



ΜΕΝΕΛΑΟΣ
ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ
MENELAOS
CHRISTOPOULOS

ΟΨΕΙΣ
ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ
ΣΤΟ ΕΠΟΣ
ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΡΑΜΑ

VIEWS
OF HELEN
IN EPIC
AND DRAMA

...ὄνειρόφαντοι,
πενθήμονες δόξαι...

 ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΠΑΤΑΚΗ

ΜΕΝΕΛΑΟΣ ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ
MENELAOS CHRISTOPOULOS

ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ
ΣΤΟ ΕΠΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΡΑΜΑ
VIEWS OF HELEN
IN EPIC AND DRAMA

...ὄνειρόφαντοι, πενθήμονες δόξαι...

Περιεχόμενα / Contents

ΟΥΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ ΣΤΟ ΕΠΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΡΑΜΑ

...όνειρόφαντοι, πενθήμονες δόξαι...

Πρόλογος	9
Εισαγωγικά ερωτήματα	14
Το πρότυπο και οι πολιτικές και θεσμικές εκφάνσεις του	19
Η Λήδα και η Νέμεση	22
Τειχοσκοπικά	25
Αυτοκατηγορία και αθωότητα	31
Οδυσσειακοί και φωνομιμικοί αναγνωρισμοί	33
Ίπποι (θυσιασθέντες και δούρειοι)	38
Ιλιαδικοί θρήνοι	52
Αοιδοί και εξάρχοντες	60
Τρία	63
Τελετουργικά, αφηγηματικά, υπερβατικά δάκρυα	67
Παλινωδουμένη, τραγωδουμένη, ρητορευομένη	70
Επιστήθια συγγνώμη	75
Αναίρεση αναγνωρισμών, ειδώλων, ενόχων	78
Ορέστειος θάνατος, οριστικός απαθανατισμός	84

VIEWS OF HELEN IN EPIC AND DRAMA

...όνειρόφαντοι, πενθήμονες δόξαι...

Introductory Remarks. Political and Institutional Instances	93
Teichoscopia	97
Self-blame vs. Innocence	102
Odyssean Visual and Phonetic Recognitions	104

(Sacrificed and Wooden) Horses	109
Three Iliadic Laments: Ritual, Narrative, Transgressive Tears	119
Palinoded, Tragedized, Rhetoricized Helen	124
Bosom Friends	127
Refuting Recognitions, Idols, Guilts	128
Murdering and Immortalizing Orestes' Aunt	133
Βιβλιογραφία / Bibliography	137
Ευρετήριο	147
Index	150

ΟΥΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ
ΣΤΟ ΕΠΟΣ ΚΑΙ ΣΤΟ ΔΡΑΜΑ

...ὄνειρόφαντοι, πενθήμονες δόξαι...

Πρόλογος

...ὄνειρόφαντοι, πενθήμονες δόξαι...

Η ΦΡΑΣΗ ΑΥΤΗ ΤΟΥ ΑΙΣΧΥΛΟΥ (Αγαμ. 420-421), την οποία χρησιμοποίησα και ως προμετωπίδα, υπήρξε η αφορμή για να προσεγγίσω το πρόσωπο της Ελένης στο έπος και στο δράμα με τη μέθοδο που υιοθετείται στις επόμενες σελίδες. Η ψυχογραφική και αισθητική ευστοχία της φράσης στα γενικότερα συμφραζόμενα του συγκεκριμένου έργου, καθώς και οι διακειμενικές συνδηλώσεις της, έχουν επανειλημμένα αναλυθεί και δε θα ήθελα να επαναλάβω εδώ πράγματα που άλλοι έχουν πει νωρίτερα και καλύτερα από εμένα. Προσπαθώντας όμως να κατανοήσω όλα τα επίπεδα σημασίας που ανιχνεύονται στη φράση αυτή, οδηγήθηκα στη σκέψη ότι η μορφή της Ελένης, ήδη στη σύλληψή της, έχει νοητική, γνωσιακή αφετηρία, και αυτή είναι μια σκέψη στην οποία επανέρχομαι σε αρκετά σημεία της ανά χειράς μελέτης, όπως θα φανεί σε όσους συνεχίσουν την ανάγνωση. Η εμπλοκή του Αισχύλου σταματάει επομένως εδώ· ευγνωμόνως τον απαλλάσσω από οποιαδήποτε περαιτέρω έκθεσή του σε δικές μου ερευνητικές αναζητήσεις. Εκτός όμως από το έναυσμα που προσφέρει στη μελέτη αυτή ο συγκεκριμένος στίχος, οφείλω να παραδεχθώ ότι μία ακόμη παράμετρος που αιτιολογεί το θεματικό προσανατολισμό του βιβλίου είναι το γεγονός ότι τα μεγάλα ζητήματα, όπως αυτό της Ελένης, αποτελούν πάντοτε πρό(σ)κληση για ένα μελετητή, παρά τη βιβλιογραφική γιγαντομαχία που συνεπάγεται η πραγμάτευση μιας, ή έστω μερικών μόνον, πτυχών τους. Από το προ-ομηρικό έπος έως τον Όμηρο και από τον Όμηρο έως τον Ευριπίδη, το Βιργίλιο, τον Benoît de Sainte-Maure, τον Goethe, τον Offenbach, τον Lester Del Ray¹, το

1. Πρόκειται για μια ασυνήθιστη χρήση του μύθου της Ελένης σε διήγημα επιστημονικής

λογοτεχνικό είδωλο της Ελένης διατηρεί το δικαίωμα να μετακινείται ανά τους αιώνες με γεωμετρική πρόοδο και να στεγάζεται σε όλα τα λογοτεχνικά είδη με την ίδια ευκολία με την οποία η αρχαϊκή Ελένη μετακινείται ατιμώρητα στη Σπάρτη, στην Αττική, στην Τροία ή στην Αίγυπτο, δημιουργώντας αντίστοιχα στη βιβλιογραφία καταλόγους μελετημάτων προστά στους οποίους οι ιλιαδικοί κατάλογοι ωχριούν και στους οποίους η απλή αναδρομή κάνει τις περιπέτειες του Οδυσσέα να φαίνονται σαν πρωινός περίπατος.

Έχουν περάσει πενήντα χρόνια από τη δημοσίευση του βιβλίου της L. Ghali-Kahil *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris 1955, που προσέφερε μια εξαιρετική καταγραφή και μια λεπτομερή ανάλυση όλων των μαρτυριών, φιλολογικών και αρχαιολογικών, για το θέμα της αρπαγής και της επιστροφής της Ελένης· ακριβώς επειδή συμπληρώθηκε μισός αιώνας, θα ήθελα να υπογραμμίσω, έπειτα από πολλούς άλλους, την αξία αυτού του βιβλίου, που αποτέλεσε τη βάση για τη σύνταξη αρκετών νεότερων μονογραφιών προσανατολισμένων στο ίδιο ή σε παραπλήσιο θέμα. Υπενθυμίζω ορισμένες από τις μονογραφίες αυτές, οι πιο πρόσφατες από τις οποίες ανοίγουν με τις αναλύσεις τους ενδιαφέρουσα συγκριτολογική προοπτική· τα σχετικά άρθρα, υπερβολικά ευάριθμα για να μνημονευθούν στον πρόλογο, δηλώνονται στη συγκεντρωτική βιβλιογραφία που παρατίθεται στο τέλος και στις καθ' οδόν υποσημειώσεις. Αν διατρέξουμε τη βιβλιογραφική ιστορία του θέματος κατά τα τελευταία πενήντα χρόνια, διαπιστώνουμε ότι μια συνολική προσέγγιση στο θέμα της Ελένης προσέφερε το βιβλίο του J. Lindsay *Helen of Troy. Woman and Goddess*, London 1974, που επιχείρησε να μελετήσει το πρόσωπο της Ελένης πίσω από το διπλό προσωπείο της θεάς και της γυναίκας. Σχεδόν συμβολικά, δύο χρόνια αργότερα, η L.L. Clader, σε ένα βιβλίο που έγινε έργο αναφοράς, προσπάθησε να ρίξει το βάρος της έρευνάς της ακριβώς στη μετάβαση από το θεικό στο ηρωικό πρόσωπο της Ελένης (*Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition, Mnemosyne Suppl. 42*, Leiden 1976). Ένα χρόνο αργότερα η H. Homeyer μελέτησε τη Σπαρτιάτισσα ομώνυμή της διατρέχοντας το μύθο της από την

φαντασίας που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Astounding Stories* του 1938 με τίτλο «Helen O' Loy» (=Helen of Troy). Στο διήγημα αυτό η κεντρική ηρωίδα (η Ελένη), η οποία ξυπνά τον έρωτα δύο στενών φίλων, είναι ένα απaráμιλλης ομορφιάς κατασκευάσμα ρομποτικής μηχανικής, εμπορούμενο από την ικανότητα τέλει ανταπόκρισης στο θυμικό των ανθρώπων. Η μόνη (γνωστή σε μένα) ελληνική μετάφραση του διηγήματος είναι της Χ. Μορφονιού και έχει δημοσιευθεί στην *Ανθολογία Επιστημονικής Φαντασίας*, Αθήνα, εκδόσεις Σύμπαν, 1997, 55-68.

αρχαιότητα έως τα νεότερα χρόνια: *Die spartanische Helena und das trojanische Krieg: Wandlungen und Wanderungen eines Sagenkreises vom Altertum bis zur Gegenwart*, (Palingenesia 12), Wiesbaden 1977. Ανάλογα προσανατολισμένη, αλλά με μεγαλύτερη έμφαση στην ευρωπαϊκή χρήση του προσώπου της Ελένης κατά τη νεότερη περίοδο, είναι, οχτώ χρόνια αργότερα, η μελέτη του J.-L. Backès *Le mythe d'Hélène*, Clermont-Ferrand 1984 (ελλην. έκδοση *Ο μύθος της Ελένης*, μτφρ. Μαίρη Γιόση, Μέγαρο Μουσικής Αθηνών, Αθήνα 1993). Αμεσότερα εστιάζει στη δύναμη της Ελένης και στις αφηγηματικές παραλλαγές του μύθου της στο έπος ο M. Suzuki (*Metamorphoses of Helen, Authority, Difference and the Epic*, Ithaca, N.Y, 1989), ενώ την ηθική αποτίμηση της στάσης της σε σχέση με το θέμα της ομορφιάς στην αρχαιοελληνική γραμματεία εξέτασε στη διατριβή της η M. Pantelia (*Beauty Unblamed: a Study of Ancient Portrayals of Helen of Troy*, Ann Arbor 1987). Τις παραλλαγές του μύθου που αφορούν ειδικότερα το είδωλο της Ελένης μελέτησε το 1994 ο N. Austin: *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca-London 1994. Ειδικότερα, τη σχέση ανάμεσα στην αρχαιοελληνική επική και δραματική ποίηση αφενός και στη γαλλόφωνη λογοτεχνική παραγωγή αφετέρου, όπως αυτή διαμορφώνεται από τους μεσαιωνικούς έως τους νεότερους χρόνους με άξονα το μύθο της Ελένης, μελέτησε ο M. Gumpert στο βιβλίο του *Grafting Helen. The Abduction of the Classical Past*, Madison-London 2001, ανάγοντας –ήδη από τον τίτλο του έργου– το μυθικό θέμα της απαγωγής της Ελένης στην παραγωγική οικειοποίηση της κλασικής παράδοσης από τη νεότερη (και νεωτερική) λογοτεχνική δημιουργία (εδώ, τη γαλλική). Την ανθρωπολογική σύλληψη –αν όχι την ιστορική ύπαρξη– του προσώπου της Ελένης επιχείρησε να αναζητήσει το 2005 η B. Hughes (*Helen of Troy: Goddess, Princess, Whore*, Alfred A. Knopf Incorporated, 2005, *Helen of Troy: The Story Behind the Most Beautiful Woman in the World*, Random House, 2007) σε μια προσέγγιση που θα τη χαρακτήριζε κανείς νεο-ηροδότεια. Τέλος, το θέμα του ειδώλου της Ελένης σε σύγκριση με το μύθο της Πανδώρας μελέτησε το 2004 αναλυτικά η S. Constantinidou (Σ. Κωνσταντινίδου) σε ένα εκτεταμένο δημοσίευμα που, αν και τυπικά είναι άρθρο, μνημονεύεται εδώ λόγω της πληρότητάς του: «Helen and Pandora: a Comparative Study With Emphasis on the Eidolon Theme as a Concept of Eris», *Δωδώνη* 33 (2004), 165-241.

Στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία η πραγματέυση του θέματος χαρακτηρίζεται από ευδιάκριτη λιτότητα – πράγμα που καθιστά τα σχετικά δημοσιεύματα ιδιαίτερα σημαντικά. Τιμώντας και εκ προθέσεως και εξ αντικειμένου τους συγγραφείς τους, αναφέρομαι ιδιαίτερα σε δύο από τα δημο-

σιεύματα αυτά: πρώτα στο δημοσίευμα του Ι.Θ. Κακριδή «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης» στο *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1971, 59-92 (= *Homer Revisited*, Lund 1971), που προετοιμάζεται ήδη με το ομότιτλο άρθρο στα *Ελληνικά* 13 (1954), 205-220, κι έπειτα στο δημοσίευμα του Δ.Ν. Μαρωνίτη με τον σκόπιμα επαναλαμβανόμενο τίτλο «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης» στο *Ομηρικά Μεγαθέματα. Πόλεμος-Ομιλία-Νόστος*, Κέδρος, Αθήνα 1999, 180-204. Έχοντας στο ενεργητικό μου μια σχέση πλούσιας (για εμένα) μαθητείας και με τον Ι.Θ. Κακριδή και με το Δ.Ν. Μαρωνίτη, περισσότερο με τη μεταφορική σημασία για τον πρώτο, περισσότερο με την κυριολεκτική σημασία για τον δεύτερο, δε θα ήθελα να ευτελίσω τα τροφεία που τους οφείλω υποβάλλοντας στον αναγνώστη την ιδέα ενός τρίτου μελετητή ή, χειρότερα, την ιδέα ενός επιγόνου που ενσαρκώνεται στο πρόσωπό μου υλοποιώντας σε ένα ίδιο ή παραπλήσιο θέμα προθέσεις αναθεωρητικές, διορθωτικές ή άλλες. Έτσι, διεκδικώ για τον εαυτό μου μόνον την παγκόσμια πρωτοτυπία να είμαι ο πρώτος –μη μυθικός– Μενέλαος που μιλάει για την Ελένη με όση δικαιοπραξία και όση αντικειμενικότητα μου επιβάλλει η συμπτωματική (;) αυτή ονοματική συμπαιγνία.

Φέροντας ένα τέτοιο πατρωνυμικά δικαιολογημένο όνομα, διατηρώντας έναν ερευνητικό προσανατολισμό στραμμένο προς τα έπη του Τρωικού Πολέμου και έχοντας, σε βιωματικό πια επίπεδο, πατέρα Μενέλαο, μητέρα Ελένη, μια κόρη Ελένη με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη μυθική ομώνυμή της, μια δεύτερη κόρη Μαργαρίτα, στην οποία ο αισχύλειος χαρακτηρισμός (*Αγαμ.* 743) για την Ελένη «δηξίθυμον... άνθος» θα ταίριαζε αρκετά, έκανα ίσως μια συνετή επιλογή όταν παντρεύτηκα μια γυναίκα που επιτέλους δεν ονομάζεται Ελένη αλλά Αναστασία, όνομα που αποθαρρύνει περαιτέρω τρωικά συμφραζόμενα και ευαγγελίζεται την προσδοκία μιας ύστατης σωτηρίας μου· στις τέσσερις, λοιπόν, αυτές γυναίκες της ζωής μου αφιερώνεται εξ' αδιαιρέτου αυτό το βιβλίο.

Για την τεκμηρίωση των όσων γράφονται στις σελίδες που ακολουθούν κρίθηκε σκόπιμη –ή, καλύτερα, αυτονόητη– η παράθεση των πρωτότυπων αρχαιοελληνικών κειμένων που αναλύονται ή υποστηρίζουν τις προβαλλόμενες απόψεις και ερμηνείες. Το ομηρικό κείμενο παρατίθεται από την έκδοση των Monro-Allen (*Ιλιάδα*) και Allen (*Οδύσσεια*), το κείμενο του Αισχύλου από την έκδοση του Page, του Σοφοκλή από την έκδοση του Pearson, του Ευριπίδη από την έκδοση του Murray και του Diggle, και του Ηρόδοτου

από την έκδοση του Hude στη σειρά Oxford Classical Texts. Για τα αποσπάσματα του επικού κύκλου, εκτός από την έκδοση του Allen (Oxford Classical Texts), λαμβάνονται υπόψη, ως προς το κείμενο και την αρίθμηση, και οι πιο πρόσφατες και βιβλιογραφικά ενημερωμένες εκδόσεις των M. Davies (*Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988) και A. Bernabé (*Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig 1996). Για τα υπόλοιπα, λιγότερο συχνά αρχαιοελληνικά παραθέματα δηλώνεται κατά κανόνα η έκδοση στην αντίστοιχη παραπομπή. Οι παραπομπές στη νεότερη βιβλιογραφία δίνονται σε πλήρη μορφή στην πρώτη μνεία τους και σε συντομευμένη μορφή στις επόμενες· σε περιπτώσεις στις οποίες οι αναφορές στο ίδιο έργο είναι ιδιαίτερα απομακρυσμένες μεταξύ τους ή η ταύτισή τους δεν προκύπτει με σαφήνεια, η βιβλιογραφική ένδειξη μπορεί να επαναλαμβάνεται πλήρης ή, τουλάχιστον, με υπόμνηση του τίτλου, για μεγαλύτερη διευκόλυνση του αναγνώστη.

Τα βασικότερα σημεία των αναλύσεων αυτού του βιβλίου παρατίθενται εκτενώς και στα αγγλικά, ώστε η παρούσα έκδοση να μπορεί να συμβάλει σε έναν ευρύτερο επιστημονικό διάλογο.

Θα ήθελα από τις γραμμές αυτές να ευχαριστήσω θερμά τον κ. Νίκο Μπιργάλια, την κ. Κωνσταντίνα Αλεφάντη, που συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση του αγγλικού κειμένου της έκδοσης, καθώς και τον εκδοτικό οίκο που περιέλαβε τον τόμο αυτό στην επιστημονική σειρά στην οποία σήμερα στεγάζεται. Ευχαριστώ ακόμη τους επιμελητές και τους διορθωτές της έκδοσης για τη συνολική προσπάθειά τους· τα ονόματά τους αναγράφονται, φυσικά, στις προβλεπόμενες σελίδες, δεν προβλέπεται όμως πουθενά θέση για να δηλωθεί η ιδιαίτερη στοργή και η φροντίδα τους για το συγκεκριμένο τόμο και γι' αυτό δεν μπορώ παρά να καταθέσω την προσωπική μου εμπειρία ως τεκμήριο.

Εισαγωγικά ερωτήματα

Η ΕΛΕΝΗ, ένα από τα κεντρικότερα πρόσωπα στην αρχαιοελληνική γραμματεία, αν και αποτέλεσε αντικείμενο πολυάριθμων μελετών ανά τους αιώνες, παραμένει ένα πρόσωπο αινιγματικό. Κάθε δημιουργός και κάθε εποχή χρησιμοποίησαν την Ελένη για να μεταδώσουν έννοιες ηθικής ή αισθητικής τάξεως και πολύ λίγος χρόνος έμεινε για να μελετηθούν, π.χ., ο «λόγος» ή η «σκέψη» της όπως αυτά καταγράφονται στις λογοτεχνικές μαρτυρίες των οποίων αποτελεί κεντρικό χαρακτήρα. Είναι, φυσικά, δύσκολο να μελετήσει κανείς την Ελένη είτε ως μυθικό είτε ως λογοτεχνικό πρόσωπο χωρίς να λάβει υπόψη του τη λατρευτική της διάσταση, υπαρκτή σε διάφορα σημεία του ελληνικού χώρου, αλλά ιδιαίτερα έντονη στην περιοχή της Λακωνίας². Η μελέτη των αρχαιολογικών δεδομένων δεν εντάσσεται στους σκοπούς και στις δυνατότητες της δικής μου προσέγγισης και πολλά από τα στοιχεία που αφορούν τη λατρεία της Ελένης προκύπτουν κυρίως από αρχαιολογικά ευρήματα· είναι, πάντως, ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι τα ευρήματα που αφορούν το μύθο της Ελένης είναι πλουσιότερα κατά τους κλασικούς και τους ελληνιστικούς χρόνους και σχετικά περιορισμένα κατά την αρχαϊκή περίοδο³. Αντίθετα, οι λογοτεχνικές μαρτυρίες

2. Η διττή αυτή υπόσταση της Ελένης στον ελληνικό χώρο εντοπίστηκε από τον M.L. West, *Immortal Helen*, London 1975, 5· βλ. ακόμη τ.ιδ. *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985, 157 κ.εξ.

3. Βλ. S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, κυρίως 340-346, καθώς και την αναλυτική καταγραφή της L. Kahil στο *LIMC*, s.v. Hélène. Για τα ιερά της Λακωνίας και τη λατρεία της Ελένης, βλ. S. Constantinidou, *Laconian Cults: the Main Sanctuaries of Sparta* (διδ. διατρ.), University of London 1988, ειδικότερα 88-107. Η Ελένη συνδέεται άμεσα με μια λατρεία της βλάστησης· τα γνωστά λατρευτικά επίθετα *δενδρῖτις* (στη Ρόδο) και *πλατανῖτις* (στη Λακω-

της αρχαϊκής περιόδου προσφέρουν πολλές και εξαιρετικά επεξεργασμένες εκδοχές και δεν είναι συμπτωματικό ότι ήδη στην *Ιλιάδα* η παρουσία και η δράση της Ελένης εμφανίζουν αρκετά δείγματα της προ-ιλιαδικής πραγματεύσεως του μύθου της.

Ένα στοιχείο που, κατά την αντίληψή μου, χαρακτηρίζει με πολύ ενδιαφέροντα τρόπο το μύθο της Ελένης είναι ότι, στη λογοτεχνική τουλάχιστον εκφορά του, βασίζεται περισσότερο σε ένα θεωρητικό συλλογισμό, ή σε ό,τι στη νεότερη εποχή θα αποκαλούσαμε «υπόθεση εργασίας»: οι περισσότερες αφηγήσεις οι σχετικές με την Ελένη τείνουν να απαντήσουν στο ερώτημα: τι συμβαίνει όταν, σε μια σειρά συλλογισμών, ορίσουμε πρώτα την ιδιότητα της απόλυτης ομορφιάς σε υπερθετικό βαθμό, αποδώσουμε έπειτα αυτήν την ιδιότητα σε ένα γυναικείο πρόσωπο και στη συνέχεια «κινήσουμε» αφηγηματικά το γυναικείο αυτό πρόσωπο με κριτήριο την επιθυμία που δημιουργεί στους έμψυχους δρώντες συντελεστές της αφήγησης η αρχική ιδιότητα την οποία του προσδώσαμε; Παρ' ότι ένα πρότυπο⁴ που δημιουργεί-

νία) αντιστοιχούν σε αυτή την ιδιότητα, το λατρευτικό πλαίσιο όμως στο οποίο η ίδια εμφανίζεται είναι ευρύτερο. Είναι χαρακτηριστική η μαρτυρία του Ηρόδοτου, που μιλάει για τακτικές επισκέψεις κοριτσιών στο ιερό της Ελένης στη Θεράπνη με σκοπό την απόκτηση της ομορφιάς: εκεί οδηγήθηκε από την τροφή της η μητέρα του Σπαρτιάτη βασιλιά Δημάρατου όταν ήταν μικρή, με την ελπίδα ότι η παρέμβαση της Ελένης θα έφερνε το ποθητό αποτέλεσμα: πράγματι, κάποια μέρα εμφανίστηκε στο ιερό μια γυναίκα που άγγιξε το κοριτσάκι στο κεφάλι και προφήτευσε ότι θα γίνει η ωραιότερη γυναίκα της Σπάρτης (ώς καλλιστεύσει πασέων τῶν ἐν Σπάρτῃ γυναικῶν, Ηρόδ. 6. 61), κάτι που τελικά συνέβη. Είναι πιθανό ότι η Ελένη αντιμετωπιζόταν όχι μόνον ως προστάτιδα της βλάστησης, αλλά κατ' επέκταση και των παιδιών. Το ιερό της Θεράπνης, στο οποίο, κατά τους ιστορικούς χρόνους, λατρεύονταν ο Μενέλαος και η Ελένη, ενδέχεται να λειτουργούσε ως τόπος λατρείας ήδη τη γεωμετρική εποχή. Την κλασική εποχή πάντως έχουμε τη μαρτυρία του Ισοκράτη, που μιλάει για λατρεία θεών και όχι ηρώων: ἔτι γὰρ καὶ νῦν ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς θυσίας αὐτοῖς (=Ελένη καὶ Μενελάω) ἀγίας καὶ πατρίας ἐπιτελοῦσιν οὐχ ὡς ἥρωσιν, ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροισιν οὔσι (Ελ. 63). Ο Ησύχιος αναφέρει τα *Ἐλένεια*, γιορτή προς τιμήν της Ελένης, που περιλάμβανε πομπή από τη Σπάρτη μέχρι το ιερό της Θεράπνης. Το θεϊκό στοιχείο στην προσωπογράφηση της Ελένης έχει επανειλημμένα μελετηθεί από το 1976 (L.L. Clader, *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Epic Tradition*, Leiden, *Mnemosyne Suppl.* 42) κι έπειτα και δεν έχει νόημα να αναλυθεί εδώ. Ακόμη, δε θα αναφερθώ αναλυτικά στις θεωρίες για την προέλευση του ονόματος της Ελένης: αρκούμαι να σημειώσω, πλάι στο σκεπτικισμό του P. Chantraine, που έκρινε μάταιο να αναζητήσει κανείς μια πειστική ετυμολογία (*Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, s.v. *Ἐλένη*), την προσπάθεια του O. Skutsch (*JHS* 107 [1987], 188-192, βλ. παρακάτω), προσανατολισμένη σε σύγκριση ινδοευρωπαϊκών μυθικών και γλωσσικών δεδομένων τόσο για το όνομα όσο και για τις θεϊκές ιδιότητες της Ελένης.

4. Είναι δύσκολο να διαπιστώσει κανείς κατά πόσον το πρότυπο αυτό είναι εικαστικό ή

ται για να δηλώσει την απόλυτη ομορφιά δε θα απαιτούσε κανείς να εκφραστεί με τη σκέψη, στη λογοτεχνική αποτύπωση αυτού του προτύπου παρατηρείται μια αντινομία: αν και –ή επειδή– το βασικό χαρακτηριστικό του προτύπου είναι η ομορφιά, οι ποιητές, αρχής γενομένης από τον Όμηρο, δεν την περιγράφουν, αποφεύγοντας έτσι τον κίνδυνο να περιορίσουν το εύρος της φαντασίας του ακροατή⁵. Πριν από τη δημιουργία του δράματος, του

γνωσιακό· ανήκει εν μέρει στο χώρο μελέτης της ανθρωπολογίας και της ιστορικής ψυχολογίας, αλλά ανήκει ίσως περισσότερο στο χώρο της γνωστικής ψυχολογίας. Δεν μπορεί να θεωρηθεί ως εικαστικό πρότυπο, αφού δεν ορίζεται με όρους εμπειρικής αισθητικής, ούτε ακριβώς ως λογοτεχνικό, αφού δεν προϋποθέτει τη λογοτεχνία, ούτε, τέλος, ως καθαρά μυθικό, γιατί λειτουργεί ερήμην μυθολογικών συμφραζομένων (βλ. σχετικά J.-L. Backès, *Le mythe d'Hélène*, Clermont-Ferrand 1984, 6-7). Καταλήγει κανείς στην άποψη ότι εδώ το πρότυπο της υπέρτατης ομορφιάς έχει γνωσιακή αφετηρία, επειδή βασίζεται σε μια καθαρά νοητική υπόθεση: Έστω η ωραιότερη γυναίκα του κόσμου (=η Ελένη). Αν η ωραιότερη γυναίκα του κόσμου... τότε, τι; Για μια απόπειρα εφαρμογής της γνωσιακής θεωρίας στο ομηρικό έπος βλ. γενικότερα E. Minchin, *Homer and the Resources of Memory: some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*, Oxford 2001. Δεν είναι συμπτωματικό ότι το Ελένης εγκώμιον του Γοργία επιχειρεί να εδραιώσει την ιδέα της παντοδυναμίας του λόγου επιλέγοντας το πρόσωπο του οποίου η βασική ιδιότητα είναι, πρωτίστως, μια νοητική παραδοχή. Η «θεωρητική» (με την έννοια που περιγράφηκε) αφετηρία των μυθικών αφηγήσεων για την Ελένη επιβάλλει κάπως μεγαλύτερη μελέτη του λόγου που εκφέρεται από την Ελένη σε συμφραζόμενα που εκφράζονται περισσότερο με όρους πολιτικούς, και αυτό προσπάθησα να δείξω στο άρθρο μου «Helen and Politics» (παρουσιάστηκε αρχικά ως ανακοίνωση στο Διεθνές Συνέδριο *Πολιτική σκέψη και αρχαία Σπάρτη*, Σπάρτη, Αύγουστος 2002, υπό δημοσίευση στα *Πρακτικά του Συνεδρίου*), που αποτέλεσε και τον αρχικό πυρήνα γύρω από τον οποίο αναπτύχθηκε η παρούσα μελέτη.

5. Η απουσία αυτής της περιγραφής είχε επισημανθεί ήδη στην αρχαιότητα. Στο Γ 141, 158, 419, 424-425, καθώς και στο δ 122, 131-136, γνωστά ομηρικά χωρία στα οποία κάνει την εμφάνισή της η Ελένη, αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στο ένδυμα και στα αντικείμενα που την περιβάλλουν (βλ. *ἀργεννήσι καλυψαμένη ὀθόνῃσι*, Γ 141· *κατασχομένη ἐανῶ ἀργῆτι φαεινῶ*, Γ 419· *τῆ... δίφρον... Ἀφροδίτη... κατέθηκε*, Γ 424-425· *κλισίην εὐτυκτον*, δ 122· *ἀργύρεον τάλαρον*, δ 125· *χρυσέην ἡλακάτην*, δ 131· *ἰοδνεφές εἶρος*, δ 135· *θρήνυς*, δ 136). Προτείνονται εξάλλου συγκρίσεις της με θεές (*αἰνῶς ἀθανάτησι θεοῖς εἰς ὧπα ἔοικεν*, Γ 158· *Ἀρτέμιδι χρυσηλάκῳ εἰκυῖα*, δ 122). Η αντίθεση γίνεται πιο αποκαλυπτική όταν, πλάι στις λεπτομέρειες αυτές που αφορούν ενδύματα και αντικείμενα ή θεϊκά πρόσωπα, δεν προσδιορίζεται, ως προς τα φυσικά χαρακτηριστικά, η ίδια η ομορφιά της· βλ. και το σχολιασμό του G.S. Kirk στο Γ 158 (*The Iliad: A Commentary*, Cambridge 1990, τόμ. I, 285). Για το ενδεχόμενο μιας αντιστικτικής λογοπαικτικής σχέσης ανάμεσα στο επίθετο *κυανῶπις* (F 196, 8, West), που ενδέχεται να χαρακτηρίζει την Ελένη στον ησιόδειο *Γυναικῶν κατάλογον*, και στο επίθετο *κυνῶπις*, με το οποίο η ίδια η Ελένη χαρακτηρίζει τον εαυτό της (Γ 180, δ 145), βλ. S. Constantinidou, «Helen and Pandora: a Comparative Study With Emphasis on the Eidolon Theme as a Concept of Eris», *Δωδώνη* 33 (2004), 198. Ο Ίβυκος, αν και σχετικά γενναϊόδωρος σε καλλωπιστικά επίθετα, στο απόσπασμα 1a (Page, PMG), όπου πραγματεύεται την ελληνοτρωική σύγκρουση,

λογοτεχνικού είδους που πρώτο έδωσε στην ποιητική αφήγηση τη δυνατότητα να αποκτήσει τρισδιάστατη εικόνα, μόνον οι αγγειογραφικές, οι πλαστικές ή οι όποιες άλλες εικαστικές απεικονίσεις μπορούσαν να προσφέρουν μια όψη της Ελένης, και αυτή περιορισμένη, και, πάντως, όχι βασισμένη σε κείμενα. Έτσι, ο ακροατής/αναγνώστης των ποιητικών κειμένων που αφορούν την Ελένη δεν μπορεί να τη «δει», μπορεί μόνο να ακούσει τα λόγια της. Εξάλλου, αν δούμε το θέμα από την πλευρά των αφηγηματικών παραλλαγών, η ίδια η Ελένη, στις βασικές μυθικές εκδοχές της ιστορίας της, δε φαίνεται να διαχειρίστηκε σωστά τη βασική ιδιότητά της, την ομορφιά. Φαίνεται όμως να χειρίστηκε σωστότερα με το λόγο τις καταστάσεις στις οποίες βρέθηκε εξαιτίας ακριβώς της ανεπιτυχούς διαχείρισης της ομορφιάς. Το βασικότερο πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει αφορά περισσότερο το χώ-

περιορίζεται στο χαρακτηρισμό ξανθῆς Ἑλένας περι εἶδει (5): ίσως στο χαρακτηρισμό αυτό να ακολουθεί τη Σαπφώ (ξάνθα δ' Ἑλένα, 23, 5 LP), εκτός αν και οι δύο «δανείζονται» στην Ελένη το επίθετο που προσδιορίζει κυρίως το Μενέλαο στο έπος (είναι ενδεικτικό ότι στη ραψωδία δ της Οδύσσειας ο σχετικός λογότυπος ξανθὸς Μενέλαος εμφανίζεται επτά φορές μέσα σε 170 στίχους: δ 59, 76, 147, 168, 203, 265, 332). Ακόμη και στο δράμα, όπου η ομορφιά της Ελένης έπρεπε να απεικονιστεί έστω και με συμβατικά μέσα (προσωπείο, ένδυση), έχουμε απλώς μνεία –και όχι περιγραφή– της φυσικής ομορφιάς: βλ. ενδεικτικά Ευρ. Εκ. 268, 442, 635· Τρ. 772-773· Ορ. 126-129, 1635-1642. Η ομορφιά της Ελένης περιγράφεται αναλυτικά κυρίως κατά την ελληνιστική και την αυτοκρατορική εποχή (βλ. L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris 1955, 204-206, 218-219). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Θεόκριτου (Ελένης Επιθαλάμιος, ειδ. 18), που αναφέρεται στο γάμο της Ελένης και του Μενέλαου μιλώντας, με πολλές παρομοιώσεις και μεταφορές, για τις αρετές και τα αισθητικά χαρακτηριστικά της Ελένης (της οποίας εξαιρούνται ακόμη και οι υφαντικές και μουσικές ικανότητες, ίσως υπό την επίδραση της Ιλιάδας Γ 125-128, Ζ 357-358· πβ. όμως και Ευρ. Ορ. 1430-1436) και μνημονεύοντας στοιχεία που συνδέονται με τη λατρεία της Ελένης πλατανίτιδος· η επίδραση του Στησίχορου στο συγκεκριμένο ποίημα του Θεόκριτου είναι πιθανή (βλ. J. Stern, «Theocritus' Epithalamium for Helen», *RPh* 56 [1978], 29-37), δε σώζεται όμως περιγραφή της Ελένης από το Στησίχορο, αν και το απόσπασμα 10 από την Ελένη (Page, *PMG*) αναφέρεται μάλλον στη σκηνή του γάμου με το Μενέλαο και το ποίημα φαίνεται πως εξιστορούσε το μύθο της Ελένης από την αρχή. Στους αυτοκρατορικούς χρόνους ο Λουκιανός συνδέει τη λευκότητα του δέρματος και τον ψηλό λαιμό της Ελένης με την αφήγηση για τη Λήδα και τον κύκνο (Όνειρ. ή Αλεκτρ., Θεών διάλ., 20. 14): είναι αρκετά πιθανό μια τέτοια συσχέτιση να αντλείται, έμμεσα ή άμεσα, από κειμενικά συμφραζόμενα που συναντούμε ήδη στον Ευριπίδη (Ιφιγ. εν Αυλ. 793-797): διὰ σέ, τὰν κύκνου δολιχαύχενος γόννον,/ εἰ δὴ φάτις ἔτυμος,/ ὡς ἔτυχεν Λήδα σ' ὄρνιθι πταμένω/ Διὸς ὄτ' ἠλλάχθη δέμας πβ. και Ευρ. Ορ. 1385-1388: δι' ὄρνιθόγονον ὄμμα κυκνόπτερον/ καλλοσύνας, Λήδας σκύμνου δυσελέναν δυσελέναν. Για τα προβλήματα που ανιχνεύονται στο τελευταίο αυτό χωρίο που παρατίθεται από τον Ορέστη, βλ. C.W. Willink, *Euripides' Orestes with an Introduction and Commentary*, Oxford 1986, 310-311.

