



**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Χριστόδουλος Απέργης

**Στα χνάρια του κυπριακού μύθου:
Τα *Κύπρια Έπη* και η μυθική παράδοση Ελλάδας και Ανατολής**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΑΘΗΝΑ 2022**

Χριστόδουλος Απέργης

Στα χνάρια του κυπριακού μύθου:
Τα Κύπρια Έπη και η μυθική παράδοση Ελλάδας και Ανατολής

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ:

Ιωάννης Μ. Κωνσταντάκος

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Ιωάννης Μ. Κωνσταντάκος
Γραμματική Κάρλα
Αικατερίνη-Νίνα Καρβούνη

ΕΠΤΑΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ιωάννης Μ. Κωνσταντάκος

Χρήστος Τσαγγάλης

Γραμματική Κάρλα

Άγις Μαρίνης

Αικατερίνη-Νίνα Καρβούνη

Νίκος Μανουσάκης

Αθηνά Μπάζου

Copyright ©, **Χριστόδουλος Απέργης, 2022**. 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

Φθάνοντας στο τέλος αυτού του δύσκολου όσο και συναρπαστικού ταξιδιού, θα ήθελα πρώτα απ' όλα να ευχαριστήσω από καρδιάς τον βασικό επιβλέποντα της διατριβής μου, τον Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Ιωάννη Μ. Κωνσταντάκο, του οποίου η καθοδήγηση, η υποστήριξη, και η συνδρομή υπήρξε καταλυτική σε όλη την πορεία των μεταπτυχιακών μου σπουδών στο Τμήμα Φιλολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Πέρα από τη σπάνια φιλολογική του εμπρίθεια και το αναγνωρισμένο ερευνητικό του έργο, το οποίο προάγει το κύρος του Πανεπιστημίου Αθηνών σε διεθνές επίπεδο, ο Ιωάννης Κωνσταντάκος ξεχωρίζει πρώτα απ' όλα ως φωτεινό παράδειγμα ανθρώπου στον ενίοτε απάνθρωπο κόσμο των εν Ελλάδι ανθρωπιστικών σπουδών, τιμώντας με τη στάση και το ήθος του το λειτούργημα του πανεπιστημιακού δασκάλου και λειτουργώντας ως πρότυπο για όλους τους φοιτητές του. Σε αυτόν τον άνθρωπο, ο οποίος με ενέπνευσε ως ερευνητής και δάσκαλος, καθοδήγησε συστηματικά την έρευνά μου με μεράκι και οξυδέρκεια, εμπλουτίζοντάς την παρούσα διατριβή με πλήθος εύστοχων παρατηρήσεων, σχολίων, προτάσεων, και βιβλιογραφικών πηγών, και υποστήριξε σε κάθε επίπεδο την πορεία μου ως υποψηφίου διδάκτορος, προσφέροντας ακόμη και μέρος της προσωπικής του χρηματοδότησης από τον Ε.Λ.Κ.Ε. για την κάλυψη των δικών μου ταξιδιωτικών εξόδων στο διεθνές Workshop "Authorship and Authority in the Ancient World" του Renmin University of China στο Πεκίνο, οφείλω φυσικά απέραντη ευγνωμοσύνη.

Καθοριστικής σημασίας για την ολοκλήρωση της ανά χείρας μελέτης υπήρξε η υποστήριξη των Ιδρυμάτων που τίμησαν την έρευνά μου με την εμπιστοσύνη τους και με τη χρηματοδότησή τους μού επέτρεψαν να αφοσιωθώ απρόσκοπτα στην εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής τα τελευταία τέσσερα χρόνια. Θα ήθελα, λοιπόν, να εκφράσω και δημόσια την αμέριστη ευγνωμοσύνη μου προς το Ίδρυμα Σύλβιας Ιωάννου / Sylvia Ioannou Charitable Foundation για τις γενναιόδωρες υποτροφίες που μου χορήγησε κατά το τρίτο και το τέταρτο έτος των διδακτορικών μου σπουδών (2021-2, 2022-3), προς το Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη / A. G. Leventis Foundation, το οποίο με υποστήριξε ως υπότροφό του κατά τα ακαδημαϊκά έτη 2019-20, 2020-1, 2021-2, και τέλος προς το Εργαστήριο Κυπριακών Μελετών (Ερ.Κυ.Με.) του Πανεπιστημίου Αθηνών για τις υποτροφίες που μου χορήγησε κατά τα έτη 2019, 2021 και 2022, με ιδιαίτερες ευχαριστίες προς τον Ομότιμο Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α, Ανδρέα

Βοσκό, και φυσικά προς την διευθύντριά του Ερ.Κυ.Με. και Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α., Γραμματική Κάρλα, η οποία επίσης συνέβαλε στη βελτίωση της έρευνάς μου ως μέλος της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής.

Θα ήθελα ακόμη να ευχαριστήσω εκ βάθους καρδίας την Επίκουρη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α, Αικατερίνη-Νίνα Καρβούνη, για τη σημαντική της συνδρομή ως μέλους της Συμβουλευτικής Επιτροπής της διδακτορικής μου έρευνας, όπως επίσης και την Επίκουρη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Ε.Κ.Π.Α., Αθηνά Μπάζου, τον Καθηγητή Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), Χρήστο Τσαγγάλη, τον Επίκουρο Καθηγητή του Τμήματος Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Πατρών, Άγι Μαρίνη, και τον ερευνητή της Ακαδημίας Αθηνών Νίκο Μανουσάκη, οι οποίοι μου έκαναν την τιμή να συμμετάσχουν στην Επταμελή Εξεταστική Επιτροπή κρίσης της διατριβής μου, προσφέροντας χρήσιμη ανατροφοδότηση και εύστοχες συμβουλές. Τέλος, ένα ξεχωριστό «ευχαριστώ» οφείλω στην κα Κατερίνα Καλλιβωκά και την δρ. Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, όπως επίσης και σε όλους τους υπόλοιπους φίλους, γνωστούς, συγγενείς, και συναδέλφους που στάθηκαν δίπλα μου με κατανόηση και υποστήριξη όλα αυτά τα χρόνια.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
I. 1. Γραμματολογικά στοιχεία	7
I. 2. Ο ρόλος της Κύπρου ως προς την επαφή Ελλάδας και Ανατολής	15
I. 3. Τα μεθοδολογικά προβλήματα και η αντιμετώπισή τους	22
II. Το απ. 1 των <i>Κυπρίων επών</i> και ο μύθος του θείου σχεδίου καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας.....	24
II. 1. Ανασυγκροτώντας το σχέδιο του Δία στα <i>Κύπρια έπη</i>	26
II. 2. Η καταστροφή του ηρωικού γένους στην αρχαϊκή επική παράδοση	47
II. 2. 1. Η διήγηση του <i>Καταλόγου Γυναικών</i>	47
II. 2. 2. Το τέλος των ηρώων στον ησιόδειο μύθο των μεταλλικών γενών.....	55
II. 2. 3. Ο μύθος της καταστροφής των ηρώων στα ομηρικά έπη	60
II. 3. Ανακεφαλαίωση: το σχέδιο του Δία για το τέλος της ηρωικής εποχής στην αρχαϊκή επική παράδοση.....	65
II. 4. Το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας στην μυθική παράδοση της Ανατολής.....	67
II. 4. 1. Μεσοποταμία	67
II. 4. 2. Τα εβραϊκά κείμενα	83
II. 4. 3. Αίγυπτος.....	93
II. 4. 4. Ινδία.....	105

II. 5. Ανακεφαλαίωση - Συζήτηση.....	144
III. Η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στα <i>Κύπρια έπη</i> (απ. 5 - 6 West) και το μοτίβο του καλλωπισμού θεαινών στην ελληνική και ανατολική μυθική παράδοση	149
III. 1. Ανασυγκροτώντας τη σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα <i>Κύπρια έπη</i>	152
III. 2. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών στην αρχαϊκή επική παράδοση	168
III. 2. 1. Οι σκηνές στολισμού θεαινών στην ομηρική παράδοση.....	168
III. 2. 2. Οι σκηνές στολισμού της Πανδώρας στον Ησίοδο.....	178
III. 2. 3. Οι σκηνές στολισμού της Αφροδίτης στους <i>Ομηρικούς Ύμνους V-VI</i>	183
III. 3. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης: ανακεφαλαίωση - συζήτηση.....	194
III. 4. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της ανατολικής μυθικής παράδοσης.....	199
III. 4. 1. Ο Ιερός Γάμος της Inanna και του Dumuzi.....	199
III. 4. 2. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών στην ευρύτερη μεσοποταμιακή παράδοση	225
III. 4. 3. Οι σκηνές στολισμού της Šauška/Anzili στην χουριτο-χεττιτική μυθική παράδοση	238
III. 5. Συζήτηση - Συμπεράσματα.....	249
IV. Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα και ο μύθος της θυσίας του αγαπημένου τέκνου	269

IV. 1. Ανασυγκροτώντας το επεισόδιο των <i>Κυπρίων επών</i>	270
IV. 2. Ιφιγένεια και Όμηρος	275
IV. 3. Τα παράλληλα στην ελληνική παράδοση.....	278
IV. 3. 1. Φρίξος	280
IV. 3. 2. Άλλα αρσενικά θύματα.....	283
IV. 3. 3. Η σωτήριος θυσία της παρθένου	288
IV. 4. Τα εβραϊκά παράλληλα	297
IV. 4. 1. Αβραάμ και Ισαάκ	299
IV. 4. 2. Η κόρη του Ιεφθάε	302
IV. 4. 3. Η θυσία παιδιών από τους εχθρούς του Ισραήλ.....	306
IV.5 Συζήτηση-παρατηρήσεις.....	309
IV. 5. 1. Το όλοκαύτωμα της Ιφιγένειας στην Αυλίδα	310
IV. 5. 2. Τα ύψηλά, τα ἄλση, και η ταυτότητα της Αρτέμιδος.....	314
IV. 5. 3. Οι Ταύροι.....	321
IV. 6. Ανακεφαλαίωση	325
V. Από την ασέβεια των ημιθέων στη δολοφονία του Παλαμήδη: μια απόπειρα προσέγγισης του αντιηρωικού κόσμου των <i>Κυπρίων επών</i>	328
V. 1. Η προσποιητή μανία του Οδυσσέα στην Ιθάκη.....	331
V. 2. Το κρύψιμο και η παρενδυσία του Αχιλλέα στη Σκύρο.....	345

V. 3. Η εκ παραδρομής εκστρατεία στην Τευθρανία και η άγνοια των Ελλήνων για την τοποθεσία της Τροίας	368
V. 4. Η εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη στη Λήμνο	374
V. 5. Η δολοφονία του Παλαμήδη από τον Οδυσσέα και τον Διομήδη	388
V. 6. Ανακεφαλαίωση – Συζήτηση	398
VI. Γενική Ανακεφαλαίωση – Συμπεράσματα	404
VII. Βιβλιογραφία.....	416
VIII. ΠΕΡΙΛΗΨΗ	487
IX. ABSTRACT	488

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αν και η Κύπρος αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι του ελληνισμού, η ιδιαίτερη γεωγραφική θέση και η ιστορική πορεία αυτού του νησιού συνετέλεσαν ώστε να «κεῖται» διαχρονικά «μακρὰν»¹ του κυρίως ελλαδικού χώρου, διαμορφώνοντας μια ιδιότυπη πολιτισμική ταυτότητα που ισορροπεί μοιραία ανάμεσα στην ελληνική της κληρονομιά και την εγγενή της ετερότητα σε σχέση με τον κυρίως ελληνικό κόσμο. Αυτή η απόκλιση είναι φανερή ήδη από τον επικό κόσμο του Ομήρου: με μοναδική εξαίρεση την αναφορά της *Ιλιάδας* στον περίφημο θώρακα που ο Κινύρας δώρισε στον Αγαμέμνονα (11.19-29), οι Κύπριοι ήρωες είναι ηχηρά απόντες από τα ομηρικά έπη και την τρωική εκστρατεία, ενώ η μεταγενέστερη παράδοση δίνει ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στο γεγονός αυτό, βάζοντας τον μυθικό βασιλέα της Κύπρου να εξαπατά τον Μενέλαο ως προς την αποστολή στρατιωτικής βοήθειας στην Τροία ([Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.9). Παρά ταύτα, η φιλολογική παράδοση τείνει από την αρχαιότητα να αποδίδει σε έναν Κύπριο ποιητή, τον Στασίνο (ή, σπανιότερα τον Ηγησία), τη σύνθεση ενός από τα πιο γνωστά και παλαιά έργα του επικού κύκλου της Τροίας, των λεγομένων *Κυπρίων επών*.

Σε αυτή τη διατριβή θα ασχοληθούμε με το χαμένο αυτό αρχαϊκό έπος, εστιάζοντας πρωτίστως στη σημασία του όσον αφορά την επαφή της ελληνικής μυθικής παράδοσης με τον αφηγηματικό πλούτο της Εγγύς Ανατολής. Η δεσπόζουσα υπόθεση σχετικά με την προέλευση των *Κυπρίων επών* από την Κύπρο –πολιτισμικό συγκείμενο που διακρίνεται για την αλληλεπίδραση του ελληνικού πολιτισμού με ποικίλους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής– έρχεται να παράσχει μια στέρεα ιστορική και λογική βάση για τη συστηματική διερεύνηση των εμφανών ανατολιζουσών επιρροών του συγκεκριμένου έργου και την ιχνηλάτηση των πολύπλοκων διαπολιτισμικών σχέσεων που συνέχουν τις μυθικές παραδόσεις του αρχαίου κόσμου. Λόγω του όγκου του συγκριτικού υλικού, η έρευνά μας θα επικεντρωθεί κατά κύριο λόγο σε τρία χαρακτηριστικά επεισόδια του χαμένου έπους: α) το σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης από το βάρος της

¹ Δανείζομαι την αναφορά στη μυθολογούμενη φράση του Κ. Καραμανλή από την πρόσφατη εισήγηση του Α. Πετρίδη στο συνέδριο *Cyprus: A Place and Topos in Ancient Literature* (Αθήνα, 21-22 Σεπτ. 2018). Βλ. Α. Κ. Petrides, “It was Always Far Away’: Cyprus in Ancient Greek Comedy”, στο Κ. Carvounis, Α. Gavrielatos, G. Karla και Α. Papatomas (eds.), *Cyprus in Texts from Graeco-Roman Antiquity* (Leiden: Brill, forthcoming).

ανθρωπότητας μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου· β) την αποσπασματικά σωζόμενη σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στην Ίδη πριν από την κρίση του Πάριδος· και γ) την παρ' ολίγον θυσία της Ιφιγένειας από τον Αγαμέμνονα κατά τη δεύτερη συγκέντρωση του στόλου των Αχαιών στο λιμάνι της Αυλίδας. Εξετάζοντας τα τρία αυτά επεισόδια των *Κυπρίων επών* και τα πλούσια αφηγηματικά τους παράλληλα αφ' ενός στην πρόιμη ελληνική επική ποίηση και αφ' ετέρου σε ανατολικά κείμενα της μεσοποταμιακής, της αιγυπτιακής, της εβραϊκής, της χουριτο-χετιτικής και της ινδικής μυθικής παράδοσης, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίον το χαμένο αυτό έπος λειτούργησε ως δίαυλος για τη μετάδοση ανατολικών μυθικών διηγήσεων και μοτίβων στην ελληνική παράδοση, αντανακλώντας, τρόπον τινά, τον κομβικό γεωπολιτισμικό ρόλο που επετέλεσε η αρχαϊκή Κύπρος όσον αφορά την επαφή του ελληνικού πολιτισμού με την Εγγύς Ανατολή.

Πέρα από την ανάλυση των συγκριτικών συσχετισμών με τις μυθικές παραδόσεις γειτονικών λαών της Ανατολής, η έρευνά μας θα ασχοληθεί επίσης με την ερμηνεία του αντιηρωικού χαρακτήρα που φαίνεται να συνθέτουν για το χαμένο αυτό έπος μια σειρά από διηγήσεις που πιθανότατα περιλαμβάνονταν στην πολυμερή πλοκή του. Όπως θα διαπιστώσουμε, παρά την σαφώς ομηρο-κεντρική τους σύνθεση και προσέγγιση, τα *Κύπρια έπη* αφηγούνταν ποικίλες ιστορίες οι οποίες φαίνεται να αποκλίνουν αισθητά από τον κατά το μάλλον ή ήττον εξιδανικευμένο ηρωικό κόσμο των ομηρικών επών και της υπόλοιπης επικής παράδοσης για τον τρωικό μύθο. Χαρακτηριστικά παραδείγματα που επιβεβαιώνουν αυτήν την υπόθεση αποτελούν τα επεισόδια του χαμένου έπους για την αυτό-εξευτελιστική προσπάθεια του Οδυσσέα να αποφύγει τη συμμετοχή του στην τρωική εκστρατεία προσποιούμενος τον παράφρονα, τη μεταμφίση του Αχιλλέα από τους γονείς του σε κορίτσι και τη καταφυγή του στην αυλή του Λυκομήδη στη Σκύρο για τον ίδιο σκοπό, την εκ παραδρομής και πολλαπλά αποτυχημένη εκστρατεία των Ελλήνων ηρώων στην Τευθρανία, την κυνική εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη από τους συντρόφους του στη Λήμνο και φυσικά την προδοτική, άνανδρη και μνησικάκη δολοφονία του Παλαμήδη από τον Οδυσσέα και τον Διομήδη. Διατηρώντας το ενδιαφέρον μας για τα αφηγηματικά παράλληλα των ιστοριών στην παράδοση της Εγγύς Ανατολής (στην περίπτωση του δήθεν μαινομένου Οδυσσέα και του εγκαταλελειμμένου Φιλοκτήτη), στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής θα στρέψουμε πρωτίστως το ενδιαφέρον μας στον αντιηρωικό –και σε κάποιες περιπτώσεις σχεδόν κωμικό και παρωδιακό– χαρακτήρα των συγκεκριμένων επεισοδίων και

θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τον πιθανό συσχετισμό του με το ιδιότυπο πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου και τη δεδομένη του απόσταση από τον κυρίως ελλαδικό χώρο και την επική του παράδοση.

I. 1. Γραμματολογικά στοιχεία

Τα *Κύπρια έπη* ανήκουν στον λεγόμενο επικό κύκλο της Τροίας — όρος που πιθανότατα επινοήθηκε κατά την ελληνιστική περίοδο και 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 αυθεντία της ομηρικής διήγησης για την ιστορία της τρωικής εποποιίας.² Εκτεινόμενο πιθανότατα σε 11 βιβλία,³ το χαμένο αυτό έπος ήταν ευρέως

² Πέρα από τα *Κύπρια έπη*, στον επικό κύκλο της Τροίας εντάσσονται τα έργα *Αιθιοπείς*, *Ιλίου Πέρσις*, *Μικρά Ιλιάς*, *Νόστοι*, και *Τηλεγόνηα*. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον επικό κύκλο βλ. ενδεικτικά A. Porter, *Homer and the Epic Cycle. Recovering the Oral Traditional Relationship* (Leiden: Brill, 2022)· B. Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle* (New York: Oxford University Press, 2017)· B. Currie, *Homer's Allusive Art* (Oxford: Oxford University Press, 2016)· G. Scafoglio (ed.), *Studies on the Greek Epic Cycle* (2 vols.), *Philologia antiqua* 7 - 8 (Pisa: Fabrizio Serra editore, 2014-5)· M. Fantuzzi και C. Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)· M. L. West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics* (Oxford: Oxford University Press, 2013)· E. D. Karakantza (ed.), *Classics@ Vol. 6. Reflecting on the Greek Epic Cycle* (The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of December 20, 2010)· J. S. Burgess, "The Epic Cycle and Fragments", στο J. M. Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 344-52· id., "Performance and the Epic Cycle", *The Classical Journal* 100 (2004): 1-23· id., *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001)· M. Davies, *The Epic Cycle* (Bristol: Bristol Classical Press, 1989). Για τον επικό κύκλο στη ρωμαϊκή εποχή βλ. ενδεικτικά K. Carvounis, *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomerica 14* (Oxford/New York: Oxford University Press 2019), lii-lvii. Για την παλαιότερη βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά A. Bernabé, (ed.) *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I* (Leipzig: B. G. Teubner, 1996), xxi-xxii, 284-5. Ειδικά για τα *Κύπρια έπη* και τη σχέση τους με τον επικό κύκλο και την ομηρική παράδοση βλ. την πρόσφατη μονογραφία του M. Davies, *The Cypria*, Hellenic Studies Series 83 (Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2019), διαθέσιμη επίσης διαδικτυακά στη διεύθυνση http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_DaviesM.The_Cypria.2019. Βλ. επίσης B. Currie, "Cypria", στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 281-305· West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, 55-129· J. S. Burgess, "The Non-Homeric Cypria", *Transaction of*

γνωστό στον ελληνικό κόσμο με το όνομα *Κύπρια έπη* (ή απλώς *Κύπρια*)⁴ τουλάχιστον κατά τον 5^ο και τον 4^ο π.Χ. αιώνα, όπως αποδεικνύουν οι αναφορές του Ηροδότου (2.117) και του Αριστοτέλη σε αυτό (*Ποιητ.* 1459a, 37), αλλά και οι ευριπίδειες απηγήσεις ορισμένων χαρακτηριστικών μυθικών διηγήσεων που περιλαμβάνονταν στην πολυμερή πλοκή του, με κατ' εξοχήν παράδειγμα την παρουσίαση του τρωικού πολέμου ως μέσου ανακούφισης της Γης από το βάρος της πολυπληθούς ανθρωπότητας (*Ευρ. Ορ.* 1639-42· *Ελ.* 36-41).⁵

Η σύνθεση των *Κυπρίων επών* τοποθετείται από διάφορους μελετητές κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα,⁶ αλλά η υπόθεση που συνήθως προκρίνεται πλέον στη σύγχρονη βιβλιογραφία είναι

the American Philological Association 126 (1996): 77-99· J. Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Piäd*”, *Phoenix* 56.1/2 (2002): 1-24. Πλήρης παλαιότερη βιβλιογραφία στο Bernabé, (ed.) *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*, xxiv-xxvi, 286.

³ βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 1-3 Bernabé: «Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν Κυπρίων λεγομένων ποιημάτων. Ἐπιβάλλει τούτοις τὰ λεγόμενα Κύπρια ἐν βιβλίοις φερόμενα ἔνδεκα, ὧν περὶ τῆς γραφῆς ὕστερον ἐροῦμεν, ἵνα μὴ τὸν ἐξῆς λόγον νῦν ἐμποδίζωμεν». Αἰξίζει ἔστω και ἐδῶ να αναφερθούμε στην υπόθεση του Burgess, ο οποίος υποστηρίζει πως ίσως αρχικά τα *Κύπρια έπη* παραδίδονταν σε περισσότερα βιβλία και πιθανώς εξιστορούσαν ένα μεγαλύτερο μέρος ή και το σύνολο του τρωικού μύθου. Βλ. ενδεικτικά Burgess, “The Non-Homeric *Cypria*”: 87-90.

⁴ Για τις οψιμότερες εναλλακτικές ονομασίες του έπους ως *Κυπριακά* και *Ιλιακά* βλ. ενδεικτικά J. S. Burgess, “*Kyprias*, the ‘*Kypria*’, and Multiformity”, *Phoenix* 56.3/4 (2002): 236, υπ.7.

⁵ Για την εξέταση της σχέσης του Ευριπίδη με τα *Κύπρια έπη* κλασσική παραμένει η μονογραφία του F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l’Iliade* (Paris: Les Belles Lettres, 1966).

⁶ Για την χρονολόγηση στον 7ο αιώνα βλ. W. Kullmann, *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, 1982), 200· Bernabé, (ed.) *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*, 43· G. Parlato, “I ‘modernismi’ linguistici dei *Cypria*: Una diversa valutazione”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 135 (2007): 5-36.

πως το συγκεκριμένο έργο πρέπει να χρονολογηθεί περί τα μέσα του 6^{ου} π.Χ. αιώνα.⁷ Στη σχετική συζήτηση, η οποία εμπίπτει φυσικά στο ευρύτερο ακανθώδες ζήτημα της χρονολόγησης (απόλυτης και σχετικής) των έργων της πρώιμης ελληνικής επικής ποίησης, συχνά υπεισέρχονται γλωσσολογικά δεδομένα και επιχειρήματα,⁸ τα οποία, ωστόσο, πρέπει να αντιμετωπίζονται με επιφύλαξη για διάφορους λόγους: η αποσπασματική φύση της παράδοσης των ποιημάτων του επικού κύκλου, σε συνδυασμό με τις πιθανές γλωσσικές παραφθορές της ανά τους αιώνες αντιγραφής τους στη χειρόγραφη παράδοση, καθιστούν αδιαμφισβήτητη την ανάλυση της σχετικής παλαιότητας ή νεωτερικότητας ορισμένων γλωσσικών τύπων μια ιδιαίτερα επισφαλής βάση έρευνας, η οποία έχει μεν συμβάλει ουσιωδώς στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε την επική διάλεκτο και την εξέλιξή της, αλλά πολύ δύσκολα μπορεί να μας οδηγήσει με ασφάλεια σε επαληθεύσιμα και απόλυτα συμπεράσματα όσον αφορά την ακριβή χρονολόγηση έργων για τα οποία δεν έχουμε στη διάθεσή μας παρά ελάχιστα περισωθέντα σπαράγματα.⁹

Διάφορες υποθέσεις έχουν διατυπωθεί και σχετικά με την πατρότητα του χαμένου έπους.¹⁰ Κατ' αρχάς, όπως συχνά συμβαίνει με τα ποιήματα του επικού κύκλου της Τροίας,¹¹

⁷ Για την χρονολόγηση στον 6^ο π.Χ. αιώνα βλ. M. L. West, "Towards a Chronology of Early Greek Epic", στο Ø. Andersen και D. T. T. Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 233· *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, 63-5· K. Schefold, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst* (Munich: Hirmer, 1978), 178· Davies, *The Cypria*, 6-8.

⁸ Βλ. ενδεικτικά M. Davies, "The Date of the Epic Cycle", *Glotta* 67 (1989): 93-4 (με παλαιότερη βιβλιογραφία)· R. Schmitt, "Zur Sprache der kyklischen *Kypria*", στο W. Görler και S. Koster (eds.), *Pratum Saraviense: Festgabe für Peter Steinmetz*, Palingenesia, 30 (Stuttgart: Franz Steiner, 1990), 11-23· Parlato, "I 'modernismi' linguistici dei *Cypria*: Una diversa valutazione": 5-36.

⁹ Για μια ευσύνοπτη επισκόπηση των βασικών προβλημάτων με ανασκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. ενδεικτικά A. Bernabé, "Language and Meter of the Epic Cycle", στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle*, 139-41.

¹⁰ Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 1-4· Currie, "Cypria", 281-3· West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, 32-4.

κάποιες αρχαίες μαρτυρίες αποδίδουν τη σύνθεση των *Κυπρίων επών* στον ίδιον τον Όμηρο. Σύμφωνα με μια ανεκδοτολογική ιστορία η οποία μας παραδίδεται από όψιμες πηγές, αλλά είναι πιθανόν να ανάγεται ήδη στον Πίνδαρο, ο Όμηρος πάντρεψε την κόρη του (την Αρησιφώνη ή Αρσιφώνη) με τον Κύπριο ποιητή Στασίνο, δίνοντάς του τα *Κύπρια έπη* ως προίκα.¹² Ωστόσο, η υπόθεση της απόδοσης του χαμένου έπους στον μεγάλο επικό ποιητή έχει αμφισβητηθεί έντονα ήδη από την αρχαιότητα,¹³ και φυσικά απορρίπτεται ομόφωνα στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Μια ακόμη ιδιαίτερα αμφίβολη εκδοχή, η οποία πιθανότατα προέρχεται από την Αλικαρνασσό, είναι πως η συνεκφορά *Κύπρια έπη* πρέπει να διαβαστεί με τη πρώτη λέξη να τονίζεται στην παραλήγουσα (Κυπρία έπη), υποδηλώνοντας πως το συγκεκριμένο έργο είχε συντεθεί από κάποιον ποιητή που ονομαζόταν Κυπρίας. Πηγή αυτής της υπόθεσης σχετικά με την πατρότητα των *Κυπρίων επών*, την οποία φαίνεται να προκρίνει

¹¹ Για συζήτηση σχετικά με την απόδοση διαφόρων επικών ποιημάτων στον Όμηρο βλ. ενδεικτικά M. Fantuzzi και C. Tsagalis, “Introduction”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 21-8. Για τους ποιητές των κυκλίων επών βλ. επίσης West, *The Epic Cycle*, 26-40.

¹² Βλ. Αιλ. *Ποικ. Ιστ.* 9.15 (= *Κύπρ.* T2 Bernabé): «λέγεται δὲ κάκεῖνο πρὸς τούτοις, ὅτι ἄρα ἀπορῶν (sc. Ὅμηρος) ἐκδοῦναι τὴν θυγατέρα ἔδωκεν αὐτῇ προῖκα ἔχειν τὰ ἔπη τὰ Κύπρια· καὶ ὁμολογεῖ τοῦτο Πίνδαρος (fr. 265 Sn.-Maehl.)». Βλ. επίσης Σούδα ο 251.27-8 (= *Κύπρ.* T1 Bernabé): «γῆμας ἐν Χίωι Ἀρησιφώνην τὴν Γνώτορος τοῦ Κυμαίου θυγατέρα ἔσχεν ὑεῖς δύο καὶ θυγατέρα, ἣν ἔγημε Στασίνοσ ὁ Κύπριος... (526, 4) ἀναφέρεται δ' εἰς αὐτόν (sc. Ὅμηρον) καὶ ἄλλα τινὰ ποιήματα . . . Κύκλος, ὕμνοι, Κύπρια»· Τζέτζ. *Χιλ.* 13.630 (= *Κύπρ.* T3 Bernabé): «Σερίφων καὶ Θεόλαοσ υἱοὶ δὲ τοῦ Ὀμήρου, θυγάτηρ Ἀρσιφώνη δέ, ἣν ἔγημε Στασίνοσ, Στασίνοσ ὁ τὰ Κύπρια συγγράμματα ποιήσας, ἅπερ οἱ πλείουσ λέγουσιν Ὀμήρου πεφυκέναι, εἰσ προῖκα δὲ σὺν χρήμασι δοθῆναι τῷ Στασίνω». Η ιστορία επαναλαμβάνεται και από τον Φώτιο, *Βιβλ.* 319a34 (= *Κύπρ.* T7 Bernabé). Για μια ενδιαφέρουσα υπόθεση σχετικά με την πιθανή προέλευση της σχετικής ιστορίας βλ. H. Lloyd-Jones, “Stasinos and the Cypria”, *Stasinos* 4 (1973): 115-22.

¹³ Βλ. πρωτίστως τη σχετική δήλωση του Ηροδότου, 2.117: «κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τότε τὸ χωρίον οὐκ ἦκιστα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεα ἐστί ἀλλ' ἄλλου τινός. ἐν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡσ τριταῖοσ ἐκ Σπάρτης Ἀλέξανδροσ ἀπῖκετο ἐς τὸ Ἴλιον ἄγων Ἑλένην, εὐαεὶ τε πνεύματι χρησάμενοσ καὶ θαλάσση λείη: ἐν δὲ Ἰλιάδι λέγει ὡσ ἐπλάζετο ἄγων αὐτήν». Βλ. επίσης Αριστ. *Ποιητ.* 1459a, 37 (= *Κύπρ.* T5 Bernabé)· Σχόλ. Διονύσ. Θρακ. *Τέχν. Γραμμ.* I 471, 34 Hilgard (= *Κύπρ.* T6 Bernabé).

και ο Πρόκλος,¹⁴ αποτελεί ο ιστορικός Δημόδαμος ο Αλικαρνασσεύς ή Μιλήσιος, ο οποίος, σύμφωνα με τους *Δειπνοσοφιστές* του Αθήναιου, στο έργο του *Περί Αλικαρνασσοῦ* απέδωσε τα *Κύπρια έπη* στον Αλικαρνασσεά ποιητή Κυπρία.¹⁵ Η συγκεκριμένη παράδοση φαίνεται να αντανακλάται επίσης σε ένα έμμετρο επίγραμμα του 2^{ου} π.Χ. αιώνας από την ίδια περιοχή, το οποίο, μεταξύ άλλων, εξυμνεί την Αλικαρνασσό ως τόπο που «γέννησε τον Κυπρία τον άοιδοθέτην των *Ιλιακῶν*».¹⁶ Ωστόσο, όλα δείχνουν πως η συγκεκριμένη θεωρία αποτελεί μια όψιμη απόπειρα οικειοποίησης του χαμένου έπους στην πολιτισμική κληρονομιά της συγκεκριμένης περιοχής, κάτι που φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι ο Ηρόδοτος, μολοντί ασχολείται με την πατρότητα των *Κυπρίων επῶν* και κατάγεται από την Αλικαρνασσό, δεν φαίνεται να γνωρίζει κάποια τέτοια εκδοχή.¹⁷

Μια μικρή μερίδα μελετητῶν έχει επίσης υποστηρίξει την υπόθεση πως τα *Κύπρια έπη* είναι πιθανόν να οφείλουν το όνομά τους στη μεγάλη κυπριακή θεά Αφροδίτη και τον σημαντικό ρόλο που φαίνεται να διαδραματίζει στην πλοκή του χαμένου έπους. Η συγκεκριμένη θεωρία διατυπώθηκε για πρώτη φορά στις αρχές του 17^{ου} αιώνα από τον Γάλλο

¹⁴ Φωτ. *Βιβλ.* 319a34 (=Κύπρ. T7 Bernabé): «λέγει δὲ καὶ περὶ τινῶν Κυπρίων ποιημάτων, καὶ ὡς οἱ μὲν ταῦτα εἰς Στασίον ἀναφέρουσι Κύπριον, οἱ δὲ Ἥγησινον τὸν Σαλαμίνιον αὐτοῖς ἐπιγράφουσιν, οἱ δὲ Ὅμηρον γράφαι, δοῦναι δὲ ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς Στασίνοι καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ πατρίδα Κύπρια τὸν πόνον ἐπικληθῆναι. ἀλλ' οὐ τίθεται ταύτη τῆι αἰτία· μηδὲ γὰρ Κύπρια προπαροξύτονως ἐπιγράφεσθαι τὰ ποιήματα».

¹⁵ Βλ. Αθήν. *Δειπν.* 15.682d (=Κύπρ. T8 Bernabé): «ἀνθῶν δὲ στεφανωτικῶν μέμνηται ὁ μὲν τὰ Κύπρια Ἔπη πεποικῶς Ἥγησίας ἢ Στασίνοιο <ἢ καὶ Κυπρίας>. Δημοδάμος γὰρ ὁ Ἀλικαρνασσεύς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἀλικαρνασσοῦ (FGrHist 428 F) Κυπρία Ἀλικαρνασσεῶς δ' αὐτὰ εἶναι φησι ποιήματα».

¹⁶ «ἔσπειρεν Πανύασσιν ἐπῶν ἀρίσημον ἄνακτα, / Ἰλιακῶν Κυπρίαν τίκτεν ἄοιδοθέτην». Βλ. R. Merkelbach και J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Band I Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion* (Stuttgart/Leipzig: B.G.Teubner, 1998), 40, no. 01/12/02, στ. 45-6. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Η. Lloyd-Jones, “The Pride of Halicarnassus”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124 (1999): 11.

¹⁷ Ὅπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο West «μπορούμε να απορρίψουμε αυτόν τον Κυπρία ως αποκόρημα της φαντασίας (“fiction”)». Βλ. West, *The Epic Cycle*, 33.

κλασικιστή Claudius Salmasius¹⁸ και στη σύγχρονη βιβλιογραφία έχει υποστηριχθεί πρωτίστως από την B. Graziosi, η οποία διατύπωσε την ενδιαφέρουσα, πλην ευφάνταστη υπόθεση πως ο συσχετισμός με την Κύπριδα θεά ίσως να αντανakλάται επίσης στην κομβική θέση που φαίνεται να διαδραματίζει η θεματική του γάμου και του έρωτα στο συγκεκριμένο έργο.¹⁹ Ωστόσο, η θεωρία αυτή ενέχει σημαντικά προβλήματα (μεταξύ των οποίων και η πλήρης απουσία αντίστοιχων παραδειγμάτων στην αρχαία ελληνική γραμματεία)²⁰ και η πιθανότητα της εξήγησης του τίτλου των *Κυπρίων επών* σε συνάρτηση με το συγκεκριμένο επίθετο της Αφροδίτης συνήθως δεν αντιμετωπίζεται ως βάσιμη.

Η συντριπτική πλειονότητα των αρχαίων μαρτυριών συγκλίνει ως προς το ότι τα *Κύπρια έπη* συνετέθησαν από κάποιον Κύπριο ποιητή, με τις περισσότερες εξ αυτών να αποδίδουν το χαμένο έπος στον Στασίνο²¹ ή, πολύ πιο σπάνια, στον Ηγησία (ή Ηγησίνο) από

¹⁸ C. Salmasius, *Pliniana exercitationes in Caii Julii Solini Polyhistora: item Caii Julii Solini Polyhistor ex veteribus libris emendatus* (Paris: C. Morellum, 1629), 853. Αντλώ τη συγκεκριμένη αναφορά από την πρόσφατη μονογραφία του Davies, *The Cypria*, 3.

¹⁹ Βλ. B. Graziosi, *Inventing Homer: The Early Reception of the Epic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 166-9. Το ερώτημα του συσχετισμού του τίτλου των *Κυπρίων επών* με την Αφροδίτη φαίνεται να αφήνει ανοιχτό (χωρίς να αποδέχεται την σχετική υπόθεση) και ο Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, 24. Για περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά R. Scaife, "The "Kypria" and Its Early Reception", *Classical Antiquity* 14 (1995): 173, υπ. 28· Davies, *The Cypria*, 3, υπ.3.

²⁰ Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 207, σημ. 10· M. Leumann, *Homerische Wörter*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 3 (Basel: Reinhardt, 1950), 273· Davies, *The Cypria*, 3.

²¹ Βλ. Φωτ. Βιβλ. 319a34· Αθην. Δειπν. 8.334b, 15.682d· Σχόλ. D Il. 1.5· Σχόλ. Πλάτ. Ευθ. 12b· Σχόλ. Λυκόφρ. Αλεξ. 511· Κλήμ. Αλ. Στρομ. 6.19.1· Τζέτζ. Χιλ. 2.711· 13.630· Στοβ. Ανθ. 3.31.12· Μάντ. Παροιμ. 1.71· Μιχ. Ιταλ. αρ. Anecd. Oxon. III 189, 21 Cramer. Αξίζει να σημειώσουμε πως το όνομα Στασίνοσ θεωρείται παραδοσιακά κυπριακό και απαντά σε τουλάχιστον μία κυπριακή συλλαβική επιγραφή του 5^{ου}/4^{ου} π.Χ. αιώνα από την Αίγυπτο (ICS 371.1). Για πρόσφατη συζήτηση βλ. M. Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre, Tome I: Grammaire. Tome II: Répertoire des inscriptions en syllabaire chyro-grec* (Berlin: De Gruyter, 2010), 370.

τη Σαλαμίνα της Κύπρου.²² Η υπόθεση της προέλευσης των *Κυπρίων επών* από την Κύπρο είναι και η πλέον αποδεκτή –με λιγότερες ή περισσότερες επιφυλάξεις– στη σύγχρονη βιβλιογραφία.²³ Πέρα από το αθροιστικό βάρος των αρχαίων μαρτυριών, το πιο σημαντικό επιχείρημα αφορά φυσικά το ίδιο το όνομα με το οποίο το χαμένο έπος ήταν γνωστό στον αρχαίο κόσμο («τα κυπριακά ποιήματα») και τα παράλληλα των έργων *Φωκαΐς* και *Ναυπάκτια έπη*, των οποίων οι τίτλοι (όπως και στην περίπτωση των *Κυπρίων επών*) δεν αναφέρονται στο αφηγηματικό τους περιεχόμενο (δηλώνοντας δηλαδή πως τα έργα εξιστορούν μύθους για την Κύπρο, την Φωκαία και την Ναύπακτο αντίστοιχα), αλλά πιθανότατα αντανακλούν –αν όχι τον τόπο καταγωγής του ποιητή τους–²⁴ την περιοχή στην οποία συνετέθησαν (ή έστω θεωρούνταν ότι συνετέθησαν) ή/και εκτελούνταν συστηματικά.²⁵ Έτσι, μολονότι τα ελάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα δεν φαίνεται να παρουσιάζουν κάποια

²² Φωτ. Βιβλ. 319a34· Αθην. Δειπν. 15.682d. Αξίζει να σημειώσουμε πως η αρχαία παράδοση αποδίδει στον Ηγησίνο και τη σύνθεση ενός έργου με το όνομα *Ατθίς*. Για πρόσφατη συζήτηση με πλήρη βιβλιογραφία βλ. C. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*, Trends in Classics – Supplementary Volumes, Vol. 47 (Berlin: De Gruyter, 2017), 251-64.

²³ Βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 3-4· *The Epic Cycle*, 33· West, *The Epic Cycle*, 33, 55· “The Invention of Homer”, *The Classical Quarterly* 49.2 (1999): 365· Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, 103-4· G. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past. Mary Flexner Lectures; 1982* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 77· Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 163· Marks, “The Junction between the *Cypria* and the *Iliad*”: 19· Currie, “*Cypria*”, 281-2· *Homer's Allusive Art*, 202· Lloyd-Jones, “Stasinos and the *Cypria*”: 115-22· Bernabé, *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*, 38.

²⁴ Τα *Ναυπάκτια έπη* αποδίδονται από τον Πausανία (10.38.11), ο οποίος με τη σειρά του ακολουθεί τον Χάροντα τον Λαμψακηνό (FGrHist 262 F4), στον Ναυπάκτιο ποιητή Καρκίνο (αντίθετα με τη δεσπόζουσα – όπως τουλάχιστον υποδεικνύουν τα λεγόμενα του Πausανία– υπόθεση της απόδοσής του σε κάποιον Μιλήσιο ποιητή). Για σχετική συζήτηση βλ. Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*, 365-9. Αντίστοιχα, το έργο *Φωκαΐς* αποδίδεται από τον ψευδο-Ηρόδοτο (*Βίος Ομήρου*, 16= 202-10 Allen) στον ποιητή Θεστορίδη από τη Φωκαία. Βλ. *ibid*, 399-400.

²⁵ Ακολουθώ εδώ τις σημαντικές παρατηρήσεις του Χρήστου Τσαγγάλη, όπως αποτυπώνονται στις σελίδες του πρόσφατου μελετήματός του στις οποίες παραπέμπω στην προηγούμενη υποσημείωση.

ανιχνεύσιμη επιρροή της κυπριακής διαλέκτου²⁶ και επιπλέον είναι πολύ πιθανό πως η απόδοσή τους στον Κύπριο ποιητή Στασίνο αποτελεί μια επινόηση που δημιουργήθηκε σε μεταγενέστερο στάδιο ακριβώς επί τη βάση της παράδοσης για την κυπριακή τους προέλευση, είναι προφανές πως το χαμένο έπος έχει κάποια σύνδεση με το πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου, και μπορεί με σχετική ασφάλεια να θεωρηθεί ως ένα σχετικά όψιμο δείγμα της επιχώριας επικής παράδοσης του συγκεκριμένου νησιού, για την ύπαρξη της οποίας έχουμε στη διάθεσή μας βάσιμες ενδείξεις.²⁷

Στην ίδια συζήτηση μπορούμε μάλιστα να συμπεριλάβουμε και τον κομβικό ρόλο που φαίνεται να διαδραματίζει η Αφροδίτη στην πλοκή του συγκεκριμένου έργου. Παρότι ο συσχετισμός της Κύπριδος θεάς με τον τίτλο των *Κυπρίων επών* είναι μάλλον απίθανος, το ίδιο δεδομένο θα μπορούσε κάλλιστα να ιδωθεί ως μια πιθανή αντανάκλαση της κεντρικής θέσης που κατέχει η θεά του έρωτα στη θρησκευτική και την επική παράδοση της αρχαίας Κύπρου. Τέλος, ολοένα και περισσότεροι μελετητές τείνουν να συσχετίζουν την κυπριακή προέλευση των *Κυπρίων επών* με τις εμφανείς ανατολιζουσες επιρροές ορισμένων στοιχείων

²⁶ Βλ. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*, 176. Αξίζει, ωστόσο, να σημειώσουμε πως κατά τον Janko τα σωζόμενα αποσπάσματα των *Κυπρίων επών* μοιράζονται ορισμένα ιδιαίτερα γλωσσικά χαρακτηριστικά με τους *Ομηρικούς Ύμνους εις Αφροδίτην* V και VI (για τους οποίους επίσης έχει διατυπωθεί η υπόθεση της κυπριακής προέλευσης), στοιχείο που ο J. C. Franklin θεωρεί πως ίσως συντείνει στον συσχετισμό των εν λόγω ποιημάτων με το πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου. Βλ. J. C. Franklin, “Greek Epic and Kypriaka: Why ‘Cyprus Matters’”, στο J. Goodnick-Westenholz, Y. Maurey και E. Seroussi (eds.), *Music in Antiquity: The Near East and the Mediterranean*, Yuval. Studies of the Jewish Music Research Centre, Vol. VIII (Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2014), 228-9.

²⁷ Για σχετική συζήτηση βλ. M. L. West, “Early Poetry in Cyprus”, στο G. Xenis (ed.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015), 25-36, ιδ. 31-6· Franklin, “Greek Epic and Kypriaka: Why ‘Cyprus Matters’”, στο Goodnick-Westenholz, Maurey και Seroussi (eds.), *Music in Antiquity*, 213-47.

της διήγησής τους.²⁸ Αν και προσωπικά δεν θεωρώ πως το εν λόγω δεδομένο μπορεί να εκληφθεί ως σημαντικό επιχείρημα υπέρ της κυπριακής προέλευσης του έργου (καθώς η χρήση ανατολικού υλικού αποτελεί φαινόμενο γενικό στην αρχαϊκή επική ποίηση), σε αυτή τη διατριβή θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις ερμηνευτικές πιθανότητες που μας προσφέρει ο παραδοσιακός συσχετισμός του χαμένου έπους με το ιδιαίτερο πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου αφ' ενός για τη μελέτη των ανατολικών του συσχετισμών και αφ' ετέρου για την ερμηνεία της διαφαινόμενης απόκλισής του από τη γενικότερη τάση εξιδανίκευσης των Ελλήνων ηρώων της τρωικής εποποιίας στην υπόλοιπη πρώιμη επική παράδοση.

I. 2. Ο ρόλος της Κύπρου ως προς την επαφή Ελλάδας και Ανατολής

Η Κύπρος έχει από παλαιά επισημανθεί ως ένας από τους πλέον κομβικούς τόπους για την επαφή και αλληλεπίδραση της ελληνικής παράδοσης με διάφορους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Εγγύς Ανατολής. Ο μνημειώδης μελετητής των ανατολικών επιρροών επί του ελληνικού μύθου, Martin L. West, είχε χαρακτηριστικά προσδιορίσει τον ελληνικό αποικισμό της Κύπρου κατά τον 12^ο και 11^ο π.Χ. αιώνα 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 τους σκοπούς της έρευνάς του,²⁹ και το ίδιο νησί κατέχει μια εξίσου περίοπτη θέση στη θεμελιώδη πραγματεία του Walter Burkert για την «ανατολίζουσα επανάσταση» του ελληνικού πολιτισμού κατά την πρώιμη αρχαϊκή περίοδο.³⁰ Αντίστοιχα, η Mary Bachvarova αφιερώνει ένα ολόκληρο

²⁸ Βλ. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, 103-4· Marks, “The Junction between the Kypria and the Iliad”: 19, 22· M. R. Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 326-7· Davies, *The Cypria*, 4.

²⁹ M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 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”. Για τον ρόλο της Κύπρου στο συγκριτικό μελέτημα του West βλ. *ibid*, 6-8, 611-4, 620-8.

³⁰ Βλ. ενδεικτικά Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, 11-4, 48-9, 103-4.

κεφάλαιο στο πρόσφατο συγκριτικό της πόνημα αναδεικνύοντας τον ρόλο της Κύπρου ως πηγής για την επαφή των Ελλήνων με την επική ποίηση της Συρο-Ανατολικής παράδοσης,³¹ και η σημασία της Κύπρου για την πρόσληψη μυθικών διηγήσεων της Εγγύς Ανατολής στον ελληνικό κόσμο επανέρχεται σε πλήθος συγκριτικών πονημάτων που στρέφουν το ενδιαφέρον τους όχι μόνον στα παράλληλα μεταξύ των ελληνικών και ανατολικών μυθικών παραδόσεων, αλλά και στις ιστορικές συνθήκες που θα επέτρεπαν την απόδοσή τους σε σχέσεις διαπολιτισμικής επιρροής και συνέχειας.³²

Η Κύπρος βρίσκεται πράγματι σε απόσταση αναπνοής από μια σειρά σημαντικών ανατολικών πόλεων και περιοχών, όπως η Κιλικία, η Σιδώνα, η Τύρος και η Ουγκαρίτ, και η κομβική γεωγραφική της θέση ανάμεσα στη Μ. Ασία και το Λεβάντε, σε συνδυασμό με τον μεγάλο ορυκτό της πλούτο,³³ την κατέστησαν ένα από τα σημαντικότερα κέντρα εμπορικής

³¹ Βλ. Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, 301-30. Τον ρόλο της Κύπρου ως διαύλου για την διάδοση χεττιτικών μύθων στην ελληνική παράδοση επισημαίνει επίσης ο Ian Rutherford στην πρόσφατη μονογραφία του I. Rutherford, *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 12, 77, 154-5, 162.

³² Βλ. ενδεικτικά M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible and Homer: Oriental Civilization, Art and Religion in Ancient Times* (London: Asher & Co, 1893)· M. C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 49-51, 347-53· W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 18, 39-40· J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leiden: Brill, 2008), 54-5, 336-7· B. Loudon, *Homer's Odyssey and the Near East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 10, 318-9· J. Haubold, *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 23· Currie, "Allusion in Greek and Near Eastern Mythological Poetry", στο *Homer's Allusive Art*, 165-7, 202-3. R. Lane Fox, *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer* (London: Allen Lane, 2008), 25-7, 30-3, 50-71, 249-51· "Introduction", στο L. Audley-Miller και B. Dignas (eds.), *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World* (Berlin: De Gruyter, 2018), XXXVIII, XLIII-XLIV·

³³ Για τη σημασία των κοιτασμάτων χαλκού της Κύπρου για την οικονομία της Ανατολικής Μεσογείου βλ. ενδεικτικά το σχετικό κεφάλαιο του A. B. Knapp, "Cyprus, Copper, and Alashiya", στο P. P. Betancourt και S. C. Ferrence (eds.), *Metallurgy: Understanding How, Learning Why: Studies in Honour of James D. Muhly* (Philadelphia: INSTAP Academic Press, 2011), 249-54.

δραστηριότητας της Ανατολικής Μεσογείου, αλλά και έναν διαχρονικά πολυπόθητο στρατηγικό στόχο για όλες σχεδόν τις «μεγάλες δυνάμεις» του αρχαίου κόσμου. Γνωστή στις ανατολικές πηγές ως «Alashiya» (όπως εμφανίζεται με ποικίλες παραλλαγές στις λεγόμενες *Επιστολές της Amarna* και σε διάφορες ουγκαριτικές και χεττιτικές επιγραφές) και «Iadnana» (στις νεοασσυριακές πηγές της 1^{ης} χιλιετίας π.Χ.),³⁴ η Κύπρος, πέρα από τους αρχαιότετους δεσμούς της με τη μυκηναϊκή Ελλάδα,³⁵ έχει μια πλούσια, μακραίωνη και καλά τεκμηριωμένη ιστορία αλληλεπιδράσεων με ποικίλους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής.³⁶ Ήδη από τα μέσα

³⁴ Η υπόθεση της ταύτισης της Κύπρου (ή μέρους της Κύπρου) με την Alashiya των αρχαίων ανατολικών πηγών αποτελούσε για πολύ καιρό αμφιλεγόμενο ζήτημα στη βιβλιογραφία, αλλά πλέον είναι ομόφωνα αποδεκτή από τη συντριπτική πλειονότητα των μελετητών. Το όνομα Iadnana συνήθως μεταφράζεται ως «νησί των Danunian». Για την πιθανή ταύτιση του τελευταίου όρου με το εθνώνυμο Δαναοί βλ. ενδεικτικά Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, 316-8. Για τις παραλλαγές των ονομάτων της Κύπρου στις διάφορες ανατολικές πηγές με πλήρη βιβλιογραφία βλ. A. B. Knapp, *Prehistoric and Protohistoric Cyprus: Identity, Insularity, and Connectivity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 299-307, 341-3.

³⁵ Για τον ελληνισμό της αρχαίας Κύπρου με πλήρη βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά το πρόσφατο κεφάλαιο της M. Iacovou, “Greeks on the Island of Cyprus: ‘At Home’ on the Frontiers”, στο F. de Angelis (ed.), *A Companion to Greeks Across the Ancient World* (Hoboken: Wiley Blackwell, 2020), 247-71.

³⁶ Η βιβλιογραφία για την ιστορία και τον πολιτισμό της Κύπρου από την Εποχή του Χαλκού μέχρι την αρχαϊκή περίοδο είναι αχανής. Σημειώνω απλώς ενδεικτικά τα ακόλουθα σημαντικά μελετήματα: A. T. Reyes, *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence* (Oxford: Clarendon Press, 1994)· A. B. Knapp (ed.), *Sources for the History of Cyprus, Vol. II: Near Eastern and Aegean Texts from the Third to the First Millennia B.C* (Altamont, NY: Greece and Cyprus Research Center, 1996)· V. Karageorghis, H. Matthäus και S. Rogge (eds.), *Cyprus: Religion and Society from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. Proceedings of an International Symposium on Cypriote Archaeology, Erlangen 23-24 July 2004* (Möhnesee: Bibliopolis, 2005)· Knapp, *Prehistoric and Protohistoric Cyprus: Identity, Insularity, and Connectivity*· V. Karageorghis και O. Kouka (eds.), *Cyprus and East Aegean: Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC. An International Archaeological Symposium held at Pythagoreion, Samos, 17th -18th October 2008* (Nicosia: The A.G. Leventis Foundation, 2009)· J. S. Smith, *Art and Society in Cyprus from the Bronze Age into the Iron Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)· A. Cannavò και L. Thély (eds.), *Les royaumes de Chypre à l'épreuve de l'histoire: Transitions et ruptures de la fin de l'âge du Bronze au début de l'époque hellénistique*, Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 60 (Athens: École française d'Athènes, 2018)· P. M. Steele, *Writing and Society in Ancient Cyprus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. οι βασιλείς της Κύπρου διατηρούν στενές διπλωματικές και εμπορικές σχέσεις τόσο με την γειτονική Ugarit³⁷ όσο και με την Αίγυπτο,³⁸ οι οποίες υποδεικνύουν πως το νησί κατείχε ισχυρή θέση στην πολιτική πραγματικότητα της Ανατολικής Μεσογείου κατά την Όψιμη Εποχή του Χαλκού. Στις χεττιτικές πηγές η Κύπρος εμφανίζεται για πρώτη φορά στις αρχές του 14^{ου} π.Χ. αιώνα, όταν ο βασιλιάς Arnuwanda I ισχυρίζεται πως η Alashiya βρίσκεται υπό την κατοχή του και διαμαρτύρεται στον υποτελή του, Madduwatta, για τις επιθέσεις που ο τελευταίος εξαπολύει εναντίον του νησιού (KUB XIV 1, rev. 84-90). Ο συγκεκριμένος ισχυρισμός αντιμετωπίζεται με μεγάλη επιφύλαξη (καθώς δεν επιβεβαιώνεται από περαιτέρω πηγές και δεν συμβαδίζει με την εικόνα της Κύπρου ως ανεξάρτητου βασιλείου στις *Επιστολές της Amarna* και τις αντίστοιχες πηγές από την Ουγκαρίτ), αλλά η υπόθεση μιας όψιμης, βραχύβιας κατάκτησης του νησιού από τη χεττιτική αυτοκρατορία κατά τα χρόνια του Tudhaliya IV και του Šuppiluliuma II (τέλη 13^{ου}-αρχές 12^{ου} π.Χ. αι.) θεωρείται ένα αρκετά πιθανό σενάριο.³⁹

Ακόμη πιο σημαντικές για τους σκοπούς της έρευνάς μας είναι φυσικά οι αλληλεπιδράσεις της Κύπρου με τους εξ Ανατολής γείτονές της κατά τη διάρκεια της 1^{ης}

³⁷ Για τις επιστολές από τη Ras Shamra μεταξύ των βασιλέων της Ugarit και της Alashiya βλ. ενδεικτικά W. G. Watson και N. Wyatt (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies* (Leiden: Brill, 1999), 675-8· S. Ferrara, *Cypro-Minoan Inscriptions. Volume I: Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 62-3, 139-45.

³⁸ Η αλληλογραφία του βασιλιά της Alashiya με τον Φαραώ, τον οποίον αποκαλεί «αδελφό» του, αποτυπώνεται στα κείμενα 33-40 από τις λεγόμενες *Επιστολές της Amarna*. Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου σώματος κειμένων βλ. την κλασσική μονογραφία του W. L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992). Για τις σχέσεις της Αιγύπτου με την Κύπρο κατά την αρχαιότητα βλ. επίσης τον πρόσφατο συλλογικό τόμο των D. Michaelides, V. Kassianidou, και 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).

³⁹ Για μια ευσύνοπτη ανάλυση των διαθέσιμων πηγών για τις σχέσεις της χεττιτικής αυτοκρατορίας με την Κύπρο με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. S. de Martino, "Relations between Hatti and Alašiya According to Textual and Archaeological Evidence", στο G. Wilhelm (ed.), *Hattuša – Boğazköy: Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients. 6. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 22.-24. März 2006, Würzburg*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 6 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), 247-63.

χιλιετίας π.Χ. Μεταξύ των λαών που άσκησαν σημαντική επίδραση στον πολιτισμό του νησιού ξεχωρίζουν προπάντων οι λεγόμενοι Φοίνικες, οι οποίοι φαίνεται πως είχαν δημιουργήσει μόνιμες αποικίες στην Κύπρο το αργότερο από τον 9^ο π.Χ. αιώνα, με την παρουσία τους να γίνεται προπάντων αισθητή στα αρχαιολογικά ευρήματα από το Κίτιον (κοντά στη σημερινή Λάρνακα)⁴⁰ και την Αμαθούντα (κοντά στη σημερινή Λεμεσό),⁴¹ αλλά και οι Ασσύριοι, οι οποίοι είναι φορείς της μεγάλης μυθολογικής και ποιητικής κληρονομιάς της αρχαίας Μεσοποταμίας. Όπως μνημονεύει η περίφημη Στήλη του βασιλιά Sargon II που ανακαλύφθηκε στη Λάρνακα στα μέσα του 19^{ου} μ.Χ. αιώνα, τουλάχιστον επτά βασίλεια (πόλεις-κράτη) του συγκεκριμένου νησιού είχαν κατακτηθεί και ήταν φόρου υποτελή στη μεγάλη νεοασσυριακή αυτοκρατορία κατά το 708/7 π.Χ., γεγονός που επιβεβαιώνεται, μεταξύ άλλων, σε τουλάχιστον τρεις ασσυριακές επιγραφές από την Dur-Sharrukin («το φρούριο του Sargon», πρωτεύουσα της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Sargon II στο χωριό Khorsabad του σημερινού Ιράκ) και δύο ακόμη επιγραφές από τη Nimrud.⁴² Η υποτελία της Κύπρου στη νεοασσυριακή αυτοκρατορία συνεχίζεται

⁴⁰ Ειδικά για το Κίτιον βλ. τη σημαντική μονογραφία της M. Yon, *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions (Kition-Bamboula V)* (Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004).

⁴¹ Για την επέκταση και τον αποικισμό των Φοινίκων στην Κύπρο βλ. ενδεικτικά E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 127, *Studia Phoenicia* 18 (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004), 37-107· J. C. Smith, “Cyprus, the Phoenicians, and Kition”, στο C. Sagona (ed.), *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*, *Ancient Near Eastern Studies* 28 (Leuven: Peeters, 2008), 193-235· A. Cannavò, “The Phoenicians and Kition: Continuities and Breaks”, στο G. Garbati και T. Pedrazzi (eds.), *Transformations and Crisis in the Mediterranean: “Identity” and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th–8th Centuries BCE* (Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2015), 141-53. C. López-Ruiz, *Phoenicians and the Making of the Mediterranean* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2021), 249-80.

⁴² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά N. Na'aman, *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction. Collected Essays, Volume I* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 118-34· 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. Για μια ευσύνοπτη ανάλυση των σχέσεων της Κύπρου με τη νεοασσυριακή αυτοκρατορία βλ. τώρα A. Cannavò,

τουλάχιστον κατά την περίοδο της βασιλείας του Esarhaddon (681-669 π.Χ.) και τα πρώτα χρόνια του Assurbanipal (668-627 π.Χ.), καθώς οι δύο αυτοί αυτοκράτορες αναφέρονται ονομαστικά στις επιγραφές τους σε δέκα υποτελείς βασιλείς της Iadnana/Κύπρου, όπως ο Ituandar (Ετέανδρος) από την Pappa (Πάφο)⁴³ και ο Pilagura (Φιλαγόρας)⁴⁴ από τους Kitrusi (Χύτρους),⁴⁵ οι οποίοι προσέφεραν στον Esarhaddon διάφορα δομικά υλικά για την ανέγερση του νέου ανακτόρου του στη Νινευί⁴⁶ και στρατιωτική βοήθεια στην εκστρατεία του Assurbanipal (του τελευταίου μεγάλου ηγεμόνα της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας πριν τη

“In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus—Economic and Political Perspectives”, στο C. W. Tyson και V. R. Herrmann (eds.), *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period* (Louisville: University Press of Colorado, 2018), 241-64.

⁴³ Ο βασιλιάς Ετέανδρος της «Ραρο»/Πάφου μνημονεύεται επίσης σε μια κυπριακή συλλαβική επιγραφή από το Κούριον (ICS 176): «e-te-wa-to-ro | to-pa-ro-pa-si-le-wo-se (Etewa(n)dro- to- Paph o-basile-wos)». Βλ. ενδεικτικά Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre, Tome I: Grammaire. Tome II: Répertoire des inscriptions en syllabaire chyro-grec*, 667-8.

⁴⁴ Αξίζει να σημειώσουμε πως ο Rollinger είχε προτείνει την ταύτιση του Pilagura με τον Πυθαγόρα στον οποίον αναφέρεται ο αρχαίος ιστορικός των Χαλδαίων και των Ασσυρίων, Αβυδηνός (FrGHist 685 F 5 [7]). Βλ. R. Rollinger, “The Ancient Greeks and the Impact of the Ancient Near East: Textual Evidence and Historical Perspective (ca. 750-650 BC)”, στο R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, Melammu Symposia 2 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), 252-3.

⁴⁵ Για τους Κύπριους βασιλείς στις λίστες του Esarhaddon και του Assurbanipal και τα αντίστοιχα ελληνικά τους ονόματα βλ. ενδεικτικά τον χρήσιμο πίνακα 9.2. στο σχετικό κεφάλαιο της Cannanò, “In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus—Economic and Political Perspectives”, στο Tyson και Herrmann (eds.), *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period*, 247.

⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, Volume 4 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 23-4 (no. 1, V. 54-VI. 1), 135 (no. 60, 9b'-14a').

διάλυσή της στα τέλη του 7^{ου} π.Χ. αιώνα) εναντίον της Αιγύπτου το 664 π.Χ.⁴⁷ Αυτή είναι και η τελευταία σωζόμενη αναφορά των νεοασσυριακών πηγών στην Κύπρο/Iadnana, η οποία πιθανότατα περί τα τέλη του 6^{ου} π.Χ. αιώνα προσχωρεί στην κυριαρχία της Περσικής αυτοκρατορίας.⁴⁸

Αν τα δεδομένα που ενδεικτικά σταχυολογήσαμε στις προηγούμενες παραγράφους μπορούν να μας διδάξουν κάτι με βεβαιότητα, είναι πως η Κύπρος βρίσκεται για αιώνες σε άμεση επαφή με διάφορους λαούς και πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής, γεγονός που αντανακλάται εναργώς στην πολυσυλλεκτική γλωσσική, θρησκευτική, και καλλιτεχνική της κληρονομιά. Στα τέλη της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. ο υλικός πολιτισμός της Κύπρου αποτελεί ένα αμάλγαμα «τοπικών, αιγυπτιακών, μεσανατολίτικων και αιγαιακών στοιχείων»,⁴⁹ και παρά τη σταδιακή του «ελληνοποίηση» κατά τους πρώτους αιώνες της 1^{ης} χιλιετίας π.Χ., το νησί συνεχίζει αδιαμφισβήτητα και κατά την αρχαϊκή περίοδο να αποτελεί ουσιαστικά μια χοάνη πολιτισμών, όπου η ελληνική και ανατολική παράδοση βρίσκονται σε συνεχή και άμεση αλληλεπίδραση. Έτσι, και μολονότι δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να υποτιμούμε τις επαφές των Ελλήνων του Αιγαίου ή της ηπειρωτικής Ελλάδας με τους εξ Ανατολής γείτονές τους, η Κύπρος έρχεται να παράσχει στους μελετητές του αρχαίου κόσμου ένα μοναδικό, κατ' εξοχήν πολυπολιτισμικό συγκείμενο στο οποίο αυτού του είδους οι διαπολιτισμικές ζυμώσεις ήταν

⁴⁷ Βλ. R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996), 18-20, 212.

⁴⁸ Για τις σχέσεις της Κύπρου με την Περσική αυτοκρατορία βλ. το πρόσφατο κεφάλαιο της A. Cannavò, "Cyprus", στο B. Jacobs και R. Rollinger (eds.), *A Companion to the Achaemenid Persian Empire, Volume I* (Hoboken: Wiley Blackwell, 2021), 245-58. Βλ. επίσης A. Zournatzi, *Persian Rule in Cyprus: Sources, Problems, Perspectives* (Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, 2005). Αξίζει να σημειώσουμε πως πολλοί παλαιότεροι μελετητές, ακολουθώντας την μαρτυρία του Ηροδότου (*Ιστ.* 2.182.2), προέκριναν την υπόθεση της κατάκτησης της Κύπρου από τον Φαραώ Άμασι Β' περί τα 570 π.Χ. Βλ. ενδεικτικά την βιβλιογραφική ανασκόπηση του Reyes, *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence*, 70-8.

⁴⁹ Βλ. I. Voskos και A. B. Knapp, "Cyprus at the End of the Late Bronze Age: Crisis and Colonization or Continuity and Hybridization?", *American Journal of Archaeology* 112.4 (2008): 663.

όχι μόνον εφικτές ή πιθανές, αλλά προπάντων αναπόφευκτες. Προσεγγίζοντας τα *Κύπρια έπη* ως πιθανό γέννημα αυτού του ιδιαίτερου πολιτισμικού περιβάλλοντος, έχουμε μια σπάνια ευκαιρία όπου η σύγκλιση των ελληνικών και ανατολικών μύθων μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να αποδοθεί με σχετική ασφάλεια σε σχέσεις άμεσης διαπολιτισμικής (ή ακόμη και διακειμενικής) επιρροής κατά την ίδια την εποχή της σύνθεσης του έργου, χωρίς δηλαδή την ανάγκη να καταφύγουμε σε λογικά και ιστορικά άλματα ή δύσκολα επαληθεύσιμες υποθέσεις.

I. 3. Τα μεθοδολογικά προβλήματα και η αντιμετώπισή τους

Είναι γεγονός πως η γνώση μας για τα *Κύπρια έπη* ουσιαστικά περιορίζεται (α) στην όψιμη περίληψη του έργου από τον Πρόκλο.⁵⁰ (β) στις πληροφορίες που μας παρέχουν μερικά σχετικά *testimonia*· και (γ) στα ελάχιστα ολιγόστιχα αποσπάσματα που μας έχουν περισωθεί, εκ των οποίων μόνο ένα (απ. 5 West) τοποθετείται σε κάποιο βιβλίο του έργου από τον συγγραφέα που το παραδίδει (Αθήναιος, 15.682d). Μάλιστα, υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις στις οποίες τα λίγα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας φαίνεται να δημιουργούν αντιφάσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η προφανής απόκλιση μεταξύ των μαρτυριών του Ηροδότου και του Πρόκλου σχετικά με το ταξίδι του Πάριδος και της Ελένης προς την Τροία: στο απόσπασμα που παραθέσαμε ανωτέρω (υπ. 13) ο μεγάλος ιστορικός μάς πληροφορεί πως στη διήγηση των *Κυπρίων επών* ο Τρώας πρίγκιπας έφθασε στην πατρίδα του μετά από τρεις μέρες, απολαμβάνοντας ούριο άνεμο και ήρεμη θάλασσα· μάλιστα, εκλαμβάνει αυτό το στοιχείο ως αδιάσειστη απόδειξη πως τα *Κύπρια έπη* δεν έχουν συντεθεί από τον Όμηρο, αλλά από «κάποιον άλλο»· αντίθετα, ο Πρόκλος μάς πληροφορεί πως το παράνομο ζεύγος ταλαιπωρήθηκε από την κακοκαιρία που έστειλε εναντίον τους η εξοργισμένη Ήρα και

⁵⁰ Για συζήτηση σχετικά με τον Πρόκλο, την πιθανή του ταυτότητα, τις πηγές του, την προσέγγισή του και το ζήτημα της αξιοπιστίας του όσον αφορά τα ποιήματα του επικού κύκλου βλ. ενδεικτικά τις εκτενείς αναλύσεις των West, *The Epic Cycle: A Commentary on the Lost Troy Epics*, 1-16, 21-25· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 225-38· Currie, *Homer's Allusive Art*, 229-33· M. Fantuzzi και C. Tsagalis, “Introduction: Kyklos, the Epic Cycle and Cyclic Poetry”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 1-3, 32-40.

πως ο Πάρις μέσα σε αυτό το διάστημα κατέλαβε μάλιστα και τη Σιδώνα, στην οποία προσορμίστηκε προφανώς λόγω της θαλασσοταραχής.⁵¹

Περιπτώσεις όπως αυτή αποδεικνύουν παραστατικά τις δυσκολίες που συνοδεύουν την προσπάθεια συστηματικής εξέτασης ενός χαμένου έργου. Μάλιστα, επί τη βάση τέτοιων δυσκολιών ορισμένοι μελετητές έχουν διατυπώσει την υπόθεση πως τα *Κύπρια έπη* δεν αντιστοιχούσαν σε ένα σταθερό και καθορισμένο κείμενο, και πρέπει να εκληφθούν ως ένα «πολυμορφικό» ποίημα.⁵² Μολονότι αυτή η θεωρία δεν έχει γνωρίσει καθολική αποδοχή στη βιβλιογραφία,⁵³ είναι προφανές πως η ανάλυση των επεισοδίων των *Κυπρίων επών* ενέχει αναπόφευκτα κάποια μεθοδολογικά προβλήματα. Για τον λόγο αυτό, στην αρχή κάθε κεφαλαίου της διατριβής θα επιχειρείται η κριτική διερεύνηση και ανάλυση όλων των διαθέσιμων δεδομένων και ενδείξεων, με στόχο την κατά το δυνατό ακριβέστερη ανασυγκρότηση των βασικών στοιχείων της διήγησης που εξετάζεται κάθε φορά επί τη βάση της διαδρομής του εκάστοτε μύθου στην ελληνική παράδοση.

⁵¹ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 18-9 Bernabé: «χειμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐφίστησιν Ἥρα. καὶ προσενεχθεὶς Σιδῶνι ὁ Ἀλέξανδρος αἰρεῖ τὴν πόλιν».

⁵² Βλ. πρωτίστως M. Finkelberg, “The *Cypria*, the *Iliad*, and the Problem of Multiformality in Oral and Written Tradition”, *Classical Philology* 95 (2000): 1-11. Για διαφορετικές προσεγγίσεις βλ. επίσης G. Nagy, “Homeric Poetry and Problems of Multiformality: The ‘Panathenaic Bottle-Neck’”, *Classical Philology* 96.2 (2001): 109-19. Burgess, “*Kyprias*, the *Kypria*, and Multiformality”: 238-42.

⁵³ Βλ. ενδεικτικά Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*”: 5, 7. K. Dowden, “The Epic Tradition in Greece”, στο R. Fowler (ed.), *The Cambridge Companion to Homer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 198, υπ. 48. Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 237.

II. Το απ. 1 των *Κυπρίων επών* και ο μύθος του θείου σχεδίου καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε αυτό το κεφάλαιο η συγκριτική μας έρευνα θα εστιάσει στη μυθική παράδοση πίσω από το πολυσυζητημένο απ. 1 των *Κυπρίων επών*, το οποίο παρουσιάζει την πρόκληση του πολύνεκρου τρωικού πολέμου ως ένα σχέδιο του Δία με μοναδικό σκοπό την ανακούφιση της Γης από το περίσσιο βάρος της πολυπληθούς και ασεβούς ανθρωπότητας της ηρωικής εποχής. Πρόκειται αναμφίβολα για μια από τις πιο χαρακτηριστικές και πιο κομβικές διηγήσεις της πολυμερούς πλοκής των *Κυπρίων επών*, η οποία έχει προσελκύσει το ενδιαφέρον των μελετητών του επικού κύκλου και της συγκριτικής μυθολογίας όσο ίσως κανένα άλλο από τα περιωθέντα σπαράγματα του χαμένου αυτού έπους, χάρη στις ενδιαφέρουσες διακειμενικές της σχέσεις με την ομηρική και την υπόλοιπη πρώιμη επική ποίηση,⁵⁴ και τις εξίσου ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες που την συνδέουν με μια σειρά αρχαίων «μύθων καταστροφής»

⁵⁴ Βλ. ενδεικτικά W. Kullmann, “Ein vorhomerisches Motiv im Ilias proöomium”, *Philologus* 99 (1955): 167-92· L. M. Slatkin, *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad* (Berkeley: University of California Press, 1991), 118-22· S. Murnaghan, “Equal Honor and Future Glory: The Plan of Zeus in the Iliad”, στο D. H. Roberts, F. M. Dunn και D. Fowler (eds.), *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 23-42· Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 149-50· Marks, “The Junction between the *Cypria* and the *Iliad*”: 1-24· W. Allan, “Performing the Will of Zeus: the Διὸς βουλή and the Scope of Early Greek Epic”, στο M. Revermann και P. Wilson (eds.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 204-16· E. T. E. Barker, “Momos Advises Zeus: Changing Representations of *Cypria* Fragment 1”, στο E. Cingano και L. Milano (eds.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome, and the Near East* (Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2008), 33-42, 46-73· M. Christopoulos, “Casus belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle”, *Classics@* Volume 6, E. D. Karakantza, ed. (The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of December 20, 2010)· Currie, “*Cypria*”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle*, 295-7· L. Edmunds, “Intertextuality without Texts in Archaic Greek Verse and the Plan of Zeus”, *Syllecta Classica* 27 (2016): 1-27· Currie, *Homer’s Allusive Art*, 1-3· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Style*, 35-41, 95-7· M. Finkelberg, *Homer and Early Greek Epic. Collected Essays* (Berlin: Walter de Gruyter, 2020), 150-2.

της ανατολικής μυθικής παράδοσης.⁵⁵ Όπως θα δούμε, η *Διὸς βουλή* («το σχέδιο» ή «η επιθυμία του Δία») που περιγράφεται στο ολιγόστιχο απ. 1 των *Κυπρίων επών* έρχεται να εισαγάγει στον κόσμο του ελληνικού έπους ένα αφηγηματικό σχήμα το οποίο ανάγεται στην μυθολογική κληρονομιά της αρχαίας Μεσοποταμίας και απηχείται με ποικίλες παραλλαγές σε διάφορες αντίστοιχες μυθικές διηγήσεις της Ανατολής: την ιδέα ότι ο υπερπληθυσμός ή/και η πλήρης ηθική διαφθορά μιας προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας ανάγκασαν τον ανώτερο θεό να καταστρώσει και να εκτελέσει ένα σχέδιο για τη μαζική καταστροφή της — ένα σχέδιο που κατά κανόνα απειλεί, αλλά εν τέλει δεν επιφέρει τον ολοκληρωτικό αφανισμό του ανθρώπινου είδους, μα σε κάθε περίπτωση συνεπάγεται το οριστικό τέλος της προηγούμενης Εποχής της ανθρωπότητας και την ανάδυση του «σύγχρονου» γένους ανθρώπων των ιστορικών χρόνων, του οποίου η σφαίρα δραστηριότητας είναι σαφώς διακεχωρισμένη από τον κόσμο των θεών.

Μέσα από τη συγκριτική ανάλυση αρχαίων κειμένων από την ελληνική, τη μεσοποταμιακή, την εβραϊκή, την αιγυπτιακή και την ινδική παράδοση, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις αντιστοιχίες που συνέχουν τους μύθους του αρχαίου κόσμου για την θεόσταλη καταστροφή της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας σε μια οιονεί ενιαία παράδοση, καθώς και να αναλύσουμε την θέση που κατέχει η εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* που παρέδιδαν τα *Κύπρια έπη* σε αυτό το σύνθετο πλέγμα μυθικών παραδόσεων. Τα παράλληλα κείμενα που θα αναλυθούν εκτείνονται σε ευρύ χωροχρονικό και πολιτισμικό φάσμα. Από την

⁵⁵ Για συζήτηση σχετικά με τα ανατολικά παράλληλα της *Διὸς βουλῆς των Κυπρίων επών* βλ. ενδεικτικά A. D. Kilmer, “The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology”, *Orientalia* 41.2 (1972): 160-77· G. S. Kirk, “Greek Mythology: Some New Perspectives”, *The Journal of Hellenic Studies* 92 (1972): 79· R. Scodel, “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”, *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982): 33-50· J. W. de Jong, “The Over-Burdened Earth in India and Greece”, *Journal of the American Oriental Society* 105.3, *Indological Studies Dedicated to Daniel H.H. Ingalls* (1985): 397-400· K. Mayer, “Helen and the Dios Boulē”, *American Journal of Philology* 117 (1996): 1-15· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 100-4· *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, 34-40· West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, 480-2· G. Nagy, “The Epic Hero”, στο Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic*, 81-4· Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, 109· Barker, “Momos Advises Zeus: Changing Representations of Cypria Fragment 1”, 41-6· Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, 327.

ελληνική παράδοση θα εξεταστούν κυρίως έργα της πρώιμης επικής ποίησης που απηχούν το σχέδιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο και το ηρωικό γένος, όπως η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια*, τα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου και ο ησιόδειος *Κατάλογος Γυναικών*. Όσον αφορά την ανατολική παράδοση, η συγκριτική μας έρευνα θα ασχοληθεί, μεταξύ άλλων, με τα μεσοποταμιακά επικά ποιήματα *Atra-ḥasīs*, *Γένεσις της Eridu*, το *Ποίημα του Er-ra* και το *Έπος του Γκιλγκαμές*· την βιβλική *Γένεση* και τις μεταγενέστερες εβραϊκές παραλλαγές του μύθου του Κατακλυσμού (*1 Ενώχ*, *Βιβλίο των Ιωβηλαίων*, *Βιβλίο των Γιγάντων*)· τον αιγυπτιακό μύθο για την επανάσταση της ανθρωπότητας κατά του θεού Re που εμπεριέχεται στο *Βιβλίο της Επουράνιας Αγγελιάδας*· και τον μύθο για τον μεγάλο πόλεμο της Kurukshetra που αφηγείται το σανσκριτικό έπος *Mahābhārata*.

Πέρα από την ανάδειξη και την ανάλυση κοινών μοτίβων και παράλληλων λειτουργιών ανάμεσα σε μύθους διαφορετικών πολιτισμών και εποχών, η συγκριτική μας έρευνα θα επιχειρήσει να ρίξει φως στις πιθανές διαπολιτισμικές σχέσεις στις οποίες θα μπορούσαν να αποδοθούν οι ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες που συνδέουν τις ελληνικές και τις ανατολικές μυθικές διηγήσεις για τη θεόσταλη πτώση του προηγούμενου γένους της ανθρωπότητας. Πριν, ωστόσο, μεταβούμε στην καθ' αυτό συγκριτική ανάλυση των αρχαίων μύθων καταστροφής της ελληνικής και της ανατολικής παράδοσης, κρίνεται σκόπιμο να εξετάσουμε κριτικά τις διάφορες συγκεχυμένες μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας σχετικά με το καταστροφικό σχέδιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο στα *Κύπρια έπη*, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί ένας σταθερός αφηγηματικός πυρήνας για την εκδοχή που παρέδιδε το χαμένο αυτό έπος.

II. 1. Ανασυγκροτώντας το σχέδιο του Δία στα *Κύπρια έπη*

Το απ. 1 των *Κυπρίων επών* μάς έχει περισώσει χάρη σε ένα από τα λεγόμενα «Σχόλια D»⁵⁶ στην *Ιλιάδα* του Ομήρου (1.5). Οι επτά στίχοι του, που μπορούν να τοποθετηθούν με σχετική

⁵⁶ 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).

βεβαιότητα κοντά στην αρχή του χαμένου έπους,⁵⁷ περιγράφουν την απόφαση του Δία να ενορχηστρώσει την πρόκληση του πολύνεκρου τρωικού πολέμου προκειμένου να ελαφρύνει διά του θανάτου το δυσβάστακτο φορτίο της θεάς Γης, η οποία υπέφερε υπό το βάρος των αμέτρητων ανθρώπων που περιπλανιόνταν στην επιφάνειά της:

«Ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμενα <αἰεὶ
ἀνθρώπων ἐ> βάρυ<νε βαθυ>στέρνου πλάτος αἴης.

Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναιῖς πραπίδεσσι

κουφίσαι ἀνθρώπων παμβώτορα σύνθετο γαῖαν,

ρίπισ<σ>ας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,

ὄφρα κενώσειεν θανάτῳ βάρος· οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ

ἦρωες κτείνοντο· Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή».⁵⁸

(Μετάφραση)⁵⁹

⁵⁷ Το απ. 1 ενίοτε χαρακτηρίζεται ως το «προοίμιο» των *Κυπρίων επών*: ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός είναι φυσικά διασταλτικός, αν συνυπολογίσουμε την πλήρη έλλειψη τυπικών προοιμιακών στοιχείων, όπως, λόγου χάριν, η επίκληση στις Μούσες. Για συζήτηση σχετικά με τη θέση του αποσπάσματος στο έργο βλ. ενδεικτικά Davies, *The Epic Cycle*, 33· Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*”: 6–8· Currie, “Cypria”, 295-6· Davies, *The Cypria*, 16-7, με υπ. 4.

⁵⁸ Για το απ. 1 των Κυπρίων ακολουθώ την εν πολλοίς «ουδέτερη» έκδοση του West, η οποία περιλαμβάνει τις λιγότερες εκδοτικές προσθήκες στο αρχαίο κείμενο. Βλ. West, *Greek Epic Fragments*, 80-2. Για την κριτική έκδοση του αποσπάσματος βλ. Bernabé, (ed.) *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*, 43-5. Βλ. ακόμη Α. Ι. Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1: Επική, Λυρική, Δραματική Ποίηση, β' έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη* (Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, 2008), 226-30. Για πρόσφατη ανάλυση των στίχων του απ. 1 με ενημερωμένη βιβλιογραφία βλ. Davies, *The Cypria*, 23-8.

⁵⁹ Τα αποσπάσματα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας που παρατίθενται σε αυτή τη διατριβή ακολουθούνται από δικές μου μεταφράσεις.

«Ήταν κάποτε που αμέτρητα, διαρκώς περιπλανώμενα στην οικουμένη φύλα

ανθρώπων βάραιναν τα πλάτη της ευρύτερης Γης.

Καθώς, λοιπόν, ο Δίας το είδε αυτό, (την) λυπήθηκε, και στον πυκνό του νου

αποφάσισε να ανακουφίσει την παντοτρόφο Γη από τους ανθρώπους,

αναριπίζοντας την μεγάλη έριδα του τρωικού πολέμου,

για να απαλείψει το βάρος με θάνατο. Στην Τροία λοιπόν

οι ήρωες πέθαιναν. Και το σχέδιο του Δία εκπληρωνόταν».

Ο ανώνυμος ομηρικός σχολιαστής, γνωστός στη φιλολογική έρευνα ως «Ομηρικός Μυθογράφος» (“*Mythographus Homericus*”),⁶⁰ παραθέτει το συγκεκριμένο απόσπασμα των *Κυπρίων επών* με αφορμή το παράλληλο της στερεοτυπικής φράσης «Διὸς δ’ ἔτελείετο βουλή» του προοιμίου της *Ιλιάδας* (1.5). Ακολουθώντας μια αμιγώς ομηροκεντρική προσέγγιση, έρχεται να καταγράψει (ώστε τελικά να απορρίψει) μια εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* που φαίνεται να διαφέρει σημαντικά από αυτήν της *Ιλιάδας* — ή, καλύτερα, από την σαφώς καθορισμένη ερμηνεία που της απέδιδε η αλεξανδρινή φιλολογική παράδοση: σύμφωνα με τους πρώιμους ομηριστές της Αλεξάνδρειας, η *Διὸς βουλή* που αναφέρεται στον πέμπτο στίχο του ιλιαδικού προοιμίου πρέπει να ταυτιστεί αποκλειστικά με την *Θέτιδος βουλήν*, δηλαδή με την επιθυμία της Θέτιδας — που μετατρέπεται σε αίτημα προς τον Δία μέσω της ικεσίας της θεάς (*Ιλ.* 1.500-16), στο οποίο εν τέλει ο Κρονίδης συγκατανεύει (*Ιλ.* 1.524-30)— να εκδικηθεί τους Αχαιούς για την ατιμωτική τους στάση απέναντι στον ημίθεο υιό της.

⁶⁰ Ο πρώτος που χρησιμοποίησε αυτήν την ονομασία για τον ανώνυμο σχολιαστή είναι ο J. Panzer, *De Mythographo Homericō restituendo: Prolegomena zu einer Ausgabe der Iστορίας* (Bonn: C. Georgi, 1892). Για σχετική συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά F. Montanari, “The Mythographus Homericus”, στο J. G. J. Abbenes, S. R. Slings, και 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. Για την ανάλυση παπυρικών κειμένων που αποδίδονται στον Ομηρικό Μυθογράφο βλ. επίσης M. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers’ Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri* (Leiden: Brill, 1998), 85-118, 278-309.

Η ομηροκεντρική προσέγγιση του ανώνυμου σχολιαστή, που ακολουθεί πιστά την αυθεντία των μεγάλων Αλεξανδρινών φιλολόγων, αποτυπώνεται εναργώς στη συνέχεια του ίδιου Σχολίου D, όπου χαρακτηριστικά διαβάζουμε (αμέσως μετά την παράθεση των στίχων του απ. 1):

«καὶ τὰ μὲν παρὰ τοῖς νεωτέροις ἱστορούμενα περὶ τῆς τοῦ Διὸς βουλῆς, ἐστὶ τάδε. ἡμεῖς δὲ φαμεν κατὰ τὴν Ἀριστάρχου καὶ Ἀριστοφάνους δόξαν, τῆς Θέτιδος εἶναι βουλὴν ἣν ἐν τοῖς ἐξῆς φησι λιτανεύουσιν τὸν Δία ἐκδικῆσαι τὴν τοῦ παιδὸς ἀτιμίαν. καθάπερ καὶ τὰ κεφάλαια ἐν τῷ προοιμίῳ κεῖται τῆς ποιήσεως».⁶¹

(μτφ.) «αυτά εδώ είναι λοιπόν τα όσα εξιστορούνται από τους νεότερους (ποιητές) σχετικά με την βουλήν του Δία. Εμείς, ωστόσο, υποστηρίζουμε, σύμφωνα με την άποψη του Αρίσταρχου και του Αριστοφάνη, ότι πρόκειται για την βουλήν της Θέτιδας, για την οποία στη συνέχεια λέει (ενν. ο Όμηρος) ότι ikéteue τον Δία να εκδικηθεί την ατίμωση του παιδιού της. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο τα βασικά στοιχεία της πλοκής τοποθετούνται στο προοίμιο του ποιητικού έργου».

Σε αντίθεση με τη στενή αυτή ερμηνεία (της οποίας βασικό κριτήριο αποτελεί η πλοκή της *Ιλιάδας*), το απ. 1 των *Κυπρίων επών* έρχεται να εντάξει το μοτίβο της *Διὸς βουλῆς* σε ένα πλαίσιο πολύ ευρύτερο από την επιθυμία της Θέτιδας να αποκαταστήσει την διασαλευμένη τιμή του Αχιλλέα. Το σχέδιο του Δία δεν σχετίζεται πλέον με την επίλυση ανθρώπινων αντιδικιών, αλλά έχει χαρακτήρα κοσμικών διαστάσεων: αφορά εξ αρχής την όλη σύλληψη και εκτέλεση της ιδέας του πολύνεκρου τρωικού πολέμου, ο οποίος παρουσιάζεται ως ένα αποτελεσματικό μέσο για την ανακούφιση της Γης από τη δεινή κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει εξαιτίας της ραγδαίας αύξησης του πληθυσμού της ανθρωπότητας.⁶²

⁶¹ Βλ. Σχόλ. D *Ιλ.* 1.5, 39-43.

⁶² Αξίζει να σημειώσουμε πως η θεώρηση του πολέμου στην Τροία ως ενός σχεδίου του Δία για την ανακούφιση της γης από τον υπερπληθυσμό της ανθρωπότητας είναι μια ιδέα που επαναλαμβάνεται αργότερα και από τον Ευριπίδη, ο οποίος φαίνεται πως αντλούσε πολύ συχνά αφηγηματικό υλικό για τις τραγωδίες του από τα *Κύπρια έπη*. 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:

Πρόκειται φυσικά για μια κομβική διαφοροποίηση, την οποία η αλεξανδρινή κριτική αφ' ενός γνωρίζει και αφ' ετέρου φαίνεται να θεωρεί αντίθετη προς τη δική της ερμηνεία για το σχέδιο του Δία στην ομηρική παράδοση. Το στοιχείο αυτό επιβεβαιώνεται με τον πλέον χαρακτηριστικό τρόπο και από ένα επιπλέον Ομηρικό Σχόλιο για τον ίδιο στίχο της *Ιλιάδας* (Σχόλ. bT *Ιλ.* 1.5-6), το οποίο μας πληροφορεί πως ο Αρίσταρχος επέλεξε να συνάψει την φράση «Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή» (*Ιλ.* 1.5) με την φράση «ἔξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα ... ἐρίσαντε» (*Ιλ.* 1.6) «για να μη φανεί πως προϋπήρχε κάποιο θεϊκό σχέδιο κατά των Ελλήνων» και έτσι «αποδεχούμε τα *παρὰ τοῖς νεωτέροις πλάσματα*»⁶³ — με άλλα λόγια, για να καταστεί σαφές (χωρίς δυνατότητα παρερμηνείας) πως η *Διὸς βουλή* που περιγράφεται στο προοίμιο της *Ιλιάδας* ξεκινά να εκπληρώνεται μόνον μετά από το ξέσπασμα της παροιμιώδους έριδας ανάμεσα στον Αχιλλέα και τον Αγαμέμνονα, και όχι νωρίτερα (όπως δηλαδή διηγούνταν τα *Κύπρια έπη*).

Η εκδοτική επιλογή που αποτυπώνεται στο συγκεκριμένο Ομηρικό Σχόλιο —και στην οποία πιθανότατα οφείλεται η μορφή με την οποία το προοίμιο της *Ιλιάδας* μάς είναι σήμερα γνωστό (αφού πράγματι οι δύο αυτοί στίχοι είναι πλέον συνημμένοι)— έρχεται κατ' αρχάς να επιβεβαιώσει πως ο Αρίσταρχος γνώριζε την χαρακτηριστική εκδοχή των *Κυπρίων επών* για το σχέδιο του Δία να προκαλέσει τον τρωικό πόλεμο. Πρωτίστως, όμως μας παρέχει μια ενδιαφέρουσα προοπτική του τρόπου με τον οποίον η αλεξανδρινή κριτική φαίνεται πως αντιμετώπιζε την συγκεκριμένη διήγηση του χαμένου αυτού έπους: ως ένα επιπλέον, προϋπάρχον και ευρύτερο θείο σχέδιο *κατά των Ελλήνων*, το οποίο πιθανότατα γι' αυτόν

«... τὰ δ' αὖ Διὸς / βουλευματ' ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς: / πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ / καὶ Φρυξὶ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν / πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα / γνωτὸν τε θεῖη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος». J. Diggle (ed.), *Euripides Fabulae: Vol III*, Oxford Classical Texts (Oxford: Clarendon, 1994). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 41-4, 49-54.

⁶³ Βλ. Σχόλ. bT *Ιλ.* 1.5-6: «... Ariston. Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, / ἔξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα: Ἄρισταρχος συνάπτει, ἵνα μὴ προοῦσά τις φαίνεται βουλή καθ' Ἑλλήνων, ἀλλ' ἀφ' οὗ χρόνου ἐγένετο ἡ μῆνις, ἵνα μὴ τὰ παρὰ τοῖς νεωτέροις πλάσματα δεξώμεθα». Το συγκεκριμένο σχόλιο εξετάζεται και από τον Edmunds, “Intertextuality without Texts in Archaic Greek Verse and the Plan of Zeus”: 10, υπ. 40. Για την κριτική έκδοση του κειμένου βλ. H. Erbse, (ed.) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera). Vol. I: praefationem et scholia ad libros A-D continens* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), 10.

ακριβώς τον λόγο δεν συμβαδίζει με το πνεύμα του «φιλέλληνας» Ομήρου —όπως τουλάχιστον το αντιλαμβάνονταν οι πρώτοι ομηριστές της Αλεξάνδρειας—⁶⁴ και ως εκ τούτου πρέπει να εξοβελιστεί από την «αυθεντική» ομηρική παράδοση.

Αξίζει να επισημάνουμε πως η μαρτυρία που μόλις παραθέσαμε αποτελεί μάλιστα την μοναδική, πλην έμμεση αναφορά των αμιγώς «ακαδημαϊκών» Σχολίων (μια κατηγορία στην οποία δεν εμπίπτουν τα λεγόμενα Σχόλια D) στο συγκεκριμένο στοιχείο της διήγησης των *Κυπρίων επών*: πρόκειται για την καταγραφή μιας εκδοτικής επιλογής του Αρίσταρχου που πραγματοποιήθηκε με μοναδικό σκοπό την εμφοτική απόρριψη («ίνα μη δεξώμεθα») αυτής της «ομηρίζουσας», πλην αντίθετης με την «αυθεντική ομηρική παράδοση» εκδοχής του σχεδίου του Δία, η οποία χαρακτηρίζεται με τον μάλλον υποτιμητικό προσδιορισμό «παρά τοῖς νεωτέροις πλάσματα», χωρίς να αποκαλύπτεται ούτε η πηγή της, αλλά ούτε και το παραμικρό στοιχείο ως προς το περιεχόμενο αυτού του διαφορετικού θείου σχεδίου — πέρα από το γεγονός ότι προηγείτο της *Θέτιδος βουλή*ς και στρεφόταν «κατά των Ελλήνων».

Αυτή η φαινομενικά πολεμική στάση της σχολιαστικής παράδοσης έναντι της *Διὸς βουλή*ς των *Κυπρίων επών* φαντάζει εκ πρώτης όψεως παράδοξη. Στην πραγματικότητα, το μοναδικό σχέδιο του Δία που στρέφεται αμιγώς «κατά των Ελλήνων» είναι αυτό της *Ιλιάδας*.⁶⁵ ο Δίας των *Κυπρίων επών* δεν φαίνεται να ξεχωρίζει εθνικότητες, αλλά στέλνει

⁶⁴ Χαρακτηριστικό δείγμα της τάσης των ομηρικών σχολιαστών να προβάλλουν στον Όμηρο την εικόνα ενός «φιλέλληνας» ποιητή αποτελεί το σχόλιο του Αριστόνικου στον 2^ο στ. του προοιμίου της *Ιλιάδας*, ο οποίος χαρακτηρίζει ως φιλελληνική την επιλογή του Ομήρου να αποδώσει τις ολέθριες πράξεις του Αχιλλέα όχι στον ίδιο τον ήρωα, αλλά στο πάθος του. βλ. Σχόλια bT *Ιλ.* 1.2: «ex. | Ariston. (?) ἢ μυρία: ῥητορικὴ ἢ μετάληψις: παρὸν γὰρ ἦν φάναι· ὄς μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκεν· ἀλλ' ὡς φιλέλλην οὐ τῷ ἥρωϊ ἐπάγει τὴν βλασφημίαν, ἀλλὰ τῷ πάθει...». Για σχετική συζήτηση βλ. M. Schmidt, «Portrait of an Unknown Scholiast», στο S. Matthaios, F. Montanari και 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.

⁶⁵ Βλ. ενδεικτικά τα λόγια του Αχιλλέα, ο οποίος ζητά με σαφήνεια από την μητέρα του τον θάνατο των Αχαιών («τοὺς δὲ κατὰ πρόμνας τε καὶ ἄμφ' ἄλα ἔλσαι Ἀχαιοὺς/ ἀποκτεινομένους...» *Ιλ.* 1.409-10), την παράκληση της Θέτιδας στον Δία να δώσει δύναμη στους Τρώες («ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος» *Ιλ.* 1.508), και την απεικόνιση του πατέρα των θεῶν να μένει ξάγρυπνος σκεπτόμενος «πῶς να τιμήσει τον Αχιλλέα, και να σκοτώσει πολλούς Αχαιούς στα πλοία» («ὡς Ἀχιλῆα/ τιμήσει, ὀλέσει δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν». *Ιλ.* 2.3-4).

συνολικά τους Έλληνες και τους Τρώες ήρωες σε έναν πόλεμο αλληλοεξόντωσης με σκοπό να ανακουφίσει τη Γη από το περίσσιο βάρος των ανθρώπων. Επιπλέον, όπως φυσικά θα αναμέναμε από τον κυκλικό ποιητή των *Κυπρίων επών*, η συγκεκριμένη παραλλαγή της *Διὸς βουλή* ουσιαστικά δεν δημιουργεί κάποια αναντιστοιχία ή σύγκρουση με την ομηρική παράδοση (η οποία θα μπορούσε να δικαιολογήσει τον ζήλο των αρχαίων σχολιαστών να την απορρίψουν), αλλά διαλέγεται περίτεχνα με αυτήν χωρίς να την αντικρούει, εντάσσοντας το ιλιαδικό σχέδιο του Δία (= σχέδιο της Θέτιδας) κατά των Ελλήνων σε έναν ευρύτερο θείο σχεδιασμό με τον οποίον συμβαδίζει πλήρως: ας μην ξεχνάμε πως σε αμφοτέρως της εκδοχές της η *Διὸς βουλή* εκπληρώνεται, «τελειοῦται» με τον μαζικό θάνατο των ηρώων στην Τροία. Η στάση των αρχαίων σχολιαστών έναντι της *Διὸς βουλή* των *Κυπρίων επών* θα μπορούσε βέβαια να αποδοθεί στη δογματικότητα της σχολής των Αλεξανδρινών ως προς την ερμηνεία του Ομήρου από τον Όμηρο («Όμηρον ἐξ Όμήρου σαφηνίζειν»).⁶⁶ Ωστόσο, όπως θα δούμε στο τελευταίο μέρος του παρόντος υποκεφαλαίου, μπορεί επίσης να εξηγηθεί ακόμη πιο πειστικά επί τη βάσει ενός κομβικού στοιχείου της συγκεκριμένης διήγησης, το οποίο δεν φαίνεται να έχει λάβει την προσοχή που του αρμόζει στις μέχρι τώρα σχετικές αναλύσεις.

Συνεχίζοντας την εξέταση των αρχαίων πηγών, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τη συζήτησή μας την ενδιαφέρουσα *ιστορίαν* με την οποία ο Ομηρικός Μυθογράφος συνδέει και προλογίζει τους στίχους του απ. 1 των *Κυπρίων επών* στην αρχή του ίδιου Σχολίου D, διανθίζοντας τη διήγηση σχετικά με το καταστροφικό σχέδιο του Δία στο χαμένο έπος με πολλές περισσότερες λεπτομέρειες:

«ἄλλοι δ' ἀπὸ ἱστορίας τινὸς εἶπον εἰρηκέναι τὸν Όμηρον. φασὶ γὰρ τὴν Γῆν βαρουμένην ὑπ' ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμιᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους· τὸν δὲ Δία πρῶτον μὲν εὐθύς ποιῆσαι τὸν Θηβαϊκὸν πόλεμον, δι' οὗ πολλοὺς πάνυ ἀπώλεσεν· ὕστερον δὲ πάλιν –συμβούλωι τῷ Μώμωι χρησάμενος, ἦν Διὸς βουλήν Όμηρός φησιν– ἐπειδὴ οἶός τε ἦν κεραυνοῖς ἢ κατακλυσμοῖς πάντας διαφθεῖρειν, ὅπερ τοῦ Μώμου κωλύσαντος, ὑποθεμένου δὲ αὐτῷ γνώμας δύο, τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ

⁶⁶ Για μια πρόσφατη ανάλυση της συγκεκριμένης σχολιαστικής πρακτικής βλ. R. Nünlist, “What does Όμηρον ἐξ Όμήρου σαφηνίζειν actually mean?”, *Hermes* 143.4 (2015): 385-403.

θυγατρὸς καλῆς γένναν, ἐξ ᾧ ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ βαρβάροις ἐγένετο, ἀφ' οὗ συνέβη κουφισθῆναι τὴν Γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Στασίω τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι, εἰπόντι οὕτως». ⁶⁷

(Μετάφραση)

«Άλλοι είπαν ότι ο Όμηρος έχει πει αυτό (ενν. την Διὸς βουλήν) από κάποια ιστορία. Λένε δηλαδή ότι η Γη, επιβαρυνόμενη από το πλήθος των ανθρώπων, και καθώς δεν υπήρχε καμιά ευσέβεια στους ανθρώπους, ζήτησε από τον Δία να την ανακουφίσει από το βάρος. Ο Δίας, λοιπόν, πρώτα έκανε απευθείας τον Θηβαϊκό πόλεμο, μέσω του οποίου αφάνισε πάρα πολλούς. Ύστερα πάλι –έχοντας ως σύμβουλο τον Μώμο, που ο Όμηρος αποκαλεί *Διὸς βουλήν*–, αφού είχε τη δυνατότητα να αφάνισε τους πάντες με κεραυνούς ή κατακλυσμούς, κάτι που ο Μώμος εμπόδισε, προτείνοντάς του δύο κινήσεις, δηλαδή την παντρεία της Θέτιδος με έναν θνητό και τη γέννηση μιας όμορφης κόρης, εξαιτίας των οποίων έγινε πόλεμος ανάμεσα στους Έλληνες και στους βαρβάρους, που είχε ως αποτέλεσμα να ανακουφισθεί η Γη, αφού σκοτώθηκαν πολλοί. Η ιστορία βρίσκεται στον Στασίνο που έχει συνθέσει τα Κύπρια έπη, ο οποίος διηγήθηκε τα εξής» (ακολουθεί η παράθεση του απ. 1 των *Κυπρίων*).

Όπως και στους παραδιδόμενους στίχους του απ. 1 των *Κυπρίων επών*, ο τρωικός πόλεμος παρουσιάζεται εδώ ως το μέσο που τελικά επιστρατεύεται από τον Δία για την αντιμετώπιση του προβλήματος του υπερπληθυσμού της ανθρωπότητας και την ανακούφιση της Γης. Ωστόσο, η *ιστορία* που μας αφηγείται ο ανώνυμος σχολιαστής έρχεται να προσθέσει στη συγκεκριμένη διήγηση των *Κυπρίων επών* τα ακόλουθα επιπλέον στοιχεία: α) το αίτημα της Γης προς τον πατέρα των θεών για την ανακούφισή της από το *ἄχθος* της ανθρωπότητας· β) τη σύναψη του τρωικού πολέμου με τον πόλεμο στη Θήβα ως διαδοχικά μέρη του ίδιου θείου σχεδίου καταστροφής· γ) το συμβούλιο του Δία με τον Μώμο, ο οποίος αποτρέπει τον αφανισμό του ανθρώπινου γένους με κεραυνούς ή κατακλυσμούς, αντιπροτείνοντας τη θνητογαμία της Θέτιδας με τον Πηλέα (προϊόν της οποίας είναι ο Αχιλλέας) και τη γέννηση

⁶⁷ Σχόλ. D Il. 1.5, 13-31. Για τη συγκέντρωση των αρχαίων πηγών σχετικά με το απ. 1 των *Κυπρίων* βλ. Bernabé, *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta, Pars I*, 43-5.

μιας όμορφης θυγατέρας (Ελένη) ως δύο αποτελεσματικές κινήσεις που θα εκπληρώσουν τον στόχο της ανακούφισης της Γης μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου· και δ) την πλήρη έλλειψη ευσέβειας ως ένα επιπλέον γνώρισμα του γένους της ανθρωπότητας που καταστράφηκε από το σχέδιο του Δία.

Δεδομένης της εξαιρετικά αποσπασματικής γνώσης μας για τα *Κύπρια έπη*, αλλά και των ανακριβειών που φαίνεται να χαρακτηρίζουν γενικότερα τις πληροφορίες που παραδίδει ο Ομηρικός Μυθογράφος,⁶⁸ δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με ασφάλεια αν και κατά πόσο οι λεπτομέρειες της συγκεκριμένης *ιστορίας* προέρχονται πράγματι από τα *Κύπρια έπη* ή και από άλλες πηγές.⁶⁹ Αξίζει, ωστόσο, να εξετάσουμε με συντομία τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας.

Το αίτημα της θεάς Γης φαίνεται πως πράγματι αποτελούσε βασικό στοιχείο της *Διός βουλῆς των Κυπρίων επών*.⁷⁰ Στην υιοθέτηση της συγκεκριμένης υπόθεσης συντείνει κατ' αρχάς το γεγονός ότι αυτή η ιδιαίτερα χαρακτηριστική αφηγηματική λεπτομέρεια συνδέεται με το σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης μέσω του τρωικού πολέμου σε τουλάχιστον δύο ακόμη μαρτυρίες της αρχαίας σχολιαστικής παράδοσης, οι οποίες, αν και δεν παραπέμπουν ονομαστικά στα *Κύπρια έπη* ως πηγή των ιστοριών που μας μεταφέρουν, είναι προφανές πως αναφέρονται στην ιδιαίτερη εκδοχή της *Διός βουλῆς* που παρέδιδε το χαμένο αυτό έπος.⁷¹ Πέρα αυτού, αξίζει να παρατηρήσουμε πως το αίτημα της Γης προς τον Δία είναι

⁶⁸ βλ. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers' Digests?*, 112, υπ. 73. Για συζήτηση σχετικά με τις πηγές του ομηρικού μυθογράφου βλ. F. Montanari, "The Mythographus Homericus", 135-72.

⁶⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. West, *The Epic Cycle*, 65-69· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 101-2· Currie, "Cypria", 285-6· Barker, "Momos Advises Zeus: Changing Representations of Cypria Fragment 1", 56-61· Scodel, "The Achaean Wall and the Myth of Destruction": 39-40, υπ. 15·A. Severyns, "Sur le début des Chants Cypriens", *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde Nieuwe Reeks* Deel 28, No. 5 (1965): 292-4· Davies, *The Cypria*, 17-20.

⁷⁰ Κατά τον Βοσκό «ή αίτηση τῆς Γῆς στὸν Δία ἀποτελοῦσε βασικὸ καὶ πολὺ γνωστὸ στοιχεῖο τῆς σχετικῆς 'ιστορίας'»... Βλ. Βοσκόσ, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος 1*, 370.

⁷¹ Βλ. Σχόλ. Ευρ. *Ορέστ.* στ. 1641 (έκδ. Schwartz): «Ἰστορεῖται ὅτι ἡ γῆ βαρυνομένη τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων

πιθανόν να απηχείται επίσης και στους σωζόμενους στίχους του απ. 1, καθώς το ρήμα «σύνθετο» (στ. 4) –υποκείμενο του οποίου είναι ο «Ζεὺς» και αντικείμενο το απαρέμφατο «κουφίσαι» («να ανακουφίσει»)– θα μπορούσε κάλλιστα να μεταφραστεί ως «συμφώνησε», υποδηλώνοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο την ύπαρξη κάποιου αιτήματος (προφανώς εκ μέρους της Γης), το οποίο ο Δίας τελικά αποδέχθηκε. Ένα τελευταίο επιχείρημα υπέρ αυτής της υπόθεσης είναι πως το αίτημα της Γης μπορεί να ερμηνευθεί επίσης ως ένα ομηροκεντρικό παράλληλο του αντίστοιχου αιτήματος της Θέτιδας προς τον Δία στην *Ιλιάδα*, δηλαδή ως επιπλέον στοιχείο του διακειμενικού διαλόγου του κυκλικού ποιητή των *Κυπρίων επών* με την ομηρική παράδοση της *Διὸς βουλῆς*.

Η δεύτερη λεπτομέρεια της *ιστορίας* του Ομηρικού Μυθογράφου που αξίζει να σχολιάσουμε είναι η παρουσίαση των πολέμων στη Θήβα και την Τροία ως δύο διαδοχικών σταδίων του καταστροφικού σχεδίου του Δία για την ανακούφιση της Γης από το βάρος της ανθρωπότητας. Ο θηβαϊκός και ο τρωικός πόλεμος φαίνεται πως ήταν πράγματι συνδεδεμένοι στη συλλογική μνήμη των αρχαίων Ελλήνων από πολύ πρώιμο στάδιο: στον μύθο των μεταλλικών γενών του Ησιόδου (*Έργα και Ημέραι*, 109-201) οι δύο αυτοί πόλεμοι συνδέονται επίσης παρατακτικά μεταξύ τους ως τα γεγονότα που διαδοχικά σηματοδότησαν την πτώση του ηρωικού γένους.⁷² Ακόμη, αμφοτέρως οι σχολιαστικές μαρτυρίες στις οποίες αναφερθήκαμε προηγουμένως (Σχόλ. Ευρ. *Ορέστ.* στ. 1641 Schwartz· Σχόλ. κώδ. Barocc. 162 [=Anecd. Gr. Oxon. Cramer 3, 405]) συνάπτουν επίσης τον θηβαϊκό και τον τρωικό πόλεμο ως μέρη του ίδιου θείου σχεδίου για την ανακούφιση της Γης από το βάρος των ανθρώπων.

ἤξιωσε τὸν Δία ἐλαφρῶσαι αὐτῆς τὸ βάρος, τὸν δὲ Δία ἐς χάριν αὐτῆς συγκροτῆσαι τὸν τε Θηβαϊκὸν πόλεμον καὶ τὸν Ἰλιακόν, ἵνα πολλῶν ἀναιρεθέντων ἐλαφρότερον γένοιτο τῆι γῆι τὸ τῶν ἀνθρώπων βάρος» Βλ. επίσης Σχόλ. κώδ. Barocc. 162 (Anecd. Gr. Oxon. Cramer 3, σ. 405, στὸ Α5): «Ἐπειδὴ ζῆν νιν ἄφθιτον χρεὸν εἶπεν ἐπάγει τὴν αἰτίαν τούτου, λέγων αὐτὴν αἰτίαν γενέσθαι τοῦ τῆς ἐν γῆι ἁμαρτίας κουφισμοῦ. Ἔχει δὲ οὕτως· φασὶ τὴν γῆν βαρυνομένην τῶι τῶν ἀνθρώπων πλήθει, καὶ τὰ μιάσματα τούτων οὐ φέρουσιν, **ἀξιῶσαι** τὸν Δία κουφίσαι αὐτῆς τὸ βάρος· καὶ τόν, **δεξάμενον τὴν αἴτησιν**, συγκροτῆσαι τὸν τε Θηβαϊκὸν πόλεμον καὶ τὸν Τρωϊκόν, ἵνα τῶν πολεμούντων ἀναιρεθέντων κουφισμὸς γένηται (...)

⁷² Βλ. Ησ. *Έργ.* 161-5: «καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνή, / **τοὺς μὲν ὑφ’ ἑπταπύλῳ Θήβῃ**, / Καδμηίδι γαίῃ, / ᾔλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ’ Οἰδιπόδαο, / **τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης** / **ἐς Τροίην** ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ’ ἠυκόμοιο».

Έτσι, και μολονότι είναι σχεδόν βέβαιο πως η διήγηση των *Κυπρίων επών* για το σχέδιο του Δία εστίαζε αποκλειστικά στην ενορχήστρωση του τρωικού πολέμου, δεν υπάρχει κάποιος σοβαρός λόγος (δεδομένων των μαρτυριών που παραδίδουν το συγκεκριμένο στοιχείο) να αποκλείσουμε την πιθανότητα μιας απλής, δηλαδή επιγραμματικής αναφοράς και στον θηβαϊκό πόλεμο ως μέρος της πολυετούς προσπάθειας του πατέρα των θεών να περιορίσει τη συνεχή αύξηση του ανθρώπινου πληθυσμού.⁷³

Όσον αφορά το συμβούλιο του Δία με τον Μώμο, κατά το οποίο ο τελευταίος υποτίθεται πως απέτρεψε τον μαζικό αφανισμό της ανθρωπότητας με κεραυνούς ή κατακλυσμούς, αντιπροτείνοντας την πρόκληση του τρωικού πολέμου μέσω της θνητογαμίας της Θέτιδας και της γέννησης μιας όμορφης κόρης, μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής. Η αξιόπιστη περίληψη των *Κυπρίων επών* από τον Πρόκλο ξεκινά παρομοίως με τη διενέργεια ενός συμβουλίου του Δία σχετικά με τον τρωικό πόλεμο, αυτήν την φορά έχοντας ως βασικό συνομιλήτη τη θεά Θέμιδα.⁷⁴ Μολονότι ο Πρόκλος δεν μας αποκαλύπτει καμία περαιτέρω πληροφορία ως προς το περιεχόμενο του εν λόγω θείου συμβουλίου (πέρα από το γεγονός ότι σχετίζεται με τον τρωικό πόλεμο), η περίληψή του για το χαμένο έπος μεταβαίνει αμέσως έπειτα στον γάμο της Θέτιδας με τον Πηλέα και το γνωστό περιστατικό με την Έριδα να σπέρνει διχόνοια ανάμεσα στην Ήρα, την Αθηνά και την Αφροδίτη, το οποίο ουσιαστικά αποτέλεσε την απαρχή των γεγονότων που οδήγησαν στην πρόκληση του τρωικού πολέμου.⁷⁵

⁷³ Συμφωνώ με την πλειονότητα των σχετικών αναλύσεων, που απορρίπτουν την ενσωμάτωση του θηβαϊκού πολέμου στην *Διός βουλὴν των Κυπρίων επών*. Ωστόσο, δεν μπορώ να καταλάβω τον λόγο για τον οποίον πρέπει να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως ένα έπος το οποίο θεωρούσε θεόσταλτο τον τρωικό πόλεμο (και εξιστορούσε την εξύφανση του σχεδίου του Δία για την πρόκλησή του), δεν θα μπορούσε απλώς να αναφέρεται και στον θηβαϊκό πόλεμο ως εξίσου θεόσταλτο (χωρίς να διηγείται κάτι περαιτέρω για το εν λόγω θείο σχέδιο). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Currie, “Cypria”, 286· Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*”: 10-11· Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 47.

⁷⁴ Αξίζει να σημειώσουμε πως τα χειρόγραφα που έχουμε στη διάθεσή μας παραδίδουν το όνομα της Θέτιδας. Ωστόσο, η συντριπτική πλειονότητα των σύγχρονων εκδοτών και μελετητών συμφωνεί πως πρόκειται απλώς για λάθος αντιγραφής, και αποδέχεται την emendatio της Θέμιδας ως συμβούλου του Δία στην περίληψη των *Κυπρίων επών*. Για τη συγκέντρωση της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. Davies, *The Cypria*, 32, υπ. 33.

⁷⁵ «Ζεὺς βουλεύεται μετὰ τῆς Θέμιδος περὶ τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου. παραγενομένη δὲ Ἔρις εὐωχομένων τῶν

Το συγκεκριμένο δεδομένο υποδεικνύει αφ' ενός πως ο γάμος της Θέτιδας με τον θνητό Πηλέα (το α' ήμισυ της συμβουλής του Μώμου προς τον Δία στα *Κύπρια έπη* κατά τον Ομηρικό Μυθογράφο) συνδέεται και στην περίληψη του Πρόκλου με το σχέδιο του Δία, και αφ' ετέρου πως ο τρωικός πόλεμος παρουσιαζόταν πράγματι στα *Κύπρια έπη* ως μια απόφαση που ελήφθη από τον πατέρα των θεών κατόπιν συμβουλίου, με τους περισσότερους μελετητές να εξοβελίζουν τον Μώμο από την πλοκή του χαμένου έπους και να αποδίδουν τον ρόλο του ειδικού συμβούλου του Δία στη Θέμιδα.⁷⁶

Μια ακόμη αρχαία μαρτυρία για τα *Κύπρια έπη* έρχεται επίσης να αποδώσει την *θνητογαμία* της Θέτιδας σε πρωτοβουλία του Δία: ο Φιλόδημος ο Επικούρειος στο έργο του *Περί Ευσεβείας* (= *Κύπρ. απ. 2 [I] Bernabé*) μάς μεταφέρει πως στο χαμένο έπος ο Δίας αποφάσισε να παντρέψει τη Νηρηΐδα με έναν θνητό, καθώς ήταν εξοργισμένος που η τελευταία αρνήθηκε τις ερωτικές του προτάσεις (πιθανότατα λόγω της ευγνωμοσύνης που ένιωθε απέναντι στην Ήρα).⁷⁷ Παρότι το κείμενο που μας έχει περισωθεί είναι ιδιαίτερα

θεών εν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους ἐνίστησιν Ἀθηνᾶι, Ἥραι καὶ Ἀφροδίτῃ» (Πρόκλ. *Κύπρ. Arg.* 4-6 Bernabé).

⁷⁶ Βλ. ενδεικτικά West, *The East Face of Helicon*, 481, υπ. 125· *The Epic Cycle*, 66· Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*: 7-8· Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 46-7. Ο Currie φαίνεται να αφήνει ανοιχτό ως ερώτημα και το ενδεχόμενο δύο διαδοχικών συμβουλίων του Δία για τον τρωικό πόλεμο (ένα με τον Μώμο και ένα με τη Θέμιδα). Βλ. “Cypria”, 286. Αξίζει να σημειώσουμε πως 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 την ασθενή υπόθεση σχετικά με την προέλευση του Μώμου από τον μεσοποταμακό θεό Mummū του έπους *Enūma Eliš* βλ. ενδεικτικά Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 102-3. Για μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία του ρόλου του εν λόγω θεού ως συμβούλου του Δία στην *ιστορίαν* του Ομηρικού Μυθογράφου με βάση την ελληνιστική του ταυτότητα βλ. Barker, “Momos Advises Zeus: Changing Representations of *Cypria* Fragment 1”, 33-73.

⁷⁷ Βλ. Φιλοδ. *Περί Ευσ.* (P. Hercul. 1602 V 6ss in Hercul. vol. coll. alt. VIII 105): «[καὶ] φασιν [- - καὶ ὁ τ]ὰ Κύπ[ρια γράφας τῆ Ἥ]ραι χαρ[ιζομένη]ν (sc. Θέτιν) φεύγειν αὐ[τὴν τὸ]ν γάμον Δ[ιός, τὸν δ' ὀ]μόσαι χολωθέντ]α διότι θνη[τῶ]ν συ]- νοικίσει. κα[ὶ] παρ' Ἡ]σιόδω<ν> (fr. 210 M.-W.) δὲ κε[ῖται τ]ὸ παραπλήσ[ιον]». Βλ. επίσης τη σαφέστερη διήγηση της *Βιβλιοθήκης* 3.13.5 (= *Κύπρ. απ. 2 [II] Bernabé*): «τινὲς δὲ λέγουσι Θέτιν μὴ βουληθῆναι Διὶ συνελθεῖν ὡς ὑπὸ Ἥρας τραφεῖσαν, Δία δὲ ὀργισθέντα θνητῶ θέλειν αὐτὴν συνοικίσαι».

αποσπασματικό, η μαρτυρία του Φιλόδημου προσθέτει ένα εντελώς καινούργιο δεδομένο στη διήγηση του χαμένου έπους, το οποίο μπορεί να φαίνεται εκ πρώτης όψεως πως απηχεί μια διαφορετική εκδοχή, αλλά στην πραγματικότητα δεν είναι απαραίτητα ασύμβατο με τον κεντρικό μύθο του θείου σχεδίου καταστροφής: εφ' όσον είναι βέβαιο ότι τα *Κύπρια έπη* παρουσίαζαν τον τρωικό πόλεμο ως μια απόφαση του Δία με σκοπό την ανακούφιση της Γης, αν πράγματι η μαρτυρία του Φιλοδήμου είναι ακριβής,⁷⁸ τότε η οργή του πατέρα των θεών προς τη Θέτιδα θα μπορούσε θεωρητικά να ιδωθεί ως ένας επιπλέον παράγοντας/κίνητρο για την απόφασή του να αποδεχθεί το εναλλακτικό σχέδιο καταστροφής που του πρότεινε ο σύμβουλός του: υπό αυτήν την προοπτική, ο τρωικός πόλεμος όχι μόνον θα ανακούφιζε τη Γη από το βάρος της ανθρωπότητας, αλλά επίσης θα έπληττε καιρία και τη θεά που τόλμησε να τον απορρίψει — μέσω της ατίμωσης του ημίθεου υιού της και προπάντων μέσω του προδιαγεγραμμένου από τη μοίρα πρώιμου θανάτου του στην Τροία.

Πέραν αυτού, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με βεβαιότητα (αφού μας έχει περιωθεί και ένα σχετικό απόσπασμα του χαμένου έπους) πως και η γέννηση (ή τουλάχιστον η σύλληψη) της ωραίας Ελένης (δηλαδή το β' ήμισυ του εναλλακτικού σχεδίου του συμβούλου του Δία για τον τρωικό πόλεμο σύμφωνα με τον Ομηρικό Μυθογράφο) εξιστορούνταν επίσης στα *Κύπρια έπη*, μολονότι το συγκεκριμένο γεγονός προηγείται κατά πολύ του τρωικού πολέμου και —αντίθετα με τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας— δεν έχει καθ' αυτό κάποια άμεση αιτιώδη συσχέτιση με την πρόκλησή του στην υπόλοιπη επική παράδοση: μόνον στην *ιστορίαν* του Ομηρικού Μυθογράφου η γέννηση της «καλής θυγατρός» περιγράφεται ως οργανικό μέρος του καταστροφικού σχεδίου του Δία. Μάλιστα, το χαμένο έπος παρέδιδε μια διαφορετική από τον Όμηρο εκδοχή σχετικά με την καταγωγή της ωραίας Ελένης, παρουσιάζοντας τη θεά Νέμεση και όχι τη θνητή Λήδα ως μητέρα της όμορφης κόρης του Δία, η οποία ως εκ τούτου αποκτά αμιγώς θεία υπόσταση στα *Κύπρια έπη*.⁷⁹ Το γεγονός ότι ο

⁷⁸ Παρά την αποσπασματική φύση του κειμένου, το ρήμα «φασιν» («λένε») στην αρχή της συγκεκριμένης αναφοράς υποδεικνύει πως ο Φιλόδημος μεταφέρει μια πληροφορία από κάποια άλλη πηγή, χωρίς να έχει διαβάσει ο ίδιος τα *Κύπρια έπη*. Αυτό το στοιχείο καθιστά φυσικά τη μαρτυρία του λιγότερο αξιόπιστη.

⁷⁹ Για την καταγωγή της Ελένης από τον Δία και τη Νέμεση στα *Κύπρια έπη* βλ. *Κύπρ. απ.* 9 Bernabé (=Αθην. Δειπν. 8.334b)· *Κύπρ. απ.* 10 [I] Bernabé (=Φιλοδ. *Περί Ενσ.* [P. Hercul. 1815, 1ss, prim. ed. G. Crönert, Arch. f. Papyrusf. 1, 1901, 109]). Βλ. ακόμη Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.10. 7· Πaus. 1.33.7· Σχόλ. Καλλ. *Υμν.* 3.232· Σχόλ.

ποιητής των *Κυπρίων επών* επέλεξε όχι απλώς να αναφερθεί σε μια διαφορετική εκδοχή για την καταγωγή της Ελένης, αλλά και να εστιάσει αφηγηματικά στη στιγμή της σύλληψής της, περιγράφοντας τις αλληπάλληλες μεταμορφώσεις της Νεμέσεως στην προσπάθειά της να διαφύγει την ερωτική καταδίωξη του Δία,⁸⁰ υποδεικνύει πως η συγκεκριμένη μυθική διήγηση ήταν πιθανότατα πράγματι σημαντική για την πλοκή του θείου σχεδίου στο χαμένο έπος. Αν συνυπολογίσουμε δε και τη θεματική σύνδεση του Αχιλλέα και της ωραίας Ελένης ως ένα επιπλέον κοινό στοιχείο μεταξύ της *Ιστορίας* του Ομηρικού Μυθογράφου και της περίληψης του Πρόκλου για τα *Κύπρια έπη*,⁸¹ μπορούμε να υποθέσουμε πως οι λεπτομέρειες με τις οποίες ο ανώνυμος σχολιαστής προλογίζει το απ. 1 ίσως τελικά να μην αποκλίνουν τόσο από

Λυκόφρ. 88, 89· Hyg. *Astr.* 2. Για την Λήδα ως μητέρα της Ελένης βλ. Ευρ. *Ελ.* 17 κ.ε., 214 κ.ε.· Γοργ. *Ελ.* 3· Παυσ. 3.16.1· Σχόλ. *Οδ.* 11.298· Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 88· Hyg. *Fab.* 77.

⁸⁰ Βλ. *Κύπρ.* απ. 9 Bernabé (=Αθην. *Δειπν.* 8.334b): «τοὺς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε, θαῦμα βροτοῖσι·/τὴν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγεῖσα / Ζηνὶ θεῶν βασιλῆι τέκεν κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης. / φεῦγε γὰρ οὐδ' ἔθελεν μιχθῆναι ἐν φιλότητι / πατρὶ Διὶ Κρονίωνι· ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ / καὶ νεμέσει· κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ / φεῦγεν, Ζεὺς δ' ἐδίωκε· λαβεῖν δ' ἐλλαιέτο θυμῷ / ἄλλοτε μὲν κατὰ κῶμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης / ἰχθύϊ εἰδομένην, πόντον πολὺν ἐξοροθύνων, / ἄλλοτ' ἂν' Ὀκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης, / ἄλλοτ' ἂν' ἤπειρον πολυβόλακα. γίγνεται δ' αἰνὰ / θηρί' ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν». Αξίζει ἔστω καὶ ἐδῶ νὰ σημειώσουμε πως ὑπάρχουν ὀρισμένα προβλήματα ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνεῖα τῶν πρῶτων στίχων τοῦ συγκεκριμένου ἀποσπάσματος, καὶ εἰδικότερα ὅσον ἀφορᾷ τὸ ὑποκείμενο τοῦ ῥήματος τέκεν, τὰ ὁποῖα, ὠστόσο, δὲν ἐπηρεάζουν οὐσιαστικά τὴν συζήτησή μας. Για μὴ πρόσφατη καὶ περιεκτικὴ ἀνάλυση τῶν σχετικῶν ζητημάτων με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ἐνδεικτικά Α.-Ν. Καρβουνη, “Οἱ μεταμορφώσεις τῆς Νεμέσεως καὶ ἡ παντοδυναμία τοῦ Διὸς στὰ Κύπρια ἔπη (PEG2 F 9 / ΑΚυΓ1β' 3 F7)”, στο Α. Παπαθωμάς, Γ. Κάρλα καὶ Δ. Σταμάτης (eds.), *ΗΜΑΤΑ ΠΑΝΤΑ. Τιμητικός τόμος στὸν Καθηγητὴ Ἀνδρέα Ι. Βοσκό* (Ἀθήνα: Ἰνστιτούτο τοῦ Βιβλίου – Καρδαμίτσα, 2020), 158-62.

⁸¹ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 59-60 Bernabé: «καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεὺς Ἑλένην ἐπιθυμεῖ θεάσασθαι, καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ αὐτὸ Ἄφροδίτη καὶ Θέτις». Για σχετικὴ συζήτηση βλ. D. Konstan, “Wit and Irony in the Epic Cycle”, στο Fantuzzi καὶ Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle*, 168-9· Mayer, “Helen and the Dios Boulē”: 12· Currie, “Cypria”, 286, 293, 301. Ο τελευταῖος ἐρμηνεύει ἐπίσης τὴν παράδοση σχετικά με τὴν μεταμορφώσεις τῆς Θέτιδας στὴν προσπάθειά της νὰ ἀποφύγει τὴν ερωτικὴ καταδίωξη τοῦ Πηλέα –μὴ διήγηση γιὰ τὴν ὁποία ἐπίσης ἔχει ὑποθεθεῖ πως ἐξιστοροῦνταν στὰ *Κύπρια ἔπη* (απ. 3* West)– ὡς ἓνα ἐπιπλέον πιθανὸ σημεῖο σύνδεσης τοῦ Ἀχιλλέα με τὴν Ἑλένη στὸ χαμένο ἔπος.

τη διήγηση του χαμένου έπους.⁸²

Ένας παραλογοτεχνικός πάπυρος του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα από την Οξύρυγχο με προ-
λιαδικές διηγήσεις έρχεται να γεφυρώσει την *ιστορίαν* του Ομηρικού Μυθογράφου και την
περίληψη των *Κυπρίων* από τον Πρόκλο:

«Ο Ζεὺς ἀσέβειαν καταγνοὺς τοῦ ἡρωϊκοῦ γένους βουλευέται μετὰ Θέμιδος ἄρδην
αὐτοὺς ἀπολέσαι. θύων δὲ ἐν τῷ Πηλίῳ ὄρει παρὰ Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ τοὺς Θέτιδος καὶ
Πηλέως γάμους (...).»⁸³

Αν και δεν υπάρχει ούτε εδώ (όπως δηλαδή και στο κείμενο του Πρόκλου) καμία
αναφορά στο πρόβλημα του υπερπληθυσμού, είναι σχεδόν βέβαιο πως ο συγκεκριμένος
πάπυρος αντλεί το υλικό του από τη διήγηση των *Κυπρίων επών*. Αυτό τουλάχιστον μας
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 εν
λόγω θείου συμβουλίου με τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας. Για ακόμη μια φορά έχουμε
μπροστά μας την εικόνα ενός θείου σχεδίου μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας: σε
αυτήν την περίπτωση, η *Διὸς βουλή* αντιστοιχεί με τον ριζικό αφανισμό του ηρωικού γένους
(«ἄρδην αὐτοὺς ἀπολέσαι»), το οποίο ο Δίας αποφασίζει να καταστρέψει λόγω της ασέβειάς

⁸² Δεν μπορώ να συμφωνήσω με το επιχειρημα που προσεγγίζει συνολικά την *ιστορίαν* του Ομηρικού
Μυθογράφου ως ασύμβατη με το απ. 1 των *Κυπρίων επών* επί τη βάσει του ότι οι επτά αυτοί στίχοι αποτελούν
μια συνεκτική διήγηση στην οποία δεν «χωρούν» πρόσθετες λεπτομέρειες, όπως η διαβούλευση του Δία με
κάποιον άλλον θεό ή η εξέταση εναλλακτικών μέσων καταστροφής της ανθρωπότητας. Μια τέτοια ερμηνεία
είναι τρόπον τινά κοντά στην υπόθεση πως οι στίχοι που μας παραδίδει ο Ομηρικός Μυθογράφος δεν αποτελούν
απλώς ένα ενδεικτικό απόσπασμα του επεισοδίου του χαμένου έπους για το σχέδιο του Δία, αλλά αντιστοιχούν
εν πολλοίς στο σύνολο της σχετικής διήγησης.

⁸³ P. Oxy. 3829 ii 9-14. West, *Greek Epic Fragments*, 80. Αξίζει να σημειώσουμε πως ο συγκεκριμένος
πάπυρος πιθανότατα αποτελεί εκπαιδευτικό υλικό από σχολικά εγχειρίδια της ρωμαϊκής Αιγύπτου, καθώς
εμπεριέχει ερωταπαντήσεις όπως «τίνες μάντιες; Ἐλ[ενος] καὶ Κασσάνδρα Πριάμου παῖδες» (P. Oxy. 3829 ii
5-7) και μια σύνοψη των βασικών στοιχείων της πλοκής του τρωικού μύθου. Για σχετική συζήτηση βλ.
ενδεικτικά R. Criboire, “Education in the Papyri”, στο R. S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of
Papyrology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 330-1.

του («ἀσέβειαν καταγνοῦς τοῦ ἡρωϊκοῦ γένους»).

Με αυτόν τον τρόπο φτάνουμε στο τελευταίο και ίσως πιο ενδιαφέρον από τα αμφιλεγόμενα στοιχεία της *ἱστορίας* που ο Ομηρικός Μυθογράφος συνδέει με την *Διὸς βουλήν των Κυπρίων ἐπών*: την πλήρη ἔλλειψη ευσέβειας ως ένα από τα αίτια που οδήγησαν τον Δία στην απόφασή του να προκαλέσει την μεγάλη ἔριδα του τρωικού πολέμου. Πρόκειται για ένα στοιχείο που οι μελετητές τείνουν συχνά να εξοβελίζουν από την διήγηση των *Κυπρίων ἐπών* για το καταστροφικό σχέδιο του Δία,⁸⁴ καθώς απουσιάζει τόσο από τους σωζόμενους στίχους του απ. 1 όσο και από την περίληψη του Πρόκλου, μα προπάντων ἔρχεται σε αντίθεση με τη γενικότερη εικόνα των δικαίων και ενάρετων ηρώων της ελληνικής επικής και θρησκευτικής παράδοσης.⁸⁵ Από την άλλη πλευρά, βέβαια, η μαρτυρία του παραλογοτεχνικού παύρου που μόλις παραθέσαμε ἔρχεται να επιβεβαιώσει πως μια τέτοια διήγηση ήταν όχι μόνο υπαρκτή στον ελληνικό μύθο, αλλά και άμεσα συνδεδεμένη με αφηγηματικά στοιχεία που ανήκουν στον πυρήνα της εκδοχής της *Διὸς βουλῆς των Κυπρίων ἐπών*: το συμβούλιο Δία-Θέμιδας, τη σύλληψη του σχεδίου για τον τρωικό πόλεμο και τον συνακόλουθο γάμο του Πηλέα με την Θέτιδα. Όπως θα δούμε στις επόμενες παραγράφους, η συμπερίληψη του στοιχείου της ασέβειας του ηρωικού γένους στη διήγηση του χαμένου έπους αποτελεί μια υπόθεση στην οποία συντείνουν διάφορες ενδείξεις.

⁸⁴ Βλ. ενδεικτικά Barker, “Momos Advises Zeus: Changing Representations of *Cypria* Fragment 1”, 48, υπ. 69· Davies, *The Cypria*, 18-9, υπ. 9· Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*”: 11· West, *The Epic Cycle*, 66. Πολλοί είναι επίσης οι μελετητές που επιλέγουν να προσπεράσουν χωρίς περαιτέρω σχολιασμό τη σημαντική αυτή λεπτομέρεια, λαμβάνοντας υπόψη στις αναλύσεις τους αποκλειστικά το πρόβλημα του υπερπληθυσμού ως αίτιο του καταστροφικού σχεδίου του Δία στα *Κύπρια έπη*. Βλ. ενδεικτικά Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 101-2· Mayer, “Helen and the Dios Boulē”: 1-3· Currie, “*Cypria*”, 286· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 41, 90, 95-6, 211-2. Πρβ. Scodel “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”: 39-40· Christopoulos, “Casus belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle”, 1-4.

⁸⁵ Μια αντίστοιχης στόχευσης παρατήρηση διατυπώνεται και από την Scodel, η οποία υποστηρίζει πως «αν ο Ομηρικός Μυθογράφος είναι ακριβής, και το ποίημα (ενν. τα *Κύπρια έπη*) ή η Γη ἔλεγε ότι οι άνθρωποι ήταν ασεβείς, έχουμε μια ασυνήθιστα αρνητική προοπτική του ηρωικού κόσμου». Βλ. R. Scodel, “Stupid, Pointless Wars”, *Transactions of the American Philological Association* 138.2 (2008): 223-4.

Το πρώτο δεδομένο που αξίζει να λάβουμε υπόψη είναι πως η σύνδεση της ανθρώπινης ασέβειας με το σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης μέσω του τρωικού πολέμου είναι πιθανόν να απηχείται έμμεσα και στους δύο υπαινιγμούς του Ευριπίδη στον εν λόγω μύθο των *Κυπρίων επών*.⁸⁶ Πιο συγκεκριμένα, η ευριπίδεια διατύπωση «ὑβρισμα ἀφθόνου πληρώματος χθονός» στον *Ορέστη* (στ. 1642) θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια περίτεχνη απόπειρα να αποδοθεί συνδυαστικά τόσο ο υπερπληθυσμός όσο και η ηθική διαφθορά της ανθρωπότητας (με το παιχνίδι των λέξεων «ὑβρισμα» και «ὑβρις») ως αίτια του καταστροφικού σχεδίου του Δία.⁸⁷ Μια αντίστοιχη παρατήρηση θα μπορούσαμε ίσως να διατυπώσουμε και για το σχετικό απόσπασμα από την ευριπίδεια *Ελένη* (στ. 36-41),⁸⁸ όπου το σχέδιο του Δία παρουσιάζεται να αποσκοπεί στην ανακούφιση της Γης αφ' ενός από το «πλήθος» και αφ' ετέρου από τον «ὄχλον» των θνητών ανθρώπων («ὡς ὄχλου βροτῶν / πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα», στ. 39-40): αν θεωρήσουμε, όπως η συντακτική λογική μας υπαγορεύει, πως η συμπλεκτική σύνδεση των δύο αυτών ὀρων αφορά τη διακριτή τους φύση, και πως η λέξη «πλήθος» αντιστοιχεί φυσικά στον υπερπληθυσμό της ανθρωπότητας, τότε η λέξη «ὄχλος», δεδομένης της αρνητικά φορτισμένης της σημασίας, θα μπορούσε ίσως να προσλάβει μια ηθική διάσταση, ιδίως υπό το φως των υπόλοιπων μαρτυριών που συνδέουν το σχέδιο του Δία με την ασέβεια των ανθρώπων της ηρωικής εποχής.

Ίσως το πιο ισχυρό επιχείρημα υπέρ της υιοθέτησης της υπόθεσης πως η ασέβεια του ηρωικού γένους αποτελούσε ένα από τα αίτια του καταστροφικού σχεδίου του Δία είναι πως το συγκεκριμένο στοιχείο φαίνεται να συντείνει στην ενίσχυση της εσωτερικής συνοχής των *Κυπρίων επών*, καθώς αποτελεί κλειδί για την ερμηνεία του ρόλου και της ταυτότητας δύο

⁸⁶ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Christopoulos, “Causus belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle”, 3-4. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 41-4, 49-54.

⁸⁷ Βλ. Eur. *Op.*, 1639-42: «ἐπεὶ θεοὶ τῷ τῆσδε καλλιστεύματι / Ἕλληνας εἰς ἔν καὶ Φρύγας συνήγαγον, / θανάτους τ' ἔθηκαν, ὡς ἀπαντλοῖεν χθονός / ὑβρισμα θνητῶν ἀφθόνου πληρώματος».

⁸⁸ «... τὰ δ' αὖ Διὸς / βουλευμάτων ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς: / πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ / καὶ Φρυγῆ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν / πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα / γνωτὸν τε θεῖν τὸν κράτιστον Ἑλλάδος».

σημαντικών θείων πρωταγωνιστριών της συγκεκριμένης μυθικής διήγησης: της Θέμιδας, η οποία παρουσιάζεται ως ειδικός σύμβουλος του Δία και, τρόπον τινά, ως ο «πραγματικός» εμπνευστής του τρωικού πολέμου· και της ωραίας Ελένης, της όμορφης θυγατέρας του Δία που γεννήθηκε για να θέσει σε λειτουργία το θείο σχέδιο για την ανακούφιση της Γης.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, τα *Κύπρια έπη* διαφοροποιούνταν από τον Όμηρο ως προς την καταγωγή της ωραίας Ελένης, παρουσιάζοντας τη γυναίκα που πυροδότησε την έριδα του τρωικού πολέμου ως κόρη του Δία και της Νεμέσεως. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, η επιλογή του ποιητή των *Κυπρίων επών* να αποκλίνει από την ομηρική παράδοση που θέλει τη θνητή Λήδα ως μητέρα της Ελένης⁸⁹ δεν θα ήταν λογικό να έχει πραγματοποιηθεί χωρίς κάποιον σημαντικό λόγο. Όπως παρατηρεί ο Currie, η εναλλακτική εκδοχή για την καταγωγή της Ελένης από τη Νέμεση έρχεται να δώσει έμφαση στον ρόλο της συγκεκριμένης ηρώιδας ως οργάνου του καταστροφικού σχεδίου του Δία.⁹⁰ Ακολουθώντας μια παρόμοια λογική, μπορούμε να σημειώσουμε πως σε αντίθεση με το πρόβλημα του ανθρώπινου υπερπληθυσμού (το οποίο δεν φαίνεται να έχει κάποια λογική σύνδεση με την συγκεκριμένη παραλλαγή), η ασέβεια του ηρωικού γένους ως ένα από τα αίτια που οδήγησαν τον Δία στην απόφασή του να προκαλέσει τον τρωικό πόλεμο μπορεί να συσχετιστεί άμεσα με τον παραδοσιακό ρόλο της θεάς Νεμέσεως ως αναπόδραστης τιμωρού της ανθρώπινης και θείας *ὑβρεως*, και επομένως να δικαιολογήσει ακόμη πιο πειστικά την παραλλαγή των *Κυπρίων επών* σχετικά με την καταγωγή της Ελένης από τη συγκεκριμένη θεά.⁹¹

Αντίστοιχα, η έλλειψη ευσέβειας θα μπορούσε επίσης να εξηγήσει καλύτερα και τον

⁸⁹ Βλ. ενδεικτικά *Ιλ.* 3.236-8: «δοιὸ δ' οὐ δύναμαι ιδέειν κοσμήτορε λαῶν / Κάστορά θ' ἰππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα / αὐτοκασιγνήτω, τῷ μοι μία γείνατο μήτηρ».

⁹⁰ Βλ. Currie, “Cypria”, 300-1. Βλ. επίσης M. Bettini και C. Brillante, *Il mito di Elena: Immagini e racconti dalla Grecia a oggi* (Turin: Einaudi, 2002), 69.

⁹¹ Ο Davies, ο οποίος δεν θεωρεί πιθανή τη συμπερίληψη της ασέβειας στην *Διὸς βουλὴν των Κυπρίων επών* επιχειρεί να συνδέσει την καταγωγή της Ελένης από τη Νέμεση με την παραβίαση του ιερού θεσμού της φιλοξενίας από τον Πάρι. Davies, *The Cypria*, 82. Για τον συμβολισμό της Νεμέσεως ως μητέρας της Ελένης βλ. επίσης Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 148, με υπ.4.

ρόλο της Θέμιδας ως ειδικού συμβούλου του Δία.⁹² Η Θέμις αποτελεί παραδοσιακά την προστάτιδα θεά του νόμου και της δικαιοσύνης, της ηθικής και της φυσικής τάξης. Είναι, επομένως, λογικό πως ο ρόλος της ως βασικού συνομιλητή του Δία στη διαβούλευση για το μεγάλο σχέδιο για την ανακούφιση της Γης θα ήταν ακόμη πιο ταιριαστός στην πλοκή των *Κυπρίων επών*, αν η κοσμική κρίση που έπρεπε να επιλυθεί μέσω της διενέργειας του τρωικού πολέμου αφορούσε όχι μόνο την υπέρμετρη αύξηση του πληθυσμού του ανθρώπινου γένους, αλλά και την πλήρη ηθική του κατάπτωση, δηλαδή ένα πρόβλημα άμεσα συνδεδεμένο με την κατ' εξοχήν σφαίρα δραστηριότητας της συγκεκριμένης θεάς.

Ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο που αξίζει να λάβουμε υπόψη μας είναι το ακόλουθο. Όπως θα καταστεί σαφές υπό το συγκριτικό φως των ανατολικών παραλλήλων της *Διός βουλής*, και ειδικότερα από τον πανάρχαιο μεσοποταμιακό μύθο του μεγάλου κατακλυσμού (από τον οποίο η συγκεκριμένη διήγηση των *Κυπρίων επών* φαίνεται πως έχει επηρεαστεί), η απόφαση της Θέμιδας να αντιπροτείνει την ενορχήστρωση του τρωικού πολέμου, αποτρέποντας τον Δία από το να αφανίσει συνολικά το ανθρώπινο είδος, μπορεί να λάβει μια πολύ πιο εύληπτη ερμηνεία επί τη βάση της ανθρώπινης ασέβειας: ο αντίστοιχος σύμβουλος του ανώτερου θεού παρουσιάζεται στο μεσοποταμιακό *Έπος του Γκιλγκαμές* να κατακρίνει ευθαρσώς (πλην εκ των υστέρων) την επιλογή του κατακλυσμού ως μέσου μαζικής καταστροφής ακριβώς λόγω της αδυναμίας του να κάνει διάκριση ανάμεσα στους δίκαιους και τους άδικους ανθρώπους, αντιπροτείνοντας (επίσης εκ των υστέρων) μια σειρά εναλλακτικών μέσων για την μείωση του πληθυσμού της ανθρωπότητας, μεταξύ των οποίων φαίνεται μάλιστα να βρίσκεται και ο πόλεμος. Αν υποθέσουμε, όπως οι διαθέσιμες ενδείξεις μας υποδεικνύουν, ότι η έλλειψη ευσέβειας ήταν ένα στοιχείο που χαρακτήριζε πρωτίστως τους ήρωες (δηλαδή τους ημίθεους βασιλείς και πολεμιστές εν αντιθέσει προς τα γυναικόπαιδα που έμειναν στην πατρίδα), ο τρωικός πόλεμος θα μπορούσε πράγματι να ιδωθεί ως μια λύση μέσω της οποίας η Θέμιδα κατάφερε να ικανοποιήσει το «αίτημα» των αντίστοιχων φιλανθρώπων θεών της μεσοποταμιακής παράδοσης και να ανακουφίσει τη Γη από το βάρος του υπερπληθυσμού χωρίς πολλές «παράπλευρες απώλειες», αντιμετωπίζοντας

⁹² Για συζήτηση σχετικά με τον ρόλο της Θέμιδας ως συμβούλου του Δία και τις διάφορες ερμηνείες της παρουσίας της στη *Διός βουλήν* με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. επίσης Davies, *The Cypria*, 32-6.

ταυτόχρονα και το πρόβλημα της έλλειψης ευσέβειας μέσω της εξόντωσης του κατ' εξοχήν ασεβούς τμήματος της ανθρωπότητας, δηλαδή των ηρώων.

Μια τελευταία ενδιαφέρουσα ένδειξη υπέρ της υπόθεσης πως το σχέδιο του Δία στα *Κύπρια έπη* είχε ως στόχο να αντιμετωπίσει όχι μόνον τον υπερπληθυσμό, αλλά και την ασέβεια του ηρωικού γένους της ανθρωπότητας, είναι πως το συγκεκριμένο στοιχείο θα μπορούσε ίσως να δικαιολογήσει, τουλάχιστον εν μέρει, τον φαινομενικά πολεμικό τρόπο με τον οποίον η αλεξανδρινή κριτική αντιμετωπίζει αυτήν την ενδιαφέρουσα παραλλαγή του μοτίβου της *Διὸς βουλῆς*. Μολονότι η ασέβεια αποτελεί το αίτιο της πτώσης πολλών ηρώων του ομηρικού κόσμου, οι ημίθεοι πολεμιστές της Τροίας αντιπροσωπεύουν γενικά στη συλλογική μνήμη των αρχαίων Ελλήνων μια γενεά που υπερείχε ως προς την αρετή και την ανδρεία. Αυτό τουλάχιστον μας παραδίδει ο Ησίοδος στον μύθο των μεταλλικών γενών, όπου το «θείο γένος των ηρώων που ονομάζονται ημίθεοι» ανταμείβεται από το Δία για την αρετή του με μια θεοείκελη μεταθανάτια ζωή στη Νήσο των Μακάρων (*Εργα και Ημέραι*, 167-73), αποτελώντας μια αξιοπρόσεκτη αναλαμπή στην σταδιακή κατάπτωση του ανθρώπινου είδους, και σε μια τέτοια υπόθεση μάς παραπέμπει φυσικά η συστηματική θρησκευτική λατρεία των ηρώων σε όλη την Ελλάδα.⁹³ Πάνω απ' όλα, όμως, αυτό είναι το πνεύμα με το οποίο η αλεξανδρινή κριτική αντιμετωπίζει τον επικό κόσμο του Ομήρου, δηλαδή με μια προγραμματική συλλογιστική εξιδανίκευσης των αρίστων και ενάρετων ηρώων, η οποία μάλιστα, όπως είδαμε, σε ορισμένες περιπτώσεις προσλαμβάνει τη μορφή μιας «φιλελληνικής» προοπτικής.

Όπως επισημάναμε στην αρχή της συζήτησής μας, οι συντάκτες των αλεξανδρινών Σχολίων επιλέγουν χαρακτηριστικά να μην αναφέρουν ούτε το όνομα των *Κυπρίων επών*, αλλά ούτε και την οποιαδήποτε λεπτομέρεια ως προς την παραλλαγή που παρέδιδε σχετικά με το καταστροφικό σχέδιο του Δία. Η μοναδική τους αναφορά στην εκδοχή του χαμένου έπους

⁹³ Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1985), 203-13· G. Ekroth, “Heroes and Hero-Cults”, στο D. Odgen (ed.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, M.A.: Blackwell, 2007), 100-14· G. Nagy, “Signs of Hero Cult in Homeric Poetry”, στο F. Montanari, A. Rengakos και C. Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry* (Berlin: De Gruyter, 2012), 27-71.

είναι έμμεση, και αφορά ουσιαστικά την εμφατική της απόρριψη μέσω της σύναψης δύο στίχων του προοιμίου της *Ιλιάδας* από τον Αρίσταρχο «προς αποφυγήν παρερμηνειών». Μολονότι η στάση των σχολιαστών έναντι της *Διός βουλής των Κυπρίων* θα μπορούσε να θεωρηθεί απλώς αποτέλεσμα του δόγματος «Όμηρον έξ Όμήρου σαφηνίζειν», μια εκδοχή που απέδιδε τη θεόσταλη πτώση του ένδοξου ηρωικού γένους στην πλήρη ηθική του διαφθορά είναι ακριβώς το είδος της «δυσφημιστικής για τους Έλληνες ήρωες διήγησης» (σύμφωνα με το πνεύμα των Σχολίων) την οποία η αλεξανδρινή κριτική θα επιθυμούσε να καταχωριάσει και να αποσιωπήσει. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση πως τα *Κύπρια έπη* αφηγούνταν τον μύθο του τρωικού πολέμου από μια «ανθελληνική» οπτική, αλλά πως ένα κεντρικό στοιχείο της εκδοχής που παρέδιδαν ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με τον εξιδανικευτικό τρόπο με τον οποίο οι Αλεξανδρινοί φιλόλογοι επιθυμούσαν να προβάλλουν τον επικό κόσμο του Ομήρου στα φιλολογικά τους πονήματα.

Θα μπορούσαμε μάλιστα να παρατηρήσουμε πως μια αντίστοιχη στάση αποσιώπησης της συγκεκριμένης διήγησης είναι πιθανόν να υιοθετείται και από τον Πρόκλο, ο οποίος στην πεζή περίληψή του επιλέγει να προσπεράσει τη διαβούλευση του Δία με τη Θέμιδα για τον τρωικό πόλεμο σε μόλις μία πρόταση, χωρίς ουσιαστικά να μας παραδώσει κανένα περαιτέρω στοιχείο ως προς τα αίτια του εν λόγω θείου συμβουλίου, παρότι πρόκειται για έναν από τους κομβικότερους μύθους της πλοκής του χαμένου έπους. Για ακόμη μια φορά, αν υποθέσουμε πως ο Πρόκλος μοιράζεται σε έναν βαθμό τις ιδεολογικές κατευθύνσεις των αρχαίων σχολιαστών της ομηρικής παράδοσης, τότε η ασέβεια του ηρωικού γένους θα αποτελούσε έναν ικανό λόγο για να παραλείψει την οποιαδήποτε αναφορά στα αίτια του καταστροφικού σχεδίου του Δία για τον τρωικό πόλεμο, καθώς η αναφορά μόνον του ενός εξ αυτών (δηλαδή του ηθικά ουδέτερου προβλήματος του υπερπληθυσμού, για το οποίο είμαστε βέβαιοι πως συμπεριλαμβανόταν στο χαμένο έπος και του οποίου η παράλειψη δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάποιον αντίστοιχο πιθανό λόγο) θα καθιστούσε την περίληψή του ανακριβή.

Συνοψίζοντας την ανάλυση των επιμέρους μαρτυριών για την *Διός βουλήν των Κυπρίων* επών που εξετάσαμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, μια πιθανή και εύλογη υπόθεση για την εκδοχή που παρέδιδε το χαμένο έπος είναι η εξής: ο Δίας αποφασίζει να προκαλέσει τη μαζική καταστροφή του γένους των ηρώων, αποδεχόμενος το αίτημα της θεάς Γης για την ανακούφισή της από το υπέρμετρο βάρος της ανθρωπότητας, η οποία μάλιστα χαρακτηρίζεται

και από πλήρη έλλειψη ευσέβειας. Έτσι, διαβουλεύεται με την θεά Θέτιδα, η οποία, ως προστάτιδα θεά της δικαιοσύνης, αποτρέπει τον πατέρα των θεών από το να εξαπολύσει μια μεγάλη φυσική καταστροφή που θα πλήξει αδιακρίτως την ανθρωπότητα και αντιπροτείνει την αλληλοεξόντωση των ηρώων μέσω του τρωικού πολέμου ως μια δίκαιη και αποτελεσματική λύση που θα αντιμετωπίσει ταυτόχρονα και τον υπερπληθυσμό και την ασέβεια του ηρωικού γένους. Το σχέδιο αυτό εν τέλει προκρίνεται από τον Δία (πιθανότατα καθώς με αυτόν τον τρόπο ο πατέρας των θεών καταφέρνει επίσης να εκδικηθεί και την Θέτιδα), και στη συνέχεια τίθεται σε εφαρμογή με τη γέννηση των καταλυτικών για τον τρωικό πόλεμο προσωπικοτήτων του Αχιλλέα και της Ελένης: ο γάμος του Πηλέα και της Θέτιδας πυροδοτεί την έριδα ανάμεσα στις θεές και την κρίση του Πάριδος, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στο παράνομο ειδύλλιο με την Ελένη, το οποίο εξασφαλίζει ως αντάλλαγμα για τη νίκη της στον διαγωνισμό ομορφιάς η Αφροδίτη στον Τρώα πρίγκιπα — και η Ελένη ως κόρη της Νεμέσεως έρχεται να λειτουργήσει ως όργανο του θείου σχεδίου κατά της *ὑβρεως* του γένους των ηρώων.

II. 2. Η καταστροφή του ηρωικού γένους στην αρχαϊκή επική παράδοση

Αν και η εκδοχή που παραδίδουν είναι μοναδική, τα *Κύπρια έπη* δεν είναι το μόνο ποιητικό έργο της αρχαϊκής περιόδου το οποίο απηχεί τον μύθο για την απόφαση του πατέρα των θεών να θέσει οριστικό τέλος στο γένος και την εποχή των ηρώων μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου. Όπως θα καταστεί σαφές σε αυτήν την ενότητα, η σύνδεση του μαζικού αφανισμού των ημίθεων βασιλέων και πολεμιστών της τρωικής εποποιίας με τη *βουλήν* του Δία αποτελεί μια ιδέα η οποία φαίνεται να διαπνέει συνολικά την πρόωμη ελληνική μυθική σκέψη και επανέρχεται με διάφορες ενδιαφέρουσες παραλλαγές τόσο στην ομηρική όσο και στην ησιόδεια παράδοση.

II. 2. 1. Η διήγηση του *Καταλόγου Γυναικών*

Το πιο άμεσο παράλληλο της διήγησης των *Κυπρίων επών* βρίσκεται στον ησιόδειο *Κατάλογο Γυναικών*, ένα αποσπασματικά σωζόμενο έπος γενεαλογικού ενδιαφέροντος της αρχαϊκής

περιόδου,⁹⁴ που επικεντρώνεται θεματικά στο γένος των ημιθέων και κατά τον West κάλυπτε σε αφηγηματικό επίπεδο το σύνολο της ηρωικής εποχής,⁹⁵ συνεχίζοντας την διήγηση του Ησιόδου σχετικά με την μυθική προϊστορία του σύμπαντος από το σημείο που σταματούσε η *Θεογονία*.⁹⁶ Ο μύθος καταστροφής του *Καταλόγου Γυναικών* μάς έχει περισωθεί χάρη σε ένα πολυσυζητημένο παπυρικό απόσπασμα (P.Berol. 10560= [Hσ.] Κατ. απ.204 MW) που τοποθετείται πλέον ομόφωνα στο πέμπτο και τελευταίο βιβλίο του έργου. Το μεγαλύτερο μέρος του (στ. 1-95) εξιστορεί τη διεκδίκηση της ωραίας Ελένης από τους διάφορους μνηστήρες, παραδίδοντας ένα μέρος του «καταλόγου» των ηρώων που έστειλαν δώρα για να νυμφευθούν την όμορφη κόρη του Τυνδάρεω, αλλά και τον μοιραίο όρκο του κοινού τους συνασπισμού σε περίπτωση αρπαγής της (στ. 78-85), ο οποίος ανάγκασε το σύνολο σχεδόν του ελληνικού κόσμου να ακολουθήσει τον Μενέλαο στην εκστρατεία για την επανάκτηση της συζύγου του από την Τροία.⁹⁷ Στο τέλος αυτής της διήγησης –αμέσως μετά την τελική

⁹⁴ Ο *Κατάλογος Γυναικών* συνήθως τοποθετείται χρονολογικά στον 6^ο π.Χ. αιώνα. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά K. Ormand, *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece* (New York: Cambridge University Press, 2014), 3-7, με υπ. 5· E. Cingano, “The Hesiodic Corpus”, στο F. Montanari, A. Rengakos και C. Tsagalis (eds.), *Brill’s Companion to Hesiod* (Leiden: Brill, 2009), 116-7· 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· M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 130-7. Βλ. επίσης τις αναλύσεις του Janko, ο οποίος προτείνει την χρονολόγηση του *Καταλόγου Γυναικών* στον 7^ο π.Χ. αιώνα βάσει των γλωσσικών ενδείξεων του έργου. Janko, “πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν: Relative Chronology and the Literary History of the Early Greek Epos”, στο Andersen και Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, 41-3· *Homer, Hesiod and the Hymns*, 86-7, 198, 237-8.

⁹⁵ Βλ. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, 3.

⁹⁶ Κατά την Hirschberger ο *Κατάλογος Γυναικών* αποτελεί μια «ηρωογονία» δομικά ανάλογη με την *Θεογονία*. βλ. Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ēhoiai*, 31. Για τη σχέση του *Καταλόγου Γυναικών* με την ησιόδεια ποίηση και παράδοση βλ. ενδεικτικά J. S. Clay, “The Beginning and End of the 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.

⁹⁷ Ο «κατάλογος των μνηστήρων» αποτελεί επίσης το θέμα των παπυρικών αππ. 196-203 MW. Για την ανάλυση της διήγησης του *Καταλόγου Γυναικών* σχετικά με τη διεκδίκηση της ωραίας Ελένης βλ. ενδεικτικά E. Cingano,

επικράτηση του Μενελάου και την «ανέλπιστη» γέννηση της Ερμιόνης (της μοναχοκόρης του τελευταίου και της Ελένης)–, το κείμενο μάς μεταφέρει κάπως απότομα στο βασίλειο των θεών, παρουσιάζοντας τους αθανάτους να έχουν διχαστεί από μια μεγάλη έριδα για τα «θέσκελα έργα» που σχεδιάζει και ετοιμάζεται να πραγματοποιήσει ο Δίας (απ. 204, 95-106):⁹⁸

«(...) 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 αἰστῶσαι σπεῦδε, πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι
ψυχὰς ἡμιθέων]οῖσι βροτοῖσι
τέκνα θεῶν μι[...].[..]ο.[ὄφ]θαλμοῖσιν ὄρωντα,
ἀλλ’ οἱ μ[ἐ]ν μάκ[α]ρες κ[.....]ν ὥς τὸ πάρος περ
χωρὶς ἀπ’ ἀν[θ]ρώπων[βίον κα]ὶ ἦθε’ ἔχουσιν
τῶ[ι θ]ῆ[κ’] {ε} ἀθ[α]νάτων [τε ιδὲ] θνητῶν ἀνθρώπων
ἀργαλέον πόλεμον· τοῖς μὲν τ]εῦχ’ ἄλγος ἐπ’ ἄλγει

“A catalogue within a catalogue: Helen’s suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196–204)”, στο Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women*, 118-52.

⁹⁸ Για το απόσπασμα ακολουθώ κατά κύριο λόγο την έκδοση των R. Merkelbach και M. L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodica* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 101-2. Για τους στίχους 104-6 υιοθετώ το κείμενο του G. W. Most (ed. & trans.), *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 234.

Ζεὺ[ς]

κ[.]ε. ἔκερσε»

(μτφ.) «όλοι οι θεοί ήταν διχασμένοι

λόγω έριδας· γιατί τότε σχεδίαζε θεοκίνητα έργα

ο υψιβρεμέτης Δίας, να ανακατέψει την απέραντη γη

με ταραχές· ήδη το γένος των ομιλούντων ανθρώπων

στο μεγαλύτερο κομμάτι του, έσπευδε να αφανίσει, μια πρόφαση για να καταστρέψει

ζωές ημιθέων... στους θνητούς

τα παιδιά των θεών... βλέποντας με τα μάτια τους,

αλλά οι μακάριοι (θεοί)... όπως προηγουμένως

χωριστά από τους ανθρώπους να έχουν τη ζωή και τις συνήθειές τους

Έτσι έσπειρε στους αθανάτους και στους θνητούς ανθρώπους

τον οδυνηρό πόλεμο. Και σε αυτούς έστειλε τον έναν πόνο πίσω από τον άλλο

ο Δίας ... κατέστρεψε».

Αν και το χωρίο που μόλις παραθέσαμε παρουσιάζει σημαντικά ερμηνευτικά προβλήματα σε διάφορα σημεία λόγω του αποσπασματικού του χαρακτήρα⁹⁹ –ο οποίος

⁹⁹ Η αποσπασματικότητα της συγκεκριμένης διήγησης του *Καταλόγου Γυναικών* έχει οδηγήσει πολλές φορές σε αντικρουόμενες ερμηνείες για το σχέδιο του Δία στο εν λόγω έργο. Για μια ευσύνοπτη ανάλυση των στοιχείων του κειμένου που έχουν διχάσει τους μελετητές και των βασικών ερμηνειών που έχουν διατυπωθεί σχετικά με αυτά βλ. J. M. González, “The “Catalogue of Women” and the End of the Heroic Age (Hesiod fr. 204.94-103 M-W)”, *Transactions of the American Philological Association* 140. 2 (2010): 375-7.

μάλιστα εντείνεται ακόμη περισσότερο στους αμέσως επόμενους στίχους— είναι προφανές πως και σε αυτήν την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με ένα θείο σχέδιο μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας ανάλογο με αυτό των *Κυπρίων επών*.¹⁰⁰ Ο Δίας παρουσιάζεται αποφασισμένος και έτοιμος να αφανίσει ένα μεγάλο μέρος του ανθρώπινου πληθυσμού (στ. 98-9), προφανώς μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου (όπως υποδεικνύει η άμεση σύνδεση με τη διήγηση για τη διεκδίκηση της Ελένης και επιβεβαιώνει η αναφορά στον «ἀργαλέον πόλεμον», αλλά και η συνέχεια του αποσπάσματος),¹⁰¹ και αυτή του η απόφαση οδηγεί όλα τα υπόλοιπα μέλη του θείου βασιλείου σε σύγκρουση, έριδα και διχόνοια («πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο / ἔξ ἔριδος...» στ. 95-6).¹⁰²

Μολονότι η ερμηνεία της φράσεως «πρ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι ψυχὰς ἡμιθέω[ν]» (στ. 99-100) δεν είναι βέβαιη,¹⁰³ η πιο εύλογη υπόθεση είναι πως στο στόχαστρο του καταστροφικού

¹⁰⁰ Για την ανάλυση του αποσπάσματος βλ. ενδεικτικά Ormand, *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*, 202-10· González, “The “Catalogue of Women” and the End of the Heroic Age”: 375-422· T. Coward, “A Hesiodic Heliendämmerung: Some Textual Problems and Reconstructions”, *Antichistica* 31 (2021): 56-63· J. S. Clay, *Hesiod’s Cosmos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 169-72· “The Beginning and End of the Catalogue of Women and Its Relation to Hesiod”, 29-34· F. Pontani, “Catullus 64 and the Hesiodic Catalogue: A Suggestion”, *Philologus* 144.2 (2000): 267-76· West, *The East Face of Helicon*, 480-1· Hirschberger, *Gynaiκὼν Katalogos und Megalai Ἐθοῖαι*, 407-9, 416-9· 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): 26-30.

¹⁰¹ Βλ. ενδεικτικά τους στ. 118-9 («... πολλὰς Ἄϊδι κεφαλὰς ἀπὸ χαλκὸν ἰάψ[ει]ν / ἀνδρῶν ἡρώων ἐν δηϊοτήτι πεσόντων»), οι οποίοι, όπως και η φράση («ψυχὰς ἡμιθέω[ν]», στ. 100) θυμίζουν έντονα την αντίστοιχη ομηρική διατύπωση στο προοίμιο της *Ιλιάδας* (1.3-4: «πολλὰς δ’ ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν / ἡρώων...»). Ο Currie θεωρεί πως πρόκειται για παραδοσιακή, προ-ομηρική φρασεολογία σχετικά για σχέδιο του Δία κατά των ηρώων. Βλ. *Homer’s Allusive Art*, 2.

¹⁰² Αξίζει να παρατηρήσουμε, έστω και σε υποσημείωση, το παράλληλο του θέματος της έριδας, που εμφανίζεται επίσης ως κεντρικό στοιχείο της *Διὸς βουλῆς* της *Ιλιάδας* (έρις Αχιλλέα-Αγαμέμνονα) αλλά και των *Κυπρίων επών* (απ. 1, «πολέμου μεγάλης ἔριν Ἰλιακοῖο»: Έρις στον γάμο Πηλέα-Θέτιδας· έρις Αθηνάς-Ηρας-Αφροδίτης).

¹⁰³ Βλ. ενδεικτικά τις ακόλουθες μεταφράσεις, οι οποίες αντανακλούν τις δύο βασικές αντικρουόμενες ερμηνείες: Ormand, *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*, 203, 206 (“a reason/an excuse to destroy the lives of the demigods”)· Most, *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women*, 233 (“a pretext to destroy the lives of

σχεδίου του Δία βρίσκονται πρωτίστως οι ημίθεοι και γενικότερα οι κατά το μάλλον ή ήττον θεϊκής καταγωγής ήρωες και βασιλείς της τρωικής εποποιίας, και όχι οι «απλοί άνθρωποι». Σε αυτό το συμπέρασμα τουλάχιστον μας οδηγεί, πέρα από την ίδια την επιλογή του τρωικού πολέμου ως μέσου καταστροφής, η εστίαση του κειμένου στην αντίδραση των υπόλοιπων θεών, οι οποίοι φυσικά θα είχαν κάθε λόγο να διχαστούν και να δυσανασχετήσουν με το σχέδιο της βίαιης αλληλοεξόντωσης των αγαπημένων τους τέκνων.

Εξάλλου, και μολονότι η πιθανότητα μιας ακόμη αναφοράς στην πολυπληθία της ανθρωπότητας είναι παρούσα (μέσω της λέξης «πολλόν» του στ. 99), πλην ισχνή,¹⁰⁴ το κύριο αίτιο που οδηγεί τον Δία στην απόφασή του να εξαπολύσει τον τρωικό πόλεμο σε αυτήν την περίπτωση φαίνεται πως είναι η επιθυμία του να επαναφέρει τον κόσμο σε μια προηγούμενη κατάσταση («ὥς τὸ πάρος περ», στ. 102), κατά την οποία οι θεοί ζούσαν χωριστά από τους ανθρώπους («χωρίς ἀπ’ ἀν[θ]ρώπων[βίοντον κα]ὶ ἦθε’ ἔχωσιν», στ. 103)¹⁰⁵ και έσμιγαν

the semi-gods”): πρβ. West, *The East Face of Helicon*, 480 (“giving as his ground the perdition of the Half-gods’ lives”): Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women”: 30-1 (“all the while pretending to destroy the demigods”): H. G. Evelyn-White, *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*, Loeb Classical Library 57 (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1914), 201 (“declaring that he would destroy the lives of the demi-gods”). Για αναλυτική συζήτηση και περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. επίσης González, “The “Catalogue of Women” and the End of the Heroic Age”: 378-82.

¹⁰⁴ Για τη μετάφραση της λέξης «πολλόν» ως επιθέτου που καταδεικνύει τον μεγάλο πληθυσμό της ανθρωπότητας βλ. West, *The East Face of Helicon*, 480–81· Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women”: 28· Clay, *Hesiod’s Cosmos*, 170· Πρβ. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 102· Most, *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women*, 233· Ormand, *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*, 203· Coward, “A Hesiodic Heldenämmerung”: 60-1· H. Koning, “Helen, Herakles, and the End of the Heroes”, στο C. Tsagalis (ed.), *Poetry in Fragments. Studies on the Hesiodic Corpus and Its Afterlife*, Trends in Classics – Supplementary Volumes, vol. 50 (Berlin: Walter de Gruyter, 2017), 111.

¹⁰⁵ Επί τη βάσει της ομοιότητας της συγκεκριμένης φράσεως με τον στίχο «τοῖς δὲ δίχ’ ἀνθρώπων βίοντον καὶ ἦθε’ ὀπάσσεας» από τα *Έργα και Ημέραι*, 178 (ο οποίος αναφέρεται στην μεταφορά ενός μέρους ή του συνόλου του ηρωικού γένους στις Νήσους των Μακάρων), ο West διατύπωσε την μάλλον ακραία υπόθεση πως ο Δίας απλώς προσποιείται ότι θα καταστρέψει τους ημιθέους, αλλά στην πραγματικότητα τους μεταφέρει στις Νήσους των Μακάρων. Βλ. M. L. West, “Hesiodica”, *Classical Quarterly* 11 (1961): 130–6· *The Hesiodic Catalogue of*

αποκλειστικά με θεές. Η απρόσκοπτη επικοινωνία και αλληλεπίδραση των δύο αυτών διακριτών σφαιρών αποτελεί άλλωστε βασικό θεματικό μοτίβο του έργου: η σεξουαλική ένωση των *ἀρίστων* γυναικών με θεούς (αποτέλεσμα της οποίας είναι φυσικά η γέννηση των ημιθέων) και τα κοινά συμπόσια θνητών και αθανάτων παρουσιάζονται στο προοίμιο του *Καταλόγου Γυναικών* ως τα κύρια χαρακτηριστικά της εποχής που περιγράφει το συγκεκριμένο έπος,¹⁰⁶ και στην οποία το μεγάλο σχέδιο του Δία έρχεται να θέσει τέλος. Σε αυτήν του την εκδοχή, λοιπόν, το θείο σχέδιο μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας και η κοσμική ανισορροπία που το προκαλεί φαίνεται πως είναι άμεσα συνδεδεμένα με την ίδια τη φύση των ημιθέων, η οποία εξ ορισμού αντιπροσωπεύει την άμβλυνση των ορίων μεταξύ του κόσμου των θεών και των ανθρώπων.

Παρά τις διαφορετικές υποθέσεις που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί ως προς το σχέδιο του Δία στον *Κατάλογο Γυναικών* και τον «πραγματικό» του στόχο, το σύνολο των μελετητών συγκλίνει ως προς την ερμηνεία της συγκεκριμένης διήγησης ως ενός αιτιολογικού μύθου για το τέλος της προηγούμενης εποχής της ανθρωπότητας και τη μετάβαση από τη μυθική προϊστορία στο ιστορικό παρόν — μια λειτουργία που, όπως θα δούμε, χαρακτηρίζει την πλειονότητα των αρχαίων μύθων καταστροφής της ελληνικής και ανατολικής παράδοσης. Το σχέδιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο έρχεται να σηματοδοτήσει την πτώση της τελευταίας γενιάς ημιθέων και την οριστική παύση της άμεσης αλληλεπίδρασης θνητών και αθανάτων, οδηγώντας στην ανάδυση του «σύγχρονου» γένους ανθρώπων και τη διαμόρφωση των συνθηκών της ζωής στη γη όπως τη γνωρίζουμε σήμερα.

Women, 199. Βλ. επίσης Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women”: 28-29. Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι το κείμενο δεν εμπεριέχει καμία αναφορά στο παραδείσιο μεταθανάτιο νησί της ελληνικής μυθολογίας, η υπόθεση αυτή είναι πρωτίστως απόλυτα ασυμβίβαστη με τη φράση «ὡς τὸ πάρος περ» (στ. 102), η οποία καθιστά σαφές πως το σχέδιο του Δία αφορά την επιστροφή σε μια προηγούμενη πραγματικότητα.

¹⁰⁶ Βλ. χαρακτηριστικά τους στίχους του προοιμίου [Hσ.] *Κατ. απ.* 1, 1-7: «Νῦν δὲ γυναικῶν [φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι] / Μοῦσαι Ὀλυμπιάδε[ς, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,] / αἶ τὸτ’ ἄρισται ἔσαν [/ μίτρας τ’ ἀλλύσαντο. [/ μισγόμεναι θεοῖσ[ιν / ξυναὶ γὰρ τότε δα[ίτεες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι] / ἀθανάτοις τε θε[οῖσι καταθητοῖς τ’ ἀνθρώποις]».

Αξίζει να σημειώσουμε πως πέρα από τον σαφή καθορισμό ορίων ανάμεσα στον κόσμο των θεών και των θνητών, ένα επιπλέον στοιχείο που φαίνεται πως θεμελιώνεται με το σχέδιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο είναι πιθανότατα και ο περιορισμός της διάρκειας ζωής των ανθρώπων ως είδους. Σε αυτήν τουλάχιστον την υπόθεση μάς οδηγεί η δήλωση του προοιμίου του *Καταλόγου Γυναικών* πως οι άνθρωποι της ηρωικής εποχής δεν ήταν «ισαίωνες» (απ. 1.8): αν και είναι δύσκολο να αποφανθούμε με βεβαιότητα για τη σημασία ενός *ἄπαξ λεγομένου* μέσα σε ένα τόσο αποσπασματικό περιεχόμενο, μια τέτοια ερμηνεία, ότι δηλαδή οι άνθρωποι της ηρωικής εποχής δεν είχαν «ίσης διάρκειας ζωής» με τους σημερινούς,¹⁰⁷ αλλά προφανώς μεγαλύτερη, λαμβάνει κατ' αρχάς έρεισμα από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη πληροφορία είναι άμεσα συνδεδεμένη στο προοίμιο του έργου με τα κοινά συμπόσια και την επιμειξία θεών και ανθρώπων, δηλαδή με τα καθοριστικότερα σημεία διαφοροποίησης της δικής μας πραγματικότητας από αυτήν του ηρωικού γένους. Πέρα αυτού, όπως θα δούμε στη συνέχεια της συγκριτικής μας ανάλυσης, η ιδέα της μακραίωνης ζωής των ανθρώπων της προηγούμενης Εποχής (και του περιορισμού της μέσω του θεϊκού σχεδίου καταστροφής) αποτελεί ένα μοτίβο που επανέρχεται σε πολλές αντίστοιχες παραδόσεις, όπως το αινιγματικό χωρίο 6:3 της βιβλικής *Γενέσεως*, το οποίο πιθανότατα παρουσιάζει τον Γιαχβέ να περιορίζει το όριο ζωής των ανθρώπων μετά τον Κατακλυσμό στα 120 έτη (και μάλιστα αμέσως μετά την αναφορά του κειμένου στην επιμειξία θείων όντων με θνητές γυναίκες),¹⁰⁸ ή το 175^ο «Κεφάλαιο» του πανάρχαιου αιγυπτιακού ταφικού κειμένου που είναι γνωστό με το όνομα *Βίβλος των Νεκρών*, όπου ο θεός του ήλιου προβαίνει σε μια αντίστοιχη απόφαση όταν

¹⁰⁷ Πολλές ακόμη ερμηνείες έχουν δοθεί όπως η σύγκριση της διάρκειας ζωής μεταξύ των επιμέρους ηρώων, των ανδρών και των γυναικών, ακόμη και μεταξύ θεών και ηρώων. Για μια συνοπτική εξέταση των πιθανών ερμηνειών με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Hirschberger, *Gynaiκῶν Katalogos und Megalai Ehoiai*, 166-7. Βλ. επίσης τη συστηματική ανάλυση του A. Schmitt "Zum Prooimion des hesiodischen Frauenkatalogs", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1 (1975): 24-29.