ρο των πολιτικών συναλλαγών και λιγότερο των συναισθηματικών διεκδικήσεων, επειδή, με βάση τις καθαρά προσωπικές συνθήκες της ζωής της, πρέπει να αποφασίσει και να ορίσει με το λόγο το θεσμικό πλαίσιο στο οποίο ανήκει: είναι σύζυγος; τίνος; το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο ανήκει – είναι ελεύθερη; είναι αιχμάλωτη; τίνος;⁶ – και το πολιτικό πλαίσιο στο οποίο ανήκει – είναι βασίλισσα της Σπάρτης; είναι πριγκίπισσα της Τροίας; από τι εξαρτάται αυτό; Πρέπει ακόμη να ορίσει πώς διαμορφώνεται η «εθνική» της υπόσταση: θεωρείται και αυτοπροσδιορίζεται ως Σπαρτιάτισσα – που είναι εκ γενετής; θεωρείται και αυτοπροσδιορίζεται ως Τρωαδίτισσα – που γίνεται εκ συνθήκης; Αναζητώντας κάποιες απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά, θα παρακολουθήσουμε τα λόγια της Ελένης στα βασικά ποιητικά κείμενα της αρχαιοελληνικής γραμματείας στα οποία φέρεται να μιλάει αυτολεξεί και τα οποία επηρέασαν τη μετέπειτα μυθογραφική παρουσία της: είναι κυρίως οι ραψωδίες Γ, Ζ και Ω της *Ιλιάδας*, η ραψωδία δ της *Οδύσσειας*, και, σε αντίστιξη, ο αγώνας λόγων Εκάβης και Ελένης στις *Τρωάδες* του Ευριπίδη και ορισμένα χωρία από την *Ελένη* και τον *Ορέστη* του ίδιου ποιητή.

6. Η ιδέα της «αιχμάλωτης» Ελένης υπολανθάνει ίσως σε ορισμένα χωρία της *Ιλιάδας*, πάντοτε όμως για να αναιρεθεί. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Η 350, όπου ο Αντήνωρ προτείνει να επιστραφεί στους Αχαιούς η Ελένη, μαζί με δώρα, ώστε να φύγουν από την Τροία, και, αμέσως έπειτα, του Η 362-3, όπου ο Πάρις, διαχωρίζοντας αυτήν που θεωρεί και ονομάζει γυναίκα του από τα δώρα που συνοδεύουν τη μετακίνησή της, αρνείται να δώσει την Ελένη, δέχεται όμως να επιστρέψει όσα αγαθά πήρε από το Άργος. Το σχήμα κλείνει στο Η 400-1, όπου ο Διομήδης προτείνει στους Αχαιούς να μη δεχτούν τίποτε από τα δύο, ούτε τα δώρα ούτε την Ελένη, αλλά να συνεχίσουν την πολιορκία, γιατί πλησιάζει η ώρα της άλωσης της Τροίας. Η μόνη δυνατότητα που δεν πιθανολογείται είναι να δοθεί η Ελένη μόνη της, χωρίς δώρα. Το θέμα της αιχμαλωσίας της Ελένης εκφράζεται σαφέστερα στον Ευριπίδη. Στις *Τρωάδες*, που εμφανίζουν την Ελένη, ως τότε αιχμάλωτη των Τρώων, να είναι, μετά τη νίκη των Ελλήνων, αιχμάλωτη των νικητών, η ίδια η Ελένη, σε έναν αγώνα λόγων που ποτέ δε θα μπορούσε να γραφτεί εκτός σοφιστικής, ισχυρίζεται ότι την πούλησαν για την ομορφιά της (*εὐμορφία πραθεῖσα*, 936), ότι προσπάθησε να δραπετεύσει από την Τροία κατεβαίνοντας με σχοινιά από τα τείχη και ότι εμποδίστηκε στην προσπάθειά της αυτή από τους φρουρούς (*πύργων πυλωροὶ κατὰ τειχέων σκοποί, οἱ πολλάκις μ' ἐφηῦρον ἐξ ἐπάλλεων πλεκταῖσιν ἐς γῆν σῶμα κλέπτουσαν τότε*, 956-958). Ισχυρίζεται ακόμη ότι, σε μια δεύτερη, θα έλεγε κανείς «εσωτερική», αιχμαλωσία, ο Δήιφορος, που πήρε την Ελένη μετά το θάνατο του Πάρη, την κρατούσε με τη βία, παρά τη θέλησή της και παρά τη θέληση των Τρώων (*βία δ' ὁ καινὸς μ' οὔτος ἀρπάσας πόσις Δήιφορος ἄλοχον μ' εἶχεν ἀκόντων Φρυγῶν*, 959-960) και ότι η ίδια βίωσε τους γάμους αυτούς ως πικρή δουλεία (*ἦν ὁ μὲν βία γαμεῖ, τὰ δ' οἴκοθεν κείνα ἀντὶ νικητηρίων πικρῶς ἐδούλωσα*, 962-964). Το θέμα της αιχμαλωσίας πρέπει να διαχωριστεί από το θέμα της αρπαγής: για το δεύτερο αυτό, μυθολογικῶς προαπαιτούμενο θέμα, βλ. L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris 1955. Για το θέμα της «αιχμάλωτης» Ελένης βλ. M. Suzuki, *Metamorphoses of Helen*, Authority, Difference and the Epic, Ithaca, N.Y., 1989, ειδικότερα σ. 55.

Το πρότυπο και οι πολιτικές και θεσμικές εκφάνσεις του

ΜΙΛΗΣΑ ΠΙΟ ΠΑΝΩ για «πολιτικούς» όρους. Είναι ευνόητο ότι με τον όρο «πολιτική σκέψη» αναζητούμε τα δεδομένα της εποχής, εκείνα που κάθε φορά εμβάλλουν οι ποιητές στα λόγια της Ελένης· αυτό που ονομάζουμε σήμερα «πολιτική θεωρία» έχει διαφορετική έκφραση στον 8ο και διαφορετική έκφραση στον 5ο αιώνα π.Χ. Για τα ομηρικά δεδομένα, αυτό που θα χαρακτηρίζαμε πολιτικό αποτελεί συνάρτηση του κοινωνικού, του θεσμικού και του αμιγώς πολιτικού πλαισίου⁷. Μια πρώτη διάσταση του προβλήματος αντιλαμβάνομαστε ήδη από το γεγονός ότι στο ομηρικό έπος η Ελέ-

7. Η έννοια και ο ορισμός του «πολιτικού» στο ομηρικό έπος έχει επανειλημμένα απασχολήσει την ομηρική έρευνα· ενδεικτικά αναφέρονται εδώ μερικές σχετικά πρόσφατες προσεγγίσεις. Για την έννοια και την ανάπτυξη της πολιτικής σκέψης στο ομηρικό έπος βλ. D. Hammer, *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, Norman 2002. Για την έννοια του «λαού» και τις ειδικότερες κοινωνικές εκφάνσεις της στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια*, βλ. J. Haubold, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge 2000. Για την ανάπτυξη της επικής (και τραγικής) ποίησης σε σχέση με την ανάπτυξη της πόλης-κράτους και την αντίθεση του αριστοκρατικού οίκου προς τη δημιουργούμενη πόλη, βλ. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, N. York 1994. Για την αντίληψη της ομηρικής πόλης κυρίως μέσα από τη φραστική και λεξιλογική περιγραφή της στο έπος, βλ. S. Scully, *Homer and the Sacred City*, Ithaca 1990. Για την έννοια της πολιτικής ιδεολογίας στην *Ιλιάδα* σε σχέση με την οργάνωση της πόλης, το ρόλο του βασιλέως και των θεών, βλ. P. Rose, «Ideology in the Iliad: Polis, Basileus, Theoi», *Arethusa* 30 (1997), 151-199. Για τη διάρθρωση των εσωτερικών πολιτικών σχηματισμών που δρουν και ασκούν την εξουσία ειδικότερα στην πόλη της Τροίας, τις ιδιαιτερότητες που παρατηρούνται στην έκφραση του «πολιτικού» ανάμεσα στους Αχαιούς και στους Τρώες και τις αναλυτικές παραδειγματικές αποτυπώσεις αυτών των ιδιαιτεροτήτων στην *Ιλιάδα*, βλ. W.M. Sale, «The Government of Troy: Politics in the Iliad», *GRBS* 35 (1994), 5-102.

νη προσδιορίζεται ως «Αργεία» Ελένη⁸, επομένως προσδιορίζεται ως προς την ένταξή της στον ελληνικό κόσμο κατά τη μυκηναϊκή παράδοση, σύμφωνα με την οποία συνεκδοχικά, με τον όρο «Αργεία», νοείται η ελληνική της πελοποννησιακή ταυτότητα, στην οποία υποτάσσεται η ιδιαίτερη σπαρτιατική: είναι χαρακτηριστικό ότι στη ραψωδία δ της Οδύσσειας, όπου έχουμε την πιο «σπαρτιατική» ομηρική εικόνα της Ελένης, η λέξη Άργος δηλώνει και εκεί την Πελοπόννησο⁹. Η «σπαρτιατική» ταυτότητα της Ελένης, η έντονα υπογραμμισμένη στις ευριπίδειες τραγωδίες¹⁰, σύγχρονες του πελοποννησιακού πολέμου, αρχίζει να ορίζεται μετά το έπος, και ίσως εδώ ο ρόλος του Στησίχορου να ήταν καθοριστικός¹¹.

8. Βλ. ενδεικτικά Ζ 323-4: Ἄργειν δ' Ἐλένη μετ' ἄρα δμῶησι γυναιξίν/ ἦστο, καὶ ἀμφιπόλοισι περικλυτὰ ἔργα κέλευε. Βλ. ακόμη Β 159-162: Ἀργεῖοι φεύξονται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης./ κὰδ δέ κεν εὐχολὴν Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ λίποιεν/ Ἀργεῖν Ἐλένην, ἧς εἵνεκα πολλοὶ Ἀχαιῶν/ ἐν Τροίῃ ἀπόλοντο, φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης καὶ Δ 169-175: ἀλλὰ μοι αἰνὸν ἄχος σέθεν ἔσσεται, ὦ Μενέλαε./ αἶ κε θάνης καὶ πότμον ἀναπλήσης βιότοιο./ καὶ κεν ἐλέγχιστος πολυδίφιον Ἄργος ἰκοίμην./ αὐτίκα γὰρ μνήσονται Ἀχαιοὶ πατρίδος αἴης· κὰδ δέ κεν εὐχολὴν Πριάμῳ καὶ Τρωσὶ λίποιεν/ Ἀργεῖν Ἐλένην· σέο δ' ὄστέα πύσει ἄρουρα/ κειμένου ἐν Τροίῃ ἀτελευτήτῳ ἐπὶ ἔργῳ. Ο G.S. Kirk (*The Iliad: A Commentary*, Cambridge 1990, vol. I, 348, θεωρεῖ ὅτι στο Δ 169-175 με τὴ λέξη Ἄργος δηλώνεται ἡ Πελοπόννησος, ἀν καὶ νοεῖται ἰσῶς ἀμεσώτερα ἡ ἐπικράτεια τοῦ Ἀγαμέμνονα (ὄχι πάντως τὸ Ἄργος τὸ ἴδιο, πού ἀνήκει στο Διομήδη). Πβ. καὶ Η 363: κτήματα δ' ὄσσ' ἀγόμην ἐξ Ἄργεος ἡμέτερον δῶ. Ἐδῶ ὁ Kirk (ὅπ.π. vol. II, 282) θεωρεῖ ὅτι ἡ λέξη Ἄργος προσδιορίζει γενικότερα τὴ χώρα τῶν Ἀχαιῶν ἢ τὴν Πελοπόννησο («the Achaean land or the Peloponnese»). Για τὸ ομηρικό Ἄργος βλ. ἐπίσης P. Sauzeau, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris 2005, 13-69. Ἡ λέξη Ἐλλάς χαρακτηρίζει στὴν Ἰλιάδα τὸ βασιλεῖο τοῦ Πηλέα, τὴ Φθία, καὶ, κυρίως, τὴ Θεσσαλία· βλ. Ι 395: πολλὰ Ἀχαιῖδες εἰσὶν ἂν' Ἐλλάδα τε Φθίην τε, πβ. καὶ Στράβωνα 9.5.6. Βλ. B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary*, vol III, Cambridge 1993, 115 για τὸ Ι 359. Για τὸ ὅτι εἶναι ἐνδεχόμενο νὰ λειτουργεῖ ἐνῖστε καὶ ἡ ἀντίστροφη σχέση (ὄχι δηλαδὴ ἡ ὀνομασία τῆς Ελένης ἀπὸ τὸν ἐλληνικό χώρο, ἀλλὰ ἡ ὀνομασία τοῦ ἐλληνικοῦ χώρου ἀπὸ τὴν Ελένη), βλ. Γ 75 (=Γ 258), ὅπου ἡ ἐκφραση Ἀχαιῖδα καλλιγύναικα παίρνει πιθανότατα τὴν ιδιαίτερη σημασία τῆς ἀπὸ τὴν Ελένη, για τὴν ὁποία γίνεται λόγος στο Γ 75 καὶ ἡ ὁποία μόλις ἔχει ἐμφανιστεῖ (καὶ μιλήσει στὸν Πρίαμο) στο Γ 258· βλ. καὶ τὸ σχόλιο τοῦ Kirk (ὅπ.π., 274).

9. δ 98-99: οἱ τότε ὄλοντο/ Τροίῃ ἐν εὐρείῃ, ἐκάς Ἄργεος ἵπποβότοιο. Πβ. α 344: ἀνδρὸς τοῦ κλέος εὐρὸν καθ' Ἐλλάδα καὶ μέσον Ἄργος· ἀκόμη γ 251-2: ἧ οὐκ Ἄργεος ἦεν Ἀχαικοῦ, ἀλλὰ πῆ ἄλλη/ πλάζετ' ἐπ' ἀνθρώπους;

10. Βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ἀνδρομάχη* 445-463, 486, 592-606. Γενικότερα για τὸ θέμα αὐτό βλ. W. Poole, «Euripides and Sparta», στο A. Powell-S. Hodkinson (eds), *The Shadow of Sparta*, London – N. York 1994, 27 κ.εξ.

11. Βλ. G. Devereux, «Stesichorus' Palinodes: Two further Testimonia and Some Comments», *RM* 4 (1973), 206-209· S. West, «Proteus in Stesichorus' Palinode», *ZPE* 47 (1982), 6-10· D. Sider, «The Blinding of Stesichorus», *ZKP* 117 (1989), 423-431· K. Bassi, «Helen and the Discourse of Denial in Stesichorus' Palinode», *Arethusa* 26 (1993), 51-75· S. Constantinidou,

Ασφαλώς, και στο θέμα αυτό η πληροφόρησή μας παραμένει δέσμια των κειμένων που έχουν σωθεί: οι γνώσεις μας για την Ελένη, όσο και αν μας φαίνονται πολλές, θα ήταν ασύγκριτα πλουσιότερες αν διαθέταμε περισσότερα αποσπάσματα και πληροφορίες για τον επικό κύκλο, και ειδικότερα για τα *Κύπρια*.

«Helen and Pandora: a Comparative Study With Emphasis on the Eidolon Theme as a Concept of Eris», *Δωδώνη* 33 (2004), 165-241. Αναλυτικότερα για το είδωλο της Ελένης και το ρόλο του Στησίχορου βλ. στο τελευταίο μέρος αυτής της μελέτης.

Η Λήδα και η Νέμεση

ΥΠΕΝΘΥΜΙΖΕΤΑΙ ΟΤΙ, σύμφωνα με τον Αθήναιο (334 Β) και σε αντίθεση με τη γνωστή εκδοχή για τη γέννηση της Ελένης από τη Λήδα, στα Κύπρια ως μητέρα της Ελένης αναγράφεται η Νέμεση (απόσπασμα 7 Allen, 7 Davies, 9 Bernabé, 1-3):

τοὺς δὲ μετὰ τριτάτην Ἑλένην τέκε θαῦμα βροτοῖσι...
τὴν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγεῖσα
Ζηγὶ θεῶν βασιλῆϊ τέκε κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

Κατά τον Απολλόδωρο (3.10.7), που ακολουθεί και την ιδιαίτερα διαδεδομένη αργότερα εκδοχή, η Λήδα κοιμήθηκε την ίδια νύχτα με το Δία μεταμορφωμένο σε κύκνο (από την ένωση αυτή γέννησε τον Πολυδεύκη και την Ελένη) και με τον Τυνδάρεω (από την ένωση αυτή γέννησε τον Κάστορα και την Κλυταιμνήστρα). Στο κείμενο του Απολλόδωρου μνημονεύεται και η παραλλαγή σύμφωνα με την οποία η Ελένη γεννήθηκε από το Δία και τη Νέμεση (που ενώθηκαν με τη μορφή κύκνου και χήνας αντίστοιχα), ενώ διευκρινίζεται ότι το αυγό που γέννησε η Νέμεση το έφερε στη Λήδα ένας βοσκός¹². Πολλαπλές μεταμορφώσεις της Νέμεσης στην προσπάθειά της να

12. Βλ. και το σχολιασμό του Ευστάθιου (*Eustathii Comm. ad Hom. Iliad.* 23. 638 [1442]) στο Ψ 638 της *Ιλιάδας*, ο οποίος θεωρούσε ότι από το αυγό που γέννησε η Νέμεση βγήκαν τα τρία από τα τέσσερα παιδιά, δηλαδή ο Κάστωρ, ο Πολυδεύκης και η Ελένη (με εξαίρεση την Κλυταιμνήστρα). Η κατανομή των τεσσάρων παιδιών στα δύο αυγά ποικίλλει από συγγραφέα σε συγγραφέα (π.χ. Φιλόδημο, Απολλόδωρο, Ερατοσθένη), ιδίως μετά τους κλασικούς χρόνους, όταν ο πολλαπλασιασμός των μυθολογικών εγχειριδίων που κυκλοφορούσαν διευκόλυνε την υιοθέτηση πολλών εκδοχών, ενώ αποτυπώνεται διαφορετικά και στην εικονογραφία.

αποφύγει το Δία μνημονεύονται και στο απόσπασμα των *Κυπρίων* που διασώζει ο Αθήναιος (334 B =*Κύπρια* 7 Allen, 7 Davies, 9 Bernabé, 8-12), παρ' ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν και σε τι ποσοστό το κείμενο έχει υποστεί φθορές ή αλλοιώσεις:

ἄλλοτε μὲν κατὰ κῶμα πολυφλοῖβοιο θαλάσσης
 ἰχθύϊ εἰδομένη πόντον πολὺν ἐξορόθουνεν,
 ἄλλοτ' ἄν' ὠκενὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης,
 ἄλλοτ' ἄν' ἤπειρον πολυβῶλακα· γίγνεται δ' αἰεὶ
 θηρί', ὅσ' ἤπειρος αἰνὰ τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν.

Στο ομηρικό έπος¹³ ως μητέρα της Ελένης δε μνημονεύεται η Νέμεση (αλλά ούτε και η Λήδα), στην *Οδύσσεια* όμως (λ 298) η Λήδα είναι γυναίκα του Τυνδάρεω και μητέρα των Διόσκουρων, που θεωρούνται πάντοτε αδέρφια της Ελένης (Γ 236-238), όπως ο Δίας θεωρείται πάντοτε ο πατέρας της (Γ 418, δ 184, 219, 227, 569). Στα *Κύπρια* επίσης φαίνεται ότι γινόταν λόγος για την παλαιότερη αρπαγή της Ελένης από το Θησέα, αρπαγή για την

Η πρώτη συστηματική καταγραφή των δεδομένων αυτών στον επικό κύκλο έγινε το 1928 από τον A. Severyns (*Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Paris 1928), ιδίως 266-271· βλ. ακόμη, ειδικότερα για τις εικονογραφικές μαρτυρίες, L. Kahil, *LIMC*, s.v. «Hélène», κυρίως 498, 503-507. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην εικονογραφία των κλασικών χρόνων οι Διόσκουροι εμφανίζονται σε σκηνές που απεικονίζουν τη γέννηση της Ελένης ως νέοι άντρες, ενώ σε μεταγενέστερες παραδόσεις (χειμερινές και εικαστικές) φέρονται να έχουν γεννηθεί από τα αυγά που γέννησε η Λήδα (ή η Νέμεση)· συχνά θεωρείται ότι το ένα αυγό περιείχε την Ελένη και τον Πολυδεύκη (τα δύο παιδιά που μετέχουν της αθανασίας) και το άλλο αυγό τον Κάστορα και την Κλυταιμνήστρα, δηλαδή τα άλλα δύο -θνητά- παιδιά. Η ιδιαίτερη σχέση των δύο διδύμων υπογραμμίζεται από το αίτημά τους να μην παραμείνουν χωρισμένοι από τη θνητότητα του ενός και την αθανασία του άλλου, αλλά να μετέχουν ο καθένας εναλλάξ, ημέρα παρά μέρα, της μοίρας του άλλου (βλ. Ομ. *Οδ.* λ 299-304, Πίνδ. *Νεμ.* 10, 49 κ.εξ.). Στο ήδη περιπεπλεγμένο νήμα των αφηγήσεων για τα αδέρφια της Ελένης, ο Ευριπίδης, διά στόματος Αγαμέμνονα, προσθέτει ένα ακόμη όνομα (*Ιφιγ. εν Αυλ.* 49-51): *Ἐγένοντο Λήδα Θεστιάδι τρεῖς παρθένοι/ Φοίβη Κλυταιμνήστρα τ', ἐμὴ ξυνάορος./ Ἐλένη τε.* Στα *Κύπρια* (8, Allen, 9 Davies, 11 Bernabé) η Φοίβη και η Πάειρα είναι κόρες του Λεύκιππου, αδερφού του Τυνδάρεω, και, επομένως, εξαδέλφες της Ελένης. Για τα προβλήματα που παρουσιάζει το κείμενο και η αρίθμηση των στίχων στον πρόλογο της *Ιφιγένειας εν Αυλίδι*, βλ. B. M.W. Knox, «Euripides' *Iphigeneia in Aulide* 1-163 (in that order)», *YCS* 22 (1971), 239-261· C.W. Willink, «The Prologue of *Iphigeneia at Aulis*», *CQ* 21 (1971), 343-364· C.A.E. Luschnig, *A Study of Euripides' Iphigeneia at Aulis*, 1988, 6-11.

13. Για τη σχέση *Κυπρίων* και *Ιλιάδας* βλ. πιο πρόσφατα, J. Marks, «The Junction between the *Kypria* and the *Iliad*», *Phoenix* 56, 1-2 (2002), 1-24.

οποία μνημονεύονταν ως αντίποινα οι πολιορκητικές επιχειρήσεις των Διόσκουρων στην Αττική¹⁴.

14. Βλ. σχ. Ιλ. Γ 242 (=Κύπρια, απόσπ. 10 Allen, 12 Davies, 13 Bernabé): Έλένη αρπασθείσα υπό Άλεξάνδρου άγνοούσα τὸ συμβεβηκὸς μεταξὺ τοῖς ἀδελφοῖς Διοσκούροις κακόν, ὑπολαμβάνει δι' αἰσχύνης αὐτῆς μὴ πεπορευῆσθαι τούτους εἰς Ἴλιον, ἐπειδὴ προτέρως ὑπὸ Θησέως ἠρπάσθη, καθὼς προεῖρηται· διὰ γὰρ τὴν τότε γενομένην ἀρπαγὴν Ἄφιδνα πόλις Ἀττικῆς πορθεῖται, καὶ τιτρώσεται Κάστωρ ὑπὸ Ἀφίδνου τοῦ τότε βασιλέως κατὰ τὸν δεξιὸν μηρόν. οἱ δὲ Διόσκουροι Θησέως μὴ τυχόντες λαφυραγωγούσι τὰς Ἀθήνας. Η ἀρπαγή αὐτή, που εκτός από τα Κύπρια ο σχολιαστής μάς πληροφορεῖ ότι μνημονεύεται παρὰ τοῖς Πολεμωνίοις... καὶ ἀπὸ μέρους παρὰ Ἀλκμᾶνι τῷ λυρικῷ (PMG [Page] 21,77), υπονοεῖται ἴσως στὴν Ἰλιάδα ἀπὸ τὴν παρουσία τῆς Αἴθρας, μητέρας τοῦ Θησέα, στὴ συνοδεία τῆς Ελένης (Γ 143-144, χωρίο που ο Αρίσταρχος αθετούσε). Ο Πλούταρχος τοποθετεῖ τὴν ἀρπαγὴ αὐτὴ σε ἓνα ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ μέρος τῆς σπαρτιατικῆς θρησκευτικῆς τοπογραφίας, τὸ ἱερό τῆς Ορθίας Ἀρτέμιδος (Θησ. 31).

ΤΕΙΧΟΣΚΟΠΙΚΑ

Η ΠΡΩΤΗ ΙΛΙΑΔΙΚΗ ΕΜΦΑΝΙΣΗ της Ελένης γίνεται, ως γνωστόν, στην περιφημη σκηνή της Τειχοσκοπίας της ραψωδίας Γ, όπου περιγράφεται η ατελέσφορη μονομαχία Μενέλαου και Πάρη υπό το βλέμμα, μεταξύ άλλων, και της Ελένης, η οποία και θα παρουσιάσει στον παρακαθήμενο Πρίαμο τους αρχηγούς του ελληνικού στρατού (στ. 154-244), συγκεκριμένα τον Αγαμέμνονα, τον Οδυσσέα τον Αίαντα και τον Ιδομενέα. Υπενθυμίζεται ότι, για λόγους αφηγηματικής έντασης, η «ενημέρωση» αυτή του Πρίαμου έρχεται με καθυστέρηση δέκα ετών περίπου· πρόκειται για ποιητολογικό ή αφηγηματικό πρόσχημα, που δε φιλοδοξεί να πείσει ως ρεαλιστικό στοιχείο, αλλά που έχει ως βασικό στόχο να εισαγάγει την Ελένη, έπαθλο και αίτιο του πολέμου, στη σκηνή της μονομαχίας των δύο συζύγων της¹⁵.

Τα λόγια που απευθύνει η Ελένη στον Πρίαμο αντιστοιχούν στο χαιρετισμό που ο ίδιος της απευθύνει και που δηλώνει τη συμπάθειά του¹⁶. Η Ελένη θα απαντήσει πρώτα δηλώνοντας το σεβασμό της προς τον Πρίαμο, δεύ-

15. Για το πολυσυζητημένο θέμα της γνώσης που προσφέρεται και της γνώσης που εξαπακούεται ή προαπαιτείται από τον ακροατή στο ομηρικό έπος, βλ. A. Ford, *Homer: The Poetry of the Past*, Ithaca 1992 και πιο πρόσφατα R. Scodel, *Listening to Homer. Tradition, Narrative and Audience*, Ann Arbor 2002 (ειδικά για την *Ιλιάδα*, σσ. 90-114: «What does the Iliad assume?»). βλ. ακόμη της ίδιας «Pseudo-Intimacy and the Prior Knowledge of the Homeric Audience», *Arethusa* 30 (1997), 201-219.

16. Για τη σχέση του Πρίαμου με τους Τρώες πρεσβύτες που διατυπώνουν την πολυσυζητημένη έκφραση θαυμασμού για την Ελένη και συγχρόνως την ευχή να φύγει για να απαλλαγούν στο Γ 155-160, βλ. W.M. Sale, όπ.π., ιδίως σσ. 70-77, όπου εκφράζεται η υπόθεση μιας διχογνωμίας των γερόντων σε σχέση με την Ελένη και την επανένταξή της στον ελληνικό κόσμο. Βλ. ακόμη Δ.Ν. Μαρωνίτη, *Ομηρικά Μεγαθήματα. Πόλεμος-Ομιλία-Νόστος*, Αθήνα 1999, ειδικότερα «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης», 189-197.

τερον δηλώνοντας την απελπισία της για την αναχώρησή της από τη Σπάρτη με τον Πάρη και τρίτον αποκαλύπτοντας την ταυτότητα του Έλληνα πολεμιστή για τον οποίον αρχικά τη ρωτάει ο Πρίαμος. Πρόκειται για τον Αγαμέμνονα. Η Ελένη, ακολουθώντας ένα σχήμα παρουσίας στο οποίο τα γεγονότα που περιγράφει εμφανίζονται αξεδιάλυτα συνδεδεμένα με την προσωπική της ιστορία και, κατ' επέκταση, με τα αισθήματά της, θα διευκρινίσει ότι ήταν κάποτε κουνιάδος της, προσθέτοντας «αν πράγματι ήταν κάποτε» (στ. 180), ώστε να δηλώσει την πικρία της αλλά και την απόστασή της από τα γεγονότα αυτά, απόσταση που την εντάσσει τώρα, κοινωνικά και θεσμικά, όχι όμως εθνικά, περισσότερο στον τρωικό κόσμο¹⁷. Η παρουσίαση των Ελλήνων αρχηγών θα συνεχιστεί με τον Οδυσσέα· την περιγραφή του, καθώς και του Μενέλαου, θα ολοκληρώσει ο παρευρισκόμενος Αντήνωρ, που είχε παλαιότερα παραστεί σε κάποια πρεσβεία των δύο Ελλήνων αρχηγών στην Τροία, και έτσι ο ποιητής θα απαλλάξει την Ελένη από τη δύσκολη υποχρέωση να περιγράψει η ίδια τον προηγούμενο άντρα της στον πατέρα του τωρινού¹⁸.

Ακριβώς πριν από τη σκηνή αυτή, η Ίρις, με τη μορφή της Λαοδίκης, έχει παρουσιαστεί στην Ελένη εμβάλλοντάς της επιθυμία για τον πρώτο της άντρα, για την πόλη της και για τους γονείς της και, συνεπώς, ο ακροατής γνωρίζει καλύτερα από τον Πρίαμο και τους παριστάμενους Τρώες το ακριβές στίγμα του ψυχισμού της Ελένης στην Τειχοσκοπία. Το Μενέλαο η Ελένη θα τον μνημονεύσει μόνο μιλώντας για τον Ιδομενέα, που συχνά φιλοξενήθηκε στη Σπάρτη όταν και η ίδια ζούσε εκεί, και θα κλείσει την παρουσίαση με μια εσωστρεφή όσο και μάταιη οπτική αναζήτηση των αδερφών

17. Γ 171-180

*Τὸν δ' Ἑλένη μύθοισι ἀμείβετο, δία γυναικῶν
 «αἰδοῖός τέ μοι ἔσσι, φίλε ἔκυρέ, δεινός τε·
 ὡς ὄφελεν θάνατός μοι ἀδεῖν κακὸς ὀππότε δεῦρο
 υἱεῖ σῶ ἐπόμην, θάλαμον γνωτούς τε λιποῦσα
 παῖδά τε τηλυγέτην καὶ ὀμηλικίην ἔρατεινήν.
 ἀλλὰ τά γ' οὐκ ἐγένοντο· τὸ καὶ κλαίουσα τέτηκα.
 τοῦτο δέ τοι ἔρέω, ὃ μ' ἀνείρεαι ἠδὲ μεταλλάς·
 οὗτός γ' Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων,
 ἀμφοτέρων βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής·
 δαῖρ' αὐτ' ἐμὸς ἔσκε κυνώπιδος, εἴ ποτ' ἔην γε».*

Για τη φραστική αμφισημία και τη θεσμική θέση της Ελένης με αφορμή την Τειχοσκοπία βλ. Χ. Τσαγγάλης (Tsagalís), «Viewing from the Walls, Viewing Helen: Language and Indeterminacy in the Teichoscopia» *ΕΕΦΣΠΑ*, ΛΔ' (2002-2003), 167-193.

18. Γ 200-224.

της, του Κάστορα και του Πολυδεύκη, ανάμεσα στους Έλληνες αρχηγούς, μη ξέροντας ότι έχουν προ πολλού πεθάνει¹⁹. Με την άγνοια αυτή υπογραμμίζει και πάλι την προσωπική της οδύνη ως προς το ελληνικό της παρελθόν, αλλά και την αναπόδραστη ένταξή της στο τρωικό παρόν.

Από το παρόν αυτό, στο οποίο η ζωή της με τον Πάρη την εντάσσει κοινωνικά, θεσμικά αλλά και πολιτικά, αφού ο άντρας της είναι ο γιος του βασιλιά, η Ελένη θα πάρει τις αποστάσεις της στην ίδια ραψωδία με τα λόγια που απευθύνει λίγο αργότερα στην Αφροδίτη, προστάτιδα των Τρώων, του Πάρη και, κατά συνθήκη, και δική της. Η Αφροδίτη θα σώσει τον Πάρη στη μονομαχία του με το Μενέλαο και θα τον μεταφέρει στο θάλαμο της Ελένης²⁰. Η θεά, μεταμορφωμένη σε γριά υφάντρα και αναγνωρίσιμη μόνο από την Ελένη, θα ζητήσει από την Ελένη να επιστρέψει στο θάλαμο για να κοιμηθεί με τον Πάρη²¹. Η Ελένη, σε γλώσσα που δηλώνει εξαιρετική οικειότητα με τη θεά, θα αρνηθεί θυμωμένη, λέγοντας στην Αφροδίτη ότι, αν τόσο αγαπάει τον Πάρη, τότε να πάει η ίδια μαζί του σε όποιο μέρος επιλέξει ώστε να την κάνει εκείνος ό,τι θέλει, σύζυγο ή δούλα²² (407-409). Η άρνηση

19. Γ 230-244. Είναι το μόνο σημείο στο οποίο, μέσω της συγγενείας της με τον Κάστορα και τον Πολυδεύκη, η Ελένη υπενθυμίζει τη σχέση της με τη Λακεδαίμονα (ή οὐχ ἐσπέσθην Λακεδαίμονος ἐξ ἐρατεινῆς, γ 239).

20. Γ 373-382

21. Γ 390-394:

«δεῦρ' ἴθι· Ἀλέξανδρός σε καλεῖ οἰκόνδε νέεσθαι
κεῖνος ὃ γ' ἐν θαλάμῳ καὶ δινωτοῖσι λέχεσσι
κάλλει' τε στίλβων καὶ εἵμασιν· οὐδέ κε φαίης
ἄνδρι μαχεσσάμενον τόν γ' ἔλθειν, ἀλλὰ χορόνδε
ἔρχεσθα' ἢ ἐ χοροῖο νέον λήγοντα καθίζειν».

22. Γ 399-412:

«δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπεύειν;
ἦ πῆ με προτέρω πολίων εὖ ναιομενάων
ἄξις, ἦ Φρυγίης ἢ Μηονίης ἐρατεινῆς,
εἴ τίς τοι καὶ κεῖθι φίλος μερόπων ἀνθρώπων·
οὔνεκα δὴ νῦν δῖον Ἀλέξανδρον Μενέλαος
νικήσας ἐθέλει στυγερὴν ἐμὲ οἴκαδ' ἄγεσθαι,
τοὔνεκα δὴ νῦν δεῦρο δολοφρονέουσα παρέστης;
ἦσο παρ' αὐτὸν ἰοῦσα, θεῶν δ' ἀπόεικε κελεύθου,
μηδ' ἔτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέφειας Ὀλυμπον,
ἀλλ' αἰεὶ περὶ κεῖνον ὄϊζυε καὶ ἐ φύλασσε,
εἰς ὃ κέ σ' ἢ ἄλοχον ποιήσεται, ἦ ὃ γε δούλην.
κεῖσε δ' ἐγὼν οὐκ εἴμι –νεμεσσητόν δέ κεν εἴη–
κείνου πορσανέουσα λέχος· Τρωαὶ δέ μ' ὀπίσσω
πᾶσαι μωμήσονται· ἔχω δ' ἄχε' ἄκριτα θυμῶ».

αυτή, που εμφανώς δηλώνει την αμφιθυμία για το κοινωνικό «πρόσωπο» της Ελένης, περιέχει ένα ακόμη στοιχείο, τη δήλωση της Ελένης ότι οι γυναίκες της Τροίας θα τη μισήσουν περισσότερο (410-412) και ότι μετά τη νίκη του ο Μενέλαος θα την πάρει μαζί του στη Σπάρτη, μισητή και εκεί (403-404). Η συνομιλία με την Αφροδίτη παρουσιάζει έμμεσα την Ελένη ως έρμαιο των διαθέσεων της θεάς και επιβεβαιώνει εν μέρει τη ρήση του Πρίαμου που απέδωσε, στο Γ 164, τις ευθύνες για τον πόλεμο στους θεούς και όχι στην Ελένη (οὐ τί μοι αἰτίη ἔσσι, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν), αφού η απόδοση ευθυνών στον Πάρη δε θα μπορούσε να γίνει από τον Πρίαμο, και μάλιστα λίγο πριν από τη μονομαχία. Τον Πάρη τον έχει ήδη κατηγορήσει ο Έκτορας για δειλία λίγο πριν από την Τειχοσκοπία, «απειλώντας» τον με λιθοβολισμό²³, και θα τον κατηγορήσει για δειλία και η Ελένη αμέσως μετά την Τειχοσκοπία, «ψέγοντάς» τον επειδή δε σκοτώθηκε²⁴. η Ελένη θα τον παροτρύνει, ειρωνικά μιν, να πάει να συνεχίσει τη μονομαχία με το Μενέλαο (432-433), ουσιαστικά όμως να την αποφύγει για να σώσει τη ζωή του (433-436). Η πρόθεση που διαφαίνεται στα λόγια της Ελένης είναι η τήρηση αποστάσεων και από τους δύο χώρους που τη διεκδικούν και στους οποίους η ίδια εντοπίζει μίσος προς το πρόσωπό της. Η Αφροδίτη θα την αναγκάσει στο τέλος να κοιμηθεί με τον Πάρη ακριβώς την ώρα που ο Μενέλαος αναζητάει τον Πάρη στο πεδίο της μάχης. Έτσι, τα αφηγηματικά δεδομένα της στιγμής ορίζονται ως εξής: η Ελένη, ξένη και μισητή στην Τροία, κρύβει τον Πάρη, Τρώα και μισητό στην Τροία, μέσα στο κρεβάτι της, παρά τη θέλησή της, την ώρα που η θέληση των Τρώων δεν είναι να τον κρύψουν αλλά να τον φανερώσουν στο Μενέλαο: ἀλλ' οὐ τις δύνατο Τρώων κλειτῶν τ' ἐπικούρων/ δεῖξαι Ἄλέξανδρον τότε ἄρηιφίλω Μενελάω· οὐ μὲν γὰρ φιλότῆτι γ' ἐκεύθανον, εἴ τις ἴδοιτο· ἴσον γὰρ σφιν πάσιν ἀπή-

23. Γ 39-57.

24. Γ 428-436:

«ἤλυθες ἐκ πολέμοι· ὡς ὄφελος αὐτόθ' ὀλέσθαι,
 ἀνδρὶ δαμείσ κρατερῶ, ὃς ἐμὸς πρότερος πόσις ἦεν.
 ἧ μὲν πρὶν γ' εὖχε' ἄρηιφίλου Μενελάου
 σῆ τε βίη καὶ χερσὶ καὶ ἔγχρῃ φέρτερος εἶναι·
 ἀλλ' ἴθι νῦν προκάλεσσαί ἄρηιφίλον Μενέλαον
 ἐξαῦτις μαχέσασθαι ἐναντίον· ἀλλὰ σ' ἔγωγε
 παύεσθαι κέλομαι, μηδὲ ξανθῶ Μενελάω
 ἀντίβιον πόλεμον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι
 ἀφραδέως, μή πως τάχ' ὑπ' αὐτοῦ δαμῆης».

χθετο κηρι μελαίνη (Γ 451-454). Στην ουσία, δεν πρόκειται για έρωτα, αλλά για «αφηγηματική» συμμαχία. Η χρήση της λέξης *φιλότητι* φαίνεται να λειτουργεί σχεδόν ειρωνικά: δώδεκα στίχους πιο πάνω η λέξη έχει χρησιμοποιηθεί από τον Πάρη, που δηλώνει προς την Ελένη την επιθυμία του: *ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότητι τραπέιομεν εὐνηθέντε* (Γ 441). Το ζεύγος που όλοι μισούν κρύβεται μέσα στην επιθυμία για την οποία όλοι το μισούν. Όλοι αισθάνονται μίσος, και μόνον ο Πάρης, σε ολόκληρη την Τροία και σε ολόκληρη την *Ιλιάδα*, απροσδόκητος πρόδρομος του *make love not war*, αφηγηματικά εξοπλισμένος με αναίσθητη αφέλεια και παιδικό εγωισμό, αισθάνεται έρωτα²⁵. Στο περίπλοκο αυτό σύστημα, το ερώτημα είναι πώς ορίζεται η Ελένη. Η μετακίνησή της από το μυχό του δόμου (όπου βρίσκεται πριν από τη σκηνή της μονομαχίας Πάρη-Μενέλαου μεταφέροντας –με την ύφανση– τα εξωτερικά γεγονότα της πολιορκίας στο εσωτερικό του οίκου²⁶) και η άφιξή της στο εξώτατο σημείο της πολιορκημένης Τροίας, στις επάλξεις του τείχους, οδηγούν σε μια ακόμη δημόσια αναγνώριση των εξωτερικών γνωρισμάτων της (τον έπαινο των γερόντων) και σε μια ακόμη εξωτερίκευση των εσωτερικών της σκέψεων (αυτοκατηγορία, ανάσυρση αναμνήσεων από τη ζωή της στη Σπάρτη, οπτική αναζήτηση των αδερφών της). Σχεδόν ειρωνικά, το διάγραμμα αυτής της μετακίνησης, που βασίζεται στο σχήμα «μέσα»-«έξω», ολοκληρώνεται με την επιστροφή της Ελένης στο μυχό του θαλάμου, σε συνθήκες πιεστικότερες τώρα, αφού εξαναγκάζεται από την Αφροδίτη να κοιμηθεί με τον Πάρη. Από την πλευρά του, ο Πάρης, που, χάρη στην παρέμβαση της Αφροδίτης, άρπαξε από το εσωτερικό του σπαρτιατικού δόμου την Ελένη με τη θέλησή της, τώρα, σε μια αντιστροφή των ρόλων, αρπάζεται αυτός, χάρη στην παρέμβαση και πάλι της Αφροδίτης, για να οδηγηθεί στο εσωτερικό του τρωικού δόμου και να κοιμηθεί με την Ελένη παρά τη θέλησή της. Αν και η Ελένη διατηρεί τις αποστάσεις της, ανήκει όμως ακόμη στον τρωικό κόσμο. Και είναι, πιστεύω,

25. Η «ακαταλληλότητα» ή, από άλλη άποψη, η «σκοπιμότητα» στο χρόνο εκπλήρωσης αυτού του έρωτα έχει, πιστεύω, ένα μόνον παράλληλο στην *Ιλιάδα*, τη «Διός άπάτη» (Ξ 153-351), όπου, πάλι μέσω της Αφροδίτης, η ερωτική επιθυμία επιστρατεύεται για να ανασχεθούν αναπότρεπτες στρατιωτικές εξελίξεις, αυτή τη φορά προς όφελος του ελληνικού στρατοπέδου.

26. Γ 125-129.

χαρακτηριστικό ότι η Ελένη, από τον κόσμο στον οποίον ανήκει, από αυτόν ακριβώς θέλει να φύγει²⁷.

27. Ο D. Hammer (όπ.π., 159), μιλώντας για περιστάσεις ιλιαδικών συνελεύσεων και αποφάσεων στις οποίες επιβάλλεται να επικρατήσει η σωστή συμβουλή, αναφέρεται και στην παρότρυνση προς τον Πάρη «να επιστρέψει την Ελένη, γιατί ο κόσμος πεθαίνει» και παραπέμπει στο Z 327. Μνεία των νεκρών πράγματι γίνεται στο χωρίο, μνεία της Ελένης όμως (η οποία άλλωστε παρευρίσκεται στη συζήτηση) δε γίνεται, αντίθετα μάλιστα, είναι χαρακτηριστικό ότι η ευθύνη για το θάνατο των Τρώων αποδίδεται από τον ομιλούντα Έκτορα αποκλειστικά στον Πάρη παρουσία της Ελένης· η ίδια η Ελένη, απευθυνόμενη στον Έκτορα, θα κατηγορήσει στη συνέχεια (Z 344-353) τον εαυτό της, όχι όμως για το θάνατο των Τρώων, αλλά για τη δική της προσωπική υπόσταση. Υπόμνηση της Ελένης ως αιτίας για το θάνατο πολλών Ελλήνων (και όχι Τρώων) γίνεται στην *Ιλιάδα* όταν τίθεται θέμα εγκατάλειψης της εκστρατείας και επιστροφής στην Ελλάδα χωρίς την Ελένη· ενδεικτικά βλ. Β 159-162, Δ 169-175. Αρνητική μνεία της Ελένης, ως αιτίας του πολέμου που ο ίδιος διεξάγει μακριά από τη χώρα του εναντίον των Τρώων, κάνει μόνον ο Αχιλλέας θρηνώντας για το σκοτωμένο Πάτροκλο στο T 324-25: ὁ δ' ἄλλοδαπῶ ἐνὶ δῆμῳ/ εἵνεκα ῥίγεδανῆς Ἑλένης Τρωσὶν πολεμίζω· το επίθετο ῥίγεδανῆ είναι ο μόνος επιθετικός προσδιορισμός (πρόκειται για «ἄπαξ») σε ολόκληρη την *Ιλιάδα* που προσδιορίζει αρνητικά την αιτιολογική σχέση της Ελένης με τον πόλεμο της Τροίας και είναι, κατά τη γνώμη μου, χαρακτηριστικό ότι γίνεται από τον Αχιλλέα, το μόνο ήρωα που δεν είχε δεσμευτεί με τον ὄρκο που ἔδωσαν εκ των προτέρων οι μνηστές της Ελένης να υποστηρίξουν εκείνον που θα την παντρευόταν (το Μενέλαο), αν ποτέ χρειαζόταν τη βοήθειά τους. Για τους μνηστές της Ελένης βλ. E. Cingano, «A Catalogue within a Catalogue: Helen's Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (frs 196-204)» in R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women*, Cambridge 2005, 118-152. Για τη σχέση Αχιλλέα και Ελένης εξ αφορμής της ιλιαδικής τειχοσκοπίας βλ. X. Τσαγγάλης, 2002-3, ειδικότερα 178-181. Σύμφωνα με την περίληψη των *Κυπρίων* που σώθηκε από τον Πρόκλο, στην αρχή της πολιορκίας της Τροίας, ο Αχιλλέας ζήτησε να δει την Ελένη, και η Θέτις μαζί με την Αφροδίτη τον βοήθησαν να το πετύχει: καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεὺς Ἑλένην ἐπιθυμεῖ θεάσασθαι, καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ αὐτὸ Ἀφροδίτη καὶ Θέτις. Σύμφωνα με τον Πausανία (3.19.13), ο Αχιλλέας και η Ελένη ἔζησαν μαζί στη Λευκή νήσο. Στο σύνολο των μυθολογικών παραλλαγών της αρχαιότητας καταγράφονται συνολικά πέντε σύζυγοι-πάρεδροι της Ελένης (Θησέας, Μενέλαος, Πάρης, Αχιλλέας, Δήιφοβος – ο τελευταίος, που μνημονεύεται ἤδη από την *Οδύσεια* στην περίφημη σκηνή της φωνομιμίας, κέρδισε την Ελένη όταν, μετά το θάνατο του Πάρη, τη διεκδίκησε μαζί με τον αδερφό του τον Ἐλενο). Επίσης, σε αντίθεση με την ομηρική εκδοχή της μιας μόνο κόρης, μνημονεύονται συνολικά στις μυθολογικές παραλλαγές εννέα παιδιά της Ελένης από τους διάφορους γάμους: Ιφιγένεια (από το Θησέα), Ερμιόνη και Νικόστρατος (από το Μενέλαο), Ελένη, Βούνικος, Κόρυθος, Αγανός, Ιδαίος (από τον Πάρη) και Ευφορίων (από τον Αχιλλέα).

Αυτοκατηγορία και αθωότητα

ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΩΝ «ΑΠΟΣΤΑΣΕΩΝ» που φαίνεται να τηρεί απέναντι στους δύο κόσμους, τον τρωικό και τον ελληνικό, η Ελένη ως ιλιαδικό (και όχι ως μυθικό) πρόσωπο μας επιτρέπει ίσως να αντιμετωπίσουμε με διαφορετικό πνεύμα το περίφημο θέμα της ενοχής της ιλιαδικής Ελένης. Θα πρέπει άλλωστε να προσδιοριστεί αν με τον όρο «ενοχή» της Ελένης στηλιτεύεται κάθε φορά η εγκατάλειψη της συζυγικής εστίας, η εγκατάλειψη της πατρικής γης ή ο παρεπόμενος Τρωικός Πόλεμος. Μια πρώτη διευκρίνιση στο θέμα αυτό είναι ότι, σε όλες τις ιλιαδικές μνείες του Τρωικού Πολέμου, η εγκατάλειψη της συζυγικής εστίας και της πατρικής γης από την Ελένη συνδέεται με τον παρεπόμενο πόλεμο όχι με σχέσεις ενοχής, αλλά με σχέσεις αιτιότητας²⁸. η Ελένη δεν αποφάσισε η ίδια κανέναν πολεμο και, παρ' ότι εμφανίζεται επικριτική για τις πράξεις της, δεν αυτοενοχοποιείται (και αυτό σημαίνει ότι δεν επιζητάει τιμωρία για τις πράξεις της), αλλά απλώς αυτοκατηγορείται (και αυτό σημαίνει ότι αναλαμβάνει την ευθύνη για πράξεις που έκανε και δεν εγκρίνει). Εξάλλου, ως προς το θέμα των αποστάσεων πάντοτε, θα πρέπει να αναρωτηθεί κανείς αν στις αποστάσεις αυτές, που τηρούνται από κάποιον ο οποίος αποτελεί και το αίτιο του πολέμου, υπάρχει κι ένα στοιχείο ειρωνείας, σκόπιμης και συνειδητής από την πλευρά του ποιητή. Πριν ακριβώς από τη μονομαχία Πάρη-Μενέλαου, βλέπουμε την Ελένη να υφαίνει στον αργαλειό της θέματα του άμεσου παρόντος: η Ελένη, αξιοποιώντας την παραδοσιακή επική εικόνα της γυναίκας που στέκεται μπροστά στον αργαλειό *ίστον έποιομένη*, υφαίνει σκηνές

28. Βλ. Β 161-162, 177-178, Ζ 356, Ι 339, λ 438· πβ. Αισχ. Αγ. 1455-1457, Πίνδ. Παιάν 6. 95 (Bowra).

εμπνευσμένες από τον πόλεμο Ελλήνων και Τρώων, που έχει ως αφορμή και ως έπαθλο την ίδια²⁹. Συχνά η ύφανση και η ποιητική αφήγηση λειτουργούν παράλληλα ή υποκαθιστώντας η μία την άλλη και οι αναλογίες αυτές έχουν επανειλημμένα επισημανθεί στις ομηρικές έρευνες³⁰. Εξάλλου, η ίδια η Ελένη φέρεται να έχει συναίσθηση του ρόλου της στην ποιητική έμπνευση, όταν, στη ραψωδία Ζ, μιλώντας σχεδόν εξ ονόματος της επικής παράδοσης και του Ομήρου, λέει στον Έκτορα ότι η ίδια και ο Πάρις θα μείνουν στα τραγούδια των μελλοντικών ανθρώπων³¹. Φαίνεται επομένως πιθανό ότι τα λόγια της Ελένης προς τον Πρίαμο, προς την Αφροδίτη και προς τον Πάρι δηλώνουν την τάση της να αυτοπροσδιοριστεί θεσμικά ως προς το πλέγμα των αντίρροπων θεσμικών διεκδικήσεων που την πιέζουν. Είναι, αντίθετα, επισφαλές να υποθέσει κανείς ότι η εξοικείωση με την Αφροδίτη, που εμφανίζεται –υπό τη μεταμφίεση της γριάς υφάντρας– να προσφέρει σκαμνί στην Ελένη, και η πρόθεση τήρησης των αποστάσεων υποδηλώνουν το λανθάνον θεικό πρόσωπο της Ελένης³². Αυτό μπορεί ευκολότερα να αναζητηθεί ίσως στην *Οδύσσεια*, όπου ρητά ο θειικός χαρακτήρας υπομιμνήσκειται στις αποκαλύψεις του Πρωτέα στο δ 569· εδώ όμως, με δεδομένη μάλιστα τη συναισθηματική φόρτιση που αναθέτει στην Ελένη ο ποιητής, δύσκολα μπορεί να δικαιολογηθεί. Αντίθετα, στο θεσμικό αδιέξοδο το οποίο επιχειρεί να αντιμετωπίσει η Ελένη με την τήρηση των αποστάσεων και το οποίο διαφαίνεται στα λόγια της προστίθεται μια ειρωνική χροιά που αντανακλά ίσως τη στάση του ποιητή απέναντι στην προ-ιλιαδική παράδοση τη σχετική με την Ελένη, παράδοση την οποία θέλει να στρέψει προς διαφορετική κατεύθυνση, χωρίς ούτε κατηγορηματικά να τη διαψεύσει ούτε πλήρως να την οικειοποιηθεί· την τάση αυτή την αποτιμά κανείς ακριβέστερα αν μετακινηθεί, προσωρινά και κάπως πρωθύστερα, στην εικόνα της οδυσσειακής Ελένης.

29. Γ 125-129.

30. Βλ. ενδεικτικά για το θέμα αυτό L.L. Clader, *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden 1976, *Mnemosyne Suppl.* 42, 6-11, F. Zeitlin «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*» στο H. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, N. York – London – Paris 1981, 203-206· για το θέμα της ύφανσης και τις προεκτάσεις του ειδικότερα στην *Οδύσσεια* βλ. I. Papadopoulou-Belmehdi, *Le chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l'Odyssee*, Paris 1994.

31. Ζ 357-358: οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόνον ὡς καὶ ὀπίσσω ἀνθρώποισι πελώμεθα ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι.

32. Η εξοικείωση με την Αφροδίτη και η σκηνή με το δίφρο (Γ 424) ενόχλησε ήδη τους Αλεξανδρινούς· βλ. το σχολιασμό του Γ 424 από τον Kirk, ό.π., 326.

Οδυσσειακοί και φωνομιμικοί αναγνωρισμοί

ΠΡΩΤΟ ΚΑΙ ΒΑΣΙΚΟ ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΜΑ ΜΑΣ χαρακτηριστικό της οδυσσειακής Ελένης: δεν υπάρχει ασάφεια ως προς το θεσμικό, κοινωνικό και πολιτικό καθεστώς της. Είναι σύζυγος του Μενέλαου, είναι βασίλισσα της Σπάρτης³³, ανήκει στον ελληνικό κόσμο και εκ γενετής και εκ συνθήκης. Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι όλες οι αναφορές που γίνονται σε γεγονότα της ζωής της, και παρά τις περιστάσεις που ζει το ανάκτορο της Σπάρτης (γάμος της Ερμιόνης και του Μεγαπένθη), όλες ανεξαιρέτως παραπέμπουν στη ζωή της Ελένης στην Τροία. Έχουμε έτσι ένα ενδιαφέρον θέμα, που ανιχνεύεται, πιστεύω, και στα δύο ομηρικά έπη: όσο η Ελένη είναι στην Τροία, είναι η Ελένη της Σπάρτης· τώρα που βρίσκεται στη Σπάρτη, είναι η Ελένη της Τροίας. Όχι πια με όρους θεσμικούς, πολιτικούς ή κοινωνικούς, αλλά με όρους προσωπικής ταυτότητας. Η θεσμική σύγχυση που επικρατούσε στην *Ιλιάδα* δεν ισχύει πια ως προς το κοινωνικό καθεστώς της Ελένης, δεν εξα-

33. Η εξαιρετικά ισχυρή θέση της οδυσσειακής Ελένης στο ανάκτορο της Σπάρτης, ακόμη και αν δεν της αποδίδεται ρητά πολιτική εξουσία, προσαυξάνεται και από τη θείκη της ιδιότητα και παραπέμπει, κατά τη V.J. Wohl, «Standing by the Stathmos: Sexual Ideology in the Odyssey», *Arethusa* 26 (1993), 19-50, στην ιλιαδική της εικόνα. Κατά τη Wohl, η ισχύς της Ελένης στη Σπάρτη πηγάζει ίσως και από το γεγονός ότι η Σπάρτη είναι δικό της σπίτι και όχι του Μενέλαου· πάντως, στις δύο ιστορίες που αφηγούνται η Ελένη και ο Μενέλαος στην *Οδύσσεια* (δ 235-264 και 265-289 αντίστοιχα) η Wohl διαπιστώνει –και σωστά– ότι η στάση «νομιμοφροσύνης» που κρατάει η Ελένη ως προς τα δύο στρατόπεδα παραμένει σκοτεινή και ανεξιχνίαστη: είναι συγχρόνως και «καλή» και «κακή». Αν όμως αυτό αποδοθεί μόνο στην «ακατανόητη δύναμη της γυναικείας σεξουαλικότητας και δημιουργικότητας», όπως υποστηρίζει η συγγραφέας (σ. 35), η αφηγηματική προτεραιότητα που ορίζει και στα δύο έπη την Ελένη ως έπαθλο και συγχρόνως ρυθμιστή της ελληνοτρωικής σύγκρουσης έμμεσα υπονομεύεται.

λείφεται όμως εντελώς, όπως εξαλείφθηκε η ίδια η Τροία, αλλά φαίνεται να προσγράφεται στα προσωπικά συστατικά της ταυτότητας της Ελένης. Η Τροία δεν υπάρχει πια παρά μόνο στην Ελένη. Και αφού η ιδιαίτερη ταυτότητα της Ελένης επιτέλους αναγνωρίστηκε, μπορεί ελεύθερα και η ίδια να εμπλακεί σε ένα παιχνίδι αναγνωρισμών. Η Ελένη θα αναγνωρίσει πρώτα, από την οικογενειακή και μόνον ομοιότητα, το νεαρό Τηλέμαχο που επισκέπτεται τη Σπάρτη³⁴. Αλλά και οι δύο αφηγήσεις που αναφέρονται στην *Οδύσσεια* και αφορούν την Ελένη και τον Οδυσσέα στην Τροία είναι και οι δύο ιστορίες αναγνωρισμού. Η Ελένη είχε δει, αναγνωρίσει και βοηθήσει τον Οδυσσέα σε λαθραία κατασκοπευτική είσοδό του στην Τροία κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της³⁵. Κατά τρόπο ειρωνικό, σε σχέση με τα αφηγηματικά και χρονικά δεδομένα της *Οδύσσειας*, ο ίδιος ο Οδυσσέας θα μπει σε λίγες μέρες μεταμφιεσμένος, αγνώριστος, ακόμη και στη δική του πόλη, την Ιθάκη, αφηγηματικά «έμπειρος» καθώς είναι από τη λαθραία είσοδό του στην Τροία, και είναι αρκετά πιθανόν ότι η διήγηση αυτή για την είσοδο του μεταμφιεσμένου Οδυσσέα στην Τροία λειτουργεί, ως ένα βαθμό, προεξαγγελτικά για την ανάλογη άφιξή του στην Ιθάκη³⁶. Το βασικότερο, όμως, τέχνασμα αναγνωρισμού που μνημονεύεται σε σχέση με την Ελένη από το Μενέλαο στην *Οδύσσεια* είναι αναμφισβήτητα η περίφημη «φωνομιμία» (=μίμηση φωνών) της Ελένης, όταν μπροστά στο δούρειο ίππο μιμήθηκε τις φωνές των γυναικών των ηρώων που ήταν κλεισμένοι στην κοιλιά του ξύλι-

34. δ 141-145:

*οὐ γάρ πώ τινά φημι εἰοικότα ὧδε ιδέσθαι
οὔτ' ἄνδρ' οὔτε γυναῖκα –σέβας μ' ἔχει εἰσορόωσαν–
ὡς ὄδ' Ὀδυσσῆος μεγαλήτορος υἱὲ ἔοικε,
Τηλεμάχῳ, τὸν λεῖπε νέον γεγαῶτ' ἐνὶ οἴκῳ
κεῖνος ἀνὴρ.*

35. δ 249-256:

*τῷ ἵκελος κατέδου Τρώων πόλιν, οἱ δ' ἀβάκησαν
πάντες· ἐγὼ δέ μιν οἷη ἀνέγνων τοῖον ἐόντα
καί μιν ἀνηρώτων· ὁ δὲ κερδοσύνη ἀλέεινεν.
ἀλλ' ὅτε δὴ μιν ἐγὼ λόεον καὶ χρίον ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δὲ εἴματα ἔσσα καὶ ὤμοσα καρτερόν ὄρκον
μὴ μὲν πρὶν Ὀδυσῆα μετὰ Τρώεσσ' ἀναφῆναι
πρὶν γε τὸν ἐς νῆάς τε θοὰς κλισίας τ' ἀφικέσθαι,
καὶ τότε δὴ μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν.*

36. Στην Τηλεμάχεια, ανάλογη προαναγγελία του θέματος της άφιξης του Οδυσσέα μπορεί να ανιχνευθεί, σε σχέση με τη μνηστηροφονία, στο α 260-266, όπου η Αθηνά μιλάει για τα βέλη του Οδυσσέα στον Τηλέμαχο. Για τις μεταμφιέσεις του Οδυσσέα στην Τροία και στην Ιθάκη, βλ. M. Fantuzzi, «*Odiseo mendicante a Troia e a Ithaca: su [Eur]. «Rh.» 498-507, 710-719 e Hom. «Od.» 4. 244-258»*, MD 36 (1996), 175-185.

νου αλόγου. Η μίμηση ήταν τόσο πετυχημένη, που ο κάθε ήρωας νόμιζε πως του μιλούσε η γυναίκα του και επιθυμούσε να βγει για να τη συναντήσει³⁷. Και ενώ ο Μενέλαος και ο Διομήδης, κλεισμένοι μέσα στο δούρειο ίππο, αμφιταλαντεύονταν, ο Οδυσσέας κατάλαβε το δόλο και συγκράτησε τους ήρωες, έφραξε μάλιστα το στόμα του Άντικλου, ενός από τους κρυμμένους Αχαιούς, που ετοιμαζόταν να απαντήσει, σώζοντας έτσι τους συντρόφους του. Στις δύο αυτές ιστορίες αναγνωρισμού και, υπό μία έννοια, μεταμφίεσης, που διηγούνται αντίστοιχα η Ελένη και ο Μενέλαος για να εκθειάσουν τον Οδυσσέα, υπολανθάνει συγχρόνως και μια σύγκριση Ελένης-Οδυσσέα ή, ακριβέστερα, μια ακύρωση της δράσης της Ελένης μέσω της δράσης του Οδυσσέα. Στο μέτρο που δέχεται κανείς ότι ο ποιητής της *Οδύσσειας* έχει ως στόχο προγραμματικό –και ομολογημένο ήδη από το προοίμιο– να πιστώσει προσωπικά τον Οδυσσέα με την άλωση της Τροίας, τότε μπορεί να δεχτεί ότι ο ρόλος αυτός του Οδυσσέα συμπεριλαμβάνει, σε κάποιο ποσοστό τουλάχιστον, την ακύρωση του ρόλου της Ελένης, που, ως αίτιο και ως έπαθλο του πολέμου, μπορεί να λειτουργεί μόνον όσο η Τροία υπάρχει. Η άλωση της Τροίας καταργεί εκ των πραγμάτων και οριστικά την αμφίσημη θέση της Ελένης, της αναιρεί τη διττή πιθανότητα να ανήκει εν δυνάμει και στους δύο κόσμους που τη διεκδικούν. Το τέχνασμα της φωνομιμίας, ανεξάρτητα από τις προθέσεις της ίδιας της Ελένης, αποτελεί και την τελευταία πιθανότητα να διατηρήσει η Ελένη τη δισυπόστατη ταυτότητά της, παρατείνοντας την ύπαρξη της Τροίας και, ενδεχομένως, την πολιορκία της, εφόσον, αν πετύχαινε, θα οδηγούσε σε έναν άλλον «αναγνωρισμό» των Ελλήνων ηρώων, διαφορετικό από εκείνον της ιλιαδικής Τειχοσκοπίας και, πιθανότατα, μοιραίο. Στο επίπεδο του αναγνωρισμού, θα έλεγε επομένως κανείς ότι, αν στην πρώτη ιστορία, στην αφήγηση της Ελένης για τη λαθραία είσοδο του Οδυσσέα, η Ελένη αναγνώρισε τον Οδυσσέα βλέ-

37. Το θέμα της ακατανίκητης γυναικείας φωνής που εμβάλλει την πειθώ ενέχοντας δόλο, μετά το α 55-57, όπου γίνεται αναφορά στους «μαλακούς και αίμυλίου λόγους» της Καλυψώς, κάνει τη δεύτερη οδυσσειακή εμφάνισή του εδώ, κινητοποιώντας τις συζυγικές αναμνήσεις, επαναλαμβάνεται έμμεσα στο κ 220-231 και στο κ 311-320 με τις προσκλήσεις της Κίρκης προς τους συντρόφους του Οδυσσέα και προς τον ίδιο, αναπτύσσεται όμως πληρέστερα στο μ 189-194 με τη φωνή των Σειρήνων, η οποία επίσης κινητοποιεί μια επιθυμία που βασίζεται σε μνήμες (=τις αναμνήσεις από την τρωική εμπειρία του Οδυσσέα): για την ιδέα του «αλλότριου» λόγου στα οδυσσειακά αυτά χωρία, βλ. ενδεικτικά Α. Ζερβού, *Το παιχνίδι της ποιητικής δημιουργίας στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια*, Αθήνα 2003, 113-114· για τις φραστικές συγκαλύψεις του λόγου της Ελένης βλ. γενικότερα Ν. Worman, «The Voice Which is Not One: Helen's Verbal Guises in Homeric Epic» στο *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001.

ποντάς τον μεταμφιεσμένο μπροστά της στην Τροία, τότε στη δεύτερη ιστορία, στην αφήγηση του Μενέλαου για τη φωνομιμία της Ελένης, ο Οδυσσεύς αναγνώρισε τη φωνή της Ελένης ακούγοντάς τη «μεταμφιεσμένη» έξω από το δούρειο ίππο³⁸. Δεν ξέρουμε τι είπε η Ελένη μιμούμενη αυτές τις φωνές³⁹, είναι όμως σαφές ότι και εκεί υπόκειται στο διπλό θεσμικό της καθεστώς

38. Διαφορετικά αντιλαμβάνεται την ερμηνεία του χωρίου ο T.W. Boyd, που συνδέει τη δράση αυτή της Ελένης με τη χρήση μαγικών φίλτρων και διαβλέπει μια λανθάνουσα αντίθεση μεταξύ Αθηνάς και Αφροδίτης στη δράση του Οδυσσέα και της Ελένης αντίστοιχα· βλ. «Recognizing Helen», *ICS* 23 (1998), όπου και η αρκετά πλούσια προγενέστερη σχετική βιβλιογραφία.

39. δ 277-288:

τρὶς δὲ περίστειξας κοῖλον λόχον ἀμφοφώσα,
 ἐκ δ' ὀνομακλήδην Δαναῶν ὀνόμαζας ἀρίστους,
 πάντων Ἀργείων φωνὴν ἴσκουσ' ἀλόχοισιν.
 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ Τυδείδης καὶ δῖος Ὀδυσσεὺς
 ἦμενοι ἐν μέσσοισον ἀκούσαμεν ὡς ἐβόησας.
 νῶϊ μὲν ἀμφοτέρω μενεήναμεν ὀρηθέντε
 ἢ ἐξελθέμεναι ἢ ἔνδοθεν αἰψ' ὑπακοῦσαι·
 ἀλλ' Ὀδυσσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἱμένω περ.
 ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀκὴν ἔσαν υἷες Ἀχαιῶν,
 Ἄντικλος δὲ σέ γ' οἶος ἀμείψεσθαι ἐπέεσσιν
 ἦθελεν· ἀλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπὶ μάστακα χερσὶν πίεζε
 νωλεμέως κρατερῆσι, σάωσε δὲ πάντας Ἀχαιοὺς.

Η οδυσσειακή διήγηση για τη μίμηση αυτή της Ελένης προσέκρουσε, όπως είναι γνωστό, πολλές φορές στη δυσπιστία αρχαίων και νεότερων σχολιαστών (πβ. σχ. στο στίχο 279: πάνυ δὲ γελοῖος ἢ τῶν φωνῶν μίμησις καὶ ἀδύνατος· πῶς δ' ἂν ἐπίστευον ὅτι πάρεισιν αὐτῶν αἱ γυναῖκες;) και ἤδη ο Αρίσταρχος αθετούσε το στίχο 276 (καὶ τοι Δηΐφοβος θεοεἰκελος ἔσπετ' ἰούση), πιθανότατα και τον 279 (πάντων Ἀργείων φωνὴν ἴσκουσ' ἀλόχοισιν). Ουσιαστικά ελέγχεται εν προκειμένω η αποτελεσματικότητα ενός τεχνάσματος που είναι πρωτίστως παραμυθικό· ἴσως μπορεί να υποθέσει κανείς ότι η «πειθῶ» της φωνομιμίας που επιχειρεῖ η Ελένη βασιζεται καθαρά στην επιθυμία που η ἴδια δημιουργεῖ, ὄχι μόνον ως ὄψη αλλά και ως ακρόαση, και εξακολουθεῖ να παραμένει ισχυρή ακριβῶς επειδή ασκείται σε αυτούς που υπήρξαν πρώην μνηστήρες της (για το θέμα των μνηστήρων της Ελένης πβ. και M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, 114-115). Αν η φωνή που άκουγε ο καθένας ἦταν η φωνή της γυναίκας του, τότε από τους τρεις μνημονευόμενους ἦρωες (Μενέλαο, Διομήδη, Οδυσσεύς) εκείνος που θα μπορούσε να δείξει αδυναμία αλλά σίγουρα ὄχι να γελαστεί είναι ο Μενέλαος, ο μόνος που θα άκουγε –κατά τη θεωρητική παραδοχή του τεχνάσματος– την πραγματική φωνή της Ελένης και συγχρόνως θα την εκλάμβανε ως τοπογραφικῶς συμβατή· η εξομῶση ὄμως της αμηχανίας του με του Διομήδη οδηγεί την ψυχογραφική παραλληλία του χωρίου σε λογικό αδιέξοδο. Βρίσκω πιθανότερο να νοείται ἐδῶ η αποτελεσματικότητα της φωνῆς της Ελένης και ὄχι η ανάμνηση της σαγήνης των άλλων γυναικῶν, ἢ η ιδιαιτερότητα της διαλέκτου τους, ὅπως εἶχε αρχικά προτείνει ο I.Θ. Κακριδής («Helena und Odysseus», *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck 1961, 29) βασισμένος στην αντίληψη ότι διακρίνονται στο ομηρικό ἔπος τέσσερις ὄψεις της μυθικής Ελένης από διαφορετικά συμφραζόμενα (βλ. και τ. ἰδ. «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης», στο *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο*, Αθήνα 1999 [1971])

και χρησιμοποιείται παρά τη θέλησή της για να σώσει τους Τρώες, στους οποίους ήρθε, και γι' αυτό τη μισούν, στήνοντας παρά τη θέλησή της πλεκτάνη στους Έλληνες, από τους οποίους έφυγε, και γι' αυτό τη μισούν⁴⁰.