¹⁰⁸ Βλ. *Γέν.* 6:2-3 «ιδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. 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». Για το συγκεκριμένο απόσπασμα της *Γενέσεως* και το αντίστοιχο απόσπασμα της *Βίβλου των Νεκρών* βλ. κατωτέρω τη συζήτηση στα σχετικά υποκεφάλαια.

σχεδιάζει την τιμωρία του ανθρώπινου γένους που επαναστάτησε εναντίον της κυριαρχίας του. Η ιδέα του περιορισμού του προσδόκιμου ζωής του ανθρώπινου είδους φαίνεται επίσης να αναδύεται έμμεσα και στον μύθο των μεταλλικών γενών του Ησιόδου στα *Έργα και Ημέραι*, με τον οποίον θα ασχοληθούμε στην αμέσως επόμενη ενότητα: το «πρωτόπλαστο» χρυσό γένος της ανθρωπότητας δεν πληττόταν καθόλου από το γήρας (*Έργ.* 113-5: «...οὐδέ τι δειλὸν / γήρας ἐπὴν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι / τέρποντ' ἐν θαλίησι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων»), και η παιδική ηλικία των ανθρώπων του δεύτερου, αργυρού γένους διαρκούσε μια εκατονταετία (*Έργ.* 130-1: «ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῆ / ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ»), ενώ αντίθετα, κατά την τελευταία περίοδο πριν την θεόσταλη καταστροφή του πέμπτου, σιδηρού γένους, στο οποίο ανήκουν οι άνθρωποι των ιστορικών χρόνων, η διάρκεια της ζωής θα έχει μειωθεί τόσο ώστε οι άνθρωποι θα γεννιούνται απευθείας με γκρίζους κροτάφους (*Έργ.* 180-1: «Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων, / εὗτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν».)¹⁰⁹

II. 2. 2. Το τέλος των ηρώων στον ησιόδειο μύθο των μεταλλικών γενών

Η σταδιακή συρρίκνωση του προσδόκιμου ζωής των ανθρώπων αποτελεί ένα έλασσον, πλην απόλυτα ενδεικτικό στοιχείο της ησιόδειας διήγησης για την διαδοχή των πέντε γενών της ανθρωπότητας στα *Έργα και Ημέραι* (στ. 109-201), καθώς αντανακλά την βασική αρχή της εξελικτικής διαδικασίας από την οποία προήλθε ο σύγχρονος άνθρωπος σύμφωνα με τον συγκεκριμένο μύθο: όπως μας παραδίδει ο Ησιόδος, το ανθρώπινο είδος από τη στιγμή της δημιουργίας του μέχρι σήμερα ακολουθεί μια πορεία συνεχούς και βαθμιαίας φθοράς, εκπίπτοντας σταδιακά από τη θεοείκελη και παραδείσια ζωή του χρυσού γένους της ανθρωπότητας στην γεμάτη έγνοιες, δυστυχία και προβλήματα πραγματικότητα του δικού

¹⁰⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά C. E. Finch, “Evolving views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural”, *Greece & Rome* 57.2 (2010): 359-60. M. L. West, *Hesiod, Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 173-4.

μας, σιδηρού γένους, η οποία μάλιστα πρόκειται να επιδεινωθεί.¹¹⁰

Μοναδική εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα αποτελεί το «θείο γένος των ηρώων που ονομάζονται ημίθεοι». Η διήγηση του Ησιόδου για το ηρωικό γένος (στ. 156-73) έρχεται να διακόψει όχι μόνον την ομοιογένεια της διαδοχής των «μεταλλικών γενών» της ανθρωπότητας (χρύσεον – άργύρεον – χάλκειον – σιδήρεον γένος) –αποτελώντας πιθανότατα μια προσθήκη του ποιητή σε έναν μύθο που φαίνεται πως προέρχεται από την Ανατολή—¹¹¹ αλλά πρωτίστως το μοτίβο της βαθμιαίας παρακμής τους. Οι άνθρωποι της ηρωικής εποχής, η «προηγούμενη γενεά στην απέραντη γη» (στ. 160) περιγράφονται χαρακτηριστικά από τον Ησίοδο ως ένα γένος «δικαιότερον και ἄρειον» (στ. 158) και κατ’ αυτόν τον τρόπο αντιπροσωπεύουν μια αξιοσημείωτη αναλαμπή στη φθίνουσα πορεία του ανθρώπινου είδους — ένα σημείο σύγκρισης το οποίο καταδεικνύει με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση τον βαθμό της ηθικής

¹¹⁰ Για την ανάλυση του ησιόδειου μύθου των πέντε γενών της ανθρωπότητας στα *Έργα και Ημέραι* βλ. ενδεικτικά B. Currie, “Hesiod on Human History”, στο J. Marincola, L. Llewellyn-Jones και C. Maciver (eds.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, Edinburgh Leventis Studies 6 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 37-64· Clay, *Hesiod’s Cosmos*, 81-95· G. W. Most, “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1998): 104-27· C. Sourvinou-Inwood, “The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology”, στο O. Palagia (ed.), *Greek Offerings: Essays on Greek Art in Honour of John Boardman* (Oxford: Oxbow, 1997), 1-21· J. P. Vernant, “Le mythe hésiodique des races: Essai d’analyse structurale”, στο J. P. Vernant και P. Vidal-Naquet (eds.), *La Grèce ancienne, I. Du mythe à la raison* (Paris: Seuil, 1990), 13-43· West, *Hesiod, Works and Days*, 172-204. Βλ. επίσης την πρόσφατη μονογραφία της H. van Noorden, *Playing Hesiod: The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

¹¹¹ Για σχετική συζήτηση βλ. το πρόσφατο κεφάλαιο του A. Lardinois, “Playing with Traditions: The Near Eastern Background to Hesiod’s Story of the Five Human Races”, στο A. Kelly και C. Metcalf (eds.), *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 109-25. Βλ. Επίσης R. D. Woodard, “Hesiod and Greek Myth”, στο R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (New York: Cambridge University Press, 2007), 112-50· Currie, “Hesiod on Human History”, 58-9· I. C. Rutherford, “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”, στο Montanari, Rengakos, και Tsagalis (eds.), *Brill’s Companion to Hesiod*, 14-6, 20-2· M. L. West, *Hesiod, Theogony, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford: Clarendon Press, 1966), 19-31· *Hesiod, Works and Days*, 174-7· *The East Face of Helicon*, 312-19.

κατάπτωσης και διαφθοράς που χαρακτηρίζει το δικό μας, *σιδήρεον γένος*, στο οποίο ο ίδιος ο ποιητής εύχεται να μην ανήκει.¹¹²

Η εγκωμιαστική περιγραφή του Ησιόδου στα *Έργα και Ημέραι* για τους ανθρώπους της ηρωικής εποχής και την ηθική τους υπεροχή έρχεται φυσικά σε πλήρη αντίθεση με την εκδοχή που φαίνεται πως παρέδιδαν τα *Κύπρια έπη* για το καταστροφικό σχέδιο του Δία, η οποία, όπως είδαμε, πιθανότατα παρουσίαζε την ασέβεια του ηρωικού γένους ως ένα από τα αίτια που οδήγησαν τον πατέρα των θεών (μαζί με το πρόβλημα του υπερπληθυσμού) στην απόφασή του να προκαλέσει τον τρωικό πόλεμο. Όπως θα δούμε, αυτή η κομβική διαφοροποίηση ανάμεσα στο ασεβές ηρωικό γένος των *Κυπρίων επών* και το «δικαιότερον καὶ ἄρειον» ηρωικό γένος του Ησιόδου φαίνεται να αντικατοπτρίζεται επίσης στον τρόπο με τον οποίον ο Βοιωτός ποιητής μεταχειρίζεται την παράδοση για την θεόσταλη καταστροφή των ανθρώπων της ηρωικής εποχής μέσω του τρωικού πολέμου.

Έτσι, μολονότι και σε αυτήν την περίπτωση το οριστικό τέλος του ηρωικού γένους επισφραγίζεται με τους πολύνεκρους πολέμους στην επτάπτυλη Θήβα (στ. 161-3) και την Τροία (στ. 164-6) –όπως δηλαδή στην *ιστορίαν* του Ομηρικού Μυθογράφου για το σχέδιο του Δία στα *Κύπρια έπη*– και παρά την στερεοτυπική απεικόνιση του Δία ως περιοδικού δημιουργού και καταστροφέα κάθε γένους της ανθρωπότητας, μια προσεκτική ανάγνωση του ησιόδειου κειμένου υποδεικνύει πως ο ποιητής φαίνεται να επιχειρεί εντέχνως να αποσιωπήσει τον ρόλο του πατέρα των θεών ως αυτουργού της καταστροφής των ηρώων και εμπνευστή των πολέμων που επέφεραν το τέλος τους. Σε αντίθεση με όλα τα υπόλοιπα γένη της ανθρωπότητας, των οποίων η πτώση αποδίδεται άμεσα σε αποφάσεις του Δία,¹¹³ στην περίπτωση του ηρωικού γένους ο Ησιόδος φαίνεται πως επιλέγει συνειδητά να αποσυνδέσει

¹¹² Βλ. χαρακτηριστικά *Έργα*, 174-5: «Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι».

¹¹³ Βλ. χαρακτηριστικά για το *χρύσειον* γένος (*Έργα*, 121): «αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε»· για το *ἀργύρειον* γένος (στ. 138): «Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυσσε χολοῦμενος...»· για το *χάλκειον* γένος (στ. 156): «Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν»· για το *σιδήρεον* γένος (στ. 181): «Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων».

την καταστροφή του από την βούληση του πατέρα των θεών, θέτοντας ως συντακτικό υποκείμενο του ρήματος «ώλεσε» τις λέξεις «πόλεμος» και «φύλοπις αινή»,¹¹⁴ και ως υποκείμενο του ρήματος «ἀμφεκάλυψε» το «τέλος του θανάτου».¹¹⁵ Στην πραγματικότητα, η μόνη ενέργεια την οποία το κείμενο του Ησιόδου αποδίδει ξεκάθαρα στον Δία όσον αφορά το ηρωικό γένος (πέρα φυσικά από την δημιουργία του) είναι η ανταμοιβή ενός μέρους του με μια θεοείκελη και ξέγνοιαστη μεταθανάτια ζωή στις Νήσους των Μακάρων,¹¹⁶ η οποία θυμίζει έντονα την παραδείσια κατάσταση που απολάμβανε το χρυσό γένος της ανθρωπότητας. Αν η υπόθεσή μας ευσταθεί, η απεικόνιση του ηρωικού γένους από τον Ησιόδο αντικατοπτρίζει μια εξιδανικευτική προοπτική, η οποία βρίσκεται πολύ κοντά στον τρόπο με τον οποίον τα αλεξανδρινά Σχόλια ερμηνεύουν και επιχειρούν να προβάλλουν τον κόσμο των ηρώων, ένα στοιχείο που ίσως αποτυπώνεται και στην παράδοξη επιλογή των Σχολίων D να συνδέσουν την ετυμολογία της ονομασίας «ήρωες» με έναν στίχο τον οποίον ο Ησιόδος χρησιμοποιεί για να περιγράψει τη μεταθανάτια υπόσταση του χρυσού γένους ως αγνών επιχθόνιων δαιμόνων.¹¹⁷

Αν λοιπόν το πνεύμα με το οποίο τα *Έργα και Ημέραι* αντιμετωπίζουν την ηρωική εποχή τείνει να προβάλλει την αρετή και τη δικαιοσύνη ως βασικό χαρακτηριστικό των

¹¹⁴ Βλ. *Έργα*, 161-5: «καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνή / τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, / ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, / τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης / ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠγκόμοιο». Μια παρόμοια παρατήρηση σχετικά με την πιθανή προσπάθεια του Ησιόδου να απομακρύνει την ευθύνη της καταστροφής του ηρωικού γένους αφ' ενός από τους ίδιους τους ήρωες και αφ' ετέρου από τον Δία διατυπώνει επίσης και η R. Scodel, "Hesiod and the Epic Cycle", στο Montarari, Rengakos και Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 506.

¹¹⁵ Βλ. *Έργα*, 166: « ἔνθ' ἦτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε ».

¹¹⁶ Βλ. *Έργα*, 167-73: « τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσσας / Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης, / καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην, / ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν / τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεΐδωρος ἄρουρα ».

¹¹⁷ Συγκεκριμένα, παρατίθεται ο στ. 125 από τα *Έργα και Ημέραι*. Βλ. Σχόλ. D *Ιλ.* 1.4: « Ἡρώων. Τῶν ἡμιθέων ἀνδρῶν. ἦρωας δὲ φασι κληθῆναι, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς· ἢ ἀπὸ τοῦ ἀέρος, ὡς φησιν Ἡσιόδος ἐν τοῖς Ἔργοις καὶ ταῖς Ἠμέραις· Ἡέρα ἐσσάμενοι πάντη φοιτῶσιν ἐπ' αἴαν'... ».

ημιθέων, και ως εκ τούτου να απορρίπτει τον θεματικό πυρήνα της διήγησης των *Κυπρίων επών* για το σχέδιο του Δία, το μοτίβο της θεϊκής απόφασης για την καταστροφή μιας γενεάς λόγω της ασέβειας και της *ὑβρεώς* της αποτελεί εντούτοις ένα στοιχείο που διαπνέει ολόκληρη τη διήγηση του Ησιόδου για τη διαδοχή των μεταλλικών γενών της ανθρωπότητας.¹¹⁸ με μοναδική εξαίρεση το *χρύσειον* γένος, που δεν προσδιορίζεται με κανέναν αρνητικό χαρακτηρισμό και του οποίου η πτώση δεν αποδίδεται σε κάποιον συγκεκριμένο λόγο,¹¹⁹ το *ἀργύρειον* γένος καταστρέφεται από έναν «χολούμενον» Δία, ακριβώς λόγω της αδικίας και της ασέβειάς του, επειδή περιφρονούσε τη λατρεία των θεών (*Έργα*, 135-9)¹²⁰ και δεν μπορούσε να απέχει από την «άτάσθαλον ὑβριν» (στ. 134-5)¹²¹. αντίστοιχα, οι «ὑβριες» χαρακτηρίζουν συνολικά και το *χάλκειον* γένος της ανθρωπότητας (στ. 145-6),¹²² το οποίο επίσης καταστρέφεται από τον πατέρα των θεών σε αλληλοεξοντωντικούς πολέμους, περνώντας, ωστόσο, «νώνυμον» (ανώνυμο) στην ιστορία — σαν μια οιονεί κακή εκδοχή του γένους των ηρώων.¹²³ τέλος, ο Δίας πρόκειται να

¹¹⁸ Για μια αντίστοιχη παρατήρηση σχετικά με την κομβική σημασία της *δίκης* και της *ὑβρεως* ως χαρακτηριστικά των γενών της ανθρωπότητας στα *Έργα και Ημέραι* βλ. την πρόσφατη μονογραφία του Α. Vergados, *Hesiod's Verbal Craft. Studies in Hesiod's Conception of Language and Its Ancient Reception* (New York: Oxford University Press, 2020), 241.

¹¹⁹ Μια εύλογη υπόθεση είναι πως η πτώση του χρυσού γένους της ανθρωπότητας, το οποίο τοποθετείται από τον Ησιόδο στην εποχή της κυριαρχίας του Κρόνου (βλ. *Έργα*, 111: «οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῶ ἐμβασίλευεν») θα μπορούσε να συνδεθεί αιτιολογικά με την μετάβαση της θείας εξουσίας από την παλαιότερη στη νεότερη γενιά θεών.

¹²⁰ «... οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν / ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς / ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα / Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυσε χολούμενος οὐνεκα τιμᾶς / οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν».

¹²¹ «... ὑβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο / ἀλλήλων ἀπέχειν...».

¹²² «... οἷσιν Ἄρηος / ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὑβριες...».

¹²³ Οι άνθρωποι της εποχής του χαλκού αφανίζονται από τον Δία «δαμέντες ὑπὸ σφετέρησι χεῖρεσσι» (*Έργα*, 152), και μέρος της τιμωρίας τους αποτελεί προφανώς το γεγονός πως παραμένουν «νώνυμοι» (στ. 154), ένα στοιχείο που σίγουρα θα απεύχονταν οι ήρωες, για τους οποίους η απόκτηση κλέους και υστεροφημίας

καταστρέψει και το δικό μας, *σιδήρεον* γένος (στ. 180), για τους ίδιους ακριβώς λόγους, όταν πια οι άνθρωποι δεν θα σέβονται καμία έννοια αρετής, ευορκίας, φιλοξενίας, δικαιοσύνης και ευσέβειας (στ. 183-96),¹²⁴ με την αποχώρηση της Νεμέσεως και της Αιδούς από τη γη να σηματοδοτεί και να επισφραγίζει το τέλος και αυτής της εποχής (στ. 197-201).

II. 2. 3. Ο μύθος της καταστροφής των ηρώων στα ομηρικά έπη

Παρά την εμφατική άρνηση των Ομηρικών Σχολίων να αποδεχθούν την ύπαρξη ενός θείου σχεδίου καταστροφής το οποίο προηγείτο της επαγγελίας του Κρονίδα προς τη Θέτιδα για την αποκατάσταση της διασαλευμένης τιμής του Αχιλλέα, η σύνδεση της μοίρας των ηρώων στην Τροία με τη *βουλήν* του Δία είναι μια ιδέα που επανέρχεται αρκετά συχνά και στον κόσμο του Ομήρου.¹²⁵ Ανεξάρτητα από την ερμηνεία των Αλεξανδρινών, η οποία, όπως είδαμε, διακατέχεται και κατευθύνεται από μια προγραμματική συλλογιστική εξιδανίκευσης του ηρωικού κόσμου, τόσο η πορεία του πολέμου στην *Ιλιάδα*, όσο και η μετέπειτα τύχη των παλινοστούντων ηρώων που περιγράφει η *Οδύσσεια* αποτελούν στοιχεία που καθορίζονται σε πολύ μεγάλο βαθμό από σχέδια και αποφάσεις των Ολυμπίων θεών, οι οποίοι μετέχουν ενεργά στην εξέλιξη και τη διαμόρφωση των γεγονότων.

αποτελούσε ύψιστη επιδίωξη. Για την σύνδεση του ηρωικού και του χάλκινου γένους βλ. ακόμη West, *Works and Days*, 191· Woodard, “Hesiod and Greek Myth”, 122-3.

¹²⁴ «οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ, / οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ. / αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας: / μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι / σχέτλιοι οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες: οὐδέ κεν οἷ γε / γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν / χειροδίκαι: ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει. / οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου / οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν / ἀνέρες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς / οὐκ ἔσται: βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα / μῦθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμείται. / ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν ἅπασι / δυσκέλαδος κακόχαρτος ὀμαρτήσῃ, στυγερώπης».

¹²⁵ 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.

Ακόμη και αν δεχθούμε πως η *Διὸς βουλή* του προοιμίου της *Ιλιάδας* (1.5) αφορά αποκλειστικά στα όσα συμβαίνουν ύστερα από την μεγάλη έριδα που δημιουργείται μεταξύ του Αχιλλέα και του Αγαμέμνονα σχετικά με την Βρισηίδα, η εικόνα ενός θείου σχεδίου καταστροφής αποτελεί και πάλι το κεντρικό θεματικό μοτίβο που συνέχει την ιλιαδική διήγηση για τον μαζικό θάνατο των ηρώων στην Τροία. Δεν πρέπει, ωστόσο, να διαφύγει την προσοχή μας πως σε πολλά σημεία του εν λόγω έπους μπορούν να εντοπιστούν έμμεσες, πλην σαφείς αναφορές που φαίνεται να επιβεβαιώνουν ότι σύμφωνα με τον Όμηρο η κύρια αιτία των δεινών που πλήττουν τους Αχαιούς είναι στην πραγματικότητα η βούληση του Δία, η οποία είχε μάλιστα διαμορφωθεί –αντίθετα με την άποψη των αρχαίων σχολιαστών της ομηρικής παράδοσης– πολύ πριν από το συμβούλιο του πατέρα των θεών με τη Θέτιδα για τον ατιμασμένο Αχιλλέα.

Πρόκειται για μια ιδέα που διατυπώνεται, μεταξύ άλλων, από τρεις βασικούς πρωταγωνιστές της *Ιλιάδας*: τον Αγαμέμνονα, τον Αχιλλέα και τον Πρίαμο. Ο πρώτος, στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να εξευμενίσει με δώρα την οργή του Αχιλλέα εναντίον του, παρουσιάζει τον Δία ως τον βασικό υπεύθυνο για την άδική του στάση στο θέμα της Βρισηίδας, κατηγορώντας τον πως του «έκλεψε το μυαλό» (*Ιλ.* 19.136-7).¹²⁶ Στο ίδιο ακριβώς πνεύμα, ο Αχιλλέας στο τέλος της σκηνης που περιγράφει τη συμφιλίωσή του με τον αρχηγό των Αχαιών εκφράζει την πεποίθησή του πως ο Αγαμέμνονας δεν θα τον αδικούσε ποτέ, αν δεν υπήρχε η επιθυμία του πατέρα των θεών για τον θάνατο πολλών Αχαιών (*Ιλ.* 19.270-4).¹²⁷ Ο Κρονίδης παρουσιάζεται εξ άλλου ως ο «ταμίης» (διανομέας) του πολέμου στην *Ιλιάδα*,¹²⁸

¹²⁶ «οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης ἢ πρῶτον ἀάσθην. / ἄλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς». Για σχετική συζήτηση βλ. J. Wilson, “Homer and the Will of Zeus”, *College Literature* 34.2 (2007): 153. P. Verzina, “Zeus e il vantaggio troiano: tracce di elaborazioni della tradizione nell’*Iliade*”, *Emerita* 83.2 (2015): 199-206.

¹²⁷ « Ζεῦ πάτερ, ἦ μεγάλας ἄτας ἄνδρεςσι διδοῖσθα. / οὐκ ἂν δὴ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν / Ἄτρεΐδης ὄρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην / ἦγεν ἐμεῦ ἀέκοντος ἀμήχανος· ἀλλά ποθι Ζεὺς / ἦθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι».

¹²⁸ Βλ. *Ιλ.* 4.84: «Ζεὺς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται».

ενορχηστρώνοντας ακόμη και την παραβίαση των όρκων από τους Τρώες, ένα σχέδιο το οποίο αναθέτει στην Αθηνά (*Ιλ.* 4.64-72) σε μια σκηνή ιδιαίτερα αποκαλυπτική για την αναπόδραστη δύναμη των θεϊκών αποφάσεων επί των ανθρώπινων πολέμων.¹²⁹ Τέλος, ένα αντίστοιχο σχόλιο διατυπώνεται επίσης από τον Πρίαμο, ο οποίος κατά τη συνομιλία του με την Ελένη πάνω στα τείχη της Τροίας αποδίδει ανοιχτά την σύλληψη του τρωικού πολέμου στους θεούς, απαλλάσσοντας ουσιαστικά την όμορφη κόρη του Δία από το βάρος μιας τόσο μεγάλης ευθύνης (3.164-5).¹³⁰

Η σύνδεση του πολέμου στην Τροία με τη *βουλήν* του Δία είναι μια ιδέα που κάνει την εμφάνισή της και στην *Οδύσσεια*. Παρότι το συγκεκριμένο ομηρικό έπος επικεντρώνεται αφηγηματικά στα όσα συμβαίνουν μετά το πέρας του πολυετούς τρωικού πολέμου, το πρώτο τραγούδι του Δημόδοκου στη νήσο των Φαίακων,¹³¹ το οποίο κάνει τον Οδυσσέα να ξεσπάσει σε κλάματα (*Οδ.* 8.85-6), συνδέει ξεκάθαρα την αρχή του κοινού *πήματος* των Δαναών και των Τρώων με τις *βουλές* του Δία (αυτήν τη φορά στον πληθυντικό αριθμό), με τον αιτιό μάλιστα να αναφέρεται σε ένα επεισόδιο που έλαβε χώρα πριν ακόμη την αναχώρηση των ηρώων για την Τροία: «τότε γάρ ρα κυλίνδετο πήματος ἀρχή / Τρωσί τε καὶ Δαναοῖσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς» (8.81-2).¹³²

¹²⁹ Είναι χαρακτηριστικός ο τρόπος με τον οποίον ο Δίας διαπραγματεύεται με την Ήρα τη συνέχιση ή τη διακοπή του τρωικού πολέμου (*Ιλ.* 4.14-6), αλλά και η φυσικότητα με την οποία οι δύο αυτοί θεοί συζητούν πιθανές αλώσεις άλλων πόλεων στο εγγύς μέλλον.

¹³⁰ «οὔ τι μοι αἰτή ἐσσί, θεοὶ νύ μοι αἰτιοὶ εἰσιν, / οἷ μοι ἐφόρμησαν πόλεμον πολύδακρον Ἀχαιῶν». Εδώ βέβαια η ευθύνη βαραινεί τους θεούς συλλογικά και όχι συγκεκριμένα τον Δία.

¹³¹ Για μια ανάλυση του πρώτου τραγουδιού του Δημόδοκου βλ. το σχετικό άρθρο της M. Finkelberg, “The First Song of Demodocus”, *Mnemosyne* 40. 1/2 (1987): 128-32.

¹³² Η συγκεκριμένη αναφορά αντιστοιχεί στον απολλώνιο χρησμό που έλαβε ο Αγαμέμνωνας από το μαντείο των Δελφών, σύμφωνα με τον οποίον η Τροία θα έπεφτε όταν οι ἄριστοι Αχαιῶν θα έρχονταν σε διαμάχη, έναν χρησμό τον οποίον, από ό,τι φαίνεται, ο Αγαμέμνων είχε αρχικά παρερμηνεύσει. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά G. Nagy, *The Best of Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (London: John Hopkins University Press, 1979), 15-25.

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 7^ο βιβλίο της *Ιλιάδας* και οι θεοί καταστρέφουν με έναν μεγάλο κατακλυσμό μετά το πέρας του τρωικού πολέμου (*Ιλ.* 12.3-35). Ιδίως αυτό το τελευταίο απόσπασμα αποτελεί μια ξεχωριστή στιγμή στα ομηρικά έπη, αφ' ενός γιατί 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 καθώς 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 διαπιστώσουμε, η ομηρική διήγηση για το τείχος των Αχαιών περιέχει σε σπερματική μορφή στοιχεία που ανήκουν στον πυρήνα του μύθου της θείας απόφασης για την καταστροφή του ηρωικού γένους.¹³³

Κατά τη διάρκεια της κατασκευής του τείχους παρεμβάλλεται στη διήγηση της *Ιλιάδας* ένα θείο συμβούλιο, κατά το οποίο ο Ποσειδώνας εκφράζει την έντονη δυσaréσκειά του για το γεγονός πως οι ήρωες δεν απέδωσαν τις πρέπουσες *ἐκατόμβες*. Όπως δηλώνει, φοβάται πως κάτι τέτοιο θα παρακινήσει κάθε θνητό να περιφρονεί τους θεούς (7.446-50),¹³⁴ αλλά και πως η μεγαλοπρέπεια αυτού του κτίσματος θα ξεπεράσει τη φήμη του τείχους που ο ίδιος και ο

¹³³ 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. Scodel, “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”: 33-50. Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης West, *The East Face of Helicon*, 477-80. Για τα ανατολικά παράλληλα της καταστροφής του τείχους των Αχαιών βλ. επίσης M. R. Bachvarova, “The Destroyed City in Ancient ‘World History’: From Agade to Troy”, στο M. R. Bachvarova, D. Dutsch και A. Suter (eds.), *The Fall of Cities in the Mediterranean: Commemoration in Literature, Folk-Song, and Liturgy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 57-60. Για μια διαφορετική ερμηνεία της διήγησης σχετικά με το αχαιικό τείχος και την *Διὸς βουλὴν* στη Μ' ραψωδία της *Ιλιάδας* βλ. J. S. Clay, “The Will and the Whip of Zeus”, *Literary Imagination I* (1999): 40-60.

¹³⁴ «Ζεῦ πάτερ, ἦ ρά τίς ἐστι βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν / ὅς τις ἔτ' ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνίψει; / οὐχ ὀράας ὅτι δ' αἴτε κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ / τείχος ἐτειχίσσαντο νεῶν ὕπερ, ἀμφὶ δὲ τάφρον / ἤλασαν, οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἐκατόμβας;».

Απόλλων είχαν χτίσει στο παρελθόν για τον ήρωα Λαιομέδοντα, βυθίζοντάς το στη λήθη (7.451-3).¹³⁵ Έτσι, κατόπιν προτροπής του Δία (7.459-63) οι τρεις θεοί (με τον Ποσειδώνα επικεφαλής σε έναν ασυνήθιστα «ανθελληνικό» ρόλο)¹³⁶ παρουσιάζονται σε μια προδρομική διήγηση που εκτείνεται μετά το πέρας του πολέμου να κατακλύζουν το τείχος των Αχαιών με μια εννεαήμερη καταγίδα 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 και όχι με τον θάνατο πολεμιστών, η πρόδρομη διήγηση της *Ιλιάδας* για το τείχος των Αχαιών αποτελεί αναμφίβολα μια ακόμη απήγηση 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 «γένους» αλλά και ως «ημίθεοι» στα έπη του Ομήρου, σε ένα σημείο που υπάρχει ακριβώς για να σηματοδοτήσει σε συμβολικό επίπεδο το τέλος αυτής της εποχής.¹³⁷ Όπως και στην εκδοχή της *Διὸς βουλής* που εξιστορούσαν τα *Κύπρια έπη*, η καταστροφή του τείχους των Αχαιών παρουσιάζεται ως μια απόφαση η οποία λαμβάνεται κατόπιν θείου συμβουλίου και της οποίας η αιτία αποδίδεται αφ' ενός στην ασέβεια των Αχαιών (πώς 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

¹³⁵ «τοῦ δ' ἦτοι κλέος ἔσται ὅσον τ' ἐπικίδναται ἠώς: / τοῦ δ' ἐπλήσονται τὸ ἐγὼ καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων / ἦρω Λαιομέδοντι πολίσσαμεν ἀθλήσαντε». Για συζήτηση σχετικά με τα τείχη της *Ιλιάδας* βλ. L. F. Garcia Jr., “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). http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_GarciaL.Homeric_Durability_Telling_Time_in_the_Iliad.2013.

¹³⁶ Κατά τον Hendel ο αντισυμβατικός ρόλος του Ποσειδώνα οφείλεται στο ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα αποτελεί κατάλοιπο μιας προ-ομηρικής διήγησης σχετικά με τον κατακλυσμό. Βλ. R. S. Hendel, “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4”, *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 20.

¹³⁷ Scodel, “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”: 34.

ανταγωνιστεί ένα έργο που έχει κατασκευαστεί από θεούς — στοιχείο που βρίσκεται πολύ κοντά στη σύγχυση των ορίων μεταξύ θεών και θνητών, την οποία ο ησιόδειος *Κατάλογος Γυναικών* φαίνεται να προβάλλει ως βασικό αίτιο του σχεδίου του Δία για την καταστροφή των ημιθέων μέσω του τρωικού πολέμου.

Η εικόνα του εννεαήμερου κατακλυσμού, που βρίσκει σαφές παράλληλο στη μεταγενέστερη ιστορία του Δευκαλίωνα και τις αρχαίες μεσοποταμιακές πηγές του συγκεκριμένου μύθου, (με τις οποίες θα ασχοληθούμε στη συνέχεια της συγκριτικής μας ανάλυσης) αντιστοιχεί φυσικά σε μια θεϊκή καταστροφή μεγάλης κλίμακας, η οποία, αν και δεν πλήττει άμεσα τους ήρωες, έρχεται εντούτοις να οριοθετήσει σε συμβολικό επίπεδο το οριστικό τέλος της γενεάς τους. Και σε αυτήν την περίπτωση, αξίζει να παρατηρήσουμε την χαρακτηριστική προσπάθεια των Ομηρικών 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.¹³⁸

Π. 3. Ανακεφαλαίωση: το σχέδιο του Δία για το τέλος της ηρωικής εποχής στην αρχαϊκή επική παράδοση

Συνοψίζοντας τις επιμέρους διηγήσεις που εξετάσαμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, μπορούμε να σημειώσουμε με συντομία τα εξής. Όπως διαπιστώσαμε από την ανάλυση των παραλλήλων του απ. 1 των *Κυπρίων επών* στην αρχαϊκή επική ποίηση, η σύνδεση του μαζικού αφανισμού των ηρώων στον πόλεμο της Τροίας με την *βουλήν* του Δία φαίνεται πως αποτελεί ένα παραδοσιακό και ιδιαίτερα διαδεδομένο στοιχείο της πρώιμης ελληνικής μυθικής σκέψης. Παρά την φανερή βούληση των Ομηρικών Σχολίων να εξοβελίσουν από την «αυθεντική»

¹³⁸ Βλ. Σχόλ. *Ιλ.* 7.443-64a (Αριστόνικος): «οἱ δὲ θεοὶ παρ Ζηνί (443) ἕως τοῦ ὧς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον (464) ἀθετοῦνται στίχοι εἴκοσι δύο, ὅτι περὶ τῆς ἀναιρέσεως τοῦ τείχους λέγει πρὸ τῆς τειχομαχίας (sc. M 3—35) ὧς ἂν μὴ προειρηκῶς ἐνθάδε. A (443-464b1.) (Did.) <οἱ δὲ θεοὶ—ὧς οἱ μὲν τοιαῦτα:> καθόλου δὲ τῶν θεῶν ἀγορὰν ἠθέτουσαν οἱ περὶ Ζηνόδοτον καὶ Ἀριστοφάνη καὶ αὐτὸς Ἀρίσταρχος. A (443-464b2.) οἱ δὲ θεοὶ παρ Ζηνί καθήμενοι ἀστεροπητῆ <— ὧς οἱ μὲν τοιαῦτα>: τὴν ἀγορὰν τῶν θεῶν ἠθέτουσαν οἱ περὶ Ζηνόδοτον καὶ αὐτὸς Ἀρίσταρχος». Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης το διαφωτιστικό ἄρθρο του J. I. Porter, “Making and Unmaking: The Achaean Wall and the Limits of Fictionality in Homeric Criticism”, *Transactions of the American Philological Association* 141 (2011): 1-36.

διήγηση των ομηρικών επών κάθε ένδειξη που παραπέμπει στον συγκεκριμένο μύθο και να οικοδομήσουν αναχρονιστικά την εικόνα ενός *φιλέλληνας* ποιητή, και την πιθανώς αντίστοιχης φύσης προσπάθεια του Ησιόδου στα *Έργα και Ημέραι* να αποσυνδέσει με περίτεχνο τρόπο το οριστικό τέλος του «θείου γένους των ηρώων που ονομάζονται ημίθεοι» από τις αποφάσεις του πατέρα των θεών, κατέστη σαφές ότι η ιδέα της θεόσταλτης καταστροφής του ηρωικού γένους μέσω του τρωικού πολέμου αποτελεί μια θεματική που διαπνέει συνολικά την αρχαϊκή επική παράδοση.

Η βασική διαφορά της εκδοχής του θείου σχεδίου που εξιστορούσαν τα *Κύπρια έπη* από την υπόλοιπη επική παράδοση της αρχαϊκής περιόδου έγκειται στο γεγονός ότι το χαμένο αυτό έπος απέδιδε την καταστροφική απόφαση του Δία σε δύο αιτίες που φαινομενικά δεν εντοπίζονται σε καμία άλλη εκδοχή της *Διὸς βουλής* για τον τρωικό πόλεμο: τον υπερπληθυσμό και την πλήρη ηθική διαφθορά των ανθρώπων της ηρωικής εποχής. Ιδίως το τελευταίο εκ των δύο αυτών στοιχείων, παρότι συχνά παραμελείται από τις σχετικές αναλύσεις, είναι ιδιαίτερα σημαντικό, καθώς, μεταξύ άλλων, φαίνεται να ενισχύει την εσωτερική συνοχή των *Κυπρίων επών*, παρέχοντας μια πειστική εξήγηση αφ' ενός για την καταγωγή της Ελένης από τη Νέμεση και αφ' ετέρου για τον ρόλο της Θέμιδας ως ειδικού συμβούλου του Δία στο σχέδιο για την ανακούφιση της Γης. Όπως επισημάναμε, μολονότι η ηθική διαφθορά ή η έλλειψη ευσέβειας εντοπίζεται συχνά ως αίτιο της θεόσταλτης καταστροφής διαφόρων επιμέρους προσωπικοτήτων της ηρωικής εποχής, αλλά και όλων των υπόλοιπων γενών της ανθρωπότητας στον μύθο που εξιστορούν τα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου, το συγκεκριμένο στοιχείο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την γενικότερη εικόνα των δίκαιων και ενάρετων ηρώων που κατ' εξοχήν επιχειρούν να προβάλλουν τα Ομηρικά Σχόλια και πιθανότατα είχε καθιερωθεί στη συλλογική μνήμη των αρχαίων Ελλήνων για τους μυθικούς τους προγόνους, τους οποίους τιμούσαν ευλαβικά ως θεούς. Ο υπερπληθυσμός της ανθρωπότητας, από την άλλη πλευρά, αποτελεί μια ιδέα η οποία φαίνεται να διατυπώνεται για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική γραμματεία — τουλάχιστον βάσει των όσων είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε από τα κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας.

Όπως θα διαπιστώσουμε στην επόμενη ενότητα, αμφότερα τα προαναφερθέντα αίτια καταστροφής του ηρωικού γένους στην εκδοχή των *Κυπρίων επών* θα μπορούσαν να συσχετιστούν άμεσα και δυνητικά να αποδοθούν στις πιθανές επιρροές του χαμένου αυτού

έπους από ανατολικές πηγές. Τόσο ο υπερπληθυσμός της ανθρωπότητας όσο και η πλήρης ηθική της παρακμή αποτελούν στοιχεία τα οποία βρίσκονται στον πυρήνα πολλών μυθικών διηγήσεων της Ανατολής για το θείο σχέδιο που σηματοδότησε το οριστικό τέλος της προηγούμενης Εποχής και τη μετάβαση του ανθρώπινου είδους από τη μυθική προϊστορία στο ιστορικό παρόν.

Π. 4. Το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας στην μυθική παράδοση της Ανατολής

Ξεκινώντας από την μυθολογική κληρονομιά της αρχαίας Μεσοποταμίας –το λίκνο του γραπτού πολιτισμού– και κάποια από τα αρχαιότερα σωζόμενα δείγματα λογοτεχνικής συγγραφής της ανθρωπότητας, στα επόμενα υποκεφάλαια θα επιχειρήσουμε να ιχνηλατήσουμε την ενδιαφέρουσα διαπολιτισμική διαδρομή του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής, αναλύοντας τις διάφορες εκδοχές με τις οποίες επανέρχεται σε κείμενα της μεσοποταμιακής, της εβραϊκής, της αιγυπτιακής και της ινδικής παράδοσης. Όπως θα διαπιστώσουμε, η *Διὸς βουλή των Κυπρίων ἐπὸν* αντιστοιχεί σε έναν τύπο μυθικής διήγησης που απηχείται σε ένα ευρύ φάσμα ανατολικών παραδόσεων με διάφορες παραλλαγές, αλλά και πολλά κοινά θεματικά μοτίβα, τα οποία φαίνεται να συνέχουν τις επιμέρους μυθικές διηγήσεις για το θεόσταλτο τέλος της προηγούμενης Εποχής σε μια ενιαία παράδοση.

Π. 4. 1. Μεσοποταμία

Ένα από τα πιο γνωστά έργα που παραδίδουν τον μύθο για το θείο σχέδιο καταστροφής της ανθρωπότητας είναι το ακκαδικό έπος *Atra-ḥasīs*, το οποίο εξιστορεί τη δημιουργία του ανθρώπινου είδους, αλλά και τις περιοδικές απόπειρες αφανισμού του από τον κυρίαρχο θεό Enlil. Χρονολογούμενο στις αρχές της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ.,¹³⁹ το συγκεκριμένο έργο αποτελεί

¹³⁹ Το παλαιότερο χειρόγραφο του *Atra-ḥasīs* χρονολογείται βάσει κολοφώνα στα 1635 π.Χ., ενώ τα διάφορα αντίγραφα (όλα σε σφηνοειδείς πήλινες πινακίδες) αποδεικνύουν πως το έπος αντιγραφόταν συστηματικά και κατά τη διάρκεια της 1^{ης} χιλιετίας π.Χ. Πέρα από την περιοχή της Μεσοποταμίας, αντίγραφα του *Atra-ḥasīs* έχουν βρεθεί επίσης στην Ugarit (Ras Shamra, στη σημερινή Συρία) και στην Hattuša, πρωτεύουσα των Χετταίων. Για μια επισκόπηση της χειρόγραφης παράδοσης του έπους βλ. W. G. Lambert και A. R. Millard, *Atra-ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood, with M. Civil, The Sumerian Flood Story* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 31-41.

μια από τις αρχαιότερες καταγραφές του μεσοποταμιακού μύθου του μεγάλου κατακλυσμού,¹⁴⁰ ο οποίος φαίνεται πως υπήρξε η βασική πηγή τόσο για τη γνωστή βιβλική διήγηση της εβραϊκής *Γενέσεως* σχετικά με την κιβωτό του Νώε,¹⁴¹ όσο και για την αντίστοιχη ιστορία του Δευκαλίωνα, τουλάχιστον στη μορφή που την παραδίδει ο ψευδο-Απολλόδωρος.¹⁴²

Στη διήγηση του συγκεκριμένου ακκαδικού έπους το ανθρώπινο γένος (lullû amēlu) πλάθεται με απόφαση του θείου συμβουλίου ύστερα από την επανάσταση της νεότερης γενιάς θεών (Igiḡi) έναντι της παλαιότερης (Annunaki)¹⁴³ από την ανάμειξη πηλού και κομματιών

Βλ. επίσης τους ενημερωμένους πίνακες με τα ακκαδικά χειρόγραφα που απηχούν τον μύθο του κατακλυσμού στην πρόσφατη μονογραφία του N. Wasserman, *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*, Orbis Biblicus et Orientalis 290 (Leuven: Peeters, 2020), 14-16.

¹⁴⁰ Για μια συγκεντρωτική ανάλυση των μεσοποταμιακών παραδόσεων σχετικά με τον μύθο του μεγάλου κατακλυσμού βλ. ενδεικτικά τη σχετική μονογραφία του Y. S. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe: Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*, Oxford Oriental Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2013).

¹⁴¹ Για συγκριτική συζήτηση σχετικά με τον κατακλυσμό της *Γενέσεως* και τις μεσοποταμιακές πηγές του βλ. ενδεικτικά H. S. Kvanvig, *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading* (Leiden: Brill, 2011)· I. Finkel, *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood* (New York: Nan A. Talese, 2014).

¹⁴² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Bremmer, “Near Eastern and Native Traditions in Apollodorus’ Account of the Flood”, στο *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, 101-16· West, *The East Face of Helicon*, 489-93.

¹⁴³ Ο μύθος της επανάστασης των θεών Igiḡi και της συνακόλουθης δημιουργίας του ανθρώπινου είδους αποτελεί βασικό θέμα και του βαβυλωνιακού έπους *Enūma Eliš*. Για την ανάλυση του εν λόγω έργου βλ. ενδεικτικά P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*. State Archives of Assyria Cuneiform Texts, vol. 4. (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005). Για τους βαβυλωνιακούς μύθους της δημιουργίας του κόσμου βλ. επίσης τη μονογραφία του W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

από τη σάρκα του σφαγιασθέντα θεού We-ila,¹⁴⁴ πρωτεργάτη της εν λόγω επανάστασης, με σκοπό να επωμιστεί την επίπονη εργασία, και ως εκ τούτου να απαλλάξει τους κατώτερους θεούς από αυτό το έργο. Η δημιουργία των ανθρώπων έρχεται να αποκαταστήσει την ισορροπία στο θεϊκό βασίλειο, αποτελώντας για πολύ καιρό μια αποτελεσματική λύση στη διαμάχη μεταξύ των θεών Annunaki και των θεών Igigi. Ωστόσο, ύστερα από την παρέλευση 1200 χρόνων, ο πληθυσμός της ανθρωπότητας έχει αυξηθεί υπέρμετρα και ο θόρυβος που παράγει είναι τόσο μεγάλος που στερεί τον ύπνο από τον ανώτερο θεό Enlil.¹⁴⁵ Έτσι, ο τελευταίος αποφασίζει να εξαπολύσει ένα καταστροφικό σχέδιο εναντίον της, για να βρει επιτέλους την ησυχία του και να μπορέσει να κοιμηθεί. Όπως διαβάζουμε σε ένα από τα επαναλαμβανόμενα και πιο χαρακτηριστικά αποσπάσματα του συγκεκριμένου έργου (*Atra-hasīs*, OB 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

¹⁴⁴ 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. N. Bremmer, “Remember the Titans. Greek Fallen angels: Kronos and the Titans”, στο Auffarth και Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, 50-61.

¹⁴⁵ Για μια συστηματική ανάλυση του μοτίβου του κοιμωμένου θεού στο έπος *Atra-hasīs* και την μυθική παράδοση της Εγγύς Ανατολής βλ. το άρθρο του B. F. Batto, “The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty”, *Biblica* 68.2 (1987): 153-77.

...] ας γίνει λοιμός»¹⁴⁶.

Ο θόρυβος (“riḡmu”) και η βοή (“ḫubūru”)¹⁴⁷ που δημιουργείται από το πολυπληθές ανθρώπινο είδος 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 είδος, αφού ο φιλόανθρωπος θεός Enki συμβουλεύει τον πρωταγωνιστή Atra-ḫasīs για τις ενέργειες που θα θέσουν τέλος σε αυτήν την καταστροφή: οι άνθρωποι πρέπει να σταματήσουν να προσεύχονται στους υπόλοιπους θεούς, και να τιμούν με θυσίες αποκλειστικά και μόνον τον θεό Namtara,¹⁴⁸ με σκοπό να τον κάνουν να αισθανθεί ντροπή για την καταστροφή που επιφέρει εναντίον τους (I 364-83). Ο Atra-ḫasīs πράγματι ακολουθεί τις συμβουλές του Enki, και στη συνέχεια τις κοινοποιεί στο συμβούλιο των γερόντων (I 385-98), το οποίο και τις εφαρμόζει ευλαβικά (I 399 κ.ε.). Έτσι, ο Namtara σταματά τον καταστροφικό λοιμό και το ανθρώπινο είδος καταφέρνει να επιβιώσει από το θείο σχέδιο αφανισμού του.

¹⁴⁶ «ú-ul il-li-ik ma 600.600 mu.ḫi.a / ma-tum ir-ta-pí-íṣ ni-ṣu im-ti-da / ma-tum ki-ma li-i i-ša-ab-bu / i-na ḫu-bu-ri-ṣi-na i-lu it-ta-a'-da-ar / dEn-líl iṣ-te-me ri-gi-im-ṣi-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-buri-ṣi-na ú-za-am-ma ṣi-it-ta». Για τη στιχαρίθμηση του κειμένου ακολουθώ την έκδοση των Lambert και Millard, *Atra-ḫasīs*, 66-7. Για τη μετάφραση του έπους *Atra-ḫasīs* βλ. επίσης B. R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, third edition (Bethesda: CDL Press, 2005), 229-77· S. Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, revised edition (Oxford: Oxford University Press, 2000), 1-38.

¹⁴⁷ Για μια απόπειρα σύνδεσης της λέξης “ḫubūru” με την έννοια της *ἄβρεως* βλ. E. Cassin, “La contestation dans le monde divin”, στο A. Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mesopotamie* (Bruxelles: Institut des Hautes Etudes, 1973), 89-110.

¹⁴⁸ Η συγκεκριμένη θρησκευτική πρακτική είναι γνωστή στη σύγχρονη βιβλιογραφία με τον όρο “temporary monolatry/henotheism”. Για σχετική ανάλυση του εν λόγω αποσπάσματος του έπους *Atra-ḫasīs* και της σχέσης του με την εβραϊκή παράδοση βλ. ενδεικτικά B. Lang, *Hebrew Life and Literature: Selected Essays of Bernhard Lang* (London: Routledge, 2016), 147-8.

Ωστόσο, ύστερα από την παρέλευση μιας περιόδου 1200 ακόμη χρόνων κατά την οποία η ανθρωπότητα πολλαπλασιάζεται, το πρόβλημα του υπερπληθυσμού επανέρχεται στο προσκήνιο (II i 1-8) και ο μεγάλος θόρυβος των ανθρώπων κάνει για ακόμη μια φορά τον θεό Enlil να χάσει τον ύπνο του.¹⁴⁹ Έτσι, ο τελευταίος αποφασίζει να πλήξει την ανθρωπότητα με γενική ξηρασία, διατάζοντας τον θεό Adad να σταματήσει κάθε βροχόπτωση στη γη, ώστε να σταματήσει η ανάπτυξη των φυτών και οι άνθρωποι να πεινάσουν (II i 9-22). Για δεύτερη φορά, ωστόσο, το θείο σχέδιο μαζικής καταστροφής αποτυγχάνει, αφού ο πρωταγωνιστής Atra-ḥasīs καταφέρνει χάρη στην καθοδήγηση του Enki να σταματήσει την ολέθρια ανομβρία ακολουθώντας την ίδια τεχνική, δηλαδή μέσω της αποκλειστικής λατρείας του θεού Adad, με αποτέλεσμα να αποτρέψει και σε αυτήν την περίπτωση την οριστική εξάλειψη του ανθρωπίνου είδους από τη γη (II ii 1-35).

Σε αυτό το σημείο το Παλαιο-Βαβυλωνιακό (OB) κείμενο γίνεται ιδιαίτερα αποσπασματικό, αλλά από την Όψιμη Βαβυλωνιακή (LB) εκδοχή του έπους μπορούμε να καταλάβουμε πως μετά τη διάσωση του ανθρωπίνου είδους από την ανομβρία ακολουθεί ακόμη ένας κύκλος πολλαπλασιασμού της ανθρωπότητας για 12 αιώνες, ο οποίος φυσικά οδηγεί νομοτελειακά σε ακόμη ένα θείο σχέδιο καταστροφής.¹⁵⁰ Αυτή τη φορά το πρόβλημα του υπερπληθυσμού και του θορύβου των ανθρώπων 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 του ανθρωπίνου είδους (*Atra-ḥasīs* LB, VI 1-20). Η κατάσταση στη γη είναι πλέον απελπιστική, αφού τον έκτο χρόνο του θεόσταλτου αποκλεισμού παρατηρούνται μέχρι και φαινόμενα κανιβαλισμού.¹⁵¹ Έτσι, ο φιλόανθρωπος θεός

¹⁴⁹ Σε αυτό το σημείο το έπος *Atra-ḥasīs* επαναλαμβάνει αυτούσιους τους στίχους που παραθέσαμε ανωτέρω (I 352-60), και το ίδιο μοτίβο ακολουθείται σε όλες τις περιπτώσεις που περιγράφεται η περιοδική εμφάνιση του προβλήματος του ανθρωπίνου θορύβου.

¹⁵⁰ Βλ. SB V 44–50 και BE 39099 (x) rev. i 2–3.

¹⁵¹ Βλ. S V, 22-24 στην ασσυριακή εκδοχή του έπους. Για τη μετάφραση του αποσπάσματος βλ. Lambert και Millard, *Atra-ḥasīs*, 112-3.

Εγκί αποφασίζει να παραβεί τις εντολές του Enlil, και διασώζει τους ανθρώπους από τον λιμό, πιθανότατα στέλλοντας στη γη σωτήριες ποσότητες ψαριού.¹⁵²

Εξοργισμένος με τον ανυπάκουο θεό και αποφασισμένος να εξαφανίσει το γένος των ανθρώπων οριστικά από τη γη, ο Enlil θέτει τότε τελικά σε εφαρμογή το μεγάλο σχέδιο για την καταστροφή της ανθρωπότητας μέσω ενός μεγάλου κατακλυσμού, αναγκάζοντας μάλιστα τον Εγκί να δεσμευθεί με όρκο πως θα κρατήσει την απόφασή του μυστική από τους ανθρώπους. Ωστόσο, για ακόμη μια φορά ο φιλόανθρωπος θεός 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 διαλύσει το σπίτι του και να χτίσει με τα δομικά του υλικά μια κιβωτό δια της οποίας ο σπόρος του ανθρώπινου είδους και η ζωή στη γη θα διασωθεί (III i 1-37). Ο Atra-ḫasīs φυσικά ακολουθεί πιστά τις οδηγίες του Εγκί, κατασκευάζει την γνωστή κιβωτό και τοποθετεί μέσα σε αυτή την οικογένειά του και διάφορα είδη ζώων (III ii 10-43).

Στο τέλος του έπους *Atra-ḫasīs*, ύστερα από τον επταήμερο κατακλυσμό και την ανέλπιστη επιβίωση του ανθρώπινου είδους και του ζωικού βασιλείου, οι θεοί παρουσιάζονται να διενεργούν ακόμη ένα θείο συμβούλιο, στο οποίο αποφασίζεται η λήψη κάποιων άλλου είδους μέτρων με στόχο τον μόνιμο έλεγχο του πληθυσμού και την πρόληψη του περιοδικού προβλήματος του υπέρμετρου θορύβου της ανθρωπότητας. Έτσι, θεμελιώνεται η υπογεννητικότητα ενός μέρους της ανθρωπότητας, η θνησιμότητα του 1/3 των βρεφών (τα οποία ο θηλυκός δαίμονας *rāšittu* θα αρπάζει από την αγκαλιά των μητέρων τους) και η καθιέρωση ορισμένων κατηγοριών γυναικών οι οποίες θα είναι αφιερωμένες στα ιερά των θεών και ως εκ τούτου δεν θα επιτρέπεται να τεκνοποιήσουν (III vii 1-8).¹⁵³

¹⁵² Ακολουθώ εδώ την εύλογη ερμηνεία του αποσπάσματος OB II v 20 από τον Foster, *Before the Muses*, 245, υπ. 1.

¹⁵³ Ο Lambert είχε διατυπώσει την υπόθεση πως ανάμεσα στα μέτρα που θεσπίστηκαν σε αυτό το μετα-κατακλυσμικό θείο συμβούλιο είναι και η καθιέρωση του θανάτου για πρώτη φορά στο ανθρώπινο είδος. Βλ. W. G. Lambert, “The Theology of Death”, στο B. Alster (ed.) *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*, Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, Vol. 8 (Copenhagen:

Αν και κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί διάφορες υποθέσεις ως προς τα αίτια που οδηγούν τον Enlil να αναλάβει δράση κατά της ανθρωπότητας στο έπος *Atra-ḥasīs*,¹⁵⁴ το ίδιο το μεσοποταμιακό κείμενο αναφέρεται ρητά στον πολλαπλασιασμό των ανθρώπων ως αίτιο των περιοδικών θείων σχεδίων καταστροφής, και η συντριπτική πλειονότητα των σύγχρονων μελετητών αποδέχεται πως το συνεχώς επανερχόμενο πρόβλημα του θορύβου (“*rigmu*”) και της βοής (“*ḥubūru*”) της ανθρωπότητας που στερεί τον ύπνο του ανώτερου θεού αντιστοιχεί φυσικά στον ανθρώπινο υπερπληθυσμό — το πραγματικό αίτιο του τρωικού πολέμου σύμφωνα με το απ. 1 των *Κυπρίων επών*.¹⁵⁵ Ωστόσο, και μολονότι η ακόλουθη ερμηνεία έχει ως αφετηρία της τη σύγκριση του συγκεκριμένου μεσοποταμιακού μύθου με τη μεταγενέστερη εβραϊκή της παραλλαγή στη *Γένεση*, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως ο θόρυβος των ανθρώπων θα μπορούσε επίσης να προσλάβει και μια ηθική διάσταση, μεταφέροντας μέρος της ευθύνης του θείου σχεδίου καταστροφής στην ίδια την

Akademisk Forlag, 1980), 54-8. Ωστόσο, η υπόθεση αυτή ενέχει σημαντικά προβλήματα. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Kvanvig, *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic*, 33-9.

¹⁵⁴ Βλ. χαρακτηριστικά W. von Soden, “Der Mensch bescheidet sich nicht: Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel”, στο M. A. Beek et al. (eds.), *Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae* (Leiden: Brill, 1973), 349-58· G. Pettinato, “Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut”, *Orientalia* 37.2 (1968): 165-200· R. Albertz, “Das Motiv für die Sintflut im Atramḥasīs-Epos”, στο A. Lange, H. Lichtenberger και D. Römhald (eds.), *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für H.-P. Müller zum 65. Geburtstag* (Berlin: de Gruyter, 1999), 3-16· R. A. Oden Jr., “Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93.2 (1981): 197-216. Για μια συστηματική ανάλυση των λέξεων “*rigmu*” και “*ḥubūru*” με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Kvanvig, *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic*, 72-82. Βλ. επίσης Y. Heffron, “Revisiting ‘Noise’ (*rigmu*) in *Atra-ḥasīs* in Light of Baby Incantations”, *Journal of Near Eastern Studies* 73.1 (2014): 83-93.

¹⁵⁵ Η ομοιότητα μεταξύ της διήγησης των *Κυπρίων* και του *Atra-ḥasīs* έχει επισημανθεί και σχολιασθεί από μια σειρά μελετητών. Βλ. ενδεικτικά Kilmer, “The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology”: 175-6· Hendel, “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1-4”: 20· Scodel, “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”: 39-41· Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 100-4· West, *The East Face of Helicon*, 480-2· Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, 109· Currie, *Homer’s Allusive Art*, 218· Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 327,

ανθρωπότητα, ιδίως αν λάβουμε υπόψη πως ο όρος “*rigmu*” χρησιμοποιείται επίσης για να περιγράψει την αναταραχή που προκάλεσε στο θείο βασίλειο η επανάσταση των θεών *Igigi* κατά των *Annunaki*. Όπως θα δούμε στη συνέχεια της συζήτησής μας, μια τέτοια ερμηνεία, που βρίσκεται φυσικά πολύ κοντά στον συνδυασμό της ασέβειας και του υπερπληθυσμού που πιθανότατα παρέδιδαν τα *Κύπρια έπη* ως αίτια του θείου σχεδίου καταστροφής των ηρώων, φαίνεται επίσης να επιβεβαιώνεται και από την εκδοχή του παραδοσιακού αυτού μύθου στο *Έπος του Γκιλγκαμές*.

Ως επιπλέον κοινά στοιχεία ανάμεσα στον μύθο καταστροφής του έπους *Atra-ḫasīs* και τη διήγηση των *Κυπρίων επών* μπορούμε επίσης να σημειώσουμε την επαναλαμβανόμενη εικόνα της γης που υποφέρει υπό το βάρος των ανθρώπων «μουγκρίζοντας σαν ταύρος» (I 354· II 3· πρβ. *Κύπρια*, απ. 1.2), αλλά και την εξέταση διαφόρων εναλλακτικών μεθόδων καταστροφής της ανθρωπότητας από τον ανώτερο θεό: όπως είδαμε, στο έπος του Στασίνου η Θέμις πιθανότατα εμπόδισε τον Δία από το να εξοντώσει το σύνολο της ανθρωπότητας με κατακλυσμούς ή κεραυνούς, αντιπροτείνοντας την πρόκληση του τρωικού πολέμου ως μέσου ανακούφισης της Γης από τον υπερπληθυσμό· αντίστοιχα, στο ακκαδικό έπος ο κατακλυσμός αποτελεί την έσχατη λύση που τελικά υιοθετείται από τον Enlil ύστερα από μια σειρά περιοδικών και κλιμακούμενων ως προς τη σφοδρότητά τους σχεδίων για την αντιμετώπιση του ενοχλητικού θορύβου της ανθρωπότητας. Για ακόμη μια φορά, ο αιτιολογικός χαρακτήρας του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής είναι προφανής, αφού το μεσοποταμιακό έπος αφηγείται 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 σύγχρονη, ατελή κατάσταση του ανθρώπινου γένους αλλά και τη λειτουργικότητα που αυτή επιτελεί για την διασφάλιση της ισορροπίας της ζωής στη γη.

Αντίστοιχης θεματολογίας αλλά και αρχαιότητας με το ακκαδικό έπος που μόλις εξετάσαμε είναι το σουμερικό ποίημα που ο Jacobsen καθιέρωσε με τον τίτλο *Γένεσις της Eridu*.¹⁵⁶ Αν και δεν μας έχει περισωθεί παρά ένα πολύ μικρό τμήμα του συγκεκριμένου

¹⁵⁶ T. Jacobsen, “The Eridu Genesis”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 512-29.

κείμενου (λιγότερο από το 1/3 του), είναι προφανές πως πρόκειται για μια διήγηση η οποία έχει άμεση σχέση με τον μύθο που εξιστορεί το έπος *Atra-ḫasīs*, χωρίς, ωστόσο, να είναι βέβαιο ποιο από τα δύο έργα προηγείται χρονικά.¹⁵⁷ Η *Γένεσις της Eridu* παρομοίως περιγράφει τη δημιουργία του ανθρωπίνου είδους (των «μαυρο-κέφαλων ανθρώπων») και του ζωικού βασιλείου από τους θεούς (A11-4),¹⁵⁸ καθώς και την αμετάκλητη θεία απόφαση για την ολοκληρωτική καταστροφή του μέσω του μεγάλου κατακλυσμού. Όπως συμβαίνει στο ακκαδικό έπος, το θείο σχέδιο καταστροφής παρουσιάζεται ως ένα μυστικό το οποίο οι θεοί ορκίζονται να μην φανερώσουν στους ανθρώπους (C1-17), αλλά εν τέλει ο Enki αποκαλύπτει στον πρωταγωνιστή Zi-ud-sura¹⁵⁹ (η σουμερική εκδοχή του ήρωα *Atra-ḫasīs*), μιλώντας για ακόμη μια φορά όχι απευθείας στον ήρωα, αλλά στον τοίχο του σπιτιού του και προτρέποντας τον να κατασκευάσει τη γνωστή κιβωτό (C18-28), χάρη στην οποία αυτός και η οικογένειά του (D1-11), αλλά και πολλά είδη ζώων (E3-11) κατάφεραν να σωθούν από τον μεγάλο κατακλυσμό. Με δεδομένο ότι το σημείο του ποιήματος που περιέγραφε το συμβούλιο των θεών δεν έχει περισωθεί, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ποιο είναι σε αυτήν την

¹⁵⁷ Κατά τον Civil η σουμερική εκδοχή του μύθου του κατακλυσμού είναι μεταγενέστερη από το ακκαδικό έπος. Βλ. M. Civil, “The Sumerian Flood Story”, στο Lambert και Millard, *Atra-ḫasīs*, 138-9. Αντίθετος με αυτήν την άποψη είναι ο W. W. Hallo, *The World’s Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres* (Leiden: Brill, 2010), 68-9.

¹⁵⁸ Για τη στιχαρίθμηση της *Γενέσεως της Eridu* ακολουθώ τη μεταφρασμένη έκδοση των J. Black et al. (trans.), *The Literature of Ancient Sumer* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 213-5. Για τη μετάφραση του σουμερικού κειμένου βλ. επίσης T. Jacobsen, *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation* (London: Yale University Press, 1987), 145-50· Civil, “The Sumerian Flood Story”, 140-5· S. N. Kramer, “Sumerian Myths and Epic Tales: The Deluge”, στο J. B. Pritchard (ed.), *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 43-4.

¹⁵⁹ Για την μεταγλώττιση του Zi-ud-sura σε Ξίσουθρο και την ελληνιστική εκδοχή του κατακλυσμού από τον Βηρωσσό, ιερέα του Marduk που ήκμασε στα πρώιμα ελληνιστικά χρόνια, κλασική 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). Αξίζει να σημειώσουμε πως ο Zi-ud-sura είναι ο μοναδικός από τους αντίστοιχους επιζήσαντες του κατακλυσμού που περιγράφεται ρητά ως βασιλιάς στις σχετικές μεσοποταμιακές διηγήσεις. Βλ. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe*, 153.

περίπτωση το αίτιο που οδηγεί στην απόφαση των θεών για την καταστροφή της ανθρωπότητας, αλλά το πλήθος των ομοιοτήτων της *Γενέσεως της Eridu* με τη διήγηση του *Atra-hasīs* συντείνει υπέρ της υιοθέτησης της υπόθεσης πως για ακόμη μια φορά το θείο σχέδιο αφανισμού έχει ως βασικό στόχο να αντιμετωπίσει το πρόβλημα του υπερπληθυσμού.

Μια ακόμη ενδιαφέρουσα εξιστόρηση του παραδοσιακού αυτού μεσοποταμιακού μύθου περιλαμβάνεται στην ενδέκατη πινακίδα του γνωστού βαβυλωνιακού *Έπους του Γκιλγκαμές*,¹⁶⁰ βασικό θέμα της οποίας αποτελεί η αφήγηση των γεγονότων του μεγάλου κατακλυσμού από τον επιζήσαντα Ūta-narišti (μια ακριβής μετάφραση του ονόματος Zi-ud-sura 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 για να σώσει τον αδελφικό του φίλο Enkidu. Τα βασικά στοιχεία της ιστορίας (απόφαση θεών, προειδοποίηση από τον θεό Ea που μιλά στον τοίχο του σπιτιού του Ūta-narišti, επταήμερος κατακλυσμός κ.ά.) παραμένουν και σε αυτήν την περίπτωση τα ίδια, αφού ο συγγραφέας της 11^{ης} πινακίδας του *Έπους του Γκιλγκαμές*, η οποία πιθανώς αποτελεί μια όψιμη προσθήκη στο έπος,¹⁶¹ φαίνεται πως αξιοποίησε σε μεγάλο βαθμό τη διήγηση του έπους *Atra-hasīs*.¹⁶² Αν και ούτε σε αυτό το κείμενο υπάρχει κάποια σαφής αναφορά στο αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής, το οποίο περιγράφεται χαρακτηριστικά ως «μυστικό των θεών» (“ri-riš-ti ilī”, XI: 196), τα επικριτικά λόγια του φιλόανθρωπου θεού Ea (βαβυλωνιακό παράλληλο του Enki) προς στον Enlil μετά το πέρας του κατακλυσμού υποδεικνύουν πως η ασέβεια και η αδικία ήταν στοιχεία που χαρακτήριζαν το ανθρώπινο είδος πριν την

¹⁶⁰ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον μύθο του κατακλυσμού στο *Έπος του Γκιλγκαμές* βλ. ενδεικτικά Wasserman, *The Flood: The Akkadian Sources*, 103-29.

¹⁶¹ Ο κατακλυσμός δεν εμφανίζεται σε καμία εκδοχή του *Έπους του Γκιλγκαμές* από τη 2^η χιλιετία π.Χ. Ωστόσο, ο εν λόγω μύθος απηχείται σε συνδυασμό με τον γνωστό ήρωα ήδη κατά την Παλαιο-Βαβυλωνιακή περίοδο, στη σουμερική σύνθεση που είναι γνωστή με το όνομα *Ο Θάνατος του Bilgamesh*. Βλ. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe*, 11.

¹⁶² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά J. H. Tigay, *The Evolution of Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), 216-8· A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts. Volume 1* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 18.

καταστροφή του και ίσως να απετέλεσαν τον λόγο ή έναν από τους λόγους που οι θεοί αποφάσισαν να το αφανίσουν μέσω του κατακλυσμού (*Έπος του Γκιλγκαμές*, SBV, XI: 183-6):

163

(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».

Όπως παρατηρεί ο Barker στο διαφωτιστικό του άρθρο, η όλη συλλογιστική του Ea κατά του Enlil σε αυτό το σημείο του έπους βασίζεται στο γεγονός πως η καταστροφική ισχύς του κατακλυσμού είναι τόσο καθολική, που αδυνατεί εξ ορισμού να κάνει διακρίσεις ανάμεσα σε δικαίους και αδίκους.¹⁶⁴ Κατά τον Ea, ο οποίος σε κάθε εκδοχή του μύθου έχει τον ρόλο του μεγάλου ευεργέτη της ανθρωπότητας και ως εκ τούτου είναι απόλυτα αντίθετος με το σχέδιο του κατακλυσμού, ο Enlil ενήργησε βιαστικά και θα έπρεπε να είχε εφαρμόσει κάποια διαφορετική μέθοδο για τη μείωση του πληθυσμού. Την εν λόγω υπόθεση επιβεβαιώνει το ακόλουθο χαρακτηριστικό απόσπασμα, στο οποίο ο φιλόανθρωπος θεός παρουσιάζεται να επικρίνει εκ των υστέρων τον Enlil, υποδεικνύοντάς του ενδεικτικά τα διάφορα εναλλακτικά μέσα καταστροφής που θα έπρεπε να είχε αξιοποιήσει (*Γιλγκ. XI:188-95*):¹⁶⁵

¹⁶³ Για τη στιχαρίθμηση και τη μετάφραση της ενδέκατης πινακίδας του *Έπος του Γκιλγκαμές* βασίζομαι στη μνημειώδη κριτική έκδοση του. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Volume 1*, 702-25. Βλ. επίσης την πρόσφατη μετάφραση του Wasserman, *The Flood: The Akkadian Sources*, 114-20.

¹⁶⁴ Βλ. Barker, “Momos Advices Zeus: Changing Representations of Cypria Fragment 1”, 60.

¹⁶⁵ Όπως παρατηρεί ο George, τα επικριτικά λόγια του Ea προς τον Enlil και η παράθεση των εναλλακτικών μεθόδων μείωσης του πληθυσμού της ανθρωπότητας, ιδίως του λιμού, μπορούν να ερμηνευθούν ως ένας διακειμενικός υπαινιγμός στο έπος *Atra-hasīs*, όπου ο ανώτερος θεός πράγματι αξιοποιεί διάφορα μέσα καταστροφής πριν καταφύγει στην επιλογή του κατακλυσμού. Βλ. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Volume 1*, 519.

(μτφ) «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».

Η παράθεση των διαφόρων 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 υποδεικνύει πως στην προβληματική κατάσταση που επέφερε τον μεγάλο κατακλυσμό πιθανότατα συνέτειναν τόσο ο υπερπληθυσμός όσο και κάποιας μορφής ηθική παρακμή της ανθρωπότητας. Ο συνδυασμός των δύο αυτών παραγόντων (υπερπληθυσμός και γενικευμένη ασέβεια/αδικία) υπήρξε πιθανότατα ο λόγος για τον οποίον ο Δίας αποφάσισε να εξαπολύσει το καταστροφικό του σχέδιο κατά του ηρωικού γένους στα *Κύπρια έπη*, ενώ, όπως ήδη επισημάναμε, πολλοί μελετητές, όντας πιθανότατα επηρεασμένοι από τις παράλληλες διηγήσεις του μεσοποταμιακού μύθου του κατακλυσμού και κυρίως από αυτήν που εξιστορεί η εβραϊκή *Γένεσις*, τείνουν να ερμηνεύουν τον θόρυβο (“rigmu”) και τη βοή (“hubūru”) της ανθρωπότητας που παραδίδει το έπος *Atra-hasīs* με ηθικούς όρους.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Βλ. ενδεικτικά Oden, “Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1–11”: 204-10. Σε αυτή την ερμηνεία έχουν συντείνει και οι στίχοι του *Έπους του Γκιλγκαμές* που παραθέσαμε ανωτέρω (XI 185-6). Για πρόσφατη συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. M. Worthington, *Ea’s Duplicity in the Gilgamesh Flood Story* (New York: Routledge, 2020), 256, με υπ. 1001, 408-10, με υπ. 1599.

Αξίζει να παρατηρήσουμε πως η όλη λογική με την οποία ο Ea επικρίνει την επιλογή του κατακλισμού (αδυναμία διάκρισης δικαίων–αδίκων) και αντιπροτείνει την εφαρμογή άλλων μεθόδων μείωσης του πληθυσμού έρχεται να παράσχει μια εύλογη εξήγηση, αλλά και ένα σαφές παράλληλο και προς τις αντίστοιχες προτάσεις της Θέμιδας ως ειδικού συμβούλου του Δία στα *Κύπρια έπη*, η οποία, ως θεά που αντιπροσωπεύει και προστατεύει 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 που οδηγεί στο θείο σχέδιο καταστροφής και στα δύο έργα, η Θέμις καταφέρνει τελικά να αποτρέψει τον μαζικό αφανισμό του ανθρώπινου είδους μέσω του κατακλισμού, πείθοντας σε συμβούλιο τον πατέρα των θεών να ανακουφίσει τη βεβαρημένη Γη με έναν κατά τι «δικαιότερο» τρόπο, δηλαδή μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου, μετά το πέρας του οποίου ο κάθε ήρωας έλαβε την ανταμοιβή που του άξιζε.¹⁶⁷ από την άλλη πλευρά, στη διήγηση του *Έπους του Γκιλγκαμές* ο Ea παρουσιάζεται να κατακρίνει εκ των υστέρων τον θεό Enlil ακριβώς επειδή έπραξε αυθαίρετα, «δίχως συμβουλή» (XI:184), και κατ' αυτόν τον τρόπο απέτυχε να κάνει την οποιαδήποτε διάκριση ανάμεσα σε δικαίους και αδίκους. Μάλιστα, αν ο θεός Egra 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, όπως και στην περίπτωση των *Κυπρίων επών*, η διεξαγωγή ενός πολύνεκρου πολέμου.¹⁶⁸

¹⁶⁷ 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 ηρωικού γένους –προφανώς επί τη βάσει της αρετής τους– όπως είδαμε εμφανίζεται και στον μύθο των μεταλλικών γενών που διηγούνται τα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου. Στο ίδιο πνεύμα, επαναλαμβάνω εδώ την υπόθεση που διατύπωσα στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου: αν η ασέβεια και η αδικία ήταν στοιχεία που χαρακτήριζαν πρωτίστως τους ημίθεους βασιλείς και πολεμιστές, δηλαδή τους κατ' εξοχήν αντιπροσώπους του «ηρωικού γένους», τότε ο τρωικός πόλεμος θα μπορούσε να ιδωθεί ως ένα ιδανικό και στοχευμένο μέσο ταυτόχρονης αντιμετώπισης τόσο του υπερπληθυσμού όσο και της ασέβειας χωρίς πολλές «παράπλευρες απώλειες».

¹⁶⁸ Αξίζει έστω και σε υποσημείωση να επισημάνουμε πως τόσο στο έπος *Atra-hasīs* (III iii, 12· viii, 13), όσο και στο *Έπος του Γκιλγκαμές* (XI:110-11· 122), η ισχύς του μεγάλου κατακλισμού παραλληλίζεται άμεσα με αυτήν

Το οσιμότερο και ιδιαίτερα διαδεδομένο ακκαδικό έπος¹⁶⁹ που φέρει το όνομα του θεού Erra (το *Ποίημα του Erra*, γνωστό και ως *Το Ποίημα του Erra και του Išum*) εξιστορεί εξ άλλου μια τέτοια εκδοχή, κατά την οποία το θείο σχέδιο κατά της ανθρωπότητας σε μια περίοδο μεταγενέστερη του κατακλυσμού εκπληρώνεται με την πρόκληση πολέμων.¹⁷⁰ Χρονολογούμενο στην 1^η χιλιετία π.Χ.,¹⁷¹ το συγκεκριμένο ποίημα φαίνεται να αντανακλά τις έντονες πολεμικές συρράξεις που σημάδεψαν την περιοχή της Βαβυλώνας κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού,¹⁷² παρουσιάζοντας τη βία, τη φρικαλεότητα και την καταστροφική ισχύ των πολέμων ως ένα σχέδιο του Erra το οποίο εκτρέπει την κοσμική ισορροπία τόσο στο βασίλειο των ανθρώπων όσο και στο βασίλειο των θεών. Το *Ποίημα του Erra* αποτελεί κατά κάποιον τρόπο μια εκτεταμένη μορφή του μοτίβου του συμβουλίου των θεών, με το μεγαλύτερο μέρος του κειμένου να καλύπτεται από διαβουλεύσεις σε ευθύ λόγο μεταξύ του πολεμοχαρούς πλην αδρανούς θεού Erra, του ειρηνοποιού θείου συμβούλου του, Išum, και

του πολέμου. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά M. Streck, *Die Bildersprache der akkadischen Epik*, *Alter Orient und Altes Testament* Band 264 (Münster: Ugarit Verlag, 1999), 59, 106-7.

¹⁶⁹ Ενδεικτικό είναι το γεγονός πως τα αντίγραφα που έχουν ανακαλυφθεί για το συγκεκριμένο έργο ξεπερνούν σε αριθμό ακόμη και αυτά του *Έπους του Γκιλγκαμές*. Βλ. P. Machinist, “Rest and Violence in the Poem of Erra”, *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 221.

¹⁷⁰ Για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση του *Ποιήματος του Erra* και της θέσης του εντός της μεσοποταμιακής παράδοσης για το θείο σχέδιο καταστροφής της ανθρωπότητας μέσω του μεγάλου κατακλυσμού βλ. Kvanvig, *Primeval History*, 159-76.

¹⁷¹ Τα παλαιότερα χειρόγραφα του έργου προέρχονται από την βιβλιοθήκη της Νινευί (μέσα 7^{ου} 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), 25-9· 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.

¹⁷² 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.

των Επτά «όπλων» του θεού (Sibbiti), οι οποίοι, εκπληρώνοντας τον λόγο ύπαρξής τους, προσπαθούν να παρακινήσουν τον Erra να αναλάβει δράση.

Αξίζει να σταθούμε με συντομία στην ιδιαίτερη ταυτότητα των τελευταίων, η οποία παρουσιάζει ενδιαφέροντα σημεία σύγκλισης με αυτήν των ημιθέων ηρώων. Οι Sibbiti περιγράφονται στο συγκεκριμένο ποίημα ως «ασυναγώνιστοι πολεμιστές» των οποίων «η θεία φύση είναι διαφορετική» (*Ποίημα του Erra*, I 23).¹⁷³ όπως διαβάζουμε, δημιουργήθηκαν «όταν ο Anu, ο βασιλιάς των θεών, έσπειρε τον σπόρο του στη γη» (I 28), και έκτοτε δόθηκαν στον θεό Erra, με σκοπό να φέρνουν την καταστροφή στην ανθρωπότητα, κάθε φορά που η «βοή της γίνεται πολύ θορυβώδης» (I 41).¹⁷⁴ Η πρόταση του Burkert για την πιθανή σύνδεση των Sibbiti με τον μύθο των *Επτά επί Θήβας* είναι ιδιαίτερα ελκυστική και ενδιαφέρουσα,¹⁷⁵ αλλά σε κάθε περίπτωση αξίζει να σημειώσουμε πως η δημιουργία θείων (Ελένη) ή ημιθέων όντων (Αχιλλέας) με σκοπό τη διενέργεια καταστροφικών για την ανθρωπότητα, πλην αναζωογονητικών για τη γη πολέμων είναι μια ιδέα που βρίσκει άμεσο παράλληλο στα *Κύπρια έπη*.

Αν και το *Ποίημα του Erra* δεν περιγράφει παρά μόνον ελάχιστα την πολεμική δράση, οι θείες διαβουλεύσεις καταλήγουν στην εκτεταμένη καταστροφή πολλών βαβυλωνιακών

¹⁷³ Για τη στιχαρίθμηση του κειμένου ακολουθώ την κριτική έκδοση του L. Cagni, *L' eropea di Erra*, Studi Semitici 34 (Rome: University of Rome, 1969). Βλ. επίσης τη μεταφρασμένη και σχολιασμένη έκδοση του ιδίου L. Cagni, *The Poem of Erra*, Sources from the ancient Near East, vol. 1/3 (Malibu: Undena Publications, 1977). Για τη μετάφραση του έργου βλ. ακόμη Foster, *Before the Muses*, 880–911· S. Dalley, “Erra and Ishum (1.113)”, W. W. Hallo και K. L. Younger (eds.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 2003), 404-16· Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 285-312.

¹⁷⁴ Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης το διαφωτιστικό άρθρο του Verderame, ο οποίος παραλληλίζει τους Sibbiti και τη λειτουργικότητα που επιτελούν με τον θηλυκό δαίμονα Pāšittu, ο οποίος, όπως είδαμε δημιουργείται στο έπος *Atra-ḥasīs* μετά τον κατακλυσμό ως μέρος της θείας πρόνοιαν για την πρόληψη του προβλήματος του υπερπληθυσμού. L. Verderame, “‘Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!’ Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature”, *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2012): 117-27.

¹⁷⁵ βλ. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 108-14.

πόλεων μέσω πολέμων, εμφυλίων και μη, αφού ο θεός Erra σαν ένας άλλος Πόλεμος του Αριστοφάνη έχει καταλάβει και το βασίλειο των θεών, εκθρονίζοντας με δόλιο τρόπο τον Marduk (I 92-125). Το αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής, το οποίο ο Erra είναι χαρακτηριστικά απρόθυμος να αποκαλύψει, φαίνεται πως και σε αυτήν την περίπτωση είναι ένας συνδυασμός του υπερπληθυσμού και της ασέβειας του ανθρώπινου είδους: 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 του πολέμου να αναλάβει δράση (I 79-86), ενώ η μοναδική απάντηση που δίνει ο Erra στις επίμονες ερωτήσεις του συμβούλου του, Išum, σχετικά με 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 να έχουν χάσει πλέον 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).¹⁷⁶ Τέλος, όπως και στη διήγηση της ενδέκατης πινακίδας του *Έπους του Γκιλγκαμές*, 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 (IV 104-112).¹⁷⁷

Πριν μεταβούμε στην εβραϊκή παράδοση, αξίζει να διατυπώσουμε μια τελευταία παρατήρηση σχετικά με τον μεσοποταμιακό μύθο του κατακλυσμού, η οποία αφορά στον περιορισμό του προσδόκιμου της ζωής των ανθρώπων κατά τη νέα εποχή που σηματοδοτεί η εκτέλεση του θείου σχεδίου καταστροφής. Πρόκειται για μια ιδέα την οποία ήδη έχουμε επισημάνει στο πλαίσιο της συζήτησής μας για τον *Κατάλογο Γυναικών* και τα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου, και στην οποία θα επανέλθουμε επίσης στις επόμενες ενότητες. Αν και καμία από τις μεσοποταμιακές διηγήσεις με τις οποίες ασχοληθήκαμε δεν αναφέρεται ρητά σε κάποια αντίστοιχη θεία απόφαση στο πλαίσιο του καθορισμού των συνθηκών ζωής του ανθρώπινου είδους στη μετα-κατακλυσμική εποχή, το εν λόγω στοιχείο αναδύεται

¹⁷⁶ Βλ. George, “The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet’s View of War”, 53.

¹⁷⁷ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Kvanvig, *Primeval History*, 169-70. Πρβ. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, 62-8.

αναμφίβολα ως βασικό θέμα στον λεγόμενο *Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων*,¹⁷⁸ ο οποίος αντανακλά μια εξόφθαλμη διαφορά στη διάρκεια ζωής των Σουμερίων αρχόντων πριν και μετά τον μεγάλο κατακλυσμό: ως ενδεικτικά παραδείγματα μπορούμε να αναφέρουμε τους προ-κατακλυσμικούς βασιλείς Alulim της Eridu και Dumuzid της Bad-tibira, οι οποίοι βασίλευσαν για 28.800 και 36.000 χρόνια αντίστοιχα, και τον πρώτο μετα-κατακλυσμικό βασιλέα, τον Jucur της Kish, ο οποίος έμεινε στον θρόνο για μόλις (!) 1200 χρόνια. Το μοτίβο της σταδιακής συρρίκνωσης του προσδόκιμου ζωής των ανθρώπων συνεχίζεται σε όλη την έκταση του *Σουμερικού Καταλόγου Βασιλέων*, με κομβικό σημείο τομής τη βασιλεία του Γκιλγκαμές (126 έτη), μετά τον οποίον οι θητείες των Μεσοποταμίων βασιλέων αποκτούν φυσιολογική διάρκεια (βλ., λόγου χάριν, τον Ur-Nungal, γιο και διάδοχο του Γκιλγκαμές, ο οποίος έμεινε στην εξουσία για 30 έτη).¹⁷⁹

II. 4. 2. Τα εβραϊκά κείμενα

Όπως ήδη έχουμε επισημάνει, 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 έργα, έχει μελετηθεί εκτεταμένα και για τη σημασία της ως μυθολογικού κειμένου, ιδίως ύστερα από την ανακάλυψη και την αποκρυπτογράφηση του έπους *Atra-hasīs* και της *Γενέσεως της Eridu*, που απέδειξαν πέρα πάσης αμφιβολίας πως η βιβλική παράδοση για το τέλος της προηγούμενης Εποχής αποτελεί άμεση συνέπεια της μακραίωνης επαφής του εβραϊκού λαού με τη μυθολογική κληρονομιά

¹⁷⁸ Για το *Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων* κλασική παραμένει η παλαιά μονογραφία του T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago: Chicago University Press, 1939). Βλ. ενδεικτικά την έγκριτη μετάφραση του *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης, η οποία είναι διαθέσιμη ηλεκτρονικά στη διεύθυνση <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr211.htm>. Για πρόσφατη συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά S. Milstein, *Tracking the Master Scribe: Revision Through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature* (New York: Oxford University Press, 2016), 45–8· Chen, *The Primeval Flood Catastrophe*, 6-8· Kvanvig, *Primeval History*, 90-9.

¹⁷⁹ Βλ. West, *The East Face of Helicon*, 314.

της αρχαίας Μεσοποταμίας.¹⁸⁰ Όπως θα διαπιστώσουμε στις παραγράφους που ακολουθούν, πέρα από την προφανή ομοιότητα της γνωστής ιστορίας του Νώε και της κιβωτού του με τους αντίστοιχους επιζήσαντες του κατακλυσμού στα μεσοποταμιακά έπη (Atra-ḥasīs, Ūta-napišti – Ziusudra), η διήγηση της *Παλαιάς Διαθήκης* για τον μεγάλο κατακλυσμό (*Γέν.* 6-9) εμπεριέχει πολλά θεματικά μοτίβα που τη συνδέουν άρρηκτα με τις ελληνικές και ανατολικές εκδοχές του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής του προηγούμενου γένους ανθρώπων.

Κατ' αρχάς, η απόφαση του Γιαχβέ για τη μαζική καταστροφή του ανθρώπινου είδους μέσω του κατακλυσμού λαμβάνεται, όπως στη μεσοποταμιακή παράδοση αλλά και την εκδοχή του απ. 1 των *Κυπρίων επών*, σε μια εποχή που φαίνεται να χαρακτηρίζεται από υπερπληθυσμό, «όταν οι άνθρωποι άρχισαν να γίνονται πολλοί επί της γης» (*Γένεσις*, 6:1), αλλά αποδίδεται πρωτίστως στη συνειδητοποίηση της ηθικής κατάπτωσης των ανθρώπων από τον ανώτερο θεό, ο οποίος, όπως χαρακτηριστικά δηλώνει στον Νώε, είδε πως «η γη γέμισε με αδικία από αυτούς» («ἐπλήσθη ἡ γῆ ἀδικίας ἀπ' αὐτῶν», *Γέν.* 6:13). Όπως διαβάζουμε στο σχετικό χωρίο από τη μετάφραση των Εβδομήκοντα (*Γέν.* 6:5-7):

«(5) Ἰδὼν 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 διενोधήθη.

(7) καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους καὶ ἀπὸ ἐρπετῶν ἕως πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι μετεμελήθη ὅτι ἐποίησα αὐτούς».

Και σε αυτήν την περίπτωση, λοιπόν, έχουμε τη γνώριμη εικόνα του ανώτερου θεού που αποφασίζει να εξαπολύσει μια μαζική καταστροφή εναντίον της πολυπληθούς ανθρωπότητας

¹⁸⁰ Η σχετική βιβλιογραφία είναι αχανής. Για συστηματική συγκριτική ανάλυση της διήγησης του κατακλυσμού στη *Γένεση* και των μεσοποταμιακών της προτύπων βλ. ενδεικτικά τις ακόλουθες πρόσφατες μελέτες D. M. Carr, *The Formation of Genesis 1-11. Biblical and Other Precursors* (New York: Oxford University Press, 2020), 152-77· J. Day, *From Creation to Babel, Studies in Genesis 1-11* (New York: Bloomsbury, 2013), 24-50· Kvanvig, *Primeval History*, 209-33.

— αυτήν τη φορά λόγω της γενικευμένης ηθικής της διαφθοράς και παρακμής. Η πλήθυνση των «κακιών» που επήλθε ταυτόχρονα με την πλήθυνση των ανθρώπων, φέρνοντας καθολική πονηρία στις καρδιές τους, αποτελεί αναμφίβολα το αίτιο που οδήγησε τον θεό της *Παλαιάς Διαθήκης* στην απόφασή του να στείλει τον μεγάλο κατακλυσμό, έχοντας μετανοήσει για τη δημιουργία της ζωής στη γη, με την παραδοσιακή θεματική του υπερπληθυσμού απλώς να απηχείται στο υπόβαθρο (6:1), χωρίς να φαίνεται να λαμβάνει κάποιον σημαντικό ρόλο στην απόφασή του. Μια κομβική διαφορά της συγκεκριμένης παραλλαγής του θείου σχεδίου καταστροφής είναι πως πρόθεση του θεού, παρά τα λεγόμενά του («ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς» *Γέν.* 6:7), δεν είναι ο ολοκληρωτικός αφανισμός του ανθρώπινου είδους, αλλά μάλλον η ανανέωσή του, δηλαδή μια δεύτερη ανθρωπογονία, αφού σε αυτή τη μονοθεϊστική εκδοχή ο Γιαχβέ έρχεται να ενσωματώσει τόσο τον ρόλο του θεού-καταστροφέα του μεσοποταμιακού μύθου (Enlil) όσο και αυτόν του φιλόανθρωπου θεού-ευεργέτη που διασφαλίζει τη συνέχιση της ζωής (Ea/Enki), προειδοποιώντας ο ίδιος τον δίκαιο και ενάρετο Νώε για την επικείμενη καταστροφή και συμβουλεύοντάς τον άμεσα (χωρίς δηλαδή να καταφύγει στο τέχνασμα της ομιλίας στον τοίχο του σπιτιού του κατά τα πρότυπα του μεσοποταμιακού μύθου) να χτίσει τη γνωστή κιβωτό μέσω της οποίας θα διασωθεί ο σπόρος του ανθρώπινου είδους (*Γέν.* 6:14-7:4).

Αυτό που έχει μεγάλο ενδιαφέρον για τους σκοπούς της συγκριτικής μας ανάλυσης είναι τα όσα προσθέτει στον βιβλικό μύθο το αμέσως προηγούμενο χωρίο (6:1-4), δηλαδή 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 καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο.

(3) 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

(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».

Ἄν και το συγκεκριμένο απόσπασμα έχει προβληματίσει τους αρχαίους και τους σύγχρονους μελετητές της Αγίας Γραφής όσο ίσως κανένα άλλο χωρίο –κάτι που οφείλεται, μεταξύ άλλων, στο πλήθος των μυθολογικών του καταλοίπων αλλά και των πολλαπλών επεξεργασιών που φαίνεται πως έχει υποστεί–,¹⁸¹ είναι φανερό πως πρόκειται για μια διήγηση που εμπεριέχει πολλά ενδιαφέροντα σημεία σύγκλισης με τους μύθους καταστροφής της ελληνικής και της ανατολικής μυθικής παράδοσης.¹⁸² Το πρώτο στοιχείο που αξίζει να σχολιάσουμε είναι η αινιγματική διατύπωση του στίχου 6:3, ο οποίος φαίνεται να περιγράφει την απόφαση του Γιαχβέ να θεσπίζει την ανώτατη διάρκεια ζωής του ανθρώπινου γένους στα 120 έτη — ή, σύμφωνα με μια διαφορετική ερμηνεία, να δίνει μια «προθεσμία» 120 ετών στο ανθρώπινο είδος πριν από τον καταστροφικό κατακλυσμό.¹⁸³ Παρά τα ερμηνευτικά προβλήματα που ανακύπτουν και με τις δύο υποθέσεις –αφού αφ’ ενός υπήρχαν άνθρωποι

¹⁸¹ Για μια συστηματική ανάλυση του συγκεκριμένου βιβλικού αποσπάσματος βλ. την πρόσφατη μονογραφία του J. Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1–4. Analysis and History of Exegesis* (Leiden: Brill, 2019). Για την ανασκόπηση των αρχαίων και σύγχρονων ερμηνειών βλ. επίσης B. R. Doak, “The Last of the Rephaim: Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel”, PhD dissertation (Harvard University, 2011), 91-100.

¹⁸² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά R. S. Hendel, “The Nephilim Were on Earth: Genesis 6: 1-4 and Its Ancient Near Eastern Context”, στο Auffarth και Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, 11-34· “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4”: 13-26· Scodel, “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”: 36- 43· Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women”: 28-31. J. van 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”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988): 6-9

¹⁸³ Για τη συγκεκριμένη προσέγγιση και τις καταβολές της στην αρχαία εξηγητική (ραββινική και πατριστική) παράδοση βλ. ενδεικτικά J. L. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 183–85.

που ξεπερνούσαν αυτό το ηλικιακό όριο και μετά τον κατακλυσμό¹⁸⁴ και αφ' ετέρου ο κατακλυσμός συνέβη 100 και όχι 120 χρόνια μετά από την απόφαση του Γιαχβέ-, η πλειονότητα των σύγχρονων μελετητών συγκλίνει υπέρ της πρώτης ερμηνείας και θεωρεί πως το απόσπασμα 6:3 αναφέρεται στον περιορισμό του προσδόκιμου της ζωής του ανθρώπινου είδους,¹⁸⁵ καθώς η συγκεκριμένη φρασεολογία χρησιμοποιείται σχεδόν στερεοτυπικά στην *Παλαιά Διαθήκη* για να περιγράψει τη διάρκεια ζωής των ανθρώπων¹⁸⁶ και επιπλέον, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, το εν λόγω στοιχείο βρίσκει σαφή παράλληλα σε πολλές αντίστοιχες μυθικές παραδόσεις για το θείο σχέδιο καταστροφής του προηγούμενου γένους ανθρώπων.

Ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τους σκοπούς της συζήτησής μας παρουσιάζουν τα χωρία 6:2 και 6:4 της βιβλικής διήγησης. Ακριβώς μεταξύ της αναφοράς στην αύξηση του πληθυσμού της ανθρωπότητας (6:1) και της απόφασης του Γιαχβέ να την *ἀπαλείψει* από προσώπου γης (6:5-7) το κείμενο της *Γενέσεως* αναφέρεται ρητά στη σεξουαλική ένωση των «υιών του θεού» (οι οποίοι σύμφωνα με την πλειονότητα των μελετητών αντιστοιχούν σε ελάσσονες θεούς/μέλη του συμβουλίου του Γιαχβέ που εξοβελίστηκαν από τη μονοθεϊστική θρησκεία)¹⁸⁷ με τις όμορφες θυγατέρες των ανθρώπων, και στη συνεπαγόμενη γέννηση ενός

¹⁸⁴ Βλ. χαρακτηριστικά *Γέν.* 11:10-26.

¹⁸⁵ Βλ. ενδεικτικά Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1-4. Analysis and History of Exegesis*, 49-54· Carr, *The Formation of Genesis 1-11. Biblical and Other Precursors*, 129-30· Hendel, “The Nephilim Were on Earth: Genesis 6: 1-4 and Its Ancient Near Eastern Context”, 14-5· Kvanvig, *Primeval History*, 384· J. Klein, “The ‘Bane’ of Humanity: A Lifespan of 120 Years”, *Acta Sumerologica* 12 (1990): 57-70.

¹⁸⁶ Βλ. J. A. Walton, *Genesis: The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 296· Hendel, “The Nephilim Were on Earth: Genesis 6: 1-4 and Its Ancient Near Eastern Context”, 14, υπ. 6.

¹⁸⁷ Για την παρουσία των «υιών του θεού» («bēnê (hā) ’ēlōhîm» στο εβραϊκό κείμενο) σε βιβλικά αποσπάσματα ως μελών του θείου συμβουλίου του Γιαχβέ, και τα παράλληλά τους στις γειτονικές ανατολικές 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)· M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 41-53

ιδιαίτερου γένους ημιθέων που, παρότι, προσδιορίζονται ως *γίγαντες* στη μετάφραση των Εβδομήκοντα,¹⁸⁸ η περιγραφή τους παραπέμπει περισσότερο σε μια εικόνα αντίστοιχη με αυτήν των ηρώων: «οι πολεμιστές του παλιού καιρού, οι άνθρωποι οι ονομαστοί» (*Γέν.* 6:4).¹⁸⁹ Μια παρόμοια απεικόνιση του υβριδικού αυτού γένους ανθρώπων περιλαμβάνεται επίσης στο κείμενο του *Ιεζεκιήλ*, το οποίο χρονολογείται στις αρχές του 6^{ου} π.Χ. αιώνα. Εκεί, οι «γίγαντες οί απ' αιώνος πεπτωκότες» (μια σχεδόν αυτούσια διατύπωση των όρων της *Γενέσεως*, στην οποία, ωστόσο, οι λέξεις “nōrēlīm” και “gibbōtīm” βρίσκονται τόσο κοντά που δεν θα μπορούσαν να μεταφραστούν με τον ίδιο τρόπο) παρουσιάζονται να κείνται με πλήρη πολεμική εξάρτηση στον μεταθανάτιο κόσμο της Σεόλ, όπου και καταλαμβάνουν μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους πολεμιστές που έπεσαν στη μάχη.¹⁹⁰ Υπέρ της ίδιας ερμηνείας συντείνει το γεγονός ότι το πρώτο πρόσωπο που αναφέρεται ως *γίγας* (“gibbōr”) στη συνέχεια της διήγησης της *Γενέσεως* (10:8-11) είναι ο Νεβρώδ (Nimrod), μια ηρωική μορφή που περιγράφεται ως ιδρυτής και βασιλέας αρκετών πόλεων –Βαβυλώνα, Όρεχ (Uruk), Αρχάδ, Χαλάννη– στη γη της Σενάάρ (Μεσοποταμία).¹⁹¹

¹⁸⁸ Οι Εβδομήκοντα χρησιμοποιούν τη λέξη «γίγαντες» για να αποδώσουν τόσο το “nēpīlīm” (από τη ρίζα naphal, «πίπτω»), στα αγγλικά ο όρος μένει αμετάφραστος, “Nephilim”) όσο και το “gibbōtīm” (κράτιστοι, πολεμιστές, ήρωες).

¹⁸⁹ Αξίζει να σημειώσουμε πως η λέξη “gibbōr” μεταφράζεται ως *γίγας* στο κείμενο των Εβδομήκοντα ακόμη και όταν αναφέρεται σε ηρωικές προσωπικότητες, όπως ο Νεβρώδ. Ωστόσο, όλες οι έγκριτες σύγχρονες μεταφράσεις αποδίδουν τον όρο “gibbōtīm” ως «πολεμιστές» ή «ήρωες». Για μια πρόσφατη συστηματική ανάλυση των εν λόγω βιβλικών όρων και των πιθανών τους ερμηνειών με πλήρη βιβλιογραφία βλ. Doedens, *The Sons of God in Genesis 6:1–4. Analysis and History of Exegesis*, 64-71.

¹⁹⁰ Βλ. *Ιεζ.* 32:27: «καὶ οὐκ ἐκοιμήθησαν μετὰ τῶν γιγάντων τῶν πεπτωκῶτων ἀπ' αἰῶνος, οἱ κατέβησαν εἰς ἄδου ἐν ὄπλοις πολεμικοῖς καὶ ἔθηκαν τὰς μαχαίρας αὐτῶν ὑπὸ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν...».

¹⁹¹ Για τη σταδιακή δαιμονοποίηση του Νεβρώδ στην εβραϊκή παράδοση, προϊόν της οποίας αποτελεί και η απόδοσή του ως γίγαντα στη μετάφραση της *Γενέσεως* από τους Εβδομήκοντα βλ. το σχετικό άρθρο των K. van der Toorn και P. W. van der Horst, “Nimrod Before and After the Bible”, *Harvard Theological Review* 83.1 (1990): 1-29.

Αυτό που οφείλουμε να επισημάνουμε είναι πως πέρα από την κεντρική δομικά θέση που κατέχει η σχετική αναφορά στη βιβλική διήγηση για την θεία απόφαση του μεγάλου κατακλυσμού κανένα άλλο στοιχείο στο κείμενο της *Γενέσεως* δεν υποδηλώνει τη δυσaréσκεια του Γιαχβέ σχετικά με την επιμειξία των υιών του με θνητές γυναίκες, ούτε φαίνεται να εκφέρει τον οποιονδήποτε αρνητικό χαρακτηρισμό για τους απογόνους αυτής της ιδιαίτερης ένωσης. Στην πραγματικότητα, το συγκεκριμένο απόσπασμα, που πιθανότατα αποτελεί και την αρχαιότερη αναφορά της Πεντατεύχου στους βιβλικούς γίγαντες, παραδίδει μια μάλλον θετική εικόνα για τα ημίθεα αυτά τέκνα, η οποία θα μπορούσαμε να πούμε δεν απέχει πολύ από αυτήν των ένδοξων ηρώων της ελληνικής μυθικής και επικής παράδοσης.

Από την άλλη πλευρά, είναι γεγονός πως από πολύ νωρίς οι *γίγαντες* παρουσιάζονται με ιδιαίτερα δυσμενή χαρακτηριστικά στην εβραϊκή λογοτεχνία, εξηγητική και μη, καθώς περιγράφονται ως όντα βίαια και άνομα που διέφθειραν τη γη και τους ανθρώπους, οδηγώντας τους στον κατακλυσμό, και σε κάθε περίπτωση καταστρέφονται μαζικά από τον Γιαχβέ. Η τάση αυτή είναι εμφανής ήδη από το κείμενο του *Ιεζεκιήλ*, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά πως οι «ανομίες» που οι *γίγαντες* διέπραξαν όσο ζούσαν «ἐγενήθησαν ἐπὶ τῶν ὀστέων αὐτῶν», συνοδεύοντάς τους κατ' αυτόν τον τρόπο και στη μεταθανάτιά τους υπόσταση.¹⁹² Ενδεικτικό της αρνητικής αυτής απεικόνισης των γιγάντων και της σταδιακής εξέλιξης του μύθου τους είναι ακόμη το πρώτο βιβλίο του *Ενώχ* (1:36) από τον 3^ο π.Χ. αιώνα,¹⁹³ το οποίο έχει περισωθεί αποσπασματικά σε αραμαϊκές, ελληνικές, λατινικές και αιθιοπικές μεταφράσεις¹⁹⁴ και αποτελεί ουσιαστικά μια μεταγενέστερη διασκευή της διήγησης της *Γενέσεως*. Στο απόκρυφο αυτό κείμενο, όπως και στο μεταγενέστερο *Βιβλίο των Ιωβηλαίων*

¹⁹² «... καὶ ἐγενήθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν ἐπὶ τῶν ὀστέων αὐτῶν ...» *Ιεζ.* 32:27.

¹⁹³ Για μια βιβλιογραφική ανασκόπηση σχετικά με την χρονολογία του *1 Ενώχ* βλ. ενδεικτικά 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.

¹⁹⁴ Για την κειμενική ιστορία του *1 Ενώχ* βλ. το σχετικό κεφάλαιο του M. A. Knibb, “The Book of Enoch or Books of Enoch? Textual Evidence for 1 Enoch”, στο G. Boccaccini και J. J. Collins (eds.), *The Early Enochic Literature* (Leiden: Brill, 2007), 21-40.

(γνωστό και ως *Μικρά ή Λεπτή Γένεσις*), οι «υιοί του θεού» έχουν πλέον μετατραπεί σε αγγέλους οι οποίοι εναντιώνονται στον Γιαχβέ 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 ληλατούν την ανθρωπότητα.¹⁹⁵

Αυτό που προκαλεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι πως και στις δύο βιβλικές διηγήσεις που μόλις αναφέραμε οι *γίγαντες* δεν καταστρέφονται από τον μεγάλο κατακλυσμό, αλλά από μια άλλη, παράλληλη απόφαση του Γιαχβέ, ο οποίος, σαν ένας άλλος Δίας των *Κυπρίων επών*, διατάζει την αλληλοεξόντωση του γένους τους με πόλεμο. Όπως χαρακτηριστικά διαβάζουμε στο σχετικό απόσπασμα του *1Ενώχ* (10:9):

«Καὶ τῷ Γαβριὴλ εἶπεν ὁ κύριος, Πορεύου ἐπὶ τοὺς μαζηρέους, ἐπὶ τοὺς κιβδήλους καὶ τοὺς υἱοὺς τῆς πορνείας, καὶ ἀπόλεσον τοὺς υἱοὺς τῶν ἐγγηγόρων ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· πέμψον αὐτοὺς ἐν πολέμῳ ἀπωλείας».¹⁹⁶

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 τους, η ιδιότητα του πολεμιστή-βασιλέα (Nimrod), η δομική θέση της ταυτότητάς τους στον μύθο καταστροφής της ανθρωπότητας και ο κοινός τρόπος αφανισμού τους από τον ανώτερο θεό αποτελούν στοιχεία τα οποία έχουν επισημανθεί από πολλούς μελετητές ως σημεία σύγκλισης μεταξύ των *γιγάντων* της εβραϊκής παράδοσης και των ημιθέων ηρώων της

¹⁹⁵ Μάλιστα, στο χωρίο *1Ενώχ*, 7:3-5 οι γίγαντες παρουσιάζονται ακόμη και να καταβροχθίζουν ανθρώπους. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά άρθρο του M. J. Goff, “Monstrous Appetites: Blood, Giants, Cannibalism and Insatiable Eating in Enochic Literature”, *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010): 19-42.

¹⁹⁶ 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 τη μετάφραση του έργου βλ. J. C. Vanderkam (trans.), *The Book of Jubilees*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum* 88 (Leuven: Peeters, 1989). Για μια αλληγορική απεικόνιση της θεόσταλης αλληλοεξόντωσης των γιγάντων βλ. επίσης *1Ενώχ* 88:2.

ελληνικής αλλά και της μεσοποταμιακής μυθολογίας.¹⁹⁷ Ωστόσο, η μέχρι τώρα βιβλιογραφία δεν φαίνεται να έχει δώσει μια σαφή και συγκροτημένη πρόταση για τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν αυτήν την ενδιαφέρουσα σχέση, ή τον τρόπο με τον οποίο αυτή δημιουργήθηκε.

Χωρίς η πρότασή 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 «ύιοι 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 φύσης και της ταυτότητάς τους, η οποία προσκρούει στη μονοθεϊστική αντίληψη της δημιουργίας, αλλά και στο πνεύμα του ισραηλιτικού σοβινισμού. Έτσι οι «πολεμιστές του παλιού καιρού, οι άνθρωποι οι ονομαστοί» προσέλαβαν σταδιακά τερατώδη χαρακτηριστικά στην εβραϊκή παράδοση, ενώ σε πολλές περιπτώσεις ταυτίστηκαν με τους εχθρούς του Ισραήλ και των ενδόξων πλην θνητών ηρώων του, όπως, λόγου χάριν, οι γίγαντες ‘Ānāqīm που κατοικούσαν στη Χαναάν πριν από την εβραϊκή της κατάκτηση (*Αριθμοί* 13:32-3) ή ο Φιλισταίος Γολιάθ, ο οποίος κατατροπώνεται από τον έφηβο Δαβίδ με την γνωστή *σφενδόνη* του (*1Σαμουήλ* 17).

Πέρα από την όψιμη εκδοχή του μύθου των γιγάντων που παραδίδει το πρώτο βιβλίο 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 αυτές μυθικές παραδόσεις, ακολουθώντας το πνεύμα δαιμονοποίησης των ημιθέων τέκνων των

¹⁹⁷ Για πρόσφατη συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. K. Roark, “Iron Age Heroes and Enochic Giants”, στο L. DiTommaso και 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.

«υιών του θεού» με τις όμορφες κόρες των ανθρώπων στην εβραϊκή παράδοση, δύο ακόμη αρχαία κείμενα έρχονται να επιβεβαιώσουν –το καθένα με τον δικό του τρόπο– τη συγκρητιστική αυτήν τάση ανάμεσα στους βιβλικούς γίγαντες και τους ημίθεους ήρωες της ελληνικής και της ανατολικής παράδοσης σχεδόν πέρα πάσης αμφιβολίας.

Το πρώτο εξ αυτών είναι η αραμαϊκή έκδοση του *Βιβλίου των Γιγάντων*, η οποία χρονολογείται στον 2^ο π.Χ. αιώνα και έχει δομηθεί με βασικό σημείο αναφοράς τη διήγηση του 1*Ενώχ* (7:3-6). Στο απόκρυφο αυτό κείμενο ένας από τους ανόσιους γίγαντες που κατατρώχονται από όνειρα για τη μελλοντική τους τιμωρία από τον Γιαχβέ είναι ο Γκιλγκαμές, ο κατ' εξοχήν ημίθεος ήρωας της μεσοποταμιακής παράδοσης¹⁹⁸ — στοιχείο που έχει ήδη επισημανθεί από διάφορους μελετητές ως δείγμα της ιουδαϊκής πολεμικής εναντίον της παγανιστικής λατρείας,¹⁹⁹ αλλά δεν έχει αξιολογηθεί επαρκώς στα πλαίσια της συζήτησης για τους ημίθεους ήρωες της ελληνικής και της μεσοποταμιακής παράδοσης και τη σχέση τους με τους γίγαντες της *Παλαιάς Διαθήκης*.

Το δεύτερο αρχαίο κείμενο που αξίζει να επισημάνουμε για τους σκοπούς της συγκριτικής συζήτησής μας είναι ο *Ηρωικός* του Φλάβιου Φιλόστρατου (αρχές του 3^{ου} μ.Χ. αιώνας), ένα έργο που επικεντρώνεται κατ' εξοχήν στο γένος και τη λατρεία των Ελλήνων

¹⁹⁸ Η αναφορά του ονόματος του Γκιλγκαμές εντοπίζεται σε δύο αποσπάσματα: 4Q530, 2, ii και 4Q531, 22. Για την έκδοση των περιωθέντων αποσπασμάτων του *Βιβλίου των Γιγάντων* βλ. S. J. Pfann et al., *Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1*, Discoveries in the Judaean Desert 36 (Oxford: Clarendon, 2000), 8–94. É. Puech, *Qumrân Grotte 4. XXII: Textes Araméens, Première Partie (4Q529–549)*, Discoveries in the Judaean Desert 31 (Oxford: Clarendon, 2001), 9–115. Η κλασσική αναφορά είναι στον J. Milik, ο οποίος ήταν ο πρώτος μελετητής που αναγνώρισε το όνομα του Μεσοποτάμιου ημίθεου ήρωα ανάμεσα στους γίγαντες στους οποίους αναφέρεται η αραμαϊκή έκδοση του *Βιβλίου των Γιγάντων*. Βλ. J. T. Milik, *The Book of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 311–3.

¹⁹⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά 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*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 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”, *Dead Sea Discovery* 16.2 (2009): 221–53.

ηρώων.²⁰⁰ Στο συγκεκριμένο διάλογο, ο οποίος 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 όπου έλαβαν χώρα οι μεγάλες μάχες που περιγράφουν τα έπη της ομηρικής παράδοσης.²⁰¹ Αν και μια τέτοια ιδέα δεν έχει υποστηριχθεί ως τώρα σε κάποιο σχετικό πόνημα, αποτελεί μια εύλογη υπόθεση πως η επιμονή του αμπελουργού στη «γιγαντολογία» των ηρώων η οποία διαπνέει όλο τον διάλογο, σε συνδυασμό φυσικά με τη δραματική ταυτότητα του υποτιθέμενου συνομιλητή του (ο οποίος ως Φοίνικας πρέπει αναμφίβολα να νοηθεί φορέας της αρχαίας σημιτικής παράδοσης) ίσως οφείλεται ακριβώς στη συνειδητοποίηση και την επιθυμία ανάδειξης της κοινής ταυτότητας των ημιθέων ηρώων της ελληνικής παράδοσης και των βιβλικών γιγάντων από τον Φλάβιο Φιλόστρατο.

II. 4. 3. Αίγυπτος

Δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τη συγκριτική μας έρευνα σχετικά με τα ανατολικά παράλληλα της *Διὸς βουλῆς των Κυπρίων ἐπὼν* την ενδιαφέρουσα και αρκετά διαφορετική

²⁰⁰ Για μια πρόσφατη έκδοση του κειμένου με εισαγωγή και σχόλια βλ. J. K. B. Maclean και 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. επίσης E. B. Aitken και J. K. B. Maclean, *Philostratus' Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004).

²⁰¹ Βλ. χαρακτηριστικά *Ηρωικός*, 8.1-8. Φυσικά, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη το γεγονός πως η ιδέα ότι 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 παραωδήσει 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 ήταν 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.

εκδοχή του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς ανθρωπότητας που παραδίδει η αρχαία αιγυπτιακή μυθολογία. Η βασική διήγηση με την οποία θα ασχοληθούμε σε αυτήν την ενότητα είναι γνωστή στη βιβλιογραφία με τον τίτλο «ο Μύθος της Επουράνιας Αγελάδας» ή «η Καταστροφή της Ανθρωπότητας». Πρόκειται για μια από τις πρωιμότερες συνεκτικές μυθικές διηγήσεις που έχουμε στη διάθεσή μας για τους θεούς της αρχαίας Αιγύπτου, και εξιστορείται στην αρχή του λεγόμενου *Βιβλίου της Επουράνιας Αγελάδας*,²⁰² ενός αιγυπτιακού ταφικού κειμένου το οποίο χρονολογείται στο όψιμο τμήμα της XVIII Δυναστείας (δηλαδή της πρώτης δυναστείας Φαραώ της περιόδου του Νέου Βασιλείου, 1550/49-1290 π.Χ.)²⁰³ και έχει περισωθεί επιγεγραμμένο στους τοίχους ταφικών μνημείων πέντε Φαραώ που βασίλευσαν περί τα τέλη της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ.: του Τουταγχαμών· του Σέτι του Α΄· του Ραμσή του Β΄· του Ραμσή του Γ΄· και του Ραμσή του ΣΤ΄.²⁰⁴

²⁰² Για την έκδοση, την μετάφραση, και την ανάλυση του *Βιβλίου της Επουράνιας Αγελάδας* βλ. E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Orbis Biblicus et Orientalis 46 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 3^η έκδοση), 1-73· N. Guilhou, *La vieillesse des dieux*, Orientalia Monspeliensia 5 (Montpellier: Université Paul-Valéry-Montpellier, 1989). Για τη μετάφραση του κειμένου βλ. επίσης E. Wente, “The Book of the Heavenly Cow”, στο W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Third Edition (New Haven/London: Yale University Press, 2003), 289-98· H. Sternberg-el Hotabi, “Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes”, στο O. Kaiser (ed.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen: Lieferung 5: Mythen und Epen III*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 3 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1995), 1018-37· M. Lichtheim, “The Destruction of Mankind (1.24)”, στο Hallo και Younger (eds.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 36-7.

²⁰³ Για συζήτηση σχετικά με την χρονολόγηση του συγκεκριμένου κειμένου βλ. ενδεικτικά Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, 79-81. D. Lorton, “Review of Erik Hornung 1982: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh”, *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983): 609-16· A. Spalinger, “The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000): 257-61.

²⁰⁴ Αποσπάσματα του κειμένου έχουν επίσης περισωθεί σε δύο παπύρους που χρονολογούνται στα τέλη της περιόδου του Νέου Βασιλείου και φυλάσσονται στο Αιγυπτιακό Μουσείο του Τορίνο (αρ. κατ. 1982 και 1826). Βλ. A. Roccati, “Les papyrus de Turin”, *Bulletin de la Société Française d’Égyptologie* 99 (1984): 23, υπ. 35. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. N.

Βασικό θέμα της διήγησης του συγκεκριμένου αιγυπτιακού μύθου είναι η επανάσταση ενός προηγούμενου γένους ανθρώπων κατά της κυριαρχίας του θεού Re και το συνακόλουθο σχέδιο καταστροφής που καταστρώνει αυτός για να την καταπνίξει· το σχέδιο, ωστόσο, ξεφεύγει από τον έλεγχο του θεού και φθάνει να απειλήσει με αφανισμό ολόκληρη την ανθρωπότητα. Όπως η πλειονότητα των αρχαίων κειμένων που είχαμε την ευκαιρία να εξετάσουμε μέχρι αυτό το σημείο της παρούσας μελέτης, η αιγυπτιακή εκδοχή του θείου σχεδίου καταστροφής αποτελεί κατ' εξοχήν παράδειγμα αιτιολογικού μύθου: το κείμενο που έχουμε στη διάθεσή μας είναι κατ' αρχάς διανθισμένο σχεδόν σε όλη του την έκταση με σύντομα παρενθετικά σχόλια τα οποία αποδίδουν σε συγκεκριμένα στοιχεία της διήγησης τον λόγο για τον οποίον δημιουργήθηκε, λόγου χάριν, η εναλλαγή της ημέρας και της νύχτας, η ροπή του ανθρώπινου είδους προς τον φόνο, ή ορισμένες αιγυπτιακές θρησκευτικές τελετές και λατρευτικά θεωνύμια.²⁰⁵ Προπάντων, όμως, και στο σύνολό του, ο Μύθος της Επουράνιας Αγελάδας έρχεται να εξηγήσει την διαμόρφωση του κόσμου όπως τον γνωρίζουμε σήμερα και την καθιέρωση της παρούσας κατάστασης της ζωής στη γη για το ανθρώπινο είδος, εξιστορώντας το γεγονός που σηματοδότησε το οριστικό τέλος της προηγούμενης Εποχής της ανθρωπότητας, τον διαχωρισμό της από τον κόσμο των θεών και τη μετάβαση από τη μυθική προϊστορία στο ιστορικό παρόν.²⁰⁶

Guilhou, “Myth of the Heavenly Cow”, στο J. Dieleman και W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, (Los Angeles: University of California, 2010). Βλ. επίσης J. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, translated by D. Lorton (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 113-6· Spalinger, “The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text”: 257-82.

²⁰⁵ Για ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα βλ. ενδεικτικά K. Goebis και J. Baines, “Functions and Uses of Egyptian Myth”, *Revue de l'histoire des religions* 4 (2018): 650-2. Για συζήτηση σχετικά με την αιτιολογική λειτουργία και τις διάφορες ερμηνείες του Μύθου της Επουράνιας Αγελάδας βλ. επίσης Guilhou, “Myth of the Heavenly Cow”, στο Dieleman και Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 3-5.

²⁰⁶ Για μια αντίστοιχη ερμηνεία βλ. επίσης την ανάλυση του L. Kákosy, ο οποίος μελετά τον Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας ως παράλληλο της βιβλικής διήγησης για την έκπτωση του ανθρώπου από τον Παράδεισο. Βλ. L. Kákosy, “Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 17.2 (1964): 205-10.

Η διήγηση του αιγυπτιακού κειμένου ξεκινά μεταφέροντάς μας σε μια εποχή κατά την οποία ο αυτογέννητος θεός του ήλιου, Re, είναι κοινός βασιλιάς θεών και ανθρώπων (στ. 1-3),²⁰⁷ οι οποίοι μέχρι τότε φαίνεται να συμβιώνουν αρμονικά σε έναν ενιαίο και αδιαίρετο κόσμο. Ωστόσο, ο Re έχει αρχίσει να γερνά (στ. 5-6) και οι άνθρωποι, εκμεταλλευόμενοι την αδυναμία του, αποφασίζουν να καταστρώσουν ένα σχέδιο επανάστασης με σκοπό να θέσουν τέλος στην κυριαρχία του (στ. 4). Ο θεός του ήλιου φυσικά πληροφορείται για την συνωμοσία που οργανώνεται εναντίον του (στ. 7-8) και αναλαμβάνει δράση: διατάζει τους βοηθούς του να καλέσουν αμέσως το «Μάτι του» (μια ενσάρκωση της θείας δύναμής του), τους θεούς Shu, Tefnut, Geb, Nut και Nun, καθώς και τους αρχέγονους «πατέρες και μητέρες» (την παλαιότερη γενιά θεών) σε ένα συμβούλιο κορυφής, με σκοπό να τον βοηθήσουν να βρει μια αποτελεσματική λύση στην μεγάλη κρίση που καλείται να αντιμετωπίσει (στ. 8-10). Όπως συμβαίνει στη μεσοποταμιακή παράδοση, όπου το σχέδιο του Enlil κατά της θορυβώδους ανθρωπότητας προσδιορίζεται χαρακτηριστικά ως «το μυστικό των θεών», ο αιγυπτιακός μύθος παρουσιάζει τον Re να προσπαθεί επίσης να κρατήσει μυστική από τους ανθρώπους τη διενέργεια του θείου συμβουλίου.²⁰⁸ Για τον λόγο αυτό, η συγκέντρωση των θεών δεν πραγματοποιείται στο επίγειο παλάτι του βασιλιά, όπου η έλευση των αθανάτων θα μπορούσε να γίνει εύκολα αντιληπτή, αλλά στη Nun, την αρχέγονη κοσμογονική άβυσσο της αιγυπτιακής μυθολογίας, μέσα στην οποία δημιουργήθηκε και ο ίδιος ο θεός του ήλιου (στ. 15-7).

Αφού συγκεντρώνονται στα βάθη της άβυσσου, οι θεοί που απαρτίζουν το θείο συμβούλιο λαμβάνουν τις θέσεις τους εκατέρωθεν του Re και ακούν ευλαβικά τον θεό του ήλιου να εξηγεί το πρόβλημά του ενώπιον του θεού Nun, του πατέρα και δημιουργού των θεών και των ανθρώπων (στ. 17-27). Ο τελευταίος είναι και ο μοναδικός που παρουσιάζεται να λαμβάνει προσωπικά τον λόγο σε αυτό το συμβούλιο πέρα από τον ίδιο τον Re, με τη

²⁰⁷ Για τη στιχαρίθμηση του κειμένου ακολουθώ την έκδοση του Hornung, ο οποίος στη μετάφρασή του σημειώνει παράλληλα τις γραμμές που αντιστοιχούν στο πρωτότυπο αιγυπτιακό κείμενο. Βλ. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, 37-48.

²⁰⁸ Βλ. τις οδηγίες που δίνει ο Re προς τους βοηθούς του (στ. 13-4): «...αλλά να τους φέρεις κρυφά, μη τους δουν οι άνθρωποι και αποκαρδιωθούν».

γνώμη του ως δημιουργού του ανθρώπινου είδους να έχει φυσικά βαρύνουσα σημασία σε μια τέτοια συζήτηση.²⁰⁹ Ακούγοντας τις συμβουλές και τα εμπυχωτικά λόγια του Nun (στ. 28-30), και με την ομόφωνη προτροπή των υπόλοιπων θεών (στ. 32-4), ο Re αποφασίζει τότε να πράξει αυτό που προφανώς εξ αρχής είχε στο μυαλό του: να εξαπολύσει ένα καταστροφικό σχέδιο εναντίον των ανθρώπων που απεργάζονται την ανατροπή του. Έτσι, διατάζει το «Μάτι του» να λάβει τη μορφή της θεάς Hathor και να κατέλθει στην έρημο, προκειμένου να καταδιώξει και να σφαγιάσει τους επαναστάτες που είχαν συγκεντρωθεί εκεί.

Το κείμενο προσπερνά την καταστροφική επίθεση της Hathor με μια λιτή αναφορά, παρουσιάζοντας απλώς την θεά να επιστρέφει στον Re μετά τον σφαγιασμό των ανθρώπων (στ. 35) και να επιβεβαιώνει στον θεό του ήλιου, ο οποίος την υποδέχεται ως φίλη (στ. 36), πως έφερε εις πέρας την αποστολή της — και μάλιστα με χαρά (στ. 37-8). Ο Re φαίνεται ικανοποιημένος με την εξέλιξη των πραγμάτων και δηλώνει έτοιμος να ασκήσει εκ νέου την εξουσία του ως βασιλιάς των θεών και των ανθρώπων, διατάζοντας παράλληλα την Hathor να σταματήσει αμέσως τον αποδεκατισμό της ανθρωπότητας (στ. 38-9). Η μεγάλη κοσμική κρίση φαίνεται προς στιγμήν να έχει επιλυθεί αποτελεσματικά. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο του κειμένου η διήγηση μεταβαίνει κάπως απότομα σε μια δεύτερη φάση, κατά την οποία ο θεός Re, έχοντας πλέον λάβει τον ρόλο του σωτήρα της ανθρωπότητας, επιχειρεί να αποτρέψει τον πλήρη αφανισμό της από την καταστροφική μανία της θεάς Hathor, η οποία έχει προφανώς παραβεί τη διαταγή του και βρίσκεται εκτός ελέγχου, συνεχίζοντας να καταδιώκει και να σφαγιάζει τους ανθρώπους.²¹⁰

Το σχέδιο του Re για τη σωτηρία του ανθρώπινου είδους έχει ως εξής. Αφού στέλνει

²⁰⁹ Βλ. τα χαρακτηριστικά τον τρόπο με τον οποίον ο Re απευθύνεται προς τον Nun (στ. 25-7), δηλώνοντάς του πως δεν θα μπορούσε να βλάψει την ανθρωπότητα χωρίς προηγουμένως να έχει συμβουλευτεί τη δική του γνώμη. Για σχετική συζήτηση βλ. Spalinger, “The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text”: 262-4.

²¹⁰ Αξίζει να σημειώσουμε πως η ενσωμάτωση των ρόλων του θεού-καταστροφέα και του θεού-σωτήρα του ανθρώπινου είδους σε ένα πρόσωπο είναι ένα στοιχείο το οποίο μέχρι στιγμής είχαμε δει μόνον στη μονοθεϊστική εκδοχή του μεγάλου Κατακλυσμού που παραδίδει η εβραϊκή *Γένεση*. Αυτή η ενδιαφέρουσα σύμπτωση δεν είναι απίθανο να συνδέεται με τις μακράιωνες διαπολιτισμικές σχέσεις της εβραϊκής με την αιγυπτιακή παράδοση.

τους πιο γρήγορους αγγελιαφόρους του, διατάζει τους ακολούθους του να συλλέξουν κόκκινη ώχρα από τη νήσο Ελεφαντίνη και να παρασκευάσουν τεράστιες ποσότητες μύρας αλέθοντας κριθάρι (στ. 42-8). Με την ανάμειξη των δύο αυτών υλικών ο θεός του ήλιου δημιουργεί ένα κόκκινο αλκοολούχο υγρό το οποίο μοιάζει εξαιρετικά στην όψη και την υφή με ανθρώπινο αίμα (στ. 49-50). Στη συνέχεια, και αφού επιθεωρεί ο ίδιος το παρασκευασθέν μείγμα (στ. 51-5), διατάζει τους ακολούθους του να αδειάσουν 7.000 μεγάλα δοχεία (hebenet) από αυτό το υγρό στις πεδιάδες από τις οποίες η Hathor επρόκειτο να περάσει την επόμενη μέρα συνεχίζοντας την βίαιη επέλασή της κατά των ανθρώπων προς τον Νότο (στ. 56-62). Μόλις ξημερώνει, η αιμοδιψής θεά πράγματι ακολουθεί την αναμενόμενη πορεία, καταφθάνει στις πεδιάδες που έχουν κατακλυστεί με την κόκκινη μύρα, και ξεκινά περιχαρής να πίνει με βουλιμία το κοκτέιλ που της ετοίμασε ο θεός Re, νομίζοντας πως πρόκειται για ανθρώπινο αίμα (στ. 62-5). Με το σχέδιο του Re να πετυχαίνει πλήρως τον σκοπό του· η θεά πολύ σύντομα έχει καταναλώσει τεράστιες ποσότητες αλκοόλ και φυσικά καθίσταται πλήρως ακίνδυνη, καθώς δεν είναι πια ικανή μέσα στη σύγχυση της μέθης της ούτε καν να αναγνωρίσει τους ανθρώπους (στ. 65) — πόσω δε μάλλον να τους καταδιώξει. Έτσι, η Hathor επιστρέφει μεθυσμένη στον Re, ο οποίος την καλωσορίζει για ακόμη μια φορά (στ. 66-7), θεσπίζοντας μάλιστα μια ετήσια τελετουργία κατανάλωσης ζύθου προς τιμήν της (στ. 68-71).²¹¹

Παρά την επιτυχία του σχεδίου για τη σωτηρία του ανθρώπινου είδους και τη φαινομενικά αποτελεσματική αντιμετώπιση της μεγάλης κρίσης, ο θεός του ήλιου έχει πλέον κατανοήσει πως η ισορροπία στο βασίλειό του θα μπορέσει να διατηρηθεί μακροπρόθεσμα μόνον με την οριστική του αποχώρηση από την γη και τον χωρισμό του από τους ανθρώπους. Όπως χαρακτηριστικά δηλώνει, η καρδιά του είναι πολύ κουρασμένη για να παραμείνει με

²¹¹ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τις αιγυπτιακές θρησκευτικές τελετές κατανάλωσης αλκοόλ που σχετίζονται με την Hathor και τον συγκεκριμένο μύθο βλ. ενδεικτικά Z. Horváth, “Hathor and Her Festivals at Lahun”, στο G. Miniaci και W. Grajetzki (eds.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources. Volume I*, Middle Kingdom Studies 1 (London: Golden House Publications, 2015), 133-5. Βλ. επίσης I. Konstantakos, “Time, Thy Pyramids: The Novella of Mycerinus (Herodotus 2.129–134)”, στο E. Bowie (ed.), *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*, Trends in Classics – Supplementary Volumes 59 (Berlin: De Gruyter, 2018), 84-5, με υπ. 24, 27.

την ανθρωπότητα (στ. 74-5) και με δεδομένη την προϊούσα αδυναμία του γερασμένου σώματός του προτιμά να αποσυρθεί τώρα, παρά να περιμένει το επόμενο συνωμοτικό σχέδιο εναντίον της κυριαρχίας του (στ. 78). Έτσι, και παρά τις διαφωνίες των υπόλοιπων θεών (στ. 76-7), ο θεός βασιλιάς αποφασίζει να αποχωρήσει από τον κοινό κόσμο των θεών και των ανθρώπων, και ανεβαίνει στις πλάτες της θεάς Nut, η οποία εν τω μεταξύ λαμβάνει τη μορφή της Επουράνιας Αγελάδας (στ. 82), δηλαδή του ουρανίου στερεώματος όπως το φανταζόταν εικονογραφικά η αρχαία αιγυπτιακή μυθολογία.

Σε αυτό το σημείο το κείμενο μάς διηγείται πως κάποιοι άνθρωποι επιχειρήσαν να προσεγγίσουν τον Re όσο βρισκόταν πάνω στις πλάτες της Επουράνιας Αγελάδας (πριν ακόμη αυτή ανυψωθεί και διαχωριστεί από τη γη), ζητώντας του να τον βοηθήσουν στην εξόντωση των ανθρώπων που επαναστάτησαν εναντίον του (στ. 86-7). Ωστόσο, ο θεός του ήλιου απαξιού να τους δώσει την οποιανδήποτε απάντηση και φυσικά δεν ανταποκρίνεται στο αίτημά τους (στ. 88-9). Το επόμενο πρωί θα βρει τους ανθρώπους αυτούς να επιτίθενται τελικά στους επιζήσαντες επαναστάτες με τόξα και με ρόπαλα (στ. 90-3), με τον Re να δηλώνει ευθέως την απέχθειά του προς την κακία των ανθρώπων και να εκφράζει απερίφραστα την επιθυμία του να φύγει μακριά από το βίαιο αυτό είδος (στ. 94-6). Με ένα σύντομο επεξηγηματικό σχόλιο, το *Βιβλίο της Επουράνιας Αγελάδας* έρχεται μάλιστα να αποδώσει σε αυτό το μυθικό γεγονός την ροπή της ανθρωπότητας προς τον φόνο και τον πόλεμο (στ. 97).²¹²

Ο θεός βασιλιάς αποχωρεί εν τέλει από την γη και ανέρχεται ως αστέρας στο ουράνιο στερέωμα, καθώς η Επουράνια Αγελάδα ανυψώνεται και διαχωρίζεται οριστικά από τον επίγειο κόσμο υποβασταζόμενη από τον αιγυπτιακό Άτλαντα και θεό του αέρα, Shu και τους οκτώ βοηθούς του, τους θεούς Heh, οι οποίοι δημιουργούνται εκείνη τη στιγμή με σκοπό να

²¹² Για σχετική συζήτηση βλ. Spalinger, “The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text”: 274. Βλ. επίσης της ανάλυση του Kákosy, ο οποίος ερμηνεύει την πολεμική σύγκρουση που ξεσπά μετά την αποχώρηση του Re ως χαρακτηριστικό της διχόνοιας και της βιαιότητας που διαπνέει την νέα αυτή εποχή της ανθρωπότητας ύστερα από την «έκπτωσή» της. Βλ. Kákosy, “Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”: 209-10.

συγκρατήσουν τη βοώπιδα Nut στα ανατεταμμένα χέρια τους (στ. 107-11).²¹³ Μετά την αποχώρηση του Re από τη γη, η οποία φέρνει φυσικά στο νου την αντίστοιχη αποχώρηση της Αιδούς και της Νεμέσεως προς τον Όλυμπο στην ησιόδεια διήγηση για το τέλος του σιδηρού γένους (Hs. *Erg.* 197-201), το αιγυπτιακό κείμενο παρουσιάζει τον θεό του ήλιου να αναδιοργανώνει το σύμπαν με μια σειρά ενεργειών, διαχωρίζοντας ουσιαστικά τον κόσμο για πρώτη φορά σε τρία διακριτά επίπεδα (Ουρανός, Γη, Κάτω Κόσμος/duat) και επιφορτίζοντας τους θεούς Geb, Osiris και Thoth με διάφορα καθήκοντα για τη φύλαξή τους και τη διατήρηση της κοσμικής ισορροπίας.²¹⁴

Μολονότι το *Βιβλίο της Επουράνιας Αγελάδας* χρονολογείται στις αρχές της περιόδου του Νέου Βασιλείου, ο μύθος καταστροφής τον οποίον μας αφηγείται φαίνεται πως έχει πολύ αρχαιότερες ρίζες στην αιγυπτιακή παράδοση. Πολλοί είναι οι μελετητές που θεωρούν πως η συγκεκριμένη διήγηση πιθανότατα ανάγεται στην περίοδο του Μέσου Βασιλείου (2030-1650 π.Χ.) ή και παλαιότερα, αφού ο βασικός πυρήνας της, δηλαδή η επανάσταση των ανθρώπων κατά του Re και το συνακόλουθο θείο σχέδιο αντιμετώπισής της αναφέρεται με συντομία ήδη στο έργο *Διδασκαλία για τον Βασιλιά Merikare* (E 133-4), το οποίο έχει περισωθεί αποσπασματικά σε τρεις παπύρους της XVIII Δυναστείας και πιθανότατα συνετέθη κατά την περίοδο του Μέσου Βασιλείου ή κατά την Πρώτη Μεταβατική Περίοδο (περ. 2181-2055

²¹³ Βλ. ενδεικτικά την εικονογραφική αναπαράσταση της Επουράνιας Αγελάδας στο ταφικό μνημείο του Φαραώ Σέτι Α'. Guilhou, "Myth of the Heavenly Cow", στο Dieleman και Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2.

²¹⁴ Η αναδιοργάνωση του κόσμου από τον θεό-βασιλιά Re και η ανάθεση των αρμοδιοτήτων στους υπόλοιπους θεούς αποτελεί μια ενδιαφέρουσα παραλλαγή του μύθου για τον καθορισμό των θείων σφαιρών επιρροής μέσω κλήρου στη μεσοποταμιακή παράδοση (ένα μοτίβο που απηχείται επίσης στην *Ιλιάδα* του Ομήρου). Για σχετική συζήτηση βλ. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 89-91. Αξίζει να παρατηρήσουμε πως και αυτό το στοιχείο του συγκεκριμένου μύθου (όπως και η ενσωμάτωση των ρόλων του καταστροφέα και του σωτήρα της ανθρωπότητας στον ίδιο θεό) συντείνει επίσης υπέρ μιας ερμηνείας της αιγυπτιακής θείας ιεραρχίας η οποία υπό μια έννοια φαίνεται να βρίσκεται εγγύτερα στη μονοθεϊστική παράδοση του Ισραήλ (πρβ. την «ισότιμη» κλήρωση της μεσοποταμιακής παράδοσης με την «απευθείας ανάθεση» από τον μονάρχη του αιγυπτιακού πανθέου).

π.Χ.).²¹⁵ Η επανάσταση της ανθρωπότητας κατά του ανώτερου θεού είναι ένα θέμα που απηχείται σε πολλά ακόμη αρχαία αιγυπτιακά κείμενα, όπως το *Ημερολόγιο του Καΐρου / Ημερολόγιο των Τυχερών και Άτυχων Ημερών* (P. Cairo 86637, 13^{ος} αι. π.Χ.), όπου το συγκεκριμένο μυθικό γεγονός μνημονεύεται κατά την 12^η ημέρα του 1^{ου} μήνα της εποχής των πλημμυρών,²¹⁶ ή το «Κεφάλαιο» 175 («Ξόρκι για να μην πεθάνεις δεύτερη φορά») της λεγόμενης *Βίβλου των Νεκρών*²¹⁷ (το οποίο έχει περισωθεί σε παπύρους της XVIII Δυναστείας και πιθανώς ανάγεται στην Πρώτη Μεταβατική Περίοδο), ενώ συνεχίζει να διαδίδεται με διάφορες παραλλαγές μέχρι τουλάχιστον τα ρωμαϊκά χρόνια.²¹⁸ Στην αρχή του

²¹⁵ Για την έκδοση του κειμένου βλ. W. Helck, *Die Lehre für König Merikare* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1977)· J. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*. Göttinger Orientforschungen IV/23 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1992). Για τη μετάφραση του κειμένου βλ. V. A. Tobin, “The Teaching for King Merikare”, στο Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 152-65· M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature Volume 1. The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley: University of California Press, 1973), 97-109· J. A. Wilson, “The Instruction for King Meri-ka-re”, στο Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 414-8· M. Lichtheim, “Merikare (I. 35)”, στο Hallo και Younger (eds.), *The Context of Scripture, Volume I*, 62-66.

²¹⁶ Βλ. ενδεικτικά C. Leitz, *Tagewählerai: Das Buch hst nhh ph.wy dt und verwandte Texte*, *Ägyptologische Abhandlungen* 55 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994), 23-5.

²¹⁷ Για τη μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος της *Βίβλου των Νεκρών* βλ. R. K. Ritner, “Book of the Dead 175 (I. 18): ‘Rebellion, Death, and Apocalypse’”, στο Hallo και Younger (eds.), *The Context of Scripture, Volume I*, 27-30· J. A. Wilson, “The Primeval Establishment of Order”, στο Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 9-10· E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürich: Artemis Verlag, 1979), 365-71· C. Andrews (ed.) και R. O. Faulkner (trans.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead* (Austin: University of Texas Press, 1972), 175· T. G. Allen, *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, *Studies in Ancient Oriental Civilization* 37 (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 183-5.

²¹⁸ Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η λεγόμενη *Κοσμογονία της Neith* στην Esna, που χρονολογείται την εποχή της βασιλείας του Τραϊανού ή τα αντίστοιχα πτολεμαϊκά και ρωμαϊκά χειρόγραφα της λεγόμενης *Βίβλου της Faiyum*. Για συνοπτική επισκόπηση των διαφόρων εκδοχών του μύθου της επανάστασης των ανθρώπων με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά M. Smith, “P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion Against the Sun God”, στο P. J. Frandsen και K. Ryholt (eds.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic*

175^ο Κεφαλαίου της *Βίβλου των Νεκρών*, το οποίο είναι κυρίως γνωστό για την εσχατολογική προοπτική της επιστροφής του σύμπαντος στην αρχική χαώδη κατάσταση του στην Άβυσσο,²¹⁹ βλέπουμε μάλιστα να επανέρχεται ένα μοτίβο το οποίο εντοπίσαμε επίσης στην εβραϊκή *Γένεση* (6.3), τον *Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων*, τον μύθο των μεταλλικών γενών του Ησιόδου στα *Έργα και Ημέραι* και πιθανότατα στον *Κατάλογο Γυναικών*: ο αυτό-γέννητος θεός Atum διατάζει τον θεό Thoth να μειώσει το όριο ζωής των ανθρώπων με σκοπό να τους τιμωρήσει για την επανάσταση που οργάνωσαν εναντίον του και την γενικότερη κακία και βιαιότητα (πόλεμοι, φόνοι, φυλάκιση) που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο είδος.²²⁰

Αν και σπάνια συμπεριλαμβάνεται στις σχετικές συγκριτικές αναλύσεις,²²¹ ο Μύθος της Επουράνιας Αγελάδας αποτελεί φυσικά αναπόσπαστο μέρος του πλέγματος μυθικών παραδόσεων που επιχειρούμε να αναλύσουμε σε αυτό το κεφάλαιο. Πρόκειται για ακόμη έναν πανάρχαιο μύθο καταστροφής που έρχεται να εξηγήσει την έκπτωση της ανθρωπότητας από μια προηγούμενη, «χρυσή» εποχή, κατά την οποία υπήρχε απρόσκοπτη επικοινωνία των ανθρώπων με τους θεούς, στην παρούσα τάξη πραγμάτων. Το μοτίβο του κρυφού θείου

Texts and Studies, Carsten Niebuhr Institute Publications 22 (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000), 95-7.

²¹⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά J. Bergman, “Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt”, στο D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983), 51-60. Βλ. επίσης (με περαιτέρω βιβλιογραφία) M.-A. Ataç, *Art and Immortality in the Ancient Near East* (New York: Cambridge University Press, 2018), 222, υπ. 14.

²²⁰ Για πρόσφατη συζήτηση βλ. M. Tarasenko, “The ‘Children of Nūt’ and Their Rebellion in Chapter 175A of the Book of the Dead”, στο N. Guilhou (ed.), *Liber Amicorum – Speculum Siderum: Nut Astrophoros. Papers Presented to Alicia Maravelia* (Oxford: Archaeopress Publishing, 2016), 35-48. Βλ. επίσης Kákosy, “Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”: 210-1.

²²¹ Για τη συμπερίληψη του Μύθου της Επουράνιας Αγελάδας στις αρχαίες μυθικές παραδόσεις για το τέλος της προηγούμενης εποχής της ανθρωπότητας βλ. ενδεικτικά Koenen, “Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women”: 17-8· K. Sprong, “There is a Crack in Everything: Biblical Texts Questioning the Legitimation of Violence in the Name of the One God”, *Exchange* 45 (2016): 133-4.

συμβουλίου στο οποίο αποφασίζεται το σχέδιο εναντίον της ανθρωπότητας, ο ορατός κίνδυνος του πλήρους αφανισμού του ανθρώπινου είδους από τη γη, η τελική του σωτηρία από τον θεό-ευεργέτη και η ανάδυση της Νέας Εποχής την οποία σηματοδοτεί η αναδιοργάνωση του σύμπαντος και η αποχώρηση του Re από τη γη αποτελούν στοιχεία που συνδέουν άρρηκτα τον Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας με τις αντίστοιχες μυθικές διηγήσεις για το τέλος της προηγούμενης εποχής της ανθρωπότητας στην ελληνική, τη μεσοποταμιακή και την εβραϊκή παράδοση.

Σε αυτήν την εκδοχή, η κοσμική κρίση που οδηγεί στο θείο σχέδιο εναντίον της ανθρωπότητας δεν περιλαμβάνει καθόλου το στοιχείο του υπερπληθυσμού, αλλά απηχεί ως κεντρικό θέμα μια εξίσου κομβική ιδέα των αρχαίων μυθικών παραδόσεων που εξετάσαμε σε αυτό το κεφάλαιο: την απόδοση του θείου σχεδίου καταστροφής στην ηθική διαφθορά του ανθρώπινου είδους, το οποίο στρέφεται προδοτικά εναντίον του θείου βασιλιά του στη στιγμή της αδυναμίας του. Ο μύθος της επανάστασης της ανθρωπότητας κατά του Re φαίνεται πως ήταν κατ' εξοχήν συνυφασμένος στην παράδοση των αρχαίων Αιγυπτίων με την ίδια την ύπαρξη του κακού επί της γης, κατέχοντας μια θέση τρόπον τινά αντίστοιχη με αυτήν του «προπατορικού αμαρτήματος» των αβρααμικών θρησκειών.²²²

Θα μπορούσαμε ίσως να παραλληλίσουμε την επανάσταση της ανθρωπότητας κατά του Re στον Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας με την επανάσταση των θεών Igigi κατά του θείου βασιλιά Enlil και της «άρχουσας τάξης» των Annunaki στη μεσοποταμιακή παράδοση (*Atra-hasīs, Enūma Eliš*). Σε αυτήν την περίπτωση, βέβαια, έχουμε να κάνουμε με μια κρίση που αφορά αποκλειστικά το βασίλειο των θεών, σε μια περίοδο που το ανθρώπινο είδος δεν έχει δημιουργηθεί ακόμη. Ωστόσο, η βασική θεματική που αναδύεται με τους εναρκτήριους στίχους του έπους *Atra-hasīs* («Όταν οι θεοί αντί για τον άνθρωπο / έκαναν τη δουλειά και

²²² Για πρόσφατη συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία σχετικά με τη γέννηση του κακού στον κόσμο κατά την αιγυπτιακή μυθολογία βλ. ενδεικτικά R. K. Ritner, “The Origin of Evil in Egyptian Theological Speculation”, στο R. K. Ritner (ed.), *Essays for the Library of Seshat. Studies Presented to Janet H. Johnson on the Occasion of Her 70th Birthday*, *Studies in Ancient Oriental Civilization* 70 (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2018), 281-90. Βλ. επίσης το σημαντικό άρθρο του P. J. Frandsen, “On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt”, *Göttinger Miszellen* 179 (2000): 9-34.

υπέφεραν τον μόχθο»)²²³ μάς επιτρέπει ευθέως έναν τέτοιον παραλληλισμό: με την επανάστασή τους κατά των παλαιότερων θεών οι Igiḡi ουσιαστικά διεκδικούν (και πετυχαίνουν) καλύτερες συνθήκες ζωής (δηλαδή την απαλλαγή τους από τον μόχθο της εργασίας), ενώ το ανθρώπινο είδος δημιουργείται από το θείο συμβούλιο ακριβώς για να πάρει τη θέση των κατώτερων θεών και να υποκαταστήσει τον κομβικό πλην άχαρο ρόλο τους, αναλαμβάνοντας αυτό την επίπονη εργασία.

Πριν μεταβούμε στην ανάλυση μιας ακόμη ενδιαφέρουσας ανατολικής εκδοχής του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας, αξίζει να διατυπώσουμε μια τελευταία συγκριτική παρατήρηση: την φαινομενική αντιστροφή της λειτουργίας του κατακλυσμού ως μέσου μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας. Σε αντίθεση με την εβραϊκή και τη μεσοποταμιακή παράδοση, όπου ο ανώτερος θεός απεικονίζεται να πλημμυρίζει τη γη με σκοπό να τιμωρήσει και να αποδεκατίσει το ανθρώπινο είδος, ο Μύθος της Επουράνιας Αγελάδας φαίνεται να εμπεριέχει έναν θεόσταλτο κατακλυσμό (πολύ μικρότερης βέβαια κλίμακας) ο οποίος παραδόξως λειτουργεί ως μέσο για τη διάσωση της ανθρωπότητας από την πλήρη καταστροφή: τον κατακλυσμό των πεδιάδων της ερήμου με την κόκκινη μύρα, ο οποίος καταφέρνει να καταστείλει την ανεξέλεγκτη επέλαση της αιμοδιψούς Hathor κατά των ανθρώπων σύμφωνα με το σχέδιο του Re. Αυτή η ενδιαφέρουσα παραλλαγή της αιγυπτιακής μυθολογίας θα μπορούσε φυσικά να συσχετιστεί κάλλιστα με τις περιοδικές πλημμύρες του ποταμού Νείλου και την θεμελιώδη τους συνεισφορά στη ζωή και την οικονομία των αρχαίων Αιγυπτίων.²²⁴

²²³ «i-nu-ma i-lu a-wi-lum / ub-lu du-ul-la iz-bi-lu šu-up-ši-[i]k-ka» (*Atra-ḥasīs* I, 1-2). Για τη μετάφραση βλ. ενδεικτικά Lambert και Millard, *Atra-ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood*, 43· Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 9.

²²⁴ Βλ. ενδεικτικά την ανάλυση του Derchain, ο οποίος, μεταξύ άλλων, θεωρεί ότι το αλκοολούχο «αίμα» με το οποίο ο Re κατακλύζει τις πεδιάδες είναι στην πραγματικότητα ο ποταμός Νείλος, του οποίου τα νερά λαμβάνουν μια κοκκινωπή απόχρωση κατά τη διάρκεια της εποχής των πλημμυρών. P. Derchain, “En l’an 363 de Sa Majesté le Roi de Haute et Basse Égypte Râ-Harakhty vivant par-delà le temps et l’espace”, *Chronique d’Égypte: Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth* 53 (1978): 48-56.

Π. 4. 4. Ινδία

Σε αυτήν την τελευταία ενότητα η συγκριτική μας έρευνα θα μεταφερθεί κατά τι ανατολικότερα, ξεπερνώντας τα νοητά γεωγραφικά όρια της λεγόμενης Εγγύς Ανατολής, και εστιάζοντας στην ανάλυση ενός εξαιρετικά ενδιαφέροντος παραλλήλου του απ. 1 των *Κυπρίων επών* στην επική παράδοση της αρχαίας Ινδίας. Πιο συγκεκριμένα, θα ασχοληθούμε με το ογκώδες σανσκριτικό έπος *Mahābhārata* και το πλήθος των αναλογιών και ομοιοτήτων που συνδέουν τη διήγησή του για τον μεγάλο πόλεμο της Kurukshetra με κεντρικά στοιχεία του μύθου για το θεόσταλτο τέλος της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας στην ελληνική, αλλά και την ευρύτερη ανατολική παράδοση. Στις σελίδες που ακολουθούν θα επιχειρήσουμε να συνοψίσουμε τα ποικίλα σημεία σύγκλισης ανάμεσα στην ελληνική και την ινδική μυθική παράδοση για το θείο σχέδιο καταστροφής της ανθρωπότητας,²²⁵ να αναδείξουμε το εύρος και τη σημασία τους, αλλά και να διερευνήσουμε τις πιθανές διαπολιτισμικές σχέσεις με τις οποίες θα μπορούσε να συσχετιστεί αυτή η ενδιαφέρουσα σύνδεση.

Με την έκτασή του να υπερβαίνει τα 90.000 δίστιχα śloka, δηλαδή τους 180.000 στίχους, το έπος *Mahābhārata* είναι ίσως το εκτενέστερο ποίημα στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού²²⁶ και αναμφίβολα ένα από τα σημαντικότερα και πιο

²²⁵ Πολλά από τα παράλληλα ανάμεσα στην ελληνική και την ινδική εκδοχή του μύθου καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας έχουν κατά καιρούς επισημανθεί και σχολιασθεί από μελετητές της συγκριτικής μυθολογίας. Βλ. ενδεικτικά de Jong, “The Over-Burdened Earth in India and Greece”: 397-400. Mayer, “Helen and the Dios Boulē”: 1-15. M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 23, υπ. 56. *The East Face of Helicon*, 482. G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), 14-6. “The Epic Hero”, στο Foley (ed.) *A Companion to Ancient Epic*, 82-4. J. Leavitt, “Dumézil without the Functions: Some Roads Less Travelled”, *Journal of Indo-European Studies* 34.1 & 2 (2006): 14. R. Chatterjee, “Viewing Helen of Sparta and Draupadi of Pancala: A Comparative Approach”, PhD dissertation (University of Calgary, 2018), 19-34. F. Wulff Alonso, *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharrata*, (Madrid: Ediciones Akal, 2008), 81-146.

²²⁶ Συγκρίσεως χάριν, αξίζει να αναφέρουμε πως η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* αποτελούνται από περίπου 15.693 και 12.110 στίχους αντίστοιχα. Για την έκταση του σανσκριτικού έπους *Mahābhārata* στις διάφορες εκδόσεις και

πολυδιαβασμένα έργα της κλασικής σανσκριτικής λογοτεχνίας και της ινδουιστικής θρησκευτικής παράδοσης.²²⁷ Αν και παραδοσιακά εκλαμβάνεται ως επικό ποίημα στη σύγχρονη βιβλιογραφία, το ίδιο το κείμενο της *Mahābhārata* αυτοπροσδιορίζεται ως ιστοριογραφικό έργο, ιστορία (“*itihāsa*”).²²⁸ Βασικό του θέμα αποτελεί η εξιστόρηση της πολυετούς έριδας μεταξύ των διαδόχων της δυναστείας των Kuru για τον βασιλικό θρόνο της Hastinapura («Ελεφαντόπολις»),²²⁹ κορύφωση της οποίας αποτελεί ο ολιγοήμερος, πλην πολύνεκρος πόλεμος της Kurukshetra. Κύριες αντιμαχόμενες πλευρές σε αυτή τη δυναστική διαμάχη είναι τα δύο σκέλη της βασιλικής οικογένειας των Kuru: οι πέντε αδελφοί Pāṇḍavas, υιοί του αυτό-εξοριστου (τέως) βασιλιά Pāṇdu· και οι 100 αδελφοί Kauravas, πρώτοι εξάδελφοι των Pāṇḍavas και υιοί του μεγαλύτερου πλην τυφλού αδελφού του Pāṇdu, του Dhritarāshtra, ο οποίος έχασε το κληρονομικό του δικαίωμα στη βασιλεία λόγω της αναπηρίας του, αλλά εν τέλει ανέλαβε τον θρόνο της Hastinapura και την διακυβέρνηση του βασιλείου των Kuru ύστερα από την οικειοθελή απόσυρση του Pāṇdu από την εξουσία και την αυτοεξορία του στο δάσος.²³⁰

παραλλαγές του βλ. V. Adluri και J. Bagchee, “The Extent of the Mahābhārata’s Books”, στο *Philology and Criticism. A Guide to Mahābhārata Textual Criticism* (New York: Anthem Press, 2018), 359-60.

²²⁷ Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε πως το έπος *Mahābhārata* συχνά χαρακτηρίζεται και ως «η πέμπτη Βέδα», ενώ ένα κομμάτι από το 6^ο βιβλίο του (Bhishma Parva, *Mahābhārata* 6.23-40), η λεγόμενη *Bhagavadgītā* («Το Θείο Τραγούδι») ή απλώς *Gītā* («Το Τραγούδι»), θεωρείται ένα από τα σημαντικότερα ιερά κείμενα του Ινδουισμού.

²²⁸ Για σχετική συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά A. Hildebeitel, “Why Itihāsa? New Possibilities and Limits in Considering the Mahābhārata as History”, στο *Reading the Fifth Veda: Studies on the Mahābhārata—Essays by Alf Hildebeitel edited by V. Adluri and J. Bagchee, Volume 1*, Numen Book Series. Studies in the History of Religions. Texts and Sources in the History of Religions, Vol. 131 (Leiden: Brill, 2011), 73-110.

²²⁹ Από τις σανσκριτικές λέξεις “*hastina*” («ελέφαντας») και “*pura*” («πόλη»). Η πόλη Hastinapura βρίσκεται στην περιοχή Meerut της σημερινής βόρειας Ινδίας.

²³⁰ Για μια πρόσφατη σύνοψη της πλοκής του έπους *Mahābhārata* βλ. E. T. Hudson, *Disorienting Dharma. Ethics and the Aesthetics of Suffering in the Mahābhārata* (New York: Oxford University Press, 2013), 10-20. Βλ. επίσης J. Brockington, *The Sanskrit Epics*, Handbuch der Orientalistik. Abt. 2, Indien. Bd. 12 (Leiden: Brill,

Τα παράλληλα ανάμεσα στους μεγάλους πολέμους που εξιστορεί ο επικός κύκλος της Τροίας και το σανσκριτικό έπος *Mahābhārata* ξεκινούν από την κομβική θέση ανάμεσα στη μυθική προϊστορία και το ιστορικό παρόν που καταλαμβάνουν τα δύο αυτά γεγονότα στην αρχαία ελληνική και ινδική μυθική παράδοση αντίστοιχα. Όπως ακριβώς ο πόλεμος στην Τροία είναι συνδεδεμένος με το τέλος της ηρωικής εποχής, την μετάβαση στην ιστορική περίοδο και την άνοδο του «σύγχρονου», σιδηρού γένους της ανθρωπότητας, ο πόλεμος της Kurukshetra έρχεται σύμφωνα με το έπος *Mahābhārata* να σηματοδοτήσει τη μετάβαση από την προηγούμενη Εποχή (Dvāpara Yuga) στην τέταρτη και τελευταία μεγάλη περίοδο πριν την κυκλική ανασυγκρότηση του κόσμου (Kali Yuga),²³¹ στην οποία ανήκουν οι άνθρωποι της ιστορικής εποχής.

Όπως έχει καταστεί σαφές από τη συγκριτική μας ανάλυση, η συγκεκριμένη αιτιολογική λειτουργία αποτελεί κοινό χαρακτηριστικό της συντριπτικής πλειονότητας των αρχαίων μύθων καταστροφής που έχουμε εξετάσει μέχρι αυτό το σημείο της συζήτησής μας. Σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, οι ομοιότητες μεταξύ της ινδικής και της ελληνικής μυθικής παράδοσης δεν περιορίζονται στο γενικότερο κοινό πλαίσιο της έκπτωσης από μια μυθική, «χρυσή εποχή» της ανθρωπότητας κατά την οποία οι άνθρωποι βρίσκονταν πιο κοντά στους θεούς στην «πεζή» και γεμάτη έγνοιες και προβλήματα πραγματικότητα των σύγχρονων θνητών ανθρώπων, αλλά είναι σε μεγάλο βαθμό συγκεκριμένες και εξειδικευμένες. Όπως εύκολα μπορεί να διαπιστώσει κανείς από τα αποσπάσματα του έπους *Mahābhārata* που παρατίθενται κατωτέρω, η Kali Yuga περιγράφεται με όρους που θυμίζουν

1998), 28-34· J. Hegarty, *Religion, Narrative and Public Imagination in South Asia. Past and Place in the Sanskrit Mahābhārata* (New York: Routledge, 2012), 199-205.

²³¹ Βλ. χαρακτηριστικά *Mahābhārata*, 1.2.9. Για μια σταχυολόγηση των αναφορών του συγκεκριμένου έπους στο γεγονός ότι ο μεγάλος πόλεμος της Kurukshetra σηματοδοτεί το τέλος της Dvāpara Yuga και την αρχή της Kali Yuga βλ. A. Hildebeitel, *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. Η Kali Yuga περιγράφεται και σε άλλα κείμενα της ινδικής παράδοσης. Για μια συνοπτική ανασκόπηση των σχετικών πηγών βλ. ενδεικτικά M. Pigiowa, "The Topos of the Four Ages of Humankind and the Question of Rāma's Divinity", *Cracow Indological Studies* 15 (2013): 209-36. Για τη συγκριτική ανάλυση της Kali Yuga και του σιδηρού γένους της ησιόδειας διήγησης βλ. ενδεικτικά West, *The East Face of Helicon*, 316-7.

έντονα και σε βαθμό εντυπωσιακό τη δυσοίωνα κατάσταση στην οποία πρόκειται να εκπέσει το σιδηρούν γένος των ανθρώπων κατά την αποχώρηση της Αιδούς και της Νεμέσεως από την γη (Hσ. *Έργα*, 174-201).²³² Πέρα από το κοινό χρώμα του μαύρου σιδήρου και της «Μαύρης» (“Kali”) Εποχής της ινδικής μυθικής παράδοσης, η περιγραφή του σανσκριτικού έπους για την εποχή που πρόκειται να ανατείλει ύστερα από τον μεγάλο πόλεμο της Kurukshetra μοιράζεται τα εξής κοινά στοιχεία με την ησιόδεια διήγηση για το σιδηρούν γένος στα *Έργα και Ημέραι*:

α) την πλήρη έλλειψη σεβασμού μεταξύ των παιδιών και των γονέων («ο πατέρας θα εκμεταλλεύεται τον υιό, και ο υιός τον πατέρα», *Mahābhārata*, 3.188.25-6· «ο γιος μπορεί να σκοτώνει τον πατέρα και ο πατέρας τον γιό», 3.188.28· «κανένας πατέρας δεν θα αποδέχεται τον γιο του, και κανένας γιος τον πατέρα του», 3.188.42).²³³

β) την ανατροπή κάθε έννοιας σεβασμού στην ευορκία, την αλήθεια και τη δικαιοσύνη («όλοι οι άνθρωποι εν γένει γίνονται ομιλητές της αναλήθειας» 3.186.25· «οι βραχμάνοι [...] θα εγκαταλείπουν τους όρκους τους», 3.188.26-7· «η αδικία ορθώνεται μεγάλη, κανένας νόμος δεν επικρατεί», 3.188.40-1· «βασιλείς, βραχμάνοι, απλοί πολίτες και δούλοι απλώς θα προσποιούνται ενώπιον του νόμου και θα είναι υποκριτές», 3.188.14-5).²³⁴

γ) την επικράτηση των αδικών εις βάρος των δικαίων ανθρώπων («άνθρωποι που ήταν πάντα σταθεροί στους όρκους τους θα πέφτουν θύματα εκμετάλλευσης με απληστία, ο ένας θα εκμεταλλεύεται τον άλλον», 3.188.24-5· «οι νομοταγείς φθίνουν, οι κακοί ευημερούν, ο νόμος

²³² Η προφητική περιγραφή των δεινών της Kali Yuga από τον Mārkaṇḍeya εκτείνεται στους στίχους 3.(37).186, 25-75 και 3.(37).188, 15-85. Για την απόδοση των στίχων ακολουθώ την έγκριτη 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), 586-8, 594-7. Για τις διάφορες αγγλικές μεταφράσεις του σανσκριτικού έπους βλ. το συγκεντρωτικό παράρτημα στη πρόσφατη μονογραφία των Adluri και Bagchee, *Philology and Criticism. A Guide to Mahābhārata Textual Criticism*, 347-50.

²³³ Πρβ. Hσ. *Έργα*. 185-8: «αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας: / μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεσι / σχέτλιοι οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες: οὐδέ κεν οἷ / γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν».

²³⁴ Πρβ. Hσ. *Έργα*. 190-1: «οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται, οὐδέ δικαίου/ οὐτ' ἀγαθοῦ...».

χάνει τη δύναμή του, και η ανομία την ανακτά. Οι νομοταγείς γίνονται βραχύβιοι και φτωχοί, και οι άνομοι μακρόβιοι και πλούσιοι, στο τέλος της Εποχής», 3.186.47-9· «οι κατώτεροι θα ανέλθουν στις μεσαίες τάξεις, και οι μεσαίοι θα καταλήξουν στο κατώτερο σημείο», 3.188.19-20· «οι δούλοι θα διατυπώνουν τους νόμους, και οι βραχμάνοι, οι υπηρέτες τους, θα γίνονται μαθητές τους και θα υπομένουν την εξουσία τους», 3.188.63-4).²³⁵

δ) την αύξηση των κατακτητικών πολέμων («οι βασιλείς, θολωμένοι στο μυαλό τους, θα κλέβουν με όλα τα μέσα τις περιουσίες των άλλων», 3.188.36).²³⁶

και

ε) την βραχύβια ζωή και την πρόωπη γήρανση των ανθρώπων («οι άνδρες “γκριζάρουν” στο 16^ο έτος της ηλικίας τους και γρήγορα πεθαίνουν,» 3.186.34· «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», 3.188.48-9).²³⁷

Οι ομοιότητες που μόλις σημειώσαμε είναι αναμφίβολα σημαντικές και εξαιρετικά ενδιαφέρουσες. Η αδικία, η βία, η ασέβεια, το ψεύδος, η ανατροπή της έννομης τάξης, και προπάντων η τάση πρόωπης γήρανσης του ανθρώπινου είδους (πρβ. τους εκ γενετής *πολιοκροτάφους* του Ησιόδου με τους έφηβους ασπρομάλληδες της *Mahābhārata*) αποτελούν στοιχεία που συνδέουν στενά την ελληνική και την ινδική παράδοση για την εποχή της ανθρωπότητας την οποία σηματοδοτούν οι καταστροφικοί πόλεμοι στην Τροία και την Kurukshetra. Μάλιστα, και με μοναδική ίσως εξαίρεση την αποχώρηση της Αϊδούς και της Νεμέσεως από τη γη (*Έργα και Ημέραι*, 197-201) –ένα μοτίβο που δεν βρίσκει κάποιο άμεσο ή έμμεσο παράλληλο στη διήγηση της *Mahābhārata*– θα μπορούσαμε να πούμε πως όλα εν πολλοίς τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη ζωή των ανθρώπων κατά την όψιμη φάση του

²³⁵ Πρβ. Ησ. *Έργ.* 191-4: «...μᾶλλον δὲ κακῶν ρεκτήηρα καὶ ὕβριν / ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ’ ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς / ἔσσειται, βλάψει δ’ ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα / μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ’ ὄρκον ὁμείται».

²³⁶ Πρβ. Ησ. *Έργ.* 189: «... ἕτερος δ’ ἐτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει».

²³⁷ Πρβ. το βραχύβιο της ανθρώπινης ζωής στο τελικό στάδιο του σιδηρού γένους, κατά το οποίο οι άνθρωποι θα γεννιούνται *πολιοκροτάφοι*. *Έργ.* 181: «εὔτ’ ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν».

σιδηρού γένους στο κείμενο του Ησιόδου φαίνεται να απηχούνται με σχεδόν τον ίδιο ή κάποιον ανάλογο τρόπο στην εκτενή αφήγηση του σανσκριτικού έπους σχετικά με τη δυστοπική πραγματικότητα που θα ζήσει η ανθρωπότητα κατά τη διάρκεια της Kali Yuga.

Ένα εξίσου ενδιαφέρον παράλληλο μεταξύ της παράδοσης του επικού κύκλου της Τροίας και του έπους *Mahābhārata* είναι η ημίθεη ταυτότητα των βασικών πρωταγωνιστών των δύο μεγάλων πολέμων.²³⁸ Παρότι οι νικηφόροι αδελφοί Pāṇḍavas (Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Nakula, και Sahadeva) χαρακτηρίζονται πατρωνυμικά από τον βασιλιά Pāṇdu, ο τελευταίος δεν έχει στην πραγματικότητα την παραμικρή βιολογική σχέση με αυτούς, αφού ήταν αναγκασμένος υπό την απειλή μιας θανάσιμης κατάρας να απέχει από κάθε σεξουαλική επαφή.²³⁹ Πραγματικοί πατέρες των πέντε αυτών ημίθεων πολεμιστών είναι οι θεοί Dharma, Vayu, Indra, Nasatya και Dasra αντίστοιχα: οι αδελφοί Pāṇḍavas γεννήθηκαν όταν οι δύο γυναίκες του βασιλιά Pāṇdu, η Kuntī και η Madri,²⁴⁰ επικαλέστηκαν τους προαναφερθέντες θεούς μέσω ενός μαγικού *mantra* (ξορκιού) που τους έδωσε ο *rishi* (σοφός) Durvāsā, το οποίο τους επέτρεπε να συλλάβουν τέκνα από τους θεούς που θα επέλεγαν. Αντίστοιχη περίπτωση, μεταξύ άλλων, αποτελεί και ο ημίθεος ήρωας Karṇa, ο οποίος, αν και στην πραγματικότητα είναι ετεροθαλής αδελφός των Pāṇḍavas, μάχεται με την αντίπαλη πλευρά του Duryodhana και των υπόλοιπων 99 αδελφών Kauravas: πρόκειται για τον πρώτο υιό της γυναίκας του Pāṇdu, Kuntī, τον οποίον η τελευταία συνέλαβε επίσης με τη βοήθεια του *rishi* Durvāsā — αυτή τη φορά επικαλούμενη τον θεό του ήλιου, Surya· ωστόσο, λόγω του ότι η συγκεκριμένη θεόσταλη εγκυμοσύνη της προέκυψε όταν ήταν ακόμη έφηβη και ανύπαντρη, η Kuntī

²³⁸ Για σχετική συζήτηση βλ. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, 14-16· “The Epic Hero”, 84-6. Βλ. επίσης N. J. Allen, “Arjuna and Odysseus: A Comparative Approach”, *South Asia Library Group Newsletter* 40 (1993): 39-43.

²³⁹ Η κατάρα της σεξουαλικής αποχής δόθηκε στον Pāṇdu από έναν σοφό (*rishi*) ασκητή, ο οποίος πέθανε από τα βέλη του βασιλιά στο κунήγι την ώρα που ερωτοτροπούσε με τη γυναίκα του στο δάσος μεταμορφωμένοι σε ελάφια. Για η συγκεκριμένη διήγηση βλ. *Mahābhārata* 1.(7).109

²⁴⁰ Για μια πρόσφατη μελέτη σχετικά με τις γυναίκες πρωταγωνίστριες του έπους *Mahābhārata* βλ. τη σχετική μονογραφία της L. Vemsani, *Feminine Journeys of the Mahabharata: Hindu Women in History, Text, and Practice* (Cham: Palgrave Macmillan, 2021). Ειδικά για την Kuntī βλ. *ibid.*, 43-70.

εξέθεσε τον ημίθεο υιό της στον ποταμό Γάγγη υπό τον φόβο της κοινωνικής κατακραυγής, με αποτέλεσμα να υιοθετηθεί από έναν ηνίοχο (*adhiratha*) της βασιλικής αυλής του Dhritarāshtra και τη γυναίκα του, Rādhā, οι οποίοι τον μεγάλωσαν σαν δικό τους παιδί.²⁴¹ Διαφορετική, αλλά αντίστοιχα θαυματουργική, είναι και η γέννηση των αδελφών Kauravas από την Gandhari, την ομώνυμη πριγκίπισσα της Gandhāra που έζησε όλη της τη ζωή με τα μάτια καλυμμένα για να συμπαρασταθεί στον τυφλό της σύζυγο, Dhritarāshtra. Ύστερα από δύο ολόκληρα χρόνια εγκυμοσύνης, η οποία της χορηγήθηκε ως δώρο από τον θεό Shiva για την αρετή και την ευσέβειά της, η Gandhari έφερε στο φως μια άψυχη, σκληρή σφαίρα από σάρκα, την οποία ο σοφός Vyasa –υποτιθέμενος συγγραφέας του έπους *Mahābhārata* και ένας από τους πρωταγωνιστές του έργου– τεμάχισε και κατένειμε σε 101 δοχεία, δημιουργώντας τους 100 Kauravas και τη μονάκριβη αδελφή τους.

Πέρα από την παρεμφερή τους ταυτότητα, οι ημίθεοι πρωταγωνιστές του έπους *Mahābhārata* μοιράζονται με τους ενάρετους ήρωες της τρωικής εποποιίας και μια κοινή μεταθανάτια κατάληξη. Μολονότι, όπως είδαμε στο πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου, το γένος των ηρώων φαίνεται να βρίσκεται στο στόχαστρο του καταστροφικού σχεδίου του Δία λόγω της γενικευμένης ασέβειάς του, τουλάχιστον ένα μέρος τους ανταμείβεται σύμφωνα με την παράδοση με μια θεοεϊκελή μεταθανάτια ζωή στις Νήσους των Μακάρων. Αντίστοιχα, το έπος *Mahābhārata* αφιερώνει ολόκληρο το 18ο και τελευταίο βιβλίο του («Svargarohana Parva», «το Βιβλίο της Ανόδου στον Ουρανό») στην περιγραφή του ανοδικού ταξιδιού του ήρωα Yudhiṣṭhira στον επουράνιο κόσμο της ινδικής μυθικής παράδοσης (Svarga), όπου μαζί με τους υπόλοιπους αδελφούς Pāṇḍavas και τους Kauravas ζουν μακάρια και περιτριγυρισμένοι από τους θεούς μέχρι την επόμενη μετενσάρκωσή τους.

Συνεχίζοντας τη συγκριτική μας ανάλυση αξίζει να επισημάνουμε πως η όλη ταυτότητα των ημιθέων αυτών ηρώων, που προέρχονται από τη μετενσάρκωση θεοτήτων (*devas*) στο ανθρώπινο γένος, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το βαθύτερο αίτιο του πολέμου

²⁴¹ Για αναλυτική συζήτηση σχετικά με τον Karna και τον ρόλο του στο έπος *Mahābhārata* βλ. τη μονογραφία του K. McGrath, *The Sanskrit Hero: Karna in Epic Mahābhārata*, Brill's Indological Library Vol. 20 (Leiden: Brill, 2004).

της Kurukshetra, το οποίο αποτελεί και το πιο σημαντικό σημείο σύγκλισης ανάμεσα στον ελληνικό και τον ινδικό μύθο. Όπως ακριβώς στην περίπτωση της *Διὸς βουλῆς των Κυπρίων επών*, ο πόλεμος της Kurukshetra αποτελεί στην πραγματικότητα μια θεία απόφαση — το τελικό σχέδιο ενός σχεδίου μαζικής καταστροφής της ανθρωπότητας που καταστρώνεται από τον ανώτερο θεό προκειμένου να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της καταπίεσης της θεάς Γης (Pṛthivī) από το βάρος της ασεβούς και πολυπληθούς ανθρωπότητας. Σε μια διήγηση που έχει ως στόχο να εξηγήσει τον λόγο για τον οποίο οι θεοείκελοι αυτοί πολεμιστές άρχισαν να γεννώνται στη γη, το πρώτο βιβλίο του έπους («*Ādi Parva*», «το Πρώτο Βιβλίο» ή «το Βιβλίο της Αρχής») μάς περιγράφει μια χρυσή εποχή της ανθρωπότητας, η οποία χαρακτηριζόταν από μακροβιότητα, πολιτισμική ακμή, δικαιοσύνη και πολλαπλασιασμό (*Mahābhārata*, 1(6).58.10-24) και την οποία ήρθε να διακόψει προοδευτικά, πλην βίαια, 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» (1.58.25).²⁴² Πολλοί από αυτούς, όπως συνεχίζει το κείμενο (1.58.29-35), γεννιόνταν ως βασιλείς με μεγάλη δύναμη, «ασεβείς, μεθυσμένοι με εξουσία», οι οποίοι ξεκίνησαν να καταπιέζουν, να λεηλατούν και να κατασφάζουν την ανθρωπότητα, καθώς πολλαπλασιάζονταν και επεκτείνονταν σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της οικουμένης, με αποτέλεσμα η γη να μη μπορεί πλέον να υποστηρίξει το βάρος και τη βιαιότητά τους.

Σε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον χωρίο που θυμίζει έντονα τη διήγηση των *Κυπρίων επών*, η προσωποποιημένη θεά Γη (Pṛthivī), καταδυναστευμένη από το πολυπληθές και αδίστακτο αυτό γένος όντων, παρουσιάζεται να προσφεύγει ως κέτις στον ανώτερο θεό και δημιουργό του σύμπαντος, Brahmā, και το θείο του συμβούλιο (1.58.36), «ψάχνοντας καταφύγιο» (1.58.40) και αναζητώντας απεγνωσμένα μια λύση για την αδιέξοδη κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει από το βάρος και την ασέβεια των όντων που κατοικούν στην επικράτειά της. Ανταποκρινόμενος στο αίτημα της θεάς, ο θεός Brahmā, που γνώριζε ήδη το πρόβλημά της, έδωσε έτσι εντολή στις διάφορες τάξεις θεών που είχε υπό την εξουσία του να αρχίσουν να

²⁴² Για την απόδοση των στίχων του 1^{ου} 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).

«γεννιούνται με ένα μέρος του εαυτού τους σε αυτή» (1.58.48), με σκοπό να σταματήσουν την καταπιεστική επέκταση των δαιμόνων Asuras και να «διώξουν το βάρος τους (*bhāram*) από τη Γη» (1.58.47).²⁴³

Ο πόλεμος της Kurukshetra αποτέλεσε την τελευταία φάση του θείου αυτού σχεδίου για την ανακούφιση της Γης. Όπως διαβάζουμε στο 11^ο βιβλίο του έπους («Stri Parva», «το Βιβλίο των Γυναικών»), το οποίο επικεντρώνεται στους θρήνους της Ghandari και των συζύγων των Kauravas και των Pāṇḍavas για τους νεκρούς του πολέμου, «η καταστροφή των Kurus ήταν αναπόφευκτη» (11.8.16).²⁴⁴ Στο χαρακτηριστικό απόσπασμα που παρατίθεται κατωτέρω, ο Vyasa παρουσιάζεται μετά το τέλος του πολέμου να διηγείται στον τυφλό βασιλιά Dhritarāshtra το «αιώνιο μυστικό των θεών», με σκοπό να τον παρηγορήσει για την μαζική εξολόθρευση των υιών του στον μεγάλο πόλεμο για τον θρόνο της Hastinapura (*Mahābhārata* 11.8.20-26):

«Μια φορά στο παρελθόν έτρεξα στην αυλή του θείου συμβουλίου του Indra (...) Είδα τους θεούς μαζεμένους εκεί και όλους τους θεούς 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 Dhritarāshtra – 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

²⁴³ Η καταπίεση της Γης από το βάρος της ανθρωπότητας αποτελεί ένα κεντρικό μοτίβο της *Mahābhārata*, το οποίο επανέρχεται με ελάχιστον παραλλαγές (όπως πολλοί άλλοι μύθοι μέσα στο αχανές αυτό έργο) σε διάφορα σημεία του έπους. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά de Jong, “The Over-Burdened Earth in India and Greece”: 397-400· Mayer, “Helen and the Dios Boulē”: 6-8.

²⁴⁴ Για μια πρόσφατη μετάφραση του 11^{ου} και του 12^{ου} 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). Βλ. επίσης K. Crosby (trans.), *Maha-bhārata Books X & XI: Dead of the Night and The Women*, Clay Sanskrit Library (New York: New York University Press / JJC Foundation, 2009).

τους όπλα, θα αλληλοσκοτωθούν. Και έτσι, θεά, το φορτίο σου θα εξαλειφθεί σε έναν πόλεμο”».²⁴⁵

Σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα, η μαζική αλληλοεξόντωση των αναρίθμητων βασιλέων και ηρώων που έπεσαν στο πεδίο της Kurukshetra δεν οφείλεται σε κάποια ανθρώπινη επιλογή — ο μεγάλος πόλεμος ήταν απλώς το μέσο που χρησιμοποίησε ο ανώτερος θεός για να ικανοποιήσει το επιτακτικό αίτημα της Γης και να την αλαφρύνει από το υπέρμετρο βάρος που για χρόνια την καταπίεζε. Αν και βρισκόμαστε σε ένα εντελώς διαφορετικό πολιτιστικό και θεολογικό συγκείμενο, ο παραλληλισμός του κεντρικού αυτού μύθου της *Mahābhārata* με την εκδοχή των *Κυπρίων επών* για την *βουλήν* του Δία είναι αναπόφευκτος: για ακόμη μια φορά έχουμε να κάνουμε με ένα θείο σχέδιο καταστροφής της ανθρωπότητας μέσω ενός μεγάλου πολέμου, ο οποίος αποτελεί το σημείο τομής μεταξύ της παρούσας και της προηγούμενης Εποχής και συντελείται με απώτερο σκοπό την ανακούφιση της Γης από το βάρος του υπερπληθυσμού και της ασέβειας ενός συγκεκριμένου γένους ημιθέων ανθρώπων, των ανόσιων και αδίκων βασιλέων και πολεμιστών που προήλθαν από τη μερική έκπτωση της θείας φύσης των Asuras και τη μετενσάρκωσή τους στη γη.

Ένα ακόμη ενδιαφέρον σημείο σύνδεσης ανάμεσα στον ελληνικό και τον ινδικό μύθο που αξίζει να επισημάνουμε είναι οι φαινομενικά παράλληλοι ρόλοι του Αχιλλέα και του Duryodhana ως οργάνων του θείου σχεδίου για την ανακούφιση της Γης. Όπως είδαμε, η γέννηση του Αχιλλέα αποτελεί σύμφωνα με τον Ομηρικό Μυθογράφο κομβικό στοιχείο για την εκπλήρωση της *Διός βουλής* στα *Κύπρια έπη*, θέτοντας τις βάσεις (σε συνδυασμό με τη γέννηση της ωραίας Ελένης) για τη διενέργεια του τρωικού πολέμου και την ικανοποίηση του αιτήματος ελάφρυνσης της Γης μέσω του εναλλακτικού σχεδίου καταστροφής που πρότεινε ο σύμβουλος του Δία. Ένας αντίστοιχα κομβικός ρόλος στο θείο σχέδιο για την ανακούφιση της Γης μέσω του πολέμου της Kurukshetra φαίνεται να αποδίδεται από το απόσπασμα της *Mahābhārata* που παραθέσαμε ανωτέρω και στον Duryodhana, τον γηραιότερο από τους αδελφούς Kauravas, του οποίου η άνοδος στο αξίωμα της βασιλείας, σύμφωνα με τα λόγια

²⁴⁵ Για την ανάλυση του αποσπάσματος βλ. ενδεικτικά G. Dumézil, *Mythe et épopée, vol. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européennes* (Paris: Gallimard, 1968), 168-9.

του Vishnu, πυροδοτεί το καταστροφικό σχέδιο για την ελάφρυνση της Γης.

Οι ενδιαφέρουσες αναλογίες και ομοιότητες ανάμεσα στον ελληνικό και τον ινδικό μύθο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας δεν σταματούν εδώ. Κομβικής σημασίας για την εξέλιξη της πλοκής του σανσκριτικού έπους είναι και η προσωπικότητα της Draupadī, της οποίας ο ρόλος στη *Mahābhārata* έχει παραλληλιστεί από διάφορους μελετητές με αυτόν της ωραίας Ελένης στην επική παράδοση του τρωικού κύκλου.²⁴⁶ Η ομορφιά της Draupadī είναι παροιμιώδης και μοναδική, χωρίς παράλληλο στο γένος των ανθρώπων, καθελώνοντας ακόμη και τους θεούς, με το άρωμά της να γίνεται αντιληπτό από χιλιόμετρα μακριά (*Mahābhārata*, 1.155.44). Όπως η Ελένη, η «όμορφη κόρη των Pāñcālas», παρότι ανατρέφεται ως κόρη του βασιλιά Drupada και της βασίλισσας Prishati,²⁴⁷ έχει στην πραγματικότητα αμιγώς θεία φύση και γεννιέται με τρόπο θαυματουργικό — χωρίς την παρέμβαση κάποιου θνητού γονέα: αντί του μαγικού αυγού που γέννησε η πτηνότροφη Νέμεση, η Draupadī ξεπηδά απροσδόκητα μέσα από τις φλόγες ενός τελετουργικού (*yajñā*) που ο πατέρας της, ο βασιλιάς Drupada, τέλεσε με μοναδικό σκοπό να

²⁴⁶ 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. Για τη σύνδεση μεταξύ της Ελένης και της Draupadī βλ. επίσης τη διδακτορική διατριβή της R. Chatterjee, “Viewing Helen of Sparta and Draupadi of Pancala: A Comparative Approach”. L. Edmunds, “Helen’s Divine Origins”, *Electronic Antiquity* 10.2 (2007): 5-6. *Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 53, 56, 77, 91-4. M. Jaszczyński, “Indo-European Roots of the Helen of Troy”, *Studia Ceranea* 8 (2018): 18-9. West, *Indo-European Poetry and Myth*, 437-8.

²⁴⁷ Αξίζει να σημειώσουμε πως το βασιλικό ζεύγος επιχειρεί μάλιστα να αποκρύψει την θεία ταυτότητα της Draupadī, παρουσιάζοντάς την ως δικό τους τέκνο. Βλ. χαρακτηριστικά τα λόγια της συζύγου του Drupada προς τον rishi Yaja, ο οποίος διενεργεί το τελετουργικό της φωτιάς από το οποίο δημιουργήθηκε η Draupadī: «Μην τους αφήσεις ποτέ να μάθουν για άλλη μητέρα (της Draupadī) παρά εμένα» *Mahābhārata* 1(11).155. 47. Μια αντίστοιχη προσπάθεια απόκρυψης της αμιγώς θείας φύσης της Ελένης (δηλαδή της καταγωγής της από τη Νέμεση και όχι τη Λήδα) φαίνεται να αναδύεται και στη μαρτυρία της *Βιβλιοθήκης* του (ψευδο-)Απολλοδώρου, όπου η Λήδα παρουσιάζεται να κρύβει το γνωστό *ὄν* μέσα σε μία *λάρνακαν* και στη συνέχεια να ανατρέφει την Ελένη ως δική της κόρη. Βλ. Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.10.7: «τὴν δὲ ὄν ἐκ τῆς συνουσίας ἀποτεκεῖν, τοῦτο δὲ ἐν τοῖς ἄλσεσιν εὐρόντα τινὰ ποιμένα Λήδα κομίσαντα δοῦναι, τὴν δὲ καταθεμένην εἰς λάρνακα φυλάσσειν, καὶ χρόνῳ καθήκοντι γεννηθεῖσαν Ἑλένην ὡς ἐξ αὐτῆς θυγατέρα τρέφειν».

εκδικηθεί τον εχθρό του, Drona. Όπως μας πληροφορεί το τελευταίο βιβλίο του έπους *Mahābhārata*, η Draupadī αποτελεί στην πραγματικότητα ενσάρκωση της θεάς Śrī.²⁴⁸ Σε έναν κόσμο γεμάτο από μερικώς μετενσαρκωμένες θεότητες που έχουν κυοφορηθεί από θνητές μητέρες, η Draupadī κατέχει έτσι μια ξεχωριστή θέση, η οποία θα μπορούσε να παραλληλιστεί με αυτήν της αμιγώς θεϊκής Ελένης των *Κυπρίων επών* ανάμεσα στους υπόλοιπους, ημίθεους και κατάθνητους πρωταγωνιστές του έπους.

Αν και επρόκειτο να παντρευτεί τον Arjuna, ο οποίος κέρδισε το χέρι της κατακτώντας την πρώτη θέση σε έναν διαγωνισμό τοξοβολίας (*Mahābhārata*, 1[12].176-9) που θυμίζει έντονα αυτόν της *Οδύσσειας* (αφού και στις δύο περιπτώσεις οι ήρωες είναι μεταμφιεσμένοι σε ζητιάνους για να αποκρύψουν την πραγματική τους ταυτότητα),²⁴⁹ η Draupadī καταλήγει βάσει μιας ιδιότυπης συμφωνίας που προέκυψε από μια παρεξήγηση (1[12].182.1) σε μια σπάνια πολυανδρική συζυγική σχέση και με τους πέντε αδελφούς Pāṇḍavas, έχοντας προηγουμένως διεκδικηθεί από σωρεία βασιλέων (56 τον αριθμό), μεταξύ των οποίων και η αντίπαλη πλευρά των αδελφών Kauravas. Όπως η ωραία Ελένη –πλην, όμως, παρά τη θέλησή της–, η Draupadī πέφτει επίσης θύμα απαγωγής από έναν βασιλιά που θέλγεται από την

²⁴⁸ Βλ. *Mahābhārata*, 18.4.10. Για σχετική συζήτηση βλ. A. Hildebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata* (Ithaca/New York: Cornell University Press, 1992), 62, υπ. 7· *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative* (New York: Oxford University Press, 2011), 482.

²⁴⁹ Επιπλέον, και στις δύο περιπτώσεις ο διαγωνισμός πραγματοποιείται για τη διεκδίκηση του χεριού μιας βασίλισσας και περιλαμβάνει α) το λύγισμα ενός δύσκολου τόξου και β) την διάτρηση ενός μεταλλικού στόχου. Ακόμη, και στα δύο επεισόδια περιγράφονται οι αποτυχημένες προσπάθειες των υπόλοιπων μνηστήρων, ενώ ο διαγωνισμός τοξοβολίας ακολουθείται αφ' ενός από την αποκάλυψη της πραγματικής ταυτότητας του νικητή και αφ' ετέρου από μια έντονη συμπλοκή μεταξύ του πρωταγωνιστή και των άλλων διαγωνιζομένων. Για ολόκληρο το επεισόδιο της διεκδίκησης της Draupadī βλ. *Mahābhārata* 1[12].174–85. Αξίζει να σημειώσουμε πως ένας αντίστοιχος διαγωνισμός τοξοβολίας, ο οποίος επίσης έχει παραλληλιστεί με τον ομηρικό, διαδραματίζεται και στο σανσκριτικό έπος *Rāmāyaṇa*. Για τη συγκριτική ανάλυση των ελληνικών και ινδικών επικών επεισοδίων βλ. J. Russo, “Odysseus’ Trial of the Bow as Symbolic Performance”, στο A. Bierl, A. Schmitt και A. Willi (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung* (Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2004), 95-102· N. J. Allen, *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic* (New York: Routledge, 2020), 114-8· W. Doniger, *Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 161-2· D. L. Page, *Folktales in Homer’s Odyssey* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1972), 107-8.

ομορφιά της: τον βασιλιά Jayadratha του βασιλείου Sindhu, ο οποίος είναι νυμφευμένος με τη μοναδική αδελφή των Kauravas (Duhshala) και απαγάγει για σύντομο διάστημα την Draupadī όσο οι πέντε σύζυγοί της απουσίαζαν για να κυνηγήσουν κατά τη διάρκεια της εξορίας τους στο δάσος (*Mahābhārata*, 3.248-83). Μολονότι η απαγωγή της Draupadī δεν κατέχει στην πλοκή του σανσκριτικού έπους την ίδια θέση με αυτήν της απαγωγής της Ελένης στον επικό κύκλο της Τροίας (με την έννοια ότι δεν πυροδοτεί καθ' αυτή τον πόλεμο της Kurukshetra),²⁵⁰ η συγκεκριμένη ηρωίδα είναι σε κάθε περίπτωση ένα από τα πρόσωπα-κλειδιά στην διαμάχη μεταξύ των διαδόχων του βασιλείου των Kuru: πέρα από τον ανταγωνισμό τους για το χέρι της, ο βάνουσος δημόσιος εξευτελισμός της Draupadī από τους Kauravas ύστερα από τον διαβόητο αγώνα ζαριών στον οποίον ο Yudhishthira στοιχημάτισε και έχασε την ελευθερία των τεσσάρων αδελφών του αλλά και της κοινής συζύγου τους (*Mahābhārata*, 2.45-81) αποτελεί ένα από τα πιο κομβικά γεγονότα που πυροδοτούν την θανάσιμη έριδα των Pāṇḍavas με τους Kauravas και προοδευτικά οδηγούν στην κορύφωσή της με τον πολύνεκρο πόλεμο της Kurukshetra.

Ωστόσο, μακράν το πιο σημαντικό παράλληλο μεταξύ των προσωπικοτήτων της Ελένης και της Draupadī είναι ο ρόλος που τους αποδίδεται στο ελληνικό και σανσκριτικό έπος αντίστοιχα ως όργανα του καταστροφικού σχεδίου των θεών για την ανακούφιση της Γης. Όπως σημειώσαμε και προηγουμένως, η γέννηση της ωραίας Ελένης αποτελεί στοιχείο-κλειδί στην πρόταση του συμβούλου του Δία για την πραγματοποίηση του τρωικού πολέμου και την ικανοποίηση του αιτήματος της Γης στα *Κύπρια έπη*. Ένας αντίστοιχα κομβικός ρόλος στο καταστροφικό σχέδιο ανακούφισης της Γης που αφηγείται η *Mahābhārata* φαίνεται να αποδίδεται και στην Draupadī από τον παρακάτω χρησμό, ο οποίος σύμφωνα με το σανσκριτικό έπος ακούστηκε κατά τη στιγμή της γέννησης της όμορφης κόρης των Pāṇḍavas από την «αιθέρια φωνή»:

²⁵⁰ Αξίζει έστω και σε υποσημείωση να επισημάνουμε πως η απαγωγή μιας όμορφης κοπέλας και η εκστρατεία για την επανάκτησή της από τον νόμιμό της σύζυγο αποτελεί βασικό θέμα του δεύτερου μεγάλου έργου της σανσκριτικής επικής παράδοσης, του έπους *Rāmāyaṇa*, που παραδοσιακά αποδίδεται στον Vālmīki και του οποίου η σχέση με το έπος *Mahābhārata* έχει παραλληλιστεί, τουλάχιστον ως προς την κεφαλαιώδη σημασία τους για την ινδική λογοτεχνική παράδοση, με την σχέση μεταξύ της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*.

«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». (*Mahābhārata*, 1.155.45-6)

Ο παραλληλισμός της Draupadī με την ταυτότητα και τον ρόλο της ωραίας Ελένης στα *Κύπρια έπη* είναι αναπόφευκτος. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για αμιγώς θεία όντα που γεννιούνται θαυματουργικά, χωρίς την παρέμβαση κάποιου θνητού, και 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 και την ανάδυση του σύγχρονου γένους ανθρώπων.

Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, και παρά τα προφανή παράλληλα που συνδέουν την *Διὸς βουλὴν των Κυπρίων επών* με τις διάφορες εκδοχές του θείου σχεδίου καταστροφής στη μεσοποταμιακή, την εβραϊκή, και την αιγυπτιακή παράδοση, οι ομοιότητες μεταξύ του ελληνικού και του ινδικού μύθου για το τέλος της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας φαίνεται να ξεπερνούν κατά πολύ κάθε άλλη διακειμενική σχέση που εξετάστηκε σε αυτό το κεφάλαιο: ο πόλεμος αλληλοεξόντωσης των ημιθέων, η μεταθανάτια μοίρα τους, ο ρόλος και η ταυτότητα της Draupadī/Ελένης και του Duryodhana/Αχιλλέα στο θείο σχέδιο καταστροφής, η εικόνα της προσωποποιημένης θεάς Γης να ζητά απεγνωσμένα από τον ανώτερο θεό την ανακούφισή της από τον υπερπληθυσμό και την ασέβεια, και η ζοφερή Νέα Τάξη Πραγμάτων των δύο «Μαύρων» εποχών της ανθρωπότητας είναι, αν μη τι άλλο, ικανά να προβληματίσουν οποιονδήποτε μελετητή συνειδητοποιήσει πως οι περισσότερες αντιστοιχίες ανιχνεύονται στην πραγματικότητα μεταξύ δύο έργων με τη μεγαλύτερη γεωγραφική και χρονολογική απόσταση.

Κατά τον West, ο οποίος βέβαια δεν είχε λάβει υπόψη του το σύνολο των παραλλήλων που σημειώσαμε σε αυτό το κεφάλαιο, 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».²⁵¹ Για τον μνημειώδη αυτόν μελετητή του αρχαίου μύθου, οι ομοιότητες ανάμεσα στην ελληνική και τη σανσκριτική επική παράδοση αποτελούν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της προς δυσμάς και ανατολίας επιρροής της μυθολογικής κληρονομιάς της αρχαίας Μεσοποταμίας.²⁵² Αντίθετος με αυτήν την άποψη είναι ο Nagy, ο οποίος υποστηρίζει πως τα κοινά στοιχεία μεταξύ της *Διὸς βουλῆς* για την ανακούφιση της Γης στα *Κύπρια έπη* και του μύθου καταστροφής της *Mahābhārata* πιθανότατα έχουν τις ρίζες τους σε μια κοινή προϊστορική «ινδο-ευρωπαϊκή κληρονομιά».²⁵³ Αυτή, προπάντων, φαίνεται να είναι η υπόθεση που έχει επικρατήσει στη σύγχρονη βιβλιογραφία της συγκριτικής μυθολογίας σχετικά με τα ποικίλα παράλληλα ανάμεσα στον επικό κύκλο της Τροίας και το έπος *Mahābhārata*, αλλά και γενικότερα ανάμεσα στην ελληνική και την ινδική μυθολογία. Ιδίως μετά το θεμελιώδες έργο του Georges Dumézil, το οποίο επηρέασε βαθύτατα τη μελέτη της λεγόμενης ινδο-ευρωπαϊκής παράδοσης,²⁵⁴ η πλειονότητα των μελετητών –με ελάχιστες εξαιρέσεις, μεταξύ των οποίων και μελετήματα που δεν ενδιαφέρονται για τις πιθανές διαπολιτισμικές σχέσεις των μύθων που συγκρίνουν–²⁵⁵ τείνουν να υποστηρίζουν ή να

²⁵¹ Βλ. West, *Indo-European Poetry and Myth*, 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”. Ο Rutherford θεωρεί πιθανή την υπόθεση του West περί μεσοποταμιακής επιρροής, αλλά αφήνει ανοιχτές και άλλες πιθανότητες, μεταξύ των οποίων και την ινδο-ευρωπαϊκή υπόθεση. Βλ. Rutherford, “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”, 21.

²⁵² Βλ. χαρακτηριστικά West, *The East Face of Helicon*, 482.

²⁵³ Βλ. Nagy, “The Epic Hero”, 83· *Greek Mythology and Poetics*, 14-6.

²⁵⁴ Ο ίδιος ο Dumézil ασχολήθηκε διεξοδικά με το μοτίβο της ανακούφισης της γης, αφιερώνοντάς του το πρώτο, ογκώδες κεφάλαιο του πρώτου τόμου του, χωρίς, ωστόσο να επισημάνει και να σχολιάσει τις αντιστοιχίες της σανσκριτικής διήγησης με την εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* των *Κυπρίων επών*. Βλ. Dumézil, *Mythe et épopée*, vol. I, 31-257. Βλ. επίσης τη 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).

²⁵⁵ Χαραριστικό παράδειγμα είναι το άρθρο του K. Mayer, ο οποίος ενδιαφέρεται πρωτίστως να αναδείξει την ιδέα πως αυτά τα μοτίβα είναι «ενδημικά στη μυθική σκέψη» και ως εκ τούτου πανανθρώπινα. Βλ. Mayer, “Helen and the Dios Boulē”: 4. Κατά την de Jong (“The Over-Burdened Earth in India and Greece”: 400), που

αποδέχονται ως δεδομένη (με λιγότερες ή περισσότερες επιφυλάξεις) την υπόθεση της κοινής ινδο-ευρωπαϊκής κληρονομιάς ως αίτιο οποιασδήποτε αντιστοιχίας μεταξύ ελληνικών και ινδικών επικών ηρώων, μυθικών μοτίβων και διηγήσεων.²⁵⁶

Η μελέτη της ινδο-ευρωπαϊκής παράδοσης αποτελεί φυσικά ένα πεδίο θεμελιώδους σημασίας για τη σύγχρονη φιλολογία, χάρη στο οποίο έχουμε επιτύχει εξαιρετικά σημαντικές ανακαλύψεις για την κοινή γλωσσική, πολιτισμική, θρησκευτική και μυθολογική κληρονομιά ενός μεγάλου μέρους της ανθρωπότητας. Από την άλλη πλευρά, δεν είναι δυνατόν να παραλείψουμε από τη συζήτησή μας –όπως παραδόξως έχει επιλέξει να κάνει η συντριπτική

εντάσει στη συγκριτική της ανάλυση και έναν μύθο υπερπληθυσμού από την ιρανική παράδοση (*Vidēvdāt II*), δεν υπάρχουν αρκετά δεδομένα για να τεκμηριωθεί η άποψη πως το μοτίβο της ανακούφισης της Γης ανήκει σε μια κοινή ινδο-ευρωπαϊκή κληρονομιά. Στις εξαιρέσεις φυσικά εντάσσεται το ρηζικέλευθο έργο του Wulff Alonso, *Grecia en la India*, με το οποίο θα ασχοληθούμε στη συνέχεια της συζήτησής μας.

²⁵⁶ Βλ. ενδεικτικά (για το θείο σχέδιο καταστροφής) R. Chatjee, “Viewing Helen of Sparta and Draupadi of Pancala: A Comparative Approach”, 19-34· O. Levaniouk, “Homer and Indo-European Myth”, στο C. Ondine Pache (ed.), *The Cambridge Guide to Homer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 136· N. J. Allen, “Review of M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007”, *Bryn Mawr Classical Review* 2007.10.53, <https://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007.10.53/>· “Just War in the *Mahābhārata*”, στο R. Sorabji και D. Rodin (eds.), *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions* (Hants, U.K.: Ashgate Publishing Limited, 2006), 144-5· L. Minemma, *Tragic Views of the Human Condition: Cross-cultural Comparisons between Views of Human Nature in Greek and Shakespearean Tragedy and the Mahābhārata and Bhagavadgītā* (London: Bloomsbury, 2013), 186, υπ. 112· Hendel, “Of Demigods and the Deluge”: 20. Γενικότερα για την ινδο-ευρωπαϊκή προσέγγιση των παραλλήλων ανάμεσα στην ελληνική και την ινδική παράδοση βλ. ενδεικτικά Allen, *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic*· “Argos and Hanuman: Odysseus’ Dog in the Light of the *Mahābhārata*”, *Journal of Indo-European Studies* 28 (2000): 3-16· “The Indo-European Background to Greek Mythology”, στο K. Dowden και N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 341-56· Jamison, “Draupadī on the Walls of Troy: “Iliad” 3 from an Indic Perspective”· E. West, “Circe, Calypso, Hidimbā: The Odyssey and Graeco-Aryan Proto-Epic”, *The Journal of Indo-European Studies* 42.1-2 (2014): 144-74· Edmunds, *Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*· C. Vielle, *Le mytho-cycle héroïque dans l’aire indo-européenne: Correspondances et transformations helléno-aryennes* (Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université Catholique de Louvain, 1996)· S. Morris, “Homer and the Near East”, στο I. Morris και B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer* (Leiden: Brill, 1996), 605-6.

πλειονότητα των σύγχρονων μελετητών που ασχολούνται με τα παράλληλα μεταξύ της *Διὸς βουλῆς των Κυπρίων ἐπών* και του μύθου καταστροφής της *Mahābhārata*– την ιστορικά αδιαμφισβήτητη (και χρονολογικά περίπου σύγχρονη με τη σύνθεση του σανσκριτικού αυτού έπους) πολιτισμική ώσμωση μεταξύ του ελληνικού και του ινδικού πολιτισμού που ακολούθησε τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου και των Διαδόχων στην ινδική υπο-ήπειρο. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, και παρά τις προφανείς δυσκολίες ως προς την τεκμηρίωση της συγκεκριμένης υπόθεσης, μια σχέση διαπολιτισμικής επιρροής της ελληνιστικής ομηρικής παράδοσης επί του σανσκριτικού έπους θα μπορούσε πράγματι να δικαιολογήσει με πολύ μεγαλύτερη πειστικότητα (σε σχέση με την υπόθεση της κοινής ινδο-ευρωπαϊκής κληρονομιάς) το εύρος και τη σημασία των παραλλήλων ανάμεσα στον ελληνικό και τον ινδικό μύθο καταστροφής της ανθρωπότητας.

Αξίζει να σημειώσουμε κατ' αρχάς πως έχουμε στη διάθεσή μας δύο αρχαίες μαρτυρίες που αναφέρονται στη διάδοση των ομηρικών ποιημάτων στον ινδικό πολιτισμό. Η πρώτη εξ αυτών ανήκει στον Δίωνα τον Χρυσόστομο (1^{ος} μ.Χ. αι.), ο οποίος, εκθειάζοντας την απaráμιλλη παρακαταθήκη του μεγάλου Χίου αοιδού, γράφει χαρακτηριστικά στον *Περί Όμηρου* λόγο του (Δίων 53. 6-7):

«(...) και παρ' Ίνδοις φασιν ἄδεσθαι τὴν Όμηρου ποίησιν, μεταβαλόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτόν τε καὶ φωνήν. ὥστε καὶ Ίνδοι τῶν μὲν ἄστρον τῶν παρ' ἡμῖν πολλῶν εἰσιν ἀθέατοι· τὰς γὰρ ἄρκτους οὐ φασὶ φαίνεσθαι παρ' αὐτοῖς· τῶν δὲ Πριάμου παθημάτων καὶ τῶν Ἀνδρομάχης καὶ Ἑκάβης θρήνων καὶ ὀδυρμῶν καὶ τῆς Ἀχιλλέως τε καὶ Ἑκτορος ἀνδρείας οὐκ ἀπίρως ἔχουσιν. τοσοῦτον ἴσχυσεν ἑνὸς ἀνδρὸς μουσική».

(μτφ.)

«και στους Ινδούς λένε ότι τραγουδιέται η ποίηση του Ομήρου, οι οποίοι την έχουν μεταφέρει στη δική τους διάλεκτο και γλώσσα. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι Ινδοί δεν έχουν δει πολλά από τα άστρα που βλέπουμε –γιατί λένε ότι οι αστερισμοί των άρκτων δεν είναι ορατοί στην περιοχή τους–, αλλά δεν τους είναι ξένα τα παθήματα του Πριάμου και οι θρήνοι και οδυρμοί της Ανδρομάχης και της Εκάβης, και η ανδρεία του Αχιλλέα και του Έκτορα. Σε τόσο μεγάλη ισχύ έφτασε η μουσική ενός άνδρα».

Την ίδια εν πολλοίς μαρτυρία (με την προσθήκη και των Περσών βασιλέων ανάμεσα στους ανατολικούς αναγνώστες της ποίησης του Ομήρου) έρχεται να καταθέσει έναν αιώνα αργότερα ο Ρωμαίος σοφιστής και ρητοροδιδάσκαλος Κλαύδιος Αιλιανός, ο οποίος, ωστόσο, κατά πάσα πιθανότητα στηρίζεται στην αναφορά του Δίωνος, και επιπλέον φαίνεται να εκφράζει έμμεσα επιφυλάξεις για την πληροφορία που μεταφέρει.²⁵⁷

Οι συγκεκριμένες μαρτυρίες, μολονότι πρέπει να αντιμετωπίζονται κριτικά και με μεγάλη επιφύλαξη από τον σύγχρονο αναγνώστη, οδήγησαν τον μεγάλο Γερμανό Ινδολόγο Albrecht Weber –έναν από τους πρώτους που ασχολήθηκαν συστηματικά με τη συγκριτική προσέγγιση της ελληνικής και της σανσκριτικής επικής παράδοσης– να υποστηρίξει με έμφαση ήδη στα τέλη του 19^{ου} αιώνα πως τα σανσκριτικά έπη *Rāmāyaṇa* και *Mahābhārata* οφείλουν πολλά από τα στοιχεία της διήγησής τους στην επιρροή της ελληνικής παράδοσης επί του ινδικού πολιτισμού.²⁵⁸ Η υπόθεση του Weber διατυπώθηκε σε μια περίοδο κατά την οποία οι ιστορικές μας γνώσεις για την παρουσία των Ελλήνων στην Ινδία και την αλληλεπίδραση του ελληνικού με τον ινδικό πολιτισμό ήταν πραγματικά ελάχιστες. Όπως ήταν αναμενόμενο (εν μέρει καθώς το ζήτημα της πολιτισμικής επιρροής και «προτεραιότητας» ήταν και παραμένει βαθιά πολιτικό και εθνικιστικά φορτισμένο –ιδίως στην καταδυναστευμένη από τη δυτική αποικιοκρατία Ινδία)–, ο Weber δέχθηκε σφοδρές και αποδομητικές κριτικές, μεταξύ άλλων από τον K. T. Telang (1873)²⁵⁹ και τον Arthur Lillie, ο οποίος στο μεταθανάτιο έργο του *Rama and Homer* (1912) όχι μόνον απέρριψε με πολεμικό τρόπο την υπόθεση του Weber, αλλά επίσης υποστήριξε πως η ελληνική και η ινδική επική παράδοση συνδέονται με την ακριβώς αντίθετη (και χρονολογικά πιθανότατα ανέφικτη) διαπολιτισμική σχέση — ότι δηλαδή τα ομηρικά έπη έχουν δεχθεί επιρροή από τη *Rāmāyaṇa*

²⁵⁷ Βλ. Κλαυδ. Αιλ. *Ποικ. Ιστ.* 12.48: «ὅτι Ἴνδοι τῆ παρά σφισιν ἐπιχωρίῳ φωνῇ τὰ Ὀμήρου μεταγράψαντες ἄδουσιν οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ οἱ Περσῶν βασιλεῖς, εἴ τι γρὴ πιστεύειν τοῖς ὑπὲρ τούτων ἱστοροῦσιν».

²⁵⁸ Για μια σύνοψη των υποθέσεων του Weber, τις οποίες ανέπτυξε σε διάφορες δημοσιεύσεις βλ. A. Weber, “On the *Rāmāyaṇa*”, trans. D. C. Boyd, *Indian Antiquary* 1 (1872): 120-4, 172-82, 239-53.

²⁵⁹ K. T. Telang, *Was the Rāmāyaṇa Copied from Homer?: A Reply to Professor Weber* (Bombay: Union Press, 1873).

και τη *Mahābhārata*, και σε καμία περίπτωση το αντίστροφο.²⁶⁰

Ενάμιση αιώνα μετά τις τολμηρές υποθέσεις του Weber, οι γνώσεις μας για την ελληνική παρουσία στην ινδική υποήπειρο και την ώσμωση του ελληνικού με τον ινδικό πολιτισμό παραμένουν σε μεγάλο βαθμό αποσπασματικές, αλλά είναι πλέον μακράν περισσότερες, πιο εμπειριστατωμένες, και συνεχώς εμπλουτιζόμενες. Η φράση με την οποία η Rachel Mairs επιλέγει να προλογίσει τον πρόσφατο τόμο της για τα ελληνικά βασίλεια της Βακτριανής και της Ινδίας (2021) συνοψίζει εύστοχα –έστω με μια μικρή δόση υπερβολής– το status quaestionis που έχει διαμορφωθεί από την αλματώδη αύξηση των διαθέσιμων δεδομένων:

«Όταν ο W.W. Tarn και ο A.K. Narain, οι δύο πιο σημαντικοί ιστορικοί των μέσων του 20^{ου} αιώνα για την ελληνιστική Κεντρική Ασία, έγραψαν τα έργα τους, το 1938 και το 1957 αντίστοιχα,²⁶¹ σχεδόν τίποτα δεν ήταν γνωστό από την αρχαιολογική ιστορία της περιοχής. Έκτοτε, ο ρυθμός των αρχαιολογικών ανακαλύψεων έχει κινηθεί τόσο γρήγορα που έχει καταστεί αδύνατο για οποιονδήποτε μεμονωμένο μελετητή να συμβαδίσει μαζί του».²⁶²

Ενδεικτικά, αξίζει να αναφέρουμε πως μια από τις πιο πλούσιες αρχαιολογικές πηγές για τον ελληνικό πολιτισμό της Βακτριανής, η ελληνιστική πόλη του Ai Khanoum στις όχθες του ποταμού Ωξου (σύνορα Αφγανιστάν-Τατζικιστάν), ήλθε στο φως μόλις τη δεκαετία του 1970,²⁶³ και πως εξαιρετικά σημαντικά ευρήματα, όπως το ακρωνύμιο αυτοβιογραφικό

²⁶⁰ Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. P. Vasunia, *The Classics and Colonial India* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 247-9.

²⁶¹ W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938)· A. K. Narain, *The Indo-Greeks* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

²⁶² Βλ. R. Mairs, “Introduction”, στο R. Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World World* (London: Routledge, 2021), 1.

²⁶³ Οι ανασκαφές στο Ai Khanoum διήρκεσαν από το 1964 μέχρι το 1978. Για πρόσφατη συζήτηση με πλήρη βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά G. Lequyot, “Ai Khanoum, Between East and West: A Composite Architecture”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 539-52. Βλ. επίσης R. Mairs, *The Hellenistic Far*

επίγραμμα του Σωφύτου από την Αραχωσία (σημερινό Kandahar, νότιο Αφγανιστάν), που δημοσιεύτηκε μόλις το 2004,²⁶⁴ και η ρητή επιγραφική αναφορά μιας βουδιστικής λειψανοθήκης του 1^{ου} μ.Χ. αι. από το βόρειο Πακιστάν (CKI 405)²⁶⁵ στην «Εποχή των Ελλήνων» (πρώτη δημοσίευση 2005)²⁶⁶ –η οποία έκτοτε αναγνωρίστηκε ως σύστημα χρονολόγησης που χρησιμοποιούταν σταθερά στο Αφγανιστάν, το Πακιστάν και την βόρεια Ινδία μέχρι τουλάχιστον τα μέσα του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα²⁶⁷ συνεχίζουν να έρχονται στο φως τον 21^ο αιώνα, εμπλουτίζοντας (και περιπλέκοντας) με νέα δεδομένα την γνώση για αυτό το αχανές (και σε μεγάλο βαθμό ανεξερεύνητο) πεδίο διαπολιτισμικής αλληλεπίδρασης. Έτσι, και παρά τις ποικίλες δυσκολίες που έχει αντιμετωπίσει η αρχαιολογική έρευνα, ιδίως στο

East: Archaeology, Language and Identity in Greek Central Asia. (Berkeley: University of California Press, 2014), 57-101.

²⁶⁴ P. Bernard, G.-J. Pinault, και G. Rougemont, “Deux nouvelles inscriptions grecques de l’Asie centrale”, *Journal des Savants* No. 2 (2004): 227-356. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τη *Στήλη του Σωφύτου* με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά βλ. Mairs, *The Hellenistic Far East*, 103-17.

²⁶⁵ Βλ. το ψηφιοποιημένο corpus των S. Baums και A. Glass, *Catalog of Gāndhārī Texts*, <https://gandhari.org/catalog> (2002-2014). Βλ. επίσης S. Baums, “Catalog and Revised Texts and Translations of Gandharan Reliquary Inscriptions”, στο D. Jongeward et al. (eds.), *Gandharan Buddhist Reliquaries*, Gandharan Studies, Volume 1 (Seattle: Early Buddhist Manuscripts Project, 2012), 212-3.

²⁶⁶ R. Salomon, “The Indo-Greek Era of 186/5 B.C. in a Buddhist Reliquary Inscription”, στο O. Bopearachchi και M. – F. Boussac (eds.), *Afghanistan. Ancien carrefour entre l’est et l’ouest* (Turnhout: Brepols, 2005), 359-401.

²⁶⁷ Η τριπλή χρονολόγηση της συγκεκριμένης επιγραφής (27^ο έτος βασιλείας Vijayamitra = 73^ο έτος [από την βασιλεία] του Αζη = 201^ο έτος των Ελλήνων / *Yonana vasaṃ ekaduśatimaye*), που αφιερώθηκε από τον Ινδο-Σκύθη βασιλιά Vijayamitra (της δυναστείας των Apraca) και τη σύζυγό του, Rukhuna, μας επέτρεψε να προσδιορίσουμε κατά προσέγγιση την έναρξη της «Εποχής των Ελλήνων» στα 174 π.Χ. Η δεύτερη ρητή μαρτυρία στην «Εποχή των Ελλήνων» (που σε αυτήν την περίπτωση προσδιορίζεται ως «Ελληνική Ηγεμονία» / *yavanarajyasya*) ανακαλύφθηκε το 1988 στην πόλη Mathura στη βόρεια Ινδία σε μια επιγραφή που μνημονεύει την κατασκευή ενός πηγαδιού από την μητέρα ενός βραχμάνου. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. J. Cribb, “Greekness after the End of the Bactrian and Indo-Greek Kingdoms”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 665-6.

πολύπαθο Αφγανιστάν, η μελέτη της διαδρομής του ελληνικού πολιτισμού στην ινδική υποήπειρο συνεχίζει να αποτελεί μέχρι και σήμερα ένα πεδίο εξαιρετικά παραγωγικό και διαρκώς εξελισσόμενο, με πολλά σημαντικά μελετήματα να δημοσιεύονται για το θέμα αυτό κατά την τελευταία δεκαετία.²⁶⁸

Πλέον είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως οι Έλληνες είχαν μια μακρά και ισχυρή πολιτική παρουσία στην Κεντρική και τη Νότια Ασία από περίπου τα μέσα του 3^{ου} π.Χ. αιώνα μέχρι τουλάχιστον την πρώτη δεκαετία της μ.Χ. εποχής, και πως στοιχεία του ελληνικού πολιτισμού συνέχισαν να επιβιώνουν και να διαδίδονται στην ινδική υποήπειρο μετά την πτώση των ελληνικών βασιλείων, με τον αντίκτυπό τους να γίνεται σε ορισμένες περιπτώσεις αισθητός σε εντυπωσιακό βάθος αιώνων. Αυτή η γενικότατα διατυπωμένη «βεβαιότητα», ωστόσο, που εκπορεύεται από πλήθος παλαιών και νέων τεκμηρίων, συνυπάρχει με (και σε μεγάλο βαθμό επισκιάζεται από) τις πλείστες σημαντικές «αβεβαιότητες» που συνεχίζουν να χαρακτηρίζουν τη γνώση μας τόσο για την ιστορία των ελληνικών βασιλείων της Βακτριανής και της Ινδίας, και πολλώ μάλλον για τη διαδρομή, την

²⁶⁸ Βλ. ενδεικτικά Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World. The Hellenistic Far East: Archaeology, Language and Identity in Greek Central Asia*. R. Stoneman, *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks* (Princeton: Princeton University Press, 2019). O. Bordeaux, *Les Grecs en Inde: Politiques et pratiques monétaires (IIIe s.a.C.-Ier s.p.C.)* (Bordeaux: Ausonius éditions, 2018). S. Wallace, “Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries”, *Greece & Rome* 63.2 (2016): 205-26. K. Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, *Studia Orientalia* 116 (Finnish Oriental Society, Helsinki, 2015). G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India* (Berkeley: University of California Press, 2013), 237-353. F. L. Holt, *Lost World of the Golden King: In Search of Ancient Afghanistan* (Berkeley: University of California Press, 2012). Βλ. επίσης S. M. Burstein, “New Light on the Fate of Greek in Ancient Central and South Asia”, *Ancient West and East* 9 (2010): 181-92. O. Coloru, *Da Alessandro a Menandro: il regno greco di Battriana* (Pisa: Giardini, 2009). J. Jakobsson, “Who Founded the Indo-Greek Era of 186/5 B.C.E.?”, *The Classical Quarterly, New Series*, 59.2 (2009): 505-10. Για έναν συγκεντρωτικό κατάλογο της βιβλιογραφίας σχετικά με την ελληνιστική αρχαιολογία της Κεντρικής και Νότιας Ασίας βλ. R. Mairs, *The Archaeology of the Hellenistic Far East: A Survey. Bactria, Central Asia and the Indo-Iranian Borderlands, c. 300 BC – AD 100* (Oxford: Archaeopress, 2011). Η βιβλιογραφική ανασκόπηση της Mairs ανανεώνεται με ετήσια supplementa (2013-2019), που είναι διαθέσιμα στον ιστότοπο <https://hellenisticfareast.wordpress.com/>.

εξέλιξη και τη διάδοση του ελληνικού πολιτισμού στην ινδική υποήπειρο. Συνυπολογίζοντας δε τον εξαιρετικά αβέβαιο χρόνο και τόπο σύνθεσης της *Mahābhārata* (όπως εξάλλου και του μεγαλύτερου μέρους της λογοτεχνικής παράδοσης της αρχαίας Ινδίας), εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς πως η τεκμηρίωση μιας πιθανής επιρροής από την ελληνική παράδοση επί του μύθου καταστροφής του σανσκριτικού έπους (μολονότι μπορεί να φαντάζει πιο κοντά από ποτέ) παραμένει ένα έργο εξαιρετικά περίπλοκο και δύσκολο, το οποίο θα απαιτούσε τη συστηματική ανάλυση ενός ευρύτατου φάσματος δεδομένων και την επίλυση κομβικών ερωτημάτων τόσο της σανσκριτικής φιλολογίας όσο και της ιστορίας του ελληνικού πολιτισμού στην αρχαία Ινδία. Όπως είναι προφανές, μια τέτοια μελέτη δεν θα μπορούσε να υποστηριχθεί στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής.

Ωστόσο, επειδή ακριβώς οι διαπολιτισμικές αλληλεπιδράσεις βρίσκονται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της συγκριτικής μας έρευνας για τον αρχαίο μύθο, θα περιοριστούμε επί του παρόντος σε μια σύντομη, στο μέτρο του δυνατού, παρέκβαση, η οποία θα θέσει απλώς κάποιες από τις βάσεις για μια τέτοια έρευνα. Στο υποκεφάλαιο που ακολουθεί, αφού συνοψίσουμε τις αποσπασματικές ιστορικές μας γνώσεις για τα ελληνικά βασίλεια της Βακτριανής και της Ινδίας, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε ενδεικτικά ορισμένα δεδομένα που επιβεβαιώνουν τη διάδοση και επιρροή διαφόρων στοιχείων του ελληνικού πολιτισμού στην αρχαία Ινδία, σκιαγραφώντας ουσιαστικά σε αδρές γραμμές ένα πολιτισμικό συγκείμενο του οποίου η αλληλεπίδραση με την ελληνική παράδοση θα μας επέτρεπε να θεωρήσουμε πιθανή, έστω επί της αρχής, την υπόθεση της άμεσης ή έμμεσης ελληνικής επιρροής επί του μύθου καταστροφής της *Mahābhārata*.

II. 4. 4. 1. Excursus. Στα χνάρια του ελληνο-ινδικού μύθου: μια συνοπτική επισκόπηση της ιστορίας του ινδικού ελληνισμού

Μετά τον θάνατο του Μ. Αλεξάνδρου, του οποίου η κατακτητική πορεία έφθασε μέχρι τον ποταμό Ύφαση στη βόρεια Ινδία, η πολιτικά οργανωμένη παρουσία των Ελλήνων στην Κεντρική και Νότια Ασία είθισται να χωρίζεται αδρομερώς και κατά σύμβαση στη σύγχρονη βιβλιογραφία στα ακόλουθα δύο τμήματα, τα οποία οριοθετούν με γεωγραφικά κριτήρια τη συνέχεια και εξέλιξη των ελληνικών βασιλείων βόρεια και νότια του Hindu Kush:

α) το Ελληνο-Βακτριανό Βασίλειο (περ. 250–130 π.Χ.), το οποίο δημιουργήθηκε μετά την απόσχιση του Σατράπη της Βακτριανής Διοδότου Α΄ από το Βασίλειο των Σελευκιδών, και εκτεινόταν στο μεγαλύτερο μέρος του σημερινού Αφγανιστάν, καθώς και σε τμήματα του βορειοδυτικού Πακιστάν, του Τατζικιστάν, του νότιου Ουζμπεκιστάν και του βορειοανατολικού Τουρκμενιστάν. Το τέλος της ελληνικής κυριαρχίας στη Βακτριανή αποδίδεται σε μεταναστευτικές εισβολές νομαδικών λαών όπως οι Śaka (που συνήθως ταυτίζονται με τους λεγόμενους Ινδο-Σκύθες) και οι Yuezhi²⁶⁹ — από τους οποίους πιθανότατα αναδύθηκε στις αρχές του 1^{ου} μ.Χ. αιώνας η αυτοκρατορία των Κοσσανών, που επικράτησε στο μεγαλύτερο τμήμα του Πακιστάν, του Αφγανιστάν και της βόρειας Ινδίας μέχρι περίπου τα μέσα του 4^{ου} μ.Χ. αιώνας.²⁷⁰

β) το Ινδο-Ελληνικό Βασίλειο (αρχές 2^{ου} π.Χ.—αρχές 1^{ου} μ.Χ. αι.), που συνήθως οριοθετείται με σημείο τομής τις κατακτήσεις του Δημήτριου του Α΄ στη βορειοδυτική Ινδία εναντίον της νεο-ανελθούσης στην εξουσία (μετά το πραξικόπημα του στρατηγού Pusyamitra Śūṅga κατά του τελευταίου Maurya βασιλιά, Bṛhadratha) δυναστείας των Śūṅga,²⁷¹ και εκτεινόταν στο μεγαλύτερο μέρος του βόρειου Πακιστάν, αλλά και σε περιοχές του βόρειου Αφγανιστάν και της βορειοδυτικής Ινδίας, φθάνοντας πιθανότατα στο απόγειο της ακμής του κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Μενάνδρου του Α΄ (περ. 155–130 π.Χ.). Ο τελευταίος, που είναι ευρέως γνωστός για τον πρωταγωνιστικό του ρόλο στο βουδιστικό έργο *Milindapañha* («Ερωτήσεις

²⁶⁹ Οι βίαιες μετακινήσεις πληθυσμών που συνδέονται με την πτώση του Ελληνο-Βακτριανού Βασιλείου αποτελούν μια σπάνια περίπτωση γεγονότος το οποίο αποτυπώνεται τόσο σε ελληνο-ρωμαϊκές όσο και σε κινεζικές ιστορικές πηγές. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά Mairs, *The Hellenistic Far East*, 146-76.

²⁷⁰ Για την αυτοκρατορία των Κοσσανών και την πιθανή σύνδεσή της με τους Yuezhi βλ. C. Benjamin, “The Kushan Empire: At the Crossroads of Ancient Eurasia”, στο *Empires of Ancient Eurasia: The First Silk Roads Era, 100 BCE–250 CE* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 176-203. Για τους Yuezhi βλ. C. Benjamin, *The Yuezhi: Origin, Migration and the Conquest of Northern Bactria* (Turnhout: Brepols, 2007).

²⁷¹ Βλ. S. Jansari, “South Asia”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 38.

του Βασιλιά Μενάνδρου)),²⁷² φαίνεται πως ξεκίνησε ένα νέο κύμα ανατολικών κατακτήσεων, φθάνοντας πιθανώς μέχρι και την Pāṭaliputra (σημερινή Patna) στη βορειοανατολική Ινδία,²⁷³ την πρωτεύουσα των Maurya και των Śuṅga, η οποία σύμφωνα με τη *Yuga Purāṇa* (47-8, 56-7) καταστράφηκε από μια συντονισμένη επίθεση Ελλήνων (Yavanas)²⁷⁴ μαζί με δυνάμεις των Pañcālas και των Māthuras.²⁷⁵ Στις δεκαετίες που ακολούθησαν το Ινδο-Ελληνικό Βασίλειο σταδιακά διαιρέθηκε και συρρικνώθηκε, χάνοντας προοδευτικά το μεγαλύτερο τμήμα της επικράτειάς του, με το οριστικό τέλος του να τοποθετείται περίπου το 10 μ.Χ.²⁷⁶

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι γνώσεις μας για τους τρεις σχεδόν αιώνες πολιτικά οργανωμένης παρουσίας των Ελλήνων στη Βακτριανή και την Ινδία είναι εξαιρετικά αποσπασματικές. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε πως γνωρίζουμε τα ονόματα 30 και πλέον βασιλέων, και για τη συντριπτική πλειονότητα εξ αυτών μοναδική διαθέσιμη πηγή αποτελούν τα περισωθέντα νομίσματα που φέρουν το όνομά τους.²⁷⁷ Ακόμη πιο

²⁷² Το έργο πιθανότατα συνετέθη στη γλώσσα Gāndhārī, αλλά έχει περιωθει μεταφρασμένο στη γλώσσα Pāli και σε κινεζικές διασκευές. Βλ. O. Kubica, “Reading the Milindapañha: Indian Historical Sources and the Greeks in Bactria”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 430-45.

²⁷³ Βλ. ενδεικτικά Stoneman, *From Alexander to the Indo-Greeks*, 385, 392.

²⁷⁴ Για μια διεξοδική ανάλυση του εν λόγω εθνικού προσδιορισμού βλ. την πρόσφατη μονογραφία του Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*. Βλ. επίσης H. P. Ray, “The Yavana Presence in Ancient India”, *Journal de l’histoire économique et sociale de l’Orient* 31.3 (1988): 311-25· J. Yang, “Hellenization or Indianization: A Research on Yavanas”, *Ancient West and East* 16 (2017): 177-208.

²⁷⁵ Η *Yuga Purāṇa* αποτελεί το τελευταίο τμήμα της *Gārgī Saṃhitā*, ενός σανσκριτικού αστρολογικού έργου που είναι δομημένο με τη μορφή χρονικού και διηγείται ιστορικά γεγονότα υπό τη μορφή προφητείας. Βλ. την κλασική έκδοση του J. E. Mitchiner, *The Yuga Purāṇa: Critically Edited with an English Translation and a Detailed Introduction* (Calcutta: The Asiatic Society, 1986).

²⁷⁶ Βλ. S. Bhandare, “The Last Phase of the Indo-Greeks: Methods, Interpretations, and New Insights in Reconstructing the Past”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 520-35.

²⁷⁷ Η νομισματική παραμένει η σημαντικότερη πηγή δεδομένων για τους Έλληνες της υποηπείρου. Βλ. ενδεικτικά O. Bopprecht, *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques: Catalogue raisonné* (Paris: Bibliothèque nationale, 1991)· O.D. Hoover, *Handbook of Coins of Bactria and Ancient India: Including*

αποσπασματικές είναι βέβαια οι γνώσεις μας σχετικά με τις ιστορικές συνθήκες και το χωροχρονικό εύρος της διάδοσης του ελληνικού πολιτισμού στην ινδική υποήπειρο. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, πλήθος δεδομένων επιβεβαιώνει πως ο αντίκτυπος της ελληνικής παράδοσης στην αρχαία Ινδία μπορεί να γίνει αισθητός για αιώνες.

Ξεκινώ με ένα από τα πιο πολυσυζητημένα πεδία ελληνο-ινδικής επιρροής, τη λεγόμενη «ελληνο-βουδιστική» τέχνη.²⁷⁸ Ο συγκεκριμένος όρος, που επικρίνεται συχνά –και δικαίως– ως «υπερ-απλουστευτικός» και «ευρω-κεντρικός» (ή «ελληνο-κεντρικός») στη σύγχρονη βιβλιογραφία,²⁷⁹ επινοήθηκε ακριβώς για να αποδώσει τα πλείστα «ελληνίζοντα» στοιχεία που μπορεί κανείς να εντοπίσει (ανάμεσα σε ποικίλες άλλες επιρροές) στις τέχνες της βουδιστικής παράδοσης στην ινδική υποήπειρο, και ιδίως στη γλυπτική, από περίπου τα τέλη του 1^{ου} π.Χ. μέχρι τουλάχιστον τον 4^ο μ.Χ. αιώνα, με χαρακτηριστικότερο και πιο γνωστό παράδειγμα τα αρχαιολογικά ευρήματα από την ευρύτερη περιοχή της Gandhāra.²⁸⁰

Sogdiana, Margiana, Areia, and the Indo-Greek, Indo-Skythian, and Native Indian States South of the Hindu Kush, Fifth Century BC to First Century AD (Lancaster: Classical Numismatic Group, 2013). Για πρόσφατη συζήτηση βλ. S. Glenn, “History from Coins: The Role of Numismatics in the Study of the Graeco-Bactrian and Indo-Greek Worlds”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 467-86.

²⁷⁸ Ο όρος καθιερώθηκε από τον Foucher, που αναζήτησε εμφατικά την «ελληνικότητα» της βουδιστικής Gandhāra. Βλ. A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra; Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*. 3 vols. (Paris: Imprimerie Nationale, 1951).

²⁷⁹ Βλ. ενδεικτικά την αποδομητική κριτική του Cribb, “Greekness after the End of the Bactrian and Indo-Greek Kingdoms”, 673-7. Σε κάθε συζήτηση για την «ελληνο-βουδιστική» τέχνη πρέπει να έχουμε υπόψη πως η σχετική έρευνα έχει σε μεγάλο βαθμό διαμορφωθεί επί τη βάση ενός πολιτικά φορτισμένου διπόλου ανάμεσα στην απόλυτα ελληνο-κεντρική προσέγγιση των πρώτων δυτικών αρχαιολόγων, οι οποίοι απέδιδαν το σύνολο της ινδικής τέχνης στην ελληνική επιρροή, και στην αντίρροπη (μετα-αποικιοκρατική) τάση μιας σεβαστής μερίδας της σύγχρονης ινδικής βιβλιογραφίας να εθελουφλεί απέναντι σε οποιαδήποτε ένδειξη δυτικής επιρροής. Για σχετική ανάλυση βλ. M. Falser, “The Graeco-Buddhist Style of Gandhara - a ‘Storia Ideologica’, or: How a Discourse Makes a Global History of Art”, *Journal of Art Historiography* 13 (2015): 1-52.

²⁸⁰ Αξιοποιώ αυτόν τον «ελαστικό» γεωγραφικό προσδιορισμό, που χρησιμοποιείται παραδοσιακά για να αποδώσει την πολιτιστική (και σε μεγάλο βαθμό πολιτική) κοινή μιας μεγάλης έκτασης περιοχών εντός και πέριξ της κοιλάδας Peshawar, της κοιλάδας Swat, και της πόλης Taxila/Takṣaśilā στο βόρειο Πακιστάν, καθώς σε

Παρά τα σοβαρά προβλήματα και τη μεγάλη σχετικότητα ως προς τη χρονολόγηση των περισσότερων ευρημάτων, η βιβλιογραφία τείνει πλέον να τοποθετεί την κύρια –και κατ’εξοχήν «ελληνίζουσα»– φάση της τέχνης της Gandhāra μεταξύ του 1^{ου} και του 3^{ου} μ.Χ. αιώνας — σε μια περίοδο εν πολλοίς αντίστοιχη με την κυριαρχία της αυτοκρατορίας των Κοσσανών έναν και πλέον αιώνα μετά τους Ινδο-Έλληνες.²⁸¹ Ως εκ τούτου, και λαμβάνοντας υπόψη την (πιθανή) χρονολογική απόσταση από την εποχή που η περιοχή αποτελούσε πυρήνα των ελληνικών βασιλείων (2^{ος}–μέσα 1^{ου} π.Χ. αιώνας), δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε σε ποιον βαθμό οι κλασσικές επιρροές της τέχνης της Gandhāra οφείλονται στην (δεδομένη) επιβίωση ελληνικών πολιτισμικών στοιχείων στην περιοχή μετά την πτώση των ελληνικών βασιλείων ή στην (επίσης δεδομένη) εμπορική διασύνδεση των Κοσσανών με τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Σε κάθε περίπτωση, και με την πλειονότητα των μελετητών να συμφωνούν πως πρόκειται για έναν συνδυασμό των ανωτέρω παραγόντων,²⁸² παραμένει αδιαμφισβήτητο γεγονός πως η συγκεκριμένη σχολή τέχνης υιοθέτησε πλήθος τεχνικών, μοτίβων και θεμάτων από την κλασσική παράδοση: οποιοσδήποτε θαυμάσει την αρχαιολογική της κληρονομιά μπορεί ακόμη και σήμερα να διακρίνει, λόγου χάριν, ποικίλες παραλλαγές «διονυσιακών» σκηνών, «κορινθιακού ρυθμού» κίονες, «κενταύρους», «άτλαντες» και φτερωτούς «έρωτες» να συνδυάζονται με παραδοσιακά βουδιστικά σύμβολα, καθώς και πολλές απεικονίσεις του

κομμάτια του βορειοανατολικού Αφγανιστάν. Για την σφαίρα επιρροής της τέχνης της Gandhāra βλ. J. Pons, “Gandhāran Art(s): Methodologies and Preliminary Results of a Stylistic Analysis”, στο W. Rienjang και P. Stewart (eds.), *The Geography of Gandhāran Art. Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018* (Oxford: Archaeopress, 2019), 4-11.

²⁸¹ Βλ. ενδεικτικά Cribb, “Greekness after the End”, 669-70. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τα προβλήματα χρονολόγησης της τέχνης της Gandhāra βλ. τον σχετικό τόμο των W. Rienjang και P. Stewart (eds.), *Problems of Chronology in Gandhāran Art: Proceedings of the First International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 23rd-24th March, 2017* (Oxford: Archaeopress, 2018).

²⁸² Για πρόσφατη συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. P. Stewart, “Roman Sarcophagi and Gandhāran Sculpture”, στο W. Rienjang και P. Stewart (eds.), *The Global Connections of Gandhāran Art, Proceedings of the Third International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 18th-19th March, 2019* (Oxford: Archaeopress, 2020), 50-4.

Vajrapāṇi, προστάτη και συμβόλου δύναμης του Βούδα, υπό τη μορφή του ροπαλοφόρου Ηρακλή²⁸³ ή της βουδιστικής εκδοχής της θεάς Τύχης (Hārītī) που στέκεται πλάι στον Βούδα κρατώντας στο χέρι της το «Κέρας της Αμαλθείας».²⁸⁴

Εξέχουσα θέση για τους σκοπούς της συζήτησής μας ανάμεσα στα «ελληνίζοντα» δείγματα της τέχνης της Gandhāra κατέχουν αναμφίβολα δύο μικρά ανάγλυφα που απεικονίζουν σκηνές από την ιστορία του «Δούρειου Ίππου». Το πρώτο και πιο γνωστό εξ αυτών, που σήμερα εκτίθεται στο Βρετανικό Μουσείο (ΟΑ 1990.10-13.1.),²⁸⁵ ανακαλύφθηκε κοντά στο χωριό Hund στις όχθες του Ινδού Ποταμού (ανατολικό Πακιστάν) και απεικονίζει

²⁸³ Ειδικά για τον συγκρητισμό του Vajrapāṇi με τον Ηρακλή βλ. K. Galinsky, “Herakles Vajrapani, the Companion of Buddha”, στο A. L. Allan, E. Anagnostou-Laoutides, και E. Stafford (eds.), *Herakles Inside and Outside the Church: From the First Apologists to the End of the Quattrocento* (Leiden: Brill, 2020), 315-32.

²⁸⁴ Τα παραδείγματα είναι απλώς ενδεικτικά. Βλ. Cribb, “Greekness after the End”, 675. Για τις κλασσικές επιρροές της τέχνης της Gandhāra βλ. Rienjang και Stewart (eds.), *The Global Connections of Gandhāran Art*, 29-101· M. E. J. J. van Aerde, “Revisiting Taxila: A New Approach to the Greco-Buddhist Archaeological Record”, *Ancient West and East* 17 (2018): 203-29· A. Filigenzi, “Orientalised Hellenism versus Hellenised Orient: Reversing the Perspective on Gandharan Art”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 18 (2012): 111-41· M. Galli, “Hellenistic Court Imagery in the Early Buddhist Art of Gandhara”, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 17 (2011): 279-329· K. A. Behrendt, *The Art of Gandhara in the Metropolitan Museum of Art* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2007), 7-19· J. Boardman, “Classical Figures in an Indian Landscape”, στο R. Allchin et al. (eds.), *Gandharan Art in Context. East-West Exchanges at the Crossroads of Asia* (Cambridge: Ancient India and Iran Trust, 1997), 1-16· *The Diffusion of Classical Art in Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 109-53· M. Taddei, *Arte narrativa tra India e mondo ellenistico* (Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1993)· L. Nehru, *Origins of the Gandhāran Style: A Study of Contributory Influences* (Delhi: Oxford University Press, 1989), 15-28.

²⁸⁵ Για σχετική συζήτηση βλ. P. Stewart, “The Provenance of the Gandhāran ‘Trojan Horse’ Relief in the British Museum”, *Arts Asiatiques* 71 (2016): 3-12 (πλήρης βιβλιογραφία σ. 6, υπ. 16)· Burstein, “New Light on the Fate of Greek in Ancient Central and South Asia”: 189-90· G. Ducoeur, “Le cheval d’Epeios et l’éléphant de Pradyota, ou le stratagème de l’absurde”, στο M. Fartzoff (ed.), *Reconstruire Troie: Permanence et renaissances d’une cité emblématique* (Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2010), 371-4· A. Foucher, “Le cheval de Troie au Gandhāra”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 94 (1950): 407-12.

το γνωστό μηχανικό άλογο της τρωικής εποποιίας να σύρεται τροχήλατο από τρεις (τουλάχιστον) στρατιώτες προς τις πύλες της πόλης, όσο ένας τέταρτος άνδρας (πιθανότατα ο Λαοκόων) προτάσσει το δόρυ του εναντίον του επιχειρώντας να εμποδίσει την είσοδό του στην πόλη, και μια εμφανώς αναστατωμένη, ημίγυμνη γυναικεία φιγούρα (που παραδοσιακά ταυτίζεται με την Κασσάνδρα) στέκεται μπροστά στην κεντρική πύλη με τα χέρια ανατεταμένα.²⁸⁶



Εικόνα 1. Ο «Δούρειος Ίππος» από το Hund (Βρετανικό Μουσείο, ΟΑ 1990.10-13.1)

²⁸⁶ Αξίζει να σημειώσουμε πως τα «αφηγηματικά» ανάγλυφα της Gandhāra κατά κανόνα «διαβάζονται» από τα δεξιά προς τα αριστερά. Βλ. Stewart, “Roman Sarcophagi and Gandhāran Sculpture”, 79.

Το δεύτερο ανάγλυφο, που βρέθηκε κοντά στην περιοχή Pithao (βόρειο Πακιστάν) και δημοσιεύτηκε μόλις το 1990 (αποτελώντας, τουλάχιστον μέχρι τότε, μέρος ανώνυμης ιδιωτικής συλλογής στην περιοχή Swat του Πακιστάν),²⁸⁷ αντιστοιχεί στη συνέχεια της γνωστής διήγησης, και αποτυπώνει τη στιγμή κατά την οποία ένας στρατιώτης εξέρχεται από το ίδιο μηχανικό άλογο (από μια καταπακτή που παραδόξως βρίσκεται στον λαιμό και όχι την κοιλιακή του χώρα), ενώπιον ενός δεύτερου άνδρα στα αριστερά, του οποίου ο ρόλος δεν είναι σαφής.²⁸⁸



Εικόνα 2 Ο «Δούρειος Ίππος» από το Pithao (ιδιωτική συλλογή, Πακιστάν).

²⁸⁷ N. A. Khan, “A New Relief from Gandhāra Depicting the Trojan Horse”, *East and West* 40 (1990): 315-9.

²⁸⁸ Αν υιοθετήσουμε την υπόθεση του Khan πως η ανδρική φιγούρα στο αριστερό τμήμα κρατά ανά χείρας ένα κύπελλο, μια πιθανή ερμηνεία είναι πως πρόκειται για κάποιον Τρώα που έχει αναλάβει τη νυχτερινή φύλαξη του Ίππου και απολαμβάνει ανέμελος τον ποτό του χωρίς να γνωρίζει τι πρόκειται να ακολουθήσει.

Καθώς και τα δύο ευρήματα έχουν συνδεθεί με την βουδιστική αρχαιολογία της περιοχής, και τουλάχιστον το πρώτο εξ αυτών είναι πιθανόν να κοσμούσε τη μετόπη ενός σκαλοπατιού σε κάποιον μικρό ναό stūpa, η σύγχρονη βιβλιογραφία τείνει να προσεγγίζει τα συγκεκριμένα ανάγλυφα επί τη βάσει της πιθανής τους σημασίας στην βουδιστική παράδοση. Παρότι το μοναδικό ινδικό (και «μη-κλασσικίζον») εικονογραφικό τους στοιχείο είναι η αμφίεση της ημίγυμνης «Κασσάνδρας» στο ανάγλυφο του Βρετανικού Μουσείου (το δεμένο στη μέση ένδυμα που θυμίζει την ινδική paridhāna και τα κοσμήματα που στολίζουν τα γυμνά στήθη και τα πόδια της), οι μελετητές μετά τον Foucher τείνουν να προκρίνουν την υπόθεση πως οι αναπαραστάσεις του Δούρειου Ίππου από την Gandhāra ίσως αποτυπώνουν μια βουδιστική παραλλαγή της γνωστής διήγησης: είναι πιθανόν, όπως λένε, ο μύθος του Δούρειου Ίππου να μεταπλάσθηκε και να αφομοιώθηκε στην παράδοση των βουδιστικών ιστοριών jātaḥa (διηγήσεις σχετικά με τις προηγούμενες μετενσαρκώσεις του Βούδα), διατηρώντας το βασικό αφηγηματικό σχήμα της παρείσφρησης των εχθρών μέσω του μηχανικού αλόγου, αλλά μεταβάλλοντας τα πρωταγωνιστικά πρόσωπα και τη βασική πλοκή.²⁸⁹

Αν και η τάση της παράδοσης των jātaḥa να αφομοιώνουν κάθε λογής «ξένες» διηγήσεις (μεταξύ των οποίων πιθανώς και κάποιες ελληνικής προέλευσης) είναι γνωστή, και η ιστορικότητα της σύνδεσης των Ελλήνων της ινδικής υποηπείρου με τον βουδισμό θα μας επέτρεπε να θεωρήσουμε πιθανή την αφομοίωση ελληνικών διηγήσεων, η αλήθεια είναι πως δεν έχουμε στη διάθεσή μας καμία περαιτέρω ένδειξη για την ύπαρξη μιας τέτοιας υποθετικής

²⁸⁹ Οι υποθέσεις σχετικά με αυτήν την υποθετική ιστορία jātaḥa είναι συχνά τολμηρές: η μορφή της «Κασσάνδρας» θα μπορούσε να απεικονίζει μια θεά της πόλης, ενώ ο δορυφόρος «Λαοκόων» θα μπορούσε να είναι ο bodhisattva, δηλαδή ο μελλοντικός Βούδας, που με την αυτοθυσία του επιχειρεί να αποκαλύψει το σχέδιο των εχθρών και να σώσει τον τόπο του από την καταστροφή. Βλ. Stewart, “Roman Sarcophagi and Gandhāran Sculpture”, 79· Foucher, “Le cheval de Troie au Gandhāra”: 407-12. Για τις jātaḥa και τα ποικίλα αφηγηματικά τους υλικά με βιβλιογραφία, βλ. I. M. Κωνσταντάκος, “Οι απαρχές του φιλοσοφικού διηγήματος στην αρχαία Αθήνα”, *Φιλοσοφία* 49 II (2020): 93-94.

ιστορίας jātaḱa.²⁹⁰ Από την άλλη πλευρά, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, πλην από αρκετά όψιμες πηγές, πως το αφηγηματικό σχήμα του Δούρειου Ίππου ήλθε πράγματι να ενταχθεί μεταπλασμένο (υπό τη μορφή του «Δούρειου Ελέφαντα») στη βουδιστική παράδοση της αρχαίας Ινδίας: στις αρχές του 5^{ου} μ.Χ. αιώνα, ο Buddhaghosa, ένας από τους σημαντικότερους αρχαίους σχολιαστές της βουδιστικής παράδοσης, μας παραδίδει μια ιστορία στην οποία ο βασιλιάς Canda Pajjota αιχμαλωτίζει τον αντίπαλο βασιλιά Udena/Udayana παρασύροντάς τον να κυνηγήσει έναν ξύλινο μηχανικό ελέφαντα, στην κοιλιά του οποίου βρίσκονται κρυμμένοι και έτοιμοι να τον αιχμαλωτίσουν 60 στρατιώτες.²⁹¹

Όπως εύκολα μπορεί να καταλάβει κανείς, η δυνητική ερμηνευτική σημασία των συγκεκριμένων αναγλύφων είναι θεμελιώδους σημασίας για τη συγκριτική μας έρευνα. Βέβαια, όπως και σε κάθε περίπτωση κλασικίζουσας εικονογραφικής πηγής από την Gandhāra, το φάσμα των πιθανών ερμηνειών μπορεί να κυμανθεί (ακριβώς λόγω των αποσπασματικών ιστορικών μας γνώσεων και των σοβαρών προβλημάτων χρονολόγησης) από την πιθανότητα μιας στερούμενης οποιουδήποτε αφηγηματικού υποβάθρου εικονογραφικής απομίμησης εισαχθέντων από τη Δύση καλλιτεχνημάτων μέχρι την υπόθεση της μακραίωνης επιβίωσης στοιχείων της ελληνικής μυθικής παράδοσης στην ευρύτερη περιοχή της Gandhāra. Αν και δεν μπορούμε να δώσουμε εδώ μια εύκολη απάντηση σε ένα τόσο σημαντικό ερώτημα, αξίζει να σημειώσουμε πως και τα δύο ανάγλυφα φέρουν στοιχεία εικονογραφικής πρωτοτυπίας, τα οποία απομακρύνουν σε έναν βαθμό την πιθανότητα της

²⁹⁰ Πρέπει βέβαια να σημειώσουμε πως υπάρχουν Jātaḱa που δεν σώθηκαν και δεν τις ξέρουμε. Η κλασική συλλογή των jātaḱa περιείχε αρχικά 550 διηγήσεις, από τις οποίες σώζονται σήμερα οι 547. Θεωρητικά, θα μπορούσε η ιστορία του Δούρειου Ίππου να περιλαμβάνεται σε κάποια από τις τρεις χαμένες διηγήσεις.

²⁹¹ Buddhaghosa, *Σχόλ. Dhammapada*, 21-23 (ii.i.4). Για τη μετάφραση του έργου βλ. E. W. Burlingame, *Buddhist Legends: Translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary, Part 1* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1921), 270-2. Ο μύθος του «Δούρειου Ελέφαντα» συνεχίζει τη διαδρομή του στην ινδική παράδοση για αιώνες, καθώς επανεμφανίζεται (με διαφορετικά δρώντα πρόσωπα) τον 7^ο μ.Χ. αιώνα στο έργο *Harṣacarita* του Bana και τον 11^ο αιώνα στη συλλογή διηγήσεων *Kathāsaritsāgara* του βραχμάνου συγγραφέα Somadeva. Βλ. ενδεικτικά M. Peris, “The Ujjain Elephant and the Trojan Horse”, *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 2. 1 (1976): 32-43· Ducoeur, “Le cheval d’Epeios et l’éléphant de Pradyota, ou le stratagème de l’absurde”: 369-404.

«απλής» απομίμησης: η απεικόνιση του «Λαοκόοντος» να προτάσσει το δόρυ του εναντίον του Δούρειου Ίππου στο ανάγλυφο του Βρετανικού Μουσείου δεν βρίσκει κάποιο παράλληλο/πιθανό πρότυπο ανάμεσα στα περισωθέντα έργα της ελληνικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας· κατά τον Burstein, αυτό αποτελεί ένδειξη μιας μάλλον πρωτότυπης δημιουργίας από έναν καλλιτέχνη που πιθανότατα γνώριζε τη συγκεκριμένη διήγηση, και υποδεικνύει πως κάποια γραπτή ή προφορική εκδοχή του τρωικού μύθου ίσως κυκλοφορούσε στην Gandhāra ακόμη και μετά το τέλος της ελληνικής κυριαρχίας.²⁹² Ένα αντίστοιχο επιχείρημα μπορεί φυσικά να διατυπωθεί και για την πρωτοτυπία της εξόδου των στρατιωτών από τον λαιμό του Δούρειου Ίππου στο ανάγλυφο από το Pithao: σε αυτήν την περίπτωση, μάλιστα, η παρέκκλιση από την καθιερωμένη παράδοση θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως σημάδι της «φθοράς του χρόνου» σε μια διήγηση που είναι πιθανόν να κυκλοφορούσε για αιώνες στην Gandhāra. Παρά την ευκολία με την οποία ενίοτε οι μελετητές προβαίνουν σε αντίστοιχα γενικευτικές διατυπώσεις, πρέπει να έχουμε κατά νου πως τα ως άνω στοιχεία σε καμία περίπτωση δεν αποδεικνύουν τη μακράιωνη παράδοση του τρωικού μύθου στην αρχαία Ινδία· αποτελούν, εντούτοις, διόλου ευκαταφρόνητες ενδείξεις υπέρ μιας τέτοιας υπόθεσης, η οποία, εάν πράγματι ευσταθούσε, θα μπορούσε με τη σειρά της να ενισχύσει σημαντικά την πιθανότητα ελληνικής επιρροής επί του μύθου καταστροφής της *Mahābhārata*.

Σε αυτό το σημείο αξίζει να στρέψουμε την προσοχή μας σε ένα άλλο σημαντικό για την έρευνά μας στοιχείο: τη διαδρομή της ελληνικής γλώσσας και της ελληνικής γραφής στην ινδική υποήπειρο. Μολονότι εκ των πραγμάτων δεν μπορούμε να γνωρίζουμε σε ποιον βαθμό ο ελληνικός γλωσσικός πολιτισμός ήταν πράγματι ζωντανός στην καθημερινότητα των απλών κατοίκων, χιλιάδες νομισματικά ευρήματα επιβεβαιώνουν πως η ελληνική συνέχισε να χρησιμοποιείται στις πρώην ελληνοκρατούμενες περιοχές της Βακτριανής και της Ινδίας τουλάχιστον ως βασική γλώσσα της νομισματικής μέχρι περίπου τα μέσα του 2^{ου} μ.Χ. αιώνας. Έτσι, από την εποχή του πρώτου βασιλιά των Ινδο-Σκυθών, του «Βασιλέως Βασιλέων Μεγάλου Μαύου» (περ. 70-50 π.Χ.) και της συζύγου του, «Θεοτρόπου Βασιλίσσης Μαχήνης», και τουλάχιστον μέχρι το πρώτο έτος της βασιλείας του τέταρτου και σημαντικότερου αυτοκράτορα του Κοσσανών, του Μεγάλου Kaniska (127 μ.Χ.), οι

²⁹² Βλ. Burstein, “New Light on the Fate of Greek in Ancient Central and South Asia”: 189-90.

περισσότεροι Ινδο-Σκύθες, Ινδο-Πάρθοι και Κοσσανοί ηγεμόνες αυτοπροσδιορίζονται στα νομίσματά τους με ελληνικούς (συχνά σε συνδυασμό με τους αντίστοιχους ινδικούς) τιμητικούς τίτλους (π.χ. «Σωτήρ», «Αυτοκράτωρ», «Τύραννος», «Μέγας», «Βασιλεύς Βασιλέων») και με εξελληνισμένα (δηλαδή προσαρμοσμένα στο ελληνικό κλιτικό σύστημα ή έστω μεταγεγραμμένα στην ελληνική) ονόματα (π.χ. Πακόρης – Πακόρου, Κοζούλου Καδφίζου, Γονδοφάρης, Άζης κ.ο.κ.), ενώ πολλοί εξ αυτών απεικονίζουν και θεούς της ελληνικής παράδοσης στα νομίσματα που κυκλοφόρησαν.²⁹³

Από το πλήθος των εν λόγω «ελληνόφωνων» ηγεμόνων της Βακτριανής και της Ινδίας αξίζει να εστιάσουμε στην περίπτωση του Μεγάλου Κανίσκα (περ. 127-151 μ.Χ), η περίοδος βασιλείας του οποίου θεωρείται σημείο τομής για την πολιτική και την πολιτισμική ιστορία της περιοχής. Ο συγκεκριμένος ηγεμόνας, που αυτοπροσδιορίζεται στα πρώτα του νομίσματα ως «Βασιλεύς Βασιλέων» και πλαισιώνει με ελληνικά ονόματα (λ.χ. Ήλιος, Ήφαιστος, Ηρακλής, Άνεμος) τους θεούς που απεικονίζει στην αντίθετη όψη των εν λόγω νομισμάτων,²⁹⁴ καθιέρωσε με τις κατακτήσεις του την αυτοκρατορία των Κοσσανών ως τη σημαντικότερη δύναμη στην περιοχή της Βακτριανής και της βόρειας Ινδίας, και με τη μεταρρυθμιστική του πολιτική φαίνεται πως επιχείρησε να οικοδομήσει μια νέα, ενιαία εθνική και πολιτισμική ταυτότητα για τους λαούς που βρίσκονταν στην επικράτειά της.²⁹⁵ Μέρος αυτής της μεταρρυθμιστικής πολιτικής θεωρείται πως αποτέλεσε και η συστηματική μετάβαση από την

²⁹³ Για τη χρήση της ελληνικής και την απεικόνιση ελληνικών θεοτήτων στα νομίσματα των Ινδο-Σκυθών, των Ινδο-Παρθών, και των Κοσσανών βλ. Cribb, “Greekness after the End”, 653-62, 670-2.

²⁹⁴ Βλ. Cribb, “Greekness after the End”, 660-2. Ο Cribb υποστηρίζει πως οι θεοί που απεικονίζονται με ελληνικές ονομασίες στα εν λόγω νομίσματα είναι στην πραγματικότητα θεοί της παράδοσης των Κοσσανών που έχουν απλώς προσλάβει ελληνικά ονόματα. Κατά τη δική μου ταπεινή προοπτική, είναι πραγματολογικά παράδοξο να «αφαιρούμε» το δικαίωμα της ονοματοθεσίας θεοτήτων από τις θρησκευτικές κοινότητες που τους ονομάτισαν. Ας μην ξεχνάμε η ταυτότητα κάθε θεού –που σχεδόν ποτέ δεν πρόκειται για μια αμιγή και σαφώς καθορισμένη φιγούρα, αλλά για το δυναμικό αποτέλεσμα μιας συνεχώς εν εξελίξει παράδοσης– οριοθετείται με κατ’ εξοχήν κριτήριο την εκάστοτε ιστορική του ονοματοθεσία.

²⁹⁵ Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά L. Morris, “Roman Objects in the Begram Hoard and the Memory of Greek Rule in Kushan Central Asia”, στο Mairs (ed.), *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 588-9.

ελληνική στη λεγόμενη βακτριανή («άρια» σύμφωνα με την ιστορική της ονοματοθεσία) γλώσσα. Αφορμή για τη συγκεκριμένη υπόθεση –πέρα από τη σταδιακή αντικατάσταση των ελληνικών λέξεων (τίτλοι και θεωνύμια) στα μεταγενέστερα νομίσματα του Kanishka με λέξεις της βακτριανής– αποτέλεσε μια επιγραφή που ανακαλύφθηκε μόλις το 1993 στο χωριό Rabatak στο βορειοανατολικό Αφγανιστάν, στην αρχή της οποίας (στ. 3) αναφέρεται πως ο εν λόγω αυτοκράτορας «εξέδωσε ένα ελληνικό διάταγμα και το μετέφρασε στην «άρια» (αριαο) / βακτριανή γλώσσα».²⁹⁶ Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις ως προς την ακριβή μετάφραση της ανωτέρω πρότασης, οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν πως η συγκεκριμένη αναφορά αποτυπώνει την απόφαση του Kanishka να καθιερώσει τη βακτριανή ως επίσημη γλώσσα της αυτοκρατορίας των Κοσσανών στη θέση της ελληνικής,²⁹⁷ αποδεχόμενοι κατ' αυτόν τον τρόπο πως η ελληνική αποτελούσε μέχρι τότε την επίσημη γλώσσα της αυτοκρατορίας των Κοσσανών. Πρέπει βέβαια να έχουμε κατά νου πως η ιρανικής προέλευσης βακτριανή γλώσσα χρησιμοποιεί για τη γραφή της αποτύπωση το ελληνικό αλφάβητο, το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο συνεχίζει να χρησιμοποιείται στα νομίσματα διαφόρων λαών που επικράτησαν στις πρώην Κοσσανο-κρατούμενες περιοχές (όπως λ.χ. οι λεγόμενοι «Κοσσανο-Σασσανίδες» ή οι «Κιδαρίτες» Ούνοι) μέχρι τουλάχιστον τον 8^ο μ.Χ. αιώνα,²⁹⁸ ενώ μπορεί να εντοπιστεί σε έγγραφα και επιγραφές από το βόρειο Αφγανιστάν μέχρι και τον 9^ο μ.Χ. αιώνα.²⁹⁹ Ολοκληρώνοντας τη σύντομη επισκόπηση της νομισματικής ως πεδίου επιβίωσης

²⁹⁶ Για την έκδοση και τη μετάφραση της *Επιγραφής του Rabatak* βλ. N. Sims-Williams, “The Bactrian Inscription of Rabatak: A New Reading”, *Bulletin of the Asia Institute* 18 (2004): 53-68· N. Sims-Williams και J. Cribb, “A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great”, *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/6): 75-142. Βλ. επίσης G. Fussman, “L’inscription de Rabatak et l’origine de l’Ère Śaka”, *Journal Asiatique* 286 (1998): 571-651.

²⁹⁷ Βλ. ενδεικτικά Sims-Williams και Cribb, “A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great”: 82-3· Fussman, “L’inscription de Rabatak”: 598· Burstein, “New Light on the Fate of Greek in Ancient Central and South Asia”: 188-9· Morris, “Roman Objects in the Begram Hoard and the Memory of Greek Rule in Kushan Central Asia”, 588.

²⁹⁸ Για σχετική συζήτηση (με περαιτέρω βιβλιογραφία) βλ. Cribb, “Greekness after the End”, 662.

²⁹⁹ Τα 150 και πλέον έγγραφα στη βακτριανή γλώσσα που ήλθαν στο φως τις τελευταίες δύο με τρεις δεκαετίες αποκρυπτογραφήθηκαν και μεταφράστηκαν από τον N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern*

της ελληνικής γλώσσας στην ινδική υποήπειρο, αξίζει να σημειώσουμε και το ακόλουθο εντυπωσιακό δεδομένο: η ελληνική ονοματοθεσία της «δραχμής» συνεχίζει να χρησιμοποιείται στη βόρεια και δυτική Ινδία ως «dramma/damma» μέχρι τουλάχιστον τον 13^ο μ.Χ. αιώνα (!).³⁰⁰

Η νομισματική δεν είναι, ωστόσο, το μοναδικό πεδίο στο οποίο μπορεί να ανιχνευθεί η συνέχεια της ελληνικής γλώσσας στις πρώην ελληνοκρατούμενες περιοχές της Βακτριανής και της Ινδίας. Πολλές είναι οι βουδιστικές αναθηματικές επιγραφές που μαρτυρούν, λόγω χάριν, την επιβίωση ελληνικών ονοματοθεσιών για διάφορα δημόσια αξιώματα στη μεθελληνική περίοδο: ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε τις περιπτώσεις του «επισκόπου» (*epesukureḥa* στη γλώσσα *Gāndhārī*) *Samangaka* (CKI553), του «μεριδάρχου» (*meridarkheḥa*) *The[u]dutena/Θεοδότου* (CKI0032) και του «στρατηγού» (*stratega*) *Imdravaṇṇa* (CKI 0241).³⁰¹ Πολλές είναι επίσης οι επιγραφικές μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν πως οι μακεδονικές ονομασίες διαφόρων μηνών (π.χ. Ἄρτεμίσιος, Γορπιαῖος, Ἄπελλαῖος) συνέχισαν να χρησιμοποιούνται (ακέραιες ή μεταγλωττισμένες) τόσο από απλούς ανθρώπους³⁰² όσο και από ηγεμόνες³⁰³ μέχρι τουλάχιστον τα τέλη του 2^{ου} μ.Χ. αι. στο Αφγανιστάν, το Πακιστάν, αλλά και την Ινδία,³⁰⁴ ενώ το ελληνικό σύστημα αρίθμησης / χρονολόγησης, και η προερχόμενη από τα ελληνικά λέξη της βακτριανής για το ημερολογιακό

Afghanistan, vol. 1, vol. 2, vol. 3 (London: Nour Foundation, 2001· 2007· 2012). Για τη χρονολόγησή τους βλ. τον χρήσιμο πίνακα στο N. Sims-Williams και F. de Blois, *Studies in the Chronology of the Bactrian Documents from Northern Afghanistan* (Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2018), 117-30.

³⁰⁰ Βλ. Cribb, “Greekness after the End”, 668-9.

³⁰¹ Για επιπλέον παραδείγματα βλ. *ibid*, 663-4.

³⁰² Βλ. Baums, “Catalog and Revised Texts and Translation of Gandharan Reliquary Inscriptions”, στο Jongeward et al. (eds.), *Gandharan Buddhist Reliquaries*, 234, 238-9, 241, 243-5.

³⁰³ Βλ., λ.χ., την χρονολόγηση ««ΓΟΡΠΙΑΙΟΥ ΙΕ» στην επιγραφή DN I του Κοσσανού αυτοκράτορα Wima Takto (περ. 90- 113 μ.Χ.). Sims-Williams και Cribb, “A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great”: 95.

³⁰⁴ Βλ. τον συγκεντρωτικό κατάλογο του Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, 209-10.

έτος, «ΧΡΟΝΟ»³⁰⁵ εντοπίζονται σταθερά μέχρι και στα οψιμότερα βακτριανά έγγραφα που έχουμε στη διάθεσή μας (8^{ος} μ.Χ. αι).³⁰⁶

Γλωσσικά δάνεια από τα ελληνικά μπορούν να εντοπιστούν και στη σανσκριτική γλώσσα. Πέρα από τη δραχμή (*dramma*), γνωστά παραδείγματα είναι ο χαλινός (*khalīna*), η σūριγξ/σήραγγα (*suruṅga*), το περίστρομα (*paristoma*), τα κύμβαλα (*kimpala*) και ο σωτήρας (śautīra, «ήρωας/ευγενής»),³⁰⁷ ενώ ξεχωρίζουν επίσης οι λέξεις μελάι (*melā*), μελανοδοχείο (*melanduka*) και κάλαμος (*kalama*), που σχετίζονται με τη γραφή.³⁰⁸ ωστόσο, μακράν τα περισσότερα ελληνικά γλωσσικά δάνεια προέρχονται από το πεδίο της αστρολογίας (*jyotiṣa*), όπου η ελληνική επιρροή θεωρείται όχι μόνον δεδομένη, αλλά και κομβικής σημασίας,³⁰⁹ με τη σύγχρονη βιβλιογραφία να αποδέχεται ομόφωνα πως τουλάχιστον ένα μέρος αυτής της επιρροής πρέπει να αποδοθεί στην κληρονομιά των Ινδο-Ελλήνων: πέρα από τα δεκάδες σανσκριτικά αστρολογικά έργα ή συγγραφείς που φέρουν (στον τίτλο και το όνομά τους

³⁰⁵ Βλ. N. Sims-Williams, “Afghanistan and Its Invaders: Linguistic Evidence from the Bactrian Documents and Inscriptions”, στο N. Sims-Williams (ed.), *Indo-Iranian Languages and Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 228.

³⁰⁶ Βλ. Sims-Williams και de Blois, *Studies in the Chronology of the Bactrian Documents*, 15–20

³⁰⁷ M. Witzel, “Brahmanical Reactions to Foreign Influences and to Social and Religious Change”, στο P. Olivelle (ed.), *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE* (New York: Oxford University Press, 2006), 462.

³⁰⁸ Βλ. H. Falk, “Foreign Terms in Sanskrit Pertaining to Writing”, στο A. de Voogt και I. L. Fingel (eds.), *The Idea of Writing: Play and Complexity* (Leiden: Brill, 2010), 210-1.

³⁰⁹ Η ελληνική επιρροή συνδέεται με μια μεγάλη «αλλαγή παραδείγματος» στην ινδική αστρολογία, η οποία περιλαμβάνει το σφαιρικό κοσμολογικό μοντέλο, τις μαθηματικές παραμέτρους στους αστρολογικούς υπολογισμούς, αλλά και την ίδια την ιδέα του ωροσκοπίου (*horā*). Για πρόσφατη συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά B. M. Mak, “Greco-Indian Astrological Theories on Conception and Childbirth: Chapters Three and Four of Mīnarāja’s *Vṛddhayavanajātaka*”, στο T. L. Knudsen, J. Schmidt-Madsen και S. Speyer (eds.), *Body and Cosmos: Studies in Early Indian Medical and Astral Sciences in Honor of Kenneth G. Zysk* (Leiden: Brill, 2020), 369-73.

αντίστοιχα) τον εθνικό προσδιορισμό *Yavana*,³¹⁰ και τις αναφορές των Ινδών αστρολόγων στους *Yavanas* ως αυθεντίες, η ελληνική επιρροή είναι πρόδηλη και στο επίπεδο της ορολογίας, αφού πολλοί σανσκριτικοί τεχνικοί όροι της συγκεκριμένης (ψευδο-)επιστήμης, οι περισσότεροι εκ των οποίων χρησιμοποιούνται μέχρι και σήμερα στην ινδική αστρολογία, αποτελούν στην πραγματικότητα μεταγλωττίσεις των αντίστοιχων ελληνικών.³¹¹

Τα στοιχεία που σταχυολογήσαμε σε αυτό το παρεκβατικό υποκεφάλαιο δεν καλύπτουν σε καμία περίπτωση ολόκληρο το φάσμα της *πιθανολογούμενης* ελληνο-ινδικής επιρροής, το οποίο, όπως θα ανέμενε κανείς βάσει της ελληνοκεντρικής τάσης της παλαιότερης βιβλιογραφίας, είναι εξαιρετικά ευρύ. Συνοψίζουν, εν τούτοις, τα σημαντικότερα δεδομένα αυτής της διαπολιτισμικής διαδικασίας, τα οποία πιστοποιούν πως στοιχεία της ελληνικής παράδοσης διαδίδονταν στην περιοχή της Βακτριανής και της βορειοδυτικής Ινδίας για τουλάχιστον τέσσερις αιώνες (μέσα 3^{ου} π.Χ.-μέσα 2^{ου} μ.Χ. αι.), ασκώντας επιρροή σε διάφορες πτυχές του πολιτισμού της υποηπείρου.

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, το ζήτημα της χρονολόγησης του έπους *Mahābhārata* είναι εξαιρετικά αμφιλεγόμενο και ακανθώδες. Ωστόσο, ορισμένοι από τους σημαντικότερους σύγχρονους μελετητές της σανσκριτικής λογοτεχνίας, όπως ο A. Hiltebeitel, η M. Biarreau, ο J. Fitzgerald και ο N. Sutton, παρά τις διαφορετικές τους προσεγγίσεις, φαίνεται να έχουν φθάσει σε μια επί της αρχής ομόφωνη παραδοχή πως το συγκεκριμένο έργο, τουλάχιστον στη μορφή που μας είναι σήμερα γνωστό, πρέπει να τοποθετηθεί οπωσδήποτε μετά την εποχή του μεγάλου αυτοκράτορα *Aśoka* της αυτοκρατορίας των *Maurya* (268-232 π.Χ.).³¹² Ο Hiltebeitel

³¹⁰ Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η *Yavanajātaka* («Γενεθλιακή Αστρολογία των Ελλήνων») του *Sphujidhva*, ο οποίος αναφέρει ρητά πως μεταφέρει στη σανσκριτική αστρολογικές γνώσεις των *Yavanas*, και η *Vṛddhayavanajātaka* του *Mīnarāja*, ο οποίος αυτοπροσδιορίζεται ως *Yavana*. Για πρόσθετα παραδείγματα βλ. Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, 115.

³¹¹ Π.χ. *kendra* → κέντρον, *rāṇapharā* → έπαναφορά, *kemadruma* → κενοδορομία, *horā* → ώρα, *trikoṇa* → τρίγωνον, *meṣūraṇa* → μεσουράνημα, *āproklima* → απόκλιμα, *sunaphā* → συναφή, *hibuka* → ύπόγειον. Για τα αστρολογικά δάνεια της σανσκριτικής από τα ελληνικά βλ. Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, 369-73.

³¹² Για σχετική συζήτηση και βιβλιογραφικές παραπομπές βλ. Hiltebeitel, *Reading the Fifth Veda*, 73-4.

υποστηρίζει την υπόθεση της σύνθεσης ενός αρχετύπου της *Mahābhārata* από μια ομάδα βραχμάνων σε μια σχετικά σύντομη περίοδο μεταξύ του 150 π.Χ. και του τέλους της π.Χ. εποχής,³¹³ ενώ ο M. Witzel παρομοίως καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο μεγαλύτερος όγκος του έργου πρέπει να τοποθετηθεί περί το 100 π.Χ.³¹⁴ Αντίστοιχα, ο J. Bronkhorst θεωρεί πως ο πυρήνας της *Mahābhārata* είναι πιθανώς περίπου σύγχρονος με τη *Yuga Purāṇa* (β' ήμισυ του 1^{ου} π.Χ. αιώνα).³¹⁵ Μάλιστα, ένα από τα δεδομένα που συχνά λαμβάνονται σοβαρά υπόψη στις σχετικές συζητήσεις είναι οι πλείστες αναφορές της *Mahābhārata* στους Yavanas, οι οποίες εκλαμβάνονται ως τεκμήρια της συγγραφής του έπους μετά την έλευση των Ελλήνων στην Ινδία.³¹⁶ Έτσι, και μολονότι είναι εξαιρετικά πιθανό πως στοιχεία του μύθου της *Mahābhārata* ανάγονται σε προφορικές παραδόσεις παλαιότερων περιόδων, είναι απολύτως βέβαιο πως τουλάχιστον κάποια τμήματα του σανσκριτικού έπους έχουν συντεθεί μετά τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου στην Ινδία, δηλαδή σε μια εποχή κατά την οποία η επαφή του ποιητή ή των ποιητών της *Mahābhārata* με τον ελληνικό πολιτισμό θα ήταν όχι απλώς εφικτή, αλλά και αναμενόμενη.

Στόχος μου σε αυτό το υποκεφάλαιο ήταν να αναδείξω τα στοιχεία που συντείνουν υπέρ της υπόθεσης πως οι αντιστοιχίες ανάμεσα στους μύθους καταστροφής της ελληνικής και της σανσκριτικής επικής παράδοσης θα μπορούσαν δυνητικά να αποδοθούν στην άμεση ή έμμεση επαφή των Ινδών με τη μυθολογική κληρονομιά των Ελλήνων — μια πιθανότητα που θα εξηγούσε με πολύ μεγαλύτερη πειστικότητα το εύρος και τη σημασία των σχετικών αντιστοιχιών από την υπόθεση της προϊστορικής, ινδο-ευρωπαϊκής κοινής κληρονομιάς. Την υπόθεση της άμεσης επιρροής υποστήριξε σχετικά πρόσφατα με θέρμη –και μάλλον σε ακραίο βαθμό– ο F. Wulff Alonso, ο οποίος στη σχετική του μονογραφία, *Grecia en la India*,

³¹³ Βλ. ενδεικτικά Hildebeitel, *Rethinking the Mahābhārata*, 5-31.

³¹⁴ Βλ. Witzel, “Brahmanical Reactions to Foreign Influences and to Social and Religious Change”, στο Olivelle (ed.), *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, 483-4.

³¹⁵ J. Bronkhorst, *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas* (Leiden: Brill, 2016), 12, 88-97.

³¹⁶ Οι πλείστες αναφορές της *Mahābhārata* στους Yavanas συγκεντρώνονται από τον Karttunen, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, 3-23.

σταχυολόγησε περισσότερα από 150 «σημεία σύνδεσης» της *Mahābhārata* με την ελληνική παράδοση, υποστηρίζοντας πως οφείλονται στο ότι ο ποιητής ή οι ποιητές του σανσκριτικού έπους είχαν στη διάθεσή τους ένα πολύ μεγάλο «ρεπερτόριο» ελληνικών αλλά και ρωμαϊκών μύθων τους οποίους μετέπλασαν δημιουργικά για τη σύνθεση του μνημειώδους αυτού έπους.³¹⁷ Παρά τις βιβλιογραφικές, δομικές και μεθοδολογικές αδυναμίες της εν λόγω μονογραφίας,³¹⁸ η υπόθεση του Wulff έχει καταφέρει να θεωρηθεί ως βάσιμη από ένα μέρος της σύγχρονης σανσκριτικής έρευνας: ο Hildebeitel αφιέρωσε σαράντα και πλέον σελίδες στην πρόσφατη μονογραφία του για τη *Mahābhārata* αναλύοντας τα στοιχεία της υπόθεσης του Wulff που βρίσκει πειστικά και επισημαίνοντας παράλληλα τις αδυναμίες της,³¹⁹ ενώ ο V. Adluri επέλεξε να φιλοξενήσει ένα κεφάλαιο του Wulff για τις ελληνικές πηγές της *Mahābhārata* σε έναν από τους τελευταίους συλλογικούς τόμους που επιμελήθηκε.³²⁰

Η προσωπική μου θέση είναι πολύ πιο μετριοπαθής από τη γενικευτική προσέγγιση του Wulff επί της *Mahābhārata* ως ενός έργου που διαμορφώθηκε σε μεγάλο βαθμό από την αφομοίωση πλήθους ελληνο-ρωμαϊκών μυθολογικών πηγών. Η πραγματικότητα είναι πως δεν έχουμε στη διάθεσή μας τα τεκμήρια που θα μπορούσαν να στοιχειοθετήσουν μια τόσο τολμηρή υπόθεση. Ωστόσο, θεωρώ πως η προϊούσα έρευνα για τη διαδρομή του ελληνικού πολιτισμού στην ινδική υποήπειρο έχει προσφέρει πλέον αρκετά δεδομένα που μας επιτρέπουν να λάβουμε τουλάχιστον σοβαρά υπόψη την πιθανότητα πως το έπος *Mahābhārata* θα μπορούσε πράγματι να αντανakλά στοιχεία της μακραίωνης ώσμωσης του ελληνικού και του ινδικού πολιτισμού μετά τις κατακτήσεις του Μ. Αλεξάνδρου, και πως η έμμεση ή άμεση απόδοση των αντιστοιχιών που επισημάναμε σε αυτήν την ενότητα ανάμεσα

³¹⁷ Βλ. επίσης τη μεταφρασμένη έκδοση F. Wulff Alonso, *The Mahābhārata and Greek Mythology. Translated by Andrew Morrow*, Hindu tradition series 1 (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2014).

³¹⁸ Βλ. ενδεικτικά την αποδομητική κριτική του N. J. Allen, “Review of The Mahābhārata and Greek Mythology by Fernando Wulff Alonso and Andrew Morrow”, *Rivista degli studi orientali, Nuova Serie* 88.1/4 (2015): 241-7.

³¹⁹ Βλ. A. Hildebeitel, *Freud’s Mahābhārata* (New York: Oxford University Press, 2018), 94-131.

³²⁰ Βλ. F. Wulff Alonso, “Greek Sources in the Mahābhārata”, στο V. Adluri (ed.), *Ways and Reasons for Thinking about the Mahābhārata as a Whole* (Pune: Bhandarkar Oriental Institute, 2013), 155-83.

στους μύθους καταστροφής της ελληνικής και της σανσκριτικής επικής παράδοσης σε μια τέτοια διαπολιτισμική διαδικασία αποτελεί μια υπόθεση που επί της αρχής είναι απόλυτα πιθανή και επί της ουσίας πιο εύλογη από αυτήν της προϊστορικής σύνδεσης των ινδο-ευρωπαϊκών λαών.³²¹

II. 5. Ανακεφαλαίωση - Συζήτηση

Αν το πλήθος των κειμένων που εξετάσαμε σε αυτό το κεφάλαιο μπορεί να μας διδάξει κάτι με βεβαιότητα, είναι πως το θείο σχέδιο για την καταστροφή του προηγούμενου γένους της ανθρωπότητας αποτελεί έναν μύθο κεντρικό και σχεδόν καθολικά διαδεδομένο στις αρχαίες παραδόσεις διαφόρων πολιτισμών από την Ανατολική Μεσόγειο έως την Ινδία. Πολύ περισσότερο, ωστόσο, από αυτή τη γενική διαπίστωση η συγκριτική μας ανάλυση κατέστησε σαφές πως οι σχετικές διηγήσεις συνδέονται μεταξύ τους σε αρκετά επίπεδα: η αιτιολογική τους λειτουργία στη μυθική σκέψη, η χρήση κοινών θεματικών μοτίβων που επανέρχονται με διάφορες παραλλαγές και η ιδιαίτερη ταυτότητα του γένους ανθρώπων που σε κάθε περίπτωση πλήττεται από το καταστροφικό σχέδιο του ανώτερου θεού αποτελούν στοιχεία που εύλογα έχουν οδηγήσει τους σύγχρονους μελετητές να προσεγγίζουν τις μυθικές

³²¹ Σε αυτήν την υπόθεση υπάρχει βέβαια μια δυσκολία. Σε αντίθεση με τα ομηρικά έπη, που αποτελούν βασικά στοιχεία του ελληνικού πολιτισμού και την ιστορία του Δούρειου Ίππου, η οποία ήταν από τα πιο διάσημα κομμάτια της ελληνικής μυθολογίας (έστω και αν δεν αναπτύσσεται στον Όμηρο), ο μύθος των *Κυπρίων ετών* για την πρόκληση του τρωικού πολέμου δεν είχε αντίστοιχη απήχηση στην ελληνική μυθογραφία, κάτι που μειώνει τις πιθανότητες αυτή η διήγηση να έφθασε ως την Ινδία και να επηρέασε το κεντρικό έπος της ινδικής γραμματείας. Ωστόσο, η υπόθεση αυτή παραμένει επί της αρχής πιθανή: δεν μπορούμε, λόγου χάριν, να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως ο μύθος που παρέδιδαν τα *Κύπρια έπη* ήταν ευρύτερα γνωστός και διαδεδομένος στον λαϊκό αφηγηματικό πλούτο ως οργανικό μέρος της μυθικής παράδοσης για τον μεγάλο πόλεμο της Τροίας. Πέρα του ότι η ανάγκη ανακούφισης της Γης από τον υπερπληθυσμό ως αίτιο της πρόκλησης του τρωικού πολέμου απηχείται σε δύο πασίγνωστες ευριπίδειες τραγωδίες, ας μην ξεχνάμε ότι η διαβούλευση του Δία με τη Θέμιδα κατά του ασεβούς ηρωικού γένους εμφανίζεται επίσης στον παραλογοτεχνικό πάπυρο του 2^{ου} μ.Χ. αιώνας P. Oxy 3829 (ii 9-14), ο οποίος πιθανότατα αποτελεί εκπαιδευτικό υλικό από σχολικά εγχειρίδια της ρωμαϊκής Αιγύπτου και συμπεριλαμβάνει το σχέδιο του Δία για τον τρωικό πόλεμο στην ενότητα «Ίλιάδος ή εξ αρχής υπόθεσις» (P. Oxy 3829 ii 8), κάτι που συντείνει υπέρ της πιθανότητας πως ο συγκεκριμένος μύθος ήταν πιθανότατα ευρέως γνωστός τουλάχιστον μέχρι τα ρωμαϊκά χρόνια ως ένα από τα κεφαλαιώδη μέρη της τρωικής ιστορίας και της «ομηρικής» παράδοσης.

διηγήσεις του αρχαίου κόσμου για το θεόσταλτο τέλος του προηγούμενου γένους ανθρώπων με όρους μιας κοινής παράδοσης.

Σε όλες σχεδόν τις παραλλαγές του το θείο σχέδιο καταστροφής φέρει τη λειτουργία ενός αιτιολογικού μύθου. Το σχέδιο του Re για την κατάπιξη της επανάστασης των ανθρώπων μέσω της αιμοδιψούς Hathor, ο μεγάλος κατακλυσμός της μεσοποταμιακής και της εβραϊκής παράδοσης και οι πόλεμοι αλληλοεξόντωσης των ημιθέων ηρώων 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 είδους, του οποίου η σφαίρα δραστηριότητας είναι σαφώς διακεχωρισμένη από εκείνη των θεών. Η βρεφική θνησιμότητα και η υπογεννητικότητα που επιβάλλονται στην ανθρωπότητα ως μέσα μονίμου ελέγχου του πληθυσμού της από τον Enlil στο έπος *Atra-hasīs*· η παύση της κοινωνίας και προπάντων της σεξουαλικής ένωσης μεταξύ θεών και θνητών που ο Δίας επιθυμεί να πετύχει με τον τρωικό πόλεμο στη διήγηση του *Καταλόγου Γυναικών*· η οριστική αποχώρηση του Re από το κοινό βασίλειο θεών και ανθρώπων μαζί με τον πρώτο διαχωρισμό του ουρανού και της γης στον αιγυπτιακό Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας· και ο δραστικός περιορισμός του ορίου ζωής των ανθρώπων που πιθανώς απηχείται στον *Κατάλογο Γυναικών*, στην εβραϊκή *Γενέση*, στον *Σουμερικό Κατάλογο Βασιλέων*, στη *Βίβλο των Νεκρών*, αλλά και στη *Mahābhārata*, αποτελούν κάποια από τα πιο χαρακτηριστικά δείγματα της αιτιολογικής σύνδεσης του θείου σχεδίου καταστροφής του προηγούμενου γένους ανθρώπων με την καθιέρωση των σύγχρονων συνθηκών ζωής και τη μετάβαση στην παρούσα κατάσταση της ανθρωπότητας των ιστορικών χρόνων.

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 βουλήν* 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 ημίθεου, 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, μπορούμε να διατυπώσουμε της εξής δύο παρατηρήσεις: κατ' αρχάς, η φύση των πρωτόπλαστων ανθρώπων (*lullû amēlu*) στη διήγηση του έπους *Atra-ḥasīs*, που προέρχονται από τη σάρκα του σφαγιασθέντα επαναστάτη θεού *We-ila*, δεν είναι σε καμία περίπτωση ίδια με αυτήν του γένους ανθρώπων μετά τον κατακλυσμό, ο ατελής χαρακτήρας της οποίας μεταξύ άλλων διαμορφώνεται με τα μέτρα ελέγχου του υπερπληθυσμού από το θείο συμβούλιο· επιπλέον, ο κατ' εξοχήν ημίθεος ήρωας της μεσοποταμιακής παράδοσης (Γκιλγκαμές) στην πραγματικότητα αποτελεί τον μοναδικό στόχο μιας σειράς σχεδίων καταστροφής που καταστρώνονται από τους θεούς στο ομώνυμο βαβυλωνιακό έπος ακριβώς λόγω της ημίθεης ταυτότητας του ήρωα και των συνεπειών που αυτή επιφέρει στην υπόλοιπη ανθρωπότητα.

Οι αντιστοιχίες μεταξύ των διαφόρων μυθικών παραδόσεων του αρχαίου κόσμου για το τέλος της προηγούμενης Εποχής εκτείνονται φυσικά και στα αίτια του θείου σχεδίου καταστροφής. Το πρόβλημα του υπερπληθυσμού (ο περιοδικώς επανερχόμενος θόρυβος του ανθρώπινου είδους που στερεί τον ύπνο του *Enlil* στο έπος *Atra-ḥasīs*), η ηθική διαφθορά των ανθρώπων (η προδοτική επανάσταση των ανθρώπων κατά του γερασμένου θείου της βασιλιά στον αιγυπτιακό Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας· η πλήθυνση των αδικιών στη διήγηση της βιβλικής *Γενέσεως*· η υβριστική και ασεβής φύση του αργυρού, χάλκινου και σιδηρού γένους της ανθρωπότητας στα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου), ή, αρκετά συχνά ένας συνδυασμός των δύο αυτών παραγόντων (*Κύπρια έπη*, *Ποίημα του Erra*, *Mahābhārata*, *Έπος του Γκιλγκαμές XI*) αποτελούν τα πιο συνήθη αίτια για την καταστροφική απόφαση του ανώτερου θεού, η οποία σε ορισμένες διηγήσεις συνδέεται άμεσα και με την ημίθεη ταυτότητα του προηγούμενου γένους της ανθρωπότητας (*Κατάλογος Γυναικών*, *1Ενώχ*, *Βιβλίο των Ιωβηλαίων*, *Βιβλίο των Γιγάντων*, *Mahābhārata*).

Ανάμεσα στα παράλληλα που συνδέουν τις διάφορες εκδοχές του μύθου καταστροφής ξεχωρίζει φυσικά το επαναλαμβανόμενο μοτίβο της επιβάρυνσης της προσωποποιημένης Γης,

η οποία στο έπος *Atra-hasīs* παρουσιάζεται να «μουγκρίζει σαν ταύρος» υπό το βάρος της πολυπληθούς ανθρωπότητας, ενώ στα *Κύπρια έπη* και στο έπος *Mahābhārata* αιτείται αυτοπροσώπως από τον ανώτερο θεό την ανακούφιση της, αλλά και η παρουσίαση του σχεδίου καταστροφής ως ενός μεγάλου μυστικού των θεών από την ανθρωπότητα, όπως συμβαίνει στη μεσοποταμιακή και την αιγυπτιακή παράδοση. Ένα εξίσου σημαντικό κοινό μοτίβο είναι φυσικά η τελική επιβίωση του ανθρώπινου είδους από το θείο σχέδιο καταστροφής και η σωτηρία του από τον ολοκληρωτικό αφανισμό, στην οποία φυσικά οφείλεται η ανάδυση του σύγχρονου γένους ανθρώπων. Στη μεσοποταμιακή παράδοση υπεύθυνος για αυτή την έκβαση είναι ο φιλόανθρωπος θεός Enki/Ea, ο οποίος παραβαίνει την εντολή του Enlil και προδίδει το μεγάλο μυστικό στον επιζήσαντα του κατακλυσμού, υπαγορεύοντάς του τις ενέργειες που θα διασώσουν το ανθρώπινο είδος, ενώ μετά το πέρας της καταστροφής επικρίνει τον θεό-καταστροφέα για τον τρόπο με τον οποίον επιχείρησε να αφανίσει ολόκληρη την ανθρωπότητα, αντί απλώς να την αποδεκατίσει. Στα *Κύπρια έπη* την λειτουργία αυτή επιτελεί η Θέμιδα, η οποία αποτρέπει εκ των προτέρων τη μαζική εξολόθρευση των ανθρώπων μέσω κεραυνών ή κατακλυσμών, αντιπροτείνοντας τη διενέργεια του τρωικού πολέμου, ενώ στην εβραϊκή και την αιγυπτιακή μυθική παράδοση ο ανώτερος θεός (Γιαχβέ/Re) ενσωματώνει τόσο τον ρόλο του θεού καταστροφέα όσο και αυτόν του θεού σωτήρα της ανθρωπότητας, κάτι που θα μπορούσε ίσως να αποδοθεί στις μακράιωνες διαπολιτισμικές αλληλεπιδράσεις των Ισραηλιτών με τους Αιγυπτίους.

Όπως διαπιστώσαμε στο πρώτο μέρος του παρόντος κεφαλαίου, η θεώρηση του τρωικού πολέμου ως ενός θείου σχεδίου για τον μαζικό θάνατο των ηρώων αποτελεί μια ιδέα που διαπνέει ολόκληρη την επική παράδοση της αρχαϊκής περιόδου. Ωστόσο, τα *Κύπρια έπη* είναι φαινομενικά το μοναδικό έργο αυτής της 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 ανάλυσή μας κατέστησε σαφές ότι η ασέβεια και η ηθική διαφθορά ως αίτιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας αποτελεί ένα μοτίβο εξίσου διαδεδομένο στις μυθικές διηγήσεις της Ανατολής για το θεόσταλτο τέλος της προηγούμενης Εποχής, αλλά, πιο σημαντικά, και εξίσου «ξένο» προς την ελληνική παράδοση, η οποία προβάλλει σταθερά τους ήρωες ως ένα γένος ανθρώπων που υπερείχε ως προς την

αρετή και τη δικαιοσύνη, όπως χαρακτηριστικά απεικονίζεται στον μύθο των μεταλλικών γενών του Ησιόδου. Μάλιστα, όπως επισημάναμε, η υιοθέτηση της ασέβειας του ηρωικού γένους ως ενός από τα αίτια του τρωικού πολέμου στα *Κύπρια έπη* αποτελεί μια υπόθεση στην οποία συντείνουν πλήθος παραγόντων, καθώς το συγκεκριμένο στοιχείο ενισχύει την εσωτερική συνοχή της διήγησης του χαμένου έπους, νοηματοδοτώντας 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, αλλά επίσης προσφέρει μια εύλογη και πειστική εξήγηση για τον τρόπο με τον οποίον η συγκεκριμένη εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* αντιμετωπίζεται από την αρχαία σχολιαστική παράδοση. Τόσο λοιπόν ο υπερπληθυσμός όσο και η πλήρης έλλειψη ευσέβειας των ανθρώπων του ηρωικού γένους θα μπορούσαν να ιδωθούν ως στοιχεία που έρχονται να επιβεβαιώσουν τη βασική θεματική της παρούσας διατριβής: την ταυτότητα των *Κυπρίων* επών ως ενός έργου το οποίο, έχοντας πιθανότατα συντεθεί από έναν Κύπριο ποιητή, αντικατοπτρίζει τον κομβικό γεωπολιτισμικό ρόλο του συγκεκριμένου νησιού όσον αφορά τις λογοτεχνικές και μυθολογικές αλληλεπιδράσεις των παραδόσεων της Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής.

III. Η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* (απ. 5 - 6 West) και το μοτίβο του καλλωπισμού θεαινών στην ελληνική και ανατολική μυθική παράδοση

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε αυτό το κεφάλαιο θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην αποσπασματική σκηνή στολισμού της θεάς Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*. Βασική μας πηγή για το εν λόγω επεισόδιο της διήγησης του χαμένου έπους αποτελούν κατ' ουσίαν δύο ολιγόστιχα, φαινομενικά στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους αποσπάσματα (*Κύπρια*, απ. 5 - 6 West), τα οποία μας έχουν περισωθεί χάρη στην εν παρόδω παράθεσή τους στους *Δειπνοσοφιστές* του Αθήναιου: το πρώτο εξ αυτών (*Κύπρια*, απ. 5 West) αναφέρεται στη διαδικασία ένδυσης της θεάς του έρωτα με το ευωδιαστό φόρεμα που φιλοτέχνησαν γι' αυτήν οι Ώρες και οι Χάριτες από διάφορα λουλούδια· το δεύτερο απόσπασμα (*Κύπρια*, απ. 6 West) περιγράφει τον στολισμό της Αφροδίτης και της ακολουθίας της από τις Νύμφες και τις Χάριτες με τα στεφάνια που έπλεξαν οι ίδιες πάνω στην *πολυπίδακα* Ίδη. Όπως έχει υποστηριχθεί από τη συντριπτική πλειονότητα των μελετητών,³²² τα εν λόγω αποσπάσματα των *Κυπρίων* πιθανότατα προέρχονται από μια σκηνή του χαμένου έπους η οποία περιέγραφε τον καλλωπισμό της θεάς του έρωτα λίγο πριν τη συμμετοχή της στην περίφημη *κρίσιν του Πάριδος* — τον ιδιότυπο διαγωνισμό ομορφιάς που οργάνωσε ο Δίας ανάμεσα στην Ήρα, την Αθηνά και την Αφροδίτη με τη συνδρομή της Έριδας, στον οποίον ο Τρώας πρίγκιπας, δελεασμένος από την προσφορά της ωραίας Ελένης ως ανταλλάγματος εκ μέρους της Κύπριδος, προέκρινε την τελευταία ως *καλλίστην*,

³²² Οι πρώτοι φιλόλογοι που επιχειρηματολόγησαν υπέρ της τοποθέτησης των απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων* επών πριν το επεισόδιο της κρίσεως του Πάριδος ήταν ο Heyne στην έκδοση του α' βιβλίου της *Αινειάδας* (excursus 2, 1804) και ο F. G. Welcker στο έργο του *Der epische Cyclus oder die homerischen Dichter* 2 (Bonn: E. Weber, 1882), 89-90. Έκτοτε, η υπόθεση αυτή έχει τύχει σχεδόν καθολικής αποδοχής στη βιβλιογραφία. Βλ. ενδεικτικά T. C. W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris* (London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1965), 33, 61, υπ. 3· West, *The Epic Cycle*, 75-6· Currie, *Homer's Allusive Art*, 148-9· Currie, "Cypria", 299· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 184-5· Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*, I, 377· B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult* (New York: Routledge, 2007), 55-6· P. Brilllet-Dubois, "An Erotic Aristeia: The Homeric Hymn to Aphrodite and Its Relation to the Iliadic Tradition", στο A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 110· Davies, *The Cypria*, 59-60.

εξασφαλίζοντας ουσιαστικά την ευόδωση του σχεδίου του Δία για την πρόκληση του τρωικού πολέμου.³²³

Σε αντίθεση με το απ. 1 που αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο και τον κομβικό του ρόλο στην πλοκή των *Κυπρίων επών*, οι σωζόμενοι στίχοι των απ. 5 και 6 West, μολονότι έμμεσα σχετίζονται με το καταστροφικό σχέδιο του Δία για την πρόκληση του τρωικού πολέμου, δεν στοιχειοθετούν από μόνοι τους κάποιο δομικά σημαντικό στοιχείο της διήγησης του χαμένου έπους, αφού απλώς διασώζουν, και μάλιστα σε εξαιρετικά αποσπασματική μορφή, μια ακόμη εκδοχή της παραδοσιακής διαδικασίας προετοιμασίας και καλλωπισμού της θεάς Αφροδίτης. Η ερμηνευτική τους αξία έγκειται στο γεγονός ότι αποτελούν πολύτιμο συγκριτικό υλικό αφ' ενός για την ανάλυση των τυπικών σκηνών στολισμού στην αρχαϊκή επική ποίηση και αφ' ετέρου για την μελέτη των πιθανών επιρροών που έχει δεχθεί ο συγκεκριμένος τύπος σκηνής από μυθικές διηγήσεις της αρχαίας Εγγύς Ανατολής: όπως θα διαπιστώσουμε, τα ολιγόστιχα αποσπάσματα των *Κυπρίων επών* που θα εξετάσουμε σε αυτό το κεφάλαιο εγγράφονται σε μια χωροχρονικά ευρύτατη και κατά τα φαινόμενα διαπολιτισμική παράδοση τυπικών σκηνών στολισμού θεαινών, η οποία φαίνεται πως έχει τις ρίζες της στη μυθολογική κληρονομιά της αρχαίας Μεσοποταμίας, απηχείται σε σωζόμενα έργα της χουριτο-χεττιτικής ποιητικής παράδοσης, και αξιοποιείται με διάφορες παραλλαγές στην αρχαιοελληνική ποιητική παραγωγή της «ανατολίζουσας» αρχαϊκής περιόδου.

³²³ Η βιβλιογραφία σχετικά με το επεισόδιο της κρίσεως του Πάριδος και τις διάφορες παραλλαγές του στην αρχαία λογοτεχνική και εικονογραφική παράδοση είναι εκτενής. Βλ. ενδεικτικά C. Mancilla, “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”, PhD dissertation (Australian National University, 2015)· K. Reinhardt, “The Judgement of Paris”, στο G. M. Wright και P. V. Jones (eds.), *Homer: German Scholarship in Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 170-91· Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*· P. Walcot, “The Judgement of Paris”, *Greece & Rome* 24. 1 (1977): 31-9· M. Davies, “The Judgement of Paris and Iliad XXIV”, *Journal of Hellenic Studies* 101 (1981): 56-62· C. J. Mackie, “‘Iliad’ 24 and the Judgement of Paris”, *The Classical Quarterly New Series* 63.1 (2013):1-16· C. W. Clairmont, *Das Parisurteil in der antiken Kunst* (Zürich: Im Selbstverlag des Verfassers, 1951)· I. Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst* (Frankfurt: P. Lang, 1972)· A. A. Lemos, “Iconographical Divergencies in Late Athenian Black-Figure: The Judgement of Paris”, στο J. H. Oakley, W. D. E. Coulson και O. Palagia (eds.), *Athenian Potters and Painters vol. 2* (Oxford: Oxbow Books, 2009), 134-46.

Ακολουθώντας παρόμοια συλλογιστική με αυτή που αναπτύξαμε κατά την ανάλυση του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας, σε αυτό το κεφάλαιο θα εστιάσουμε κατ' αρχάς στην προσπάθεια ανασυγκρότησης της σκηνής του στολισμού της Αφροδίτης που παραδίδουν τα απ. 5 και 6 των *Κυπρίων* μέσω της εξέτασης όλων των διαθέσιμων σχετικών μαρτυριών για το εν λόγω επεισόδιο της διήγησης του χαμένου έπους. Στη συνέχεια, η συζήτησή μας θα επικεντρωθεί στη συγκριτική ανάλυση των αφηγηματικών παραλλήλων της συγκεκριμένης σκηνής των *Κυπρίων επών* στην αρχαία ελληνική, την μεσοποταμιακή και την χουριτο-χεττιτική παράδοση. Τα παράλληλα κείμενα της ελληνικής παράδοσης που θα εξεταστούν περιλαμβάνουν τις τυπικές σκηνές στολισμού της Αφροδίτης στην *Οδύσσεια* (8.362-6) και στους *Ομηρικούς Ύμνους εις Αφροδίτην* (V. 58-65, 86-90· VI. 5-15), της Ήρας στο επεισόδιο της *Διός άπάτης* στην *Ιλιάδα* (14.166-223), και της Πανδώρας στον Ησίοδο (*Θεογονία*, 574-84· *Έργα και Ημέραι*, 72-6). Όσον αφορά τα αφηγηματικά παράλληλα της συγκεκριμένης διήγησης των *Κυπρίων επών* στην ανατολική παράδοση, θα εστιάσουμε, μεταξύ άλλων, στις τυπικές σκηνές καλλωπισμού της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα Inanna/Ištar που εντοπίζονται στον κύκλο σουμερικών ερωτικών ποιημάτων που είναι γνωστός ως *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, στους ύμνους προς τιμήν των Σουμερίων βασιλέων Shulgi, Iddin-dagan και Ishme-Dagan, και στις δύο εκδοχές (σουμερική και νεοασσυριακή) της διήγησης για την Κάθοδο της Inanna/Ištar στον Κάτω Κόσμο· στις σκηνές στολισμού της σουμερικής θεάς Ereškigal στο βαβυλωνιακό ποίημα *Nergal και Ereškigal* (SBV III.58-60· IV.4-6)· και στις σκηνές στολισμού της χουριτικής θεάς Šauška (μια συγκρητιστική μετεξέλιξη της Inanna/Ištar) στα χουριτο-χεττιτικά αφηγηματικά τραγούδια *Άσμα του Hedammu* (CTH 348) και *Άσμα του Ulikummi* (CTH 345).

Όπως θα καταστεί σαφές από τη συζήτηση και την συγκριτική ανάλυση που θα ακολουθήσει, η αποσπασματική σκηνή του στολισμού της θεάς Αφροδίτης για την κρίση του Πάριδος στα *Κύπρια έπη* αποτελεί ένα ακόμη χαρακτηριστικό παράδειγμα από τα ελάχιστα σωζόμενα σπαράγματα του χαμένου αυτού έργου, το οποίο αφ' ενός αναδεικνύει την διαπολιτισμική συνέχεια ανάμεσα στις μυθικές και ποιητικές παραδόσεις της αρχαίας Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής, και αφ' ετέρου φαίνεται να αντανakλά τον κομβικό γεωπολιτισμικό ρόλο της Κύπρου ως διαύλου για την μετάδοση ανατολικών διηγήσεων και μυθικών μοτίβων στην πρόιμη ελληνική παράδοση.

III. 1. Ανασυγκροτώντας τη σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα Κύπρια έπη

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η αποσπασματική σκηνή στολισμού της Αφροδίτης την οποία φαίνεται πως συνθέτουν το απ. 5 και το απ. 6 West των *Κυπρίων επών* μας έχει περισωθεί χάρη στους *Δειπνοσοφιστές* του Αθήναιου (15.682 d-f), στο μνημειώδες έργο του οποίου οφείλουμε, μεταξύ πολλών άλλων, και την παράδοση δύο ακόμη αποσπασμάτων του χαμένου αυτού έπους.³²⁴ Στο πλαίσιο μιας ευρείας αρχαιογνωστικής συζήτησης περί *στεφάνων* ο Ναυκρατίτης γραμματικός παραθέτει τους παρακάτω στίχους, τους οποίους τοποθετεί στο α' βιβλίο των *Κυπρίων επών*, προκειμένου να δείξει ότι ο ποιητής του εν λόγω έργου γνώριζε τα «στεφανωτικά άνθη» και ήταν εξοικειωμένος με τη χρήση των στεφανιών (ακολουθεί το κείμενο των *Δειπνοσοφιστών* με τα εισαγωγικά σχόλια του Αθήναιου και τα αποσπάσματα 5 και 6 των *Κυπρίων*: έπεται η δική μου μετάφραση).³²⁵

«άνθων δὲ στεφανωτικῶν μέμνηται ὁ μὲν τὰ Κύπρια Ἔπη πεποικῶς Ἥγησίας ἢ Στασίνοιο <ἢ καὶ Κυπρίας>. Δημοδάμας γὰρ ὁ Ἄλικαρνασσεὺς ἢ Μιλήσιος ἐν τῷ περὶ Ἄλικαρνασσοῦ (FGrHist 428 F) Κυπρία Ἄλικαρνασσεῶς δ' αὐτὰ εἶναι φησι ποιήματα· λέγει δ' οὖν ὅστις ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὰ ἐν τῷ α' οὐτωσί·

[*Κύπρια*, απ. 5 West]

³²⁴ Αναφέρομαι πρωτίστως στο απ. 10 West των *Κυπρίων* (Αθην. *Δειπν.* 8. 334b-d), το οποίο αφορά τη γέννηση της ωραίας Ελένης από τη Νέμεση και περιγράφει τις αλλεπάλληλες πλην μάταιες προσπάθειες της τελευταίας να διαφύγει την ερωτική καταδίωξη του Δία μέσα από μια σειρά διαδοχικών μεταμορφώσεων. Βλ. West, *Greek Epic Fragments*, 88-90. Ο Αθήναιος παραθέτει ακόμη το σύντομο απ. 18 West των *Κυπρίων* (*Δειπν.* 2.35c), το οποίο πιθανότατα ανήκει στη σκηνή της συνάντησης του Νέστορα και του Μενελάου. βλ. *ibid*, 96· Βοσκόσ, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*, I, 392. Για την πιθανή σύνδεση της εν λόγω σκηνής με το Κύπελλο του Νέστορος (με περαιτέρω βιβλιογραφία) βλ. Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 114, υπ. 236-7.

³²⁵ Με ελάχιστες εξαιρέσεις ακολουθώ εδώ το κείμενο που εκδίδει ο M. L. West, *Greek Epic Fragments*, 85-6. Για την κριτική έκδοση των αποσπασμάτων βλ. Bernabé, (ed.) *Poetae Epici Graeci. Pars I*, 46-8· T. W. Allen (ed.), *Homeri Opera. Tomus V* (Oxford: Oxford University Press, 1912), 119-20· Βοσκόσ, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος I*, 233-4. Βλ. επίσης την πρόσφατη κριτική έκδοση των *Δειπνοσοφιστών* από τον S. Douglas Olson (ed.), *Athenaeus Naucratis, Deipnosophistae, Vol. IV.A. Libri XII-XV* (Berlin: De Gruyter, 2019), 330-1.

εἶματα μὲν χροῖ ἔστο τά οἱ Χάριτες τε καὶ Ὠραι
ποίησαν καὶ ἔβαψαν ἐν ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν,
ὅσσα φέρουσ' ὦραι, ἐν τε κρόκῳ ἐν θ' ὑακίνθῳ
ἐν τε ἴφ' θαλέθοντι ρόδου τ' ἐνὶ ἄνθει καλῶ,
ἠδέϊ νεκταρέῳ, ἐν τ' ἀμβροσίαις καλύκεσσιν
ἄνθεσι ναρκίσσου καλλιπνόου. ὧδ' Ἄφροδίτη
ὦραις παντοίαις τεθυωμένα εἶματα ἔστο.

οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ τὴν τῶν στεφάνων χρῆσιν εἰδὼς φαίνεται δι' ὧν λέγει·

[*Κύπρια*, απ. 6 West]

ἦ δὲ σὺν ἀμφιπόλοισι φιλομειδῆς Ἀφροδίτη³²⁶
πλεξάμεναι στεφάνους εὐώδεας, ἄνθεα γαίης,
ἀν κεφαλαῖσιν ἔθεντο θεαὶ λιπαροκρήδεμοι,
Νύμφαι καὶ Χάριτες, ἅμα δὲ χρυσοῦ Ἀφροδίτη,
καλὸν ἀεΐδουσαι κατ' ὄρος πολυπιδάκου Ἰδῆς».

(μετάφραση)

«Μνημονεύει λοιπὸν τα στεφανωτικά ἀνθη καὶ αὐτὸς που ἔχει συνθέσει τα *Κύπρια ἐπη*,

³²⁶ Για τα ισχυρά επιχειρήματα υπέρ της ἀθέτησης του προτεινόμενου χάσματος μετὰ τον 1ο στίχο του απ. 6, το οποίο προσετέθη ἀρχικὰ ἀπὸ τον Meineke (μετὰ τον 2^ο στίχο) καὶ τελικὰ καθιερώθηκε στη βιβλιογραφία ὕστερα ἀπὸ τη μνημειώδη ἐκδοσὴ των *Δειπνοσοφιστῶν* ἀπὸ τον Kaibel (μετὰ τον 1^ο στίχο), βλ. Β. Κ. Braswell, “A Grammatical Note on *Cypria*, Fr. 4 K”, *Glotta* 60.3/4 (1982): 221-5.

δηλαδή ο Ηγησίας ή ο Στασίνοσ <ή και ο Κυπρίασ>. Διότι ο Δημόδαμασ από την Αλικαρνασσό ή από τη Μίλητο, στο έργο του *Περί Αλικαρνασσού*, λέει ότι αυτά είναι ποιήματα κάποιου Κυπρία από την Αλικαρνασσό. Λέει, λοιπόν, όποιος και να είναι αυτόσ που τα συνέθεσε, στο α΄ βιβλίο τα εξής:

[Κύπρια, απ. 5 West]

Φορέματα στο κορμί της φόρεσε, τα οποία οι Χάριτεσ και οι Ώρεσ

έφτιαξαν και έβαψαν σε ανοιζιάτικα άνθη,

όσα φέρνουν οι εποχές, και στον κρόκο και στον υάκινθο

και στην ανθισμένη βιολέτα και στο όμορφο άνθος του ρόδου

το γλυκό σαν νέκταρ, και στα θεία μπουμπούκια,

στα άνθη του ευωδιαστού νάρκισσου· έτσι η Αφροδίτη

με φορέματα ευωδιασμένα (με άνθη) κάθε εποχής είχε ντυθεί.

Ο ποιητήσ αυτόσ φαίνεται να γνωρίζει και τη χρήση των στεφανιών μέσω αυτών που λέει:

[Κύπρια, απ. 6 West]

Μαζί με τις ακολούθουσ της η φιλόγελη Αφροδίτη

αφού έπλεξαν ευωδιαστά στεφάνια, τα άνθη της γησ,

στα κεφάλια τουσ τα έβαλαν οι θεές με τουσ λαμπερούσ κεφαλοδέσμουσ,

οι Νύμφεσ και οι Χάριτεσ, και μαζί η χρυσή Αφροδίτη,

όμορφα τραγουδώντασ στο βουνό της Ίδησ με τις πολλέσ πηγέσ».

Το πρώτο εκ των δύο αποσπασμάτων που παραθέτει ο Αθήναιος (*Κύπρια*, απ. 5 West) αναφέρεται στη στιγμή κατά την οποία η θεά Αφροδίτη φορά το ευωδιαστό ένδυμα που έφτιαξαν για χάρη της οι Χάριτες και Ώρες από διάφορα άνθη. Ωστόσο, όπως εύκολα μπορεί να παρατηρήσει κανείς, το βασικό στοιχείο στο οποίο εστιάζουν οι επτά σωζόμενοι στίχοι του εν λόγω αποσπάσματος δεν είναι τόσο η διαδικασία ένδυσης της θεάς, αλλά ο «κατάλογος» των λουλουδιών με τα οποία οι Χάριτες και οι Ώρες φιλοτέχνησαν το εξαισιο φόρεμά της. Εξ άλλου, πρέπει να έχουμε κατά νου πως αυτό που εξ αρχής ωθεί τον Αθήναιο να παραθέσει τους στίχους του απ. 5 των *Κυπρίων επών* στο συγκεκριμένο σημείο της δραματοποιημένης συζητήσεως των *Δειπνοσοφιστών* δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι μνημονεύουν «στεφανωτικά ἄνθη», δηλαδή λουλούδια που ενδείκνυνται για το πλέξιμο στεφανιών — μολονότι στο συγκεκριμένο επικό χωρίο τα εν λόγω άνθη δεν παρουσιάζονται ως «στεφανωτικά», αλλά χρησιμοποιούνται ως πρώτη ύλη για τη δημιουργία του φορέματος της Αφροδίτης.

Το ένδυμα που φορά η θεά του έρωτα στο απ. 5 των *Κυπρίων* έχει φτιαχτεί και βαφτεί από τις Χάριτες και τις Ώρες με τα χρώματα, και προφανώς τα αρώματα (εξ ου και η αναφορά στα «τεθωμένα εἴματα»), των λουλουδιών του κρόκου, του υακίνθου, της βιολέτας, του νάρκισσου και του ρόδου. Αξίζει να σημειώσουμε πως ο συγκεκριμένος «κατάλογος ἀνθέων», αποτελούμενος ακριβώς από τα ίδια λουλούδια (συν τα άνθη της ίριδας), απαντά και στον *Ομηρικό Ὕμνο εις Δήμητραν*, στον οποίον η Κόρη/Περσεφόνη απεικονίζεται να παίζει μαζί με τις Ωκεανίδες νύμφες στο μακρινό *Νύσιον πεδῖον*, μαζεύοντας ρόδα, κρόκο, υάκινθο, βιολέτα, νάρκισσο και άνθη της ίριδας (ἀγαλλίδια), προτού ο *πολύξενος* Ἄδης την απαγάγει στο υποχθόνιο βασίλειό του με τη βοήθεια της Γης.³²⁷ Αν αποδεχθούμε την κρατούσα υπόθεση

³²⁷ Βλ. *Ομ. Ὕμν.* II. 5-9: «παίζουσαν κούρησι σὺν Ὀκεανοῦ βαθυκόλποις/ ἄνθεά τ' αἰνυμένην, ρόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ / λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' υἰάκινθον / νάρκισσόν θ', ὄν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη / Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη Πολυδέκτη». Ο συνδυασμός του κρόκου και του υακίνθου απαντά και στο επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης* στην *Ιλιάδα*, το οποίο επίσης περιέχει μια τυπική σκηνή καλλωπισμού. Στη συγκεκριμένη περίπτωση άνθη κρόκου, υακίνθου και λωτού φυτρώνουν μαγικά κάτω από το θείο ζεύγος Ἡρας-Δία καθώς αυτό ερωτοτροπεί στην κορυφή του όρους Τῆη (Ομ. *Ιλ.* 14.347-8). Για τους συσχετισμούς της Αφροδίτης με τα συγκεκριμένα και άλλα άνθη βλ. M. S. Cyrino, *Aphrodite, Gods and Heroes of the Ancient World* (New York: Routledge, 2010), 63-4.

πως η αποσπασματικά σωζόμενη σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών* αφορά πράγματι την προετοιμασία της θεάς Αφροδίτης πριν από την *κρίσιν του Πάριδος*, και με δεδομένη την κομβική σημασία του προαναφερθέντος επεισοδίου ως προς το ξέσπασμα του πολύνεκρου τρωικού πολέμου, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το εν λόγω απόσπασμα των *Κυπρίων επών* φαίνεται να μοιράζεται με τον *Ομηρικό Ύμνο εις Δήμητραν*, πέρα από έναν σχεδόν πανομοιότυπο κατάλογο ανθέων, και τον χαρακτηριστικό σημειολογικό συνδυασμό μιας ειδυλλιακής ατμόσφαιρας αισθησιασμού και μιας υφέρπουσας οσμής θανάτου: όπως ακριβώς οι επιμέρους μυθολογικές διηγήσεις σχετικά με την τύχη του Νάρκισσου, του Υάκινθου και του Κρόκου ως μυθικών προσώπων, ο μύθος της αρπαγής της Περσεφόνης από τον Άδη συμβολοποιεί και εκφράζει κατ' εξοχήν τη διαλεκτική σχέση του έρωτα, της ομορφιάς και της νεότητας με τον θάνατο· κατ' αναλογία, ο αισθησιασμός και ο ερωτισμός τον οποίον αναμφίβολα αποπνέει η διαδικασία ένδυσης και καλλωπισμού της θεάς του έρωτα στο ειδυλλιακό τοπίο των πηγών των Νυμφών στην φρυγική Ίδη έρχεται στη συγκεκριμένη περίπτωση να συνδεθεί, σχεδόν αιτιολογικά, με τους αμέτρητους θανάτους ηρώων και αμάχων που επέφερε το καταστροφικό σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης στα *Κύπρια*, μέρος του οποίου αποτελεί φυσικά η νίκη της Αφροδίτης στον διαγωνισμό ομορφιάς με κριτή τον Πάρι και το συνακόλουθο ερωτικό σμίξιμο του τελευταίου με την Ωραία Ελένη.

Το δεύτερο απόσπασμα των *Κυπρίων επών* που παραθέτει ο Αθήναιος στο συγκεκριμένο σημείο του έργου του (*Κύπρια*, απ. 6 West) είναι πιο άμεσα σχετιζόμενο με την περί στεφάνων συζήτηση των *Δειπνοσοφιστών* σε σχέση με το προηγούμενο. Οι πέντε στίχοι του παρουσιάζουν την Αφροδίτη να πλέκει ευωδιαστά στεφάνια από λουλούδια μαζί με τις Νύμφες και τις Χάριτες, τα οποία στη συνέχεια οι θεές φορούν στα κεφάλια τους, καθώς τραγουδούν εν χορώ πάνω στην *πολυπίδακα* φρυγική Ίδη. Όπως είναι εύλογο, το στεφάνωμα της θεάς του έρωτα και της θείας ακολουθίας της στο όρος όπου έλαβε χώρα η *κρίσιν του Πάριδος* θα μπορούσε κάλλιστα να θεωρηθεί πως αποτελεί επίσης μέρος της ίδιας υποθετικής σκηνής στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια*, ανήκοντας πιθανότατα στο τελευταίο τμήμα του τυπικού της προετοιμασίας — σε κάθε περίπτωση έπειτα από τη διαδικασία ένδυσης της θεάς με το ευωδιαστό φόρεμα των Νυμφών και των Ωρών που περιγράφει το απ. 5, η οποία λογικά προηγείται του στεφανώματος. Αξίζει να σημειώσουμε πως η Αφροδίτη είναι

στερεοτυπικά συνδεδεμένη με τα στεφάνια τόσο στην αρχαϊκή επική ποίηση, όσο και γενικότερα στην πρώιμη ελληνική μυθική παράδοση:³²⁸ η θεά του έρωτα παρουσιάζεται ως «εϋστέφανος» στην *Οδύσσεια* (8.288, 267·18.193), στη *Θεογονία* του Ησιόδου (196,1008), και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* (V. 6, 175, 287) –ένα επίθετο που λαμβάνει παραδοσιακά και η θεά Δήμητρα (Ησ. *Έργα*, 300· *Ομ. Ύμν.* II. 224, 307, 384, 470)– αλλά και ως «φιλοστέφανος» (*Ομ. Ύμν.* II. 102), «ϊοστέφανος» (*Ομ. Ύμν.* VI. 18), και «χρυσοστέφανος» (*Ομ. Ύμν.* VI. 1· Σαπφώ, απ. 9.1). Τέλος, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε την αναφορά στην *καλλιστέφανον* Αφροδίτη της σύντομης επιγραφής, η οποία κοσμεί το περίφημο «Κύπελλο του Νέστορα» από τις Πιθηκούσες (το σημερινό νησί Ίσκια στο βόρειο άκρο του κόλπου της Νάπολης) — ένα από τα αρχαιότερα σωζόμενα δείγματα της γραφής στο ελληνικό αλφάβητο.³²⁹

Ακόμη, αξίζει να επισημάνουμε πως η θεά Αφροδίτη απεικονίζεται να φορά ή να κρατά στεφάνια σε πολλές αναπαραστάσεις του επεισοδίου της *κρίσεως του Πάριδος* στην αρχαία εικονογραφική τέχνη.³³⁰ Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα μπορούμε να αναφέρουμε

³²⁸ Για συζήτηση σχετικά με τον παραδοσιακό συσχετισμό της θεάς Αφροδίτης με τα στεφάνια βλ. A. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite. Text, Translation, and Commentary*, Oxford Classical Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2008), 81· S. Douglas Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts. Text, Translation and Commentary*, Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, Band 39 (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 133-4· Cyrino, *Aphrodite*, 64, 70· D. D. Boedeker, *Aphrodite's Entry into Greek Epic* (Leiden: Brill, 1974), 27-8.

³²⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Breitenberger, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, 72-3.

³³⁰ Αντλώ τις συγκεκριμένες αναφορές ως προς την παρουσία στεφάνων στις αρχαίες εικονογραφικές αναπαραστάσεις της *κρίσεως του Πάριδος* από τη διδακτορική διατριβή του Mancilla, “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”, 59, 85, 90, 151-2, 170. Για σχετική συζήτηση βλ. ακόμη Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst*, 84· M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Vol. 38 (Berlin: De Gruyter, 1982), 336, 453-4.

την ερυθρόμορφη υδρία από την Καμπανία (350-325 π.Χ., Clairmont 197= Raab A IV 24)³³¹ στο μουσείο της Νάπολης (2870)· τον αποσπασματικά σωζόμενο αττικό ερυθρόμορφο κάνθαρο (περίπου 470 π.Χ., Clairmont 144= Raab B 7= LIMC Hera 429) από τις ανασκαφές της Αμερικανικής Σχολής Κλασικών Σπουδών στην αρχαία αγορά· την ερυθρόμορφη υδρία από την Απουλία (περίπου 340 π.Χ., Clairmont 193= Raab B 42 =LIMC Aphrodite 1435)· την αττική μελανόμορφη πυξίδα (575-550 π.Χ., Clairmont 39= Raab A II 27) που βρίσκεται στο αρχαιολογικό μουσείο της Μυκόνου (KZ1489)· και την αττική ερυθρόμορφη υδρία που έχει αποδοθεί στον αποκαλούμενο Ζωγράφο της Καρλσρούης (περίπου 400 π.Χ., Clairmont 165= Raab B 14= LIMC Alexandros 12· Aphrodite 1430· Athena 412· Hermes 476). Φυσικά, σε καμία περίπτωση δεν μπορούμε να υποθέσουμε πως οι εν λόγω εικονογραφικές αναπαραστάσεις του επεισοδίου της *κρίσεως του Πάριδος* πρέπει αυτόματα να εξισωθούν με το περιεχόμενο της διήγησης των *Κυπρίων επών*. Ωστόσο, το γεγονός ότι η Αφροδίτη απεικονίζεται τόσο συχνά στην αρχαία τέχνη να φορά ή να κρατά στεφάνια κατά την *κρίσιν του Πάριδος* δεν μπορεί παρά να ενισχύσει τις υποθέσεις μας πως το απ. 6 West των *Κυπρίων* αφορά την προετοιμασία της θεάς του έρωτα για τον θείο διαγωνισμό ομορφιάς.

Όπως παρατηρούμε από το παραδιδόμενο κείμενο των *Δειπνοσοφιστών*, ο Αθήναιος τοποθετεί το πρώτο εκ των δύο αποσπασμάτων (απ. 5 West) στο πρώτο βιβλίο των *Κυπρίων επών*, χωρίς να κάνει την οποιαδήποτε αναφορά στη θέση του δευτέρου αποσπάσματος (απ. 6 West) στο έργο, το οποίο παραθέτει αμέσως έπειτα χωρίς κάποιο περαιτέρω ουσιαστικό σχόλιο. Η στενή θεματική συνάφεια των δύο αποσπασμάτων, που προκύπτει από το γεγονός ότι αμφότερα μπορούν να συσχετιστούν με τη διαδικασία προετοιμασίας της θεάς Αφροδίτης, σε συνδυασμό με τον τρόπο με τον οποίο τα συγκεκριμένα σπαράγματα φαίνεται να αντιμετωπίζονται από τον Αθήναιο (ήτοι ως στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους) φαίνεται να συντείνει υπέρ της υπόθεσης πως οι εν λόγω στίχοι αποτελούν μέρη μίας ενιαίας, λογικά ευρύτερης σκηνής των *Κυπρίων επών*, η οποία πιθανότατα περιέγραφε την τυπική διαδικασία ένδυσης και καλλωπισμού της θεάς Αφροδίτης στη Φρυγική Ίδη λίγο πριν από το επεισόδιο της *κρίσεως του Πάριδος*. Φυσικά, κάτι τέτοιο δεν συνεπάγεται πως το απ. 5 και το απ. 6 West

³³¹ Βλ. Clairmont, *Das Parisurteil in der antiken Kunst*· Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst*.

των *Κυπρίων* πρέπει να ενοποιηθούν ως έχουν σε ένα συνεχές απόσπασμα, αλλά πως πιθανότατα ανταποκρίνονται σε δύο διαφορετικά μέρη της ίδιας σκηνης στολισμού που περιεχόταν στο πρώτο βιβλίο του χαμένου έργου.

Με μεγάλη επιφύλαξη μπορούμε να συμπεριλάβουμε στη συζήτησή μας σχετικά με την αποσπασματική σκηνή στολισμού της θεάς Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* και ένα ακόμη σπάραγμα, αυτή τη φορά στη λατινική γλώσσα, το οποίο έχει συνδεθεί στην εκδοτική παράδοση με το περιεχόμενο των απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών*. Πρόκειται για το παρακάτω μονόστιχο απόσπασμα από το πρώτο βιβλίο του χαμένου λατινικού έπους *Cypria Ilias*, που συνήθως αποδίδεται στον Ναίβιο και για το οποίο έχει υποτεθεί (χωρίς, ωστόσο, ικανά τεκμήρια) πως πιθανώς αποτελούσε κάποιου είδους μεταφορά των *Κυπρίων επών* στη λατινική γλώσσα.³³²

«collum marmoreum torques gemmata coronat»³³³

(μτφ.) «τον λευκό σαν μάρμαρο λαιμό της περιέβαλλε ένα περιδέραιο κοσμημένο με πολύτιμους λίθους».

Το συγκεκριμένο απόσπασμα του έπους *Cypria Ilias* αναφέρεται στο πολύτιμο περιδέραιο το οποίο κοσμούσε τον κατάλευκο λαιμό μιας όμορφης γυναίκας που προφανώς εμφανιζόταν στο εν λόγω έργο. Όπως θα διαπιστώσουμε κατά τη συγκριτική ανάλυση των παραλλήλων του καλλωπισμού της Αφροδίτης στην ελληνική παράδοση, ο στολισμός με περιδέραια αποτελεί πολύ συχνά μέρος των τυπικών σκηνών καλλωπισμού θεαινών στην αρχαϊκή

³³² Οφείλουμε, βέβαια, να σημειώσουμε πως έχει επίσης υποτεθεί ότι το εν λόγω χαμένο λατινικό έπος θα μπορούσε να αποτελεί λατινική μετάφραση του υποτιθέμενου έργου *Ιλιάς* του Κυπρία του Αλικαρνασσέως. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 245, σημ. 51· “Kyprias, the “Kypria”, and Multiformity”: 236, υπ. 7· E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 108· Currie, “Cypria, 282.

³³³ *Κύπρια*, απ. 7 West= Naevius (?), *Cypria Ilias*, απ. 1 Courtney (ex libro I). Για την κριτική έκδοση του αποσπάσματος βλ. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Pars I*, 48.

ποίηση.³³⁴ Το εν λόγω δεδομένο, σε συνδυασμό με το ότι το συγκεκριμένο απόσπασμα προέρχεται από το πρώτο βιβλίο του χαμένου λατινικού έπους *Cypria Ilias*, όπως ακριβώς το απ. 5 και πιθανότατα το απ. 6 West των *Κυπρίων επών*, μας επιτρέπει να υποθέσουμε (ή, καλύτερα, να μην απορρίψουμε εκ προοιμίου την πιθανότητα) πως η σκηνή καλλωπισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* ίσως πράγματι να περιελάμβανε και τον στολισμό της θεάς του έρωτα με ένα πολύτιμο κόσμημα σαν αυτό που περιγράφει το σύντομο λατινικό απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε.

Όσον αφορά τη θέση της σκηνής στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*, μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής. Η ρητή αναφορά του απ. 6 West των *Κυπρίων* ως προς την παρουσία της θεάς Αφροδίτης μαζί με την ακολουθία της από τις Νύμφες και τις Χάριτες στη φρυγική Ίδη, σε συνδυασμό με την εξίσου ρητή τοποθέτηση των στίχων του απ. 5 στο πρώτο βιβλίο του χαμένου έπους από τον Αθήναιο, αποτελούν ενδείξεις που αναμφίβολα συντείνουν υπέρ της δεσπίζουσας υπόθεσης πως τα απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών* αναφέρονται στη διαδικασία προετοιμασίας και καλλωπισμού της θεάς του έρωτα πριν από την *κρίσιν του Πάριδος*. Αν η συγκεκριμένη υπόθεση ευσταθεί, η αποσπασματική σκηνή στολισμού της θεάς Αφροδίτης που φαίνεται να συνθέτουν τα απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών* πρέπει να τοποθετηθεί μεταξύ των επεισοδίων του γάμου του Πηλέα και της Θέτιδας και αυτό της *κρίσεως του Πάριδος*. Η όψιμη περίληψη των *Κυπρίων επών* από τον Πρόκλο, μολονότι, όπως ήταν αναμενόμενο, δεν περιέχει την οποιαδήποτε αναφορά στην σκηνή στολισμού της Αφροδίτης, επιβεβαιώνει αφ' ενός ότι τα προαναφερθέντα επεισόδια των *Κυπρίων επών* (γάμοι Πηλέα και Θέτιδος – *κρίσις Πάριδος*) ανήκουν στην αρχή του χαμένου έπους, εφόσον τοποθετούνται αμέσως έπειτα από το συμβούλιο του Δία με τη Θέμιδα για την πρόκληση του τρωικού πολέμου, και αφ' ετέρου ότι το μέρος που έλαβε χώρα ο «διαγωνισμός ομορφιάς»

³³⁴ Βλ. ενδεικτικά *Ομ. Υμν.* V. 88-9: «ὄρμοι δ' ἀμφ' ἀπαλῆι δειρῆι περικαλλέες ἦσαν / καλοὶ χρύσειοι παμπούκιλοι...»· *Ομ. Υμν.* VI. 10-12: «δειρῆι δ' ἀμφ' ἀπαλῆι καὶ στήθεσιν ἀργυφέοισιν / ὄρμοισι χρυσείοισιν ἐκόσμεον οἷσιν περ αὐτὰι / ἼΩραι κοσμεῖσθην χρυσάμπυκες...»· Ησ. *Έργα*, 72-3: «ἀμφὶ δέ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθὼ/ ὄρμους χρυσείους ἔθεσαν χροῖ...».

ανάμεσα στην Ήρα, την Αθηνά και την Αφροδίτη στα *Κύπρια έπη* ήταν πράγματι το όρος Ίδη της Φρυγίας.³³⁵

Δυνητικά πολύ πιο σημαντικά για τους σκοπούς της συζήτησής μας είναι τα στοιχεία που μπορούμε να αντλήσουμε από τα έργα *Ελένη*, *Ανδρομάχη* και *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* του Ευριπίδη.³³⁶ Όπως έχουμε ήδη επισημάνει στο πλαίσιο της συζήτησης για το απ. 1 των *Κυπρίων* και τον μύθο του θείου σχεδίου καταστροφής της ανθρωπότητας, η συμβολή των ευριπίδειων μαρτυριών αποδεικνύεται πολλές φορές κομβικής σημασίας στην προσπάθεια διερεύνησης και ανασυγκρότησης ποικίλων λεπτομερειών του χαμένου έπους, καθώς ο μεγάλος τραγικός πιθανότατα είχε στην διάθεσή του κάποιο αντίγραφο των *Κυπρίων*, όπως υποδεικνύει το γεγονός ότι πολύ συχνά αντλεί μυθολογικό υλικό από το εν λόγω έπος.³³⁷ Και σε αυτή την περίπτωση, τρία μικρά ευριπίδεια αποσπάσματα έρχονται να συνδράμουν σημαντικά στην αρχαιογνωστική μας έρευνα για το χαμένο αυτό έπος, προσθέτοντας ελάχιστονες, πλην καίριες λεπτομέρειες, οι οποίες φαίνεται να επαληθεύουν τις υποθέσεις μας ως προς το συγκεκριμένο στοιχείο της διήγησης των *Κυπρίων επών*.

Το πρώτο ευριπίδειο απόσπασμα που σχετίζεται με την αποσπασματική σκηνή στολισμού της θεάς Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* είναι οι στίχοι 676-8 της *Ελένης*, στους οποίους η πρωταγωνίστρια του δράματος κάνει μια εν παρόδω, πλην σαφή αναφορά στην

³³⁵ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 4-8 Bernabé: «παραγενομένη δὲ Ἴρις εὐωχομένων τῶν θεῶν ἐν τοῖς Πηλέως γάμοις νεῖκος περὶ κάλλους Ἰάφιστησιν Ἀθηνᾶι, Ἴραι καὶ Ἀφροδίτη· αἶ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐν Ἰδίῃ κατὰ Διὸς προσταγὴν ὑφ' Ἑρμοῦ πρὸς τὴν κρίσιν ἄγονται· καὶ προκρίνει τὴν Ἀφροδίτην ἐπαρθεὶς τοῖς Ἑλένης γάμοις Ἀλέξανδρος».

³³⁶ Οφείλω να σημειώσω πως αντλώ τις συγκεκριμένες ευριπίδειες αναφορές στη σκηνή στολισμού της θεάς Αφροδίτης από το κεφάλαιο της Brillet-Dubois, “An Erotic Aristeia”, 110, υπ. 25. Για μια συνοπτική συγκέντρωση των αρχαίων πηγών που αναφέρονται στον καλλωπισμό των θεαινών στις πηγές της φρυγικής Ίδης πριν από την κρίση του Πάριδος βλ. ακόμη Mancilla, “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”, 108, υπ.35.

³³⁷ Για τη σημασία του ευριπίδειου έργου ως προς τη γνώση μας σχετικά με τα *Κύπρια έπη* και για τον τρόπο με τον οποίο ο μεγάλος τραγικός ποιητής αξιοποίησε δημιουργικά μυθολογικό υλικό από το χαμένο έπος βλ. τη σημαντική μονογραφία του Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*.

διαδικασία καλλωπισμού των θεαινών στις πηγές της Φρυγικής Ίδης πριν από την κρίσιν του Πάριδος:

« ὄμοι ἐμῶν δεινῶν, λουτρῶν καὶ κρηνῶν, / ἵνα θεαὶ μορφὰν / ἐφαίδρυναν, ἔνθεν ἔμολεν κρίσις».

(μτφ) «αλίμονο στις δικές μου συμφορές, αλίμονο στα λουτρά και τις πηγές, όπου οι θεές λάμπρυναν την ομορφιά τους, από όπου ήρθε η κρίση».

Όπως είναι προφανές, το μικρό απόσπασμα από την *Ελένη* του Ευριπίδη που μόλις παραθέσαμε έρχεται να προσδώσει ισχυρό έρεισμα στη βασική μας υπόθεση σχετικά με την ύπαρξη μιας σκηνής στολισμού στην οποία πιθανότατα πρέπει να ενταχθούν τα απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών* πριν από το επεισόδιο της κρίσεως του Πάριδος. Αξίζει να σημειώσουμε πως το συγκεκριμένο απόσπασμα προέρχεται από το σημείο της *Ελένης* κατά το οποίο η ομώνυμη πρωταγωνίστρια, έχοντας μόλις επανενωθεί με τον Μενέλαο, ξεκινά να του εξιστορεί τα δεινά που υπέμεινε, εξηγώντας του πώς η ίδια κατέληξε στην Αίγυπτο (όσο το *εἶδωλόν* της βρισκόταν στην Τροία) εξαιτίας της οργής της θεάς Ήρας προς τον Πάρι, η οποία οφειλόταν στην απόφαση του Τρώα πρίγκιπα να προκρίνει την Αφροδίτη ως *καλλίστην* στον μοιραίο διαγωνισμό ομορφιάς. Με δεδομένο ότι ο αυτό-οικτιρμός και η «απολογία» της ωραίας Ελένης ενώπιον του συζύγου της στο ομώνυμο ευριπίδειο δράμα ξεκινά με μια ξεκάθαρη αναφορά στον καλλωπισμό των θεαινών στις πηγές της Ίδης, μπορούμε να υποθέσουμε πως η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης που πιθανολογούμε ότι προηγείτο της κρίσεως του Πάριδος στα *Κύπρια έπη* όχι απλώς περιλαμβανόταν στο χαμένο έπος, αλλά πιθανότατα αποτελούσε και ένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικό και γνωστό στοιχείο της εν λόγω μυθικής διήγησης: αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει το γεγονός ότι η Ελένη συνδέει συνειρμικά στον συγκινησιακά φορτισμένο λόγο της τον καλλωπισμό των θεαινών στις πηγές της Ίδης με τις συμφορές που η ίδια αντιμετώπισε για τόσα χρόνια ως συνέπεια της μοιραίας εμπλοκής της στην έριδα του τρωικού πολέμου. Μάλιστα, δεν πρέπει να αποκλείσουμε την πιθανότητα, τουλάχιστον εξ όσων μπορούμε να συναγάγουμε από τη διατύπωση των συγκεκριμένων στίχων του Ευριπίδη, και ειδικότερα από την αναφορά του στ. 677 σε θεές (στον πληθυντικό, *θεαί*), πως η σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών* ήταν ίσως ευρύτερη από ό,τι εικάζουμε, περιλαμβάνοντας πιθανώς την περιγραφή της διαδικασίας προετοιμασίας και καλλωπισμού και των άλλων δυο θεαινών που έλαβαν μέρος στον θείο διαγωνισμό ομορφιάς.

Στο ίδιο συμπέρασμα φαίνεται να μας οδηγούν και οι στίχοι 284-92 από την *Ανδρομάχη* του Ευριπίδη, οι οποίοι έρχονται να επιβεβαιώσουν, σχεδόν πέρα πάσης αμφιβολίας, την ύπαρξη μιας σκηνής η οποία περιέγραφε τον στολισμό των θεαινών στις πηγές της Ίδης πριν από το επεισόδιο της *κρίσεως του Πάριδος στα Κύπρια έπη*:

«ταὶ δ' ἐπεὶ ὑλόκομον νάπος ἤλυθον οὐρειᾶν / πιδάκων νίγαν αἰ- / γλᾶντα σώματα ροαῖς, / ἔβαν δὲ Πριαμίδαν ὑπερ- / βολαῖς λόγων δυσφρόνων / παραβαλλόμεναι, δολίοις δ' ἔλε Κύπρις λόγοις, / τερπνοῖς μὲν ἀκοῦσαι, / πικρὰν δὲ σύγχυσιν βίου Φρυγῶν πόλει / ταλαίνα περγάμοις τε Τροίας».

(μτφ.) «αυτές (ενν. οι θεές Ήρα, Αθηνά και Αφροδίτη), αφού ήλθαν στο δασωμένο φαράγγι, έπλυναν τα ακτινοβόλα σώματά τους στις ροές των βουνίσιων πηγών, και ήρθαν στον γιο του Πριάμου ανταγωνιζόμενες πώς να ξεπεράσουν η μία την άλλη με τα κακοπροαίρετα λόγια τους. Η Κύπρις νίκησε με τα δολερά της λόγια, που ήταν ευχάριστα στο άκουσμα, αλλά προκάλεσαν πικρή καταστροφή στη δύστυχη πόλη των Φρυγών και στα οχυρά της Τροίας».

Όπως και το απόσπασμα από την *Ελένη* που παραθέσαμε προηγουμένως, οι ανωτέρω στίχοι της ευριπίδειας *Ανδρομάχης*, που εκφέρονται από τον Χορό των γυναικών της Φθίας στο πρώτο Στάσιμο του δράματος, αναφέρονται ρητά στο καλλωπιστικό λουτρό που φαίνεται ότι απήλαυσαν η Ήρα, η Αθηνά και η Αφροδίτη στις πηγές της Ίδης πριν συναντηθούν με τον Πάρι. Μολονότι και σε αυτήν την περίπτωση δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το αν και κατά πόσο οι λεπτομέρειες που περιέχονται στους ευριπίδειους στίχους απηχούν το περιεχόμενο της διήγησης των *Κυπρίων επών*, τα υπό εξέταση αποσπάσματα έρχονται συνδυαστικά να παράσχουν σημαντικό έρεισμα στην υπόθεση σχετικά με την ύπαρξη μιας ευρείας σκηνής στολισμού στα *Κύπρια έπη*, η οποία πιθανώς περιέγραφε ή τουλάχιστον αναφερόταν στην προετοιμασία και των τριών θεαινών που έλαβαν μέρος στον μοιραίο διαγωνισμό ομορφιάς. Το γεγονός ότι και τα δύο αποσπάσματα που παραθέσαμε αναφέρονται χαρακτηριστικά στο λουτρό των θεαινών στις πηγές της Ίδης μάς επιτρέπει, ακόμη, να υποθέσουμε με ασφάλεια πως η χαμένη σκηνή των *Κυπρίων επών* πιθανότατα περιέγραφε την διαδικασία του πλυσίματος του σώματος των θεαινών στα κρυστάλλινα νερά του συγκεκριμένου βουνού. Όπως, εξ άλλου, θα διαπιστώσουμε κατά τη συγκριτική ανάλυση των παραλλήλων του στολισμού της Αφροδίτης, το πλύσιμο του σώματος της καλλωπιζομένης

θεάς αποτελεί στερεοτυπικό μέρος των σκηνών στολισμού τόσο στην ελληνική όσο και στην ανατολική παράδοση.

Ένα τελευταίο στοιχείο από το έργο του Ευριπίδη που αξίζει να συμπεριλάβουμε στη συζήτησή μας είναι η μαρτυρία που μας παρέχουν οι στ. 1291-301 της *Ιφιγένειας εν Αυλίδι*:

«μή ποτ' ὄφειλε τὸν ἄμφι / βουσί βουκόλον τραφέντ' / Ἀλέξανδρον οἰκίσαι / ἄμφι τὸ λευκὸν
ὔδωρ, ὅθι κρῆναι / Νυμφῶν κεῖνται / λειμών τ' ἔρνεσι θάλλων / χλωροῖς καὶ ῥοδόεντ' / ἄνθε'
ὕακίνθινά τε θεαῖς δρέπειν: ἔνθα ποτὲ / Παλλὰς ἔμολε καὶ δολιόφρων Κύπρις / Ἴηρα θ' Ἐρμᾶς
θ', ὁ Διὸς ἄγγελος...».

«ποτέ δεν έπρεπε (ενν. ο Πρίαμος) τον αναθρεμμένο ως γελαδάρη ανάμεσα στα γελάδια Αλέξανδρο να αφήσει δίπλα στα κρυστάλλινα νερά (ενν. της Ίδης), όπου βρίσκονται οι πηγές των Νυμφών και το λιβάδι το πλούσιο σε χλωρά βλαστήματα και τα άνθη των τριανταφύλλων και των υακίνθων για να τα μαζεύουν οι θεές: εκεί κάποτε ήρθε η Παλλάδα και η πανούργα Κύπρις και η Ήρα και ο Ερμής, ο αγγελιαφόρος του Δία».

Οι στίχοι της *Ιφιγένειας εν Αυλίδι* που μόλις παραθέσαμε αναφέρονται επίσης στο επεισόδιο της *κρίσεως του Πάριδος*, και μάλιστα κατά τρόπο παρόμοιο με τα ευριπίδεια αποσπάσματα που εξετάσαμε προηγουμένως: εκλαμβάνοντας, δηλαδή, τον διαγωνισμό ομορφιάς που έστησε ο Ερμής στο όρος Ίδη με εντολή του Δία ως την αρχή των μεγάλων δεινών που επέφερε ο τρωικός πόλεμος. Όπως και στην περίπτωση της *Ελένης*, οι εν λόγω στίχοι εκφέρονται από την ίδια την πρωταγωνίστρια του δράματος, τη δύστυχη Ιφιγένεια, στο πλαίσιο του θρηνητικού μονολόγου που εκφωνεί ύστερα από την τραγική ανακοίνωση του Αγαμέμνονα σχετικά με την μοίρα που την περιμένει, και λίγο πριν τοποθετηθεί στον θυσιαστικό βωμό επί του οποίου επρόκειτο να προσφερθεί ως *όλοκαύτωμα* για τον εξευμενισμό της Αρτέμιδος. Στο συγκεκριμένο σημείο του έργου η κόρη του Αγαμέμνονα, προφανώς σοκαρισμένη από την αναπάντεχη ανακοίνωση του αρχηγού των Αχαιών, ξεκινά να θρηνεί για τη μελλοντική της συμφορά, την οποία, όπως και στην περίπτωση της *Ελένης*, η πρωταγωνίστρια φαίνεται να συνδέει συνειρμικά με την *κρίσιν του Πάριδος* στη φρυγική Ίδη και τα αμέτρητα δεινά που αυτή πυροδότησε.

Σε αντίθεση με τα αποσπάσματα από την *Ελένη* και την *Ανδρομάχη*, οι εν λόγω στίχοι της ευριπίδειας *Ιφιγένειας εν Αυλίδι* δεν περιλαμβάνουν κάποια ρητή αναφορά στην προετοιμασία των διαγωνιζομένων θεαινών πριν τη συνάντησή τους με τον *βουκόλον* Πάρι. Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι ο Ευριπίδης για ακόμη μια φορά επιλέγει κατά τη σύντομη αναδρομή του στην *κρίσιν του Πάριδος* να μνημονεύσει τα νερά των πηγών της Ίδης θα μπορούσε, σε συνδυασμό με τα άλλα δύο αποσπάσματα, να ερμηνευτεί ως μια έμμεση αναφορά στο καλλωπιστικό λουτρό που φαίνεται πως απήλαυσαν εκεί οι θεές πριν τη συμμετοχή τους στον μοιραίο διαγωνισμό ομορφιάς. Το πιο σημαντικό στοιχείο που αξίζει να επισημάνουμε σε σχέση με τη συγκεκριμένη, εν παρόδω αναφορά του Ευριπίδη στο επεισόδιο της *κρίσεως του Πάριδος* είναι το γεγονός ότι ορισμένες ελάσσονες, πλην χαρακτηριστικές λεπτομέρειες που περιέχονται σε αυτή φαίνεται να συμπίπτουν σε μεγάλο βαθμό με τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας από τα υπό εξέταση απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών*. Πιο συγκεκριμένα, η αναφορά του Ευριπίδη στις πηγές της Ίδης και κυρίως στο παρακείμενο λιβάδι που ήταν γεμάτο από υακίνθους και ρόδα, «για να τα μαζεύουν οι θεές» («θεαῖς δρέπειν», στ. 1298) βρίσκεται πράγματι πολύ κοντά στις λεπτομέρειες που εμπεριέχουν οι σωζόμενοι στίχοι των σχετικών αποσπασμάτων των *Κυπρίων*, οι οποίοι επίσης αναφέρονται στις πηγές της Ίδης, στα άνθη του τριαντάφυλλου και του υακίνθου, αλλά και στο «μάζεμα» των εν λόγω λουλουδιών από τις Νύμφες και τις Χάριτες για την δημιουργία του ευωδιαστού φορέματος που φιλοτέχνησαν για την θεά Αφροδίτη (απ. 5 West) και πιθανώς των *στεφάνων* που η θεά του έρωτα απεικονίζεται να φορά μαζί με τις ακολούθους της στο απ. 6 West των *Κυπρίων*. Μολονότι από μόνη της δεν επαρκεί για να επαληθεύσει την ορθότητα των συλλογισμών μας, η εν λόγω διαφανόμενη σύμπτωση μεταξύ του συγκεκριμένου αποσπάσματος της ευριπίδειας *Ιφιγένειας* και των απ. 5 και 6 West των *Κυπρίων επών* αναμφίβολα αποτελεί μια πρόσθετη ένδειξη που αθροιστικά ενισχύει σημαντικά την πιθανότητα να ευσταθούν οι υποθέσεις που διατυπώσαμε μέχρι αυτό το σημείο της συζήτησής μας. Μάλιστα, η χαρακτηριστική αναφορά της *Ιφιγένειας* στα άνθη του υακίνθου και του ρόδου που βρίσκονται κοντά στις πηγές των Νυμφών «για να τα μαζεύουν οι θεές» θα μπορούσε ακόμη να εκληφθεί και ως ένας έμμεσος διακειμενικός υπαινιγμός του Ευριπίδη

στο μάζεμα των συγκεκριμένων λουλουδιών από τις Νύμφες και τις Χάριτες στην σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών*.³³⁸

Συνοψίζοντας τα στοιχεία που αναλύσαμε στο παρόν υποκεφάλαιο σχετικά με την αποσπασματικά σωζόμενη σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*, μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής. Οι ευριπίδειες μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας για το συγκεκριμένο στοιχείο της διήγησης του χαμένου έπους (*Ελένη*, 676-8· *Ανδρομάχη*, 284-92· *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*, 1291-301) μάς επιτρέπουν να υποθέσουμε με σχετική ασφάλεια πως οι σωζόμενοι στίχοι του απ. 5 και του απ. 6 West των *Κυπρίων επών* πιθανότατα αποτελούν μέρος μιας ευρύτερης τυπικής σκηνής στολισμού η οποία ανήκε στο α' βιβλίο του χαμένου έπους και περιέγραφε την διαδικασία καλλωπισμού της Αφροδίτης (πιθανώς δε και των δύο ανταγωνιστριών της) για τον ιδιότυπο διαγωνισμό ομορφιάς που διοργανώθηκε στη φρυγική Ίδη με κριτή τον Τρώα πρίγκιπα/ποιμένα Πάρι ύστερα από την έριδα που έσπειρε η ομώνυμη θεά ανάμεσα στην Αθηνά, την Ήρα, και την Αφροδίτη στην διάρκεια των εορτασμών για τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας. Η διαδικασία καλλωπισμού που ακολούθησε η Αφροδίτη πριν τη συνάντησή της με τον Πάρι φαίνεται πως περιελάμβανε το πλύσιμο του σώματός της στις πηγές της φρυγικής Ίδης, όπως τουλάχιστον υποδεικνύουν οι επανειλημμένες αναφορές του Ευριπίδη στο εν λόγω στοιχείο, την ένδυσή της με το ευωδιαστό φόρεμα που φιλοτέχνησαν για χάρη της από διάφορα λουλούδια οι Ωρες και οι Χάριτες, την στέψη αυτής και των θείων ακολούθων της με στεφάνια, και πιθανώς τον στολισμό του λαιμού της με ένα αστραφτερό περιδέραιο, όπως υποδεικνύει το απόσπασμα από το πρώτο βιβλίο του χαμένου λατινικού έπους *Cypria Ilias* του Ναιβίου. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, οι περισσότερες τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής παράδοσης αποτελούνται από μια κατά το μάλλον ή ήττον στερεοτυπική διαδικασία καλλωπισμού, η οποία επανεμφανίζεται με διάφορες παραλλαγές, αλλά κατά κανόνα

³³⁸ Μια παρόμοια παρατήρηση διατυπώνει επίσης ο Stinton, ο οποίος υποστηρίζει πως ο Ευριπίδης είχε κατά νου τα άνθη από τα οποία δημιουργήθηκε το ένδυμα και το στεφάνι της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*, όταν έγραφε τους συγκεκριμένους στίχους. Βλ. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, 42· πρβ. W. Stockert, *Euripides. Iphigenie in Aulis: Edition, Einleitung und kritischer Kommentar*, Wiener Studien, Beiheft, 16.1/2 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992), 564.

περιλαμβάνει το πλύσιμο του σώματος της καλλωπιζομένης και την επάλειψή του με αρωματισμένο λάδι, την ένδυση με κάποιο περίτεχνο φόρεμα και τον στολισμό της θεάς με διάφορα κοσμήματα. Είναι επομένως εύλογο να θεωρήσουμε την σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* ως μια ακόμη παραλλαγή της ως άνω παραδοσιακής διαδικασίας, χωρίς, ωστόσο, να είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε περαιτέρω στοιχεία ως προς τις λεπτομέρειες που την συνέθεταν.

Σε κάθε περίπτωση, αξίζει να παρατηρήσουμε πως η σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών* και το επεισόδιο της *κρίσεως του Πάριδος*, στο οποίο κατά πάσα πιθανότητα αυτή οδηγούσε, φαίνεται πως ήταν άρρηκτα συνδεδεμένα στη διήγηση του χαμένου έπους με το σχέδιο καταστροφής που κατάστρωσε ο Δίας προκειμένου να ελαφρύνει το δυσβάστακτο βάρος της Γης. Ας μην ξεχνάμε ότι η θνητογαμία της Θέτιδος με τον Πηλέα αποτελούσε, σύμφωνα με όσα είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, σημαντικό μέρος της *Διός βουλής* στα *Κύπρια έπη*, καθώς και ότι ο διαγωνισμός ομορφιάς που οδήγησε στην έριδα του τρωικού πολέμου διοργανώθηκε με πρωτοβουλία του ίδιου του Δία, προφανώς ως μέρος του σχεδίου του για την ανακούφιση της Γης. Την άρρηκτη σύνδεση του στολισμού των θεαινών για την κρίση του Πάριδος με τις συνέπειες του καταστροφικού σχεδίου του Δία υποδεικνύει επίσης ο θρηνητικός λόγος της Ελένης στο ομώνυμο ευριπίδειο έργο, ο οποίος φαίνεται να συνδέει σε επίπεδο συνειρμικό, αλλά σχεδόν αιτιολογικά τις συμφορές που η ίδια υπέφερε λόγω του τρωικού πολέμου με τον καλλωπισμό των θεαινών στις πηγές της φρυγικής Ίδης (Ευρ. *Ελ.* 676-8). Μολονότι η συγκεκριμένη διαπίστωση ομολογουμένως δεν επηρεάζει με κάποιον τρόπο τη συγκριτική ανάλυση των τυπικών σκηνών στολισμού στην ελληνική και ανατολική μυθική παράδοση, η δυνατότητα να ανασυγκροτήσουμε, έστω και σε υποθετική/πιθανολογική βάση, τη δομή και τη σχέση των επιμέρους επεισοδίων των *Κυπρίων επών* μεταξύ τους είναι εξαιρετικά σημαντική στην προσπάθειά μας να αποκτήσουμε, στο μέτρο του δυνατού, μια πιο συνολική εποπτεία της φύσεως και των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του χαμένου αυτού έπους.