= «Problems of the Homeric Helen» στο *Homer Revisited*, Lund 1971, 25-53). Βλ. ακόμη R. Schmiel, «Telemachus in Sparta», *TAPhA* 103 (1972), 463-472, O. Andersen, «Odysseus and the Wooden Horse», *SO* 52 (1977), 5-18, S. Murnagham, *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton 1987, ειδικότερα σ. 128, L. Giuliani, *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*, München 2003, 77-95. Η ψυχογραφική ανάγνωση που επιχειρεί η S. West (*A Commentary on Homer's Odyssey*, I, Oxford 1990, 210-211) μιλώντας για «impression of a spoilt, bored woman craving excitement and a sense of power» ερμηνεύει τη σκηνή ως αποτύπωση εξωτερικών αποχρώσεων συμπεριφοράς, αλλά προσκρούει μάλλον στη διαφορετική εικόνα της οδυσειακής Ελένης που μας προσφέρει η ραψωδία δ στο σύνολό της αλλά και στην ιδέα της αναγκαστικής συμμετοχής της Ελένης στο τέχνασμα, κάτι που φαίνεται να υπονοεί το κείμενο και να υποδηλώνει η παρουσία του Δηίφοβου· ακόμη, αγνοεί ένα στοιχείο σχεδόν τελετουργικό που υποβάλλει η τριπλή περιφορά της Ελένης γύρω από το δούρειο ίππο. Βλ. ακόμη M. Gumpert, *Grafting Helen*, Wisconsin 2001, 25 κ.εξ. Τείνει να δει κανείς στο παιχνίδι αυτών των οδυσειακών αναγνωρισμών στους οποίους εμπλέκονται, στο δ 235-289, η Ελένη και ο Οδυσσεύς, την ηχώ της ιλιαδικής Τειχοσκοπίας, όπου η Ελένη «αναγνωρίζει» τους ήρωες του ελληνικού στρατοπέδου για λογαριασμό του Πρίαμου. Η φωνή και ο λόγος αποτελούν εκεί το μέσο με το οποίο εκθειάζεται (από τον Αντήνορα) ο Οδυσσεύς μετά τον αναγνωρισμό του από την Ελένη: *ἀλλ' ὅτε δὴ ὅπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη/ καὶ ἔπεα νηράδεσσιν εἰοκίτα χεμερήϊσιν./ οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος*, Γ 221-223. Στην *Ιλιάδα* ο αναγνωρισμός του Οδυσσεύα από την Ελένη γίνεται δημόσια προς τους Τρώες και ο έπαινός του (από τον Αντήνορα) εδράζεται στην εμπειρία μιας πρεσβείας στην οποία συμμετείχε και ο Μενέλαος και προκύπτει με αφορμή την (επίσημη) είσοδο του Οδυσσεύα εντός των τειχών της Τροίας· στην *Οδύσεια* ο αναγνωρισμός του Οδυσσεύα από την Ελένη γίνεται κρυφά από τους Τρώες και ο έπαινός του (από την Ελένη) εκφράζεται δημόσια προς τους παριστάμενους, για λογαριασμό του Τηλέμαχου, και πάλι παρουσία του Μενέλαου, με αφορμή και πάλι τη (λαθραία) είσοδο του Οδυσσεύα εντός των τειχών της Τροίας.

40. Βλ. S. Douglas Olson, «The stories of Helen and Menelaus (*Odyssey* 4. 240-289) and the Return of Odysseus», *AJP* 110 (1989), 387-394, όπου υποδεικνύεται η διπλή και αντιφατική δράση της Ελένης (υπέρ και κατά των Ελλήνων, υπέρ και κατά των Τρώων) στις δύο αφηγήσεις της ραψωδίας δ: η διήγηση της Ελένης για τον αναγνωρισμό και τη διάσωση του Οδυσσεύα (δ 235-264) εμφανίζει την Ελένη να προστατεύει τους Έλληνες σώζοντας τον κατάσκοπο Οδυσσεύα, η διήγηση του Μενέλαου για τη φωνομιμία της Ελένης (δ 265-289) αντικρούει έμμεσα την προηγούμενη εικόνα της εμφανίζοντάς τη να προστατεύει τους Τρώες, θέτοντας σε θανάσιμο κίνδυνο τους Έλληνες που βρίσκονται κρυμμένοι στο δούρειο ίππο. Είναι πιθανό –αλλά όχι αυτονόητο– ότι στο δ 256 (*καὶ τότε δὴ μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν*) υπονοείται μια πληροφόρηση της Ελένης από τον Οδυσσεύα για τα σχέδια των Ελλήνων, αν όμως αυτό περιλαμβάνει ειδικότερα το δούρειο ίππο και, κυρίως, αν αυτό σημαίνει πως οι Έλληνες θα θεωρούσαν την Ελένη «σύμμαχό» τους, είναι αβέβαιο. Για μια προγενέστερη πραγμάτευση του θέματος βλ. F. Zeitlin, «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*» στο H. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, N. York – London – Paris 1981, 169-217 (ειδικότερα για την ιλιαδική, οδυσειακή, στησιχόρεια, ευριπίδεια και γοργία Ελένη, 203-217).

Ίπποι (θυσιασθέντες και δούρειοι)

Η ΓΝΩΣΤΗ ΑΛΛΑ ΠΑΝΤΟΤΕ –και παρά τις ποικίλες προσεγγίσεις και ερμηνείες– αινιγματική σκηνή της φωνομιμίας, στην οποία αφιερώθηκαν οι προηγούμενες παράγραφοι, παρουσιάζει ίσως ακόμη μεγαλύτερο μυθογραφικό ενδιαφέρον αν λάβουμε υπόψη μας κάποιες ιδιαίτερες εκφάνσεις του θέματος του αλόγου στο μύθο της Ελένης. Το θέμα αυτό εμφανίζεται καταρχήν ιδιαίτερα υπογραμμισμένο στην περίπτωση των δίδυμων αδερφών της Ελένης, των Διόσκουρων. Ήδη στην *Ιλιάδα* (Γ 237) και στην *Οδύσσεια* (λ 300) ο Κάστωρ χαρακτηρίζεται με το λογοτυπικό επίθετο *ἵππόδαμος*, ενώ ο Πολυδεύκης προσδιορίζεται ως *πύξ ἀγαθός*. Παρά τη διάζευξη αυτή, η γενικότερη εικόνα που συνοδεύει τους Διόσκουρους, τόσο στα κείμενα όσο και στην εικονογραφία, είναι η εικόνα του ιππέα. Αυτό ισχύει για τα πρωτοκορινθιακά αγγεία του 7ου αι. π.Χ. και για τις αγγειογραφικές παραστάσεις των κλασικών χρόνων⁴¹, καθώς και για την αρχαϊκή και κλασική ποιητική παραγωγή. Οι Διόσκουροι χαρακτηρίζονται ως *πώλων δματῆρες, ἵππόται σοφοί* από τον Αλκμάνα (απόσπ. 2, IV P), ως *ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων* και στους δύο Ομηρικούς Ύμνους που σώζονται προς τιμήν τους (XVII, 5, XXXIII, 18, Allen), ο Κάστωρ μνημονεύεται και πάλι ως *ἵππόδαμος* στο δεύτερο Ομηρικό Ύμνο (XXXIII, 3 Allen), ενώ και οι δύο αδερφοί προσδιορίζονται με τη χαρακτηριστική επωνυμία των λευκοπώλων στον Πίνδαρο (*Πυθ.* 1.66, Bowra: *λευκοπώλων Τυνδαριδῶν*⁴²), επωνυμία την οποία φαίνο-

41. Βλ. LIMC s.v. *Dioscuroi* για το σύνολο των εικαστικών αναπαραστάσεων. Χαρακτηριστική είναι η απεικόνιση ερυθρόμορφης κύλικας του ζωγράφου της Πενθεσίλειας (περ. 450 π.Χ.) που βρίσκεται στο Museo Archeologico di Spina στη Φερράρα (18 CVP).

42. Πβ. και Πίνδ. *Νεμ.* 10. 49 κ.εξ.

νται να δανείζονται και στην αντίστοιχη θηβραϊκή δυάδα των απαθανατισμένων διογενών διδύμων, του Αμφίωνα και του Ζήθου, όπως προκύπτει από ένα απόσπασμα της Αντιόπης του Ευριπίδη⁴³. ακόμη, χαρακτηρίζονται ως ἵπποισι μαρμαίροντε από την αδερφή τους (Ιφιγ. εν Αυλ., 1154) όταν παρεμβαίνουν για να τιμωρήσουν τον Αγαμέμνονα για το φόνο του παιδιού της Κλυταιμνήστρας και του Τάνταλου, συζύγου της Κλυταιμνήστρας πριν από το γάμο της με τον Αγαμέμνονα⁴⁴. Όλα αυτά πιθανότατα υποδηλώνουν όχι απλώς τη σχέση των Διόσκουρων με την τέχνη του ιππέα, του διφρηλάτη, του ιπποδαμαστή, αλλά ίσως και μια βαθύτερη ταύτισή τους με τη μορφή του ίππου, δεδομένου άλλωστε ότι η σύγκριση ενός αγοριού ή ενός νέου άντρα με νεαρό άλογο είναι συχνή και απαντά σε πολλά κείμενα⁴⁵. Ακόμη, είναι χαρακτηριστική και ρητά προσδιορισμένη η σχέση του Κάστορα και του Πολυδεύκη με τη θάλασσα, που συχνά συνδέεται με την εικόνα του αλόγου, καθώς και με τον Ποσειδώνα, του οποίου η εμβληματική σχέση με τα άλογα έχει επανειλημμένα μελετηθεί⁴⁶ και ο οποίος εμφανίζεται συχνά

43. Λευκῶ δὲ πῶλῳ τῷ Διὸς κεκλημένοι/ τιμὰς μεγίστας ἔξετ' ἐν Κάδμου πόλει, απόσπ. XLVIII, 98-99 (Kambitsis). Βλ. και το σχόλιο του J. Kambitsis, *L'Antiope d'Euripide. Édition commentée des fragments*, Athènes 1972, 124-125.

44. Καὶ τῷ Διὸς γε παῖδ' ἐμῷ τε συγγόνῳ
ἵπποισι μαρμαίροντ' ἐπεστρατευσάτην.

45. Βλ. ενδεικτικά Αισχ. Χορη. 794, Ευρ. Φοίν. 947, Ρήσ. 386· πβ. και πωλοδαμνεῖν Σοφ. Αί. 549. Για την ινδοευρωπαϊκή προέλευση των δύο διδύμων θεών και τις ιδιότητες που τους αποδίδονται, βλ. D.J. Ward, «The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins», στο J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, 193-202· για τη σχέση του ίππου με τα ινδοευρωπαϊκά θρησκευτικά συμφραζόμενα βλ. παρακάτω στην ενότητα αυτή· για τις κειμενικές μαρτυρίες σχετικά με τη λατρεία των Διόσκουρων ειδικότερα στη Λακωνία βλ. S. Wide, όπ.π., 304-325.

46. Βλ. F. Schachermeyer, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950· M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München 1967, 444-452 (ελλην. μτφρ. *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας*, μτφρ. Αικατ. Παπαθωμοπούλου, Παπαδήμας, Αθήνα 1997)· τ.ιδ. *AJPh* 74 (1953), 161-168· M. Detienne – J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*, Paris 1978 (1874), 178-202· R. Janko, «Poseidon Hippios in Bacchylides 17», *CQ* 74 (1980), 255-259· W. Burkert, *Greek Religion, Archaic and Classic*, Oxford 1985, 136 κ.εξ· M. Jost, *Sanctuaires et cultes de l'Arcadie*, Paris 1985, 279 κ.εξ· J.N. Bremmer, «Effigies dei in Ancient Greece: Poseidon», στο D. Van der Plas (ed.), *Effigies Dei: Essays on the History of Religions (Studies in the History of Religions, Numen Suppl. 51)*, Leiden 1987, 35-41· C. Wright, «Myths of Poseidon: The Development of the Role of the God as Reflected in Myth» στο M. Dillon (ed.), *Religion in the ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, 533-547. Για τη σχέση Ποσειδώνα και ίππων στα ομηρικά κείμενα, βλ. *Ιλ.* Θ 440-441, Χ 307-308, 584-585· για τον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Ποσειδώνα* βλ. Μ. Χριστόπουλος, *Εἰς Ποσειδώνα*, Αθήνα 1997 (ειδικότερα 17 κ.εξ.)· για την ιδιαίτερη παρουσία του *Ιππίου* Ποσειδώνα στο δράμα και ειδικότερα στους *Ιππεῖς* του Αριστοφάνη βλ. Α. Γκάρ-

ως τιμητική συνοδεία των Διόσκουρων στις αγγειογραφίες⁴⁷. Τέλος, δεν πρέπει να είναι συμπτωματικές ή να οφείλονται μόνο στην αριστοκρατική ιππική παράδοση της αρχαϊκής εποχής οι μυθικές αφηγήσεις που συνδέουν τους Διόσκουρους με τα παιδιά του Ιπποκόωντα ή με τις κόρες του Λεύκιππου, μυθικών προσώπων τα οποία εγγράφονται στο συγγενικό περιβάλλον του Κάστορα και του Πολυδεύκη και τα οποία περιέχουν ως συνθετικό του ονόματός τους τη λέξη ἵππος. Η χαρακτηριστικότερη όμως παρουσία του θέματος του αλόγου γίνεται σε μια εντυπωσιακή λεπτομέρεια που αφορά το γάμο της ίδιας της Ελένης. Όπως είναι γνωστό, πριν ακόμη ανακοινωθεί το όνομα του μελλοντικού συζύγου της Ελένης, όλοι οι μνηστήρες της έδωσαν όρκο με τον οποίο δεσμεύονταν να βοηθήσουν το σύζυγο αυτόν, όποιος και να ήταν, σε περίπτωση που κάποιος άλλος, Έλληνας ή ξένος, θα απειλούσε ή θα διεκδικούσε την Ελένη⁴⁸. Ο Πausανίας (3. 20. 9) διασώζει την πληροφορία σύμφωνα με την οποία η επισφράγιση του όρκου των μνη-

τζιου-Τάττη, «'Ο Ποσειδῶν στὸ θέατρο τοῦ Διονύσου», Δωδώνη 29 (2000), passim και κυρίως 241-266.

47. Βλ. ενδεικτικά το μελανόμορφο αμφορέα του ζωγράφου του Άμαση, που χρονολογείται μεταξύ 550-540 π.Χ (σήμερα στο Nationalmuseum της Κοπεγχάγης, 14.347), όπου οι Διόσκουροι εισέρχονται στον Όλυμπο συνοδευόμενοι από τον Ποσειδώνα και τον Άρη.

48. Ο Ευριπίδης (*Ιφιγένεια εν Αυλίδι*, 51-70) αποδίδει την ιδέα του όρκου στον ίδιο τον Τυνδάρω, που προβληματίστηκε από τις απειλές πολλών από τους μνηστήρες ότι θα προχωρούσαν σε τρομακτικές ενέργειες σε περίπτωση που η επιλογή της Ελένης δε θα τους ευνοούσε. Στις περισσότερες άλλες αφηγήσεις η ιδέα του όρκου αποδίδεται, αντίθετα, στον Οδυσσέα, αφήνοντας τον Τυνδάρω χωρίς ουσιαστική συμβολή στα δρώμενα και ακόμη πιο εκτεθειμένο στο σκώμμα κωμωδιογράφων όπως ο Αλεξίς (*Ελένης μνηστήρες ή Τυνδάρω*), ο Σόφιλος (*Τυνδάρω* ή *Λήδα*) και ο Κρατίνο (*Νέμεσις*) και στα ειρωνικά σχόλια διαφόρων προσώπων σε άλλα δραματικά έργα, όπου με κάθε τρόπο τού υπομνησκονται η ιδιότητα του απατημένου συζύγου και η μετέπειτα συμπεριφορά της Ελένης και της Κλυταιμνήστρας (βλ. χαρακτηριστικά Ευρ. *Ορέστης*, 750: *ὁ τὰς ἀρίστας θυγατέρας σπείρας πατήρ*). Η αρχική υπαιτιότητα που, σύμφωνα με το Στησίχορο, βάραινε τον Τυνδάρω είναι ότι παρέλειψε να προσφέρει θυσία στην Αφροδίτη, στρέφοντας έτσι τη θεά εναντίον των απογόνων του: *Στησίχορός φησιν ὡς θύων τοῖς θεοῖς Τυνδάρω*ς Ἀφροδίτης ἐπελάθετο· διὸ ὀργισθεῖσαν τὴν θεὸν διγάμους καὶ τριγάμους καὶ λειψάνδρους αὐτοῦ τὰς θυγατέρας ποιῆσαι (σχ. Ευρ. *Ορ.* 249). Ο Γοργίας στο *Ελένης εγκώμιον* (3) προσπαθεί να συμβιβάσει τη διπλή καταγωγή των απογόνων του Τυνδάρω και της Λήδας ταυτίζοντας υπό μία έννοια το Δία και τον Τυνδάρω ως προς τη θεϊκή φύση: *δῆλον γὰρ ὡς μητρὸς μὲν Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρω καὶ Διός*. Από τον Πausανία και πάλι (3.15.10-11) καταγράφεται η παράδοση σύμφωνα με την οποία στο ιερό της Μορφώς (επωνυμία της Αφροδίτης) η θεά απεικονιζόταν με αλυσίδες στα πόδια, τις οποίες υποτίθεται ότι είχε βάλει ο ίδιος ο Τυνδάρω, εκδικούμενος δήθεν τη θεά για όσα τον ανάγκασε να υποστεί· ο ίδιος ο Πausανίας αντιμετωπίζει κριτικά την αντίληψη αυτή (...τοῦτον οὐδὲ ἀρχὴν προσείμαι· ἦν γὰρ δὴ παντάπασιν εὐήθης...).

στήρων έγινε στον Ταΰγετο με θυσία αλόγου. Από τη θυσία αυτή, το συγκεκριμένο σημείο στην περιοχή του Ταΰγέτου πήρε την ονομασία *Ίππου μνήμα*: *προιοῦσι δὲ Ίππου καλούμενον μνήμᾶ ἐστί. Τυνδάρεως γὰρ θύσας ἐνταῦθα ἵππον τοὺς Ἑλένης ἐξώρκου μνηστῆρας ἰστάς ἐπὶ τοῦ ἵππου τῶν τομίων· ὁ δὲ ὄρκος ἦν Ἑλένη καὶ τῷ γῆμαι προκριθέντι Ἑλένην ἀμυνεῖν ἀδικουμένοις· ἐξορκώσας δὲ τὸν ἵππον κατώρυξεν ἐνταῦθα. Κίονες δὲ ἑπτὰ οἱ τοῦ μνήματος τούτου διέχουσιν οὐ πολὺ, κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον, οὓς ἀστέρων τῶν πλανητῶν φασιν ἀγάλματα.*

Με τη λέξη τόμια νοούνται μέλη του θυσιασμένου ζώου (συνηθέστερα, σπλάχνα ή γεννητικά ὄργανα), που θεωρείται ὅτι εκφράζουν τη βαθύτερη ὑπαρξή του ή τη γονιμοποιό δύναμή του⁴⁹. Στο τελετουργικό πλαίσιο της αρχαϊκής εποχής, η συνήθεια του ὄρκου που δίνεται ἐπάνω ἀπό το σώμα ή τα μέλη ενός θυσιασμένου ζώου είναι αρκετά διαδεδομένη. Ο Μ. Nilsson⁵⁰ θεωρεῖ τη συνήθεια αυτή ως τη βασική ἐξήγηση για τυπικές ομηρικές εκφράσεις, ὅπως *ὄρκια τέμνειν και σπονδὰς τέμνειν*. Ἡδη το 1965 ο J. Frazer⁵¹, σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο, συνέδεσε τη θυσιαστική αυτή πρακτική του ὄρκου με άλλα χωρία που μνημονεύουν παρόμοιες θυσίες ζώων, ὅπως κάπρου, κριού και ταύρου, διευκρινίζοντας ὅτι η τελετουργία προέβλεπε είτε ὅτι οι ορκιζόμενοι θα στέκονταν ἐπάνω στα μέλη του ζώου, είτε ὅτι θα περνούσαν ἀνάμεσά τους, αν και στις ομηρικές μαρτυρίες η ἐκ-

49. Βλ. D. Musti-M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia*, III, Milano 1991, 259. Ν.Δ. Παπακατζής, *Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις, Βιβλίον 2 και 3, Κορινθιακά και Λακωνικά*. Αθήνα 1976, 400-401.

50. *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967, 129 (ελλην. μτφρ. ὁπ.π.). Ο G.S. Kirk (*The Iliad. A Commentary*, I, Cambridge 1990, 274) αναφέρεται σε δύο στάδια της σφαγής του θυσιαζόμενου ζώου που αφορούν το ρήμα *τέμνω* και μνημονεύονται στον ὄρκο του Αγαμέμνονα στο Γ 284-309 (πρώτα κόβονται τρίχες και, μετά την εκφώνηση του ὄρκου, κόβεται ο λαιμός)· δεν αναφέρεται ὁμως σε τεμαχισμένα μέλη του ζώου, ούτε διαπιστώνει τέτοιου τύπου υπαινιγμούς στα ομηρικά δεδομένα που σχετίζονται με τον ὄρκο και τη θυσία (ὁπ.π. 307). Κατάτμηση των μελών του ζώου χωρίς βρώση του κρέατος πιστοποιείται σε θυσία αλόγου στις Αρχάνες, ὅπου, σε θολωτό τάφο της μετανακτορικής περιόδου (1450-1110 π.Χ.) που ανακαλύφθηκε στο Φουρνί, τα σημάδια του κατατεμαχισμού του αλόγου (ηλικίας, πιθανότατα, ἕξι ετών) μαρτυροῦν ὅτι η θυσία και η κατάτμηση δε συνδέονται με οποιαδήποτε μορφή ταφικής συνεστίασης, επειδή, στην ταφή, τα κατατεμαχισμένα οστά του ζώου φαίνεται να συνεχονται ἀπό το μυϊκό και σαρκικό ιστό. Η συγκεκριμένη θυσία αλόγου προσφέρθηκε, με βάση τα κτερίσματα, στην ταφή επιφανούς γυναικείου προσώπου. Για τη συγκεκριμένη θυσία βλ. J. Sakellarakis, *Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferitual*, Berlin – N. York 1970 (= *Praehistorische Zeitschrift* 45, 2), 198-219. J. Sakellarakis – E. Sapouna Sakellarakis, *Archanes*, Athens 1997, 164 και ειδικότερα 246-268.

51. *Pausanias's Description of Greece*, τ. 3, N. York 1965, 367, ὅπου αναλύονται και τελετουργικά παράλληλα με άλλες εθνολογικές αφητηρίες.

φραση ὄρκια τέμνειν απαντά σε συμφραζόμενα που δηλώνουν ότι ο ὄρκος δίνεται επάνω από το σώμα του ζώου, όχι όμως επάνω από τα τετμημένα μέλη του. Στην *Ιλιάδα*, σε τέσσερις από τις έξι χρήσεις της, η έκφραση αυτή αφορά τα συμφραζόμενα του ὄρκου που δίνεται από τον Έκτορα και τον Αγαμέμνονα πριν από την περίφημη μονομαχία Πάρη-Μενέλαου με αντικείμενο τη μετέπειτα τύχη της Ελένης (Γ 90-94):

*αὐτὸν δ' ἐν μέσσω καὶ ἀρηΐφιλον Μενέλαον
οἴους ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι.
ὀπότερος δὲ κε νικήσῃ κρείσσων τε γένηται,
κτῆμαθ' ἔλὼν εὖ πάντα γυναῖκά τε οἴκαδ' ἀγέσθω·
οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ τάμωμεν*

Οι στίχοι 90-94 περιέχουν τα λόγια του Έκτορα προς τους Αχαιούς και, με ελάχιστες παραλλαγές, αποτελούν λογοτυπική επανάληψη των λόγων του Πάρη προς τον Έκτορα που έχουν ακουστεί λίγο πριν (69-75):

*αὐτὰρ ἐμ' ἐν μέσσω καὶ ἀρηΐφιλον Μενέλαον
συμβάλετ' ἀμφ' Ἑλένη καὶ κτήμασι πᾶσι μάχεσθαι.
ὀπότερος δὲ κε νικήσῃ κρείσσων τε γένηται,
κτῆμαθ' ἔλὼν εὖ πάντα γυναῖκά τε οἴκαδ' ἀγέσθω·
οἱ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμόντες
ναίοιτε Τροίην ἐριβόλακα, τοὶ δὲ νεέσθων
Ἄργος ἔς ἵππόβοτον καὶ Ἀχαιΐδα καλλιγύναικα*

Ο Kirk⁵², σχολιάζοντας την επανάληψη της έκφρασης Ἀχαιΐδα καλλιγύναικα στο Γ 75 και στο Γ 258, ερμηνεύει την ιδιαίτερη χροιά του επιθέτου καλλιγύναικα ως υπαινιγμό για την ομορφιά της Ελένης⁵³. Στην επίμαχη σκηνή της ραψωδίας Γ, η φράση ὄρκια τέμνειν εμφανίζεται ακόμη δύο φορές (Γ 252: ἴν' ὄρκια πιστὰ τάμητε, Γ 256 (=Γ 74): ὄρκια πιστὰ ταμόντες) αμέσως μετά την παρουσίαση των Ελλήνων ηρώων από την Ελένη και τη μάταιη αναζήτηση του Κάστορα και του Πολυδεύκη ανάμεσά τους (Γ 236-244):

*δοιῶ δ' οὐ δύναμαι ιδέεν κοσμήτορε λαῶν,
Κάστορά θ' ἵππόδαμον καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκα,
αὐτοκασιγνήτω, τῷ μοι μία γείνατο μήτηρ.
ἧ οὐχ ἔσπέσθην Λακεδαίμονος ἔξ ἐρατεινῆς,*

52. ὀπ.π., 274.

53. Βλ. και Β 683, όπου με την ίδια λέξη προσδιορίζεται η επικράτεια του Αχιλλέα: Φθίην ἢδ' Ἑλλάδα καλλιγύναικα.

ἢ δεύρω μὲν ἔποντο νέεσσ' ἐνὶ ποντοπόροισι,
 νῦν αὖτ' οὐκ ἐθέλουσι μάχην καταδύμεναι ἀνδρῶν,
 αἴσχεα δειδιότες καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἅ μοί ἐστιν».
 Ὡς φάτο, τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα
 ἐν Λακεδαιμόνι, αὖθι, φίλῃ ἐν πατρίδι γαίῃ.

Με την αναζήτησή της αυτή, η Ελένη έχει μεταλλάξει το γνωσιακό περιεχόμενο της απάντησης στο αρχικό ερώτημα του Πριάμου και, αντί να απαντάει στο ερώτημα «ποιους βλέπεις;», απαντάει στο ερώτημα «ποιους δε βλέπεις;» με τον τρόπο αυτό, και χάρη στην εσωτερική διαδρομή των συνειρμών της, έχει αναγάγει το χρόνο της πληροφόρησης σε μια κατάσταση που τοποθετείται πριν από την τρωική εκστρατεία. Οι κήρυκες, προσκομίζοντας ακριβώς τη στιγμή αυτή τα ὄρκια (Γ 245-246), ὄρκια πιστά, ἄρνε δύω καὶ οἶνον εὐφρονα, επαναφέρουν το χρόνο στο παρόν και ο Ιδαίος θα ζητήσει από τον Πρίαμο να κατεβεί από το τείχος για να παραστεί στην τομή των ορκίων, έκφραση που ο κήρυκας θα επαναλάβει δύο φορές (Γ 252, Γ 256) μέσα σε πέντε στίχους:

Ὅρσοο, Λαομεδοντιάδη, καλέουσιν ἄριστοι
 Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων
 ἐς πεδίον καταβῆναι, ἔν' ὄρκια πιστὰ τάμητε·
 αὐτὰρ Ἀλέξανδρος καὶ ἀρηΐφιλος Μενέλαος
 μακρῆς ἐγχείησι μαχήσοντ' ἀμφὶ γυναικί·
 τῷ δὲ νικήσαντι γυνὴ καὶ κτήμαθ' ἔποιτο·
 οἳ δ' ἄλλοι φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ ταμόντες
 ναίοιμεν Τροίην ἐριβώλακα, τοὶ δὲ νέονται
 Ἄργος ἐς ἵππόβοτον καὶ Ἀχαιΐδα καλλογύναικα.

Η θυσία των αρνιών και οι σπονδές με κρασί γίνονται με τρόπο που υπογραμμίζει τη σπουδαιότητα του ὄρκου. Το κείμενο φαίνεται να υπονοεῖ ότι θυσιάζονται τα σφάγια που ἔφερε ο Πρίαμος, σφάγια τα οποία παίρνει αργότερα μαζί του (Γ 310-311) όταν επιστρέφει εντός των τειχῶν:

Ἦ ῥα καὶ ἐς δίφρον ἄρνας θέτο ἰσόθεος φῶς,
 ἄν δ' ἄρ' ἐβαιν' αὐτός, κατὰ δ' ἠνία τεῖνεν ὀπίσσω.

Τελώντας τη θυσία, ο Αγαμέμνονας κόβει το λαιμό των θυμάτων και, την ώρα που αυτά ψυχορραγούν, χύνει το κρασί στη γη, ενώ οι παρευρισκόμενοι συγκρίνουν, σε μια σκληρή σημειολογική αναλογία, τη ροή του κρασιού που τρέχει στο χώμα με τα μυαλά των επίορκων που θα χυθούν στη γη, αν

δεν τηρηθούν όσα γίνονται αμοιβαίως αποδεκτά με τον όρκο (Γ 292-301):

*Ἦ, καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλεί᾽ χαλκῶ·
καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας
θυμοῦ δευομένους· ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός.
οἶνον δ' ἐκ κρητῆρος ἀφυσσόμενοι δεπάεσσιν
ἔκχεον, ἦδ' εὐχοντο θεοῖς αἰειγενέτησιν.
ᾧδε δέ τις εἶπεσκεν Ἀχαιῶν τε Τρώων τε·
Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.
ὀππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημήνειαν,
ᾧδε σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὄδε οἶνος,
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.*

Στην επίκληση που απευθύνει προς τους θεούς λίγους στίχους παραπάνω, ο Αγαμέμνονας προσδιορίζει επακριβώς τα συνομολογούμενα του όρκου και τις συνέπειές τους (Γ 281-291):

*εἰ μὲν κεν Μενέλαον Ἀλέξανδρος καταπέφνη,
αὐτός ἔπειθ' Ἑλένην ἐχέτω καὶ κτήματα πάντα,
ἡμεῖς δ' ἐν νῆεσσι νεώμεθα ποντοπόροισιν·
εἰ δέ κ' Ἀλέξανδρον κτείνῃ ξανθὸς Μενέλαος,
Τρῶας ἔπειθ' Ἑλένην καὶ κτήματα πάντ' ἀποδοῦναι,
τιμὴν δ' Ἀργείοις ἀποτινέμεν ἦν τιν' ἔοικεν,
ἦ τε καὶ ἐσσομένοισι μετ' ἀνθρώποισι πέληται.
εἰ δ' ἂν ἐμοὶ τιμὴν Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
τίνειν οὐκ ἐθέλωσιν Ἀλεξάνδροιο πεσόντος,
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ ἔπειτα μαχήσομαι εἵνεκα ποινῆς
αὖθι μένων, ἧὸς κε τέλος πολέμοιο κιχείω.*

Έτσι, για ακόμη μία φορά, η γαμήλια τύχη της Ελένης προσδιορίζεται με όρκο που δεσμεύει και προοικονομεί τη μελλοντική συμπεριφορά των διεκδικητών της⁵⁴. φαίνεται, λοιπόν, αρκετά πιθανό ότι το θέμα του ιλιαδικού

54. Ο όρκος αυτός δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός από το Δία (πβ. Γ 302, οὐδ' ἄρα πάσφιν ἐπεκραίαινε Κρονίων). θα οδηγούσε, άλλωστε, είτε σε αφηγηματική ακύρωση του υπόλοιπου έπους είτε σε ακύρωση των παλαιότερων όρκίων, επειδή, σε περίπτωση επικράτησης του Πάρη, οι μνηστήρες της Ελένης –που είχαν ορκιστεί να βοηθήσουν το Μενέλαο– θα ήταν αναγκασμένοι να σταματήσουν τη διεκδίκησή της και, τηρώντας το δεύτερο όρκο, να παραβούν τον πρώτο. Πρόκειται μάλλον για ειρωνική θεματική χρήση του όρκου που αξιοποιεί αφηγηματικά ο ποιητής, δημιουργώντας μια αφηγηματική συνθήκη οι αντιφατικές συνέπειες της οποίας αναιρούνται αμέσως έπειτα από την παρέμβαση της Αφροδίτης και από το βέλος του Πάνδαρου.

όρκου που συνομολογείται από τους Τρώες και τους Έλληνες πριν από τη μονομαχία Πάρη-Μενέλαου και στοχεύει στην παύση του Τρωικού Πολέμου απηχεί και παραλλάσσει το αρχικό θέμα του όρκου των μνηστήρων, που οδήγησε στην κήρυξη του Τρωικού Πολέμου και που, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Πausανία, επισφραγίστηκε με θυσία αλόγου.

Υπάρχουν αρκετές μνείες για θυσίες αλόγων στις αρχαιοελληνικές μαρτυρίες, όχι όμως στα ίδια λατρευτικά συμφραζόμενα. Ο F. Hartog⁵⁵ επισημαίνει τις ιδιαιτερότητες στη θυσιαστική πρακτική των Σκυθών, στους οποίους το άλογο είναι σύνθητες θύμα της θυσίας, και παρατηρεί ότι, σε αντίθεση με τους Σκύθες, στον ελληνικό χώρο η θυσία αλόγου είναι σπανιότερη. Στις εξειδικεύσεις αυτές θα πρέπει να προσθέσει κανείς ότι η θυσία αλόγου, όταν γίνεται, έχει ισχυρότερο συμβολισμό, επειδή το άλογο είναι ζώο του οποίου το κρέας κατά κανόνα δεν τρώγεται⁵⁶, σε αντίθεση με άλλα θυσιαζόμενα ζώα, που αποτελούν βασικά edésματα στις αρχαιοελληνικές διατροφικές συνήθειες (αρνί, χοίρος, κάπρος, ταύρος κτλ.)· έναν τέτοιο συμβολισμό διαπιστώνει ο Ηρόδοτος⁵⁷ στις θυσίες αλόγων που προσφέρονται από τους Μασσαγέτες στο θεό Ήλιο με την αιτιολογία ότι στον ταχύτερο θεό προσφέρεται το ταχύτερο από τα θνητά πλάσματα (τῶν θεῶν τῷ ταχίστῳ πάντων τῶν θνητῶν τὸ τάχιστον δατέονται). Ο Ηρόδοτος και πάλι (7. 213) αναφέρει θυσίες λευκών αλόγων από τους Πέρσες στο Στρυμόνα, με στόχο την εύνοια των θεών.

Είναι αρκετά πιθανό ότι οι θυσίες αλόγων συνδέονται με ινδοευρωπαϊκές πρακτικές και οι ταφές αλόγων αποτελούν σε αρκετές περιπτώσεις ένδειξη εγκατάστασης ινδοευρωπαϊκών φύλων στις περιοχές στις οποίες εμφανίζονται⁵⁸. Η σημασία του αλόγου στην κοινωνική οργάνωση της ζωής αλ-

55. «Le boeuf “autocuisseur” et les boissons d’Arès», στο M. Detienne – J.P. Vernant (επιμ.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 250-269.

56. Ως εξαίρεση μνημονεύονται από τον Πausανία (I. 21. 6) οι Σαυρομάτες, οι οποίοι φέρονται όχι μόνο να θυσιάζουν θηλυκά άλογα αλλά επιπλέον να τρώνε και το κρέας τους.

57. I. 216· πβ. και Στράβ. 11.3.6.

58. Βλ. F. Adrados, *Historia de la Lengua Griega*, Madrid 1999 (ελλην. μτφρ. *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας*, μτφρ. A.V. Lecumberri, επιμ. Γ. Αναστασίου – Χ. Χααραλαμπάκης, Παπαδήμας, Αθήνα 2002, 34). Βλ. ακόμη E. Delebecque, *Le cheval dans l’Iliade*, Paris 1951, 239-240· P. Rawling, *Horses, Chariots and Indo-Europeans*, Budapest 2000· J.K. Anderson, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley – Los Angeles 1961 (ειδικότερα για την εξάπλωση των αλόγων στον ελλαδικό χώρο, 1-14)· A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship*, Leiden 1985 (για ταφές αλόγων στον ασιατικό, αιγυπτιακό και ευρωπαϊκό χώρο 6, 11, 17, 19, 28, 49, 63, 72, 80, 90, 97, 111, 122, 137, 144, 148, 155, 163· για θυσίες 14, 20-21, 50-51, 63, 98-112, 122, 136, 166)·

λά και στις πολεμικές επιχειρήσεις των ινδοευρωπαϊκών φύλων αντικατοπτρίζεται εξάλλου και στις πολλές μνείες του αλόγου στο λεξιλόγιο των αντίστοιχων γλωσσών και, φυσικά, και της ελληνικής· είναι, επομένως, εύλογες οι αποτυπώσεις αυτών των στοιχείων στις αφηγήσεις και στις περιγραφές σχετικά με τα άρματα και τα άλογα στο ομηρικό έπος, αλλά και σε χαρακτηριστικούς και ιδιαίτερα συχνούς ομηρικούς λογότυπους, όπως π.χ. *ἵπποτα* και *ἵπποδαμος*. Ανάλογες είναι οι επιδράσεις και στο μυθικό υπόστρωμα της επικής ποίησης, έστω και αν η διαδρομή τους ιχνηλατείται δυσκολότερα, και δεν είναι περίεργο αν σχετικά μυθικά μοτίβα ή μυθήματα κάνουν επίμονα την εμφάνισή τους σε πολλές πτυχές των μυθικών αφηγήσεων. Στην περίπτωση του μύθου της Ελένης, είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ότι το θέμα του αλόγου εμφανίζεται τόσο στην αφήγηση για τον όρκο των μνηστήρων που διασώζει ο Πausanίας μιλώντας για το *Ἴππου μνήμα*⁵⁹ όσο και στις αφηγήσεις για το δούρειο ἵππο και τη φωνομιμία της Ελένης. Είναι εύλογη η υπόθεση ότι, εφόσον οι θυσίες αλόγων στα ινδοευρωπαϊκά φύλα ανάγονται ήδη στην τρίτη χιλιετία π.Χ.⁶⁰, η χρήση του θέματος σε μυθικές αφηγήσεις μπορεί να είναι πολύ παλιά. Οι θυσίες αλόγων που καταγράφονται στον ελλαδικό χώρο χρονολογούνται τη μηκυναϊκή εποχή, ενώ στην Κύπρο επιβιώνουν ως ταφική πρακτική μέχρι τον 7ο αιώνα π.Χ.⁶¹ Το

ενδεικτικά για τη διασπορά των αρχαιολογικών ευρημάτων με θυσίες αλόγων στον ελλαδικό χώρο βλ. τους πίνακες του J. Sakellarakis, *Das Kuppelgrab A von Archanes und das Kretisch-Mykenische Tieropferritual*, Berlin – N. York 1970 (= *Praehistorische Zeitschrift* 45 [1970]), 218-219.

59. Η υιοθέτηση ενός ταφικού εθίμου στην αφήγηση του Pausanias θα πρέπει μάλλον να συνδεθεί με τη σοβαρότητα που αποδίδεται στο συγκεκριμένο όρκο· είναι χαρακτηριστικό ότι στη θυσιαστική πρακτική το άλογο θυσιάζεται για να ταφεί κοντά στον κύριό του, ενώ στη μυθική αφήγηση του Pausanias υπογραμμίζεται η σημασία του ίδιου του ζώου, που δίνει, άλλωστε, και την ονομασία στην περιοχή.

60. Βλ. Adrados (όπ.π.).

61. Ο θολωτός τάφος του Μαραθώνα όπου βρέθηκαν οι σκελετοί δύο θυσιασμένων αλόγων χρονολογείται μεταξύ 1450-1380 π.Χ. Βλ. Β. Πετράκος, *Ο Μαραθών*, Αθήνα 1995, 63-65· για τη σχετική ανασκαφή του Ι. Παπαδημητρίου, βλ. *Έργον της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1958, 23-27· E. Vanderpool, «News Letter from Greece», *AJA* 63 (1959), 280· πβ. για ανάλογα ευρήματα στο Άργος *BCH* 80 (1956), 365, *Hesperia* 23 (1954), 3-30· για θυσίες αλόγων στην Κρήτη βλ. J. Sakellarakis, *Das Kuppelgrab A von Archanes und das Kretisch-Mykenische Tieropferritual*, Berlin – N. York 1970 (= *Praehistorische Zeitschrift* 45 [1970], 135-219)· Y. Sakellarakis – E. Sapouna-Sakellarakis, *Archanes*, Athens 1997, τ. 1, 164, 246-268 και ειδικότερα 246-268· για ταφικά έθιμα με θυσίες αλόγων στην Κύπρο βλ. V. Karageorghis, «Une tombe de guerrier à Paléopaphos», *BCH* 87 (1963), 265-300· τ.ιδ. «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1964», *BCH* 89 (1965), 231-300 (ιδίως 277-279)· για μια συνολική επισκόπηση των ταφών αλόγων στην Κύπρο και των σχετικών θυσιαστικών ιδιαι-

γεγονός αυτό αποτελεί μια ισχυρή ένδειξη για την υιοθέτηση ενός πολύ παλιού εθιμικού μοτίβου στη συγκεκριμένη αφήγηση του Παισανία σχετικά με το *Ίππου μνήμα* και καθιστά πιθανό το ενδεχόμενο, αν η αφήγηση αυτή είναι μεταγενέστερη του ομηρικού έπους, να συσχετίζεται σκόπιμα στο εσωτερικό της το θέμα του αλόγου με την αρχή της ιστορίας του Τρωικού Πολέμου (το γάμο της Ελένης), όπως σχετίζεται άμεσα και με το τέλος της (το δούρειο ίππο⁶² και τη φωνομιμία της Ελένης).

Στο πλαίσιο της *Ιλιάδας*, η κατεξοχήν χρήση του αλόγου είναι η πολεμική και, σε ορισμένες περιπτώσεις, η λειτουργία του ως επάθλου· χαρακτηριστικότερη από τις περιπτώσεις αυτές είναι οι αγώνες προς τιμήν του Πάτροκλου (Ψ 260-266), όπου άλογα αθλοθετούνται ως βραβεία για τους νικητές. Όπως είναι γνωστό, η καύση του νεκρού Πάτροκλου προηγείται των

τεροτήτων που συνάγονται από τα ευρήματα της Σαλαμίνας βλ. V. Karageorghis, «Horse Burials in Cyprus», *Archaeology* 18 (1965), 282-290· γενικά για την εικαστική αποτύπωση της θυσίας ζώων στον ελλαδικό χώρο βλ. N. Himmelmann-Wilbschütz, *Tieropfer in der Griechischen Kunst*, Nordheim Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 349, 1997. Για τη ρίψη τεσσάρων αλόγων στη νεκρική πυρά του Πάτροκλου και τη σχέση του ζυγού αριθμού (δύο, τέσσερα) με τον αριθμό των αλόγων που σέρνουν άρματα βλ. το σχολιασμό του N. Richardson στο Ψ 171, *The Iliad. A Commentary* (ed. G.S. Kirk), Vol. VI, Cambridge 1993, 189· ήδη το 1948 ο G. Mylonas («Homeric and Mycenaean Burial Customs», *AJA* 52, 56-81) αμφισβήτησε το θυσιαστικό χαρακτήρα αυτής της πράξης, η ένταξη όμως του ολοκαυτώματος των αλόγων στα τελετουργικά συμφοραζόμενα της ταφικής πρακτικής δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί σε μια νεκρική πυρά με τόσο έντονα παραδειγματικό χαρακτήρα.

62. Η παγιδευτική λειτουργία του δούρειου ίππου ερμηνεύεται από τον W. Burkert (*Homo Necans*, Berlin 1972, 178-180) ως μια διαδικασία υποδοχής (από τους Τρώες) ενός ιερού ζώου (εδώ, ομοιώματός του) που, εισχωρώντας στην πόλη, εμβάλλει συγχρόνως και την καταστροφή με την οποία είναι φορτωμένο· στην περίπτωση αυτή η λειτουργία του δούρειου ίππου είναι ακριβώς η αντίθετη ενός «φαρμακοῦ». Για την ερμηνεία όμως της μορφής του ζώου –την οποία τα αρχαία σχόλια που εκλάμβαναν το δούρειο ίππο ως πολιορκητική μηχανή δεν αιτιολογούν–, έχουμε κυρίως την ερμηνεία του Schachermeyer (όπ.π., 189-203): με βάση την αντίληψη ότι ο Ποσειδώνας ενσαρκώνει τα χαρακτηριστικά ενός χθόνιου θεού-ίππου των ινδοευρωπαϊκών φύλων, θεού που αργότερα συνδέεται με τους σεισμούς, με τη μεγάλη θεότητα της γης –ως σύζυγός της– και, στον ελλαδικό χώρο, ειδικότερα με τη θάλασσα, ο Schachermeyer βλέπει τελικά μία ιππομορφική απεικόνιση του Ποσειδώνα στη σύλληψη του δούρειου ίππου, προσπαθώντας να συνδέσει την καταστροφή των τειχών με ένα θεό που είναι συγχρόνως θεός των σεισμών (*έννοσίγαιος*) και των ίππων (*ἵππιος*). Για την ύπαρξη θεού-ίππου στις μυκηναϊκές πινακίδες της Πύλου βλ. L.R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford 1969 (1963), 227-228· για τη μεθομηρική πρόσληψη του δούρειου ίππου κυρίως στο Βιργίλιο βλ. R.G. Austin, «Virgil and the Wooden Horse», *JRS* 49 (1959), 16-25. Βλ. και το σχολιασμό του J.B. Hainsworth (*A Commentary on Homer's Odyssey*, II Oxford 1990, 378-379) στους στίχους 492-493 της ραψωδίας θ.

αγώνων. Τα τέσσερα άλογα που ρίχνει ο Αχιλλέας στη νεκρική πυρά (Ψ 171-172) συγκροτούν, μαζί με τους δύο σκύλους και τους δώδεκα νέους Τρώες, μια ομάδα ζωντανών όντων που συνοδεύουν τον νεκρό κατά την καύση του, πλάι στα αντικείμενα, τα κτερίσματα και τις σπονδές από μέλι. Η αφήγηση κάνει διάκριση ανάμεσα στα ζωντανά αυτά όντα, τα οποία προσδιορίζει και αριθμητικά, και στα πρόβατα και στα βόδια που έχουν προηγουμένως σφαγιαστεί και γδαρθεί· για τη δεύτερη αυτή ομάδα ζώων το κείμενο δε μνημονεύει αριθμούς, ενώ διευκρινίζει ότι το λίπος τους χρησιμοποιήθηκε για να καλύψει τη σορό του νεκρού, κάτι που δικαιολογεί και τη δορά τους. Για την πρώτη ομάδα που αναφέραμε, η οποία περιλαμβάνει τα άλογα, τους σκύλους και τους Τρώες, μνημονεύεται ρητά μόνον η σφαγή των δύο σκύλων (δειροτομήσας, Ψ 174) και των δώδεκα Τρώων (χαλκῶ δηϊόων, Ψ 176)· ανάλογα θα πρέπει να συναχθεί και η θανάτωση των τεσσάρων αλόγων πριν από τη ρίψη τους στην πυρά, αφού, σε αντίθετη περίπτωση, και οι πρακτικές δυσκολίες θα ήταν πολλές⁶³ και η συνέχεια της αφήγησης προβλέπει ότι η πυρά καθυστερεί να ανάψει, πράγμα που θα αναγκάσει τον Αχιλλέα να προσφέρει ειδική θυσία προς τους ανέμους για να ολοκληρωθεί η καύση του νεκρού (Ψ 192-218). Το στοιχείο που πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα είναι το γεγονός ότι τόσο η κειμενική μαρτυρία της ίδιας της *Ιλιάδας* όσο και οι αρχαιολογικές μαρτυρίες από τον ελλαδικό χώρο και την Κύπρο για θυσίες αλόγων εντάσσονται όλες σε ταφικά έθιμα. Η μαρτυρία του Πausανία αποτελεί τη μόνη περίπτωση στην οποία η θυσία αλόγου αποδίδεται σε συμφραζόμενα όρκου και σε τελετουργία που τοποθετείται εντελώς εκτός ταφικών εθίμων. Εκτός ταφικών εθίμων αλλά όχι σε συμφραζόμενα όρκου τοποθετείται, πολύ πριν από τον Pausanία, η θυσία αλόγου που συνδέεται με το δούρειο ίππο και την οποία μνημονεύει ο Πολύβιος (12. 4b) ασκώντας κριτική στην ιστοριογραφία του Τίμαιου Ταυρομενίτη: *Καὶ μὴν ἐν τοῖς περὶ Πύρρου πάλιν φησὶ τοὺς Ῥωμαίους ἔτι νῦν ὑπόμνημα ποιουμένους τῆς κατὰ τὸ Ἴλιον ἀπωλείας ἐν ἡμέρᾳ τινὶ κατακοντίζειν ἵππον πολεμιστὴν πρὸ τῆς πόλεως ἐν τῷ Κάμπῳ καλουμένῳ, διὰ τὸ τῆς Τροίας τὴν ἄλωσιν διὰ τὸν ἵππον γενέσθαι τὸν δούριον προσαγορευόμενον, πρᾶγμα πάντων παιδαριωδέστατον· οὕτω μὲν γὰρ δεήσει πάντας τοὺς βαρ-*

63. Από τη θέση και τη διάταξη των σκελετών αλόγων που βρέθηκαν σε ταφές προκύπτει σε αρκετές περιπτώσεις η προσπάθεια των ζώων να αποφύγουν τη θυσία· χαρακτηριστική είναι η περίπτωση των κυπριακών τάφων της Σαλαμίνας, όπου επανειλημμένα φαίνεται ότι, στη θέαση του πρώτου θύματος, τα υπόλοιπα άλογα αντιλαμβάνονταν την τύχη που τα περιέμενε και αντιδρούσαν· βλ. ενδεικτικά V. Karageorghis, «Horse Burials in Cyprus», *Archaeology* 18 (1965), 284, 288.

βάρους λέγειν Τρώων ἀπογόνους ὑπάρχειν· σχεδὸν γὰρ πάντες, εἰ δὲ μή γ' οἱ πλείους, ὅταν ἢ πολεμεῖν μέλλωσιν ἐξ ἀρχῆς ἢ διακινδυνεύειν ὄλοσχερῶς, ἵππον προθύονται καὶ σφαγιάζονται, σημειούμενοι τὸ μέλλον ἐκ τῆς τοῦ ζώου πτώσεως. ὁ δὲ Τίμαιος περὶ τοῦτο το μέρος τῆς ἀλογίας οὐ μόνον ἀπειρίαν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὀψιμαθίαν δοκεῖ μοι πολλὴν ἐπιφαίνειν, ὅς γε, διότι θύουσιν ἵππον, εὐθέως ὑπέλαβε τοῦτο ποιεῖν αὐτοὺς διὰ τὸ τὴν Τροίαν ἀφ' ἵππου δοκεῖν ἐαλωκέναι.

Ανεξάρτητα ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Πολύβιου στὸν Τίμαιο, ἡ παγίωση τοῦ «αιτίου» που προσφέρει ὁ δούρειος ἵππος στὴν τελετουργία τῆς θυσίας ἀλόγου φαίνεται δεδομένη καὶ διαδεδομένη στα τέλη τοῦ 4ου καὶ στὶς ἀρχές τοῦ 3ου αἰ. π.Χ. Ἡ ἴδια ἡ τελετουργία, στὴν ὁποία ἀναφέρονται καὶ ἀρκετές ἄλλες μαρτυρίες, ἀφορᾶ πιθανότατα τὴ θυσία ἀλόγου πρὸς τιμὴν τοῦ Ἄρη (equus October) καὶ οἱ περισσότεροι συγγραφεῖς που τὴ μνημονεύουν (ἀνάμεσά τους ὁ Πλούταρχος καὶ ὁ Φῆστος), ἀκόμη καὶ ὅταν ἐκτιμῶν ὅτι τὸ ἀλογο, ὡς ἀμεσότερα συνδεδεμένο με τὶς πολεμικὲς δραστηριότητες, προσφέρεται ὡς καταλληλότερο θύμα στὸ θεὸ τοῦ πολέμου, ἔχουν παράλληλα ὑπόψη τους τὴν αιτιολογικὴ αὐτὴ σύνδεση τοῦ θυσιαζόμενου ἀλόγου με τὸ δούρειο ἵππο⁶⁴.

Ἀν, πάντως, στὸ μυθικὸ αἶτιο που καταγράφει ὁ Πausanias για τὸ Ἴππου μνῆμα, τὸ ἀλογο εἶναι τὸ θύμα που θυσιάζεται ἀπὸ τους μνηστήρες τῆς Ελένης, στὴν περίπτωση τοῦ δούρειου ἵππου, τὸ ξύλινο ἀλογο εἶναι ἐκεῖνο που ἐνδύεται τὸ ρόλο τοῦ θύτη, καὶ μάλιστα με δύο τρόπους που ἐμπλέκουν ἀμεσα τὴν Ελένη: ἀν τὸ τέχνασμα τῆς φωνομιμίας εὐοδωθεῖ, τότε θύματα θα εἶναι οἱ μνηστήρες τῆς Ελένης· ἀν ὄχι, θύματα θα εἶναι οἱ Τρώες.

64. Πβ. Πλουτ. Ηθ. 287a (Αἰτ. Ρωμ. 97)· ὁ Φῆστος (Sextus Pompeius Festus, s.v. equus October) ἀναφέρεται στὴ ρωμαϊκὴ τελετουργία θυσίας ἀλόγου μνημονεύοντας ὡς παράλληλο ἔθιμο θυσίες ἀλόγων ἀπὸ τους Λακεδαιμόνιους στὸν Ταῦγετο (χωρὶς νὰ συνδέει τὸ ἔθιμο αὐτό με τὸν ὄρκο τῶν μνηστήρων τῆς Ελένης). Για τὸ σύνολο τῶν μαρτυριῶν βλ. E. Kadletz, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Washington 1976 (διδ. διατρ.), 59, 258-269. Για καταποντισμὸ ἀλόγων ἀπὸ τὸ Σήξτο Πομπήιο τὸ 38 π.Χ. σε σχέση με τὴ λατρεία τοῦ Ποσειδώνα, πβ. Δίωνα Κάσσιο 48. 48. 5. Για ἐρμηνευτικὴ ἀνάλυση τῆς θυσίας ἀλόγων στὴ ρωμαϊκὴ λατρεία τοῦ Ἄρη σε σχέση καὶ με τὶς γραπτὲς μαρτυρίες, βλ. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, 225-239. Για τὴ συγκεκριμένη πληροφορία τοῦ Πολύβιου σχετικὰ με τὴ θυσία ἀλόγου καὶ τὸ δούρειο ἵππο (12.4b), βλ. F.W. Walbank, *A Historical Commentary of Polybius*, Oxford 1967, 327-328· K. Meister, *Historische Kritik bei Polybios*, Wiesbaden 1975, 8 καὶ σημ. 39· C.B. Champion, *Cultural Politics in Polybius' Historia*, Berkeley – Los Angeles – London 2004, 252-253· τ.ἰδ. «Histories 12.4b 1-4c 1: An Overlooked Key on Polybios' Views on Rome», *Histos* vol. 4, www.dur.ac.uk/classics/histos.

Ο ποιητής της *Οδύσσειας*, αξιοποιώντας και εδώ τη δυνατότητα να ακολουθήσει εναλλακτικές αφηγηματικές διαδρομές, αναθέτει –διά στόματος Μενέλαου– στην Ελένη να αναδείξει τη διττή εκδοχή του επεισοδίου, παρά το ότι η αφηγηματική ακολουθία που θα προέκυπτε από ενδεχόμενη ανταπόκριση των κρυμμένων ηρώων στο κάλεσμα της Ελένης παραμένει, χάρη στην αυτοσχέδια εγρήγορση του Οδυσσέα, ανενεργή και μόνον εν δυνάμει καταστροφική⁶⁵.

Οι γαμήλιες περιπέτειες της Ελένης ξεκινούν με τη θυσία ενός ζωντανού αλόγου που θανατώνεται την ώρα που οι μνηστήρες της Ελένης βρίσκονται γύρω του, και περατώνονται με τη δράση ενός μη ζωντανού αλόγου που θα «ζωντανέψει» ως θύτης χάρη στους μνηστήρες της Ελένης, που τώρα, σε μια παρωδία κυοφορίας⁶⁶, βρίσκονται μέσα του. Το σχήμα αυτό, που παίζει εμφανώς με τις έννοιες «μέσα»–«έξω» (μέσα στο άλογο – έξω από το άλογο, μέσα στα τείχη – έξω από τα τείχη) και πλαισιώνει την εξιστόρηση του/των γάμου/ων της Ελένης, επιβεβαιώνει, κατά την αντίληψή μου, και την ιδιαίτερη έμφαση με την οποία εμφανίζεται το θέμα του ίππου στο μύθο της Ελένης. Τα θεματικά στοιχεία που εμφανίζονται στην αφήγηση του Πausανία για τη θυσία του αλόγου στο *Ίππου μνήμα* είναι αρκετά παλιά και τα αρχαιολογικά δεδομένα συνηγορούν ώστε η μυθική αυτή αφήγηση να μπορεί, εν δυνάμει τουλάχιστον, να ανήκει στο μυθογραφικό υπόστρωμα της αρχαϊκής ποιητικής παραγωγής, εντάσσοντας το θέμα της θυσίας του αλόγου σε συμφραζόμενα όχι ταφής αλλά όρκου· στην περίπτωση αυτή, το θέμα της θυσίας του αλόγου στον όρκο των μνηστήρων θα μπορούσε να προαναγγέλλει το θέμα του δούρειου ίππου. Επειδή η χρονολόγηση των επιμέρους μυθικών αφηγήσεων, παρά τις ενδείξεις, δύσκολα μπορεί να υπολογιστεί με ασφάλεια, παραμένει ανοιχτό το ενδεχόμενο η αφήγηση για τη θυσία αλόγου

65. Ανάλογη αξιοποίηση διπλού κινδύνου (αλλά με αφηγηματική ανάπτυξη και των δύο δυνατοτήτων) στην *Οδύσσεια* έχουμε στο στενό της Σκύλλας και της Χάρυβδης, όπου ο Οδυσσέας αντιμετωπίζει σε πρώτη εμπειρία τη Σκύλλα (μ 234-259) και σε δεύτερη τη Χάρυβδη (μ 426-446).

66. Για την ιδέα αυτή, ήδη στην αρχαιότητα, πβ. Αισχ. Αγ. 823 (γυναικὸς οὐνεκα/ πόλιν διημάθυνεν ἀργεῖον δάκος./ ἵππου νεοσσός, ἀσπιδηφόρος λεώς). Ευρ. Τρωάδ. 10-11 (Ἐπειός... ἐγκύμον' ἵππον τευχέων ξυναρμόσας). Λυκόφρ. Αλεξ. 342 (ὠδίνοντα μορμωτὸν λόχον). Αντίφιλος Βυζ. Παλ. Ἄνθ. 9. 156 (εὐόπλου Δανῶν ἔγκυον ἡσυχίης). Εκτός από την ιδέα της κυοφορίας, η άλλη αντίληψη που διαμορφώνεται στην αρχαιότητα για το δούρειο ἵππο είναι η ιδέα του μηχανικού αυτόματου· για τις δύο αυτές ιδέες βλ. R.G. Austin, «Virgil and the Wooden Horse», *JRS* 49 (1959), 16-25.

πριν από το γάμο της Ελένης να δημιουργήθηκε μετά τη διαμόρφωση των ομηρικών επών και, ίσως, υπό την επίδρασή τους. Και στις δύο περιπτώσεις, πάντως, η μυθική αφήγηση για τη θυσία του αλόγου στον όρκο των μνηστήρων και η αφήγηση για το δούρειο ίππο και τη φωνομιμία της Ελένης πρέπει, κατά την αντίληψή μου, να συσχετιστούν ως θεματικά μοτίβα που ανοίγουν και κλείνουν το μείζον θέμα του τρωικού κύκλου, το γάμο, την αρπαγή και την ανάκτηση της Ελένης.

Ιλιάδικοί θρήνοι

ΣΤΙΣ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΕΣ ΣΕΛΙΔΕΣ επιχείρησα να ολοκληρώσω κάποιες θεματικές ενότητες σχετικά με όψεις και ρόλους που αποδίδονται στην Ελένη και με τις προεκτάσεις τους, και για το λόγο αυτό κατέφυγα πρώτα στην *Οδύσσεια* χωρίς να εξαντλήσω την ιλιαδική παρουσία της Ελένης, που είναι πράγματι ευρύτερη. Η παρουσία αυτή συμπληρώνεται με τη συνάντηση της Ελένης και του Έκτορα στη ραψωδία Ζ και με το θρήνο της Ελένης για τον Έκτορα στη ραψωδία Ω⁶⁷.

Θα πρέπει εδώ να διευκρινιστεί ότι ο θάνατος του Έκτορα και οι νεκρικοί θρήνοι που τον συνοδεύουν αποτελούν την πληρέστερη ομηρική αποτύπωση νεκρικού θρήνου. Την πληρέστερη παραδειγματική αυτή έκφραση την παρακολουθούμε ευκολότερα στην *Ιλιάδα*, η οποία, λόγω του πολεμικού θεματικού πυρήνα και των πολύνεκρων μαχών που περιγράφονται, προσφέρεται περισσότερο στη μελέτη αυτού του φαινομένου. Άλλωστε μια παραδειγματική αποτύπωση του νεκρικού θρήνου στην *Ιλιάδα* δε θα ήταν εύκολο να αναζητηθεί από την ελληνική πλευρά, επειδή οι Έλληνες, στην περίπτωση αυτή, βρίσκονται σε πολεμική εκστρατεία και, συνεπώς, δρουν εκτός θεσμικού και κοινωνικού πλαισίου πόλεως ή λειτουργούν με υποκατάστατες μορφές του θεσμικού και κοινωνικού αυτού πλαισίου. Αντίθετα, η τρωική πλευρά εξασφαλίζει τις κοινωνικές, εντός πόλεως –έστω και πο-

67. Στο θέμα του θρήνου για τον Έκτορα είχα την ευκαιρία να αναφερθώ εν εκτάσει στο «Ομηρικοί νεκρικοί θρήνοι. Ιλιάδος Ω 697-804. Μαρτυρίες και ερμηνείες», ανακοίνωση στο διεθνές συμπόσιο *Ταφικές παραδόσεις στη Μεσόγειο από το 2000 π.Χ. έως το 400 μ.Χ.*, που έγινε στη Ρόδο τον Ιούνιο του 2000. Κάποια στοιχεία που αφορούν την παρουσία της Ελένης στο θρήνο για τον Έκτορα παρουσιάστηκαν για πρώτη φορά εκεί (υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Αρχαιογνωσία* 2007).

λιορχημένης— συνθήκες, και το ανθρωπολογικό πλαίσιο εκεί λειτουργεί στο σύνολό του κανονικά. Εξάλλου, ο Έκτορας αποτελεί από πολλές απόψεις και την πιο ολοκληρωμένη ανδρική μορφή του έπους⁶⁸. Ίσως για τους λόγους που αναφέρθηκαν, στο θρήνο και στην ταφή του Έκτορα να εντοπίζονται όλα τα τυπικά στοιχεία που έχουν επισημάνει οι μελετητές γενικότερα για το θρήνο και την ταφή στην αρχαϊκή εποχή. Υπενθυμίζεται ότι, αν και ο νεκρικός θρήνος για τον Έκτορα αφορά τον τρωικό κόσμο, τα δεδομένα που περιγράφονται είναι τα ελληνικά: οι διαφορές εθιμικής, γλωσσικής ή θρησκευτικής τάξεως μεταξύ Ελλήνων και Τρώων δεν καταγράφονται στο ομηρικό έπος, παρά μόνο σε ελάχιστες και ειδικές συνθήκες⁶⁹.

68. Κατά τον W. Schadewaldt (*Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1965 [ελλην. μτφρ. Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου, τόμ. Α και Β, μτφρ. Φ. Κακριδής, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1980-1985, τ. 2, 145]) ο Έκτορας είναι «ίσως ο πιο ανθρώπινος από όλους τους ήρωες της Ιλιάδας»· πβ και Ι.Θ. Κακριδή, «Ομηρικοί επιτάφιοι θρήνοι», *Ομηρικά θέματα*, Αθήνα 1954, 74. Η εκτίμηση του Schadewaldt στηρίζεται κυρίως στις δύο «αυτοπαρουσιάσεις» του Έκτορα στη ραψωδία Ζ (441-465), όπου γίνεται η περίφημη συνάντηση Έκτορα-Ανδρομάχης-Αστυάνακτα, και στη ραψωδία Χ (91-130, 250-259, 337-343), όπου περιγράφεται η μονομαχία του με τον Αχιλλέα και ο θάνατός του (σε αυτές τις «όψεις» του Έκτορα θα πρέπει ίσως να προστεθεί και η ομιλία του προς την Ελένη στο Ζ 359-367). Η πρόσληψη μιας ολοκληρωμένης ανδρικής μορφής στην οποία οδηγεί η ιλιαδική εικόνα του Έκτορα πηγάζει, εξάλλου, τόσο από το θεσμικό πλαίσιο στο οποίο τον εντάσσει το έπος (γιος βασιλιά, πολεμιστής, σύζυγος, πατέρας) όσο και από τον ξεχωριστό τρόπο με τον οποίο απεικονίζεται στους επιμέρους ρόλους που καθορίζονται από το θεσμικό αυτό πλαίσιο: από τη σημασία που έχει σε σχέση με τους άλλους γιους του Πρίαμου (βλ. Ω 253-261), από τη γενναιότητα που τον χαρακτηρίζει σε σχέση με τους άλλους πολεμιστές (βλ. Ζ 402), από την ευθύνη που επωμίζεται απέναντι στην Ανδρομάχη (βλ. Ζ 441-465), από τη στοργή που αισθάνεται προς τον Αστυάνακτα (βλ. Ζ 476-481). Είναι ενδεικτικό, πιστεύω, για τη χαρακτηρισολογία των ιλιαδικών ηρώων ότι το έπος κλείνει με τη θρηνητική προσωπογράφηση του Έκτορα όπως αυτή γίνεται με τα λόγια της Ανδρομάχης (Ω 725-745), της Εκάβης (Ω 748-759) και της Ελένης (Ω 762-775). Η προσωπογράφηση αυτή, μεταθανάτια και καταληκτήρια, βρίσκεται σε ευθεία δομική, αφηγηματική κι εν μέρει κειμενική σχέση με τις άλλες απεικονίσεις του ήρωα στη ραψωδία Ζ και στη ραψωδία Χ αντίστοιχα. Για την έννοια της «αριστείας» των ομηρικών ηρώων (ανάμεσά τους και του Έκτορα) βλ. γενικότερα G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979.

69. Τέτοια είναι, π.χ., η περίπτωση του Β 867-869 (όπου καταλογογραφούνται οι δυνάμεις που συστρατεύονται με τους Τρώες): *Νάστης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων/ οἱ Μίλητον ἔχον Φθιρῶν τ' ὄρος ἀκριτόφυλλον/ Μαιάνδρου τε ροᾶς Μυκάλης τ' ἐπεινὰ κάρηνα*. Ο χαρακτηρισμός *βαρβαροφώνων* για τους Κάρες σε συνδυασμό με τη μνεία της Μιλήτου, που από το 14ο αιώνα π.Χ. κατοικείται από ελληνόφωνους πληθυσμούς, ερμηνεύεται από τον G.S. Kirk ως πρόθεση συνειδητού αρχαϊσμού του ποιητή (*The Iliad: A Commentary*, vol. I, Cambridge 1993 [1985], 260, 263)· βλ. και D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959, 142 κ.εξ.

Τα γεγονότα που αφορούν το θάνατο του Έκτορα και τον επακόλουθο νεκρικό θρήνο είναι, πολύ συνοπτικά, τα εξής:

Μετά το θάνατο του Πάτροκλου, ο Αχιλλέας (που ως τη στιγμή εκείνη είχε απόσχει των πολεμικών επιχειρήσεων μετά τη φιλονικία του με τον Αγαμέμνονα) επιστρέφει στη μάχη⁷⁰, με καταστροφικές για τους Τρώες συνέπειες. Ο Έκτορας αποφασίζει να τον αντιμετωπίσει σε μονομαχία μπροστά στις Σκαιές Πύλες⁷¹, έξω από τα τείχη της Τροίας, από όπου τον παρακολουθούν η Εκάβη, ο Πρίαμος και άλλοι Τρώες⁷². Ο Αχιλλέας, έπειτα από άγρια καταδίωξη, σκοτώνει τον Έκτορα, τον γυμνώνει από τα όπλα του, περνάει από τα πόδια του ιμάντες, τον δένει πίσω από το άρμα και σέρνει τη σορό του ως το ελληνικό στρατόπεδο⁷³. Τη σκηνή, από τις γνωστότερες στην ιστορία της λογοτεχνίας, παρακολουθούν ο Πρίαμος και η Εκάβη, που θρηνούν απελπισμένοι⁷⁴ τη στιγμή εκείνη καταφθάνει επάνω στα τείχη η Ανδρομάχη, που, βλέποντας τι συμβαίνει, χάνει τις αισθήσεις της και, μόλις συνέρχεται, θρηνεί και αυτή με τη σειρά της⁷⁵. Με το θρήνο αυτόν κλείνει η ραφωδία Χ. Η επόμενη ραφωδία ασχολείται αποκλειστικά με τα «ἄθλα ἐπὶ Πατρόκλω» (τους αγώνες προς τιμήν του Πάτροκλου), και ξαναβρίσκουμε πια τις νεκρικές τιμές προς τον Έκτορα στην τελευταία ραφωδία, την Ω. Εκεί, ο Πρίαμος, με τη βοήθεια του Ερμή, πηγαίνει νύχτα στη σκηνή του Αχιλλέα και τον εκλιπαρεί να του δώσει τη σορό του Έκτορα για να απονεμηθούν στον νεκρό οι πρέπουσες νεκρικές τιμές. Ο Αχιλλέας, ειδοποιημένος ήδη από τη μητέρα του, τη Θέτιδα, ότι αυτή είναι και η βούληση των θεών⁷⁶, συγκινείται βλέποντας το γέροντα Πρίαμο, που του θυμίζει, άλλωστε, το δικό του πατέρα⁷⁷. Αχιλλέας και Πρίαμος θρηνούν μαζί⁷⁸· ο Αχιλλέας προσφέρει τη φιλοξενία του στον Πρίαμο⁷⁹ και του επιτρέπει να πάρει μαζί του το σώμα του γιου του στην πόλη της Τροίας. Ο Αχιλλέας φροντίζει να πλυθεί το σώμα του νεκρού από τις γυναίκες, να αλειφθεί με λάδι και να ενδυθεί με ρούχα από τα λύτρα που προσφέρει ο Πρίαμος (δη-

70. Υ 41-46.