III. 2. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών στην αρχαϊκή επική παράδοση

III. 2. 1. Οι σκηνές στολισμού θεαινών στην ομηρική παράδοση

Τα αφηγηματικά παράλληλα της σκηνής στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια* ξεκινούν ήδη από τα κείμενα των ομηρικών επών. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αποτελεί η περιγραφή της διαδικασίας καλλωπισμού της Ήρας στο επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης* στην Ξ' (ΙΔ') ραψωδία της *Ιλιάδας* (14.166-86).³³⁹ Στο συγκεκριμένο σημείο της ιλιαδικής διήγησης η *βοώπις* θεά, αναζητώντας απεγνωσμένα κάποιον τρόπο να βοηθήσει τους Αχαιούς, οι οποίοι προς στιγμήν φαίνεται να βρίσκονται ένα βήμα πριν την ολοκληρωτική ήττα, καταστρώνει και εκτελεί το ακόλουθο σχέδιο: αφού πρώτα καλλωπίζεται προσεκτικά στο ειδικό δωμάτιο που έφτιαξε γι' αυτή ο Ήφαιστος, εξασφαλίζει από την Αφροδίτη την αναπόδραστη γοητεία του περίφημου *κεστοῦ ἰμάντος* της με την πρόφαση ότι θέλει να αναζωπυρώσει τη σεξουαλική σχέση του Ωκεανού και της Τηθύος (14.187-223).³⁴⁰ Στη συνέχεια, και αφού πρώτα έχει «εξαγοράσει» τη συνέργεια του θεού Ὑπνου στο σχέδιό της δίνοντάς του ως αντάλλαγμα την όμορφη Χάριν Πασιθέα (14. 230-80), παρασύρει τον Δία σε ένα ερωτικό παιχνίδι μέσα σε ένα χρυσό σύννεφο στην πιο ψηλή κορυφή της Ίδης (*Γάργαρον ἄκρον*), ρίχνοντας τον εξαντλημένο από την ερωτοτροπία σύζυγό της σε βαθύ ύπνο με τη βοήθεια του ομώνυμου

³³⁹ Για αναλυτική συζήτηση και σχολιασμό σχετικά με την σκηνή στολισμού της Ήρας στην *Ιλιάδα* βλ. ενδεικτικά R. Janko, *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13-16* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 173-9.

³⁴⁰ Αξίζει να σημειώσουμε πως κατά τον Burkert, η αναφορά της Ήρας στο θείο ζεύγος του Ωκεανού και της Τηθύος αποτελεί την μοναδική περίπτωση στην ομηρική παράδοση κατά την οποία ο ποιητής φέρνει στο προσκήνιο ένα θέμα κοσμογονικής φύσεως. Μάλιστα, ο Burkert θεωρεί πως το συγκεκριμένο ομηρικό χωρίο απηχεί άμεσα την κοσμογονία της μεσοποταμιακής μυθολογίας και το αρχέγονο ζεύγος Apsu – Tiamat που εμφανίζεται στο ακκαδικό έπος *Enūma Eliš*, ισχυριζόμενος μάλιστα πως το όνομα της μητέρας-θεάς Τηθύος αποτελεί μια ακριβή μεταγραφή του ονόματος της μεσοποταμιακής θεάς Ti-amat/Tawtu. Για σχετική συζήτηση βλ. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 91-3· West, *The East Face of Helicon*, 147-8· F. Budelmann και J. Haubold, “Reception and Tradition”, στο L. Hardwick και C. Stray (eds.), *A Companion to Classical Receptions* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008), 20-3.

θεού (14.346-53), ώστε ο Ποσειδώνας να έχει τη δυνατότητα, έστω για σύντομο χρονικό διάστημα, να βοηθήσει ανενόχλητος το ελληνικό στρατόπεδο.

Στους στίχους που ακολουθούν (οι οποίοι συνοδεύονται από δική μου μετάφραση) ο ποιητής της *Ιλιάδας* περιγράφει βήμα-βήμα τη διαδικασία αυτο-καλλωπισμού της Ήρας μέσα στο απροσπέλαστο για τους υπόλοιπους θεούς δωμάτιό της στον Όλυμπο, πριν η σύζυγος του Δία ζητήσει την βοήθεια της Αφροδίτης στη δήθεν προσπάθειά της να σώσει τον γάμο του Ωκεανού και της Τηθύος (*Ιλ.* 14.166-89):

«βῆ δ' ἴμεν ἐς θάλαμον, τόν οἱ φίλος υἱὸς ἔτευξεν

Ἥφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπῆρσε

κλιῖδι κρυπτῆ, τὴν δ' οὐ θεὸς ἄλλος ἀνῶγεν:

ἔνθ' ἦ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς.

ἀμβροσίη μὲν πρῶτον ἀπὸ χροὸς ἱμερόεντος

λύματα πάντα κάθηρεν, ἀλείψατο δὲ λίπ' ἐλαίῳ

ἀμβροσίῳ ἐδανῶ, τό ρά οἱ τεθυμένον ἦεν:

τοῦ καὶ κινυμένοιο Διὸς κατὰ χαλκοβατὲς δῶ

ἔμπης ἐς γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἵκετ' ἀϋτμή.

τῶ ρ' ἦ γε χροά καλὸν ἀλειψαμένη ἰδὲ χαίτας

πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε φαεινοῦς

καλοῦς ἀμβροσίους ἐκ κράατος ἀθανάτοιο.

ἀμφὶ δ' ἄρ' ἀμβρόσιον ἐάνδον ἔσαθ', ὄν οἱ Ἀθήνη

ἔξυσ' ἀσκήσασα, τίθει δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλά:

χρυσείης δ' ἐνετῆσι κατὰ στήθος περονᾶτο.
ζώσατο δὲ ζώνη ἑκατὸν θυσάνοις ἀραρυίη,
ἐν δ' ἄρα ἔρματα ἤκεν εὐτρήτοισι λοβοῖσι
τρίγληνα μορόεντα: χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή.
κρηδέμνω δ' ἐφύπερθε καλύψατο δῖα θεάων
καλῶ νηγατέφ: λευκὸν δ' ἦν ἡέλιος ὄς:
ποσσι δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ ἤθηκατο κόσμον
βῆ ῥ' ἴμεν ἐκ θαλάμοιο, καλεσσαμένη δ' Ἀφροδίτην
τῶν ἄλλων ἀπάνευθε θεῶν πρὸς μῦθον ἔειπε:»

(μτφ.)

Πήγε λοιπὸν στην κάμαρα, την οποία γι' αυτήν ἐφτιαξε ο ἀγαπητὸς υἱὸς της

Ἥφαιστος καὶ στερέωσε βαριές πόρτες στις κολώνες
με ἓναν κρυφὸ σύρτη, που ἄλλος θεὸς δὲν ἀνοίγε:
ἐκεῖ λοιπὸν ἀφοῦ μπήκε, ἐκλείσει τις λαμπερές πόρτες.
Με ἀμβροσία πρῶτα ἀπὸ το ποθεινὸ κορμὶ της
καθάρισε ὅλες τις βρωμιές, καὶ αλείφθηκε πλούσια με λάδι
θεῖο, γλυκὸ, που εἶχε ἀρωματιστεῖ γι' αὐτή
καὶ ὅταν κινούνταν στο χαλκόστρωτο δῶμα του Δία

η ευωδία έφθανε ομοίως σε όλη τη γη και τον ουρανό.
Αφού με αυτό άλειψε το όμορφο κορμί της, και τα μαλλιά της
χτένισε, έπλεξε με τα χέρια της ολόλαμπρες πλεξούδες
όμορφες, θείες, που έπεφταν από το αθάνατο κεφάλι της
και έβαλε ολόγυρα της το θείο φόρεμα, που γι' αυτήν η Αθηνά
έφτιαξε, αφού το κατεργάστηκε με τέχνη και το κόσμησε με περίτεχνα κεντήματα:
το κούμπωσε λοιπόν πάνω στο στήθος της με χρυσές καρφίτσες.
Και ζώστηκε με ζώνη που είχε πλεχθεί από εκατό θυσάνους,
Και στους καλοτρυπημένους της λοβούς πέρασε σκουλαρίκια
τρίγλινα, φιλοτεχνημένα με πολύ κόπο: και ακτινοβολούσε πολλή χάρη.
Με ένα μαντίλι καλύφθηκε από πάνω η λαμπρή θεά
όμορφο, φρεσκοκεντημένο, που ήταν λευκό σαν τον ήλιο·
και στα λαμπερά της πόδια έβαλε όμορφα πέδιλα.
Αφού λοιπόν έβαλε στο κορμί της όλα τα στολίδια,
βγήκε από την κάμαρα, και αφού κάλεσε την Αφροδίτη
μακριά από τους άλλους θεούς, της είπε».

Η διαδικασία καλλωπισμού που ακολουθεί η Ήρα στο απόσπασμα της *Ιλιάδας* που μόλις παραθέσαμε αποτελείται από τα εξής δομικά μέρη: α) η θεά πρώτα πλένει το σώμα της με αμβροσία (14.170-1)· β) αλείφεται με αρωματισμένο λάδι του οποίου η ευωδία διαπερνά το βασίλειο των θνητών και των θεών (14.171-4)· γ) χτενίζει τα μαλλιά της και φτιάχνει

πλεξούδες με τα χέρια της (14.175-7)· δ) φορά το περίτεχνο φόρεμα που φιλοτέχνησε γι' αυτήν η Αθηνά, στερεώνοντάς το στο στήθος της με χρυσές καρφίτσες (14.178-80)· ε) φορά τη ζώνη της (14.181)· στ) περνά στα αυτιά της τα αστραφτερά τρίγλινα («τριόφθαλμα») σκουλαρίκια³⁴¹ (14.182-3)· ζ) καλύπτει το κεφάλι της με ένα φρεσκοκεντημένο μαντίλι (14.184-5)· η) και, τέλος, φορά τα πέδιλά της (14.186).

Όπως είδαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, η σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών* περιέγραφε επίσης (*Κύπρια*, απ. 5 West) την ένδυση της Αφροδίτης με ένα περίτεχνο φόρεμα που φιλοτεχνήθηκε για χάρη της από θεία χέρια (ε), και κατά πάσα πιθανότητα ξεκινούσε παρομοίως με την περιγραφή του πλυσίματος της θεάς (α) στις πηγές της φρυγικής Ίδης. Μολονότι οι δύο σκηνές στολισμού και οι μυθικές διηγήσεις στις οποίες εντάσσονται παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές μεταξύ τους, δεν είναι δύσκολο να υποθέσουμε, δεδομένης και της επιρροής των ομηρικών κειμένων επί των ποιημάτων του αρχαϊκού επικού κύκλου, πως η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* ίσως μοιραζόταν ακόμη περισσότερα κοινά στοιχεία με τη διαδικασία καλλωπισμού της Ήρας στο συγκεκριμένο ιλιαδικό απόσπασμα, όπως, λόγου χάριν, την επάλειψη του σώματος της θεάς του έρωτα με λάδι (β), η οποία συχνά έπεται του πλυσίματος των θεαινών στις τυπικές σκηνές καλλωπισμού τόσο στην ελληνική όσο και στην ανατολική μυθική παράδοση, ή την περιγραφή των διαφόρων κοσμημάτων της (στ), στην οποία υποθέσαμε πως πιθανότατα αντιστοιχεί το απ. 1 του λατινικού έπους *Cypria Ilias*.

Σε κάθε περίπτωση, αξίζει να επισημάνουμε πέντε στοιχεία τα οποία κατά κάποιον τρόπο φαίνεται να συνδέουν, έστω και σε συνειρμικό/σημειολογικό επίπεδο, τον καλλωπισμό

³⁴¹ Για μια πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την πιθανή σημασία και ετυμολογία της λέξεως «τρίγλινα» βλ. P. T. Keyser, “Apollonius the Sophist on τρίγλινα”, *Glotta* 92 (2016): 139-44. Για τις διάφορες ερμηνείες που έχει λάβει το επίθετο «μορόντα», το οποίο προσδιορίζει τα σκουλαρίκια της Ήρας στο συγκεκριμένο ιλιαδικό απόσπασμα βλ. ενδεικτικά Janko, *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13-16*, 177-8. Για την πιθανή σύνδεση του συγκεκριμένου τύπου κοσμημάτων με τον φοινικικό πολιτισμό βλ. E. Gubel, “Phoenician and Aramean Bridle-harness Decoration: Examples of Cultural Contact and Innovation in the Eastern Mediterranean”, στο C. E. Suter και C. Uehlinger (eds.), *Craft and Image in Contact: Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 131.

της Ήρας πριν την εξαπάτηση του Δία στην *Ιλιάδα* και την αντίστοιχη προετοιμασία της Αφροδίτης για την κρίσιν του Πάριδος στα *Κύπρια έπη*. Το πρώτο εξ αυτών είναι το γεγονός ότι και οι δύο θεές που διαγωνίστηκαν εναντίον της Ήρας στα θεία καλλιστεία της φρυγικής Ίδης στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται να βοηθούν, εν μέρει ακούσια, την βοώπιδα θεά στο σχέδιό της για την αποπλάνηση του Δία: η Αθηνά ως δημιουργός του περίτεχνου ενδύματος που φορά η Ήρα (*Ιλ.* 14.178-9)· και η Αφροδίτη, η οποία, χωρίς φυσικά να υποψιάζεται ότι με αυτήν την κίνηση ουσιαστικά βοηθά το στρατόπεδο των Αχαιών, εξασφαλίζει στην σύζυγο του Δία την αναπόδραστη γοητεία του *κεστοῦ ἰμάντος* της (14.187-223). Μάλιστα, η έμμεση αυτή συνεισφορά της Κύπριδος στον στολισμό της Ήρας στο ιλιαδικό επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης* έχει εκληφθεί από πολλούς μελετητές ως μια ένδειξη μεταβίβασης του παραδοσιακού μοτίβου του στολισμού και της αποπλάνησης από την Αφροδίτη στην Ήρα, με σχεδόν μετα-ποιητολογικό χαρακτήρα στο πλαίσιο της επικής σύνθεσης.³⁴² Το δεύτερο στοιχείο που αξίζει να σημειώσουμε είναι πως αμφότερες οι καλλωπιζόμενες θεές καταφέρνουν τελικά να επιτύχουν τον απώτερο σκοπό τους με τη βοήθεια ενός άνδρα, τον οποίον δελεάζουν υποσχόμενες γάμο του με μια όμορφη θεά: η Ήρα εξασφαλίζει την κομβική συνέργεια του θεού Ύπνου στο σχέδιό της προσφέροντάς του ως αντάλλαγμα την Πασιθέα, ενώ η Αφροδίτη κερδίζει την εύνοια του Πάριδος (και ως εκ τούτου τον τίτλο της καλλίστης στον διαγωνισμό ομορφιάς), προσφέροντας στον Τρώα πρίγκιπα την ερωτική συντροφιά της Ωραίας Ελένης.³⁴³ Ένα τρίτο στοιχείο που αναμφίβολα λειτουργεί ως συνεκτικός κρίκος ανάμεσα στις δύο σκηνές στολισμού είναι η κοινή τοποθεσία των μυθικών διηγήσεων στις οποίες αυτές εντάσσονται: μολονότι ο αυτό-καλλωπισμός της Ήρας λαμβάνει χώρα μέσα στην ειδική κάμαρά της στον Όλυμπο, το επίκεντρο δράσης του ιλιαδικού επεισοδίου της *Διὸς ἀπάτης* είναι αναμφίβολα το όρος Ίδη, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της κρίσεως του Πάριδος. Μάλιστα, όπως θα δούμε στη συνέχεια, το ίδιο βουνό αποτελεί το

³⁴² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Brillet-Dubois, “An Erotic Aristeia”, 110-1· Currie, *Homer’s Allusive Art*, 152, 155-7· “The Iliad, Gilgamesh, and Neoanalysis”, στο F. Montanari, A. Rengakos και C. Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, Trends in Classics – Supplementary Volumes 12 (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 556-7· Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 33.

³⁴³ Το συγκεκριμένο στοιχείο επισημαίνεται ως σημείο σύνδεσης μεταξύ των σκηνών στολισμού της Ήρας και της Αφροδίτης στην *Ιλιάδα* και τα *Κύπρια έπη* αντίστοιχα και από την Brillet-Dubois, “An Erotic Aristeia”, 110.

βασικό πεδίο δράσης και στον μύθο που διηγείται ο μεγάλος *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* (V), ο οποίος επίσης περιέχει μια τυπική σκηνή στολισμού της θεάς του έρωτα.³⁴⁴ Το τέταρτο στοιχείο που κατά κάποιον τρόπο συνδέει τον στολισμό της Αφροδίτης και της Ήρας είναι ο φαινομενικός συσχετισμός των εν λόγω διηγήσεων με τον θεσμό του γάμου: όπως είδαμε, ο στολισμός της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* λαμβάνει χώρα αμέσως έπειτα από τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας και οδηγεί στον γάμο του Πάριδος με την ωραία Ελένη· αντίστοιχα, ο στολισμός της Ήρας συνδέεται με την δήθεν προσπάθεια της θεάς να διασώσει τον γάμο του Ωκεανού και της Τηθύος, οδηγεί στον γάμο του Ύπνου με την Πασιθέα, ενώ η αποπλάνηση του Δία παρουσιάζεται από την Ήρα ως μια προσπάθεια ανανέωσης της ερωτικής ζωής του θείου ζεύγους. Τέλος, μπορούμε να παρατηρήσουμε πως τόσο ο στολισμός της Ήρας όσο και αυτός της Αφροδίτης συνδέονται, σε διαφορετικό βαθμό ο καθένας, με απώλειες στην σφαίρα των θνητών: όπως διαπιστώσαμε, η νίκη της Αφροδίτης στον διαγωνισμό της Ίδης συνδέεται άμεσα με τα δεινά του τρωικού πολέμου, ενώ το σχέδιο της Ήρας έχει ως άωτερο σκοπό και άμεσο αποτέλεσμα την πρόκληση απωλειών στο στρατόπεδο των Τρώων υπέρ των ηττωμένων Ελλήνων.

Το δεύτερο ομηρικό απόσπασμα που μπορεί να συσχετιστεί με τη σκηνή στολισμού των *Κυπρίων επών* προέρχεται από τη θ' ραψωδία της *Οδύσσειας* και πιο συγκεκριμένα από το δεύτερο εκ των τριών εξαμετρικών ασμάτων που τραγουδά ο Δημόδοκος με τη συνοδεία της φόρμιγγας του στην αυλή του Φαίακα βασιλιά Αλκινόου στη Σχερία (Ομ. *Οδ.* 8.266-366). Πρόκειται για την εν πολλοίς κωμική και για πολλούς λόγους ξεχωριστή μυθική ιστορία που διηγείται ο θεός αιιδός ενώπιον του Οδυσσέα σχετικά με την μοιχεία της Αφροδίτης με τον Άρη και την εξευτελιστική τιμωρία που επεφύλαξε γι' αυτούς ο απατημένος σύζυγος της θεάς του έρωτα, Ήφαιστος:³⁴⁵ λαμβάνοντας φαινομενικά για πρώτη φορά στην ελληνική παράδοση

³⁴⁴ Κατά την Bachvarova, η κοινή τοποθέτηση των εν λόγω μυθικών διηγήσεων στο όρος Ίδη της Φρυγίας αποτελεί ένδειξη των επιρροών τους από την παράδοση της δυτικής Ανατολίας. Βλ. Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 18, 328.

³⁴⁵ Για μια συγκριτική ανάλυση του δεύτερου τραγουδιού του Δημόδοκου στην *Οδύσσειαν* με τη χεττιτική μυθική διήγηση σχετικά με τον θεό El'Elkunirša', τη σύζυγό του, θεά Ašertu και τον αντίζηλο θεό Tarhunna βλ. A. Tefeteller, "The Song of Ares and Aphrodite: Ašertu on Skheria", στο A. C. Smith και S. Pickup (eds.), *Brill's Companion to Aphrodite* (Leiden: Brill, 2010), 133-49. Για γενικότερη συζήτηση σε σχέση με το κωμικό

τον ρόλο του παράνομου εραστή της Αφροδίτης, ο Άρης επιχειρεί να αποπλανήσει την θεά του έρωτα και τελικά ερωτοτροπεί μαζί της μέσα στον οίκο του Ηφαίστου (*Οδ.* 8.290-5) — ο οποίος επίσης για πρώτη φορά απεικονίζεται ως σύζυγος της *Κύπριδος*. Ωστόσο, ο χωλός θεός σύντομα πληροφορείται για τα καμώματα της γυναίκας του από τον παντεπόπη Ήλιο (8.271-2· 302) και διψασμένος για εκδίκηση κατασκευάζει και εγκαθιστά στο γαμήλιο κρεβάτι του έναν κρυφό παγιδευτικό μηχανισμό με ισχυρά δεσμά (8.272-81), με τα οποία τελικά συλλαμβάνει επ’ αυτοφώρω και ακινητοποιεί επί το έργον το παράνομο ζεύγος (8.296-9), εξευτελίζοντάς το ενώπιον όλων των ολύμπιων θεών, οι οποίοι ξεσπούν σε πικρόχολα γέλια (8.326-7). Αφού εν τέλει ο Ήφαιστος πείθεται να απελευθερώσει από τα *άραχνια* δεσμά τη σύζυγό του και τον παράνομο εραστή της ύστερα από την παρέμβαση (και την εγγύηση) του Ποσειδώνα (8.340-60), ο Άρης αναχωρεί για τη Θράκη, ενώ η Αφροδίτη καταφεύγει στο τέμενός της στην Πάφο της Κύπρου, όπου οι Χάριτες την υποδέχονται και την περιποιούνται, καθαρίζοντας και ντύνοντάς την με όμορφα ενδύματα.

Οι στίχοι τους οποίους παραθέτω κατωτέρω (*Οδ.* 8.362-6) προέρχονται από το συγκεκριμένο, τελευταίο τμήμα του δεύτερου τραγουδιού του Δημόδοκου και περιγράφουν τον στολισμό της Αφροδίτης από τις Χάριτες στην Κύπρο ύστερα από την απελευθέρωση της μοιχού θεάς από τα δεσμά του Ηφαίστου:

«ή δ’ ἄρα Κύπρον ἴκανε φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη,

ἔς Πάφον: ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.

ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ

ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας,

τραγούδι του Δημόδοκου για την μοιχεία της Αφροδίτης με τον Άρη βλ. B. K. Braswell, “The Song of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to *Odyssey* 8”, *Hermes* 110.2 (1982): 129-37· A. Bierl, “Demodokos’ Song of Ares and Aphrodite in Homer’s *Odyssey* (8.266–366): An Epyllion? Agonistic Performativity and Cultural Metapoetics”, στο M. Baumbach και S. Bär (eds.), *Brill’s Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception* (Leiden: Brill, 2012), 111-34· I. Konstantakos, “Divine Comedy: Demodocus’ Song of Ares and Aphrodite and the Mythicization of an Adultery Tale”, *Maia* 64 (2012): 12-34.

ἀμφὶ δὲ εἴματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι».

(μτφ.)

«Ἐφτασε λοιπὸν στὴν Κύπρο ἡ φιλόγελη Ἀφροδίτη,

στὴν Πάφο, ὅπου βρίσκεται τὸ τέμενός της καὶ ὁ ευωδιαστός βωμός.

Εκεῖ οἱ Χάριτες τὴν ἔλουσαν καὶ τὴν ἀλείψαν με λάδι

αθάνατο, σαν αὐτὰ που λάμπουν πάνω στους αἰώνιους θεούς,

καὶ ολόγυρα τὴν ἐντυσαν με ὁμορφα ἐνδύματα, θαῦμα νὰ τὰ βλέπεις».

Ὅπως εἶναι προφανές, σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση ἔχουμε νὰ κάνουμε με μιὰ περιγραφὴ ἀντίστοιχης ἔκτασης με τὴν τυπικὴ σκηνὴ στολισμοῦ τῆς Ἥρας στὸ ἰλιαδικὸ ἐπεισόδιο τῆς *Διὸς ἀπάτης*, οὔτε μιὰ διαδικασία καλλωπισμοῦ ἢ ὁποῖα ἔχει ὡς στόχο τὴν ἐρωτικὴ ἀποπλάνηση ἢ τὴν σαγήνευση ἐνὸς ἀνδρα, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ καλλωπισμοῦ τῆς Ἥρας στὴν *Ιλιάδα* καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὰ *Κύπρια ἔπη* ἀντίστοιχα. Σὲ ἀντίθεση με τὶς προαναφερθεῖσες σκηνές στολισμοῦ, οἱ ὁποῖες διαδραματίζονται πρὶν ἀπὸ τὴν συνάντηση τῶν θεαινῶν με τὸ πρόσωπο γιὰ χάρη τοῦ ὁποῖου καλλωπίζονται, ἡ περιποίηση τῆς Ἀφροδίτης ἀπὸ τὶς Χάριτες στὸ δεῦτερο τραγούδι τοῦ Δημόδοκου λαμβάνει χώρα ἔπειτα ἀπὸ τὴν ἐρωτικὴ συνεύρεση τῆς θεᾶς με τὸν Ἄρη, ἀλλὰ καὶ τὴν δημόσια διαπόμπευσή της ἀπὸ τὸν Ἡφαιστο ἐνώπιον τῶν υπόλοιπων θεῶν.³⁴⁶ Πρόκειται, ἐπομένως, περισσότερο γιὰ ἓνα τελετουργικὸ κάθαρσης καὶ ανανέωσης τῆς Ἀφροδίτης ἀπὸ τὸ ὄνειδος τῆς μοιχείας, παρά γιὰ μιὰ διαδικασία στολισμοῦ που ἀποσκοπεῖ στὴν ἐνίσχυση τῆς γοητείας τῆς θεᾶς. Αὐτὸς εἶναι πιθανότατα καὶ ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖον στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ Ἀφροδίτη δὲν ἀπεικονίζεται νὰ χτενίζεται καὶ νὰ φορᾷ πολὺτιμα κοσμήματα ἢ ἄλλα εξαρτήματα που θὰ καθιστοῦσαν πιο θελκτικὴ τὴν ἐμφάνισή της, ἀλλὰ μόνον νὰ πλένεται, νὰ ἀρωματίζεται με

³⁴⁶ Τὴν συγκεκριμένη ἰδιαιτερότητα τῆς σκηνῆς στολισμοῦ τῆς Ἀφροδίτης στὴν *Οδύσσεια* ἐπισημαίνει καὶ ἡ Brilllet-Dubois, “An Erotic Aristeia”, 110. Βλ. ἐπίσης Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 185-6.

λάδι και να ντύνεται (αφού πιθανότατα έφυγε γυμνή και άρον-άρον ύστερα από την επ' αυτοφώρω διαπόμπευσή της), σε μια προσπάθεια να απεμπλακεί ψυχολογικά και σημειολογικά από την εξευτελιστική κατάσταση στην οποία βρέθηκε λόγω της απιστίας της. Για ακόμη μια φορά, παρατηρούμε πως η θεματική του γάμου αποτελεί το βασικό πλαίσιο της διήγησης στην οποία εντάσσεται η συγκεκριμένη σκηνή στολισμού.

Ίσως το πιο ενδιαφέρον στοιχείο που αξίζει να επισημάνουμε σε σχέση με το υπό εξέταση ομηρικό απόσπασμα είναι ότι η περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Αφροδίτης εντάσσεται στο τελευταίο τμήμα του τραγουδιού ενός αοιδού. Είναι επομένως πιθανόν να θεωρήσουμε πως στη συγκεκριμένη περίπτωση ο ποιητής της *Οδύσσειας* απεικονίζει τον Δημόδοκο να αξιοποιεί και να παραλλάσσει, ακολουθώντας τις συνήθεις τεχνικές των ομοτέχνων του, ένα διαδεδομένο ποιητικό μοτίβο της επικής παράδοσης από την οποία και ο Χίος αοιδός έχει προφανώς αντλήσει στιχουργικό και μυθολογικό υλικό για την σύνθεση των εξαμετρικών του διηγήσεων. Αυτό τουλάχιστον υποδεικνύει το γεγονός ότι οι δύο από τους πέντε συνολικά στίχους του συγκεκριμένου αποσπάσματος (8. 263-4) απαντούν αυτούσιοι και στην σκηνή καλλωπισμού της Αφροδίτης στον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο* που εξιστορεί το ειδύλλιο της θεάς του έρωτα με τον Αγκίστη (V. 61-2).³⁴⁷ Μολονότι η χρονολογική προτεραιότητα του «αυθεντικού» ομηρικού κειμένου έναντι των *Ομηρικών Ύμνων* είναι σχεδόν αδιαμφισβήτητη (και επομένως είναι πολύ πιθανόν ο ποιητής του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* απλώς να αντέγραψε τους συγκεκριμένους στίχους από το κείμενο της *Οδύσσειας*), δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως αμφότερα τα συγκεκριμένα αποσπάσματα (δηλαδή ένας εξαμετρικός ύμνος του οποίου η αυθεντική λειτουργία υποτίθεται πως ήταν η απαγγελία σε ραψωδικούς αγώνες, συμπόσια, ή άλλες δημόσιες συναθροίσεις³⁴⁸ και ένα επίσης εξαμετρικό κωμικό τραγούδι που απαγγέλλεται από

³⁴⁷ Για σχετική συζήτηση βλ. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 141-2· Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, 168-9.

³⁴⁸ Για τις διάφορες θεωρίες της σύγχρονης βιβλιογραφίας σχετικά με τις πιθανές περιστάσεις εκτέλεσης των *Ομηρικών Ύμνων* βλ. ενδεικτικά J. S. Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (London: Bristol Classical Press, 2006), 6-7· N. J. Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite. Hymns 3, 4, and 5* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1-3· W. D. Furley,

έναν αιιδό στο φανταστικό συμπόσιο της ομηρικής διήγησης) απηγούν και αντικατοπτρίζουν ακριβώς την παραδοσιακή φύση των τυπικών σκηνών στολισμού της Αφροδίτης και των στιχουργικών μοτίβων που λειτουργούσαν ως δομικά συστατικά τους στην αρχαϊκή επική παράδοση.

III. 2. 2. Οι σκηνές στολισμού της Πανδώρας στον Ησίοδο

Τα δύο επόμενα αποσπάσματα που θα εξετάσουμε ως αφηγηματικά παράλληλα της σκηνής στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* προέρχονται από την ησιόδεια παράδοση και πιο συγκεκριμένα από τα έργα *Θεογονία* και *Έργα και Ημέραι*. Πρόκειται στην ουσία για δύο διαφορετικές παραλλαγές της ησιόδειας περιγραφής του στολισμού της Πανδώρας από διάφορες θεές αμέσως μετά τη δημιουργία της από τον Ήφαιστο και κατ' εντολή του Δία, ο οποίος αποφάσισε να πλάσει την θεοείκελη εκείνη κόρη ως πηγή μεγάλων δεινών (*μέγα πῆμα*) για την ανθρωπότητα, με σκοπό να εξισορροπήσει την κατάσταση που δημιουργήθηκε ύστερα από την κλοπή της φωτιάς από τον Προμηθέα και την απόφαση του Ιαπετιονίδη Τιτάνα να τη δωρίσει στο ανθρώπινο γένος.³⁴⁹ Μολονότι η Πανδώρα δεν είναι φυσικά θεά, όπως οι υπόλοιπες καλλωπιζόμενες στη συγκριτική μας ανάλυση, ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίον έρχεται στη ζωή από τα χέρια των θεών, ο ρόλος της ως γεννήτορας του γυναικείου φύλου,³⁵⁰ και ο προικισμός της με διάφορα θεία χαρίσματα αποτελούν στοιχεία τα οποία αναμφίβολα

“Homeric and Un-Homeric Hexameter Hymns: A Question of Type”, στο A. Faulkner (ed.), *The Homeric Hymns: Interpretative Essays* (New York: Oxford University Press, 2011), 207. Για τις πιθανές περιστάσεις εκτέλεσης του μεγάλου Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην βλ. A. Faulkner, “The Performance of the Homeric Hymn to Aphrodite”, στο R. Bouchon, P. Brilllet-Dubois και N. Le Meur-Weissman (ed.), *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008* (Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2012), 171-6.

³⁴⁹ Βλ. χαρακτηριστικά Ησ. *Έργα*, 54-8: «Ίαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα ειδώς, / χαίρεις πῦρ κλέψας καὶ ἐμὰς φρένας ἠπεροπέυσας, / σοὶ τ’ αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν. / τοῖς δ’ ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες». *Θεογ.* 570: «αὐτίκα δ’ ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν».

³⁵⁰ Βλ. Ησ. *Θεογ.* 590-1: «ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, / τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν».

την τοποθετούν στο μεταίχμιο της θνητής και της θείας φύσεως³⁵¹ και ως εκ τούτου μας επιτρέπουν να εντάξουμε στη συζήτησή μας την τυπική σκηνή στολισμού στην οποία πρωταγωνιστεί.³⁵²

Το πρώτο ησιόδειο απόσπασμα που θα εξετάσουμε είναι αυτό της *Θεογονίας*. Οι στίχοι τους οποίους παραθέτω κατωτέρω περιγράφουν βήμα-βήμα τη διαδικασία στολισμού της Πανδώρας από την θεά Αθηνά (Hσ. *Θεογ.* 573-84):

«ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη
ἀργυρέη ἐσθῆτι: κατὰ κρήθεν δὲ καλύπτρην
δαίδαλέην χεῖρεςσι κατέσχεθε, θαῦμα ιδέσθαι:
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους, νεοθηλέος ἄνθεα ποίης,
ἱμερτοὺς περιίθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη.
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε,
τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἄμφιγυῆεις
ἀσκήσας παλάμησι, χαριζόμενος Διὶ πατρί.

³⁵¹ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την πιθανή ταυτότητα της Πανδώρας ως θεάς με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. S. Kirk, “Hesiod’s Pandora: A Demoted Earth Goddess? An Overview of the Scholarship”, *Language and Culture* 17 (2013): 111-24.

³⁵² Για συζήτηση σχετικά με τις σκηνές στολισμού της Πανδώρας στην *Θεογονία* και τα *Έργα και Ημέρες* του Ησιόδου, τις μεταξύ τους διαφορές και τη σχέση τους με τις υπόλοιπες τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης βλ. A. S. Brown, “Aphrodite and the Pandora Complex”, *The Classical Quarterly, New Series* 47.1 (1997): 27-37. Για μια συγκριτική ανάλυση του ησιόδειου μύθου της δημιουργίας της Πανδώρας και των σκηνών του στολισμού της πρωτόπλαστης γυναίκας με τα παράλληλά τους στην μεσοποταμιακή μυθική παράδοση βλ. C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* (London: Routledge, 1994), 166-92.

τῆ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχато, θαῦμα ιδέσθαι,
κνώδαλ', ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα,
τῶν ὅ γε πόλλ' ἐνέθηκε,—χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή,—
θαυμάσια, ζῴοισιν ἐοικότα φωνήεσσιν».

(μτφ.)

Τὴν ἐζώσε καὶ τὴ στόλισε ἡ λαμπρόφθαλμη θεὰ Ἀθηνά
μὲ ἓνα φόρεμα ποὺ ἔλαμπε σαν ἀσήμι· καὶ πάνω στο κεφάλι τῆς μαντίλι
περίτεχνο μὲ τὰ χέρια τῆς ἔβαλε, θαύμα νὰ το βλέπεις.
καὶ τὴν κεφαλὴ τῆς μὲ στεφάνια, ἀνθὴ νιόβλαστων φυτῶν
ποθεινά περιέβαλε ἡ Παλλάδα Ἀθηνά.
Καὶ γύρω ἀπὸ το κεφάλι τῆς ἔβαλε ἓνα χρυσὸ διάδημα,
το ὁποῖο ἐφτιαξε ὁ ἴδιος ὁ ξακουστός χωλός,
αφοῦ το κατεργάστηκε μὲ τὶς παλάμες του, γιὰ νὰ εὐχαριστήσῃ τὸν Δία, τὸν πατέρα
του
Μέσα σὲ αὐτὸ εἶχε φιλοτεχνήσει πολλὰ παραστάσεις, θαύμα νὰ τὶς βλέπεις,
θηρία, ὅσα πολλὰ τρέφει ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα,
πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἔβαλε μέσα σὲ αὐτὸ (ενν. τὸ χρυσὸ διάδημα) —καὶ ἀκτινοβολοῦσε
πολλὴ χάρις—
καὶ ἦταν θαυμαστά καὶ ἐμοιαζαν μὲ ζωντανὰ πλάσματα ποὺ ἔχουν φωνή».

Σε αντίθεση με τις υπόλοιπες τυπικές σκηνές καλλωπισμού που έχουμε εξετάσει μέχρι αυτό το σημείο, η διαδικασία του στολισμού της Πανδώρας από την Αθηνά στο απόσπασμα της *Θεογονίας* που μόλις παραθέσαμε δεν ξεκινά με το παραδοσιακό πλύσιμο του σώματος της καλλωπιζομένης και την επάλειψή του με λάδι — μια διαφοροποίηση που μπορεί να εξηγηθεί βάσει του ότι η θεοείκελη κόρη έχει μόλις πλαστεί από τα χέρια του Ηφαίστου· είναι, επομένως, ένα θείο και ως εκ τούτου τέλειο και αμόλυντο δημιούργημα, το οποίο δεν έχει ανάγκη την αναζωογονητική επίδραση του λουτρού. Πέρα από αυτό, η περιγραφή του Ησιόδου αποτελείται κατά κύριο λόγο από παραδοσιακά δομικά μέρη των τυπικών σκηνών στολισμού της αρχαϊκής παράδοσης, όπως η ένδυση της Πανδώρας με ένα αστραφτερό ένδυμα (στ. 573-4) — στοιχείο κοινό σε όλες τις σκηνές καλλωπισμού που έχουμε εξετάσει μέχρι αυτό το σημείο· το δέσιμο της ζώνης της (στ. 573)· και ο στολισμός του κεφαλιού της αφ' ενός με ένα περίτεχνο μαντίλι (στ. 574-5), όπως στην περίπτωση του καλλωπισμού της Ήρας στην *Ιλιάδα*, και αφ' ετέρου με ένα στεφάνι από λουλούδια (στ. 576-7), σαν αυτό με το οποίο στέφεται η Αφροδίτη μαζί με τις Νύμφες και τις Χάριτες στο απ. 6 West των *Κυπρίων*. Τέλος, ένα νέο στοιχείο που περιλαμβάνεται στον στολισμό της Πανδώρας στη *Θεογονία* είναι η στέψη της πρωτόπλαστης γυναίκας από την Αθηνά με ένα περίτεχνο χρυσό διάδημα που φιλοτέχνησε με τα χέρια του ο Ήφαιστος, κοσμώντας το με διάφορες παραστάσεις ζώων (στ. 578-84).

Την ησιόδεια περιγραφή του στολισμού της Πανδώρας έρχεται να συμπληρώσει, τρόπον τινά, το ακόλουθο σύντομο απόσπασμα από τα *Έργα και Ημέραι* (στ. 72-6):

«ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη:

ἄμφι δέ οἱ Χάριτες τε θεαὶ καὶ πότνια Πειθῶ

ὄρμους χρυσείους ἔθεσαν χροῖ: ἄμφι δὲ τήν γε

᾿Ωραι καλλίκομοι στέφον ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν:

πάντα δέ οἱ χροῖ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη».

(μτφ.)

«Την έζωσε και την στόλισε η λαμπρόφθαλμη θεά Αθηνά

Ολόγυρα οι θεές Χάριτες και η σεβαστή Πειθώ

Περιδέραια χρυσά έβαλαν στο κορμί της, και ολόγυρα

οι Ώρες με τα όμορφα μαλλιά την στεφάνωναν με εαρινά λουλούδια

Και όλα τα στολίδια της ταίριαζε στο κορμί της η Παλλάδα Αθηνά».

Όπως και στο απόσπασμα της *Θεογονίας* που παραθέσαμε προηγουμένως, η περιγραφή του καλλωπισμού της Πανδώρας στα *Έργα και Ημέραι* ξεκινά παρομοίως με τη διαδικασία στολισμού της όμορφης κόρης από την Αθηνά (στ. 72). Ωστόσο, σε αυτήν την περίπτωση η Παλλάδα δεν είναι η μοναδική θεά που λαμβάνει μέρος στον καλλωπισμό της πρωτόπλαστης γυναίκας: εκτός από τη θεά της σοφίας, στο τελετουργικό του στολισμού της Πανδώρας συμμετέχουν επίσης η Πειθώ και οι Χάριτες, στολίζοντας τον λαιμό της θεοείκελης κόρης με χρυσά περιδέραια (στ. 73-4), καθώς και οι καλλίκομες Ώρες, οι συνδημιουργοί (μαζί με τις Χάριτες) του ευωδιαστού ενδύματος της Αφροδίτης στο απ. 5 των *Κυπρίων επών*, οι οποίες απεικονίζονται να στεφανώνουν την Πανδώρα με ανοιξιάτικα λουλούδια (στ. 74-5).

Πέρα από αυτήν την σύντομη περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Πανδώρας, τα *Έργα και Ημέραι* περιγράφουν επίσης την «κόσμηση» του εσωτερικού κόσμου της πρωτόπλαστης γυναίκας από τους θεούς, η οποία εν πολλοίς αντικατοπτρίζει τις στερεότυπες αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων για τη φύση του γυναικείου φύλου: ακολουθώντας τις εντολές του Δία, η Αθηνά διδάσκει στην μέλλουσα σύζυγο του Επιμηθέα την μοναδική τέχνη που θα χρειαστεί στη ζωή της, αυτήν της ύφανσης (στ. 63-4), η Αφροδίτη την προικίζει με «χάριν», οδυνηρή θελκτικότητα («ἀργαλέον πόθον») και ψυχοφθόρες έγνοιες («γυιοβόρους μελεδώνας», στ. 65-6), ενώ ο Ερμής την εξοπλίζει με «σκυλίσιο» («κύνεον»), δηλαδή αναίσχυντο νου, «έπίκλοπον ήθος», ψεύδη και δόλιες κολακειές (στ. 67-8, 77-8).

Μολονότι οι ησιόδειες περιγραφές της διαδικασίας καλλωπισμού της Πανδώρας δεν συνδέονται με την επιθυμία της τελευταίας να αποπλανήσει ή να γοητεύσει κάποιον θείο ή θνητό άνδρα, όπως η Ήρα στην *Ιλιάδα* ή η Αφροδίτη στα *Κύπρια έπη*, είναι προφανές πως η

συγκεκριμένη σκηνή στολισμού αποτελεί κατ' εξοχήν μια τέτοια περίπτωση — με τη μόνη διαφορά πως η αποπλάνηση του μέλλοντος συζύγου της Πανδώρας δεν αποτελεί πρωτοβουλία ή επιλογή της τελευταίας, αλλά ένα σχέδιο του Δία για να εκδικηθεί τους Ιαπετιονίδες Τιτάνες και το ανθρώπινο γένος, του οποίου αυτοί αυτοβούλως έχουν χριστεί προστάτες. Τα περίτεχνα ενδύματα και κοσμήματα με τα οποία οι θεοί στολίζουν την θεοείκελη κόρη έχουν ως μοναδικό στόχο να καταστήσουν ακατανίκητη την γοητεία της έναντι του αφελούς Επιμηθέα, ο οποίος, προφανώς θαμπωμένος από τη λάμψη της Πανδώρας, δεν έλαβε υπόψη τη συμβουλή του αδερφού του να μη δεχτεί ποτέ κάποιο δώρο από τον πατέρα των θεών (Hσ. *Έργα*, 86-8), πυροδοτώντας έτσι μια σειρά από συμφορές για το ανθρώπινο γένος. Όπως συμβαίνει σε όλες τις σκηνές στολισμού που έχουμε εξετάσει μέχρι αυτό το σημείο, και σε αυτήν την περίπτωση έχουμε μια προφανή σύνδεση του μοτίβου του στολισμού με την θεματική του γάμου, αφού η Πανδώρα δημιουργείται για να δοθεί ως σύζυγος στον Επιμηθέα. Ακόμη, όπως ακριβώς η προετοιμασία της Αφροδίτης για την κρίση του Πάριδος και ο καλλωπισμός της Ήρας στο επεισόδιο της *Διός άπάτης* επιφέρουν απώλειες στον κόσμο των θνητών, ο στολισμός της Πανδώρας συσχετίζεται άμεσα από τον Ησίοδο με μια σειρά από δυσβάστακτα προβλήματα και συμφορές που βασανίζουν το ανθρώπινο γένος από τη στιγμή της δημιουργίας του γυναικείου φύλου.³⁵³

III. 2. 3. Οι σκηνές στολισμού της Αφροδίτης στους *Ομηρικούς Ύμνους V-VI*

Ολοκληρώνοντας την εξέταση των ελληνικών παραλλήλων της περιγραφής της προετοιμασίας της Αφροδίτης για την κρίση του Πάριδος στα *Κύπρια έπη*, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τη συγκριτική μας ανάλυση τις τυπικές σκηνές στολισμού της Αφροδίτης στους λεγόμενους *Ομηρικούς Ύμνους*. Το πρώτο απόσπασμα που θα εξετάσουμε προέρχεται από τον σύντομο *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην VI*, ο οποίος αναφέρεται στην γέννηση της Αφροδίτης και αποτελείται σχεδόν εξ ολοκλήρου από την περιγραφή του «πρώτου στολισμού» της θεάς του έρωτα από τις Ώρες ύστερα από την ανάδυσή της μέσα από τους αφρούς στις ακτές της Κύπρου. Έπειτα από την παραδοσιακή επίκληση στην τιμωμένη θεά (*Ομ. Ύμν. VI. 1-2*), ο ποιητής του συγκεκριμένου *Ομηρικού*

³⁵³ Βλ. χαρακτηριστικά Hσ. *Έργα*, 90-105· *Θεογ.* 590-612.

Υμνου περιγράφει το εξ ανατολής ταξίδι της Αφροδίτης μέσα από τα κύματα της θάλασσας και την άφιξη της νεογέννητης θεάς στην Κύπρο, όπου οι Ώρες την υποδέχονται και την περιποιούνται με τον ακόλουθο τρόπο (Ομ. Υμν. VI. 5-15):

«... τὴν δὲ χρυσάμπυκες ὼραι

δέξαντ' ἀσπασίως, περὶ δ' ἄμβροτα εἶματα ἔσσαν,

κρατὶ δ' ἐπ' ἀθανάτῳ στεφάνῃν εὐτυκτον ἔθηκαν

καλὴν χρυσεῖην, ἐν δὲ τρητοῖσι λοβοῖσιν

ἄνθεμ' ὀρειχάλκου χρυσοῖό τε τιμήεντος,

δειρῆι δ' ἀμφ' ἀπαλῆι καὶ στήθεσιν ἀργυφέοισιν

ὄρμοισι χρυσεῖοισιν ἐκόσμεον οἷσί περ αὐταὶ

ὼραι κοσμεῖσθην χρυσάμπυκες, ὀππότε ἴοιεν

ἔς χορὸν ἱμερόεντα θεῶν καὶ δώματα πατρός.

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ κόσμον ἔθηκαν

ἦγον ἐς ἀθανάτους...»

(μτφ.)

« και οι χρυσοστόλιστες Ώρες

την υποδέχτηκαν με χαρά, και ολόγουρά της φόρεσαν θεία ενδύματα

και πάνω στο αθάνατο κεφάλι της έβαλαν καλοφτιαγμένο διάδημα

όμορφο, χρυσό, και στα τρυπημένα της αυτιά

σκουλαρίκια σε σχήμα λουλουδιών από ορείχαλκο και πολύτιμο χρυσό

και τον απαλό λαιμό και τα αργυρόλευκα στήθη της
με χρυσά περιδέραια στόλιζαν, σαν αυτά με τα οποία οι ίδιες
οι Ωρες οι χρυσοστόλιστες κοσμούνταν, κάθε φορά που πήγαιναν
σε ποθεινό χορό θεών και στα ανάκτορα του πατέρα τους.
Αφού λοιπόν έβαλαν κάθε στολίδι στο κορμί της
την οδήγησαν στους αθάνατους».

Όπως είναι προφανές, η περιγραφή του στολισμού της Αφροδίτης από τις Ωρες στο απόσπασμα του *Ομηρικού Ύμνου VI* που μόλις παραθέσαμε αποτελεί μια περίπτωση παρόμοια με αυτήν του στολισμού της Πανδώρας στη *Θεογονία* και τα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου. Η Αφροδίτη έχει μόλις γεννηθεί και αναδυθεί μέσα από τον μαλακό αφρό ύστερα από το πρώτο της ενιάλιο ταξίδι με την βοήθεια του Ζεφύρου (*Ομ. Ύμν. Αφρ. VI. 3-5*)· είναι επομένως πεντακάθαρη και αμόλυντη, και πιθανότατα αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον οι Ωρες δεν πλένουν ούτε αρωματίζουν την Αφροδίτη με αιθέρια έλαια, μια διαδικασία που είναι εν γένει συνδεδεμένη στη μυθική σημειολογία με την ανανέωση και την αναζωογόνηση.³⁵⁴ Κατά τα άλλα, οι *χρυσάμπυκες* θεές περιποιούνται την θεά του έρωτα ακολουθώντας την παραδοσιακή διαδικασία των τυπικών σκημών καλλωπισμού: κατ' αρχάς ντύνουν την Αφροδίτη με θεία ενδύματα (στ. 6)· στη συνέχεια την στέφουν με ένα χρυσό διάδημα (στ. 7-8) σαν αυτό με το οποίο η Αθηνά κοσμεί το κεφάλι της Πανδώρας στην *Θεογονία* (στ. 578-84)· και στολίζουν την θεά του έρωτα με πολύτιμα κοσμήματα, περνώντας σκουλαρίκια από χρυσό και ορείχαλκο στα αφτιά της (στ. 8-9) και κοσμώντας την περιοχή του λαιμού και του στήθους της με χρυσά περιδέραια (στ. 10-5). Όπως και στην περίπτωση της Πανδώρας στη *Θεογονία* (στ. 585-9), ύστερα από την ολοκλήρωση του τελετουργικού στολισμού της νεογέννητης θεάς, οι Ωρες οδηγούν την Αφροδίτη ενώπιον των υπολοίπων θεών, οι οποίοι την υποδέχονται

³⁵⁴ Κατ' αντίστοιχο τρόπο, η Brillet-Dubois υποστηρίζει πως το μοτίβο του λουτρού στη συγκεκριμένη περίπτωση αντικαθίσταται από το μοτίβο της πλεύσης της Αφροδίτης πάνω στον μαλακό αφρό της θάλασσας. Βλ. "An Erotic Aristeia", 112.

με χαρά, θαυμάζοντας την ομορφιά της, και εύχονται μεγαλόφωνα να την οδηγήσουν στο σπίτι τους ως νύφη.³⁵⁵

Η τελευταία τυπική σκηνή στολισμού της αρχαϊκής παράδοσης που θα εξετάσουμε σε αυτό το κεφάλαιο προέρχεται από τον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* (V).³⁵⁶ Βασικό θέμα της μυθικής διήγησης του συγκεκριμένου ύμνου είναι ο εμπνευσμένος από τον Δία έρωτας της Αφροδίτης για τον Τρώα πρίγκιπα Αγχίση και το μοιραίο τους ειδύλλιο στη φρυγική Ίδη, καρπός του οποίου σύμφωνα με την παράδοση ήταν ο Αινείας, ο μυθικός πρόγονος του ρωμαϊκού λαού και της ιουλιανής δυναστείας. Ο ανώνυμος ομηρικός υμνογράφος διηγείται την ακόλουθη μυθική ιστορία: ο Δίας, θέλοντας να δώσει ένα εκδικητικό μάθημα στην Αφροδίτη προκειμένου να σταματήσει να υπερηφανεύεται κοροϊδεύοντας τους υπόλοιπους θεούς και θεές (πλην της Αθηνάς, της Αρτέμιδος και της Εστίας) για το ότι έχει καταφέρει να τους σμίξει με θνητούς εραστές, αποφασίζει να γεμίσει την καρδιά της με πόθο για τον Αγχίση, όπως και συμβαίνει: η Αφροδίτη βλέπει τον Τρώα πρίγκιπα να βόσκει το κοπάδι του στις απότομες πλαγιές της φρυγικής Ίδης και αμέσως καταλαμβάνεται από *ἔκπαγλον ἴμερον*. Χωρίς να χάσει λεπτό, μεταβαίνει για ακόμη μια φορά στο ιερό της τέμενος στην Πάφο της Κύπρου, όπου οι Χάριτες την περιποιούνται, την πλένουν και την καλλωπίζουν, μεγιστοποιώντας την ούτως ή άλλως δεδομένη γοητεία και λάμψη της θεάς του έρωτα. Το σχετικό απόσπασμα (*Ομ. Ύμν. Αφρ. V. 58-69*) έχει ως εξής:

³⁵⁵ Βλ. *Ομ. Ύμν. Αφρ. VI. 15-8*: «... οἱ δ' ἠσπάζοντο ἰδόντες / χερσὶ τ' ἔδεξιόωντο καὶ ἠρήσαντο ἕκαστος / εἶναι κουριδίην ἄλοχον καὶ οἴκαδ' ἄγεσθαι, / εἶδος θαυμάζοντες ἰοστεφάνου Κυθαρείης».

³⁵⁶ Η βιβλιογραφία για τον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* είναι εκτενής. Βλ. ενδεικτικά Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*· Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, 129-278· Brillet-Dubois, “An Erotic Aristeia”· A. L. T. Bergren, “The Homeric Hymn to Aphrodite”: Tradition and Rhetoric, Praise and Blame”, *Classical Antiquity* 8.1 (1989): 1-41· Richardson, *Three Homeric Hymns*, 27-30, 224-55· S. L. Schein, “Divine and Human in the Homeric Hymn to Aphrodite”, στο Bouchon, Brillet-Dubois και Le Meur-Weissman (eds.), *Hymnes de la Grèce antique: Approches littéraires et historiques*, 295-312· P. M. Smith, “Notes on the Text of the Fifth Homeric Hymn”, *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979): 29-50· N. van der Ben, “De homerische Aphrodite-hymne I –De Aeneas-passages in de Ilias”, *Lampas* 13 (1980): 40-77· “De homerische Aphrodite-hymne II — Een interpretatie van het gedicht”, *Lampas* 14 (1981): 67-107· “Hymn to Aphrodite 36-291 - Notes on the Pars Epica of the Homeric Hymn to Aphrodite”, *Mnemosyne* 39 (1986): 1-41.

«ἐς Κύπρον δ' ἔλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν
ἐς Πάφον, ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης.
ἔνθ' ἢ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαιινάς,
ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίωι
ἀμβρότωι, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας,
ἀμβροσίωι ἐδ᾽ανῶι, τό ρά οἱ τεθυωμένον ἦεν.
ἔσσαμένη δ' εὖ πάντα περὶ χροῖ εἵματα καλὰ
χρυσῶι κοσμηθεῖσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη
σεύατ' ἐπὶ Τροίης προλιποῦσ' εὐώδεα Κύπρον
ὔψι μετὰ νέφεσι ρίμφα πρήσσουσα κέλευθον
Ἴδην δ' ἔκανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν,
βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὔρεος...».

(μτφ.)

«Στην Κύπρο λοιπόν αφού ήρθε, στον ευωδιαστό ναό της μπήκε

Στην Πάφο, όπου βρίσκεται το τέμενος και ο βωμός της που μοσχοβολά θυμίαμα.

Εκεί αφού μπήκε, έκλεισε τις φωτεινές πόρτες.

Και εκεί οι Χάριτες την έλουσαν και την άλειψαν με λάδι

αθάνατο, σαν αυτά που λάμπουν πάνω στους αιώνιους θεούς,

αμβρόσιο, γλυκό, που είχε αρωματιστεί γι' αυτήν.

Κι αφού καλά φόρεσε στο κορμί της όμορφα φορέματα
και με χρυσά κοσμήματα αφού στολίστηκε η φιλόγελη Αφροδίτη
έσπευσε για την Τροία, αφήνοντας πίσω την ευωδιαστή Κύπρο
χαράζοντας γρήγορα δρόμο ψηλά μέσα απ' τα σύννεφα.
Έφτασε λοιπόν στην Ίδη με τις πολλές πηγές, την μητέρα των ζώων,
Και πήγε κατευθείαν στη στάνη μέσα στο βουνό».

Η περιγραφή της τυπικής διαδικασίας στολισμού της Αφροδίτης στο απόσπασμα του *Ομηρικού Ύμνου V* που μόλις παραθέσαμε είναι εμφανώς επηρεασμένη από την ομηρική παράδοση, όπως άλλωστε και ολόκληρη η συλλογή των *Ομηρικών Ύμνων*. Η Αφροδίτη καλλωπίζεται μέσα στο ιερό τέμενός της στην Πάφο από τις Χάριτες, οι οποίες την λούζουν και την αλείφουν με αρωματισμένο λάδι, όπως ακριβώς κάνουν και στο τραγούδι του Δημόδοκου στην *Οδύσσεια* (*Οδ.* 8.363-5)· ακόμη, η θεά του έρωτα ντύνεται με ένα όμορφο φόρεμα και στολίζεται με χρυσά κοσμήματα. Πριν το τελετουργικό του στολισμού της, η Αφροδίτη κλείνει τις αστραφτερές θύρες του ιερού τεμένους της, ακολουθώντας το παράδειγμα της Ήρας στην *Ιλιάδα*, η οποία ασφαρίζει τις πόρτες της ιδιαίτερης καμαράς της στον Όλυμπο πριν καλλωπιστεί για να αποπλανήσει τον Δία (*Ιλ.* 14.166). Και στις δύο περιπτώσεις, οι καλλωπιζόμενες θεές έχουν κάθε λόγο να κρατήσουν κρυφό τον σκοπό για τον οποίον στολίζονται: η Ήρα, καθώς πρόκειται να εξαπατήσει τον πατέρα των θεών, με σκοπό να ανατρέψει τις ισορροπίες του τρωικού πολέμου· και η Αφροδίτη, καθώς για πρώτη φορά έχει κυριευτεί από ερωτική επιθυμία για έναν θνητό εραστή, τον οποίο και επιχειρεί να γοητεύσει. Κατά τον Faulkner, η τυπική σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο* αποτελεί σχεδόν ένα αμάλγαμα στίχων από τις ομηρικές περιγραφές του καλλωπισμού της Ήρας στο επεισόδιο της *Διός άπάτης* (*Ιλ.* 14.166 κ.ε.) και της διαδικασίας περιποίησης της Αφροδίτης από τις Χάριτες στο τραγούδι του Δημόδοκου (*Οδ.* 8.362-6).³⁵⁷

³⁵⁷ Βλ. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 32, 141-2, 149· πρβ. Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, 17, 168· Richardson, *Three Homeric Hymns*, 29.

Πράγματι, ο ομηρικός υμνογράφος φαίνεται να έχει συνθέσει το μεγαλύτερο τμήμα της περιγραφής του στολισμού της Αφροδίτης (πέντε από τους οκτώ συνολικά στίχους) συνδυάζοντας τους στίχους 8.363-5 της *Οδύσσειας* (που αντιστοιχούν στους στ. 59, 61-2 του *Ομηρικού Ύμνου*) και τους στίχους 14.168, 172 της *Ιλιάδας* (= *Ομ. Ύμν. V. 60, 63*). Για ακόμη μια φορά, βέβαια, και ανεξάρτητα από την πιθανότητα της αξιοποίησης των εν λόγω ομηρικών αποσπασμάτων από τον ποιητή του *Ομηρικού Ύμνου*, ο εντοπισμός πανομοιότυπων στίχων και λογοτύπων ανάμεσα στις υπό εξέταση σκηνές στολισμού θεαινών θα μπορούσε επίσης να ερμηνευθεί και ως ένδειξη της παραδοσιακής φύσης του συγκεκριμένου τύπου σκηνής.

Ύστερα από την αναζωογονητική περιποίηση που δέχεται από τις Χάριτες, η Αφροδίτη αναχωρεί αμέσως από την Κύπρο για την Τροία, προκειμένου να συναντήσει και να αποπλανήσει τον όμορφο Αγχίση. Η περιγραφή του στολισμού της θεάς του έρωτα διακόπτεται σε αυτό το σημείο σχετικά απότομα: είναι πολύ πιθανόν η συγκεκριμένη επιλογή του ανώνυμου ομηρικού υμνογράφου να οφείλεται στην πρόθεσή του να δώσει έμφαση στη βιασύνη της *Κύπριδος* να συναντήσει το συντομότερο δυνατό τον μελλοντικό εραστή της: η Αφροδίτη απεικονίζεται να σπεύδει προς την φρυγική Ίδη πετώντας και «κόβοντας δρόμο» μέσα από τα σύννεφα. Για ακόμη μια φορά, η επιρροή των ομηρικών κειμένων σε επίπεδο στιχουργικής είναι εμφανής: η περιγραφή του εναέριου ταξιδιού της Αφροδίτης προς την Ίδη (*Ομ. Ύμν. V. 66-8*) είναι σχεδόν πανομοιότυπη με την αντίστοιχη περιγραφή του ταξιδιού της Ήρας στο ίδιο βουνό με σκοπό την εξαπάτηση του Δία στην Ξ' ραψωδία της *Ιλιάδας*.³⁵⁸

Όταν η Αφροδίτη φτάνει στο όρος Ίδη, διάφορα άγρια θηρία (λύκοι, λιοντάρια, αρκούδες και λεοπαρδάλεις) την υποδέχονται με χαρά και την ακολουθούν μαγεμένα από την γοητεία της (στ. 69-71): η θεά του έρωτα, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται να λαμβάνει την ιδιότητα της *ποτνίας θηρῶν* για πρώτη φορά στην ελληνική παράδοση,³⁵⁹

³⁵⁸ Βλ. *Ιλ.* 14.281-3: «τὼ βήτην Λήμνου τε καὶ Ἴμβρου ἄστου λιπόντε / ἠέρα ἔσσαμένω ρίμφα πρήσσοντε κέλευθον. / Ἴδην δ' ἰκέσθην πολυπίδακα μητέρα θηρῶν». Για σχετική συζήτηση βλ. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 148-51.

³⁵⁹ Όπως παρατηρεί ο Faulkner (*The Homeric Hymn to Aphrodite*, 152-3, με περαιτέρω βιβλιογραφία), η επιρροή της Αφροδίτης επί των ζώων δεν εμφανίζεται στην προγενέστερη επική παράδοση. Για την πιθανή ταύτιση της

χαίρεται που βλέπει τα άγρια ζώα, και με τις θείες δυνάμεις της προκαλεί ασυγκράτητη ερωτική επιθυμία ανάμεσά τους, αφήνοντάς τα να ερωτοτροπούν στις σκιερές κοιλάδες του βουνού (στ. 71-4). Η ίδια δεν χάνει καιρό· πηγαίνει κατευθείαν στις καλύβες των βοσκών και βρίσκει τον *θεοείκελο* Αγχίση να κάθεται απόμερα από τους υπόλοιπους άνδρες, απομονωμένος στη σκηνή του, και να παίζει μουσική με την *κίθαρίν* του (στ. 75-80). Η Αφροδίτη στέκεται ενώπιον του Τρώα πρίγκιπα έχοντας λάβει τη μορφή μιας θνητής παρθένου, προκειμένου να μην τον τρομάξει με την εκτυφλωτική λάμψη και το μεγαλειώδες παράστημά της. Ο Αγχίσης προφανώς αντιλαμβάνεται την παρουσία της και την παρατηρεί αποσβολωμένος, θαυμάζοντας την ομορφιά, το ύψος και τα λαμπερά ενδύματα της θεάς του έρωτα. Σε αυτό το σημείο της διήγησης του *Ομηρικού Ύμνου* ξεκινά μια δεύτερη περιγραφή της εξωτερικής περιβολής της Αφροδίτης, η οποία έρχεται, τρόπον τινά, να συμπληρώσει την τυπική σκηνή στολισμού που εξετάσαμε προηγουμένως (*Ομ. Υμν. Αφρ. V. 86-90*):

«πέπλον μὲν γὰρ ἔεστο φαεινότερον πυρὸς αὐγῆς,

εἶχε δ' ἐπιγναμπτὰς ἔλικας κάλυκάς τε φαεινάς,

ὄρμοι δ' ἄμφ' ἀπαλῆι δειρῆι περικαλλέες ἦσαν

καλοὶ χρύσειοι παμποῖκιλοι, ὧς δὲ σελήνη

στήθεσιν ἄμφ' ἀπαλοῖσιν ἐλάμπετο, θαῦμα ἰδέσθαι».

(μτφ.)

«Γιατί πέπλο φορούσε πιο φωτεινό από την λάμψη της φωτιάς

Και είχε κυρτά ελικοειδή βραχιόλια και λαμπερά σκουλαρίκια σε σχήμα λουλουδιού

Και περιδέραια πανέμορφα βρίσκονταν γύρω από τον απαλό λαιμό της

γυμνής θεάς και της ποτνίας θηρών στη γλυπτική τέχνη της Κύπρου κατά την Όψιμη Εποχή του Χαλκού με μια πρώιμη έκφανση της θεάς Αφροδίτης βλ. S. L. Budin, *The Origin of Aphrodite* (Bethesda: CDL Press, 2003), 146-54.

Όμορφα, χρυσά, ολοστόλιστα, και σαν τη σελήνη

Στα απαλά της στήθη έλαμπαν, θαύμα να το βλέπεις».

Η περιγραφή των ενδυμάτων και των κοσμημάτων της θεάς του έρωτα πραγματοποιείται σε αυτήν την περίπτωση από την οπτική γωνία του Αγχίση και κατά κάποιον τρόπο έρχεται να δικαιολογήσει (εξ ου και ο αιτιολογικός σύνδεσμος *γάρ*) τον θαυμασμό του Τρώα πρίγκιπα για την ασύγκριτη ομορφιά της νεαρής *θεοείκελης* γυναίκας που θεωρεί πως στέκεται ενώπιον του. Η Αφροδίτη φορά ένα αστραφτερό πέπλο του οποίου η λάμψη είναι πιο δυνατή από το φως της φωτιάς, έχει στολιστεί με ελικοειδή βραχιόλια και σκουλαρίκια που έχουν το σχήμα λουλουδιών³⁶⁰ (όπως ακριβώς στην περίπτωση του *Ομηρικού Ύμνου VI*), ενώ για ακόμη μια φορά ο στολισμός της συμπληρώνεται από χρυσά περιδέραια, τα οποία ακτινοβολούν σαν την σελήνη πάνω στο στήθος και τον λαιμό της.

Παρά τη μεταμόρφωσή της σε θνητή, ο Αγχίσης φαίνεται να είναι βέβαιος πως η ασύγκριτη ομορφιά της νεαρής γυναίκας που στέκεται μπροστά του οφείλεται στη θεία φύση της και έτσι προσφωνεί την Αφροδίτη ως *άνασσα θεά*, χωρίς, ωστόσο, να είναι σε θέση να προσδιορίσει αν πρόκειται για την θεά του έρωτα, τη Θέμιδα, την Άρτεμη, την Αθηνά, μία από τις Χάριτες, ή για κάποια από τις Νύμφες που κατοικούν στις πηγές της φρυγικής Ίδης (*Ομ. Ύμν. V. 92-9*). Έτσι, κατακλυσμένος από φόβο και δέος, υπόσχεται στην Αφροδίτη πως θα χτίσει γι' αυτήν έναν ιερό βωμό στο βουνό και πως θα την τιμά με θυσίες, ενώ στη συνέχεια της ζητά να του χαρίσει μακροζωία, κλέος ανάμεσα στους Τρώες και έναν επάξιο απόγονο (στ. 100-6). Ωστόσο, η θεά, εμμένοντας στο αρχικό της σχέδιο, καταφέρνει να πείσει τον Τρώα πρίγκιπα πως είναι η κόρη του Φρύγα βασιλιά Οτρέα και πως ο Ερμής την άρπαξε από τον χορό της Αρτέμιδος, οδηγώντας την στην Ίδη με μοναδικό σκοπό να παντρευτεί τον

³⁶⁰ Αξίζει να σημειώσουμε πως δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των μελετητών ως προς την ακριβή ερμηνεία των *έπιγναμπτῶν ἐλίκων* και των *φαιινῶν καλύκων* που αναφέρονται ως μέρος του στολισμού της Αφροδίτης στο συγκεκριμένο σημείο του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην*. Στη δική μου μετάφραση ακολουθώ την ερμηνεία του Faulkner, ο οποίος καταλήγει με επιφύλαξη στο συμπέρασμα πως οι εν λόγω φράσεις αναφέρονται στα βραχιόλια και τα σκουλαρίκια (αντίστοιχα) που φορά η θεά του έρωτα. Για σχετική συζήτηση βλ. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 167-9. Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, 186.

Αγχίση και να κάνει μαζί του απογόνους (στ. 107-46). Για να γίνει ακόμη πιο πειστική, μάλιστα, τον παρακαλεί να στείλει αγγελιαφόρους στους γονείς της που δήθεν ανησυχούν για την απουσία της, βεβαιώνοντάς τον πως θα του στείλουν πολύτιμα δώρα ως προίκα για τον γάμο τους (στ. 137-44). Αφού ο Τρώας πρίγκιπας εν τέλει πείθεται για την υποτιθέμενη θνητή φύση της Αφροδίτης, της δηλώνει πως θα γίνει γυναίκα του σύμφωνα με τη βούληση του Ερμή και την πιάνει από το χέρι, οδηγώντας την στο κρεβάτι του για να ερωτοτροπήσουν (στ. 145-61). Στο συγκεκριμένο σημείο της διήγησης ξεκινά μια τρίτη, τελευταία περιγραφή της εξωτερικής περιβολής της Αφροδίτης, η οποία λαμβάνει χώρα καθώς ο Αγχίσης αφαιρεί ένα-ένα τα κοσμήματα και τα ενδύματα της θεάς πριν την ερωτική πράξη (*Ομ. Ύμν. Αφρ. V. 162-5*):

«κόσμον μὲν οἱ πρῶτον ἀπὸ χροὸς εἶλε φαεινόν,

πόρπας τε γναμπτάς θ' ἔλικας κάλυκας τε καὶ ὄρμους.

λῦσε δέ οἱ ζώνην ἰδὲ εἵματα σιγαλόεντα

ἔκδυε καὶ κατέθηκεν ἐπὶ θρόνου ἀργυροήλου».

(μτφ.)

«τα στολίδια πρώτα από το κορμί της έβγαλε τα αστραφτερά,

τις καρφίτσες και τα κυρτά ελικοειδή βραχιόλια, και τα καλυκόσχημα σκουλαρίκια και τα περιδέρια.

Κι έλυσε τη ζώνη της και τα αστραφτερά ενδύματα

Τα έβγαλε και τα εναπόθεσε πάνω στον θρόνο με τα ασημένα καρφιά».

Όπως είναι προφανές, σε αυτήν την περίπτωση δεν έχουμε να κάνουμε με μια σκηνή στολισμού, αλλά με την ακριβώς αντίστροφη διαδικασία. Ωστόσο, η αφαίρεση των ενδυμάτων και των κοσμημάτων της Αφροδίτης από τον Αγχίση πριν την ερωτική τους συνέντευξη έρχεται να συμπληρώσει την περιγραφή της εξωτερικής περιβολής της θεάς του έρωτα στον συγκεκριμένο *Ομηρικό Ύμνο*, προσθέτοντας περαιτέρω λεπτομέρειες: πέρα από

τα αστραφτερά ρούχα, τα σκουλαρίκια σε σχήμα λουλουδιών, τα ελικοειδή βραχιόλια και τα χρυσά περιδέραια, ο κόσμος της Αφροδίτης, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από την συγκεκριμένη περιγραφή της διαδικασίας απέκδυσης της θεάς του έρωτα, περιλαμβάνει επίσης *πόρπες* (καρφίτσες) και *ζώνην*, δύο εξαρτήματα που, όπως είδαμε, περιλαμβάνονται επίσης στον στολισμό της Ήρας στο ιλιαδικό επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης*.

Πέρα από τις τυπικές σκηνές καλλωπισμού της ομηρικής παράδοσης, η περιγραφή της διαδικασίας του στολισμού της Αφροδίτης στον συγκεκριμένο *Ομηρικό Ὑμνο* παρουσιάζει αρκετές αντιστοιχίες και με την αποσπασματικά σωζόμενη σκηνή του στολισμού της θεάς του έρωτα πριν από την κρίση του Πάριδος στα *Κύπρια έπη*. Τα κοινά στοιχεία που φαίνεται να συνδέουν τις συγκεκριμένες μυθικές διηγήσεις είναι τα εξής: η τοποθέτηση του επίκεντρου της μυθολογικής δράσης στο όρος Ίδη της Φρυγίας· η διπλή ιδιότητα του ποιμένος και του μέλους της τρωικής βασιλικής οικογένειας που χαρακτηρίζει τόσο τον Αγκίστη όσο και τον Πάρι/Αλέξανδρο· και η συνδρομή των Χαρίτων στη διαδικασία του καλλωπισμού της θεάς του έρωτα. Στα παράλληλα μεταξύ των δύο διηγήσεων μπορούμε ακόμη να προσθέσουμε με σχετική επιφύλαξη το παραδοσιακό τελετουργικό του αναζωογονητικού λουτρού της Αφροδίτης πριν τον καλλωπισμό της, το οποίο περιλαμβάνεται στις περισσότερες σκηνές στολισμού που εξετάσαμε και, όπως υποδεικνύουν οι ευριπίδειες μαρτυρίες, πιθανότατα αποτελούσε μέρος και της σκηνής που περιέγραφε την προετοιμασία της θεάς του έρωτα για την κρίση του Πάριδος στα *Κύπρια έπη*.

Για τις ανωτέρω αντιστοιχίες μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής. Όπως είδαμε, το όρος Ίδη αποτελεί το βασικό πεδίο μυθολογικής δράσης και στο ιλιαδικό επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης*. Ως εκ τούτου, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως η κοινή επιλογή του ποιητή των *Κυπρίων επών* και του ανώνυμου ομηρικού υμνογράφου ίσως οφείλεται στην δεδομένη επιρροή της αυθεντίας των ομηρικών κειμένων. Από την άλλη πλευρά, η Mary Bachvarova διατυπώνει την υπόθεση πως η τοποθέτηση των εν λόγω μυθικών διηγήσεων στο συγκεκριμένο βουνό της Φρυγίας ίσως αποτελεί μια ένδειξη της πιθανής προέλευσής τους από την περιοχή της δυτικής Ανατολίας και της συνακόλουθης σύνδεσής τους με τις μυθικές παραδόσεις σχετικά με την μεγάλη φρυγική θεά που παραδοσιακά συσχετίζεται με το εν λόγω

όρος (Ιδαία Μητέρα/Κυβέλη/Matar Kubeleya).³⁶¹ Ωστόσο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η συγκεκριμένη υπόθεση στερείται ικανών τεκμηρίων. Ίσως το πιο σημαντικό κοινό στοιχείο ανάμεσα στην σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* είναι η ταυτότητα των ανδρών για τους οποίους στολίζεται η θεά του έρωτα: τόσο ο Αγχίσης όσο και ο Πάρις αποτελούν επιφανή μέλη της βασιλικής οικογένειας της Τροίας, αλλά εμφανίζονται στις εν λόγω μυθικές διηγήσεις πρωτίστως με την ιδιότητά τους ως βοσκών. Όπως θα διαπιστώσουμε κατά την ανάλυση των ανατολικών παραλλήλων του καλλωπισμού της Αφροδίτης, η χαρακτηριστική ιδιότητα του βασιλικού ποιμένου που χαρακτηρίζει τόσο τον Πάρι όσο και τον Αγχίση ως αποδέκτες του στολισμού της Αφροδίτης αποτελεί ένα στοιχείο που απαντά ως κεντρικό μοτίβο σε ορισμένες από τις αρχαιότερες ανατολικές μυθικές διηγήσεις που περιγράφουν τη διαδικασία στολισμού θεαινών με σκοπό την ερωτική κατάκτηση ενός άνδρα.

III. 3. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης: ανακεφαλαίωση - συζήτηση

Όπως κατέστη σαφές από την μέχρι τώρα συζήτηση, η αποσπασματική περιγραφή της προετοιμασίας της Αφροδίτης πριν από την κρίση του Πάριδος στα *Κύπρια έπη* εντάσσεται σε μια ευρεία παράδοση τυπικών σκηνών στολισμού θεαινών, μέρη της οποίας απαντούν επίσης στα ομηρικά έπη, τα ησιόδεια έργα και την συλλογή των *Ομηρικών Ύμνων*. Κατά τη συγκριτική ανάλυση των ελληνικών παραλλήλων του συγκεκριμένου στοιχείου της διήγησης του χαμένου έπους είχαμε την ευκαιρία να επισημάνουμε ποικίλα κοινά στοιχεία αλλά και ορισμένες διαφορές ανάμεσα στις σωζόμενες τυπικές σκηνές καλλωπισμού της αρχαϊκής παράδοσης, καθώς και να διακρίνουμε διάφορες παραλλαγές του συγκεκριμένου τύπου σκηνής, οι οποίες μπορούν να συνοψιστούν ως ακολούθως.

Η πρώτη κατηγορία των τυπικών σκηνών στολισμού που είχαμε την ευκαιρία να εξετάσουμε είναι ο καλλωπισμός των θεαινών με σκοπό την ερωτική αποπλάνηση ενός άνδρα. Σε αυτό τον τύπο σκηνής εντάσσεται φυσικά η περιγραφή του καλλωπισμού της Ήρας μέσα

³⁶¹ Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 18, 328.

στην ιδιαίτερη κάμαρά της στον Όλυμπο πριν από την εξαπάτηση του Δία στην *Ιλιάδα* (14. 166-86) και ο αντίστοιχος στολισμός της Αφροδίτης από τις Χάριτες μέσα στο ιερό της τέμενος στην Πάφο της Κύπρου με σκοπό την αποπλάνηση του Αγκίση που περιγράφει ο μεγάλος *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* (V. 58-69). Και στις δύο περιπτώσεις, η διαδικασία καλλωπισμού των θεαινών λαμβάνει χώρα σε κλειστό χώρο και κάτω από συνθήκες μυστικότητας, αφού τόσο η Αφροδίτη όσο και η Ήρα (για διαφορετικούς λόγους η καθεμία) δεν επιθυμούν να γίνει γνωστός στους υπόλοιπους θεούς ο σκοπός για τον οποίον καλλωπίζονται. Ο στολισμός των δύο θεαινών αποτελείται κατά κύριο λόγο από τα ίδια δομικά μέρη: η Ήρα και η Αφροδίτη πρώτα πλένονται και αλείφονται με αρωματικό λάδι, ενώ στη συνέχεια φορούν αστραφτερά ενδύματα και στολίζονται με διάφορα πολύτιμα κοσμήματα, όπως χρυσά περιδέραια και περίτεχνα σκουλαρίκια. Στη συνέχεια και οι δύο θεές μεταβαίνουν πετώντας στο όρος Ίδη της Φρυγίας, προκειμένου να συναντήσουν και να αποπλανήσουν τον εραστή τους. Όπως σημειώσαμε, η περιγραφή του στολισμού της Αφροδίτης στον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο* έχει κατά πάσα πιθανότητα συντεθεί με βασικό πρότυπο τις σκηνές στολισμού της Ήρας στην *Ιλιάδα* και της Αφροδίτης στην *Οδύσσεια*: αυτό, τουλάχιστον, υποδεικνύουν οι αυτούσιοι ομηρικοί στίχοι που χρησιμοποιεί ο ανώνυμος υμνογράφος προκειμένου να περιγράψει την διαδικασία καλλωπισμού της θεάς του έρωτα πριν την αποπλάνηση του Αγκίση. Από την άλλη πλευρά, επισημάναμε πως οι εν λόγω ομοιότητες θα μπορούσαν επίσης να αποδοθούν στην παραδοσιακή φύση του συγκεκριμένου τύπου σκηνής και των σχετικών με αυτήν στιχουργικών μοτίβων στην αρχαϊκή ποίηση.

Μια δεύτερη κατηγορία των τυπικών σκηνών καλλωπισμού της αρχαϊκής ποιητικής παράδοσης που είχαμε την ευκαιρία να διακρίνουμε είναι η περιγραφή της πρώτης διαδικασίας στολισμού την οποία απολαμβάνει στη ζωή της μια γυναικεία μορφή. Σε αυτόν τον τύπο σκηνής αντιστοιχούν οι δύο παραλλαγές της περιγραφής του στολισμού της Πανδώρας ύστερα από τη δημιουργία της από τα χέρια του Ηφαίστου στη *Θεογονία* (στ. 573-584) και τα *Έργα και Ημέραι* (στ. 72-6) του Ησιόδου και η αντίστοιχη περιγραφή του στολισμού της νεοαναδυθείσας Αφροδίτης από τις Χάριτες στην Κύπρο, που αποτελεί το κεντρικό θέμα του σύντομου *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* VI (στ. 5-15). Και στις δύο περιπτώσεις οι καλλωπιζόμενες στολίζονται από άλλες θεότητες με αστραφτερά ρούχα και διάφορα πολύτιμα κοσμήματα σύμφωνα με την παραδοσιακή αφηγηματική ακολουθία. Ωστόσο, η συγκεκριμένη παραλλαγή αποτελεί κατά τα φαινόμενα την μοναδική κατηγορία

τυπικών σκηνών στολισμού η οποία δεν περιλαμβάνει το τελετουργικό πλύσιμο και την επάλειψη της καλλωπιζομένης με λάδι – μια διαφοροποίηση που, όπως σημειώσαμε, πιθανότατα οφείλεται στην αμόλυνη φύση της θείας γεννήσεως της Αφροδίτης και της Πανδώρας, η οποία φαίνεται πως καθιστά αχρείαστη την αναζωογονητική επίδραση της παραδοσιακής διαδικασίας πλυσίματος και αρωματισμού.

Μια τελευταία παραλλαγή των τυπικών σκηνών στολισμού είναι αυτή στην οποία ανήκει η περιγραφή της αναζωογονητικής περιποίησης που δέχεται η Αφροδίτη από τις Χάριτες στην Κύπρο ύστερα από την παράνομη ερωτική της συνεύρεση με τον Άρη στο κωμικό τραγούδι του Δημόδοκου στην *Οδύσσεια* (8.362-6). Σε αυτήν την περίπτωση δεν έχουμε φυσικά να κάνουμε με μια διαδικασία στολισμού που αποσκοπεί στην αποπλάνηση ενός θνητού ή θείου εραστή, αφού το τελετουργικό λαμβάνει χώρα έπειτα από την ερωτική συνεύρεση της Αφροδίτης, αλλά μάλλον με μια διαδικασία αναζωογόνησης και εξαγνισμού της θεάς του έρωτα από τις σωματικές και ψυχολογικές συνέπειες της μοιχείας που διέπραξε και κυρίως της εξευτελιστικής τιμωρίας που υπέστη από τον Ήφαιστο ενώπιον των υπόλοιπων θεών. Όπως σημειώσαμε, αυτός είναι πιθανότατα και ο λόγος για τον οποίον η διαδικασία περιποίησης της Αφροδίτης από τις Χάριτες στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν περιλαμβάνει τον στολισμό της με περίτεχνα κοσμήματα, αλλά μόνον τον καθαρισμό, τον αρωματισμό με λάδι και την ένδυση της θεάς του έρωτα σε μια προσπάθεια αποκατάστασης της διασαλευμένης της τιμής.

Όπως είναι προφανές, η προετοιμασία της Αφροδίτης για την *κρίσιν του Πάριδος* στα *Κύπρια έπη* δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με κάποια από τις προαναφερθείσες παραλλαγές των τυπικών σκηνών στολισμού θεαινών της αρχαϊκής παράδοσης· ωστόσο, μπορούμε να πούμε πως η συγκεκριμένη σκηνή καλλωπισμού σχετίζεται περισσότερο με την πρώτη κατηγορία που διακρίναμε. Μολονότι δεν συνδέεται άμεσα με την προσπάθεια ερωτικής αποπλάνησης κάποιου άνδρα, ο στολισμός της θεάς του έρωτα στις πηγές της φρυγικής Ίδης έχει αναμφίβολα ως στόχο να ασκήσει γοητεία στον Πάρι, προκειμένου να εξασφαλίσει στην Αφροδίτη τον τίτλο της *καλλίστης* στον θείο διαγωνισμό ομορφιάς. Ο Currie, μάλιστα, θεωρεί την προσέγγιση της Αφροδίτης προς τον Πάρι στα *Κύπρια* ως μια οιονεί αποπλάνηση (“quasi-seduction”), βασιζόμενος στο ιλιαδικό απόσπασμα στο οποίο η Ελένη, θέλοντας να καυτηριάσει την Αφροδίτη, υπονοεί ευθέως την ύπαρξη ερωτικής σχέσης μεταξύ της θεάς του

έρωτα και του Τρώα πρίγκιπα.³⁶² Η τοποθέτηση της μυθολογικής δράσης στην φρυγική Ίδη αλλά και η ταυτότητα του άνδρα για χάρη του οποίου στολίζεται η θεά ως αριστοκρατικής καταγωγής ποιμένα αποτελούν επιπλέον σημεία σύνδεσης μεταξύ των σκηνών στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* και του μεγάλου *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην*. Ένα στοιχείο που διαφοροποιεί το συγκεκριμένο στοιχείο της διήγησης του χαμένου έπους από τις υπόλοιπες σκηνές στολισμού της ίδιας κατηγορίας είναι πως ο καλλωπισμός της θεάς του έρωτα δεν λαμβάνει χώρα σε κάποιον κλειστό χώρο, όπως το ιερό τέμενος της Αφροδίτης στην Πάφο ή το ιδιωτικό δώμα στο οποίο στολίζεται η Ήρα στην *Ιλιάδα*, αλλά στο ειδυλλιακό, ανοιχτό πεδίο των πηγών των Νυμφών στην φρυγική Ίδη. Σε αυτήν την περίπτωση, εξάλλου, δεν φαίνεται να υπάρχει κάποιος ιδιαίτερος λόγος για τον οποίον η Αφροδίτη θα ήθελε να κρατήσει κρυφό τον καλλωπισμό της από τους υπόλοιπους θεούς.

Όπως παρατηρήσαμε κατά την συγκριτική μας ανάλυση, οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής παράδοσης συνδέονται μεταξύ τους και με ορισμένα επιπλέον σημεία σύγκλισης. Κατ' αρχάς, φαινομενικά όλες οι μυθικές διηγήσεις στις οποίες εντάσσονται οι εν λόγω σκηνές καλλωπισμού έχουν κάποια άμεση ή έμμεση σύνδεση με την θεματική του γάμου: ο στολισμός της Αφροδίτης στα *Κύπρια* λαμβάνει χώρα έπειτα από τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας και οδηγεί στον γάμο του Πάριδος με την ωραία Ελένη· ο στολισμός της Ήρας δικαιολογείται ενώπιον της Αφροδίτης με την πρόφαση της αναζωογόνησης του γάμου του Ωκεανού και της Τηθύος, οδηγεί στον γάμο του Ύπνου και της Πασιθέας, ενώ το σχέδιο εξαπάτησης παρουσιάζεται από την Ήρα ως μια προσπάθεια να ανανεώσει τον γάμο της με τον Δία· ο στολισμός της Αφροδίτης στο κωμικό τραγούδι του Δημόδοκου έχει ως θεματικό κέντρο τον γάμο της θεάς του έρωτα με τον Ήφαιστο και την μοιχεία της με τον Άρη· ο στολισμός της Πανδώρας συνδέεται άμεσα με το σχέδιο του Δία για τον γάμο της πρωτόπλαστης γυναίκας με τον Επιμηθέα· ο στολισμός της Αφροδίτης στον *Ομηρικό Ύμνο VI* καταλήγει στην παρουσίαση της Κύπριδος ενώπιον των Ολυμπίων θεών, οι οποίοι προσεύχονται να την οδηγήσουν σπίτι τους ως νύφη· και το σχέδιο αποπλάνησης του Αγκίστη

³⁶² Ομ. *Ιλ.* 3.406-9: « ἦσο παρ' αὐτὸν ἰοῦσα, θεῶν δ' ἀπόεικε κελεύθου / μηδ' ἔτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέψεαι Ὀλυμπον, / ἀλλ' αἰεὶ περὶ κεῖνον ὄζυε καὶ ἐ φύλασσε, / εἰς ὃ κέ σ' ἢ ἄλοχον ποιήσεται ἢ ὃ γε δούλην». Για σχετική συζήτηση βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 154· “Cypria”, 299.

από την ίδια θεά στον *Ομηρικό Ύμνο V* περιλαμβάνει τον δήθεν θεόπνευστο γάμο της με τον εν λόγω ήρωα. Όπως θα δούμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, η σύνδεση με την θεματική του γάμου αποτελεί ένα στοιχείο το οποίο εντοπίζεται ήδη στις αρχαιότερες σκηνές στολισμού θεαινών της ανατολικής παράδοσης που έχουμε στη διάθεσή μας. Ένα δεύτερο σημείο σύγκλισης μεταξύ ορισμένων τουλάχιστον από τις σκηνές στολισμού της αρχαϊκής παράδοσης είναι ο κίνδυνος ή εν γένει η κακοπάθεια του άνδρα για τον οποίον καλλωπίζεται η θεά, στοιχείο που συχνά συνοδεύεται και με την πρόκληση οδυνηρών επιπτώσεων στο επίπεδο των θνητών: ο Αγχίσης διατρέχει θανάσιμο κίνδυνο λόγω της ερωτικής του ένωσης με την Αφροδίτη· ο Πάρις παρασύρει στον όλεθρο ολόκληρη την πατρική του γη λόγω της επιλογής του να προκρίνει την θεά του έρωτα ως καλλίστην στον θείο διαγωνισμό ομορφιάς· ο γάμος του Επιμηθέα με την Πανδώρα αποτελεί ένα εκδικητικό σχέδιο του Δία κατά των Ιαπετιονιδών και ολόκληρου του ανθρώπινου γένους· και, αντίστοιχα, ο στολισμός της Ήρας εντάσσεται στο σχέδιο εξαπάτησης του συζύγου της, του οποίου απώτερος σκοπός είναι η πρόκληση απωλειών στο στρατόπεδο των Τρώων υπέρ των ηττωμένων Ελλήνων.

Ένα γενικότερο συμπέρασμα που επίσης μπορούμε να συναγάγουμε βάσει των όσων εξετάσαμε μέχρι εδώ είναι πως το μοτίβο του στολισμού θεαινών φαίνεται πως είναι στερεοτυπικά συνδεδεμένο στην ελληνική παράδοση με το πρόσωπο της Αφροδίτης. Όπως διαπιστώσαμε κατά την ανάλυση των παραλλήλων της σκηνής στολισμού των *Κυπρίων επών*, η θεά του έρωτα αποτελεί την κατ' εξοχήν καλλωπιζόμενη θεά της αρχαϊκής επικής ποίησης. Πέρα από το γεγονός ότι η Αφροδίτη πρωταγωνιστεί στην πλειονότητα των τυπικών σκηνών στολισμού που έχουμε στη διάθεσή μας, το συγκεκριμένο στοιχείο φαίνεται επίσης να αναδεικνύεται και από την ενεργό συμμετοχή της συγκεκριμένης θεάς στις ελάχιστες τυπικές σκηνές στολισμού που δεν αφορούν άμεσα την ίδια: η Αφροδίτη συνεισφέρει δραστικά στον στολισμό της Ήρας για την εξαπάτηση του Δία στην *Ιλιάδα*, παραχωρώντας στην σύζυγο του πατέρα των θεών τον περίφημο *κεστόν ἱμάντα* της, ενώ αντίστοιχα συμμετέχει ενεργά στον «στολισμό» του εσωτερικού κόσμου της Πανδώρας, κοσμώντας την πρωτόπλαστη γυναίκα με τα δόλια χαρακτηριστικά που παραδοσιακά συνθέτουν την προσωπικότητα των γυναικών σύμφωνα με τις αντιλήψεις των αρχαίων Ελλήνων. Όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, η φαινομενικά στερεοτυπική σύνδεση των τυπικών σκηνών στολισμού θεαινών με το πρόσωπο της Αφροδίτης αποτελεί ένα στοιχείο σημαντικό ως προς την εξέταση

της υπόθεσης σχετικά με τις πιθανές επιρροές του συγκεκριμένου τύπου σκηνής από τη μυθική παράδοση της Εγγύς Ανατολής.

III. 4. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της ανατολικής μυθικής παράδοσης

Όπως έχουμε επισημάνει από την αρχή του παρόντος κεφαλαίου, η αποσπασματική σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* φαίνεται πως αποτελεί μέρος μιας χωροχρονικά ευρύτατης αφηγηματικής παράδοσης, η οποία πιθανότατα έχει τις ρίζες της στην αρχαία Μεσοποταμία, και πιο συγκεκριμένα στην μυθολογική κληρονομιά των Σουμερίων, του λαού στον οποίον αποδίδεται και η ανάπτυξη του πρώτου οργανωμένου συστήματος γραφής. Όπως μάλιστα θα διαπιστώσουμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, τα βασικά δομικά στοιχεία που συνθέτουν τις τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών στην αρχαϊκή ποιητική παράδοση φαίνεται πως πρωτοεμφανίζονται ήδη στα πρωιμότερα ανατολικά παράλληλα του συγκεκριμένου τύπου σκηνής που έχουμε στη διάθεσή μας. Παρά την τάση υπεραπλούστευσης τέτοιου είδους υποθέσεων που ενίοτε χαρακτηρίζει τις συγκριτικές προσεγγίσεις της μυθικής παράδοσης της αρχαίας Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής, δεν θα ήταν δυνατόν να υποθέσουμε με ευκολία πως οι ποιητές της αρχαϊκής περιόδου είχαν άμεση πρόσβαση σε κείμενα που συγγράφηκαν κατά την 3^η χιλιετία π.Χ. και τόσο μακριά από το πεδίο δράσης τους. Ωστόσο, όπως θα καταστεί σαφές μέσα από την ανάλυση των διαφόρων ανατολικών παραλλήλων του συγκεκριμένου στοιχείου της διήγησης των *Κυπρίων επών*, το συμπέρασμα πως οι χαρακτηριστικές ομοιότητες και αντιστοιχίες μεταξύ των ελληνικών και των ανατολικών σκηνών καλλωπισμού θεαινών που θα εξετάσουμε οφείλονται σε διαπολιτισμικές αλληλεπιδράσεις των Ελλήνων με τους εξ Ανατολής γείτονές τους φαντάζει σχεδόν αναπόφευκτο.

III. 4. 1. Ο Ιερός Γάμος της Inanna και του Dumuzi

Οι αρχαιότεροι ίσως αφηγηματικοί πρόγονοι της σκηνής του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* προέρχονται από μια σειρά μυθολογικών ποιημάτων / ερωτικών τραγουδιών της σουμερικής ποιητικής παράδοσης που είναι γνωστά ως *Τραγούδια της Inanna και του*

Dumuzi.³⁶³ Πρόκειται για ένα σώμα κειμένων που αποτελείται από σχεδόν 30 τραγούδια³⁶⁴ ερωτικού και συχνά σεξουαλικού περιεχομένου, τα οποία χρονολογούνται μεταξύ του τέλους της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. και των αρχών της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. και έχουν ως βασικό τους θεματικό άξονα την γαμήλια ένωση της μεγάλης σουμερικής θεάς του έρωτα, Inanna, με τον αγαπημένο της θεό-ποιμένα, Dumuzi. Πολλοί μελετητές έχουν διατυπώσει την υπόθεση πως τα συγκεκριμένα ερωτικά τραγούδια σχετίζονται (πιθανώς ως ιερά κείμενα) με την (υποθετική) σουμερική τελετουργία του Ιερού Γάμου³⁶⁵ και πως πιθανότατα ερμηνεύονταν από μουσικούς των ιερών στο πλαίσιο θρησκευτικών εορτών γονιμότητας ή τελετών στέψης των Σουμερίων

³⁶³ Για την κριτική έκδοση, τον σχολιασμό και τη μετάφραση του μεγαλύτερου μέρους του εν λόγω σώματος κειμένων βλ. Y. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1998). Τα συγκεκριμένα ποιήματα είναι επίσης διαθέσιμα μαζί με τις μεταφράσεις τους και περαιτέρω σχετική βιβλιογραφία στο Ηλεκτρονικό Σώμα Κειμένων της Σουμερικής Λογοτεχνίας (The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature) του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης (ETCSL 4.08.01–4.08.33) στον ηλεκτρονικό ιστότοπο <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.

³⁶⁴ Τα περισσότερα τραγούδια της Inanna και του Dumuzi κατηγοριοποιούνται από τις υποσημειώσεις των αρχαίων γραφών ως *balbale*, ένας όρος που έχει συσχετιστεί από τους μελετητές α) με την διαλογική μορφή ορισμένων εξ αυτών, που συντείνει στην πιθανότητα πως ερμηνεύονταν ως ντουέτα ή μουσικοί διάλογοι και β) με την πιθανή πολυτροπική φύση των συγκεκριμένων τραγουδιών ως μουσικών συνθέσεων. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά G. Rubio, “Sumerian Literature”, στο C. S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009), 64-5.

³⁶⁵ Για την τελετουργία του Ιερού Γάμου έχει υποθεθεί πως περιελάμβανε την συμβολική ή πραγματική αναπαράσταση της σεξουαλικής ένωσης της Inanna και του Dumuzi, οι οποίοι πιθανώς υποκαθιστούνταν στο εν λόγω θρησκευτικό δρώμενο από μια ιέρεια της μεγάλης θεάς και τον θεοποιημένο Σουμέριο βασιλέα αντίστοιχα. Γενικά για την τελετουργία του Ιερού Γάμου βλ. S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: Indiana University Press, 1969)· P. Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, State Archives of Assyria Studies 15 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004)· E. Matsushima, “Ištar and Other Goddesses of the So-Called “Sacred Marriage” in Ancient Mesopotamia”, στο D. T. Sugimoto (ed.), *Transformation of a Goddess: Ištar – Astarte – Aphrodite*, Orbis Biblicus et Orientalis 263 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 1-14.

βασιλέων, χωρίς ωστόσο να υπάρχει απόλυτη ομοφωνία, αλλά ούτε και επαρκή δεδομένα για την επαλήθευση κάποιας από αυτές τις υποθέσεις.³⁶⁶

Το στοιχείο που πρωτίστως ενδιαφέρει τους σκοπούς της συζήτησής μας στο παρόν σημείο είναι πως τουλάχιστον επτά ποιήματα από την παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi* περιλαμβάνουν εκτενείς (ETCSL 4.08.3· 4.08.20, 4.08.29, 4.08.31) ή σύντομες περιγραφές (ETCSL 4.08.16, 4.08.18, 4.08.32) της προετοιμασίας της σουμερικής θεάς του έρωτα για την συνάντησή της με τον αγαπημένο της ποιμένα Dumuzi. Στις παραγράφους που ακολουθούν παρατίθενται ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα από τα εν λόγω σουμερικά ερωτικά τραγούδια, στα οποία περιγράφεται η παραδοσιακή διαδικασία στολισμού και καλλωπισμού της θεάς Inanna:

A) ETCSL 4.08.03 Ένα balbale για την Inanna (Dumuzid-Inana C), 1-18³⁶⁷

(μτφ) «-Αδερφή, τι έκανες μες στο σπίτι; Μικρή, τι έκανες μες στο σπίτι;

³⁶⁶ Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά K. McCaffrey, “The Sumerian Sacred Marriage: Texts and Images”, στο H. Crawford (ed.), *The Sumerian World* (New York: Routledge, 2013), 229· M. Nissinen, “Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love”, στο R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*, Melammu Symposia 2 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), 93-5· Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 25-6· S. N. Kramer, “Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 107.6 (1963): 489. Για την πιθανή σύνδεση των τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi με το *Άσμα Ασμάτων* βλ. ενδεικτικά S. N. Kramer, “The Biblical ‘Song of Songs’ and the Sumerian Love Songs”, *Expedition* 5 (1962): 25-31· “The Sacred Marriage and Solomon’s Song of Songs”, στο *The Sacred Marriage Rite*, 85-106.

³⁶⁷ « nin₉-ĝu₁₀ e₂-a a-na-am₃ mu-e-[ak] / lu₂-tur e₂-a a-na-am₃ mu-e-/ak\ / a im-ma-tu₅ na-ma im-ma-su-ub / a šen-dilim₂ kug-ga im-ma-tu₅ / na-ma bur babbar-ra im-ma-su-ub / u₅ ze₂-ba bur-ra im-ma-šeš₄ / ^{tu₂}g₂pala₃ na-aĝ₂ ga-ša-an-an-na im-ma-mur₁₀ / ur₅-re e₂-a mi-ni-ib₂-ni₁₀-ni₁₀-e-en / šem-bi-zid i-bi₂-ĝa₂ mu-ni-mar-mar / gu₂-bar-ĝu₁₀ mu-DU si bi₂-sa₂ / siki-ĝu₁₀ im-da-la₂ a bi₂-/tu₅ / ^{ĝi₅}tukul-ĝu₁₀ bal in-na-sag₉-ga mu-zu / saĝ-ĝu₁₀ ba-suh₃ si bi₂-sa₂ / suh₂-ĝu₁₀ ba-bur₂-bur₂ mu-dub-dub / gu₂ gu₂-bar-ra-ka mu-ni-in-šub / ħar kug-sig₁₇ šu-ĝa₂ im-mi-du₃ / za-gin₃ di₄-di₄ gu₂-ĝa₂ im-mi-sig₉ / murub₂-bi gu₂ sa-ĝa₂ si bi₂-sa₂». Για την έκδοση, τη μετάφραση και τον σχολιασμό του συγκεκριμένου ποιήματος βλ. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 132-50· B. Alster, “Sumerian Love

-Πλενόμουν, τριβόμουν με σαπούνι, πλενόμουν με νερό από το ιερό δοχείο, τριβόμουν με σαπούνι από το άσπρο πέτρινο δοχείο. Αλειβόμουν με καλό λάδι από το πέτρινο δοχείο και ντυνόμουν με το επίσημο φόρεμα που αρμόζει στην Inanna. Με αυτά ήμουν απασχολημένη μες στο σπίτι. Έβαλα πολύ μολύβι (kohl) στα μάτια μου (...) έπλυνα τα λυτά μαλλιά μου (...) ίσιωσα τα κατσαρά μαλλιά μου (...), έσφιξα τα κοκαλάκια στα μαλλιά μου και άφησα τα μαλλιά μου να πέφτουν πίσω από τον λαιμό μου. Έβαλα ένα χρυσό βραχιόλι στον καρπό μου. Έβαλα χάντρες από lapis lazuli γύρω από τον λαιμό μου και τις εφάρμοσα στους μυς του λαιμού μου».

B) ETCSL 4.08.20 Ένα kunġar³⁶⁸ για την Inanna (Dumuzid-Inana T), 12-6, 24³⁶⁹

(μτφ) «η Inanna διαλέγει τους πολύτιμους λίθους για το κεφάλι της και τους βάζει στο κεφάλι της. Διαλέγει σβώλους από το διάφανο lapis lazuli και τους βάζει στον λαιμό της. Διαλέγει *niġgalla* (κοσμήματα σε σχήμα αιδοίου) και τα βάζει στα μαλλιά της. Διαλέγει φύλλα χρυσού και τα βάζει στα αυτιά της. Διαλέγει γυαλισμένο χαλκό και τον βάζει στα αυτιά της (...) Διαλέγει περίτεχνα σανδάλια και τα βάζει στα πόδια της».

Songs”, *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 79.2 (1985): 146-52· Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 97-8.

³⁶⁸ Ο όρος “kunġar” με τον οποίον μας έχει παραδοθεί το συγκεκριμένο τραγούδι από τους αρχαίους γραφείς, όπως και η ονομασία των γραμματειακών ειδών “adab” και “tigi”, πιθανότατα προέρχεται από τον τύπο του κρουστού οργάνου που συνόδευε την εκτέλεση των συγκεκριμένων ποιητικών συνθέσεων. Βλ. Black et al. (trans.), *The Literature of Ancient Sumer*, 245-6.

³⁶⁹ «^dinana-ke₄ nunuz saġ-ġa₂ in-pad₃-de₃ saġ-ġa₂-na mu-un-ġa₂-ġa₂ / ^{na}lagab za-gin₃ dur₅-ru in-pad₃-de₃ gu₂-bar-ra-na mu-un-ġa₂-ġa₂ / niġ₂-gal₄-la kug-sig₁₇ in-pad₃-de₃ siki saġ-ġa₂-na mu-un-ġa₂-ġa₂ / kug-sig₁₇ ġeštug₂-ġeštug₂ sal-la in-pad₃-de₃ ġeštug₂-na^{ġeš-du-X} mu-un-ġa₂-ġa₂ / zabar aġ₂-su-ub ak-a in-pad₃-de₃ us₂ ġeštug₂-ga-na mu-un-ġa₂-ġa₂ / (...) HUB₂-HUB₂-be₂^{kuše-sir}₂ du₇-a in-pad₃-de₃ me-ri-si-na mu-un-ġa₂-ġa₂». Για την έκδοση, την μετάφραση και τον σχολιασμό του ποιήματος βλ. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 247-256. Βλ. Ακόμη Black et al. (trans.), *The Literature of Ancient Sumer*, 252-4· Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 638.

Γ) ETCSL 4.08.31 Ένα *balbale* για την Inanna (*Dumuzid-Inana E1*), Segment B, 6-16³⁷⁰

(μτφ) «Πλένεται και τρίβεται με σαπούνι. Τρίβεται με σαπούνι από το λευκό δοχείο και πλένεται με νερό από την ιερή στάμνα. Αλείφεται με γλυκό λάδι από το πέτρινο δοχείο. Φορά τα φρεσκοπλυμένα της ρούχα. Πιάνει τα μαλλιά της που τα είχε λυτά. Βάφει τα μάτια της με μολύβι (kohl). Βάζει λίθους lapis lazuli γύρω στο λαιμό της, εφαρμόζοντάς τους στους μύς του λαιμού της. (...) Καλύπτει το σώμα της με ένα βασιλικό φόρεμα».

Δ) ETCSL 4.08.29 Ένα τραγούδι για την Inanna και τον Dumuzi (*Dumuzid-Inana C1*), Segment B, 12-6³⁷¹

(μτφ) «Με προτροπή της μητέρας της, η Inanna πλύθηκε με νερό και αλείφθηκε με γλυκό λάδι. Κάλυψε το κορμί της με ένα όμορφο φόρεμα· πήρε την καρφίτσα της. Εφάρμοσε τους λίθους lapis lazuli στον λαιμό της...».

Όπως εύκολα μπορεί να παρατηρήσει κανείς, η διαδικασία καλλωπισμού της Inanna την οποία περιγράφουν τα αποσπάσματα που μόλις παραθέσαμε βρίσκεται πολύ κοντά στο τυπικό προετοιμασίας που ακολουθούν οι θεές της ελληνικής παράδοσης στις τυπικές σκηνές στολισμού της αρχαϊκής ποίησης. Με μόνη ίσως εξαίρεση το kohl (*šem-bi-zid*, ένα είδος μολυβιού ματιών με βάση τον μόλυβδο) με το οποίο η Inanna βάφει τα μάτια της (ETCSL 4.08.03, 9· 4.08.31, B,12) και την πλήρη σχεδόν κάλυψη της θεάς με πολύτιμους λίθους στο ποίημα *Inana-Dumuzid T* (=ETCSL 4.08.20), η διαδικασία καλλωπισμού της Inanna για τη συνάντησή της με τον Dumuzi αποτελείται εν πολλοίς από τα ίδια δομικά μέρη τα οποία

³⁷⁰«a im-ma-tu₅ naĝa im-ma-[su-ub] / na-ma bur babbar-ra im-ma-[su-ub] / a^{urud}šen-dilim₂ kug-ga im-ma-[tu₅]/ u₅ ze₂-ba^{na}bur-ra /im\ -ma-[šeš₄] / tug₂ dan₃-na-ni im-ma-[mur₁₀] / mu-un-bur₂-bur₂-re mu-un-/dub\-[dub-be₂] / i-bi₂-ni šem-bi-zid-da [...-mar] /^{na}za-gin₃ gu₂-ni(source: si)-a im-ma-[sig₉] / murub₂-bi gu₂ sa-na si bi₂-[sa₂] / (...) /^{wg}pala₃ na-aĝ₂-ga-ša-an-na-ka bar-/ra\ [...-dul]». Για την έκδοση, την μετάφραση και τον σχολιασμό του ποιήματος βλ. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 312-9.

³⁷¹ «^dinana dug₄-ga ama-na-še₃ / a mu-un-tu₅ i₃ dug₃-ga mu-/un\ -šeš₂ /^{wg}pala₃ maĝ bar-ra nam-mi-in-dul /u₃ mu-lu-ug-ga-ni šu ba-an-ti /^{na}za-gin₃ gu₂-a si bi₂-ib₂-sa₂-sa₂-e». Για την έκδοση, την μετάφραση και τον σχολιασμό του ποιήματος βλ. ibid, 286-300. Βλ. ακόμη Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 639.

παραδοσιακά συνθέτουν τις τυπικές σκηνές στολισμού της αρχαϊκής επικής ποίησης: όπως οι θεές της ελληνικής παράδοσης, η Inanna, πριν συναντήσει τον αγαπημένο της, πλένει το σώμα της, αλείφεται με λάδι, χτενίζει και περιποιείται τα μαλλιά της, ντύνεται με καθαρά φορέματα, στολίζει τον λαιμό της με πολύτιμα περιδέραια, τον καρπό της με βραχιόλια, τα αυτιά της με χρυσά και χάλκινα σκουλαρίκια και ολοκληρώνει τον καλλωπισμό της φορώντας στα πόδια της περίτεχνα σανδάλια.

Το γεγονός ότι η συγκεκριμένη ακολουθία επαναλαμβάνεται με σχετική σταθερότητα και ελάχιστον διαφοροποιήσεις σε ένα σεβαστό τμήμα των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi* αδιαμφισβήτητα συντείνει υπέρ της υπόθεσης πως η περιγραφή της διαδικασίας καλλωπισμού της Inanna για τη γαμήλια ένωσή της με τον Dumuzi πιθανότατα αποτελούσε ένα ιδιαίτερα διαδεδομένο ποιητικό μοτίβο της σουμερικής μυθικής παράδοσης σχετικά με τη συγκεκριμένη θεά — ένα είδος τυπικής σκηνής, τυπικού επεισοδίου, με λογοτυπική σχεδόν επανάληψη σταθερών στοιχείων.

Στην ίδια υπόθεση φαίνεται να μας οδηγεί επίσης το γεγονός ότι παρόμοιες, πλην συντομότερες αναφορές στη διαδικασία στολισμού της σουμερικής θεάς του έρωτα για τη συνάντησή της με τον Dumuzi απαντούν επίσης στους σουμερικούς βασιλικούς ύμνους *Shulgi X* (στ. 9-19), *Ishme-Dagan AB* (στ. 60-3) και *Iddin-Dagan A* (στ. 181-6). Τα τρία αυτά κείμενα, που προέρχονται εν πολλοίς από την ίδια περίοδο με τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, αποτελούν εγκώμια προς τους (θεοποιημένους) Σουμερίους βασιλείς Shulgi (Τρίτη Δυναστεία της Ur, περίπου 2094-2047 π.Χ.), Iddin-Dagan (Πρώτη Δυναστεία της Isin, περίπου 1974-1954 π.Χ.) και Ishme-Dagan (υιός και διάδοχος του Iddin-Dagan, περίπου 1953-1935 π.Χ.) αντίστοιχα. Όπως και άλλοι σουμερικοί βασιλικοί ύμνοι, τα ποιήματα *Shulgi X*, *Ishme-Dagan AB* και *Iddin-Dagan A* έχουν από παλαιά συνδεθεί με την ποιητική παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi* και την τελετουργία του Ιερού Γάμου, καθώς έχουν ως βασικό θέμα την γαμήλια ένωση της Inanna με τους εν λόγω βασιλείς, οι οποίοι στα συγκεκριμένα κείμενα ταυτίζονται άμεσα ή έμμεσα με τον θεό-ποιμένα Dumuzi,

υποκαθιστώντας τον σε τελετουργικό και σημειολογικό επίπεδο ως σύζυγοι της σουμερικής θεάς του έρωτα.³⁷²

Όπως θα ήταν αναμενόμενο βάσει του γραμματειακού τους είδους, οι σουμερικοί βασιλικοί ύμνοι δεν περιλαμβάνουν εκτενείς σκηνές στολισμού της Inanna σαν αυτές που εντοπίζονται στα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, αλλά συντομότερες περιγραφές, οι οποίες, ωστόσο, απηχούν απόλυτα την παραδοσιακή διαδικασία καλλωπισμού που ακολουθεί η θεά του έρωτα για την ένωσή της με τον Dumuzi στα εν λόγω ερωτικά ποιήματα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το παρακάτω απόσπασμα του ύμνου *Shulgi X* (= ETCSL 2.4.2.24), στ. 9-19:

«Ο Shulgi, ο καλός ποιμένας, μια ερωτευμένη καρδιά, ντύθηκε με το ένδυμα *ba* και έβαλε μια περούκα *hili* στο κεφάλι του σαν στέμμα. Η Inanna τον κοίταξε με θαυμασμό και αυθόρμητα ξεκίνησε να παίζει ένα τραγούδι, τραγουδώντας τους εξής στίχους: *Όταν πλύθηκα για τον βασιλιά, όταν πλύθηκα για τον ποιμένα Dumuzi, όταν στόλισα τα πλευρά μου με αλοιφή, όταν άλειψα το στόμα μου με βάλσαμο, όταν έβαψα τα μάτια μου με kohl...*».³⁷³

Σε αυτήν την περίπτωση, η περιγραφή της διαδικασίας καλλωπισμού της Inanna δεν περιλαμβάνει την ένδυση και τον στολισμό της θεάς με πολύτιμα κοσμήματα όπως στα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, αλλά μόνον το παραδοσιακό πλύσιμο, την επάλειψη

³⁷² Για συζήτηση σχετικά με την σύνδεση της μυθικής παράδοσης για τον γάμο της Inanna και του Dumuzi και των σουμερικών βασιλικών ύμνων και την ταύτιση των εγκωμιαζόμενων θεοποιημένων βασιλέων με τον σύζυγο της Inanna βλ. ενδεικτικά E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 86-7· J. Klein, “The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame”, *Transactions of the American Philosophical Society, New Series* 71.7 (1981): 9-11· Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, 242-5.

³⁷³ «sīpad zid cul-gi-re cag₄ ki aj₂ tug₂-ba₁₃ tug₂ mu-mur₁₀ / hi-li men-ce₃ saj-ja₂ mi-ni-jal₂ / dinana-ke₄ u₆ mu-ni-dug₄ / ni₂-te-ni-ce₃ cir₃ ba-ci-ni-ra / en₃-du-ce₃¹ im-e / lugal-ra u₃-mu-un-ra / a mu-na-tu₁₇-a-gin₇ / su-ba du₅-mu-zid-ra a mu-na-tu₁₇-a-gin₇ / im da-ju₁₀ cu tag-ge₄ dug₄-ga-gin₇ / u₃ cembulug_x(CIMxUH₃)-ga ka-ju₁₀ gun₅-gun₅-na-gin₇ / cemb₂-zid i₃-bi₂-ja₂ mi-ni-mar-mar-ra-gin₇». Για το κείμενο, τη μετάφραση και το σχολιασμό του ύμνου *Shulgi X* βλ. J. Klein, *Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Gloryfying King Šulgi of Ur* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1981), 124-66.

του σώματός της με λάδι και την εφαρμογή καλλυντικών στο πρόσωπό της. Το μοτίβο της ένδυσης και της κόσμησης φαίνεται εδώ να μεταβιβάζεται στον θεοποιημένο βασιλιά Shulgi, ο οποίος απεικονίζεται να ντύνεται με το ένδυμα *ba* (^{lu}g₂ba₁₃, ένα είδος μανδύα) και να φοράει την περούκα *hili* ως διάδημα στο κεφάλι του.³⁷⁴ Μάλιστα, το αποτέλεσμα της συγκεκριμένης διαδικασίας είναι πως ο Shulgi όχι μόνον προκαλεί τον ερωτικό θαυμασμό της Inanna, αλλά επίσης την εμπνέει, λειτουργώντας, τρόπον τινά, σαν Μούσα της θεάς, να εκτελέσει αυθόρμητα ένα «τραγούδι», στο οποίο η Inanna περιγράφει το πώς η ίδια καλλωπίστηκε για τον Shulgi/Dumuzi.

Αυτό είναι ίσως και το πιο σημαντικό στοιχείο που αξίζει να σχολιάσουμε ως προς την σκηνή καλλωπισμού του συγκεκριμένου υμνικού αποσπάσματος: το ότι δηλαδή η περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Inanna για τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της σύζυγο αποτελεί σε αυτήν την περίπτωση μέρος ενός «αυθόρμητου» τραγουδιού που εκτελεί η θεά εμπνεόμενη από την γοητεία του βασιλέα — δηλαδή μιας συνθέσεως η οποία υποτίθεται πως πρέπει να εκληφθεί στο ποιητικό της συγκείμενο ως εν μέρει αυτοσχεδιαστική, και ως εκ τούτου ως εν μέρει απαρτιζόμενη από διαδεδομένα ποιητικά μοτίβα. Όπως και στην περίπτωση της περιγραφής στολισμού της Αφροδίτης στο τέλος του τραγουδιού του Δημόδοκου στην *Οδύσσεια*, το γεγονός ότι η περιγραφή του καλλωπισμού της Inanna στον ύμνο *Shulgi X* εντάσσεται στο (δήθεν) αυτοσχέδιο τραγούδι της Inanna αποτελεί ένα στοιχείο που ενισχύει σημαντικά την υπόθεση σχετικά με την παραδοσιακή φύση του συγκεκριμένου ποιητικού μοτίβου. Η ίδια αφηγηματική επιλογή θα μπορούσε φυσικά να εκληφθεί επίσης ως ένας διακειμενικός υπαινιγμός του ποιητή του συγκεκριμένου ύμνου στην ποιητική παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*.

Παρόμοιες αναφορές στην παραδοσιακή διαδικασία στολισμού της θεάς Inanna για τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της σύζυγο εμπεριέχουν και τα ακόλουθα αποσπάσματα

³⁷⁴ Μια παρόμοια περίπτωση μεταβίβασης του μοτίβου της ένδυσης και της κόσμησης από την θεά στον εραστή της έχει επισημανθεί και στο *Έπος του Γκιλγκαμές* (SBV VI. 1-5), όπου ο ομώνυμος ήρωας φαίνεται να λαμβάνει τον ρόλο της Ištar, πρωταγωνιστώντας σε μια αντεστραμμένη «σκηνή καλλωπισμού», κατά την οποία το λουτρό του Γκιλγκαμές διεγείρει την ερωτική επιθυμία της Ištar. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 169-70.

από τους σουμερικούς βασιλικούς ύμνους *Ishme-Dagan AB* (ETCSL= 2.5.4.28) και *Iddin-Dagan A* (= ETCSL 2.5.3.1):

***Ishme-Dagan AB, 60-3*³⁷⁵**

«Την έβδομη ημέρα, όταν η ημισέληνος είχε φτάσει στην πιο πλήρη της φάση, εσύ (Inanna) πλύθηκες, έριξες τελετουργικά νερό στο ιερό σου πρόσωπο, περιέβαλες το κορμί σου με τα μακριά μάλλινα ενδύματα της βασιλείας, στερέωσες τον πόλεμο και την μάχη στο πλευρό σου, και τα έδεσες με ένα ζωνάρι...»

***Iddin-Dagan A, 181-186*³⁷⁶**

«Για να βρει την χαρά στο κρεβάτι πάνω στο ‘πάπλωμα της καρδιάς’, η βασίλισσά μου πλένει τους ιερούς της μηρούς. Τους πλένει για τους μηρούς του βασιλιά. Τους πλένει για τους μηρούς του Iddin-Dagan. Η ιερή Inanna τρίβεται με σαπούνι. Πασπαλίζει λάδι και αιθέρια έλαια κέδρου στο έδαφος».

Οι ομοιότητες στη διαδικασία καλλωπισμού που ακολουθούν η Inanna και η Αφροδίτη δεν θα ήταν φυσικά τόσο ενδιαφέρουσες και αξιοσημείωτες, αν δεν συνυπήρχαν άλλες χαρακτηριστικές και σημαντικές αντιστοιχίες ανάμεσα στις ευρύτερες μυθικές διηγήσεις

³⁷⁵ Για τη μετάφραση του ύμνου *Ishme-Dagan AB* βλ. S. N. Kramer, *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration* (Berkeley: University of California Press, 1979), 89-90. D. Wolkstein και S. N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer* (New York: Harper and Row, 1983), 95-6.

³⁷⁶ «tug₂ nij₂-barag₂ cag₄ hul₂-la ki-nu₂ dug₃-dug₃-ge-da / nin-ju₁₀ ur₂ kug-ge a mi-ni-in-tu₅-tu₅ / ur₂ lugal-la-ce₃ a im-ma-tu₅-tu₅ / ur₂ ^di-din-^dda-gan-ce₃ a im-ma-tu₅-tu₅ (some mss. have instead: saj il₂-la mu-un-jen) / kug ^dinana-ke₄ naja im-ma-an-su-ub-be₂ / i₃ cim ^{ji}c^eerin-na ki am₃-sud-e». Για το κείμενο, τη μετάφραση και το σχολιασμό του ύμνου *Iddin-dagan A* βλ. D. Reisman, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1970), 147-211. “Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn”, *Journal of Cuneiform Studies* 25.4 (1973): 185-202. Βλ. ακόμη T. Jacobsen, “Sumerian Canonical Compositions. B. Royal Focus. 2. Royal Hymns: The Sacred Marriage of Iddin-Dagan and Inanna (1.173)”, στο Hallo και Younger (eds.), *The Context of Scripture, Vol. I*, 554-9.

σχετικά με τα γαμήλια ειδύλλια της Inanna με τον Dumuzi και της Αφροδίτης με τον Αγχίση, οι οποίες έχουν επισημανθεί και συζητηθεί από αρκετούς μελετητές μέχρι σήμερα.³⁷⁷ Η πιο πρόσφατη διεξοδική συγκριτική ανάλυση είναι αυτή του Bruno Currie, ο οποίος συνοψίζει τα παράλληλα στοιχεία μεταξύ των των εν λόγω μυθολογικών ειδυλλίων της ελληνικής και μεσοποταμιακής παράδοσης στα εξής οκτώ σημεία:³⁷⁸

- 1) Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ένα ειδύλλιο μεταξύ της θεάς του έρωτα (Inanna/ Αφροδίτη) και του ποιμένος εραστή της (Dumuzi/ Αγχίσης).
- 2) η ερωτική συνάντηση του ζεύγους λαμβάνει χώρα μέσα στη στάνη του εραστή-ποιμένα.
- 3) η ένδυση και ο καλλωπισμός της θεάς του έρωτα περιγράφονται εκτενώς.
- 4) η λάμψη της θεάς του έρωτα ύστερα από τον καλλωπισμό της αισθητοποιείται μέσω μιας παρομοίωσης με το φως της σελήνης.
- 5) η περιγραφή της συνάντησης των δύο εραστών δραματοποιείται μέσω διαλόγου.
- 6) δεν πρόκειται απλώς για μια συνάντηση δύο εραστών, αλλά για έναν αρραβώνα/μνηστεία.
- 7) η συνάντηση των μελλοννυμφων εραστών ακολουθείται από την ερωτική τους συνένωση, η οποία περιγράφεται με έμμεσο ή άμεσο τρόπο στα αντίστοιχα κείμενα.

³⁷⁷ Βλ. ενδεικτικά Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, 139-49, 179-80· West, *The East Face of Helicon*, 203-4· Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 19-21, 135, 144-5, 161, 171· Currie, *Homer's Allusive Art*, 160-7· Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 326-9· H. Eisenfield, "Ištar Rejected: Reading a Mesopotamian Goddess in the Homeric Hymn to Aphrodite", *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (2015): 133-62· Breitenberger, *Aphrodite and Eros*, 46-7.

³⁷⁸ Βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 162-3 με υπ. 83-90.

8) αμφότερες οι εν λόγω μυθικές διηγήσεις θα μπορούσαν φαινομενικά να αξιοποιηθούν για ιδεολογικούς σκοπούς, παρέχοντας θεία νομιμοποίηση στους αντίστοιχους άρχοντες (όσον αφορά τον ελληνικό μύθο, ο Currie αναφέρεται εδώ στην παλαιά, πλην ιδιαίτερα ασθενή υπόθεση πως ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* θα μπορούσε να επιτελεί την εν λόγω λειτουργία υπέρ μιας υποθετικής οικογένειας / δυναστείας Αινειαδών στην Τροία).³⁷⁹

Στα ανωτέρω σημεία σύγκλισης μπορούμε επίσης να προσθέσουμε ένα από τα παράλληλα μεταξύ των δύο μύθων που επισημαίνεται στο μελέτημα του Penglase: το μοτίβο των καταστροφικών συνεπειών που κατά κανόνα υφίσταται ο ποιμένας εραστής λόγω της ερωτικής του ένωσης με την θεά του έρωτα.³⁸⁰ Ο Dumuzi αντιπροσωπεύει κατ' εξοχήν αυτόν τον συσχετισμό στη μυθική παράδοση της αρχαίας Μεσοποταμίας. Κεντρικό στοιχείο του μύθου του, πέρα από τον Ιερό Γάμον του με την Inanna, είναι επίσης η ταυτότητά του ως θνήσκοντος θεού – μια μοίρα που οφείλεται ακριβώς στην ερωτική και συζυγική του σχέση με την Inanna:³⁸¹ όπως θα δούμε στο επόμενο υποκεφάλαιο, η μεσοποταμιακή μυθική παράδοση θέλει τον Dumuzi να αιχμαλωτίζεται και να μεταφέρεται βίαια στον Κάτω Κόσμο από τους δαίμονες που εξαπολύει εναντίον του η βασίλισσα του κάτω κόσμου, Ereškigal, προκειμένου να αντικαταστήσει (και ως εκ τούτου να απελευθερώσει) την σύζυγό του, η οποία είχε παγιδευτεί, αποστερημένη από τις θείες δυνάμεις της, στο υποχθόνιο βασίλειο της αδερφής της.³⁸² Η τραγική μοίρα που υπέφερε ο Dumuzi ως αποτέλεσμα της ένωσής του με την

³⁷⁹ Για την υποθετική οικογένεια των Αινειαδών και την πιθανή σύνδεσή τους με τον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* βλ. ενδεικτικά K. Reinhardt, “Zum homerischen Aphroditehymnus”, στο *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18 Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht* (München: Beck, 1956), 1-14· A. Faulkner, “The Legacy of Aphrodite: Anchises' Offspring in the ‘Homeric Hymn to Aphrodite’”, *The American Journal of Philology* 129.1 (2008): 1-18· van der Ben, “De homerische Aphrodite-hymne I –De Aeneas-passages in de Ilias”: 40-77.

³⁸⁰ Βλ. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 144-5.

³⁸¹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 104-6.

³⁸² Η εν λόγω διήγηση απαντά με ελάχιστονες διαφοροποιήσεις τόσο στο σουμερικό ποίημα η *Κάθοδος της Inanna στον Κάτω Κόσμο* (=ETCSL 1.4.1), 348-75 όσο και στο ακκαδικό νεοασσυριακό ποίημα η *Κάθοδος της Istar*

Inanna/Ishtar, όπως και άλλοι εραστές της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα μνημονεύεται μάλιστα και από τον Γκιλγκαμές, ο οποίος στο ομώνυμο βαβυλωνιακό έπος απεικονίζεται να χρησιμοποιεί αυτό ακριβώς το δεδομένο ως βασικό αντεπιχείρημα για την εμφατική του άρνηση έναντι των ερωτικών προτάσεων που διατυπώνει σε αυτόν η Ištar (Γκιλγκ. SBV VI. ii. 46–79).³⁸³ Η θανάσιμη μοίρα του εραστή της Inanna φαίνεται πως ήταν ισχυρά παγιωμένη στην μυθική και θρησκευτική παράδοση των αρχαίων Μεσοποταμίων· αυτό τουλάχιστον υποδεικνύουν οι ετήσιοι τελετουργικοί θρήνοι των γυναικών προς τιμήν του Dumuzi, — ένα ευρέως διαδεδομένο θρησκευτικό έθιμο της αρχαίας Μεσοποταμίας, του οποίου μάλιστα η (όψιμη) ιστορικότητα επιβεβαιώνεται ρητά και από την *Παλαιά Διαθήκη* (Ιεζ. 8:14).³⁸⁴

Οι επώδυνες συνέπειες που παραδοσιακά υφίστανται οι θνητοί εραστές των θεών και των θεαινών αποτελεί κεντρικό μοτίβο και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην*: η θεά του έρωτα αναφέρει (κατά τρόπο «χιουμοριστικά» παράλογο, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο

στον *Κάτω Κόσμο*, 126-38. Για την *Κάθοδο της Inanna* βλ. ενδεικτικά. W. R. Sladek Jr., “Inanna's Descent to the Netherworld”, PhD dissertation (Johns Hopkins University, 1974). Για την *Κάθοδο της Ištar* βλ. ενδεικτικά P. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar' Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary*, Publications of the Foundation for Finnish Assyriological Research no.1, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, Vol. VI. (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010).

³⁸³ Για σχετική συζήτηση βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 171-2, 179-80· Eisenfield, “Ištar Rejected: Reading a Mesopotamian Goddess in the Homeric Hymn to Aphrodite”: 150-1· F. Karahashi και C. López-Ruiz, “Love Rejected: Some Notes on the Mesopotamian Epic of Gilgamesh and the Greek Myth of Hippolytus”, *Journal of Cuneiform Studies* 58 (2006): 98-9· George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 472-4.

³⁸⁴ «καὶ εἰσήγαγέ με ἐπὶ τὰ πρόθυρα τῆς πύλης οἴκου Κυρίου τῆς βλεπούσης πρὸς βορρᾶν, καὶ ἰδοὺ ἐκεῖ γυναῖκες καθήμεναι θρηνοῦσαι τὸν Θαμμούζ». Αξίζει να σημειώσουμε πως η λατινική μετάφραση (Vulgata) της *Παλαιάς Διαθήκης* φαίνεται να ταυτίζει τον Θαμμούζ/Dumuzi με τον Άδωνι: βλ. *ibid*: «Et introduxit me per ostium portae domus Domini quod respiciebat ad aquilonem, et ecce ibi mulieres sedebant plangentes Adonidem». Για τη σύνδεση του Dumuzi με τον Άδωνι βλ. επίσης West, *The East Face of Helicon*, 57· W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), 106-7, 194-5 (με υπ.16-8)· Lane Fox, *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, 245–6, 250–1.

Currie)³⁸⁵ το παράδειγμα του αθάνατου, πλην οικτρά γηράσκοντος Τιθωνού (*Ομ. Ύμν. Αφρ.* 218-38), και πρωτίστως προειδοποιεί τον Αγχίση –στην τελευταία της αποστροφή προς τον θνητό εραστή της– για την φρικτή μοίρα που πρόκειται να υποφέρει από τους κεραυνούς του Δία, αν τολμήσει να αποκαλύψει την θεία ταυτότητα της μητέρας του γιου τους (*Ομ. Ύμν. Αφρ.* 286-9). Παρά το γεγονός ότι τα ομηρικά έπη δεν περιλαμβάνουν κάποια αναφορά ή υπαινιγμό ως προς την θεία τιμωρία του Αγχίση, ο θανάσιμος κίνδυνος τον οποίον διατρέχει ο συγκεκριμένος ήρωας λόγω της ερωτικής ένωσής του με την Αφροδίτη αποτελεί αναμφίβολα έναν από τους βασικούς θεματικούς πυρήνες του μύθου που διηγείται ο συγκεκριμένος *Ομηρικός Ύμνος*. Μολονότι οι μυθολογικές μαρτυρίες που παραδίδουν ρητά την πραγματοποίηση της απειλής της Αφροδίτης προέρχονται κυρίως από όψιμες πηγές, η αναφορά του Σοφοκλή στην μεταφορά του σακατεμένου από τους κεραυνούς του Δία Αγχίση στις πλάτες του Αινεία (*Λαοκόων*, απ. 373)³⁸⁶ και η αναπαράσταση της εν λόγω σκηνης σε διάφορες εικονογραφικές πηγές από τον 6^ο π.Χ. αιώνα και εξής³⁸⁷ συντείνουν υπέρ της υπόθεσης ότι η τιμωρία του Αγχίση από τον Δία λόγω της ερωτικής του συνεύρεσης με την Αφροδίτη αποτελούσε ένα ευρέως διαδεδομένο θέμα στην πρώιμη επική παράδοση.³⁸⁸

Όπως είναι προφανές, και παρά τις επιμέρους αδυναμίες τους, όπως, λόγου χάριν, το εξαιρετικά συγκεκριμένο, πλην άστοχο παράλληλο της παρομοίωσης της λάμψης της

³⁸⁵ Currie, *Homer's Allusive Art*, 180.

³⁸⁶ Βλ. Σοφ. *Λαοκ.* απ. 373, 1-3: «νῦν δ' ἐν πύλαισιν Αἰνέας ὁ τῆς θεοῦ / πάρεστ', ἐπ' ὧμων πατέρ' ἔχων κεραυνίου / νότου καταστάζοντα βύσσινον φάρος». S. Radt (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 4. Sophocles. Editio Correctior et Addendis Aucta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 332-3.

³⁸⁷ Βλ. ενδεικτικά LIMC i, Aeneas, 59-93.

³⁸⁸ Για σχετική συζήτηση βλ. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 296· L. H. Lenz, *Der homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der Ilias* (Bonn: Rudolf Habelt, 1975), 146-9. Όπως εύστοχα μου επεσήμανε ο Ι. Κωνσταντάκος, ο Αγχίσης υφίσταται επίσης και μια επιπλέον «τιμωρία» ως συνέπεια της ερωτικής του συνεύρεσης με την Αφροδίτη: παραμένει εν συνεχεία άγαμος έως το τέλος της ζωής του, καθότι δεν είναι δυνατόν ο εραστής μιας θεάς να μοιραστεί μετά την κλίνη μιας κοινής θνητής. Για μία και μόνη ερωτική νύχτα με τη θεά, ο Αγχίσης καταδικάζεται σε διά βίου αγαμία, ένα είδος συμβολικού ευνουχισμού για το υπόλοιπο της ζωής του. Ο ευνουχισμός αυτός θα μπορούσε να αποτελεί και ένα είδος εικονικού θανάτου.

καλλωπιζομένης με το φως της σελήνης (4),³⁸⁹ οι αντιστοιχίες που μόλις παραθέσαμε είναι αρκετά σημαντικές ώστε να μας επιτρέψουν να εξετάσουμε την πιθανότητα πως ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* μπορεί με κάποιον τρόπο να συσχετιστεί με τη σουμερική μυθική παράδοση σχετικά με τον Ιερό Γάμο της Inanna και του Dumuzi. Φυσικά, όπως σημειώσαμε εξ αρχής, μια τέτοια υπόθεση παρουσιάζει εξίσου σημαντικά προβλήματα, με κυριότερο εξ αυτών την αχανή χωροχρονική απόσταση μεταξύ των δύο αυτών μυθικών παραδόσεων. Τα εν λόγω προβλήματα αντιμετωπίζονται σε έναν βαθμό στο μελέτημα του Currie και θα συζητηθούν περαιτέρω στη συνέχεια του παρόντος υποκεφαλαίου. Πριν, ωστόσο, μεταβούμε στην ανάλυση των πιθανών μυθικών διαδρομών του μοτίβου του καλλωπισμού της θεάς του έρωτα για την ένωσή της με τον ποιμένα εραστή της από την σουμερική μυθική παράδοση της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. στην επική ποίηση της αρχαϊκής Ελλάδας, αξίζει να διατυπώσουμε ορισμένα επιπλέον σχόλια ως προς τις ανωτέρω αντιστοιχίες μεταξύ των ειδυλλίων της Inanna με τον Dumuzi και της Αφροδίτης με τον Αγκίση.

Ας ξεκινήσουμε με το τελευταίο σημείο σύγκλισης που επισημαίνει ο Currie (8), δηλαδή την δυνατότητα αξιοποίησης των εν λόγω μυθικών διηγήσεων για ιδεολογικούς σκοπούς. Όσον αφορά την περίπτωση της σουμερικής παράδοσης, πρόκειται για ένα αδιαμφισβήτητο ιστορικό γεγονός πως πολλοί Σουμέριοι βασιλείς επεδίωξαν να προσδώσουν θεία νομιμοποίηση στην εξουσία τους αξιοποιώντας σε σημειολογικό και πιθανώς τελετουργικό επίπεδο την γαμήλια ένωσή τους με την θεά Inanna, συχνά ταυτιζόμενοι με τον αρχετυπικό ποιμένα-εραστή της, Dumuzi. Τα αποσπάσματα των σουμερικών βασιλικών ύμνων που παραθέσαμε ανωτέρω αποτελούν ορισμένα μόνον από τα πολλά παραδείγματα που επιβεβαιώνουν την παραδοσιακή φύση της συγκεκριμένης σημειολογικής επιλογής διαφόρων Σουμερίων βασιλέων.³⁹⁰ Από την άλλη πλευρά, η υπόθεση της σύνδεσης του *Ομηρικού Ύμνου*

³⁸⁹ Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 147· Currie, *Homer's Allusive Art*, 162-3, υπ. 86. Σε αντίθεση με τα σουμερικά του παράλληλα, στην περίπτωση του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* η παρομοίωση με το φως της σελήνης (στ. 89-90) δεν αναφέρεται στην ίδια τη θεά του έρωτα, αλλά στο πολύτιμο περιδέραιο που κοσμούσε το στήθος της, ένα στοιχείο για το οποίο κάνει λόγο και ο Currie, πλην σε υποσημείωση.

³⁹⁰ Για περαιτέρω συζήτηση βλ. ενδεικτικά Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage*, 29-80· Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 57-66· “The Death of Ur-Nammu”, στο M. Mori, H. Ogawa και M. Yoshikawa (eds.), *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth*

εις *Αφροδίτην* με μια υποθετική οικογένεια ή «δυναστεία» Αινειαδών η οποία διεκδικούσε εξουσία στην ευρύτερη περιοχή της Τροίας κατά την αρχαϊκή εποχή δεν μπορεί επ' ουδενί να τεκμηριωθεί επί τη βάσει ιστορικών δεδομένων. Μολονότι η εν λόγω υπόθεση είναι αρκετά παλαιά,³⁹¹ έχει υποστηριχθεί από πολλούς έγκριτους μελετητές, και (ως εκ τούτου) συχνά εκλαμβάνεται και επαναλαμβάνεται ως δεδομένη στη βιβλιογραφία, η πραγματικότητα είναι πως δεν έχουμε την παραμικρή ιστορική ένδειξη για την ύπαρξη κάποιας οικογένειας, πόσω δε μάλλον κάποιας δυναστείας Αινειαδών στην περιοχή της Τροίας κατά την αρχαϊκή εποχή, η οποία θα μπορούσε να προσφέρει το ελάχιστο προαπαιτούμενο έρεισμα για την τεκμηρίωση μιας τέτοιας σύνδεσης.³⁹²

Η δεύτερη παρατήρηση που αξίζει να διατυπώσουμε αφορά το πρώτο σημείο σύγκλισης που σημειώνει ο Currie, δηλαδή την ταυτότητα των πρωταγωνιστών των δύο ειδυλλίων και, πιο συγκεκριμένα, την ταυτότητα του Dumuzi. Κατ' αρχάς οφείλουμε να επισημάνουμε και να διορθώσουμε μια συχνή παρανόηση των συγκριτικών μελετών που μέχρι τώρα έχουν ασχοληθεί με τις ομοιότητες μεταξύ του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* και του μυθικού ειδυλλίου Inanna-Dumuzi, η οποία έχει οδηγήσει σε αποδομητικές κριτικές που υπονομεύουν τη σημασία και το εύρος των σχετικών παραλλήλων μεταξύ των δύο μυθικών διηγήσεων.³⁹³ αντίθετα με τη διατύπωση που χρησιμοποιούν, μεταξύ άλλων, ο Penglase, ο

Birthday, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, vol. 5 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991), 196-7, 208-11.

³⁹¹ Ο πρώτος που διατύπωσε την υπόθεση σχετικά με τη σύνδεση του *Ομηρικού Ύμνου* με τους Αινειάδες ήταν ο Augustus Matthiae, *Animadversiones in Hymnos Homericos cum prolegomenis de cuiusque consilio, partibus, aetate* (Leipzig: Weidmann, 1800), 67-73.

³⁹² Για την κριτική διερεύνηση και την απόρριψη της υπόθεσης σχετικά με την σύνδεση του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* με τους Αινειάδες βλ. P. M. Smith "Aineiadai as Patrons of Iliad XX and the Homeric Hymn to Aphrodite", *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981): 17-58. Βλ. ακόμη Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 5-9.

³⁹³ Αναφέρομαι κυρίως στο πρόσφατο άρθρο του Larsen, το οποίο, μολονότι δεν προσφέρει αντεπιχειρήματα αρκετά ισχυρά ώστε να υποβαθμίσουν την πιθανή σύνδεση των μυθικών ειδυλλίων Inanna-Dumuzi και Αφροδίτης-Αγχίση, εν τούτοις ορθά επισημαίνει την εν λόγω παρανόηση. Βλ. K. M. E. Larsen, "Aphrodite and

Faulkner, αλλά και ο Currie, ο αρχαιολογικός εραστής της Inanna δεν είναι ένας κοινός θνητός άνθρωπος,³⁹⁴ όπως ο εραστής της Αφροδίτης, αλλά ένας θνήσκων θεός-ποιμένας. Η θεία φύση του Dumuzi είναι πράγματι αμφιλεγόμενη και τρόπον τινά μεταιχμιακή, αλλά αυτό ακριβώς είναι το στοιχείο που παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τη συγκριτική μας μελέτη: οι περισσότερες ενδείξεις από τα σουμερικά κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας συντείνουν υπέρ της υποθέσεως πως η θεία υπόσταση του Dumuzi είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη γαμήλια ένωσή του με την Inanna.³⁹⁵ Όπως είναι προφανές, το συγκεκριμένο στοιχείο θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένα επιπλέον παράλληλο ανάμεσα στις δύο διηγήσεις: μολονότι ο Αγκίσης δεν αποκτά θεία υπόσταση λόγω της ένωσής του με την Αφροδίτη, το ζήτημα της πιθανής θεοποίησης ή αθανασίας του αποτελεί το βασικό σημείο εστίασης του λόγου της θεάς του έρωτα προς τον ποιμένα εραστή της ύστερα από την αποκάλυψη της θείας της ταυτότητας στον *Ομηρικό Ύμνο* (στ. 202-45).

Ωστόσο, οι αντιστοιχίες μεταξύ του Αγκίση και του Dumuzi δεν σταματούν εδώ. Ένα ακόμη κοινό στοιχείο που αναμφίβολα συνδέει τους μυθικούς εραστές της ελληνικής και της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα πέρα από την ιδιότητά τους ως ποιμένων είναι το γεγονός ότι και οι δύο άνδρες αποτελούν μέλη βασιλικής οικογένειας. Ο Αγκίσης κατέχει φυσικά το αξίωμα του πρίγκιπα ως γιος του Κάπυος, του βασιλιά της Δαρδανίας, και πρώτος εξάδελφος

Inanna: The Homeric Hymn to Aphrodite and Sumerian Poetry on Inanna”, *Classica et Mediaevalia* 66 (2015): 5-11.

³⁹⁴ Βλ. ενδεικτικά Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 142-3· Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 19, 144· Currie, *Homer’s Allusive Art*, 163.

³⁹⁵ Για σχετική συζήτηση επί της θείας υποστάσεως και της πιθανής ανθρώπινης προέλευσης του Dumuzi με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. J. Klein, “The Assumed Human Origin of Divine Dumuzi: A Reconsideration”, στο L. Kogan et al. (eds.), *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Volume 1: Language in the Ancient Near East* (Winona Lake: Pennsylvania State University Press, 2010), 1121-34. Βλ. επίσης M. M. Fritz, “... und weinten um Tammuz”. *Die Götter Dumuzi-Ama’ušumgal’anna und Damu*, *Alter Orient und Altes Testament - Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Band 307 (Münster: Ugarit-Verlag, 2003)· T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), 25-73.

του βασιλιά Πριάμου της Τροίας, ενώ ο ποιητής της *Ιλιάδας* τον χαρακτηρίζει με το επίθετο «ἄναξ ἀνδρῶν» (*Ιλ.* 5.268), γεγονός που υποδεικνύει πως πιθανώς διαδέχθηκε τον πατέρα του στον βασιλικό θρόνο της Δαρδανίας. Αντίστοιχα, ο Dumuzi, χαρακτηρίζεται ως άρχοντας/βασιλιάς των πόλεων Badtibira και Ku'ara σε τουλάχιστον δύο σουμερικά ποιήματα,³⁹⁶ ενώ, ανεξάρτητα από το αν τελικά πρέπει να ταυτίσουμε τον αρχετυπικό εραστή της Inanna με τον προ-κατακλυσμιαίο βασιλέα Dumuzi τον ποιμένα ή με τον μετα-κατακλυσμιαίο βασιλέα Dumuzi τον ψαρά του *Σουμερικού Καταλόγου Βασιλέων*, πρόκειται για ένα μυθικό πρόσωπο που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τον θεσμό της βασιλείας στη σουμερική παράδοση.³⁹⁷ Η σημειολογική/τελετουργική ταύτιση του Shulgi, του Iddin-Dagan, του Ishme-Dagan και διαφόρων άλλων Σουμερίων βασιλέων με τον Dumuzi έρχεται φυσικά να προσδώσει ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στη σύνδεση του εραστή της Inanna με το αξίωμα του βασιλιά. Μολονότι το συγκεκριμένο παράλληλο μεταξύ των εραστών της ελληνικής και της σουμερικής θεάς του έρωτα είναι εξαιρετικά σημαντικό, δεν φαίνεται πως έχει

³⁹⁶ Ο Dumuzi ως άρχοντας της Badtibira: Eršemma 60 (=BM 15821): 8-9. Για την έκδοση και τη μετάφραση του κειμένου βλ. M. E. Cohen, *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Hebrew Union College Annual Supplements 2 (Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981), 89-92. Ο Dumuzi ως άρχοντας της Ku'ara: *Dumuzi-Inana X* 111-2. Για την έκδοση και τη μετάφραση του κειμένου βλ. Y. Sefati, "At Dead of Night I Will Come (DI X)", στο Y. Sefati et al. (eds.), "*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*": *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein* (Bethesda: CDL Press, 2005), 254-86. Πέρα αυτών, ο Dumuzi χαρακτηρίζεται ως άρχοντας ("en" στα σουμερικά) ή βασιλιάς ("lugal") σε πολλά ακόμη σουμερικά ποιήματα. Βλ. ενδεικτικά Inana D (ETCSL 4.07.4), 68· Dumuzid-Inana C1 (ETCSL 4.08.29), C, 3· Dumuzid-Inana P (ETCSL 4.08.16), B, 9· Dumuzid-Inana H (ETCSL 4.08.08), B, 15.

³⁹⁷ Για το παλαιό δίλημμα των μελετητών της Ασσυριολογίας σχετικά με την ταύτιση του Dumuzi με τον πρώτο ή τον δεύτερο ομώνυμο βασιλέα του *Σουμερικού Καταλόγου Βασιλέων* (ζήτημα με το οποίο σχετίζεται άμεσα και η συζήτηση σχετικά με την πιθανή πρότερη ανθρώπινη απόσταση του εραστή της Inanna) βλ. ενδεικτικά A. Falkenstein, "Tammuz" στο J. P. Van der Ploeg και A. A. Kampman (eds.), *Tammouz dans les civilisations mésopotamiennes. Compte rendu de la troisième rencontre assyriologique internationale* (Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1954), 41-65· Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 57· πρβ. W. Heimpel, "Review of S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*", *Journal of the American Oriental Society* 92.2 (1972): 290-1.

επισημανθεί μέχρι σήμερα από κάποιον μελετητή που προσέγγισε συγκριτικά τις δύο αυτές μυθικές διηγήσεις.

Μια ακόμη φαινομενικά σημαντική αντιστοιχία η οποία καθιστά ακόμη πιο εμφατική την σύνδεση ανάμεσα στον Αγκίση και τον Dumuzi και επίσης δεν έχει σχολιαστεί σε κάποιο σχετικό συγκριτικό πόνημα είναι η κοινή ιδιότητα των ποιμένων εραστών της Αφροδίτης και της Inanna ως μουσικών. Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος του παρόντος υποκεφαλαίου, ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* μάς διηγείται πως, όταν η θεά του έρωτα συνάντησε τον Αγκίση στην Φρυγική Ίδη, ο τελευταίος καθόταν απομονωμένος από τους υπόλοιπους βοσκούς, παίζοντας ανέμελα μουσική με την λύρα / *κιθάραν* του (βλ. *Ομ. Ύμν. V. 79-80*: «...ὁ δὲ σταθμοῖσι λελειμμένος οἶος ἀπ' ἄλλων / πωλεῖτ' ἔνθα καὶ ἔνθα διαπρύσιον κιθαρίζων»). Αντίστοιχα, μολονότι το συγκεκριμένο στοιχείο δεν απαντά σε κάποιο από τα σωζόμενα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, ο εραστής της Inanna φαίνεται πως ήταν επίσης συνδεδεμένος με την τέχνη της μουσικής, και ειδικότερα με τα πνευστά όργανα, στη μεσοποταμιακή μυθική παράδοση.

Ορισμένες από τις χαρακτηριστικότερες ενδείξεις που συντείνουν υπέρ της υιοθέτησης της υπόθεσης σχετικά με την ιδιότητα του Dumuzi ως μουσικού είναι οι ακόλουθες. Στο βαβυλωνιακό *Έπος του Γκιλγκαμές*, όταν ο ομώνυμος ήρωας αφιερώνει διάφορα κτερίσματα υπέρ της μνήμης του νεκρού αδελφικού του φίλου, Enkidu, με σκοπό να βοηθήσει το μεταθανάτιο ταξίδι της ψυχής του, συμπεριλαμβάνει, μεταξύ άλλων, έναν αυλό στολισμένο με τον ημιπολύτιμο λίθο καρνεόλη ως προσφορά για τον Dumuzi, τον ποιμένα εραστή της Ištar, ελπίζοντας πως με αυτό το δώρο θα κερδίσει την εύνοια του εν λόγω θεού υπέρ του θανόντος φίλου του (*Γκιλγκ. VIII, 148-51*).³⁹⁸ Η συγκεκριμένη επιλογή του Γκιλγκαμές δεν θα μπορούσε φυσικά να είναι τυχαία· αντίθετα, φαίνεται πως είναι άμεσα συνδεδεμένη με τον συσχετισμό του Dumuzi στη μυθική παράδοση της Μεσοποταμίας με το συγκεκριμένο πνευστό. Μια αντίστοιχη σύνδεση του εραστή της Inanna/Ištar με τον αυλό εντοπίζεται και σε δύο σημεία του νεοασσυριακού ποιήματος *Η Κάθοδος της Ištar στον Κάτω Κόσμο*. Όταν η

³⁹⁸ Για την έκδοση και τη μετάφραση του εν λόγω αποσπάσματος βλ. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 660-1.

βασίλισσα του κάτω κόσμου, Ereškigal, αποφασίζει να πάρει στο βασίλειό της τον Dumuzi ως αντικαταστάτη της Ištar, προστάζει τους ακολούθους της να πλύνουν τον εραστή της θεάς του έρωτα, να τον αλείψουν με λάδι, να τον ντύσουν με ρούχα κόκκινου χρώματος, να του φέρουν εταίρες για να τον διασκεδάσουν και να τον αφήσουν να παίζει μουσική με τον κατασκευασμένο από lapis lazuli αυλό του³⁹⁹ — μια κίνηση που φαίνεται πως έχει ως στόχο να προσφέρει μια τελευταία απόλαυση στον Dumuzi πριν την μετοίκησή του στο βασίλειο του κάτω κόσμου. Ακόμη, όταν ο Dumuzi έχει πλέον λάβει τη θέση της Ištar στον κάτω κόσμο, η αδελφή του, Belili, θρηνώντας τον χαμό του και προσδοκώντας την ημέρα της επανόδου του στη ζωή, συσχετίζει επίσης τον Dumuzi με τον αυλό, αναφωνώντας πως «την ημέρα που ο Tammuz ανέλθει σε μένα, μαζί του θα ανέλθει και ο αυλός από lapis lazuli».⁴⁰⁰ Οι ενδείξεις υπέρ της ιδιότητας του Dumuzi ως μουσικού/αυλητή που μόλις σημειώσαμε δεν είναι φυσικά οι μοναδικές.⁴⁰¹

Πέρα από αυτά, και μολοντί το ακόλουθο στοιχείο δεν σχετίζεται παρά μόνον έμμεσα με την μυθική παράδοση του Dumuzi, αξίζει να επισημάνουμε πως οι δύο εκ των τριών Σουμερίων βασιλέων στους ύμνους των οποίων απαντά το ποιητικό μοτίβο του στολισμού της θεάς Inanna φαίνεται πως αυτοπροδιορίζονταν (τουλάχιστον εξ όσων μπορούμε να συμπεράνουμε από τους ύμνους που συγγράφηκαν προς τιμήν τους) ως δεινοί μουσικοί.⁴⁰²

³⁹⁹ Βλ. *Η Κάθοδος της Ištar*, 127-30 (47-50 rev.) Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου ποιήματος βλ. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection*, 1-33. Βλ. επίσης Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 106-9· Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 154-62.

⁴⁰⁰ Βλ. *Η Κάθοδος της Ištar*, 136-7 (56-7 rev.)

⁴⁰¹ Για τη σύνδεση του Dumuzi με τον αυλό βλ. επίσης Eršemma 60 (=BM 15821), 40-1 (ο αέρας «παίζει» τον καλαμένιο αυλό του νεκρού Dumuzi. Για τη μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος βλ. Cohen, *Sumerian Hymnology*, 92)· *Η Κάθοδος της Inanna στον Κάτω Κόσμο* (=ETCSL 1.4.1), 353-4 (οι δαίμονες που αιχμαλωτίζουν τον Dumuzi δεν τον αφήνουν να παίζει με τον αυλό του). Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος βλ. Sladek., “Inanna's Descent to the Netherworld”, 147· πρβ. Jacobsen, *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, 225.

⁴⁰² Για σχετική συζήτηση βλ. J. C. Franklin, *Kinyras: The Divine Lyre. With a Study of Balang Gods by Wolfgang Hempel and Illustrations by Glynnis Fawkes*, Hellenic Studies 70 (Cambridge: Harvard University Press, 2015),

Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αποτελεί ο ύμνος *Shulgi B* (= ECTSL 2.4.2.02), στον οποίον γίνεται σαφές πως ο ομώνυμος Σουμέριος βασιλιάς επεδίωκε να δώσει μεγάλη έμφαση στις μουσικές του γνώσεις και ικανότητες. Σε ένα απόσπασμα εκτάσεως 20 στίχων (*Shulgi B*, 154-74),⁴⁰³ ο βασιλιάς *Shulgi* απεικονίζεται να ισχυρίζεται σε α' ενικό πρόσωπο και με μεγάλη αυτοπεποίθηση πως έχει αφοσιωθεί στην τέχνη του μουσικού και ως εκ τούτου τίποτε σχετικό με αυτήν δεν του φαίνεται περίπλοκο ή δύσκολο: μπορεί να εκτελεί με ευκολία μουσικές συνθέσεις διαφόρων ειδών, όπως το *tigi* και το *adab*, κατέχει άρτια θεωρητική και πρακτική γνώση σε σχέση με τον συγκερασμό, τον χορδισμό, την εναρμόνιση και τις τεχνικές παιξίματος ποικίλων νυκτών, πνευστών και κρουστών οργάνων, ενώ η μουσική του αντίληψη και τεχνική είναι τόσο υψηλή που είναι σε θέση να παίζει σαν να ήταν επαγγελματίας οποιοδήποτε μουσικό όργανο πιάσει στα χέρια του – ακόμη και κάποιο που δεν έχει δει ή ακούσει ποτέ ξανά.⁴⁰⁴ Παρόμοιους, πλην κατά τι σεμνότερους ισχυρισμούς περί των εξαιρετικών μουσικών του ικανοτήτων διατυπώνει και ο βασιλιάς *Ishme Dagan*, ο οποίος φαίνεται να ακολουθεί κατά γράμμα το πρότυπο του θεοποιημένου βασιλιά/ ποιμένα/ συζύγου της *Inanna*/ και μουσικού που ενσαρκώνει ο *Shulgi*. Στον προς τιμήν του ύμνο *Ishme-Dagan A + V* (= ETCSL 2.5.4.01) ο ομώνυμος βασιλιάς δηλώνει περήφανα, επίσης σε α' πρόσωπο, πως έχει αφοσιωθεί στην τέχνη του τραγουδιού και της μουσικής, ισχυριζόμενος πως γνωρίζει άριστα όλες τις περιστάσεις και τις τεχνικές εκτέλεσης υμνητικών τραγουδιών, ενώ

33-7 (διαθέσιμο επίσης ηλεκτρονικά στον ιστότοπο <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6340.part-i-the-cult-of-kinnaru-2-instrument-gods-and-musician-kings-in-early-mesopotamia-divinized-instruments>).

⁴⁰³ (=ETCSL 2.4.2.02). Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου ύμνου βλ. ενδεικτικά G. R. Castellino, *Two Šulgi Hymns (B, C)*, Studi semitici 42 (Rome: Istituto di studi del Vicino Oriente, 1972), 27 κ.ε.· T. J. H. Krispijn, “Beiträge zur altorientalischen Musikforschung: 1. Šulgi und die Musik”, *Akkadica* 70 (1990): 1-27.

⁴⁰⁴ Παρόμοιοι ισχυρισμοί αναφορικά με τη μουσική δεινότητα του βασιλιά *Shulgi* εντοπίζονται επίσης στους ύμνους *Shulgi C* (= ETCSL 2.4.2.03) B, 75-101 και *Shulgi E* (= ETCSL 2.4.2.05), στ. 35-5.

παράλληλα έχει τελειοποιήσει τις τεχνικές παιξίματος ποικίλων μουσικών οργάνων, όπως το τρίχορδο όργανο *sa-eš* και τις λύρες *sabītum* και *zanaru*.⁴⁰⁵

Σε αυτό το σημείο αξίζει να σταθούμε σε μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση που αφορά άμεσα τη συγκριτική μας έρευνα σε σχέση με τη σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια* και τις πιθανές επιρροές της από την μυθική παράδοση της αρχαίας Μεσοποταμίας: όλα τα στοιχεία της ταυτότητας του Dumuzi και του Αγκίση που έχουμε μέχρι στιγμής επισημάνει ως παράλληλα μεταξύ των εραστών της Inanna και της Αφροδίτης μπορούν επίσης να εντοπιστούν και στο πρόσωπο του Πάριδος/Αλέξανδρου στο επεισόδιο της κρίσεως των *Κυπρίων επών*. Πέρα φυσικά από στόχος της διαδικασίας καλλωπισμού της Αφροδίτης, ο τελευταίος είναι κατ' αρχάς, όπως ακριβώς ο Dumuzi και ο Αγκίσης, ένας όμορφος νέος βασιλικής καταγωγής ως γιος του βασιλιά Πριάμου και πρίγκιπα της Τροίας. Ο γαλαζοαίματος κριτής του θείου διαγωνισμού ομορφιάς που επισφράγισε το ξέσπασμα του τρωικού πολέμου φέρει επίσης την ιδιότητα του ποιμένα: οι μαρτυρίες που μπορούμε να αντλήσουμε για το σχετικό επεισόδιο των *Κυπρίων* από τα ευριπίδεια έργα (βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ιφ. Αυλ.* 1291-301· *Ανδρ.* 274-82, ιδίως στ. 280-1, όπου ο Πάρις προσδιορίζεται ως «βοτήρ νεανίας»), οι όψιμες αρχαϊκές (μέσα 6^{ου} αιώνα κ.ε.) εικονογραφικές αναπαραστάσεις του μύθου της *κρίσεως*,⁴⁰⁶ και φυσικά η τοποθέτηση της δράσης του συγκεκριμένου επεισοδίου από τον ποιητή των *Κυπρίων επών* στη φρυγική Ίδη υποδεικνύουν πως ο Ερμής και οι διαγωνιζόμενες θεές συνάντησαν τον Τρώα πρίγκιπα ακριβώς κατά την άσκηση των ποιμενικών του καθηκόντων. Πέρα από την ιδιότητα του βασιλικού ποιμένα, ο Πάρις πιθανότατα μοιράζεται με τον Dumuzi και τον Αγκίση και την ιδιότητα του μουσικού — η οποία ούτως ή άλλως αποτελεί ένα σύνηθες στοιχείο της ταυτότητας των μυθολογικών

⁴⁰⁵ *Ishme-Dagan A + V*, 369-76. Για την έκδοση, τη μετάφραση και τον σχολιασμό του ύμνου βλ. D. R. Frayne, “New Light on the Reign of Išme-Dagān”, *Zeitschrift für Assyriologie* 88 (1998): 6-44· M.-C. Ludwig, *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*, SANTAG 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1990), 161-225.

⁴⁰⁶ Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Mancilla, “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”, 33-4. Βλ. επίσης Olson, *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts*, 181.

ποιμένων της ελληνικής παράδοσης. Η σταδιακή αλλαγή στην απεικόνιση του Τρώα πρίγκιπα στις όψιμες αρχαϊκές αναπαραστάσεις του επεισοδίου της κρίσεως (μέσα του 6^{ου} αιώνα κ.ε.), που πιθανότατα οφείλεται στη διάδοση της διήγησης των *Κυπρίων επών* για τον συγκεκριμένο μύθο, συνδυάζει συχνά την ποιμενική ιδιότητα του Τρώα πρίγκιπα με την ιδιότητα του μουσικού: ο Πάρις απεικονίζεται να παίζει ή να κρατά λύρα σε τουλάχιστον 16 περιπτώσεις εικονογραφικών αναπαραστάσεων του επεισοδίου της κρίσεως που χρονολογούνται μεταξύ των μέσων και του τέλους του 6^{ου} αιώνα π.Χ.⁴⁰⁷ Ακόμη, παρά το γεγονός ότι ο Πάρις δεν αποτελεί σύζυγο ή εραστή της θεάς του έρωτα και ο στολισμός της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* δεν αφορά τον γάμο της (ή τον δήθεν γάμο της, όπως στην περίπτωση του *Ομηρικού Ύμνου*) με τον εν λόγω ήρωα, η γοητεία της Αφροδίτης επί του Τρώα πρίγκιπα και η συνακόλουθη πρωτιά της στον διαγωνισμό ομορφιάς είναι απόλυτα συνδεδεμένη με τον «παράνομο» γάμο του θνητού Πάριδος με την ωραία Ελένη, η οποία, όπως έχουμε σημειώσει έχει πλήρως θεία υπόσταση στη διήγηση των *Κυπρίων επών*.⁴⁰⁸ Τέλος, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε ως ένα επιπλέον παράλληλο ανάμεσα στον Dumuzi, τον Αγχίση και τον Πάρι, την τραγική μοίρα που παραδοσιακά συνοδεύει τους εραστές της θεάς του έρωτα στην ελληνική και μεσοποταμιακή μυθική παράδοση: λόγω της επιλογής του να προκρίνει την Αφροδίτη ως *καλλίστην* -η οποία οφείλεται στην γοητεία τόσο της θεάς του έρωτα όσο και της (θείας)

⁴⁰⁷ Clairmont 42= Raab A I 4 (LIMC, Paris i.29). Clairmont 18= Raab A II 19 / A II 20. Clairmont 49 = Raab A II 22 (LIMC, Paris i.13). Clairmont 33= Raab A II 23 / A II 24. Clairmont 69= Raab A III 12. Clairmont 71= Raab A II 31. Clairmont 54= Raab A IV 1. Clairmon 131= Raab A IV 9. Clairmont 73= Raab A III 6. Clairmont 55= Raab A IV 2 (LIMC, Alexandros 9). BADB 46031= LIMC Paris i.34b. Clairmont 129= Raab A II 49 (LIMC P.i.19). BADB 9988= LIMC P. i.20. BADB 3051. Clairmont 104= Raab A II 45. BADB 9022748. Για αναλυτικούς καταλόγους στους οποίους περιλαμβάνονται οι εν λόγω εικονογραφικές πηγές με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Mancilla, “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”, 170-82.

⁴⁰⁸ Ως ένα επιπλέον (ομολογουμένως ασθενέστερο) στοιχείο σύνδεσης της σκηνής στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* με τον γάμο (και δη τον γάμον ανάμεσα σε μια θεά και έναν θνητό) ως αφηγηματικό μοτίβο θα μπορούσαμε ίσως να προσθέσουμε και το γεγονός ότι το επεισόδιο της κρίσεως (και η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης που πιθανότατα περιλαμβανόταν σε αυτό) λαμβάνει χώρα στη διήγηση των *Κυπρίων* ακριβώς μετά τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας, στον οποίον δημιουργείται και η διαβόητη έριδα ανάμεσα στην Αφροδίτη, την Αθηνά και την Ήρα από την ομώνυμη θεά. .

ωραίας Ελένης- και της συνακόλουθης ερωτικής του ένωσης με την κόρη του Δία και της Νεμέσεως, ο Τρώας πρίγκιπας πρόκειται να υποστεί ομολογουμένως βαρύτερες συνέπειες, οι οποίες θα οδηγήσουν τον ίδιο, την οικογένεια και την πατρική του γη, καθώς και το μεγαλύτερο μέρος των Τρώων και Ελλήνων ηρώων στην απόλυτη καταστροφή.

Πριν μεταβούμε στην εξέταση των υπόλοιπων ανατολικών αφηγηματικών παραλλήλων της σκηνης στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*, αξίζει να διατυπώσουμε ορισμένα επιπλέον σχόλια και σχετικά με τις αντιστοιχίες ανάμεσα στις πρωταγωνίστριες των ειδυλλίων που διηγούνται τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi* και ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην*. Κατ' αρχάς, και παρότι το ακόλουθο στοιχείο είναι σε γενικές γραμμές ευρέως γνωστό και παραδεδομένο, οφείλουμε να επισημάνουμε με έμφαση πως η Κύπρις θεά δεν αποτελεί απλώς το ελληνικό παράλληλο της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα. Με όλη την πολυπλοκότητα που εξ ορισμού συνοδεύει την διερεύνηση των διαπολιτισμικών αλληλεπιδράσεων του αρχαίου κόσμου, θα μπορούσαμε να πούμε πως η σύνδεση της Inanna/Ištar με την Αφροδίτη είναι σχεδόν γραμμική: σε αυτό το συμπέρασμα, τουλάχιστον, τείνουν να συγκλίνουν οι περισσότεροι μελετητές, οι οποίοι βλέπουν την Αφροδίτη ως μια συγκρητιστική μετεξέλιξη / πρόσληψη της πολώνυμης Μεγάλης Θεάς της Ανατολής (Inanna/Ištar/Šauška/Asherah/Αστάρτη) η οποία σε μεγάλο βαθμό έχει συσχετιστεί με την ιδιαίτερη λατρεία της Μεγάλης Θεάς στο κατ' εξοχήν πολυπολιτισμικό θρησκευτικό συγκείμενο της αρχαίας Κύπρου.

Περνώντας στα ειδικότερα παράλληλα μεταξύ των πρωταγωνιστριών των δύο μυθολογικών ειδυλλίων, αξίζει να προσθέσουμε την κοινή ιδιότητα της Inanna και της Αφροδίτης ως θεαινών που ασκούν επιρροή επί της σεξουαλικής δραστηριότητας των άγριων ζώων. Ο χαρακτηρισμός με τον οποίον οι μελετητές συνήθως προσδιορίζουν τις θεές που παρουσιάζουν την συγκεκριμένη ιδιότητα είναι ο τίτλος/προσδιορισμός *πότνια θηρών*, ο οποίος απαντά *άπαξ* στα ομηρικά έπη για να περιγράψει την *άγροτέραν* Άρτεμη.⁴⁰⁹ Ο αντίστοιχος μεσοποταμιακός προσδιορισμός είναι ο τίτλος *bēlet nammašti*, που αποδίδεται

⁴⁰⁹ Βλ. Ομ. *Ιλ.* 21.470-1: «τὸν δὲ κασιγνήτη μάλα νείκεσε πότνια θηρῶν / Ἄρτεμις ἀγροτέρη, καὶ ὄνειδειον φάτο μῦθον:».

παραδοσιακά στην Istar, της οποίας η σφαίρα επιρροής είναι άμεσα συνδεδεμένη με το ζωικό βασίλειο — στοιχείο που εντοπίζεται και στην ουγκαριτική της παρουσία ως 'Attartu.⁴¹⁰ Σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, το ενδιαφέρον μας στρέφεται ειδικότερα στο μοτίβο του συσχετισμού της παρουσίας (ή απουσίας) της θεάς του έρωτα με την σεξουαλική δραστηριότητα (ή την αποχή από αυτήν) του ζωικού βασιλείου. Η συγκεκριμένη αντιστοιχία ανάμεσα στην Αφροδίτη και την Inanna/Istar έχει επισημανθεί στη συγκριτική προσέγγιση του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* τόσο από τον Penglase, όσο και από τον Faulkner, οι οποίοι παραλληλίζουν την παύση της σεξουαλικής δραστηριότητας των ζώων και των ανθρώπων κατά την διάρκεια της απουσίας της Istar λόγω της παραμονής της στον Κάτω Κόσμο στο ομώνυμο νεοασσυριακό ποίημα (η *Κάθοδος της Istar στον Κάτω Κόσμο*, 76-90)⁴¹¹ με το γεγονός ότι στη διήγηση του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* (στ. 68-74) η έλευση της θεάς στη φρυγική Ίδη έχει το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα επί της πανίδας του εν λόγω όρους: τα άγρια ζώα που έρχονται ενθουσιασμένα να προϋπαντήσουν την Αφροδίτη καταλαμβάνονται από ακατανίκητη σεξουαλική διάθεση υπό την επιρροή της και αποσύρονται κατά ζεύγη στις «σκιερές φωλιές» τους για να ερωτοτροπήσουν.⁴¹²

Η συγκεκριμένη παρατήρηση είναι φυσικά σημαντική. Ωστόσο, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη δύο επιπλέον στοιχεία που καθιστούν την ερμηνευτική της αξία ακόμη πιο ισχυρή. Το πρώτο εξ αυτών είναι πως ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* φαινομενικά αποτελεί το μοναδικό από τα σωζόμενα ποιήματα της αρχαϊκής επικής παράδοσης στο οποίο η θεά του έρωτα απεικονίζεται να φέρει την εν λόγω ιδιότητα: ελλείπει αντενδείξεων, η σφαίρα επιρροής της Αφροδίτης επεκτείνεται –πέρα από τους ανθρώπους και τους θεούς–στο ζωικό

⁴¹⁰ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά West, *The East Face of Helicon*, 56.

⁴¹¹ Για τη μετάφραση του αποσπάσματος βλ. ενδεικτικά Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Third Edition*, 501-2.

⁴¹² Βλ. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 145-6. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 19-20, 152-6, 227.

βασίλειο μόνον σε πηγές οψιμότερες του ομώνυμου *Ομηρικού Ύμνου*.⁴¹³ Ίσως δεν είναι τυχαίο πως η Αφροδίτη παρουσιάζεται, πιθανώς για πρώτη φορά, ως *πότνια θηρῶν* στο συγκεκριμένο κείμενο: αν συνυπολογίσουμε όλες τις αντιστοιχίες που συνδέουν τον μύθο που διηγείται ο *Ομηρικός Ύμνος* με την αφηγηματική και μυθική παράδοση που απηχούν τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως στη συγκεκριμένη περίπτωση η Αφροδίτη προσλαμβάνει ακόμη ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει την πρωταγωνίστρια του μεσοποταμιακού μυθολογικού προγόνου του ειδυλλίου της με τον Αγχίση.

Το δεύτερο στοιχείο που οφείλουμε να λάβουμε υπόψη είναι πως η παύση της σεξουαλικής δραστηριότητας κατά τη διάρκεια της απουσίας της Ištar στον Κάτω Κόσμο στο ομώνυμο νεοασσυριακό ποίημα δεν αποτελεί την μοναδική, ούτε την πιο χαρακτηριστική περίπτωση διήγησης της μεσοποταμιακής μυθικής παράδοσης για τη συγκεκριμένη θεά που μπορούμε να παραλληλίσουμε με την ερωτική επιρροή που ασκεί η Αφροδίτη επί των άγριων ζώων στον *Ομηρικό Ύμνο*. Ένα ακόμη πιο άμεσο παράδειγμα του εν λόγω συσχετισμού της Inanna, το οποίο δεν φαίνεται να έχει επισημανθεί σε κάποια από τις μέχρι τώρα συγκριτικές αναλύσεις του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* και των πιθανών ανατολικών του επιρροών, μπορεί να εντοπιστεί στον σουμερικό βασιλικό ύμνο *Iddin Dagan A* (= ETCSL 2.5.3.1):

«Όταν το βράδυ ο απαστράπτων αστέρας, ο αστέρας (sic) Αφροδίτη, το μεγάλο φως που γεμίζει τον ιερό ουρανό, η κυρά του δειλινού ανεβαίνει ψηλά σαν πολεμιστής, οι άνθρωποι σε όλες τις περιοχές στρέφουν ψηλά το βλέμμα τους σε αυτή. (...) Τα βόδια κουνάνε τα κεφάλια τους στον ζυγό. Τα πρόβατα σηκώνουν σκόνη στη στάνη τους. Εξαιτίας της κυράς μου, τα αμέτρητα θηρία του θεού Cakkan, τα πλάσματα της πεδιάδας, τα τετράποδα ζώα κάτω από τον ευρύ ουρανό (...) τα ψάρια στον βυθό, τα πτηνά του ουρανού, όλα **σπεύδουν στις φωλιές τους**. (...) Οι νέοι άνδρες ευχαριστιούνται τις γυναίκες τους».⁴¹⁴

⁴¹³ Βλ. ενδεικτικά Eur. *Ιππ.* 1268-81· Σοφ. απ. 941. Η συγκεκριμένη παρατήρηση διατυπώνεται και από τον Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 74, 152.

⁴¹⁴ Βλ. *Iddin Dagan A*, 89- 91, 93-6, 98-88, 105): «an-usan-na mul /dalla / [e₃-a muldili-bad] ud gal an kug-[ge si-a] / nin an-usan-na ur-saĝ-ĝa₂ an-ta nam-ta-[an-e₃] / uĝ₃-e kur-kur-ra igi mu-un-ši-ib-il₂-il₂-I / gud-de₃ ^{ĝi^s}šudul-bi-a saĝ mu-ni-ib-bal-e / udu-bi amaš-bi-a saĝar mu-na-an-dub-dub-bu-uš / maš₂-anše lu-a dšakkan₂-na niĝ₂-zi-

Πέρα από την παραδοσιακή ταύτιση της Inanna με τον πλανήτη Αφροδίτη, η οποία αποτελεί ένα από τα γενικότερα σημεία σύνδεσης της ελληνικής και της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα, το απόσπασμα του σουμερικού βασιλικού ύμνου *Iddin Dagan A* που μόλις παραθέσαμε είναι κατ' αρχάς σημαντικό, καθώς περιλαμβάνει τον συσχετισμό της παρουσίας (και όχι της απουσίας) της Inanna με την πρόκληση έντονης σεξουαλικής δραστηριότητας (και όχι της αποχής από αυτήν) στα μέλη του ζωικού βασιλείου. Σε αντίθεση με την *Κάθοδο της Ištar*, όπου ο παραλληλισμός της Ištar με την επίδραση της Αφροδίτης επί της ερωτικής δραστηριότητας των άγριων ζώων κατά την άφιξή της στην Ίδη γίνεται εκ του αντιθέτου, σε αυτήν την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με ένα κατά το μάλλον ή ήττον ακριβές παράλληλο του μοτίβου που εντοπίζουμε στον *Ομηρικό Ύμνο*. Μάλιστα –και χωρίς αυτό να συνεπάγεται πως πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο ομηρικός υμνογράφος είχε με κάποιον τρόπο υπόψη του το συγκεκριμένο σουμερικό κείμενο– αξίζει να παρατηρήσουμε πως ο ποιητής του ύμνου *Iddin Dagan A* αισθητοποιεί την ερωτική επίδραση της Inanna επί του ζωικού βασιλείου χρησιμοποιώντας ακριβώς την ίδια εικόνα με αυτήν που συναντάμε και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην*: την απόσυρση των άγριων ζώων στις φωλιές τους υπό την επιρροή της θεάς με σκοπό την ερωτική συνέυρεση.

Ένα εξίσου σημαντικό στοιχείο που ενισχύει την ερμηνευτική αξία του συγκεκριμένου αποσπάσματος ως παραλλήλου του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* είναι το αφηγηματικό συγκείμενο εντός του οποίου εντοπίζεται ο συσχετισμός της Inanna με την σεξουαλική δραστηριότητα των ζώων. Σε αντίθεση με την *Κάθοδο της Ištar στον Κάτω Κόσμο*, η οποία ως μυθολογική διήγηση δεν σχετίζεται παρά μόνον έμμεσα με το ειδύλλιο μεταξύ της μεγάλης μεσοποταμιακής θεάς και του ποιμένα εραστή της, ο ύμνος *Iddin Dagan A* αποτελεί ένα ποίημα το οποίο, κατ' αντιστοιχία με τον *Ομηρικό Ύμνο*, έχει ως βασικό θεματικό του κέντρο την γαμήλια ερωτική ένωση της Inanna με τον θεοποιημένο βασιλιά Iddin-Dagan, ο οποίος, μάλιστα, στο συγκεκριμένο κείμενο, ακολουθώντας τις πολιτικές σημειολογικές επιλογές των

ġal₂ edin-na / niġ₂-ur₂-4 {an niġ₂-daġal-ba} / ku₆ engur-ra-ke₄ mušen an-na-[ke₄] / nin-ġu₁₀ ki-nu₂-bi-še₃ ġiri₃ [mu-ni]-ib-ul₄-e / šul-e nitalam-a-ni šaġ₄ ša-mu-un-di-ni-ib-kuš₂-u₃». Για την έκδοση, τη μετάφραση και τον σχολιασμό του εν λόγω ύμνου βλ. Reisman, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*, 147-211.

προκατόχων του στον σουμερικό βασιλικό θρόνο, ταυτίζεται ρητά με τον *Ama-ucumgal-ana*, μια εναλλακτική έκφανση του αρχετυπικού εραστή της Inanna, Dumuzi.

III. 4. 2. Οι τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών στην ευρύτερη μεσοποταμιακή παράδοση

Τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi* και οι σουμερικοί βασιλικοί ύμνοι που εξετάσαμε ανωτέρω δεν αποτελούν τα μόνα μεσοποταμιακά κείμενα τα οποία περιλαμβάνουν σκηνές στολισμού της μεγάλης θεάς του έρωτα. Όπως θα διαπιστώσουμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, η περιγραφή της τυπικής διαδικασίας καλλωπισμού της Inanna/Ištar αποτελεί ένα διαδεδομένο ποιητικό μοτίβο της μεσοποταμιακής παράδοσης, το οποίο αξιοποιείται σε ποικίλα αφηγηματικά συγκείμενα, συνοδεύοντας διαχρονικά τη μυθολογική παρουσία της μεγάλης ανατολικής θεάς του έρωτα. Όπως μάλιστα συμβαίνει και στην περίπτωση της Αφροδίτης, το τυπικό μοτίβο του καλλωπισμού ορισμένες φορές μεταβιβάζεται και σε άλλες θεές της μεσοποταμιακής παράδοσης. Το συγκεκριμένο στοιχείο είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τους σκοπούς της συζήτησής μας, καθώς μας επιτρέπει να ερευνήσουμε με ιστορική προοπτική την εξέλιξη του συγκεκριμένου ποιητικού μοτίβου στη μεσοποταμιακή παράδοση, ενώ παράλληλα μας βοηθά να ιχνηλατήσουμε, στο μέτρο του δυνατού, τις πιθανές διαπολιτισμικές του διαδρομές από τη σουμερική παράδοση του τέλους της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. στην πρώιμη επική παράδοση της αρχαϊκής Ελλάδας.

Ας ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας από τις σωζόμενες σκηνές στολισμού της μεσοποταμιακής παράδοσης που αφορούν την Inanna/Ištar. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα περιγραφής της τυπικής διαδικασίας στολισμού της μεγάλης θεάς του έρωτα εντοπίζεται στο σουμερικό ποίημα που είναι γνωστό με το όνομα *Η Κάθοδος της Inanna στον Κάτω Κόσμο* (= ETCSL 1.4.1), το οποίο χρονολογείται μεταξύ του 1900 και του 1600 π.Χ., δηλαδή σχετικά εγγύς της παράδοσης των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*.⁴¹⁵ Όπως είδαμε στο

⁴¹⁵ Για τη μετάφραση του κειμένου βλ. ενδεικτικά Jacobsen, *The Harps that Once...*, 205-232· S. N. Kramer, “‘Inanna's Descent to the Nether World’ Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of ‘Inanna's Descent to the Nether World’”, *Journal of Cuneiform Studies* 5.1 (1951): 1-17· “Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts”: 485-527· B. Alster, “Inanna Repenting. The Conclusion of Inanna's Descent”, *Acta Sumerologica* 18 (1996): 1-18 (στ. 351-412). Βλ. επίσης την μετάφραση του ECTSL, διαθέσιμη διαδικτυακά στη διεύθυνση <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>. Για μια

προηγούμενο υποκεφάλαιο, το συγκεκριμένο ποίημα έχει διασωθεί τόσο στην σουμερική όσο και στην (οψιμότερη και συντομότερη) νεοασσυριακή ακκαδική εκδοχή του και σχετίζεται έμμεσα με το μυθολογικό ειδύλλιο της Inanna και του Dumuzi, καθώς περιλαμβάνει την αιχμαλωσία του ποιμένα-συζύγου της θεάς του έρωτα στον Κάτω Κόσμο ως αντικαταστάτη της Inanna, η οποία παγιδεύτηκε εκεί από την αδελφή της, θεά Ereshkigal, στην προσπάθειά της να καταλάβει την κυριαρχία του Κάτω Κόσμου από την τελευταία.

Οι στ. 14-25 της *Καθόδου της Inanna στον Κάτω Κόσμο* απεικονίζουν τη θεά του έρωτα να ντύνεται και να στολίζεται με διάφορα κοσμήματα πριν ξεκινήσει το κατακτητικό της ταξίδι προς το βασίλειο της Ereshkigal. Μπορεί σε αυτήν την περίπτωση ο καλλωπισμός της Inanna να μην περιλαμβάνει το παραδοσιακό πλύσιμο της θεάς και την επάλειψη του σώματός της με λάδι, ωστόσο για ακόμη μια φορά συναντάμε την ίδια εν πολλοίς περιγραφή της τυπικής διαδικασίας στολισμού της θεάς: η Inanna απεικονίζεται να φορά στο κεφάλι της ένα στέμμα (*tug2-šu-gur-ra men*) και μια περούκα *hi-li*, να καλύπτει το κορμί της με το βασιλικό φόρεμα *raša*, να φορά στο στήθος της ένα περιδέραιο από διπλά ωοειδή πετράδια και ένα επιστήθιο κόσμημα/πόρπη (*tudittu*) που ονομάζεται «έλα, άνδρα, έλα», να στολίζει τον λαιμό της με ένα περιδέραιο φτιαγμένο από μικρές πέτρες lapis lazuli, και να βάφει τα μάτια της με ένα είδος μάσκαρας που ονομάζεται «ας έλθει ένας άνδρας, ας έλθει». Όπως συμβαίνει και στα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, η περιγραφή της προετοιμασίας της Inanna αποπνέει ένα κλίμα αισθησιασμού, αλλά σε αυτήν την περίπτωση το μοτίβο του στολισμού της θεάς του έρωτα προσλαμβάνει έναν χαρακτήρα διαφορετικό, ο οποίος συνδέεται άρρηκτα με τον μύθο τον οποίο διηγείται το συγκεκριμένο σουμερικό ποίημα: τα εξαρτήματα που απαρτίζουν τον *κόσμον* της Inanna συμβολίζουν και αντιπροσωπεύουν την

ολοκληρωμένη ανάλυση (με σχολιασμό και μετάφραση) της *Καθόδου της Inanna στον Κάτω Κόσμο* βλ. Sladek Jr., “Inanna's Descent to the Netherworld”. Για την έκδοση του κειμένου βλ. την ηλεκτρονική έκδοση της Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI) του University of California at Los Angeles (UCLA), “CDLI Literary Q000343 (Inanna's Descent) Composite”, <https://cdli.ucla.edu/tools/scores/Q000343.html>.

ισχύ της θεάς του έρωτα, και προσδιορίζονται επανειλημμένα στο συγκεκριμένο κείμενο (στ. 14-6, 102-3) ως «οι θείες δυνάμεις» της (*me*).⁴¹⁶

Ο συσχετισμός των εξαρτημάτων που απαρτίζουν τον *κόσμον* την Inanna με την θεϊκή της ισχύ αποτελεί κεντρικό δομικό στοιχείο της *Καθόδου της Inanna* και γίνεται ακόμη πιο σαφής στη συνέχεια της διήγησης του συγκεκριμένου ποιήματος. Αφού ολοκληρώνει τη διαδικασία του καλλωπισμού της και δίνει αναλυτικές οδηγίες στην σύμβουλό της, Ninšubur, για τις ενέργειες που πρέπει να κάνει ύστερα από την κάθοδό της στο βασίλειο της Ereškigal (στ. 28-72), προκειμένου να την σώσει σε περίπτωση που το σχέδιό της αποτύχει, η θεά του έρωτα φτάνει στην είσοδο του μεσοποταμιακού Άδη και χτυπά με δύναμη την κεντρική πύλη του Ganzar, του υποχθόνιου ανακτόρου της αδελφής της, απαιτώντας να της επιτρέψουν την είσοδο (στ. 73-7) με την πρόφαση πως θέλει να συμμετάσχει στην επικήδεια τελετουργία υπέρ της μνήμης του Gud-gal-ana, συζύγου της Ereškigal (στ. 85-9). Στη συνέχεια, ο Neti, κεντρικός θυρωρός του Κάτω Κόσμου ενημερώνει την Ereškigal για την αιφνίδια έλευση της αδελφής της και την πληροφορεί πως έχει μαζί της τις «θείες δυνάμεις» της, περιγράφοντας αναλυτικά την εξωτερική περιβολή της θεάς του έρωτα στη βασίλισσα του Κάτω Κόσμου και επαναλαμβάνοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, την αρχική περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Inanna (στ. 94-113). Η αντίδραση της τελευταίας στο άκουσμα της συγκεκριμένης είδησης προδίδει την ταραχή και την ανησυχία της, υποδηλώνοντας πως η Ereškigal πιθανώς υποψιάζεται κάποια δόλια κίνηση εκ μέρους της Inanna που θα απειλήσει την κυριαρχία της: η θεά του Κάτω Κόσμου παρουσιάζεται να δαγκώνει τα χείλη της και να χτυπά τον μηρό της (στ. 114-5), αλλά δεν φαίνεται να χάνει την ψυχραιμία της. Έχει ήδη καταστρώσει ένα σχέδιο μέσω του οποίου πρόκειται να καταστήσει πλήρως αδύναμη την επικίνδυνη αδελφή της και, χωρίς να χάνει καιρό, μεταφέρει στον θυρωρό της τις αντίστοιχες οδηγίες για την πραγμάτωσή του (στ. 116-22): ο θεός Neti πρέπει να σφραγίσει τις επτά πύλες του Κάτω Κόσμου και να επιτρέψει την είσοδο στην Inanna σε κάθε μια από αυτές μόνο υπό την προϋπόθεση πως θα αφαιρεί κάθε φορά ένα από τα εξαρτήματα του κόσμου της,

⁴¹⁶ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά R. Cabrera, “The Three Faces of Inanna: An Approach to Her Polysemic Figure in Her Descent to the Netherworld”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 44.2 (2018): 57-62.

προκειμένου εν τέλει να απογυμνωθεί εντελώς, φτάνοντας μπροστά στην Ereškigal στερούμενη κάθε πηγή της θεϊκής της ισχύος.

Ο Neti ακολουθεί κατά γράμμα τις εντολές της βασίλισσας του Κάτω Κόσμου (στ. 123-8), υποχρεώνοντας την Inanna να αφαιρέσει διαδοχικά όλα τα κοσμήματα και τα ενδύματα που καλύπτουν το σώμα της, προκειμένου να της επιτρέψει την είσοδο μέσω των επτά πυλών του Κάτω Κόσμου (στ. 129-63). Η διαδικασία αφαίρεσης των κοσμημάτων και του φορέματος της θεάς του έρωτα κατά το πέρασμά της από τις πύλες του Κάτω Κόσμου αντικατοπτρίζει πλήρως την αρχική σκηνή του στολισμού της Inanna (στ. 14-25) και έχει επισημανθεί από διάφορους μελετητές ως ένα επιπλέον παράλληλο των σκηνών στολισμού της Inanna και του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην*, όπου η θεά του έρωτα επίσης παρουσιάζεται αρχικά να στολίζεται για να γοητεύσει τον Αγκίση και στη συνέχεια να αφαιρεί ένα-ένα τα εξαρτήματα του κόσμου της, προκειμένου να συνευρεθεί με τον αγαπημένο της ποιμένα.⁴¹⁷

Η περιγραφή της ένδυσης/στολισμού και της έκδυσης της μεσοποταμιακής θεάς αποτελεί κεντρικό δομικό μοτίβο και στην οψιμότερη (νεοασσυριακής χρονολογίας) ακκαδική εκδοχή του συγκεκριμένου ποιήματος, που είναι γνωστή με τον τίτλο η *Κάθοδος της Ištar στον Κάτω Κόσμο* και συνήθως χρονολογείται στον 7^ο αιώνα π.Χ.⁴¹⁸ Σε αντίθεση με την σουμερική *Κάθοδο της Inanna*, η διήγηση του νεοασσυριακού ποιήματος ξεκινά κατευθείαν με την έλευση της Ištar στην κεντρική πύλη του Κάτω Κόσμου, και ως εκ τούτου δεν περιλαμβάνει την παραδοσιακή περιγραφή της αρχικής διαδικασίας στολισμού και καλλωπισμού της θεάς για το κατακτητικό της ταξίδι. Η πρώτη ποιητική απεικόνιση του

⁴¹⁷ Βλ. ενδεικτικά Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 21, 161, 169, 229· Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 211-6· Eisenfeld, “Ishtar Rejected”: 134-5, 137-8, 148-9· V. L. Kenaan, “Aphrodite: The Goddess of Appearances”, στο A. C. Smith και S. Pickup (eds), *Brill’s Companion to Aphrodite* (Leiden: Brill, 2010), 42-4.

⁴¹⁸ Για τη μετάφραση και την έκδοση του κειμένου βλ. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection*, 9-22, 29-33· “The Descent of Ishtar to the Netherworld”, CDLI, https://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=descent_ishtar_netherworld. Βλ. επίσης (μόνο για τη μετάφραση) Foster, *Before the Muses*, 499-504· Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 154-62.

κόσμου της Ištar στο συγκεκριμένο ποίημα πραγματοποιείται στην σκηνή κατά την οποία η θεά απογυμνώνεται σταδιακά από τα ρούχα και τα κοσμήματά της καθώς περνά μέσα από τις επτά πύλες του υποχθόνιου βασιλείου της Ereškigal (στ. 42-62). Η σκηνή έκδυσης της θεάς του έρωτα στην *Καθόδο της Ištar στον Κάτω Κόσμο* έχει προφανώς συντεθεί κατά μίμηση του σουμερικού πρωτοτύπου ή κάποιας μεταγενέστερης εκδοχής του· ωστόσο, προσθέτει στην εξωτερική περιβολή της θεάς του έρωτα διάφορα επιπλέον κοσμήματα, διαμορφώνοντας μια εικόνα που βρίσκεται πιο κοντά στον στολισμό της Αφροδίτης στον ομώνυμο *Ομηρικό Ύμνο*: ο κόσμος της Ištar περιλαμβάνει πλέον (πέρα από το φόρεμα pala, το στέμμα, τα περιδέραια και τις πόρπες) σκουλαρίκια, βραχιόλια στα χέρια και τα πόδια και ένα ζωνάρι με πολύτιμους λίθους.⁴¹⁹

Η παράλειψη της αρχικής περιγραφής της παραδοσιακής διαδικασίας του στολισμού της Inanna πριν από το ταξίδι της στον Κάτω Κόσμο εξισορροπείται, τρόπον τινά, με την προσθήκη μιας νέας, επιπλέον σκηνής στολισμού, η οποία λαμβάνει χώρα στο τελευταίο τμήμα της *Καθόδου της Ištar* (στ. 119-25), δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο ένα σχήμα κύκλου, το οποίο ανάγει την περιγραφή του στολισμού της θεάς σε κεντρικό δομικό μοτίβο του συγκεκριμένου νεοασσυριακού ποιήματος. Αφού έχει πλέον απελευθερωθεί από τα δεσμά της αδελφής της, προσφέροντας ως αντάλλαγμα για την ελευθερία της την παραμονή του αγαπημένου της συζύγου, Tammuz/Dumuzi, στον Κάτω Κόσμο, η *Ištar* ξεκινά το ανοδικό της ταξίδι προς το επίγειο και το επουράνιο βασίλειο, κατά το οποίο περνά και πάλι μέσα από τις επτά πύλες του Κάτω Κόσμου. Εκεί παίρνει πίσω και ξαναφορά ένα-ένα τα κοσμήματα και τα ρούχα που της αφαιρέθηκαν κατά την είσοδό της την ακριβώς αντίστροφη σειρά, σε μια σκηνή (επανα)στολισμού η οποία αντικατοπτρίζει πλήρως, σε σημειολογικό και στιχουργικό επίπεδο, την αρχική περιγραφή της σταδιακής έκδυσης/αποδυνάμωσης της θεάς του έρωτα (στ. 42-62).

Το γεγονός ότι η περιγραφή της τυπικής διαδικασίας στολισμού της Inanna/Ištar απηχείται ως παραλλασσόμενο, πλην βασικό δομικό στοιχείο σε δύο εκδοχές του ίδιου μύθου

⁴¹⁹ Για έναν ευσύνοπτο σχολιασμό του κόσμου της Inanna/ Ištar στη σουμερική και ακκαδική εκδοχή του μύθου της *Καθόδου* βλ. Lapinkivi, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar' Descent and Resurrection*, 59-61.

τις οποίες χωρίζει μια τόσο μεγάλη χρονολογική απόσταση δεν μπορεί παρά να ενισχύσει την υπόθεση σχετικά με την παραδοσιακή σύνδεση της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα με το συγκεκριμένο ποιητικό μοτίβο. Από τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi* του τέλους της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. και τους σουμερικούς βασιλικούς ύμνους της Τρίτης Δυναστείας της Ur μέχρι την νεοασσυριακή εκδοχή της *Καθόδου της Ištar* στη βιβλιοθήκη του Assurbanipal η σύνδεση της Inanna/Ištar με το μοτίβο του στολισμού φαίνεται να εκτείνεται σε ένα τόσο μεγάλο χρονολογικό εύρος, το οποίο πιθανώς μπορεί να προσφέρει ιστορικό έρεισμα στην κατά τα άλλα δύσκολη υπόθεση της μεσοποταμιακής επιρροής επί των τυπικών σκηνών στολισμού της αρχαϊκής ποιητικής παράδοσης.

Έναν ακόμη απόηχο του παραδοσιακού ποιητικού μοτίβου του στολισμού της Inanna/Ištar συναντάμε και στον ανώνυμο βαβυλωνιακό ύμνο K. 257 (= ASKT n. 21, 126-31), ο οποίος χρονολογείται στα τέλη 13^{ου} αιώνα π.Χ.,⁴²⁰ και απεικονίζει την θεά του έρωτα να πλένεται και να στολίζεται με τους πολύτιμους λίθους *igizangi* (στ. 37-40) στις πηγές των βουνών του «μεσοποταμιακού παραδείσου», Dilmun — μια μυθολογική περιοχή που συνήθως ταυτίζεται με την νήσο Bahrain στον Περσικό Κόλπο.⁴²¹ Τόσο ο Penglase όσο και ο Faulkner επιλέγουν να επισημάνουν τη συγκεκριμένη σκηνή στολισμού της Ištar ως ένα ενδιαφέρον παράλληλο των αρχαϊκών περιγραφών του καλλωπισμού της Αφροδίτης στην Κύπρο, δίνοντας έμφαση στο γεγονός ότι σε αμφότερες τις περιπτώσεις η διαδικασία καλλωπισμού της θεάς του έρωτα λαμβάνει χώρα σε ένα νησί.⁴²² Μια παρόμοιας φύσης (και βαρύτητας) αντιστοιχία ως προς το μέρος στο οποίο λαμβάνει χώρα ο καλλωπισμός των δύο θεαινών θα

⁴²⁰ Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου ύμνου (στα γαλλικά) βλ. R. Labat, “Les grands textes de la pensée babylonienne”, στο R. Labat et al. (eds.), *Les religions du Proche-Orient asiatique: Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. Édition et traduction* (Paris: Librairie Artheme Fayard et Editions Denoe, 1970), 247-50. Για μια πρώιμη έκδοση και αγγλική μετάφραση του κειμένου βλ. J. D. Prince, “The Hymn to Bêlit, K. 257 (HT. 126-131)”, *Journal of the American Oriental Society* 24 (1903): 103-28.

⁴²¹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά S. N. Kramer, “Dilmun, the Land of the Living”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 96 (1944): 18-28. C. C. Lamberg-Karlovsky, “Dilmun: Gateway to Immortality”, *Journal of Near Eastern Studies* 41 (1982): 45-50.

⁴²² Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 140-2. Faulkner, *The Homeric Hymn to Aphrodite*, 19, 144-5.

μπορούσαμε φυσικά να διατυπώσουμε και σε σχέση με τη σκηνή στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη*, όπου η Κύπρις πιθανότατα απεικονιζόταν να πλένεται και να στολίζεται στις πηγές του όρους Ίδη, όπως ακριβώς η *Ištar* πλένεται και στολίζεται στις πηγές των υψιπέδων του Dilmun στον συγκεκριμένο βαβυλωνιακό ύμνο. Σε κάθε περίπτωση, όπως σωστά σημειώνουν ο Currie και ο Larsen,⁴²³ διορθώνοντας την εσφαλμένη διατύπωση του Faulkner, το εν λόγω βαβυλωνιακό ποίημα δεν ανήκει στην παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*. Σε αντίθεση με το ειδυλλιακό/ερωτικό κλίμα των τελευταίων, ο ανώνυμος δημιουργός του συγκεκριμένου ύμνου φαίνεται να δίνει έμφαση κυρίως στην πολεμική πλευρά της Inanna/Ištar, χωρίς, ωστόσο, αυτό να τον εμποδίζει από το να διανθίσει την ποιητική του σύνθεση προς τιμήν της με μια ακόμη παραλλαγή του παραδοσιακού μοτίβου του στολισμού της θεάς του έρωτα. Αυτό ακριβώς είναι και το πιο ενδιαφέρον στοιχείο σε σχέση με τις σκηνές στολισμού της Inanna/Ištar: το γεγονός ότι αποτελεί ένα ποιητικό μοτίβο που συνοδεύει σταθερά την μυθολογική παρουσία της μεγάλης μεσοποταμιακής θεάς ανεξάρτητα από το είδος της διήγησης στην οποία αυτή πρωταγωνιστεί.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar πολλές φορές μεταβιβάζεται και σε άλλες θεές της μεσοποταμιακής παράδοσης, κατά τρόπο παρόμοιο με τον οποίον το μοτίβο του στολισμού της Αφροδίτης μεταβιβάζεται, λ.χ., στην Ήρα στο ιλιαδικό επεισόδιο της *Διός άπάτης*. Ίσως το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας τέτοιας διήγησης είναι το παραδοσιακό βαβυλωνιακό ποίημα που είναι γνωστό με τον τίτλο *Nergal και Ereškigal*. Η συγκεκριμένη μυθική διήγηση, που έχει άμεση διακειμενική σύνδεση με την *Κάθοδο της Ištar στον Κάτω Κόσμο*,⁴²⁴ μας έχει παραδοθεί σε δύο αρκετά διαφορετικές μεταξύ τους εκδοχές: η πρώτη και συντομότερη εξ αυτών (αποτελούμενη από περίπου 90 στίχους) χρονολογείται στη μεσο-βαβυλωνιακή περίοδο (15^{ος}-14^{ος} αι. π.Χ.) και ανακαλύφθηκε

⁴²³ Currie, *Homer's Allusive Art*, 202, υπ. 293· Larsen, "Aphrodite and Inanna": 8-10.

⁴²⁴ Για μια συγκριτική διακειμενική ανάλυση της *Καθόδου της Ištar* και της όψιμης εκδοχής (SBV) του *Nergal και Ereškigal* βλ. ενδεικτικά Currie, *Homer's Allusive Art*, 191-3. Για τη διακειμενική σχέση και τις ομοιότητες μεταξύ των δύο αυτών μυθικών διηγήσεων βλ. επίσης K. Nemet-Nejat, "The Descent of Ishtar to the Netherworld Compared to Nergal and Ereshkigal", στο M. Chavalas (ed.), *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook* (London: Routledge, 2014), 195-204· George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 474-5.

στην περιοχή Τελ ελ-Αμάρνα της Αιγύπτου· η δεύτερη, εκτενέστερη και οψιμότερη εκδοχή (Standard Babylonian Version) πιθανότατα συνετέθη στην Ασσυρία στις αρχές της πρώτης χιλιετίας π.Χ. και μας έχει περισωθεί σε δύο αντίγραφα από την περιοχή Sultantepe στα νοτιο-ανατολικά σύνορα του σύγχρονου τουρκικού κράτους (7^{ος} π.Χ. αι.) και την αρχαία πόλη της Uruk στο σύγχρονο νότιο Ιράκ (νεοβαβυλωνιακή περίοδος).⁴²⁵

Κοινό εναρκτήριο μοτίβο των δύο διαφορετικών εκδοχών της διήγησης του *Nergal και Ereškigal* είναι ο αποκλεισμός της βασίλισσας του Κάτω Κόσμου από το κοινό συμπόσιο των θεών, ο οποίος πυροδοτεί την όλη μυθολογική δράση και στις δύο παραλλαγές — ένα στοιχείο που βρίσκεται πολύ κοντά στον αποκλεισμό της Έριδος από το συμπόσιο για τον γάμο του Πηλέα και της Θέτιδας στα *Κύπρια έπη*. Ακολουθώντας τις οδηγίες του θεού Anu, οι οποίες της μεταφέρονται μέσω του αγγελιαφόρου του, θεού Kakka, η Ereškigal στέλνει ως αντικαταστάτη της στο θείο συμπόσιο τον σύμβουλο και αγγελιαφόρο της, θεό Namtar, προκειμένου να συλλέξει το μερίδιό της από το φαγητό του θείου τραπεζιού. Ωστόσο, μια προστριβή του Namtar με τον θεό Nergal ωθεί τον τελευταίο σε ένα ταξίδι κατάβασης προς τον Κάτω Κόσμο, του οποίου βασικός σκοπός είναι η εκθρόνιση της Ereškigal και η ανάληψη των ηνίων του υποχθόνιου βασιλείου της. Και στις δύο παραλλαγές της συγκεκριμένης μυθικής διήγησης, ωστόσο, η αρχική σύγκρουση ανάμεσα στους δύο θεούς γρήγορα δίνει τη θέση της σε μια σχέση έρωτα και πάθους, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την από κοινού κυριαρχία του Nergal και της Ereškigal ως αρχόντων και κριτών του Κάτω Κόσμου.

Το στοιχείο που μας ενδιαφέρει από τη συγκεκριμένη μυθική διήγηση είναι πως η οψιμότερη εκδοχή του *Nergal και Ereškigal* (SBV) εμπεριέχει σε συντεταγμένη μορφή το

⁴²⁵ Για μια πρόσφατη κριτική έκδοση, μετάφραση και ανάλυση του συγκεκριμένου βαβυλωνιακού μύθου βλ. M. Luukko και S. Ponchia, *The Standard Babylonian Myth of Nergal and Ereškigal. Introduction, Cuneiform Text and Transliteration with a Translation, Glossary and Commentary*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 8 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2013), 1-66. Βλ. επίσης O. R. Gurney, “The Sultantepe Tablets (continued); VII. The Myth of Nergal and Ereškigal”, *Anatolian Studies* 10 (1960): 105-31. Μόνο για τη μετάφραση βλ. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 165-77, 178-81· Foster, *Before the Muses*, 512-23. Για μια πρόσφατη συζήτηση με πλήρη βιβλιογραφία βλ. επίσης A. Gadotti, “Never Truly Hers: Ereškigal’s Dowry and the Rulership of the Netherworld”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 20 (2020): 1-16.

παραδοσιακό μοτίβο του πλυσίματος και στολισμού της Inanna/Ištar , το οποίο σε αυτήν την περίπτωση μεταβιβάζεται στην θεά Ereškigal , επαναλαμβανόμενο μάλιστα αυτούσιο σε δύο διαδοχικές σκηνές. Αφού ο Nergal εισέρχεται στο παλάτι της Ereškigal , περνώντας μέσα από τις επτά πύλες του, η θεά του Κάτω Κόσμου απεικονίζεται να αποσύρεται στα λουτρά, να πλένεται και να φορά ένα όμορφο φόρεμα ενώπιον του Nergal, αφήνοντας τον τελευταίο να αντικρύσει το γυμνό κορμί της, με σκοπό να τον γοητεύσει και να τον αποπλανήσει (SBV iii. 58-60). Ωστόσο, αυτός, έχοντας κατά νου τις συμβουλές του πατέρα του και θεού της σοφίας, Ea, καταφέρνει να αντισταθεί στη γοητεία της Ereškigal, τιθασεύοντας τα σεξουαλικά του ένστικτα. Παρά την αρχική της αποτυχία, η θεά του Κάτω Κόσμου δεν το βάζει κάτω και ακολουθεί ξανά την ίδια ακριβώς τακτική αποπλάνησης, με την περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού να επαναλαμβάνεται αυτούσια (SBV iv. 4-6). Αυτή τη φορά ο αισθησιακός καλλωπισμός της Ereškigal προφανώς καταφέρνει να κάμψει τις αντιστάσεις του Nergal, ο οποίος παρουσιάζεται να ενδίδει στη γοητεία της θεάς, αγκαλιάζοντάς την και ερωτοτροπώντας μαζί της για έξι συνεχόμενες ημέρες (SBV iv. 7-13).

Μια ακόμη περίπτωση μυθικής διήγησης η οποία περιλαμβάνει το μοτίβο του στολισμού θεαινών συναντάμε και στο *Έπος του Γκιλγκαμές*. Η 3^η πινακίδα του εν λόγω βαβυλωνιακού ποιήματος μάς διηγείται πως η θεά Ninsun, μητέρα του ήρωα Γκιλγκαμές, ακολούθησε επτά (!) φορές την παραδοσιακή διαδικασία καλλωπισμού και στολισμού στα λουτρά πριν απευθυνθεί προσευχόμενη από την σκεπή του ιερού της στον θεό του ήλιου και της δικαιοσύνης, Shamash, ζητώντας τη βοήθειά του υπέρ του αγαπημένου της υιού στη δύσκολη αποστολή εξόντωσης του τερατώδους γίγαντα Humbaba, του φοβερού φύλακα του μυθικού Κεδρόδασους. Σε μια σκηνή που βρίσκεται πολύ κοντά στις περιγραφές της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Inanna/Ištar, η Ninsun παρουσιάζεται (*Γκιλγκ. SBV III. 37-41*) να αποσύρεται στα λουτρά, όπου πλένει το σώμα της, αρωματίζεται με αρμυρίκια και σαπουνόχορτο, ντύνεται με ένα όμορφο φόρεμα, στολίζει το στήθος της με κοσμήματα και φορά ένα στέμμα στο κεφάλι της.⁴²⁶ Όπως είναι προφανές, σε αυτήν την περίπτωση το μοτίβο του στολισμού δεν σχετίζεται με κάποια προσπάθεια ερωτικής αποπλάνησης· η θεά

⁴²⁶ Για την έκδοση και τη μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος βλ. George, *The Babylonian Epic of Gilgamesh*, 576-7. Βλ. επίσης (μόνο μετάφραση) Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 65.

Ninsun επαναλαμβάνει επτάκις την παραδοσιακή διαδικασία στολισμού με βασικό σκοπό να μεγιστοποιήσει τις πιθανότητες ευόδωσης των αιτημάτων που απευθύνει προς τον θεό Shamash, προφανώς θεωρώντας πως η περιποίηση της εξωτερικής της εμφάνισης και η συνεπαγόμενη ενίσχυση της γοητευτικής της ισχύος πρόκειται να συμβάλει προς αυτήν την κατεύθυνση.⁴²⁷

Το *Έπος του Γκιλγκαμές* περιλαμβάνει ακόμη μια σκηνή κατά την οποία το μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar φαίνεται πως μεταβιβάζεται σε κάποιο άλλο πρόσωπο της μεσοποταμιακής μυθικής παράδοσης. Παρεκβαίνοντας για λίγο από την βασική μας εστίαση στις σκηνές στολισμού θεαινών, αξίζει να αναφερθούμε με συντομία στην περιγραφή του «στολισμού» του Γκιλγκαμές με την οποία ξεκινά η 6^η πινακίδα του ομώνυμου βαβυλωνιακού έπους (*Γκιλγκ.* SBV VI. 1-5). Έχοντας μόλις επιστρέψει νικητής από την επικίνδυνη αποστολή του στο Κεδρόδασος, όπου κατάφερε να εξοντώσει και να αποκεφαλίσει τον τερατώδη γίγαντα Humbaba με τη βοήθεια του αδελφικού του φίλου, Enkidu, ο Γκιλγκαμές απεικονίζεται να πλένει το σώμα και τον οπλισμό του, να ντύνεται με καθαρά ενδύματα και να φορά στο κεφάλι του το στέμμα. Η Ištar, που εν τω μεταξύ έχει παρακολουθήσει κρυφά την όλη διαδικασία, καταλαμβάνεται από ακατανίκητο έρωτα λόγω της γοητείας του άρτι καλλωπισθέντος ήρωα και αμέσως εκφράζει τα συναισθήματά της προς τον Γκιλγκαμές, ζητώντας του απεγνωσμένα και έναντι πολλών ανταλλαγμάτων να ερωτοτροπήσει μαζί της και να την νυμφευθεί (SBV VI. 6-21) — μια πρόταση που ο τελευταίος, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, απορρίπτει κατηγορηματικά, δικαιολογώντας την αρνητική του απάντηση επί τη βάση των συμφορών που υπέφεραν οι προηγούμενοι εραστές της θεάς του έρωτα (SBV VI. 22-79).

Η «σκηνή στολισμού» του Γκιλγκαμές θα μπορούσε κάλλιστα να νοηθεί (και έχει συχνά εκληφθεί στη σύγχρονη βιβλιογραφία) ως ένα διακειμενικό παιχνίδι με την αφηγηματική παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, το οποίο αντιστρέφει το

⁴²⁷ Μια διαφορετική ερμηνεία της συγκεκριμένης σκηνής του *Έπους του Γκιλγκαμές* συνδέει τη διαδικασία καλλωπισμού που ακολουθεί η Ninsun πριν την προσευχή της στον θεό Shamash με τις τελετουργικές πρακτικές της αρχαίας Μεσοποταμίας και ειδικότερα με την ασσυριακή τελετουργία κάθαρσης του βασιλιά που είναι γνωστή ως *Bīt rimki*. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά George, *The Babylonian Epic of Gilgamesh*, 459.

παραδοσιακό μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar για την γαμήλια ένωσή της με τον αγαπημένο της ποιμένα.⁴²⁸ Σε αυτήν την περίπτωση είναι ο άνδρας που αναλαμβάνει τον ρόλο του αισθησιακά καλλωπιζομένου, έστω και εκουσίως, και η γυναίκα αυτόν του φιλήδονου θεατή και του ερωτευμένου προσώπου που αποζητά και προτείνει τη σεξουαλική συνεύρεση και τη γαμήλια ένωση. Η απαρίθμηση των δύστυχων εραστών της Inanna/Ištar από τον Γκιλγκαμές, με πρώτο-πρώτο τον περιοδικώς θνήσκοντα ποιμένα Dumuzi, σε συνδυασμό με την απήχηση διαφόρων χαρακτηριστικών ποιητικών μοτίβων των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, όπως, λ.χ., το καλωσόρισμα του αγαπημένου συζύγου από τα έπιπλα του σπιτιού⁴²⁹ ή το (αντεστραμμένο) μοτίβο της προσφοράς δώρων από τον σύζυγο στη νύφη⁴³⁰ αποτελούν στοιχεία που αναμφίβολα συντείνουν υπέρ της υιοθέτησης της υπόθεσης πως ο ποιητής του *Έπους του Γκιλγκαμές* είχε κατά νου και επιχείρησε να διαλεχθεί με την αφηγηματική παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, όταν συνέθετε την εν λόγω σκηνή.

Ολοκληρώνοντας την εξέταση των μεσοποταμιακών σκηνών στολισμού θεαινών, δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τη συγκριτική μας έρευνα ένα ποίημα που θεωρείται από μια μερίδα των σύγχρονων μελετητών ως ένας από τους οψιμότερους απογόνους της ποιητικής παράδοσης των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, καθώς και της σχετιζόμενης με αυτήν τελετουργίας του Ιερού Γάμου.⁴³¹ Αναφέρομαι στο σύντομο ακκαδικό

⁴²⁸ Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Currie, *Homer's Allusive Art*, 169-71· “The Iliad, Gilgamesh, and Neoanalysis”, 560-2. Για γενικότερη συζήτηση σε σχέση με τους έμφυλους ρόλους της συγκεκριμένης σκηνής του *Έπους του Γκιλγκαμές* βλ. N. H. Walls, *Desire, Discord, and Death: Approaches to Ancient Near Eastern Myth*, ASOR Books Volume 8 (Boston: American School of Oriental Research, 2011), 34-49.

⁴²⁹ Βλ. George, *The Babylonian Epic of Gilgamesh*, 470-1· Currie, *Homer's Allusive Art*, 170.

⁴³⁰ Currie, *Homer's Allusive Art*, 171.

⁴³¹ Ο Ιερός Γάμος του Nabû και της Tašmetu αποτελεί μια από τις ελάχιστες μεσοποταμιακές τελετουργίες για τις οποίες έχουμε τόσο επισταμένη γνώση, η οποία τεκμηριώνεται από ποικίλες διαφορετικές πηγές που καλύπτουν ένα μεγάλο χρονολογικό εύρος. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Nissinen, “Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love”, στο Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological*

ποίημα της νεοασσυριακής περιόδου (7^{ος} αι. π.Χ.) που είναι γνωστό με τον τίτλο *Ερωτικοί Στίχοι του Nabû και της Tašmetu*, (SAA 3.14= TIM 9, 54 :6)⁴³² και έχει ως βασικό του θέμα το γαμήλιο ειδύλλιο του θεού της γραφής και της σοφίας, Nabû, με την θεά Tašmetu. Το συγκεκριμένο νεοασσυριακό ποίημα, που αποτελείται κατά κύριο λόγο από διαλογικές ερωταποκρίσεις μεταξύ των δύο θεών, είναι πιθανόν πως ερμηνευόταν ως λειτουργικό κείμενο στην τελετουργία του Ιερού Γάμου και θεωρείται από πολλούς μελετητές ως ένα από τα κοντινότερα παράλληλα του βιβλικού *Άσματος Ασματών* του Σολομώντα.⁴³³

Το στοιχείο που αφορά πιο άμεσα τους σκοπούς της συζήτησής μας είναι πως οι *Ερωτικοί Στίχοι του Nabû και της Tašmetu*, σε συνδυασμό με άλλες ποιητικές συνθέσεις παρόμοιας χρονολογίας και θεματικής, όπως, λ.χ., το νεοβαβυλωνιακό ερωτικό ποίημα που περιγράφει το γαμήλιο ειδύλλιο της θεάς Banitu και του αγαπημένου της συζύγου (STT 36,

Approaches to Intercultural Influences, 97-9· Matsushima, “Ištar and Other Goddesses of the So-Called “Sacred Marriage” in Ancient Mesopotamia”, στο Sugimoto (ed.), *Transformation of a Goddess: Ištar – Astarte – Aphrodite*, 8-9.

⁴³² Για την έκδοση και την ανάλυση των *Ερωτικών Στίχων του Nabû και της Tašmetu*, βλ. M. Nissinen, “Love Lyrics of Nabû and Tašmētu: An Assyrian Song of Songs?”, στο M. Dietrich και I. Kottsieper (eds.), “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: Studien zum Alten Testament and zum Alten Orient (Festschrift für Oswald Loretz), Alter Orient und Altes Testament, Band 250 (Münster: Ugarit-Verlag, 1998), 585-634. Βλ. επίσης A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria Vol. 3 (Helsinki: Helsinki University Press, 1989), 35-37· Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*, 232-240· E. Matsushima, “Le rituel hiérogamique de Nabû”, *Acta Sumerologica* 9 (1987): 143-9. Για τη μετάφραση του ποιήματος βλ. ακόμη A. Livingstone, “Love Lyrics of Nabu and Tashmetu (1.128)”, στο Hallo και Younger (eds.), *The Context of Scripture, Vol. I*, 445-6· Foster, *Before the Muses*, 944-6.

⁴³³ Για πρόσφατη σχετική συζήτηση για τη σχέση του *Άσματος Ασματών* του Σολομώντα με την παράδοση της ακαδικής ερωτικής ποίησης βλ. ενδεικτικά M. Nissinen, “Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction”, στο L. Hiepel και M.-T. Wacker (eds), *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)*, Alter Orient und Altes Testament Band 438 (Münster: Ugarit-Verlag, 2016), 145-70.

140-1),⁴³⁴ αποδεικνύει απερίφραστα πως η παράδοση της γαμήλιας ερωτικής ποίησης στην οποία προφανώς ανήκουν (κατέχοντας αρχετυπικό ρόλο) τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi* συνεχίζει να υφίσταται και να εξελίσσεται σε μια περίοδο εν πολλοίς σύγχρονη με την ποιητική παραγωγή της αρχαϊκής Ελλάδας. Ένα δεύτερο, εξίσου σημαντικό στοιχείο το οποίο μπορούμε να συναγάγουμε από τους *Ερωτικούς Στίχους του Nabû και της Tašmetu* είναι πως η περιγραφή του στολισμού της θεάς για την ένωσή της με τον αγαπημένο της σύζυγο φαίνεται πως συνεχίζει να αποτελεί, αν και σε ελαφρώς παραλλαγμένη μορφή, ένα σταθερό μοτίβο αυτής της ποιητικής παράδοσης στη νεοασσυριακή περίοδο. Το εν λόγω ποίημα περιλαμβάνει ποικίλες αναφορές στον στολισμό της θεάς Tašmetu, η οποία απεικονίζεται να πλένει το σώμα της πριν τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της Nabû στο γαμήλιό τους δωμάτιο, αφού πρώτα κλείνει και ασφαλίσει τις θύρες του με μια κλειδαριά από lapis lazuli (*Ερωτικοί Στίχοι του Nabû και της Tašmetu*, rev. 9-11), κατά τρόπο παρόμοιο με αυτόν που η Αφροδίτη και η Ήρα ασφαλίζουν τις *φαινές* θύρες του τεμένους και του κρυφού δωματίου τους αντίστοιχα, προκειμένου να καλλωπιστούν χωρίς να τραβήξουν την προσοχή τρίτων. Ακόμη, σε μια ενδιαφέρουσα παραλλαγή του μοτίβου του στολισμού, η Tašmetu παρουσιάζεται να καλεί τον αγαπημένο της Nabû, να κοσμήσει τα αυτιά της με σκουλαρίκια (obv. 13-6), με τον τελευταίο να ανταποκρίνεται στο κάλεσμα της θεάς, υποσχόμενος στη σύζυγό του πως θα την στολίσει με βραχιόλια φτιαγμένα από τον ημιπολύτιμο λίθο καρνεόλη (obv. 17-8). Αξίζει να σημειώσουμε πως η συγκεκριμένη χαρακτηριστική παραλλαγή του μοτίβου του στολισμού, κατά την οποία ο εραστής παρουσιάζεται να στολίζει την αγαπημένη του σύζυγο με διάφορα κοσμήματα, απαντά επίσης και στο *Άσμα Ασμάτων* του Σολομώντα — ένα ποίημα στο οποίο την ερμηνευτική αξία θα εστιάσουμε ξανά κατά τη συγκεκριλαιωτική συζήτηση των σκηνών στολισμού της αρχαίας μυθικής παράδοσης.

⁴³⁴ Για μια συνοπτική ανασκόπηση των διαθέσιμων πηγών όσον αφορά την εξέλιξη της ακκαδικής ερωτικής ποίησης βλ. ενδεικτικά Nissinen, “Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love”, 93-136· “Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction”, στο Hiepel και Wacker (eds), *Zwischen Zion und Zaphon*. 149-54. Για την έκδοση του νεοβαβυλωνιακού ποιήματος η *Banitu και ο Σύζυγός της* βλ. K. Deller, “STT 366. Deutungsversuch 1982”, *Assur* 3.4 (1983): 140-1.

III. 4. 3. Οι σκηνές στολισμού της Šauška/Anzili στην χουριτο-χεττιτική μυθική παράδοση

Όπως θα διαπιστώσουμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, το παραδοσιακό μοτίβο του καλλωπισμού και της ερωτικής αποπλάνησης συνοδεύει την μυθολογική παρουσία της Inanna/Ištar και στην χουριτο-χεττιτική ποιητική παράδοση. Η περιγραφή της διαδικασίας στολισμού της μεγάλης θεάς του έρωτα και του πολέμου απαντά ως αφηγηματικό μοτίβο σε δύο σημαντικούς και αλληλένδετους χουριτικούς μύθους, οι οποίοι είναι γνωστοί στη σύγχρονη βιβλιογραφία με τα ονόματα *Άσμα του Hedammu* (CTH 348) και *Άσμα του Ullikummi* (CTH 345). Τα δύο αυτά χουριτο-χεττιτικά «αφηγηματικά τραγούδια» (“narrative songs”),⁴³⁵ που μας έχουν περισωθεί τόσο στη χεττιτική όσο και στη χουριτική εκδοχή τους (όπου η Ištar απαντά υπό την χουριτική της έκφανση ως Šauška)⁴³⁶ και χρονολογούνται περίπου στα μέσα της δεύτερης χιλιετίας π.Χ., αποτελούν μέρος του λεγόμενου Κύκλου του Kumarbi, μιας ομάδας αλληλένδετων χουριτικών μυθικών διηγήσεων των οποίων κεντρικό θέμα αποτελεί η διεκδίκηση και η διαδοχή της πρωτοκαθεδρίας του θεϊκού βασιλείου ανάμεσα στους θεούς Alalu, Anu, Kumarbi και Teššub — στοιχείο που έχει παραλληλιστεί και συσχετιστεί από πολλούς μελετητές της συγκριτικής μυθολογίας με τις αντίστοιχες διηγήσεις της ησιόδειας παράδοσης σχετικά με την διαδοχή της βασιλείας και την θανάσιμα ανταγωνιστική συγγενική σχέση ανάμεσα στον Ουρανό, τον Κρόνο και τον Δία.⁴³⁷

⁴³⁵ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με το είδος των χουριτο-χεττιτικών αφηγηματικών τραγουδιών, τα χαρακτηριστικά και τις λειτουργίες του βλ. Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 20-52.

⁴³⁶ Το όνομα της θεάς στα χεττιτικά κείμενα του *Άσματος του Hedammu* και του *Άσματος του Ullikummi* απαντά με το ακκαδόγραμμα ⁴IŠTAR. Στη χεττιτική μυθική παράδοση η θεά είναι γνωστή με το όνομα Anzili. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά G. Wilhelm, “Die Lesung des Namens der Göttin IŠTAR-li”, στο J. Klinger, E. Rieken και C. Rüster (eds.), *Investigationes Anatolicae: Gedenkschrift für Erich Neu*, Studien zu den Boğazköy-Texten 52 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 337-44· M. R. Bachvarova, “Adapting Mesopotamian Myth in Hurro-Hittite Rituals at Hattuša: IŠTAR, the Underworld, and the Legendary Kings”, στο B. J. Collins και P. Michalowski (eds.), *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman* (Atlanta: Lockwood Press, 2013), 25-9.

⁴³⁷ Για την πιθανή επιρροή του ησιόδειου έργου από τον Κύκλο του Kumarbi βλ. ενδεικτικά R. D. Barnett, “The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod”, *The Journal of Hellenic Studies* 65 (1945): 100-1· H. G.

Κοινό θεματικό μοτίβο του *Άσματος του Hedammu* και του *Άσματος του Ullikummi*, τα οποία πρέπει να νοηθούν ως διαδοχικά επεισόδια ενός ενιαίου μύθου,⁴³⁸ αποτελεί η προσπάθεια του θεού Kumarbi να ανακαταλάβει την κυριαρχία του θεϊκού βασιλείου, που έχει πλέον περιέλθει στα χέρια του γιού του, Teššub (Tarhunt στα χεττιτικά), του χουριτικού θεού του κεραυνού. Για να επιτύχει τον σκοπό του, ο Kumarbi δημιουργεί κάθε φορά έναν τερατώδη απόγονο, με την ακατανίκητη δύναμη του οποίου ελπίζει πως θα καταφέρει ανατρέψει τον Teššub και τη νεότερη γενεά θεών από τον θρόνο του θεϊκού βασιλείου. Αρχικά, δημιουργεί τον Hedammu στο ομώνυμο χουριτο-χεττιτικό αφηγηματικό τραγούδι, ένα θαλάσσιο οφιοειδές τέρας το οποίο γεννιέται από την ένωση του Kumarbi με τη θεά Šertaršuruhi, κόρη του Θεού της Θάλασσας.⁴³⁹ Στη συνέχεια, και αφού ο Hedammu εν τέλει

Güterbock, “The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod”, *American Journal of Archaeology* (1948): 123-34· P. Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff: Wales University Press, 1966)· West, *The East Face of Helicon*, 279-80· Rutherford, “Hesiod and the Literary Traditions of the Near East”, στο Montanari, Rengakos και Tsagalis (eds.), *Brill’s Companion to Hesiod*, 9-12, 21-35 · Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 250, 255· I. Rutherford, “Kingship in Heaven in Anatolia, Syria and Greece: Patterns of Convergence and Divergence”, στο L. G. Audley-Miller και B. Dignas (eds.), *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World* (Berlin: De Gruyter, 2018), 3-22· I. Rutherford, *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison* (New York: Oxford University Press, 2020), 9-12, 144-50, 153-8.

⁴³⁸ Για συζήτηση σχετικά με την πιθανή σειρά των χουριτο-χεττιτικών αφηγηματικών τραγουδιών εντός του Κύκλου του Kumarbi βλ. ενδεικτικά H. A. Hoffner, Jr., *Hittite Myths*, Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World, Vol. 2 (Atlanta: Scholars Press, 1998, 2^η έκδοση), 40-2· Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 24-7.

⁴³⁹ Ο τρόπος με τον οποίο ο Kumarbi συμμάχησε με τον θεό της Θάλασσας υπό το κοινό τους μίσος έναντι του Teššub, γεγονός που οδήγησε στην ένωση του Kumarbi με την Šertaršuruhi και τη γέννηση του Hedammu, εξιστορείται στο *Άσμα της Θάλασσας*, το οποίο θεωρείται πως προηγείται της διήγησης του *Άσματος του Hedammu* στον Κύκλο του Kumarbi, αφού έχει ως βασικό θέμα τη διαμάχη του θεού της Θάλασσας με τον Teššub. Για μια ευσύνοπτη περίληψη των μυθικών διηγήσεων που περιλαμβάνονται στον Κύκλο του Kumarbi βλ. ενδεικτικά Rutherford, *Hittite Texts & Greek Religion*, 146-9. Η μοναδική επιφύλαξη ως προς την ομόφωνα αποδεκτή υπόθεση για την προέλευση του Hedammu από τον Kumarbi και την θεά Šertaršuruhi διατυπώνεται από τον M. Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-Serpent: A New Join in the Epic of Hedammu (KUB 36, 56 + 95) and Its Meaning for the Battle between Baal and Yam in Ugaritic Tradition”, *Ugarit-Forschungen* 43 (2011): 75.

αποτυγχάνει να εκπληρώσει τον σκοπό για τον οποίο γεννήθηκε, ο Kumarbi δημιουργεί τον τυφλό και κωφό πέτρινο γίγαντα Ullikummi, τον οποίον αποκτά ύστερα από τη σεξουαλική του ένωση με έναν τεράστιο βράχο και στη συνέχεια τοποθετεί (μέχρι να αναπτυχθεί πλήρως) στον ώμο του θεού Urelluri, του αντίστοιχου «Άτλαντα» της χουριτικής μυθολογίας, του οποίου βασικός ρόλος είναι να υποστηρίζει με τη δύναμή του τον ουρανό και την γη.

Τόσο ο Hedammu όσο και ο Ullikummi προσδιορίζονται στα αντίστοιχα χουριτο-χεττιτικά τραγούδια ως “tarpanalli”, δηλαδή «αντικαταστάτες» ή «διεκδικητές» της κυριαρχίας του Tešsub.⁴⁴⁰ Ο ρόλος που αναλαμβάνει η Šauška/Ištar σε αμφότερες τις εν λόγω μυθικές διηγήσεις είναι να υπερασπιστεί την κυριαρχία του αδελφού της, Tešsub, επιχειρώντας να αποπλανήσει και στη συνέχεια να εξουδετερώσει τους δύο τερατώδεις απογόνους του Kumarbi με βασικό όπλο την απaráμιλλη γοητεία της. Αυτό είναι και το αφηγηματικό συγκείμενο εντός του οποίου αναπτύσσονται οι σκηνές του στολισμού της θεάς που θα εξετάσουμε σε αυτό το υποκεφάλαιο: σε αντίθεση με τον στολισμό της Inanna για την ειδυλλιακή γαμήλια ένωσή της με τον Dumuzi, η περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας καλλωπισμού που ακολουθεί η Šauška/Ištar, μολονότι διατηρεί τον ερωτικό της χαρακτήρα, αποτελεί σε αυτήν την περίπτωση μέρος μιας θεομαχικής μυθικής διήγησης, στην οποία ο ρόλος του εραστή καταλαμβάνεται από τους τερατώδεις διεκδικητές του θεϊκού βασιλείου, Hedammu και Ullikummi.

⁴⁴⁰ Αξίζει να σημειώσουμε την προσέγγιση του όρου “tarpanalli” από τον Rutherford, ο οποίος θεωρεί πως ο προσδιορισμός αυτός ίσως συνδέεται με την τελετουργική χρήση του παρεμφερούς όρου “tarpalli”, ο οποίος σε θυσιαστικά συγκείμενα συνήθως δηλώνει τον άνθρωπο ή το ζώο που θυσιάζεται ως υποκατάστατο στη θέση κάποιου άλλου προσώπου (συνά αντί του ίδιου του βασιλέα) – μια συνήθης πρακτική στη θρησκευτική παράδοση της Εγγύς Ανατολής. Έτσι, κατά τον Rutherford είναι πιθανό πως το τέρας «λαμβάνει τη θέση του θεού του κεραυνού προσωρινά ως άρχοντας του σύμπαντος, αλλά είναι προορισμένο να καταστραφεί / θυσιαστεί κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο ένας βασιλιάς της αρχαίας Εγγύς Ανατολής υποκαθίστατο προσωρινά από έναν άλλον άνθρωπο, αν υπήρχε κάποιος λόγος να σκεφθεί πως η ζωή του βρισκόταν σε κίνδυνο». Βλ. Rutherford, “Kingship in Heaven in Anatolia, Syria and Greece”, στο Audley-Miller και Dignas (eds.), *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World*, 9-10. Για αναλυτική συζήτηση και περαιτέρω βιβλιογραφία σχετικά με τους όρους «tarpalli-/ tarpanalli-» βλ. το πρόσφατο σημαντικό μελέτημα του Η. Κ. Πετρόπουλου, *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την Εγγύς Ανατολή* (Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμος, 2021), 220-5, 379-80.

Στο ιδιαίτερα αποσπασματικό *Άσμα του Hedammu*⁴⁴¹ η Šauška/Ištar παρουσιάζεται να αποσύρεται στα λουτρά για να καλλωπιστεί, με σκοπό να ενισχύσει ακόμη περισσότερο την ούτως ή άλλως καταλυτική σαγηνευτική της δύναμη, πριν συναντήσει και αποπειραθεί να αποπλανήσει τον Hedammu (§11.2). Ακολουθώντας την παραδοσιακή διαδικασία καλλωπισμού, η θεά πλένει το σώμα της, αλείφεται με αρωματισμένο λάδι και στολίζεται (πιθανώς με κοσμήματα). Στη συνέχεια (§11.3), καλεί τις ακολούθους της, Ninatta και Kulitta (οι οποίες μπορούν να παραλληλιστούν με τις Ώρες και τις Χάριτες ως ακολούθους της Αφροδίτης) και τις προστάζει να την συνοδεύσουν παίζοντας εκ δεξιών και εξ αριστερών της τα κρουστά όργανα *arkammi* και *galgaturi*.⁴⁴² Έχοντας προφανώς μεταβεί μαζί με τις ακολούθους της στην ακτή της θάλασσας στην οποία βρίσκεται το θαλάσσιο τέρας, η Šauška ξεκινά να τραγουδά για να προσελκύσει την προσοχή και τον ενδιαφέρον του Hedammu,

⁴⁴¹ Για τη μετάφραση του *Άσματος του Hedammu* βλ. ενδεικτικά. Hoffner, *Hittite Myths*, 50-5· M. R. Bachvarova, “Hurro-Hittite Narrative Song: Kumarbi Cycle”, στο C. López-Ruiz (ed.), *Gods, Heroes, and Monsters: A Sourcebook of Greek, Roman, and Near Eastern Myths in Translation* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 144-53. Για την έκδοση του κειμένου βλ. J. Siegelová, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos*. Studien zu den Boğazköy-Texten 14 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1971), 35-88. Βλ. επίσης Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-Serpent”: 53–83· E. Rieken et al. (eds.) *Mythen der Hethiter*, <hethiter.net/> CTH 348.I.1-29. Για τη χουριτική έκδοχή του *Άσματος του Hedammu* βλ. M. Salvini και I. Wegner, *Die mythologischen Texte, Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler / Abt. 1. Die Texte aus Boğazköy Band 6* (Rome: CNR, Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente, 2004), 19, 40-1. Για μια πρόσφατη διεξοδική ανάλυση του *Άσματος του Hedammu*, που περιλαμβάνει συζήτηση σχετικά με το μοτίβου του στολισμού και της αποπλάνησης με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. M. R. Bachvarova, “Multiformity in the *Song of Hedammu*”, *Altorientalische Forschungen* 45.1 (2018): 1-21. Για την πιθανή σχέση του *Άσματος του Hedammu* με την ευρύτερη Συρο-Ανατολιακή μυθική παράδοση σχετικά με τη μάχη του θεού του κεραυνού με τον θεό της Θάλασσας βλ. N. Ayali-Darshan, “The Other Version of the Story of the Storm-god’s Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15 (2015): 20-51· *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East*, *Orientalische Religionen in der Antike. Ägypten, Israel, Alter Orient* 37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

⁴⁴² Για συζήτηση σχετικά με τα συγκεκριμένα κρουστά και γενικότερα για τον ρόλο της μουσικής στις σκηνές αποπλάνησης της ευρύτερης μυθικής παράδοσης της Ανατολίας βλ. O. Brison, “Nudity and Music in Anatolian Mythological Seduction Scenes and Iconographic Imagery”, στο J. G. Westenholz, Y. Maurey και E. Seroussi (eds.), *Music in Antiquity: The Ancient Near East and the Mediterranean* (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 185-200, ιδίως 191-3.

μαγεύοντας με τη φωνή της όλη τη φύση.⁴⁴³ Η παρουσία της γίνεται φυσικά αντιληπτή, και ο Hedammu αναδύεται στην επιφάνεια της θάλασσας για να θαυμάσει την ομορφιά της Šauška, καθώς η τελευταία προσπαθεί να τον δαμάσει, επιδεικνύοντάς του θελκτικά το γυμνό της σώμα υπό τον ήχο των κρουστών (§12.2).

Ύστερα από έναν αναγνωριστικό διάλογο (§12.3-14), κατά τον οποίο το θαλάσσιο τέρας φαίνεται να απειλεί ευθέως την Šauška πως θα την καταβροχθίσει, η αποσπασματικά σωζόμενη διήγηση του χουριτο-χεττιτικού τραγουδιού μεταβαίνει στην προσπάθεια της θεάς να προσεγγίσει τον Hedammu και να κερδίσει την εμπιστοσύνη του, κολακεύοντάς τον (§15.1). Στη συνέχεια, και αφού η γοητεία της έχει προφανώς κάμψει την εγγενή επιθετικότητα του τέρατος, η Šauška δίνει στον Hedammu να πιει ένα αλκοολούχο ερωτικό φίλτρο, υπό την επήρεια του οποίου το θαλάσσιο τέρας αποκοιμείται, καταδυόμενο πάλι πίσω στα βάθη της θάλασσας (§16.1). Ωστόσο, η Šauška δεν έχει ακόμη ολοκληρώσει το σχέδιο εξόντωσης του διεκδικητή του θρόνου του αδελφού της· έτσι ξυπνά το θαλάσσιο τέρας και το καλεί να ανέλθει ξανά στην επιφάνεια της θάλασσας (§16.2). Χωρίς αυτήν την φορά να κάμπτεται από τις κατασταλτικές παρενέργειες του αφροδισιακού φίλτρου που του χορήγησε η Šauška, ο Hedammu αντικρύζει το γυμνό σώμα της θεάς και καταλαμβάνεται από άκρατη σεξουαλική διέγερση, η οποία περιγράφεται καθ' υπερβολήν στη διήγηση του χουριτο-χεττιτικού τραγουδιού. Οι τελευταίοι αναγνώσιμοι στίχοι του *Άσματος του Hedammu* (§16.3) υποδεικνύουν πως η θεά καταφέρνει εν τέλει να παρασύρει με το ερωτικό της κάλεσμα τον Hedammu στην ξηρά, όπου προφανώς το θαλάσσιο τέρας είναι πιο ευάλωτο. Το τέλος του *Άσματος του Hedammu* δεν μας είναι γνωστό. Ωστόσο, είναι σχεδόν δεδομένο και οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν πως ο συγκεκριμένος μύθος ολοκληρώνεται με την εξουδετέρωση του ερωτικά διεγερμένου και ναρκωμένου Hedammu από τον θεό Teššub ή και την ίδια τη Šauška.

Μια παρόμοια περίπτωση χουριτο-χεττιτικής διήγησης, η οποία περιλαμβάνει το μοτίβο του στολισμού της Šauška/Ištar στο πλαίσιο της προσπάθειάς της να αποπλανήσει και να εξοντώσει έναν ακόμη τερατώδη διεκδικητή του θεικού θρόνου του Teššub/Tarhunt,

⁴⁴³ Βλ. Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-Serpent”, 62-3.

συναντάμε και στο *Άσμα του Ullikummi*, το οποίο θεωρείται πως έπεται του *Άσματος του Hedammu* στον Κύκλο του Kumarbi. Ύστερα από την τυπική προοιμιακή επίκληση στον τιμώμενο θεό Kumarbi (§1),⁴⁴⁴ η μυθική διήγηση του *Άσματος του Ullikummi*⁴⁴⁵ ξεκινά με την εξύφανση ενός νέου σχεδίου από τον Kumarbi για την κατάληψη της θεϊκής εξουσίας (§2-4) και την ιστορία της γέννησης του πέτρινου γίγαντα Ullikummi, ο οποίος, όπως ήδη αναφέραμε, δημιουργήθηκε από τη σεξουαλική ένωση του συγκεκριμένου θεού με έναν (θηλυκό) βράχο γιγαντιαίων διαστάσεων (§5) και κατόπιν εναποτέθηκε μέχρι να αναπτυχθεί πλήρως στον ώμο του «Άτλαντος» της χουριτικής μυθολογίας, Urelluri (§13-20). Το όνομα που αποφασίζει να δώσει ο Kumarbi στον νεογέννητο γιο του, όταν τον παραλαμβάνει από τις χουριτικές «Μοίρες» (§13), αντικατοπτρίζει πλήρως τον σκοπό για τον οποίο δημιουργήθηκε: η λέξη “Ullikummi” σημαίνει κυριολεκτικά «κατάστρεψε την Kumme/Kummiya», δηλαδή την πόλη στην οποία βρίσκεται το βασίλειο του Teššub στη χουριτική μυθική παράδοση, αλλά και το βασικό κέντρο της θρησκευτικής του λατρείας.

Όταν πλέον ο Ullikummi έχει αναπτυχθεί αρκετά και το ύψος του φτάνει ως τον ουρανό και τα ιερά των θεών (§21-23), γίνεται αναπόφευκτα αντιληπτός από τον θεό Ήλιο, ο

⁴⁴⁴ Για μια πρόσφατη συζήτηση και συγκριτική ανάλυση των προοιμιακών μερών της αρχαίας ελληνικής, μεσοποταμιακής και χεττιτικής υμνικής ποίησης βλ. C. Metcalf, “Hymnic Openings”, στο *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 130-54.

⁴⁴⁵ Για τη μετάφραση του *Άσματος του Ullikummi* (CTH 345) βλ. ενδεικτικά Hoffner, *Hittite Myths*, 55-65· Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 121-5· Bachvarova, “Hurro-Hittite Narrative Song: Kumarbi Cycle”, 154-63. Για την έκδοση του κειμένου βλ. H. G. Güterbock, “The Song of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”, *Journal of Cuneiform Studies* 5.4 (1951): 135-61· “The Song of Ullikummi – Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”, *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952): 8-42. βλ. Επίσης Rieken et al., *Mythen der Hethiter*, CTH 345.I.1-10. Για τη χουριτική εκδοχή του *Άσματος του Ullikummi*, βλ. M. Giorgieri, “Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele”, στο G. Wilhelm (ed.) *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 134-55· Salvini και Wegner, *Die mythologischen Texte*, 19, 41-2. Για πρόσφατη αναλυτική συζήτηση σχετικά με το *Άσμα του Ullikummi* και την πιθανή του επιρροή επί της ελληνικής παράδοσης με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Η. Κ. Πετρόπουλος, *Όμηρος και Ανατολή στο σταυροδρόμι του Αιγαίου. Ιστορία, Αρχαιολογία, Μυθολογία* (Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμος, 2018), 175-232· *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την Εγγύς Ανατολή*, 224-30.

οποίος, αφού πρώτα παρατηρεί προσεκτικά τον πέτρινο γίγαντα από κοντά (§24), σπεύδει να ενημερώσει τον Teššub, αρνούμενος μάλιστα να απολαύσει το φιλόξενο γεύμα που του προσφέρει ο θεός του κεραυνού, πριν του μεταφέρει την επείγουσα πληροφορία για την οποία ταξίδεψε μέχρι εκεί (§25-31).⁴⁴⁶ Αφού πληροφορείται για την ύπαρξη του νέου διεκδικητή του θρόνου του, ο Teššub αναχωρεί μαζί με τον αδελφό και σύμβουλό του, θεό Tasmisu και την Šauška για το όρος Hazzi (Κάσιον όρος),⁴⁴⁷ από όπου ο βασιλιάς της Kummīya γίνεται αυτόπτης μάρτυρας του γιγαντιαίου μεγέθους του Ullikummi (§32). Η αντίδρασή του είναι χαρακτηριστική: ο Teššub κάθεται στο έδαφος και ξεσπά σε κλάματα απελπισίας λόγω της φαινομενικά ανυπέρβλητης δύναμης του συγκεκριμένου *tarpanalli*, αναρωτώμενος ποιος θα μπορούσε να αντιμετωπίσει έναν τόσο ισχυρό αντίπαλο (§33). Τον ρόλο αυτό αναλαμβάνει αρχικά η Šauška, η οποία, βλέποντας τον αδελφό της να βρίσκεται σε αδιέξοδο και να έχει χάσει κάθε ελπίδα, σπεύδει να τον παρηγορήσει και παίρνει την θαρραλέα πρωτοβουλία να υπερασπιστεί αυτή για ακόμη μια φορά τον θρόνο του θεϊκού του βασιλείου, επιχειρώντας να αποπλανήσει τον πέτρινο γίγαντα με την ακατανίκητη γοητεία της. Έτσι, ακολουθώντας την τακτική με την οποία προφανώς κατάφερε να εξουδετερώσει και τον Hedammu, η Šauška παρουσιάζεται κατ' αρχάς να ντύνεται και να στολίζεται, προκειμένου να ενισχύσει τις σαγηνευτικές της ιδιότητες (§35). Μολονότι η περιγραφή της διαδικασίας του καλλωπισμού της Šauška στο *Άσμα του Ullikummi* δεν περιλαμβάνει το πλύσιμο της θεάς και την επάλειψη του σώματός της με λάδι, είναι προφανές πως πρόκειται για μια σκηνή παραδοσιακή, η οποία επιτελεί την ίδια ακριβώς λειτουργία με το μοτίβο του καλλωπισμού της θεάς στο *Άσμα του*

⁴⁴⁶ Μια παρόμοια περίπτωση άρνησης του προσφερόμενου γεύματος φιλοξενίας στον αγγελιαφόρο που έρχεται να πληροφορήσει τον Teššub για την επικείμενη απειλή εναντίον του θρόνου του συναντάμε και στο *Άσμα του Hedammu* (§5.1): σε αυτήν την περίπτωση είναι η Šauška που ανακαλύπτει για πρώτη φορά την ύπαρξη του ομώνυμου θαλάσσιου τέρατος και στη συνέχεια σπεύδει να ενημερώσει τον αδελφό της, αρνούμενη να απολαύσει την φιλοξενία του πριν του μεταφέρει την επείγουσα πληροφορία. Για τις σκηνές φιλοξενίας στην χουριτο-χεττιτική ποιητική παράδοση βλ. ενδεικτικά V. Haas, *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive* (Berlin: De Gruyter, 2006), 125-6.

⁴⁴⁷ Για το όρος Hazzi και τη σύνδεσή του με τον θεό της Καταιγίδας με χρήσιμη σχετική βιβλιογραφία βλ. Πετρόπουλος, *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την Εγγύς Ανατολή*, 227-8, υπ. 867.

Hedammu. Μάλιστα, σε αυτήν την περίπτωση η περιγραφή του στολισμού της Šauška διανθίζεται με περισσότερες λεπτομέρειες: η θεά απεικονίζεται να τοποθετεί στο σώμα της ως στολίδια κοχύλια και βότσαλα (§36), αλλά πιθανώς και χρυσά κοσμήματα (§35) — αν τουλάχιστον δεχθούμε την ερμηνεία του συγκεκριμένου χωρίου από την Bachvarova, η οποία παραλληλίζει τα «χρυσά στολίδια» (“golden baubles”) που φορά η Šauška στο *Άσμα του Ullikummi* με το περιδέραιο της Αφροδίτης που πιθανώς περιγράφεται στο απ. 7 West των *Κυπρίων επών* (= Naevius (?), *Cypria Ilias*, απ. 1 Courtney).⁴⁴⁸

Παίρνοντας αυτή τη φορά η ίδια (αντί των ακολούθων της, Ninatta και Kulitta) στα χέρια της τα όργανα *BALAG.DI*⁴⁴⁹ και *galgaturi*, η Šauška ξεκινά να τραγουδά, όπως έκανε και στην περίπτωση του *Άσματος του Hedammu*, με σκοπό να προσελκύσει το ενδιαφέρον του Ullikummi. Η γη και ο ουρανός αντηχούν το τραγούδι της θεάς, αλλά ο πέτρινος γίγαντας δεν φαίνεται καν να έχει αντιληφθεί την παρουσία της. Την εξήγηση για το συγκεκριμένο παράδοξο δίνει στη Šauška ένα μεγάλο κύμα της θάλασσας, το οποίο απεικονίζεται να μιλά στη θεά και να την πληροφορεί πως η προσπάθειά της είναι παντελώς μάταια, καθώς ο Ullikummi είναι κωφός και τυφλός, προειδοποιώντας την παράλληλα να γυρίσει γρήγορα πίσω στον αδελφό της, πριν ο πέτρινος γίγαντας αποκτήσει ακόμη μεγαλύτερη ισχύ. Έχοντας προφανώς μάθει από το πάθημά του, ο Kumarbi αυτήν τη φορά δημιούργησε έναν tarpanalli ο οποίος στερείται πλήρως των αισθήσεων της όρασης και της ακοής, ακριβώς για να είναι άτρωτος απέναντι σε οποιαδήποτε προσπάθεια αποπλάνησης της Šauška και ως εκ τούτου να μην υπάρχει πιθανότητα να αποτελέσει, όπως και ο ετεροθαλής αδελφός του, Hedammu, ένα ακόμα θύμα της καταστροφικής γοητείας της θεάς του έρωτα.

Ύστερα από την παρέμβαση του κύματος, και αφού το σχέδιο της αποπλάνησης του Ullikummi έχει πλέον αποτύχει παταγωδώς, η Šauška σταματά απογοητευμένη το τραγούδι,

⁴⁴⁸ CTH 345.i.2.A = KBo 26.64 + KUB 36.12 ii 50 –120. Βλ. Bachvarova, *From Hittite to Homer*, 327, υπ. 120. “Hurro-Hittite Narrative Song: Kumarbi Cycle”, 158.

⁴⁴⁹ Το όργανο *BALAG.DI* είναι επίσης κρουστό, αν και στη σουμερική παράδοση το σουμερόγραμμα BALAG αρχικά αντιστοιχούσε σε ένα όργανο κοντά στη σημερινή άρπα. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Brison, “Nudity and Music in Anatolian Mythological Seduction Scenes”, 193-4.

αφήνει τα όργανα στο έδαφος και επιστρέφει με κλάματα στον αδελφό της (§37). Από αυτό το σημείο του χουριτο-χεττιτικού τραγουδιού και εξής η Šauška αποσύρεται από τη μυθολογική δράση και η διήγηση του *Άσματος του Ullikummi* στρέφεται στον Teššub, εστιάζοντας στις προσπάθειες του τελευταίου να εξουδετερώσει τον πέτρινο γίγαντα που απειλεί τον θρόνο του με τη βοήθεια των θείων συμμάχων του. Ο θεός του κεραυνού παρουσιάζεται να προετοιμάζεται πυρετωδώς για τη μεγάλη του αναμέτρηση με τον Ullikummi, αλλά η πρώτη τους μάχη βρίσκει νικητή τον πέτρινο γίγαντα (§38-48). Στη συνέχεια, ο θεός Tasmisu συμβουλεύει τον Teššub να αναζητήσει τη βοήθεια του μεσοποταμιακού θεού της σοφίας, Ea (§49), ο οποίος εν τέλει ανακαλύπτει το μυστικό της δύναμης του Ullikummi, που δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι ο πέτρινος γίγαντας στηρίζεται με μεγάλη σταθερότητα στον δεξιό ώμο του χουριτικού «Άτλαντος», Urelluri, (§56-60), όπου είχε τοποθετηθεί από τις θεές Irsirra ύστερα από τη γέννησή του για να αναπτυχθεί με ασφάλεια. Με τη βοήθεια των Αρχαίων Θεών, ο Ea καταφέρνει τελικά να αποκόψει τον Ullikummi από τον ώμο του θεού Urelluri, χρησιμοποιώντας το χάλκινο μαχαίρι με το οποίο είχε διαχωριστεί ο ουρανός και η γη σύμφωνα με την χουριτική μυθική παράδοση, καθιστώντας έτσι τον Ullikummi πιο ευάλωτο απέναντι στη δύναμη του Teššub (§61-4), ο οποίος απεικονίζεται να αναμετράται με τον πέτρινο γίγαντα για ακόμη μια φορά (§67-72). Όπως συμβαίνει και με το *Άσμα του Hedammu*, το τέλος του *Άσματος του Ullikummi* δεν μας είναι γνωστό. Και σε αυτήν περίπτωση, ωστόσο, είναι σχεδόν δεδομένο και ομόφωνα αποδεκτό πως η διήγηση του συγκεκριμένου χουριτο-χεττιτικού αφηγηματικού τραγουδιού τελειώνει με την εξουδετέρωση του πέτρινου γίγαντα που δημιουργήθηκε από τον Kumarbi για να διεκδικήσει τη βασιλεία του Teššub.

Και στα δύο χουριτο-χεττιτικά τραγούδια που εξετάσαμε σε αυτό το υποκεφάλαιο το μοτίβο του στολισμού της Šauška/Ištar εξυπηρετεί αφηγηματικά την ίδια ακριβώς λειτουργία. Ο καλλωπισμός της θεάς του έρωτα αποτελεί το πρώτο τμήμα της προσπάθειάς της να αποπλανήσει και στη συνέχεια να εξουδετερώσει τα μυθικά τέρατα που δημιουργεί ο Kumarbi προκειμένου να ανατρέψει τον γιο του, Teššub, από τον θρόνο του θεικού βασιλείου. Στο *Άσμα του Hedammu* το σχέδιο αποπλάνησης και εξόντωσης του ομώνυμου θαλάσσιου τέρατος στέφεται με απόλυτη επιτυχία, αφού η Šauška, όπως φαίνεται, εν τέλει κατορθώνει να υπερασπιστεί την θεία κυριαρχία του αδελφού της, εξουδετερώνοντας τον Hedammu με την καταλυτική δύναμη της γοητείας της. Στο *Άσμα του Ullikummi* το μοτίβο του στολισμού και η

προσπάθεια της θεάς να εφαρμόσει την ίδια τακτική αποπλάνησης επί του πέτρινου γίγαντα Ullikummi λαμβάνει μια τροπή κωμική, καθώς το υποψήφιο «θύμα» της καταστροφικής της γοητείας είναι εξ ορισμού ανίκανο να αντιληφθεί την σαγηνευτική παρουσία της Šauška ή το μαγευτικό της τραγούδι.⁴⁵⁰ Σε κάθε περίπτωση, το γεγονός ότι το συγκεκριμένο αφηγηματικό σχήμα επαναλαμβάνεται με ελάσσονες παραλλαγές και στα δύο τραγούδια του Κύκλου του Kumarbi στα οποία εμφανίζεται η Šauška/Ištar υποδεικνύει πως η περιγραφή του στολισμού της εν λόγω θεάς αποτελεί ένα σταθερό μοτίβο της χουριτο-χεττιτικής μυθικής παράδοσης, το οποίο πιθανότατα απηχεί και συνδέεται γραμμικά με το μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar στη μεσοποταμιακή μυθική παράδοση.⁴⁵¹

Φυσικά, όπως είναι προφανές, ο καλλωπισμός της Inanna για τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της και μελλοντικό σύζυγό της, Dumuzi, εντάσσεται σε αφηγηματικό συγκείμενο που διαφέρει κατά πολύ από τον καλλωπισμό της Šauška/Ištar με σκοπό την εξουδετέρωση ενός μυθολογικού τέρατος το οποίο δημιουργήθηκε για να ανατρέψει την κοσμική ισορροπία και την καθεστηκυία τάξη του θεϊκού βασιλείου. Ωστόσο, και με δεδομένη την αδιαμφισβήτητη επιρροή της μεσοποταμιακής μυθικής παράδοσης επί των συγκεκριμένων χουριτο-χεττιτικών τραγουδιών, αλλά και γενικότερα της χουριτικής και της χεττιτικής μυθικής και θρησκευτικής παράδοσης, είναι εξίσου προφανές πως η περιγραφή της τυπικής διαδικασίας καλλωπισμού που ακολουθεί η μεγάλη ανατολική θεά του έρωτα αποτελεί ένα σταθερά επαναλαμβανόμενο ποιητικό μοτίβο, το οποίο φαίνεται πως συνοδεύει διαχρονικά τη μυθολογική παρουσία της συγκεκριμένης θεάς τόσο στη μεσοποταμιακή όσο και στην χουριτο-χεττιτική παράδοση, προσαρμοζόμενο στις εκάστοτε μυθικές διηγήσεις αλλά και στις

⁴⁵⁰ Για τον κωμικό χαρακτήρα που προσλαμβάνει η προσπάθεια της Šauška / Ištar να αποπλανήσει τον πέτρινο γίγαντα Ullikummi βλ. I. M. Κωνσταντάκος, “Από τον μύθο στο γέλιο: Θαυμαστά μοτίβα και κωμικές στρατηγικές στη μυθολογική κωμωδία”, στο Μ. Ταμιωλάκη (ed.), *Κωμικός στέφανος: Νέες τάσεις στην έρευνα της αρχαίας ελληνικής κωμωδίας* (Ρέθυμνο: Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, 2014), 80-1, 84· Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-serpent”: 59.

⁴⁵¹ Για την πιθανότητα της σύνδεσης του μοτίβου του στολισμού της Šauška/Ištar στη χουριτο-χεττιτική παράδοση με το μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar στη μεσοποταμιακή παράδοση βλ. ενδεικτικά Currie, *Homer’s Allusive Art*, 189-90· Bachvarova, “Multiformity in the Song of Hedammu”: 9-10.

διαφορετικές μυθικές εκφάνσεις υπό τις οποίες εμφανίζεται η μεγάλη ανατολική θεά Inanna/Ištar /Šauška/Anzili.

Με τα πρόσφατα συγκριτικά μελετήματά της η Ayali-Darshan (2015, 2020) υποστηρίζει, μεταξύ άλλων, πως ο ρόλος τον οποίον αναλαμβάνει η Šauška/Ištar στο *Άσμα του Hedammu* και το *Άσμα του Ullikummi* προκειμένου να υπερασπιστεί την κυριαρχία του αδελφού της απηχεί μια ευρύτερη αφηγηματική παράδοση σχετικά με τη μάχη μεταξύ του θεού του κεραυνού και του θεού της θάλασσας, η οποία φαίνεται πως προέρχεται από την περιοχή του Λεβάντε και πιθανότατα άσκησε επιρροή σε διάφορες μυθικές παραδόσεις της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. στην Αίγυπτο, την Ουγκαρίτ και την περιοχή της Ανατολίας.⁴⁵² Σε αυτό το υποθετικό σώμα των πιθανώς αλληλένδετων μυθικών διηγήσεων σχετικά με τη μάχη του θεού του κεραυνού με τον θεό της θάλασσας εντάσσεται επίσης το αιγυπτιακό κείμενο που είναι γνωστό με το όνομα ο *Πάπυρος της Αστάρτης* (pAmherst 9), όπου η ομώνυμη σημιτική θεά φαίνεται πως επίσης επιχειρεί να αποπλανήσει με την γοητεία του γυμνού της σώματος τον θεό της Θάλασσας (Ym).⁴⁵³ Ακόμη, είναι πιθανό πως μια παρόμοια ιστορία αποπλάνησης και εξόντωσης του θεού της θάλασσας Yamm με πρωταγωνίστρια την ουγκαριτική θεά Anat, η οποία κατά τον Dijkstra πιθανότατα απηχείται στο απόσπασμα KTU 1.3 III 40-2,⁴⁵⁴ περιλαμβανόταν και στην ουγκαριτική επική παράδοση που είναι γνωστή στη σύγχρονη βιβλιογραφία με το όνομα ο «Κύκλος του Βαάλ». Φυσικά, μια τέτοια πιθανότητα σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αναιρέσει τη σημασία της επανάληψης του μοτίβου του στολισμού και της αποπλάνησης στην παράδοση των χουριτο-χεττιτικών αφηγηματικών τραγουδιών και την φαινομενικά άμεσή του σύνδεση με τις σκηνές στολισμού της Inanna/Ištar στη μεσοποταμιακή μυθική παράδοση· απλώς διευρύνει την συγκριτική μας προοπτική επί των

⁴⁵² Βλ. Ayali-Darshan, “The Other Version of the Story of the Storm-god’s Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts”: 20-51· *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East*.

⁴⁵³ Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης T. H. Gaster, “The Egyptian ‘Story of Astarte’ and the Ugaritic Poem of Baal”, *Bibliotheca Orientalis* 9 (1952): 82-5· Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-Serpent”, 53-8.

⁴⁵⁴ Βλ. Dijkstra, “Ištar Seduces the Sea-Serpent”, 53.

αρχαίων σκηνών στολισμού, προσθέτοντας ένα ακόμη στοιχείο που μας επιτρέπει να ιχνηλατήσουμε με περισσότερα δεδομένα τις εγγενώς πολύπλοκες διαπολιτισμικές σχέσεις μεταξύ των μυθικών παραδόσεων του αρχαίου κόσμου.

III. 5. Συζήτηση - Συμπεράσματα

Αν κάτι προκύπτει αβίαστα ως συμπέρασμα από το πλήθος των ελληνικών, μεσοποταμιακών και χουριτο-χεττιτικών διηγήσεων που εξετάσαμε σε αυτό το κεφάλαιο είναι πως η περιγραφή της διαδικασίας στολισμού και καλλωπισμού θεαινών αποτελεί ένα πανάρχαιο και ιδιαίτερα διαδεδομένο μοτίβο της αρχαίας μυθικής παράδοσης, του οποίου η διαδρομή και η εξέλιξη εκτείνεται σε μεγάλο χρονολογικό και γεωγραφικό εύρος. Από τα σουμερικά ερωτικά τραγούδια για το γαμήλιο ειδύλλιο της Inanna με τον Dumuzi και τους ύμνους προς τιμήν των θεοποιημένων Σουμερίων βασιλέων της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. έως την ελληνική επική παράδοση της αρχαϊκής εποχής, οι σκηνές στολισμού θεαινών φαίνεται πως αποτελούν έναν διαπολιτισμικά διαδεδομένο ποιητικό τόπο, ο οποίος απηχείται με ποικίλες παραλλαγές και διαφοροποιήσεις ως προς τη μορφή και τη λειτουργία του, αλλά και αρκετά σταθερά στοιχεία, τα οποία μας παρέχουν τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε και να κατανοήσουμε ορισμένα τουλάχιστον από τα σημεία σύνδεσης αυτού του σύνθετου πλέγματος μυθικών διηγήσεων και παραδόσεων.

Εξ όσων μπορούμε να συμπεράνουμε βάσει των κειμένων που έχουμε στη διάθεσή μας, ο στολισμός της θεάς Inanna για την γαμήλια ένωσή της με τον αγαπημένο της ποιμένα Dumuzi φαίνεται πως κατέχει έναν αρχετυπικό ρόλο σε αυτήν τη μακρά παράδοση. Όπως κατέστη σαφές μέσα από την εξέταση των σχετικών σουμερικών αποσπασμάτων, η περιγραφή της τυπικής διαδικασίας πλυσίματος, καλλωπισμού, ένδυσης και στολισμού της θεάς του έρωτα με διάφορα κοσμήματα πριν τη συνάντηση και την ερωτική της συνεύρεση με τον μέλλοντα σύζυγό της απαντά με σχετική σταθερότητα και ελάχιστον διαφοροποιήσεις σε ένα σεβαστό τμήμα των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, αποτελώντας ένα από τα πιο χαρακτηριστικά μοτίβα που συνέχουν το συγκεκριμένο σώμα ποιημάτων. Το ίδιο μοτίβο, σε ελαφρώς συντετμημένη και παραλλαγμένη μορφή, απηχείται επίσης σε τρεις σουμερικούς βασιλικούς ύμνους της ίδιας περίπου περιόδου, οι οποίοι έχουν παρομοίως ως βασικό τους θέμα την γαμήλια ένωση της Inanna με τον σύζυγό της. Ωστόσο, σε αυτήν την περίπτωση

είναι οι εγκωμιαζόμενοι θεοποιημένοι βασιλείς Shulgi, Iddin-Dagan και Ishme-Dagan που λαμβάνουν τον ρόλο του συζύγου και ως εκ τούτου του προστατευόμενου της μεγάλης θεάς του έρωτα, επιχειρώντας την άμεση ή έμμεση ταύτισή τους με τον αρχετυπικό εραστή της Inanna. Όπως είναι προφανές, τα ως άνω δεδομένα μάς επιτρέπουν να υποθέσουμε με σχετική ασφάλεια πως η περιγραφή της διαδικασίας στολισμού και καλλωπισμού της Inanna για τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της σύζυγο πιθανότατα αποτελούσε ένα μοτίβο στερεοτυπικά συνδεδεμένο με τη μυθολογική παρουσία της συγκεκριμένης θεάς, τουλάχιστον όσον αφορά τη σουμερική παράδοση του τέλους της 3^{ης} και των αρχών της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ.

Στο ίδιο συμπέρασμα φαίνεται να μας οδηγεί και η κεντρική θέση την οποία καταλαμβάνει το μοτίβο του στολισμού της Inanna/Ištar στον μύθο σχετικά με την περίφημη κάθοδό της θεάς του έρωτα στο υποχθόνιο βασίλειο της αδελφής της, Ereshkigal. Μολονότι σε αυτήν την περίπτωση το βασικό θέμα της διήγησης είναι σημαντικά διαφορετικό και δεν σχετίζεται παρά μόνον έμμεσα με το γαμήλιο ειδύλλιο της Inanna και του Dumuzi, βλέπουμε πως η περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας της ένδυσης και του στολισμού της Inanna/Ištar (αλλά και η αντεστραμμένη μορφή της κατά την οποία περιγράφεται η απέκδυση της θεάς και η αφαίρεση των κοσμημάτων της κατά τη διέλευσή της από τις επτά πύλες του Κάτω Κόσμου) αποτελεί βασικό δομικό μοτίβο του μύθου της Καθόδου, το οποίο συμβολίζει και σηματοδοτεί την απόκτηση και την απώλεια των δυνάμεων της θεάς του έρωτα πριν και μετά το κατακτητικό της ταξίδι στον μεσοποταμιακό Άδη. Αξίζει να σημειώσουμε πως ο στολισμός της Inanna/Ištar με τις θείες δυνάμεις της αλλά και η απογύμνωσή της από αυτές κατέχει κεντρική θέση τόσο στην σουμερική εκδοχή της συγκεκριμένης μυθικής διήγησης (*Η Κάθοδος της Inanna στον Κάτω Κόσμο*), η οποία χρονολογείται στα μέσα της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ., όσο και στην κατά πολύ μεταγενέστερη νεοασσυριακή εκδοχή του συγκεκριμένου μύθου, (*Η Κάθοδος της Ištar στον Κάτω Κόσμο*), η οποία υποτίθεται πως συνετέθη κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα· μάλιστα, στην εν λόγω όψιμη εκδοχή, ο ποιητής έχει επιλέξει να παραλείψει την περιγραφή του αρχικού στολισμού της θεάς του έρωτα, αντικαθιστώντας την, ωστόσο, με μια σκηνή επανα-στολισμού, η οποία λαμβάνει χώρα ύστερα από την απελευθέρωση της Ištar από τον Κάτω Κόσμο — μια διακειμενική ποιητική επιλογή που αναμφίβολα συντείνει υπέρ της παραδοσιακής φύσης του συγκεκριμένου μοτίβου. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, το γεγονός ότι η περιγραφή του στολισμού της θεάς του έρωτα παραμένει κεντρικό δομικό στοιχείο της πλοκής της συγκεκριμένης διήγησης και στις δύο διαφορετικές εκδοχές

της, παρά την υπερχλιετή μεταξύ τους απόσταση, δεν μπορεί παρά να παράσχει ακόμη ισχυρότερο έρεισμα στην υπόθεση της στερεοτυπικής σύνδεσης της Inanna/Ištar με το συγκεκριμένο μοτίβο, επεκτείνοντας μάλιστα κατά πολύ το δυνητικό χρονολογικό της εύρος.

Κατ' αντίστοιχο τρόπο, τα αποσπάσματα των χουριτο-χεττιτικών αφηγηματικών τραγουδιών που εξετάσαμε στο τελευταίο τμήμα αυτού του κεφαλαίου έρχονται να διευρύνουν το πεδίο της βασικής μας υπόθεσης και σε διαπολιτισμικό επίπεδο. Οι σχεδόν πανομοιότυπες σκηνές στολισμού της Šauška/Ištar που εντοπίζονται στο *Άσμα του Hedammu* και το *Άσμα του Ullikummi* υποδεικνύουν πως το μοτίβο του στολισμού συνεχίζει να συνοδεύει –σε εμφανώς παραλλαγμένη μορφή, αλλά κατά τρόπο εξίσου στερεοτυπικό– τη μυθολογική παρουσία της Inanna/Ištar και κατά τη συγκρητιστική της μετεξέλιξη ως Šauška/Anzili στην χουριτική και την χεττιτική παράδοση. Η περιγραφή της διαδικασίας καλλωπισμού της Šauška/Ištar στις εν λόγω χουριτο-χεττιτικές μυθικές διηγήσεις διατηρεί μεν τον εγγενώς ερωτικό της χαρακτήρα καθώς και το παραδοσιακό κίνητρο του στολισμού, που δεν είναι άλλο από την προσπάθεια άσκησης γοητείας επί ενός αρσενικού, αλλά σε αυτήν την περίπτωση δεν αποτελεί μέρος μιας διήγησης ερωτικού χαρακτήρα σαν αυτήν του ειδυλλίου της Inanna με τον Dumuzi. Αντίθετα, κατά τρόπο αντίστοιχο με τον στολισμό της Inanna/Ištar τον μύθο της Καθόδου, ο καλλωπισμός της Šauška στο *Άσμα του Hedammu* και το *Άσμα του Ullikummi* προσλαμβάνει μια διάσταση πολεμική, και πιο συγκεκριμένα θεομαχική: ο σκοπός για τον οποίον στολίζεται η θεά δεν είναι πλέον για να γοητεύσει τον αγαπημένο εραστή και μέλλοντα σύζυγό της, αλλά για να αποπλανήσει και στη συνέχεια να εξουδετερώσει τους τερατόμορφους αντιπάλους που δημιουργεί ο Kumarbi προκειμένου να ανακαταλάβει την εξουσία του θεϊκού θρόνου από τα χέρια του αδελφού της, Teshub. Τα εξαρτήματα που απαρτίζουν τον *κόσμον* της Šauška/Ištar δεν περιγράφονται ρητά ως οι «θείες δυνάμεις» της, όπως στον μύθο της Καθόδου, αλλά επιτελούν αυτόν ακριβώς τον ρόλο στην πλοκή των εν λόγω διηγήσεων: το λουτρό της θεάς, η επάλειψη του σώματός της με λάδι και ο στολισμός της με διάφορα κοσμήματα έχουν ως μοναδικό στόχο την ενίσχυση της ούτως ή άλλως ακατανίκητης γοητείας της, η οποία στους συγκεκριμένους μύθους αποτελεί το βασικό όπλο της Šauška/Ištar στην προσπάθεια εξόντωσης των τερατωδών διεκδικητών του θεϊκού βασιλείου.

Περνώντας στις τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής ποίησης –το οψιμότερο μέρος του πλέγματος μυθικών διηγήσεων που εξετάσαμε σε αυτό το κεφάλαιο–, κατέστη σαφές πως αρχετυπικό ρόλο σε αυτήν την επιμέρους παράδοση κατέχει η περιγραφή του στολισμού της Αφροδίτης, δηλαδή της θεάς που βρίσκεται εγγύτερα από οποιοδήποτε άλλο μέλος του ελληνικού πανθέου στην ταυτότητα της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα. Όπως διαπιστώσαμε, η Κύπρις αποτελεί την κατ' εξοχήν καλλωπιζόμενη θεά του ελληνικού έπους, με την περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας του στολισμού της (πλύσιμο, επάλειψη του σώματος με λάδι, ένδυση και στολισμός με κοσμήματα) να επαναλαμβάνεται ως σταθερό ποιητικό μοτίβο σε ποικίλα αφηγηματικά συγκείμενα: η θεά του έρωτα καλλωπίζεται για πρώτη φορά αμέσως μετά την γέννηση και την ανάδυσή της από τους αφρούς, πριν επιχειρήσει να γοητεύσει τον Αγκίση και τον Πάρι (για διαφορετικούς λόγους τον καθένα), αλλά και αμέσως μετά την επ' αυτοφώρω διαπόμπευσή της ενώπιον των Ολύμπιων θεών λόγω της μοιχείας που διέπραξε με τον θεό Άρη σε βάρος του Ηφαίστου. Όπως διαπιστώσαμε πως συμβαίνει στην περίπτωση της μεσοποταμιακής παράδοσης με την Inanna/Ištar, οι σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως στερεοτυπικά συνδεδεμένες με το πρόσωπο της Αφροδίτης. Το στοιχείο αυτό φαίνεται να αντικατοπτρίζεται, μεταξύ άλλων, στον ενεργό ρόλο που αναλαμβάνει η θεά του έρωτα στις ελάχιστες τυπικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής παράδοσης στις οποίες δεν πρωταγωνιστεί η ίδια: όπως είδαμε, η Αφροδίτη συνεισφέρει με έμμεσο πλην καθοριστικό τρόπο στο σχέδιο στολισμού και αποπλάνησης που καταστρώνει η Ήρα στο ιλιαδικό επεισόδιο της *Διὸς ἀπάτης*, παραχωρώντας στη σύζυγο του Δία τον περίφημο *κεστὸν ἰμάντα* της, και επίσης συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία στολισμού της Πανδώρας στα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου μαζί με άλλες θεές της ελληνικής παράδοσης, κοσμώντας την πρωτόπλαστη γυναίκα με *χάριν, πόθον και γυιβόρους μελεδώνας* (Ησ. *Έργα*, 65-6).

Το κρίσιμο ερώτημα που αναπόφευκτα αναδύεται σε κάθε συζήτηση σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ μυθικών διηγήσεων της αρχαίας Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής παραμένει: πρέπει να θεωρήσουμε τις σκηνές στολισμού του αρχαίου μύθου που έχουμε στη διάθεσή μας ως σπαράγματα μιας πολυμερούς και ιδιαίτερα σύνθετης, αλλά εν πολλοίς ενιαίας παράδοσης, στη διαπολιτισμική φύση της οποίας οφείλονται τα διάφορα ενδιαφέροντα σημεία σύγκλισης που εντοπίζονται ή να υποθέσουμε πως πρόκειται για έναν τύπο σκηνής ο οποίος αναπτύχθηκε αυτόνομα μέσα στο επιμέρους παραδοσιακό του ποιητικό πλαίσιο;

Τουλάχιστον όσον αφορά τις σκηνές στολισμού θεαινών της ανατολικής παράδοσης, είναι σχεδόν δεδομένο πως οι περισσότεροι μελετητές θα αποφαίνονταν κατηγορηματικά υπέρ της πρώτης επιλογής σε αυτό το κατ' ανάγκην απλουστευτικό ερώτημα: παρά τις επιμέρους παραλλαγές τους, οι οποίες κατά κανόνα χαρακτηρίζουν την διαδρομή οποιουδήποτε ποιητικού μοτίβου μέσα στον χρόνο, και μολονότι δεν έχουμε στη διάθεσή μας παρά ένα ισχυρότατο μέρος ενός πιθανότατα πολλαπλάσιου σε μέγεθος πλέγματος μυθικών διηγήσεων, οι ανατολικές σκηνές στολισμού θεαινών που εξετάσαμε φαίνεται πως μπορούν να συνδεθούν σχεδόν γραμμικά μεταξύ τους στην αδρομερή διαπολιτισμική συνέχεια μεταξύ του σουμερικού, ακκαδικού, χουριτικού και χεττιτικού πολιτισμού με βασικό άξονα την μεγάλη ανατολική θεά του έρωτα.

Όσον αφορά κατ' αρχάς τη μεσοποταμιακή παράδοση, διαπιστώσαμε πως οι περισσότερες σωζόμενες σκηνές στολισμού θεαινών στη σουμερική και την ακκαδική γλώσσα φαίνεται πως συνδέονται μεταξύ τους με ισχυρές διακειμενικές σχέσεις: οι σουμερικοί βασιλικοί ύμνοι απηγούν την παραδοσιακή διαδικασία του γαμήλιου στολισμού της Inanna στα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*, ενώ μερικές εκατοντάδες χρόνια αργότερα η «σκηνή στολισμού» του Γκιλγκαμές στην αρχή της 6^{ης} πινακίδας του ομώνυμου βαβυλωνιακού έπους φαίνεται επίσης να παραλλάσσει και να διαλέγεται συνειδητά με χαρακτηριστικά μοτίβα της προαναφερθείσας ποιητικής παράδοσης. Αντίστοιχες διακειμενικές σχέσεις έχει υποτεθεί πως συνδέουν, λ.χ., τον στολισμό της Ereškigal στο νεοασσυριακό ποίημα *Nergal και Ereškigal* με τη νεοασσυριακή διήγηση της *Καθόδου της Ištar στον Κάτω Κόσμο*, η οποία κατά παρόμοιο τρόπο αποτελεί μια όψιμη παραλλαγή της σουμερικής *Καθόδου της Inanna στον Κάτω Κόσμο*. Όπως είναι προφανές, και με δεδομένη πάντα την πολύ αποσπασματική μας γνώση σε σχέση με τις μυθικές παραδόσεις του αρχαίου κόσμου, οι ως άνω διακειμενικές σχέσεις είναι απλώς ενδεικτικές και δεν θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν προκειμένου να καταρτιστεί με τρόπο συστηματικό ένα υποθετικό στέμμα σκηνών στολισμού. Από την άλλη πλευρά, τα σημεία σύγκλισης που ενδεικτικά σταχυολογήσαμε αποτελούν ισχυρά τεκμήρια υπέρ της υπόθεσης πως η περιγραφή της διαδικασίας στολισμού της Inanna/Ištar αποτελεί ένα παραδοσιακό στοιχείο της μεσοποταμιακής ποίησης σχετικά με τη θεά του έρωτα, το οποίο αξιοποιείται και παραλλάσσεται διαχρονικά και σε ποικίλα αφηγηματικά συγκείμενα.

Μεταβαίνοντας στην χουριτο-χεττιτική μυθική παράδοση, παρατηρούμε πως ο στολισμός της Šauška αποκτά τα δικά του ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία αντίστοιχα φαίνεται να προσλαμβάνουν έναν χαρακτήρα παραδοσιακό εντός του μυθολογικού και ποιητικού τους συγκειμένου. Έτσι, στα χουριτο-χεττιτικά αφηγηματικά τραγούδια του Κύκλου του Kumarbi το μοτίβο του στολισμού της θεάς του έρωτα φαίνεται πως συνδέεται με ένα πολύ συγκεκριμένο αφηγηματικό σχήμα, την προσπάθεια αποπλάνησης και εξόντωσης μυθικών τεράτων που απειλούν τον θεϊκό θρόνο, ενώ παράλληλα διανθίζεται με νέα στοιχεία, όπως το θελκτικό τραγούδι της θεάς του έρωτα ή την συμβολή των ακολούθων της, Ninatta και Kulitta. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, και ανεξάρτητα από τις παραλλαγές του συγκεκριμένου μοτίβου στον χουριτο-χεττιτικό μύθο ή τις πιθανές επιρροές του από άλλες μυθικές παραδόσεις στις οποίες είναι πιθανόν πως οφείλονται, δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η καλλωπιζόμενη θεά στο *Άσμα του Hedammu* και το *Άσμα του Ulikummi* δεν μπορεί κατ' ουσίαν να διακριθεί απόλυτα από την κατ' εξοχήν καλλωπιζόμενη Inanna/Ištar της μεσοποταμιακής μυθικής και ποιητικής παράδοσης· πρόκειται για την ίδια, μεγάλη θεά του έρωτα και του πολέμου, η οποία απλώς απαθανατίζεται γραπτώς σε διαφορετικές φάσεις της πολυσχιδούς εξελικτικής της πορείας στον άξονα του χώρου και του χρόνου.

Τι συμβαίνει όμως με τις ελληνικές σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής παράδοσης; Μπορούμε να θεωρήσουμε αντίστοιχα την Αφροδίτη ως μια συγκρητιστική μετεξέλιξη / διαπολιτισμική έκφανση της θεάς Inanna/Ištar, και επομένως να προσεγγίσουμε το τυπικό μοτίβο του στολισμού της θεάς του έρωτα ως ένα από τα παραδοσιακά στοιχεία που κληρονόμησε η Κύπρις από την μεσοποταμιακή της πρόγονο κατά την εισαγωγή της στο ελληνικό πάνθεον; Φυσικά, όπως και στην περίπτωση της ανατολικής παράδοσης, η απάντηση σε αυτό το κρίσιμο ερώτημα είναι εγγενώς σύνθετη. Σε γενικές γραμμές είναι πράγματι κοινώς αποδεκτό στη σύγχρονη βιβλιογραφία πως η ταυτότητα της Αφροδίτης διαμορφώθηκε σταδιακά μέσα στους αιώνες από την επαφή των Ελλήνων με τη μεγάλη θεά της Ανατολής στις διάφορες διαπολιτισμικές εκφάνσεις της, με το κατ' εξοχήν πολυπολιτισμικό θρησκευτικό περιβάλλον της Κύπρου και την προστάτιδα *Άνασσα θεά* του να διαδραματίζουν κομβικό ρόλο σε αυτήν την συγκρητιστική διαδικασία.⁴⁵⁵ Ωστόσο, όπως

⁴⁵⁵ Βλ. ενδεικτικά Budin, *The Origin of Aphrodite*: “Before Kypris was Aphrodite”, στο Sugimoto (ed.), *Transformation of a Goddess: Ištar – Astarte – Aphrodite*, 195-215· Breitenberger, *Aphrodite and Eros*, 7-20· N.

κατέστη σαφές κατά την ανάλυση του πλούσιου συγκριτικού μας υλικού, τα σημεία σύγκλισης μεταξύ ορισμένων ελληνικών και ανατολικών σκηνών στολισμού θεαινών που εξετάσαμε είναι εξαιρετικά συγκεκριμένα και, ως εκ τούτου, απέχουν μακράν από το να εμπέσουν στο ανωτέρω γενικό πλαίσιο συζήτησης σχετικά με την εξελικτική πορεία της θεάς Inanna/Ištar στη μυθική και θρησκευτική κληρονομιά του αρχαίου κόσμου.

Ένα επιπλέον στοιχείο που αξίζει να λάβουμε υπόψη στη συγκριτική μας έρευνα είναι πως οι εν λόγω αντιστοιχίες χαρακτηρίζονται από το εξής φαινομενικά παράδοξο στοιχείο: με μόνη ίσως εξαίρεση τα συγκριτικώς ελάσσονα παράλληλα στοιχεία μεταξύ των χουριτο-χεττιτικών και των ελληνικών μυθολογικών αποσπασμάτων που εξετάσαμε, όπως λ.χ. η παρουσία των θείων ακολούθων κατά την προετοιμασία της θεάς του έρωτα (Ninatta – Kulitta / Ωρες – Χάριτες) ή το κατασταλτικό αποτέλεσμα της αποπλάνησης του άρρενος (τόσο ο Δίας όσο και ο Hedammu αποκοιμούνται ύστερα από την ερωτική τους προσέγγιση από την Ήρα και την Šauška αντίστοιχα), παρατηρούμε πως τα περισσότερα κοινά μοτίβα μεταξύ των σκηνών στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης και των ανατολικών τους παραλλήλων αφορούν το πιο μακρινό, από γεωγραφικής και χρονολογικής απόψεως, μέρος αυτής της παράδοσης, δηλαδή τα σουμερικά ερωτικά τραγούδια του τέλους της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ.

Αξίζει σε αυτό το σημείο να επαναδιατυπώσουμε συνοπτικά τα εν λόγω σημεία σύγκλισης που αφορούν τον στολισμό της Αφροδίτης στον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο* και τον στολισμό της Inanna στα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*. Πέρα από τις ομοιότητες ανάμεσα στη διαδικασία στολισμού που ακολουθούν οι δύο θεές, η οποία, όπως διαπιστώσαμε, αποτελείται εν πολλοίς από τα ίδια δομικά μέρη (πλύσιμο, επάλειψη του

Serwint, “Aphrodite and Her Near Eastern Sisters: Spheres of Influence”, στο D. Bolger και N. Serwint (eds.), *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus* (Boston, M.A.: American Schools of Oriental Research, 2002), 325-50· Cyrino, *Aphrodite*, 19-23· J. M. Webb, “From Ishtar to Aphrodite: The Transformation of a Goddess”, στο S. Hadjisavvas (ed.), *From Ishtar to Aphrodite: 3200 Years of Cypriot Hellenism. Treasures from the Museums of Cyprus* (New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2003), 15-20· Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, 134-9 (με παλαιότερη βιβλιογραφία σ. 135-6, υπ. 2)· M. Marcovich, “From Ishtar to Aphrodite”, *Journal of Aesthetic Education* 30.2 (1996): 43-59.

σώματος με αρωματισμένο λάδι, ένδυση με φόρεμα και στολισμός με περιδέραια, σκουλαρίκια και διάφορα άλλα κοσμήματα), παρατηρήσαμε επίσης πως οι μυθικές διηγήσεις στις οποίες εντάσσονται οι εν λόγω σκηνές στολισμού συνδέονται μεταξύ τους με τα εξής ενδιαφέροντα κοινά αφηγηματικά στοιχεία:

α) και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ένα γαμήλιο ειδύλλιο ανάμεσα στη θεά του έρωτα (Αφροδίτη/Inanna) και τον εραστή της (Αγχίσης/Dumuzi).

β) ο εραστής της θεάς του έρωτα φέρει, τόσο στην ελληνική όσο και στη μεσοποταμιακή παράδοση, την τριπλή χαρακτηριστική ιδιότητα του ποιμένα, του μέλους μιας βασιλικής οικογένειας και του ενασχολούμενου με την τέχνη της μουσικής. Όπως μάλιστα επισημάναμε, ο χαρακτηριστικός συνδυασμός αυτών των τριών στοιχείων φαίνεται πως υιοθετείται και από τους θεοποιημένους Σουμέριους βασιλείς οι οποίοι επιχειρούν να ταυτιστούν σε σημειολογικό και τελετουργικό επίπεδο με τον Dumuzi, λαμβάνοντας τον ρόλο της συζύγου της Inanna στους ύμνους που συνετέθησαν προς τιμήν τους.

γ) τόσο στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* όσο και στην παράδοση σχετικά με την Inanna και τον Dumuzi φαίνεται να αναδύεται ως κοινή θεματική η τάση ανάμεσα στην θεϊκή και την θνητή φύση του εραστή της θεάς (ο Dumuzi πιθανότατα αποκτά τη μεταιχμιακή του θεία ταυτότητα λόγω της ένωσής του με την Inanna, ενώ το δίλημμα της θεοποίησης ή μη του Αγχίση καταλαμβάνει κεντρικό ρόλο στον λόγο της Αφροδίτης προς τον εραστή της).

δ) η παρουσία της θεάς του έρωτα συνδέεται άμεσα με την πρόκληση έντονης σεξουαλικής δραστηριότητας σε όλο το ζωικό βασίλειο, ένα στοιχείο που αισθητοποιείται και στις δύο παραδόσεις με την ίδια ακριβώς εικόνα, δηλαδή την εσπευσμένη καταφυγή των άγριων ζώων υπό την επιρροή της θεάς του έρωτα στις φωλιές τους με σκοπό την ερωτική συνένωση. Μάλιστα, όπως επισημάναμε, ο *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* φαίνεται, ελλείπει αντενδείξεων, να αποτελεί την πρώτη διήγηση της ελληνικής παράδοσης στην οποία η Αφροδίτη παρουσιάζεται να λαμβάνει τον συγκεκριμένο ρόλο.

ε) Οι γαλαζοαίματοι ποιμένες υφίστανται ή κινδυνεύουν να υποστούν οδυνηρές συνέπειες λόγω του ειδυλλίου τους με την θεά του έρωτα. Ο Dumuzi/Tammuz αποτελεί τον κατ' εξοχήν θνήσκοντα θεό, του οποίου η ολέθρια μοίρα λόγω του γάμου του με την Inanna

θρηνείται παραδοσιακά για πολλούς αιώνες στην αρχαία Μεσοποταμία, ενώ ο κίνδυνος που στερεοτυπικά απειλεί τους θνητούς εραστές θεών αποτελεί κεντρική θεματική του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην*.

Όπως είναι προφανές, τα ανωτέρω σημεία σύγκλισης μεταξύ των ειδυλλίων της Inanna με τον Dumuzi και της Αφροδίτης με τον Αγκίση είναι πολύ σημαντικά για να προσπεραστούν εύκολα στη συγκριτική μας έρευνα ως απλές συμπτώσεις. Αντίθετα, και λαμβάνοντας υπόψη την ευρύτερη σύνδεση της Αφροδίτης με την Inanna/Ištar, τα παράλληλα που επισημάναμε αποτελούν ισχυρές ενδείξεις υπέρ της δύσκολης υπόθεσης πως ο μύθος τον οποίον διηγείται ο μεγάλος *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* πρέπει να νοηθεί σε μεγάλο βαθμό ως αποτέλεσμα άμεσης ή έμμεσης διαπολιτισμικής επιρροής από την μυθική παράδοση σχετικά με τον γάμο της Inanna με τον Dumuzi ή κάποιον αφηγηματικό της απόγονο.

Ένα ενδιαφέρον δεδομένο που επίσης επισημάναμε και αξίζει να λάβουμε υπόψη σε αυτό το σημείο της συζήτησής μας είναι πως πολλά από τα χαρακτηριστικά στοιχεία που μόλις συνοψίσαμε ως αντιστοιχίες ανάμεσα στους υπό εξέταση μύθους της σουμερικής και της ελληνικής παράδοσης φαίνεται να απηχούνται, τρόπον τινά, και στη διήγηση των *Κυπρίων επών* στην οποία υποτίθεται πως ανήκει η σκηνή στολισμού της Αφροδίτης που πιθανότατα συνθέτουν τα απ. 5 και 6 West του εν λόγω έπους. Μολονότι σε αυτήν την περίπτωση η σκηνή στολισμού δεν εντάσσεται άμεσα στο αφηγηματικό πλαίσιο ενός γαμήλιου ειδυλλίου και ο καλλωπισμός της Αφροδίτης δεν αποσκοπεί στο να γοητεύσει κάποιον εραστή της θεάς, αλλά τον κριτή του θείου διαγωνισμού ομορφιάς που την ανέδειξε ως *καλλίστην*, παρατηρήσαμε πως η ταυτότητα του Πάριδος ως βασικού αποδέκτη του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* φαίνεται επίσης να συντίθεται από τα κοινά στοιχεία που συνδέουν την ταυτότητα του Αγκίση και του Dumuzi: όπως ακριβώς οι εραστές της Αφροδίτης και της Inanna, ο κριτής του θείου διαγωνισμού ομορφιάς της Ίδης είναι επίσης μέλος μιας βασιλικής οικογένειας, ενώ παράλληλα, τουλάχιστον εξ όσων μπορούμε να υποθέσουμε από τις ενδείξεις που έχουμε στη διάθεσή μας, φαίνεται να φέρει τόσο την ιδιότητα του ποιμένα, όσο και αυτήν του ερασιτέχνη μουσικού. Ακόμη, η απόφασή του να αναδείξει την Αφροδίτη ως ομορφότερη και η συνακόλουθη ένωσή του με την ωραία Ελένη (η οποία δεν πρέπει να ξεχνάμε πως έχει επίσης πλήρως θεϊκή ταυτότητα στη διήγηση των *Κυπρίων επών*) συνεπάγεται εξίσου βαρύτερες επιπτώσεις για τον ίδιο, την οικογένειά του και

την πατρική του γη, ακολουθώντας τον κανόνα που χαρακτηρίζει την μοίρα των εραστών της θεάς του έρωτα στην ελληνική και τη μεσοποταμιακή παράδοση.

Αν θεωρήσουμε πως οι συγκεκριμένες αντιστοιχίες δεν αποτελούν απλές συμπτώσεις, αλλά σημαντικές ενδείξεις πως το μυθολογικό ειδύλλιο της Αφροδίτης με τον Αγκίση (και το ενυπάρχον σε αυτό χαρακτηριστικό μοτίβο του στολισμού της θεάς του έρωτα) σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με την μυθική παράδοση σχετικά με τον γάμο της Inanna με τον Dumuzi, το βασικότερο ζήτημα που πρέπει να αντιμετωπίσουμε είναι φυσικά η αχανής χωροχρονική απόσταση που χωρίζει τις δύο αυτές μυθικές παραδόσεις. Όπως είναι προφανές, δεν είναι δυνατόν να υποθέσουμε με ευκολία πως ο ανώνυμος Ομηρικός Υμνογράφος ή ο ποιητής των *Κυπρίων επών* είχε με κάποιον τρόπο στη διάθεσή του τα εν λόγω σουμερικά ποιήματα της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. Κατ' αντίστοιχο τρόπο, η υπόθεση της προφορικής διάδοσης του εν λόγω σουμερικού μύθου στην ελληνική παράδοση της αρχαϊκής εποχής φαντάζει επίσης κατ' αρχήν δύσκολη για τους ίδιους λόγους.

Με το πρόσφατο μελέτημά του ο Bruno Currie, που είναι ουσιαστικά ο πρώτος μελετητής που επιχειρεί να εξετάσει την υπόθεση της μεσοποταμιακής επιρροής επί του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* λαμβάνοντας σοβαρά υπόψη το κριτήριο της ιστορικότητας, επιτυγχάνει να γεφυρώσει τουλάχιστον κατά μια χιλιετία το χάσμα μεταξύ των δύο παραδόσεων.⁴⁵⁶ Όπως σωστά σημειώνει, το αποσπασματικά σωζόμενο ακαδικό ποίημα *Erbamma rē'ū* (BM 47507, μτφ. «Έλα μέσα, βοσκέ») που θεωρείται πως συνετέθη κατά τη Μέση Βαβυλωνιακή Περίοδο (περίπου 1595-1155 π.Χ.),⁴⁵⁷ και του οποίου η παράδοση εκτείνεται τουλάχιστον ως την Μέση Ασσυριακή Περίοδο (περίπου 1400-1000 π.Χ.), όπως μας επιβεβαιώνει ο σχετικός λογοτεχνικός κατάλογος KAR 158 (i.6) στον οποίον αυτό

⁴⁵⁶ Βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 164-5.

⁴⁵⁷ Για την έκδοση, τη μετάφραση και την ανάλυση του συγκεκριμένου ποιήματος με γενικότερη συζήτηση βλ. J. A. Black, "Babylonian Ballads: A New Genre", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 25-34. Για τη μετάφραση βλ. επίσης Foster, *Before the Muses*, 167-8· K. Hecker, "Texte aus Mesopotamien: 2. Ištar's Geliebter", στο B. Janowski και D. Schwemer (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Band 7: Hymnen, Klagelieder und Gebete* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013), 63-5.

μαρτυρείται μαζί με μια σειρά χαμένων τραγουδιών παρόμοιας θεματικής,⁴⁵⁸ αποτελεί αδιαμφισβήτητο τεκμήριο πως το γαμήλιο ειδύλλιο της Inanna/Ištar με τον Dumuzi αποτελούσε έναν ποιητικό κοινό τόπο ο οποίος συνέχισε να διαδίδεται και να εξελίσσεται στην ευρύτερη περιοχή της Μεσοποταμίας τουλάχιστον μέχρι τα τέλη της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ., συνεχίζοντας την παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*.

Ενδεικτικό της δυσκολίας της συγκριτικής μας έρευνας, από την άλλη πλευρά, είναι πως το ποίημα *Erbamma rē'ū* αποτελεί το μοναδικό από τα ακκαδικά ποιήματα (ανεξαρτήτως είδους) που μαρτυρούνται στον εν λόγω λογοτεχνικό κατάλογο της Μέσης Ασσυριακής Περιόδου το οποίο μας έχει περισωθεί, έστω και σε ιδιαίτερα αποσπασματική μορφή, γεγονός που περιορίζει κατά πολύ την δυνατότητά μας να διαμορφώσουμε μια σαφή εικόνα για την εξέλιξη της ακκαδικής ερωτικής ποίησης σχετικά με την Ištar και τον Dumuzi κατά τη 2^η χιλιετία π.Χ. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Jeremy Black, οι σωζόμενοι στίχοι του *Erbamma rē'ū* και οι εναρκτήριοι στίχοι που διασώζονται ως τίτλοι των υπόλοιπων σχετικών ποιημάτων στον λογοτεχνικό κατάλογο KAR 158 αποτελούν «τα μοναδικά ίχνη ενός ολόκληρου είδους ακκαδικής ποίησης που πλέον δεν έχουμε στη διάθεσή μας».⁴⁵⁹ Έτσι, και μολονότι τα μοτίβα που εντοπίζονται στους σωζόμενους στίχους του υποδεικνύουν πως το συγκεκριμένο ποίημα ακολουθεί πολλούς από τους ποιητικούς τρόπους και τόπους της παράδοσης των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν, λ.χ., το μοτίβο του στολισμού της θεάς του έρωτα, που αποτελεί και το βασικό σημείο εστίασης της παρούσας συζήτησης, κατείχε εξίσου στερεοτυπική θέση (ή έστω απαντούσε) στο εν λόγω υποθετικό είδος ακκαδικής ποίησης ή, αντίστοιχα, αν και τα υπόλοιπα τραγούδια

⁴⁵⁸ Η σειρά/κύκλος τραγουδιών στην οποία ο λογοτεχνικός κατάλογος KAR 158 τοποθετεί το ποίημα *Erbamma rē'ū* ονομάζεται *Māruma rā'imni* («Ο νέος άνδρας που μ' αγαπά»). Τα υπόλοιπα τραγούδια του εν λόγω κύκλου ερωτικών τραγουδιών που αναφέρονται στον συγκεκριμένο λογοτεχνικό κατάλογο δεν διασώζονται. Μια παρόμοια θεματική, η οποία εστίαζε στον έρωτα της Inanna/Ištar με τον Dumuzi, καθ' όσον τουλάχιστον μπορούμε να κρίνουμε από τους τίτλους των σχετικών ποιημάτων, φαίνεται επίσης πως χαρακτήριζε και τον κύκλο τραγουδιών *Rē'I rē'i* («Βοσκέ μου, βοσκέ μου»). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Black, "Babylonian Ballads": 25-9.

⁴⁵⁹ Black, "Babylonian Ballads": 29.

της σειράς *Mārūma rā'imni*, στην οποία εντάσσεται το *Erbamma rē'ū* σύμφωνα με τον λογοτεχνικό κατάλογο KAR 158, απηχούσαν παρομοίως την παράδοση των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi*.

Η γνώση μας, λοιπόν, για την πιθανή παράδοση ακκαδικών ερωτικών τραγουδιών για την Inanna/Ištar και τον Dumuzi είναι εξαιρετικά περιορισμένη. Ωστόσο, το ποίημα *Erbamma rē'ū* δεν αποτελεί επ' ουδενί την μοναδική πηγή η οποία υποδεικνύει πως ο μύθος για το γαμήλιο ειδύλλιο της θεάς του έρωτα με τον ποιμένα εραστή της συνέχισε να διαδίδεται και να εξελίσσεται ως κοινός τόπος της μεσοποταμιακής ποιητικής παράδοσης κατά την 2^η ή ακόμη και την 1^η χιλιετία π.Χ., επιβιώνοντας πιθανώς μέχρι μια περίοδο κατά την οποία η υπόθεση της άμεσης διαπολιτισμικής επιρροής επί του μύθου του ειδυλλίου της Αφροδίτης με τον Αγκίση θα ήταν εφικτή. Την συνέχιση της ποιητικής παράδοσης για τον έρωτα της Inanna/Ištar με τον Dumuzi τουλάχιστον κατά τη Μέση Ασσυριακή Περίοδο μάς επιβεβαιώνει επίσης το αποσπασματικά σωζόμενο ακκαδικό ποίημα από την Assur που είναι γνωστό με το όνομα *Ištar και Tammuz* (LKA 15= VAT 14039).⁴⁶⁰ Το συγκεκριμένο ποίημα, του οποίου το χρονολογικό *terminus post quem* είναι το 1274 π.Χ. (δηλαδή το έτος της ανόδου του βασιλιά Shalmaneser I, στον οποίον το κείμενο αναφέρεται ρητά, στον θρόνο της Ασσυρίας), απεικονίζει την θεά του έρωτα να αναζητεί και τελικά να συναντά και να απευθύνει ερωτικά λόγια προς τον Dumuzi μέσα στην στάνη του. Ο Dumuzi προσδιορίζεται επανειλημμένα στο εν λόγω κείμενο αφ' ενός ως εραστής της θεάς του έρωτα και αφ' ετέρου ως ποιμένας. Παρόλο που για ακόμη μια φορά δεν εντοπίζουμε το μοτίβο του καλλωπισμού της Ištar, είναι σαφές πως πρόκειται για ένα ποίημα το οποίο απηχεί χαρακτηριστικούς ποιητικούς κοινούς τόπους των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi* και αναμφίβολα οφείλει την ύπαρξή του στην μακρά παράδοση της μεσοποταμιακής μυθολογίας για την θεά του έρωτα και τον αγαπημένο της ποιμένα.

⁴⁶⁰ Για την έκδοση και τη μετάφραση του εν λόγω ποιήματος βλ. Nissinen, "Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love", 118-9. Για την πιο πρόσφατη έκδοση του κειμένου βλ. W. Meinhold, *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 367 (Münster: Ugarit Verlag, 2009), 301-12. Για τη μετάφραση βλ. επίσης Foster, *Before the Muses*, 1025.

Εξίσου σημαντική για τη συγκριτική μας έρευνα είναι και η μαρτυρία που μας παρέχει το τελετουργικό κείμενο της νεοασσυριακής περιόδου που είναι γνωστό ως *Η Τελετουργία της Ištar και του Dumuzi* (K 2001+).⁴⁶¹ Σε αυτήν την περίπτωση δεν έχουμε να κάνουμε με κάποιο ερωτικό τραγούδι ή αφηγηματικό ποίημα μυθολογικού περιεχομένου, αλλά για ένα κείμενο αμιγώς λειτουργικού χαρακτήρα, το οποίο αποτελείται από οδηγίες για μια τελετουργία που πρέπει να τελεστεί κατά την 28^η και την 29^η ημέρα του μήνα Tammuz/Dumuzi υπέρ της υγείας ενός ανθρώπου ο οποίος έχει καταληφθεί από το πνεύμα κάποιου νεκρού ή από κάποια άλλη υπερφυσική/δαιμονική οντότητα — με λίγα λόγια για την τελετουργία ενός τύπου μεσοποταμιακού «εξορκισμού». Αυτό που αφορά άμεσα τους σκοπούς της συζήτησής μας είναι ότι το συγκεκριμένο κείμενο επιβεβαιώνει σαφώς πως τα βασικά στοιχεία του μύθου για το ειδύλλιο της Inanna/Ištar με τον Dumuzi συνεχίζουν να απηχούνται στη συλλογική μνήμη των Μεσοποταμίων και κατά τη νεοασσυριακή περίοδο, έχοντας μάλιστα ενταχθεί οργανικά στις θρησκευτικές συνήθειες και τις τελετουργικές πρακτικές εκείνης της περιόδου: εξ όσων μπορούμε να συμπεράνουμε από το κείμενο της *Τελετουργίας*, ο Dumuzi συνεχίζει, μέχρι και αυτό το όψιμο σημείο του πολιτισμού της αρχαίας Μεσοποταμίας, αφ' ενός να αποτελεί τον στερεοτυπικό εραστή/σύζυγο της θεάς του έρωτα και αφ' ετέρου να χαρακτηρίζεται τόσο από την ιδιότητα του ποιμένα, όπως υποδεικνύει, μεταξύ άλλων, η αναφορά του συγκεκριμένου ιερού κειμένου στους «νέους βοσκούς του Dumuzi» (*Η Τελετουργία της Ištar και του Dumuzi*, 12, 30), όσο και από αυτήν του μουσικού — στοιχείο που μαρτυρείται από την προσφορά φλάουτων και επιχρυσωμένων αυλών από τους συμμετέχοντες στην τελετουργία προς τιμήν του εν λόγω θεού (ibid, 21-2).

⁴⁶¹ Για την έκδοση και τη μετάφραση του κειμένου βλ. W. Farber, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi: Ātī Ištar ša harmaša Dumuzi*, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 30, (Wiesbaden: Steiner, 1977), 127-55· M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, Writings from the Ancient World 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 175-7. Για σχετική συζήτηση βλ. Farber, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*, 156-62· M. Nissinen, *Prophetic Divination: Essays in Ancient Near Eastern Prophecy* (Berlin: Walter de Gruyter, 2019), 367-8.

Τα ανωτέρω δεδομένα είναι σημαντικά, καθώς φαίνεται να τεκμηριώνουν πως το γαμήλιο ειδύλλιο της Inanna/Ištar με τον βασιλέα, ποιμένα και μουσικό εραστή της, Dumuzi, αποτελεί έναν μύθο ο οποίος συνεχίζει να διαδίδεται, να εμπνέει ποιητικές συνθέσεις και να νοηματοδοτεί θρησκευτικές πρακτικές της αρχαίας μεσοποταμιακής παράδοσης τουλάχιστον μέχρι την περίοδο της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας (912-609 π.Χ.) — μια περίοδο κατά την οποία η υπόθεση της επιρροής του μεγάλου *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* από την εν λόγω μυθική παράδοση θα ήταν απόλυτα εφικτή. Στο ίδιο συμπέρασμα συντείνουν προφανώς ως ασθενέστερες ενδείξεις και οι υπόλοιπες όψιμες μεσοποταμιακές πηγές για τις οποίες επισημάναμε πως εμπεριέχουν αναφορές στον Dumuzi ως ποιμένα, μουσικό και εραστή της θεάς του έρωτα: ας μην ξεχνάμε την νεοασσυριακή εκδοχή της *Καθόδου της Ištar στον Κάτω Κόσμο*, η πλοκή της οποίας προϋποθέτει το ειδύλλιο της θεάς του έρωτα με τον Dumuzi, ή τις σύντομες αναφορές στον Dumuzi που εντοπίσαμε σε δύο διαφορετικά σημεία του *Έπους του Γκιλγκαμές*, αντίγραφα του οποίου ήταν διαθέσιμα στην περίφημη βιβλιοθήκη του αρχαιοδίφη βασιλέα Assurbanipal στη Νινευί τουλάχιστον μέχρι τα τέλη του 7^{ου} π.Χ. αιώνα. Με δεδομένο ότι αμφότερα τα προαναφερθέντα έργα αποτελούν παραλλαγές πολύ αρχαιότερων ποιητικών συνθέσεων και ακόμη πρωιμότερων μυθικών διηγήσεων, οι αναφορές στον Dumuzi που εμπεριέχονται σε αυτά δεν θα αρκούσαν από μόνες στους ώστε να αποδειχθεί πέραν πάσης αμφιβολίας πως ο μύθος για τον γάμο του συγκεκριμένου θεού με την Inanna συνέχιζε να αποτελεί μια ευρέως διαδεδομένη διήγηση της μεσοποταμιακής παράδοσης κατά την 1^η χιλιετία π.Χ., καθώς θα υπήρχε μια ισχνή πιθανότητα οι αναφορές αυτές να μην αντικατοπτρίζουν πλήρως την μυθική παράδοση της νεοασσυριακής περιόδου, αλλά να έχουν επιβιώσει από πρωιμότερες εκδοχές των ίδιων ποιημάτων, κατά την περίοδο σύνθεσης των οποίων το ειδύλλιο της Inanna και του Dumuzi αποτελούσε πράγματι έναν ευρέως διαδεδομένο μύθο. Ωστόσο, σε συνδυασμό με την πιθανή παράδοση βαβυλωνιακών ερωτικών ποιημάτων για την Ištar και τον Dumuzi την οποία, όπως είδαμε, πιθανότατα απηχεί το ποίημα *Erbamma rē'ū* και τα υπόλοιπα όψιμα ακκαδικά αποσπάσματα που παραθέσαμε ανωτέρω, η ισχνή αυτή πιθανότητα φθίνει έτι περαιτέρω.

Έχουμε φτάσει, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως τουλάχιστον το γενικό πλαίσιο του μύθου για το γαμήλιο ειδύλλιο της Inanna/Ištar με τον Dumuzi ήταν ακόμη γνωστό και διαδεδομένο κατά τους πρώτους αιώνες της 1^{ης} χιλιετίας π.Χ., επιβιώνοντας μέχρι μια περίοδο κατά την οποία η υπόθεση πως η βασική διήγηση του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* θα

μπορούσε να αποτελεί μια ελληνική μεταφορά του συγκεκριμένου μεσοποταμιακού μύθου καθίσταται καθ' όλα πιθανή, τουλάχιστον από χρονολογικής άποψης. Όσον αφορά το μοτίβο του στολισμού, που αποτελεί και το βασικό άξονα της συγκριτικής ανάλυσης που επιχειρήσαμε στο παρόν κεφάλαιο, μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής. Μολονότι δεν έχουμε στη διάθεσή μας κάποια όψιμη σκηνή στολισμού της Istar η οποία να αφορά άμεσα τη συνάντησή της με τον Dumuzi, κατέστη σαφές πως η περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας στολισμού της Istar αποτελεί ένα ποιητικό μοτίβο το οποίο συνοδεύει σταθερά και στερεοτυπικά την μυθολογική παρουσία της θεάς του έρωτα από την 3^η μέχρι τουλάχιστον την 1^η χιλιετία π.Χ., εντασσόμενο και προσαρμοζόμενο σε ποικίλα αφηγηματικά συγκείμενα. Είναι, επομένως, εξαιρετικά πιθανόν, βάσει των όσων έχουμε επισημάνει μέχρι αυτό το σημείο της συζήτησης, πως η περιγραφή της διαδικασίας στολισμού της Istar ίσως να αποτελούσε έναν εξίσου διαδεδομένο κοινό τόπο και στην όψιμη βαβυλωνιακή παράδοση ερωτικών τραγουδιών για τον έρωτα της Istar και του Dumuzi στην οποία υποτίθεται πως εντάσσεται, σύμφωνα με τις αρχαίες μαρτυρίες και τα συμπεράσματα της σύγχρονης βιβλιογραφίας, η σύνθεση *Erbamma rē'û*. Υπέρ αυτής της υπόθεσης συντείνει επίσης το γεγονός ότι το μοτίβο του στολισμού της συζύγου θεάς εντοπίζεται στους *Ερωτικούς Στίχους του Nabû και της Tašmetu* –ένα ακόμη ποίημα το οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί πως αποτελεί δείγμα της όψιμης μεσοποταμιακής παραγωγής ερωτικών τραγουδιών και επομένως πως πιθανώς αντικατοπτρίζει τους ποιητικούς τρόπους αυτής της παράδοσης– αλλά και η αντεστραμμένη «σκηνή στολισμού» του Γκιλγκαμές στο ομώνυμο βαβυλωνιακό έπος, της οποίας οι πιθανοί διακειμενικοί υπαινιγμοί θα γίνονταν προφανώς καλύτερα αντιληπτοί από ένα ακροατήριο το οποίο θα γνώριζε την παραδοσιακή φύση του μοτίβου του στολισμού της Istar στα τραγούδια που αφορούσαν το γαμήλιο ειδύλλιο της με τον Dumuzi.

Αφού προσπελάσαμε τα προβλήματα σε σχέση με τους χρονολογικούς περιορισμούς της πιθανής διαπολιτισμικής σχέσης, η οποία υποθέσαμε πως συνδέει τις σκηνές στολισμού της θεάς του έρωτα στην αρχαία ελληνική και μεσοποταμιακή μυθική παράδοση, μπορούμε να διατυπώσουμε ορισμένες παρατηρήσεις και ως προς το γεωγραφικό πλαίσιο που θα μπορούσε να καταστήσει εφικτή μια τέτοια σχέση. Όπως επισημάναμε και κατά την ανάλυση των ανατολικών παραλλήλων του μύθου καταστροφής που διηγείται το απ. 1 των *Κυπρίων επών*, η αρχαϊκή Κύπρος αποτελεί το κατ' εξοχήν γεωπολιτισμικό συγκείμενο εντός του οποίου η επαφή των Ελλήνων με τον μεσοποταμιακό πολιτισμό ήταν όχι μόνον πιθανή, όπως

υποθέτουμε πως συμβαίνει για τα περισσότερα μέρη του ελληνικού κόσμου κατά την ανατολιζουσα περίοδο, αλλά και νομοτελειακά δεδομένη. Οφείλουμε να έχουμε υπόψη μας πως, πέρα από τη μακραίωνη αλληλεπίδραση του συγκεκριμένου νησιού με διάφορους λαούς της Εγγύς Ανατολής καθ' όλη την αρχαιότητα, πολλά από τα κυπριακά βασίλεια ήταν επισήμως υποτελή μέλη της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας τουλάχιστον κατά τα χρόνια της βασιλείας του Sargon του Β' (722–705 π.Χ.), του Esarhaddon (681–669 π.Χ.) και του Assurbanipal (668-627 π.Χ.), στοιχείο που επιβεβαιώνεται από αδιάσειστα ιστορικά τεκμήρια.⁴⁶² Οι δύο τελευταίοι Ασσύριοι ηγεμόνες, μάλιστα, αναφέρονται ονομαστικά σε δέκα ηγεμόνες ισάριθμων κυπριακών βασιλείων (πόλεων-κρατών) που ήταν υποτελείς τους· ανάμεσα στα διάφορα «ελληνοπρεπή» ονόματα των υποτελών Κυπρίων βασιλέων που μνημονεύονται στις επιγραφές του Esarhaddon και του Assurbanipal, όπως ο Ituandar (Ετέανδρος) από την Pappa (Πάφο) και ο Pilagura (Φιλαγόρας/Φυλαγόρας) από τους Kitrusi (Χύτρους),⁴⁶³ βρίσκουμε δύο Κύπριους βασιλείς των οποίων τα ονόματα έχουν δυνητικά πολύ μεγάλη ερμηνευτική σημασία για τους σκοπούς της έρευνάς μας: αυτό του βασιλιά Damusi της πόλεως “Qartihadasti” (η οποία έχει από παλαιά ταυτιστεί με τη φοινικική αποικία στο Κίτιον)⁴⁶⁴ και δευτερευόντως αυτό του βασιλιά Damasu από την πόλη Kuri (Κούριον), και

⁴⁶² Για μια ευσύνοπτη ανασκόπηση των ιστορικών σχέσεων μεταξύ της αρχαίας Κύπρου και της Ασσυρίας με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. τώρα Cannanò, “In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus—Economic and Political Perspectives”, στο Tyson και Herrmann (eds.), *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period*, 241-64. Βλ. επίσης Reyes, *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence*, 49-68.

⁴⁶³ Για τους Κύπριους βασιλείς στις λίστες του Esarhaddon και του Assurbanipal και τα αντίστοιχα ελληνικά τους ονόματα βλ. ενδεικτικά τον χρήσιμο πίνακα 9.2. στο πρόσφατο κεφάλαιο της Cannanò, “In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus—Economic and Political Perspectives”, 247. Για αναλυτική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 62-76.

⁴⁶⁴ Βλ. ενδεικτικά με περαιτέρω βιβλιογραφία Μ. Ιακωνού, “Cultural and Political Configurations in Iron Age Cyprus: The Sequel to a Protohistoric Episode”, *American Journal of Archaeology* 112.4 (2008): 643, υπ. 135. Ο όρος “QRTHDŠT”, από τον οποίον προέρχεται και το τοπωνύμιο Καρχηδόνα, μεταφράζεται ως «νέα πόλη» και χρησιμοποιούταν από τους Φοίνικες για την ονομασία των αποικιών τους, όπως το ελληνικό τοπωνύμιο «Νεάπολη». Πέρα από το Κίτιον στην Κύπρο και την γνωστή Καρχηδόνα στην Τυνησία, με το ίδιο όνομα

τουλάχιστον το πρώτο εξ αυτών μπορεί με σχετική ασφάλεια να συσχετισθεί με το γνωστό θεωνύμιο του Dumuzi/Tammuz.⁴⁶⁵ Αν λοιπόν οι λίστες του Esarhaddon και του Assurbanipal είναι πράγματι ιστορικά ακριβείς (μια υπόθεση στην οποία συντείνει –πέρα από την ακριβή μεταγλώττιση των κυπριακών περιοχών στα ακκαδικά– το γεγονός ότι η ύπαρξη του βασιλιά Ετεάνδρου (Ituandar) της Πάφου (Papha) επιβεβαιώνεται σε μια κυπριακή συλλαβική επιγραφή από το Κούριον που χρονολογείται στην ίδια περίοδο),⁴⁶⁶ τότε έχουμε σοβαρούς λόγους να πιστεύουμε πως η παράδοση για τον αρχαιολογικό εραστή της μεγάλης μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα ήταν πιθανότατα γνωστή και ζωντανή στην Κύπρο τουλάχιστον κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα.

Αν συνυπολογίσουμε τα ως άνω δεδομένα, ίσως δεν είναι τυχαίο πως οι δύο σκηνές στολισμού της Αφροδίτης που, όπως είδαμε, παρουσιάζουν τις περισσότερες ομοιότητες με το ειδύλλιο της Inanna/Ištar και του Dumuzi, περιλαμβάνοντας ως αποδέκτη του στολισμού της θεάς του έρωτα έναν ποιμένα βασιλικής καταγωγής που ενασχολείται με την τέχνη της μουσικής (Πάρις, Αγχίσης) προέρχονται από τον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* και τα *Κύπρια έπη*, δηλαδή δύο ποιητικές συνθέσεις για τις οποίες έχει υποτεθεί από αρκετούς μελετητές πως πιθανώς συνδέονται με το πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου. Κατ' αντίστοιχο τρόπο, το γεγονός ότι όλες οι σωζόμενες αρχαϊκές σκηνές στολισμού της Αφροδίτης (πλην αυτής των *Κυπρίων επών*) διαδραματίζονται στο εν λόγω νησί θα μπορούσε επίσης να θεωρηθεί ως ένα στοιχείο που απηχεί τον κομβικό ρόλο της Κύπρου ως προς τη μετάδοση του

προσδιοριζόταν και η μεγάλη αποικία των Φοινίκων (γνωστή ως «νέα Καρχηδόνα») στη νοτιοδυτική Ιβηρία. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά την πρόσφατη μονογραφία της López-Ruiz, *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*, 35.

⁴⁶⁵ Η ταύτιση του βασιλιά Damusi της «κυπριακής Καρχηδόνας» με τον Dumuzi/Tammuz έχει προταθεί ήδη από τα τέλη του 19^{ου} μ.Χ. αιώνα. Βλ. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, the Bible and Homer: Oriental Civilization, Art and Religion in Ancient Times*, 216. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 73-4.

⁴⁶⁶ ICS 176: «e-te-wa-to-ro | to-pa-po-pa-si-le-wo-se (Ete(wa(n)dro- to- Paph o-basile-wos)». Βλ. ενδεικτικά Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre, Tome I: Grammaire. Tome II: Répertoire des inscriptions en syllabaire chyro-grec*, 667-8. Βλ. επίσης (με προηγούμενη βιβλιογραφία) Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 68-9.

συγκεκριμένου ποιητικού μοτίβου από τη μεσοποταμιακή στην ελληνική ποιητική παράδοση.⁴⁶⁷

Κατά παρέκκλιση από την δομή του παρόντος κεφαλαίου επιλέγω εδώ να αναφερθώ σύντομα σε μια τελευταία απήχηση του μοτίβου του στολισμού στην αρχαία ποιητική παράδοση, η οποία, υπό το φως των δεδομένων που έχουμε μέχρι τώρα αναλύσει, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως εμμέσως ενισχύει τις βασικές υποθέσεις που έχουμε διατυπώσει σε αυτό το τελευταίο τμήμα του παρόντος κεφαλαίου. Το αρχαίο ποίημα στο οποίο αναφέρομαι δεν είναι άλλο από το βιβλικό *Άσμα Ασμάτων* (*Shīr Hashīrīm*), το οποίο κατά την παράδοση αποδίδεται στον βασιλιά Σολομώντα, αλλά σύγχρονη βιβλιογραφία το τοποθετεί σε ένα ευρύ χρονικό φάσμα μεταξύ του 9^{ου} και του 4^{ου} αιώνας π.Χ.⁴⁶⁸ Η ιδιαίτερη σύνθεση του συγκεκριμένου ποιήματος το κάνει να ξεχωρίζει από όλα τα υπόλοιπα έργα που περιλαμβάνονται στην *Tanakh*: πρόκειται για το μοναδικό βιβλίο της *Παλαιάς Διαθήκης* το οποίο δεν αναφέρεται καθόλου στην ιστορία του εβραϊκού λαού και δεν περιλαμβάνει προφητείες ή ηθικές διδασκαλίες. Ανεξάρτητα από τις εκάστοτε θρησκευτικές ερμηνείες που έχει λάβει από την εβραϊκή ή την χριστιανική παράδοση, το *Άσμα Ασμάτων* είναι πρωταρχικά ένα ποίημα ερωτικό ή, καλύτερα, ένα συμπίλημα ερωτικών ποιημάτων, το οποίο έχει παραλληλιστεί, συσχετιστεί και συνδεθεί από πολλούς σύγχρονους μελετητές με την παράδοση της ερωτικής ποίησης της Μεσοποταμίας και ευρύτερα της αρχαίας Εγγύς Ανατολής. Πολλά από τα στιχουργικά και δομικά χαρακτηριστικά του, όπως, λ.χ., η «αδελφική» προσφώνηση και ο διάλογος μεταξύ των εραστών, η έντονη εικονοποιία των ανθισμένων κήπων και οι έμμεσοι ή άμεσοι σεξουαλικοί υπαινιγμοί, καθιστούν σαφές πως

⁴⁶⁷ Έναν παρόμοιο ισχυρισμό διατυπώνει και ο Currie, ο οποίος επίσης θεωρεί πως η Κύπρος απετέλεσε δίαυλο για τη μετάδοση του συγκεκριμένου μοτίβου στον ελληνικό κόσμο, υποστηρίζοντας πως το γεγονός ότι οι σκηνές στολισμού της Αφροδίτης λαμβάνουν χώρα στην Κύπρο θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια απήχηση της προέλευσης του συγκεκριμένου τύπου σκηνής από το εν λόγω νησί. Βλ. Currie, *Homer's Allusive Art*, 202.

⁴⁶⁸ Για πρόσφατη σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. J. C. Exum, “Unity, Date, Authorship and the ‘Wisdom’ of the Song of Songs”, στο G. J. Brooke και P. van Hecke (eds.), *Goochem in Mokum: Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Amsterdam, July 2012* (Leiden: Brill, 2016), 57-63.

πρόκειται για ένα ποίημα το οποίο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την ίδια παράδοση ερωτικής ποίησης η οποία γέννησε επίσης τα *Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi* ή τους *Ερωτικούς Στίχους του Nabû και της Tašmetu*, που θεωρούνται το πιο κοντινό παράλληλο του συγκεκριμένου βιβλίου της *Παλαιάς Διαθήκης*.⁴⁶⁹

Το στοιχείο που πρωτίστως μας ενδιαφέρει από το *Άσμα Ασμάτων* είναι πως το συγκεκριμένο ποίημα θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένα ακόμη όψιμο δείγμα της αρχαίας ανατολικής ερωτικής ποίησης το οποίο φαίνεται να επιβεβαιώνει την επιβίωση και τη διαπολιτισμική διάδοση των βασικών στοιχείων της παράδοσης των *Τραγουδιών της Inanna και του Dumuzi* που συσχετίσαμε με τη διήγηση του *Ομηρικού Ύμνου*. Μολονότι δεν εντοπίζεται σε αυτό κάποια διακριτή σκηνή στολισμού, το συγκεκριμένο βιβλικό άσμα περιγράφει εκτενώς τα χαρακτηριστικά του σώματος και του προσώπου της ανώνυμης Σουλαμίτιδος παρθένου, και στην περιγραφή του αυτή περιλαμβάνει επίσης το άρωμα (*Άσμα Ασμάτων* 1:12· 4:10· 7:8), το φόρεμα (4:11), τα σανδάλια (7:1) και τα διάφορα κοσμήματα (1:10· 4:9) που φορά η πρωταγωνίστρια του γαμήλιου ειδυλλίου, ενώ παράλληλα αναφέρεται στη διαδικασία του πλυσίματος των ποδιών της γυναίκας και στην αφαίρεση του ενδύματός της εν αναμονή του αγαπημένου της (5:3). Μάλιστα, όπως και στην περίπτωση των *Ερωτικών Στίχων του Nabû και της Tašmetu*, ο σύζυγος συμμετέχει εμμέσως στον στολισμό της αγαπημένης του, αφού της υπόσχεται πως θα φτιάξει γι' αυτήν χρυσά κοσμήματα διάστικτα με ασήμι (1:11). Πέρα από αυτήν την έμμεση απήχηση του μοτίβου του στολισμού, σημαντικό στοιχείο για τη συγκριτική μας έρευνα αποτελεί επίσης το γεγονός ότι η ταυτότητα του άνδρα που πρωταγωνιστεί στο συγκεκριμένο γαμήλιο ειδύλλιο παρουσιάζει προφανείς ομοιότητες με αυτήν των εραστών της θεάς του έρωτα στην ελληνική και τη μεσοποταμιακή παράδοση: όπως ακριβώς ο Dumuzi και ο Αγκίσης, ο μέλλον σύζυγος της Σουλαμίτιδος παρθένου απεικονίζεται επανειλημμένα τόσο ως βασιλιάς (1:4,12· 7:5) –ταυτιζόμενος

⁴⁶⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Kramer, “The Biblical ‘Song of Songs’ and the Sumerian Love Songs”: 25-31· *The Sacred Marriage Rite*, 85-106· Nissinen, “Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction”, 145-70· “Love Lyrics of Nabû and Tašmētu: An Assyrian Song of Songs?”, στο Dietrich και Kottsieper (eds.), “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: *Studien zum Alten Testament and zum Alten Orient*, 585-634.

μάλιστα σε δύο σημεία με τον βασιλιά Σολομώντα (3:7-11· 8:11-2)– όσο και ως ποιμένας (1:7· 2:16· 6:2-3), με τις δύο αυτές του ιδιότητες να κυριαρχούν ως θεματικές στην κρυπτογραφική πλοκή του συγκεκριμένου ποιήματος. Λαμβάνοντας ως δεδομένη την μακραίωνη αλληλεπίδραση του εβραϊκού με τον μεσοποταμιακό πολιτισμό και συνυπολογίζοντας τα υπόλοιπα στοιχεία που φαίνεται να συνδέουν το συγκεκριμένο ποίημα με την αρχαία ανατολική παράδοση ερωτικών τραγουδιών, θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε το *Άσμα Ασμάτων* ως μια περίπτωση τρόπον τινά παρόμοια με αυτήν του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην*· δηλαδή ως ένα ποίημα που επίσης συνετέθη κατά την 1^η χιλιετία π.Χ. εντός ενός γεωπολιτισμικού συγκειμένου το οποίο, όπως αυτό της αρχαϊκής Κύπρου, θα καθιστούσε καθ' όλα πιθανή την υπόθεση της επιρροής του από τον μεσοποταμιακό μύθο για τον έρωτα της Inanna με τον Dumuzi και την σχετική με αυτόν ποιητική παράδοση.

Για ακόμη μια φορά, η συγκριτική ανάλυση ενός απλού ποιητικού μοτίβου μάς έδωσε τη δυνατότητα να αναχθούμε στην προοπτική των πολύπλοκων διαπολιτισμικών σχέσεων οι οποίες φαίνεται να συνέχουν την μυθική παράδοση της αρχαίας Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής σε μια κοινή και ενιαία πολιτισμική κληρονομιά. Όπως ακριβώς στην περίπτωση του μύθου για το θείο σχέδιο καταστροφής της προηγούμενης γενεάς της ανθρωπότητας, το πολυπολιτισμικό περιβάλλον της αρχαϊκής Κύπρου αναδεικνύεται δυνητικά ως ένα κομβικό γεωπολιτισμικό συγκείμενο για τις αλληλεπιδράσεις στις οποίες πιθανότατα πρέπει να αποδοθούν οι αντιστοιχίες ανάμεσα σε μυθικές παραδόσεις διαφορετικών πολιτισμών. Ανεξάρτητα από το αν ευσταθεί ή όχι η παραδοσιακή υπόθεση για την απόδοση των *Κυπρίων επών* ή και του *Ομηρικού Ύμνου εις Αφροδίτην* σε κάποιον Κύπριο ποιητή, είναι προφανές πως η αρχαϊκή Κύπρος αποτελεί από ιστορικής άποψης το πλέον ενδεδειγμένο μέρος στο οποίο θα πρέπει να αναζητήσουμε την διαπολιτισμική διαδρομή των μεσοποταμιακών μύθων που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο φαίνεται να απηχούνται στην παράδοση της αρχαϊκής επικής ποίησης. Σε κάθε περίπτωση, η αποσπασματική σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* έρχεται να προστεθεί ως ένα επιπλέον ενδιαφέρον παράδειγμα από τα ελάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα του χαμένου αυτού έπους το οποίο αναδεικνύει την ερμηνευτική αξία αυτού του ποιήματος όσον αφορά τη μελέτη των διαπολιτισμικών αλληλεπιδράσεων μεταξύ των μυθικών παραδόσεων της Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής.

IV. Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα και ο μύθος της θυσίας του αγαπημένου τέκνου

Σε αυτό το κεφάλαιο θα στρέψουμε την προσοχή μας στο χαμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, προσεγγίζοντάς το ως ένα ακόμη χαρακτηριστικό παράδειγμα για τη σημασία αυτού του έργου όσον αφορά τη συγκριτική μελέτη της ελληνικής και της ανατολικής μυθικής παράδοσης. Όπως η ιδιαίτερη εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* για την ανακούφιση της Γης από το βάρος της ασεβούς και πολυπληθούς ανθρωπότητας, η παρ' ολίγον θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα πριν από την αναχώρηση του ελληνικού στόλου για την Τροία αντιστοιχεί σε έναν τύπο μυθικής διήγησης ο οποίος φαίνεται πως έχει τις ρίζες του στην παράδοση της Εγγύς Ανατολής και πιθανότατα εμφανίζεται για πρώτη φορά στον ελληνικό κόσμο με το έπος του Στασίνου. Εξ όσων τουλάχιστον είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε βάσει των δεδομένων που έχουμε στη διάθεσή μας, η ιστορία της εν Αυλίδι ανθρωποθυσίας, για την οποία τα *Κύπρια έπη* παραδοσιακά θεωρούνται η αρχαιότερη πηγή,⁴⁷⁰ αποτελεί όχι μόνον την πιο γνωστή, αλλά πιθανότατα και την παλαιότερη αφήγηση του μύθου της θυσίας του αγαπημένου τέκνου στην ελληνική γραμματεία.

Ύστερα από μια σύντομη απόπειρα ανασυγκρότησης των λεπτομερειών του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* επί τη βάσει των διαθέσιμων μαρτυριών, θα εξετάσουμε τη διαδρομή και τις ποικίλες παραλλαγές του μύθου για τη θυσία ενός παιδιού από τον γονέα του στα ελληνικά και ανατολικά κείμενα. Εστιάζοντας ιδιαίτερα στις σχετικές εβραϊκές διηγήσεις (Αβραάμ και Ισαάκ, βασιλιάς Μεσά της Μωάβ, η κόρη του Ιεφθάε κ.ά.), θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε αφ' ενός την άμεση σύνδεση του μύθου της Ιφιγένειας με την βορειοδυτική σημιτική παράδοση και τη φημολογούμενη θρησκευτική πρακτική της θυσίας παιδιών –για την οποία στερεοτυπικά κατηγορούνται τόσο οι Καρχηδόνιοι και οι Φοίνικες στα

⁴⁷⁰ Βλ. ενδεικτικά J. N. Bremmer, “Sacrificing a Child in Ancient Greece: The Case of Iphigeneia”, στο E. Noort και 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, A. Lange και K. F. D. Römheld (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Leiden: Brill, 2007), 39, υπ. 26· M. Pesthy-Simon, *Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice* (New York: Central European University Press, 2017), 45.

ελληνορωμαϊκά κείμενα,⁴⁷¹ όσο και διάφορα άλλα σημαντικά φύλα που προβάλλονται ως εχθροί του Ισραήλ στην *Παλαιά Διαθήκη*⁴⁷²— και αφ' ετέρου τον αρχετυπικό ρόλο της θυσίας της Ιφιγένειας για την κατασκευή αντίστοιχων μυθικών διηγήσεων στην ελληνική παράδοση. Παράλληλα, θα διερευνήσουμε την ερμηνευτική αξία ορισμένων αφηγηματικών στοιχείων του επεισοδίου των *Κυπρίων επών*, όπως η επιλογή της Αρτέμιδος ως θείου αποδέκτη της ανθρωποθυσίας και η μεταφορά της Ιφιγένειας στους Ταύρους, σε συνάρτηση με την βορειοδυτική σημαντική παράδοση και τις πιθανές συγκρητιστικές διαδικασίες που υποθετικά θα επέτρεπε το πολυσυλλεκτικό θρησκευτικό περιβάλλον της αρχαϊκής Κύπρου.

IV. 1. Ανασυγκροτώντας το επεισόδιο των *Κυπρίων επών*

Με μόνη πιθανή εξαίρεση τον αποσπασματικό πάπυρο P.Oxy.XXX 2513, τον οποίον ο R. Janko είχε διστακτικά αποδώσει στο έπος του Στασίνου⁴⁷³ (μια υπόθεση η οποία αφ' ενός αντικρούστηκε από διάφορους μελετητές,⁴⁷⁴ και αφ' ετέρου, ακόμη και αν ευσταθεί, δεν προσθέτει κάποιο αξιοποιήσιμο στοιχείο), ό,τι γνωρίζουμε σχετικά με το χαμένο επεισόδιο

⁴⁷¹ Βλ. ενδεικτικά Κλειτ. *Σχόλ. Πλάτ. Πολ.* 337a (FGrHist 137 F 9)· [Πλάτ.] *Μίν.* 315c· Διοδ. Σικ. 20.14.4 -7, 14.86.3· Πλουτ. *Ηθ.* 2.171c· Διον. Αλ. *Ρωμ. Αρχ.* 1.38.2· Φύλ. Βυβλ. *Φοιν. Ιστ.* 812.6-7· 813. 26· 814. 6· Tert. *Apol.* 9.2· Quint. Curt. *Hist. Al.* 4.3. 15, 23· En. *An.* 7.214· Sil. It. *Pun.* 4.765 κ.ε.

⁴⁷² Βλ. ενδεικτικά *Λευτ.* 12:31 (Χαναανίτες), *Ιερ.* 7:31, 19:5, 32:25· *Ιεζ.* 16:23· *Δ' Βασιλ.* 23:10 (Ιουδαίοι), *Δ' Βασιλ.* 17:31(κάτοικοι του Βορείου Βασιλείου), *Δ' Βασιλ.* 17:17 (Ισραηλίτες της Σαμάρειας),

⁴⁷³ Βλ. R. Janko, "P. Oxy. 2513: Hexameters on the Sacrifice of Iphigeneia?", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 49 (1982): 25-9.

⁴⁷⁴ Βλ. ενδεικτικά M. W. Haslam, *The Oxyrynchus Papyri. Vol. 53, Graeco-Roman memoirs 73* (London: Egypt Exploration Society, 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. Ο Debiasi θεωρεί πως ο P.Oxy.XXX 2513 προέρχεται από τα *Κορινθιακά* του Ευμήλου, αλλά η υπόθεσή του δεν έχει τύχει ευρείας αποδοχής. Βλ. ενδεικτικά G. B. D'Alessio, "P. Oxy. 5190. Hexameters (Argonautica?)", στο W. B. Henry et al. (eds.) *The Oxyrynchus Papyri. Vol. 79, Graeco-Roman memoirs 100* (London: Egypt Exploration Society, 2014), 45-6· Tsagalis, *Early Greek Epic Fragments I. Antiquarian and Genealogical Epic*, 41, σπ. 45.

των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα προέρχεται ουσιαστικά από όψιμες πηγές, εκ των οποίων μόνον η περίληψη του Πρόκλου αναφέρεται ονομαστικά στο χαμένο έπος.⁴⁷⁵ Ο τελευταίος παραδίδει την εξής ιστορία:⁴⁷⁶ κατά τη δεύτερη συγκέντρωση του εκστρατευτικού σώματος των Ελλήνων ηρώων στο λιμάνι της Αυλίδας (έπειτα από την αποτυχημένη εκστρατεία στην Τευθρανία και την ίαση του Τηλέφου από τον *τρώσαντα* Αχιλλέα στο Άργος), ο Αγαμέμνων σκότωσε ένα ελάφι στο κυνήγι και καυχήθηκε πως ξεπερνά σε ικανότητα ακόμη και την Άρτεμη,⁴⁷⁷ η οποία, εξοργισμένη με την *ύβριν* αυτής της σύγκρισης έστειλε ως αντίποινο μια μεγάλη κακοκαιρία, καθιστώντας αδύνατο τον απόπλου του ελληνικού στόλου για την Τροία. Ο Κάλχας τότε χρησιμοδότησε πως για να εξευμενιστεί η *μηνίσασα* θεά ο Αγαμέμνων θα πρέπει να θυσιάσει την Ιφιγένεια, η οποία ακολούθως οδηγήθηκε στο βοιωτικό λιμάνι με την ψεύτικη υπόσχεση του πατέρα της πως πρόκειται να παντρευτεί εκεί τον Αχιλλέα. Κατά τη διάρκεια της ανθρωποθυσίας, ωστόσο, η φιλεύσπλαγχνη

⁴⁷⁵ Για συζήτηση σχετικά με το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 142-51· West, *The Epic Cycle*, 109-11· Currie, “Cypria”, 291-2.

⁴⁷⁶ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 42-9 Bernabé: «Και τὸ δεύτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Αγαμέμνων 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 τῇ Ἀρτέμει, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μεταπεμψάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ». Μια παρόμοια εκδοχή για τη θυσία της Ιφιγένειας 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 ll. 1.108-9.

⁴⁷⁷ Αυτήν την εκδοχή επαναλαμβάνεται επίσης στα Σοφ. *Ηλ.* 569-73· Καλλ. *Υμν. Αρτ.* 263· *Hyg. Fab.* 98. Για ορισμένα αντίστοιχα μυθολογικά παραδείγματα στα οποία θνητοί τιμωρούνται λόγω της υβριστικής σύγκρισης των ικανοτήτων τους με θεούς βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 143· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 190, υπ. 44. Για τις διάφορες παραλλαγές της ελληνικής παράδοσης ως προς την αιτία της οργής της Αρτέμιδος εναντίον του Αγαμέμνονα βλ. ενδεικτικά T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 585-8· M. H. Lübeck, *Iphigeneia: Agamemnon's Daughter. A Study of Ancient Conceptions in Greek Myth and Literature Associated with the Atrides* (Stockholm: Almqvist & Wisk, 1993), 6-9, 17-36.

Άρτεμις άρπαξε την ύστατη στιγμή την παρθένο από τον βωμό, την κατέστησε αθάνατη,⁴⁷⁸ και τη μετέφερε θαυματουργικά στους Ταύρους, τοποθετώντας στη θέση της ένα ελάφι, το οποίο εν τέλει και θυσιάστηκε αντί της κόρης του Αγαμέμνονα.⁴⁷⁹

Αν και η μερική σύμπτωση της πλοκής που παραδίδει η περίληψη του Πρόκλου για το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* με την εκδοχή της θυσίας της Ιφιγένειας που ακολουθείται στα έργα του Ευριπίδη (*Ιφιγένεια εν Ταύροις*, *Ιφιγένεια εν Αυλίδι*)⁴⁸⁰ φαντάζει κατ' αρχήν προβληματική, η εξέταση της διαδρομής του μύθου της θυσίας της κόρης του Αγαμέμνονα στην αρχαϊκή ποίηση συντείνει υπέρ της υιοθέτησης του συνόλου των αφηγηματικών στοιχείων που παραδίδει η συγκεκριμένη μαρτυρία. Η δεύτερη αρχαιότερη πηγή του ίδιου μύθου,⁴⁸¹ για παράδειγμα, αυτή του *Καταλόγου Γυναϊκών* (απ. 23a M-W), εμπεριέχει ήδη τόσο το μοτίβο της θείας παρέμβασης για τη σωτηρία του θύματος μέσω της

⁴⁷⁸ Κατά τον Sammons, η αθανασία της Ιφιγένειας μπορεί να παραλληλιστεί άμεσα σε αφηγηματικό επίπεδο με την αντίστοιχη μοίρα των Διοσκούρων στο εξίσου «αυτοτελές» (“self-enclosed”) σχετικό επεισόδιο των *Κυπρίων επών*. Βλ. Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 194, 199.

⁴⁷⁹ Βλ. επίσης την αντίστοιχη εκδοχή που παραδίδει η *Επιτομή* του (ψευδο-)Απολλοδώρου (3.21-2): «άναχθέντων δέ αὐτῶν ἀπ' Ἄργους καί παραγενομένων τὸ δεύτερον εἰς Αὐλίδα, τὸν στόλον ἄπλοια κατεῖχε: Κάλχας δὲ ἔφη οὐκ ἄλλως δύνασθαι πλεῖν αὐτούς, εἰ μὴ τῶν Ἀγαμέμνονος θυγατέρων ἢ κρατιστεύουσα κάλλει σφάγιον Ἀρτέμιδι παραστή, διὰ τὸ μὴνίειν τὴν θεὸν τῷ Ἀγαμέμνονι, ὅτι τε βαλὼν ἔλαφον εἶπεν: οὐδὲ ἡ Ἄρτεμις, καὶ ὅτι Ἀτρεὺς οὐκ ἔθυσεν αὐτῇ τὴν χρυσοῦν ἄρνα. τοῦ δὲ χρησιμοῦ τούτου γενομένου, πέμψας Ἀγαμέμνων πρὸς Κλυταμνήστραν Ὀδυσσεά καὶ Ταλθύβιον Ἰφιγένειαν ἦιτε, λέγων ὑπεσχῆσθαι δώσειν αὐτὴν Ἀχιλλεῖ γυναικα μισθὸν τῆς στρατείας. πεμψάσης δὲ ἐκείνης Ἀγαμέμνων τῷ βωμῷ παραστήσας ἔμελλε σφάζειν, Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἀρπάσασα εἰς Ταύρους ἰέρειαν ἑαυτῆς κατέστησεν, ἔλαφον ἀντ' αὐτῆς παραστήσασα τῷ βωμῷ: ὡς δὲ ἔνιοι λέγουσιν, ἀθάνατον αὐτὴν ἐποίησεν».

⁴⁸⁰ Για συζήτηση σχετικά με τη ευριπίδεια μεταχείριση του μύθου της Ιφιγένειας και τη σχέση της με την εκδοχή των *Κυπρίων επών* βλ. ενδεικτικά το σχετικό κεφάλαιο στην κλασική μονογραφία του Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 259-98.

⁴⁸¹ Για μια συγκεντρωτική εξέταση των αρχαίων πηγών βλ. ενδεικτικά Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, 582-8, 686-7. Βλ. επίσης το χρήσιμο διάγραμμα ορισμένων παραλλαγών του ευρύτερου μύθου της Ιφιγένειας στη μονογραφία του M. Wright, *Euripides' Escape Tragedies: A Study of Helen, Andromeda, and Iphigenia among the Taurians* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 69.

τοποθέτησης ενός υποκαταστάτου στο βωμό, όσο και αυτό της χορήγησης αθανασίας στην παρ' ολίγον θυσιασθείσα παρθένο, με έναν τρόπο ο οποίος μάλιστα υποδεικνύει πως πρόκειται για μια εσκεμμένη διακειμενική παραλλαγή του σχετικού επεισοδίου των *Κυπρίων επών*: στο ησιόδειο έργο η Ιφιγένεια έχει πλέον μετονομαστεί σε Ίφιμέδη (στ. 17) και αντί για το ελάφι αντικαθίσταται στο βωμό από ένα *είδωλον* (στ. 21), ενώ η Άρτεμις παρομοίως καθιστά αθάνατη (και αγέραστη) την κόρη του Αγαμέμνονα, η οποία ακολούθως τιμάται από τους ανθρώπους ως *Άρτεμις είνοδίη* και ακόλουθος της *ιοχεαίρης* θεάς.⁴⁸² Μια αντίστοιχη εκδοχή υιοθέτησε σύμφωνα με τον Φιλόδημο και ο Στησίχορος στην *Ορέστειά* του, παραδίδοντας πως η Ιφιγένεια μετατράπηκε μετά τη σωτηρία της στη θεά Εκάτη.⁴⁸³

Πέρα από αυτά, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως τόσο το τέχνασμα της ψεύτικης υπόσχεσης για τον γάμο της Ιφιγένειας με τον Αχιλλέα για την εκούσια προσέλευσή της στην Αυλίδα, όσο και η σύνδεση με τους Ταύρους δεν αποτελούν στοιχεία που επινοούνται από τον Ευριπίδη. Το πρώτο εξ αυτών εμφανιζόταν ήδη στη χαμένη *Ιφιγένεια* του Σοφοκλή (απ. 305 TrGF), ενώ είναι πιθανόν πως αξιοποιούνταν επίσης και από τον Στησίχορο (απ. 181a. 25-7 Davies-Finglass). Αντίστοιχα, το γεγονός ότι η Ιφιγένεια ταυτίζεται με την ταυρική θεά Παρθένο στο κείμενο του Ηροδότου (4.103), ο οποίος ουσιαστικά

⁴⁸²Βλ. χαρακτηριστικά [Hs.] *Kat. Gyn.* 23a M.-W (=15 Hirschberger), 17-26: «Ίφιμέδην μὲν σφάζαν εὐκνή[μ]ιδες Ἀχαιοὶ / βωμῶ[ι] ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ]άτ[ου] κελαδεινῆς, / ἤματ[ι τῷ] ὅτε νηυσὶν ἀνέπλ]εον Ἴλιον εἴσω / ποινῆ[ν] τεισόμενοι καλλισ]φύρου Ἀργεῖω[ν]η]ς, / εἶδω[λον]· αὐτὴν δ' ἔλαφιβό]λος ἰοχεαῖρα / ῥεῖα μάλ' ἐξεσά]ωσε, καὶ ἀμβροσ]ίνην [ἐρ]ατε[ινὴν] / στάξε κατὰ κρη]θην, ἵνα οἱ χ]ρῶς [ἔ]μπε[δ]ο[ς] εἴ[η], / θῆκεν δ' ἀθάνατο]ν καὶ ἀγήρ]αον ἡμα[τα πάντα]. / τὴν δὴ νῦν καλέο]υσιν ἐπὶ χ]θονὶ φῶλ' ἀν[θρώπων] / Ἄρτεμιν εἰνοδί]ην, πρόπολον κλυ]τοῦ ἰ[ο]χ[ε]αίρ[η]ς». Merkelbach και West, *Fragmenta Hesiodica*, 13. Για την έκδοση του αποσπάσματος βλ. επίσης Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ehoiai: Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodischer Epen*, 96.

⁴⁸³Βλ. Στησιχ. απ. 178 Davies-Finglass (=215 PMG, PMGF): «Στη- / [σίχορος] δ' ἐν Ὀρεστεί- / [αι κατ]ακολουθήσας / [Ἡσιό]δοι (fr. 23 M.-W.) τὴν Ἀγαμέμνονος Ἰφιγένειαν εἶ- / [ναι τή]ν Ἐκάτην νῦν | [ὀνομαζ]ομένην (...)). M. Davies (ed.), *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, vol. I. Alcman Stesichorus Ibycus* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Gantz, *Early Greek Myth*, 583-4· M. Davies και P. J. Finglass, *Stesichorus. The Poems. Edited with Introduction, Translation, and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 502-3.

αποτελεί και την αρχαιότερη ρητή μας μαρτυρία για τα *Κύπρια έπη* (2.117),⁴⁸⁴ συνεπάγεται πως και αυτό το στοιχείο οπωσδήποτε προϋπήρχε των ευριπίδειων τραγωδιών.⁴⁸⁵

Οι παραλλαγές του μύθου της Ιφιγένειας κατά τον 6^ο και τον 5^ο π.Χ. αιώνα (*Κατάλογος Γυναικών*, Στησίχορος, *Αισχ. Αγαμ.* 205-49, Πινδ. *Πυθ.* 11.15-27 — στα δύο τελευταία έργα η Ιφιγένεια μάλιστα εν τέλει θυσιάζεται) υποδεικνύουν πως η ομοιότητα της εκδοχής του Ευριπίδη με αυτήν της όψιμης περίληψης των *Κυπρίων επών* όχι μόνο δεν δημιουργεί προβλήματα, αλλά μάλλον ενισχύει την αξιοπιστία της μαρτυρίας του Πρόκλου, ο οποίος κατά τον Bremmer πιθανώς να είχε πρόσβαση και σε κάποια έκδοση του έπους.⁴⁸⁶ Όπως είδαμε στην περίπτωση της *Διός βουλής* για την ανακούφιση της Γης, της οποίας η βασική θεματική απηχείται τόσο στον *Ορέστη* (στ. 1639-42), όσο και στην *Ελένη* (στ. 36-41), αλλά και στην περίπτωση του στολισμού της Αφροδίτης στις πηγές της Φρυγικής Ίδης (*Ελένη*, 676-8· *Ανδρομάχη*, 284-92), ο Ευριπίδης αρέσκεται να αντλεί αφηγηματικό υλικό από τα *Κύπρια έπη* για τη σύνθεση των τραγωδιών του, και ως εκ τούτου η επιλογή του να ακολουθήσει τα βασικά στοιχεία της εκδοχής του συγκεκριμένου έργου και ως προς τη θυσία της Ιφιγένειας δεν θα αποτελούσε σε καμία περίπτωση έκπληξη.

Εξάλλου, αν η περίληψη του Πρόκλου αναπαράγει πράγματι πιστά το περιεχόμενο του συγκεκριμένου επεισοδίου των *Κυπρίων επών*, υπάρχει ακόμη αφηγηματικός χώρος για τις καινοτομίες που τυπικά χαρακτηρίζουν τον τρόπο με τον οποίον ο Ευριπίδης μεταχειρίζεται τους επικούς μύθους. Μεταξύ αυτών, μπορούμε να αναφέρουμε ενδεικτικά τον ρόλο της

⁴⁸⁴ Το συγκεκριμένο χωρίο έχει συζητηθεί εκτενώς τόσο για την επιχειρηματολογία του ιστορικού υπέρ της μη απόδοσης των *Κυπρίων επών* 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 Multiformality”: 7.

⁴⁸⁵ Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο Wright, *Euripides' Escape Tragedies*, 114. Για τις σχετικές αντιρρήσεις ορισμένων μελετητών ως προς την συμπερίληψη της μεταφοράς στους Ταύρους στο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* βλ. ενδεικτικά *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 267, υπ. 6. Κατά τον Gantz, *Early Greek Myth*, 186-7, πιο πιθανή πηγή για το συγκεκριμένο στοιχείο αποτελεί το χαμένο έπος του Στασίου .

⁴⁸⁶ Βλ. Bremmer. “Sacrificing a Child in Ancient Greece”, 22.

Ιφιγένειας ως ιέρειας ανθρωποκτονιών (και όχι ως θεάς/άθανάτου) στους Ταύρους –και όλο το επεισόδιο για τις περιπέτειες αυτής και του Ορέστη σε εκείνη την περιοχή–, την απόδοση της οργής της Αρτέμιδος εναντίον του Αγαμέμνονα (και ως εκ τούτου της θυσίας της Ιφιγένειας) σε έναν ανεκπλήρωτο όρκο του αρχηγού των Αχαιών⁴⁸⁷ (αντί της υβριστικής του σύγκρισης με τη θεά), και φυσικά την παρουσίαση του Λήμνιου ήρωα Θόαντα στον ρόλο του βασιλιά των Ταύρων.

IV. 2. Ιφιγένεια και Όμηρος

Πριν μεταβούμε στην ανάλυση των παραλλήλων του μύθου για τη θυσία του αγαπημένου τέκνου στην ελληνική και την ανατολική παράδοση, αξίζει να σταθούμε με συντομία στην απουσία της θυσίας της Ιφιγένειας από τα ομηρικά έπη, τις πιθανές της αιτίες, αλλά και τα όσα μπορεί να μας διδάξει για τη σχέση του ποιητή των *Κυπρίων επών* με την ομηρική παράδοση. Όπως είναι γνωστό, ο Όμηρος αναφέρεται σε τρεις θυγατέρες του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα*, 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 επών* προστίθεται ως τέταρτη κόρη του αρχηγού των Αχαιών μαζί με τις προαναφερθείσες),⁴⁸⁸ όσο και ολόκληρο το επεισόδιο της δεύτερης συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα. Μία πιθανότητα είναι πως η σιωπή των ομηρικών κειμένων ίσως οφείλεται στο ότι ο μύθος της θυσίας της Ιφιγένειας δεν ήταν γνωστός στον ποιητή των

⁴⁸⁷ Όπως διαβάζουμε στην αρχή της *Ιφιγένειας εν Ταύροις*, ο Αγαμέμνων είχε ορκιστεί πως θα θυσίαζε στην Αρτεμη τον ομορφότερο γόνο του έτους στο οποίο προφανώς γεννήθηκε και η Ιφιγένεια. Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ιφ. Ταύρ.* 20-1: «ὄ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι / κάλλιστον, ἠῦξω φωσφόρῳ θύσειν θεᾷ».