71. Χ 5-6.

72. Χ 25-30.

73. Χ 131-404.

74. Χ 405-436.

75. Χ 460-515.

76. Ω 104-140.

77. Ω 486-492, 534-542.

78. Ω 507-512.

79. Ω 601-620.

λαδή με ρούχα των δικών του και όχι των εχθρών), ενώ ο ίδιος ο Αχιλλέας τοποθετεί το σώμα στην άμαξα⁸⁰. Παρά τη φιλοξενία του Αχιλλέα, ο Πρίαμος, παροτρυνόμενος από τον Ερμή, φεύγει μέσα στη νύχτα και επιστρέφει στην Τροία⁸¹. Η Κασσάνδρα τούς βλέπει από την τρωική ακρόπολη της Περγάμου και ξεσηκώνει θρήνο σε όλη την πόλη⁸². Η σορός του Έκτορα μπαίνει στο παλάτι⁸³ και εκεί τοποθετείται σε κρεβάτι, πλάι στο οποίο παίρνουν αμέσως τη θέση τους οι αοιδοί που τραγουδούν, ενώ οι γυναίκες γύρω τους απαντούν με κλάματα⁸⁴. οι αοιδοί παίζουν έτσι το ρόλο που παίζουν στα νεότερα χρόνια οι μοιρολογίστρες, εδώ όμως έχουμε άντρες αοιδούς, επαγγελματίες. Τους τρεις τελικούς γόους στον Έκτορα προσφέρουν τρεις γυναίκες: πρώτη η Ανδρομάχη, δεύτερη η Εκάβη και τρίτη η Ελένη⁸⁵. Αμέσως έπειτα ο Πρίαμος, που εδώ δε θρηνεί, δίνει εντολή να κουβαλήσουν ξύλα στην πόλη, αναγγέλλοντας τη δωδεκαήμερη εκχειρία που του έδωσε ο Αχιλλέας⁸⁶. Η κομιδή των ξύλων για την πυρά διαρκεί εννέα ημέρες⁸⁷. την επομένη γίνεται η εκφορά του νεκρού. Το σώμα του Έκτορα τοποθετείται στην κορυφή της πυράς⁸⁸. υπενθυμίζεται ότι, στη συγκεκριμένη αφήγηση, το

80. Ω 560-564, 571-590, 599-601. Στο λουτρό αυτό του νεκρού Έκτορα, που γίνεται από τις γυναίκες της σκηής του Αχιλλέα, βλέπει κανείς μια ειρωνική προέκταση των στίχων 442-446 της ραψωδίας X, όπου περιγράφεται το λουτρό που ετοιμάζει η Ανδρομάχη για να υποδεχθεί –ζωντανό– τον Έκτορα από τη μάχη, ανίδη ακόμη για το θάνατό του. Στους στίχους Ω 579-590, που περιγράφουν την ένδυση του Έκτορα με τα δικά του ρούχα, με τα οποία και θα καεί στη νεκρική πυρά, θα πρέπει αντίστοιχα να δούμε μια έμμεση αναίρεση των λόγων της Ανδρομάχης στους καταληκτικούς στίχους του γόου της (X 510-514), όπου δηλώνει ότι προτίθεται να κάψει στην πυρά τα ρούχα του άντρα της για να τον τιμήσει, έστω και αν το σώμα του δε θα καεί στην ίδια πυρά. Ο M.W. Edwards (*Homer, Poet of the Iliad*, Baltimore and London 1987), μιλώντας για το λουτρό του X 442-446, θεωρεί ότι «ίσως ο ποιητής να έχει στο νου του ότι το λουτρό του νεκρού Έκτορος, όταν πραγματοποιηθεί, θα το αναλάβουν οι θεράποντες του Αχιλλέως κι όχι η Ανδρομάχη· έτσι, η σύνδεση της στοργικής συζύγου με το νεκρικό λουτρό εμφανίζεται κατ' ανάγκη στο σημείο αυτό». Κατά τον Edwards, και στους στίχους 510-514 της ραψωδίας X (όπου γίνεται λόγος για τα ρούχα), «έχομε ίσως ένα υποκατάστατο του μελλοντικού σαβανώματος του νεκρού, που θα το αναλάβουν οι θεραπαινίδες του Αχιλλέως και όχι η Ανδρομάχη» (ελλην. μτφρ. Όμηρος. *Ο ποιητής της Ιλιάδας*, μτφρ. Β. Λιαπής, Ν. Μπεζαντάκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001, 412-413).

81. Ω 677-697.

82. Ω 697-709.

83. Ω 710-718.

84. Ω 719-722.

85. Ω 723-776.

86. Ω 777-781.

87. Ω 782-785.

88. Ω 786-787.

πρόβλημα της φυσικής φθοράς του σώματος για ένα τόσο μεγάλο διάστημα έχει προκαταβολικά αντιμετωπιστεί με θείκη παρέμβαση⁸⁹. Την άλλη ημέρα οι Τρώες σβήνουν τη φωτιά με κρασί⁹⁰. Οι αδερφοί και οι σύντροφοι του Έκτορα μαζεύουν τα οστά του, τα τοποθετούν σε χρυσή λάρνακα καλυμμένα με πορφυρά υφάσματα και στη συνέχεια τα βάζουν μέσα σε ένα όρυγμα (κοίλην κάπετον), το οποίο σκεπάζουν με πέτρες και χώμα⁹¹. Έπειτα φεύγουν από το σῆμα και γυρίζουν στο παλάτι, όπου κάθονται να φάνε σε πλούσιο τραπέζι⁹². Με τους στίχους αυτούς τελειώνουν οι νεκρικές τιμές προς τον Έκτορα και μαζί τους τελειώνει και η *Ιλιάδα*.

Ας δούμε τώρα κάπως πιο αναλυτικά ορισμένα από τα στοιχεία στα οποία αναφερθήκαμε και τα οποία παρουσιάζουν ειδικότερο ενδιαφέρον για το νεκρικό θρήνο του Έκτορα, στον οποίο συμμετέχει η Ελένη, στην τελευταία ιλιαδική εμφάνισή της.

Οι νεκρικές τιμές που απονέμονται σε έναν ομηρικό ήρωα είναι οι ακόλουθες⁹³: Το σώμα τοποθετείται σε κρεβάτι (πρόθεσις)⁹⁴· πλένεται πρώτα και αλείβεται με λάδι⁹⁵. Ακολουθεί ο θρήνος, τραγουδισμένος συχνά από επαγγελματίες αιιδούς, και ο γόος, δηλαδή ένα φυσικά αναμενόμενο αλλά και τελετουργικά επιβαλλόμενο κλάμα, που ως προς το περιεχόμενό του φέρεται να περιλαμβάνει έναρθρο λόγο⁹⁶, ως προς τη θέση του στην τελε-

89. Ω 20-21.

90. Ω 791-792.

91. Ω 792-800.

92. Ω 801-804.

93. Για τα αρχαιολογικά δεδομένα που αφορούν τα ταφικά έθιμα στο ομηρικό έπος βλ. γενικότερα M. Andronikos, *Totenkult*, Archaeologia Homerica, W, Göttingen 1968 (βλ. ακόμη D.C. Kurz – J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London 1971)· για τη σχέση των μυκηναϊκών ταφικών εθίμων με τα ομηρικά βλ. G. Mylonas, «Homeric and Mycenaean Burial Customs», *AJA* 52 (1948), 56-81· M. Ανδρόνικος, «Ομηρικά και Μυκηναϊκά έθιμα ταφής», *Ελληνικά* 17 (1962), 40-64· Γ. Μυλωνάς «Τα Μυκηναϊκά έθιμα ταφής», *ΕΕΦΣΠΑ* 12 (1961-1962), 291 κ.εξ. Για το σημασιολογικό πεδίο των λέξεων που δηλώνουν τα αισθήματα του πένθους στο ομηρικό έπος βλ. I. Anastassiou, *Zum Wortfeld «Trauer» in der Sprache Homers*, Hamburg 1971. Για τις τυπολογικές συμβάσεις που καταγράφονται στο ομηρικό έπος σχετικά με τις νεκρικές τιμές βλ. M.W. Edwards, «The Conventions of a Homeric Funeral» στον τόμο J.H. Betts, J.T. Hooker, J.R. Green (eds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, Bristol 1986.

94. Για τις γεωμετρικές απεικονίσεις πρόθεσης και εκφοράς βλ. G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Göteborg 1971.

95. Πβ. Ω 582-590.

96. Το στοιχείο αυτό αφορά τουλάχιστον τις περιπτώσεις των τριών γυναικών (Ανδρομάχης, Εκάβης, Ελένης), των οποίων τα λόγια καταγράφονται στη ραψωδία Ω (και, ακόμη, για την Εκάβη και την Ανδρομάχη μόνο, στη ραψωδία X 430-437 και 476-515). Και στις τρεις πε-

τουργία φαίνεται να «απαντάει» ή να «εξειδικεύει» το θρήνο των αιιδών και ως προς την ιδιότητα των προσώπων που το βιώνουν εκφράζεται ως αυτόδηλη αρμοδιότητα των οικείων του νεκρού, των οποίων την ιδιαίτερη σχέση και οδύνη καλείται να αποτυπώσει⁹⁷. Το σώμα σηκώνεται (έκφορά) και οδηγείται στην πυρά, όπου γίνεται θυσία (στην πυρά του Πάτροκλου μάλιστα ανθρωποθυσία⁹⁸). η στάχτη και τα κόκαλα του νεκρού συλλέγονται έπειτα, τοποθετούνται σε δοχείο και θάβονται σε συγκεκριμένο μέρος, που είναι το *σῆμα*, δηλαδή το μέρος που «δηλώνει» την ταφή⁹⁹. Η τελετουργία κλείνει με δύο ακόμη στοιχεία: α) τους αγώνες προς τιμήν του νεκρού, που παραλείπονται στην ταφή του Έκτορα λόγω της περιορισμένης εκχειρίας αλλά και γιατί, από αφηγηματολογική άποψη, «περιττεύουν», αφού αγώνες –προς τιμήν του Πάτροκλου– έχουν περιγραφεί αναλυτικά (ραψωδία Ψ) ακριβώς πριν περιγραφεί η ταφή του Έκτορα (ραψωδία Ω)¹⁰⁰, και β) το

ριπτώσεις προηγούνται οι λογότυποι ἤρχε γόοιο (Ω 723, Ανδρομάχη) και ἐξῆρχε γόοιο (X 430, Ω 747: Εκάβη, Ω 761, Ελένη), ενώ στο X 476 ο γόος της Ανδρομάχης εισάγεται με το στίχο: ἀμβλήδην γοώωσα μετὰ Τρωῆσιν ἔειπεν. Στο στίχο 721 οι αιιδοί χαρακτηρίζονται ἔξαρχοι θρήνων. Οι αιιδοί θρηνούν, οι γυναίκες αναστενάζουν (ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες, στ. 722) και ανάμεσα στις γυναίκες η Ανδρομάχη, η Εκάβη και η Ελένη ἤρχον ή ἐξῆρχον γόοιο. Έτσι, ο έναρθρος λόγος με συγκεκριμένο περιεχόμενο φαίνεται να χαρακτηρίζει αυτούς που ἤρχον ή ἐξῆρχον γόοιο, όχι κάθε μορφή γόου γενικότερα (ο γόος του Αχιλλέα, π.χ., στο Ω 507 προσδιορίζεται ως προς την αιτία και την αφορμή του αλλά όχι ως προς το περιεχόμενό του), ενώ ο γόος και η στοναχή δε διακρίνονται πάντοτε ως προς τα πρόσωπα που τα εκφέρουν (βλ. π.χ. Ω 507-512, όπου τα πρόσωπα είναι τα ίδια). Ο διακριτός αυτός έναρθρος λόγος ο οποίος προσδιορίζει το περιεχόμενο του γόου που προσφέρουν όσοι ἄρχουν ή ἐξάρχουν γόοιο επισημαίνεται συχνά στο κείμενο της *Ιλιάδας* με τη λογοτυπική κατακλείδα ὡς ἔφατο κλαίουσα (βλ. X 436, 515, Ω 746, 776).

97. Βλ. G. Petersmann, «Die monologische Totenklage der Ilias», *RhM* 116, 1973, 3-16· Ch. Tsagalis, *The Improvised Laments in the Iliad*, Cornell University 1998 (διδ. διατρ.), ειδικότερα 7-10 (=Epic Grief. Personal Lament in Homer's Iliad, Berlin – N. York 2004). Την τελετουργική λειτουργία του θρήνου μελέτησε αρχικά ο E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart-Berlin 1938. Για διαχρονική προσέγγιση του θρήνου από τον Όμηρο στα νεότερα χρόνια βλ. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.

98. Για το θέμα της ανθρωποθυσίας βλ. γενικότερα D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London 1991· P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège-Athènes 1994 (=Kernos Suppl. 3)· για τη μυθογραφική χρήση του θέματος βλ. *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens de la Fondation Hardt XXVII, Vandoeuvres-Genève 1981 (ειδικότερα A. Henricks, 195-235).

99. Για τη χρήση και τη σημασία της λέξης *σῆμα*, καθώς επίσης και των λέξεων *τύμβος* και *χυτή γαῖα* στα ομηρικά συμφραζόμενα, βλ. Chr. Sourvinou-Inwood, «Reading» *Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford 1995, ειδικότερα 121-126.

100. Βλ. ενδεικτικά J.R. Dunkle, «Some Notes on the Funeral Games: Iliad 23», *Prometheus* 7 (1981), 11-18, M.M. Willcock, «The Funeral Games of Patroclus», *BICS* 20 (1973), 1-11, M.

τραπέζι. Στις άλλες νεκρικές τιμές που καταγράφονται στο ομηρικό έπος, δηλαδή κυρίως του Πάτροκλου (*Ιλιάδα* Σ 35-64· Ψ 12-58) και του Αχιλλέα (*Οδύσσεια* ω 36-94) ορισμένα από τα στοιχεία αυτά παραλείπονται ή τοποθετούνται σε διαφορετική χρονική στιγμή. Χαρακτηριστική είναι, π.χ., η χρονική μετάθεση του δείπνου στις νεκρικές τιμές προς τον Πάτροκλο, που γίνεται πριν από την πυρά και πριν από τους αγώνες, πράγμα που προβλημάτισε πολλούς μελετητές¹⁰¹. στο σημείο αυτό η απάντηση είναι ότι α) το δείπνο που μνημονεύεται στο Ψ 29-58 είναι εν μέρει το τελετουργικό δείπνο για τον νεκρό αλλά είναι συγχρόνως και το βραδινό φαγητό του στρατού, β) εφόσον οι αγώνες γίνονται μετά την πυρά, δε θα μπορούσε να παρεμβληθεί τελετουργικό τραπέζι για ανθρώπους που θα συμμετάσχουν αμέσως έπειτα σε αθλητικούς αγώνες, γ) από την άποψη της αφηγηματικής δομής του ποιήματος, η χρονική διάταξη των δραστηριοτήτων αυτών επιτρέπει την παρουσία μιας από τις συγκλονιστικότερες στιγμές της *Ιλιάδας*: το όνειρο του Αχιλλέα στην ακρογιαλιά (Ψ 59-107), όπου η ψυχή του Πάτροκλου παραπονείται ότι δεν μπορεί να βρει τη θέση της στον Άδη όσο δεν έχει γίνει η καύση και η ταφή· το όνειρο αυτό, που κινητοποιεί μια σειρά δραστηριοτήτων από την πλευρά του Αχιλλέα, δε θα μπορούσε να υπάρχει αν είχε προηγηθεί η καύση του Πάτροκλου, ενώ βρίσκει θαυμάσια τη θέση του μετά το βραδινό δείπνο, την ώρα που οι στρατιώτες (και ο Αχιλλέας) κοιμούνται. Η σημαντικότερη όμως διαφοροποίηση είναι η αντιμετώπιση του προβλήματος του θρήνου: τόσο στις νεκρικές τιμές που αποδίδονται στον Πάτροκλο όσο και στις νεκρικές τιμές που αποδίδονται στον Αχιλλέα (*Οδ.* ω 35-94), το στοιχείο του τελετουργικού θρήνου εξασφαλίζεται από τη Βρισηίδα (για τον Πάτροκλο), τη Θέτιδα και τις Νηρηίδες (για τον Πάτροκλο και τον Αχιλλέα) και, ακόμη, με τις Μούσες (για τον Αχιλλέα μόνον)· ο κοινωνικός περίγυρος των γυναικών που θρηνούν δεν υπάρχει στο ελληνικό στρατόπεδο και εξασφαλίζεται κάπως τεχνητά (μόνο η Θέτιδα, ως μητέρα του Αχιλλέα, βρίσκει την κανονική της θέση· στο θρήνο για τον Πάτροκλο ο περίγυρος των γυναικών που θρηνούν εξασφαλίζεται με

W. Dickie, «Fair and Foul Play in the Funeral Games in the *Iliad*», *Journal of Sport History* II. 2 (1984), 8-17· για παράλληλες ταφικές πρακτικές ανάμεσα στις νεκρικές τιμές προς τον Πάτροκλο που αναφέρονται στο Ψ της *Ιλιάδας* και σε θρακικά ταφικά έθιμα που περιγράφονται από τον Ηρόδοτο (5.8) βλ. A. Petropoulou, «The Interment of Patroclus. *Iliad* 23.252-57», *AJP* 109 (1988), 492-493· για την παρουσία των επιτάφιων αθλητικών αγώνων γενικότερα στην αρχαιοελληνική λογοτεχνία βλ. L.E. Roller, *Funeral Games in Greek Literature, Art and Life*, University of Pennsylvania 1977 (διδ. διατρ.).

101. Βλ. σχετικά N. Richardson, *The Iliad: A Commentary* (ed. G.S. Kirk), τόμ. vi, 166-167.

«δάνειο»: οι αιχμάλωτες Τρωαδίτισσες παίζουν εδώ αυτό το ρόλο (Σ 28-31) και δύσκολα φαντάζεται κανείς γιατί οι γυναίκες αυτές θα θρηνούσαν για κάποιον που ίσως να σκότωσε αρκετούς δικούς τους)¹⁰². Υπενθυμίζεται η βασική διάκριση που έγινε, ότι οι Έλληνες ως εκστρατευτικό σώμα σε ξένη χώρα δεν έχουν το θεσμικό κοινωνικό πλαίσιο της πόλεως και λειτουργούν με υποκατάστατες μορφές του.

102. Βλ. και M. Alexiou, όπ.π., σ. 10.

Αοιδοί και εξάρχοντες

ΑΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΕΙ ΚΑΝΕΙΣ να καταγράψει τα τυπολογικά στοιχεία του θρήνου, θα πρέπει να ξεκινήσει από τη βασική διαπίστωση ότι πρόκειται για τραγούδι με συγκεκριμένη δομή και συνήθεις «τόπους» (οι αρετές του νεκρού, η ιδιαίτερη σχέση του νεκρού με κάποιους ανθρώπους, η παρηγοριά στους συγγενείς κτλ.). Η εκτέλεση αυτού του τραγουδιού ανατίθεται στον αοιδό.

Πρέπει να σημειωθεί ότι η παρουσία του αοιδού στο παλάτι θεωρείται μια αυτονόητη ελληνική πραγματικότητα στην αρχαϊκή εποχή. Αν μεταφερθούμε στην *Οδύσσεια*, όπου η ελληνική ζωή απεικονίζεται σε συνθήκες ειρήνης, συναντούμε αμέσως το Φήμιο στην Ιθάκη¹⁰³, το Δημόδοκο στη Σχερία¹⁰⁴, τον ανώνυμο αοιδό στο παλάτι του Μενέλαου στη Σπάρτη (δ 17-18) και τον επίσης ανώνυμο αοιδό που θυμίζει στην Κλυταιμνήστρα το καθήκον της προς τον απόντα άντρα της, στο Άργος¹⁰⁵. Οι αοιδοί αυτοί έχουν ποικίλα καθήκοντα, που καλούνται να διεκπεραιώσουν ανάλογα με τις περιστάσεις. Ο Φήμιος τραγουδάει στο παλάτι του Οδυσσέα διασκεδάζοντας κατ' ανάγκην τους μνηστήρες, ψέγεται από την Πηνελόπη για τη θεματολογία των τραγουδιών του, που μιλούν για νόστους, θυμίζοντάς της τον απόντα Οδυσσέα, και διευκρινίζει στον Οδυσσέα, όταν εκείνος επιστρέφει, ότι δεν επέλεξε ο ίδιος να ψυχαγωγεί τους μνηστήρες, αλλά παρά τη θέλησή του τραγουδούσε για αυτούς. Ο Δημόδοκος τραγουδάει στο παλάτι των Φαιάκων

103. α 153-155, 325-344, 351-352, χ 330-353.

104. θ 62-106, 253-369, 471-543, ι 1-10.

105. γ 267-272.

τραγούδια με ποικίλο περιεχόμενο, ικανοποιεί μάλιστα αίτημα του φιλοξενούμενου Οδυσσέα τραγουδώντας τραγούδι με συγκεκριμένο θέμα, στο οποίο ο ίδιος ο Οδυσσέας πρωταγωνιστεί. Ο ανώνυμος αοιδός της Σπάρτης τραγουδάει στο γάμο των παιδιών του Μενέλαου. Ο ανώνυμος αοιδός του Άργους έχει πιο διευρυμένα καθήκοντα, αφού, με το κύρος του και με την επιρροή που ασκεί, κατορθώνει, όσον καιρό η υγεία και η ηλικία του το επιτρέπουν, να εμποδίζει την Κλυταιμνήστρα από τη μοιχεία με τον Αίγισθο και τη συνωμοσία κατά του Αγαμέμνονα. Θα πρέπει να θεωρήσουμε ως βέβαιο ότι οι αοιδοί, όπως στις άλλες περιστάσεις, έτσι και στην περίπτωση του θρήνου, καλούνται να ανταποκριθούν σε μια ανάγκη που προκύπτει από τις συγκεκριμένες συνθήκες και από τα συγκεκριμένα γεγονότα που ζει το παλάτι¹⁰⁶. Τυπικά, οι αοιδοί καλούνται να τραγουδήσουν αυτοί το «θρήνο», δίνοντας ως *ἔξαρχοι θρήνου* το έναυσμα για το «γόο» που εκφέρουν οι παρευρισκόμενες γυναίκες. Στην περίπτωση όμως της ταφής του Έκτορα, το περιεχόμενο του θρήνου που παρέχεται από τους αοιδούς δε γίνεται γνωστό, ενώ περιγράφεται αναλυτικά μόνο το περιεχόμενο των ατομικών θρηνητικών μονολόγων που εκφέρουν οι τρεις γυναίκες, η Ανδρομάχη, η Εκάβη και η Ελένη, ως *ἔξαρχοι γόων*. Οι θρηνητικοί αυτοί μονόλογοι σίγουρα δεν είναι απλώς αυτοσχέδιοι και αυθόρμητοι «γόοι», αλλά πλήρεις συνθέσεις, με σχέδιο, δομή και συνειδητό, συγκεκριμένο περιεχόμενο. Για το λόγο αυτό, υποκαθιστούν τους θρήνους των αοιδών. Στο περιεχόμενο αυτών των γόων-«θρήνων» μπορεί ίσως κανείς να διαπιστώσει κάποια στοιχεία που αργότερα θα οδηγήσουν, ως προς το περιεχόμενο, στην τυπική δομή των επιτάφιας λόγων της κλασικής εποχής και, ως προς τη συγκινησιακή φόρτιση, στον κομμό της τραγωδίας. Μέσα από τον έπαινο του

106. Για το θέμα του ομηρικού αοιδού, από τα δημοφιλέστερα στην ομηρική βιβλιογραφία, βλ. ενδεικτικά: W. Schadewaldt, *όπ.π.* (σημ. 1), ελλ. μτφρ. Αθήνα 1983, τόμ. 1, 73-111· E.L. Harrison, «Odysseus and Demodokos: Homer, *Odyssey* 8. 492 f.», *Hermes* 99 (1971), 378-379· S. Scully, «The Bard as the Custodian of Homeric Society: *Odyssey* 3. 263-272», *QUCC* 8 (1981), 67-83· B. Gentili, *Poetry and its Public in Ancient Greece: From Homer to Fifth Century* (αγγλ. μτφρ.), Baltimore 1988· S. Richardson, *The Homeric Narrator*, Nashville 1990· S. Goldhill, *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge 1991· O. Andersen, «Agamemnon's Singer (*Od.* 3. 262-272)», *SO* 67 [1992], 5-26· Ch. Segal, «Bard and Audience in Homer», στο *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca 1994, 113-141· R. Scodel, «Bardic Performance and Oral Tradition in Homer», *AJP* 119 (1998), 171-194· Δ.Ν. Μαρωνίτης, *Ομηρικά μεγαθέματα. Πόλεμος-Ομιλία-Νόστος*, Αθήνα 1999, 157-179· M. Christopoulos, «Contests Without Rewards. Musical Contests in the *Odyssey* and the Homeric Hymn to *Hermes*», υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του 10ου Διεθνούς Συνεδρίου για την *Οδύσσεια: Αθλα και έπαθλα στα ομηρικά έπη*, Ιθάκη 2004.

νεκρού που προβάλλει μέσα στους θρήνους παρατηρούμε ήδη την ιδέα του εγκωμίου· από την άποψη αυτή, διαφαίνεται ένα κοινό σημείο, που ο θρήνος ως αφηγηματικό, δομικό και λειτουργικό στοιχείο μοιράζεται γενικότερα με το έπος: τη δημοσιοποίηση του κλέους.

Τρία

ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΓΟΩΝ της ιλιαδικής ραψωδίας Ω είναι συνδεδεμένο με την ταυτότητα του προσώπου που μιλάει· η ταυτότητα καθορίζει πιθανότατα και τη θέση που καταλαμβάνουν οι γυναίκες αυτές την ώρα που θρηνούν σε σχέση με τη σορό, προσδιορίζεται όμως μία μόνο από τις τρεις θέσεις.

Η Ανδρομάχη βρίσκεται πλάι στο κεφάλι του νεκρού και το αγκαλιάζει με τα χέρια της (είναι η τυπική θέση και στάση που απεικονίζουν οι σκηνές της πρόθεσης του νεκρού¹⁰⁷). ως σύζυγος, η Ανδρομάχη αναφέρεται κυρίως στην ιδιότητά της αυτή: αφού μνημονεύσει την κακή τύχη που θα περιμένει τον Αστυάνακτα αν κυριευθεί η Τροία, κλείνει το θρήνο της με τη δική της λύπη, ότι δεν έχει να θυμάται από τον άντρα της τα τελευταία του λόγια.

Η θέση που έχει την ώρα του θρήνου η Εκάβη, η μητέρα του νεκρού, δεν προσδιορίζεται. Το κείμενο διευκρινίζει μόνον ότι, τη στιγμή κατά την οποία η σορός του Έκτορα μπαίνει στην Τροία, η Εκάβη, όπως και η Ανδρομάχη, τρέχει να αγγίξει το κεφάλι του νεκρού· η κοσμοσυρροή και τα κλάματα είναι τόσα, ώστε ο Πρίαμος αναγκάζεται να φωνάξει ότι πρέπει να αφήσουν την άμαξα να προχωρήσει και να προσφέρουν το θρήνο αργότερα, όταν η σορός θα έχει πάρει τη θέση της στο σπίτι. Όταν φθάνει η ώρα αυτή, μόνο τα λόγια (και όχι η θέση) της Εκάβης καταγράφονται· μέσα στην

107. Βλ. R.E. Arias – M. Hirmer, *A History of Greek Vase Painting*, London 1962, pl. 128, 129, Kurz-Boardman, *Burial Customs*, pl. 11, G. Neumann, *Gesten und Gebärden in der Griechischen Kunst*, Berlin 1965, 89, n. 369.

οδύνη της, η βασίλισσα θυμάται την ευσέβεια του Έκτορα, την υπεροχή του απέναντι στα αδέρφια του και την καλοσύνη του.

Αυτήν την καλοσύνη θα θυμηθεί στο δικό της γόο και η Ελένη, της οποίας η θέση ως προς το κρεβάτι του νεκρού επίσης δεν προσδιορίζεται. Η ευγένεια του Έκτορα μνημονεύεται από την Ελένη σε σχέση με τη συμπεριφορά των άλλων συγγενών του Πάρη απέναντί της· αξιοσημείωτη είναι η μνεία της απότομης συμπεριφοράς άλλων συγγενών του Πάρη (που δεν κατονομάζονται), και ειδικά της Εκάβης, η οποία και παρίσταται.

Οι γόοι αυτοί είναι, όπως αναφέρθηκε, τρεις. Είναι γνωστό ότι ο αριθμός τρία και τα πολλαπλάσιά του στο ομηρικό έπος λειτουργούν κατεξοχήν τόσο στο αφηγηματικό όσο και στο υφολογικό επίπεδο¹⁰⁸. Σε απόλυτη αρμονία με αυτήν τη γενικότερη τάση, ο θρήνος για τον Έκτορα αρθρώνεται και αυτός σε μια τριμερή ακολουθία, τόσο ως προς τα πρόσωπα που τον εκφέρουν όσο και ως προς τις φάσεις στις οποίες συντελείται. Στη ραψωδία X (405-515), αμέσως μετά το θάνατο του Έκτορα, ξεσπάει επάνω στα τείχη της Τροίας ένας πρώτος θρήνος – από τυπολογική άποψη, θα έλεγα ένας «προ-θρήνος», δομημένος επίσης σε ένα τριμερές σχήμα: Πρίαμος, Εκάβη, Ανδρομάχη. Ο «προ-θρήνος» αυτός δεν μπορεί, φυσικά, να εκφραστεί παρά μόνο με γόο, αφού τελετουργικό πλαίσιο εδώ δεν υπάρχει και η παρουσία αιιδών εξ ορισμού αποκλείεται. Ο Πρίαμος, στην απελπισία του, δηλώνει (X 416-429) την επιθυμία του να ζητήσει το σώμα του Έκτορα από το φονέα του, προοικονομώντας έτσι τη νυχτερινή του επίσκεψη στη σκηνή του Αχιλλέα. Η Εκάβη αναρωτιέται γιατί η ίδια ζει όταν πέθανε εκείνος που και γι' αυτήν και για όλους τους Τρώες ήταν η ελπίδα της ζωής (X 430-436): στο σπαρακτικό της κλάμα έχει ήδη χάσει την καλύπτρα, το μαντίλι που της σκέπαζε το κεφάλι (X 405-406), κάτι που θα συμβεί και στην Ανδρομάχη (X 468-472) μόλις φτάσει στο τείχος και πριν αρχίσει τον προθρήνο της, κάτι δηλαδή που τείνει να αναχθεί και αυτό σε τυπικό στοιχείο του θρήνου (οι γυναίκες που απεικονίζονται στις αγγειογραφικές παραστά-

108. Το θέμα έχει μελετηθεί ήδη από τους J.W.S. Blom, *De typische getallen bij Homeros en Herodotos*, Nijmegen 1932 και G. Germain, *Homère et la mystique des nombres*, Paris 1954· βλ. και Ο. Κομνηνού-Κακριδή, *Σχέδιο και τεχνική της Οδύσσειας*, Αθήνα 1984, 292. Από τα πολλαπλάσια του τρία, το εννέα φαίνεται το επικρατέστερο· πβ. σχ. Ιλ. Z 174: *ἐπίφορός ἐστι πρὸς τὸν ἐννέα ἀριθμὸν*. Βλ. ακόμη Η. Erbse, *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*, Berlin – N. York 1972, 195 κ.εξ. Ειδικότερα για την τριμερή δομή (ABA) των γόων της ιλιαδικής ραψωδίας Ω βλ. Μ. Alexiou όπ.π. (βλ. σημ. 30).

σεις δεν είναι καλυμμένες, άλλωστε ανακατεύουν και τραβούν τα μαλλιά τους). Έτσι, το τρίπτυχο Πρίαμος-Εκάβη-Ανδρομάχη της ραψωδίας Χ σε αυτό που καταχρηστικά ονόμασα «προ-θρήνο» αντικαθίσταται τη στιγμή του τυπικού θρήνου (μετά την πρόθεση) από το τρίπτυχο Ανδρομάχη-Εκάβη-Ελένη. Τη θέση του Πριάμου παίρνει δηλαδή τώρα η Ελένη, η οποία μάλιστα μνημονεύει επαινετικά τον Πρίαμο στο θρήνο της (από την πλευρά του, ο Πρίαμος, σε ένα περιβάλλον ανδρικό¹⁰⁹, έχει θρηνήσει το γιο του στη σκηνή του Αχιλλέα). Οι τρεις αυτές γυναίκες, Εκάβη, Ελένη, Ανδρομάχη (με αυτήν τη σειρά), είναι ακριβώς εκείνες που συναντάει, όπως ξέρουμε, ο Έκτορας όταν επιστρέφει στην Τροία στη ραψωδία Ζ 236-529 (στην τελευταία δηλαδή επιστροφή στο σπίτι του που μας δείχνει ο ποιητής)¹¹⁰. Έχουν επισημανθεί σωστά οι πολλές και σκόπιμες ομοιότητες στα λόγια που οι τρεις αυτές γυναίκες απευθύνουν προς τον Έκτορα στη ραψωδία Ζ, όταν ακόμα ζει, και στη ραψωδία Ω, όταν είναι ήδη νεκρός από το χέρι του Αχιλλέα¹¹¹: η Εκάβη μιλάει για την ευσέβεια, την καλοσύνη και τη γενναιότητά του, η Ελένη αυτοκατηγορείται και τις δύο φορές και μιλάει για την καλοσύνη του Έκτορα και τη συμπάθειά της για αυτόν και η Ανδρομάχη αναφέρεται –και στη ραψωδία Ζ και στη ραψωδία Ω– στην τύχη που την περιμένει μετά το θάνατο του Έκτορα. Όταν ο Έκτορας φεύγει, στη ραψωδία Ζ (494), η Ανδρομάχη επιστρέφει στο σπίτι και ξεσπάει σε κλάματα μαζί με τις γυναίκες του σπιτιού· αρχίζει τότε ένας θρήνος ενώ ο Έκτορας είναι ακόμη ζωντανός (Ζ 497-502), μια προαναγγελία του νεκρικού θρήνου που θα ξεσπάσει αργότερα γύρω από τη σορό του. Αν μετρήσουμε έτσι, βλέπουμε ότι υπάρχουν τρεις θρήνοι για τον Έκτορα στην *Ιλιάδα*: ένας θρήνος στη

109. Υπενθυμίζεται ότι, στα ομηρικά συμφραζόμενα, το ανδρικό ηρωικό ιδεώδες περιλαμβάνει το θρήνο (συνηθέστερα με τη μορφή του γόου) ως ένδειξη μεγάλης λύπης ή γενικότερα ισχυρού συναισθήματος. Ενδεικτικά βλ. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, Paris 1984· P. Pucci, «Antiphonal Lament between Achilles and Briseis», *CQ* (Colby Quarterly), 39, 3 (1993), 258-272· J. de Romilly, *Patience mon coeur!*, Paris 1991· I. Πανούσης, «Θρήνοι ηρώων στην *Ιλιάδα*», *Φιλολογική* 78 (2002), 43-51. Για τις ηρωικές αξίες στο ομηρικό έπος βλ. A.W. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960, «Homeric Values and Homeric Society», *JHS* 91 (1971), 1-14, «Values, Goals and Emotions in the *Iliad*», *CP* 77 (1982), 292-326· βλ. ακόμη G. Nagy, όπ.π.: R.P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the *Iliad**, Ithaca-London 1989.