⁴⁸⁸ Αυτό τουλάχιστον μας παραδίδει η μαρτυρία των Σχολίων στην *Ηλέκτρα* του Σοφοκλή (στ. 157). Βλ. *Κύπρ.* απ. 24 Bernabé = 17 Davies: «Schol. Soph. El. 157 (110 Papageorgios) ἢ Ὅμηρῳ ἀκολουθεῖ (I 144) εἰρηκότι <τάς> τρεῖς θυγατέρας τοῦ Ἀγαμέμνονος ἢ, ὡς τὰ *Κύπρια*, τέσσαράς φησιν, Ἰφιγένειαν καὶ Ἰφιάνασσαν. Bernabé, *Poetae epici Graeci: Testimonia et fragmenta. Vol. I*, 58. Αυτό το στοιχείο έχει συχνά ερμηνευθεί ως ενδεικτικό της αφοσίωσης των *Κυπρίων επών* στην αυθεντία της ομηρικής παράδοσης. Βλ. ενδεικτικά Currie, “Cypria”, 291· Burgess, *The Tradition of the Trojan War*, 151-2. Για συζήτηση σχετικά με τα ονόματα των θυγατέρων του Αγαμέμνονα στον Όμηρο, τα *Κύπρια έπη* και την υπόλοιπη ελληνική παράδοση βλ. Davies, *The Cypria*, 146-9.

ομηρικών επών και εισήχθη αργότερα στην ελληνική αφηγηματική παράδοση. Αυτή είναι τουλάχιστον η γνώμη των Ομηρικών Σχολίων, τα οποία χαρακτηριστικά αναφέρουν πως ο Όμηρος «δεν γνώριζε τη σφαγή της Ιφιγένειας που παραδίδουν οι νεώτεροι ποιητές».⁴⁸⁹ Η δεύτερη πιθανότητα είναι φυσικά πως η συγκεκριμένη ιστορία ήταν ήδη γνωστή και παραδεδομένη, μα αποσιωπήθηκε για προφανείς λόγους, καθώς δεν συμβαδίζει με το ομηρικό πνεύμα απεικόνισης του ηρωικού κόσμου.⁴⁹⁰

Μολονότι δεν υπάρχει κάποια αδιάσειστη απόδειξη για καμία από τις δύο υποθέσεις, και το συγκεκριμένο δίλημμα εμπίπτει σε ένα ευρύτερο κρίσιμο ερώτημα της βιβλιογραφίας ως προς το ζήτημα των διακειμενικών σχέσεων με τις οποίες συνδέεται η ομηρική παράδοση και τα ποιήματα του επικού κύκλου, στη συγκεκριμένη περίπτωση τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας φαίνεται να συντείνουν υπέρ της πρώτης πιθανότητας. Τα αφηγηματικά στοιχεία του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* υποδεικνύουν πως η θυσία της Ιφιγένειας αποτελεί μια διήγηση που 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 εναπομείνουσες κόρες του αρχηγού των Αχαιών κατά τον τρωικό πόλεμο θα ήταν τρεις), το πιο ενδεικτικό στοιχείο μιας τέτοιας σχέσης είναι πως η μοναδική περίπτωση που τα ομηρικά έπη αναφέρονται στις κόρες του Αγαμέμνονα είναι όταν ο τελευταίος προτείνει στον Αχιλλέα

⁴⁸⁹ Βλ. Σχόλ. *Ιλ.* 9.145a: «Ariston. <Χρυσόθεμις και Λαοδίκη και Ίφιάνασσα:> ὅτι οὐκ οἶδε τὴν παρὰ τοῖς νεωτέροις σφαγὴν Ἰφιγενείας».

⁴⁹⁰ 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. Την γνώση του σχετικού μύθου από τον Όμηρο και την αποσιώπησή του υποστηρίζει φυσικά κατά τη συνήθη του συλλογιστική και ο Kullmann, *Die Quellen Der Ilias*, 198-9. 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”, *Revue des Études Grecques* 44.208 (1931): 368 κ.ε.

ανάμεσα στα υπόλοιπα πλούσια δώρα συμφιλίωσης που του προσφέρει να λάβει όποια εξ αυτών επιθυμεί ως νύφη.⁴⁹¹ Η πιθανότητα πως ο ποιητής των *Κυπρίων επών* αξιοποίησε αυτό ακριβώς το στοιχείο για την επινόηση του τεχνάσματος του κατ' επίφαση γάμου της Ιφιγένειας με τον Αχιλλέα είναι ελκυστική, 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 που αναφέρεται στα ομηρικά έπη– συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα πριν την αναχώρησή του για την Τροία.⁴⁹² Αν η περίληψη του Πρόκλου είναι ακριβής, το χαμένο έπος αναπαρήγαγε πιστά τα όσα αναδρομικά παραδίδει η *Ιλιάδα* για αυτήν την πρώτη συγκέντρωση,⁴⁹³ εξιστορώντας παρομοίως την προφητεία του Κάλχαντα για τη δεκαετή διάρκεια του πολέμου χάρη στην ερμηνεία του γνωστού οiwονού με τα σπουργίτια και τον δράκοντα (*Ιλ.* 2.299-330),⁴⁹⁴ ενώ το επεισόδιο της δεύτερης συγκέντρωσης των Ελλήνων στο ίδιο μέρος φαίνεται κατά κάποιον τρόπο να αξιοποιεί και να μεταπλάθει τα ίδια βασικά αφηγηματικά μοτίβα, δηλαδή την εξαιρετικά δυσάρεστη χρησιμοδότηση του Κάλχαντα, αλλά και τη θεία παρέμβαση που εκδηλώνεται με τη θαυματουργική εμφάνιση ενός ζώου το οποίο διακόπτει τη θυσία: το ελάφι που εμφανίζεται στη θέση της Ιφιγένειας

⁴⁹¹ Βλ. χαρακτηριστικά *Ιλ.* 9.142, 144-7: «γαμβρός κέν μοι ἔοι: ... / τρεῖς δέ μοί εἰσι θυγάτρες ἐνὶ μεγάρῳ εὐπήκτῳ / Χρυσόθεμις καὶ Λαοδίκη καὶ Ἰφιάνασσα, / τῶν ἦν κ' ἐθέλησι φίλην ἀνάεδνον ἀγέσθῳ / πρὸς οἶκον Πηλῆος ...». Η προσφορά επαναλαμβάνεται αυτούσια και από τον Οδυσσεά στους στίχους *Ιλ.* 9.284, 286-9.

⁴⁹² Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την πρώτη συγκέντρωση εν Αυλίδι στον Όμηρο βλ. ενδεικτικά M. L. West, *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 32-3.

⁴⁹³ Πλην, εμπλουτίζοντάς την με μια μάλλον κωμική (και φαινομενικά άγνωστη στον Όμηρο) συνέχεια: την εκ παραδρομής και πολλαπλά αποτυχημένη εκστρατεία των Ελλήνων ηρώων στην Τευθρανία, με την οποία θα ασχοληθούμε στο επόμενο κεφάλαιο.

⁴⁹⁴ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 33-5 Bernabé: «καὶ μετὰ ταῦτα συνελθόντες εἰς Αὐλίδα θύουσι. καὶ τὰ περὶ τὸν δράκοντα καὶ τοὺς στρουθοὺς γενόμενα δείκνυται καὶ Κάλχας περὶ τῶν ἀποβησομένων προλέγει αὐτοῖς».

αποτρέποντας την ύστατη στιγμή την τέλεση της ανθρωποθυσίας, θα μπορούσε υπό μια έννοια να ιδωθεί ως παράλληλο του *μεγάλου σήματος*, του θεόσταλτου –κατά τη γνώμη των Αχαιών– *δράκοντος* ο οποίος κατασπαράζει τους νεοσσούς εν μέσω της προσφοράς *έκατομβῶν*, διακόπτοντας την ιερή διαδικασία ως «δεινὸν πέλωρον θεῶν» (Ιλ. 2.305-21).⁴⁹⁵ Αν και κάποιοι θα μπορούσαν να εκλάβουν τις αντιστοιχίες που επισημάναμε σε αυτήν την ενότητα (σε συνδυασμό με την γνωστή προσφώνηση του Αγαμέμνονα προς τον Κάλχαντα)⁴⁹⁶ ως έμμεσους διακειμενικούς υπαινιγμούς του Ομήρου στον μύθο της ανθρωποθυσίας που παραλείφθηκε, θεωρώ πως η ερμηνεία τους ως ενδείξεων του ομηροκεντρικού τρόπου σύνθεσης του συγκεκριμένου επεισοδίου των *Κυπρίων επών* φαίνεται σε αυτήν την περίπτωση να έχει μεγαλύτερη λογική βάση.

IV. 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 από τον Αχιλλέα (Ιλ. 23.175-83) να αποτελεί το αρχαιότερο σχετικό παράδειγμα,⁴⁹⁷ και

⁴⁹⁵ 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.

⁴⁹⁶ Βλ. Ιλ. 1.106-8: «μάντι κακῶν, οὐ πώ ποτέ μοι τό κρήγυον εἶπας· / αἰεὶ τοι τὰ κάκ’ ἐστὶ φίλα φρεσὶ μαντεύεσθαι, / ἐσθλὸν δ’ οὔτε τί πω εἶπας ἐπὸς οὔτ’ ἐτέλεσσας». βλ. ενδεικτικά Kullmann, *Die Quellen Der Ilias*, 198-9· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 28, υπ.20. Την αντίθετη ακριβώς προοπτική υιοθετούν κατά τη συνήθη τους συλλογιστική τα Ομηρικά Σχόλια (Σχόλ. Ιλ. 1.108-9b= *Κύπρ.* απ. 23 [I] Bernabé): «ἐντεύθεν οἱ νεώτεροι ὀρμηθέντες ἱστοροῦσιν ὅτι τῶν Ἑλλήνων εἰς Αὐλίδι, πόλει τῆς Βοιωτίας, ἀθροισθέντων καὶ ἀπλοῖαι κατασχεθέντων, Κάλχας ὁ μάντις ἐξεφώνησε μὴ δύνασθαι εἰς Ἴλιον ἄλλως ἐκπλεῦσαι αὐτούς, εἰ μὴ Ἀγαμέμνων Ἰφιγένειαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ σφαγιάσῃ Ἀρτέμιδι...».

⁴⁹⁷ Για την εξέταση της ανθρωποθυσίας στην ελληνική παράδοση βλ. A. Henrichs, “Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies”, στο J. P. Vernant, J. Rudhardt και 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· D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1991)· P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Kernos, suppl. 3 (Athènes/Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 1994)· S. Georgoudi, “À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: Remarques

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 *Ιλίου Πέρσις*.⁴⁹⁸ Πέρα του ότι υπάρχουν ενδείξεις για την άμεση επιρροή του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* 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 ουσιωδώς 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 επών* 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 έρευνας, 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 προέλευση του έπους, την οποία η πλειονότητα των μελετητών υποστηρίζει,⁴⁹⁹ και αφ' ετέρου για την κατανόηση του αρχετυπικού ρόλου του εν

critiques”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999): 61-82. Weiler, “Human Sacrifice in Greek Culture”, στο Finsterbusch, Lange και Römhald (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Leiden: Brill, 2007), 34-64. P. Bonnechere και R. Gagné (eds.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations* (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013), 21-152. Βλ. επίσης τη σχετική συζήτηση και βιβλιογραφία στο πρόσφατο μελέτημα του Η. Πετρόπουλου, *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την Εγγύς Ανατολή*, 72-7, 84-6.

⁴⁹⁸ Βλ. Πρόκλ. *Ιλ. Πέρσ.* Arg. 23 Bernabé. Για το συγκεκριμένο έπος βλ. το πρόσφατο κεφάλαιο P. J. Finglass, “Iliou Persis”, στο Fantuzzi και Tsagalis, (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 344-54. Για τη χρονολόγησή του βλ. West, *The Epic Cycle*, 225-7.

⁴⁹⁹ Βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 3-4. *The Epic Cycle*, 33. West, *The Epic Cycle*, 33, 55. “The Invention of Homer”: 365. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 103-4. Nagy, *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an*

λόγω επεισοδίου ως προς τη διαμόρφωση αντίστοιχων μυθικών διηγήσεων στην ελληνική αφηγηματική παράδοση.

IV. 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,⁵⁰⁰ η πιο γνωστή εκδοχή του μύθου είναι η εξής:⁵⁰¹ στην προσπάθειά της να εξοντώσει τον Φρίξο, παιδί του συζύγου της από τον προηγούμενο του γάμο με τη Νεφέλη, η Ινώ⁵⁰² πείθει τις γυναίκες της Βοιωτίας να κάψουν τις καλλιέργειες σιταριού, δημιουργώντας μια επίπλαστη κρίση σιτοδείας. Ο Αθάμας πληροφορείται για τη μεγάλη συμφορά που πλήττει τη χώρα του και στέλνει αγγελιαφόρους στο μαντείο των Δελφών για να μάθουν τα αίτια της. Τότε η πανούργα Ινώ πείθει τους απεσταλμένους του να αναγγείλουν πως σύμφωνα με το μαντείο ο μόνος τρόπος να αποτραπεί η καταστροφή είναι η θυσία του Φρίξου στον Δία, την οποία ο Αθάμας ακολούθως αποφασίζει να εκτελέσει υπό την

Epic Past, 77· Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 163· Marks, “The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*”: 19· Currie, “*Cypria*”, 281-2· *Homer's Allusive Art*, 202· Lloyd-Jones, “*Stasinus and the Cypria*”: 115-22· Bernabé, *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*, 38.

⁵⁰⁰ Για την εξέταση της διαδρομής και των διαφόρων εκδοχών της σχετικής διήγησης βλ. ενδεικτικά Gantz, *Early Greek Myth*, 176-80, 183-4. 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. Βλ. επίσης την πρόσφατη ανάλυση του συγκεκριμένου μύθου στα πλαίσια της παράδοσης του αποδιοπομπαίου τράγου στον αρχαίο κόσμο από τον Η. Πετρόπουλο, *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων*, 21-33, 65-7, 71-3, 76-80, 82-8, 362-6.

⁵⁰¹ Ακολουθώ τη σύννοψη 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 αξιολογικό στην εξέτασή μας.

⁵⁰² 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 Γοργώπις στην εκδοχή του Ιππία του Ηλείου (Σχόλ. Πινδ. *Πινθ.* 4. 288).

πίεση των κατοίκων. Ωστόσο, την τελευταία στιγμή η Νεφέλη καταφθάνει με έναν χρυσόμαλλο κριό, που έλαβε από τον Ερμή, και αρπάζει τον Φρίξο από τον βωμό, ο οποίος μεταφέρεται με ασφάλεια στην Κολχίδα, θυσιάζοντας τον ιπτάμενο κριό προς τιμήν του 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 6^ο και σίγουρα τον 5^ο π.Χ. αιώνα,⁵⁰³ υποδεικνύουν πως η διήγηση έχει ίσως συντεθεί σε άμεση συνάρτηση με το επεισόδιο ανθρωποθυσίας των *Κυπρίων επών*. Παρότι αυτός ο μύθος αφορά θύμα αρσενικού γένους, για ακόμη μια φορά, ένα βασιλικό τέκνο πρόκειται να θυσιαστεί από τον πατέρα του⁵⁰⁴ για την επίλυση μιας κρίσης και κατόπιν την εκπλήρωση ενός χρησμού, όμως σώζεται από τον βωμό την ύστατη στιγμή με την παρέμβαση μιας θεάς (Νεφέλης) και την εμφάνιση ενός ζώου, το οποίο τελικά και θυσιάζεται στη θέση του παιδιού.⁵⁰⁵ 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.⁵⁰⁶ Η

⁵⁰³ Βλ. [Hσ.] *Κατ. Γυν. απ.* 28 M-W· Φερ. απ. 3. 98, 99· Πινδ. *Πυθ.* 4.159-62.

⁵⁰⁴ 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 Bonnechere και Gagné (eds.), *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*, 61-86.

⁵⁰⁵ 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 επών*. Σε κάθε περίπτωση, ο ρόλος της θυσίας του θαυματουργικά εμφανισθέντος ζώου ως υποκαταστάτου της ανθρωποθυσίας παραμένει σταθερός.

⁵⁰⁶ Για την ταυτότητα του Αθάμαντα ως ενός επίσης παρ' ολίγον θυσιασθέντος (για τον καθαρισμό της χώρας των Αχαιών), και την ιδιαίτερη ιστορία για τον κανόνα της θυσίας του πρεσβυτέρου υιού, αν ποτέ εισερχόταν στο 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.

λειτουργία του μύθου για τη θυσία της Ιφιγένειας ως βασικής πηγής για τη δημιουργία αυτών των μοτίβων είναι προφανής. Μάλιστα, αν λάβουμε υπ' όψιν πως ο χρυσόμαλλος κριός εμφανιζόταν ήδη στον *Κατάλογο Γυναικών* –που πιθανότατα αποτελεί και την αρχαιότερη πηγή του σχετικού μύθου⁵⁰⁷ θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως ο ποιητής του ησιόδειου έργου προτίμησε (για προφανείς λόγους) να αξιοποιήσει άμεσα περισσότερα μοτίβα των *Κυπρίων επών* για τη θυσία του Φρίξου (θεία παρέμβαση/εμφάνιση ζώου/μετακόμιση στις ακτές της Μαύρης Θάλασσας),⁵⁰⁸ παρά για εκείνη της Ιφιμέδης (θεοποίηση/αθανασία), της οποίας τόσο η μετονομασία όσο και η αντικατάσταση από το είδωλον προδίδουν αφ' ενός γνώση της διήγησης των *Κυπρίων επών*, 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 μάς πληροφορεί πως, όταν ο Αθάμας κατάλαβε το τέχνασμα της συζύγου του, παρέδωσε στον Φρίξο την Ινώ και τον γιο της, Μελικέρτη με σκοπό να τους θανατώσει.⁵⁰⁹ Ωστόσο, για ακόμη μια φορά τα υποψήφια θύματα σώθηκαν την τελευταία

⁵⁰⁷ Βλ. [Hσ.] *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.

⁵⁰⁸ 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.

⁵⁰⁹ Βλ. Hyg. *Fab.* 2.3: «...rex facinore cognito, uxorem suam Ino et filium eius Melicerten Phrixo dedit necandos».

στιγμή από τον Διόνυσο (*Liber pater*), και αργότερα θεοποιήθηκαν από τον ίδιο, μετατρεπόμενοι στις θεότητες Λευκοθέα και Παλαίμονα αντίστοιχα.⁵¹⁰

IV. 3. 2. Άλλα αρσενικά θύματα

Ο Φρίξος αποτελεί μια από τις ελάχιστες εξαιρέσεις στον κανόνα, αλλά αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναδεικνύει τον αρχετυπικό ρόλο του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα. Πέρα αυτού, οι περιπτώσεις ανθρωποθυσίας της ελληνικής μυθικής παράδοσης στις οποίες το θύμα είναι γένους αρσενικού μετριούνται κυριολεκτικά στα δάχτυλα του ενός χεριού. Οι σχετικές διηγήσεις, τις οποίες και συνοψίζουμε κατωτέρω, φαίνεται μάλιστα να είναι σε μεγάλο βαθμό αλληλένδετες και μπορούν αδρομερώς να διακριθούν σε δύο βασικούς αφηγηματικούς τύπους: α) τη θυσία εθελοντών που προσφέρονται με ηρωισμό για τη σωτηρία της κοινότητας, και β) τη χρησιμοδοτημένη θυσία των «πρώτων τυχόντων», της οποίας αρχαιότερος ανατολικός πρόγονος είναι η βιβλική ιστορία για την κόρη του Ιεφθάε.⁵¹¹

IV. 3. 2. 1. Οι ηρωικοί εθελοντές: Μενοικέας, Μόλπις και Μάραθος

Η πιο γνωστή διήγηση του πρώτου αφηγηματικού τύπου είναι φυσικά η αυτοθυσία του Μενοικέα για τη σωτηρία της Θήβας,⁵¹² μια ιστορία που πρωτοεμφανίζεται στις *Φοίνισσες* και

⁵¹⁰ *Fab. 2.5*: «... quam Liber Leucotheam uoluit appellari, nos Matrem Matutam dicimus, Melicerten autem deum Palaemonem, quem nos Fortunum dicimus». Για τη σύνδεση του Παλαίμονα με τη θυσία τέκνων βλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 229· Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 229· Καλλ. απ. 91 Pfeiffer. Για σχετική συζήτηση βλ. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, 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.

⁵¹¹ Βλ. ενδεικτικά B. P. Robinson, “The Story of Jephthah and His Daughter: Then and Now”, *Biblica* 85.3 (2004): 333-4, με αναφορές στα ελληνικά παράλληλα της βιβλικής ιστορίας για την θυσία της κόρης του Ιεφθάε.

⁵¹² 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.

πιθανότατα αποτελεί ευριπίδεια καινοτομία.⁵¹³ Με τη χαρακτηριστική του προθυμία να θυσιαστεί για το κοινό συμφέρον, ο Μενουκίας κληρονομεί έναν ρόλο που παραδοσιακά κατέχουν οι θυσιαζόμενες παρθένες του Ευριπίδη, και προπάντων η αρχετυπικά ηρωική Ιφιγένεια.⁵¹⁴ Αν και η αυτοχειρία είναι φυσικά διαφορετική από τη θυσία στο βωμό, πολλώ δε μάλλον με τον πατέρα του θύματος σε ρόλο εκτελεστή, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν πως ο Μενουκίας προβαίνει σε αυτήν την πράξη για να εκπληρώσει τον χρησμό του Τειρεσίας, σύμφωνα με τον οποίον η Θήβα θα σωθεί μόνο αν ο Κρέων θυσιάσει τον γιο του.⁵¹⁵ Το βάρος ευθύνης και της τέλεσης της ανθρωποθυσίας αποδίδεται αποκλειστικά στον βασιλιά,⁵¹⁶ και ο Μενουκίας αυτοκτονεί ακριβώς επειδή ο πατέρας του είναι απρόθυμος να εκπληρώσει τη χρησιμοδότηση του τυφλού μάντη. Στον πυρήνα του, ο μύθος του Μενουκία 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

⁵¹³ Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Φοίν.* 903-1094· Πανσ. 9.25.1· Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.6.7. Για συζήτηση σχετικά με την επινόηση της διήγησης από τον Ευριπίδη (με παλαιότερη βιβλιογραφία) βλ. H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides* (London: Cornell University Press, 1985), 107-8, υπ. 7.

⁵¹⁴ 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: 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 και 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), 636-7· 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. J. N. Bremmer, "Human Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Tauris*: Greek and Barbarian", στο Bonnechere και Gagné (eds.), *Sacrifices humains*, 87-100.

⁵¹⁵ Η διατύπωση του χρησμού είναι ενδεικτική (Ευρ. *Φοίν.* 911-4): «ἄκουε δὴ νυν θεσφάτων ἐμῶν ὁδόν / ἄ δρῶντες ἂν σώσαιτε Καδμείων πόλιν. / σφάξαι Μενουκία τόνδε δεῖ σ' ὑπὲρ πάτρας, / σὸν παῖδ', ἐπειδὴ τὴν τύχην αὐτὸς καλεῖς».

⁵¹⁶ Βλ. ενδεικτικά Ευρ. *Φοίν.* 952: «ἦ γὰρ παῖδα σῶσον ἢ πόλιν».

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 ότι ο Ευριπίδης έχει επηρεαστεί άμεσα από το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* 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 ως επιστάτη των ναμάτων της Δίρκης.⁵¹⁷ 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.

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

⁵¹⁷ Βλ. Ευρ. *Φοίν.* 931-6: «δεῖ τόνδε θαλάμαις, οὗ δράκων ὁ γηγενής / ἐγένετο Δίρκης ναμάτων ἐπίσκοπος, / σφαγέντα φόνιον αἷμα γῆ δοῦναι χοῶς / Κάδμου, παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων, / ὅς γηγενεῖ δράκοντι τιμωρεῖ φόνον».

αλλού.⁵¹⁸ 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, 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.⁵¹⁹

IV. 3. 2. 3. Οι πρώτοι τυχόντες: Λόφιος και Αρχέλαος

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 Πausανία.⁵²⁰ 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 χρησιμοδοτεί πως πρέπει να σκοτώσει όποιον

⁵¹⁸ Βλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 159-60· Τζέτζ. *Σχόλ. Λυκόφρ. Αλεξ.* 160. Αξίζει να αναφέρουμε πως Μόλπις ονομαζόταν σύμφωνα με τον Λυσία (*Περί του Διογένους κλήρου*) και τον αθηνογράφο 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.). Πέρα αυτών, η ύπαρξη ενός μυθικού προσώπου με το όνομα Μόλπις αναφέρεται μόνο στο ανώτερο απόσπασμα της *Αλεξάνδρας*, και στα οικεία Σχόλια που εξηγούν τη σύντομη αναφορά του Λυκόφρου.

⁵¹⁹ 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 Πausανία 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 Πaus. 2.1.1.

⁵²⁰ Βλ. Πaus. 9.33.4: «ἔστι δὲ ἐν τῇ Ἀλιαρτίᾳ ποταμὸς Λόφις. λέγεται δὲ τῆς χώρας ἀύχηρᾶς οὔσης τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕδατος οὐκ ὄντος ἐν αὐτῇ ἄνδρα τῶν δυναστευόντων ἐλθόντα ἐς Δελφοὺς ἐπερέσθαι τρόπον ὄντινα ὕδωρ εὐρήσουσιν ἐν τῇ γῆ· τὴν δὲ Πυθίαν προστάσσειν, ὃς ἂν ἐπανάκοντι ἐς Ἀλίαρτον ἐντύχη 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».

συναντήσει πρώτο κατά την επιστροφή του στην πατρίδα. Για κακή του τύχη, το πρόσωπο αυτό ήταν ο Λόφιος, τον οποίο ο πατέρας του σκότωσε επί τόπου με το ξίφος του, δίνοντας τελικά λύση στην ανομβρία της Αλίας, αφού από το αίμα του παιδιού δημιουργήθηκε ένα ποτάμι, που έκτοτε πήρε το όνομά του.

Η διήγηση του Πausανία για τη θυσία του Λόφιδος ίσως έχει βασιστεί στον παλαιότερο μύθο του Μαιάνδρου, τον οποίον σύμφωνα με τη μαρτυρία του (ψευδο-)Πλουτάρχου παρέδιδαν ο Τιμόλαος στο πρώτο βιβλίο των *Φρυγιακών* και ο Αγαθοκλής ο Σάμιος στο έργο του *Πεσσινουντίων Πολιτεία*.⁵²¹ Όπως διαβάζουμε στο 9^ο κεφάλαιο του *Περί Ποταμών*, ο Μαιάνδρος, 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, ο 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 Μαιάνδρος κατόπιν αυτοκτονεί, πέφτοντας στον ποταμό Αναβαίοντα, ο οποίος αργότερα έλαβε το όνομα του αυτόχειρα στρατηγού.⁵²²

⁵²¹ Βλ. [Πλουτ.] *Περί Ποταμών*, 9: «Μαιάνδρος ... ὃς πρὸς Πεσσινουντίους πόλεμον ἔχων ἠΰξατο τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, ἐὰν ἐγκρατὴς γένηται τῆς νίκης, θύσειν τὸν πρῶτον αὐτῷ συγχαρέντα [ἐπὶ] ταῖς ἀνδραγαθίαις τρόπαια φέροντι. Ὑποστρέψαντι δὲ τῷ προειρημένῳ πρώτῳ 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 Ἀναβαίοντα, ὃς ἀπ' αὐτοῦ Μαιάνδρος προσηγορεύθη, καθὼς ἱστορεῖ Τιμόλαος ἐν α' Φρυγιακῶν. Μέννηται δὲ τοῦ των καὶ Ἀγαθοκλῆς ὁ Σάμιος ἐν τῇ Πεσσινουντίων πολιτεία. ...». Σύμφωνα με τον ιστορικό μια διαφορετική εκδοχή του μύθου διηγούταν και ο Δημόστρατος από την Απάμεια της Συρίας.

⁵²² 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. *Περί Ποταμών*, 16. Γενικά, η ονοματοδοσία ποταμών βάσει των ανθρώπων που πέθαναν σε αυτούς είναι ένα συνεχώς επαναλαμβανόμενο μοτίβο στο εν λόγω έργο.

Ορισμένοι μελετητές, όπως ο Bremmer,⁵²³ εντάσσουν στη συζήτησή τους και την ιστορία για τον πανομοιότυπο όρκο που οδήγησε τον ήρωα Ιδομενέα να θυσιάσει τον γιο του κατά την επιστροφή του στην Κρήτη.⁵²⁴ Ωστόσο, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν μας πως η εν λόγω διήγηση είναι αρκετά όψιμη και δύσκολα θα μπορούσε να θεωρηθεί μέρος της ελληνικής μυθικής παράδοσης. Πρωτοεμφανίζεται στον 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 από τη διήγηση των *Κριτών* για τον όρκο του Ιεφθάε με τον οποίο θα ασχοληθούμε στη συνέχεια (IV.4.2).

IV. 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 παντρείας. Αν και οι ερμηνείες που έχουν δοθεί για αυτό το γεγονός είναι ποικίλες,⁵²⁵ αξίζει να σημειώσουμε την πιθανότητα πως κάτι τέτοιο ίσως να οφείλεται εν μέρει και στον αρχετυπικό ρόλο του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, στο οποίο η παρθενική ιδιότητα του θύματος αποτελεί κεντρική ιδέα, όπως υποδεικνύει αφ' ενός το μοτίβο του ψεύτικου γάμου της κόρης του Αγαμέμνονα με τον Αχιλλέα, και αφ' ετέρου η ταυτότητα της Αρτέμιδος ως κατ' εξοχήν παρθένου θεάς. Λόγω

⁵²³ Bremmer, "Sacrificing a Child in Ancient Greece", 31. Βλ. επίσης Robinson, "The Story of Jephthah and His Daughter": 333· Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, 76-7.

⁵²⁴ Βλ. Serv. ad Verg. *Aen.* 3.121.

⁵²⁵ Βλ. ενδεικτικά W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. trans. P. Bing (Berkeley: University of California Press, 1983), 58-72, ιδ. 64· Hughes, *Human Sacrifice*, 76· N. S. Rabinowitz, *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 37-8· K. Dowden, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology* (London: Routledge, 1989)· R. Scodel, "Δόμων ἄγαλμα: Virgin Sacrifice and Aesthetic Object", *Transactions of the American Philological Association* 126 (1996): 111-28. Η πρόσφατη μονογραφία του Mangieri εστιάζει κατ' εξοχήν σε αυτό το ερώτημα, προσεγγίζοντάς το με βάση την εικονογραφική απεικόνιση της θυσίας των παρθένων στην κλασική τέχνη. 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).

του όγκου των διηγήσεων, θα περιοριστώ στην εξέταση των πιο χαρακτηριστικών παραδειγμάτων.

IV. 3. 3. 1. Οι Ερεχθείδες

Ο μύθος για τη θυσία ενός ή περισσοτέρων θυγατέρων του Ερεχθέα ήταν γνωστός τουλάχιστον από τα τέλη του 5^{ου} π.Χ. αιώνα. Τα ευριπίδεια αποσπάσματα που αναφέρονται σε αυτόν είναι τα αρχαιότερα που έχουμε στη διάθεσή μας,⁵²⁶ χωρίς να είναι βέβαιο αν πρόκειται για μια ακόμη επινόηση του ποιητή ή για μια ιστορία που προϋπήρχε στην ελληνική παράδοση. Η υπόθεση της Joan Connelly 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.⁵²⁷

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.⁵²⁸ Στον *Ιωνα* (277-82) η Κρέουσα μάς πληροφορεί πως είναι η μόνη από τις

⁵²⁶ 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 ibid, 27-34· R. Parker, “Myths of Early Athens”, στο J. N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology* (London: Croom Helm, 1987), 212, υπ. 64.

⁵²⁷ 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 αντιπεριλημάτων βλ. ενδεικτικά 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>. Βλ. επίσης J. Neils, *The Parthenon Frieze* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 178-80.

⁵²⁸ Βλ. Ευρ. *Ιων*, 277-82· Λυκούργ. *Κατά Λεωκράτους*, 100· Δημ. 60. 27· Φαν. FGHist 325 απ. 4· Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.15.4· Πλουτ. *Ηθ.* 310d· Hyg. *Fab.* 46, 238. Για μια ευσύνοπτη επισκόπηση βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 242-3.

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 (*Κατά Λεωκράτους*, 100) η Πραξιθέα μιλά για τη θυσία μόνο μίας 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 επών*. Αρχικά, είναι προφανές πως η θυσία των Ερεχθειδών ακολουθεί τον χαρακτηριστικό τύπο διήγησης που η Ιφιγένεια αντιπροσωπεύει ως αρχέτυπο: τη θυσία της παρθένου κόρης του αρχηγού από τον τελευταίο κατόπιν χρησιμοδότησης 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 *κατόκισε* στους αιθέρες και τις μετέτρεψε στις Υακινθίδες θεές,⁵²⁹ θεσπίζοντας μάλιστα ιερούς χορούς παρθένων προς τιμήν τους, καθώς και τις προσφορές που θα πρέπει να αποδίδονται για τη λατρεία τους.⁵³⁰ Όπως

⁵²⁹ 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 τέσσερις 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, IV.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. Πέρα από τον Ευριπίδη, όλες οι πρώιμες πηγές για τις Υακινθίδες τις ταυτίζουν με τις κόρες του Ερεχθέα. Βλ. Δημ. 60.27 και Φανοδ. FGtHist 325 απ. 4, ο οποίος παραδίδει πως οι κόρες του Ερεχθέα ονομάστηκαν έτσι λόγω της θυσίας τους στον λόφο Υάκινθο.

⁵³⁰ Βλ. χαρακτηριστικά Eur. απ. 65 Aus. 71-4, 78-80, 83-86: «ψυχαι μὲν οὖν τῶνδ' οὐ βεβᾶσ' [Ἄιδ]ην πάρα, / εἰς δ' αἰθέρ' αὐτῶν πνεῦμ' ἐγὼ [κ]ατόκισα· / ὄνομα δὲ κλεινὸν θήσομαι κα[θ'] Ἑλλ[ά]δα / Ὑακινθίδας βροτοῖσι κικλή[σκε]ιν θεάς. / ... ἐνιαυσίαις σφας μὴ λελησμη[ένους] χρόνοι / θυσίαισι τιμᾶν καὶ σφαγαῖσι [βουκ]τόνοις / κοσμοῦ[ντας] ἱεροῖς παρθένων [χορεύ]μασιν· / ... πρώταισι θύειν πρότομα πολεμίου δορὸς / τῆς οἰνοποιῦ μὴ θιγόντας ἀμπέλου / μηδ' εἰς πυρὰν σπένδοντας ἀλλὰ πολυπόνου / καρπὸν μελίσης ποταμίαις πηγαῖς ὁμοῦ».

είδαμε στην αρχή της ενότητας, η θεοποίηση της Ιφιγένειας από την Άρτεμη αποτελούσε αναμφίβολα ένα από τα βασικά στοιχεία του επεισοδίου των *Κυπρίων επών*, όπως υποδεικνύει η περίληψη του Πρόκλου, και επιβεβαιώνει η παραλλαγή του ίδιου μοτίβου από τον 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 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.

IV. 3. 3. 2. Οι κόρες του Λεώ

Η διήγηση της Ιφιγένειας έχει αποτελέσει το πρότυπο για τη δημιουργία ενός ακόμη μύθου ηρωικών γυναικών τον οποίον ο Δημοσθένης παραθέτει στον *Επιτάφιο* μαζί με τη θυσία των Ερεχθειδών, στην προσπάθειά του να εξυμνήσει τον πατριωτισμό των Αθηναίων.⁵³¹ 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.⁵³² Ο μύθος εμφανίζεται επίσης στον Πausανία⁵³³ και στον Κλαύδιο Αιλιανό, οι οποίοι

⁵³¹ Για τους μύθους της αθηναϊκής δημοκρατίας που αξιοποιούνται στους σωζόμενους επιτάφιους λόγους βλ. τώρα τον χρήσιμο πίνακα 2.2 στο πρόσφατο σχετικό μελέτημα του M. Barbato, *The Ideology of Democratic Athens: Institutions, Orators and the Mythical Past* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 41.

⁵³² Βλ. Δημ. 60.29: «ἠκηκόεσαν Λεωντίδαι μυθολογουμένας τὰς Λεῶ κόρας, ὡς ἑαυτὰς ἔδοσαν σφάγιον τοῖς πολίταις ὑπὲρ τῆς χώρας. ...».

⁵³³ Βλ. Πaus. 1.5.2: «τῶν δὲ ἐπωνύμων—καλοῦσι γὰρ οὕτω σφᾶς—ἔστι μὲν Ἴπποθῶν ..., ἔστι δὲ Ἀντίοχος τῶν παίδων τῶν Ἡρακλέους, ..., ἐκ δὲ Ἀθηναίων Λεῶς: δοῦναι δὲ ἐπὶ σωτηρίᾳ λέγεται κοινῇ τὰς θυγατέρας τοῦ θεοῦ χρήσαντος. ...».

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.⁵³⁴

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 4^{ου} π.Χ. αιώνα — αν φυσικά δεχθούμε πως πρόκειται για ένα αυθεντικό έργο του Δημοσθένη.⁵³⁵ Για ακόμη μια φορά ο αρχαιολογικός 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 Βιργίνια, των οποίων ο θάνατος είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την πορεία της *Res Publica*

⁵³⁴ Βλ. Αιλ. *Ποικ. Ιστ.* 12.28: «Λεωκόριον Ἀθήνησιν ἐκαλεῖτο τὸ τέμενος τῶν Λεῶ θυγατέρων Πραξιθέας καὶ Θεόπης καὶ Εὐβούλης. ταύτας δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τῆς Ἀθηναίων ἀναιρεθῆναι λόγος ἔχει, ἐπιδόντος αὐτάς τοῦ Λεῶ ἐς τὸν χρησμὸν τὸν Δελφικόν. ἔλεγε γὰρ μὴ ἂν ἄλλως σωθῆναι τὴν πόλιν, εἰ μὴ ἐκεῖναι σφαγιασθεῖεν».

⁵³⁵ Η απόδοση του *Επιταφίου* στον Δημοσθένη έχει αμφισβητηθεί από την αρχαιότητα. Βλ. Διον. Αλ. *Δημ.* 44. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά I. Worthington, “The Authorship of the Demosthenic “Epitaphios””, *Museum Helveticum* 60.3 (2003): 152-7.

τουλάχιστον στο έργο του Τίτου Λίβιου.⁵³⁶ 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. Πέρα 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.⁵³⁷ Μάλιστα, ο Θουκυδίδης αναφέρει το *Λεωκόριον*, χωρίς να κάνει κάποια 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.⁵³⁸ 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.

IV. 3. 3. 3. Άλλες περιπτώσεις θυσίας παρθένων

Συνεχίζοντας στον αθηναϊκό μύθο, έχουμε ακόμη τρεις τουλάχιστον διηγήσεις για παρθένους που θυσιάστηκαν υπέρ της σωτηρίας ή εν γένει του κοινού συμφέροντος της πόλης. Οι δύο εξ

⁵³⁶ Για σχετική συζήτηση βλ. 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: Blackwell Publishing, 2002), 163-90.

⁵³⁷ Βλ. Πλουτ. *Θησ.* 13: «οἱ δὲ Παλλαντίδαι πρότερον μὲν ἠλπίζον αὐτοὶ τὴν βασιλείαν καθέξειν Αἰγέως ἀτέκνου τελευτήσαντος: ἐπεὶ δὲ Θησεὺς ἀπεδείχθη διάδοχος, χαλεπῶς φέροντες εἰ βασιλεύει μὲν Αἰγέως θετὸς γενόμενος Πανδίονι καὶ μηδὲν Ἐρεχθεΐδαις προσήκων, βασιλεύσει δ’ ὁ Θησεὺς πάλιν ἔπηλυς ὢν καὶ ξένος, εἰς πόλεμον καθίσταντο. καὶ διελόντες ἑαυτοὺς οἱ μὲν ἐμφανῶς Σφρηττόθεν ἐχώρουν ἐπὶ τὸ ἄστν μετὰ τοῦ πατρός, οἱ δὲ Γαργηττοῖ κρύψαντες ἑαυτοὺς ἐνήδρευον, ὡς διχόθεν ἐπιθησόμενοι τοῖς ὑπεναντίοις. ἦν δὲ κήρυξ μετ’ αὐτῶν, ἀνὴρ Ἀγνούσιος, ὄνομα Λεῶς. οὗτος ἐξήγγειλε τῷ Θησεῖ τὰ βεβουλευμένα τοῖς Παλλαντίδαις. ...».

⁵³⁸ Βλ. Θουκ. 1.20.2· 6.54-9· Ηροδ. 5.55· 6.123· Αριστ. *Αθ. Πολ.* 18.

αυτών, δηλαδή η ιστορία για τη θυσία των θυγατέρων του Υακίνθου και αυτή για τη θυσία της Μακαρίας (κόρης του Ηρακλή και της Δηιάνειρας) αντιστοιχούν σε μια ενδιαφέρουσα παραλλαγή του συγκεκριμένου τύπου διήγησης, στην οποία τα προσφερόμενα θύματα δεν ανήκουν άμεσα στην κοινότητα που τελεί την ανθρωποθυσία. Στην εκδοχή την οποίαν μας παραδίδει ο Απολλόδωρος (*Βιβλ.* 3.15.4) ο Υάκινθος παρουσιάζεται ως ένας Λακεδαιμόνιος που εγκαταστάθηκε στην Αθήνα, αλλά αναγκάστηκε να προσφέρει για θυσία τις τέσσερις κόρες του (την Ανθηίδα, την Αιγληίδα, την Λυταία και την Ορθαία) στον τάφο του κύκλωπα Γεραίστη, προκειμένου η Αθήνα να απαλλαγεί σύμφωνα με τον χρησμό από τον θεόσταλτο λιμό και λοιμό που την βασάνιζε κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της από τον βασιλιά Μίνωα. Ωστόσο, η θυσία των τεσσάρων θυγατέρων του Υακίνθου δεν έφερε κάποιο θετικό αποτέλεσμα, κάτι που εν τέλει οδήγησε τους Αθηναίους να συνάψουν τη γνωστή αιματηρή συμφωνία για την ετήσια αποστολή των επτά αγοριών και κοριτσιών στον Μινώταυρο.⁵³⁹ Η ιστορία πιθανότατα αποτελεί προϊόν μιας απόπειρας παραλλαγής της ευριπίδειας ταυτοποίησης των Ερεχθειδών με τις Υακινθίδες θεές.⁵⁴⁰

Αντίστοιχα, η Μακαρία, η οποία θυσιάζεται εθελούσια στους *Ηρακλείδες* του Ευριπίδη, δεν είναι Αθηναία, αλλά μια ξένη που έχει καταφύγει μαζί με τον Ιόλαο και τα αδέρφια της ως ικέτις στον ναό του Δία στην Αθήνα, καταδιωκόμενη από τον Αργείο βασιλέα και ορκισμένο εχθρό του γένους της, Ευρυσθέα.⁵⁴¹ Όταν ο τελευταίος ξεκινά πόλεμο εναντίον

⁵³⁹ Βλ. Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.15.4: «...γενομένου δὲ τῆ πόλει λιμοῦ τε καὶ λοιμοῦ, τὸ μὲν πρῶτον κατὰ λόγιον Ἀθηναῖοι παλαιὸν τὰς Ὑακίνθου κόρας, Ἀνθηίδα Αἰγληίδα Λυταίαν Ὀρθαίαν, ἐπὶ τὸν Γεραίστου τοῦ Κύκλωπος τάφον κατέσφαξαν: τούτων δὲ ὁ πατὴρ Ὑακίνθος ἔλθων ἐκ Λακεδαίμονος Ἀθήνας κατῴκει. ὡς δὲ οὐδὲν ὄφελος ἦν τοῦτο, ἐχρῶντο περὶ ἀπαλλαγῆς. ὁ δὲ θεὸς ἀνεῖλεν αὐτοῖς Μίνωι δίδοναι δίκας ἅς ἂν αὐτὸς αἰροῖτο. πέμψαντες οὖν πρὸς Μίνωα ἐπέτρεπον αἰτεῖν δίκας. Μίνως δὲ ἐκέλευσεν αὐτοῖς κόρους ἐπτὰ καὶ κόρας τὰς ἴσας χωρὶς ὄπλων πέμπειν τῷ Μινωταύρῳ βοράν. ...». Βλ. επίσης Hyg. *Fab.* 238, όπου αναφέρεται μόνον η μία κόρη του Υακίνθου (η Ανθηίς), αλλά μνημονεύεται η σπαρτιατική καταγωγή του τελευταίου.

⁵⁴⁰ Για σχετική συζήτηση βλ. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant*, 67-74.

⁵⁴¹ 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. Για την αυτοθυσία της Μακαρίας με εκτενή βιβλιογραφία βλ. το πρόσφατο άρθρο του J. Bocholier, “The Ambiguities of Voluntary Self-Sacrifice: The Case of Macaria in Euripides’ ‘Heracleidae’”. A Dramaturgic

της Αθήνας μετά την άρνηση του βασιλιά Δημοφώντα να παραδώσει τους ικέτες του στον εχθρό, όλοι οι χρησιμοί συγκλίνουν στο ότι για τη σωτηρία της πόλης πρέπει να θυσιαστεί μια παρθένος ευγενούς καταγωγής προς τιμήν της Κόρης (Περσεφόνης).⁵⁴² Με τον Δημοφώντα να είναι απρόθυμος τόσο να προσφέρει τη δική του κόρη, όσο και να εξαναγκάσει κάποιον από τους πολίτες να κάνει το ίδιο χωρίς τη θέλησή του (Ευρ. *Ηρακλ.* 411-4), η ηρωική Μακαρία προσφέρεται εθελοντικά για σφαγή υπέρ της σωτηρίας της ξένης πόλης (500-14), και πιθανότατα γίνεται το πρότυπο για τη δημιουργία της αντίστοιχης διήγησης για τη θυσία των θυγατέρων του Λακεδαιμόνιου Υακίνθου. Σε αντίθεση με τη διήγηση του Πausανία (1.32.6),⁵⁴³ στο ευριπίδειο έργο η Μακαρία παραμένει ανώνυμη, ως Παρθένος, γεγονός που μπορεί να ερμηνευθεί ως μια ποιητική επιλογή που σκοπό έχει να υπερτονίσει την παρθενική ιδιότητα του θύματος, και ως εκ τούτου ως μια ακόμη ένδειξη για τον αρχετυπικό ρόλο της θυσίας της Ιφιγένειας στην Αυλίδα.⁵⁴⁴

Τέλος, έχουμε την περίπτωση της Αγλαύρου, η οποία σύμφωνα με μια εκδοχή που πιθανώς παρέδιδε ο αθηνογράφος Φιλόχορος, αυτοκτόνησε πηδώντας από τα τείχη της Αθήνας με σκοπό να σώσει την πόλη της, σύμφωνα με τον απολλώνιο χρησμό, από την απειλή της εκστρατείας του Ευμόλπου.⁵⁴⁵ Σε αυτήν την εκδοχή βλέπουμε πως το μοτίβο της

Study”, *Frammenti Sulla Scena (online)* 1.2 (2020): 1-21. Διαθέσιμο διαδικτυακά στη διεύθυνση <https://www.ojs.unito.it/index.php/fss/article/view/5700/5027>.

⁵⁴² Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ηρακλ.* 402-9: « χρησιμῶν δ’ αἰοιδούς πάντας εἰς ἓν ἀλίσας / ἤλεγξα καὶ βέβηλα καὶ κεκρυμμένα / [λόγια παλαιά, τῆδε γῆ σωτήρια]. / καὶ τῶν μὲν ἄλλων διάφορ’ ἐστὶ θεσφάτοις / πόλλ’· ἐν δὲ πᾶσι γνῶμα ταῦτόν ἐμπρέπει· / σφάξαι κελεύουσίν με παρθένον κόρη / Δήμητρος, ἥτις ἐστὶ πατρός εὐγενοῦς, / τροπαῖά τ’ ἐχθρῶν καὶ πόλει σωτήριαν».

⁵⁴³ Πρβ. Στράβ. 8.16.9.

⁵⁴⁴ 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. *ibid.*, 105-6.

⁵⁴⁵ Φιλοχ. FGrHist III, 328 απ. 105 (=Σχόλ. Δημοσθ. 19.303): « <Ἄγραυλος καὶ Ἔρση καὶ Πάνδροσος θυγατέρες Κέκροπος, ὡς φησὶν ὁ Φιλόχορος.> λέγουσι δὲ ὅτι πολέμου συμβάντος παρ’ Ἀθηναίους, ὅτε ὁ Εὐμόλπος ἐστράτευσε κατὰ Ἐρεχθέως, καὶ μηκνομένου τούτου, ἔχρησεν ὁ Ἀπόλλων ἀπαλλαγῆσθαι ἐάν τις ἀνέλῃ

σωτηρίου θυσίας της παρθένου προσαρμόζεται πάνω στον γνωστό μύθο για τον ομαδικό θάνατο των Κεκροπιδών.⁵⁴⁶ Αξίζει να σημειώσουμε πως για ακόμη μια φορά η παρθένος που θυσιάζεται για το καλό της κοινότητας στη συνέχεια θεοποιείται — ή, τουλάχιστον, λαμβάνει θεϊκές τιμές. Σύμφωνα με την ίδια ιστορία που πιθανώς διέσωξε ο Φιλόχορος, αφότου οι Αθηναίοι σώθηκαν από την πολεμική απειλή του βασιλιά των Θρακών, αφιέρωσαν ένα *ἱερὸν* προς τιμήν της Αγλαύρου στα προπύλαια της πόλεως, στο οποίο έδιναν όρκο οι έφηβοι που επρόκειτο να λάβουν μέρος σε κάποια μάχη. Μια ενδιαφέρουσα εκδοχή για την λατρεία της εν λόγω παρθένου, η οποία βρίσκεται πολύ κοντά στην ηεροδότηα εκδοχή για την λατρεία της Ιφιγένειας ως Παρθένου στην ταυρική χερσόνησο, μας παραδίδει επίσης ο Πορφύριος. Στο έργο του *Περί Αποχής Εμψύχων* (2.54.9-55) ο Τύριος φιλόσοφος αναφέρει πως οι κάτοικοι της Σαλαμίνας της Κύπρου τελούσαν ανθρωποθυσίες προς τιμήν της κόρης του Κέκροπα και στη συνέχεια προς τιμήν του Διομήδη, μέχρι το θρησκευτικό αυτό έθιμο να απαγορευτεί και να υποκατασταθεί με την θυσία βοδιών από τον (αγνώστου χρονολόγησης και άπαξ μνημονευόμενο) Κύπριο βασιλέα Δίφιλο.⁵⁴⁷

έαυτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως. ἢ τοίνυν Ἄγραυλος ἐκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. ἔρριψε γὰρ ἑαυτὴν ἐκ τοῦ τείχους. εἶτα ἀπαλλαγέντος τοῦ πολέμου, ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῇ περὶ τὰ προπύλαια τῆς πόλεως· καὶ ἐκεῖσε ὤμνουν οἱ ἔφηβοι μέλλοντες ἐξίεναι εἰς πόλεμον».

⁵⁴⁶ 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.

⁵⁴⁷ Βλ. Πορφ. *Περί Αποχής Εμψύχων*, 2.54.9-55.5: «ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμίῃ, πρότερον δὲ Κορωνίδι ὀνομαζομένη, μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφροδισίῳ ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ νύμφης Ἀγραυλίδος. καὶ διέμενε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν, ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι· ὑφ' ἑνα δὲ περίβολον ὃ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους. ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρεῖς περιέθει τὸν βομόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγῃ ἔπαιεν κατὰ τοῦ στομάχου, καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὠλοκαύτιζεν. τοῦτον δὲ τὸν θεσμόν Δίφιλος ὁ τῆς Κύπρου βασιλεὺς κατέλυσε, κατὰ τοὺς Σελεύκου χρόνους τοῦ θεολόγου γενόμενος, τὸ ἔθος εἰς βουθυσίαν μεταστήσας. προσήκατο δ' ὁ δαίμων ἀντὶ ἀνθρώπου τὸν βόυν· οὕτως ἰσάξιόν ἐστιν τὸ δρῶμενον». Για συζήτηση σχετικά με τη λατρεία της Αγλαύρου (με βιβλιογραφία) βλ. Larson, *Greek Heroine Cults*, 39-41. Βλ. επίσης M. Valdés Guía, “The Cult of Aglauros (and Aphrodite) in Athens and in Salamis of Cyprus: Reflections on the Origin of the Genos of the Salaminioi”, *Ancient West and East* 4.1 (2005): 57-76.

Οι ιστορίες για τη θυσία των θυγατέρων 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 επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο οι παραλλαγές κάποιων μοτίβων μάς βοηθούν να συνδέσουμε τις σχετικές ιστορίες σε ένα ενιαίο μυθολογικό πλέγμα. Πριν μεταβούμε στην εξέταση των ανατολικών παραλλήλων και στην ανάλυση των πιθανών συμπερασμάτων που μπορούμε να συναγάγουμε από τη συγκριτική μας έρευνα, 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, οι οποίες θυσιάστηκαν με τη θέλησή τους κατά τη διάρκεια του πολέμου των Θηβαίων με τους Ορχομενίους (Παυσ. 9.17.1), και τις κόρες του Ωρίωνα, Μενίπη και Μετιόχη (Αντων. Λιβ. 25 = Κόριννα απ. 3 Page· Ον. *Met.* 13.692-9).⁵⁴⁸ Εκτός της Αθήνας και της Βοιωτίας, που κατέχουν τη μερίδα του λέοντος σε αυτόν τον τύπο διήγησης, η θυσία της παρθένου για τη σωτηρία της κοινότητας σύμφωνα με τον χρησμό αξιοποιείται ακόμη στους μεταγενέστερους μύθους για τη θυσία της Χαρίκλειας, κόρης του βασιλιά της Αιθιοπίας, Υδάσπη (Ηλιοδ. *Αιθ.* 10.16), καθώς και των ανώνυμων θυγατέρων του Αιγύπτου ([Πλουτ.] *Περί Ποταμών*, 16) και του Μεσσήνιου βασιλιά Αριστόδημου (Παυσ. 4.9.4-5), εκ των οποίων η πρώτη θυσιάζεται για την καταπολέμηση του λιμού που έπληττε την Αίγυπτο και η δεύτερη για τη σωτηρία της πατρίδας της κατά τον Α΄ Μεσσηνιακό πόλεμο. Η λίστα πιθανώς να μην είναι εξαντλητική.

IV. 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 επισημάνει από την εισαγωγή του κεφαλαίου, πολλά ελληνικά, ρωμαϊκά και βιβλικά κείμενα απεικονίζουν σταθερά διάφορους σημιτικούς λαούς (όπως οι Φοίνικες, οι Καρχηδόνιοι, οι Μωαβίτες, οι Ιουδαίοι και εν γένει

⁵⁴⁸ Για τον μύθο της θυσίας της Μενίπης και της Μετιόχης βλ. ενδεικτικά Dowden, *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, 168.

όσοι προσδιορίζονται ως εχθροί του Ισραήλ στην Πεντάτευχο) 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 και την παράδοση του Ισραήλ, υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες και ο ίδιος ο Γιαχβέ παρουσιάζεται ανοιχτά ως αποδέκτης τέτοιων θυσιών.⁵⁴⁹ Πρόκειται για ένα ζήτημα που έχει απασχολήσει έντονα τη βιβλιογραφία, με την πλειονότητα των μελετητών να τίθεται υπέρ της ιστορικής ύπαρξης μιας τέτοιας θρησκευτικής πρακτικής τουλάχιστον στον καρχηδονιακό (και πιθανότατα στον φοινικικό) πολιτισμό,⁵⁵⁰ αλλά και στην πρώιμη θρησκευτική παράδοση των Ισραηλιτών.⁵⁵¹ Ανεξάρτητα

⁵⁴⁹ Για την πολεμική απόρριψη της «ξένης» πρακτικής της θυσίας παιδιών στην *Παλαιά Διαθήκη* και την ανάλυση των ενδείξεων για την προσφορά παιδιών προς τιμήν του Γιαχβέ στην αρχαία Ιουδαία βλ. τη σημαντική μονογραφία της 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. επίσης D. Markl, “Polemics against Child Sacrifice in Deuteronomy and the Deuteronomistic History”, στο G. H. van Kooten και J. van Ruiten (eds.), *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*, Themes in Biblical Narrative, Volume 25 (Leiden: Brill, 2019), 57-91.

⁵⁵⁰ Η σχετική βιβλιογραφία είναι αχανής βλ. ενδεικτικά J. Quinn, *In Search of the Phoenicians* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 91-98, 161-5. P. J. Xella et al., “Phoenician Bones of Contention”, *Antiquity* 87 (2013): 1199–207. P. J. Xella, “Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punio nelle testimonianze in lingua greca e latina: 1”, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 25 (2009): 59-100. 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). J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, University of Cambridge Oriental Publications 41 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). E. Lipiński, “Sacrifices d’enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental”, στο E. Lipiński (ed.), *Carthago. Studia Phoenicia VI*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 26 (Leuven: Peeters, 1988), 151-85. L. E. Stager, “The Rite of Child Sacrifice at Carthage”, στο J. G. Pedley (ed.), *New Light on Ancient Carthage* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980), 1-11. P. G. Mosca, “Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and Milk”, PhD dissertation (Harvard University, 1975). Για ενημερωμένη ανασκόπηση και ανάλυση των αντεπιχειρημάτων (με βιβλιογραφία) βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 236-9. J. H. Schwartz et al., “Two Tales of One City: Data, Inference and Carthaginian Infant sSacrifice”, *Antiquity* 91.356 (2017): 442-54.

⁵⁵¹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά την πρόσφατη μονογραφία του H. D. Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel*, *Explorations of Ancient Near Eastern Civilizations* 5 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017). Βλ. επίσης M. S.

από το αν η δεσπόζουσα αυτή υπόθεση ανταποκρίνεται πράγματι στην ιστορική αλήθεια, οι διηγήσεις της *Παλαιάς Διαθήκης* έρχονται σε κάθε περίπτωση να επιβεβαιώσουν πως η προσφορά παιδιών στη θυσιαστική πυρά του ανώτερου θεού αποτελεί τουλάχιστον έναν ιδιαίτερα διαδεδομένο αφηγηματικό τόπο της εβραϊκής παράδοσης, από τον οποίον θα μπορούσε κάλλιστα να έχει επηρεαστεί το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα, δεδομένης της εγγύτητας της Κύπρου στον βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό και της μακραίωνης παράδοσης των Φοινίκων στο συγκεκριμένο νησί.⁵⁵²

IV. 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–,⁵⁵³ ο Θεός δοκιμάζει τον γενάρχη

Smith, “Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation”, στο V. D. Arbel et al. (eds.) *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond. Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca* (London: Bloomsbury, 2015), 3-17· E. Lipiński, “‘Shall I Offer My Eldest Son?’ (Mi. 6:7)”, *The Biblical Annals* 5.1 (2015): 95-109· K. Finsterbusch, “The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible”, στο Finsterbusch, Lange και Römhald (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 87-108· A. Lange, “‘They Burn Their Sons and Daughters— That Was No Command of Mine’ (Jer 7:31)”, *ibid*, 109-32. Για ευσύνοπτη ανασκόπηση της παλαιότερης βιβλιογραφίας βλ. 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· T. Hieke, “The Prohibition of Transferring an Offspring to “the Molech”: No Child Sacrifice in Leviticus 18 and 20”, στο C. A. Eberhart και T. Hieke (eds.), *Writing a Commentary on Leviticus: Hermeneutics—Methodology—Themes*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Vol. 276 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 171-3.

⁵⁵² Αξίζει να σημειώσουμε πως ανάμεσα στα ευρήματα που σχετίζονται με την πιθανή ιστορικότητα της θυσίας παιδιών στον βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό συχνά συγκαταλέγεται και μια φοινικική επιγραφή (όστρακο) από το Ιδάλιον της Κύπρου, η οποία, ωστόσο, δεν έχει προσφέρει αξιόλογα δεδομένα ή τεκμήρια στην περί του θέματος έρευνα. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Dewrell, *Child Sacrifice in Ancient Israel*, 64-8.

⁵⁵³ 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*

του Ισραήλ, λέγοντάς του να προσφέρει στη θυσιαστική πυρά ως *όλοκάρπωσιν* τον Ισαάκ,⁵⁵⁴ 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 μαζί 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, δίνει χειροπόδαρα τον Ισαάκ, 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.⁵⁵⁵ Τότε ο Αβραάμ σηκώνει τα μάτια του και βλέπει μπροστά του έναν κριό να έχει παγιδευθεί από τα κέρατά του σε ένα παρακείμενο θαμνώδες φυτό (Σαβέκ), τον οποίον ακολούθως αιχμαλωτίζει και θυσιάζει ως *όλοκάρπωσιν* στη θέση του παιδιού του (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 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.⁵⁵⁶

griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 320 (Berlin: de Gruyter, 2003), 199-223.

⁵⁵⁴ 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 ὄλοκάρπωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὁρέων, ὧν ἄν σοι εἴπω».

⁵⁵⁵ Βλ. χαρακτηριστικά *Γέν.* 22:12: «καὶ εἶπε· μὴ ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδέν· νῦν γὰρ ἔγνω, ὅτι φοβῆ σὺ τὸν Θεὸν καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ».

⁵⁵⁶ *Γέν.* 22:17: «ἢ μὴν εὐλογῶν εὐλόγησω 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».

Οι ομοιότητες του επεισοδίου της Aqedah με τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα (εξαπάτηση θύματος από τον πατέρα του για την εκούσια προσέλευσή του στον τόπο της θυσίας, θεία παρέμβαση για τη σωτηρία του την ύστατη στιγμή, αντικατάσταση του παρ' ολίγον θυσιασθέντος τέκνου από ζώο που εμφανίζεται θαυματουργικά) είναι προφανείς, αλλά δεν αξίζει να σταθούμε περαιτέρω σε αυτές, τουλάχιστον σε διακειμενικό επίπεδο, καθώς θα ήταν πολύ δύσκολο να υποθέσουμε πως η ιστορία της Ιφιγένειας εξαρτάται συγκεκριμένα και άμεσα από το κείμενο της *Γενέσεως*. Σε ευρύτερο επίπεδο, βέβαια, το επεισόδιο για την παρ' ολίγον θυσία του Ισαάκ μάς δείχνει πως τα βασικά αφηγηματικά μοτίβα που αξιοποιούνται από τον ποιητή των *Κυπρίων επών* για την ανθρωποθυσία της κόρης του Αγαμέμνονα στην Αυλίδα είναι επίσης γνωστά στην εβραϊκή παράδοση.

Εξίσου σημαντικό για τους σκοπούς της συζήτησής μας είναι φυσικά το γεγονός ότι η θυσία του αγαπημένου τέκνου αναπτύσσεται σε έναν από τους ιδρυτικούς μύθους του Ισραήλ. Αν και το 22^ο κεφάλαιο της *Γενέσεως* ερμηνευόταν συμβατικά στην παλαιότερη βιβλιογραφία ως μια πολεμική κατά της θυσίας τέκνων,⁵⁵⁷ 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.⁵⁵⁸ Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Levenson, που αναπτύσσει αυτή τη συλλογιστική για την κυριολεκτική ερμηνεία των θυσιαστικών νόμων 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

⁵⁵⁷ 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.

⁵⁵⁸ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά F. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 179-206· M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2^η 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.

εφαρμόσει αυτήν ακριβώς την πρακτική». ⁵⁵⁹ 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 πιθανή ύπαρξη μιας αρχικής μορφής της ιστορίας στην οποία το μονάκριβο τέκνο του Αβραάμ θυσιαζόταν πράγματι. ⁵⁶⁰

IV. 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. ⁵⁶¹ Ο τελευταίος –ένας από τους Κριτές του Ισραήλ– κατά τη 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

⁵⁵⁹ 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.

⁵⁶⁰ 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 Ἀβραάμ πρὸς τοὺς παῖδας αὐτοῦ, καὶ ἀναστάντες ἐπορεύθησαν ἅμα ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου. καὶ κατόκησεν Ἀβραάμ ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου». Βλ. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 193, σπ. 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”, *Journal for the Study of the Old Testament* 96 (2001): 64.

⁵⁶¹ 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 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 και 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.

οίκο του για να τον συναντήσει κατά την επιστροφή του μετά τον πόλεμο.⁵⁶² Ο όρκος παρουσιάζεται μάλιστα ως εμπνευσμένος από τον ίδιο τον Θεό («Καὶ ἐγένετο ἐπὶ Ἰεφθάε πνεῦμα Κυρίου», *Κριτ.* 11:29),⁵⁶³ ο οποίος παρέχει απόλυτη στρατιωτική επιτυχία στον Ιεφθάε,⁵⁶⁴ χωρίς να υπάρχει η παραμικρή ένδειξη πως πρόκειται για κάτι που αντιτίθεται στη λατρεία του, όπως πολλά βιβλικά χωρία διαβεβαιώνουν.⁵⁶⁵

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 μιάτια 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 Αμμωνιτών (36), ζητώντας του ως τελευταία χάρη να την αφήσει να πάει για δύο μήνες στα βουνά, προκειμένου να θρηνήσει για τα *παρθενία* της με τις φίλες της.⁵⁶⁶ 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

⁵⁶² Βλ. *Κριτ.* 11:30-1: «καὶ ἠῤῥατο Ἰεφθάε εὐχὴν τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπεν· ἐὰν διδοὺς δῶς μοι τοὺς υἱοὺς Ἀμμὼν ἐν τῇ χειρὶ 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 Ἀμμὼν, καὶ ἔσται τῷ Κυρίῳ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα».

⁵⁶³ Βλ. T. C. Römer, “Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 77 (1998): 28-9.

⁵⁶⁴ Βλ. *Κριτ.* 11:32-3: «καὶ παρῆλθεν Ἰεφθάε πρὸς υἱοὺς Ἀμμὼν παρατάξασθαι πρὸς αὐτούς, καὶ παρέδωκεν αὐτούς Κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ. καὶ ἐπάταξεν αὐτούς ἀπὸ Ἀροὴρ ἕως ἐλθεῖν ἄχρις Ἀρνῶν ἐν ἀριθμῷ εἴκοσι πόλεις καὶ ἕως Ἐβελχαρμὶμ πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ συνεστάλησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμὼν ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραὴλ».

⁵⁶⁵ Βλ. χαρακτηριστικά *Ιερ.* 19:5: «καὶ ὤκοδόμησαν ὑψηλὰ τῇ Βάαλ τοῦ κατακαίειν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρὶ, ἃ οὐκ ἐνετείλαμην οὐδὲ διενόηθην ἐν τῇ καρδίᾳ μου». Βλ. ἀκόμη *Λευ.* 18:21, 20:2· *Λευτερ.* 12:31, 18:10· Φλ. Ιωσ. *Τουδαικὴ Αρχαιολογία*, 5.266.

⁵⁶⁶ *Κριτ.* 11:37: «... ἔασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθενία μου, ἐγὼ εἰμι καὶ αἱ συνεταιρίδες μου».

αποσιώπησης αυτού του στοιχείου—,⁵⁶⁷ αλλά το κείμενο δεν αφήνει καμιά αμφιβολία για την τέλεση του ολοκαυτώματος της παρθένου.⁵⁶⁸ 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.⁵⁶⁹

Η διήγηση του 11^{ου} κεφαλαίου των *Κριτών* έχει από πολύ παλιά μελετηθεί ως παράλληλο της Ιφιγένειας. Ήδη στις αρχές του 16^{ου} αιώνα ο δραματουργός George Buchanan έδωσε στην κόρη του Ιεφθάε το όνομα Ίφις, συνδέοντάς την με την κόρη του Αγαμέμνονα, ενώ τον 17^ο 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 θεωρούνταν δεδομένη.⁵⁷⁰ Ωστόσο, όπως και στην περίπτωση του Ισαάκ, δεν υπάρχει λόγος να σταθούμε περαιτέρω στην πιθανή σύνδεση των δύο διηγήσεων ανθρωποθυσίας.⁵⁷¹ Στην

⁵⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά Marcus, *Jephthah and His Vow*, 39.

⁵⁶⁸ *Κριτ.* 11:39: «καὶ ἐγένετο ἐν τέλει τῶν δύο μηνῶν καὶ ἐπέστρεψε πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν ἐν αὐτῇ εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ἠῤῥατο. ...». 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: Oxford University Press, 2001), 106-11.

⁵⁶⁹ Βλ. *Κριτ.* 11:39-40: «... καὶ ἐγένετο εἰς πρόσταγμα ἐν Ἰσραὴλ· ἀπὸ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας ἐπορεύοντο θυγατέρες Ἰσραὴλ θρηνεῖν τὴν θυγατέρα Ἰεφθάε τοῦ Γαλααδίτου ἐπὶ τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ».

⁵⁷⁰ Για σχετική συζήτηση με βιβλιογραφία βλ. A. Linton, “Virgin Sacrifices: Iphigenia and Jephthah’s Daughter”, στο H. Fronius και A. Linton (eds.), *Women and Death: Representations of Female Victims and Perpetrators in German Culture 1500-2000* (New York: Camden House, 2008), 43-59.

⁵⁷¹ 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.

πραγματικότητα, η ιστορία των *Κριτών* βρίσκεται πολύ πιο κοντά στον μύθο για τον Μαϊάνδρο και τον πανομοιότυπό του όρκο 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*.⁵⁷² 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,⁵⁷³ και κατά τον Feldman αυτός είναι πιθανότατα ο λόγος πίσω από την επιλογή του Ιώσηπου να παραλείπει κάθε αναφορά στο έθιμο των τετραήμερων θρήνων των νέων γυναικών του Ισραήλ.⁵⁷⁴ Στο αντιαιρετικό του *Πανάριον* ο Επιφάνιος μάλιστα παραδίδει πως η κόρη του Ιεφθάε λατρευόταν ως θεά στη Σεβάστεια (πρώην Σαμάρεια)⁵⁷⁵ και πως η ιστορία

⁵⁷² Για μια συγκριτική προσέγγιση της κόρης του Ιεφθάε, της Ιφιγένειας, και της Κόρης επί τη βάση 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.

⁵⁷³ Βλ. ενδεικτικά Marcus, *Jephthah and His Vow*, 30, 61.

⁵⁷⁴ Βλ. Feldman, *Studies in Josephus’ Rewritten Bible*, 184.

⁵⁷⁵ Βλ. Επιφ. *Παν.* 55.1.10 (PG 41: 973): «εν δὲ τῇ Σεβαστείᾳ τῇ ποτὲ Σαμαρείᾳ καλουμένη, 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».

της θυσίας της είχε συνδεθεί με τη λατρεία της Κόρης στη γειτονική Νεάπολη της Παλαιστίνης (Σικίμοι, Schechem).⁵⁷⁶ 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.

IV. 4. 3. Η θυσία παιδιών από τους εχθρούς του Ισραήλ

Η παρ' ολίγον *όλοκάρπωση* του Ισαάκ και το *όλοκαύτωμα* της κόρης του Ιεφθάε υποδεικνύουν πως η βορειοδυτική σημιτική παράδοση της θυσίας του πρωτότοκου παιδιού έχει βαθιές ρίζες και 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 σημαντική μονογραφία της. Το ζήτημα είναι φυσικά ιδιαίτερα σύνθετο για να αναλυθεί σε βάθος στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, αξίζει να εξετάσουμε με συντομία κάποια 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΄ Βασιλειών*. Στο 3^ο κεφάλαιο του εν λόγω έργου ο βασιλιάς Μεσά των Μωαβιτών προσφέρει ως *όλοκαύτωμα* 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:

⁵⁷⁶ 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 ἡπατημένοις 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 Istar και του Tammuz βλ. Sypherd, *Jephthah and His Daughter*, 17-8.

«καὶ εἶδεν ὁ βασιλεὺς Μωάβ 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 ὀλοκαύτωμα ἐπὶ τοῦ τείχους· καὶ ἐγένετο μετὰμελος μέγας ἐπὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἀπῆραν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐπέστρεψαν εἰς τὴν γῆν». (*Δ' Βασ.* 3:26-7)

Ἡ συγκεκριμένη αναφορά εἶναι ιδιαίτερα σημαντική, καθὼς ἡ θυσία τοῦ γιου τοῦ Μεσά παρουσιάζεται ὡς ὁ πλέον καθοριστικὸς παράγοντας γιὰ τὴ σωτηρία τῆς Μωάβ, ἡ ὁποία πολιορκεῖται ἀπὸ υπερἀριθμὰ στρατεύματα καὶ βρίσκεται στο χεῖλος τῆς καταστροφῆς. Ὁ θεὸς τῶν Μωαβιτῶν, πού σε ἄλλα βιβλικά χωρία λαμβάνει τὸ ὄνομα Χεμῶς,⁵⁷⁷ φαίνεται νὰ παρέχει ἀπόλυτη προστασία στον λαό του ὡς ἀντάλλαγμα γιὰ αὐτὴν τὴν προσφορά, ἡ ὁποία σηματοδοτεῖ τὴν ἀμεση υποχώρηση τῶν ἐχθρῶν καὶ τὸ τέλος τῆς σχετικῆς διήγησῆς. Ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Ἰεφθάε (*Κριτ.* 11:19-40), τὸ ὀλοκαύτωμα τοῦ πρωτότοκου γιου τοῦ βασιλιά παρουσιάζεται ὡς ἓνα αποτελεσματικὸ μέσο γιὰ τὴν εξασφάλιση τῆς εὐνοίας τοῦ θεοῦ καὶ τῆς συνακόλουθης στρατιωτικῆς ἐπιτυχίας. Ἀν καὶ ἡ διήγησις γιὰ τὴν πολιορκία τῆς Μωάβ ἐντάσσεται στὴν προσπάθεια τῶν βιβλικῶν κειμένων νὰ καθιερώσουν τὴ θυσία τέκνων ὡς μιὰ ξένη πρακτικὴ, στὴν πραγματικότητά μᾶς προσφέρει ἓνα ἀκόμη παράδειγμα γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ βασικοῦ θεματικοῦ πυρήνα στον ὁποῖον πιθανότατα μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν καὶ οἱ ἀντίστοιχες θυσίες στο ὄνομα τοῦ ἰσραηλιτικοῦ θεοῦ. Ἀς μὴν ξεχνάμε, ἄλλωστε, πὼς καὶ ὁ Ἀβραάμ εὐλογεῖται ἀπὸ τὸν Γιαχβέ ἀκριβῶς λόγω τῆς προθυμίας του νὰ θυσιάσει σε αὐτὸν τὸ πρωτότοκο τέκνο του με τὸν ἴδιο τρόπο.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Βλ. ἐνδεικτικὰ *Ἀρ.* 21:29· *Ἰερ.* 48:46. Ἡ Μωαβιτικὴ Λίθος (Στήλη τοῦ Μεσά), πού εἶναι ιδιαίτερα σημαντικὴ γιὰ τὴν ἐξέταση τοῦ ἱστορικοῦ συγκεκριμένου τῆς διήγησῆς τοῦ *Δ' Βασιλειῶν* παραδίδει ἐπίσης τὸ ἴδιο ὄνομα γιὰ τὸν θεὸ τῶν Μωαβιτῶν. Γιὰ πρόσφατη συζήτηση βλ. ἐνδεικτικὰ Τ. L. Thompson, “Mesha and Questions of Historicity”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21.2 (2007): 241-60.

⁵⁷⁸ Ἀξίζει νὰ σημειώσουμε πὼς οἱ θυσιαστικοὶ νόμοι τοῦ Ἰσραὴλ θεωροῦν ὡς πρωτότοκο παιδί τὸ πρῶτο τέκνο τῆς μητέρας, καὶ ὑπὸ αὐτὴν τὴν ἐννοία ὁ Ἰσαάκ δικαίως λαμβάνει αὐτὸν τὸν χαρακτηρισμό. Γιὰ σχετικὴ συζήτηση βλ. Stavrakoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 193-4.

Αντίθετα, η προσφορά παιδιών στη θυσιαστική πυρά ενός ξένου θεού (Μολόχ, Αδραμέλεχ, Ανημελέχ, Βαάλ)⁵⁷⁹ 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,⁵⁸⁰ τους κατοίκους του Βόρειου Βασιλείου,⁵⁸¹ τους Σεπφαρουήμ,⁵⁸² τον βασιλιά Μανασσή⁵⁸³ και τους πρώην Ιουδαίους,⁵⁸⁴ ενώ το *Δευτερονόμιο*

⁵⁷⁹ 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, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 10-2.

⁵⁸⁰ Βλ. *Δ΄ Βασ.* 16:3-4: «καὶ ἐπορεύθη, ἐν ὁδῷ βασιλέων Ἰσραὴλ, καὶ γε τὸν υἱὸν αὐτοῦ διήγεν ἐν πυρὶ κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν, ὃν ἐξῆρε Κύριος ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, καὶ ἐθυσίαζε καὶ ἐθυμία ἐν τοῖς ὑψηλοῖς καὶ ἐπὶ τῶν βουνῶν καὶ ὑποκάτω παντὸς ξύλου ἀλσώδους».

⁵⁸¹ Βλ. *Δ΄ Βασ.* 17:16-7: «ἐγκατέλιπον τὰς ἐντολὰς Κυρίου Θεοῦ ...καὶ ἐποίησαν ἄλση καὶ προσεκύνησαν πάση τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Βάαλ καὶ διήγον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρὶ καὶ ἐμαντεύοντο μαντείας καὶ οἰωνίζοντο καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου παροργίσει αὐτόν».

⁵⁸² Βλ. *Δ΄ Βασ.* 17:31-2: «...καὶ οἱ Σεπφαρουαῖμ κατέκαιον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρὶ τῷ Αδραμέλεχ καὶ Ανημελέχ, θεοῖς Σεπφαρουαῖμ. καὶ ἦσαν φοβούμενοι τὸν Κύριον καὶ κατόκισαν τὰ βδελύγματα αὐτῶν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ὑψηλῶν, ἃ ἐποίησαν ἐν Σαμαρείᾳ, ἔθνος ἐν πόλει, ἐν ἧ κατόκουν ἐν αὐτῇ· καὶ ἦσαν φοβούμενοι τὸν Κύριον καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἱερεῖς τῶν ὑψηλῶν καὶ ἐποίησαν ἐν οἴκῳ τῶν ὑψηλῶν».

⁵⁸³ Βλ. *Δ΄ Βασ.* 21:3-6: «καὶ ἐπέστρεψε καὶ ὠκοδόμησε τὰ ὑψηλά, ἃ κατέσπασεν Ἐζεκίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ ἀνέστησε θυσιαστήριον τῇ Βάαλ καὶ ἐποίησε τὰ ἄλση, καθὼς ἐποίησε Ἀχαάβ βασιλεὺς Ἰσραὴλ, καὶ προσεκύνησε πάση τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐδούλευσεν αὐτοῖς. καὶ ὠκοδόμησε θυσιαστήριον ἐν οἴκῳ Κυρίου, ὡς εἶπεν· ἐν Ἱερουσαλὴμ θήσω τὸ ὄνομά μου, καὶ ὠκοδόμησε θυσιαστήριον πάση τῇ δυνάμει τοῦ

περιέχει μια αντίστοιχη αναφορά και για τους κατοίκους της Χαναάν.⁵⁸⁵ 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 καλά καὶ δικαιώματα, ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς, καὶ μιανῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόμασιν αὐτῶν ἐν τῷ **διαπορεύεσθαί με πᾶν διανοῖγον μήτρان, ὅπως ἀφανίσω αὐτούς**» (*Ιεζ.* 20:25-6).⁵⁸⁶

IV.5 Συζήτηση-παρατηρήσεις

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

οὐρανοῦ ἐν ταῖς δυσὶν ἀυλαῖς οἴκου Κυρίου καὶ διήγε τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ ἐν πυρὶ καὶ ἐκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησε τεμένη καὶ γνώστας ἐπλήθυνε τοῦ ποιεῖν τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου παροργίσει αὐτόν».

⁵⁸⁴ Βλ. *1' 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 πυρὶ». Βλ. ἀκόμη *Ιερ.* 7:31, 19:5, 32:25· *Ιεζ.* 16:23.

⁵⁸⁵ Βλ. *Λευτ.* 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».

⁵⁸⁶ 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 καὶ 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.

IV. 5. 1. Το όλοκαύτωμα της Ιφιγένειας στην Αυλίδα

Ίσως το πιο προφανές και κατ' εξοχήν επαναλαμβανόμενο χαρακτηριστικό στις αναφορές της *Παλαιάς Διαθήκης* σε αυτήν την θρησκευτική πρακτική είναι η χρήση της φωτιάς, η οποία σε όλες τις περιπτώσεις προβάλλεται ως το βασικό μέσο τέλεσης των σημιτικών ανθρωποθυσιών. Πέρα από την ολοκάρπωση του Ισαάκ και το *όλοκαύτωμα* 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.⁵⁸⁷

Αναπτύσσοντας μια ιδέα που διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον Διόδωρο τον Σικελιώτη επί τη βάσει ακριβώς αυτού του στοιχείου,⁵⁸⁸ ο Shawn O' Bryhim υποστηρίζει πως ο Ευριπίδης εμπνεύστηκε από τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση για την απεικόνιση των θυσιαστικών πρακτικών των Ταύρων στην *Ιφιγένειά 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

⁵⁸⁷ Βλ. ενδεικτικά Κλειτ. Σχόλ. Πλάτ. *Πολ.* 337a (FGrHist 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), 54-5. Για την συγκέντρωση και την ανάλυση των ελληνικών και ρωμαϊκών μαρτυριών βλ. ενδεικτικά Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, 86-91· Mosca, "Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion", 2-35.

⁵⁸⁸ Βλ. Διοδ. Σικ. 20.14.6.1-10: «ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδριάς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὸς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παιδῶν ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἰς τι χάσμα πλήρες πυρός. εἰκὸς δὲ καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐντεῦθεν εἰληφέναι τὰ μυθολογούμενα παρ' αὐτῷ περὶ τὴν ἐν Ταύροις θυσίαν, ἐν οἷς εἰσάγει τὴν Ἰφιγένειαν ὑπὸ Ὀρέστου διερωτωμένην 'τάφος δὲ ποῖος δέξεται μ', ὅταν θάνω; πῦρ ἱερὸν ἔνδον χάσμα τ' εὐρωπὸν χθονός'».

(4.103.1-3),⁵⁸⁹ 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 (*Ιφ. Ταύρ.* 626) είναι πράγματι πολύ κοντά στο «*χάσμα πλήρες πυρὸς*» στο οποίο υποτίθεται πως κατέληγαν τα παιδιά που προσέφεραν οι Φοίνικες και οι Καρχηδόνιοι στις αγκάλες του μπρούτζινου αγάλματος του Κρόνου (Βάαλ Ἀμμων), όπως παραδίδουν, μεταξύ άλλων, ο Διόδωρος και ο Κλείταρχος.⁵⁹⁰ Αντίθετα, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ηροδότου οι Ταῦροι 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.⁵⁹¹

Τα επιχειρήματα του Ο'Byhim υπέρ της υπόθεσης του Διοδώρου είναι αρκετά ενδιαφέροντα 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

⁵⁸⁹ Για σχετική συζήτηση βλ. S. O'Byhim, "The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, *Iphigenia in Tauris*", *Classical Bulletin* 76 (2000): 29-37.

⁵⁹⁰ Βλ. Κλειτ. Σχόλ. Πλάτ. *Πολ.* 337a (=FGrHist 137 F 9): «Κλείταρχος δέ φησι τοὺς Φοίνικας, καὶ μάλιστα Καρχηδονίους, τὸν Κρόνον τιμῶντας, ἐπὶ τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὐχεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων, εἰ περιγένοιτο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγιεῖν αὐτὸν τῷ θεῷ. τοῦ δὲ Κρόνου χαλκοῦ παρ' αὐτοῖς ἐστῶτος τὰς χεῖρας ὑπὲρ ἐκτετακός ὑπὲρ κριβάνου χαλκοῦ, τοῦτον ἐκκαίειν τὸ παιδίον. τῆς δὲ φλογὸς τοῦ ἐκκαιομένου πρὸς τὸ σῶμα ἐμπιπτούσης, συνέλκεσθαι τε τὰ μέλη καὶ τὸ στόμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς γελῶσι παραπλησίως, ἕως ἂν συσπασθὲν εἰς τὸν κριβανὸν παρολίσθη. τὸν οὖν σεσηρότα γέλωτα σαρδάνιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι, ἐπεὶ γελῶντες ἀποθνήσκουσι».

⁵⁹¹ Βλ. Ηροδ. 4.103, 1-3: «τούτων Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοῖσιδε χρέωνται: θύουσι μὲν τῆ, Παρθένῳ τούτῳ τε ναυηγὸς καὶ τοὺς ἂν λάβωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες τρόπῳ τοιῷδε: καταρξάμενοι ροπάλῳ παίουσι τὴν κεφαλὴν. οἱ μὲν δὴ λέγουσι ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημοῦ ἴδρυται τὸ ἱόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσι: οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογέουσι, τὸ μέντοι σῶμα οὐκ ὠθέεσθαι ἀπὸ τοῦ κρημοῦ λέγουσι ἀλλὰ γῆ κρύπτεσθαι. ...».

Μολόχ που αργότερα κυριάρχησε στην τέχνη φαίνεται πως έχει βασιστεί σε αυτήν ακριβώς την παράδοση.⁵⁹² 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 φαίνεται να έχει επισημανθεί, η θυσιαστική πρακτική της όλοκαρπώσεως που ακολουθεί ο Αβραάμ στο 22^ο 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 χειρας καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν μάχαιραν ...»),⁵⁹³ με σκοπό προφανώς αρχικά να σφάζει τον γιο του και στη συνέχεια να πυροδοτήσει τα ξύλα πάνω στα οποία τον είχε τοποθετήσει, ολοκληρώνοντας την *όλοκάρπωσιν*.⁵⁹⁴ Αντίστοιχα, στο προοίμιο της *Ιφιγένειας εν Ταύροις* 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 (Ευρ. *Ιφ. Ταύρ.* 26-7):

«ἐλθοῦσα δ' Αὐλίδ' ἢ τάλαιν' ὑπὲρ πυρᾶς μεταρσία ληφθεῖς' ἔκαινόμην ξίφει».

⁵⁹² Για σχετική συζήτηση (με βιβλιογραφία) βλ. J. S. Rundin, “Pocho Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition”, *Journal of Biblical Literature* 123.3 (2004): 429-30.

⁵⁹³ *Γέν.* 22:6

⁵⁹⁴ Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η *όλοκάρπωσις* περιλαμβάνει την πλήρη καύση του θύματος. Είναι χαρακτηριστικό πως, όταν ο Ισαάκ απορεί για την έλλειψη του προβάτου, αναφέρει στον πατέρα του «ιδού τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα» (*Γέν.* 22:7), τα απαραίτητα εργαλεία για την τέλεση της *όλοκαρπώσεως*, χωρίς να κάνει λόγο για τη μάχαιραν, η οποία πιθανώς θεωρείται δεδομένη.

Η *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* έρχεται να επιβεβαιώσει αυτήν την υπόθεση σχεδόν πέρα 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»,⁵⁹⁵ μια διατύπωση που, όπως είναι προφανές, θα μπορούσε κάλλιστα να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει με ετυμολογική ακρίβεια το αποτέλεσμα ενός *όλοκαυτώματος*.

Μολοντί δεν έχουμε στη διάθεσή μας το επεισόδιο των *Κυπρίων επών*, 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 δραματογράφος 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.⁵⁹⁶ Αν λοιπόν η ευριπίδεια περιγραφή των ανθρωποθυσιών των Ταύρων παραπέμπει στις καρχηδονιακές πρακτικές –ή τουλάχιστον στον τρόπο με τον οποίο τις αντιλαμβάνονταν ο ελληνικός κόσμος–, το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας στην Αυλίδα αποτελούσε πιθανότατα μια άμεση μεταφορά της θυσιαστικής πρακτικής του *όλοκαυτώματος* του πρωτότοκου παιδιού στον ελληνικό μύθο. Ίσως μάλιστα αυτός να ήταν και ο βασικός λόγος που ώθησε τον δραματογράφο 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

⁵⁹⁵ Ευρ. *Ιφ. Αυλ.* 1601-3: «ἐπεὶ δ' ἅπαν / κατηνθρακώθη θῦμ' ἐν Ἡφαίστου φλογί, / τὰ πρόσφορ' ἠῤῥαθ', ὡς τύχοι νόστου στρατός».

⁵⁹⁶ Βλ., για παράδειγμα, τον λεγόμενο τυρρηνό Αμφορέα του Τιμάδη (με συζήτηση) στο σχετικό κεφάλαιο του Mylonopoulos, “Gory Details? The Iconography of Human Sacrifice in Greek Art”, στο Bonnechere και Gagné (eds.), *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*, 74-5.

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 Μενουκέα.

Πριν μεταβούμε στην επόμενη παρατήρηση, αξίζει να σημειώσουμε πως, παρότι τόσο το κείμενο της *Γενέσεως*, όσο και το χαμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* 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.⁵⁹⁷ 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 όλοκαυτώματος παρουσιάζει την ανθρωποθυσία ως μια σκληρή τιμωρία κατά του Αγαμέμνονα, και προϋποθέτει την ύβριν του τελευταίου και τη μήνιδα της Αρτέμιδος για να γίνει κατανοητή, ένας παράγοντας που απουσιάζει παντελώς από τα εβραϊκά κείμενα.

IV. 5. 2. Τα ύψηλά, 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 «ύψηλά» και τα «ἄλση».⁵⁹⁸ Πρόκειται για δύο όρους που εμφανίζονται συχνά σε άμεση σύνδεση μεταξύ τους, και σε κάθε

⁵⁹⁷ 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 και 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.

⁵⁹⁸ Βλ. ενδεικτικά *Γ' Βασ.* 16: 32-4· *Δ' Βασ.* 16:3-4· 17:16-7, 31-2· 18:3· 21:3-6· *Ιερ.* 17:2· *Β' Χρον.* 33:3, 18-9.

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 «ύψηλων» και των «άλσων» με την ειδωλολατρική θρησκεία της Χαναάν, αλλά και για την έντονα πολεμική στάση των βιβλικών κειμένων εναντίον τους.

Τα «ύψηλά» (στα εβραϊκά: *bāmôt*)⁵⁹⁹ συνήθως ερμηνεύονται ως υπαίθρια θυσιαστήρια — και ως προς αυτό το στοιχείο ίσως να υπάρχει κάποια σχέση με την ελληνική λέξη «βωμός», όπως έχει υποτεθεί.⁶⁰⁰ 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 εικόνα του όρους επανέρχεται τόσο στη θυσία του Ισαάκ όσο και στο *όλοκαύτωμα* της κόρης του Ιεφθάε,⁶⁰¹ 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 επών*, είναι η σύνδεση της θυσίας παιδιών με τον

⁵⁹⁹ Η βιβλιογραφία για την αινιγματική φύση των *bāmôt* είναι εκτενής. Βλ. ενδεικτικά τις μονογραφίες 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* (London/New York: T&T Clark, 2008).

⁶⁰⁰ 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.

⁶⁰¹ 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. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 272-82.

όρο «ἄλση». Η σύγχρονη βιβλιογραφία έχει σχεδόν ομόφωνα καταλήξει στο συμπέρασμα πως πίσω από αυτόν τον όρο της *Παλαιάς Διαθήκης* κρύβεται στην πραγματικότητα η χανααντική μητέρα θεά Asherah, της οποίας η λατρεία σε συνδυασμό με τον ΕΙ (αλλά και τον Γιαχβέ) φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερα παλαιά και διαδεδομένη στον σημιτικό πολιτισμό.⁶⁰² 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*).⁶⁰³ Είναι χαρακτηριστικό πως, όταν ο προφήτης Ηλίας διατάζει τον Αχαάβ να συγκεντρώσει στο όρος Καρμήλιον (Κάρμηλος, Carmel) τους «450 προφύτες του Βάαλ και τους 400 προφύτες της Asherah» (οι οποίοι στη συνέχεια κατασφάζονται),⁶⁰⁴ η ελληνική μετάφραση μετατρέπει τους τελευταίους σε «προφύτες τῶν ἄλσων» (*Γ' Βασ.* 18:19). Αντίστοιχα, ο βασιλιάς Μανασσής, ο οποίος συνδέεται κατ' εξοχήν με τη θυσία παιδιών στα βιβλικά κείμενα, παρουσιάζεται να τοποθετεί

⁶⁰² Για συζήτηση σχετικά με την Asherah στα βιβλικά κείμενα και ευρύτερα βλ. ενδεικτικά J. Day, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *Journal of Biblical Literature* 105.3 (1986): 385-408· W. A. Maier, *Asherah: Extrabiblical Evidence* (Atlanta: Scholars Press, 1987)· S. M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (Atlanta: Scholars Press, 1998)· 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: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2005). Για εκτενή βιβλιογραφία βλ. τώρα T. J. Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity* (New York: Oxford University Press, 2020), 701, υπ.2 και 711, υπ. 87.

⁶⁰³ 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.

⁶⁰⁴ Βλ. *Γ' Βασ.* 18:40: «καὶ εἶπεν Ἡλιοῦ πρὸς τὸν λαόν· συλλάβετε τοὺς προφύτας τοῦ Βάαλ, μηδεὶς σωθήτω ἐξ αὐτῶν· καὶ συνέλαβον αὐτούς, καὶ κατάγει αὐτοὺς Ἡλιοῦ εἰς τὸν χειμάρρουν Κισσῶν καὶ ἔσφαξεν αὐτοὺς ἐκεῖ».

το «γλυπτὸν τοῦ ἄλσους» (πιθανότατα κάποιο ανθρωπόμορφο ομοίωμα της θεάς)⁶⁰⁵ μέσα στο ιερό του Γιαχβέ (Δ΄ Βασ. 21:7).

Η Asherah είναι μία από τις «μεγάλες θεές» της σημιτικής θρησκευτικής παράδοσης, όπως η Αστάρτη (και η μεσοποταμιακή της πρόγονος, Ištar) 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.⁶⁰⁶ 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 επών* 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 θηρών» (Ιλ. 21.470), ένα στοιχείο που συνδέει άμεσα την Άρτεμη με διάφορες μεγάλες θεές της Ανατολής, όπως η περίφημη καθιστή θεά του Çatalhöyük και η Αστάρτη. Ακόμη, η ταύτιση της Αρτέμιδος με τη φρυγική μητέρα-θεά Κυβέλη και την ιρανικής προέλευσης περσική θεά Anahita (Ἀναΐτιδα)

⁶⁰⁵ Βλ. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 55.

⁶⁰⁶ Για σχετική ανάλυση βλ. ενδεικτικά τη σημαντική μονογραφία του I. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah, c. 1500–1000 BCE* (Fribourg: Academic Press, 2004).

στην Πέργη της Παμφυλίας, μια περιοχή στην οποία η Άρτεμις παρουσιάζεται ως άνασσα,⁶⁰⁷ 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 μάς 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.⁶⁰⁸ 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).⁶⁰⁹

Πέρα 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) από τους Φοίνικες.⁶¹⁰ Επιπλέον, παρότι η Tanit συσχετίζεται συνήθως με την Ήρα

⁶⁰⁷ 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. Verbrugge και J. M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000), 62-3.

⁶⁰⁸ 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.

⁶⁰⁹ Ακολουθώ τη στιχαρίθμηση της έκδοσης του A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

⁶¹⁰ J. B. Carter, “The Masks of Ortheia”, *American Journal of Archaeology* 91.3 (1987): 355-83.

στον ρωμαϊκό κόσμο (Juno Caelestis),⁶¹¹ μια δίγλωσση επιγραφή από τον Πειραιά (ΚΑΙ 53) μαρτυρεί την ιστορική ταύτιση της καρχηδονιακής θεάς με την Άρτεμη, μέσω της μετάφρασης του θεοφορικού ονόματος Αρτεμίδωρος.⁶¹²

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 κεφάλαιό της για τη λατρεία της Αρτέμιδος στην Κύπρο,⁶¹³ η L. Sørensen καταλήγει στο συμπέρασμα πως η κόρη της Λητούς αφομοίωσε αναμίβωλα κάποια από τα χαρακτηριστικά της πολυμορφικής ανατολικής «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.⁶¹⁴

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

⁶¹¹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά S. Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Brill, 1993), 29-33.

⁶¹² Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά R. Parker, "Theophoric Names and the History of Greek Religion", στο S. Hornblower και 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 cananéο-punique* (Copenhague: Gad's Forlag, 1979), 86, 89-95.

⁶¹³ Βλ. L. W. Sørensen, "Artemis in Cyprus", στο T. Fischer-Hansen και 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.

⁶¹⁴ Για την κυπριακή μεγάλη θεά βλ. ενδεικτικά 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.)*, Alter Orient und Altes Testament, Band 388 (Münster: Ugarit-Verlag, 2011). Για τη σύνδεση της μεγάλης θεάς με την Άρτεμη στην Κύπρο βλ. Karageorghis, *La grande déesse de Chypre et son culte*, 219-22· S. Sophocleus, *Atlas des représentations chyro-archaïques des divinités* (Göteborg: Åström, 1985), 138-41· V. Karageorghis et al., *Ancient Art from Cyprus: The Cesnola Collection in the Metropolitan Museum of Art* (New York: Metropolitan Museum of Art, 2000), 260.

επεισόδιο των *Κυπρίων επών*, 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.'ašrt. ym”, «Κυρία Athirat της θάλασσας».⁶¹⁵ 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.⁶¹⁶ Είναι λοιπόν πιθανό, μα όχι βέβαιο, πως με τον έλεγχο των υδάτων στην Αυλίδα στο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* η Άρτεμις 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 το οποίο απαντά –ελλείψει αντενδείξεων– αποκλειστικά στην Κύπρο, και μάλιστα στο Κίτιον, δηλαδή τη σημαντικότερη αποικία των Φοινίκων στο νησί.⁶¹⁷ Αν και οι γνώσεις μας για τη συγκεκριμένη έκφανση της Αρτέμιδος

⁶¹⁵ KTU 1.3 V 40-1· 1.4 I 13-4· 1.4 II 28–29· 1.4 III 25, 27, 28–29· 1.4 IV 1-2, 3-4, 31, 40· 1.6 I 44, 45· 1.8 II 1-2. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Day, “Asherah in the Hebrew Bible”: 387-9· S. R. Rich, ““She Who Treads on Water”: Religious Metaphor in Seafaring Phoenicia”, *Ancient East & West* 11 (2012): 19-34, ιδ. 22-5· S. Natan-Yulzary, “Lady Athirat of the Sea – A New Look at KTU 1.4 ii 3-11”, *Aula Orientalis* 38.1 (2020): 131-46.

⁶¹⁶ 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.] *Περί της Συρίας Θεού*, 14.5-9: «...Δερκετοῦς δὲ εἶδος ἐν Φοινίκη ἐθεησάμην, θήμα ξένον· ἡμισέη μὲν γυνή, τὸ δὲ ὀκόσον 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).

⁶¹⁷ Βλ. Sørensen, “Artemis in Cyprus”, στο Fischer-Hansen και Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*, 203.

είναι πραγματικά ελάχιστες,⁶¹⁸ αξίζει να παρατηρήσουμε, έστω και ως μια ισχνή πιθανότητα, πως αυτή η «Παραθαλάσσια Άρτεμις» ή «Άρτεμις δίπλα στην ακτή»⁶¹⁹ που λατρευόταν στο Κίτιον ίσως να αποτελεί μια ακόμη απήγηση του συσχετισμού της Αρτέμιδος με την θάλασσα στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της Κύπρου, μαρτυρώντας μια διαδικασία συγκρητισμού αντίστοιχη με αυτήν που οδήγησε τον ποιητή των *Κυπρίων επών* να παρουσιάσει την άγροτέραν και βουνίσια Άρτεμη να ελέγχει την θάλασσα της Αυλίδας. 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 προφανές πως το συγκεκριμένο στοιχείο αποτελεί ένα λογοτεχνικό μοτίβο που έχει κατά πάσα πιθανότητα συντεθεί με άμεσο πρότυπο το επεισόδιο των *Κυπρίων επών*.

IV. 5. 3. Οι Ταύροι

Όπως ο τίτλος του υποκεφαλαίου προμηνύει, η τελευταία μου παρατήρηση αφορά τη θαυματουργική *μετακόμιση* της Ιφιγένειας στους Ταύρους, ένα στοιχείο που θεωρώ πως αποτελεί μια ακόμη ένδειξη για τη σύνδεση του επεισοδίου των *Κυπρίων επών* με τη

⁶¹⁸ Για μια ευσύνοπτη συγκέντρωση των δεδομένων και της βιβλιογραφίας σχετικά με την πιθανή λατρεία της «Παραλίας» θεάς στο Κίτιον βλ. P. Maillard, “The Terracottas from the Kitian Sanctuary of Artemis Paralia: A Snapshot”, στο G. Papantoniou, D. Michaelides και M. Dikomitou-Eliadou (eds.), *Hellenistic and Roman Terracottas*, Monumenta Graeca et Romana 23 (Leiden: Brill, 2019), 62-3.

⁶¹⁹ Αξίζει να σημειώσουμε πως η πιθανή θέση του ιερού της Αρτέμιδος Παραλίας δίπλα στην Αλυκή της Λάρνακας οδήγησε τη Yon στο να υποθέσει πως η συνεκφορά «Άρτεμις Παραλία» θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «η Άρτεμις Δίπλα στην Αλυκή». Βλ. M. Yon, “The Goddess of the Salt-Lake”, στο G. C. Ioannides (ed.), *Studies in Honour of V. Karageorghis* (Nicosia: Society of Cypriot Studies, 1992), 301-6. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την πιθανή θέση του συγκεκριμένου ιερού βλ. P. Maillard, “Diplomates, archéologues et joggeurs aux Salines de Kition. La localisation du sanctuaire ‘de la Paralia’”, *Cahiers du Centre d’Études Chypriotes* 46 (2016): 265-74. Σε κάθε περίπτωση, βέβαια, οφείλουμε να έχουμε κατά νου πως η Αλυκή της Λάρνακας βρίσκεται ακριβώς δίπλα στην ακτή.

βορειοδυτική σημιτική παράδοση. Είναι φυσικά γνωστό πως τουλάχιστον ο EI⁶²⁰ —μα πιθανότατα επίσης ο Baal Hadad και ο ίδιος ο Γιαχβέ⁶²¹ απεικονίζονταν ως ταυρόμορφες θεότητες, και επί τη βάση 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.⁶²² 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 επών* 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 αναπόσπαστο μέρος του χαμένου επεισοδίου των *Κυπρίων επών*, όπως τουλάχιστον μας υπέδειξε η εξέταση των μεταγενέστερων πηγών για το συγκεκριμένο μύθο ανθρωποθυσίας. 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

⁶²⁰ Για τον EI ως ταύρο (“tr”) στα ουγκαριτικά κείμενα βλ. ενδεικτικά τις αναφορές στο M. S. Smith και W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.447* (Leiden: Brill, 2009), 79-80, 252, 261, 281-2, 305-6, 308, 327, 434, 437, 447, 463, 494, 502, 522.

⁶²¹ Για τους συσχετισμούς του Βαάλ με τους ταύρους και τα μοσχάρια (συνήθως μέσω του πατέρα του) βλ. ενδεικτικά KTU 1.2 II 54-6· 1.5 V 18ff· 1.10 III 35-7· 1.6 VI 17ff. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. A. R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Biblical and Judaic Studies Volume 8 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 206-8. Για τα ταυρικά επίθετα του Γιαχβέ στα βιβλικά κείμενα (*Γέν.* 49:24· *Ησ.* 1:24, 49:26, 60:16· *Ψαλμ.* 132:2, 5 κ.ά) βλ. τώρα Lewis, *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, 317-8.

⁶²² 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”, *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000): 203-16.

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 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 7^{ου} π.Χ. αιώνα,⁶²³ 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.⁶²⁴

Μια εύλογη προσέγγιση είναι να ερμηνεύσουμε την (πιθανή) αναφορά των *Κυπρίων* επών 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

⁶²³ Για την εξέταση της ελληνικής δραστηριότητας στη Μαύρη Θάλασσα βλ. ενδεικτικά G. R. Tsetschladze (ed.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology* (Stuttgart: Steiner, 1998). E. K. Petropoulos, *Hellenic Colonization in Euxeinus Pontos: Penetration, Early Establishment, and the Problem of the 'Emporion' Revisited*, British Archaeological Reports International Series, 1394 (Oxford: Archaeopress, 2005). Για μια συγκεντρωτική ανασκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. τώρα G. R. Tsetschladze, "Pontic Studies Twenty Years on: Terra Incognita?", στο G. R. Tsetschladze, A. Avram και J. Hargrave (eds), *The Greeks and Romans in the Black Sea and the Importance of the Pontic Region for the Graeco-Roman World (7th century BC-5th century AD): 20 Years On (1997-2017). Proceedings of the Sixth International Congress on Black Sea Antiquities (Constanța – 18-22 September 2017)* (Oxford: Archaeopress, 2021), 2-9.

⁶²⁴ Αξίζει να σημειώσουμε πως ο μύθος της Ιφιγένειας και της μετακόμισής της στους Ταύρους απετέλεσε εφιαλτήριο 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. Højte και V. F. Stolba (eds.), *The Cauldron of Ariantas. Studies Presented to A.N. Scoglov on the Occasion of His 70th birthday*, Black Sea Studies 1 (Aarhus: Aarhus University Press, 2003), 165-84.

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 (4.11-12). Είναι δηλαδή πιθανό πως το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* 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 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.⁶²⁵ Τα ονόματα που ο ιστορικός χρησιμοποιεί για τους διάφορους σκυθικούς λαούς, όπως οι Βουδῖνοι, οι Σαυρομάτες, και οι Άνδροφάγοι (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 (*Ηροδ.* 4.32-5.), οι Κιμμέριοι (4.11-12.), 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 πιθανή 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

⁶²⁵ Ένα αντίστοιχο παράδειγμα είναι πως ο ιστορικός αναφέρεται στους Καπαδόκες 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.

τόπου στον οποίον υποτίθεται πως μεταφέρθηκε η αθάνατη Ιφιγένεια των *Κυπρίων επών* όταν γλίτωσε από τον θυσιαστικό βωμό της Αυλίδας φαίνεται να 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 τάυρους τους μυθικούς κερασφόρους κατοίκους της Κύπρου (*Cerastae*), με σκοπό να τους τιμωρήσει για την αποτρόπαια συνήθειά τους να προσφέρουν ανυποψίαστους ξένους ως θυσία στον Ξένιο Δία (*Met.* 10.220-37).⁶²⁶

IV. 6. Ανακεφαλαίωση

Όπως κατέστη σαφές, υπάρχουν βάσιμοι λόγοι που μας οδηγούν στο να υποθέσουμε πως το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* 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 πολύ πιθανό πως ο ποιητής του χαμένου έπους εμπνεύστηκε άμεσα από αυτήν την παράδοση, η οποία ήταν ευρέως διαδεδομένη τουλάχιστον ως αφηγηματικός τόπος στο γειτονικό Ισραήλ, για τη σύνθεση της διήγησής του σχετικά με τη θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα στην Αυλίδα. Όπως διαπιστώσαμε, τα πιθανά 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 22^ο κεφάλαιο της *Γενέσεως*, και η πιθανή εξήγηση για τον ρόλο και τις ενέργειες της Αρτέμιδος στο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* μάς 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 ιστορικά δεδομένη, μακράιωνη αλληλεπίδραση των Κυπρίων με τον φοινικικό πολιτισμό, σε συνδυασμό φυσικά με την γεωγραφική εγγύτητα και την άμεση επαφή του νησιού με τους

⁶²⁶ Για μια ευσύνοπτη εξέταση των λογοτεχνικών αναφορών και των αρχαιολογικών ευρημάτων για την ταυρική εικονοποιία στην Κύπρο (με βιβλιογραφία) βλ. ενδεικτικά Rundin, “*Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition*”: 432-3 και ιδίως υπ. 27.

λαούς των συρο-παλαιστινιακών ακτών, θα μπορούσε κάλλιστα να δικαιολογήσει το γεγονός ότι η Ιφιγένεια αποτελεί φαινομενικά την πρώτη περίπτωση ενός τέκνου το οποίο θυσιάζεται από τον γονέα του στην ελληνική μυθική παράδοση.

Με το επεισόδιο της δεύτερης συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου στο λιμάνι της Αυλίδας, τα *Κύπρια έπη* φαίνεται λοιπόν να εισαγάγουν 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 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 επισημάναμε, τα *Κύπρια έπη* παρέδιδαν την ύπαρξη τεσσάρων θυγατέρων του Αγαμέμνονα, εκ των οποίων μόνον οι τρεις θα ήταν σε κάθε περίπτωση διαθέσιμες για παντρεία κατά τη διάρκεια του τρωικού πολέμου.

Με τη σειρά της, η θυσία της Ιφιγένειας φαίνεται πως αποτέλεσε το βασικό πρότυπο για την κατασκευή μεγάλου αριθμού παρόμοιων διηγήσεων ανθρωποθυσιών στην ελληνική μυθική παράδοση. Η επισκόπηση των εκδοχών του μύθου για τη θυσία του αγαπημένου τέκνου στον ελληνικό αφηγηματικό πλούτο που επιχειρήσαμε στο πρώτο μέρος του παρόντος κεφαλαίου αφήνει λίγες αμφιβολίες σχετικά με τον αρχετυπικό ρόλο που διαδραμάτισε το επεισόδιο του χαμένου έπους. Η συντριπτική πλειονότητα των μύθων αφορά θυσιαζόμενες παρθένους και (ανεξαρτήτως φύλου) επαναλαμβάνει σχεδόν αποκλειστικά το αφηγηματικό σχήμα που κατ' εξοχήν αντιπροσωπεύει η διήγηση των *Κυπρίων επών* για την Ιφιγένεια στην Αυλίδα: την ανάγκη να θυσιασθεί το τέκνο του αρχηγού σύμφωνα με τον χρησμό με σκοπό τη σωτηρία ή εν γένει το συμφέρον της κοινότητας. Σε ορισμένες περιπτώσεις μάλιστα είδαμε να απηχούνται και να παραλλάσσονται χαρακτηριστικά αφηγηματικά μοτίβα του αρχετυπικού μύθου των *Κυπρίων επών*, όπως η σωτηρία του παρ' ολίγον θυσιασθέντος τέκνου την ύστατη στιγμή μέσω θείας παρέμβασης (Ιφιμέδη και Φρίξος — ο τελευταίος μάλιστα ταξιδεύει παρομοίως στα παράλια του Εύξεινου Πόντου, ενώ η θυσία του, συναφώς προς αυτήν της

Ιφιγένειας, υποκαθίσταται εν τέλει από τη θυσία του θεόσταλτου ζώου δια του οποίου ουσιαστικά σώθηκε από τον βωμό) και η θεοποίηση των θυσιασθεισών παρθένων (Άγλαυρος, θυγατέρες του Ερεχθέα και του Λεώ). Αν και οι σχέσεις με τις οποίες συνδέονται οι διάφορες ελληνικές και ανατολικές παραλλαγές του μύθου της θυσίας του αγαπημένου τέκνου μακράν απέχουν από το να χαρακτηρισθούν ως γραμμικές, για ακόμη μια φορά η ανάλυση των αποσπασματικών μας δεδομένων για ένα επεισόδιο των *Κυπρίων επών* και η συγκριτική προσέγγιση των αφηγηματικών του παραλλήλων του στη μυθική παράδοση της αρχαίας Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής μάς έδωσαν την ευκαιρία να έλθουμε ίσως πιο κοντά στην κατανόησή τους.

V. Από την ασέβεια των ημιθέων στη δολοφονία του Παλαμήδη: μια απόπειρα προσέγγισης του αντιηρωικού κόσμου των *Κυπρίων επών*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Όπως ο τίτλος του υποδεικνύει, το τελευταίο κεφάλαιο της έρευνάς μας θα επικεντρωθεί στην ανάλυση των αντιηρωικών στοιχείων της διήγησης των *Κυπρίων επών*. Παρεκκλίνοντας σε έναν βαθμό από τη βασική συλλογιστική που ακολουθήσαμε στις τρεις προηγούμενες ενότητες, θα ασχοληθούμε θεματικά με τον αντιηρωικό χαρακτήρα τον οποίον φαίνεται να συνθέτουν για το χαμένο αυτό έπος ορισμένες ιδιαίτερες ιστορίες που πιθανότατα περιλαμβάνονταν στην πολυμερή πλοκή του, όπως η προσποιητή μανία του Οδυσσέα για την αποφυγή της συμμετοχής του στην τρωική εκστρατεία, το κρύψιμο του Αχιλλέα και η ζωή του ως δήθεν νεαράς παρθένου στην αυλή του Λυκομήδη στη Σκύρο για τον ίδιο σκοπό, η εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη από τους συντρόφους του στη Λήμνο και ο *λευγαλέος* θάνατος του Παλαμήδη. Αν και δεν θα λείψουν οι αναφορές σε αφηγηματικά παράλληλα της ανατολικής μυθικής παράδοσης, βασικό σημείο εστίασης της συζήτησής μας σε αυτήν την ενότητα θα αποτελέσει η φαινομενική απόκλιση του χαμένου έπους του Στασίνου από την εξιδανικευτική απεικόνιση του ηρωικού κόσμου στα ομηρικά έπη, αλλά και ο πιθανός συσχετισμός αυτής της απόκλισης με την ιδιαίτερη γεωπολιτισμική ταυτότητα της αρχαϊκής Κύπρου (ως πιθανού τόπου προέλευσης των *Κυπρίων επών*) και τη δεδομένη της απόσταση από την παράδοση του κυρίως ελλαδικού χώρου.

Ήδη από το πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής διαπιστώσαμε πως η χαρακτηριστική παραλλαγή της *Διός βουλής* που παρέδιδαν τα *Κύπρια έπη* είναι αισθητά απομακρυσμένη από την ομηρική και την ησιόδεια προοπτική του επικού κόσμου. Όχι επειδή εμπεριέχει ένα «προϋπάρχον θείο σχέδιο κατά των Ελλήνων», όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν τα Ομηρικά Σχόλια (κατ' εξοχήν «ανθελληνική», εξάλλου, είναι η στόχευση της *Θέτιδος βουλής* στην *Ιλιάδα*, και όχι το «εθνικά ουδέτερο» σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης), ούτε επειδή διαφοροποιείται από την ιλιαδική *Διός βουλήν* για την αποκατάσταση της τιμής του Αχιλλέα (η οποία θα μπορούσε κάλλιστα να υπαχθεί ως μέρος του ευρύτερου θείου σχεδίου καταστροφής των *Κυπρίων επών*), αλλά επειδή απεικονίζει το ένδοξο γένος των ηρώων ως συνολικά ασεβές, και έρχεται να αποδώσει σε αυτό το χαρακτηριστικό του τον

μαζικό αφανισμό του από τον Δία μέσω του τρωικού πολέμου ως ένα επιπλέον αίτιο του θείου σχεδίου καταστροφής πέρα από τον ανθρώπινο υπερπληθυσμό. Όπως είδαμε, η συγκεκριμένη λεπτομέρεια φαίνεται μάλιστα να αποτελεί στοιχείο κομβικής σημασίας για την κατανόηση του θείου σχεδίου καταστροφής που διηγούνται το χαμένο αυτό έπος, καθώς έρχεται να νοηματοδοτήσει τόσο την καταγωγή της ωραίας Ελένης από την θεά Νέμεση όσο και τις ενέργειες της Θέμιδας ως ειδικού συμβούλου του Δία, η οποία πιθανότατα πρότεινε στον πατέρα των θεών τον τρωικό πόλεμο ως ένα «δικαιότερο» μέσο ανακούφισης της Γης από τον υπερπληθυσμό, δια του οποίου θα καταστρεφόταν πρωτίστως το πλέον «διεφθαρμένο» τμήμα της ανθρωπότητας.

Όπως επισημάναμε κατά τη συγκριτική μας ανάλυση, τα *Κύπρια έπη* με τον τρόπο αυτόν στην πραγματικότητα απηχούν ένα μοτίβο το οποίο είναι σχεδόν καθολικά διαδεδομένο στους μύθους καταστροφής του αρχαίου κόσμου, αλλά έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την εικόνα των ενάρετων, δικαίων και θεοποιημένων ηρώων της ελληνικής επικής και θρησκευτικής παράδοσης. Η παρουσίαση του ηρωικού γένους ως ασεβούς αποτελεί πράγματι μια αξιοπρόσεκτη απόκλιση από την εγκωμιαστική περιγραφή του Ησιόδου για το «θεϊον, δικαιότερον και ἄρειον» αυτό γένος της ανθρωπότητας, αλλά και από την εξιδανικευτική προσέγγιση του κόσμου των ηρώων που τείνει να χαρακτηρίζει τα έπη του Όμηρου — και πολλῶ μᾶλλον τους αρχαίους σχολιαστές, εκδότες και συν-διαμορφωτές της «αυθεντικής» (δηλαδή κανονικοποιημένης) λογοτεχνικής του κληρονομιάς, οι οποίοι πιθανότατα γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο επέλεξαν να παραλείψουν κάθε αναφορά στις λεπτομέρειες αυτής της «αντιηρωικής» παραλλαγής του σχεδίου του Δία.

Ένα διαφορετικής φύσεως (και ήσσονος σημασίας), πλην αντίστοιχης στόχευσης, σχόλιο θα μπορούσαμε φυσικά να διατυπώσουμε και για τη χαρακτηριστική διήγηση των *Κυπρίων επών* σχετικά με την παρ' ολίγον θυσία της Ιφιγένειας από τον πατέρα της στην Αυλίδα. Αν και σε επίπεδο πλοκής το συγκεκριμένο επεισόδιο δεν δημιουργεί αναντιστοιχίες με την ομηρική παράδοση (κάτι που, όπως είδαμε, πρέπει πιθανότατα να αποδοθεί στους περίτεχνους χειρισμούς του ομηροκεντρικού ποιητή των *Κυπρίων επών*), η επιχειρούμενη ανθρωποθυσία της πρωτότοκης κόρης του Αγαμέμνονα χάριν της ευόδωσης της τρωικής εκστρατείας αποτελεί μια διήγηση που πολύ δύσκολα θα μπορούσε να βρει θέση στον κατά το μᾶλλον ή ήττον «εξευγενισμένο» ηρωικό κόσμο του Ομήρου, ο οποίος επιλέγει να

αποσιωπήσει πλήρως (ή απλώς δεν γνωρίζει, αν δεχθούμε την άποψη των αρχαίων σχολιαστών) την ακραία αυτή στιγμή της επικής παράδοσης. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, η αντίθετη επιλογή του ποιητή των *Κυπρίων επών* να συμπεριλάβει τη συγκεκριμένη διήγηση στο έργο του, αναπτύσσοντάς την σε ένα ολόκληρο επεισόδιο, θα μπορούσε κάλλιστα να ιδωθεί ως ένδειξη μιας διαφορετικής (από τον Όμηρο και το ευγενές του *ἦθος*) προσέγγισης του ηρωικού κόσμου — μιας προσέγγισης λιγότερο εξιδανικευτικής απέναντι στις πιο «σκοτεινές» πτυχές του επικού αφηγηματικού πλούτου, η οποία φαίνεται να βρίσκεται τρόπον τινά εγγύτερα στην προοπτική που κατ' εξοχήν χαρακτηρίζει τις ευριπίδειες τραγωδίες.

Αυτή η «αποκλίνουσα» από τον Όμηρο τάση των *Κυπρίων επών*, την οποία μαρτυρούν σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο η παρουσίαση του ηρωικού γένους ως ασεβούς και το επεισόδιο της θυσίας της Ιφιγένειας, έχει ήδη σχολιασθεί και επισημανθεί σποραδικά από κάποιους μελετητές. Ο Jasper Griffin, ακολουθώντας μια «μετα-αριστοτελική» τάση διχοτόμησης των ομηρικών και των μη-ομηρικών κειμένων, παρατηρεί πως ο επικός κύκλος συνολικά «απορρίπτει τον ηρωισμό ... για χάρη μιας υπερθερμασμένης προτίμησης για σαδιστικά χρωματισμένες σκηνές», με τις διηγήσεις των *Κυπρίων επών* σχετικά με την προσποιητή μανία του Οδυσσέα και την δολοφονία του Παλαμήδη να διαδραματίζουν προεξέχοντα ρόλο στο επιχείρημά του.⁶²⁷ Βασιζόμενη στις ίδιες ιστορίες, η Ruth Scodel υποστηρίζει πως τα *Κύπρια έπη* «νικούν» τα υπόλοιπα ποιήματα του επικού κύκλου ως προς τη «διαφθορά» (“sleaze”), και ερμηνεύει ορισμένα στοιχεία της πλοκής τους (όπως η εκ παραδρομής εκστρατεία των Ελλήνων στην Τευθρανία και οι φαινομενικά ασύνδετες ιστορίες με τις οποίες ο Νέστορας προσπαθεί να παρηγορήσει τον Μενέλαο) ως κωμικά και παρωδιακά, ενώ παρατηρεί πως η ασέβεια του ηρωικού γένους στο ίδιο έπος αντιστοιχεί σε μια «ασυνήθιστα αρνητική προοπτική του ηρωικού κόσμου».⁶²⁸ Στα υποκεφάλαια που ακολουθούν θα έχουμε την ευκαιρία να διερευνήσουμε συστηματικά το εν

⁶²⁷ Βλ. J. Griffin, “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, *The Journal of Hellenic Studies* 97 (1977): 44-6.

⁶²⁸ Βλ. Scodel, “Stupid, Pointless Wars”: 222-6.

λόγω ζήτημα, εστιάζοντας την προσοχή μας σε ορισμένες διηγήσεις των *Κυπρίων* που διακρίνονται για τον αντιηρωικό τους χαρακτήρα και την αντίθεσή τους με τα ηρωικά ιδεώδη των ομηρικών κειμένων.

V. 1. Η προσποιητή μανία του Οδυσσέα στην Ιθάκη

Η συζήτησή μας θα ξεκινήσει με ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα αντιηρωικών διηγήσεων της ελληνικής επικής παράδοσης: την μάλλον κωμική, αλλά παράλληλα τραγική και βαθιά ανθρώπινη ιστορία σχετικά με την απεγνωσμένη προσπάθεια του Οδυσσέα να αποφύγει τη συμμετοχή του στον τρωικό πόλεμο προσποιούμενος τον παράφρονα ενόπιον των Ελλήνων αρχηγών που τον επισκέφθηκαν για τον σκοπό αυτό στην Ιθάκη.⁶²⁹ Πρόκειται για μια διήγηση για την οποία είμαστε βέβαιοι πως αξιοποιούνταν στα *Κύπρια έπη*, καθώς ο Πρόκλος αναφέρεται ρητά σε αυτήν στην όψιμή του περίληψη για το χαμένο αυτό έργο. Το επεισόδιο της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα τοποθετείται ακριβώς πριν από την πρώτη συγκέντρωση των ελληνικών στρατευμάτων στην Αυλίδα, όταν δηλαδή ο Μενέλαος μαζί με τον Αγαμέμνονα περιόδευαν ανά την Ελλάδα προκειμένου να συγκροτήσουν το εκστρατευτικό σώμα που θα ένωνε τις δυνάμεις του στον πόλεμο για την επανάκτηση της ωραίας Ελένης (Πρόκ. *Κύπρ*, Arg. 30-34 Bernabé):

«ἔπειτα τοὺς ἡγεμόνας ἀθροίζουσιν ἐπελθόντες τὴν Ἑλλάδα. καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον Ὀδυσσεά ἐπὶ τῷ μὴ θέλῃν συστρατεύεσθαι ἐφώρασαν, Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμαχον ἐπὶ κόλασιν ἐξαρπάσαντες. καὶ μετὰ ταῦτα συνελθόντες εἰς Αὐλίδα θύουσι».

(μτφ.)

«έπειτα, αφού διέσχισαν την Ελλάδα, συγκεντρώνουν τους ηγεμόνες. Και ανακάλυψαν ότι ο

⁶²⁹ Παρά τη δημοτικότητα της συγκεκριμένης διήγησης στην αρχαία ελληνική παράδοση, το επεισόδιο της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα στα *Κύπρια έπη* δεν έχει μέχρι στιγμής αναλυθεί εκτενώς στη σύγχρονη βιβλιογραφία. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. C. Tsagalis, “Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus’ False Tale to Eumaeus”, στο Montanari, Rengakos, και Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 328-30· Davies, *The Cypria*, 129-30· Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 87-8· West, *The Epic Cycle*, 102-3. Βλ. επίσης J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts* (Heidelberg: C. Winter, 1970), 72-3.

Οδυσσέας προσποιούταν πως είναι τρελός λόγω του ότι δεν ήθελε να εκστρατεύσει μαζί τους, όταν καθ' υποδείξιν του Παλαμίδα άρπαξαν τον γιο του, τον Τηλέμαχο, για να τον τιμωρήσουν. Και μετά από αυτά, αφού συγκεντρώθηκαν στην Αυλίδα, τελούν θυσία».

Όπως είναι γνωστό, η αρχαϊκή επική παράδοση θέλει τους διάφορους βασιλείς που διεκδίκησαν το χέρι της όμορφης θυγατέρας της Λήδας και του Τυνδάρεω (ή της Νεμέσεως και του Δία, σύμφωνα με την εκδοχή των *Κυπρίων επών*), μεταξύ των οποίων και ο Οδυσσέας, να δεσμεύονται με έναν κοινό όρκο πως θα συνασπιστούν για να προστατεύσουν την Ελένη, αν οποιοσδήποτε επιχειρούσε να την κλέψει από τον νόμιμο σύζυγό της.⁶³⁰ Σύμφωνα δε με την όψιμη μαρτυρία της *Βιβλιοθήκης* του (ψευδο-)Απολλοδώρου (3.10.9), ο κοινός όρκος των μνηστήρων της Ελένης ήταν μια ιδέα την οποία εμπνεύστηκε ο ίδιος ο Οδυσσέας, προτείνοντάς την στον Τυνδάρεω ως λύση στο πιθανό πρόβλημα μιας μελλοντικής διαμάχης για την όμορφη θυγατέρα του, και εξασφαλίζοντας μάλιστα ως αντάλλαγμα γι' αυτήν του την επινόηση την υπόσχεση πως ο βασιλιάς της Σπάρτης θα τον βοηθήσει να κερδίσει τουλάχιστον το χέρι της Πηνελόπης.⁶³¹

⁶³⁰ Το επεισόδιο της διεκδίκησης της Ελένης (και του κοινού όρκου των μνηστήρων) αναπτύσσεται στα απ. 196-204 του ησιόδειου *Καταλόγου Γυναικών*, αποτελώντας ίσως την εκτενέστερη συνεκτική διήγηση του αποσπασματικά σωζόμενου αυτού έργου. Αξίζει να σημειώσουμε πως η εκδοχή του *Καταλόγου Γυναικών* (απ. 198.2-8) παρουσιάζει τον Οδυσσέα να μη στέλνει γαμήλια δώρα (*έδνα*) για τη διεκδίκηση της Ελένης, καθώς γνώριζε πως ο Μενέλαος ήταν αυτός που θα κερδίσει εν τέλει τον διαγωνισμό. Για πρόσφατη συζήτηση βλ. ενδεικτικά Ormand, *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*, 181-196· Cingano, “A Catalogue within a Catalogue: Helen’s Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196-204)”, 118-52. Η συγκεκριμένη διήγηση πιθανότατα αξιοποιήθηκε και από τον Στησίχορο στην χαμένη του *Ελένη*. Βλ. Σχόλ. D *Il.* 2.339 (=Στησ. *El.* απ. 87 Davies-Finglass = 190 PMG). Davies και Finglass, *Stesichorus. The Poems. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, 326. Για μια χρήσιμη σύνοψη των αρχαίων πηγών βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 564-6. Βλ. επίσης την ανάλυση της I. C. Torrance, “Oaths in Traditional Myth”, στο A. H. Sommerstein και I. C. Torrance (eds.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece* (Berlin: Walter De Gruyter, 2014), 48-59.

⁶³¹ Βλ. Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.10.9: «...Τυνδάρεως έδεδοίκει μη προκριθέντος ενός στασιάσωσιν οί λουποί. ύποσχομένου δε Όδυσσέως, εάν συλλάβηται προς τόν Πηνελόπης αυτῶ γάμον, ύποθήσεσθαι τρόπον τινά δι' οὔ μηδεμία γενήσεται στάσις, ώς ύπέσχετο αυτῶ συλλήψεσθαι ό Τυνδάρεως, πάντας είπεν έξορκίσαι τούς μνηστήρας βοηθήσειν, εάν ό προκριθείς νυμφίος ύπό άλλου τινός άδικήται περι τόν γάμον». Πρβ. επίσης Hyg.

Αν και δεν έχουμε στη διάθεσή μας κάποια μαρτυρία πως τα *Κύπρια έπη* αναφέρονταν πράγματι στη συγκεκριμένη λεπτομέρεια,⁶³² το στοιχείο του κοινού όρκου και της δεσμευτικής του φύσης φαίνεται να είναι σε κάθε περίπτωση προαπαιτούμενο για να κατανοήσουμε δύο κομβικά στοιχεία της περίληψης του Πρόκλου σχετικά με το επεισόδιο της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα στα *Κύπρια έπη*: αφ' ενός την αμετάκλητη απαίτηση των Ελλήνων να στρατολογήσουν τον βασιλιά της Ιθάκης στην τρωική εκστρατεία, φθάνοντας στο σημείο να απειλήσουν μέχρι και τον γιο του (καθώς μια τέτοια επιλογή θα μπορούσε να δικαιολογηθεί μόνον υπό την προϋπόθεση της ένορκης υποχρέωσης του συγκεκριμένου ήρωα)· και αφ' ετέρου την ακραία στάση του Οδυσσέα, ο οποίος επιλέγει να αυτοεξευτελιστεί δημοσίως προσποιούμενος πως έχει χάσει τα λογικά του σε μια απεγνωσμένη προσπάθεια να παραβεί το ιερό του καθήκον και να μην εγκαταλείψει, όπως αυτό τον καλεί, τη γυναίκα του και το νεογέννητο παιδί του⁶³³ — ίσως επειδή ήδη γνώριζε, αν δεχθούμε την εκδοχή που μας παραδίδει ο Υγίνος (*Fab.* 95), πως η συμμετοχή του στον πόλεμο της Τροίας θα τον κρατούσε μακριά τους για 20 ολόκληρα χρόνια.⁶³⁴

Fab. 78.2: «Tyndareus (...) monitus ab VI<i>xe iureiurando se obligavit et arbitrio Helenae posuit ut cui vellet nubere coronam imponeret». Η παρουσίαση του Οδυσσέα ως εμπνευστή της ιδέας του κοινού όρκου είναι πιθανόν να ανάγεται στην διήγηση του *Καταλόγου Γυναϊκών*. Για σχετική συζήτηση βλ. Cingano, “A Catalogue within a Catalogue: Helen’s Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196-204)”, 127.

⁶³² Για συζήτηση σχετικά με τον όρκο των μνηστήρων και την πιθανή συμπερίληψή του στα *Κύπρια έπη* βλ. ενδεικτικά Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 156-60.

⁶³³ Μια αντίστοιχη παρατήρηση σχετικά με το ότι η προσποιητή μανία του Οδυσσέα προϋποθέτει το στοιχείο του όρκου διατυπώνει επίσης ο Gantz, *Early Greek Myth*, 565.

⁶³⁴ Σύμφωνα με τον Υγίνο ο Οδυσσέας είχε προειδοποιηθεί από έναν μαντικό χρησμό για τα δεινά που θα επέφερε η συμμετοχή του στον τρωικό πόλεμο («...cui erat responsum, si ad Troiam isset, post vicesimum annum solum sociis perditis egentem domum rediturum». Hyg. *Fab.* 95). Η β' ραψωδία της *Οδύσσειας* αναφέρεται επίσης σε μια παρόμοια εκδοχή, παρουσιάζοντας τον γέροντα μάντη Αλιθήρση να ισχυρίζεται πως είχε προβλέψει ακριβώς τι θα συμβεί στον Οδυσσέα και πως είχε προειδοποιήσει τον ήρωα κατά την αναχώρησή του για την Τροία. Βλ. *Οδ.* 2.170-76: «οὐ γὰρ ἀπείρητος μαντεύομαι, ἀλλ' ἐν εἰδῶς: / καὶ γὰρ κείνῳ φημὶ τελευτηθῆναι ἅπαντα, / ὧς οἱ ἐμυθεόμην, ὅτε Ἴλιον εἰσανέβαινον / Ἀργεῖοι, μετὰ δέ σφιν ἔβη πολύμητις

Αξίζει να σημειώσουμε πως τα έπη του Ομήρου δεν εμπεριέχουν κάποια άμεση ή έμμεση αναφορά στον όρκο των μνηστήρων,⁶³⁵ και φυσικά δεν υπαινίσσονται πουθενά πως ο Οδυσσεύς έφθασε στο σημείο να προσποιηθεί τον παράφρονα για να αποφύγει το ιερό του καθήκον.⁶³⁶ Από την άλλη πλευρά, σε τουλάχιστον δύο περιπτώσεις το κείμενο της *Οδύσσειας* αφήνει να εννοηθεί πως η επιστράτευση του Οδυσσεά δεν ήταν μια εύκολη υπόθεση: σύμφωνα με την *ψυχήν* του Αγαμέμνονα στην τελευταία ραψωδία της *Οδύσσειας* (24.115–9), η όλη επιχείρηση στην Ιθάκη διήρκεσε έναν ολόκληρο μήνα, και οι Ατρείδες δυσκολεύτηκαν πολύ να πείσουν τον *πολίπορθον* Οδυσσεά, ο οποίος, όπως φαίνεται, αρχικά δεν ήταν πρόθυμος να τους ακολουθήσει στην Τροία.⁶³⁷ Ένα παρόμοιο μοτίβο μπορεί να εντοπιστεί επίσης στην ψευδή ιστορία που διηγείται ο Οδυσσεύς στον Ευμαίο κατά την επιστροφή του στην Ιθάκη, όταν ακόμη δεν του είχε αποκαλύψει την πραγματική ταυτότητά του και προσποιούνταν τον εξώγαμο γιο του κρητικού ήρωα Κάστορα: ο «κρητικός ψευδο-Οδυσσεύς» φαίνεται πως επίσης δεν επιθυμούσε να οδηγήσει τα πλοία του στην Τροία μαζί με τον Ιδομενέα, αλλά «δεν υπήρχε τρόπος να αρνηθεί» υπό την πίεση της κοινής γνώμης,⁶³⁸

Ὀδυσσεύς. / φῆν κακὰ πολλὰ παθόντ', ὀλέσαντ' ἄπο πάντας ἐταίρους, / ἄγνωστον πάντεσσιν ἔεικοστῷ ἔνιαυτῷ / οἴκαδ' ἐλεύσεσθαι: τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται».

⁶³⁵ Βλ. ενδεικτικά West, *The Epic Cycle*, 101· *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary*, 109.

⁶³⁶ Αξίζει να αναφέρουμε πως η παράλειψη της διήγησης για την προσποιητή μανία του Οδυσσεά από τον Όμηρο επισημαίνεται και από τον Αριστοτέλη στην *Ποιητική* του (1451a23–30), ο οποίος εξαίρει τον Χίο αοιδό για αυτήν του την επιλογή, που αποτελεί δείγμα της θεματικής συνοχής που χαρακτηρίζει την *Ιλιάδα* και την *Οδύσεια*, αλλά όχι και τα *Κύπρια έπη*.

⁶³⁷ Βλ. Ομ. *Οδ.* 24.115-9: «ἢ οὐ μέμνη, ὅτε κεῖσε κατήλυθον ὑμέτερον δῶ, / ὄτρυνέων Ὀδυσῆα σὺν ἀντιθέῳ Μενελάῳ / Ἴλιον εἰς ἅμ' ἔπεσθαι ἐϋσσέλμων ἐπὶ νηῶν; / μὲν δ' ἄρ οὐλῶ πάντα περήσαμεν εὐρέα πόντον, / σπουδῆ παρπεπιθόντες Ὀδυσῆα πολίπορθον».

⁶³⁸ Βλ. χαρακτηριστικά Ομ. *Οδ.* 14.237-9: «δὴ τότε ἔμ' ἦνωγον καὶ ἀγακλυτὸν Ἰδομενεῖα / νήεσσ' ἠγήσασθαι ἐς Ἴλιον· οὐδέ τι μῆχος / ἦεν ἀνήνασθαι, χαλεπὴ δ' ἔχε δήμου φῆμις». Η συγκεκριμένη λεπτομέρεια της ψευδούς ιστορίας προς τον Ευμαίο (όχι όμως και η αντιστοιχία της παραμονής του ήρωα στην πατρίδα του για έναν μήνα πριν από την τελική αναχώρηση για την Τροία) επισημάνθηκε πρόσφατα από τον Χ. Τσαγγάλη ως πιθανός υπαινιγμός της «μετα-κυκλικής» *Οδύσσειας* στο κυκλικό μοτίβο της απροθυμίας στρατεύσεως του Οδυσσεά στα

ενώ αντίστοιχα (όπως δηλαδή στην εκδοχή που παραδίδει η ψυχή του Αγαμέμνονα για την στρατολόγηση του πραγματικού Οδυσσέα) πέρασε έναν μήνα με τα παιδιά και τη γυναίκα του πριν τους αποχωριστεί και αναχωρήσει για την Τροία.⁶³⁹

Όπως ήταν αναμενόμενο, οι ανωτέρω αναφορές της *Οδύσσειας* σχετικά με την απροθυμία του ομώνυμού της ήρωα να συμμετάσχει στον τρωικό πόλεμο έχουν συχνά ερμηνευθεί ως έμμεσοι διακειμενικοί υπαινιγμοί του Χίου αοιδού στο επεισόδιο της προσποιητής μανίας του βασιλιά της Ιθάκης.⁶⁴⁰ Υπό την αντίθετη προοπτική, φυσικά, η μαρτυρία του νεκρού Αγαμέμνονα για τις δυσκολίες της επιστράτευσης του Οδυσσέα (και σε μικρότερο βαθμό η ψευδής ιστορία που ο ήρωας διηγείται στον Εύμαιο) θα μπορούσε επίσης να ιδωθεί ως μια μικρή λεπτομέρεια της ομηρικής παράδοσης επ' αφορμή της οποίας αναπτύχθηκε η μεθομηρική ιστορία του τεχνάσματος της προσποιητής μανίας που εξιστορούσαν τα *Κύπρια έπη*.⁶⁴¹

Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, και ανεξάρτητα από την στάση που υιοθετεί κάθε μελετητής στο ερώτημα της αφηγηματικής προτεραιότητας και των διακειμενικών σχέσεων με τις οποίες συνδέονται τα ομηρικά έπη και τα ποιήματα του επικού κύκλου, αξίζει να παρατηρήσουμε και να επισημάνουμε την κομβική αντίθεση που χαρακτηρίζει την προσέγγιση των δύο αυτών παραδόσεων: το κείμενο της *Οδύσσειας* αναφέρεται στην

Κύπρια έπη. Βλ. Tsagalis, “Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus’ False Tale to Eumaeus”, στο Montanari, Rengakos και Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts*, 328-30.

⁶³⁹ Βλ. Ομ. *Οδ.* 14.244-5: «μήνα γὰρ οἶον ἔμεινα τεταρπόμενος τεκέεσσιν / κουριδίη τ’ ἀλόχῳ καὶ κτήμασιν...».

⁶⁴⁰ Βλ. ενδεικτικά Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 87-8· G. Danek, *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee* (Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 1998), 475-8· Currie, *Homer’s Allusive Art*, 141, με υπ. 190. Βλ. επίσης M. Christopoulos, “Strange Instances of Time and Space in Odysseus’ Return”, στο A. Bierl, M. Christopoulos και A. Papachrysostomou (eds.), *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture* (Berlin: Walter de Gruyter, 2017), 6-7.

⁶⁴¹ Αυτή είναι προ πάντων η προσέγγιση την οποία φαίνεται πως προέκρινε σταθερά ο Αρίσταρχος απέναντι στις διηγήσεις των ποιημάτων του επικού κύκλου. Για σχετική συζήτηση βλ. Currie, *Homer’s Allusive Art*, 124-5, υπ. 115.

δυσκολία της προσπάθειας του Αγαμέμνονα και του αδελφού του να παροτρύνουν (*ὄτρυνέων*) και να μεταπείσουν (*παρπεπιθόντες*) τον Οδυσσέα να συμμετάσχει στην εκστρατεία για την επανάκτηση της Ελένης, χωρίς να αφήνει έτσι κανένα περιθώριο να υπονοηθεί πως ο ήρωας είχε ένορκη υποχρέωση να πράξει κατ' αυτόν τον τρόπο.⁶⁴² στο ίδιο πνεύμα, τα *Ομηρικά Σχόλια* σπεύδουν να επισημάνουν και να καταστήσουν σαφές πως η απροθυμία του Οδυσσέα στην οποία αναφέρεται ο Αγαμέμνονας δεν ήταν σε καμία περίπτωση αποτέλεσμα της δειλίας του ήρωα, αλλά, αντίθετα, *διορατικότητας* και *σύνεσης*, καθώς ο βασιλιάς της Ιθάκης είχε προβλέψει, χάρη στην παροιμιώδη οξυδέρκειά του, το μέγεθος του πολέμου στον οποίον επρόκειτο να αναμειχθεί.⁶⁴³ Στον αντίποδα, τα *Κύπρια έπη* έρχονται να εξιστορήσουν σε ένα ολόκληρο επεισόδιο το δόλιο και αυτό-εξευτελιστικό τέχνασμα που μετέλθε ο πολυμήχανος ήρωας στην απεγνωσμένη και εν τέλει αποτυχημένη προσπάθειά του να εξαπατήσει τον

⁶⁴² Την ίδια διευκρίνιση (ότι δηλαδή δεν επρόκειτο περί εξαναγκασμού, αλλά περί προσπάθειας πειθούς) επισημαίνει εμφατικά και ο Ευστάθιος στα Σχόλιά του για την *Οδύσσεια* (24.118): «Ἰστέον δὲ ὅτι Ὅμηρος μὲν οὐκ ἀναγκαστὸν τῷ Ὀδυσσεὶ γενέσθαι ἱστορεῖ τὸν εἰς Ἴλιον πλοῦν, εἰς ὃν ἄμφω οἱ βασιλεῖς ἤκουσιν οὐ βιασόμενοι, ἀλλ' ὄτρυνόντες καὶ σπουδῇ παραπεισόντες συμπλευσαι εἰς Ἴλιον· μὴν γὰρ οὐλοῦν κατειργάσαντο διὰ πειθοῦς ἐκεῖνον, οἷα κατὰ σύνεσιν ἢ καὶ ἐκ μαντείας εἰδότα τὸ τῆς Τρωϊκῆς μάχης δυσασποτέλεστον. εἰ δὲ καὶ οἱ μεταγενέστεροι δειλίαν κατηγοροῦσι τοῦ ἥρωος καὶ προσποιήτον μανίαν θρυλοῦσι καὶ τὴν ἀνομοειδῆ συζυγίαν τῶν ζῶων προσιστοροῦσιν, ἦν ζεύξας μετεχειρίσθη τὸ ἄροτρον, καὶ τὸν ὑπὸ Παλαμήδους προφέρουσιν ἔλεγχον διὰ τοῦ βρεφυλλίου παιδὸς Τηλεμάχου καὶ ἄκοντά φασιν εἰς Τροίαν στρατεύεσθαι, λεγέτωσαν ἂ βούλονται· οἱ περ οὐ μόνον τοῦ Ὀδυσσεῶς τοιαῦτα καταγράφουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἀχιλλεῖα τῇ γυναικωνίτιδι παραβούσιν, καὶ κερκίδα χειρίσαντες πρὸς ἱστουργίαν τὰς χεῖρας γυμνάζουσι, καὶ διὰ Παλαμήδους ἐκφήναντες καὶ αὐτὸν ἄγουσιν εἰς Τροίαν ἐλέγχιστον· ὧν οὐδὲν Ὅμηρος ἱστορεῖ, ὡς καὶ ἡ Ἰλιάς δηλοῖ, ἔνθα οὐ φαίνεται οὐδὲ τῷ Ἀχιλλεῖ κατ' ἀνάγκην γενέσθαι ὁ εἰς τὴν Ἴλιον πλοῦς».

⁶⁴³ Βλ. Σχόλ. (V.) Ομ. *Οδ.* 24.119: «σπουδῆ] μόλις. ἤθελε δὲ κρύπτειν ἑαυτὸν ὁ Ὀδυσσεὺς, μὴ βουλόμενος στρατεύεσθαι, οὐ διὰ δειλίαν, ἀλλ' ὡς συνετὸς ἀνὴρ ὁρῶν τὸ μέγεθος τοῦ πολέμου...». Βλ. ἐπίσης το Σχόλιο του Ευσταθίου ανωτέρω. Αν και είναι μάλλον ἀπίθανο να αποδοθεῖ στην αναφορά του ομηρικού κειμένου στην απροθυμία Οδυσσέα, αξίζει να επισημάνουμε πως ο Αρίσταρχος αθετεῖ ολόκληρη τη «Νεκυία» της ω ραψωδίας (*Οδ.* 24.1-204). Βλ. Σχόλ. (V) *Οδ.* 24.1. Αυτή η εκδοτική του επιλογή αποτελεί μάλιστα και το βασικότερο επιχείρημα κατὰ της λανθασμένης ερμηνείας πως ο Αρίσταρχος και ο Αριστοφάνης θεωρούσαν πως η «αυθεντική» *Οδύσσεια* τελειώνει με την επανένωση του ήρωα και της Πηνελόπης (23.296). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά το μεταθανάτιο άρθρο του M. L. West, “Aristophanes of Byzantium’s Text of Homer”, *Classical Philology* 112 (2017): 41.

Αγαμέμνονα και τον Μενέλαο και να παραβεί τον ιερό του όρκο, καθώς και την εξαναγκαστική (και όχι απλώς δύσκολη) επιστράτευση του στον τρωικό πόλεμο χάρη στο έξυπνο σχέδιο του Παλαμήδη, ο οποίος κατάφερε να αποκαλύψει το τέχνασμα του Οδυσσέα, μπαίνοντας έκτοτε στο στόχαστρο του ήρωα.

Η ιστορία για την προσποητή μανία του Οδυσσέα στην Ιθάκη φαίνεται πως ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στην αρχαία ελληνική αλλά και τη ρωμαϊκή παράδοση. Μνημονεύεται, μεταξύ άλλων, από τον Αριστοτέλη –ως παράδειγμα διήγησης που παραλείπεται από τον Όμηρο χάριν αφηγηματικής συνοχής–,⁶⁴⁴ τον Λυκόφρονα τον Χαλκιδέα (*Αλεξ.* 815-9), τον Λουκιανό (*Περί του Οίκου*, 30· *Περί ορχήσεως*, 46), τον Φλάβιο Φιλόστρατο (*Ηρ.* 33.4), την *Επιτομή* του ψευδο-Απολλοδώρου (3.6-7), τον Κικέρωνα (*Offic.* 3.97), τον Υγίνο (*Fab.* 95), τον Πλίνιο (*Nat. Hist.* 35. 129) –ο οποίος περιγράφει ένα έργο του Ευφράνορος στην Έφεσο που απεικονίζει την συγκεκριμένη σκηνή– και από όψιμους Λατίνους σχολιαστές της ρωμαϊκής λογοτεχνίας, όπως ο Σέρβιος (*Σχόλ. Verg. Aen.* 2.81) και ο Lactantius Placidus (*Σχόλ. Stat. Achil.* 1.93). Πιθανότατα δε η προσποητή μανία του Οδυσσέα απηχείται επίσης ήδη σε έργα του Αισχύλου (*Αγ.* 841-2) και του Σοφοκλή (*Φιλ.* 1025-6).⁶⁴⁵ Ο τελευταίος φαίνεται πως ανέπτυξε τη συγκεκριμένη ιστορία ως βασικό θέμα της χαμένης ομώνυμης του τραγωδίας, *Οδυσσεὺς μαινόμενος*.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Βλ. χαρακτηριστικά 1451a23-30: «Ὀδύσσειαν γὰρ ποιῶν οὐκ ἐποίησεν ἅπαντα ὅσα αὐτῷ συνέβη, οἷον πληγῆναι μὲν ἐν τῷ Παρνασσῷ, **μανῆναι δὲ προσποιήσασθαι** ἐν τῷ ἀγερμῷ, ὧν οὐδὲν θατέρου γενομένου ἀναγκαῖον ἦν ἢ εἰκὸς θάτερον γενέσθαι, **ἀλλὰ περὶ μίαν πρᾶξιν** οἷαν λέγομεν τὴν Ὀδύσσειαν συνέστησεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν Ἰλιάδα».

⁶⁴⁵ Για έναν ακόμη πιθανό υπαινιγμό του επεισοδίου της προσποητής μανίας στον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή βλ. επίσης S. L. Schein, *Sophocles: Philoctetes*, Cambridge Greek and Latin Classics (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 132.

⁶⁴⁶ Για τις αναφορές και τους υπαινιγμούς των αρχαίων κειμένων στο επεισόδιο της προσποητής μανίας του Οδυσσέα βλ. A. C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles, Vol. II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 115-6.

Μολονότι δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν και σε ποιο βαθμό οι λεπτομέρειες που παραδίδουν αντιστοιχούν πράγματι στην εκδοχή των *Κυπρίων επών*, οι πηγές που μόλις σταχυολογήσαμε φαίνεται να απηχούν με ελάχιστονες παραλλαγές την ίδια εν πολλοίς ιστορία, η οποία έρχεται να συμπληρώσει τη συνοπτική αναφορά του Πρόκλου με περισσότερα στοιχεία ως προς το τέχνασμα του Οδυσσέα και τον τρόπο με τον οποίον αυτό αποκαλύφθηκε από τον Παλαμήδη: για να δώσει την εντύπωση του παράφρονα (και ανίκανου στρατεύσεως), ο βασιλιάς της Ιθάκης φαίνεται πως συνέξευξε δύο διαφορετικά είδη ζώων (ένα βόδι και ένα άλογο⁶⁴⁷ — ή ένα βόδι και έναν γαίδαρο σύμφωνα με την παραλλαγή του Λυκόφρονα⁶⁴⁸) σε ένα άροτρο, και άρχισε με τον παράλογο αυτόν τρόπο να προσπαθεί να οργώσει το χωράφι του. Αξίζει να σημειώσουμε πως το στοιχείο της ζεύξης των διαφορετικών ζώων ως μέρους του τεχνάσματος της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα είναι πιθανόν να υποδηλώνεται έντεχνα και στις τηλεγραφικές αναφορές του Σοφοκλή και του Αισχύλου στη συγκεκριμένη αντηρωική διήγηση.⁶⁴⁹ Κατά τον Υγίνο (*Fab.* 95), ο Οδυσσέας φόρεσε μάλιστα στο κεφάλι του ένα καπέλο (*pileus*),⁶⁵⁰ ενώ σύμφωνα με την όψιμη μαρτυρία του Σερβίου στα *Σχόλιά* του

⁶⁴⁷ Βλ. Φίλοστρ. *Hr.* 33.4· Hyg. *Fab.* 95· Plin. *Nat. Hist.* 35. 129.

⁶⁴⁸ Βλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 816: «ὦ σχέτλι', ὡς σοι κρεῖσσον ἦν μίμνειν πάτρα / βοηλατοῦντα καὶ τὸν ἐργάτην μύκλον / κἀνθων' ὑπὸ ζεύγλαισι μεσσαβοῦν ἔτι / πλασταῖσι λύσσης μηχαναῖς οἰστρομένον / ἢ τηλικῶνδε πείραν ὀτλήσαι κακῶν».

⁶⁴⁹ Βλ. Σοφ. *Φιλ.* 1025-6: «Καίτοι σὺ μὲν κλοπῇ τε κἀνάγκῃ ζυγείς / ἔπλεις ἄμ' αὐτοῖς...»· Αἰσχ. *Αγ.* 841-2: «...Ὀδυσσεὺς, ὅσπερ οὐχ ἑκὼν ἔπλει, / ζευχθεὶς ἔτοιμος ἦν ἔμοι σειραφόρος». Η παράταιρη σύζευξη των ζώων απηχείται επίσης και από τον Λουκιανό. Βλ. *Περὶ τοῦ Οἴκου*, 30: «Ὀδυσσεὺς τὸ μετὰ τοῦτο διήθεν μεμηνῶς, ἄτε συστρατεύειν τοῖς Ἀτρεΐδαϊς μὴ θέλων πάρεσι δὲ οἱ πρέσβεις ἤδη καλοῦντες, καὶ τὰ μὲν τῆς ὑποκρίσεως πιθανὰ πάντα, ἢ ἀπήνη, τὸ τῶν ὑπεξευγμένων ἀσύμφωνον, ἢ ἄνοια τῶν δρωμένων: ἐλέγχεται δ' ὅμως τῷ βρέφει: Παλαμήδης γὰρ ὁ τοῦ Ναυπλίου συνείς τὸ γινόμενον, ἀρπάσας τὸν Τηλέμαχον ἀπειλεῖ φονεύσειν πρόκωπον ἔχων τὸ ξίφος, καὶ πρὸς τὴν τῆς μανίας ὑπόκρισιν ὀργὴν καὶ οὗτος ἀνθυποκρίνεται. ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς πρὸς τὸν φόβον τοῦτον σωφρονεῖ καὶ πατήρ γίγνεται καὶ λύει τὴν ὑπόκρισιν».

⁶⁵⁰ Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ πῦλος /το πιλίον εἶναι ἓνα παραδοσιακὸ στοιχεῖο στὴν εἰκονογραφία τοῦ Ὀδυσσέα. Το γεγονός ότι ο Υγίνος επιλέγει να συμπεριλάβει την ενδυματολογική αυτή επιλογή στο τέχνασμα του ήρωα ίσως έχει ένα περαιτέρω νόημα: δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα μιας όψιμης, ρωμαϊκής παραλλαγής του επεισοδίου στην οποία ο Ιθακήσιος βασιλιάς παρουσιαζόταν αναχρονιστικά να φορά τον *pileus*, δηλαδή το τσόχινο καπέλο-σύμβολο των απελεύθερων δούλων της Ρώμης (για να κάνει την παραφροσύνη του ακόμη πιο

για την *Αινειάδα* (2.81= 2.341.6-12 Rand) η «παράσταση» του βασιλιά της Ιθάκης περιλάμβανε επίσης την σπορά του χωραφιού του με αλάτι.⁶⁵¹ Ο Παλαμήδης, που αντιλήφθηκε το τέχνασμα του ήρωα, άρπαξε τότε τον νεογέννητο Τηλέμαχο από την αγκαλιά της Πηνελόπης και *ανθυποκρίθηκε* πως επρόκειτο να τον σκοτώσει με το ξίφος του⁶⁵² — ή, σύμφωνα με τη διαφορετική εκδοχή που μας παραδίδει ο Υγίνος, τον τοποθέτησε στην πορεία του αρότρου που οδηγούσε ο Οδυσσέας, ώστε να θανατωθεί από τον ίδιο τον δήθεν παράφρονα πατέρα του.⁶⁵³ Σε αμφοτέρες τις περιπτώσεις, η κίνηση του Παλαμήδη ξεσκεπάζει το τέχνασμα του Οδυσσέα, ο οποίος φοβούμενος φυσικά για την ζωή του μονάκριβου γιού του, αναγκάζεται να εγκαταλείψει το σχέδιο εξαπάτησης των Ατρείδων και εν τέλει συμφωνεί να τους ακολουθήσει παρά τη θέλησή του στην εκστρατεία για την επανάκτηση της Ελένης.

Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή η αντιρωική στάση του Οδυσσέα, που κοιτάζει πώς να εξαπατήσει τους Αχαιούς και να αποφύγει το καθήκον του, απαντά κατόπιν στη μυθολογική κωμωδία, σε ένα είδος δηλαδή όπου ο ομηρικός ήρωας διακωμωδείται και παρουσιάζεται με τις αδυναμίες και τα ελαττώματα κοινού θνητού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η κωμωδία του Επίχαρμου *Οδυσσεύς Αυτόμολος* (απ. 97 Kassel-Austin).⁶⁵⁴ σε αυτήν την κωμωδία ο βασιλιάς της Ιθάκης επιφορτίζεται με μια αποστολή κατασκοπείας στην Τροία,

πειστική). Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι επίσης η σύνδεση με το *πιδίδιον* του Σόλωνος το οποίο κατά τον Πλούταρχο φόρεσε ο Αθηναίος νομοθέτης όταν προσποιήθηκε «ἔκστασιν τῶν λογισμῶν», για να παροτρύνει τους Αθηναίους σε πόλεμο εναντίον της Σαλαμίνας, μολονότι αυτό απαγορευόταν δια του νόμου (Πλουτ. *Σόλ.* 8). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά E. Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Poetics of Exhortation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 140-4.

⁶⁵¹ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την εν λόγω όψιμη παραλλαγή του Σερβίου και την πιθανή της ερμηνεία βλ. R. D. Griffith, “Odysseus and the Salt-Ploughed Field (Serv. on Verg., *Aen.* 2.81)”, *Latomus* 72.3 (2013): 805-6.

⁶⁵² [Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.7· Λουκ. *Οικ.* 30· Plin. *Nat. Hist.* 35. 129.

⁶⁵³ Hyg. *Fab.* 95. Βλ. επίσης Τζέτζ. *Σχόλ. Λυκόφρ. Αλεξ.* 815.

⁶⁵⁴ Για αναλυτική συζήτηση με πλήρη βιβλιογραφία βλ. I. M. Konstantakos, “On the Early History of the Braggart Soldier. Part One: Archilochus and Epicharmus”, *Logeion* 5 (2015): 65-74.

αλλά παρατάει το καθήκον του και γυρίζει πίσω όταν τον ξυλοφορτώνουν. Καθώς επιστρέφει, ετοιμάζεται να πει ψέματα στους Αχαιούς ότι τάχα επιτέλεσε την αποστολή του, για να αποφύγει την οργή τους. Αυτή η εικόνα του Οδυσσέα, ο οποίος, αντί για την παραδοσιακή ομηρική καρτερία του, επιδεικνύει δειλία και αδυναμία μπροστά στην πρώτη δυσκολία, παραβιάζει το στρατιωτικό του καθήκον και θέλει να εξαπατήσει τους Αχαιούς με ψέματα, είναι λίγο-πολύ παρόμοια με αυτήν του δήθεν μαινομένου φυγόστρατου Οδυσσέα στο χαμένο έπος, ένας παραλληλισμός που ενισχύει την άποψη ότι κάποια αντιηρωικά επεισόδια των *Κυπρίων επών* μπορεί να είχαν σχεδόν κωμικό ή παρωδιακό χαρακτήρα.

Δεν θα μπορούσαμε να παραλείψουμε από τη συζήτησή μας το ενδιαφέρον παράλληλο αυτής της αντιηρωικής διήγησης των *Κυπρίων επών* που μπορεί κανείς να εντοπίσει στην *Παλαιά Διαθήκη*, η οποία παρουσιάζει έναν από τους σημαντικότερους ήρωες της εβραϊκής παράδοσης, τον βασιλιά Δαβίδ, να μετέρχεται ένα τέχνασμα παρόμοιο με αυτό του δήθεν «μαινομένου» Οδυσσέα, ώστε να αποφύγει τις δυνητικά ολέθριες συνέπειες προηγούμενων του πράξεων.⁶⁵⁵ Η διήγηση σχετικά με την προσποιητή μανία του Δαβίδ ενώπιον του Φιλισταίου βασιλιά Αγχούς (Achish)⁶⁵⁶ εξιστορείται στο βιβλίο *Α΄ Σαμουήλ* (=Βασιλειών Α΄),

⁶⁵⁵ Το παράλληλο ανάμεσα στα τεχνάσματα προσποιητής μανίας του Οδυσσέα και του Δαβίδ σημειώνεται (χωρίς περαιτέρω ανάλυση) από τον West στο μνημειώδες έργο του, *The East Face of Helicon*, 484. Ωστόσο, η συγκεκριμένη αντιστοιχία έχει επισημανθεί στη βιβλιογραφία ήδη το 1975 από τον L. D. Hankoff, ο οποίος μελέτησε συγκριτικά (υπό την προοπτική, βέβαια, της ψυχιατρικής του εξειδίκευσης) τις διηγήσεις σχετικά με την προσποιητή μανία του Οδυσσέα, του Δαβίδ, του Σόλωνος, του Kai Khosrau, και του Βρούτου στο άρθρο του “The Hero as Madman”, *Journal of the History of Behavioral Sciences* 11.4 (1975): 315-33.

⁶⁵⁶ Για συζήτηση σχετικά με τον συγκεκριμένο Φιλισταίο βασιλέα της βιβλικής παράδοσης και την πιθανότητα της ταύτισής του με τον Achish της περιφημής *Επιγραφής του Ekron* και τον Ikausu των ασσυριακών εγγράφων του 7^{ου} π.Χ. αιώνα βλ. ενδεικτικά C. Edenburg, “Notes on the Origin of the Biblical Tradition Regarding Achish King of Gath”, *Vetus Testamentum* 61 (2011): 34-8. Βλ. επίσης A. Fantalkin, “Toward the Identification of the Goddess of Ekron”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17 (2017): 97-9, 103-4.

21:11-6,⁶⁵⁷ ενώ μνημονεύεται επίσης στην επικεφαλίδα του 34^{ου} Ψαλμού που η παράδοση αποδίδει στον «προφητάνακτα».⁶⁵⁸

Η συγκεκριμένη βιβλική ιστορία διαδραματίζεται την περίοδο που ο Δαβίδ προσπαθούσε απεγνωσμένα να ξεφύγει από τον βασιλιά Σαούλ, ο οποίος τον καταδίωκε για να τον σκοτώσει τυφλωμένος από ζηλοφθονία εναντίον του δημοφιλούς ήρωα και μελλοντικού βασιλιά του Ισραήλ.⁶⁵⁹ Έχοντας προηγουμένως βρει καταφύγιο στην Ραμά μαζί με τον προφήτη Σαμουήλ (Α΄ Σαμ. 19:18) και μετέπειτα στη Νομβά –από όπου μάλιστα πήρε πίσω και την ξακουστή του ρομφαία, πείθοντας τον ιερέα Αβιμελέχ πως είχε σταλεί εκεί από τον ίδιο τον βασιλιά για μια μυστική αποστολή– (Α΄ Σαμ. 21:2-10), ο Δαβίδ σε μια μάλλον παράδοξη κίνηση παρουσιάζεται να καταφεύγει τώρα στην πόλη Γεθ (Gath) των Φιλισταίων (21:11), τη γενέτειρα του Γολιάθ (βλ. Α΄ Σαμ. 17:4), την οποία διοικεί ο βασιλιάς Αγκούς. Όπως ήταν αναμενόμενο, οι Φιλιισταίοι γρήγορα αναγνωρίζουν στο πρόσωπο του Δαβίδ τον πολυθρύλητο Ισραηλίτη πολεμιστή και φονέα του γιγαντώσωμού τους ήρωα⁶⁶⁰ –ο οποίος

⁶⁵⁷ Το βιβλίο Α΄ Σαμουήλ εξιστορεί δύο διαφορετικές ιστορίες σχετικά με την προσπάθεια του Δαβίδ να βρει καταφύγιο στην Γεθ. Για πρόσφατη ανάλυση με βιβλιογραφία βλ. G. Hentschel, “David’s Flight to the King of Gath”, στο H. Bezzel και R. G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the “History of David’s Rise”* (Berlin: De Gruyter, 2021), 225-34.

⁶⁵⁸ «Τῷ Δαυίδ, ὅποτε ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐναντίον Ἀβιμέλεχ, καὶ ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ ἀπῆλθεν». Το ίδιο το κείμενο του 34^{ου} Ψαλμού, εντούτοις, δεν εμπεριέχει κάποια ρητή αναφορά στο περιστατικό το οποίο μνημονεύει στον τίτλο του. Για τη σύνδεση του 34^{ου} Ψαλμού με την προσποιητή μανία του Δαβίδ βλ. V. L. Johnson, “David’s Madness”, στο *David in Distress: His Portrait through the Historical Psalms* (New York: T & T Clark, 2009), 69-79. Βλ. επίσης R. Apple, “Psalm 34 — Does the Heading Fit?”, *Jewish Bible Quarterly* 46.2 (2018): 97-103.

⁶⁵⁹ Για την σχέση του Σαούλ και του Δαβίδ βλ. ενδεικτικά H. Bezzel, “Saul and David – Stages of Their Literary Relationship”, στο Bezzel και Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the “History of David’s Rise”*, 159-80. Για τη ζωή του Δαβίδ ως φυγά βλ. S. McKenzie, *King David: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 89-110.

⁶⁶⁰ Βλ. Α΄ Σαμ. 21:12: «καὶ εἶπον οἱ παῖδες Ἀγκοῦς πρὸς αὐτόν· οὐχὶ οὗτος Δαυὶδ ὁ βασιλεὺς τῆς γῆς; οὐχὶ τούτῳ ἐξῆρχον αἱ χορεύουσαι λέγουσαι ‘ἐπάταξε Σαοὺλ ἐν χιλιάσιν αὐτοῦ καὶ Δαυὶδ ἐν μυριάσιν αὐτοῦ’;».

μάλιστα κατά πάσα πιθανότητα φέρει μαζί του και τη ρομφαία με την οποία αποκεφάλισε τον Γολιάθ⁶⁶¹ και σπεύδουν να πληροφορήσουν τον βασιλιά για την ταυτότητά του.

Συνειδητοποιώντας τον θανάσιμο κίνδυνο που διατρέχει εγκλωβισμένος μέσα σε ένα τόσο εχθρικό περιβάλλον, και υπό το κράτος του φόβου,⁶⁶² ο Δαβίδ καταφεύγει τότε σε μια μάλλον απροσδόκητη, πλην σωτήρια γι' αυτόν επιλογή: με το που παρουσιάζεται μπροστά στον βασιλιά της Γεθ ξεκινά να συμπεριφέρεται εντελώς αλλοπρόσαλλα, προσποιούμενος πως έχει χάσει τα λογικά του, ώστε να θεωρηθεί de facto ακίνδυνος και να αποφύγει τα πιθανά αντίποινα για το παρελθόν του ως εχθρού των Φιλισταίων.

Η περιγραφή του Α΄ Σαμουήλ για την παράσταση αυτό-εξευτελισμού του ήρωα ενώπιον του Αγχούς είναι γλαφυρότατη (21:14):

«καὶ ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ προσεποιήσατο ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ ἐτυμπάνιζεν ἐπὶ ταῖς θύραις τῆς πόλεως καὶ παρεφέρετο ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ καὶ ἔπιπτεν ἐπὶ τὰς θύρας τῆς πύλης, καὶ τὰ σίελα αὐτοῦ κατέρρει ἐπὶ τὸν πώγωνά αὐτοῦ».

Για να δώσει την εντύπωση του παράφρονα, ο Δαβίδ «αλλοιώνει το πρόσωπό του» (πιθανότατα κάνοντας αλλόκοτες γκριμάτσες), κουνά τα χέρια του αλλοπρόσαλλα, χτυπά ρυθμικά τις πύλες της πόλης (χρησιμοποιώντας τις ως κρουστά) και πέφτει επάνω τους με το κορμί του, ενώ ταυτόχρονα αφήνει σάλια να τρέξουν από το στόμα στα γένια του σαν να υπέφερε από κρίση επιληψίας.

Σε αντίθεση με την περίπτωση του Οδυσσέα στα *Κύπρια έπη*, το αντιηρωικό τέχνασμα προσποιητής μανίας του Ισραηλίτη ήρωα επιτυγχάνει πλήρως τον σκοπό του. Ο βασιλιάς Αγχούς, ο οποίος δεν φαίνεται βέβαια να διακατέχεται από την οξυδέρκεια που χαρακτηρίζει

⁶⁶¹ Βλ. ενδεικτικά W. Dietrich, *Samuel: 1Sam 13-26*, *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Band VIII/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015), 567· Edenburg, “Notes on the Origin of the Biblical Tradition Regarding Achish King of Gath”: 34.

⁶⁶² Βλ. χαρακτηριστικά Α΄ Σαμ. 21:13: «καὶ ἔθετο Δαυὶδ τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ καὶ ἐφοβήθη σφόδρα ἀπὸ προσώπου Ἀγχού βασιλέως Γέθ».

τον Παλαμήδη,⁶⁶³ είναι απόλυτα πεπεισμένος από την παράσταση του Δαβίδ πως έχει μπροστά του έναν «άνδρα επίλημπτον» (21:15) και με μια δόση αυτοσαρκασμού απαντά επικριτικά σε αυτούς που τον έφεραν στην οικία του πως δεν χρειάζεται επιπλέον παράφρονες στον κοινωνικό του περίγυρο — αυτοί που ήδη έχει τού είναι αρκετοί.⁶⁶⁴ Έτσι, ο Δαβίδ καταφέρνει να φύγει σώος και αβλαβής από την Γεθ, βρίσκοντας στη συνέχεια καταφύγιο στο σπήλαιο της Adullam/Οδολλάμ (22:1).

Παρά τις επιμέρους διαφορές τους ως προς τις λεπτομέρειες του τεχνάσματος και την κατάληξή του, η ομοιότητα των διηγήσεων σχετικά με την προσποιητή μανία του Οδυσσέα και του Δαβίδ είναι προφανής και φυσικά εξαιρετικά ενδιαφέρονσα. Και στις δύο περιπτώσεις βλέπουμε έναν σημαντικό ήρωα της ελληνικής και εβραϊκής παράδοσης αντίστοιχα να καταφεύγει στον δημόσιο αυτο-εξευτελισμό και να συμπεριφέρεται παράλογα και αλλοπρόσαλλα, προκειμένου να αποφύγει, με την πρόφαση του «ακαταλόγιστου», τις συνέπειες που θα υφίσταστο αν είχε σώσας τας φρένας: με την προσποιητή του μανία ο Οδυσσέας επιχειρεί μάταια να παραβεί έναν ιερό του όρκο ο οποίος εν τέλει θα τον υποχρεώσει να αποχωριστεί την οικογένεια και την πατρίδα του για είκοσι χρόνια, ενώ ο Δαβίδ καταφεύγει στο ίδιο ακριβώς τέχνασμα για να σωθεί από την βάνανση μεταχείριση που πιθανότατα θα του επεφύλασσαν οι Φιλισταίοι λόγω του εχθρικού του παρελθόντος εναντίον της φυλής τους.

Η αντιστοιχία της ελληνικής και της εβραϊκής διήγησης θα μπορούσε βέβαια να αποδοθεί απλώς σε μια τυχαία σύμπτωση. Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη την ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου αφηγηματικού σχήματος, και υπό το φως των όσων έχουμε ήδη αναλύσει σχετικά με τη συνέχεια των αρχαίων μυθικών παραδόσεων της Ελλάδας και της Εγγύς Ανατολής, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε ελαφρά τη καρδία την πιθανότητα μιας άμεσης ή

⁶⁶³ Κατά τον McKenzie, το κεφάλαιο 21 του Α΄ Σαμουήλ «παρωδεί τους Φιλισταίους. Τους παρουσιάζει ως αφελείς και ανίκανους να διακρίνουν τη λογική από την παραφροσύνη». Βλ. McKenzie, *King David: A Biography*, 93.

⁶⁶⁴ Βλ. χαρακτηριστικά Α΄ Σαμ. 21:15-6: «...Ιδού ἴδετε ἄνδρα ἐπίλημπτον· ἴνα τί εἰσηγάγετε αὐτὸν πρὸς με; ἢ ἐλάττωμαι ἐπίλημπτων ἐγώ, ὅτι εἰσαγειόχατε αὐτὸν ἐπιλημπτεῦσθαι πρὸς με;...».

έμμεσης διαπολιτισμικής σύνδεσης ανάμεσα στον ελληνικό και τον εβραϊκό αφηγηματικό πλούτο, ιδίως αν συνυπολογίσουμε τη σχετική χρονολογική εγγύτητα των δύο παραδόσεων.⁶⁶⁵ Για ακόμη μια φορά, η δεσπόζουσα υπόθεση σχετικά με την προέλευση των *Κυπρίων επών* από την Κύπρο και ο κομβικός ρόλος του συγκεκριμένου νησιού ως προς την αλληλεπίδραση του ελληνικού πολιτισμού με διάφορες ανατολικές παραδόσεις, μεταξύ των οποίων και η σημιτική, θα μπορούσε κάλλιστα να ιδωθεί, με μεγάλη φυσικά επιφύλαξη, ως ένα επιπλέον στοιχείο που δυνητικά συνηγορεί υπέρ αυτής της πιθανότητας.

Όπως βέβαια έχουμε ήδη επισημάνει, σε αυτό το κεφάλαιο δεν θα εστιάσουμε τόσο στις πιθανές σχέσεις των *Κυπρίων επών* με τον αφηγηματικό πλούτο της ανατολικής μυθικής παράδοσης, όσο στην διαφαινόμενη απόκλιση ορισμένων διηγήσεων που περιλαμβάνονταν στο χαμένο αυτό έπος από τα ηρωικά ιδεώδη του ομηρικού επικού κόσμου — στοιχείο που θα μπορούσε επίσης δυνητικά να συσχετισθεί, τουλάχιστον εν μέρει, με την ιδιαίτερη γεωπολιτισμική ταυτότητα της αρχαϊκής Κύπρου, λαμβάνοντας αυτή τη φορά ως κριτήριο όχι την εγγύτητα του συγκεκριμένου νησιού προς την Ανατολή, αλλά την απόσταση (γεωγραφική και πολιτισμική) που το χωρίζει από την παράδοση του κυρίως ελλαδικού χώρου.

Η ιστορία της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα κατέχει φυσικά μια ιδιαίτερα σημαντική θέση σε αυτή τη συζήτηση. Όχι μόνον λόγω του πρόδηλα αντιηρωικού της χαρακτήρα και της βεβαιότητας πως αξιοποιούνταν στην πλοκή των *Κυπρίων επών*, αλλά και επειδή θέτει το αφηγηματικό υπόβαθρο για μια δεύτερη, εξίσου αντιηρωική στιγμή του

⁶⁶⁵ Σε κάθε συζήτηση τέτοιας φύσεως πρέπει φυσικά να έχουμε υπόψη πως η χρονολόγηση των κειμένων της εβραϊκής Βίβλου αποτελεί ένα από τα πιο ακανθώδη και πιο πολυσυζητημένα ζητήματα της έρευνας των βιβλικών σπουδών. Τα έργα *A'* και *B'* *Σαμουήλ* δεν αποτελούν φυσικά εξαίρεση σε αυτόν τον κανόνα. Ωστόσο, η σύγχρονη βιβλιογραφία τείνει να συμφωνεί πως πρόκειται για βιβλία που συνετέθησαν πριν (ή έστω κατά) την περίοδο της εξορίας των Ισραηλιτών στη Βαβυλώνα (τέλη 6^{ου} π.Χ. αιώνα). Όπως είναι προφανές, ένα τέτοιο *terminus ante quem* θα μπορούσε κάλλιστα να επιτρέψει την πιθανότητα να αποδώσουμε το παράλληλο της προσποιητής μανίας του Δαβίδ και του Οδυσσέα σε μια άμεση ή έμμεση διαπολιτισμική σχέση ανάμεσα στην ελληνική και την εβραϊκή παράδοση, χωρίς, ωστόσο, να έχουμε στη διάθεσή μας περαιτέρω δεδομένα για την τεκμηρίωση μιας τέτοιας υπόθεσης. Για συζήτηση ως προς το ζήτημα της χρονολόγησης των βιβλικών κειμένων με πλήρη βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά την πρόσφατη μονογραφία των R. S. Hendel και J. Joosten, *How Old is the Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study* (London: Yale University Press, 2018).

βασιλιά της Ιθάκης στο ίδιο έργο, με την οποία θα ασχοληθούμε στην τελευταία ενότητα του παρόντος κεφαλαίου, ολοκληρώνοντας εν είδει σχήματος κύκλου την ανάλυσή μας για τον αντηρωικό κόσμο των *Κυπρίων επών* με άξονα αναφοράς τον Οδυσσέα: την εμπλοκή του (από κοινού με τον Διομήδη) στον *λευγαλέον* θάνατο του Παλαμήδη, ο οποίος φαίνεται πως πλήρωσε πολύ βαριά το τίμημα της οξυδερκούς αποκάλυψης του δόλιου τεχνάσματος από τον Οδυσσέα για την αποφυγή της στράτευσής του.

V. 2. Το κρύψιμο και η παρενδυσία του Αχιλλέα στη Σκύρο

Ο θάνατος του Παλαμήδη δεν αποτελεί, ωστόσο, τη μοναδική αντηρωική διήγηση που μπορεί να συσχετισθεί σε αφηγηματικό επίπεδο με το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για την προσποιητή μανία του Οδυσσέα στην Ιθάκη. Ο επικός αφηγηματικός πλούτος περιλαμβάνει ακόμη μια «επεισοδιακή» ιστορία επιστράτευσης, η οποία παρουσιάζει τον σημαντικότερο ήρωα της τρωικής εποποιίας, τον ένδοξο Αχιλλέα, να επιχειρεί παρομοίως (πλην, με πρωτοβουλία των γονέων του) να αποφύγει τις μοιραίες συνέπειες της συμμετοχής του στον τρωικό πόλεμο μέσω ενός αντίστοιχα αυτό-εξευτελιστικού και κατ' εξοχήν αντηρωικού τεχνάσματος: της μεταμφίεσής του σε κοπέλα και του κρυψίματός του στον «παρθενώνα» του βασιλιά Λυκομήδη στην Σκύρο.⁶⁶⁶ Στη διήγηση αυτή συμμετέχει μάλιστα επίσης ο Οδυσσέας, λαμβάνοντας, ωστόσο, αυτή τη φορά τον ακριβώς αντίθετο ρόλο του έξυπνου στρατολογητή που αποκαλύπτει το τέχνασμα του προσποιουμένου ήρωα.

⁶⁶⁶ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με το κρύψιμο και την παρενδυσία του Αχιλλέα στην Σκύρο με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά F. Guidetti, “The Hero’s White Hands: The Early History of the Myth of Achilles on Scyros”, στο D. Campanile, F. Carlà-Uhink, και M. Facella (eds.), *TransAntiquity: Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World* (New York: Routledge, 2017), 181-201· P. J. Heslin, *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius’ Achilleid* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), ιδ. 193-205· T. Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolemo”, *Incontri triestini di filologia classica* 8 (2008-2009): 211-38· M. Fantuzzi, *Achilles in Love: Intertextual Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 21-97· C. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”, *Rivista di filologia e istruzione classica* 140 (2012): 257-89· P. Verzina, “Achilles at Scyros and the Cypria: Tradition and Myth in the Epic Cycle”, *Kyklos* 2, Classics@ (2014), <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5677>.

Σύμφωνα με μια ιστορία που τα Ομηρικά Σχόλια (Σχόλ. D *Ιλ.* 19.326= *Κύπρ.* απ. 19 [I] Bernabé)⁶⁶⁷ αποδίδουν ρητά στους *κυκλικούς* ποιητές, ο Πηλέας, γνωρίζοντας πως ο ημίθεος υιός του ήταν γραφτό να πεθάνει στην Τροία, αποφάσισε να ντύσει τον νεαρό Αχιλλέα (ο οποίος ήταν τότε εννέα ετών σύμφωνα με την *Βιβλιοθήκη* του ψευδο-Απολλοδώρου)⁶⁶⁸ με γυναικεία ενδύματα⁶⁶⁹ και να τον κρύψει στην αυλή του βασιλιά Λυκομήδη στην Σκύρο, όπου ο τελευταίος τον ανέθρεψε μαζί με τις κόρες του, διαπαιδαγωγώντας τον ως παρθένο και κρατώντας μυστική την πραγματική του ταυτότητα. Η κίνηση του Πηλέα δεν ήταν φυσικά άνευ σημασίας: όταν οι Έλληνες πληροφορήθηκαν από έναν μαντικό χρησμό πως η Τροία δεν πρόκειται να αλωθεί χωρίς τη συμβολή του Πηλείδη στον πόλεμο, έστειλαν αμέσως μια αντιπροσωπεία αποτελούμενη από τον Οδυσσέα, τον Φοίνικα και τον Νέστορα για να στρατολογήσει τον ημίθεο αυτό ήρωα στην πολεμική αποστολή για την επανάκτηση της Ελένης. Ύστερα από την άκαρπη τους αναζήτηση στη Φθία και την άρνηση του Πηλέα πως ο

⁶⁶⁷Βλ. Σχόλ. D *Ιλ.* 19.326 (= *Κύπρ.* απ. 19 [I] Bernabé): «Ἡ δὲ ἕτερα ἱστορία ἔχει οὕτως. Ἀλεξάνδρου Ἑλένην ἀρπάσαντος Ἀγαμέμνων καὶ Μενέλαος τοὺς Ἕλληνας κατὰ τῶν Τρώων ἐστρατολόγησαν. Πηλεὺς δὲ προγιώσκων ὅτι μοιρίδιον ἦν ἐν Τροίᾳ θανεῖν Ἀχιλλέα, παραγενόμενος εἰς Σκύρον πρὸς Λυκομήδην τὸν βασιλέα παρέθετο τὸν Ἀχιλλέα, καὶ γυναικείαν ἐσθήτα ἀμφιέσας ὡς κόρην μετὰ τῶν θυγατέρων ἀνέτρεφεν. χρημοῦ δὲ δοθέντος μὴ ἀλώσεσθαι τὴν Ἴλιον χωρὶς Ἀχιλλέως, πεμφθέντες ὑφ' Ἑλλήνων Ὀδυσσεύς τε καὶ Φοῖνιξ καὶ Νέστωρ, Πηλέως ἀρνούμενου παρ' αὐτῶν τὸν παῖδα τυγχάνειν, πορευθέντες εἰς Σκύρον καὶ ὑπονοήσαντες μετὰ τῶν παρθένων τὸν Ἀχιλλέα τρέφεσθαι, ταῖς Ὀδυσσεῶς ὑποθήκαις ὅπλα καὶ ταλάρους ἔρριψαν σὺν ἱστουργικοῖς ἐργαλείοις ἔμπροσθεν τοῦ παρθενῶνος. αἱ μὲν οὖν κόραι ἐπὶ τοὺς ταλάρους ὄρμησαν καὶ τὰ λοιπά, Ἀχιλλεὺς δὲ ἀνελόμενος τὰ ὅπλα κατὰφωρος ἐγένετο· καὶ συνεστρατεύσατο. πρότερον δὲ ταῖς παρθένοις συνδιατριβῶν ἔφθειρε Δηϊδάμειαν τὴν Λυκομήδους, ἣτις ἐξ αὐτοῦ ἐγέννησε Πύρρον τὸν ὕστερον Νεοπτόλεμον κληθέντα· ὅστις τοῖς Ἕλλησι νέος ὢν συνεστρατεύσατο μετὰ θάνατον τοῦ πατρὸς. ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς».

⁶⁶⁸ Βλ. Απολλοδ. *Βιβλ.* 3. 13.8.

⁶⁶⁹ Για την πιθανή σύνδεση της παρενδυσίας του Αχιλλέα με αρχαιοελληνικά τελετουργικά ενηλικίωσης βλ. ενδεικτικά M. Delcourt, *Hermaphrodite: Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, Translated by Jennifer Nicholson (London: Longacre Press, 1961), 1-16· M. S. Cyrino, “Heroes in D(u)ress: Transvestism and Power in the Myths of Heracles and Achilles”, *Arethusa* 31.2 (1998): 211, 226-28. Για περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. επίσης Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolema”: 214, υπ.11.

γιος του βρισκόταν εκεί, οι τρεις στρατολογητές έπλευσαν εν τέλει προς την Σκύρο, όπου σωστά υποψιάζονταν πως ήταν κρυμμένος ο νεαρός ήρωας.

Έχοντας προφανώς προσωπική εμπειρία από τέτοιου είδους τεχνάσματα, ο Οδυσσέας κατάφερε τότε να ανακαλύψει εύκολα τον μεταμφιεσμένο σε κορίτσι Αχιλλέα ανάμεσα στις υπόλοιπες κοπέλες της αυλής του βασιλιά της Σκύρου με τον εξής τρόπο: εναπόθεσε μπροστά στον «παρθενώνα» του Λυκομήδη καλάθια με υφαντουργικά εργαλεία και όπλα· σε αντίθεση με τις υπόλοιπες «παρθένο», οι οποίες έτρεξαν φυσικά με ενθουσιασμό να περιεργαστούν τα διάφορα ραφτικά σύνεργα, ο νεαρός Αχιλλέας, παρά τη θηλυπρεπή του ανατροφή και την παρθενική του αμφίεση, δεν μπόρεσε να αντισταθεί στο ηρωικό του ένστικτο και όρμησε κατευθείαν στα όπλα, αποκαλύπτοντας έτσι την πραγματική του ταυτότητα. Η αναφορά του Σχολίου D στην εν λόγω ιστορία ολοκληρώνεται φυσικά με την τελική συμμετοχή του νεαρού Αχιλλέα στο εκστρατευτικό σώμα των Ελλήνων, αλλά και την ερωτική του συνεύρεση (όταν ακόμη προσποιούνταν την παρθένο) με μια από τις κόρες του βασιλιά της Σκύρου, τη Δηϊδάμεια, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τη γέννηση του γιου του, που ονομάστηκε αρχικά Πύρρος και στη συνέχεια Νεοπτόλεμος.

Η ιστορία του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στην Σκύρο φαίνεται πως αποτέλεσε ιδιαίτερα δημοφιλές λογοτεχνικό και εικονογραφικό θέμα της αρχαίας τέχνης, ιδίως κατά τη ρωμαϊκή περίοδο, και απηχείται με ελάχιστονες παραλλαγές σε πολλές όψιμες πηγές.⁶⁷⁰ Δεν θα ήταν σκόπιμο να αναλύσουμε εδώ συστηματικά τις διαφορετικές εκδοχές της συγκεκριμένης διήγησης, καθώς αυτές αφορούν κυρίως σε λεπτομέρειες ήσσονος σημασίας που δεν αλλάζουν τον βασικό πυρήνα της ιστορίας που σκιαγραφεί το Ομηρικό Σχόλιο: οι περισσότερες εξ αυτών, ακολουθώντας πιθανότατα την εκδοχή που παρουσίαζε η χαμένη

⁶⁷⁰ Βλ. ενδεικτικά Πaus. 1.22.6 (περιγραφή ενός πίνακα του Πολυγνώτου)· PSI 1286 (υπόθεση των *Σκυρίων* του Ευριπίδη, βλ. TrGF.v2.665-70)· Λυκόφρ. *Αλεξ.* 276-8· Βίων. *Επιθ.* 15 κ.ε.· Φίλοστρ. *Ηρ.* 45.8-46.2· Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.13.8· Σχόλ. D *Ιλ.* 1.417· Σχόλ. T *Ιλ.* 9.668b (=Κύπρ. απ. 19 [II] Bernabé), 19.326a· Πτολεμ. Χενν. αρ. Φωτ. *Βιβλ.* p. 147a 18 (= Αριστον. FGrHist 57 F 1= Κύπρ. απ. 19 [III] Bernabé)· P. Berol. inv. 13930· Φίλοστρ. *Εικ.* 1· Λιβ. *Προγυμν.* 8.3.5-8· Ευστ. *Σχόλ. Ιλ.* 19.327· Ον. *Μετ.* 13. 162-80· Hyg. *Fab.* 96· Stat. *Ach.* 1.207 κ.ε.· Suet. *Tib.* 70· Plin. *Nat. Hist.* 10. 78. Για τις εικονογραφικές πηγές βλ. ενδεικτικά το πρόσφατο κεφάλαιο του F. Guidetti, “The Hero’s White Hands: The Early History of the Myth of Achilles on Scyros”, 184-97.

τραγωδία *Σκύριοι* του Ευριπίδη,⁶⁷¹ τοποθετούν την Θέτιδα στον ρόλο του Πηλέα (ως τον γονέα που επιχειρεί να σώσει τον νεαρό Αχιλλέα από τον προδιαγεγραμμένο του θάνατο στην Τροία), ενώ άλλες διαφοροποιούνται ως προς τα μέλη της επιστρατευτικής αντιπροσωπείας των Αχαιών στη Σκύρο ή το τέχνασμα δια του οποίου αποκαλύφθηκε η ταυτότητα του μεταμφιεσμένου Αχιλλέα.⁶⁷²

Το ζήτημα που πρωτίστως καλούμαστε να εξετάσουμε σε αυτό το υποκεφάλαιο είναι αν τα *Κύπρια έπη* εξιστορούσαν, ανέφεραν, ή έστω υπαινίσσονταν την παρενδυτική προϊστορία του Αχιλλέα στη Σκύρο και την προσπάθεια των γονέων του να τον κρύψουν στην αυλή του Λυκομήδη για να μη λάβει μέρος στον τρωικό πόλεμο. Σε αντίθεση με την (παράλληλη) περίπτωση προσπάθειας αποφυγής στράτευσης του δήθεν μαινομένου Οδυσσέα, για την οποία η ρητή αναφορά του Πρόκλου αίρει σχεδόν κάθε αμφιβολία, το ερώτημα της συμπερίληψης της συγκεκριμένης διήγησης στο χαμένο έπος του Στασίνου είναι ιδιαίτερα αμφιλεγόμενο: μολονότι η μέχρι πρότινος δεσπόζουσα υπόθεση στη βιβλιογραφία ήταν πως τα *Κύπρια έπη* αποτελούσαν πιθανότατα την πηγή της ιστορίας των Σχολίων D για το κρύψιμο του μεταμφιεσμένου Αχιλλέα στη Σκύρο, οι περισσότερες πρόσφατες αναλύσεις της συγκεκριμένης διήγησης τείνουν να αμφισβητούν ή να απορρίπτουν την απόδοσή της στο χαμένο έπος.⁶⁷³ Αν και δεν θα μπορούσαμε να δώσουμε εδώ μια εύκολη απάντηση σε ένα

⁶⁷¹ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Fantuzzi, *Achilles in Love: Intertextual Studies*, 27-39.

⁶⁷² Για μια συνοπτική επισκόπηση των αρχαίων πηγών βλ. Gantz, *Early Greek Myth*, 480-2. Βλ. επίσης τα εξαιρετικά χρήσιμα παραρτήματα στο πρόσφατο άρθρο του Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 286-9. Για τις παραλλαγές της μυθικής παράδοσης σχετικά με τα τεχνάσματα που χρησιμοποιήθηκαν για την αποκάλυψη της ταυτότητας του Αχιλλέα βλ. ενδεικτικά Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolema”: 215, υπ. 15.

⁶⁷³ Βλ. πρωτίστως Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”. Βλ. επίσης Verzina, “Achilles at Scyros and the Cypria: Tradition and Myth in the Epic Cycle”. Guidetti, “The Hero’s White Hands: The Early History of the Myth of Achilles on Scyros”, 181-2· Fantuzzi, *Achilles in Love: Intertextual Studies*, 24-9· West, *The Epic Cycle*, 104· Heslin, *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius’ Achilleid*, 202-5. Πρβ. West, *Greek Epic Fragments*, 97-9· Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolema”: 211-38· Currie, “Cypria”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 288-91.

τόσο περίπλοκο και πολυσυζητημένο ερώτημα, αξίζει να σχολιάσουμε τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας και τα βασικότερα επιχειρήματα που έχουν διατυπωθεί από κάθε πλευρά.

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, η περίληψη των *Κυπρίων επών* από τον Πρόκλο μαρτυρεί την ύπαρξη ενός επεισοδίου στρατολόγησης των Ελλήνων ηρώων στον τρωικό πόλεμο πριν από την πρώτη συγκέντρωση του εκστρατευτικού σώματος στην Αυλίδα («ἔπειτα τοὺς ἡγεμόνας ἀθροίζουσιν ἐπελθόντες τὴν Ἑλλάδα» *Κύπρ.* Arg. 30 Bernabé). Αν και το κείμενο που έχουμε στη διάθεσή μας αναφέρεται αποκλειστικά και μόνο στην επεισοδιακή επιστράτευση του δήθεν μαινομένου Οδυσσέα, η πιο εύλογη υπόθεση είναι φυσικά πως το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* δεν περιοριζόταν στην ιδιαίτερη περίπτωση του βασιλιά της Ιθάκης, αλλά εξιστορούσε ευρύτερα, προφανώς με διαφορετικούς βαθμούς εστίασης και πιθανότατα σε μεγάλο μέρος εν είδει καταλόγου, την στρατολόγηση των διαφόρων επώνυμων βασιλέων και ηρώων οι οποίοι έλαβαν μέρος στην ένδοξη εκστρατεία για την επανάκτηση της ωραίας Ελένης αποδεχόμενοι την πρόσκληση του περιοδεύοντος ανά την Ελλάδα Μενελάου.

Η μαρτυρία του Πρόκλου για το επεισόδιο στρατολόγησης των *Κυπρίων επών* αποτελεί τον βασικότερο (αλλά όχι και τον μοναδικό, όπως θα δούμε στη συνέχεια) λόγο για τον οποίον η πλειονότητα των παλαιότερων μελετητών έτεινε να αποδέχεται σχεδόν ομόφωνα και με ελάχιστες εξαιρέσεις⁶⁷⁴ πως η αναφορά των Ομηρικών Σχολίων ως προς την απόδοση της ιστορίας του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στους *κυκλικούς* (Σχόλ. D. *Ιλ.*

⁶⁷⁴ Βλ. πρωτίστως την έκδοση του M. Davies, ο οποίος, αντίθετα με τον M. West και τον A. Bernabé, επέλεξε να μη συμπεριλάβει την κυκλική *ιστορίαν* των Σχολίων D για το κρύψιμο και την παρενδυσία του Αχιλλέα στα αποσπάσματα των *Κυπρίων επών*, κατατάσσοντάς την στα «fragmenta incerti loci intra cyclum epicum». M. Davies (ed.) *Epicorum Graecorum Fragmenta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988). Βλ. επίσης E. Bethe, *Homer, Dichtung und Sage, vol. II* (Leipzig/ Berlin: B.G. Teubner, 1929), 238-9· Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, 189-92.

19.326) / νεωτέρους (Σχόλ. Τ *Ιλ.* 9.668b) ποιητές⁶⁷⁵ αντιστοιχεί κατά πάσα πιθανότητα στο χαμένο έπος του Στασίνου.

Από την άλλη πλευρά, η περίληψη των *Κυπρίων επών* εμπεριέχει επίσης το βασικότερο αντεπιχείρημα όσων αντιτίθενται στη συμπερίληψη της συγκεκριμένης διήγησης στο χαμένο έπος, καθώς ο Πρόκλος μάς παραδίδει ότι ο Αχιλλέας έφτασε στη Σκύρο ύστερα από μια θαλασσοταραχή που διασκόρπισε τα πλοία των Ελλήνων κατά την επιστροφή τους από την εκ παραδρομής εκστρατεία στην Τευθρανία της Μυσίας (με την οποία θα ασχοληθούμε στην επόμενη ενότητα αυτού του κεφαλαίου), και στη συνέχεια νυμφεύθηκε εκεί τη Δηϊδάμεια (Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 38-40 Bernabé):

«ἀποπλέουσι δὲ αὐτοῖς ἐκ τῆς Μυσίας χειμῶν ἐπιπίπτει καὶ διασκεδάννυνται. Ἀχιλλεὺς δὲ Σκύρῳ προσσχὼν γαμεῖ τὴν Λυκομήδους θυγατέρα Δηϊδάμειαν».

Η συγκεκριμένη αναφορά της περίληψης του Πρόκλου αποτελεί για ορισμένους μελετητές έναν ικανό λόγο για να απορριφθεί η απόδοση της ιστορίας του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στα *Κύπρια έπη*. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, οι δύο εκδοχές της έλευσης του Αχιλλέα στη Σκύρο είναι ανταγωνιστικές μεταξύ τους και αλληλοαναιρούμενες αφηγηματικά.⁶⁷⁶ το γεγονός ότι η αξιόπιστη περίληψη του Πρόκλου μαρτυρεί ρητά τη συμπερίληψη της μίας εξ αυτών στο χαμένο έπος (σε συνδυασμό με την έλλειψη οποιασδήποτε αναφοράς σε ένα επιπλέον ταξίδι του Αχιλλέα στη Σκύρο) υποδεικνύει πως ο ποιητής των *Κυπρίων επών* επέλεξε πιθανότατα να ακολουθήσει την ομηρική παράδοση, η οποία φυσικά θέλει τον Αχιλλέα να πηγαίνει με προθυμία στον τρωικό πόλεμο,⁶⁷⁷ εξηγώντας

⁶⁷⁵ Μολονότι ο δεύτερος όρος είναι δυνητικά ευρύτερος από τον πρώτο, τα αρχαία Σχόλια χρησιμοποιούν συχνά τον προσδιορισμό *νεώτεροι* για να δηλώσουν τους ποιητές του επικού κύκλου. Για σχετικά παραδείγματα βλ. A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 40 (Paris: Les Belles Lettres, 1928), 66-8.

⁶⁷⁶ Βλ. ενδεικτικά C. Tsagalis, *The Oral palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric epics* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2008), 259· Fantuzzi, *Achilles in Love*, 26-7· West, *The Epic Cycle*, 104.

⁶⁷⁷ Βλ. *Ιλ.* 9.252-9· 11.765-77. Αντλώ τις αναφορές από το εξαιρετικό άρθρο του Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 259.

την ύπαρξη του γιου του Πηλεΐδη στη Σκύρο ως αποτέλεσμα του γάμου ή (απλώς) της συνουσίας⁶⁷⁸ του ήρωα με την κόρη του βασιλιά Λυκομήδη κατά την έλευσή του στο εν λόγω νησί μετά τον διασκορπισμό του στόλου των Ελλήνων λόγω της θαλασσοταραχής που τους έπληξε κατά την επιστροφή τους από την αποτυχημένη και εκ παραδρομής εκστρατεία τους στην Τευθρανία της Μυσίας.

Κατά τη συλλογιστική του Severyns, ωστόσο, με την οποία συμφωνώ πλήρως, το επιχείρημα αυτό δεν είναι ικανό να αποκλείσει την πιθανότητα πως τα *Κύπρια έπη* εξιστορούσαν το κρύψιμο και την παρενδυσία του Αχιλλέα στη Σκύρο, καθώς τα δύο ταξίδια του ήρωα στο ίδιο νησί θα μπορούσαν κάλλιστα να συνυπάρχουν στο ίδιο έπος χωρίς προβλήματα: έχοντας προηγουμένως βρει καταφύγιο στην αυλή του Λυκομήδη (μεταμφιεσμένος σε κορίτσι) και έχοντας ήδη αναπτύξει κρυφή ερωτική σχέση με τη Δηϊδάμεια με άμεσο –και πιθανότατα άγνωστο στον Αχιλλέα– αποτέλεσμα αυτής τη γέννηση του γιου του (ο οποίος βαπτίζεται Πύρρος από τον παππού του κατά την απουσία του Αχιλλέα), ο ήρωας επανέρχεται για δεύτερη φορά στη Σκύρο ύστερα από την θαλασσοταραχή που διασκόρπισε τις δυνάμεις των Αχαιών, (ανα)γνωρίζει τον γιο του, ο οποίος λαμβάνει τώρα το όνομα Νεοπτόλεμος, και νυμφεύεται την Δηϊδάμεια.⁶⁷⁹

Σύμφωνα με τον Kullmann, ο οποίος αποτελεί και έναν από τους παλαιότερους μελετητές που επιχειρηματολόγησαν κατά της συμπερίληψης του κρυψίματος του Αχιλλέα στα *Κύπρια έπη*, η προσπάθεια του Severyns να παρουσιάσει τα δύο ταξίδια του ήρωα στη

⁶⁷⁸ Το ρήμα «γαμεί» στην περίληψη των *Κυπρίων* σαφώς υποδεικνύει την πρώτη μετάφραση (καθώς σε όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις ο Πρόκλος το χρησιμοποιεί για να δηλώσει γαμήλια και όχι απλώς σεξουαλική ένωση), αλλά αφήνει ανοιχτό, πλην ελάχιστα πιθανό, και το δεύτερο ενδεχόμενο. Βλ. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 263-4, υπ. 19.

⁶⁷⁹ Βλ. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 290-1. Βλ. επίσης M. van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*. Vol. 1 (Leiden: Brill, 1963), 370-97, Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 213-5· F. Jouan και H Van Looy, *Euripide. Tragédies. Tome VIII. 3: Fragments. De Stihénébee à Chryssippos* (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 51-4· Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, 21· Currie, “Cypria”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 290-1.

Σκύρο ως μέρη της ίδιας ιστορίας βασίζεται σε μια αναχρονιστική προβολή «μοντέρνων» κοινωνικών συνηθειών στα ήθη της αρχαϊκής εποχής, δηλαδή της ετεροχρονισμένης «νομιμοποίησης» μέσω του γάμου, μιας «εφήμερης» ερωτικής σχέσης. Ο Kullmann θεωρεί λοιπόν πως η εξήγηση του Severyns αποτελεί μια αυθαίρετη και αναχρονιστική υπόθεση, η οποία πρέπει να απορριφθεί λόγω του ότι δεν βρίσκει κάποιο παράλληλο στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και πως η μαρτυρία του Πρόκλου για την έλευση του Αχιλλέα στην Σκύρο μετά την εκστρατεία στην Τευθρανία παραμένει η πιο αξιόπιστη μαρτυρία κατά της συμπερίληψης του σχετικού επεισοδίου στην πλοκή των *Κυπρίων επών*.⁶⁸⁰

Ωστόσο, και μολονότι το επιχείρημα του Kullmann σχετικά με την αναχρονιστική υπόθεση του Severyns συνεχίζει να χρησιμοποιείται στη σύγχρονη βιβλιογραφία,⁶⁸¹ κανένας μελετητής δεν φαίνεται να έχει επισημάνει πως μια από τις βασικές προκειμένες του εν λόγω επιχειρήματος είναι απόλυτα αναληθής: η «νομιμοποίηση» μιας σεξουαλικής σχέσης μέσω γάμου σε δεύτερο χρόνο όχι απλώς βρίσκει παράλληλο στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, αλλά στην πραγματικότητα επιβεβαιώνεται από την ίδια την περίληψη του Πρόκλου για τα *Κύπρια έπη*, η οποία παρουσιάζει τον Αλέξανδρο/Πάρι να ακολουθεί μια παρόμοια πρακτική, καθώς νυμφεύεται την ωραία Ελένη ετεροχρονισμένα στην Τροία, ύστερα από την ερωτική

⁶⁸⁰ Βλ. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, 191-2: “Er meinte, Achill hatte bei seiner Aussetzung unter den Töchtern des Lykomedes nur ein ‚Verhältnis‘ mit Deidameia, das er erst nach der zufälligen Rückkunft nach Skyros im Anschluß an die Expedition nach Teuthranien durch eine Eheschließung im burgerlichen Sinne ‚legalisierte‘, als er sah, daß diese Verbindung Folgen gehabt hatte. Leider ist für eine derartige Antizipation moderner Sozialstrukturen in der griechischen Epik keine Parallele aus der griechischen Literatur bekannt. So wird es wohl dabei bleiben müssen, daß der Proklosbericht für die Skyrosepisode nach dem Stande unseres Wissens den Kyprieninhalt am zuverlässigsten überliefert”.

⁶⁸¹ Βλ. ενδεικτικά Heslin, *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius’ Achilleid*, 205. Αξίζει μάλιστα να σημειώσουμε πως ο Heslin όχι απλώς μεταφέρει εσφαλμένα τα λεγόμενα του Kullmann, υποστηρίζοντας πως ο τελευταίος αναφέρεται όχι στη «νομιμοποίηση» μιας «ένωσης που είχε ξεκινήσει με βιασμό» (κάτι που δεν αναφέρει πουθενά ο Kullmann), αλλά επίσης με αυτήν του την παρερμηνεία υποπίπτει ο ίδιος στο σφάλμα της αναχρονιστικής ερμηνείας, εκτός και αν θεωρήσουμε πως η έννοια της συναιδέσεως στη σεξουαλική πράξη υπήρχε στην σκέψη των Ελλήνων της αρχαϊκής εποχής.

τους συνεύρεση στη Σπάρτη, τη θαλασσοταραχή που τους οδήγησε στη Σιδώνα και την κατάκτηση της εν λόγω πόλεως από τον Τρώα πρίγκιπα.⁶⁸²

Πέρα αυτού, και μολονότι η υπόθεση της «αντίπαλης» αφηγηματικής σχέσης των δύο εκδοχών της έλευσης του Αχιλλέα στο ίδιο νησί φαντάζει πράγματι εύλογη επί της αρχής, αξίζει να επισημάνουμε πως κανένα στοιχείο της περιλήψης των *Κυπρίων επών* δεν μας επιτρέπει να αποκλείσουμε οριστικά την πιθανότητα πως το χαμένο έπος αναφερόταν σε δύο διαφορετικά ταξίδια του Αχιλλέα στο ίδιο νησί.

Το πρώτο δεδομένο που οφείλουμε να λάβουμε υπόψη είναι πως ο Πρόκλος αναφέρεται ρητά μόνον στο γάμο του Αχιλλέα με τη Δηϊδάμεια ύστερα από την εκστρατεία στη Μυσία, και όχι στη γέννηση του γιου τους. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, το γεγονός αυτό αφήνει απόλυτα ανοιχτό το ενδεχόμενο πως η σύλληψη του τελευταίου ίσως έλαβε χώρα κατά το πρώτο ταξίδι του Πηλείδη στη Σκύρο, όταν δηλαδή ο ήρωας φυγαδεύθηκε από τον Πηλέα ή την Θέτιδα στην αυλή του Λυκομήδη μεταμφιεσμένος σε κορίτσι προκειμένου να αποφύγει τη συμμετοχή του στον τρωικό πόλεμο. Εξάλλου, πρέπει να επισημάνουμε πως δεν έχουμε στη διάθεσή μας κάποια εκδοχή της συγκεκριμένης ιστορίας στην οποία ο Νεοπτόλεμος γεννιέται πράγματι μετά τον γάμο του Αχιλλέα και της Δηϊδάμειας ύστερα από την εκστρατεία στην Τευθρανία· αντίθετα, με μόνον μία εξαίρεση την οποίαν θα εξετάσουμε στην επόμενη παράγραφο, όλες οι πηγές που αναφέρονται ρητά στη γέννηση του γιου του Αχιλλέα στη Σκύρο τοποθετούν τη σύλληψή του στο πλαίσιο της παρενδυτικής και εν κρυπτώ παραμονής του νεαρού Πηλείδη στον παρθενώνα του Λυκομήδη.

Η *Ιλιάδα* αναφέρεται μεν στην ύπαρξη του Νεοπτολέμου στην Σκύρο,⁶⁸³ αλλά δεν διευκρινίζει ούτε το όνομα της μητέρας του ούτε τον τρόπο ή τον χρόνο που πραγματοποιήθηκε η σύλληψή του, ενώ η αναφορά του ίδιου έπους στην κατάκτηση της

⁶⁸² Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 16-20 Bernabé: «ἐν τούτῳ δὲ Ἀφροδίτῃ συνάγει τὴν Ἑλένην τῷ Ἀλεξάνδρῳ, καὶ μετὰ τὴν μίξιν τὰ πλεῖστα κτήματα ἐνθήμενοι νυκτὸς ἀποπλέουσι. χειμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐφίστησιν Ἥρα. καὶ προσενεχθεὶς Σιδῶνι ὁ Ἀλέξανδρος αἰρεῖ τὴν πόλιν. καὶ ἀποπλεύσας εἰς Ἴλιον γάμους τῆς Ἑλένης ἐπετέλεσεν».

⁶⁸³ Βλ. *Ιλ.* 19.326-7: «ἦ δὲ τὸν ὃς Σκύρῳ μοι ἐνὶ τρέφεται φίλος υἱός, / εἴ που ἔτι ζῶει γε Νεοπτόλεμος θεοειδής».

Σκύρου από τον Πηλείδη⁶⁸⁴ (η οποία οδήγησε τους αρχαίους σχολιαστές στο να υποθέσουν πως ο Χίος αιιδός αναφέρεται σε ένα ομώνυμο αλλά διαφορετικό νησί)⁶⁸⁵ δεν μπορεί να ταυτιστεί ή να συμβαδίσει με την εκδοχή των *Κυπρίων επών*, καθώς ο Πρόκλος σε καμία περίπτωση δεν αφήνει να εννοηθεί πως ο Αχιλλέας πολέμησε εναντίον των Σκυρίων. Η μοναδική εκδοχή της ιστορίας στην οποία η σύλληψη του Νεοπτολέμου δεν λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια του κρυψίματος του Αχιλλέα στον παρθενώνα του Λυκομήδη είναι η παραλλαγή των Ομηρικών Σχολίων που τοποθετεί το εν λόγω συμβάν στα πλαίσια της κατάληψης της Σκύρου από τον Αχιλλέα με σκοπό την κατάπνιξη μιας επανάστασης των Δολόπων κατά της εξουσίας του Πηλέα.⁶⁸⁶ Ωστόσο, σε αυτήν την διαφορετική εκδοχή, η οποία μπορεί κάλλιστα να συμβαδίσει με τις αναφορές της *Ιλιάδας*, αλλά όχι με την πλοκή των *Κυπρίων επών*, η γέννηση του Νεοπτολέμου τοποθετείται και πάλι πριν από την εκστρατεία στην Τευθρανία, και πιο συγκεκριμένα κατά την διάρκεια της πρώτης συγκέντρωσης των Αχαιών στην Αυλίδα. Με άλλα λόγια, μολονότι τα ομηρικά έπη φαίνεται να απηχούν την εκδοχή της σύλληψης του γιου του Αχιλλέα μετά την κατάληψη της Σκύρου από τον Πηλείδη, η υπόθεση πως το ίδιο συμβάν έλαβε χώρα μετά τον γάμο του Αχιλλέα και της Δηιδάμειας και κατά την έλευση του ήρωα στην Σκύρο ύστερα από την εκστρατεία στην

⁶⁸⁴ Βλ. *Ιλ.* 9.666-8: «...πὰρ δ' ἄρα καὶ τῷ / Ἴφις ἐϋζωνος, τὴν οἱ πόρε διὸς Ἀχιλλεύς / Σκῦρον ἐλὼν αἰπειᾶν Ἐνυῆος πτολίεθρον».

⁶⁸⁵ Βλ. Σχόλ. D *Ιλ.* 9.668: «ὅτι διὰ τούτων καὶ τὴν Σκῦρον πεπολιορημένην ὑπὸ Ἀχιλλέως μετὰ τῶν ἄλλων πόλεων παραδίδωσιν. | Σκῦρος δέ ἐστι νῆσος καὶ πόλις τῆς νῦν μὲν Φρυγίας, πρότερον δὲ Κιλικίας, μία δὲ τῶν Κυκλάδων ἦν οὐ πορθήσας, ἀλλ' εἰρηνικῶς καταλαβὼν ἐλαφυραγωγῆσεν». Για συζήτηση σχετικά με την τοποθεσία της Σκύρου με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciuro e la nascita di Neottolemo”: 222-4.

⁶⁸⁶ Βλ. Σχόλ. Γ *Ιλ.* 9.668b: «οἱ μὲν νεώτεροι ἐκεῖ τὸν παρθενῶνά φασιν, ἔνθα τὸν Ἀχιλλέα ἐν παρθένου σχήματι τῇ Δηιδαμείᾳ †κατακλίνουσιν†, ὁ δὲ ποιητὴς ἠρωϊκῶς πανοπλίαν αὐτὸν ἐνδύσας εἰς τὴν Σκῦρον ἀπεβίβασεν οὐ παρθένων, ἀλλ' ἀνδρῶν διαπραζόμενον ἔργα, ἐξ ὧν καὶ τὰ λάφυρα δωρεῖται τοῖς συμμάχοις. εἶλε δὲ τὴν Σκῦρον, ὅτε εἰς Αὐλίδα ἐστρατολόγουν διὰ τὸ εἶναι ἐκεῖ Δόλοπας ἀποστάντας τῆς Πηλέως ἀρχῆς· “ἔπλεον εἰς Σκῦρον Δολοπηΐδα” (fr. epic. auctoris ignoti). τότε δὲ καὶ τὸν Νεοπτόλεμον ἐπαιδοποιήσατο. εἴκοσι δὲ ἔτη ἐστὶ πάσης τῆς παρασκευῆς τοῦ πολέμου, ὥστε δύναται ὁ Νεοπτόλεμος ὀκτωκαιδεκαέτης στρατεύειν». Για σχετική συζήτηση βλ. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 260, 279-82.

Τευθρανία είναι μια υπόθεση της οποίας μοναδική πηγή αποτελεί στην πραγματικότητα η φαντασία των σύγχρονων μελετητών της ομηρικής παράδοσης.

Ένα ακόμη πιο σημαντικό δεδομένο που αξίζει να συνυπολογίσουμε στη συζήτησή μας είναι πως η περίληψη των *Κυπρίων επών* στην πραγματικότητα δεν αναφέρει πουθενά πως ο Αχιλλέας έφθασε στη Σκύρο *εξαιτίας* της θαλασσοταραχής που έπληξε τους Έλληνες κατά την επιστροφή τους από την Μυσία, αλλά απλώς *ύστερα* από αυτή, καθώς το ρήμα που χρησιμοποιεί ο Πρόκλος για να περιγράψει την έλευση του ήρωα στο εν λόγω νησί (προσσχῶν → προσέχω/προσίσχω) σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται (αλλά ούτε και υποδεικνύει) πως ο Αχιλλέας έφθασε στη Σκύρο παρά τη θέλησή του.⁶⁸⁷

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η διαφορά μεταξύ χρονολογικής και αιτιώδους συσχέτισης των δύο γεγονότων (θαλασσοταραχή – έλευση στη Σκύρο) είναι κομβικής σημασίας: όπως είναι προφανές, η εκδοχή που προπάντων είναι λογικά ασύμβατη με την υπόθεση των δύο διαφορετικών ταξιδιών στο ίδιο νησί είναι αυτή που θέλει τον Αχιλλέα να φθάνει στη Σκύρο ακούσια και βεβιασμένα, εξαιτίας δηλαδή της τρικυμίας που διασκόρπισε τα πλοία των Ελλήνων μετά την λανθασμένη εκστρατεία τους στη Μυσία: σύμφωνα με τις μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας, αυτή ήταν η εκδοχή που αναμφίβολα υιοθετούσε η *Μικρά Ιλιάς*.⁶⁸⁸ Ένα σημαντικό επιχείρημα υπέρ του ότι τα *Κύπρια έπη* δεν συμφωνούσαν ως προς αυτό το στοιχείο με το προαναφερθέν κυκλικό έπος είναι πως τα Ομηρικά Σχόλια επιλέγουν να αναφερθούν μόνον στην *Μικρά Ιλιάδα*, όταν αντιθέτουν την ιστορία του κρυψίματος του Αχιλλέα στη Σκύρο πριν από την συγκέντρωση στην Αυλίδα με την κατοπινή (και ακούσια) έλευσή του στο ίδιο νησί ύστερα από την εκστρατεία στη Μυσία, και όχι στην

⁶⁸⁷ Μια αντίστοιχη παρατήρηση διατυπώνει σε υποσημείωση ο P. Verzina, χωρίς, ωστόσο, να επισημαίνει την πιθανότητα πως στα *Κύπρια έπη* η έλευση του Αχιλλέα στη Σκύρο μπορεί να μην συνδέεται αιτιολογικά με τη θαλασσοταραχή. Verzina, “Achilles at Scyros and the Cypria: Tradition and Myth in the Epic Cycle”, υπ.8.

⁶⁸⁸ Για μια συνοπτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας σχετικά με την τρικυμία που έπληξε τους Έλληνες κατά την επιστροφή τους από τη Μυσία στα *Κύπρια έπη* και τη *Μικρά Ιλιάδα* βλ. Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolema”: 218-22.

εκδοχή των *Κυπρίων επών*,⁶⁸⁹ μολονότι το έπος του Στασίνου ήταν όχι μόνον πιο γνωστό και δημοφιλές από το έπος του Λέσχη, αλλά και το κατ' εξοχήν «αρμόδιο» (βάσει δραματικού χρόνου) να διηγηθεί το ταξίδι (ή τα ταξίδια) του Αχιλλέα στη Σκύρο — αντίθετα με την *Μικρά Ιλιάδα*, η οποία θα μπορούσε να αναφερθεί σε αυτό το περιστατικό μόνον στα πλαίσια μιας αναδρομικής διήγησης κατά το επεισόδιο της επιστράτευσης του Νεοπτολέμου στον τρωικό πόλεμο.⁶⁹⁰ Με άλλα λόγια, αν τα *Κύπρια έπη* συμφωνούσαν με την εκδοχή της *Μικράς Ιλιάδας* ως προς το ότι ο Αχιλλέας έφθασε ακούσια στην Σκύρο και εξαιτίας της θαλασσοταραχής (όπως δηλαδή αξιωματικά υποθέτουν οι περισσότεροι μελετητές που έχουν ασχοληθεί με το συγκεκριμένο επεισόδιο), δύσκολα θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε την επιλογή του ομηρικού σχολιαστή να παραλείπει παραπομπή στο έπος του Στασίνου και να στραφεί στην αναδρομική διήγηση της *Μικράς Ιλιάδας*.

Στο επιχείρημα αυτό μπορούμε επίσης να προσθέσουμε τη σημαντική μαρτυρία της *Επιτομής* του (ψευδο-)Απολλοδώρου, σύμφωνα με την οποία οι Έλληνες ήρωες ναι μεν διασκορπίστηκαν εξαιτίας της τρικυμίας που τους έπληξε κατά την αναχώρησή τους από τη Μυσία, αλλά στη συνέχεια επέστρεψαν στις πατρίδες τους ([Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.18):

⁶⁸⁹ Σχόλ. Τ *Ιλ.* 19.326α: «τινές μὲν ἐκεῖ ἐκτεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ Θέτιδος, ὁ δὲ τὴν Μικρὰν Ἰλιάδα ἀναζευγνύοντα αὐτὸν ἀπὸ Τηλέφου προσορμισθῆναι ἐκεῖ: “Πηλείδην δ’ Ἀχιλῆα φέρεν Σκῦρον δὲ θύελλα / ἔνθα γ’ ἔς ἀργαλέον λιμέν’ ἴκετο νυκτὸς ἐκείνης”. ἔστι δὲ νῆσος ἐν τῇ Εὐβοίᾳ λιμένας ἔχουσα Ἀχιλλεῖον καὶ Κρήσιον. ᾤκησαν δὲ αὐτοῦ καὶ Δόλοπες, μοῖρα Θεσσαλῶν».

⁶⁹⁰ Επιλέγω να διατυπώσω εδώ με μεγάλη επιφύλαξη άλλη μια υπόθεση κατά της αιτιολογικής σύνδεσης της τρικυμίας και της έλευσης του Αχιλλέα στη Σκύρο στην εκδοχή των *Κυπρίων επών*, δηλαδή την πιθανότητα πως ο ποιητής της *Μικράς Ιλιάδας* επέλεξε να αναφερθεί αναδρομικά στο συγκεκριμένο περιστατικό ακριβώς για να παρουσιάσει μια διαφορετική, πιο ηρωική (και σύμφωνη με την ομηρική παράδοση) εκδοχή από αυτήν που παρέδιδε το έπος του Στασίνου — μια νέα εκδοχή στην οποία ο Αχιλλέας δεν κρύφθηκε ποτέ στην Σκύρο, αλλά έφθασε εκεί για πρώτη φορά λόγω της τρικυμίας μετά την εκστρατεία στην Τευθρανία. Μια τέτοια περίπτωση θα μπορούσε να δικαιολογήσει ακόμη πιο πειστικά την επικάλυψη της *Μικράς Ιλιάδας* με την πλοκή των *Κυπρίων επών* αλλά και την άμεση εξάρτηση της παραλλαγής της *Μικράς Ιλιάδας* από την πλοκή των *Κυπρίων* (Τευθρανία → τρικυμία → Σκύρος) και όχι από την ομηρική παράδοση, όπου ο Αχιλλέας φαίνεται πως φθάνει στο νησί του Λυκομήδη για να το κατακτήσει.

«τῆς δὲ Μυσίας ἐξελθόντες Ἕλληνες ἀνάγονται, καὶ χειμῶνος ἐπιγενομένου σφοδροῦ διαζευχθέντες ἀλλήλων εἰς τὰς πατρίδας καταντῶσιν».

Ἡ συγκεκριμένη μαρτυρία φαίνεται να παραδίδει μια εκδοχή η οποία, όπως ακριβώς και η περίληψη του Πρόκλου, αποδίδει ρητά στην θαλασσοταραχή που ἐπληξε τον ελληνικό στόλο μετά την αποχώρηση από τη Μυσία μόνον τον «διασκορπισμό» των ηρώων, αφήνοντας ἔτσι ανοιχτό το ενδεχόμενο πως η ἔλευση του Αχιλλέα στη Σκύρο ἦταν εκούσια, και όχι βεβιασμένη, όπως δηλαδή στην περίπτωση της *Μικρᾶς Ἰλιάδας*. Αυτό τουλάχιστον φαίνεται να υποδεικνύει η φράση «εἰς τὰς πατρίδας καταντῶσιν», η οποία λογικά συνεπάγεται πως κάθε ἥρωας ἐπέστρεψε στον τόπο της επιλογῆς του.

Ἄν δεχθούμε αυτήν την καθ' ὅλα πιθανή ερμηνεία, μια προηγούμενη ερωτική σχέση του Αχιλλέα με τη Δηϊδάμεια κατά την παρενδυτική παραμονή του στην αυλή του Λυκομήδη, η οποία είχε ως αποτέλεσμα τη σύλληψη και τη γέννηση του Πύρρου/Νεοπτολέμου, αποτελεί ἴσως το μοναδικό στοιχείο που θα μπορούσε να ἐξηγήσει πειστικά μια εκούσια ἔλευση του ἥρωα στη Σκύρο μετά την εκστρατεία στη Μυσία. Με ἄλλα λόγια, αν τα *Κύπρια ἔπη* παρέδιδαν πως ο Αχιλλέας ἐφθασε στο νησί ὄχι ἐξαιτίας της τρικυμίας, ἀλλὰ απλῶς ὕστερα ἀπὸ αὐτή (και ἐπομένως με τη θέλησή του), τότε η ὑπόθεση της γέννησης του Νεοπτολέμου πριν ἀπὸ την εκστρατεία στην Τευθρανία εἶναι η πλέον εὐλογη και πιθανή.

Τα επιχειρήματα που μόλις διατυπώσαμε στοχεύουν πρωτίστως στο να αποδείξουν πως η περίληψη του Πρόκλου στην πραγματικότητα δεν ἐμπεριέχει κανένα ἀπὸ τα δύο στοιχεία που θα ἀναιρούσαν πέρα πάσης ἀμφιβολίας την πιθανότητα δύο διαφορετικῶν ταξιδιῶν του Αχιλλέα στο ἴδιο νησί, δηλαδή α) τη γέννηση του Πύρρου/Νεοπτολέμου μετά τον γάμο του Πηλεΐδη με τη Δηϊδάμεια (μια εκδοχή η οποία, ὡπως εἶδαμε, εἶναι φαινομενικά ἀνύπαρκτη στην ἀρχαία μυθική παράδοση) και β) την ἀκούσια ἔλευση του ἥρωα στη Σκύρο (η οποία ἐξιστορεῖται ἀναδρομικά στη *Μικρὰ Ἰλιάδα*). Ἡ παρατήρηση αὐτή δεν ἀποδεικνύει βέβαια την ὑπόθεση του Severyns, ἀλλὰ σε κάθε περίπτωση ἀποδυναμώνει σημαντικά την ἀποδεικτική ἰσχύ του επιχειρήματος σχετικά με την ἀσύμβατη φύση των δύο ταξιδιῶν στα *Κύπρια ἔπη*, το οποίο συχνά λαμβάνεται ὡς δεδομένο.

Ἡ περίληψη του Πρόκλου ἔχει, ὡστόσο, ἀποτελέσει την βάση για την ἀνάπτυξη και ἄλλων επιχειρημάτων κατά της συμπερίληψης του κρυψίματος και της παρενδυσίας του

Αχιλλέα στα *Κύπρια έπη*. Τα πιο αξιόλογα εξ αυτών διατυπώθηκαν σχετικά πρόσφατα από τον Χρήστο Τσαγγάλη, ο οποίος ανέλυσε διεξοδικά σε ένα εξαιρετικό άρθρο όλα τα στοιχεία που υποδεικνύουν πως το έπος του Στασίνου δεν εξιστορούσε το αντιηρωικό παρελθόν του Πηλείδη στη Σκύρο.

Ξεκινώ με το πρώτο σημαντικό επιχείρημα του Τσαγγάλη, το οποίο βασίζεται στην παρατήρηση πως η περίληψη των *Κυπρίων επών* τοποθετεί την προσποιητή μανία του Οδυσσέα στο τέλος του επεισοδίου της στρατολόγησης των Ελλήνων ηρώων από τον Μενέλαο και αμέσως πριν την πρώτη συγκέντρωση στην Αυλίδα.⁶⁹¹ Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, η επιστράτευση του Αχιλλέα πρέπει λογικά να προηγείται του περιστατικού της προσποιητής μανίας στην Ιθάκη, κάτι που θα καθιστούσε πράγματι παράδοξο τον ρόλο του Οδυσσέα ως στρατολογητή στη Σκύρο πριν ακόμη ενσωματωθεί ο ίδιος στο εκστρατευτικό σώμα των Ελλήνων. Το επιχείρημα αυτό είναι φυσικά ενδιαφέρον, αλλά η αποδεικτική του ισχύς μειώνεται αισθητά, αν λάβουμε υπόψη ότι η βασική του προκείμενη δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση αυταπόδεικτη θέση: ο Οδυσσέας δεν τοποθετείται στην τελευταία θέση της «λίστας» των επιστρατευομένων ηρώων, όπως υποστηρίζει ο Τσαγγάλης,⁶⁹² καθώς μια τέτοια «λίστα» δεν υπάρχει στην περίληψη των *Κυπρίων επών*. Η επιστράτευση του Οδυσσέα αποτελεί στην πραγματικότητα τη μοναδική (και επομένως τόσο πρώτη όσο και τελευταία) σχετική περίπτωση που μνημονεύεται από τον Πρόκλο.

Το κείμενο που έχουμε στη διάθεσή μας μάς επιτρέπει μεν να συναγάγουμε με ασφάλεια πως ο Οδυσσέας ενσωματώθηκε στο εκστρατευτικό σώμα των Ελλήνων μετά τον Παλαμήδη, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να στοιχειοθετήσει την υπόθεση πως το τέχνασμα της προσποιητής μανίας του βασιλιά της Ιθάκης αποτέλεσε την τελευταία «πράξη» του επεισοδίου της στρατολόγησης. Ένα σημαντικό δεδομένο που συνηγορεί κατά αυτής της υπόθεσης είναι πως σε τουλάχιστον μία εκδοχή του συγκεκριμένου επεισοδίου του τρωικού μύθου, αυτήν της *Επιτομής* του (ψευδο-)Απολλοδώρου, ο Μενέλαος συνεχίζει την επιστρατευτική του περιοδεία και μετά την στρατολόγηση του Οδυσσέα, και μάλιστα με την

⁶⁹¹ Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 263-5.

⁶⁹² Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 264-5.

αρωγή του βασιλιά της Ιθάκης (όπως δηλαδή στην περίπτωση της στρατολόγησης του Αχιλλέα), καθώς οι δύο άνδρες μεταβαίνουν μαζί με τον Ταλθύβιο στην Κύπρο στην προσπάθειά τους να πείσουν τον Κινύρα να συνδράμει και αυτός στην εκστρατεία για την επανάκτηση της Ελένης.⁶⁹³

Το άρθρο του Τσαγγάλη εμπεριέχει, μεταξύ άλλων, δύο ακόμη αντίστοιχα επιχειρήματα, τα οποία και σχολιάζω κατωτέρω με συντομία:

α) η απουσία του Μενελάου από το «σώμα στρατολογητών» της Σκύρου στην ιστορία των Σχολίων D για το κρύψιμο του Αχιλλέα στη Σκύρο υποδεικνύει πως αυτή η εκδοχή αντιστοιχεί σε μια παράδοση διαφορετική από αυτήν των *Κυπρίων επών*, όπου ο σύζυγος της ωραίας Ελένης παρουσιάζεται να περιοδεύει ανά την Ελλάδα για αυτόν ακριβώς τον σκοπό.⁶⁹⁴

Αυτή η «παραδοξότητα» θα μπορούσε ίσως να εξηγηθεί βάσει του ότι ο Αχιλλέας, αντίθετα με τον Οδυσσέα, δεν ήταν κατ' ουσίαν υποχρεωμένος να συμμετάσχει στον τρωικό πόλεμο,

⁶⁹³ Βλ. [Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.9: «ὅτι Μενέλαος σὺν Ὀδυσσεΐ καὶ Ταλθυβίῳ πρὸς Κινύραν εἰς Κύπρον ἐλθόντες συμμαχεῖν ἔπειθον: ὁ δὲ Ἀγαμέμνονι μὲν οὐ παρόντι θώρακας ἐδώρησατο, ὁμόσας δὲ πέμψειν πενήκοντα ναῦς, μίαν πέμψας, ἧς ἦρχεν ... ὁ Μυγδαλίωνος, καὶ τὰς λοιπὰς ἐκ γῆς πλάσας μεθῆκεν εἰς τὸ πέλαγος». Η ιστορία για το τέχνασμα της ψεύτικης υπόσχεσης του Κινύρα αποτελεί μια ακόμη περίπτωση αντιρωϊκής διήγησης που συχνά αποδίδεται στην πλοκή των *Κυπρίων επών*. Βλ. ενδεικτικά West, *Greek Epic Fragments*, 72-3· πρβ. West, *The Epic Cycle*, 103. Σε αυτήν την περίπτωση, ωστόσο, οι μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας είναι ελάχιστες και δεν μας επιτρέπουν να επιχειρηματολογήσουμε περαιτέρω υπέρ ή κατά της συμπερίληψης της συγκεκριμένης διήγησης στο χαμένο έπος του Στασίνου.

⁶⁹⁴ Βλ. Tsagalis, "Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations": 266-7, 273-4. Ένα ακόμη επιχείρημα του Τσαγγάλη αναφορικά με τη σύσταση της «επιστρατευτικής αντιπροσωπείας» των Αχαιών στη Φθία και τη Σκύρο αφορά τον Φοίνικα, ο οποίος θα ήταν πράγματι παράδοξο να δρα εις βάρος της προσπάθειας του Πηλέα να σώσει από βέβαιο θάνατο τον ημίθεο υιό του, δεδομένης της σχέσης του με τον βασιλιά της Φθίας. Ωστόσο, κανένα από τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας δεν υποδεικνύει πως ο Φοίνικας έδρασε πράγματι κατά των συμφερόντων του Πηλέα: δεν γνωρίζουμε ποιος ήταν ο ρόλος που διαδραμάτισε ο συγκεκριμένος ήρωας στην προσπάθεια των Αχαιών να στρατολογήσουν τον νεαρό Αχιλλέα, και θα ήταν κάπως αυθαίρετο να προκρίνουμε την οποιαδήποτε υπόθεση σχετικά με το α) αν ο Φοίνικας προσπαθούσε πράγματι να φέρει εις πέρας (ή να παρεμποδίσει) το σχέδιο των Αχαιών για την επιστράτευση του Αχιλλέα ή το β) αν γνώριζε (ή όχι) το σχέδιο του Πηλέα σχετικά με το κρύψιμο και τη μεταμφίεση του γιου του στην αυλή του Λυκομήδη.

καθώς δεν βρισκόταν ανάμεσα στους μνηστήρες που διεκδίκησαν την Ελένη και δεσμεύτηκαν με κοινό όρκο πως θα βοηθήσουν τον νόμιμο σύζυγό της σε περίπτωση που κάποιος την έπαιρνε από αυτόν.⁶⁹⁵ Λαμβάνοντας αυτό ως δεδομένο, είναι πιθανόν πως ο Μενέλαος επέλεξε να εμπλακεί προσωπικά μόνον στην στρατολόγηση των ηρώων οι οποίοι είχαν υποχρέωση απέναντί του (μια κατηγορία στην οποία ο Αχιλλέας δεν ανήκε σύμφωνα με την παράδοση), και να στείλει παράλληλα την «επιστρατευτική αντιπροσωπεία» στη Φθία, με σκοπό να πείσει τον Αχιλλέα να συμμετάσχει στην προσπάθειά του, η οποία εν τη απουσία του θα μπορούσε μάλιστα να προβληθεί λιγότερο ως μια «προσωπική υπόθεση» του ίδιου και περισσότερο ως μια συλλογική, πανελλήνια ευθύνη.⁶⁹⁶

β) η εξόφθαλμη ομοιότητα ανάμεσα στον ρόλο του Παλαμήδη και του Οδυσσέα (οξυδερκείς ήρωες που αποκαλύπτουν το τέχνασμα του «αντιρρησία») και δη ανάμεσα στην διατύπωση του Πρόκλου («Παλαμήδους ύποθεμένου») και του Σχολίου D («ταῖς Ὀδυσσέως ὑποθήκαις») για το εν λόγω στοιχείο υποδεικνύει πως πρόκειται για δύο «ανταγωνιστικές» παραδόσεις, με την πρώτη (αυτήν των *Κυπρίων επών*) να επισημαίνει τον αρνητικό ρόλο του βασιλιά της

⁶⁹⁵ Ο ησιόδειος *Κατάλογος Γυναικών* (απ. 204, 87-93) σπεύδει μάλιστα να εξηγήσει πως η απουσία του *ἐξόχου ἀνδρῶν* –δηλαδή του Αχιλλέα– από τον διαγωνισμό των μνηστήρων οφείλεται στο ότι εκείνη την περίοδο ήταν ακόμη παιδιά και εκπαιδευόταν από τον Χείρωνα στο Πήλιον όρος, και πως σε διαφορετική περίπτωση θα ήταν αναμφίβολα αυτός που θα κέρδιζε το χέρι της ωραίας Ελένης. Για την απουσία του Αχιλλέα βλ. επίσης Πανσ. 3.24.10-11. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Cingano, “A Catalogue within a Catalogue: Helen’s Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196–204)”, στο Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women*, 127-9.

⁶⁹⁶ Βλέπουμε να διακρίνεται εδώ ένα γνωστό αφηγηματικό σχήμα της μυθικής παράδοσης, η διάκριση των ηρώων που πρέπει να λάβουν μέρος στον τρωικό πόλεμο στις ακόλουθες δύο κατηγορίες: α) τους πρώην μνηστήρες της Ελένης που δεσμεύονται με όρκο πως θα βοηθήσουν τον Μενέλαο και β) τους ήρωες για τους οποίους κάποιος χρησμός ορίζει πως πρέπει να συμμετάσχουν στον πόλεμο, αλλιώς η Τροία δεν θα πέσει. Για τους πρώτους, φυσικά φροντίζει ο ίδιος ο Μενέλαος να τους θυμίσει τον όρκο τους και να τους στρατολογήσει. Για τους δεύτερους, ο Μενέλαος δεν συμμετέχει, αντίθετα επιφορτίζεται ο Οδυσσέας με την προσαγωγή τους, κατά περίπτωση βοηθούμενος από άλλους ήρωες: ο Οδυσσέας φέρνει τον Φιλοκτήτη από τη Λήμνο και τον Νεοπτόλεμο από τη Σκύρο. Συναφώς προς αυτό, ο Οδυσσέας κλέβει το Παλλάδιον από την Τροία, για το οποίο υπήρχε επίσης χρησμός που το έθετε ως όρο για την πτώση του Ιλίου. Όπως είδαμε, στην περίπτωση του Αχιλλέα υπάρχει επίσης χρησμός που ορίζει πως μόνο με την παρουσία του στην Τροία μπορεί να κερδηθεί ο πόλεμος. Άρα, κατά το ανωτέρω σχήμα, θα αναλάβει ο Οδυσσέας και όχι ο Μενέλαος.

Ιθάκης (τέχνασμα αποφυγής στράτευσης / δολοφονία Παλαμήδη) και τη δεύτερη (αυτήν του Σχολίου D) να δίνει έμφαση στον θετικό ρόλο του ίδιου ήρωα ως στρατολογητή του Αχιλλέα.⁶⁹⁷

Σύμφωνα τουλάχιστον με τη δική μου οπτική, το προφανές παράλληλο μεταξύ των δύο αυτών ιστοριών συνηγορεί μάλλον υπέρ της συμπερίληψης του επεισοδίου του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στο χαμένο έπος του Στασίνου παρά κατά αυτής της υπόθεσης.⁶⁹⁸ Η μεταστροφή του Οδυσσέα από τον ρόλο του αρνητή στράτευσης, ο οποίος επιχειρεί να ξεγελάσει τους στρατολογητές του, στον αντίθετο ρόλο του στρατολογητή, ο οποίος αποκαλύπτει το τέχνασμα ενός άλλου «αντιρρησία», θα μπορούσε μάλιστα να ιδωθεί ως μια επιπλέον αναλογία ανάμεσα στη δράση των δύο «αντιρρησιών» ηρώων: ας μην ξεχνάμε την παράλληλη περίπτωση του Αχιλλέα, ο οποίος επίσης παρουσιάζεται στα *Κύπρια έπη* να ακολουθεί μια αντίστοιχη μεταστροφή από τον ρόλο του *τρώσαντος* (τον Τήλεφο) στον ρόλο του *ιάσαμένου* (Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 38, 41-2).

Ένα ακόμη σημαντικό επιχείρημα που επισημαίνεται στο συγκεκριμένο άρθρο βασίζεται στη σιωπή της περίληψης των *Κυπρίων επών* ως προς το κρύψιμο του Αχιλλέα στη Σκύρο. Το επιχείρημα αυτό έχει ως εξής: αν το χαμένο έπος του Στασίνου περιείχε δύο «προβληματικές» στρατολογήσεις ηρώων στον τρωικό πόλεμο (Οδυσσέας/Αχιλλέας), θα ήταν παράδοξο ο Πρόκλος να επέλεξε να αναφερθεί μόνον στην μία εξ αυτών (αυτήν του Οδυσσέα) εις βάρος της δεύτερης (αυτής του Αχιλλέα). Κατά τον Τσαγγάλη, μια τέτοια παράλειψη αντιστοιχεί σε μια «θεματική προτίμηση που είναι αντίθετη στις αρχές οι οποίες διέπουν τις τεχνικές περίληψής του (ενν. του Πρόκλου) και θα μπορούσε δύσκολα να εξηγηθεί (εκτός και αν η περίπτωση του Αχιλλέα δεν αφορούσε μια ‘προβληματική’

⁶⁹⁷ Βλ. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 265-7.

⁶⁹⁸ Βλ. Marin, “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolemo”: 217. Βλ. επίσης Currie, “Cypria”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 289· van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, 370.

στρατολόγηση)». ⁶⁹⁹ Ωστόσο, κανένα πρόσθετο επιχείρημα ή παράδειγμα δεν προσκομίζεται προς επίρρωση της συγκεκριμένης θέσης: με άλλα λόγια, η πιθανή «αντίθεση» της παράλειψης του κρυψίματος του Αχιλλέα προς τις αρχές που διέπουν τις περιληπτικές τεχνικές του Πρόκλου αποτελεί ένα επιχείρημα του οποίου η βασική προκείμενη δεν είναι δεδομένη.

Στην πραγματικότητα, η σιωπή του Πρόκλου θα μπορούσε κάλλιστα να εξηγηθεί ως αποτέλεσμα μια σταθερής αρχής που αποδεδειγμένα διέπει την περίληψή του για τα ποιήματα του επικού κύκλου γενικότερα, και τα *Κύπρια έπη* ειδικότερα: την τάση του να αναφέρεται με τη μεγαλύτερη δυνατή συντομία στις διηγήσεις που αντιβαίνουν στα ηρωικά ιδανικά της ομηρικής επικής ποίησης. Η συγκεκριμένη λογική, όπως επισημάναμε στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, είναι πιθανότατα ο λόγος για τον οποίον ο Πρόκλος προσπερνά σε μία μόλις πρόταση και χωρίς καμία ουσιαστική λεπτομέρεια τις διαβουλεύσεις του Δία με τη Θέμιδα κατά του ασεβούς ηρωικού γένους, ενώ αντίστοιχα αποτελεί τον πιθανότερο λόγο για την τηλεγραφική αναφορά του στο κατ' εξοχήν αντιηρωικό επεισόδιο των *Κυπρίων επών* σχετικά με τη δολοφονία του Παλαμήδη από τους συντρόφους του: «ἔπειτά ἐστι Παλαμήδους θάνατος» (Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 66 Bernabé).

Κατ' εμέ, η σημαντικότερη ένδειξη υπέρ της συμπερίληψης του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στα *Κύπρια έπη* είναι η ρητή μαρτυρία του Πausανία ως προς την ιδιαίτερη εκδοχή της διπλής ονοματοδοσίας του γιου του Αχιλλέα που εξιστορούσε το έπος του Στασίνου. Ο μεγάλος περιηγητής, που αναφέρεται συχνά σε λεπτομέρειες της πλοκής αυτού του έργου, ⁷⁰⁰ μας πληροφορεί πως, σε αντίθεση με τον Όμηρο και την αποκλειστική του χρήση του ονόματος Νεοπτόλεμος για τον γιο του Αχιλλέα, τα *Κύπρια έπη* διηγούνταν ότι ο τελευταίος ονομάστηκε Πύρρος από τον Λυκομήδη και Νεοπτόλεμος από τον Φοίνικα,

⁶⁹⁹ Βλ. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 264. Πρβ. Currie, “Cypria”, στο Fantuzzi και Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, 289.

⁷⁰⁰ Βλ. Πaus. 3.16.1 (= *Κύπρ.* απ. 11 [I] Bernabé)· 4.2.7 (= *Κύπρ.* απ. 26 [I] Bernabé)· 10.26.1 (= *Κύπρ.* απ. 31 Bernabé)· 10.31.2 (= *Κύπρ.* απ. 30 Bernabé).

λόγω του ότι ο πατέρας του ξεκίνησε να πολεμά νέος (Παυσ. 10.26.4 = *Κύπρ. απ.* 21 [II] Bernabé):

«τοῦ δὲ Ἀχιλλέως τῷ παιδί Ὅμηρος μὲν Νεοπτόλεμον ὄνομα ἐν ἀπάσῃ οἱ τίθεται τῇ ποιήσει· τὰ δὲ Κύπρια ἔπη φησὶν ὑπὸ Λυκομήδους μὲν Πύρρον, Νεοπτόλεμον δὲ ὄνομα ὑπὸ Φοίνικος αὐτῷ τεθῆναι, ὅτι Ἀχιλλεὺς ἡλικία ἔτι νέος πολεμεῖν ἤρξατο».

Ἡ συγκεκριμένη μαρτυρία ἐρχεται κατ' ἀρχάς να επιβεβαιώσει πως τουλάχιστον μία μικρή, ἀλλὰ χαρακτηριστική λεπτομέρεια τῆς ἀντιρωϊκῆς ἱστορίας που τα Σχόλια D ἀποδίδουν στους *κυκλικούς* ποιητές, δηλαδή ἡ διπλή ὀνομασία του γιου του Ἀχιλλέα ως Πύρρου/Νεοπτολέμου, ἐξιστοροῦνταν πράγματι στα *Κύπρια ἔπη*. Ἐλλείπει μάλιστα ἀντενδείξεων, τα *Κύπρια ἔπη* εἶναι το μοναδικό ποίημα του ἐπικού κύκλου που ἀναφερόταν στον Νεοπτόλεμο με το μὴ ὀμηρικό ὄνομα Πύρρος. Ἡ συγκεκριμένη μαρτυρία του Παυσανία μπορεῖ ἐπίσης να συσχετισθεῖ με τὴν παράδοση που θέλει τον Ἀχιλλέα να λαμβάνει κατὰ τὴν παραμονή του ως δῆθεν παρθένου στὴν αὐλή του Λυκομήδη το ὄνομα «Πυρρά», λόγω του πυρόξανθου χρώματος των μαλλιών του.⁷⁰¹ σύμφωνα με μὴ ερμηνεία που ἀνάγεται ἤδη στα χρόνια του Υἱίνου (*Fab.* 97) το ὄνομα Πύρρος δόθηκε στον γιο του Ἀχιλλέα κατὰ τὴν παραδοσιακή λογική τῆς *paterna virtus* (που βρίσκεται ἐπίσης πίσω ἀπὸ το ὄνομα Νεοπτόλεμος) — εἰς ἀνάμνησιν δηλαδή του παρενδυτικού ὀνόματος του Ἀχιλλέα κατὰ τὴν ἐν κρυπτῷ παραμονή του στὴν αὐλή του Λυκομήδη στὴ Σκύρο.⁷⁰² Ἀν δεχθούμε αὐτὴν τὴν ερμηνεία, το γεγονός ὅτι τα *Κύπρια ἔπη* ἀναφέρονταν στὴν ὀνοματοδοσία του γιου του Ἀχιλλέα ως Πύρρου θα μπορούσε να ἐκληφθεῖ ως ἐνδειξη πως το ἐν λόγω ἔργο ἐξιστοροῦσε ἢ ἔστω υπαινισσόταν τὴν ἱστορία τῆς μεταμπίσης καὶ του κρυψίματος του Ἀχιλλέα ἀπὸ τους γονεῖς του στὴν Σκύρο.

⁷⁰¹ Για τὴν παράδοση σχετικά με το γυναικείο ὄνομα του Ἀχιλλέα κατὰ τὴν παραμονή του στὴν Σκύρο βλ. Hyg. *Fab.* 96-7· Πτολεμ. *Χενν. ἀρ. Φωτ. Βιβλ.* p. 147a 18 (= Ἀριστ. FGrHist 57 F 1 = *Κύπρ. απ.* 19 [III] Bernabé)· Sidon. Apollin. *Carm.* 9.141. Για σχετική συζήτηση βλ. ἐνδεικτικά Fantuzzi, *Achilles in Love*, 59.

⁷⁰² βλ. Hyg. *Fab.* 97.15: «Neoptolemus Achillis et Deidamiae filius ab insula Scyro; hic idem Pyrrhus est vocitatus a patre Pyrrha».

Φυσικά, λόγω της όψιμης χρονολόγησης των μαρτυριών που έχουμε στη διάθεσή μας για το γυναικείο όνομα του Αχιλλέα, το συγκεκριμένο επιχείρημα πρέπει να αντιμετωπίζεται με μεγάλη επιφύλαξη, καθώς ο συσχετισμός ανάμεσα στα ονόματα Πύρρος και Πυρρά θα μπορούσε κάλλιστα να διέπεται από την αντίστροφη σχέση: είναι δηλαδή πιθανόν η παράδοση για το γυναικείο όνομα του Πηλείδη να αποτελεί μεταγενέστερη επινόηση επί τη βάση της εναλλακτικής ονομασίας του Νεοπτολέμου ως Πύρρου, και όχι το αντίστροφο. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η επιλογή του ποιητή των *Κυπρίων επών* να αποκλίνει από την ομηρική ονομασία του γιου του Αχιλλέα και να αναφερθεί στη διπλή ονοματοδοσία του Πύρρου / Νεοπτόλεμου δεν θα μπορούσε να είναι άνευ σημασίας — και ο υπαινιγμός μέσω αυτού του στοιχείου της ιστορίας για το παρενδυτικό παρελθόν του Πηλείδη στην αυλή του Λυκομήδη στη Σκύρο παραμένει μια πιθανή υπόθεση που θα μπορούσε να νοηματοδοτήσει αυτήν την επιλογή.

Ωστόσο, ακόμη και αν αποκλείσουμε εντελώς από την συζήτησή μας την παράδοση σχετικά με το γυναικείο όνομα του Αχιλλέα ως Πυρράς και τον συσχετισμό της με το εναλλακτικό όνομα του Νεοπτολέμου ως Πύρρου, η μαρτυρία του Πausανία για τη συγκεκριμένη λεπτομέρεια της διήγησης των *Κυπρίων επών* δεν παύει να αποτελεί από μόνη της μια ισχυρή ένδειξη υπέρ της συμπερίληψης του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στο χαμένο έπος του Στασίνου για τους ακόλουθους λόγους. Κατ' αρχάς, αξίζει να επισημάνουμε πως η διπλή ονοματοδοσία του γιου του Αχιλλέα συσχετίζεται με την ιστορία του κρυψίματος του Αχιλλέα στη Σκύρο όχι μόνον στη μαρτυρία των Σχολίων D, αλλά και σε αυτήν της *Βιβλιοθήκης* του (ψευδο-)Απολλοδώρου.⁷⁰³ το γεγονός ότι δύο διαφορετικές πηγές επιλέγουν να συμπεριλάβουν τη συγκεκριμένη λεπτομέρεια στην σύντομη αναφορά τους για την αντιρωική αυτή ιστορία της νιότης του Πηλείδη υποδεικνύει πως η εκδοχή των δύο ονομάτων του Πύρρου/Νεοπτολέμου αποτελεί ένα στοιχείο που ήταν ίσως πράγματι

⁷⁰³ Βλ. Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.13.8: «ὡς δὲ ἐγένετο ἑνναετῆς Ἀχιλλεύς, Κάλχαντος λέγοντος οὐ δύνασθαι χωρὶς αὐτοῦ Τροίαν αἰρεθῆναι, Θέτις προειδυῖα ὅτι δεῖ στρατευόμενον αὐτὸν ἀπολέσθαι, κρύψασα ἐσθῆτι γυναικεῖα ὡς παρθένον Λυκομήδει παρέθετο. κάκεῖ τρεφόμενος τῇ Λυκομήδους θυγατρὶ Δηιδαιμείᾳ μίγνυται, καὶ γίνεται παῖς Πύρρος αὐτῷ ὁ κληθεὶς Νεοπτόλεμος αὐτίς. Ὀδυσσεὺς δὲ μνηυθέντα παρὰ Λυκομήδει ζητῶν Ἀχιλλέα, σάλπιγγι χρησάμενος εὔρε. καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἰς Τροίαν ἦλθε».

συνδεδεμένο με την παράδοση για την παρενδυτική παραμονή του Αχιλλέα στην αυλή του Λυκομήδη.

Πέρα από αυτό, οφείλουμε να έχουμε κατά νου ότι τόσο τα Σχόλια D όσο και η *Βιβλιοθήκη* παραδίδουν πως τα ονόματα Πύρρος και Νεοπτόλεμος δόθηκαν στον γιο του Αχιλλέα σε δύο διαφορετικές φάσεις, δηλαδή ετεροχρονισμένα.⁷⁰⁴ Αν αποκλείσουμε, όπως δηλαδή η λογική επιτάσσει, την αβάσιμη υπόθεση πως το χαμένο έπος εμπεριείχε μια προληπτική διήγηση για την επιστράτευση του Νεοπτολέμου κατά το δέκατο έτος του τρωικού πολέμου (η οποία θα έδινε την ευκαιρία στον ποιητή των *Κυπρίων επών* να αναφερθεί στην μετονομασία του από Πύρρο σε Νεοπτόλεμο), τότε η μοναδική περίπτωση που θα επέτρεπε αφηγηματικά την εξιστόρηση των δύο διαφορετικών «βαπτίσεων» του γιου του Αχιλλέα στα *Κύπρια έπη* (στοιχείο για το οποίο η ρητή μαρτυρία του Παισανία αφήνει λίγα περιθώρια αμφισβήτησης) θα ήταν φυσικά αυτή των δύο διαφορετικών ταξιδιών του Πηλείδη (στο δεύτερο εξ αυτών ακολουθούμενος από τον «νονό» του γιού του και πιστό σύντροφο του ίδιου, τον Φοίνικα) στο ίδιο νησί.⁷⁰⁵

Ένα ακόμη στοιχείο που αξίζει να σχολιάσουμε είναι η αναφορά του Σχολίου D ως προς την πηγή της ιστορίας για το κρύψιμο και την παρενδυσία του Αχιλλέα στη Σκύρο. Μια υπόθεση που συχνά υιοθετείται από τους μελετητές που τίθενται κατά της συμπερίληψης της συγκεκριμένης διήγησης στα *Κύπρια έπη* είναι πως η ρητή απόδοσή της στους *κυκλικούς* ποιητές από τον ομηρικό σχολιαστή αφορά μόνον το τελευταίο κομμάτι της παραδιδόμενης ιστορίας, δηλαδή τη γέννηση του Νεοπτολέμου ή/και τη συμμετοχή του στον τρωικό πόλεμο μετά τον θάνατο του Αχιλλέα, η οποία εξιστορούνταν στη *Μικρά Ιλιάδα*.⁷⁰⁶ Η υπόθεση αυτή,

⁷⁰⁴ Βλ. Σχόλ. D *Ιλ.* 19.326: «...ἐγέννησε Πύρρον τὸν ὕστερον Νεοπτόλεμον κληθέντα...». Απολλοδ. *Βιβλ.* 3.13.8: «...γίνεται παῖς Πύρρος αὐτῷ ὁ κληθεὶς Νεοπτόλεμος αὐθις...».

⁷⁰⁵ Πρβ. το άρθρο του Τσαγγάλη, ο οποίος υποθέτει πως τα *Κύπρια έπη* είναι πιθανόν να εξιστορούσαν την ονοματοδοσία του γιου του Αχιλλέα μόνον ως Πύρρου (και όχι ως Νεοπτολέμου), παρότι η ρητή μαρτυρία του Παισανία συνδέει παρατακτικά και τα δύο ονόματα του τελευταίου με την ιδιαίτερη εκδοχή των *Κυπρίων επών*. Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 274-7.

⁷⁰⁶ Βλ. West, *The Epic Cycle*, 104· Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 269-70.

η οποία έχει ως βασικό έρεισμα την αναξιοπιστία των Σχολίων που αποδίδονται στον Ομηρικό Μυθογράφο,⁷⁰⁷ αποτελεί, ωστόσο, μια μάλλον «εύκολη» λύση στο περίπλοκο ζήτημα που εξετάζουμε σε αυτό το κεφάλαιο, για την οποία μάλιστα υπάρχουν οι εξής βάσιμες αντενδείξεις: η πιο σημαντική εξ αυτών είναι ο τρόπος με τον οποίον αρχίζει και τελειώνει το συγκεκριμένο Ομηρικό Σχόλιο («Ἡ δὲ ἕτερα ἱστορία ἔχει οὕτως» / «ἡ ἱστορία παρὰ τοῖς κυκλικοῖς»), ο οποίος υποδεικνύει ότι ο ανώνυμος σχολιαστής έχει κατά νου την *ἱστορίαν* που παραδίδει ως ενιαία και αποδίδει το σύνολό της στους *κυκλικούς* ποιητές· μια δεύτερη αντένδειξη είναι πως η συμμετοχή του Νεοπτολέμου στον τρωικό πόλεμο μετά τον θάνατο του Αχιλλέα αποτελεί όχι μόνον το μοναδικό γεγονός που δεν εμπίπτει στον ίδιο αφηγηματικό χρόνο με τα υπόλοιπα στοιχεία της συγκεκριμένης *ἱστορίας* (αφού λαμβάνει χώρα δύο δεκαετίες αργότερα και θα μπορούσε να εκληφθεί μάλλον ως παρενθετικό/συμπληρωματικό σχόλιο), αλλά πρωτίστως το μοναδικό στοιχείο (πέρα φυσικά από την ίδια την ύπαρξη του γιου του Αχιλλέα) το οποίο αναφέρεται και από τον ίδιο τον Όμηρο (Οδ. 11.506-9), κάτι που το καθιστά μακράν το λιγότερο πιθανό σκέλος της συγκεκριμένης ιστορίας το οποίο ο ανώνυμος σχολιαστής θα επέλεγε να προσδιορίσει ως προερχόμενο από τα ποιήματα του επικού κύκλου.

Αν, πάλι, υιοθετήσουμε την υπόθεση πως τα Ομηρικά Σχόλια αποδίδουν στους *κυκλικούς* ποιητές μόνον την γέννηση του γιου του Αχιλλέα, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι το εν λόγω περιστατικό είναι σε αυτή την εκδοχή άρρηκτα συνδεδεμένο με την ανατροφή του Αχιλλέα στον παρθενώνα του Λυκομήδη και τη συναναστροφή του με τις κόρες του βασιλιά («πρότερον δὲ ταῖς παρθένους συνδιατρίβων ἔφθειρε Δηϊδάμειαν τὴν Λυκομήδους, ἣτις ἐξ αὐτοῦ ἐγέννησε Πύρρον τὸν ὕστερον Νεοπτόλεμον κληθέντα»). Διαφορετικά, θα πρέπει να στραφούμε στην εντελώς αβάσιμη υπόθεση πως ο ανώνυμος σχολιαστής αποδίδει παραδόξως στους *κυκλικούς* ποιητές μια ιστορία που αφ' ενός δεν αναφέρει και αφ' ετέρου είναι κατ' εξοχήν ανταγωνιστική με αυτήν που πράγματι διηγείται.

Το τελευταίο δεδομένο που οφείλουμε να λάβουμε υπόψη είναι πως η ιστορία του κρυψίματος και της παρενδυσίας του Αχιλλέα στη Σκύρο είναι ήδη γνωστή στον Ευριπίδη, ο

⁷⁰⁷ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers' Digests?*, 111-3.

οποίος την ανέπτυξε πιθανότατα ως βασικό θέμα της χαμένης του τραγωδίας *Σκύριοι*. Δεν θα μπορούσαμε φυσικά να υποθέσουμε πως η συγκεκριμένη διήγηση αποτελεί επινόηση του μεγάλου τραγικού — μεταξύ άλλων καθώς η εκδοχή των *Σκυρίων* εμπεριέχει τουλάχιστον μία παραλλαγή στον πυρήνα της παραδοσιακής ιστορίας, την παρουσίαση της Δηϊδάμειας ως μοναχοκόρης του Λυκομήδη.⁷⁰⁸ Το ερώτημα λοιπόν παραμένει: ποια ήταν η πηγή της διήγησης για το αντιηρωικό παρελθόν του ένδοξου Αχιλλέα που ενέπνευσε την τραγωδία του Ευριπίδη (και τον πίνακα του Πολυγνώτου);⁷⁰⁹ Οι εναλλακτικές υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί είναι στην καλύτερη περίπτωση ατεκμηρίωτες:⁷¹⁰ αφ' ενός έχουμε την ενδιαφέρουσα, πλην ευφάνταστη υπόθεση του Peter Heslin για μια τοπική παράδοση στη Σκύρο που έγινε δημοφιλής μετά την κατάκτηση του νησιού από τον Κίμωνα⁷¹¹ (η οποία, ωστόσο, όχι μόνον δεν στηρίζεται σε καμία μαρτυρία, αλλά επίσης, όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Heslin,⁷¹² δεν έχει κάποια προφανή λογική/αιτιολογική σύνδεση με το εν λόγω γεγονός),⁷¹³ και αφ' ετέρου την μάλλον αυθαίρετη απόδοσή της από ορισμένους μελετητές των αρχών του 20^{ου} αιώνα στους λυρικούς ποιητές (για την οποία επίσης δεν έχει διατυπωθεί το παραμικρό πρόσθετο επιχειρήμα).⁷¹⁴ Κατά τη δική μου οπτική, μόνο και μόνο η

⁷⁰⁸ Για σχετική συζήτηση βλ. Fantuzzi, *Achilles in Love*, 30· Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 215.

⁷⁰⁹ Πaus. 1.22.6· PSI 1286 (TrGF.v2.665-70). Για τις αρχαίες πηγές που αποτυπώνουν την ιστορία σχετικά με την παρενδυσία του Αχιλλέα βλ. ανωτέρω υπ. 670.

⁷¹⁰ Σε μια παρόμοια διαπίστωση καταλήγει εν πολλοίς και ο Tsagalis, “Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations”: 282: “As to the origins of the hiding episode, we are really in the dark, though lyric poetry may be a reasonable, yet improvable, guess”.

⁷¹¹ Heslin, *The transvestite Achilles: gender and genre in Statius' Achilleid*, 199-205.

⁷¹² Heslin, *The transvestite Achilles: gender and genre in Statius' Achilleid*, 200-1.

⁷¹³ Την ίδια παρατήρηση διατυπώνει και ο Guidetti, “The Hero's White hands: The Early History of the Myth of Achilles on Scyros”, 183.

⁷¹⁴ Βλ. Bethe, *Homer, Dichtung, und Sage*, 238, υπ. 14· R. Pfeiffer, “Die Skurioi des Sophokles”, *Philologus* 88 (1933): 5.

αξιοποίηση της συγκεκριμένης ιστορίας από τον Ευριπίδη, ο οποίος τόσο συχνά αντλούσε υλικό από τα *Κύπρια έπη*, θα καθιστούσε το χαμένο έπος του Στασίνου την πιθανότερη πηγή της εν λόγω αντηρωικής διήγησης.

Τα επιχειρήματα και τα δεδομένα που αναλύσαμε σε αυτό το υποκεφάλαιο, αν και σε καμία περίπτωση δεν αποδεικνύουν πέρα πάσης αμφιβολίας πως τα *Κύπρια έπη* αφηγούνταν την παρενδυτική προϊστορία του Αχιλλέα, έρχονται εντούτοις να προσδώσουν ισχυρά ερείσματα υπέρ αυτής της βάσιμης υπόθεσης. Ας μη ξεχνάμε, άλλωστε, πως σε μια τέτοια περίπτωση, το κρύψιμο και η μεταμφίεση του Αχιλλέα σε κορίτσι θα ερχόταν απλώς να προστεθεί σε μια σειρά αντηρωικών διηγήσεων για τις οποίες είμαστε βέβαιοι πως συμπεριλαμβάνονταν στα *Κύπρια έπη*.

V. 3. Η εκ παραδρομής εκστρατεία στην Τευθρανία και η άγνοια των Ελλήνων για την τοποθεσία της Τροίας

Μια τέτοια περίπτωση είναι φυσικά και η διήγηση του χαμένου έπους σχετικά με την εκ παραδρομής εκστρατεία των Ελλήνων ηρώων στην Τευθρανία.⁷¹⁵ Όπως μας πληροφορεί ο Πρόκλος, ύστερα από το επεισόδιο της στρατολόγησης των διαφόρων βασιλέων ανά την Ελλάδα, το εκστρατευτικό σώμα συγκεντρώθηκε για πρώτη φορά στο λιμάνι της Αυλίδας, όπου ο Κάλχας προφήτευσε και προειδοποίησε τους Αχαιούς για τη δεκαετή διάρκεια του τρωικού πολέμου μέσω της ερμηνείας του γνωστού οiwονού των σπουργιτιών και του δράκοντος, στον οποίον αναφέρεται επίσης η *Ιλιάδα* (2.299-329).⁷¹⁶ Αυτό που δεν αναφέρεται,

⁷¹⁵ Για συζήτηση σχετικά με το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για την εκ παραδρομής εκστρατεία στην Τευθρανία βλ. ενδεικτικά W. Kullman, “Neoanalysis between Orality and Literacy: Some Remarks Concerning the Development of Greek Myths Including the Legend of the Capture of Troy”, στο Montanari, Rengakos, και Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 15-20· West, *The Epic Cycle*, 104-6· Davies, *The Cypria*, 135-9· Kullmann, *Die Quellen Der Ilias*, 189-203. Για μια διαφορετική προσέγγιση βλ. επίσης M. Davies, “Euripides ‘Telephus’ fr. 149 (Austin) and the Folk-Tale Origins of the Teuthranian Expedition”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 133 (2000): 7-10.

⁷¹⁶ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 33-5 Bernabé: «καὶ μετὰ ταῦτα συνελθόντες εἰς Αὐλίδα θύουσι. καὶ τὰ περὶ τὸν δράκοντα καὶ τοὺς στρουθοὺς γενόμενα δείκνυται καὶ Κάλχας περὶ τῶν ἀποβησομένων προλέγει αὐτοῖς».

ωστόσο, σε κανένα από τα έπη που φέρουν το όνομα του Ομήρου είναι η διόλου κολακευτική για τους Έλληνες ήρωες εκδοχή που αφηγούνταν τα *Κύπρια έπη* σχετικά με τα όσα ακολούθησαν μετά την συγκέντρωση του εκστρατευτικού σώματος στην Αυλίδα.

Σύμφωνα με την περίληψη του Πρόκλου για το χαμένο έπος, ο στόλος των Ελλήνων μετά την αναχώρησή του από το βοιωτικό λιμάνι δεν προσορμίστηκε στην Τροία, αλλά στην Τευθρανία, μια πόλη της Μυσίας στις όχθες του Κάικου ποταμού.⁷¹⁷ ωστόσο, η παράδοση αυτή επιλογή δεν ήταν αποτέλεσμα κάποιας συνειδητής απόφασης, αλλά μιας μεγάλης πλάνης (Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 36-9 Bernabé):

«ἔπειτα ἀναχθέντες Τευθρανίαι προσίσχουσι καὶ ταύτην ὡς Ἴλιον ἐπόρθουν. Τήλεφος δὲ ἐκβοηθεῖ Θέρσανδρόν τε τὸν Πολυνείκους κτείνει καὶ αὐτὸς ὑπὸ Ἀχιλλέως τιτρώσκειται. ἀποπλέουσι δὲ αὐτοῖς ἐκ τῆς Μυσίας χειμῶν ἐπιπίπτει καὶ διασκεδάννυνται».

Σε αυτήν την μάλλον κωμική παρεκτροπή του τρωικού μύθου, οι Έλληνες ήρωες πιστεύουν εσφαλμένα πως έχουν πράγματι αποβιβαστεί στην Τροία και χωρίς να υποψιάζονται σε καμία περίπτωση πως έχουν πέσει εντελώς έξω στους υπολογισμούς τους ξεκινούν αμέσως να πολιορκούν την Τευθρανία, νομίζοντας πως πρόκειται για την πόλη του Πριάμου. Η συνοπτική αναφορά του Πρόκλου δεν μας επιτρέπει να καταλάβουμε πότε ακριβώς ο στρατός του Αγαμέμνονα συνειδητοποίησε πως δεν βρίσκεται στην Τροία, αλλά σε συνδυασμό με την εκτενέστερη αναδιήγηση της ιστορίας στην *Επιτομή* του (ψευδο-)Απολλοδώρου,⁷¹⁸ μπορούμε

⁷¹⁷ Για την γεωγραφική τοποθεσία της Τευθρανίας και την πιθανή της ταύτιση με την περιοχή Aššuwā των χεττιτικών κειμένων με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. E. H. Cline, “Achilles in Anatolia: Myth, History, and the Aššuwā Rebellion”, στο G. D. Young, M. W. Chavalas, και R. E. Averbeck (eds.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons: Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday* (Bethesda: CDL Press, 1997), 200-1, με υπ. 49. Βλ. επίσης C. G. Williamson, “Mountain, Myth, and Territory: Teuthrania as Focal Point in the Landscape of Pergamon”, στο J. McInerney και I. Sluiter (eds.), *Valuing Landscape in Classical Antiquity: Natural Environment and Cultural Imagination* (Leiden: Brill, 2016), 70-99.

⁷¹⁸ [Απολλοδ.] *Επιτ.* 17-8: «ἀγνοοῦντες δὲ τὸν ἐπὶ Τροίαν πλοῦν Μυσία προσίσχουσι καὶ ταύτην ἐπόρθουν, Τροίαν νομίζοντες εἶναι. βασιλεύων δὲ Τήλεφος Μυσῶν, Ἡρακλέους παῖς, ἰδὼν τὴν χώραν λεηλατουμένην, τοὺς Μυσοὺς καθοπλίσας ἐπὶ τὰς ναῦς συνεδίωκε τοὺς Ἕλληνας καὶ πολλοὺς ἀπέκτεινε, ἐν οἷς καὶ Θέρσανδρον τὸν Πολυνείκους ὑποστάντα. ὀρμήσαντος δὲ Ἀχιλλέως ἐπ’ αὐτὸν οὐ μείνας ἐδίωκετο: καὶ διωκόμενος ἐμπλακεῖς εἰς

να συμπεράνουμε πως η επίθεση στην Τευθρανία δεν είχε αίσιο τέλος: αν και κατάφεραν να μπουν στην πόλη και να τη λεηλατήσουν –αφού φυσικά κανείς δεν ανέμενε την απρόκλητη εισβολή τους–, οι Αχαιοί αναγκάστηκαν εν τέλει να υποχωρήσουν ατάκτως, καθώς ο Τήλεφος, ο οποίος σύμφωνα με την παράδοση ήταν γιος του Ηρακλή και της Αυγής και βασιλιάς της Μυσίας,⁷¹⁹ κατέφθασε στο πεδίο της μάχης και ανέτρεψε τις ισορροπίες, σκοτώνοντας πολλούς Έλληνες ήρωες (μεταξύ των οποίων και ο Θέρσανδρος, ο γιος του Πολυνείκη), και εκδιώκοντας τους Αχαιούς προς τα πλοία, πριν ο ίδιος τραυματιστεί σοβαρά στον μηρό από τον Αχιλλέα, όταν το πόδι του πιάστηκε σε μια κληματαριά στην προσπάθειά του να ξεφύγει από την καταδίωξη του Πηλείδη.⁷²⁰

Μετά την αναγκαστική τους αποχώρηση από τη Μυσία, οι Έλληνες, όπως είδαμε και στην προηγούμενη ενότητα, πλήττονται από μια σφοδρή θαλασσοταραχή, η οποία διασκορπίζει τα πλοία τους και τους αναγκάζει να επιστρέψουν στις πατρίδες τους, επισφραγίζοντας με αυτόν τον τρόπο την πλήρη πανωλεθρία αυτής της ούτως ή άλλως διπλά αποτυχημένης πολεμικής αποστολής. Η συνέχεια της ιστορίας είναι εξίσου μη κολακευτική για τον στρατό των Ελλήνων. Μολονότι δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν τα *Κύπρια έπη* τοποθετούσαν πράγματι το επόμενο επεισόδιο οκτώ χρόνια μετά την αποτυχημένη εκστρατεία

ἀμπέλου κλῆμα τὸν μηρὸν τιτρώσκειται δόρατι. τῆς δὲ Μυσίας ἐξελθόντες Ἕλληνες ἀνάγονται, καὶ χειμῶνος ἐπιγενομένου σφοδροῦ διαζευχθέντες ἀλλήλων εἰς τὰς πατρίδας καταντῶσιν...». Αξίζει να σημειώσουμε πως η ιστορία της εκστρατείας στην Τευθρανία πιθανότατα αναφερόταν και στον ησιόδειο *Κατάλογο Γυναικῶν*, όπως υποδεικνύει το απ. 165 M.-W. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Hirschberger, *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ehoiai: Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, 338-41.

⁷¹⁹ Αξίζει έστω και εδώ να σημειώσουμε πως διάφοροι μελετητές έχουν επιχειρήσει να συσχετίσουν τον Τήλεφο με το χεττιτικό θεωνύμιο Telipinu. Για τη σχετική βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά τις αναφορές στην πρόσφατη μονογραφία του Rutherford, *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison*, 8, υπ. 23· 190, υπ. 47· 206, υπ. 140.

⁷²⁰ Αξίζει να σημειώσουμε πως το ατύχημα του Τηλέφου ερμηνεύεται ήδη από την αρχαιότητα ως μια παρέμβαση/επιφάνεια του θεού Διονύσου. Βλ. ενδεικτικά Σχόλ. D Il. 1.54 (=Κύπρ. απ. 20 [I] Bernabé). Ωστόσο, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν η συγκεκριμένη λεπτομέρεια αποτελούσε μέρος της διήγησης των *Κυπρίων επών*. Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 201-2.

στην Τευθρανία, όπως δηλαδή η *Επιτομή* του (ψευδο-)Απολλοδώρου,⁷²¹ είναι σχεδόν δεδομένο πως το χαμένο έπος παρουσίαζε τους Έλληνες να συνεχίζουν, ακόμη και μετά το πρώτο τους ταξίδι προς τη Μικρά Ασία, να μην έχουν ιδέα για το πώς θα φθάσουν στην πόλη του Ιλίου: σε αυτό, τουλάχιστον, το συμπέρασμα μάς οδηγεί η περίληψη του Πρόκλου, η οποία μας παραδίδει πως ο Αχιλλέας αναγκάστηκε να θεραπεύσει το τραύμα που ο ίδιος είχε επιφέρει στον Τήλεφο⁷²² (ο οποίος έφθασε στο Άργος για αυτόν ακριβώς τον λόγο καθοδηγούμενος από έναν χρησμό) με αντάλλαγμα πως ο τελευταίος θα καθοδηγήσει τον πλου των Αχαιών, δείχνοντάς τους τον δρόμο προς την Τροία (Πρόκλ. *Κύπρ. Arg.* 41-2 Bernabé):

«ἔπειτα Τήλεφον κατὰ μαντείαν παραγενόμενον εἰς Ἄργος ἰᾶται Ἀχιλλεύς ὡς ἡγεμόνα γενησόμενον τοῦ ἐπ' Ἴλιον πλοῦ».

Ὅπως είναι προφανές, η διήγηση των *Κυπρίων ἐπών* σχετικά με την εκ παραδρομής εκστρατεία στην Τευθρανία, την αποτυχία της, και την πλήρη άγνοια των Ελλήνων ως προς την τοποθεσία της Τροίας μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί ως μια επιπλέον ένδειξη της απόστασης που χωρίζει την εξιστόρηση του τρωικού μύθου στα *Κύπρια ἐπη* από την προσέγγιση του Ομήρου. Το συγκεκριμένο επεισόδιο έρχεται τρόπον τινά να προσδώσει έναν κωμικό και παρωδιακό τόνο στην ένδοξη εκστρατεία των Αχαιών: ύστερα από την επεισοδιακή και κατ' εξοχήν αντιηρωική επιστράτευση του Οδυσσέα (πιθανότατα δε και του

⁷²¹ Βλ. [Απολλοδ.] *Επιτ.* 19-20: «συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἐν Ἄργει αὐθις μετὰ τὴν ῥηθεῖσαν ὀκταετίαν, ἐν ἀπορίᾳ τοῦ πλοῦ πολλῇ καθεστήκεσαν, καθηγεμόνα μὴ ἔχοντες, ὃς ἦν δυνατὸς δεῖξαι τὴν εἰς Τροίαν. Τήλεφος δὲ ἐκ τῆς Μυσίας, ἀνίατον τὸ τραῦμα ἔχων, εἰπόντος αὐτῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τότε τεύξεσθαι θεραπείας, ὅταν ὁ τρώσας ἰατρὸς γένηται, τρύχεσιν ἡμφιεσμένος εἰς Ἄργος ἀφίκετο, καὶ δεηθεὶς Ἀχιλλέως καὶ ὑπεσχημένος τὸν εἰς Τροίαν πλοῦν δεῖξαι θεραπεύεται ἀποξύσαντος Ἀχιλλέως τῆς Πηλιάδος μελίας τὸν ἰόν. θεραπευθεὶς οὖν ἔδειξε τὸν πλοῦν, τὸ τῆς δεῖξεως ἀσφαλὲς πιστουμένου τοῦ Κάλχαντος διὰ τῆς ἑαυτοῦ μαντικῆς».

⁷²² Για τα παράλληλα του συγκεκριμένου μοτίβου του μύθου του Τηλέφου (γιατρεία μιας ασθένειας από το πρόσωπο ή το αντικείμενο που την προκάλεσε) στον λαϊκό αφηγηματικό πλούτο βλ. ενδεικτικά S. Thompson, *Motif Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. 6 Vols. Revised and Enlarged Edition.* (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958), D2161.4.10.

Αχιλλέα), το ταξίδι για την επανάκτηση της Ελένης από την Τροία ξεκινά στην πραγματικότητα με μια σειρά παταγωδών αποτυχιών, οι οποίες φαίνεται να υφαίνουν μια μάλλον υποτιμητική εικόνα για τους Έλληνες ήρωες.

Ο West χαρακτηρίζει το επεισόδιο της Τευθρανίας ως μια «ανόητη ιστορία»,⁷²³ και η Scodel παρατηρεί πως μέσω αυτού τα *Κύπρια έπη* παρουσιάζουν τους Έλληνες, μεταξύ άλλων, ως «ανίκανους στην πλοήγηση», επιπόλαιους και επιπλέον όχι και τόσο ευφυείς.⁷²⁴ Αντίστοιχα, ο R. Carpenter σε μια προσπάθεια να δικαιολογήσει αυτήν την αμήχανη στιγμή της τρωικής εποποιίας διατυπώνει την υπόθεση πως στην αρχική μορφή του ο συγκεκριμένος μύθος ίσως ήταν αδιαχώριστος από αυτόν της κατάληξης της Τροίας — μια παραλλαγή της ίδιας ιστορίας που απλώς αναφερόταν σε διαφορετικό τόπο: «ίσως η μεγάλη εκστρατεία δεν είχε κάνει ένα τόσο απόλυτα βλακώδες λάθος: για κάποιους αφηγητές της ιστορίας η Τροία μπορεί στην πραγματικότητα να ήταν η Τευθρανία και όχι η Ίλιος».⁷²⁵

Αξίζει να σημειώσουμε πως μέχρι πριν από λίγα χρόνια πολλοί μελετητές θεωρούσαν πως ο μύθος της εκ παραδρομής εκστρατείας των Ελλήνων στην Τευθρανία αποτελούσε επινόηση του ποιητή των *Κυπρίων επών*.⁷²⁶ Αντίθετος με αυτήν την υπόθεση ήταν φυσικά ο

⁷²³ West, *The Epic Cycle*, 106.

⁷²⁴ Βλ. ενδεικτικά Scodel, “Stupid, Pointless Wars”: 226: “The Greeks do not display much intelligence... The *Cypria*'s Greeks are within what should be the known world. Apparently, they are incompetent at navigation, conduct no reconnaissance, have no way of knowing where they are, and make no attempt at finding out. They just attack. Then they are scattered by a storm. Then Telephus comes to Argos and is healed by Achilles, so that he can find Troy for them. They gather at Aulis again. In other words, they set out on a military campaign without knowing how to reach their enemy and without any Plan B in case they were split up, because storms on the Aegean are presumably not to be expected. This really seems incredibly dumb”.

⁷²⁵ Βλ. R. Carpenter, *Folk Tale, Fiction, and Saga in the Homeric Epics* (Los Angeles: University of California Press, 1946), 56: “the great expedition may not have made so utterly silly a mistake: for some tellers of the story Teuthrania and not Ilios may in truth have been Troy”.

⁷²⁶ Βλ. ενδεικτικά τις αναφορές του Davies, *The Cypria*, 136, με υπ. 3

Kullmann, ο οποίος είχε υποστηρίξει –δεχόμενος σφοδρές κριτικές για τις υποθέσεις του—⁷²⁷ πως ο Όμηρος γνώριζε τη σχετική ιστορία και φυσικά αποφάσισε να την αποσιωπήσει από τη δική του εκδοχή για τον τρωικό μύθο.⁷²⁸ Πλέον είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πως η σχετική ιστορία ήταν διαδεδομένη στην ελληνική μυθική παράδοση ήδη κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα, καθώς το 2005 ο D. Obbink εξέδωσε έναν πάπυρο από την Οξύρυγχο (P. Oxy. 4708),⁷²⁹ ο οποίος αναγνωρίστηκε ως απόσπασμα από μια ελεγεία του Αρχιλόχου και κατέστησε σαφές πως ο συγκεκριμένος ποιητής γνώριζε τόσο την παραδρομή του πλου του στόλου των Αχαιών από την Τροία στην Τευθρανία⁷³⁰ όσο και την αριστεία του Τηλέφου κατά των Ελλήνων, των οποίων τα νεκρά σώματα παρουσιάζονται να γεμίζουν τον Κάικο ποταμό.⁷³¹

Η αξιοποίηση του μύθου της εκστρατείας των Ελλήνων στην Τευθρανία από τον Αρχίλοχο σε καμία περίπτωση δεν αναιρεί την υπόθεσή μας πως η συμπερίληψη της συγκεκριμένης ιστορίας στα *Κύπρια έπη* υποδεικνύει τον αντηρωικό χαρακτήρα του χαμένου αυτού έπους. Αντίθετα, μας δίνει έναν ακόμη λόγο για να ερμηνεύσουμε το εν λόγω επεισόδιο

⁷²⁷ Βλ. ενδεικτικά D. L. Page, “Review of W. Kullmann, *Die Quellen der Ilias*”, *Classical Review* 11 (1961): 205-9· U. Hölscher, “Review of Kullmann 1960”, *Gnomon* 38 (1966): 120-7.

⁷²⁸ Βλ. Kullmann, *Die Quellen Der Ilias*, 189-203.

⁷²⁹ D. Obbink, “4708. Archilochus. Elegies (more of VI 854 and XXX 2507)”, στο N. Gonis, D. Obbink et al. (eds. & trans.), *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXIX*, Graeco-Roman Memoirs 89 (London: Egypt Exploration Society, 2005), 18-42.

⁷³⁰ Βλ. P. Oxy. 4708 απ. 1 (=Αρχιλ. απ. 17a Swift), 16-7, 20-1: «οἱ δὲ τότε βλαφθέντες ὁδοῦ παρὰ θ[ίν] ἄφικοντο· / Τε]ύθραντος δ' ἐρατὴν πρὸς πόλιν [έ]ξ[έ]πεσον. (...) φ]άντο γὰρ ὑψίπυλον Τρώων πόλιν εἰσ[αναβαίνειν / αἷ]ψα· μ[ά]την δ' ἐπάτεον Μυσίδα πυροφόρο[ν]». Βλ. το αναθεωρημένο κείμενο και τη μετάφραση του αρχιλόχειου αποσπάσματος στο D. Obbink, “A New Archilochus Poem”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156 (2006): 1-9. Βλ. επίσης την ανάλυση του M. West στο ίδιο τεύχος (“Archilochus and Telephos”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156 (2006): 11-7), και φυσικά την πρόσφατη έκδοση των αποσπασμάτων του Αρχιλόχου από την L. Swift, *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

⁷³¹ Βλ. P. Oxy. 4708 απ. 1 (=Αρχιλ. απ. 17a Swift), 8-9: «...ἐϋρρείτης δὲ Κ[ά]ϊκος / π[ι]πτόγων νεκῶν στείνετο...».

ως αντίθετο με τα ηρωικά ιδεώδη του ομηρικού κόσμου. Όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από τους πρώτους στίχους του παπυρικού αποσπάσματος,⁷³² ο Πάριος ποιητής στην πραγματικότητα φαίνεται πως αναφέρεται στη συγκεκριμένη επική ιστορία για να δικαιολογήσει και να υπερασπιστεί τη γνωστή του άποψη σχετικά με τη φυγή στη μάχη, περιγράφοντας την εξαναγκαστική φυγή των φοβισμένων Αχαιών υπό την καταδίωξη του *ἀριστεύοντος* Τηλέφου ως παράδειγμα που επιβεβαιώνει ότι σε ορισμένες περιπτώσεις μια τέτοια αντιηρωική (και αντι-ομηρική) στάση δεν αποτελεί *κακότητα*. Πέρα λοιπόν από το λάθος της πλοήγησης, την άγνοια των Ελλήνων σχετικά με την τοποθεσία της Τροίας και την ήττα τους στη μάχη, ο τρόπος με τον οποίον ο Αρχίλοχος μεταχειρίζεται την ιστορία της πολιορκίας της Τευθρανίας μάς επιτρέπει να δεχθούμε έστω σε πιθανολογική βάση πως τα *Κύπρια έπη* ίσως παρουσίαζαν επίσης τους Αχαιούς ήρωες (πλην φυσικά του Αχιλλέα) να φεύγουν δειλά και αντιηρωικά από το πεδίο της μάχης κατατρομαγμένοι από τις δεινές πολεμικές ικανότητες του Τηλέφου.

V. 4. Η εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη στη Λήμνο

Η διήγηση με την οποία θα ασχοληθούμε στις επόμενες παραγράφους είναι και η μοναδική εξ όσων θα εξετάσουμε σε αυτήν την ενότητα για την οποία γίνεται ρητή αναφορά και στα ομηρικά έπη. Η γνωστή ιστορία της εγκατάλειψης του Φιλοκτήτη από τους συντρόφους του στην Λήμνο απηχείται σύντομα, πλην περιεκτικά, στον λεγόμενο «κατάλογο των πλοίων» της Β' ραψωδίας της *Ιλιάδας* (2.494-759).⁷³³ Προς το τέλος της απαρίθμησης των Ελλήνων αρχηγών και των στρατευμάτων τους διαβάζουμε τα εξής (*Ιλ.* 2.716-25):

⁷³² Βλ. P. Oxy. 4708 απ. 1 (=Αρχιλ. απ. 17a Swift), 2-8: «εἰ δὲ [. . .] . [.] . . θεοῦ κρατερῆ[ς ὑπ' ἀνάγκης / οὐ χρῆ] ἀν[α]λ[κείη]ν και κακότητα λέγει[ν· / π]ήμ[α]τ' εὔ [εἴ]μεθα δ[ῆ]α φυγεῖν· φεύγειν δὲ τις ὄρη· / καί ποτ[ε] μ]οῦνος ἐὼν Τήλεφος Ἀρκα[σίδης / Ἀργείων ἐφόβησε πολὺν στρατ[όν,] οἳ δὲ φέβοντο / ἄλκιμ[οι,] ἦ τόσα δὴ μοῖρα θεῶν ἐφόβει, / αἰχμηταί περ ἐόντε[ς]...».

⁷³³ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον ομηρικό κατάλογο πλοίων με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά W. Kullmann, "The Relative Chronology of the Homeric Catalogue of Ships and of the Lists of Heroes and Cities within the Catalogue", στο Andersen και Haug (eds.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, 210-23. Βλ. επίσης B. Jasnow, C. Evans και J. S. Clay, "Poetic and Geographical Organization in the Catalogue of Ships", *Transaction of the American Philological Association* 148.1 (2018): 1-44.

«οἱ δ' ἄρα Μηθώνην καὶ Θαυμακίην ἐνέμοντο
καὶ Μελίβοιαν ἔχον καὶ Ὀλιζῶνα τρηγεῖαν,
τῶν δὲ Φιλοκτῆτης ἦρχεν τόξων εὐ εἰδῶς
ἐπτὰ νεῶν: ἐρέται δ' ἐν ἐκάστη πενήκοντα
ἐμβέβασαν τόξων εὖ εἰδότες ἴφι μάχεσθαι.
ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήσῳ κεῖτο κρατέρ' ἄλγεα πάσχω
Λήμῳ ἐν ἠγαθέῃ, ὅθι μιν λίπον υἴες Ἀχαιῶν
ἔλκει μοχθίζοντα κακῶ ὀλοόφρονος ὕδρου:
ἔνθ' ὅ γε κεῖτ' ἀχέων: τάχα δὲ μνήσεσθαι ἔμελλον
Ἀργεῖοι παρὰ νηυσὶ Φιλοκτῆταιο ἄνακτος».

Ο Φιλοκτῆτης απεικονίζεται εδώ με την παραδοσιακή του ιδιότητα ως ειδήμονος στην τέχνη της τοξοβολίας⁷³⁴ και περιγράφεται ως πρώην επικεφαλῆς επτά πλοίων από τη Μηθώνη, τη Θαυμακία, τη Μελίβοια και την Ολιζώνα επανδρωμένων με πενήντα τοξότες το καθένα, σε ένα σημείο του ιλιαδικού καταλόγου πλοίων που έχει ως στόχο να εξηγήσει την απουσία του από την Τροία:⁷³⁵ ο μέχρι πρότινος αρχηγός αυτής της μικρῆς φθιωτικῆς αντιπροσωπείας

⁷³⁴ Βλ. επίσης την αντίστοιχη αναφορά της *Οδύσσειας* στον συγκεκριμένο ἥρωα (θ 219-22), όπου ο Οδυσσεύς αναφέρεται στον Φιλοκτῆτη ως τον μοναδικό θνητό που τον ξεπερνά σε αυτήν την πολεμική τέχνη: «οἷος δὴ με Φιλοκτῆτης ἀπεκαίνυτο τόξῳ / δῆμῳ ἐνὶ Τρώων, ὅτε τοξαζοίμεθ' Ἀχαιοί. / τῶν δ' ἄλλων ἐμέ φημι πολὺ προφερέστερον εἶναι, / ὅσσοι νῦν βροτοὶ εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ σῆτον ἔδοντες». Για πρόσφατη ἀνάλυση της πρώιμης παράδοσης σχετικά με τον Φιλοκτῆτη με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικὰ C. J. Mackie, “The Earliest Philoctetes”, *Scholia* NS 18 (2009): 2-16.

⁷³⁵ Ο Kirk εἶχε διατυπώσει την ενδιαφέρουσα υπόθεση πως η αρχική περιγραφή του Φιλοκτῆτη (και του Πρωτεσιλάου), που φαίνεται να αναφέρεται στον εν λόγω ἥρωα σαν να ήταν ἀκόμη παρών, εἶναι πιθανόν να οφείλεται στο ὅτι ο κατάλογος πλοίων της *Ιλιάδας* ἴσως σε ἓνα πρωιμότερο στάδιο περιέγραφε τα πλοία των

βρίσκεται τώρα στη Λήμνο «υποφέροντας μεγάλους πόνους», όπου οι Αχαιοί τον άφησαν, καθώς είχε τραυματιστεί σφοδρά από έναν «ύδρο»,⁷³⁶ δηλαδή ένα νερόφιδο που τον δάγκωσε, επιφέροντάς του μια τρομερή πληγή. Όπως μας πληροφορεί το κείμενο της *Ιλιάδας* στους δύο τελευταίους στίχους του ανωτέρω αποσπάσματος (τους οποίους ο αρχαίος σχολιαστής Ζηνόδοτος επέλεξε να αθετήσει),⁷³⁷ «οι Αργείοι σύντομα επρόκειτο να θυμηθούν τον άνακτα Φιλοκτήτη», καθώς κατά τον μύθο η συμβολή του εν λόγω ήρωα στον πόλεμο, ο οποίος σύμφωνα με την αρχαία παράδοση είχε στην κατοχή του και το μυθικό τόξο του Ηρακλή, αποτελούσε προϋπόθεση για την τελική άλωση της Τροίας.

Την επιστροφή του Φιλοκτήτη στην Τροία κατά το 10^ο έτος του πολέμου εξιστορούσε η *Μικρά Ιλιάς*, η οποία σύμφωνα με την όψιμη περίληψη του Πρόκλου διηγούνταν πως ο Οδυσσεύς έστειλε τον Διομήδη να φέρει τον εν λόγω ήρωα από τη Λήμνο, όταν πληροφορήθηκε πως η συμμετοχή του είναι απαραίτητη για την κατάκτηση της Τροίας από έναν χρησμό του Τρώα μάντη Ελένου, τον οποίον είχε αιχμαλωτίσει. Φθάνοντας στην Τροία, ο Φιλοκτήτης γιατρεύθηκε από τον Ασκληπιάδη Μαχάονα και στη συνέχεια σκότωσε τον Πάρι/Αλέξανδρο σε μονομαχία.⁷³⁸

Αχαιών κατά την πρώτη τους συγκέντρωση στο λιμάνι της Αυλίδας πριν την αναχώρηση για την Τροία. Στην ίδια υπόθεση συντείνει κατά τον ίδιο η περίοπτη θέση που λαμβάνουν στο συγκεκριμένο σημείο της *Ιλιάδας* οι πολεμικές αντιπροσωπείες των Βοιωτών εν αντιθέσει προς τον ελάσσονα ρόλο που διαδραματίζουν σε όλο το υπόλοιπο έπος. Βλ. G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary. Vol. I, Books 1-4* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 178.

⁷³⁶ Για μια πρόσφατη συζήτηση σχετικά με το είδος φιδιού που τραυμάτισε τον Φιλοκτήτη και τις πιθανές παρενέργειες του δαγκώματός του βλ. R. Mayhew, “Aristotle on Philoctetes’ Snake? Hom. *Il.* 2.721–725 and Ael. *NA* 4.57”, *Philologus* 161.2 (2017): 243-55.

⁷³⁷ Βλ. Σχόλ. Α *Il.* 2.724a Erbse.

⁷³⁸ Βλ. Πρόκλ. *Μικρ. Il.* Arg. 6-8: Bernabé «μετά ταῦτα Ὀδυσσεὺς λοχίσας Ἴελενον λαμβάνει, καὶ χρήσαντος περὶ τῆς ἀλώσεως τούτου Διομήδης ἐκ Λήμνου Φιλοκτῆτην ἀνάγει. Ἰαθεὶς δὲ οὗτος ὑπὸ Μαχάονος καὶ μονομαχίσας Ἀλεξάνδρῳ κτείνει». Σύμφωνα με την *Επιτομή* του ψευδο-Απολλοδώρου (5.8), ο χρησμός δόθηκε από τον Κάλχαντα, ο Φιλοκτήτης γιατρεύθηκε από τον Ποδαλείριο, αδελφό του Μαχάονα, ενώ στη Λήμνο μαζί

Η σύντομη πλην ρητή αναφορά της *Ιλιάδας* στην ιστορία της εγκατάλειψης του Φιλοκτήτη αποτελεί εξαίρεση στον γενικό κανόνα της τάσης του Ομήρου να παραλείπει τις αντιρωικές στιγμές της τρωικής εποποιίας και θα μπορούσε να δικαιολογηθεί βάσει του ότι ο εν λόγω ήρωας, ως φονέας του Πάριδος/Αλεξάνδρου, αποτελούσε γνωστό και αναπόσπαστο κομμάτι του τρωικού μύθου. Από την άλλη πλευρά, παρατηρούμε πως οι αρχαίοι σχολιαστές της ομηρικής παράδοσης για ακόμη μια φορά καταβάλλουν κάθε προσπάθεια για να «δικαιολογήσουν» τον Όμηρο και να μετριάσουν τον αντιρωικό χαρακτήρα της συγκεκριμένης αναφοράς. Χαρακτηριστική είναι η δήλωση των Σχολίων D στον στίχο B 721 της *Ιλιάδας*, όπου διαβάζουμε τα εξής:

«Ἄλλ' ὁ μὲν ἐν νήσῳ κεῖτο κρατέρ' ἄλγεα πάσχων.» Ἰστόρηται ὅτι Φιλοκτῆτης ἐν Λήμνῳ καθαίρων τὸν βωμὸν τῆς χρυσοῦς καλουμένης Ἀθηνᾶς, ἐδήχθη ὑπὸ ὕδρου, καὶ, ἀνιάτῳ τραύματι περιπετών, κατελείφθη αὐτόθι ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων. ἤδεισαν γάρ, τοὺς Ἡφαίστου ἱερεῖς θεραπεύειν τοὺς ὀφιοδήκτους».

Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, το τραύμα του Φιλοκτήτη ήταν «ανιάτο», και ο λόγος για τον οποίον οι Έλληνες επέλεξαν να αφήσουν τον ήρωα στην Λήμνο είναι επειδή γνώριζαν πως οι ιερείς του Ηφαίστου, που βρίσκονταν στο συγκεκριμένο νησί, ήταν ειδήμονες στην θεραπεία των «ὀφιοδήκτων». Μια αντίστοιχη συλλογιστική εξωραϊσμού της εγκατάλειψης του πληγωμένου ήρωα φαίνεται να αναδύεται επίσης σε ένα σχόλιο του Αριστόνικου, το οποίο επισημαίνει πως ο Όμηρος παρουσιάζει τον Φιλοκτήτη να βρίσκεται στη Λήμνο, και όχι σε ένα «έρημο νησάκι», όπως εξιστορούν οι «νεώτεροι» ποιητές⁷³⁹ — μια αναφορά που προφανώς αντιστοιχεί στον Σοφοκλή, ο οποίος ήδη στους πρώτους στίχους του *Φιλοκτήτη* του περιγράφει ρητά τη Λήμνο ως ένα ακατοίκητο νησί, προσδίδοντας περαιτέρω ένταση στη

με τον Διομήδη ταξίδεψε και ο Οδυσσεάς, ο οποίος ξεγέλασε τον Φιλοκτήτη παίρνοντάς του με ένα τέχνασμα το τόξο του Ηρακλή και στη συνέχεια τον έπεισε να επιστρέψει μαζί τους στην Τροία.

⁷³⁹ Βλ. Σχόλ. Α *Ιλ.* 2.722 Ariston.: «ὅτι ἐν Λήμνῳ ἔμενε καταλειμμένος ὁ Φιλοκτῆτης, οἱ δὲ νεώτεροι ἐν νησιδίῳ ἐρήμῳ».

δραματική κατάσταση του εγκαταλελειμμένου ήρωα.⁷⁴⁰ Με μεγάλη επιφύλαξη μπορούμε να διατυπώσουμε την υπόθεση πως μια παρόμοια λογική εξιδανίκευσης του ομηρικού κειμένου είναι πιθανόν να βρίσκεται επίσης πίσω από την εκδοτική επιλογή του Ζηνοδότου να αθετήσει τους στ. 7.224-5, οι οποίοι, όπως είδαμε, αναφέρουν πως οι Έλληνες «σύντομα επρόκειτο να θυμηθούν τον άνακτα Φιλοκτήτη»: δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα πως η αθέτηση των συγκεκριμένων στίχων της *Ιλιάδας* ίσως να οφείλεται στην επιθυμία του γνωστού σχολιαστή της ομηρικής παράδοσης να μην αφήσει να εννοηθεί πως κατά τον Χίο αοιδό οι Έλληνες «είχαν ξεχάσει» τον πληγωμένο ήρωα και πως τον «θυμήθηκαν» στη συνέχεια μόνον για χρησιμοθηρικούς σκοπούς.

Οι συγκεκριμένες αναφορές των Ομηρικών Σχολίων οδήγησαν μάλιστα τον Severyns να διατυπώσει την ακραία θέση πως οι αρχαίοι μελετητές του Ομήρου κατέκριναν τα *Κύπρια έπη* λόγω του ότι παρουσίαζαν τους Έλληνες να εγκαταλείπουν τον Φιλοκτήτη, και πως κατά τη δική τους ερμηνεία η ομηρική παράδοση ήθελε τον Φιλοκτήτη να μένει στη Λήμνο «με δική του θέληση», εν είδει δηλαδή αυτοθυσίας για την ευόδωση της τρωικής εκστρατείας.⁷⁴¹ Μια τέτοια υπόθεση, ωστόσο, δεν μπορεί να υποστηριχθεί βάσει των σχολιαστικών μαρτυριών που έχουμε στη διάθεσή μας.

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, οι προσπάθειες εξιδανίκευσης του επικού κόσμου του Ομήρου από την αρχαία σχολιαστική παράδοση είναι πρωτίστως διαφωτιστικές για τις ιδεολογικές κατευθύνσεις των πρώιμων μελετητών της ομηρικής παράδοσης, και όχι τόσο για τον ίδιο τον ποιητή ή τους ποιητές των ομηρικών επών. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, μας βοηθούν να αποτυπώσουμε με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση την διαφαινόμενη απόκλιση των

⁷⁴⁰ Βλ. Σοφ. *Φιλ.* 1-2: «ἀκτὴ μὲν ἦδε τῆς περιρρῦτου χθονὸς / Λήμνου, βροτοῖς ἄστιπτος οὐδ' οἰκουμένη». Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με το συγκεκριμένο ομηρικό σχόλιο και την απόπειρά του να δώσει έμφαση στη διαφορά μεταξύ του Ομήρου και των «νεωτέρων ποιητῶν» βλ. F. Schironi, *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018), 667, με υπ. 68.

⁷⁴¹ Για τις υποθέσεις του Severyns σχετικά με το επεισόδιο της εγκατάλειψης του Φιλοκτήτη στα *Κύπρια έπη* και την αρχαία σχολιαστική παράδοση βλ. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 298-301. Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης M. van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*. Vol. 2 (Leiden: Brill, 1964), 250-2.

Κυπρίων επών από αυτόν τον εξευγενισμένο ηρωικό κόσμο. Πέρα από το γεγονός ότι το χαμένο έπος δεν εμπεριείχε απλώς μια σύντομη αναφορά στην εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη, όπως η *Ιλιάδα*, αλλά πιθανότατα αφιέρωνε ένα ολόκληρο επεισόδιο στην εξιστόρηση της συγκεκριμένης διήγησης, η ιδεολογική απόσταση που χωρίζει την εκδοχή του από τα ηρωικά ήθη της ομηρικής παράδοσης αντανακλάται εναργώς στο ακόλουθο χωρίο της περίληψης του Πρόκλου, όπου χαρακτηριστικά διαβάζουμε (*Κύπρ. Arg.* 50-1 Bernabé):

«ἔπειτα καταπλέουσιν εἰς Τένεδον. καὶ εὐωχομένων αὐτῶν Φιλοκτῆτης ὕφ' ὕδρου πληγείς διὰ τὴν δυσσομίαν ἐν Λήμνῳ κατελείφθη».

Σύμφωνα με το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε, ο Φιλοκτήτης τραυματίστηκε από το δάγκωμα του νερόφιδου στην Τένεδο, κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου που τέλεσαν οι Έλληνες στο εν λόγω νησί κατά την άφιξή τους εκεί μετά το περιστατικό της παρ' ολίγον θυσίας της Ιφιγένειας στην Αυλίδα. Ίσως ακόμη και αυτή η μικρή λεπτομέρεια έχει σημασία για τη συζήτησή μας, καθώς υποδεικνύει πως ο Φιλοκτήτης ακόμη και μετά τον τραυματισμό του από τον ὕδρον ήταν στην πραγματικότητα απόλυτα ικανός να συνεχίσει το ταξίδι προς την Τροία, αφού προφανώς απέπλευσε από την Τένεδο μαζί με τους υπόλοιπους Έλληνες. Ωστόσο, μακράν πιο σημαντικός για την ανάλυσή μας είναι φυσικά ο λόγος για τον οποίον οι Αχαιοί εγκατέλειψαν τον ήρωα: η περίληψη του Πρόκλου καθιστά σαφές πως στη διήγηση των *Κυπρίων επών* ο Φιλοκτήτης εγκαταλείφθηκε από τους συντρόφους του στη Λήμνο «εξαιτίας της δυσσομίας» που ανέδιδε η πληγή του και την οποία προφανώς δεν άντεχαν να υπομένουν άλλο οι υπόλοιποι ήρωες.⁷⁴²

⁷⁴² Μια παρόμοια εκδοχή σχετικά με τη δυσωδία του τραύματος του Φιλοκτήτη μάς παραδίδει και η *Επιτομή* του ψευδο-Απολλοδώρου, η οποία εντούτοις τοποθετεί τον τραυματισμό του ήρωα στα πλαίσια μιας θυσίας προς τον Απόλλωνα (στοιχείο που δεν έρχεται κατ' ανάγκη σε αντίθεση με την μαρτυρία του Πρόκλου), περιγράφει την Λήμνο ως έρημο νησί, και επίσης προσθέτει πως ο Οδυσσεύς ήταν αυτός που ανέλαβε την έκθεση του Φιλοκτήτη κατ' εντολή του Αγαμέμνονα, παρέχοντάς του επίσης τα τόξα του Ηρακλή, με τα οποία ο ήρωας κατάφερε να τρέφεται κυνηγώντας πτηνά. Βλ. [Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.27: «τελούντων δὲ αὐτῶν Ἀπόλλωνι θυσίαν, ἐκ τοῦ βωμοῦ προσελθὼν ὕδρος δάκνει Φιλοκτῆτην: ἀθεραπεύτου δὲ τοῦ ἔλκουσ καὶ δυσώδους γενομένου τῆς τε ὀδμῆς οὐκ ἀνεχομένου τοῦ στρατοῦ, Ὀδυσσεὺς αὐτὸν εἰς Λῆμνον μεθ' ὧν εἶχε τόξων Ἡρακλείων ἐκτίθησι κελεύσαντος Ἀγαμέμνονος. ὁ δὲ ἐκεῖ τὰ πτηνὰ τοξεύων ἐπὶ τῆς ἐρημίας τροφὴν εἶχεν». Η αλήθεια είναι πως δεν

Όπως είναι προφανές, μια τέτοια εκδοχή βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση με την υπόθεση του «ανιάτου τραύματος» ή της ερμηνείας των Ομηρικών Σχολίων πως οι Έλληνες αποφάσισαν να εγκαταλείψουν τον Φιλοκτήτη στη Λήμνο λόγω του ότι εκεί θα μπορούσε να βρει εξειδικευμένη θεραπεία από τους ιερείς του Ηφαίστου. Θα μπορούσαμε να πούμε πως το χαμένο έπος δίνει σε αυτήν την ιστορία τον πιο αντιηρωικό και κυνικό χαρακτήρα που θα μπορούσε να έχει: κανένας λόγος ανωτέρας βίας δεν αναγκάζει εδώ τους ήρωες της τρωικής εποποιίας να αφήσουν πίσω μετά δακρύων και παρά τη θέλησή τους τον πληγωμένο σύντροφό τους· οι πολεμιστές απλώς δεν ανέχονται άλλο να υποφέρουν την οικτρή μυρωδιά της μολυσμένης του πληγής και έτσι τον εγκαταλείπουν στο νησί του Ηφαίστου.

Η ανηθικότητα της αντιμετώπισης των Ελλήνων έναντι του τραυματισμένου Φιλοκτήτη στο χαμένο έπος λαμβάνει ακόμη μεγαλύτερη έμφαση κατά τη σύγκρισή της με την παράλληλη περίπτωση του Τηλέφου: όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, οι ίδιοι άνθρωποι που αποφάσισαν να εγκαταλείψουν τον Φιλοκτήτη λόγω της δυσσομίας της πληγής του λίγο πριν είχαν θεραπεύσει το τραύμα ενός εχθρού — όχι βέβαια από φιλανθρωπία, αλλά επειδή η ίασή του αποτελούσε μια σωτήρια λύση στην αδυναμία τους να βρουν από μόνοι τους τον δρόμο προς την Τροία. Σε κάθε περίπτωση, η χρησιμοθηρική ίαση του Τηλέφου σε αντίθεση με την κυνική εγκατάλειψη του Φιλοκτήτη μπορεί κάλλιστα να ιδωθεί ως στοιχείο που επιτείνει την αρνητική παρουσίαση του ήθους των Ελλήνων ηρώων στα *Κύπρια έπη*.

Η ιστορία της εγκατάλειψης του Φιλοκτήτη στη Λήμνο, και ιδίως η απόδοση της συγκεκριμένης απόφασης των Ελλήνων στην δυσσομία της πληγής του ήρωα, αποτελεί λοιπόν ακόμη μια ένδειξη του αντιηρωικού ύφους που φαίνεται πως χαρακτήριζε τα *Κύπρια έπη*. Ωστόσο, η συγκεκριμένη διήγηση μάς ενδιαφέρει για έναν ακόμη λόγο, δηλαδή τις ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες της με, και πιθανές επιρροές της από, την ανατολική μυθική παράδοση. Όπως είχε παρατηρήσει ο μνημειώδης μελετητής του αρχαίου μύθου, Martin West, η ιστορία του Φιλοκτήτη παρουσιάζει προφανή παράλληλα με έναν πρώιμο σουμερικό μύθο σχετικά με τον Lugalbanda, τον πατέρα του Γκιλγκαμές σύμφωνα με τη μεσοποταμιακή

έχουμε στη διάθεσή μας αρκετά δεδομένα για να ερευνήσουμε το αν και κατά πόσο τα στοιχεία αυτά εμπεριέχονταν στην εκδοχή των *Κυπρίων επών*.

παράδοση.⁷⁴³ Ωστόσο, πέρα από την σύντομη, πλην περιεκτική συγκριτική παρατήρηση του West, κανένας άλλος μελετητής δεν φαίνεται να έχει ασχοληθεί μέχρι σήμερα με τις ενδιαφέρουσες ομοιότητες και αντιστοιχίες που συνδέουν την ιστορία του Φιλοκτήτη και του Lugalbanda.⁷⁴⁴ Κάνοντας μια μικρή παρέκβαση από τη βασική θεματική του παρόντος κεφαλαίου, στις παραγράφους που ακολουθούν θα αναφερθούμε με συντομία σε αυτόν τον πρώιμο μεσοποταμιακό μύθο και την πιθανή του συσχέτιση με την ελληνική παράδοση για τα πάθη του Φιλοκτήτη.

Η διήγηση με την οποία θα ασχοληθούμε εξιστορείται σε δύο διακριτά, πλην στενά συνδεδεμένα αρχαία σουμερικά ποιήματα, τα οποία φαίνεται πως αποτελούσαν μέρη ενός αντίστοιχου «επικού κύκλου» για τις πολεμικές αναμετρήσεις ανάμεσα στην πόλη της Uruk και τον αιώνιό της αντίπαλο, την μακρινή και μυθική πόλη Aratta:⁷⁴⁵ το πρώτο εξ αυτών (ETCSL 1.8.2.1) είναι γνωστό στη σύγχρονη βιβλιογραφία με τον τίτλο *Ο Lugalbanda στην Σπηλιά του Βουνού* ή ο *Lugalbanda στην Ερημιά*⁷⁴⁶ και το δεύτερο (ETCSL 1.8.2.2) με τον

⁷⁴³ Βλ. West, *The East Face of Helicon*, 485.

⁷⁴⁴ Αξίζει να σημειώσουμε πως η σουμερική ιστορία του Lugalbanda έχει επίσης μελετηθεί συγκριτικά με τη μυθική διήγηση του *Ομηρικού Ύμνου στον Ερμή*. Βλ. J. Larson, “Lugalbanda and Hermes”, *Classical Philology* 100.1 (2005): 1-16.

⁷⁴⁵ Πέρα από τα δύο σουμερικά ποιήματα που θα εξετάσουμε στις επόμενες σελίδες στην ίδια ομάδα κειμένων συμπεριλαμβάνονται τα ποιήματα *Enmerkar και Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) και ο *Enmerkar και ο Άρχοντας της Aratta* (ETCSL 1.8.2.3). Για μια πρόσφατη έκδοση, μετάφραση, και σχολιασμό των συγκεκριμένων έργων βλ. τη σχετική μονογραφία του H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*, *Writings from the Ancient World*, No. 20 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003). Εν γένει για τον κύκλο σουμερικών ποιημάτων σχετικά με τον Enmerkar και τον Lugalbanda με περαιτέρω βιβλιογραφία. βλ. την ανάλυση στο σημαντικό μελέτημα του I. M. Κωνσταντάκου, *Ακίχαρος. Η Διήγηση του Αχικάρ στην αρχαία Ελλάδα. Τόμος Α': Γένεση και αφηγηματικό υλικό* (Αθήνα: Στιγμή, 2008), 51-2, 67-78, 85-9, 126-31, 257-8, 251. Βλ. επίσης I. M. Konstantakos, “Il fiabesco e il tragico nel mito greco”, *Nuova Secondaria* 5 (2019): 34-5, με εκτενή βιβλιογραφία στις υπ. 2-3.

⁷⁴⁶ Για την έκδοση και τη μετάφραση του κειμένου βλ. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*, 104-31. Για τη μετάφραση βλ. επίσης ETCSL (t.1.8.2.1), διαθέσιμη ηλεκτρονικά στη διεύθυνση

τίτλο *Η Επιστροφή του Lugalbanda* ή ο *Lugalbanda και το Πτηνό Ανζū*.⁷⁴⁷ Θα μπορούσαμε να πούμε πως τα δύο αυτά σουμερικά έπη αφηγούνται δύο διαδοχικά μέρη της ιστορίας για την εγκατάλειψη του Lugalbanda κατά έναν τρόπο εν πολλοίς αντίστοιχο με αυτόν που τα *Κύπρια έπη* και η *Μικρά Ιλιάς* εξιστορούν τα δύο μέρη της ιστορίας του Φιλοκτήτη, δηλαδή την εγκατάλειψή του στη Λήμνο και την επαναφορά του μετά από δέκα χρόνια στην Τροία.

Στο έργο *Ο Lugalbanda στην Σπηλιά του Βουνού*,⁷⁴⁸ ο ομώνυμος (θεοποιημένος) ήρωας παρουσιάζεται ως ο νεότερος από τους οκτώ αδελφούς που υπηρετούν ως στρατηγοί σε μια εκστρατεία του βασιλιά της Uruk, Enmerkar, η οποία έχει ως στόχο της την κατάκτηση της Aratta (στ. 59-74).⁷⁴⁹ Ενώ ο στρατός του Enmerkar προχωρά προς την αντίπαλη πόλη και έχει ήδη φθάσει στα μέσα της διαδρομής –στα ψηλά βουνά που χωρίζουν την Uruk και την Aratta– το σουμερικό ποίημα παρουσιάζει τον Lugalbanda να καταβάλλεται ξαφνικά από μια σφοδρότατη ασθένεια: το σώμα του τρέμει, ο ήρωας πέφτει στο έδαφος «σαν γαζέλα που

<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.1#> · J. Black, *Reading Sumerian Poetry*, Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies (London: The Athlone Press, 1998), 176-84.

⁷⁴⁷ Για την έκδοση και τη μετάφραση του κειμένου βλ. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*, 136-59. Για τη μετάφραση βλ. επίσης ETCSL (t.1.8.2.2), διαθέσιμη ηλεκτρονικά στη διεύθυνση <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.2#> · Black, *Reading Sumerian Poetry*, 58-64. Βλ. επίσης τη σημαντική μονογραφία του C. Wilcke, *Das Lugalbandaepos* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1969) και την πρόσφατη συζήτηση για τις διακειμενικές σχέσεις της *Επιστροφής του Lugalbanda* με τη βαβυλωνιακή ποίηση στο S. Winsom, *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: A Study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*, Culture and History of the Ancient Near East Vol. 106 (Leiden: Brill, 2019), 54-9.

⁷⁴⁸ Για τη στιχαρίθμηση των δύο σουμερικών ποιημάτων ακολουθώ την πρόσφατη έκδοση του Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*.

⁷⁴⁹ Αν και στο συγκεκριμένο έργο δεν αποτυπώνεται ρητά κάποιος σαφής λόγος για την πραγματοποίηση της εν λόγω εκστρατείας, μπορούμε να υποθέσουμε βάσει των υπόλοιπων ποιημάτων που απαρτίζουν τον «κύκλο της Aratta» (ας μου επιτραπεί η εν λόγω ελληνοπρεπής μετάφραση του όρου “The Matter of Aratta”, με τον οποίον προσδιορίζονται τα συγκεκριμένα έργα στη σύγχρονη βιβλιογραφία) πως ο βασιλιάς Enmerkar έχει ως στόχο να πάρει από αυτήν την πλούσια χώρα διάφορους πολύτιμους λίθους προκειμένου να κοσμήσει με αυτούς την Uruk και τον ναό της μεγάλης θεάς Inanna. Βλ. ενδεικτικά Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, 3.

πιάστηκε στην παγίδα», και δεν μπορεί να σταθεί στα πόδια του (στ. 75-9). Κανείς από τους αδελφούς του δεν μπορεί να τον βοηθήσει, αλλά ούτε και να τον γυρίσει πίσω στην πατρίδα (στ. 80-4). Έτσι, και υπό τον φόβο πως μπορεί να πεθάνει από το κρύο, οι σύντροφοι του Lugalbanda αποφασίζουν να τον μεταφέρουν σε ένα πιο ζεστό μέρος, στο βάθος μιας σπηλιάς του ίδιου βουνού, αφήνοντας δίπλα στο κεφάλι του τα όπλα του και άφθονες προμήθειες (λίπος, τυρί, αυγά, σύκα, λάδι, κρασί, μύρα, κ.ά., στ. 86-115). Ο ήρωας βρίσκεται πλέον σε ημιθανή κατάσταση: τα μάτια του είναι ανοιχτά, αλλά δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να μετακινηθεί και να μιλήσει, ενώ φαίνεται πως δυσκολεύεται ακόμη και να αναπνεύσει (στ. 116-20). Ύστερα από μια σύντομη και δραματική διαβούλευση, οι αδελφοί και σύντροφοί του αποφασίζουν πως δεν μπορούν πια να κάνουν κάτι: αν, παρ' ελπίδα, ο Lugalbanda καταφέρει να ξεπεράσει την σοβαρή ασθένειά του, θα επιστρέψει μόνος του στην πατρίδα· αν όχι, θα μεταφέρουν αυτοί το νεκρό του κορμί στην Uruk κατά την επιστροφή τους από την εκστρατεία (στ. 121-32). Έτσι, εγκαταλείπουν τον Lugalbanda κατάκοιτο στη σπηλιά του βουνού και συνεχίζουν το κατακτητικό τους ταξίδι προς την Aratta «με κλάματα και αναστεναγμούς / με κλάματα και θρήνους» (στ. 133-40).

Ωστόσο, ενώ ο στρατός του βασιλιά Enmerkar έχει ήδη φύγει, ύστερα από δύο ημέρες κατά τις οποίες βρίσκεται στο κατώφλι του θανάτου, ο Lugalbanda φαίνεται να ανακτά ξαφνικά τη συνείδησή του (στ. 148). Ανοίγει τα μάτια του και προσεύχεται στον θεό Ήλιο να γίνει καλά (στ. 150-2),⁷⁵⁰ μα πολύ σύντομα συνειδητοποιεί πως οι σύντροφοί του τον έχουν εγκαταλείψει και ξεκινά να θρηνεί με έναν σπαρακτικό μονόλογο, ο οποίος έχει ως βασική θεματική την ανυπόφορη και απάνθρωπη φύση της απομόνωσης, ενώ παράλληλα προσεύχεται στον θεό Ήλιο με δάκρυα στα μάτια για να τον απαλλάξει από αυτήν την δεινή κατάσταση (στ. 153-70). Ο Ήλιος «αποδέχεται τα δάκρυά του» και στέλνει τη θεά Inanna για να τον παρηγορήσει και να τον εμψυχώσει (στ. 171-2), η οποία με την λάμψη της κάνει τη σκοτεινή σπηλιά να γεμίσει με φως (στ. 173-9). Ο Lugalbanda ξεκινά τότε για ακόμη μια φορά να

⁷⁵⁰ Για μια πρόσφατη ανάλυση του μοτίβου της θεόσταλτης ίασης του Lugalbanda στο εν λόγω σουμερικό ποίημα και των παραλλήλων του στην αρχαία μεσοποταμιακή παράδοση βλ. J. Z. Wee, “Lugalbanda Under the Night Sky: Scenes of Celestial Healing in Ancient Mesopotamia”, *Journal of Near Eastern Studies* 73.1 (2014): 23-42.

προσεύχεται, ζητώντας τη βοήθεια της Inanna (στ. 183-96), η οποία του δίνει κουράγιο και τον βοηθά να κοιμηθεί (στ. 197-200).

Το ίδιο βράδυ, αλλά και το επόμενο πρωί, ο ήρωας συνεχίζει να προσεύχεται, επικαλούμενος πρώτα τον θεό της Σελήνης, Nanna/Suen (στ. 213-25), και στη συνέχεια τον θεό του Ήλιου, Utu (στ. 240-63), οι οποίοι ανταποκρίνονται τις προσευχές του και τον ενδυναμώνουν. Έτσι, ο Lugalbanda καταφέρνει χάρη στη βοήθεια των θεών να σταθεί στα πόδια του (στ. 226-7) και εν τέλει να βγει από τη σπηλιά (στ. 264). Από αυτό το σημείο και μέχρι το τέλος του κειμένου (το οποίο γίνεται ιδιαίτερα αινιγματικό ως προς την ερμηνεία του ιδίως από τον στ. 395 κ.ε.), το σουμερικό ποίημα αφηγείται τις περιπέτειες του Lugalbanda στο βουνό, τις κυνηγετικές του δραστηριότητες και την επίμονη πλην μάταιη προσπάθειά του να βρει κάποιον άνθρωπο στην ερημιά (στ. 265-325), ενώ περιγράφει επίσης το προφητικό όνειρό του (στ. 326-60) και την θυσία που τελεί την επόμενη ημέρα (η οποία παρουσιάζεται ως ένα πλουσιοπάροχο συμπόσιο στο οποίο συμμετέχουν οι θεοί An, Enlil, Enki και Ninhursag), χτίζοντας παράλληλα βωμούς προς τιμήν των θεών Utu και Suen (στ. 361-94).

Το δεύτερο μέρος του μεσοποταμιακού αυτού μύθου εξιστορείται στο ποίημα *Η Επιστροφή του Lugalbanda* (ETCSL 1.8.2.2), το οποίο ξεκινά περιγράφοντας με εμφατικό τρόπο την πλήρη απομόνωση του ήρωα (στ. 1-6),⁷⁵¹ ο οποίος βρίσκεται πλέον σε κατάσταση απόγνωσης και μονολογεί. Μέσα στην απελπισία του αποφασίζει να επισκεφθεί το επικίνδυνο πτηνόμορφο τέρας Anzû,⁷⁵² με την ελπίδα πως προσφέροντάς του ένα πλουσιοπάροχο δείπνο και φυσικά άφθονο αλκοόλ μπορεί να κερδίσει την εύνοιά του, ώστε να τον βοηθήσει να φύγει από τον ερημότοπο και να επανενωθεί με τους αδελφούς του (στ. 7-27). Πράγματι, λοιπόν, ο ήρωας φθάνει στην απόκρημνη φωλιά του Anzû (το οποίο δεν βρίσκεται εκεί καθώς

⁷⁵¹ Βλ. ενδεικτικά τους στ. 3-6: «καμιά μητέρα δεν είναι μαζί του για να του δώσει συμβουλή / κανένας πατέρας δεν είναι μαζί του για να του μιλήσει / κανένας γνωστός δεν είναι μαζί του / κανένα έμπιστο πρόσωπο που μπορεί να συμβουλευτεί». Για τη μετάφραση του αποσπάσματος βλ. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, 137.

⁷⁵² Για μια πρόσφατη ανάλυση σχετικά με την παρουσία του εν λόγω μυθικού πτηνού στην αρχαία μεσοποταμιακή παράδοση βλ. N. Veldhuis, *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Names* (Leiden: Brill, 2004), 29-38.

κυνηγά βίσωνες), αφήνει τα διάφορα λαχταριστά φαγητά που είχε ετοιμάσει, ταΐζει τα νεογνά του, και κρύβεται περιμένοντας το μυθικό πουλί να επιστρέψει από το κυνήγι (στ. 50-62). Μετά από λίγο το πτηνό Anzû καταφθάνει στη φωλιά του, βλέπει έκπληκτο τις προσφορές του Lugalbanda, κατακλύζεται από χαρά, και αναφωνεί πως οποιοσδήποτε είναι υπεύθυνος για αυτήν την κατάσταση θα έχει την θεία εύνοιά του (στ. 90-110). Ακούγοντας τα λόγια του μυθικού πτηνού και συνειδητοποιώντας πως το σχέδιό του έχει πετύχει, ο ήρωας τότε εμφανίζεται από την κρυψώνα του και ξεκινά να εξυμνεί με κολακευτικά λόγια το Anzû (στ. 111-31), το οποίο δηλώνει με ευχαρίστηση στον ήρωα πως μπορεί πια με τη βοήθειά του να επιστρέψει στην πατρίδα του (στ. 132-40). Ωστόσο, ο Lugalbanda δεν αποδέχεται την προσφορά του, καθώς αυτό που πραγματικά επιθυμεί είναι να επανενωθεί με τους αδελφούς του και να λάβει μέρος στην εκστρατεία κατά της Aratta (στ. 141). Το πτηνό Anzû τότε του κάνει μια δεύτερη προσφορά, προτείνοντας στον ήρωα να τον προικίσει με ασύγκριτες ικανότητες τοξοβολίας, αντίστοιχες με αυτές του θεού Šara (στ. 142-7). Ωστόσο, ο Lugalbanda απορρίπτει και αυτήν την πρόταση (στ. 148), η οποία φυσικά θα τον έφερνε ακόμη πιο κοντά στην εικόνα του δεινού τοξοβόλου Φιλοκτήτη. Ύστερα από δύο ακόμη προσφορές του Anzû, τις οποίες ο Lugalbanda απορρίπτει (στ. 149-59), το μυθικό πτηνό εν τέλει ζητά από τον ήρωα να του πει ο ίδιος τι επιθυμεί (στ. 160-6). Ο Lugalbanda τότε αποκρίνεται πως θέλει να αποκτήσει υπεράνθρωπη ταχύτητα, αλτικότητα, αντοχή και δύναμη (στ. 167-83), και το πτηνό Anzû ικανοποιεί το αίτημά του (στ. 184-202).

Έχοντας πια εφοδιαστεί με θείες δυνάμεις και ασύγκριτη ταχύτητα, ο Lugalbanda επιστρέφει αστραπιαία στους αδελφούς του, οι οποίοι φυσικά εκπλήσσονται που τον αντικρύζουν, καθώς, όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν, τον εγκατέλειψαν «σαν έναν άνθρωπο που είχε σκοτωθεί στη μάχη» (στ. 220-37). Ο στρατός του Enmerkar έχει πια φθάσει έξω από τα τείχη της Aratta (στ. 253-5), αλλά φαίνεται να βρίσκεται σε πλήρες αδιέξοδο: για έναν ολόκληρο χρόνο οι επιθέσεις του δεν μπορούν να διαπεράσουν την άμυνα του εχθρού, και κανείς δεν γνωρίζει τον δρόμο της επιστροφής για την πατρίδα (στ. 256-67).⁷⁵³ Την λύση σε

⁷⁵³ Το σουμερικό κείμενο δεν διευκρινίζει για ποιον λόγο ο βασιλιάς Enmerkar επιθυμεί να στείλει αγγελιαφόρους στην Uruk, αλλά η συνέχεια της διήγησης υποδεικνύει πως στόχος του είναι να λάβει συμβουλές από τη θεά Inanna για την κατάληψη της Aratta.

αυτό το αδιέξοδο έρχεται να προσφέρει ο Lugalbanda, ο οποίος ανταποκρινόμενος στις εκκλήσεις του βασιλιά Enmerkar, αναλαμβάνει να επιστρέψει ολομόναχος στην Uruk, καταφέροντας με την υπεράνθρωπη ταχύτητά του να φθάσει εκεί την ίδια ημέρα (στ. 268-346). Κατά την άφιξή του στην πόλη, ο Lugalbanda συναντά τη θεά Inanna, η οποία και του αποκαλύπτει τον «μαγικό» τρόπο με τον οποίον η πολεμική εκστρατεία του Enmerkar θα στεφθεί με επιτυχία: ο Lugalbanda πρέπει να πιάσει το ποταμίσιο ψάρι ĜIŠ.ŠEŠ, να το μαγειρέψει και να το προσφέρει στον στρατό, ο οποίος με αυτόν τον τρόπο θα καταφέρει να κάμψει την άμυνα της Aratta και κατακτήσει την μέχρι τότε απόρθητη πόλη (στ. 388-408).⁷⁵⁴ Μετά τις συμβουλές της Inanna η διήγηση του σουμερικού ποιήματος διακόπτεται κάπως απότομα, χωρίς να μας αφηγηθεί τη συνέχεια της ιστορίας, αλλά ο εγκωμιαστικός του επίλογος για τον Lugalbanda (στ. 413-7) μάς οδηγεί στο να υποθέσουμε πως ο ήρωας προφανώς ακολούθησε τις συμβουλές της μεγάλης θεάς και κατάφερε με αυτόν τον τρόπο να χαρίσει στον στρατό του Enmerkar την πολυπόθητη νίκη και την κατάκτηση της Aratta.

Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, παρά τις πλείστες και προφανείς διαφορές τους, οι ιστορίες του Lugalbanda και του Φιλοκτήτη μοιράζονται πολλά κοινά θεματικά μοτίβα. Και στις δύο περιπτώσεις, η βασική πλοκή αφορά μια μεγάλη πολεμική εκστρατεία, κατά τη διάρκεια της οποίας ένα σημαντικό μέλος της εκστρατευτικής αποστολής πλήττεται ξαφνικά από μια σφοδρή ασθένεια, με αποτέλεσμα οι σύντροφοί του να τον εγκαταλείψουν στα μέσα της διαδρομής και να συνεχίσουν χωρίς αυτόν το κατακτητικό τους ταξίδι. Όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Φιλοκτήτη, κεντρικό μοτίβο της ιστορίας του Lugalbanda αποτελεί η ανυπόφορη και απάνθρωπη φύση της απομόνωσής του, μια ιδέα η οποία επανέρχεται με εμφατικό τρόπο και στα δύο ποιήματα που φέρουν το όνομά του. Τόσο στην ελληνική όσο και στη σουμερική εκδοχή ο ήρωας που εγκαταλείπεται από τους συντρόφους του λόγω της ασθένειάς του καταφέρνει εν τέλει να ιαθεί και επανέρχεται στην πολεμική

⁷⁵⁴ Για μια πρόσφατη απόπειρα ερμηνείας του συγκεκριμένου αποσπάσματος βλ. A. Hawthorn, “The Fish and the Tamarisk: Sexual and Celestial Symbolism in ‘Lugalbanda and the Anzu Bird’, στο F. Naether (ed.) *Cult Practices in Ancient Literatures: Egyptian, Near Eastern and Graeco-Roman Narratives in a Cross-Cultural Perspective. Proceedings of a Workshop at the Institute for the Study of the Ancient World, New York, May 16-17, 2016*, ISAW Papers 18 (New York: Institute for the Study of the Ancient World, New York University, 2020). Το άρθρο είναι διαθέσιμο διαδικτυακά στη διεύθυνση <http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/isaw-papers/18-4/>.

δράση, με την επάνοδό του μάλιστα να παρουσιάζεται ως καταλυτικός παράγοντας για τη νίκη, σηματοδοτώντας και στις δύο περιπτώσεις την τελική επιτυχία μιας δύσκολης και μέχρι τότε ατελέσφορης πολιορκίας.

Ο σουμερικός μύθος της εγκατάλειψης του Lugalbanda θεωρείται πως ανάγεται στα τέλη της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ, καθώς η συντριπτική πλειονότητα των πήλινων πινακίδων στις οποίες διασώζονται τα δύο ποιήματα που εξετάσαμε προέρχονται από την περίοδο Isin-Larsa (2017-1763 π.Χ.).⁷⁵⁵ Ωστόσο, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως η συγκεκριμένη διήγηση συνέχισε να διαδίδεται και να κυκλοφορεί σχεδόν απaráλλακτη στην αρχαία Μεσοποταμία σε εντυπωσιακό (υπερχιλιετές) βάθος χρόνου:⁷⁵⁶ αποσπάσματα του ποιήματος *Η Επιστροφή του Lugalbanda* μάς έχουν περισωθεί σε τουλάχιστον τρεις δίγλωσσες (δηλαδή συνοδευόμενες από ακαδική μετάφραση) πινακίδες της νεοασσυριακής περιόδου από τη Νινευί (8^{ος}-7^{ος} π.Χ αι.),⁷⁵⁷ ενώ πιθανότατα το ποίημα *Ο Lugalbanda στην Ερημιά* αναφέρεται επίσης σε έναν όψιμο ασσυριακό κατάλογο λογοτεχνικών έργων από τη βιβλιοθήκη του Assurbanipal.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Για συζήτηση σχετικά με τη χρονολόγηση και την κειμενική ιστορία των δύο σουμερικών ποιημάτων βλ. ενδεικτικά Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, 102-3, 134-5· Black, *Reading Sumerian Poetry*, 32· Wilcke, *Das Lugalbandaepos*, 23-8.

⁷⁵⁶ Ο Hallo αναφέρεται χαρακτηριστικά στις νεοασσυριακές εκδοχές της *Επιστροφής του Lugalbanda* ως ενδεικτικά παραδείγματα της εντυπωσιακής εγγύτητας όψιμων μεσοποταμιακών κειμένων σε ποιητολογικά μοντέλα που ανάγονται μια χιλιετία νωρίτερα. Βλ. Hallo, *The World's Oldest Literature*, 50-1.

⁷⁵⁷ Βλ. CT 51, 184 (=CDLI P286042= BM 123396)· CT 15, 41-2 (= CDLI P345478 =K 4628)· CT 14, 43 (= CDLI P345481 =K 5187 + K 5259 + K 12000). Οι δύο τελευταίες πινακίδες τυπώνονται στην έκδοση του Wilcke ως κείμενα B1 και B2 αντίστοιχα. Βλ. Wilcke, *Das Lugalbandaepos*, 90-8. Αντλώ την αναφορά στην δίγλωσση πινακίδα CT 51, 184 από τη μονογραφία του George, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. 1*, 48, υπ. 113. Για σχετική συζήτηση βλ. επίσης Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings*, 134-5.

⁷⁵⁸ K 13684 + Sm 2137. Για την έκδοση του αποσπάσματος βλ. W. G. Lambert, "A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texts", στο B. L. Eichler, J. W. Heimerdinger και Å. W. Sjöberg (eds.), *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, *Alter Orient und Altes Testament* 25 (Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1976), 314.

Τα δεδομένα αυτά επιβεβαιώνουν πως η παράδοση του πανάρχαιου αυτού σουμερικού μύθου εκτείνεται μέχρι μια περίοδο κατά την οποία οι Έλληνες της αρχαϊκής εποχής –και δη οι Έλληνες της αρχαϊκής Κύπρου, η οποία, όπως ήδη έχουμε πολλές φορές επισημάνει, βρισκόταν υπό την κυριαρχία της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας μεταξύ του τέλους του 8^{ου} και του 7^{ου} π.Χ. αιώνα– θα μπορούσαν κάλλιστα να έρθουν σε επαφή μαζί της, ακούγοντας ή ακόμη και διαβάζοντας κάποια εκδοχή της μεσοποταμιακής διήγησης σχετικά με την εγκατάλειψη του άρρωστου Lugalbanda από τους συντρόφους του. Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, κάτι τέτοιο καθιστά την υπόθεση της μεσοποταμιακής επιρροής επί του μύθου της εγκατάλειψης του Φιλοκτήτη απόλυτα πιθανή.

Πριν μεταβούμε στην επόμενη αντιρωική διήγηση, αξίζει να σχολιάσουμε ένα ενδιαφέρον σημείο στη σύγκριση της ιστορίας των *Κυπρίων επών* με τον μύθο Lugalbanda: πόσο πιο αξιοπρεπής και ανθρώπινη είναι η στάση των συντρόφων του μεσοποτάμιου ήρωα σε σχέση με εκείνη των Αχαιών έναντι του Φιλοκτήτη. Σε αντίθεση με τον τελευταίο, ο Lugalbanda είναι απολύτως ανίκανος να ταξιδέψει, γι' αυτό και οι σύντροφοί του αναγκάζονται να τον αφήσουν πίσω μαζί με προμήθειες, και με μεγάλο πόνο και οδυρμούς. Η στάση τους αυτή καταδεικνύει με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση τον κυνισμό και την απανθρωπιά που επιδεικνύουν οι Αχαιοί στα *Κύπρια έπη*, όταν εγκαταλείπουν τον Φιλοκτήτη όχι λόγω της αδυναμίας του, αλλά λόγω της δυσσομίας της μολυσμένης του πληγής. Αν υπήρχε κάποια εκδοχή της ιστορίας του Φιλοκτήτη που έμοιαζε με την πανάρχαια ιστορία του Lugalbanda, θα έλεγε κανείς ότι ο ποιητής των *Κυπρίων επών* μετασχημάτισε σκόπιμα τη στάση των συντρόφων του ήρωα, για να τονίσει την αναληγσία τους.

V. 5. Η δολοφονία του Παλαμήδη από τον Οδυσσέα και τον Διομήδη

Συνεχίζοντας την ανάλυση του βασικού θέματος της συζήτησής μας σε αυτό το κεφάλαιο, δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε στην ιδιαίτερη διήγηση του χαμένου έπους σχετικά με τον θάνατο του Παλαμήδη, η οποία αποτελεί μια από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις στις οποίες αναδεικνύεται η απόκλιση των *Κυπρίων επών* από τον εξευγενισμένο ηρωικό κόσμο της ομηρικής παράδοσης. Για ακόμη μια φορά, η συμπερίληψη της συγκεκριμένης διήγησης στην πολυμερή πλοκή των *Κυπρίων επών* είναι δεδομένη, καθώς ο Πρόκλος αναφέρεται ρητά σε αυτήν, τοποθετώντας την σε ένα από τα τελευταία σημεία του έργου —

αμέσως πριν από το σχέδιο του Δία για την ανακούφιση των Τρώων μέσω της ενορχήστρωσης της γνωστής έριδας του Αχιλλέα με τον Αγαμέμνονα (η οποία συνδέει γραμμικά την πλοκή των *Κυπρίων επών* με την *Ιλιάδα* του Ομήρου) και τον κατάλογο των συμμάχων της τρωικής πλευράς, με τον οποίον και ολοκληρώνεται η περίληψή του για το συγκεκριμένο έργο.⁷⁵⁹

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, ο Πρόκλος επιλέγει να αναφερθεί στο εν λόγω επεισόδιο των *Κυπρίων επών* με τον συντομότερο δυνατό τρόπο (πιθανότατα σε μια προσπάθεια να το αποσιωπήσει λόγω του πρόδηλα αντιηρωικού του χαρακτήρα), προσπερνώντας το με μόλις τέσσερις λέξεις, χωρίς ουσιαστικά να μας αποκαλύψει κανένα περαιτέρω στοιχείο σχετικά με το περιεχόμενο της συγκεκριμένης ιστορίας (*Κύπρ. Arg. 66 Bernabé*): «ἔπειτά ἐστι Παλαμῆδους θάνατος». Εάν ο Πρόκλος αποτελούσε τη μοναδική μας πηγή, θα ήμασταν αναγκασμένοι να καταφύγουμε σε υποθέσεις ως προς τον τρόπο με τον οποίο επήλθε ο θάνατος του συγκεκριμένου ήρωα στο χαμένο έπος, και πιθανότατα θα αποδεχόμασταν πως τα *Κύπρια έπη* ακολουθούσαν την υπόλοιπη αρχαία ελληνική παράδοση, η οποία συγκλίνει ως προς το ότι ο Παλαμήδης καταδικάστηκε άδικα σε θάνατο από τους ίδιους του τους συντρόφους κατά τη διάρκεια του τρωικού πολέμου.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ. Arg. 66-8 Bernabé*: «ἔπειτά ἐστι Παλαμῆδους θάνατος, καὶ Διὸς βουλή ὅπως ἐπικουφίση τοὺς Τρῶας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλλήνων ἀποστήσας, καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρῶσιν συμμαχησάντων».

⁷⁶⁰ Είναι ενδεικτικό πως ο Πλάτωνας στην *Απολογία Σωκράτους* (41b) παρουσιάζει τον δάσκαλό του να παραλληλίζει τον εαυτό του με τον Παλαμήδη, ο οποίος, όπως και ο μεγάλος φιλόσοφος, «διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν». Η άδικη καταδίκη του Παλαμήδη γίνεται επίσης αγαπημένο θέμα της Σοφιστικής, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα το έργο *Υπέρ Παλαμήδους Απολογία* του Γοργία. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με την μεταχείριση του Παλαμήδη από τους Σοφιστές βλ. τώρα P. Bassino, “Palamedes, the Sophistic Hero”, στο P. Bassino και N. Benzi (eds.) *Sophistic Views of the Epic Past from the Classical to the Imperial Age* (London: Bloomsbury Academic, 2022), 41-64. Σύμφωνα μάλιστα με την παράδοση, ο πατέρας του Παλαμήδη, ο Ναύπλιος, εκδικήθηκε τους Αχαιούς για τον άδικο θάνατο του γιου του μετά την άλωση της Τροίας με τη βοήθεια του δικού πατέρα, του Ποσειδάνα, μια ιστορία που πιθανώς ανάγεται στους *Νόστους* και αξιοποιείται από τον Κόιντο τον Σμυρναίο στο τέλος των *Μεθ’ Όμηρον λόγων* του (14. 611-28^a). Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά Carvounis, *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomerica 14*, 261-70· id., «Ο θάνατος του Παλαμήδη και η εκδίκηση του Ναυπλίου στα *Κύπρια έπη* και τους *Μεθ’ Όμηρον λόγους*», στο Α. Παναγιώτου-Τριανταφυλλοπούλου και Α. Γεωργιάδου (eds.), *Η αρχαία κυπριακή γραμματεία ανά τους αιώνες. Πρακτικά Α’*

Σχεδόν σε όλες τις εκδοχές του μύθου, ο οξυδερκής ήρωας, στον οποίον η παράδοση αποδίδει μια σειρά από σημαντικές εφευρέσεις,⁷⁶¹ παρουσιάζεται ως θύμα μιας μεγάλης σκευωρίας που οργανώθηκε εναντίον του από τον Οδυσσέα με ψεύτικα τεκμήρια, τα οποία δήθεν αποδείκνυαν πως συνεργαζόταν με τους Τρώες, με αποτέλεσμα να θανατωθεί ως προδότης από τον στρατό των Ελλήνων. Σύμφωνα με την *Επιτομή* του ψευδο-Απολλοδώρου (3.8), ο Οδυσσέας αιχμαλώτισε έναν Φρύγα στρατιώτη και τον εξανάγκασε να πλαστογραφήσει μια επιστολή, στην οποία υποτίθεται πως ο Πρίαμος αναφερόταν στην υποστήριξη του από τον Παλαμήδη, με τον βασιλιά της Ιθάκης να ολοκληρώνει την πλεκτάνη του κρύβοντας χρυσάφι στη σκηνή του ήρωα ως δήθεν τεκμήριο της δοσοληψίας του με τους Τρώες, και τον Αγαμέμνονα να πείθεται από τις αδιάσειστες αυτές αποδείξεις, διατάζοντας στη συνέχεια τον θάνατό του ως προδότη δια λιθοβολισμού.⁷⁶² Αντίστοιχες παραλλαγές της ιστορίας σχετικά με τη σκευωρία του Οδυσσέα εναντίον του Παλαμήδη μάς παραδίδει ο συντάκτης των αρχαίων Σχολίων για τον *Ορέστη* του Ευριπίδη (Σχόλ. Ευρ. *Ορ.* 432), ο Υγίνος (*Fab.* 105), ο Οβίδιος (*Met.* 13. 55-62) και ο Σέρβιος στα σχόλιά του για την *Αινειάδα* (2.81), ενώ πιθανότατα το αφηγηματικό σχήμα της σκευωρίας αξιοποιήθηκε επίσης και από τους τρεις μεγάλους τραγικούς στα χαμένα έργα τους για τον Παλαμήδη.⁷⁶³

Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, Κύπρος 20-22 Μαρτίου 2015, Λευκωσία (Λευκωσία, 2017), 108-14.

⁷⁶¹ Μεταξύ των σημαντικών ανακαλύψεων που η αρχαία παράδοση αποδίδει στον Παλαμήδη συμπεριλαμβάνονται η γραφή, οι αριθμοί, οι *κύβοι* (ζάρια), και διάφορες πολεμικές τακτικές. Βλ. ενδεικτικά Gantz, *Early Greek Myth*, 604-5. Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση της μυθικής παράδοσης σχετικά με τον Παλαμήδη βλ. επίσης S. Woodford, “Palamedes Seeks Revenge”, *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994): 164-9.

⁷⁶² Βλ. [Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.8: «ὅτι Ὀδυσσεὺς λαβὼν αἰχμάλωτον Φρύγα ἠνάγκασε γράψαι περὶ προδοσίας ὡς παρὰ Πριάμου πρὸς Παλαμήδην: καὶ χώσας ἐν ταῖς σκηναῖς αὐτοῦ χρυσὸν τὴν δέλτον ἔρριψεν ἐν τῷ στρατοπέδῳ. Ἀγαμέμνων δὲ ἀναγνοὺς καὶ εὐρὼν τὸν χρυσόν, τοῖς συμμάχοις αὐτὸν ὡς προδότην παρέδωκε καταλεῦσαι».

⁷⁶³ Για σχετική συζήτηση βλ. ενδεικτικά A. H. Sommerstein, *The Tangled Ways of Zeus and Other Studies in and around Greek Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 250-8· A. H. Sommerstein και T. H. Talbot, *Sophocles. Selected Fragmentary Plays Volume II: The Epigoni, Oenomaus, Palamedes, The Arrival of Nauplius*,

Ωστόσο, χάρη σε μια σημαντική μαρτυρία του Πausανία (10. 31.2 =*Κύπρ. απ. 30 Bernabé*), είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πως τα *Κύπρια έπη* περιείχαν μια αρκετά διαφορετική εκδοχή του θανάτου του συγκεκριμένου ήρωα:⁷⁶⁴

«Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προελθόντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν, Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσέα ἐπιλεξάμενος ἐν ἔπεσιν οἶδα τοῖς Κυπρίοις».

Σύμφωνα με τον μεγάλο περιηγητή, ο οποίος στη συγκεκριμένη περίπτωση δηλώνει ρητά πως έχει διαβάσει προσωπικά το σχετικό απόσπασμα των *Κυπρίων επών* («ἐπιλεξάμενος οἶδα»), το χαμένο έπος εξιστορούσε πως ο Παλαμήδης πέθανε από πνιγμό κατά τη διάρκεια μιας αλιευτικής αποστολής των Ελλήνων, και πως φυσικοί αυτουργοί του θανάτου του ήταν ο Διομήδης και ο Οδυσσέας.⁷⁶⁵

Αν και δεν έχουμε στη διάθεσή μας κάποια άλλη μαρτυρία που να αποδίδει μια τέτοια εκδοχή στα *Κύπρια έπη*, δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητήσουμε την πληροφορία που μας παραδίδει εδώ ο Πausανίας με τόση σιγουριά.⁷⁶⁶ Όπως έχουν παρατηρήσει πολλοί μελετητές,

Nauplius and the Beacon, The Shepherds, Triptolemus (Oxford: Oxbow Books, 2012), 114-24· R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 43-63. Βλ. επίσης την πρόσφατη ανάλυση στη διατριβή του D. Dooley, “Greek Tragedy and the Epic Cycle: Narrative Tradition, Texts, Fragments”, PhD dissertation (John Hopkins University, 2017), 152-66.

⁷⁶⁴ Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον θάνατο του Παλαμήδη στα *Κύπρια έπη* βλ. Α. Καρβούνη, “Ο θάνατος του Παλαμήδη και η εκδίκηση του Ναυπλίου στα *Κύπρια έπη* και τους *Μεθ’ Ὀμηρον λόγους*”, στο Παναγιώτου-Τριανταφυλλοπούλου και Γεωργιάδου (eds.), *Η αρχαία κυπριακή γραμματεία ανά τους αιώνες*, 103-8.

⁷⁶⁵ Μια αντίστοιχη εκδοχή της δολοφονίας του Παλαμήδη με φυσικούς αυτουργούς τον Οδυσσέα και τον Διομήδη μάς παραδίδει και ο όψιμος συγγραφέας που μας είναι γνωστός ως Dictys Cretensis, ο οποίος στο έργο του *Ephemeris belli Troiani* (2.15), εξιστορεί πως οι δύο αυτοί ήρωες έπεισαν τον Παλαμήδη να κατέβει στον πάτο ενός πηγαδιού προσποιούμενοι πως είχαν βρει χρυσάφι και ήθελαν να το μοιραστούν μαζί του. Ωστόσο, όταν ο Παλαμήδης κατέβηκε στο πηγάδι ανυποψίαστος, ο Οδυσσέας και ο Διομήδης τον λιθοβόλησαν μέχρι θανάτου.

⁷⁶⁶ Αξίζει να σημειώσουμε πως ο θάνατος του Παλαμήδη μέσω πνιγμού είναι πιθανόν να απηχείται επίσης σε έναν αττικό ερυθρόμορφο κρατήρα του 5^{ου} π.Χ. αιώνα, ο οποίος είναι γνωστός ως «Κρατήρας της Νεκυίας»

το γεγονός ότι οι ήρωες της ελληνικής επικής παράδοσης δεν καταφεύγουν στην αλιεία και στην κατανάλωση ψαριών παρά μόνον σε περιπτώσεις ανάγκης⁷⁶⁷ υποδεικνύει πως η δολοφονία του Παλαμήδη έλαβε χώρα σε μια περίοδο κατά την οποία το στρατόπεδο των Ελλήνων πλήττόταν από λιμό,⁷⁶⁸ και έχουμε βάσιμες ενδείξεις πως το χαμένο έπος του Στασίνου πράγματι εξιστορούσε μια τέτοια κατάσταση.

Ένα Σχόλιο στην *Αλεξάνδρα* του Λυκόφωνα μάς πληροφορεί πως τα *Κύπρια έπη* μνημόνευαν τον γνωστό μύθο για τις κόρες του Ανίου, τις λεγόμενες Οينوτρόπους (Οινώ, Σπερμώ, Έλαϊς), οι οποίες είχαν λάβει από τον Διόνυσο ως θείο χάρισμα τη δυνατότητα να παράγουν αυτόματα κρασί, σιτάρι και λάδι (αντίστοιχα) κατά βούληση.⁷⁶⁹ Η πραγματικότητα,

(Metropolitan Museum of Art, New York, 08.258.21 = LIMC VII, s.v. “Palamedes”, 7). Σε αυτόν τον κρατήρα απεικονίζεται, μεταξύ άλλων, ένας γενειοφόρος άνδρας ο οποίος γέρνει κατάκοπος σε έναν κίονα και πιθανότατα στηριζόμενος σε ένα κουπί. Η επεξηγηματική επιγραφή του δίνει το όνομα «ΤΑΛΑΜΕΔΕΣ», γεγονός που οδήγησε τον P. Jacobsthal στην ταύτισή του με τον πνιγμένο Παλαμήδη των *Κυπρίων επών*. P. Jacobsthal, “The Nekyia Krater in New York”, *Metropolitan Museum Studies* 5.1 (1934): 128. Για σχετική συζήτηση με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά Davies, *The Cypria*, 179-80.

⁷⁶⁷ Η αποχή των ομηρικών ηρώων από την κατανάλωση ψαριών αποτελεί γνωστό δεδομένο ήδη στα χρόνια του Πλάτωνα (*Πολ.* 3. 404 b-c). Χαρακτηριστικές για αυτό το ζήτημα είναι οι αναφορές της *Οδύσσειας*: στους στ. 368-9 της δ' ραψωδίας ο Μενέλαος χρειάζεται να εξηγήσει πως οι σύντροφοί του κατέφυγαν στην αλιεία γιατί «η πείνα τρυπούσε το στομάχι τους» («αίει γάρ περι νήσον αλώμενοι ιχθυάσκον / γναμποῖς ἀγκίστροισιν, ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός»), ενώ την ίδια ακριβώς εξήγηση δίνει και ο Οδυσσεύς στο απόσπασμα μ 330-2 του ίδιου έπους. Για σχετική συζήτηση βλ. M. Heath, “Do Heroes Eat Fish? Athenaeus on Homeric Lifestyle”, στο D. Braund και J. Wilkins (eds.), *Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire* (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 342-52.

⁷⁶⁸ Βλ. ενδεικτικά Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, 312· Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, 357· Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, 224· C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 3. Buch: *Die großen Heldenepen*, 2. Abteilung, 1. Hälfte: *Der troische Kreis bis zu Iliions Zerstörung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923), 1130. Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με το επεισόδιο του θανάτου του Παλαμήδη στα *Κύπρια έπη* βλ. επίσης West, *The Epic Cycle*, 123-5· Davies, *The Cypria*, 178-80.

⁷⁶⁹ Βλ. Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 570 (=Κύπρ. απ. 29 [I] Bernabé): «Σταφύλου τοῦ υἱοῦ Διονύσου θυγάτηρ γίνεται Ροιώ. ταύτη ἐμίγη Ἀπόλλων. αἰσθόμενος δὲ ὁ Στάφυλος ἔβαλεν αὐτὴν εἰς λάρνακα καὶ ἀφῆκε κατὰ τὴν θάλασσαν. ἡ δὲ προσπελάσθη τῇ Εὐβοίᾳ καὶ ἐγέννησεν αὐτόθι περὶ τι ἄντρον παῖδα, ὃν Ἄνιον ἐκάλεσε διὰ τὸ

βέβαια, είναι πως δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ούτε ποια μορφή της ιστορίας των Οينوτρόπων εξιστορούσε το χαμένο έπος (αν δηλαδή οι κόρες του Ανίου συνέβαλαν πράγματι με τα θεία δώρα τους στη διάσωση των Ελλήνων από την πείνα, όπως μας παραδίδουν τα Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 580-1⁷⁷⁰), αλλά ούτε και εάν ο εν λόγω μύθος είχε κάποια σύνδεση με τον λιμό που φαίνεται να οδήγησε τον Παλαμήδη, τον Οδυσσέα και τον Διομήδη στην μοιραία αλιευτική αποστολή στην οποία αναφέρεται ο Πausanias,⁷⁷¹ αλλά σε κάθε περίπτωση η συγκεκριμένη λεπτομέρεια αποτελεί ένα στοιχείο που μπορεί *δυναμικά* να ιδωθεί ως ένδειξη υπέρ της αξιοπιστίας της μαρτυρίας του μεγάλου περιηγητή για την δολοφονία του Παλαμήδη στα *Κύπρια έπη*. Υπέρ της ίδιας υπόθεσης συντείνει με ακόμη μεγαλύτερη βαρύτητα το γεγονός ότι ο Πρόκλος τοποθετεί το επεισόδιο του θανάτου του Παλαμήδη αμέσως μετά τις διαδοχικές λεηλασίες στις περιοχές πέριξ της Τροίας, όπως η Λυρνησσός και η Πήδασος, οι οποίες θα μπορούσαν κάλλιστα να αποδοθούν σε μια προσπάθεια των Ελλήνων να βρουν προμήθειες για την επιβίωσή τους. Μολονότι ο τρόπος με τον οποίον ο Πρόκλος συμπεκνώνει την πολυετή παραμονή των Ελλήνων στην Τροία σε λίγες μόλις γραμμές καθιστά επισφαλές το ακόλουθο επιχείρημα, μια αντίστοιχη παρατήρηση θα μπορούσαμε φυσικά να

άνιαθῆναι αὐτὴν δι' αὐτόν. τοῦτον δὲ Ἀπόλλων ἤνεγκεν εἰς Δῆλον, ὃς γήμας Δωρίπτην ἐγέννησε τὰς Οἰνοτρόπους Οἰνώ, Σπερμῶ, Ἐλαΐδα, αἷς ὁ Διόνυσος ἐχαρίσατο, ὅποτε βούλονται, σπέρμα λαμβάνειν. Φερεκύδης (FGH Hist 3 F 140) δὲ φησιν ὅτι Ἄνιος ἔπεισε τοὺς Ἕλληνας παραγενομένους πρὸς αὐτὸν αὐτοῦ μένειν τὰ θ' ἔτη· δεδόσθαι δὲ αὐτοῖς παρὰ τῶν θεῶν τῷ δεκάτῳ ἔτει πορθῆσαι τὴν Ἴλιον. ὑπέσχετο δὲ αὐτοῖς ὑπὸ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ τραφήσεσθαι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ παρὰ τῷ τὰ Κύπρια πεποιηκότι».