110. Για την είσοδο του Έκτορα στον οργανωμένο κόσμο της γυναικείας ζωής, που αποτυπώνεται στο Ζ 239-529, βλ. M.B. Arthur, «The Devided World of *Iliad* VI», στο H.P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, N. York – London – Paris 1981, 19-44.

111. Βλ. ενδεικτικά N. Richardson, *The *Iliad*: A Commentary* (ed. G.S. Kirk), vol. VI, Cambridge 1993, 272-273 και κυρίως 349-359.

ραφωδία Ζ, όσο ακόμη ο Έκτορας ζει, ένας θρήνος τη στιγμή που ο Αχιλλέας ατιμάζει το νεκρό σώμα του Έκτορα στη ραφωδία Χ κι ένας τελικός και τελετουργικός θρήνος, στο πλαίσιο της «πρόθεσης» του νεκρού, στη ραφωδία Ω. Σε καθέναν από αυτούς τους τρεις θρήνους προστίθεται κλιμακωτά και μια από τις γυναίκες που συνάντησε ο Έκτορας στη ραφωδία Ζ: στον πρώτο θρήνο (Ζ 497-502) συμμετέχει η Ανδρομάχη, στον δεύτερο (Χ 405-515) συμμετέχουν η Ανδρομάχη και η Εκάβη, στον τρίτο θρήνο (Ω 723-775) συμμετέχουν η Ανδρομάχη, η Εκάβη και η Ελένη.

Τελετουργικά, αφηγηματικά, υπερβατικά δάκρυα

ΠΑΡΑΜΕΝΕΙ ΕΠΟΜΕΝΩΣ ΕΝΑ ΕΡΩΤΗΜΑ, που δεν τίθεται για πρώτη φορά Πτώρα. Γιατί η Ελένη στο θρήνο του Έκτορα; Γιατί η νύφη του και όχι, π.χ., η Κασσάνδρα, η αδερφή του; Σκόπιμα, πιστεύω, γίνεται μνεία στην Κασσάνδρα τη στιγμή της άφιξης της σορού του Έκτορα, ώστε να ενταχθεί στο πένθος ως αδερφή του νεκρού, όχι όμως στο θρήνο, όπου θα έβρισκε μια δικαιολογημένη θέση. Η παρουσία της Ελένης, πέρα από τις αναλογίες της ραψωδίας Ω με τη ραψωδία Ζ που δηλώθηκαν, αιτιολογήθηκε συχνά ως ένδειξη της πρόθεσης του ποιητή να κλείσει το θρήνο με το πρόσωπο που αποτελεί την αφορμή του Τρωικού Πολέμου¹¹². Η αιτιολόγηση αυτή ερμηνεύει κυρίως την ποιητολογική λειτουργία της Ελένης, αλλά όχι επαρκώς την ένταξή της στην τυπολογία του θρήνου. Ως προς αυτήν, ισχύει μάλλον κάτι ευρύτερο, και εδώ εντοπίζεται ίσως και το κλειδί για την κατανόηση του περίπλοκου και αντιφατικού αυτού θεσμικού καθεστώτος που προσδιορίζει την παρουσία της Ελένης, ακριβώς επειδή η Ελένη αντιπροσωπεύει πρωτίστως μια νοητική «υπόθεση εργασίας», εργασίας που καλείται στο

112. Βλ. M. Suzuki, *Metamorphoses of Helen, Authority, Difference and the Epic*, Ithaca, N.Y., 1989, 54-56· L.L. Clader, *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden 1976, *Mnemosyne Suppl.* 42, 11· ακόμη K.J. Reckford, «Helen in the *Iliad*», *GRBS* 5 (1964), 5-20· F.J. Groten, «Homer's Helen», *G&R* 15 (1968), 33-39. Για τη διπλή ιδιότητα της Ελένης, που, ως αρπαγμένη από τον Πάρη, είναι συγχρόνως αιχμάλωτη και νύφη, και την υποδήλωση αυτής της διπλής ιδιότητας στο θρήνο της Ελένης για τον Έκτορα, βλ. M. Suzuki, όπ.π., σ. 55· βλ. όμως και Δ.Ν. Μαρωνίτη, όπ.π., «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης», Αθήνα 1999, 180-199, όπου τα λόγια της Ελένης στο Ω 762-765 συνδέονται με τη γενικότερη υποκειμενική στάση της ομηρικής Ελένης απέναντι στο θέμα της ενοχής της, στάση ανεξάρτητη από την αντίληψη που καταγράφεται σε άλλα επίπεδα του έπους για το ίδιο θέμα.

έπος να εκφραστεί με όρους αφηγηματικούς. Η παρουσία της Ελένης γενικότερα συνεπάγεται την ανατροπή και την υπέρβαση κάθε τελετουργικού και κάθε κοινωνικού πλαισίου. Η Ελένη, πιθανότατα ήδη στις προ-ιλιαδικές αφηγήσεις της ιστορίας της¹¹³, καταλύει το θεσμικό πλαίσιο του γάμου, το θεσμικό πλαίσιο της πατρικής γης, το θεσμικό πλαίσιο της ειρήνης, και στην *Ιλιάδα* φαίνεται να καταλύει ακόμη και το θεσμικό πλαίσιο του πολέμου, αφού και οι γέροντες της Τροίας, στο Γ 154-160, υποβαθμίζουν τη σημασία του πολέμου μπροστά στην παρουσία της (από την οποία, πάντως, εύχονται να απαλλαγούν). Αν η Ελένη βρίσκει ατιμώρητα μια θέση σε όποιο θεσμικό πλαίσιο επιθυμεί, επειδή αφηγηματικώς το δικαιούται, είναι αναμενόμενο να βρει μια θέση και στο ιλιαδικό τελετουργικό πλαίσιο του θρήνου, ανατρέποντας συγχρόνως το τελετουργικό αυτό πλαίσιο, το οποίο καθ' όλα τα άλλα, στην περίπτωση του Έκτορα, τηρείται αυστηρά. Με τον τρόπο αυτό ενσωματώνεται η θεσμική αυτή ανατροπή και υπέρβαση στο θεσμικό πλαίσιο του έπους, δηλαδή στις τυπολογικές συμβάσεις του έπους. Το ομηρικό έπος δεν αισθάνεται υποχρεωμένο να λογοδοτήσει για την ένταξη της Ελένης στα τρωικά συμφραζόμενα, στα οποία η αφηγηματική της προ-ομηρική ιστορία την είχε ήδη εντάξει. Αν στο ομηρικό έπος διαπιστώνεται μια ρήτρα «ενοχής» της Ελένης, ο Όμηρος τείνει μάλλον να τη θεωρήσει μέρος των «αποσκευών» της προ-ομηρικής Ελένης και αναθέτει το χειρισμό του θέματος στην ίδια την ομηρική Ελένη¹¹⁴. ο ποιητής ούτε στην *Ιλιάδα* ούτε

113. Για τις μυθικές, επικές και, πάντως, αφηγηματικές όψεις της προ-ομηρικής Ελένης, τη σχέση τους με την ιλιαδική και την οδυσσειακή Ελένη και, ακόμη, για τη θεϊκή υπόσταση της Ελένης, βλ. ενδεικτικά Ι.Θ. Κακριδή, «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης», όπ.π.: τ.ιδ. «Helena und Odysseus», όπ.π.: Δ.Ν. Μαρωνίτη, όπ.π.: L.L. Clader, όπ.π., 28, σημ. 6 και 15· J. Lindsay, *Helen of Troy: Woman and Goddess*, London 1974· M.L. West, *Immortal Helen*, London 1975. Για τις επικές και άλλες αφηγήσεις, καθώς και τις εικονογραφικές απεικονίσεις που αφορούν το θέμα της αρπαγής της Ελένης, βλ. L. Ghali-Kahil, όπ.π. Για το μύθο της Ελένης και την αξιοποίησή του στην αρχαιοελληνική και στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία βλ. και πάλι J.-L. Backès, όπ.π.

114. Για τους λογότυπους με τους οποίους περιγράφεται η Ελένη στο ομηρικό έπος βλ. L.L. Clader, όπ.π., 41-62· M. Graver, «Dog-Helen and Homeric Insult», *CA* 14.1 (1995), 41-61· M. Ebbott, «The Wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the Iliad» in M. Carlisle – O. Levaniouk (eds), *Nine Essays on Homer*, Lanham – Boulder – N.York – Oxford 1999, 3-20. Η Ελένη αυτοκατηγορείται και τις δύο φορές στις οποίες απευθύνεται προς τον Έκτορα στην *Ιλιάδα*: στο Z 344-353, όταν ο Έκτορας ζει και την ακούει, και στο X 762-775, όταν η σορός του δέχεται το γόο της· πβ. επίσης Γ 173-176, 399-412 (εν μέρει 139-142), δ 145, 259-264, όπου η Ελένη και πάλι αυτοκατηγορείται, σε δύο μάλιστα περιστάσεις κατηγορεί, εκτός από τον εαυτό της, την Αφροδίτη, την πρώτη φορά (Γ 399-412) καταπρόσωπο, τη δεύτερη φορά (δ 259-264) με απλή αναφορά του ονόματός της. Στην *Ιλιάδα*, κατηγορίες προς την Ελένη δεν απευθύνονται από άλλους, παρά μόνον όσες η ίδια η Ελένη μνημονεύει (Ω 768-775): βλ. Δ.Ν.

στην *Οδύσσεια* φαίνεται διατεθειμένος να διαταράξει με το ζήτημα αυτό την αφηγηματική και την τυπολογική δομή του δικού του έπους. Η ρήτρα πάντως αυτής της «ενοχής» δεν έχει ποινική εμβέλεια: δεν υπάρχει στην *Ιλιάδα* η προσδοκία ή το ενδεχόμενο τιμωρίας της Ελένης¹¹⁵, παρά μόνον η πραγματικότητα της κατηγορίας, και μάλιστα –με τη μοναδική εξαίρεση του T 325, για την οποία μιλήσαμε– με τη μορφή της αυτοκατηγορίας. Το θέμα της «ενοχής», μετέωρο, εάν υπάρχει, παραμένει στο έπος κολοβωμένο ή, τουλάχιστον, μη ενεργοποιημένο, όσο δεν υπάρχει στο συμφραστικό και σημασιολογικό πεδίο του ούτε καν αίτημα, πολύ δε λιγότερο απαίτηση, μιας τιμωρίας· αίτημα τέτοιο θα εκφραστεί πολύ αργότερα, στις σωζόμενες λογοτεχνικές μαρτυρίες, ίσως υπό την επίδραση της άμεσης αθηναϊκής δικανικής εμπειρίας των κλασικών χρόνων.

Μαρωνίτη, όπ.π., ειδικότερα 194-197· M. Suzuki, όπ.π., 54-56· N. Zagagi, «Helen of Troy: Encomium and Apology», *WS* 19 (1985), 63-88· H. Homeyer, *Die spartanische Helena und das trojanische Krieg: Wandlungen und Wanderungen eines Sagenkreis vom Altertum bis zur Gegenwart* (Palingenesia 12), Wiesbaden 1977. Αξίζει να σημειωθεί ότι, από τις αυτοκατηγορίες της Ελένης, τα επίθετα *κύων* και *κυνῶπις* τείνουν να αναιρέσουν τη βασική προϋπόθεση της ύπαρξης της Ελένης, δηλ. την απόλυτη ομορφιά. Για την ευριπίδεια αξιοποίηση της επικής παράδοσης που αφορούσε τη διαμονή του Μενέλαου και της Ελένης στην Αίγυπτο, βλ. F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966, ειδικότερα 188-195· A.M. Dale, *Euripides Helen*, Bristol 1996 (1967), ειδικότερα XVII-XXVII («The legend of the Phantom-Helen», «The Place of the Helen in the Sequence of Euripidean Tragedies»)· N. Austin, *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca and London 1994· βλ. ακόμη C.W. Marshall, «Idol Speculation: the Protean Stage of Euripides' Helen», *T & P* 16 (1995), 74-79.

115. Ένα στοιχείο όχι αναγκαστικά τιμωρίας αλλά, οπωσδήποτε, απειλής, ανιχνεύεται στα λόγια της Αφροδίτης στην περιφημη στιχομυθία της Ελένης με τη θεά· η Αφροδίτη απειλεί να αποσύρει την ως τώρα εύνοιά της, καταστρέφοντας την Ελένη: *σύ δέ κεν κακὸν οἶτον ὄλλαι*, Γ 417, το ενδεχόμενο όμως αυτής της υποθετικής τιμωρίας δεν αφορά τις πράξεις της Ελένης αλλά την «ανυπακοή» της προς τη θεά.

Παῖινωδουμένη, τραγωδουμένη, ρητορευομένη

Η ΙΛΙΑΔΙΚΗ ΚΑΙ Η ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΗ ΕΛΕΝΗ, δύο εικόνες συμπληρωματικές αλλά όχι απόλυτα όμοιες¹¹⁶, άσκησαν άμεση επίδραση στα κατοπινά έργα της ελληνικής γραμματείας. Το θέμα της ενοχής ή της αθωότητας της Ελένης, ήδη στην αρχαιότητα, έγινε, ως γνωστόν, αιτία για τη δημιουργία (χαμένων σήμερα) έργων, όπως η (καταδικαστική για την ηρωίδα) *Ελένη* του Στησίχορου και η (αθωωτική για την ηρωίδα) *Παλινωδία* του ίδιου ποιητή, που, κατά την παράδοση, έχασε το φως του όταν έγραψε το πρώτο ποίημα και το ξαναβρήκε όταν έγραψε το δεύτερο, ή και σωζόμενων έργων, όπως το *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία και η *Ελένη* του Ευριπίδη (ειδικότερα στ. 31-67)· και στα δύο αυτά έργα η Ελένη, με διαφορετικό τρόπο, αθώνεται (εξήγησα πάντως ότι, κατά τη γνώμη μου, είναι αναγκαίο να διακριθούν οι έννοιες «ενοχή» και «κατηγορία», αφού θέμα τιμωρίας της Ελένης δεν τίθεται, παρά μόνο σε επίπεδο προθέσεων και, ακόμη και στις ευριπίδειες *Τρωάδες*, η σχετική απαίτηση της Εκάβης στο στ. 1030 έχει, ήδη από τα επικά μυθογραφικά δεδομένα, εκ προοιμίου ακυρωθεί). Το κυριότερο πειστήριο της αθωότητας της Ελένης εξασφαλίζεται από τη μυθική εκδοχή σύμφωνα με την οποία ο Πάρις πήρε μαζί του στην Τροία ένα είδωλο της Ελένης, ενώ η πραγματική Ελένη παρέμεινε κατά το διάστημα του Τρωικού Πολέμου στην Αίγυπτο, όπου τη βρήκε ο Μενέλαος μετά την άλωση της Τροίας. Εφόσον δεν υφίσταται θέμα τιμωρίας της Ελένης, η αθώωσή της γίνεται με την αναδρομική εξάλειψη της υπαιτιότητας· η ιδέα του ει-

116. Ενδεικτικά, για τη διαφορά αυτή, βλ. M. Suzuki, όπ.π., 57 κ.εξ.; Ι.Θ. Κακριδή, όπ.π., 59-92· E.E. Clader, όπ.π.· βλ. ακόμη S. West, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I, Oxford 1990, 200-201.

δώλου μεταθέτει εν μέρει την ευθύνη σε αυτόν που το λάτρευε και όχι στο ίδιο το είδωλο, πολύ δε λιγότερο στο πρότυπό του. Η περιπλάνηση του Μενέλαου στην Αίγυπτο μετά το τέλος του πολέμου και η συνάντησή του εκεί με το θαλασσινό θεό Πρωτέα μνημονεύονται, όπως είναι γνωστό, στην *Οδύσσεια* (γ 299-302, δ 351-586), ανεξάρτητα βέβαια από τη διήγηση για το είδωλο της Ελένης, την οποία η *Οδύσσεια* δεν υιοθετεί¹¹⁷. Αν λάβουμε υπόψη ένα σχόλιο στην *Αλεξάνδρα* του Λυκόφρονος (στ. 822), ο Ησίοδος υπήρξε ο πρώτος που εισήγαγε το θέμα του ειδώλου της Ελένης στην αρχαιοελληνική ποίηση. Είναι πάντως βέβαιο ότι ο Στησίχορος στηρίχτηκε στη μυθική αυτή αφήγηση για να αθώσει την Ελένη στην *Παλινωδία*: σύμφωνα με το Στησίχορο, η Ελένη είχε ακολουθήσει τον Πάρη στην Αίγυπτο και εκεί δημιουργήθηκε το περίφημο είδωλό της χάρη στις μεταμορφωτικές δυνάμεις που διέθετε ο Πρωτέας. Στον Ηρόδοτο (2. 113-118) και στον Ευριπίδη (*Ελένη* 4-7) ο Πρωτέας δεν είναι θαλασσινός θεός, αλλά βασιλιάς της Αιγύπτου.

Το 415 π.Χ., με δεδομένα και, πιθανότατα, με αφορμή τα λόγια που προφέρει η Ελένη στον ιλιαδικό γόο της για τον Έκτορα, και συγκεκριμένα την αναφορά της στις πικρές αιχμές που αφήνει εναντίον της η Εκάβη (Ω 770), ο Ευριπίδης θα ξαναφέρει τις δύο γυναίκες τη μια δίπλα στην άλλη στις *Τρωάδες*, πλάθοντας ανάμεσα στην Ελένη και στην Εκάβη έναν αγώνα λόγων στον οποίο η Εκάβη, με πολλά επιχειρήματα, ζητάει το θάνατο της Ελένης και η Ελένη, χωρίς ουσιαστικά επιχειρήματα, δικαιώνει τις πράξεις της (*Τρωάδες* 890-1032)¹¹⁸. Τι επικαλείται η Ελένη; Τη συνέργεια της Αφροδίτης, που ευνοούσε τον Πάρη, τις δικές της προσπάθειες να δραπετεύσει

117. Αναλυτικά στον οδυσσειακό Πρωτέα και στο ρόλο του στην επική αφήγηση αναφέρονται στο «Discours odysseéen de Protée. Révélations traditionnelles et innovations narratives», *Kernos* 16 (2003), 35-41 (συνοπτική προδημοσίευση στα ελληνικά *Φιλολογική* 78 [2002], 17-21).

118. Για τη σχέση του χωρίου αυτού των *Τρωάδων* με το θρήνο της Ελένης για τον Έκτορα στο Ω 761-775 της *Ιλιάδας* βλ. το σχολιασμό του Vincenzo di Benedetto στη σχολιασμένη έκδοση των *Τρωάδων*, *Euripide, Troiane* (V. di Benedetto – E. Cerbo), Milano 1998, 266. Για τη σχέση του ίδιου χωρίου με το *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία και τα προβλήματα χρονολόγησης του έργου αυτού σε σχέση με τη χρονολογία των *Τρωάδων*, βλ. M. Orsini, «La cronologia dell' «Encomio di Elena» di Gorgia e le «Troiane» di Euripide», *Dioniso* 19 (1956), 82-88· R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980 (*Hypomnemata* 60), 93-100· *Euripides, Trojan Women* (μτφρ.-σχόλ. S.A. Barlow), Warminster, Wiltshire, 1986, 205-208· N. Croally, *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Greek Tragedy*, Cambridge 1994, 155· *Gorgia, Encomio di Elena. Apologia di Palamede* (a cura di L. Càffaro), Firenze 1997, 7· G. Mazzara, *La retorica del verosimile*, S. Augustin 1999, 142-180· D. Spatharas, «Gorgias' Encomion of Helen and Euripides' Troades», *Eranos* 100 (2002), 166-174.

από την Τροία (ξαναβρίσκουμε εδώ το πρόβλημα της «αιχμάλωτης» Ελένης) και, κυρίως, ένα επιχείρημα από πολιτική και στρατιωτική άποψη πειστικό, ή τουλάχιστον πιθανοφανές, την εποχή της σοφιστικής και του Πελοποννησιακού Πολέμου: το όφελος που αποκόμισε εξαιτίας της Ελένης η Ελλάδα με τη νίκη της επί των Τρώων (932-937)¹¹⁹. Ο Μενέλαος θα πάρει την Ελένη μαζί του στη Σπάρτη (γεγονός αναμενόμενο και γνωστό στους θεατές του δράματος από τη μυθική παράδοση που ακολουθούσαν οι περισσότερες πηγές, μεταξύ των οποίων και η *Οδύσσεια* στο δ 120-305), αλλά η Εκάβη τον συμβουλεύει¹²⁰ να μην μπει μαζί της στο ίδιο πλοίο, θυμίζοντάς του (στ. 1051) πόσο ευάλωτος παραμένει απέναντί της: *οὐκ ἔστ' ἔραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ. Ἐχοντας ἤδη χάσει πόλη και βασιλίο και ἔχοντας θρηνήσει γίους, κόρες, Ἐκτορα, Πρίαμο, Αστυάνακτα, Πάρη, η Εκάβη έχει πια μετρήσει τη δύναμη της Ελένης και την περιγράφει, από την αρχή της σκηνης, σωστά (892-893): αἰρεῖ ἀνδρῶν ὄμματα, ἐξαιρεῖ πόλεις, πῖμπρησιν οἴκους (αιχμαλωτίζει τα μάτια των αντρών, καταστρέφει πόλεις, καίει σπίτια)¹²¹. Αθωομένη ήδη από τον οδυσσειακό*

119. Ευρ. *Τρωάδες* 932-937:

*Νικᾶ Κύπρις θεάς, καὶ τοσόνδ' οὐμοὶ γάμοι
ᾤνησαν Ἑλλάδ'· οὐ κρατεῖσθ' ἐκ βαρβάρων,
οὔτ' ἐς δόρυ σταθέντες, οὐ τυραννίδι.
Ἄ δ' εὐτύχησεν Ἑλλάς, ὠλόμην ἐγὼ
εὐμορφία πραθεῖσα, κῶνειδίζομαι
ἐξ ὧν ἐχρῆν με στέφανον ἐπὶ κάρα λαβεῖν.*

Για τη σύγκριση των επιχειρημάτων αυτού του ευριπίδειου αγώνα λόγων με την περιπτώσιολογία των αιτίων στο *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία βλ. D. Spatharas, *όπ.π.*

120. Ευρ. *Τρωάδες*, 1049: *μή νυν νεῶς σοὶ ταυτὸν ἐσβήτω σκάφος.*

121. Για τη σχέση του χωρίου αυτού του Ευριπίδη με τους στίχους 681 κ.εξ. από τον *Αγαμέμνονα* του Αισχύλου, όπου η Ελένη χαρακτηρίζεται *ἑλέναυς, ἔλανδρος, ἐλέπτολις* και το ενδεχόμενο να σχετίζεται η καταστροφική δράση που αποδίδεται στην Ελένη με μια ευρύτερη αντίληψη για τη δράση της ως δυσμενούς προς τους ναυτικούς θαλάσσιας θεότητας, βλ. O. Skutsch, «Helen, her Name and Nature», *JHS* 107 (1987), 188-192. Ο Skutsch συνδέει την αντίληψη αυτή συνεξετάζοντας και τη λατρεία των Διοσκούρων και επιχειρεί να αναγάγει τα δεδομένα αυτά σε ινδοευρωπαϊκές μυθικές και γλωσσικές ρίζες, στις οποίες αναζητάει και την ετυμολογία του ονόματος της Ελένης (πάντως η θείκη επιφάνεια του Απόλλωνα, στο τέλος του ευριπίδειου *Ορέστη* [1637, 1690], δεν υποδηλώνει δυσμενή αλλά σαφώς ευμενή δράση της Ελένης στους ναυτικούς). Για το χωρίο του Αισχύλειου *Αγαμέμνονα* (687-690) και το περίφημο παρετυμολογικό λογοπαίγνιο με το όνομα της Ελένης (*ἑλέναυς, ἔλανδρος, ἐλέπτολις*) βλ. και το σχολιασμό των στίχων 687-689 στο J. Bollack et P. Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Échyle. Le texte et ses interprétations, Agamemnon 2 (Cahiers de Philologie vol. 8)*, Lille 1982, όπου, σε σχέση με την άποψη του Groeneboom για τη λέξη *ἑλέναυς*, υπενθυμίζεται ότι ο τύπος *ἑλένας* (που ακουστικά εξισώνεται με το δωρικό τύπο της γενικής του ονόματος *Ἑλένα*) είναι συγχρόνως ο δωρικός τύπος της λέξης *ἑλέναυς* στον ίδιο σχολιασμό επισημαί-

Μενέλαο, από το λυρικό Στησίχορο και, πιθανότατα, και από το σοφιστή Γοργία (αν πράγματι το *Ελένης εγκώμιον* γράφτηκε πριν), η ευριπίδεια Ελένη των *Τρωάδων*, αιχμάλωτη η ίδια, αιχμαλωτίζει τα μάτια των αντρών που τη διεκδικούν· από τις δύο αυτές αιχμαλωσίες, δραστηκότερη είναι, ασφαλώς, η δεύτερη.

Με την έμφαση που δίνεται στην καταλυτική όψη της Ελένης από την Εκάβη των *Τρωάδων*, η αντιμετώπιση της Ελένης απαυγάζει ήδη τη στάση που

νεταί ακόμη η παρηχητική σχέση των ονομάτων *Ελένας-Μενέλας* (στη δωρική μορφή τους). Ας σημειωθεί ότι στην έκδοση του Page (Oxford 1972) στον επίμαχο στίχο υιοθετείται η γραφή *έλένας*. Παρά τη διαφορετική εικόνα της Ελένης που αποτυπώνεται στην ομώνυμη ευριπίδεια τραγωδία (για την οποία βλ. παρακάτω), επικριτική χροιά, αλλά σε εντελώς διαφορετικά συμφραζόμενα, διαπιστώνεται από τις μνείες της Ελένης στον *Κύκλωπα* του Ευριπίδη (182-186), όπου φέγεται και πάλι για την εγκατάλειψη του συζυγικού οίκου και την ανταπόκρισή της στα θέλγητρα του Πάρη. Η ομορφιά του Πάρη είναι ένα σημείο που και οι δύο ευριπίδειες εκδοχές, των *Τρωάδων* και του *Κύκλωπα*, εξίσου τονίζουν, αξιοποιώντας ένα θέμα που, παράλληλα με την ομορφιά της Ελένης, αλλά λιγότερο επίμονα, παρακολουθεί τις περισσότερες σχετικές αφηγήσεις και εισάγεται ήδη στην *Ιλιάδα* (βλ. ενδεικτικά Γ 53-55). Το θέμα όμως της ομορφιάς του Πάρη γενικότερα υπονομεύεται από την παράλληλη μομφή για την παραβίαση της φιλοξενίας που δηλώνεται με το επίθετο *ξειναπάτης*, με το οποίο τον χαρακτηρίζουν ο Αλκείος (283, Lobel-Page), ο Ίβυκος (1a, 10, Page, PMG) και ο Ευριπίδης (*Τρωάδες*, 866)· πβ. και Ηρόδ. 2. 114, 2, Αισχ. *Αγαμ.* 401. Οι επικρίσεις τραγικών προσώπων εις βάρος της Ελένης, συχνές στον Ευριπίδη αλλά και στο Σοφοκλή, εντοπίζονται συνήθως στα έργα που πραγματεύονται τα του οίκου των Ατρείδων, όπου η νομοτελειακή αιτιότητα οδηγεί τους συνειρμούς και την επιχειρηματολογία των ηρώων των έργων αυτών στην αρχική πράξη της Ελένης, που ανάγεται σχεδόν σε μυθογραφικό προπατορικό αμάρτημα. Έτσι, είναι χαρακτηριστικό ότι οι επικρίσεις αφθονούν σε έργα όπως η *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* ή ο *Ορέστης*, ενώ επίσης ενσωματώνονται, με ένδυμα επιχειρήματος, σε αγώνες λόγων. Χαρακτηριστική για το θέμα αυτό είναι η περίπτωση της σοφόκλειας *Ηλέκτρας*, όπου η Κλυταιμνήστρα στηρίζει το βάρος της απάντησής της (προς τις αιτιάσεις που της απευθύνει η Ηλέκτρα) ακριβώς στη θυσία της Ιφιγένειας, αυτής που πλήρωσε με τίμημα ζωής σφάλματα που θα ήταν λογικότερο να βαραίνουν (και να ξεπληρώνονται από) τα παιδιά του Μενέλαου και της Ελένης (539-541): *πότερον εκείνω (=Μενελάω) παῖδες οὐκ ἦσαν διπλοῖ./ οὕς τῆσδε (=Ίφιγενείας) μᾶλλον εἰκὸς ἦν θνήσκειν. πατρὸς./ καὶ μητρὸς ὄντας, ἧς ὁ πλοῦς ὄδ' ἦν χάριν;* Ο Σοφοκλής ακολουθεί εδώ την εκδοχή, γνωστή μας από τον Ησίοδο (ἀπόσπ. 175, Merkelbach-West), για δύο παιδιά (την Ερμιόνη και το Νικόστρατο) του Μενέλαου και της Ελένης, ώστε το υποθετικό παράδειγμα της Κλυταιμνήστρας να μην προϋποθέτει τη θυσία του μοναδικού παιδιού του Μενέλαου. Βλ. σχετικά και τα σχόλια του R.C. Jebb (*Sophocles. The Plays and Fragments, Part VI, The Electra*, Amsterdam 1962, 79) και του J.C. Kamerbeek (*The Plays of Sophocles, Part V, The Electra*, Leiden 1974, 82) στο στίχο 539. Για μια συγκριτολογική προσέγγιση του θανάτου της Ιφιγένειας (ἐν *Αὐλίδι*) ενταγμένου σε κοινωνικές και ψυχολογικές κατηγορίες που αφορούν την έννοια του φόνου και διαχωρισμένου από το θέμα της Ελένης βλ. B. Hansen, *Frauenopfer. Mörderische Darstellungskrisen in Euripides' Iphigenie in Aulis und Goethes Iphigenie auf Tauris*, Berlin 2003.

υιοθετούν απέναντί της ο Γοργίας και αργότερα –και αμεσότερα– ο Ισοκράτης, υπογραμμίζοντας την ομορφιά της, έστω και αν, ως προς τη μυθογραφική απεικόνιση της Ελένης, η συμβολή τους δεν είναι καθοριστική¹²².

122. Σωστά το επισημαίνει η Kahil στο *LIMC*, s.v. *Hélène*, 501. Χαρακτηριστική παραμένει πάντως η ανάθεση ευθυνών στην Ελένη για το θάνατο των Τρώων και την καταστροφή της πόλης τους όπως καταγράφεται στο απόσπασμα 42 (Voigt και Lobel-Page) του Αλκαίου, όπου συγκρίνεται η Ελένη με τη Θέτιδα. Για τη σύγκριση αυτή και τη σχετική συζήτηση βλ. A. Pippin-Burnet, *Three Archaic Poets: Archilocus, Alcaeus, Sappho*, London 1983, 190-197· Δ.Ν. Μαρωνίτης, *Ομηρικά Μεγαθέματα*, 124-141. Αντίθετα, προβολή της Ελένης ως μυθολογικού παραδείγματος ακυρωτικού της ενοχής της γίνεται ρητά στη Σαπφώ (16 Lobel-Page, Voigt): σε ένα ποίημα που εισάγεται με την αναζήτηση του καλλίστου, η Ελένη –που αποτελεί η ίδια έκφραση του καλλίστου– προβάλλεται ως μυθολογικό παράδειγμα που νομιμοποιεί την αναχώρηση από το οικογενειακό πλαίσιο εφόσον η αναχώρηση εντάσσεται στην αναζήτηση του *ὄττω τις ἔραται* (στ. 3-4). Στο συγκεκριμένο ποίημα εντοπίζονται τα δύο στοιχεία (η ομορφιά της Ελένης και η δύναμη του έρωτα) που θα αποτελέσουν αργότερα βασικά επιχειρήματα στο *Ελένης εγκώμιον* του Γοργία και στην *Ελένη* του Ισοκράτη, και δύσκολα θα μπορούσε να αγνοηθεί η συμβολή της Σαπφώς στη διαμόρφωση αυτών των επιχειρημάτων.

Επιστήθια συγγνώμη

ΑΔΙΕΥΚΡΙΝΙΣΤΟ ΠΑΡΑΜΕΝΕΙ πότε εισάγεται ή, έστω, πότε αποτυπώνεται Αλογοτεχνικά το θέμα της ομορφιάς της Ελένης, και ειδικότερα της θέασης του στήθους της, ως μέσου απόσπασης της συγγνώμης του Μενέλαου μετά την άλωση της Τροίας. Αν κάποιος από τα κύκλια έπη περιλάμβανε το γεγονός αυτό, το πιθανότερο θα ήταν είτε η *Μικρά Ιλιάς*, που αποδίδεται στο Λέσχητα, ή η *Ιλίου πέρσις*, που αποδίδεται στον Αρκτίνο. Το δεύτερο από τα έπη αυτά αποτελεί το φυσικότερο αφηγηματικό πλαίσιο για τη συνάντηση Μενέλαου-Ελένης, η περίληψη όμως του Πρόκλου αναφέρει ότι ο Μενέλαος οδήγησε την Ελένη στα πλοία, χωρίς άλλες λεπτομέρειες (*Μενέλαος δέ άνευρών Έλένην επί τὰς ναῦς κατάγει, Δήφορον φονεύσας*). Η συσχέτιση του γεγονότος αυτού με τη *Μικράν Ιλιάδα* οφείλεται κυρίως σε ένα αρχαίο σχόλιο στη *Λυσιστράτη* του Αριστοφάνη, στ. 155: *ὁ γῶν Μενέλαος τᾶς Έλένας τὰ μᾶλά πα/ γυμνᾶς παρανιδῶν ἐξέβαλ' οἰῶ τὸ ξίφος. ἡ ἱστορία παρ' Ιβύκῳ· τὰ δ' αὐτὰ καὶ Λέσχης ὁ Πυρραῖος ἐν τῇ μικρᾷ Ἰλιάδι* (ἀπόσπ. 17 Allen, 19 Davies, 19 Bernabé)¹²³. Το πιθανότερο είναι ότι ο σχολιαστής εννοεῖ μάλλον την *Ἰλίου πέρσιν* του Στησίχορου, είναι όμως αμφίβολο αν και εκεί το κίνητρο για τη συγγνώμη του Μενέλαου ήταν ειδικότερα η αποκάλυψη του στήθους της Ελένης και όχι γενικότερα η επίδρασή της επάνω του¹²⁴. Εκτός (και πριν) από τον Αριστοφάνη, ρητή μνεία του επεισοδίου

123. Εκτός από τη *Λυσιστράτη*, η αρπαγή και η επιστροφή της Ελένης μνημονεύονται σκωπτικά ή παρωδούνται σε πολλές άλλες κωμωδίες, για τα έργα όμως που είχαν ως κύριο θέμα τις αφηγήσεις αυτές δε σώζονται αποσπάσματα που να μπορούν να μας βοηθήσουν· τα περισσότερα σωζόμενα στοιχεία αφορούν το *Διονυσαλέξανδρο* του Κρατίνου, που σατίριζε την κρίση του Πάρη (*PCG IV*, 39-51).