⁷⁷⁰ Βλ. Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 580 (= *Κύπρ. απ.* 29 [II] Bernabé): «αἱ Οἰνοτρόποι ἐκαλοῦντο Οἰνώ, Σπερμῶ, Ἐλαΐς. αὗται ἔλαβον παρὰ Διονύσου δῶρον, ἵνα, ὅτε θελήσουσι, καρπὸν τρυγῶσι· καὶ ἡ μὲν Οἰνώ τὸν οἶνον ἐποίει, ἡ δὲ Σπερμῶ τὰ σπέρματα, τὸ ἔλαιον δὲ ἡ Ἐλαΐς. αὗται καὶ τοὺς Ἕλληνας λιμώττοντας ἐλθοῦσαι εἰς Τροίαν διέσωσαν»· Σχόλ. Λυκόφρ. *Αλεξ.* 581 (= *Κύπρ. απ.* 29 [III] Bernabé): «Ἀγαμέμνων γὰρ τῶν Ἑλλήνων λιμῶ συνεχόμενον μετεπέμψατο αὐτὰς διὰ τοῦ Παλαμήδους, καὶ ἐλθοῦσαι εἰς τὸ Ροίτειον ἔτρεφον αὐτούς». Για πρόσφατη συζήτηση σχετικά με τον μύθο των θυγατέρων του Ανίου βλ. ενδεικτικά L. Gourmelen, “Les traditions relatives aux filles d’Anios. Peut-on reconstituer un mythe fragmentaire?”, *Gaia* 18 (2015): 489-505.

⁷⁷¹ Για την πιθανή συσχέτιση του μύθου των Οينوτρόπων και της δολοφονίας του Παλαμήδη, τα ερμηνευτικά προβλήματα που δημιουργεί, και τις πιθανές τους λύσεις βλ. τις εξαιρετικές αναλύσεις των Tsagalis, *The Oral Palimpsest*, 47-55· T. Marin, “Le Enotrope, Palamede, e la sosta dei Greci a Delo nei “Cypria””, *Lexis* 27 (2009): 365-80.

διατυπώσουμε και για την εγγύτητα των αναφορών της περίληψής του για τα *Κύπρια έπη* στον θάνατο του Παλαμήδη και στην επιθυμία των Ελλήνων να γυρίσουν πίσω στις πατρίδες τους,⁷⁷² κάτι που επίσης μπορεί υποθετικά να συσχετισθεί με την υπόθεση του λιμού, ο οποίος φυσικά θα δικαιολογούσε πλήρως την απόγνωση των Ελλήνων στρατιωτών, ιδίως αν λάβουμε υπόψη πως άμεση αντίδραση του Αχιλλέα στην προσπάθειά του να αποτρέψει την επιστροφή των συντρόφων του είναι η κλοπή των βοδιών του Αινεία.⁷⁷³

Είναι φυσικά πολύ εύκολο να κατανοήσει κανείς πως η εκδοχή των *Κυπρίων επών* σχετικά με τον θάνατο του Παλαμήδη αποτελεί ένα κατ' εξοχήν παράδειγμα της υπόθεσης με την οποία έχουμε ασχοληθεί σε αυτό το κεφάλαιο. Όπως χαρακτηριστικά είχε παρατηρήσει ο J. Griffin «είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς μια σκηνή πιο ξένη προς τον Όμηρο».⁷⁷⁴ Κατ' αρχάς, ο πνιγμός αποτελεί έναν από τους πιο άδοξους τρόπους να τελειώσει η ζωή ενός επικού ήρωα — ένας *λευγαλέος* («οικτρός, θλιβερός») θάνατος, όπως χαρακτηριστικά τον προσδιορίζουν ο Αχιλλέας στην *Ιλιάδα* (21. 281-2)⁷⁷⁵ και ο Οδυσσέας στην *Οδύσσεια* (5.308-12),⁷⁷⁶ αντιπαραβάλλοντάς τον με τον ένδοξο θάνατο στο πεδίο της μάχης. Πόσω δέ μάλλον, όταν αυτός ο οικτρός θάνατος επέρχεται ως αποτέλεσμα μιας μνησίκακης, ανανδρης και προδοτικής δολοφονικής ενέδρας από τους ίδιους τους συντρόφους του Παλαμήδη όσο ο τελευταίος πιθανότατα επιχειρεί να σώσει ολόκληρο τον ελληνικό στρατό από την ασιτία. Ο Παλαμήδης αναμφίβολα πληρώνει ένα ανισοβαρές τίμημα για την οξυδερκή αποκάλυψη του

⁷⁷² Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 61 Bernabé: «εἶτα ἀπονοοστειν ὠρμημένους τοὺς Ἀχαιοὺς Ἀχιλλεὺς κατέχει...».

⁷⁷³ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 61-2 Bernabé: «...κάπειτα ἀπελαύνει τὰς Αἰνείου βοῦς».

⁷⁷⁴ “It is hard to imagine a scene more alien to Homer”. Griffin, “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”: 46.

⁷⁷⁵ «νῦν δέ με λευγαλέω θανάτῳ εἵμαρτο ἀλῶναι / ἐρχθέντ' ἐν μεγάλῳ ποταμῷ ὡς παῖδα συφορβόν».

⁷⁷⁶ «ὡς δὴ ἐγὼ γ' ὄφελον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν / ἤματι τῷ ὅτε μοι πλεῖστοι χαλκήρεα δοῦρα / Τρῶες ἐπέρριψαν περὶ Πηλεΐωνι θανόντι. / τῷ κ' ἔλαχον κτερέων, καὶ μευ κλέος ἦγον Ἀχαιοί: / νῦν δέ λευγαλέω θανάτῳ εἵμαρτο ἀλῶναι». Αξίζει να σημειώσουμε πως θάνατος από πνιγμό στα ομηρικά έπη επέρχεται μόνο στην περίπτωση του Αιάντα του Λοκρού, τον οποίον ο Ποσειδώνας τιμώρησε για την αλαζονική ἕβριν του σύμφωνα με την αφήγηση του Μενελάου προς τον Τηλέμαχο στη δ' ραψωδία της *Οδύσσειας* (4.499-511).

τεχνάσματος του δήθεν *μαινομένου* Οδυσσέα, και η προδοτική του δολοφονία έρχεται μάλιστα να μιάνει με όλο το αντιηρωικό της βάρος όχι μόνο τον βασιλιά της Ιθάκης, αλλά και τον Διομήδη, ο οποίος παρουσιάζεται σταθερά στα ομηρικά έπη όχι μόνον ως ένας από τους πιο ένδοξους και ικανούς πολεμιστές των Ελλήνων, αλλά και ως ένας από τους πιο ενάρετους ήρωες της τρωικής εποποιίας.⁷⁷⁷

Ελλείψει αντενδείξεων, θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε πως η φυσική αυτουργία του Διομήδη στον φόνο του Παλαμήδη φαντάζει ακόμη πιο αντιηρωική από αυτήν του Οδυσσέα. Σε αντίθεση με τον βασιλιά της Ιθάκης, ο οποίος είχε φυσικά κάθε λόγο να νιώθει μίσος απέναντι στον άνθρωπο που τον εξευτέλισε δημοσίως στο ίδιο του το νησί αποκαλύπτοντας το τέχνασμά του και παράλληλα τον εξανάγκασε να αποχωριστεί την οικογένειά του για είκοσι ολόκληρα χρόνια, ο Διομήδης δεν έχει κάποιον προφανή λόγο που θα μπορούσε να δικαιολογήσει τη συμμετοχή του στη δολοφονία του Παλαμήδη ως μια πράξη αντεκδίκησης — εκτός και αν υποθέσουμε πως ο πανούργος Οδυσσέας κατάφερε με ψεύδη και συκοφαντίες να εμπνεύσει στον γιο του Τυδέα μίσος εναντίον του οξυδερκούς ήρωα, οδηγώντας τον στη δολοφονία.

Αν και το ακόλουθο επιχείρημα δεν στηρίζεται σε κάποια ένδειξη ή μαρτυρία από την αρχαία ελληνική παράδοση, είναι εύλογη η υπόθεση πως η συμμετοχή του Διομήδη στον

⁷⁷⁷ Βλ., λ.χ., τον σεβασμό με τον οποίον ο Διομήδης αντιμετωπίζει τις προσβολές του Αγαμέμνονα, αρνούμενος να αντιμιλήσει στον αρχηγό των Αχαιών (*Ιλ.* 4.412-4: «τέττα, σιωπή ἦσο, ἐμῶ δ' ἐπιπέιθεο μύθοι: / οὐ γὰρ ἐγὼ νεμεσῶ Αἰγαμέμνονι ποιμένι λαῶν / ὀτρύνοντι μάχεσθαι εὐκνήμιδας Αἰχαιούς») ή την ηθική ανωτερότητα που επιδεικνύει στο γνωστό περιστατικό με τον Γλαύκο, όταν αρνείται να πολεμήσει έναν ήρωα με τον οποίον συνδέεται πατρογονικά με τους ιερούς δεσμούς της *ξενίας* (*Ιλ.* 6.213-31). Η ηθική υπεροχή του Διομήδη ίσως είναι ένας από τους βασικούς λόγους που το ταξίδι του εν λόγω ήρωα προς την πατρίδα του μετά το πέρας του πολέμου δεν εμποδίζεται από καμία θεόσταλη κακουχία (βλ. Πρόκλ. *Νόστ. Arg.* 5 Bernabé· [Απολλοδ.] *Επιτ.* 6.1). Για την εικόνα του Διομήδη στην ελληνική επική παράδοση βλ. ενδεικτικά Η. Erbse, “Diomedes und Odysseus in Homers *Ilias*”, *Hermes* 133.1 (2005): 3-6· C. J. Classen, *Vorbilder – Werte – Normen in den homerischen Epen* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 39-42· O. Wehr, *Die Ilias und Argos: Ein Beitrag zur homerischen Frage*, Studien zur klassischen Philologie 168 (Frankfurt: Peter Lang, 2015), 83-91. Βλ. επίσης το ενδιαφέρον άρθρο του B. Sammons, “A Tale of Tydeus: Exemplarity and Structure in Two Homeric Insets”, *Trends in Classics* 6.2 (2014): 297-318.

φόνο του Παλαμήδη ίσως αποτέλεσε στοιχείο κομβικής σημασίας για το δόλιο και μνησικάκο σχέδιο του Οδυσσέα να εξοντώσει άνανδρα τον ορκισμένο του εχθρό. Αν ο *λευγαλέος* θάνατος του Παλαμήδη λάμβανε χώρα κατά τη διάρκεια μιας αλιευτικής αποστολής στην οποία θα συμμετείχε μόνον ο Οδυσσέας, τότε πιθανότατα ο βασιλιάς της Ιθάκης θα βρισκόταν στο στόχαστρο των υποψιών και θα θεωρούνταν από πολλούς ως βασικός ύποπτος φόνου, δεδομένου του γνωστού παρελθόντος του με τον Παλαμήδη. Αντίθετα, η συμπερίληψη του Διομήδη θα μπορούσε, τρόπον τινά, να άρει την υποψία της δολοφονίας, συντελώντας καταλυτικά ώστε οι υπόλοιποι Έλληνες να πειστούν πως ο πνιγμός του Παλαμήδη προήλθε πράγματι από ένα τραγικό ατύχημα και όχι από κάποια σκόπιμη ενέργεια. Αν και συχνά η συμμετοχή του Διομήδη στον θάνατο του Παλαμήδη ερμηνεύεται ως αντανάκλαση της στερεοτυπικής σχέσης συνεργασίας του ήρωα με τον Οδυσσέα σε διάφορες επικές διηγήσεις, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την λεγόμενη Δολώνεια ραψωδία της *Ιλιάδας*,⁷⁷⁸ θα μπορούσαμε να πούμε πως αυτή τους η σχέση ίσως ανάγεται αιτιολογικά σε αυτήν ακριβώς την μυθολογική παράδοση που αποτυπώνεται στο συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών*, με τη συναυτουργία τους στο σχέδιο εξόντωσης του Παλαμήδη να αποτελεί ένα κοινό ένοχο μυστικό στο οποίο οφείλεται η σύμπλευση των δύο ηρώων σε όλη την υπόλοιπη διάρκεια του τρωικού πολέμου.⁷⁷⁹

Σε κάθε περίπτωση, είναι προφανές πως η προδοτική και άνανδρη δολοφονία του Παλαμήδη από τους συμπολεμιστές του αποτελεί ίσως το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αντιρωικής διήγησης των *Κυπρίων επών*, αλλά και συνολικά της πρώιμης ελληνικής επικής παράδοσης για τον τρωικό πόλεμο. Όπως θα αναμέναμε, ο Όμηρος όχι μόνον δεν αναφέρεται άμεσα ή έμμεσα σε αυτό το περιστατικό, αλλά φαίνεται να διαγράφει συνολικά την προσωπικότητα του Παλαμήδη, καθώς το όνομά του δεν εμφανίζεται σε κανένα σημείο των ομηρικών επών. Σύμφωνα με μια ερμηνεία που ανάγεται ήδη στην αρχαιότητα, και φυσικά

⁷⁷⁸ Βλ. ενδεικτικά West, *The Epic Cycle*, 123. Για τη στενή συνεργασία του Διομήδη και του Οδυσσέα στην επική παράδοση βλ. Wehr, *Die Ilias und Argos: Ein Beitrag zur homerischen Frage*, 85-7.

⁷⁷⁹ Μια αντίστοιχη παρατήρηση διατυπώνει επίσης ο Βοσκός, *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία*, 1, 406.

έχει διατυπωθεί από πολλούς μελετητές,⁷⁸⁰ η επιλογή αυτή οφείλεται στην προσπάθεια του Ομήρου να βελτιώσει την εικόνα του Οδυσσέα: ο Φλάβιος Φιλόστρατος στον *Βίο του Απολλωνίου του Τυανέως* διατυπώνει ξεκάθαρα αυτήν την υπόθεση,⁷⁸¹ ενώ στον *Ηρωικό* του (43.15-6) παρουσιάζει το φάντασμα του Οδυσσέα να εμφανίζεται στον Χίο αιετός και να ομολογεί το έγκλημά του, προστάζοντας τον ποιητή να μην παρουσιάσει τον Παλαμήδη ως συμμετέχοντα στην τρωική εκστρατεία, με την ελπίδα πως η εξιστόρηση της δολοφονίας του από τους υπόλοιπους ποιητές θα φανεί λιγότερο πειστική, εφ' όσον δεν θα συμπεριλαμβάνεται στην εκδοχή της αυθεντίας του Ομήρου.⁷⁸²

⁷⁸⁰ Βλ. ενδεικτικά Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, 165-6, με υπ.1· Griffin, “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”: 46. Ο Davies, από την άλλη πλευρά, θεωρεί πως η παράλειψη του Παλαμήδη από την ομηρική παράδοση μπορεί επίσης να οφείλεται στον παραδοσιακό του ρόλο ως «πρώτου ευρετή». βλ. M. Davies “Homer and the Fable: *Odyssey* 21. 293–306”, *Prometheus* 27 (2001): 208. Εξίσου αρχαία είναι φυσικά η ερμηνεία πως η απουσία του Παλαμήδη από τον Όμηρο οφείλεται στο γεγονός ότι ο συγκεκριμένος ήρωας αποτελεί επινόηση των νεωτέρων ποιητών. Βλ. Στράβ. 8. 6.2: «...μετά δὲ τὸ Τημέλιον ἢ Ναυπλία, τὸ τῶν Ἀργείων ναύσταθμον: τὸ δ' ἔτυμον ἀπὸ τοῦ ταῖς ναυσὶ προσπλεῖσθαι. ἀπὸ τούτου δὲ πεπλάσθαι φασὶ τὸν Ναυπλίον καὶ τοὺς παῖδας αὐτοῦ παρὰ τοῖς νεωτέροις: οὐ γὰρ Ὅμηρον ἀμνημονῆσαι ἂν τούτων, τοῦ μὲν Παλαμήδους τοσαύτην σοφίαν καὶ σύνεσιν ἐπίδεικνυμένου, δολοφονηθέντος δὲ ἀδίκως, τοῦ δὲ Ναυπλίου τοσοῦτον ἀπεργασαμένου φθόρον ἀνθρώπων περὶ τὸν Καφηρέα...». Αντὼς τις αναφορὲς στὸν Φιλόστρατο καὶ τὸν Στράβωνα ἀπὸ τὸ ἀρθρο τῆς Woodford, “Palamedes Seeks Revenge”: 164.

⁷⁸¹ Βλ. Φίλοστρ. *Βίος Απολλωνίου Τυανέως*, IV. 16: «...Ὅμηρος τὸν Παλαμήδην οὐκ οἶδεν, ἢ οἶδε μὲν, ἐξαιρεῖ δὲ τοῦ περὶ ὑμῶν λόγου; ‘εἰ Παλαμήδης’ εἶπεν ‘ἐς Τροίαν οὐκ ἦλθεν, οὐδὲ Τροία ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ ἀνὴρ σοφώτατός τε καὶ μαχιμώτατος ἀπέθανεν, ὡς Ὀδυσσεὶ ἔδοξεν, οὐκ ἐσάγεται αὐτὸν ἐς τὰ ποιήματα Ὅμηρος, ὡς μὴ τὰ ὀνειδίη τοῦ Ὀδυσσεὸς ἄδοι.’...».

⁷⁸² Βλ. Φίλοστρ. *Ηρ.* 43. 15-6: «Ἀπὸντος δὲ ἤδη τοῦ Ὀμήρου. βοήσας ὁ Ὀδυσσεὺς ‘Παλαμήδης με’ ἔφη ‘δίκας ἀπαιτεῖ τοῦ ἑαυτοῦ φόνου καὶ οἶδα ἀδικῶν καὶ πάντως μὲν πείσομαί τι, οἱ γὰρ θεμιστεύοντες ἐνταῦθα δεινοί, Ὅμηρε, καὶ τὰ ἐκ Ποινῶν ἐγγύς. Εἰ δὲ τοῖς ἄνω ἀνθρώποις μὴ δόξω εἰργάσθαι τὸν Παλαμήδην ταῦτα, ἤττόν με ἀπολεῖ τὰ ἐνταῦθα· μὴ δὴ ἄγε τὸν Παλαμήδην ἐς Ἴλιον, μηδὲ στρατιώτη χρῶ, μηδὲ ὅτι σοφὸς ἦν εἶπης. Ἐροῦσι μὲν γὰρ ἕτεροι πηται, πιθανὰ δὲ οὐ δόξει μὴ σοὶ εἰρημένα’. Αὕτη, ξένη, ἢ Ὀδυσσεὺς τε καὶ Ὀμήρου ξυνουσία, καὶ οὕτως Ὅμηρος τὰ ἀληθῆ μὲν ἔμαθε, μετεκόσμησε δὲ πολλὰ ἐς τὸ συμφέρον τοῦ λόγου ὃν ὑπέθετο». Για τὴν ἐκδοσὴ καὶ τὴν μετάφραση τοῦ ἀποσπάσματος βλ. Maclean καὶ Aitken, *Flavius Philostratus: Heroikos, Translated with an Introduction and Notes*, 132-5. Για τὴν αναφορὲς τοῦ Φιλόστρατου στὴν παράλειψη τῆς ιστορίας τοῦ Παλαμήδη ἀπὸ τὸν Ὅμηρο βλ. ενδεικτικὰ F. I. Zeitlin, “Visions and Revisions of Homer”, στὸ S.

V. 6. Ανακεφαλαίωση – Συζήτηση

Οι διηγήσεις με τις οποίες ασχοληθήκαμε σε αυτό το κεφάλαιο επιβεβαιώνουν πως ο τρόπος με τον οποίον τα *Κύπρια έπη* μεταχειρίζονταν την παράδοση της τρωικής εποποιίας διαφέρει ουσιωδώς από το πνεύμα εξωραϊσμού που σταθερά χαρακτηρίζει τη διήγηση των ομηρικών κειμένων για τους μυθικούς προγόνους των Ελλήνων. Όπως διαπιστώσαμε, το χαμένο αυτό έπος φαίνεται πως ήταν διανθισμένο σε όλη του σχεδόν την έκταση με ποικίλες ιστορίες πρόδηλα αντηρωικού χαρακτήρα, οι οποίες ομολογουμένως πολύ δύσκολα θα μπορούσαν να βρουν μια θέση στον κατά το μάλλον ή ήττον εξιδανικευμένο και εξευγενισμένο ηρωικό κόσμο του Ομήρου.

Ο αντηρωικός τόνος των *Κυπρίων επών* γίνεται εμφανής από την αρχή του έργου, το οποίο, όπως διαπιστώσαμε στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας διατριβής, περιέγραφε τον τρωικό πόλεμο ως ένα σχέδιο του Δία για την ανακούφιση της Γης από τον υπερπληθυσμό αλλά και την ασέβεια των ανθρώπων της ηρωικής εποχής. Έτσι, η Ελένη μεταμορφώνεται σε μια καταστροφική θεά, η οποία ως κόρη της Νεμέσεως και του Δία έρχεται να τιμωρήσει τους ήρωες για τις *ὑβρεις* τους, λειτουργώντας ως καταλύτης για την εκπλήρωση του μεγάλου σχεδίου του πατέρα της. Ύστερα από την αρπαγή της από τον Πάρι, η οποία επίσης αποδίδεται σε θείες ενέργειες, δηλαδή στον ιδιαίτερο «χρηματισμό» της θεάς Αφροδίτης προς τον Τρώα πρίγκιπα για την κατάκτηση της πρώτης θέσης στον θείο διαγωνισμό ομορφιάς, ο Μενέλαος συγκροτεί το μεγάλο εκστρατευτικό σώμα για την επανάκτησή της από την Τροία, το οποίο αποτελείται από τους διάφορους βασιλείς που είχαν διεκδικήσει το χέρι της ωραίας Ελένης από τον Τυνδάρεω και δεσμεύτηκαν ένορκα πως θα την προστατεύσουν, αν κάποιος επιχειρήσει να την κλέψει από τον νόμιμο σύζυγό της.

Ωστόσο, ένας από τους σημαντικότερους ήρωες της τρωικής εποποιίας, ο *πολύμητις* Οδυσσέας, δεν είναι καθόλου πρόθυμος να τηρήσει τον όρκο του και να ανταποκριθεί στο ηρωικό του καθήκον. Για να επιτύχει τον σκοπό του, δεν διστάζει να καταφύγει σε μια παράσταση δημόσιου αυτό-εξευτελισμού, προσποιούμενος πως έχει χάσει τα λογικά του και

Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 255-9.

ως εκ τούτου είναι ανίκανος να συμμετάσχει στην τρωική εκστρατεία. Ωστόσο, ο εξίσου πανούργος Παλαμήδης καταφέρνει να αποκαλύψει το τέχνασμά του και αναγκάζει τον Οδυσσέα να ακολουθήσει τον Μενέλαο στην Τροία, με αποτέλεσμα να μπει έκτοτε στο στόχαστρο του βασιλιά της Ιθάκης, ο οποίος θα τον εκδικηθεί μνησικάκα με τον χειρότερο δυνατό τρόπο. Όπως είδαμε στη δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου, υπάρχουν βάσιμες ενδείξεις πως τα *Κύπρια έπη* αφηγούνταν μια αντίστοιχα αντιρωική ιστορία με πρωταγωνιστή τον Αχιλλέα, παρουσιάζοντας τον ένδοξο αυτό ήρωα να μεταμφιέζεται σε κορίτσι από τους γονείς του, οι οποίοι για να τον σώσουν από τον προδιαγεγραμμένο του θάνατο στην Τροία αποφασίζουν να ντύσουν τον ημίθεο υιό τους με γυναικεία ενδύματα και να τον κρύψουν στην αυλή του βασιλιά Λυκομήδη στη Σκύρο, όπου ο Πηλείδης ανατρέφεται incognito ως παρθένος, μέχρι ο Οδυσσέας, ακολουθώντας το πρότυπο του Παλαμήδη, να αποκαλύψει την πραγματική του ταυτότητα.

Ύστερα από αυτά τα ευτράπελα περιστατικά το εκστρατευτικό σώμα των Ελλήνων ηρώων συγκεντρώνεται για πρώτη φορά στο λιμάνι της Αυλίδας και αναχωρεί για το κατακτητικό του ταξίδι προς την Τροία. Ωστόσο, σε μια μάλλον κωμική τροπή του τρωικού μύθου, οι ένδοξοι πολεμιστές αποβιβάζονται κατά λάθος σε μια άλλη πόλη της Μικράς Ασίας, την Τευθρανία της Μυσίας, και ξεκινούν αμέσως να την πολιορκούν, νομίζοντας μέσα στη σύγχυσή τους πως βρίσκονται πράγματι στην Τροία. Παρά την αρχική επιτυχία αυτής της εκ παραδρομής επίθεσης, ο Ηρακλείδης Τήλεφος καταφθάνει στο πεδίο της μάχης και αντεπιτίθεται με σθένος, καταδιώκοντας και τρέποντας σε άτακτη φυγή τους Έλληνες ήρωες, οι οποίοι κατά την αποχώρησή τους από τη Μυσία πλήττονται επιπλέον και από μια μεγάλη τρικυμία. Μετά από αυτήν την άδοξη κατάληξη της πρώτης απόπειρας των Αχαιών να πάρουν πίσω την ωραία Ελένη, το χαμένο έπος επιφυλάσσει μια εξίσου άδοξη και κωμική συνέχεια για την τρωική εκστρατεία: ο στρατός των Αχαιών δεν γνωρίζει τον δρόμο προς την Τροία και γι' αυτόν τον λόγο αναγκάζεται να στραφεί για βοήθεια στον Τήλεφο, ο οποίος υπόσχεται πως θα τους οδηγήσει στην πόλη του Πριάμου με αντάλλαγμα την ίαση του τραύματός του από τον *τρώσαντα* Αχιλλέα.

Έτσι, το εκστρατευτικό σώμα συγκεντρώνεται για δεύτερη φορά στην Αυλίδα, αλλά οι δυσκολίες συνεχίζονται. Αν και πλέον οι ήρωες γνωρίζουν πώς θα φθάσουν στον προορισμό τους, ο μεγάλος στόλος των Ελλήνων δεν είναι σε θέση να αποπλεύσει από το βοιωτικό

λιμάνι, καθώς η Άρτεμις στέλνει μια μεγάλη θαλασσοταραχή εναντίον τους, έχοντας εξοργιστεί με την ύβριν του Αγαμέμνονα, ο οποίος για να εξευμενίσει τη θεά αποφασίζει, σαν ένας άλλος Αβραάμ, να προσφέρει για θυσία την ίδια του την κόρη. Ωστόσο, η Άρτεμις, ακολουθώντας πιστά το πρότυπο του Γιαχβέ, διασώζει εν τέλει την Ιφιγένεια από τον θάνατο, αντικαθιστώντας την στον βωμό με ένα ελάφι. Η παρ' ολίγον θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα δεν αποτελεί βέβαια μια διήγηση αντίστοιχα αντιηρωικού ύφους με τα τεχνάσματα αποφυγής στράτευσης του Οδυσσέα και του Αχιλλέα ή την πολλαπλά αποτυχημένη επίθεση κατά της Τευθρανίας, αλλά παραμένει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της απόστασης που χωρίζει την πλοκή των *Κυπρίων επών* από τον εξιδανικευμένο επικό κόσμο του Ομηρου, ο οποίος επιλέγει να αποσιωπήσει πλήρως από τα έπη του αυτήν την ακραία στιγμή του αρχηγού των Αχαιών, αλλά και ολόκληρο το επεισόδιο της εκστρατείας στη Τευθρανία και της δεύτερης συγκέντρωσης του εκστρατευτικού σώματος στην Αυλίδα.

Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού των Ελλήνων προς την Τροία, ο Φιλοκτήτης τραυματίζεται από ένα φίδι που τον δαγκώνει στην Τένεδο, και οι σύντροφοί του αποφασίζουν να τον εγκαταλείψουν αβοήθητο στη Λήμνο. Όπως είδαμε στη σχετική ενότητα, παρότι ο Όμηρος αναφέρεται σύντομα σε αυτό το περιστατικό στον κατάλογο πλοίων της *Ιλιάδας*, ο ποιητής των *Κυπρίων επών* φαίνεται να προσπαθεί να δώσει σε αυτήν την ιστορία έναν ακόμη πιο αντιηρωικό και κυνικό τόνο, αποδίδοντας την εγκατάλειψη του πληγωμένου Φιλοκτήτη όχι στην ανίατη φύση της πληγής του, αλλά στο γεγονός ότι οι ήρωες δεν άντεχαν να υποφέρουν άλλο την τρομερή δυσσομία της μολυσμένης του πληγής. Έτσι, και μολονότι, όπως αποδεικνύεται εκ των υστέρων (δηλαδή στη διήγηση της *Μικράς Ιλιάδας*) οι Αχαιοί είχαν τη δυνατότητα να γιατρέψουν το τραύμα του, επέλεξαν απλώς να τον αφήσουν πίσω, καθώς η ίασή του δεν θα είχε κάποιο πρακτικό όφελος για αυτούς (αφού δεν γνώριζαν ακόμη τον σχετικό χρησμό), σε αντίθεση με την περίπτωση του Τηλέφου, ο οποίος, παρότι προηγουμένως έχει σφαγιάσει πολλούς Έλληνες ήρωες, θεραπεύεται από τον Αχιλλέα, με σκοπό να δώσει μια λύση στην αδιέξοδη άγνοια των Αχαιών σχετικά με την τοποθεσία της Τροίας. Αποκορύφωμα αυτού του πλέγματος αντιηρωικών διηγήσεων αποτελεί φυσικά ο θάνατος του Παλαμήδη, ο οποίος σε ένα από τα τελευταία σημεία του χαμένου έπους πέφτει θύμα μιας προδοτικής και ανανδρής δολοφονικής επίθεσης από τον μνησικάκο Οδυσσέα, αλλά και τον Διομήδη, οι οποίοι πνίγουν αιφνιδιαστικά τον οξυδερκή συμπολεμιστή τους

κατά τη διάρκεια μιας αλιευτικής αποστολής, παρουσιάζοντας πιθανότατα τον θάνατό του ως ένα τραγικό ατύχημα στους υπόλοιπους Έλληνες ήρωες.

Όπως εύκολα μπορεί να κατανοήσει κανείς, οι ιστορίες που μόλις συνοψίσαμε φαίνεται να προσδίδουν στο χαμένο έπος του Στασίνου έναν χαρακτήρα ο οποίος σε καμία περίπτωση δεν συμβαδίζει με τον εξιδανικευτικό τρόπο με τον οποίον τα ομηρικά έπη απεικονίζουν τον κόσμο των ηρώων. Σε αυτήν την παρατήρηση, βέβαια, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει πως αυτό το χαρακτηριστικό δεν αποτελεί ίδιον μόνον των *Κυπρίων* επών: ιστορίες που αποκλίνουν από τον εξιδανικευμένο ηρωικό κόσμο του Ομήρου μπορούν να εντοπιστούν και σε άλλα μεθομηρικά ποιήματα του επικού κύκλου της Τροίας, με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα τη *μανία* του Τελαμώνιου Αίαντα στην *Μικρά Ιλιάδα*, τον βιασμό της Κασσάνδρας από τον Αίαντα τον Λοκρό και την εν ψυχρώ δολοφονία του Αστυάνακτα από τον Οδυσσέα στο έργο *Ιλίου Πέρσις*, ή την δολοφονία του Αγαμέμνονα από τον Αίγισθο και την Κλυταιμνήστρα στους *Νόστους*. Ωστόσο, κανένα από τα υπόλοιπα ποιήματα του τρωικού κύκλου δεν φαίνεται να μπορεί να συγκριθεί, βάσει τουλάχιστον των δεδομένων που έχουμε στη διάθεσή μας, ως προς το πλήθος και τη σημασία των αντηρωικών διηγήσεων που πιθανότατα περιείχε το χαμένο έπος του Στασίνου.

Όπως επισημάναμε από την εισαγωγή του παρόντος κεφαλαίου, αυτή η διαφανόμενη ιδιαιτερότητα του αντηρωικού κόσμου των *Κυπρίων* επών θα μπορούσε ίσως να συσχετισθεί, με μεγάλη φυσικά επιφύλαξη, με την παραδοσιακή υπόθεση σχετικά με την κυπριακή προέλευση του συγκεκριμένου έργου. Αν τα *Κύπρια έπη* πράγματι προέρχονται από το ιδιότυπο πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου, τότε ο πρόδηλα αντηρωικός χαρακτήρας που φαίνεται να χαρακτηρίζει το συγκεκριμένο έργο θα μπορούσε δυνητικά να αποδοθεί, τουλάχιστον σε έναν βαθμό, στην εγγενή ετερότητα του κυπριακού ελληνισμού και τη δεδομένη γεωγραφική και πολιτισμική απόσταση που χωρίζει την αρχαϊκή Κύπρο από τον υπόλοιπο ελληνικό κόσμο και την επική του παράδοση. Ας μην ξεχνάμε πως με μοναδική εξαίρεση την αναφορά της *Ιλιάδας* στον περίφημο θώρακα που ο Κινύρας δώρισε στον Αγαμέμνονα (11.19-29), οι Κύπριοι ήρωες είναι ηχηρά απόντες από την πανελλήνια εκστρατεία για την επανάκτηση της Ελένης στα ομηρικά έπη και τα ποιήματα του επικού κύκλου, ενώ ο βασιλιάς της Κύπρου εμφανίζεται στη μεταγενέστερη μυθική παράδοση μόνον για να εξαπατήσει τους Αχαιούς ως προς την αποστολή στρατιωτικής βοήθειας στην Τροία

([Απολλοδ.] *Επιτ.* 3.9). Υπό αυτήν την προοπτική, οι διάφορες αντιηρωικές και παρωδιακές ιστορίες του χαμένου έπους με τις οποίες ασχοληθήκαμε σε αυτό το κεφάλαιο μπορούν πιθανώς να λάβουν μια πιο εύληπτη ερμηνεία: ένας Κύπριος επικός ποιητής θα μπορούσε ίσως πιο εύκολα να εντάξει στην εκδοχή του για τον τρωικό μύθο τόσες αμήχανες και αρνητικές στιγμές των Ελλήνων ηρώων σε σχέση με έναν «Ελλαδίτη» ποιητή ο οποίος με το έργο του ουσιαστικά επιχειρεί να εξυμνήσει τις ένδοξες και ηρωικές πράξεις των μυθικών του προγόνων.

Αξίζει να σημειώσουμε πως μια αντίστοιχη, πλην αρκετά διαφορετική υπόθεση σε σχέση με τα *Κύπρια έπη* είχε διατυπώσει με επιφύλαξη σε ένα από τα τελευταία του μελετήματα και ο Martin West. Αν και στο επίκεντρο της συζήτησής του δεν βρέθηκαν οι ιστορίες που εξετάσαμε σε αυτήν την ενότητα, αλλά οι «ρομαντικές» πτυχές ορισμένων επεισοδίων των *Κυπρίων επών* (όπως, λόγου χάριν, η επιλογή του Πάριδος να προτιμήσει τα ερωτικά δώρα της Αφροδίτης αντί των κατ' εξοχήν «ηρωικών» δώρων της Αθηνάς και της Ήρας ή η συνάντηση του Αχιλλέα με την ωραία Ελένη εν μέσω του πολέμου), ο μεγάλος αυτός μελετητής υποστήριξε πως τα *Κύπρια έπη* φαίνεται να διακατέχονται από έναν ρομαντικό και (υπό αυτήν την έννοια) αντιηρωικό χαρακτήρα, ο οποίος θα μπορούσε πιθανώς να συσχετισθεί με την κυπριακή προέλευση του χαμένου αυτού έπους, αντανακλώντας μια «κυπριακή προοπτική» της επικής παράδοσης.⁷⁸³

Σε κάθε περίπτωση, βέβαια, όπως και στη συζήτησή μας για τις πιθανές επιρροές των *Κυπρίων επών* από ανατολικές μυθικές παραδόσεις, η υπόθεση της κυπριακής προέλευσης του συγκεκριμένου έργου δεν αποτελεί επ' ουδενί απαραίτητη προκείμενη των επιχειρημάτων που διατυπώσαμε. Ανεξάρτητα από τον τόπο καταγωγής του ποιητή του, το χαμένο αυτό έπος εμπεριέχει πλήθος ανατολιζουσών μυθικών διηγήσεων, αλλά και μια σειρά από καταφανώς αντιηρωικές ιστορίες, οι οποίες έρχονται σε πλήρη αντίθεση με τα επικά ιδεώδη της ομηρικής παράδοσης. Ωστόσο, αν αυτή η παραδοσιακή υπόθεση πράγματι ευσταθεί, τότε η σύνδεση των *Κυπρίων επών* με το ιδιαίτερο γεωπολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου θα

⁷⁸³ West, “Early Poetry in Cyprus”, στο Xenis (ed.), *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*, 31-6.

μπορούσε να προστεθεί ως ένα επιπλέον ερμηνευτικό πρίσμα υπό το οποίο μπορούμε να αναλύσουμε τόσο τις ενδιαφέρουσες αντιστοιχίες του χαμένου έπους με διηγήσεις της Εγγύς Ανατολής, όσο και την διαφαινόμενη απόκλισή του από την εξιδανικευτική προσέγγιση που σταθερά χαρακτηρίζει την απεικόνιση των ηρώων της τρωικής εποποιίας από τον Όμηρο.

Ένα επιπλέον συμπέρασμα που μπορούμε να συναγάγουμε από την επισκόπηση των αντιηρωικών επεισοδίων των *Κυπρίων επών* αφορά τη δομή και την κατασκευή της αφήγησης του συγκεκριμένου έργου, η οποία από την εποχή του Αριστοτέλη και εξής πολύ συχνά κατακρίνεται ως μια απλή παράταξη επεισοδίων σε γραμμική αφήγηση. Σε αυτό το κεφάλαιο είδαμε πως ο ποιητής των *Κυπρίων επών* φαίνεται να οργανώνει το αφηγηματικό του υλικό σε ζεύγη παράλληλων ή παραπληρωματικών επεισοδίων, που πολλές φορές αντανακλούν το ένα το άλλο, φωτίζοντας ειρωνικά τη δράση και τις επιλογές των προσώπων.⁷⁸⁴ Έχουμε δύο επεισόδια με ασθενείς που χρειάζονται ίαση: ο Τήλεφος γιατρεύεται επειδή έχει χρήσιμη υπηρεσία να προσφέρει στους Αχαιούς, ενώ ο Φιλοκτήτης εγκαταλείπεται διότι θεωρείται άχρηστος, με την αντίθεση των δύο επεισοδίων να φωτίζει ειρωνικά τον κυνικό και ιδιοτελή χαρακτήρα των Αχαιών· δύο επεισόδια φυγοστρατίας και ανακάλυψης: ο Οδυσσεύς πρώτα προσποιείται τον τρελό και τον ξεμασκαρεύει ο Παλαμήδης, και στη συνέχεια αναλαμβάνει ειρωνικά τον αντίθετο ρόλο και αποκαλύπτει ο ίδιος τον κρυμμένο Αχιλλέα, με τη δική του αποκάλυψη να αντανακλάται επίσης στο επεισόδιο του φόνου του Παλαμήδη, όπου ο βασιλιάς της Ιθάκης παίρνει την εκδίκησή του· δύο επεισόδια εκκίνησης για την Τροία: το πρώτο ξεκίνημα είναι εύκολο, αλλά καταλήγει σε λάθος αποβίβαση και αποτυχία, ενώ το δεύτερο οδηγεί μεν στην επιτυχή αποβίβαση, αλλά για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί χρειάζεται τρομερό τίμημα. Η δυαδική αυτή λογική φαίνεται να διατρέχει ως αφηγηματικό

⁷⁸⁴ Για τα αφηγηματικά ζεύγη στα ποιήματα του επικού κύκλου και τη μετα-αριστοτελική τάση υποτίμησης των ποιημάτων του επικού κύκλου έναντι της ανωτερότητας της ομηρικής αφήγησης με περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. ενδεικτικά την πρόσφατη συζήτηση του Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 101-25. Για τους διάφορους τύπους αφηγηματικών ζευγών στην επική παράδοση βλ. επίσης Currie, *Homer's Allusive Art*, 239-45. Κλασικές παραμένουν επίσης οι σχετικές αναλύσεις του B. Fenik, *Typical Battle Scenes in the Iliad. Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*, Hermes, Heft 21 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968), 55-6, 86, 89, 98-9, 119-20, 134, 141, 143, 148-50, 194, 213-4, 237-9. *Studies in the Odyssey*, Hermes, Heft 30 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), 172-207.

σχήμα όλη την πλοκή του χαμένου έπους: ο Sammons πρόσφατα ανέδειξε την ενδιαφέρουσα σχέση των δύο προφητειών του Ελένου και της Κασσάνδρας,⁷⁸⁵ και στην ίδια συζήτηση θα μπορούσαμε επίσης να εντάξουμε την μεταστροφή του Αχιλλέα από τον ρόλο του *τρώσαντος* στον ρόλο του *ίασαμένου* (η οποία μπορεί να παραλληλιστεί με τη μεταστροφή του Οδυσσέα από τον ρόλο του αρνητή στρατεύσεως στον ρόλο του στρατολογητή), τη μεταστροφή του Τηλέφου από τον ρόλο του ήρωα που απωθεί τους Αχαιούς στον ρόλο του ήρωα που καθοδηγεί τον πλο του προς την Τροία, αλλά και τα δύο παράλληλα σχέδια του Δία για τον «κουφισμό» αφ' ενός της Γης (στην αρχή του ποιήματος) και αφ' ετέρου των Τρώων (στο τέλος του),⁷⁸⁶ τα οποία όχι μόνον συνδέουν τη διήγηση των *Κυπρίων επών* με αυτήν της *Ιλιάδας*, αλλά επίσης συνέχουν θεματικά την πλοκή του χαμένου έπους με ένα κυκλικό αφηγηματικό σχήμα. Οι παρατηρήσεις αυτές αναμφίβολα μας απομακρύνουν σε έναν βαθμό από την παραδοσιακή υπόθεση της διάταξης των *Κυπρίων επών* ως μιας απλής χρονολογικής και γραμμικής παράταξης επεισοδίων, και μας φέρνουν πιο κοντά στο να κατανοήσουμε και να εκτιμήσουμε τις συχνά υποτιμημένες αφηγηματικές αρετές του συγκεκριμένου έργου.

VI. Γενική Ανακεφαλαίωση – Συμπεράσματα

Τα επεισόδια των *Κυπρίων επών* με τα οποία ασχοληθήκαμε σε αυτήν τη διατριβή και η συγκριτική εξέταση των αφηγηματικών τους παραλλήλων στην ελληνική, την αιγυπτιακή, τη μεσοποταμιακή, την εβραϊκή, την χουριτο-χεττιτική και την ινδική παράδοση μάς έδωσαν την ευκαιρία να συναγάγουμε διάφορα ενδιαφέροντα συμπεράσματα για το χαμένο αυτό έπος, τις διακειμενικές του σχέσεις με την πρώιμη επική ποίηση και την κομβική του θέση στο πλέγμα των μυθικών παραδόσεων της Ελλάδας και της Ανατολής. Όπως διαπιστώσαμε σε κάθε ένα από τα αντίστοιχα επιμέρους κεφάλαια, η παρουσίαση του τρωικού πολέμου ως ενός σχεδίου του Δία για την ανακούφιση της Γης από το περίσσιο βάρος της πολυπληθούς και ασεβούς ανθρωπότητας, η αποσπασματικά σωζόμενη περιγραφή της παραδοσιακής διαδικασίας καλλωπισμού της Αφροδίτης για την κρίσιν του Πάριδος και το επεισόδιο της παρ' ολίγον

⁷⁸⁵ Βλ. Sammons, *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*, 101-1, 105-8.

⁷⁸⁶ Βλ. Πρόκλ. *Κύπρ.* Arg. 66-7: «ἔπειτά ἐστι Παλαμίδους θάνατος, καὶ Διὸς βουλή ὅπως ἐπικουφίσῃ τοὺς Τρώας Ἀχιλλέα τῆς συμμαχίας τῆς Ἑλλήνων ἀποστήσας...».

θυσίας της Ιφιγένειας από τον Αγαμέμνονα στην Αυλίδα προσφέρουν άφθονο υλικό για την ανάλυση του τρόπου με τον οποίον τα *Κύπρια έπη* διαλέγονται με την ομηρική ποίηση και την υπόλοιπη πρώιμη επική παράδοση, αλλά και για τη διερεύνηση του διαφαινόμενου ρόλου του συγκεκριμένου έργου ως διαύλου για τη μετάδοση ανατολικών μυθικών διηγήσεων στον ελληνικό κόσμο.

Με την ιδιαίτερη εκδοχή της *Διὸς βουλῆς* που αποτυπώνεται στο απ. 1 των *Κυπρίων επών* ο ποιητής του χαμένου έπους μεταπλάθει δημιουργικά το θεματικό ομηρικό μοτίβο του προοιμίου της *Ιλιάδας*, ανάγοντας τις ενέργειες του Δία υπέρ του ατιμασμένου Αχιλλέα σε ένα ευρύτερο και προϋπάρχον θείο σχέδιο κοσμικών διαστάσεων, το οποίο αφορά την ίδια τη σύλληψη της ιδέας του πολύνεκρου πολέμου της Τροίας ως μέσου μαζικής καταστροφής ενός μεγάλου μέρους της ανθρωπότητας. Το ικετικό αίτημα της Θέτιδας για την αποκατάσταση της διασαλευμένης τιμής του ημίθεου υιού της μετατρέπεται έτσι σε αίτημα της θεάς Γης για την αποκατάσταση της διασαλευμένης κοσμικής ισορροπίας, με την παμβώτορα θεά να ζητά από τον Δία να ελαφρύνει το δυσβάστακτο ανθρώπινο φορτίο της και τον Κρονίδα να ανταποκρίνεται στο αίτημά της ενορχηστρώνοντας την αλληλοεξόντωση αναρίθμητων Ελλήνων και Τρώων ηρώων μέσω της πρόκλησης του τρωικού πολέμου. Όπως επισημάναμε, με τον τρόπο αυτό τα *Κύπρια έπη* ουσιαστικά εισάγουν για πρώτη φορά στην ελληνική μυθική σκέψη ένα μοτίβο το οποίο έχει τις ρίζες του στη μεγάλη μυθολογική κληρονομιά της αρχαίας Μεσοποταμίας και αποτυπώνεται σε ορισμένα από τα πρωιμότερα δείγματα λογοτεχνικής συγγραφής της ανθρωπότητας: τη φαινομενικά «ξένη» προς την αρχαιοελληνική πραγματικότητα ιδέα του ανθρώπινου υπερπληθυσμού ως βασικού αιτίου του θεόσταλτου αφανισμού του προηγούμενου γένους ανθρώπων, η οποία αποτελεί κεντρικό θέμα των μεσοποταμιακών ποιημάτων που αφηγούνται τον μύθο του μεγάλου κατακλυσμού και επανέρχεται με ενδιαφέρουσες παραλλαγές σε μια σειρά αντίστοιχων μυθικών διηγήσεων της ανατολικής παράδοσης για το θείο σχέδιο καταστροφής που σηματοδότησε τη μετάβαση του ανθρώπινου είδους από τη μυθική προϊστορία στο ιστορικό παρόν.

Πέρα αυτού του εν πολλοίς γνωστού δεδομένου, ωστόσο, η συγκριτική μας έρευνα κατέληξε επίσης στο συμπέρασμα πως η *Διὸς βουλή* των *Κυπρίων επών* πιθανότατα εμπεριείχε ακόμη ένα χαρακτηριστικό μοτίβο των ανατολικών «μύθων καταστροφής», το οποίο φαίνεται να είναι εξίσου ξένο προς ή, ακριβέστερα (και ακόμη πιο σημαντικά), αισθητά αποκλίνουν από

την υπόλοιπη πρόιμη ελληνική παράδοση για τους ήρωες της Τροίας. Όπως διαπιστώσαμε στην προσπάθειά μας να ανασυγκροτήσουμε τη συγκεκριμένη μυθική διήγηση επί τη βάσει των διαθέσιμων μαρτυριών, υπάρχουν βάσιμες ενδείξεις πως το χαμένο έπος του Στασίνου παρουσίαζε τον τρωικό πόλεμο ως ένα θείο σχέδιο που αποσκοπούσε όχι μόνον στην επίλυση του προβλήματος του υπερπληθυσμού, αλλά και στην τιμωρία της πλήρους ασέβειας και ηθικής παρακμής του ηρωικού γένους. Πέρα από τη ρητή μαρτυρία του ανώνυμου ομηρικού σχολιαστή στον οποίον οφείλουμε την παράδοση του ολιγόστιχου απ. 1 των *Κυπρίων επών*, σε αυτό το συμπέρασμα συγκλίνουν μια σειρά από δεδομένα της πλοκής του χαμένου έπους, όπως η τελική επιλογή του τρωικού πολέμου ως μέσου ανακούφισης της Γης (αντί της αρχικής επιθυμίας του Δία να εξαπολύσει μια μεγάλη φυσική καταστροφή μέσω κεραυνών ή κατακλυσμών), ο ρόλος της Θέμιδας ως θεάς της δικαιοσύνης και ειδικού συμβούλου του πατέρα των θεών σε αυτήν την απόφαση, και η παρουσίαση της ωραίας Ελένης ως θυγατέρας του Δία και της Νεμέσεως, η οποία ουσιαστικά μετατρέπει την άπιστη σύζυγο του Μενελάου σε όργανο θείας τιμωρίας της *ὕβρεως* των ασεβών ηρώων. Όπως μάλιστα επισημάναμε, η απόδοση του τρωικού πολέμου στην ασέβεια του ηρωικού γένους θα μπορούσε επίσης να δικαιολογήσει απόλυτα (σε αντίθεση με το πρόβλημα του υπερπληθυσμού) και τη φαινομενικά πολεμική στάση της αρχαίας σχολιαστικής παράδοσης έναντι της χαρακτηριστικής παραλλαγής των *Κυπρίων επών* για το σχέδιο του Δία, καθώς αυτή η ασυνήθιστα αρνητική εικόνα για τους ένδοξους προγόνους των Ελλήνων έρχεται αναμφίβολα σε πλήρη αντίθεση με τις ιδεολογικές κατευθύνσεις που σταθερά διέπουν το έργο των αρχαίων ομηριστών.

Παρότι η ασέβεια και η *ὕβρις* αποτελεί το αίτιο της θείας τιμωρίας διαφόρων επιμέρους προσωπικοτήτων του επικού κόσμου, η ελληνική παράδοση τείνει να απεικονίζει τους θεοείκελους πολεμιστές της τρωικής εποποιίας ως ένα γένος που υπερείχε ως προς την δικαιοσύνη και την αρετή. Σε αυτό το συμπέρασμα μάς οδηγεί τουλάχιστον η εγκωμιαστική περιγραφή του Ησιόδου για το «θεϊον, δικαιότερον και ἄρειον» ηρωικό γένος στα *Έργα και Ημέραι*, η εξιδανικευτική προοπτική του ηρωικού ήθους στα ομηρικά έπη (και πολλῶ μᾶλλον στα γραπτά των πρόιμων ομηριστών της Αλεξάνδρειας), αλλά και η συστηματική θρησκευτική λατρεία των θεοποιημένων ηρώων σε όλη την Ελλάδα. Από την άλλη πλευρά, η απόδοση του αφανισμού του προηγούμενου γένους ανθρώπων στην ηθική του διαφθορά και παρακμή –πολύ συχνά σε συνδυασμό με το πρόβλημα του υπερπληθυσμού– αποτελεί στοιχείο

που βρίσκεται στον πυρήνα των μύθων της ανατολικής παράδοσης για το θείο σχέδιο καταστροφής που επέφερε το οριστικό τέλος της προηγούμενης Εποχής: η πλήθυνση των αδικιών που επήλθε παράλληλα με την πλήθυνση των ανθρώπων στην διήγηση της εβραϊκής *Γενέσεως* για τον κατακλυσμό του Νώε, η προδοτική απόπειρα των ανθρώπων να ανατρέψουν τον γερασμένο θείο βασιλιά Re στον αιγυπτιακό Μύθο της Επουράνιας Αγελάδας, η ασέβεια των έκπτωτων δαιμόνων *asuras* που μαζί με τον υπερπληθυσμό καθιστούν αβάστακτο το βάρος της θεάς *Rṛṣhṇī* στο σανσκριτικό έπος *Mahābhārata*, η ηθική διάσταση που προσλαμβάνει ο περιοδικώς εμφανιζόμενος «θόρυβος» των ανθρώπων ως αίτιο των καταστροφικών σχεδίων του *Enlil* (*Atra-ḥasīs, Γένεσις της Eridu, Έπος του Γκιλγκαμές XI*) και του πολεμοχαρούς θεού *Erra* (*Ποίημα του Erra*) στη μεσοποταμιακή επική παράδοση, και η υβριστική φύση του αργυρού, χάλκινου, και σιδηρού γένους στον ανατολίζοντα μύθο των πέντε γενών της ανθρωπότητας στα *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου έρχονται να επιβεβαιώσουν πως η περιγραφή της γενικευμένης ασέβειας των ηρώων ως ενός από τα αίτια που οδήγησαν τον Δία στην πρόκληση του τρωικού πολέμου στην πραγματικότητα αποτελεί απήχηση μιας κομβικής ιδέας των μύθων καταστροφής του αρχαίου κόσμου, η οποία, ωστόσο, αντιβαίνει στην εξιδανικευτική προοπτική της ελληνικής παράδοσης για τους ήρωες της τρωικής εποποιίας.

Εξίσου ενδιαφέροντα είναι τα συμπεράσματα που συναγάγαμε και κατά τη συζήτησή μας για την παρ' ολίγον θυσία της Ιφιγένειας από τον Αγαμέμνονα στην Αυλίδα. Το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* μπορεί να ιδωθεί ως μια ανακύκλωση της πρώτης (και μοναδικής που αναφέρεται στα ομηρικά έπη) συγκέντρωσης του ελληνικού στόλου στην Αυλίδα και των βασικών της μοτίβων, όπως η εξαιρετικά δυσάρεστη χρησιμοδότηση του Κάλχαντα και η αιφνίδια εμφάνιση ενός ζώου (δράκων – ελάφι) εν μέσω της θυσιαστικής προσφοράς των Αχαιών. Αξιοποιώντας έντεχνα την αναφορά της *Ιλιάδας* στις τρεις κόρες του Αγαμέμνονα (Χρυσόθεμις, Λαοδίκη και Ιφιάνασσα) και την προσφορά τους ως νυφών στον Αχιλλέα κατά το δέκατο έτος του πολέμου, ο ποιητής του χαμένου έπους επινοεί μια τέταρτη θυγατέρα, της οποίας η ύπαρξη δεν δημιουργεί αναντιστοιχίες με το ομηρικό κείμενο (αφού σε κάθε περίπτωση οι διαθέσιμες για παντρεία κόρες του αρχηγού των Αχαιών στο τέλος του τρωικού πολέμου θα ήταν οι τρεις εναπομείνουσες) και τη στέλνει στο θυσιαστικό βωμό υπέρ της ευόδωσης της τρωικής εκστρατείας με έναν διακειμενικό υπαινιγμό, καθώς την

παρουσιάζει να σπεύδει αυτοβούλως στην Αυλίδα εξαιτίας της ψεύτικης αναγγελίας του πατέρα της πως θα παντρευθεί εκεί τον Αχιλλέα.

Πέρα από κατ' εξοχήν παράδειγμα ομηρο-κεντρικής σύνθεσης, το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* αποτελεί επίσης χαρακτηριστική περίπτωση διήγησης με ανατολικές καταβολές. Όπως διαπιστώσαμε κατά τη συγκριτική μας ανάλυση, ο μύθος της θυσίας της Ιφιγένειας, για τον οποίον το χαμένο έπος αποτελεί την αρχαιότερη σωζόμενη πηγή, μπορεί κάλλιστα να συσχετισθεί με την παράδοση για τη θυσία παιδιών από τους γονείς τους στον βορειοδυτικό σημιτικό πολιτισμό. Πέρα από τις στερεοτυπικές κατηγορίες των ελληνο-ρωμαϊκών κειμένων για την ύπαρξη μιας τέτοιας τελετουργίας στην παράδοση των Καρχηδονίων και των Φοινίκων, και ανεξάρτητα από το ζήτημα της ιστορικότητας ή μη αυτής της θρησκευτικής πρακτικής, τα κείμενα της *Παλαιάς Διαθήκης* επιβεβαιώνουν πέρα πάσης αμφιβολίας πως η θυσιαστική προσφορά παιδιών από τους γονείς τους αποτελούσε τουλάχιστον ένα πανάρχαιο και ιδιαίτερα διαδεδομένο αφηγηματικό μοτίβο της εβραϊκής παράδοσης, από το οποίο θα μπορούσε να έχει επηρεαστεί άμεσα το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών*. Η σύγκριση της παρ' ολίγον θυσίας της Ιφιγένειας με τα βιβλικά της παράλληλα, και ιδίως με τη γνωστότερη διήγηση της *Γενέσεως* για τη θυσία του Ισαάκ, είναι αποκαλυπτική. Τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας υποδεικνύουν πως η κόρη του Αγαμέμνονα επρόκειτο να θυσιασθεί με την ίδια ακριβώς θυσιαστική τεχνική που περιγράφουν τα κείμενα της *Παλαιάς Διαθήκης*, δηλαδή με πρώτο βήμα τη σφαγή του θύματος και δεύτερο την προσφορά του στη θυσιαστική πυρά ως όλοκαρπώσεως / όλοκαυτώματος. Πέρα από την πανομοιότυπη θυσιαστική πρακτική, το επεισόδιο των *Κυπρίων επών* για τη θυσία της Ιφιγένειας μοιράζεται με την διήγηση της *Γενέσεως* και δύο χαρακτηριστικά αφηγηματικά μοτίβα: αφ' ενός την εξαπάτηση του θύματος από τον πατέρα του ώστε να προσέλθει εκουσίως στον τόπο της θυσίας του και αφ' ετέρου την απροσδόκητη σωτηρία του παρ' ολίγον θυσιασθέντος τέκνου μέσω της θεόσταλτης εμφάνισης ενός ζώου το οποίο εν τέλει θυσιάζεται ως *όλοκαύτωμα* στη θέση του παιδιού.

Οι ενδείξεις που συνηγορούν υπέρ της σύνδεσης της θυσίας της Ιφιγένειας με τη βορειοδυτική σημιτική παράδοση μάς έδωσαν μάλιστα την ευκαιρία να διατυπώσουμε και ορισμένες περαιτέρω ερμηνευτικές προτάσεις σχετικά με το συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών*. Όπως παρατηρήσαμε, η απόφαση της Αρτέμιδος να μεταφέρει την κόρη του

Αγαμέμνονα στους Ταύρους θα μπορούσε υποθετικά να ιδωθεί ως μια συνειρμική απήχηση της ταυρικής εικονοποιίας που στερεοτυπικά εμφανίζεται σε συνάρτηση με την θυσιαστική προσφορά παιδιών από τους γονείς τους τόσο στα βιβλικά όσο και στα ελληνο-ρωμαϊκά κείμενα, κάτι που πιθανότατα οφείλεται στην παράδοση των ταυρόμορφων θεών του σημιτικού πολιτισμού. Ένας αντίστοιχος διαπολιτισμικός συσχετισμός θα μπορούσε ίσως να δικαιολογήσει επίσης αφ' ενός την επιλογή της Αρτέμιδος ως θείου αποδέκτη της ανθρωποθυσίας και αφ' ετέρου τον περίεργο ρόλο που φαίνεται να προσλαμβάνει στο συγκεκριμένο επεισόδιο των *Κυπρίων επών* όταν εμποδίζει τον απόπλου του στόλου των Αχαιών από το λιμάνι της Αυλίδας, λειτουργώντας κατά κάποιον τρόπο ως θεά της θάλασσας κατά παρέκκλιση της συνήθους της εικόνας στην ελληνική παράδοση. Με μεγάλη επιφύλαξη διατυπώσαμε την υπόθεση πως η συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα είναι πιθανώς αποτέλεσμα συγκρητιστικών διαδικασιών στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της αρχαίας Κύπρου και θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια προβολή στο πρόσωπο της Αρτέμιδος στοιχείων από την παράδοση της μεγάλης σημιτικής θεάς Asherah, ο συσχετισμός της οποίας με την πρακτική του ολοκαυτώματος παιδιών από τους εχθρούς του Ισραήλ αναδύεται έμμεσα σε πολλά σχετικά χωρία της *Παλαιάς Διαθήκης*. Όπως μάλιστα παρατηρήσαμε, η διαφανόμενη ικανότητα της Αρτέμιδος να ελέγχει την κατάσταση στην θάλασσα στο επεισόδιο ανθρωποθυσίας των *Κυπρίων επών* ίσως να απηχείται και σε μια ιδιαίτερη έκφανση της λατρείας της συγκεκριμένης θεάς στο Κίτιον της Κύπρου, όπου ήταν γνωστή ως «Άρτεμις Παραλία».

Σε κάθε περίπτωση, η παρ' ολίγον θυσία της Ιφιγένειας από τον Αγαμέμνονα στην Αυλίδα μοιράζεται με την ιδιαίτερη εκδοχή του χαμένου έπους για το καταστροφικό σχέδιο του Δία το εξής σημαντικό χαρακτηριστικό. Και τα δύο αυτά επεισόδια των *Κυπρίων επών* φαίνεται να εισάγουν για πρώτη φορά στην ελληνική επική παράδοση μυθικές διηγήσεις και μοτίβα που έχουν τις ρίζες τους στην ευρύτερη μυθολογική κληρονομιά της Εγγύς Ανατολής. Η *Διὸς βουλή* των *Κυπρίων επών* εντάσσει στον παραδοσιακό αρχαϊκό μύθο για το τέλος του ηρωικού γένους στην Τροία το ανατολίζον μοτίβο του υπερπληθυσμού (και την εξίσου ξένη προς την ελληνική παράδοση ιδέα της πλήρους ασέβειας των ηρώων), ενώ αντίστοιχα το επεισόδιο της θυσίας της Ιφιγένειας στην Αυλίδα αποτελεί, ελλείψει τουλάχιστον αντενδείξεων, την πρώτη απήχηση του σημιτικού μύθου της θυσίας του πολυαγαπημένου τέκνου στον ελληνικό κόσμο, γεγονός που φαίνεται να αντικατοπτρίζεται επίσης στον

αρχετυπικό ρόλο του συγκεκριμένου επεισοδίου για την κατασκευή παρόμοιων μύθων ανθρωποθυσίας στην ελληνική παράδοση. Όπως επισημάναμε ήδη στην εισαγωγή της παρούσας διατριβής, το γεγονός αυτό μπορεί σε έναν βαθμό να συσχετισθεί με την παραδοσιακή υπόθεση της προέλευσης των *Κυπρίων επών* από την Κύπρο και να ιδωθεί ως μια αντανάκλαση του κομβικού ρόλου που ιστορικά επετέλεσε το συγκεκριμένο νησί όσον αφορά την επαφή και την αλληλεπίδραση των Ελλήνων με διάφορους πολιτισμούς της Ανατολικής Μεσογείου και της Εγγύς Ανατολής.

Σε ένα αντίστοιχο συμπέρασμα όσον αφορά τη σημασία της Κύπρου για τη διάδοση ανατολικών αφηγηματικών στοιχείων στην ελληνική επική παράδοση καταλήξαμε και κατά τη συζήτησή μας σχετικά με την αποσπασματικά σωζόμενη σκηνή του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* και τα αφηγηματικά της παράλληλα σε διάφορα κείμενα της ελληνικής, της μεσοποταμιακής και της χουριτο-χεττιτικής μυθικής παράδοσης. Σε αυτήν την περίπτωση, βέβαια, δεν έχουμε να κάνουμε με ένα ανατολίζον μοτίβο που εμφανίζεται για πρώτη φορά στην ελληνική γραμματεία, αλλά με ένα είδος τυπικής σκηνής ιδιαίτερα γνωστό και διαδεδομένο στην επική παράδοση της αρχαϊκής περιόδου, το οποίο αξιοποιείται επίσης στα ομηρικά έπη (*Ιλιάδα*, 14.166-223· *Οδύσσεια*, 8.362-6), στη *Θεογονία* (στ. 574-584) και τα *Έργα και Ημέραι* (στ. 72-6) του Ησιόδου, καθώς και στους *Ομηρικούς Ύμνους εις Αφροδίτην* V (στ. 58-65, 86-90) και VI (στ. 5-15). Από την άλλη πλευρά, είναι σαφές πως οι σκηνές στολισμού θεαινών της αρχαϊκής επικής ποίησης αποτελούν στην πραγματικότητα αναπόσπαστο μέρος και εξελικτική συνέχεια μιας χωροχρονικά ευρύτατης και φαινομενικά διαπολιτισμικής αφηγηματικής παράδοσης τυπικών σκηνών καλλωπισμού, η οποία έχει τις ρίζες της στη μυθολογική κληρονομιά των αρχαίων Σουμερίων και ανάγεται αρχετυπικά στον παραδοσιακή διαδικασία καλλωπισμού της μεσοποταμιακής θεάς του έρωτα, Inanna/Ištar, για τη συνάντησή της με τον αγαπημένο της θεο-ποιμένα Dumuzi.

Η συγκριτική μας επισκόπηση απέδειξε πως ο στολισμός της Inanna/Ištar αποτελεί ένα πανάρχαιο είδος τυπικής σκηνής της μεσοποταμιακής ποίησης το οποίο συνοδεύει σταθερά και διαχρονικά τη μυθολογική παρουσία της μεγάλης θεάς του έρωτα στη σουμερική και την ακκαδική λογοτεχνία από τα τέλη της 3^{ης} χιλιετίας (*Τραγούδια της Inanna και του Dumuzi*· σουμερικοί βασιλικοί ύμνοι *Shulgi X*, *Ishme-Dagan AB*, και *Iddin-Dagan A*) μέχρι τον 7^ο π.Χ. αιώνα (*Κάθοδος της Ištar στον Κάτω Κόσμο*). Ο ίδιος τύπος σκηνής (και η παραδοσιακή του

σύνδεση με τη μεγάλη θεά της Μεσοποταμίας) προσλαμβάνεται με ενδιαφέρουσες παραλλαγές στον χουριτο-χεττιτικό πολιτισμό κατά τη συγκρητιστική μετεξέλιξη της Inanna/Ištar ως Šauška/Anzili, όπως αποδεικνύουν τα δύο ποιήματα του κύκλου του Kumarbi στα οποία κάνει την εμφάνισή της η συγκεκριμένη θεά (*Άσμα του Hedammu* και *Άσμα του Ullikummi*), και πιθανότατα εισάγεται στην ελληνική ποιητική παράδοση κατά τη νεοασσυριακή περίοδο με βασικό δίαυλο την (ευρισκομένη υπό την κυριαρχία της νεοασσυριακής αυτοκρατορίας) Κύπρο ως μέρος της ευρύτερης διαδικασίας συγκρητισμού ανάμεσα στην Αφροδίτη και τη μεγάλη μεσοποταμιακή θεά του έρωτα στο συγκεκριμένο νησί.

Έτσι, πέρα του ότι η Αφροδίτη αντανακλά απόλυτα τον αρχετυπικό ρόλο της Inanna/Ištar στις σκηνές στολισμού θεαινών της ελληνικής παράδοσης και του ότι ο καλλωπισμός της λαμβάνει χώρα κατά κανόνα στην Κύπρο, διαπιστώσαμε πως οι σωζόμενες παραλλαγές του συγκεκριμένου τύπου σκηνής που φέρουν τις περισσότερες και πιο σημαντικές αντιστοιχίες με τα μεσοποταμιακά τους πρότυπα είναι στην πραγματικότητα οι σκηνές του στολισμού της Αφροδίτης στα *Κύπρια έπη* και προπάντων στον μεγάλο *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην*, δηλαδή σε ένα έργο το οποίο επίσης έχει συνδεθεί από αρκετούς μελετητές με το πολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου. Όπως επισημάναμε, το αφηγηματικό περιβάλλον στο οποίο αξιοποιείται η παραδοσιακή περιγραφή του στολισμού της Αφροδίτης σε αυτά τα δύο αρχαϊκά ποιήματα φαίνεται κατά κάποιον τρόπο να απηχεί ένα κεντρικό θεματικό μοτίβο της μεσοποταμιακής παράδοσης για τον στολισμό της Inanna/Ištar: το ότι κατ' εξοχήν στόχος της περίτεχνης διαδικασίας καλλωπισμού της θεάς του έρωτα είναι να θέλξει τον αγαπημένο της πορφυρογέννητο ποιμένα και μουσικό, Dumuzi. Τόσο ο Πάρις όσο και ο Αγκίσης, για τους οποίους στολίζεται η Αφροδίτη στα *Κύπρια έπη* και στον *Ομηρικό Ύμνο εις Αφροδίτην* αντίστοιχα, φαίνεται να ενσαρκώνουν όχι μόνον την τριπλή χαρακτηριστική ιδιότητα του αρχετυπικού εραστή/συζύγου της Inanna/Ištar (καθώς αμφότεροι παρουσιάζονται, όπως ακριβώς και ο Dumuzi, ως αριστοκράτες, ποιμένες και μουσικοί), αλλά και μια από τις πιο κομβικές ιδέες του μύθου και της λατρείας του εν λόγω Μεσοποτάμιου θνήσκοντος θεού: τις ολέθριες συνέπειες που κατά κανόνα επιφέρει η αναπόδραστη γοητεία της θεάς του έρωτα στον άνδρα τον οποίον θα βάλει στο στόχαστρό της. Η μεσοποταμιακή ποιητική και θρησκευτική παράδοση για το ειδύλλιο της Inanna με τον αγαπημένο της βοσκό, βασιλέα και μουσικό επιβιώνει τουλάχιστον μέχρι την εποχή κατά την οποία η Κύπρος ήταν

υποτελής στη νεοασσυριακή αυτοκρατορία, και φαίνεται μάλιστα πως ήταν επίσης γνωστή και στο ίδιο το νησί κατά τον 7^ο π.Χ. αιώνα, τουλάχιστον ανάμεσα στους Φοίνικες κατοίκους του, όπως υποδεικνύει το γεγονός πως ένας από τους βασιλείς της Iadnana (όπως ονομαζόταν η Κύπρος από τους Ασσύριους) που μνημονεύονται στις λίστες του Esarhaddon και του Assurbanipal –ο βασιλιάς του φοινικοκρατούμενου Κιτίου– φέρει το όνομα Damusi.

Πέρα λοιπόν από τη γενική και αναπόφευκτη διαπίστωση πως οι μυθικές παραδόσεις του αρχαίου κόσμου ουσιαστικά απαρτίζουν ένα αχανές και πολύπλοκο διαπολιτισμικό συνεχές, για τη διερεύνηση του οποίου δεν έχουμε στη διάθεσή μας παρά ελάχιστα αποσπασματικά δεδομένα, τα τρία μεγάλα συγκριτικά κεφάλαια της έρευνάς μας συνέκλιναν, με διαφορετικούς τρόπους το καθένα, στο συμπέρασμα ότι η πιθανή προέλευση του χαμένου αυτού έπους από την Κύπρο θα μπορούσε δυνητικά να λειτουργήσει ως ένα επιπλέον ερμηνευτικό εργαλείο στην προσπάθειά μας να ιχνηλατήσουμε και να κατανοήσουμε τις διαπολιτισμικές διαδρομές ορισμένων μυθικών διηγήσεων από τον αφηγηματικό πλούτο της Ανατολής στην πρώιμη επική παράδοση της αρχαϊκής Ελλάδας. Σε μια τέτοια συζήτηση πρέπει βέβαια να έχουμε κατά νου το αντεπιχείρημα πως οι επαφές Ελλήνων με ανατολικούς γείτονες είναι γνωστές τουλάχιστον από τα μυκηναϊκά χρόνια και πως η χρήση ανατολικού υλικού αποτελεί φαινόμενο γενικό στο αρχαϊκό έπος, απαντώντας ήδη στον Όμηρο και τον Ησίοδο. Ωστόσο, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός ότι η αρχαϊκή Κύπρος αποτελεί αδιαμφισβήτητα έναν από τους πιο σημαντικούς τόπους για αυτού του είδους τις διαπολιτισμικές αλληλεπιδράσεις, λειτουργώντας ως μια χοάνη πολιτισμών στην οποία η άμεση και αδιάλειπτη επαφή των Ελλήνων με διάφορες μυθικές και θρησκευτικές παραδόσεις της Ανατολικής Μεσογείου και της Μέσης Ανατολής ήταν όχι μόνον εφικτή ή πιθανή, αλλά και αναπόφευκτη.

Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε πως η συζήτηση για τις ανατολικές επιρροές της ελληνικής λογοτεχνίας και μυθολογίας, η οποία αποτέλεσε μια δημοφιλή τάση στην κλασική φιλολογία από τον 20^ό αιώνα και εξής, πολύ σπάνια έλαβε αυστηρά υπ' όψιν της τις ιστορικές προϋποθέσεις που θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν με ασφάλεια σε κάθε περίπτωση την υπόθεση της διαπολιτισμικής ή ακόμη και διακειμενικής επιρροής των ανατολικών επί των ελληνικών μυθικών διηγήσεων. Σε αυτή τη διατριβή δεν αναζητήσαμε απλώς παράλληλα αφηγηματικά στοιχεία ανάμεσα σε ανατολικά κείμενα της 3^{ης} χιλιετίας π.Χ. και μύθους της

αρχαϊκής παράδοσης, αλλά επιχειρήσαμε, στο μέτρο του δυνατού, να διερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίον οι Έλληνες θα μπορούσαν να έχουν έλθει πράγματι σε επαφή με τους μύθους που αντικατοπτρίζονται σε αυτές τις πανάρχαιες πηγές, ιχνηλατώντας σε κάθε περίπτωση τα δεδομένα που αποδεικνύουν ότι η παράδοσή τους εκτείνεται χρονολογικά σε μια εποχή η οποία θα επέτρεπε την πιθανότητα της επιρροής τους επί των αντίστοιχων ελληνικών μύθων. Το πολυπολιτισμικό συγκείμενο της αρχαϊκής Κύπρου επετέλεσε ουσιαστικά την ίδια σκοπιμότητα για τη συγκριτική μας έρευνα όσον αφορά τον άξονα του χώρου: αν τα *Κύπρια έπη* αποτελούν πράγματι έργο που συνετέθη στην Κύπρο, τότε οι ομοιότητες των σχετικών επεισοδίων με ανατολικούς μύθους για τους οποίους γνωρίζουμε πως συνέχιζαν να διαδίδονται κατά τη διάρκεια της πρώτης χιλιετίας π.Χ. μπορούν με σχετική βεβαιότητα να αποδοθούν στην γόνιμη αλληλεπίδραση της ελληνικής παράδοσης του νησιού με ανατολικούς πολιτισμούς οι οποίοι είχαν άμεσες σχέσεις με την Κύπρο κατά την αρχαϊκή περίοδο, με κατ' εξοχήν και πιο σημαντικά παραδείγματα τους Φοίνικες και τους Ασσυρίους.

Στο τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής επιχειρήσαμε να διερευνήσουμε μια ακόμη ερμηνευτική πιθανότητα επί τη βάση της παραδοσιακής υπόθεσης για τη σύνδεση των *Κυπρίων επών* με την Κύπρο, λαμβάνοντας σε αυτήν την περίπτωση ως βασικό κριτήριο όχι την εγγύτητα του συγκεκριμένου νησιού προς την Ανατολή, αλλά τη δεδομένη απόσταση που το χωρίζει από τον κυρίως ελλαδικό χώρο και την επική του παράδοση. Όπως διαπιστώσαμε, το χαμένο έπος φαίνεται πως εμπεριείχε στην πολυμερή πλοκή του μια σειρά από διηγήσεις οι οποίες αποκλίνουν αισθητά από ή, καλύτερα, ανατρέπουν και αντιστρέφουν τα υψηλά ηρωικά ιδεώδη της ομηρικής παράδοσης: το πανούργο, πλην αυτό-εξευτελιστικό τέχνασμα της προσποιητής μανίας του Οδυσσέα στην Ιθάκη για την αποφυγή της συμμετοχής του στον τρωικό πόλεμο, η παρενδυτική μεταμφίεση του Αχιλλέα και το κρύψιμό του από τους γονείς του στην αυλή του Λυκομήδη στη Σκύρο για τον ίδιο σκοπό, η πολλαπλά αποτυχημένη και εκ παραδρομής απόπειρα εκπόρθησης της Τευθρανίας σε συνδυασμό με την παντελή άγνοια των Ελλήνων ως προς την τοποθεσία της Τροίας, η κυνική εγκατάλειψη του Φιλοκτήτη στη Λήμνο εξαιτίας της δυσοσμίας της πληγής του και φυσικά η προδοτική και ανάνδρη δολοφονία του Παλαμήδη από τον Οδυσσέα και τον Διομήδη φαίνεται από κοινού να συνθέτουν μια μάλλον αντιηρωική εκδοχή του μύθου της τρωικής εποποιίας, η οποία όχι μόνον δεν συμβαδίζει με την ομηρική και την ησιόδεια προοπτική του επικού κόσμου, αλλά επίσης φαίνεται να διακρίνεται από όλα τα ποιήματα του επικού κύκλου της Τροίας για τον

αντιηρωικό της χαρακτήρα. Στην ίδια συζήτηση μπορεί φυσικά να ενταχθεί δίχως αμφιβολία και η παρουσίαση του ηρωικού γένους ως ασεβούς στον κεντρικό μύθο του χαμένου έπους για την απόφαση του Δία να ενορχηστρώσει την πρόκληση του πολύνεκρου τρωικού πολέμου.

Με επιφύλαξη διατυπώσαμε την κατά τι απλοϊκή, αλλά ταυτόχρονα επί της αρχής ενδιαφέρουσα υπόθεση πως η διαφαινόμενη απόκλιση των *Κυπρίων επών* από την εξιδανικευτική απεικόνιση των Ελλήνων ηρώων που χαρακτηρίζει σε διαφορετικούς βαθμούς τα ομηρικά έπη και την υπόλοιπη πρώιμη επική παράδοση για τον τρωικό πόλεμο θα μπορούσε επίσης να αποδοθεί, τουλάχιστον εν μέρει, στην πιθανή σύνδεση του συγκεκριμένου έργου με το ιδιαίτερο πολιτισμικό περιβάλλον της αρχαϊκής Κύπρου. Όπως επισημάναμε κατά τη συζήτησή μας, η πρόδηλα αρνητική και σε κάποιες περιπτώσεις παρωδιακή χροιά με την οποία τα συγκεκριμένα επεισόδια των *Κυπρίων επών* περιγράφουν τις ικανότητες και το ήθος των Ελλήνων ηρώων δεν είναι απίθανο να αντανακλά σε έναν βαθμό την αποστασιοποιημένη προοπτική ενός Κύπριου ποιητή ο οποίος ακριβώς λόγω της καταγωγής του πιθανώς δεν διακατέχεται από την προγραμματική συλλογιστική εξιδανίκευσης των μυθικών του προγόνων, αφού οι Κύπριοι ήρωες είναι ηχηρά απόντες από την τρωική εκστρατεία.

Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, δεν ισχυρίζομαι πως ο αντιηρωικός χαρακτήρας των *Κυπρίων επών* ή οι εμφανείς ανατολικές επιρροές των διαφόρων επεισοδίων με τα οποία ασχοληθήκαμε στη συγκριτική μας ανάλυση μπορούν να εκληφθούν ως επιχειρήματα υπέρ της υπόθεσης της κυπριακής προέλευσης του συγκεκριμένου έργου. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, πιστεύω πως, αν αυτή η παραδοσιακή και ούτως ή άλλως δεσπόζουσα στη βιβλιογραφία υπόθεση ευσταθεί, τότε μπορούμε να την αξιοποιήσουμε για την ερμηνεία των προαναφερθέντων δεδομένων σε συνάρτηση με το ιδιαίτερο πολιτισμικό περιβάλλον της αρχαϊκής Κύπρου. Υπό αυτήν την προοπτική, τα στοιχεία αντιηρωισμού των *Κυπρίων επών* μπορούν πιθανολογικά να συσχετισθούν με την εγγενή ετερότητα του ελληνικού πολιτισμού της Κύπρου σε σχέση με την επική και θρησκευτική παράδοση των Ελλήνων του Αιγαίου ή της ηπειρωτικής Ελλάδας· αντίστοιχα, η άμεση επαφή του κυπριακού ελληνισμού με διάφορους πολιτισμούς της Ανατολής μάς προσφέρει ένα σπάνιο γεωπολιτισμικό υπόβαθρο το οποίο μας επιτρέπει να αποδώσουμε με αυστηρά ιστορικά κριτήρια την σύγκλιση των ελληνικών και ανατολικών κειμένων σε σχέσεις άμεσης διαπολιτισμικής επιρροής. Μολονότι

οι τρόποι με τους οποίους μια μυθική διήγηση ή ένα λογοτεχνικό μοτίβο μπορεί να ταξιδέψει και να μετασχηματισθεί στις παραδόσεις διαφορετικών πολιτισμών και εποχών είναι μακράν πιο πολύπλοκοι από όσο θα εύχονταν οι μελετητές της συγκριτικής λογοτεχνίας, το πολυπολιτισμικό περιβάλλον της αρχαϊκής Κύπρου αποτελεί το κατ' εξοχήν πεδίο στο οποίο έχουμε τη δυνατότητα να ιχνηλατήσουμε με ασφαλή δεδομένα την πορεία των διαπολιτισμικών αλληλεπιδράσεων που συνετέλεσαν στην λεγόμενη «ανατολίζουσα επανάσταση» του ελληνικού πολιτισμού, και η προσέγγιση των *Κυπρίων επών* ως πιθανού λογοτεχνικού αποτυπώματος αυτού του ιδιαίτερου πολιτισμικού συγκειμένου μπορεί ίσως να μας φέρει πιο κοντά αφ' ενός στην ερμηνεία του ύφους και του χαρακτήρα του, και αφ' ετέρου στην κατανόηση των σύνθετων διαπολιτισμικών πλεγμάτων που συνέχουν τις μυθικές παραδόσεις του αρχαίου κόσμου.

VII. Βιβλιογραφία

- Ackerman, S. *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*. Harvard Semitic Monographs 46. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Adluri, V. & J. Bagchee. *Philology and Criticism. A Guide to Mahābhārata Textual Criticism*. New York: Anthem Press, 2018.
- Aitken, E. B. & J. K. B. Maclean. *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 Atramḥasīs-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. & D. Römheld. Berlin: de Gruyter, 1999.
- Allan, W. “Performing the Will of Zeus: The Διὸς βουλή and the Scope of Early Greek Epic”. Στο *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin*, 204-16. Edited by Revermann, M. & P. Wilson. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Allen, N. J. “Argos and Hanuman: Odysseus’ Dog in the Light of the *Mahābhārata*”. *Journal of Indo-European Studies* 28 (2000): 3-16.
- _____. “Arjuna and Odysseus: A Comparative Approach”. *South Asia Library Group Newsletter* 40 (1993): 39-43.
- _____. *Arjuna-Odysseus: Shared Heritage in Indian and Greek Epic*. New York: Routledge, 2020.
- _____. “Just War in the *Mahābhārata*”. Στο *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, 138-49. Edited by Sorabji, R. & D. Rodin. Hants, U.K.: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- _____. “Review of M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007”. *Bryn Mawr Classical Review* 2007.10.53. <https://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007.10.53/>

- _____. “Review of The Mahābhārata and Greek Mythology by Fernando Wulff Alonso and Andrew Morrow”. *Rivista degli studi orientali, Nuova Serie* 88.1/4 (2015): 241-7.
- _____. “The Indo-European Background to Greek Mythology”. Στο *A Companion to Greek Mythology*, 341-56. Edited by Dowden, K. & N. Livingstone. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- Allen, T. G. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*. Studies in Ancient Oriental Civilization 37. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Allen, T. W. (ed.) *Homeri Opera. Tomus V*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
- D’Alessio, G. B. *Callimaco, ii: Aitia, Giambi, Frammenti elegiaci minori, Frammenti di sede incerta*. Milano: Biblioteca universale 1996.
- _____. “P.Oxy. 5190. Hexameters (Argonautica?)”. Στο *The Oxyrhynchus Papyri. Vol. 79*, 41-50. Edited by Henry, W. B. et al. Graeco-Roman memoirs 100. London: Egypt Exploration Society, 2014.
- Alster, B. “Inanna Repenting. The Conclusion of Inanna's Descent”. *Acta Sumerologica* 18 (1996): 1-18.
- _____. “Sumerian Love Songs”. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 79.2 (1985): 127-59.
- Andrews, C. (ed.) & R. O. Faulkner (trans.). *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Austin: University of Texas Press, 1972.
- Apple, R. “Psalm 34 — Does the Heading Fit?”. *Jewish Bible Quarterly* 46.2 (2018): 97-103.
- Assmann, J. *The Search for God in Ancient Egypt*. Translated by D. Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

- Astour, M. C. *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Ataç, M.-A. *Art and Immortality in the Ancient Near East*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Audley-Miller, L. & B. Dignas (eds.). *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Ayali-Darshan, N. "The Other Version of the Story of the Storm-god's Combat with the Sea in the Light of Egyptian, Ugaritic, and Hurro-Hittite Texts". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 15 (2015): 20-51.
- _____. *The Storm-God and the Sea: The Origin, Versions, and Diffusion of a Myth throughout the Ancient Near East*. *Orientalische Religionen in der Antike. Ägypten, Israel, Alter Orient* 37. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Bachvarova, M. R. "Adapting Mesopotamian Myth in Hurro-Hittite Rituals at Hattuša: IŠTAR, the Underworld, and the Legendary Kings". Στο *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*, 23-44. Edited by Collins, B. J. & P. Michalowski. Atlanta: Lockwood Press, 2013.
- _____. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- _____. "Hurro-Hittite Narrative Song: Kumarbi Cycle". Στο *Gods, Heroes, and Monsters: A Sourcebook of Greek, Roman, and Near Eastern Myths in Translation*, 139-63. Edited by C. López-Ruiz. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. "Multiformity in the *Song of Hedammu*". *Altorientalische Forschungen* 45.1 (2018): 1-21.
- _____. "The Destroyed City in Ancient 'World History': From Agade to Troy". Στο *The Fall of Cities in the Mediterranean: Commemoration in Literature, Folk-Song, and Liturgy*,

- 36-78. Edited by Bachvarova, M. R., Dutsch, D. & A. Suter. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Barbato, M. *The Ideology of Democratic Athens: Institutions, Orators and the Mythical Past*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- 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. & L. Milano. 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.
- Barnett, R. D. “The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod”. *The Journal of Hellenic Studies* 65 (1945): 100-1.
- 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*. London/New York: T&T Clark, 2008.
- Bassino, P. “Palamedes, the Sophistic Hero”. Στο *Sophistic Views of the Epic Past from the Classical to the Imperial Age*, 41-64. Edited by Bassino, P. & N. Benzi. London: Bloomsbury Academic, 2022.
- Batto, B. F. “The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty”. *Biblica* 68.2 (1987): 153-77.
- Baumgarten, A. I. *The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1981.
- Baums, S. “Catalog and Revised Texts and Translations of Gandharan Reliquary Inscriptions”. Στο *Gandharan Buddhist Reliquaries*, 200-51. Edited by D. Jongeward et al. Gandharan Studies, Volume 1. Seattle: Early Buddhist Manuscripts Project, 2012.
- Baums, S. & A. Glass. *Catalog of Gāndhārī Texts*, <https://gandhari.org/catalog> (2002-2014).

- 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 S. Graziani. 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.
- Behrendt, K. A. *The Art of Gandhara in the Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2007.
- Benjamin, C. *Empires of Ancient Eurasia: The First Silk Roads Era, 100 BCE–250 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- _____. *The Yuezhi: Origin, Migration and the Conquest of Northern Bactria*. Turnhout: Brepols, 2007.
- Benko, S. *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden: Brill, 1993.
- Bergman, J. "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt". Στο *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, 51-60. Edited by D. Hellholm. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.
- Bergren, A. L. T. "'The Homeric Hymn to Aphrodite': Tradition and Rhetoric, Praise and Blame". *Classical Antiquity* 8.1 (1989): 1-41.
- Bernabé, A. (ed.) *Poetae Epici Graeci: Testimonia et Fragmenta. Pars I*. Leipzig: B. G. Teubner, 1996.
- _____. "Language and Meter of the Epic Cycle". Στο *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*, 139-53. Edited by Fantuzzi, M. & C. Tsagalis. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Bernard, P., Pinault, G.-J. & G. Rougemont. “Deux nouvelles inscriptions grecques de l’Asie centrale”. *Journal des Savants* 2 (2004): 227-356.
- Bethe, E. *Homer, Dichtung und Sage, vol. II*. Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1929.
- Bettini, M. & C. Brillante. *Il mito di Elena: Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*. Turin: Einaudi, 2002.
- Bezzel, H. “Saul and David – Stages of Their Literary Relationship”. Στο *David in the Desert: Tradition and Redaction in the “History of David’s Rise”*, 159-80. Edited by Bezzel, H. & R. G. Kratz. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Bhandare, S. “The Last Phase of the Indo-Greeks: Methods, Interpretations, and New Insights in Reconstructing the Past”. Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 520-35. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Bierl, A. “Demodokos’ Song of Ares and Aphrodite in Homer’s Odyssey (8.266–366): An Epyllion? Agonistic Performativity and Cultural Metapoetics”. Στο *Brill’s Companion to Greek and Latin Epyllion and Its Reception*, 111-34. Edited by Baumbach, M. & S. Bär. Leiden: Brill, 2012.
- 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.
- Black, J. A. “Babylonian Ballads: A New Genre”. *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 25-34.
- _____. *Reading Sumerian Poetry*. Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies. London: The Athlone Press, 1998.
- Black, J. et al. (trans.). *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Bleeh, M. *Studien zum Kranz bei den Griechen*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Vol. 38. Berlin: De Gruyter, 1982.
- Boardman, J. “Classical Figures in an Indian Landscape”. Στο *Gandharan Art in Context. East-West Exchanges at the Crossroads of Asia*, 1-16. Edited by R. Allchin et al. Cambridge: Ancient India and Iran Trust, 1997.
- _____. *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Bocholier, J. “The Ambiguities of Voluntary Self-Sacrifice: The Case of Macaria in Euripides’ ‘Heracleidae’. A Dramaturgic Study”. *Frammenti Sulla Scena (online)* 1.2 (2020): 1-21. <https://www.ojs.unito.it/index.php/fss/article/view/5700/5027>.
- Bodi, D. *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. Orbis Biblicus et Orientalis 104. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Boedeker, D. D. *Aphrodite’s Entry into Greek Epic*. Leiden: Brill, 1974.
- Bohak, G. “Classica et Rabbinica I: The Bull of Phalaris and the Tophet”. *Journal for the Study of Judaism* 31 (2000): 203-16.
- Bonnechere, P. & R. Gagné (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.
- Bopearachchi, O. *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques: Catalogue raisonné*. Paris: Bibliothèque nationale, 1991.
- Βοσκόζ, Α. Ι. *Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία. Τόμος Ι: Επική, Λυρική, Δραματική Ποίηση, β’ έκδοση, βελτιωμένη και επαυξημένη*. Λευκωσία: Ίδρυμα Αναστάσιος Γ. Λεβέντης, 2008.

Bordeaux, O. *Les Grecs en Inde: Politiques et pratiques monétaires (IIIe s.a.C.-Ier s.p.C)*. Bordeaux: Ausonius éditions, 2018.

Borger, R. *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.

Braswell, B. K. "A Grammatical Note on Cypria, Fr. 4 K". *Glotta* 60, 3/4 (1982): 221-5.

_____. "The Song of Ares and Aphrodite: Theme and Relevance to Odyssey 8". *Hermes* 110.2 (1982): 129-37.

Breitenberger, B. *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York: Routledge, 2007.

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

_____. "Human Sacrifice in Euripides' *Iphigeneia in Tauris*: Greek and Barbarian". Στο *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*, 87-100. Edited by Bonnechere, P. & R. Gagné. Collection Religions: Comparatisme, Histoire, Anthropologie 2. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013.

_____. "Remember the Titans. Greek Fallen Angels: Kronos and the Titans". Στο *The Fall of the Angels*, 35-61. Edited by Auffarth, C. & L. T. Stuckenbruck. Leiden: Brill, 2004.

_____. "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. & E. Tigchelaar. 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, F. E. "Artemis of Ephesos: An Avant Garde Goddess". *Kernos* 11 (1998): 157-71.
- Brillet-Dubois, P. "An Erotic Aristeia: The Homeric Hymn to Aphrodite and Its Relation to the Iliadic Tradition". Στο *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, 105-32. Edited by A. Faulkner. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Brison, O. "Nudity and Music in Anatolian Mythological Seduction Scenes and Iconographic Imagery". Στο *Music in Antiquity: The Ancient Near East and the Mediterranean*, 185-200. Edited by J. G. Westenholz, Maurey, Y. & E. Seroussi. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- Brockington, J. *The Sanskrit Epics*. Handbuch der Orientalistik. Abt. 2, Indien. Bd. 12. Leiden: Brill, 1998.
- Bronkhorst, J. *How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas*. Leiden: Brill, 2016.
- Brosius, M. "Artemis Persike and Artemis Anaitis". *Achaemenid History* 11 (1998): 227-38.
- Brown, A. S. "Aphrodite and the Pandora Complex". *The Classical Quarterly, New Series* 47. 1 (1997): 26-47.
- 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.
- O'Bryhim, S. "The Ritual of Human Sacrifice in Euripides, Iphigenia in Tauris". *Classical Bulletin* 76 (2000): 29-37.
- Budelmann, F. & J. Haubold. "Reception and Tradition". Στο *A Companion to Classical Receptions*, 13-25. Edited by Hardwick, L. & C. Stray. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.

Budin, S. L. "Before Kypris was Aphrodite". Στο *Transformation of a Goddess: Ištar – Astarte – Aphrodite*, 195-215. Edited by D. T. Sugimoto. *Orbis Biblicus et Orientalis* 263. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

_____. *The Origin of Aphrodite*. Bethesda: CDL Press, 2003.

Burgess, J. S. "The Epic Cycle and Fragments". Στο *A Companion to Ancient Epic*, 344-52. Edited by J. M. Foley. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

_____. "Kyprias, the Kypria, and Multiformity". *Phoenix* 56.3/4 (2002): 234-45.

_____. "Performance and the Epic Cycle". *The Classical Journal* 100 (2004): 1-23.

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

_____. *The Tradition of the Trojan War in Homer & 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, M.A.: Harvard University Press, 1985.

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

_____. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.

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

- Burlingame, E. W. *Buddhist Legends: Translated from the Original Pali Text of the Dhammapada Commentary, Part 1*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1921.
- Burstein, S. M. “New Light on the Fate of Greek in Ancient Central and South Asia”. *Ancient West and East* 9 (2010): 181-92.
- _____. *The Babyloniaca of Berossus*. SANE I.5. Malibu, CA: Undena Publications, 1978.
- Cabrera, R. “The Three Faces of Inanna: An Approach to Her Polysemic Figure in Her Descent to the Netherworld”. *Journal of Northwest Semitic Languages* 44.2 (2018): 41-79.
- Cagni, L. *L'epopea di Erra*. Studi Semitici 34. Rome: University of Rome, 1969.
- _____. *The Poem of Erra*. Sources from the Ancient Near East, vol. 1/3. Malibu: Undena Publications, 1977.
- Cannavò, A. “Cyprus”. Στο *A Companion to the Achaemenid Persian Empire, Volume I*, 245-58. Edited by Jacobs, B. & R. Rollinger. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021.
- _____. “The Phoenicians and Kition: Continuities and Breaks”. Στο *Transformations and Crisis in the Mediterranean: “Identity” and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th–8th Centuries BCE*, 141-53. Edited by Garbati, G. & T. Pedrazzi. Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2015.
- _____. “In the Middle of the Sea of the Setting Sun: The Neo-Assyrian Empire and Cyprus—Economic and Political Perspectives”. Στο *Imperial Peripheries in the Neo-Assyrian Period*, 241-64. Edited by Tyson, C. W. & V. R. Herrmann. Louisville: University Press of Colorado, 2018.
- Cannavò, A. & L. Thély (eds.). *Les royaumes de Chypre à l'épreuve de l'histoire: Transitions et ruptures de la fin de l'âge du Bronze au début de l'époque hellénistique*. Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 60. Athens: École française d'Athènes, 2018.

- Carbillet, A. *La figure hathorique à Chypre (Ile-Ier mill. av. J.-C.)*. Alter Orient und Altes Testament Band 388. Münster: Ugarit-Verlag, 2011.
- Carpenter, R. *Folk Tale, Fiction, and Saga in the Homeric Epics*. Los Angeles: University of California Press, 1946.
- Carr, D. M. *The Formation of Genesis 1-11. Biblical and Other Precursors*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Carter, J. B. “The Masks of Ortheia”. *American Journal of Archaeology* 91.3 (1987): 355-83.
- Carvounis, K. *A Commentary on Quintus of Smyrna, Posthomerica 14*. Oxford/New York: Oxford University Press 2019.
- _____. “Ο θάνατος του Παλαμήδη και η εκδίκηση του Ναυπλίου στα Κύπρια έπη και τους Μεθ’ Όμηρον λόγους”. Στο *Η αρχαία κυπριακή γραμματεία ανά τους αιώνες. Πρακτικά Α’ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου Αρχαίας Κυπριακής Γραμματείας, Κύπρος 20-22 Μαρτίου 2015, Λευκωσία*, 103-14. Edited by Παναγιώτου-Τριανταφυλλοπούλου, Α. και Α. Γεωργιάδου. Λευκωσία, 2017.
- _____. “Οι μεταμορφώσεις της Νεμέσεως και η παντοδυναμία του Διός στα Κύπρια έπη (PEG2 F 9 / ΑΚυΓ1β’ 3 F7)”. Στο *ΗΜΑΤΑ ΠΑΝΤΑ. Τιμητικός τόμος στον Καθηγητή Ανδρέα Ι. Βοσκό*, 151-66. Edited by Παπαθωμάς, Α., Κάρλα, Γ. και Δ. Σταμάτης. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα, 2020.
- Cassin, E. “La contestation dans le monde divin”. Στο *La voix de l’opposition en Mesopotamie*, 89-110. Edited by A. Finet. Bruxelles: Institut des Hautes Etudes, 1973.
- Castellino, G. R. *Two Šulgi Hymns (B, C)*. Studi semitici 42. Rome: Istituto di studi del Vicino Oriente, 1972.
- Chatterjee, R. “Viewing Helen of Sparta and Draupadi of Pancala: A Comparative Approach”. PhD dissertation. University of Calgary, 2018.

- Chen, Y. S. *The Primeval Flood Catastrophe: Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions*. Oxford Oriental Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Christopoulos, M. “Casus belli: Causes of the Trojan War in the Epic Cycle”. *Classics@* Volume 6. Edited by E. D. Karakantza. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of December 20, 2010.
- _____. “Strange Instances of Time and Space in Odysseus’ Return”. Στο *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture*, 3-8. Edited by Bierl, A., Christopoulos, M. & A. Papachryssostomou. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Cingano, E. “The Hesiodic Corpus”. Στο *Brill’s Companion to Hesiod*, 91-130. Edited by Montanari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Leiden: Brill, 2009.
- _____. “A Catalogue within a Catalogue: Helen’s Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196–204)”. Στο *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, 118-52. Edited by R. Hunter. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Clairmont, C. W. *Das Parisurteil in der antiken Kunst*. Zürich: Im Selbstverlag des Verfassers, 1951.
- Classen, C. J. *Vorbilder – Werte – Normen in den homerischen Epen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Clay, J. S. *Hesiod’s Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. “The Beginning and End of the Catalogue of Women and Its Relation to Hesiod”. Στο *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, 25-34. Edited by R. Hunter. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. London: Bristol Classical Press, 2006.

- _____. "The Will and the Whip of Zeus". *Literary Imagination 1* (1999): 40-60.
- Cline, E. H. "Achilles in Anatolia: Myth, History, and the Aššuwa Rebellion". *Crossing Boundaries and Linking Horizons: Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*, 189-210. Edited by Young, G. D., Chavalas, M. W. & R. E. Averbeck. Bethesda: CDL Press, 1997.
- Cohen, G. M. *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Cohen, M. E. *Sumerian Hymnology: The Eršemma*. Hebrew Union College Annual Supplements 2. Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981.
- Coloru, O. *Da Alessandro a Menandro: il regno greco di Battriana*. Pisa: Giardini, 2009.
- 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.
- Cornelius, I. *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah, c. 1500–1000 BCE*. Fribourg: Academic Press, 2004.
- Courtney, E. *The Fragmentary Latin Poets*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Coward, T. "A Hesiodic Heldendämmerung: Some Textual Problems and Reconstructions". *Antichistica 31* (2021): 49-75.
- Cribb, J. "Greekness after the End of the Bactrian and Indo-Greek Kingdoms". Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 653-81. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Criore, R. "Education in the Papyri". Στο *The Oxford Handbook of Papyrology*, 320-37. Edited by R. S. Bagnall. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Cropp, M. “Cropp on Queyrel on Connelly”. *Bryn Mawr Classical Review* 2014.10.45. <http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-10-45.html>.
- Crosby, K. (trans.). *Maha-bhārata Books X & XI: Dead of the Night and The Women*. Clay Sanskrit Library. New York: New York University Press / JJC Foundation, 2009.
- Currie, B. “Cypria”. Στο *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*, 281-305. Edited by Fantuzzi, M. & C. Tsagalis. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- _____. “Hesiod on Human History”. Στο *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, 37-64. Edited by Marincola, J., Llewellyn-Jones, L. & C. Maciver. Edinburgh Leventis Studies 6. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- _____. *Homer’s Allusive Art*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- _____. “The Iliad, Gilgamesh, and Neoanalysis”. Στο *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 543-80. Edited by Montanari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Trends in Classics – Supplementary Volumes 12. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Cyrino, M. S. *Aphrodite. Gods and Heroes of the Ancient World*. New York: Routledge, 2010.
- _____. “Heroes in D(u)ress: Transvestism and Power in the Myths of Heracles and Achilles”. *Arethusa* 31.2 (1998): 207-41.
- Dalley, S. *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. “Erra and Ishum (1.113)”. Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 404-16. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.

- Danek, G. *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 1998.
- Davies, M. *Epicorum Graecorum Fragmenta*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- _____. “Euripides ‘Telephus’ fr. 149 (Austin) and the Folk-Tale Origins of the Teuthranian Expedition”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 133 (2000): 7-10.
- _____. “Homer and the Fable: *Odyssey* 21. 293–306”. *Prometheus* 27 (2001): 193-210.
- _____. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, vol. I. Alcman Stesichorus Ibycus*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. *The Epic Cycle*. Bristol: Bristol Classical Press, 1989.
- _____. *The Cypria*. Hellenic Studies Series 83. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2019.
- _____. “The Date of the Epic Cycle”. *Glotta* 67 (1989): 89-100.
- _____. *The Epic Cycle*. Bristol: Bristol Classical Press, 1989.
- _____. “The Judgement of Paris and Iliad XXIV”. *Journal of Hellenic Studies* 101 (1981): 56-62.
- Davies, M. & P. J. Finglass. *Stesichorus. The Poems. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Day, J. “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”. *Journal of Biblical Literature* 105.3 (1986): 385-408.
- _____. *From Creation to Babel, Studies in Genesis 1–11*. New York: Bloomsbury, 2013.
- _____. *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 P. L. Day. 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.
- Delcourt, M. *Hermaphrodite: Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, Translated by Jennifer Nicholson. London: Longacre Press, 1961.
- Deller, K. “STT 366. Deutungsversuch 1982”. *Assur* 3.4 (1983): 139-53.
- de Martino, S. “Relations between Ḫatti and Alašiya According to Textual and Archaeological Evidence”. Στο *Ḫattuša – Boğazköy: Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients*. 6. *Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 22.–24. März 2006, Würzburg*, 247-63. Edited by G. Wilhelm. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 6. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- Derchain, P. “En l’an 363 de Sa Majesté le Roi de Haute et Basse Égypte Râ-Harakhty vivant par-delà le temps et l’espace”. *Chronique d’Égypte: Bulletin périodique de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth* 53 (1978): 48-56.
- Dever, W. G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Dewrell, H. D. *Child Sacrifice in Ancient Israel*. Explorations of Ancient Near Eastern Civilizations 5. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.

- Dietrich, W. *Samuel: 1Sam 13-26*. Biblischer Kommentar Altes Testament, Band VIII/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015.
- Diggle, J. (ed.) *Euripides Fabulae: Vol III*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon, 1994.
- Dijkstra, M. “Ištar Seduces the Sea-Serpent: A New Join in the Epic of Ḫedammu (KUB 36, 56 + 95) and Its Meaning for the Battle between Baal and Yam in Ugaritic Tradition”. *Ugarit-Forschungen* 43 (2011): 53-83.
- 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. Harvard University, 2011.
- Doedens, J. *The Sons of God in Genesis 6:1–4. Analysis and History of Exegesis*. Leiden: Brill, 2019.
- Doniger, W. *Splitting the Difference: Gender and Myth in Ancient Greece and India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Dooley, D. “Greek Tragedy and the Epic Cycle: Narrative Tradition, Texts, Fragments”. PhD Dissertation. John Hopkins University, 2017.
- Douglas Olson, S. (ed.) *Athenaeus Naucratis, Deipnosophistae, Vol. IV.A. Libri XII-XV*. Berlin: De Gruyter, 2019.
- _____. *The Homeric Hymn to Aphrodite and Related Texts. Text, Translation and Commentary*. Texte und Kommentare. Eine alttumswissenschaftliche Reihe, Band 39. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- 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.

- _____. “The Epic Tradition in Greece”. Στο *The Cambridge Companion to Homer*, 188-205. Edited by R. Fowler. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ducoeur, G. “Le cheval d’Epeiós et l’éléphant de Pradyota, ou le stratagème de l’absurde”. Στο *Reconstruire Troie: permanence et renaissances d’une cité emblématique*, 369-404. Edited by M. Fartzoff. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, 2010.
- 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.
- Edenburg, C. “Notes on the Origin of the Biblical Tradition Regarding Achish King of Gath”. *Vetus Testamentum* 61 (2011): 34-8.
- Edmunds, L. “Helen’s Divine Origins”. *Electronic Antiquity* 10.2 (2007): 1-45.
- _____. “Intertextuality without Texts in Archaic Greek Verse and the Plan of Zeus”. *Syllecta Classica* 27 (2016): 1-27
- _____. *Stealing Helen: The Myth of the Abducted Wife in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Egetmeyer, M. *Le dialecte grec ancien de Chypre, Tome I: Grammaire. Tome II: Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Eisenfield, H. “Ištar Rejected: Reading a Mesopotamian Goddess in the Homeric Hymn to Aphrodite”. *Archiv für Religionsgeschichte* 16 (2015): 133-62.
- Ekroth, G. “Heroes and Hero-Cults”. Στο *A Companion to Greek Religion*, 100-14. Edited by D. Odgen. Malden, M.A.: Blackwell, 2007.
- Emerton, J. A. “The Biblical High Place in the Light of Recent Study”. *Palestine Exploration Quarterly* 129 (1997): 116-32.
- Erbse, H. “Diomedes und Odysseus in Homers Ilias”. *Hermes* 133.1 (2005): 3-8.

- _____. (ed.) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera). Vol. 1: Praefationem et scholia ad libros A-D continens*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- Evelyn-White, H. G. *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric*. Loeb Classical Library 57. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1914.
- Exum, J. C. “Unity, Date, Authorship and the ‘Wisdom’ of the Song of Songs”. Στο *Goochem in Mokum: Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap, Amsterdam, July 2012*, 53-68. Edited by Brooke, G. J. & P. van Hecke. Leiden: Brill, 2016.
- Falkenstein, A. “Tammuz”. Στο *Tammouz dans les civilisations mésopotamiennes. Compte rendu de la troisième rencontre assyriologique internationale*, 41-65. Edited by van der Ploeg, J. P. & A. A. Kampman. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1954.
- Falk, H. “Foreign Terms in Sanskrit Pertaining to Writing”. Στο *The Idea of Writing: Play and Complexity*, 207-17. Edited by de Voogt, A. & I. L. Fingel. Leiden: Brill, 2010.
- Falser, M. “The Graeco-Buddhist Style of Gandhara - a ‘Storia Ideologica’, or: How a Discourse Makes a Global History of Art”. *Journal of Art Historiography* 13 (2015): 1-52.
- Fantalkin, A. “Toward the Identification of the Goddess of Ekron”. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17 (2017): 97-115.
- Fantuzzi, M. & C. Tsagalis (eds.), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Fantuzzi, M. *Achilles in Love: Intertextual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Farber, W. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi: Ātī Ištar ša harmaša Dumuzi*. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 30. Wiesbaden: Steiner, 1977.

- Faulkner, A. *The Homeric Hymn to Aphrodite. Text, Translation, and Commentary*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. “The Legacy of Aphrodite: Anchises' Offspring in the ‘Homeric Hymn to Aphrodite’”. *The American Journal of Philology* 129.1 (2008): 1-18.
- _____. “The Performance of the Homeric Hymn to Aphrodite”. Στο *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008*, 171-6. Edited by Bouchon, R., Brillet-Dubois, P. & N. Le Meur-Weissman. Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2012.
- Feldman, L. H. *Studies in Josephus’ Rewritten Bible*. Leiden: Brill, 1998.
- Fenik, B. *Studies in the Odyssey*. Hermes, Heft 30. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974.
- _____. *Typical Battle Scenes in the Iliad. Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Description*. Hermes, Heft 21. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968.
- Ferrara, S. *Cypro-Minoan Inscriptions. Volume I: Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Filigenzi, A. “Orientalised Hellenism versus Hellenised Orient: Reversing the Perspective on Gandharan Art”. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 18 (2012): 111-41.
- Finch, C. E. “Evolving Views of Ageing and Longevity from Homer to Hippocrates: Emergence of Natural Factors, Persistence of the Supernatural”. *Greece & Rome* 57.2 (2010): 355-77.
- Finkelberg, M. *Homer and Early Greek Epic. Collected Essays*. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.
- _____. “The *Cypria*, the *Iliad*, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition”. *Classical Philology* 95 (2000): 1-11.

- _____. “The End of the Heroic Age in Homer, Hesiod and the Cycle”. *Ordia Prima* 3 (2004): 11-24.
- _____. “The First Song of Demodocus”. *Mnemosyne* 40.1/2 (1987): 128-32.
- Finkel, I. *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*. New York: Nan A. Talese, 2014.
- Finkelstein, I. “The Old Jephthah Tale in Judges: Geographical and Historical Considerations”. *Biblica* 97 (2016): 1-15.
- Finsterbusch, K. “The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible”. Στο *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 87-108. Edited by Finsterbusch, K., Lange, E. & K. F. D. Römheld. Leiden: Brill, 2007.
- Fitzgerald J. L. (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.
- Flückiger-Hawker, E. *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Foley, H. P. *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. London: Cornell University Press, 1985.
- Foster, B. R. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Third edition. Bethesda: CDL Press, 2005.
- Foucher, A. *L’art gréco-bouddhique du Gandhâra; Étude sur les origines de l’influence classique dans l’art bouddhique de l’Inde et de l’Extrême-Orient*. 3 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1951.
- _____. “Le cheval de Troie au Gandhâra”. *Comptes Rendus des Séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 94 (1950): 407-12.

- 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.
- Frandsen, P. J. "On the Origin of the Notion of Evil in Ancient Egypt". *Göttinger Miszellen* 179 (2000): 9-34.
- Franklin, J. C. "Greek Epic and Kypriaka: Why 'Cyprus Matters'". Στο *Music in Antiquity: The Near East and the Mediterranean*, 213-47. Edited by Goodnick-Westenholz, J., Maurey, Y. & E. Seroussi. Yuval. Studies of the Jewish Music Research Centre, Vol. VIII. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2014.
- _____. *Kinyras: The Divine Lyre. With a Study of Balang Gods by Wolfgang Heimpel and Illustrations by Glynnis Fawkes*. Hellenic Studies 70. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Frayne, D. R. "New Light on the Reign of Išme-Dagān". *Zeitschrift für Assyriologie* 88 (1998): 6-44.
- 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.
- Fritz, M. M. "... und weinten um Tammuz". *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Alter Orient und Altes Testament - Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Band 307. Münster: Ugarit-Verlag, 2003.
- Furley, W. D. "Homeric and Un-Homeric Hexameter Hymns: A Question of Type". Στο *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*, 206-31. Edited by A. Faulkner. New York: Oxford University Press, 2011.

- Fussman, G. "L'inscription de Rabatak et l'origine de l'Ère Śaka". *Journal Asiatique* 286 (1998): 571-651.
- Gadotti, A. "Never Truly Hers: Ereškigal's Dowry and the Rulership of the Netherworld". *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 20 (2020): 1-16.
- Galinsky, K. "Herakles Vajrapani, the Companion of Buddha". Στο *Herakles Inside and Outside the Church: From the First Apologists to the End of the Quattrocento*, 315-32. Edited by Allan, A. L., Anagnostou-Laoutides, E. & E. Stafford. Leiden: Brill, 2020.
- Galli, M. "Hellenistic Court Imagery in the Early Buddhist Art of Gandhara". *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 17 (2011): 279-329.
- Gantz, T. *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Garzia Jr., L. F. *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*. Hellenic Studies Series 58. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013. http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_GarciaL.Homeric_Durability_Telling_Time_in_the_Iliad.2013.
- Gaster, T. H. "The Egyptian 'Story of Astarte' and the Ugaritic Poem of Baal". *Bibliotheca Orientalis* 9 (1952): 82-5.
- 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.
- Georgoudi, S. "À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: Remarques critiques". *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999): 61-82.
- Giorgieri, M. "Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele". Στο *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie (Würzburg, 4.-8. Oktober 1999)*, 134-55. Edited by G. Wilhelm. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

- Gleis, M. *Die Bamah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 251. Berlin: De Gruyter, 1997.
- Glenn, S. "History from Coins: The Role of Numismatics in the Study of the Graeco-Bactrian and Indo-Greek Worlds". Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 467-86. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Goebis, K. & J. Baines. "Functions and Uses of Egyptian Myth". *Revue de l'histoire des religions* 4 (2018): 645-81.
- Goff, M. J. "Gilgamesh the Giant: The Qumran Book of Giants' Appropriation of *Gilgamesh* Motifs". *Dead Sea Discovery* 16.2 (2009): 221-53.
- _____. "Monstrous Appetites: Blood, Giants, Cannibalism and Insatiable Eating in Enochic Literature". *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010): 19-42.
- González, M. "The "Catalogue of Women" and the End of the Heroic Age (Hesiod fr. 204.94-103 M-W)". *Transactions of the American Philological Association* 140.2 (2010): 375-422.
- Gourmelin, L. "Les traditions relatives aux filles d'Anios. Peut-on reconstituer un mythe fragmentaire?". *Gaia* 18 (2015): 489-505.
- Graziosi, B. *Inventing Homer: The Early Reception of the Epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Green, A. R. W. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Biblical and Judaic Studies Volume 8. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- Griffin, J. "The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer". *The Journal of Hellenic Studies* 97 (1977): 39-53.
- Griffith, R. D. "Odysseus and the Salt-Ploughed Field (Serv. on Verg., *Aen.* 2.81)". *Latomus* 72.3 (2013): 805-6.

- Gubel, E. “Phoenician and Aramean Bridle-harness Decoration: Examples of Cultural Contact and Innovation in the Eastern Mediterranean”. Στο *Craft and Image in Contact: Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 111-47. Edited by Suter, C. E. & C. Uehlinger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Guidetti, F. “The Hero’s White Hands: The Early History of the Myth of Achilles on Scyros”. Στο *TransAntiquity: Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, 181-201. Edited by Campanile, D., Carlà-Uhink, F. & M. Facella. New York: Routledge, 2017.
- Guilhou, N. *La vieillesse des dieux*. Orientalia Monspeliensia 5. Montpellier: Université Paul-Valéry-Montpellier, 1989.
- _____. “Myth of the Heavenly Cow”. Στο *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Edited by Dieleman, J. & W. Wendrich. Los Angeles: University of California, 2010.
- 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. Scegllov 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.
- Gurney, O. R. “The Sultantepe Tablets (continued); VII. The Myth of Nergal and Ereškigal”. *Anatolian Studies* 10 (1960): 105-31.
- Güterbock, H. G. “The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod”. *American Journal of Archaeology* (1948): 123-34.
- _____. “The Song of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”. *Journal of Cuneiform Studies* 5.4 (1951): 135-61.
- _____. “The Song of Ullikummi – Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth”. *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952): 8-42.

- Haas, V. *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*. Berlin: De Gruyter, 2006.
- 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).
- Hallo, W. W. & K. L. Younger (eds.). *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2003.
- Hallo, W. W. *The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres*. Leiden: Brill, 2010.
- Hankoff, L. D. "The Hero as Madman". *Journal of the History of Behavioral Sciences* 11.4 (1975): 315-33.
- Haslam, M. W. *The Oxyrynchus Papyri. Vol. 53. Graeco-Roman memoirs 73*. London: Egypt Exploration Society, 1986.
- Haubold, J. *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hawthorn, A. "The Fish and the Tamarisk: Sexual and Celestial Symbolism in 'Lugalbanda and the Anzu Bird'". Στο *Cult Practices in Ancient Literatures: Egyptian, Near Eastern and Graeco-Roman Narratives in a Cross-Cultural Perspective. Proceedings of a Workshop at the Institute for the Study of the Ancient World, New York, May 16-17, 2016*. Edited by F. Naether. ISAW Papers 18. New York: Institute for the Study of the Ancient World, New York University, 2020. <http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/isaw-papers/18-4/>.
- Heath, J. "The Serpent and the Sparrows: Homer and the Parodos of Aeschylus' Agamemnon". *The Classical Quarterly* 49.2 (1999): 396-407.

- Heath, M. “Do Heroes Eat Fish? Athenaeus on Homeric Lifestyle”. Στο *Athenaeus and His World: Reading Greek Culture in the Roman Empire*, 342-52. Edited by Braund, D. & J. Wilkins. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- Hecker, K. “Texte aus Mesopotamien: 2. Ištar’s Geliebter”. Στο *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, Band 7: Hymnen, Klagelieder und Gebete*, 63-5. Edited by Janowski, B. & D. Schwemer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.
- Heffron, Y. “Revisiting ‘Noise’ (rigmu) in Atra-ḫasīs in Light of Baby Incantations”. *Journal of Near Eastern Studies* 73.1 (2014): 83-93.
- Hegarty, J. *Religion, Narrative and Public Imagination in South Asia. Past and Place in the Sanskrit Mahābhārata*. New York: Routledge, 2012.
- Heimpel, W. “Review of S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*”. *Journal of the American Oriental Society* 92.2 (1972): 288-91.
- Helck, W. *Die Lehre für König Merikare*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1977.
- Hentschel, G. “David’s Flight to the King of Gath”. Στο *David in the Desert: Tradition and Redaction in the “History of David’s Rise”*, 225-34. Edited by Bezzel, H. & R. G. Kratz. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Hendel, R. S. & J. Joosten. *How Old is the Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study*. London: Yale University Press, 2018.
- Hendel, R. S. “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4”. *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 13-26.
- _____. “The Nephilim Were on Earth: Genesis 6: 1-4 and Its Ancient Near Eastern Context”. Στο *The Fall of the Angels*, 11-34. Edited by Auffarth, C. & L. T. Stuckenbruck. Leiden: Brill, 2004.

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.

Heslin, P. J. *The Transvestite Achilles: Gender and Genre in Statius' Achilleid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hieke, T. “The Prohibition of Transferring an Offspring to “the Molech”: No Child Sacrifice in Leviticus 18 and 20”. Στο *Writing a Commentary on Leviticus: Hermeneutics—Methodology—Themes*, 171-99. Edited by Eberhart, C. A. & T. Hieke. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Vol. 276. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

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

_____. *Freud's Mahābhārata*. New York: Oxford University Press, 2018.

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

_____. *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1992.

_____. “Why Itihāsa? New Possibilities and Limits in Considering the Mahābhārata as History”. Στο *Reading the Fifth Veda: Studies on the Mahābhārata—Essays by Alf Hiltebeitel edited by V. Adluri and J. Bagchee, Volume 1*, 73-110. Numen Book Series. Studies in the History of Religions. Texts and Sources in the History of Religions, Vol. 131. Leiden: Brill, 2011.

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

- Hoffner, H. A. Jr. *Hittite Myths*. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World, Vol. 2. Second Edition. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Hölscher, U. "Review of Kullmann 1960". *Gnomon* 38 (1966): 120-7.
- Holt, F. L. *Lost World of the Golden King: In Search of Ancient Afghanistan*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- Hoover, O. D. *Handbook of Coins of Bactria and Ancient India: Including Sogdiana, Margiana, Areia, and the Indo-Greek, Indo-Skythian, and Native Indian States South of the Hindu Kush, Fifth Century BC to First Century AD*. Lancaster: Classical Numismatic Group, 2013.
- Hornung, E. *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich: Artemis Verlag, 1979.
- _____. *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*. Orbis Biblicus et Orientalis 46. Third Edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Horváth, Z. "Hathor and Her Festivals at Lahun". Στο *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources. Volume I*, 125-44. Edited by Miniaci, G. & W. Grajetzki. Middle Kingdom Studies 1. London: Golden House Publications, 2015.
- Hudson, E. T. *Disorienting Dharma. Ethics and the Aesthetics of Suffering in the Mahābhārata*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Hughes, D. D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1991.
- Hvidberg-Hansen, F. O. *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéen-punique*. Copenhagen: Gad's Forlag, 1979.
- Iacovou, M. "Cultural and Political Configurations in Iron Age Cyprus: The Sequel to a Protohistoric Episode". *American Journal of Archaeology* 112.4 (2008): 625-57.

- _____. “Greeks on the Island of Cyprus: ‘At Home’ on the Frontiers”. Στο *A Companion to Greeks Across the Ancient World*, 247-71. Edited by F. de Angelis. Hoboken: Wiley Blackwell, 2020.
- Irwin, E. *Solon and Early Greek Poetry: The Poetics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Jacobsen, T. “The Eridu Genesis”. *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 512-29.
- _____. “Sumerian Canonical Compositions. B. Royal Focus. 2. Royal Hymns: The Sacred Marriage of Iddin-Dagan and Inanna (1.173)”. Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 554-9. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.
- _____. *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. London: Yale University Press, 1987.
- _____. *The Sumerian King List*. Chicago: Chicago University Press, 1939.
- _____. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Jacobsthal, P. “The Nekyia Krater in New York”. *Metropolitan Museum Studies* 5.1 (1934): 117-45.
- Jakobsson, J. “Who Founded the Indo-Greek Era of 186/5 B.C.E.?”. *The Classical Quarterly, New Series*, 59.2 (2009): 505-10.
- 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 Epic Diction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- _____. “P. Oxy. 2513: Hexameters on the Sacrifice of Iphigeneia?”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 49 (1982): 25-9.
- _____. *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13-16*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. “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. & D. T. T. Haug. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Jansari, S. “South Asia”. Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 38-55. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Jasnow, B., Evans, C. & J. S. Clay. “Poetic and Geographical Organization in the Catalogue of Ships”. *Transaction of the American Philological Association* 148.1 (2018): 1-44.
- Jaszczyński, M. “Indo-European Roots of the Helen of Troy”. *Studia Ceranea* 8 (2018): 11-22.
- Johnson, V. L. *David in Distress: His Portrait through the Historical Psalms*. New York: T & T Clark, 2009.
- de Jong, J. W. “The Over-Burdened Earth in India and Greece”. *Journal of the American Oriental Society* 105.3, *Indological Studies Dedicated to Daniel H.H. Ingalls* (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 L. McClure. Oxford: 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.

- Jouan, F. & H Van Looy. *Euripide. Tragédies. Tome VIII. 3: Fragments. De Sthénébée à Chrysippos*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- 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: de Gruyter, 2003.
- Kákosy, L. “Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 17.2 (1964): 205-16.
- 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.
- Karageorghis, V., Matthäus, H. & S. Rogge (eds.). *Cyprus: Religion and Society from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. Proceedings of an International Symposium on Cypriote Archaeology, Erlangen 23-24 July 2004*. Möhnesee: Bibliopolis, 2005.
- Karageorghis, V. & O. Kouka (eds.). *Cyprus and East Aegean: Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC. An International Archaeological Symposium held at Pythagoreion, Samos, 17th -18th October 2008*. Nicosia: The A.G. Leventis Foundation, 2009.
- Karahashi, F. & C. López-Ruiz. “Love Rejected: Some Notes on the Mesopotamian Epic of Gilgamesh and the Greek Myth of Hippolytus”. *Journal of Cuneiform Studies* 58 (2006): 97-107.
- Karakantza, E. D. (ed.). *Classics@ Vol. 6. Reflecting on the Greek Epic Cycle*. The Center for Hellenic Studies of Harvard University, online edition of December 20, 2010.

- Karttunen, K. *Yonas and Yavanas in Indian Literature*. Studia Orientalia 116. Finnish Oriental Society, Helsinki, 2015.
- Kanaan, V. L. “Aphrodite: The Goddess of Appearances”. Στο *Brill’s Companion to Aphrodite*, 29-49. Edited by Smith, A. C. & S. Pickup. Leiden: Brill, 2010.
- Keyser, P. T. “Apollonius the Sophist on τρίγληνα”. *Glotta* 92 (2016): 139-44.
- Khan, N. A. “A New Relief from Gandhāra Depicting the Trojan Horse”. *East and West* 40 (1990): 315-9.
- Kilmer, A. D. “The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology”. *Orientalia* 41.2 (1972): 160-77.
- Kirk, G. S. “Greek Mythology: Some New Perspectives”. *The Journal of Hellenic Studies* 92 (1972): 74-85.
- _____. *The Iliad: A Commentary. Vol. I, Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Kirk, S. “Hesiod’s Pandora: A Demoted Earth Goddess? An Overview of the Scholarship”. *Language and Culture* 17 (2013): 111-24.
- Klein, J. “The Assumed Human Origin of Divine Dumuzi: A Reconsideration”. Στο *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Volume 1: Language in the Ancient Near East*, 1121-34. Edited by L. Kogan et al. Winona Lake: Pennsylvania State University Press, 2010.
- _____. “The ‘Bane’ of Humanity: A Lifespan of 120 Years”. *Acta Sumerologica* 12 (1990): 57-70.
- _____. “The Royal Hymns of Shulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame”. *Transactions of the American Philosophical Society, New Series* 71.7 (1981): 1-48.

- _____. *Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Gloryfying King Šulgi of Ur*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 1981.
- Knapp, A. B. “Cyprus, Copper, and Alashiya”. Στο *Metallurgy: Understanding How, Learning Why: Studies in Honour of James D. Muhly*, 249-54. Edited by Betancourt, P. P. & S. C. Ferrence. Philadelphia: INSTAP Academic Press, 2011.
- _____. *Prehistoric and Protohistoric Cyprus: Identity, Insularity, and Connectivity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. (ed.). *Sources for the History of Cyprus, Vol. II: Near Eastern and Aegean Texts from the Third to the First Millennia B.C.* Altamont, NY: Greece and Cyprus Research Center, 1996.
- 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. & J. J. Collins. 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.
- Koning, H. “Helen, Herakles, and the End of the Heroes”. Στο *Poetry in Fragments. Studies on the Hesiodic Corpus and Its Afterlife*, 99-114. Edited by C. Tsagalis. Trends in Classics – Supplementary Volumes, vol. 50. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Konstantakos, I. M. *Ακίχαρος. Η Διήγηση του Αχικάρ στην αρχαία Ελλάδα. Τόμος Α΄: Γένεση και αφηγηματικό υλικό*. Αθήνα: Στιγμή, 2008.
- _____. “Από τον μύθο στο γέλιο: Θαυμαστά μοτίβα & κωμικές στρατηγικές στη μυθολογική Κωμωδία”. Στο *Κωμικός στέφανος: Νέες τάσεις στην έρευνα της αρχαίας ελληνικής κωμωδίας*, 75-102. Edited by M. Ταμιωλάκη. Ρέθυμνο: Εκδόσεις της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, 2014.

- _____. “Divine Comedy: Demodocus' Song of Ares and Aphrodite and the Mythicization of an Adultery Tale”. *Maia* 64 (2012): 12-34.
- _____. “Il fiabesco e il tragico nel mito greco”. *Nuova Secondaria* 5 (2019): 33-57.
- _____. “Time, Thy Pyramids: The Novella of Mycerinus (Herodotus 2.129–134)”. Στο *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*, 77-108. Edited by E. Bowie. Trends in Classics – Supplementary Volumes 59. Berlin: De Gruyter, 2018.
- _____. “Οι απαρχές του φιλοσοφικού διηγήματος στην αρχαία Αθήνα”. *Φιλοσοφία* 49 Π (2020): 88-132.
- _____. “On the Early History of the Braggart Soldier. Part One: Archilochus and Epicharmus”. *Logeion* 5 (2015): 41-84.
- Kramer, S. N. “Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107.6 (1963): 485-527.
- _____. “Dilmun, the Land of the Living”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 96 (1944): 18-28.
- _____. *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- _____. “‘Inanna's Descent to the Nether World’ Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of ‘Inanna's Descent to the Nether World’”. *Journal of Cuneiform Studies* 5.1 (1951): 1-17.
- _____. “Sumerian Myths and Epic Tales”. Στο *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, 39-57. Edited by J. B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- _____. “The Biblical ‘Song of Songs’ and the Sumerian Love Songs”. *Expedition* 5 (1962): 25-31.

- _____. “The Death of Ur-Nammu”. Στο *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, 193-214. Edited by Mori, M., Ogawa, H. & M. Yoshikawa. Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, vol. 5. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
- _____. *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- Krispijn, T. J. H. “Beiträge zur altorientalischen Musikforschung: 1. Šulgi und die Musik”. *Akkadica* 70 (1990): 1-27.
- Kubica, O. “Reading the Milindapañha: Indian Historical Sources and the Greeks in Bactria”. Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 430-45. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Kugel, J. L. *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Kullmann, W. *Die Quellen der Ilias: Troischer Sagenkreis*. Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie. Einzelschriften. Heft 14. Wiesbaden: F. Steiner, 1960.
- _____. “Ein vorhomerisches Motiv im Ilias Proömium”. *Philologus* 99 (1955): 167-92.
- _____. “Neoanalysis between Orality and Literacy: Some Remarks Concerning the Development of Greek Myths Including the Legend of the Capture of Troy”. Στο *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 13-26. Edited by Montarari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Berlin: De Gruyter, 2012.
- _____. “The Relative Chronology of the Homeric Catalogue of Ships and of the Lists of Heroes and Cities within the Catalogue”. Στο *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, 210-23. Edited by Andersen, Ø. & D. T. T. Haug. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- Kvanvig, H. S. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading*. Leiden: Brill, 2011.
- Labat, R. “Les grands textes de la pensée babylonienne”. Στο *Les religions du Proche-Orient asiatique: Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. édition et traduction*, 15-349. Edited by R. Labat et al. Paris: Librairie Artheme Fayard et Editions Denoe, 1970.
- Lamberg-Karlovsky, C. C. “Dilmun: Gateway to Immortality”. *Journal of Near Eastern Studies* 41 (1982): 45-50.
- Lambert, W. G. & A. R. Millard. *Atra-ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood, with M. Civil, The Sumerian Flood Story*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Lambert, W. G. “A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texts”. Στο *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, 313-8. Edited by Eichler, B. L., Heimerdinger, J. W. & Å. W. Sjöberg. *Alter Orient und Altes Testament* 25. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1976.
- _____. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- _____. “The Theology of Death”. Στο *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*, 53-66. Edited by B. Alster. *Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology*, Vol. 8. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980.
- Lane Fox, R. *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*. London: Allen Lane, 2008.
- Lang, B. *Hebrew Life and Literature: Selected Essays of Bernhard Lang*. London: Routledge, 2016.
- Lange, A. “‘They Burn Their Sons and Daughters— That Was No Command of Mine’ (Jer 7:31)”. Στο *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, 109-32. Edited by Finsterbusch, K., Lange, A. & K. F. D. Römheld. Leiden: Brill, 2007.

- Lapinkivi, P. *The Neo-Assyrian Myth of Ištar' Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary*. Publications of the Foundation for Finnish Assyriological Research no.1, State Archives of Assyria Cuneiform Texts, Vol. VI. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010.
- _____. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. State Archives of Assyria Studies 15. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004.
- Lardinois, A. "Playing with Traditions: The Near Eastern Background to Hesiod's Story of the Five Human Races". Στο *Gods and Mortals in Early Greek and Near Eastern Mythology*, 109-25. Edited by Kelly, A. & C. Metcalf. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Larsen, K. M. E. "Aphrodite and Inanna: The Homeric Hymn to Aphrodite and Sumerian Poetry on Inanna". *Classica et Mediaevalia* 66 (2015): 5-11.
- Larson, J. L. *Greek Heroine Cults*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995.
- _____. "Lugalbanda and Hermes". *Classical Philology* 100.1 (2005): 1-16.
- Leavitt, J. "Dumézil without the Functions: Some Roads Less Travelled". *Journal of Indo-European Studies* 34. 1 & 2 (2006): 1-23.
- Leichty, E. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, Volume 4. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Leitz, C. *Tagewählerai: Das Buch ḫst nḫḫ pḫ.wy ḏt und verwandte Texte*, Ägyptologische Abhandlungen 55. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994.
- Lemos, A. A. "Iconographical Divergencies in Late Athenian Black-Figure: The Judgement of Paris". Στο *Athenian Potters and Painters vol. 2*, 134-46. Edited by Oakley, J. H., Coulson, W. D. E. & O. Palagia. Oxford: Oxbow Books, 2009.

- Lenz, L. H. *Der homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der Ilias*. Bonn: Rudolf Habelt, 1975.
- Lequyot, G. “Ai Khanoum, Between East and West: A Composite Architecture”. Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 539-52. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Leumann, M. *Homerische Wörter*. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 3. Basel: Reinhardt, 1950.
- Levaniouk, O. “Homer and Indo-European Myth”. Στο *The Cambridge Guide to Homer*, 135-9. Edited by C. Ondine Pache. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- 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.
- Lewis, T. J. *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Lichtheim, M. *Ancient Egyptian Literature Volume 1. The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- _____. “Merikare (1. 35)”. Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 62-66. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.
- _____. “The Destruction of Mankind (1.24)”. Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 36-7. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.
- 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. & A. Linton. New York: Camden House, 2008.
- Lipiński, E. *Itineraria Phoenicia*. Orientalia Lovaniensia Analecta 127, Studia Phoenicia 18. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004.
- _____. "Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental". Στο *Carthago. Studia Phoenicia VI*, 151-85. Edited by E. Lipiński. Orientalia Lovaniensia Analecta 26. Leuven: Peeters, 1988.
- _____. "'Shall I Offer My Eldest Son?' (Mi. 6:7)". *The Biblical Annals* 5.1 (2015): 95-109.
- Livingstone, A. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria Vol. 3. Helsinki: Helsinki University Press, 1989.
- _____. "Love Lyrics of Nabu and Tashmetu (1.128)". Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 445-6. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.
- Lloyd-Jones, H. "Stasinos and the Cypria". *Stasinos* 4 (1973): 115-22.
- _____. "The Pride of Halicarnassus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124 (1999): 1-14.
- López-Ruiz, C. *Phoenicians and the Making of the Mediterranean*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2021.
- Lorton, D. "Review of Erik Hornung 1982: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh". *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983): 609-16.
- Louden, B. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- Lübeck, M. H. *Iphigeneia: Agamemnon's Daughter. A Study of Ancient Conceptions in Greek Myth and Literature Associated with the Atrides*. Stockholm: Almqvist & Wisk, 1993.
- Ludwig, M.-C. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. SANTAG 2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- Luukko, M. & S. Ponchia. *The Standard Babylonian Myth of Nergal and Ereškigal. Introduction, Cuneiform Text and Transliteration with a Translation, Glossary and Commentary*. State Archives of Assyria Cuneiform Texts 8. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2013.
- Machinist, P. "Rest and Violence in the Poem of Erra". *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 221-6.
- Mackie, C. J. "'Iliad' 24 and the Judgement of Paris". *The Classical Quarterly New Series* 63.1 (2013): 1-16.
- _____. "The Earliest Philoctetes". *Scholia NS* 18 (2009): 2-16.
- Maclean, J. K. B. & 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.
- Maier, W. A. *Asherah: Extrabiblical Evidence*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Maillard, P. "Diplomates, archéologues et joggeurs aux Salines de Kition. La localisation du sanctuaire 'de la Paralia'". *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 46 (2016): 265-74.
- _____. "The Terracottas from the Kitian Sanctuary of Artemis Paralia: A Snapshot". Στο *Hellenistic and Roman Terracottas*, 60-70. Edited by Papantoniou, G., Michaelides, D. & M. Dikomitou-Eliadou. Monumenta Graeca et Romana 23. Leiden: Brill, 2019.
- Mairs, R. *The Archaeology of the Hellenistic Far East: A Survey. Bactria, Central Asia and the Indo-Iranian Borderlands, c. 300 BC – AD 100*. Oxford: Archaeopress, 2011.

- _____. (ed.). *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. London: Routledge, 2021.
- _____. *The Hellenistic Far East: Archaeology, Language and Identity in Greek Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Mak, B. M. “Greco-Indian Astrological Theories on Conception and Childbirth: Chapters Three and Four of Mīnarāja’s *Vṛddhayavanajātaka*”. *Body and Cosmos: Studies in Early Indian Medical and Astral Sciences in Honor of Kenneth G. Zysk*, 369-73. Στο Knudsen, T. L. Schmidt-Madsen, J. & S. Speyer. Leiden: Brill, 2020.
- Mancilla, C. “Artistic and Literary Representations of the Judgement of Paris in Antiquity”. PhD dissertation. Australian National University, 2015.
- Mangieri, A. F. *Virgin Sacrifice in Classical Art: Women, Agency, and the Trojan War*. Routledge Research in Gender and Art. New York: Routledge, 2017.
- Marcovich, M. “From Ishtar to Aphrodite”. *Journal of Aesthetic Education* 30.2 (1996): 43-59.
- Marcus, D. *Jephthah and His Vow*. Lubbock, Tx: Texas Tech Press, 1986.
- Marin, T. “Le Enotrope, Palamede, e la sosta dei Greci a Delo nei “Cypria””. *Lexis* 27 (2009): 365-80.
- _____. “Tradizioni epiche sulla sosta di Achille a Sciro e la nascita di Neottolemo”. *Incontri triestini di filologia classica* 8 (2008-2009): 211-38.
- Markl, D. “Polemics Against Child Sacrifice in Deuteronomy and the Deuteronomistic History”. Στο *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity: Politico-Cultural, Philosophical, and Religious Forms of Critical Conversation*, 57-91. Edited by van Kooten, G. H. & J. van Ruiten. Themes in Biblical Narrative, Volume 25. Leiden: Brill, 2019.
- Marks, J. “The Junction between the Kypria and the Iliad”. *Phoenix* 56.1/2 (2002): 1-24.

- Matsushima, E. "Ištar and Other Goddesses of the So-Called "Sacred Marriage" in Ancient Mesopotamia". Στο *Transformation of a Goddess: Ištar – Astarte – Aphrodite*, 1-14. Edited by Sugimoto, D. T. *Orbis Biblicus et Orientalis* 263. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- _____. "Le rituel hiérogamique de Nabû". *Acta Sumerologica* 9 (1987): 131-75.
- Mattes, J. *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*. Heidelberg: C. Winter, 1970.
- Matthiae, A. *Animadversiones in Hymnos Homericos cum prolegomenis de cuiusque consilio, partibus, aetate*. Leipzig: Weidmann, 1800.
- Mayer, K. "Helen and the Dios Boulē". *American Journal of Philology* 117 (1996): 1-15.
- Mayhew, R. "Aristotle on Philoctetes' Snake? Hom. *Il.* 2.721–725 and Ael. *NA* 4.57". *Philologus* 161.2 (2017): 243-55.
- McCaffrey, K. "The Sumerian Sacred Marriage: Texts and Images". Στο *The Sumerian World*, 227-45. Edited by H. Crawford. New York: Routledge, 2013.
- McGrath, K. *The Sanskrit Hero: Karna in Epic Mahābhārata*. Brill's Indological Library Vol. 20. Leiden: Brill, 2004.
- McKenzie, S. *King David: A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Meinhold, W. *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.* *Alter Orient und Altes Testament* 367. Münster: Ugarit Verlag, 2009.
- Merkelbach, R. & J. Stauber. *Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Band I Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*. Stuttgart/Leipzig: B.G.Teubner, 1998.
- Merkelbach, R. & M. L. West (eds.). *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

- Metcalf, C. *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- 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
- Milstein, S. *Tracking the Master Scribe: Revision Through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Minemma, L. *Tragic Views of the Human Condition: Cross-cultural Comparisons between Views of Human Nature in Greek and Shakespearean Tragedy and the Mahābhārata and Bhagavadgītā*. London: Bloomsbury, 2013.
- Mitchiner, J. E. *The Yuga Purāṇa: Critically Edited with an English Translation and a Detailed Introduction*. Calcutta: The Asiatic Society, 1986.
- Moltz, H. "God and Abraham in the Binding of Isaac". *Journal for the Study of the Old Testament* 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.
- Moran, W. L. *The Amarna Letters*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992.

- Morris, L. “Roman Objects in the Begram Hoard and the Memory of Greek Rule in Kushan Central Asia”. Στο *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*, 580-92. Edited by R. Mairs. London: Routledge, 2021.
- Morris, S. P. “Homer and the Near East”. Στο *A New Companion to Homer*, 599-623. Edited by Morris, I. & B. Powell. Leiden: Brill, 1996.
- _____. “The Sacrifice of Astyanax: Near Eastern Contributions to the Siege of Troy”. Στο *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, 221-45. Edited by Carter, J. B. & S. P. Morris. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Mosca, P. G. “Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and Mlk”. PhD dissertation. Harvard University, 1975.
- Most, G. W. (ed. & trans.) *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- _____. “Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races”. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43 (1998): 104-27.
- Mullen, E. T. *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. Harvard Semitic Monographs 24. Chico, CA: Scholars Press 1980.
- Murnaghan, S. “Equal Honor and Future Glory: The Plan of Zeus in the Iliad”. Στο *Classical Closure: Reading the End in Greek and Latin Literature*, 23-42. Edited by Roberts, D. H., Dunn, F. M. & D. Fowler. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Mylonopoulos, J. “Gory Details? The Iconography of Human Sacrifice in Greek Art”. Στο *Sacrifices humains: Perspectives croisées et représentations*, 61-85. Edited by Bonnechere, P. & R. Gagné. Collection Religions: Comparatisme, Histoire, Anthropologie 2. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013.
- Na'aman, N. *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction. Collected Essays, Volume I*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

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

_____. “Homeric Poetry and Problems of Multiformity: The 'Panathenaic Bottle-Neck'”. *Classical Philology* 96.2 (2001): 109-19.

_____. *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past. Mary Flexner Lectures; 1982*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

_____. “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: De Gruyter, 2012.

_____. *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*, 71-90. Edited by J. M. Foley. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Narain, A. K. *The Indo-Greeks*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Natan-Yulzary, S. “Lady Athirat of the Sea – A New Look at KTU 1.4 ii 3-11”. *Aula Orientalis* 38.1 (2020): 131-46.

Nehru, L. *Origins of the Gandhāran Style: A Study of Contributory Influences*. Delhi: Oxford University Press, 1989).

Neils, J. *The Parthenon Frieze*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Nemet-Nejat, K. “The Descent of Ishtar to the Netherworld Compared to Nergal and Ereshkigal”. Στο *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook*, 195-204. Edited by M. Chavalas. London: Routledge, 2014.

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

- Nissinen, M. “Akkadian Love Poetry and the Song of Songs: A Case of Cultural Interaction”. Στο *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)*, 145-70. Edited by Hiepel, L. & M.-T. Wacker. *Alter Orient und Altes Testament* Band 438. Münster: Ugarit-Verlag, 2016.
- _____. “Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love”. Στο *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*, 93-136. Edited by R. M. Whiting. *Melammu Symposia 2*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001.
- _____. “Love Lyrics of Nabû and Tašmētu: An Assyrian Song of Songs?”. Στο “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: *Studien zum Alten Testament and zum Alten Orient (Festschrift für Oswald Loretz)*, 585-634. Edited by Dietrich, M. & I. Kottsieper. *Alter Orient und Altes Testament*, Band 250. Münster: Ugarit-Verlag, 1998.
- _____. *Prophetic Divination: Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2019.
- _____. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. *Writings from the Ancient World* 12. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Noort, E. “Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis”. Στο *The Strange World of Human Sacrifice*, 103-26. Edited by J. N. Bremmer. *Studies in the History and Anthropology of Religion* 1. Leuven: Peeters, 2007.
- Nünlist, R. “What Does Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν Actually Mean?”. *Hermes* 143.4 (2015): 385-403.
- Obbink, D. “A New Archilochus Poem”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156 (2006): 1-9.
- _____. “4708. Archilochus. Elegies (more of VI 854 and XXX 2507)”. Στο *The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXIX*, *Graeco-Roman Memoirs* 89, 18-42. Edited and translated by Gonis, N., Obbink, D. et al. London: Egypt Exploration Society, 2005.

- Oden Jr., R. A. "Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11". *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 93.2 (1981): 197-216.
- Ohnefalsch-Richter, M. *Kypros, the Bible and Homer: Oriental Civilization, Art and Religion in Ancient Times*. London: Asher & Co, 1893/
- 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.
- Olyan, S. M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Ormand, K. *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Page, D. L. *Folktales in Homer's Odyssey*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1972.
- _____. "Review of W. Kullmann, Die Quellen der Ilias". *Classical Review* 11 (1961): 205-9.
- Panzer, J. *De Mythographo Homericō restituendo: Prolegomena zu einer Ausgabe der ἱστορίαι*. Bonn: C. Georgi, 1892.
- Parker, R. "Theophoric Names and the History of Greek Religion". Στο *Greek Theophoric Names: Their Value as Evidence*, 53-80. Edited by Hornblower, S. & E. Matthews. *Proceedings of the British Academy* 104. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. "Myths of Early Athens". Στο *Interpretations of Greek Mythology*, 187-214. Edited by J. N. Bremmer. London: Croom Helm, 1987.
- 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

- Parlato, G. “I ‘modernismi’ linguistici *dei Cypria*: Una diversa valutazione”. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 135 (2007): 5-36.
- Pearson, A. C. (ed.). *The Fragments of Sophocles, Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1917.
- Penglase, C. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge, 1994.
- Peris, M. “The Ujjain Elephant and the Trojan Horse”. *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 2.1 (1976): 32-43.
- 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”. *Orientalia* 37.2 (1968): 165-200.
- Petrides, A. K. “‘It was Always Far Away’: Cyprus in Ancient Greek Comedy”. Στο *Cyprus in Texts from Graeco-Roman Antiquity*. Edited by Carvounis, K., Gavrielatos, A., Karla, G., & A. Papatomas. Leiden: Brill, forthcoming.
- Petropoulos, E. K. *Hellenic Colonization in Euxeinus Pontos: Penetration, Early Establishment, and the Problem of the ‘Emporion’ Revisited*. British Archaeological Reports International Series, 1394. Oxford: Archaeopress, 2005.
- _____. *Όμηρος και Ανατολή στο σταυροδρόμι του Αιγαίου. Ιστορία, Αρχαιολογία, Μυθολογία*. Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμος, 2018.
- _____. *Το μεγάλο ταξίδι των μύθων ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την Εγγύς Ανατολή*. Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμος, 2021.
- Pfann, S. J. et al. *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part I*. Discoveries in the Judaean Desert 36. Oxford: Clarendon, 2000.

- Pfeiffer, R. "Die Skurioi des Sophokles". *Philologus* 88 (1933): 1-15.
- Pigoniowa, M. "The Topos of the Four Ages of Humankind and the Question of Rāma's Divinity". *Cracow Indological Studies* vol. 15 (2013): 209-36.
- Pons, J. "Gandhāran Art(s): Methodologies and Preliminary Results of a Stylistic Analysis". Στο *The Geography of Gandhāran Art. Proceedings of the Second International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 22nd-23rd March, 2018*, 3-40. Edited by Rienjang, W. & P. Stewart. Oxford: Archaeopress, 2019.
- Pontani, F. "Catullus 64 and the Hesiodic Catalogue: A Suggestion". *Philologus* 144.2 (2000): 267-76.
- Porter, A. *Homer and the Epic Cycle. Recovering the Oral Traditional Relationship*. Leiden: Brill, 2022.
- Porter, J. I. "Making and Unmaking: The Achaean Wall and the Limits of Fictionality in Homeric Criticism". *Transactions of the American Philological Association* 141 (2011): 1-36.
- Prince, J. D. "The Hymn to Bēlit, K. 257 (HT. 126-131)". *Journal of the American Oriental Society* Vol. 24 (1903): 103-28.
- Puech, É. *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens, Première Partie (4Q529-549)*. Discoveries in the Judaean Desert 31. Oxford: Clarendon, 2001.
- Quack, J. *Studien zur Lehre für Merikare*. Göttinger Orientforschungen IV/23. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1992.
- Quinn, J. *In Search of the Phoenicians*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Raab, I. *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst*. Frankfurt: P. Lang, 1972.

- 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, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, 429-50. Edited by R. Rollinger et al. *Philippika / Marburger altertumskundliche Abhandlungen* 34. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Radt, S. (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 4. Sophocles. Editio Correctior et Addendis Aucta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Ray, H. P. "The Yavana Presence in Ancient India". *Journal de l'histoire economique et sociale de l'Orient* 31.3 (1988): 311-25.
- Reeves, J. C. *Jewish Lore in Manichaeian Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*. Monographs of the Hebrew Union College 14. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992.
- Reinhardt, K. "The Judgement of Paris". Στο *Homer: German Scholarship in Translation*, 170-91. Edited by Wright, G. M. & P. V. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- _____. "Zum homerischen Aphroditehymnus". Στο *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18 Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, 1-14. München: Beck, 1956.
- Reisman, D. "Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn". *Journal of Cuneiform Studies* 25.4 (1973): 185-202.
- _____. *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1970.
- Reyes, A. T. *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

- Richardson, N. J. *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes, and Aphrodite. Hymns 3, 4, and 5*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Rich, S. R. “‘She Who Treads on Water’: Religious Metaphor in Seafaring Phoenicia”. *Ancient East and West* 11 (2012): 19-34.
- Rieken, E. et al. (eds.) *Mythen der Hethiter*. www.hethiter.net/txhet_myth.
- Rienjang, W. & P. Stewart (eds.). *Problems of Chronology in Gandhāran Art: Proceedings of the First International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 23rd-24th March, 2017*. Oxford: Archaeopress, 2018.
- Ritner, R. K. “Book of the Dead 175 (1. 18): ‘Rebellion, Death, and Apocalypse’”. Στο *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Monuments from the Biblical World. Volume I. Canonical Compositions from the Biblical World*, 27-30. Edited by Hallo, W. W. & K. L. Younger. Leiden: Brill, 2003.
- _____. “The Origin of Evil in Egyptian Theological Speculation”. Στο *Essays for the Library of Seshat. Studies Presented to Janet H. Johnson on the Occasion of Her 70th Birthday*, 281-90. Edited by R. K. Ritner. *Studies in Ancient Oriental Civilization* 70. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2018.
- 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. & G. S Oegema. London: Bloomsbury T & T Clark, 2016
- Robert, C. *Die griechische Heldensage, 3. Buch: Die großen Heldenepen, 2. Abteilung, 1. Hälfte: Der troische Kreis bis zu Ilions Zerstörung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- Robinson, B. P. “The Story of Jephthah and His Daughter: Then and Now”. *Biblica* 85.3 (2004): 331-48.

- Roccati, A. "Les papyrus de Turin". *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 99 (1984): 9-27.
- Rollinger, R. "The Ancient Greeks and the Impact of the Ancient Near East: Textual Evidence and Historical Perspective (ca. 750-650 BC)". Στο *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4-7, 1999*, 233-64. Edited by R. M. Whiting. Melammu Symposia 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001.
- 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?". *Journal for the Study of the Old Testament* 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
- Rubio, G. "Sumerian Literature". Στο *From an Antique Land: An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*, 11-75. Edited by C. S. Ehrlich. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009.
- Rundin, J. S. "Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition". *Journal of Biblical Literature* 123.3 (2004): 425-47.
- Russo, J. "Odysseus' Trial of the Bow as Symbolic Performance". Στο *Antike Literatur in neuer Deutung*, 95-102. Edited by Bierl, A., Schmitt, A. & A. Willi. Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2004.
- Rutherford, I. *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

- _____. "Hesiod and the Literary Traditions of the Near East". Στο *Brill's Companion to Hesiod*, 9-36. Edited by Montanari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Leiden: Brill, 2009.
- _____. "Kingship in Heaven in Anatolia, Syria and Greece: Patterns of Convergence and Divergence". Στο *Wandering Myths: Transcultural Uses of Myth in the Ancient World*, 3-22. Edited by Audley-Miller, L. G. & B. Dignas. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Salmasius, C. *Plinianae exercitationes in Caii Julii Solini Polyhistora: item Caii Julii Solini Polyhistor ex veteribus libris emendatus*. Paris: C. Morellum, 1629.
- Salomon, R. "The Indo-Greek Era of 186/5 B.C. in a Buddhist Reliquary Inscription". Στο *Afghanistan. Ancien carrefour entre l'est et l'ouest*, 359-401. Edited by Boppearachchi, O. & M. – F. Boussac. Turnhout: Brepols, 2005.
- Salvini, M. & I. Wegner. *Die mythologischen Texte. Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler / Abt. 1. Die Texte aus Boğazköy Band 6*. Rome: CNR, Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente, 2004.
- Sammons, B. "A Tale of Tydeus: Exemplarity and Structure in Two Homeric Insets". *Trends in Classics* 6.2 (2014): 297-318.
- _____. *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Scafoglio, G. (ed.). *Studies on the Greek Epic Cycle* (2 vols.). *Philologia antiqua* 7 – 8. Pisa: Fabrizio Serra editore, 2014-5.
- Scaife, R. "The "Kypria" and Its Early Reception". *Classical Antiquity* 14 (1995): 164-92.
- Schefold, K. *Götter- und Heldensagen der Griechen in der spätarchaischen Kunst*. Munich: Hirmer, 1978.
- Schein, S. L. *Sophocles: Philoctetes*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- _____. “Divine and Human in the Homeric Hymn to Aphrodite”. Στο *Hymnes de la Grèce antique. Approches littéraires et historiques. Actes du colloque international de Lyon, 19–21 juin 2008*, 295-312. Edited by Bouchon, R., Brillet-Dubois, P. & N. Le Meur-Weissman. Lyon: Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2012.
- Schironi, F. *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2018.
- 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.
- Schmitt, A. “Zum Prooimion des hesiodischen Frauenkatalogs”. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1 (1975): 19-31.
- Schmitt, R. “Zur Sprache der kyklischen *Kypria*”. Στο *Pratum Saraviense: Festgabe für Peter Steinmetz*, 11-23. Edited by Görler, W. & S. Koster. Palingenesia, 30. Stuttgart: Franz Steiner, 1990.
- Schwartz, J. H. et al. “Two Tales of One City: Data, Inference and Carthaginian Infant Sacrifice”. *Antiquity* 91.356 (2017): 442-54.
- Scodel, R. “Δόμων ἄγαλμα: Virgin Sacrifice and Aesthetic Object”. *Transactions of the American Philological Association* 126 (1996): 111-28.
- _____. “Hesiod and the Epic Cycle”. Στο *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 501-15. Edited by Montanari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalis. Berlin: De Gruyter, 2012.
- _____. “Stupid, Pointless Wars”. *Transactions of the American Philological Association* 138.2 (2008): 219-35.

- _____. “The Achaean Wall and the Myth of Destruction”. *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982): 33-50.
- _____. *The Trojan Trilogy of Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.
- Séchan, L. “Le sacrifice d'Iphigénie”. *Revue des Études Grecques* 44.208 (1931): 368-426.
- Sefati, Y. “At Dead of Night I will Come (DI X)”. Στο “*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*”: *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, 254-86. Edited by Y. Sefati et al. Bethesda: CDL Press, 2005.
- _____. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1998.
- Serwint, N. “Aphrodite and Her Near Eastern Sisters: Spheres of Influence”. Στο *Engendering Aphrodite: Women and Society in Ancient Cyprus*, 325-50. Edited by Bolger, D. & N. Serwint. Boston, M.A.: American Schools of Oriental Research, 2002.
- Severyns, A. *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 40. Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- _____. “Sur le début des Chants Cypriens”. *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde Nieuwe Reeks Deel* 28.5 (1965): 285-97.
- Siegelová, J. *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos*. Studien zu den Boğazköy-Texten 14. Wiesbaden: Harrassowitz, 1971.
- Sims-Williams, N. “Afghanistan and Its Invaders: Linguistic Evidence from the Bactrian Documents and Inscriptions”. Στο *Indo-Iranian Languages and Peoples*, 225-42. Edited by N. Sims-Williams. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*. vol. 1, vol. 2, vol. 3. London: Nour Foundation, 2001· 2007· 2012.

- _____. "The Bactrian Inscription of Rabatak: A New Reading". *Bulletin of the Asia Institute* 18 (2004): 53-68.
- Sims-Williams, N. & F. de Blois. *Studies in the Chronology of the Bactrian Documents from Northern Afghanistan*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2018.
- Sims-Williams, N. & J. Cribb. "A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great". *Silk Road Art and Archaeology* 4 (1995/6): 75-142.
- Sladek Jr., W. R. "Inanna's Descent to the Netherworld". PhD dissertation. Johns Hopkins University, 1974.
- Slatkin, L. M. *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Smith, J. S. *Art and Society in Cyprus from the Bronze Age into the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. "Cyprus, the Phoenicians, and Kition". Στο *Beyond the Homeland: Markers in Phoenician Chronology*, 193-235. Edited by C. Sagona. *Ancient Near Eastern Studies* 28. Leuven: Peeters, 2008.
- Smith, M. "A Note on Burning Babies". *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975): 477-79.
- Smith, M. "P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion Against the Sun God". Στο *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, 95-112. Edited by Frandsen, P. J. & K. Ryholt. Carsten Niebuhr Institute Publications 22. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.
- Smith, P. M. "Aineiadaí as Patrons of Iliad XX and the Homeric Hymn to Aphrodite". *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981): 17-58.
- _____. "Notes on the Text of the Fifth Homeric Hymn". *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979): 29-50.

- Smith, M. S. “Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation”. Στο *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond. Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, 3-17. Edited by V. D. Arbel et al. London: Bloomsbury, 2015.
- _____. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Second Edition. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
- _____. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smith, M. S. & W. T. Pitard. *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.447*. Leiden: Brill, 2009.
- von Soden, W. “Der Mensch bescheidet sich nicht: Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel”. Στο *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae*, 349-58. Edited by M. A. Beek et al. Leiden: Brill, 1973.
- Sommerstein, A. H. *The Tangled Ways of Zeus and Other Studies in and around Greek Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Sommerstein, A. H. & T. H. Talbot. *Sophocles. Selected Fragmentary Plays Volume II: The Epigoni, Oenomaus, Palamedes, The Arrival of Nauplius, Nauplius and the Beacon, The Shepherds, Triptolemus*. Oxford: Oxbow Books, 2012.
- Sonnino, M. (ed.). *Euripidis Erechthei quae exstant: Introduzione. Testo Critico. Commento. Traduzione*. Biblioteca nazionale. Testi con commento filologico 19. Firenze: Felice Le Monnier, 2010.
- Sophocleus, S. *Atlas des représentations chypro-archaïques 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. & D. Poulsen. Danish Studies in Classical Archaeology. Acta Hyperborea 12. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- Sourvinou-Inwood, C. "The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology". Στο *Greek Offerings: Essays on Greek Art in Honour of John Boardman*, 1-21. Edited by O. Palagia. Oxford: Oxbow, 1997.
- Spalinger, A. "The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text". *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000): 257-61.
- Sprong, K. "There is a Crack in Everything: Biblical Texts Questioning the Legitimation of Violence in the Name of the One God". *Exchange* 45 (2016): 130-40.
- Stager, L. E. "The Rite of Child Sacrifice at Carthage". Στο *New Light on Ancient Carthage*, 1-11 J. Edited by G. Pedley. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.
- 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.
- Steele, P. M. *Writing and Society in Ancient Cyprus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- 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. & S. C. Winter. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Sternberg-el Hotabi, H. "Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes". Στο *Weisheitstexte, Mythen und Epen: Lieferung 5: Mythen und Epen III*, 1018-37. Edited by O. Kaiser. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1995.

- Stewart, P. "Roman Sarcophagi and Gandhāran Sculpture". Στο *The Global Connections of Gandhāran Art, Proceedings of the Third International Workshop of the Gandhāra Connections Project, University of Oxford, 18th-19th March, 2019*, 50-85. Edited by Rienjang, W. & P. Stewart. Oxford: Archaeopress, 2020.
- _____. "The Provenance of the Gandhāran 'Trojan Horse' Relief in the British Museum". *Arts Asiatiques* 71 (2016): 3-12.
- Stinton, T. C.W. *Euripides and the Judgement of Paris*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1965.
- Stockert, W. *Euripides. Iphigenie in Aulis: Edition, Einleitung und kritischer Kommentar*. Wiener Studien, Beiheft, 16.1/2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.
- Streck, M. *Die Bildersprache der akkadischen Epik*. Alter Orient und Altes Testament Band 264. Münster: Ugarit Verlag, 1999.
- Stoneman, R. *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Stuckenbruck, L. T. *The Book of Giants from Qumran: Text, Translation, and Commentary*. Texte Und Studien Zum Antiken Judentum 63. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Swift, L. *Archilochus: The Poems. Introduction, Text, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Sypherd, W. O. *Jephthah and His Daughter: A Study in Comparative Literature*. Newark: University of Delaware Press, 1948
- Taddei, M. *Arte narrativa tra India e mondo ellenistico*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1993.
- Talon, P. *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*. State Archives of Assyria Cuneiform Texts, vol. 4. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005.

- Tarasenko, M. “The ‘Children of Nūt’ and Their Rebellion in Chapter 175A of the Book of the Dead”. Στο *Liber Amicorum – Speculum Siderum: Nut Astrophoros. Papers Presented to Alicia Maravelia*, 35-48. Edited by N. Guilhou. Oxford: Archaeopress Publishing, 2016.
- Tarn, W. W. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- 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.
- Teffeteller, A. “The Song of Ares and Aphrodite: Ašertu on Skheria”. Στο *Brill’s Companion to Aphrodite*, 133-49. Edited by Smith, A. C. & S. Pickup. Leiden: Brill, 2010.
- Telang, K. T. *Was the Râmâyana Copied from Homer?: A Reply to Professor Weber*. Bombay: Union Press, 1873.
- Thiel, H. v. *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, S. *Motif Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. 6 Vols. Revised and Enlarged Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958.
- 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.

Tobin, V. A. "The Teaching for King Merikare". Στο *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 152-65. Edited by W. K. Simpson. Third Edition. New Haven/London: Yale University Press, 2003.

Torrance, I. C. "Oaths in Traditional Myth". Στο *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, 48-59. Edited by Sommerstein, A. H. & I. C. Torrance. Berlin: Walter De Gruyter, 2014.

Tsagalīs, C. "Cypria fr. 19 (Bernabé, West): Further Considerations". *Rivista di filologia e istruzione classica* 140 (2012): 257-89.

_____. "Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus' False Tale to Eumaeus (Od. 14.199-359)". Στο *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, 309-46. Edited by Montanari, F., Rengakos, A. & C. Tsagalīs. Berlin: De Gruyter, 2012.

_____. *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*. Trends in Classics – Supplementary Volumes, Vol. 47. Berlin: De Gruyter, 2017.

_____. *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric Epics*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2008.

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

_____. "Pontic Studies Twenty Years on: Terra Incognita?". Στο *The Greeks and Romans in the Black Sea and the Importance of the Pontic Region for the Graeco-Roman World (7th century BC-5th century AD): 20 Years On (1997-2017). Proceedings of the Sixth International Congress on Black Sea Antiquities (Constanța – 18-22 September 2017)*, 2-9. Edited by Tsetsckhladze, G. R., Avram, A. & J. Hargrave. Oxford: Archaeopress, 2021.

- _____. (ed.) *The Greek Colonization of the Black Sea Area: Historical Interpretation of Archaeology*. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Valdés Guía, M. “The Cult of Aglauros (and Aphrodite) in Athens and in Salamis of Cyprus: Reflections on the Origin of the Genos of the Salaminioi”. *Ancient West and East* 4.1 (2005): 57-76.
- van Aerde, M. E. J. J. “Revisiting Taxila: A New Approach to the Greco-Buddhist Archaeological Record”. *Ancient West and East* 17 (2018): 203-29.
- 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.
- van der Ben, N. “De homerische Aphrodite-hymne I –De Aeneas-passages in de Ilias”. *Lampas* 13 (1980): 40-77.
- _____. “De homerische Aphrodite-hymne II — Een interpretatie van het gedicht”. *Lampas* 14 (1981): 67-107.
- _____. “Hymn to Aphrodite 36-291 - Notes on the Pars Epica of the Homeric Hymn to Aphrodite”. *Mnemosyne* 39 (1986): 1-41.
- Vanderkam, J. C. (trans.). *The Book of Jubilees*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum 88. Leuven: Peeters, 1989.
- van der Toorn, K. & P. W. van der Horst. “Nimrod Before and After the Bible”. *Harvard Theological Review* 83.1 (1990): 1-29.
- van der Valk, M. *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1963.
- _____. *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*. Vol. 2. Leiden: Brill, 1964.

- van Noorden, H. *Playing Hesiod: The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- van Rossum-Steenbeek, M. *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*. Leiden: Brill, 1998.
- van Seters, J. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- _____. "The Primeval History of Israel and Greece Compared". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988): 1-22.
- Vanstiphout, H. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Writings from the Ancient World, No. 20. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.
- Vasunia, P. *The Classics and Colonial India*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 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.
- Veldhuis, N. *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Names*. Leiden: Brill, 2004.
- Vemsani, L. *Feminine Journeys of the Mahabharata: Hindu Women in History, Text, and Practice*. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- Verbrugge, G. P. & J. M. Wickersham. *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

- Verderame, L. “‘Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!’ Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature”. *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2012): 117-27.
- Vergados, A. *Hesiod’s Verbal Craft. Studies in Hesiod’s Conception of Language and Its Ancient Reception*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Vernant, J. P. “Le mythe hésiodique des races: Essai d’analyse structurale”. Στο *La Grèce ancienne, I. Du mythe à la raison*, 13-43. Edited by Vernant, J. P. & P. Vidal-Naquet. Paris: Seuil, 1990.
- 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>.
- _____. “Zeus e il vantaggio troiano: Tracce di elaborazioni della tradizione nell’Iliade”. *Emerita* 83.2 (2015): 195-219.
- Vielle, C. *Le mytho-cycle héroïque dans l’aire indo-européenne: Correspondances et transformations helléno-aryennes*. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université Catholique de Louvain, 1996.
- Voskos, I. & A. B. Knapp. “Cyprus at the End of the Late Bronze Age: Crisis and Colonization or Continuity and Hybridization?”. *American Journal of Archaeology* 112.4 (2008): 659-84.
- Walcot, P. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: Wales University Press, 1966.
- _____. “The Judgement of Paris”. *Greece & Rome* 24. 1 (1977): 31-9.
- Wallace, S. “Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries”. *Greece & Rome* 63.2 (2016): 205-26.
- Walls, N. H. *Desire, Discord, and Death: Approaches to Ancient Near Eastern Myth*. ASOR Books Volume 8. Boston: American School of Oriental Research, 2011.

- Walton, J. A. *Genesis: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Wasserman, N. *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*. Orbis Biblicus et Orientalis 290. Leuven: Peeters, 2020.
- Watson, G. & N. Wyatt (eds.). *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden: Brill, 1999.
- Webb, J. M. “From Ishtar to Aphrodite: The Transformation of a Goddess”. Στο *From Ishtar to Aphrodite: 3200 Years of Cypriot Hellenism. Treasures from the Museums of Cyprus*, 15-20. Edited by S. Hadjisavvas. New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2003.
- Weber, A. “On the Rāmāyaṇa”. trans. D. C. Boyd, *Indian Antiquary* 1 (1872): 120-4, 172-82, 239-53.
- Wee, J. Z. “Lugalbanda Under the Night Sky: Scenes of Celestial Healing in Ancient Mesopotamia”. *Journal of Near Eastern Studies* 73.1 (2014): 23-42.
- Wehr, O. *Die Ilias und Argos: Ein Beitrag zur homerischen Frage*. Studien zur klassischen Philologie 168. Frankfurt: Peter Lang, 2015.
- 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.
- Welcker, F. G. *Der epische Cyclus oder die homerischen Dichter* 2. Bonn: E. Weber, 1882.
- Wente, E. “The Book of the Heavenly Cow”. Στο *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 289-98. Edited by W. K. Simpson. Third Edition. New Haven/London: Yale University Press, 2003.

- West, E. "Circe, Calypso, Hidimbā: The Odyssey and Graeco-Aryan Proto-Epic". *The Journal of Indo-European Studies* 42.1-2 (2014): 144-74.
- West, M. L. "Archilochus and Telephos". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156 (2006): 11-7.
- _____. "Aristophanes of Byzantium's Text of Homer". *Classical Philology* 112 (2017): 20-44.
- _____. "Early Poetry in Cyprus". Στο *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos*, 25-36. Edited by G. Xenis. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.
- _____. *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* LCL 497. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- _____. "Hesioda". *Classical Quarterly* 11 (1961): 130-45.
- _____. *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.

_____. “Towards a Chronology of Early Greek Epic”. Στο *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, 224-41. Edited by Andersen, Ø. & D. T. T. Haug. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

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

Wilcke, C. *Das Lugalbandaepos*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1969.

Wilhelm, G. “Die Lesung des Namens der Göttin IŠTAR-li”. Στο *Investigationes Anatolicae: Gedenkschrift für Erich Neu*, 337-44. Edited by Klinger, J., Rieken, E. & C. Rüster. Studien zu den Boğazköy-Texten 52. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

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

Williamson, C. G. “Mountain, Myth, and Territory: Teuthrania as Focal Point in the Landscape of Pergamon”. Στο *Valuing Landscape in Classical Antiquity: Natural Environment and Cultural Imagination*, 70-99. Edited by McInerney, J. & I. Sluiter. Leiden: Brill, 2016.

Wilson, J. A. “The Instruction for King Meri-ka-re”. Στο *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, 414-8. Edited by J. B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press, 1969.

_____. “The Primeval Establishment of Order”. Στο *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, 9-10. Edited by J. B. Pritchard. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Winsom, S. *Weapons of Words: Intertextual Competition in Babylonian Poetry: A Study of Anzū, Enūma eliš, and Erra and Išum*. Culture and History of the Ancient Near East Vol. 106. Leiden: Brill, 2019.

- Witzel, M. "Brahmanical Reactions to Foreign Influences and to Social and Religious Change". Στο *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, 457-99. Edited by P. Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Wolkstein, D. & S. N. Kramer. *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. New York: Harper and Row, 1983.
- Woodard, R. D. "Hesiod and Greek Myth". Στο *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, 83-165. Edited by R. D. Woodard. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Woodford, S. "Palamedes Seeks Revenge". *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994): 164-9.
- Worthington, I. "The Authorship of the Demosthenic "Epitaphios"". *Museum Helveticum* 60.3 (2003): 152-7.
- Worthington, M. *Ea's Duplicity in the Gilgamesh Flood Story*. New York: Routledge, 2020.
- Wright, A. T. *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6: 1-4 in Early Jewish Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Wright, M. *Euripides' Escape Tragedies: A Study of Helen, Andromeda, and Iphigenia among the Taurians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Wulff Alonso, F. *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- _____. "Greek Sources in the Mahābhārata". Στο *Ways and Reasons for Thinking about the Mahābhārata as a Whole*, 155-83. Edited by V. Adluri. Pune: Bhandarkar Oriental Institute, 2013.
- _____. *The Mahābhārata and Greek Mythology. Translated by Andrew Morrow*. Hindu tradition series 1. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2014.

- Xella, P. J. et al. "Phoenician Bones of Contention". *Antiquity* 87 (2013): 1199-207.
- Xella, P. J. "Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punio nelle testimonianze in lingua greca e latina: 1". *Studi epigrafici e linguistici sui Vicino Oriente antico* 25 (2009): 59-100.
- Yang, J. "Hellenization or Indianization: A Research on Yavanas". *Ancient West and East* 16 (2017): 177-208.
- Yon, M. *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions (Kition-Bamboula V)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004).
- _____. "The Goddess of the Salt-Lake". Στο *Studies in Honour of V. Karageorghis*, 301-6. Edited by G. C. Ioannides. Nicosia: Society of Cypriot Studies, 1992.
- Yoon, F. *The Use of Anonymous Characters in Greek Tragedy: The Shaping of the Heroes*. Mnemosyne Supplements 344. Leiden: Brill, 2012.
- Zeitlin, F. I. "Visions and Revisions of Homer". Στο *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, 195-266. Edited by S. Goldhill. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Zournatzi, A. *Persian Rule in Cyprus: Sources, Problems, Perspectives*. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, 2005.

VIII. ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η παρούσα διατριβή επικεντρώνεται στα λεγόμενα *Κύπρια έπη* και έχει ως βασικό στόχο να αναδείξει την ερμηνευτική αξία της πιθανής κυπριακής τους προέλευσης όσον αφορά τη μελέτη των αλληλεπιδράσεων της πρώιμης ελληνικής επικής παράδοσης με τον αφηγηματικό πλούτο της Εγγύς Ανατολής. Μέσα από τη συγκριτική ανάλυση επιλεγμένων επεισοδίων των *Κυπρίων επών* και των αφηγηματικών τους παραλλήλων στην ελληνική, τη μεσοποταμιακή, την εβραϊκή, την αιγυπτιακή, τη χεττιτική, και την ινδική παράδοση η έρευνα επιχειρεί να ιχνηλατήσει τις πιθανές διαπολιτισμικές διαδρομές των σχετικών μύθων επί τη βάση της χωροχρονικής τους κατανομής και υπό το φως των ιστορικών σχέσεων του κυπριακού ελληνισμού με γειτονικούς λαούς της Εγγύς Ανατολής, αναδεικνύοντας τον ρόλο του νησιού της Αφροδίτης ως διαύλου για τη μετάδοση ανατολικού μυθικού και ποιητικού υλικού στην ελληνική επική παράδοση. Η πιθανή κυπριακή προέλευση των *Κυπρίων επών* αξιοποιείται επίσης ως ερμηνευτική αφετηρία για την ανάλυση της «αντι-παραδοσιακής», αντιηρωικής και ενίοτε παρωδιακής προοπτικής υπό την οποία το συγκεκριμένο έργο φαίνεται να αναδιηγείται τον μύθο της τρωικής εποποιίας. Στο σύνολό της η διατριβή αναδεικνύει τη σημασία του ιδιάζοντος γεωπολιτισμικού συγκειμένου της αρχαϊκής Κύπρου ως ιστορικής και φιλολογικής βάσης για τη μελέτη των *Κυπρίων επών*, της σχέσης τους με την υπόλοιπη επική ποίηση, και της οφειλής τους στη μεγάλη μυθολογική κληρονομιά της Ανατολής.

IX. ABSTRACT

This doctoral dissertation focuses on the lost archaic epic known as *the Cypria* (τα Κύπρια έπη), and aims to highlight the interpretive value of its probable origin from Cyprus in the study of Near Eastern influences on Greek archaic poetry. Through the comparative analysis of select episodes of *the Cypria* and their mythological parallels in Greek, Mesopotamian, Hebrew, Egyptian, Hittite, and Sanskrit literature, I attempt to trace the cross-cultural dissemination of the respective myths and their reception in early Greek epic poetry on the basis of Cyprus' historical interaction with various oriental civilizations, analyzing the pivotal geo-cultural role of this island as a channel for the transmission of Near Eastern mythological narratives and motifs in the Greek epic cosmos. Furthermore, my study focuses on the “anti-traditional”, anti-heroic and sometimes even parodic elements that characterize this poem's portrayal of the Achaean heroes, exploring their possible association with the partially “distanciated” perspective of the Cypriot epic tradition towards the Panhellenic myth of the Trojan Expedition. The dissertation thus introduces two interpretive directions for the study of the *Cypria* in the light of the traditional theory about this poem's Cypriot origin: its importance as a case study of West Asiatic influence on Greek myth and its notable deviation from the idealized heroic ethos of early Greek epic poetry.