124. Η πληροφορία που συνάγουμε από τα σωζόμενα αποσπάσματα είναι κυρίως ότι η

προσφέρει η *Ανδρομάχη* του Ευριπίδη, όπου ο Μενέλαος φέγεται από το γηραιό Πηλέα συνολικά για την ανάληψη εκστρατείας με σκοπό την ανάκτηση της Ελένης, αντί, όπως λέγεται χαρακτηριστικά, να την αφήσει να μείνει για πάντα στην Τροία, δίνοντας μάλιστα χρήματα για να μην επιστραφεί ποτέ: *ἔἄν αὐτοῦ μένειν μισθόν τε δόντα μήποτ' εἰς οἴκους λαβεῖν* (608-609). Το επιχείρημα φαίνεται να προεκτείνει τις ηροδότειες αιτιάσεις που καταγράφονται στο πρώτο βιβλίο ως απόψεις των Περσών, σε σχέση με το περίφημο θέμα της αρπαγής γυναικών και τη μάταιη και ανόητη προσπάθεια των Ελλήνων να εκδικηθούν την αρπαγή της Ελένης¹²⁵. Λίγους στίχους πιο κάτω στο κείμενο της ευριπίδειας *Ανδρομάχης* (629-630), και μιλώντας πάντα με τον ίδιο απαξιωτικό τόνο προς το Μενέλαο, ο Πηλέας θα αναφερθεί στην παράδοση σύμφωνα με την οποία ο Μενέλαος άφησε το ξίφος να πέσει από το χέρι του όταν είδε γυμνά τα στήθη της Ελένης¹²⁶:

πρόθεση λιθοβολισμού της Ελένης ματαιώθηκε λόγω της ομορφιάς της· βλ. σχ. Ευριπ. *Ορ.* 1287· D. Page, *PMG*, απόσπ. 296· πβ. και 282(a)· L. Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, 31-32· J.A. Davison, *From Archilochus to Pindar*, London 1968, ιδίως «Stesichorus and Helen», 196-225· τ.ίδ., «De Elena Stesichori», *QUCC* 2, 1966, 80-90.

125. Ηρόδ. 1.4: *τὸ μὲν νῦν ἀρπάζειν γυναῖκας ἀνδρῶν ἀδίκων νομίζειν ἔργον εἶναι, τὸ δὲ ἀρπασθεισῶν σπουδὴν ποιήσασθαι τιμωρέειν ἀνοήτων, τὸ δὲ μηδεμίαν ὥρην ἔχειν ἀρπασθεισῶν σωφρόνων· δηλα γὰρ δὴ ὅτι, εἰ μὴ αὐταὶ ἐβούλοντο, οὐκ ἂν ἠρπάζοντο. σφέας μὲν δὴ τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας λέγουσι Πέρσαι ἀρπαζομένων τῶν γυναικῶν λόγον οὐδένα ποιήσασθαι, Ἕλληνας δὲ Λακεδαιμονίης εἵνεκεν γυναικὸς στόλον μέγαν συναγεῖραι καὶ ἔπειτα ἐλθόντες ἐς τὴν Ἀσίην τὴν Πριάμου δύναμιν κατελεῖν.*

Ανάλογη σύγκριση της Ελένης με άλλες γυναίκες που είχαν αρπαγεί (προφανώς υπό την επίδραση της ηροδότειας αντίληψης) συναντούμε στην *Εφημερίδα του τρωικού πολέμου* του Δίκτη από την Κρήτη (κεφ. 26): ακόμη, μνεία προηγούμενων αντεκδικήσεων μεταξύ Ελλήνων και Τρώων που τοποθετούνται στην αργοναυτική εκστρατεία (και που επίσης απηχούν μια αντίληψη που εγκαινιάζεται με τον Ηρόδοτο), γίνεται στις διαπραγματεύσεις μεταξύ Ελλήνων και Τρώων στην *Ιστορία για την άλωση της Τροίας* του Δάρητα από τη Φρυγία (κεφ. 17). Και τα δύο αυτά ενδιαφέροντα έργα (των οποίων τα ελληνικά πρότυπα τοποθετούνται στην αυτοκρατορική εποχή) είναι σήμερα μεταφρασμένα από τα λατινικά, τη γλώσσα στην οποία διαδόθηκαν και μέσω της οποίας συνέβαλαν στη σύνθεση του *Roman de Troie* του Benoît de Sainte Maure, σε πολύ καλό νεοελληνικό λόγο από τον Γ. Γιατρομανωλάκη (Αθήνα 1999).

126. Στον *Ορέστη* του Ευριπίδη, τη στιγμή κατά την οποία ο Ορέστης και ο Πυλάδης αποπειρώνται να σκοτώσουν την Ελένη, η Ηλέκτρα, που έχει μείνει έξω από το παλάτι αναμένοντας ενδεχόμενη άφιξη της Ερμιόνης, διερωτάται αν η θέαση της ομορφιάς της Ελένης έκανε τους επίδοξους εκδικητές να ρίξουν το ξίφος τους στη γη (1287). Οι φόβοι της Ηλέκτρας φαίνεται να απηχούν την εκδοχή σύμφωνα με την οποία ο Μενέλαος άφησε το ξίφος του να πέσει κάτω όταν αντίκρισε την ομορφιά της Ελένης (είτε είδε είτε δεν είδε το στήθος της γυμνό). Η σκηνή φαίνεται να λειτουργεί συγχρόνως ως ντουμπλέτα και ως παρωδία της σκηνής του φόνου της Κλυταιμνήστρας από την ευριπίδεια *Ηλέκτρα*: ο Ορέστης, «έμπειρος» καθώς είναι από το φόνο της Κλυταιμνήστρας, μπορεί τώρα να σκοτώσει και την αδερφή της (παρ' ότι η τελική εξέλιξη θα είναι διαφορετική): αν στον *Ορέστη*, την ώρα του φόνου, κα-

ἀλλ' ὡς ἐσεΐδες μαστόν, ἐκβαλὼν ξίφος φίλημ' ἐδέξω, προδότιν αἰκάλλων κύ-
να. Με τη λέξη κύνα του στίχου 630 ξαναβρίσκουμε στο στόμα του Πηλέα
–και σε ένα από τα πιο αντισπαρτιατικά έργα του Ευριπίδη– μια λέξη που
η ίδια η Ελένη χρησιμοποιεί, όπως είδαμε, επανειλημμένα για να χαρακτη-
ρίσει τον εαυτό της στην *Ιλιάδα*.

λείται να αντιμετωπίσει την ομορφιά της Ελένης, στην *Ηλέκτρα* υποχρεώθηκε να αντικρίσει το στήθος της μητέρας του, που η ίδια ξεγύμνωσε μπροστά στα μάτια του για να τον ευαισθητοποιήσει: κατεΐδες οἶον ἅ τάλαιν' ἔξω πέπλων/ ἔβαλεν ἔδειξε μαστόν ἐν φοναΐσιν; (1206-1207). Η παρουσίαση του γυμνού στήθους της μητέρας στο γιο διέπεται, φυσικά, από διαφορετική σημειολογία: παρόμοια κίνηση έχουμε στο *X* της *Ιλιάδας* από την Εκάβη προς τον Έκτορα, τον οποίο επιχειρεί να αποτρέψει από τη μονομαχία με τον Αχιλλέα (79-85).

Αναίρεση αναγνωρισμών, ειδώλων, ενοχών

Ο ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΘΑ ΕΞΕΛΙΞΕΙ ΣΤΗ ΣΥΝΕΧΕΙΑ την εικόνα της Ελένης ακόμη περισσότερο: η *Ελένη*, γραμμένη το 413/2 π.Χ., είναι ένα έργο στο οποίο η κεντρική ηρωίδα διαλέγεται, άμεσα και σε πολλά επίπεδα, με τις προγενέστερες αφηγηματικές εκδοχές της ιστορίας της. Ήδη στον πρόλογο¹²⁷, που εκφέρεται από την ίδια, η Ελένη εγγράφει το αφηγηματικό της παρόν στο πλαίσιο της γενικότερης διήγησης για το είδωλο, γνωστής, όπως είδαμε, από τις εκδοχές του Στησίχορου και του Ηρόδοτου, προσθέτοντας όμως κάποια νέα αφηγηματικά στοιχεία: το κυριότερο είναι ότι, με ενέργειες της Ήρας, και υπό την προστασία του Δία, μεταφέρθηκε απο τη Σπάρτη στην Αίγυπτο κατευθείαν από τον Ερμή¹²⁸. Έτσι, όταν ο Τεύκρος φτάνει

127. Ευρ. *Ελένη*, 1-67. Για τη σχέση με την εκδοχή του Στησίχορου βλ. και τα σχόλια του R. Kannicht (*Euripides Helena*, 1969, 26-41). βλ. επίσης K. Bassi, «The Somatics of the Past: Helen and the Body of Tragedy», στο M. Franko – A. Richards (eds), *Acting on the Past. Historical Performance across the Disciplines*, Hanover and London, 2000, 18-19, M. Gumpert, όπ.π. 45.

128. Ευρ. *Ελένη*, 31-48:

Ήρα δὲ μεμφθεῖσ' οὔνεκ' οὐ νικᾷ θεάς,
ἐξηνέμωσε τᾶμ' Ἀλεξάνδρω λέχη,
δίδωσι δ' οὐκ ἔμ', ἀλλ' ὁμοίωσασ' ἔμοι
εἶδωλον ἔμπνου οὐρανοῦ ξυνθεῖσ' ἄπο,
Πριάμου τυράννου παιδί· καὶ δοκεῖ μ' ἔχειν-
κενήν δόκησιν, οὐκ ἔχων. τὰ δ' αὖ Διὸς
βουλεύματ' ἄλλα τοῖσδε συμβαίνει κακοῖς·
πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ
καὶ Φρυξὶ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν
πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα
γνωτόν τε θείη τὸν κράτιστον Ἑλλάδος.

στην Αίγυπτο πηγαίνοντας προς την Κύπρο και συναντάει την Ελένη εκεί, εύλογα αιφνιδιάζεται από την ομοιότητα της γυναίκας που συναντάει στην Αίγυπτο με το ομοίωμα που ο ίδιος γνώρισε ως πραγματική Ελένη στην Τροία και, το κυριότερο, εύλογα δεν την αναγνωρίζει. Ήδη από τον πρόλογο του έργου, υποβάλλεται ένα θέμα που, σε σχέση με τα ιλιαδικά και οδυσσειακά δεδομένα, διαφοροποιεί την Ελένη του συγκεκριμένου δράματος από την Ελένη των άλλων αφηγήσεων: το θέμα της ακύρωσης ή της μετάθεσης του αναγνωρισμού, αφού ούτε ο Τεύκρος αναγνωρίζει την Ελένη ούτε εκείνη αυτόν¹²⁹. Ούτε όμως το Μενέλαο θα αναγνωρίσει η Ελένη, όταν θα τον συναντήσει στην Αίγυπτο, ντυμένο με κουρέλια και ατημέλητο στην όψη¹³⁰, ενώ η διήγηση του ειδώλου επιτρέπει και στο Μενέλαο να μην «αναγνωρίζει» την Ελένη και μόνο να εκπλήσεται από την ομοιότητά της με το είδωλο που εκείνος θεωρεί αληθινό¹³¹. Το τέχνασμα του ειδώλου θα ολοκληρωθεί τη στιγμή ακριβώς που, μετά τη συνειδητή αναγνώριση των δύο συζύγων, ο αγγελιαφόρος θα αναγγείλει στο Μενέλαο τη μυστηριώδη εξαφάνιση του ειδώλου· σε μια αντιστροφή της λειτουργίας του τεχνάσματος, ο αγγελιαφόρος θα «αναγνωρίσει», χωρίς να ξαφνιαστεί, πλάι στο Μενέλαο, την πραγματική Ελένη, ταυτίζοντάς τη με το είδωλο του οποίου την εξαφάνιση ήρθε να αναγγείλει¹³². Θα εκφράσει έτσι, εν αγνοία του, την ορι-

Φρυγῶν δ' ἐς ἀλκὴν προυτέθην ἐγὼ μὲν οὔ,
τὸ δ' ὄνομα τοῦμόν, ἄθλον ἐπ' Ἑλλησιν δορός.
λαβῶν δέ μ' Ἑρμῆς ἐν πτυχαῖσιν αἰθέρος
νεφέλη καλύψας – οὐ γὰρ ἠμέλησέ μου
Ζεὺς – τόνδ' ἐς οἶκον Πρωτέως ἰδρύσατο,
πάντων προκρίνας σωφρονέστατον βροτῶν,
ἀκέραιον ὡς σώσαιμι Μενέλεω λέχος.

129. Ευρ. *Ελένη*, 72-77 και 83-88· για το θέμα της συνάντησης της Ελένης με τον Τεύκρο και, αργότερα, με το Μενέλαο βλ. και S. Constantinidou, «Helen and Pandora», 224-232.

130. Ευρ. *Ελένη*, 541-545:

ἔα, τίς οὔτος; οὐ τί που κρυπτεύομαι
Πρωτέως ἀσέπτου παιδὸς ἐκ βουλευμάτων;
οὐχ ὡς δρομαία πῶλος ἢ Βάκχη θεοῦ
τάφω ξυνάψω κῶλον; ἄγριος δέ τις
μορφὴν ὄδ' ἐστίν, ὅς με θηρᾶται λαβεῖν.

131. Ευρ. *Ελένη*, 557: τίς εἶ; τίν' ὄφιν σὴν, γῦναι, προσδέρομαι; και 563: Ἐλένη σ' ὁμοίαν δὴ μάλιστ' εἶδον, γῦναι.

132. Ευρ. *Ελένη* 605-621:

βέβηκεν ἄλοχος σὴ πρὸς αἰθέρος πτυχᾶς
ἀρθεῖσ' ἄφαντος· οὐρανῶ δὲ κρύπτεται
λιποῦσα σεμνὸν ἄντρον οὐ σφ' ἐσώζομεν.
τοιόνδε λέξασ' ὦ ταλαίπωροι Φρύγες

στική συγχώνευση των δύο εικόνων, της «άπιστης» και της «πιστής» Ελένης, στο αξιόπιστο, ανεπίληπτο και αναγνωρισμένο πρότυπό τους. Η αναγνωριστική ικανότητα της Ελένης, η τόσο έντονα υπογραμμισμένη στην *Οδύσσεια*, στην ευριπίδεια *Ελένη* ακυρώνεται, για να υπηρετήσει την αφηγηματική προτεραιότητα της αναγνώρισης των δύο συζύγων, απαραίτητη για την προώθηση της δραματικής πλοκής. Αν η οδυσσειακή Ελένη διηγείται μπροστά στο Μενέλαο πώς μπόρεσε να αναγνωρίσει τον Οδυσσέα, ντυμένο με κουρέλια και σκόπιμα μεταμφιεσμένο στη λαθραία είσοδό του στην Τροία, η ευριπίδεια Ελένη της ομώνυμης τραγωδίας αδυνατεί να αναγνωρίσει τον ίδιο το Μενέλαο, ντυμένο με κουρέλια και καθόλου μεταμφιεσμένο, προσφέροντας έμμεσα μια ειρωνική υπόμνηση της αντίστοιχης οδυσσειακής σκηνής του δ 240-264¹³³. Είναι αρκετά πιθανό ότι η διαλεκτική διακειμενική σχέση που εξυφαίνεται εδώ προς την προγενέστερη παράδοση δεν αναπτύσσεται από τον Ευριπίδη με μοναδικό όρο αναφοράς την *Οδύσσεια*, αλλά κυρίως προς τα *Κύπρια*, των οποίων τους στίχους φαίνονται να απηχούν τα λόγια της Ελένης στον πρόλογο του δράματος (39-40)¹³⁴. εκεί, ως πρω-

πάντες τ' Ἀχαιοί, δι' ἔμ' ἐπὶ Σκαμανδρείοις
ἀκταῖσιν Ἦρας μηχαναῖς ἐθνήσχετε,
δοκοῦντες Ἐλένην οὐκ ἔχοντ' ἔχειν Πάριν.
ἐγὼ δ', ἐπειδὴ χρόνον ἔμεινα ὅσον με χρῆν,
τὸ μόρσιμον σῶσασα, πατέρ' ἐς οὐρανὸν
ἄπειμι· φήμας δ' ἡ τάλαινα Τυνδαρίς
ἄλλως κακὰς ἤκουσεν οὐδὲν αἰτία.
ὦ χαῖρε, Λήδας θύγατερ, ἐνθάδ' ἦσθ' ἄρα;
ἐγὼ δέ σ' ἄστρον ὡς βεβηκυῖαν μυχοῦς
ἠγγελον εἰδὼς οὐδὲν ὡς ὑπόπτερον
δέμας φοροίης· οὐκ ἔω σε κερτομεῖν
ἡμᾶς τόδ' αὐθις, ὡς ἄδην ἐν Ἰλίῳ
πόνους παρείχες σῶ πόσει καὶ συμμάχοις.

133. Πβ. –τηρουμένων των αναλογιών– και την αδυναμία της Πηνελόπης να αναγνωρίσει τον Οδυσσέα στο ψ 85-208, και τη σύγκριση των δύο αυτών οδυσσειακών αναγνωρισμών του Οδυσσέα, στους οποίους εμπλέκεται και τις δύο φορές η Ελένη, τη μία φορά ως αφηγούμενη μια ιστορία που πιστοποιεί τη βοήθεια που παρείχε προς τους Έλληνες, τη δεύτερη φορά ως μνημονευόμενη από την Πηνελόπη (ψ 218-224), που, αν και ευνοημένη από τη σύγκριση, μειώνει την ευθύνη της Ελένης για τις συμφορές που έφερε στους Έλληνες (βλ. και το σχολιασμό του A. Heubeck στο ψ 218-224, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. III Oxford 1992, 337).

134. Για τη σχέση του Ευριπίδη με τα *Κύπρια* γενικότερα βλ. και πάλι F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966· ακόμη, T.C.W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper 11, London 1965. Για τα *Κύπρια* και την πρόσληψή τους γενικότερα βλ. J. Griffin, «The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer», *JHS* 97 (1977), 39-53· A. Βοσκός, «Τα *Κύπρια* και τα

ταρχική σκοπιμότητα του Τρωικού Πολέμου τίθεται, όπως και στα Κύπρια¹³⁵, η ανακούφιση της γης από το βάρος των πολλών ανθρώπων:

πόλεμον γὰρ εἰσήνεγκεν Ἑλλήνων χθονὶ
καὶ Φρυγίᾳ δυστήνοισιν, ὡς ὄχλου βροτῶν
πλήθους τε κουφίσειε μητέρα χθόνα.

Με δεδομένο το θέμα των Κυπρίων, που, μεταξύ άλλων, αφηγούνται την απαγωγή της Ελένης από τον Πάρη και το ταξίδι τους μέχρι την Τροία, η εκδοχή της Ελένης του Ευριπίδη έρχεται να αναιρέσει ακριβώς αυτό το σκέλος της επικής εξιστόρησης του τρωικού μύθου που εισάγει τη σειρά των αιτιάσεων κατά της Ελένης και να αντιτάξει στην επική εξιστόρηση όχι απλώς μια Ελένη που πήγε με τον Πάρη ως την Αίγυπτο χωρίς να φτάσει στην Τροία, όπως στην εκδοχή του Σησίχορου και του Ηρόδοτου, αλλά μια Ελένη που δεν πήγε με τον Πάρη ποτέ πουθενά, μένοντας πιστή στο Με-

ομηρικά έπη», *Πρακτικά του δευτέρου διεθνούς κυπριολογικού συνεδρίου I*, Λευκωσία 1985, 479-487· M. Davies, *The Epic Cycle*, Bristol 1989· F. Jouan, «Sophocle et les Chants Cypriens», στο J.A. Lopez Férez (ed.), *La épica griega y su influencia en la literatura espaniola (aspectos literarios, sociales y educativos)*, Madrid 1993, 189-212· R. Scaife, «The Kypria and its Early Reception», *CIAnt* 14 (1995), 164-191· J. Burgess, «The Non-Homeric Kypria», *TAPhA* 126 (1996), 77-99· για τη σχέση των Κυπρίων με την *Ιλιάδα*, βλ. και πάλι J. Marks, «The Junction between the Kypria and the Iliad», *Phoenix* 56, 1-2 (2002), 1-24.

135. Απ. 1 Allen, 1 Davies, 1 Bernabé:

ἦν ὅτε μυρία φῦλα κατὰ χθόνα πλαζόμεν' ἀνδρῶν
..... βαθυστέρνου πλάτος αἴης
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκναῖς πραπίδεσσι
σύνθετο κουφίσει ἀνθρώπων παμβώτορα γαῖαν,
ρίπισσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο,
ὄφρα κενώσειεν θανάτου βάρος· οἱ δ' ἐνὶ Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο· Διὸς δ' ἔτελείωτο βουλή.

Πβ και σχ. Ιλ. Α 5: (Μώμου) ὑποθεμένου δὲ αὐτῶ (=Δί) τὴν Θέτιδος θνητογαμίαν καὶ θυγατέρος καλῆς γένναν, ἐξ ὧν ἀμφοτέρων πόλεμος Ἑλλησὶ τε καὶ βαρβάροις ἐγένετο, ἀφ' οἷ χρόνου συνέβη κουφισθῆναι τὴν γῆν, πολλῶν ἀναιρεθέντων. Παραπλήσια αιτιολογία εκφέρει στη θεοφάνειά του ο Απόλλων στον Ορέστη του Ευριπίδη (1635-1642). Ο γάμος της Θέτιδας και ο γάμος της Ελένης συγκρίνονται, όπως ήδη αναφέρθηκε, από τον Αλκαίο στο απόσπασμα 42 (Voigt, Lobel-Page) και δεν είναι απίθανο οι δύο αυτές «αφορμές» του πολέμου της Τροίας που αντιβάλλει ο ποιητής να έχουν και αυτές την αφετηρία τους στα Κύπρια και στην αιτιολογία που προβάλλει ο σχολιαστής στο Α 5 της *Ιλιάδας* για το γάμο της Θέτιδας και τη γέννηση της Ελένης. Για τη συμπλήρωση του πρώτου στίχου του ποιήματος του Αλκαίου από τον Page, που προτείνει την ανάγνωση του ονόματος της Ελένης σε κλητική πτώση (ὡς λόγος, *κάκων ἄ[χος, Ὠλεν', ἔργων, Lyrica Graeca Selecta*, 111), βλ. A. W. Gomme, «Interpretation of Some Poems of Alcaeus and Sappho», *JHS* 77 (1957), 255-266· M. Davies, «Alcaeus, Thetis and Helen», *Hermes* 114 (1986), 257-262· Δ.Ν. Μαρωνίτης, *Ομηρικά Μεγαθέματα*, 124-141.

νέλαο. Εξάλλου, η σθεναρή άρνησή της στην Αίγυπτο προς έναν (ακόμη) μνηστήρα, έναν (ακόμη) ξένο, το Θεοκλύμενο, μυθογραφικό έκτυπο ή κακέκτυπο του Πάρη, πιστοποιεί και εκ των υστέρων την προσήλωσή της προς το συζυγικό λέχος, που ποτέ δεν πρόδωσε, άξια της εμπιστοσύνης και της προστασίας της Ήρας και έτοιμη να εγκαταλείψει την Αίγυπτο για να σωθεί. Έτσι, με τρόπο απόλυτα φυσικό και αφηγηματικά αναγνωρίσιμο, σε άλλα όμως συμφραζόμενα, η Ελένη, στην ομώνυμη ευριπίδεια τραγωδία, ακόμη μια φορά στη μυθογραφική της ιστορία, επιθυμεί διακαώς να βρεθεί σε μέρος διαφορετικό από εκείνο στο οποίο βρίσκεται.

Η έφεση αυτή της Ελένης προς την κινητικότητα τείνει να αναχθεί σε σταθερό σημείο της μυθογραφικής της προσωπογραφίας και οι λογοτεχνικές μαρτυρίες προσφέρουν κάθε φορά την ιδιαίτερη αποτύπωσή της. Το στοιχείο αυτό ανιχνεύεται ήδη στην *Ιλιάδα*: αναγνωρίζεται στην αμφίσημη υπόσταση της ιλιαδικής Ελένης, που ανήκει, όπως είδαμε, με τον ίδιο τίτλο (της ωραιότερης γυναίκας) και την ίδια θεσμική σχέση (της συζύγου), συγχρόνως σε δύο κόσμους που εξίσου τη διεκδικούν, στον καθένα από τους οποίους η ίδια θέλει να ανήκει μόνον όταν εξ ορισμού ανήκει στον άλλον (θέλει να ανήκει στον Πάρη όταν είναι στη Σπάρτη, θέλει να ανήκει στο Μενέλαο όταν είναι στην Τροία)¹³⁶. Η *Οδύσσεια* θα προσφέρει τη λύση στο δίλημμα αυτό και, υπό μία έννοια, τη βασική διαφοροποίηση της οδυσσειακής από την ιλιαδική Ελένη, προτείνοντας μια Ελένη που επιτέλους «θέλει» να ανήκει εκεί όπου βρίσκεται, αφού, με την καταστροφή της Τροίας, δεν μπορεί πια να βρίσκεται αλλού. Στην ιστορία των μετακινήσεων της Ελένης, η *Οδύσσεια* είπε έτσι την τελευταία λέξη. Στη μακρά ιστορία της ενοχής, της υπαιτιότητας και της κατηγορίας, η *Ελένη* του Ευριπίδη ήταν αυτή που, απ' όσο ξέρουμε, αποτύπωσε την τελική εξέλιξη. Η στησιχόρεια και ηροδότεια εκδοχή του ειδώλου (και σε κάποιο μέτρο και η γοργία και, αργότερα, και η ισοκράτεια ρητορική) αρκούσαν για να απαλλάξουν την Ελένη από την ευθύνη των νεκρών του Τρωικού Πολέμου, χωρίς όμως να εξαλείφουν

136. Με ανάλογο τρόπο, σε διαφορετικό όμως αφηγηματικό αστερισμό, το θέμα της επιθυμίας αναχώρησης εκφράζεται και στην ευριπίδεια *Ελένη*, αφού, όπως και στην περίπτωση της Τροίας, η αρχικά θετική όψη που είχε ο τόπος προορισμού, εδώ η Αίγυπτος, μετατρέπεται, υπό το βάρος των γεγονότων, σε αρνητική και η ηρωίδα θέλει να αποφύγει το Θεοκλύμενο και να ανήκει στο Μενέλαο όσο βρίσκεται στην Αίγυπτο. Η επιθυμία μετακίνησης στηρίζει έτσι όλες τις βασικές εκδοχές του μύθου της Ελένης, που ποτέ δεν κινείται μόνη της και πάντοτε κάποιος, ανταποκρινόμενος στην εκ προοιμίου –και εξ αφηγήσεως– δεδομένη πρόθεσή της να φύγει, πηγαίνει να τη μεταφέρει (Θησέας, Πάρης, Μενέλαος, Ερμής).

την εγκατάλειψη της συζυγικής και οικογενειακής εστίας, από την οποία ξεκίνησαν όλα· η χρονική μετάθεση της δημιουργίας του ειδώλου σε μια στιγμή πριν από την αναχώρηση με τον Πάρη επέφερε τη συνολική αναίρεση της βασικής συζυγικής προδοσίας, που προκάλεσε τον πόλεμο, ενώ η αναγωγή της σκοπιμότητας του πολύνεκρου Τρωικού Πολέμου στην ανακούφιση της επιβαρυσμένης γης μετέτρεψε την αντίστοιχη ατομική υπαιτιότητα της Ελένης σε απλή, θείκη, νομοτελειακή αιτιότητα.

Ορέστειος θάνατος, οριστικός απαθανατισμός

ΑΠΑΛΛΑΓΜΕΝΗ ΑΠΟ ΟΛΑ ΑΥΤΑ που τη βάραιναν επί τόσους αιώνες, θα πίστευε κανείς ότι η ευριπίδεια Ελένη δεν είχε πια λόγο ύπαρξης και η βασική «υπόθεση εργασίας», που βασιίζεται στην αποκλειστική κατοχή μιας ιδιότητας, του απόλυτου κάλλους, θα παρέμενε γι' αυτήν αφηγηματικώς ανενεργή. Παρ' όλα αυτά, τέσσερα περίπου χρόνια αργότερα, το 408 π.Χ., ο Ευριπίδης τής έδωσε την ευκαιρία να αντιμετωπίσει –και μάλιστα με δική της πρωτοβουλία– ένα από τα πρόσωπα που τη μίσησαν σε προσωπικό επίπεδο βαθιά και ανελέητα: την Ηλέκτρα. Στον πρόλογο του *Ορέστη* η Ελένη, στην πρόθεσή της να τιμήσει την Κλυταιμνήστρα (που, κατά τον αφηγηματικό χρόνο του έργου, έχει σκοτωθεί από τον Ορέστη πριν από έξι ημέρες), επιλέγει τον πιο παράδοξο και μοναδικό, τουλάχιστον στα σωζόμενα δράματα, τρόπο για να προσφέρει σπονδές στη νεκρή αδερφή της: αν και μισητή στους Αργείους για το θάνατο τόσων παιδιών τους¹³⁷, αν και μισητή στον

137. Στη συγκεκριμένη εκδοχή της ιστορίας, η Ελένη φτάνει κρυφά στο Άργος πριν από το Μενέλαο και χωριστά από αυτόν. Επειδή ο Ευριπίδης μνημονεύει την αφηγηματική αυτή εκτροπή ήδη το 415 π.Χ. στις *Τρωάδες* (1049), παραμένει ανοιχτό το ενδεχόμενο να μην ακολουθεί απλώς μια δική του αφηγηματική επινόηση αλλά κάποια ήδη υπάρχουσα –και γνωστή– παραλλαγή. Είναι δύσκολο να διαπιστώσει κανείς με ασφάλεια αν η χωριστή επιστροφή των δύο συζύγων στην Ελλάδα συνδέεται (και πώς) με τις καθ' οδόν περιπέτειες του Μενέλαου, που αποτελούν κοινό τόπο στις περισσότερες αφηγήσεις, ή αν κάποιιο άλλοι λόγοι που αιτιολογούσαν το χωριστό αυτό νόστο προέκυπταν σε χαμένα σήμερα έργα ή σε έργα με ελάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα, όπως οι τραγωδίες *Αλέξανδρος*, *Ελένης απαίτησις* και *Ελένης αρπαγή* και το σατυρικό δράμα *Ελένης γάμος*, που αποδίδονται (με μικρές επιμέρους αμφιβολίες) στο Σοφοκλή, ή όπως η τραγωδία *Ελένη* του Θεοδέκτη. Είναι πάντως βέβαιο ότι η καθυστερημένη άφιξη του Μενέλαου στην Πελοπόννησο «διευκόλυνε» αφηγηματικά (ήδη στο γ και στο δ της *Οδύσσειας*) την εξέλιξη της ιστορίας του Αγαμέμνονα, δηλαδή το φόνο

Ορέστη και στην Ηλέκτρα για τις συνέπειες που επέφερε στη ζωή τους η τρωική εκστρατεία με έπαθλο την ίδια¹³⁸, η Ελένη εμφανίζεται μπροστά στον Ορέστη και στην Ηλέκτρα επιλέγοντας τους μητροκτόνους ως καταλληλότερο διάμεσο για να στείλει τις σπονδές στο θύμα τους. Ταυτόχρονα όμως, ο μισαματικός φόνος αυτού του θύματος κάνει τους Αργείους¹³⁹ να μισούν τον Ορέστη και την Ηλέκτρα όσο περίπου και την Ελένη· εξάλλου, στο σύνολο των δραμάτων που μας έχουν σωθεί, οι Αργείοι του ευριπίδειου Ορέστη εμφανίζονται, θα έλεγε κανείς, ως ένα από τα πιο αδιάλλακτα πολιτικά σώματα που συναντούμε. Το αίτημα της Ελένης προς την Ηλέκτρα διατυπώνεται στο δεύτερο –και τελευταίο– σωζόμενο ευριπίδειο πρόλογο στον οποίο καταγράφεται εμφάνιση της Ελένης. Εξ αφορμής αυτού του, από πολλές απόψεις, απροσδόκητου αιτήματος, έχουμε την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε το διάλογο που αναπτύσσεται ανάμεσα σε μια χαρίεσσα Ελένη¹⁴⁰ και

του από την Κλυταιμνήστρα και από τον Αίγισθο και την εκδίκηση του Ορέστη· δεν είναι τυχαίο ότι και στον Ορέστη ο Ευριπίδης αξιοποιεί προς την ίδια κατεύθυνση την καθυστέρηση αυτή (Ευρ. Ορ., 52-56). Αν οι γνώσεις μας ήταν λιγότερο αποσπασματικές σε σχέση με τη συνολική παραγωγή δραμάτων, θα μπορούσε να πιθανολογηθεί μια διακειμενική σχέση ανάμεσα στα δύο ευριπίδεια δράματα, τις Τρωάδες και τον Ορέστη, έτσι ώστε στο δεύτερο έργο να υιοθετείται ειρωνικά, μετά από επτά χρόνια, η συμβουλή που απηύθυνε προς το Μενέλαο η Εκάβη στις Τρωάδες (*μή νυν νεώς σοι ταυτὸν ἐσβήτω σκάφος*, 1049). Στον Ορέστη, η Ελένη, πριν εμφανιστεί, βρίσκεται κρυμμένη στο ανάκτορο για να αποφύγει ενδεχόμενο λιθοβολισμό από τους συγγενείς των νεκρών της Τροίας, τιμωρία που ήδη της επιφύλασσαν, κατά το Στησίχορο (24, Page, PMG), οι Έλληνες στην Τροία, δεν την πραγματοποίησαν όμως γιατί θαμπώθηκαν από την ομορφιά της μόλις την είδαν (πβ. σχ. Ευρ. Ορ. 1287). Ο Ευριπίδης αξιοποιεί τα δεδομένα του με τέτοιον τρόπο, ώστε, σε μια ακόμη έκφανση ειρωνείας, η μισητή από τους Αργείους (και από τον Ορέστη και την Ηλέκτρα) Ελένη και οι μισητοί από τους Αργείους Ηλέκτρα και Ορέστης μοιράζονται από κοινού τον κίνδυνο του λιθοβολισμού. Βλ. Ευρ. Ορ., 55-61: *τὴν δὲ πολυκτόνον/ Ἐλένην, φυλάξας νύκτα, μὴ τις εἰσιδῶν/ μεθ' ἡμέραν στείχουσαν ὧν ὑπ' Ἰλίῳ/ παῖδες τεθναῖσιν, ἐς πέτρων ἔλθη βολάς./ προύπεμψεν ἐς δῶμ' ἡμέτερον· ἔστιν δ' ἔσω/ κλαίουσ' ἀδελφὴν συμφοράς τε δωμάτων·* 102: *δέδοικα πατέρας τῶν ὑπ' Ἰλίῳ νεκρῶν* πβ και 98: *δειξάι γὰρ Ἀργεῖοισι σώμ' αἰσχύνομαι.*

138. Βλ. τα λόγια της Ηλέκτρας στον πρόλογο, Ευρ. Ορ., 19-20: *τὴν θεοῖς στυγουμένην ...Ελένην* 56-7: *τὴν πολυκτόνον Ελένην.*

139. Ευρ. Ορ. 46-50: *ἔδοξε δ' Ἄργει τῶδε μῆθ' ἡμᾶς στέγαις/ μὴ πυρὶ δέχεσθαι, μηδὲ προσφωνεῖν τινα/ μητροκτονοῦντας· κυρία δ' ἦδ' ἡμέρα/ ἐν ἧ̄ διοίσει ψῆφον Ἀργείων πόλις./ εἰ χρὴ θανεῖν νῶ λευσίμῳ πετρῶματι.*

140. Βλ. τα σχόλια του C.W. Willink (*Euripides' Orestes with an Introduction and Commentary*, Oxford 1986, 93-104), που εύστοχα προσδιορίζει ως «graciousness» τη συμπεριφορά της Ελένης στον επίμαχο διάλογο με την Ηλέκτρα (στ. 71-125). Ο M.L. West (*Euripides Orestes*, Warminster 1987, 186) επισημαίνει τον ασυνήθιστο χαρακτήρα της παρατεταμένης προλογικής σκηνης με την Ελένη και την Ηλέκτρα («beyond what is usual») σε σχέση με τη συνολική οικονομία του έργου.

σε μια χολερική Ηλέκτρα. Το πιο ενδιαφέρον σημείο του διαλόγου εντοπίζεται στην εξαιρετική πυκνότητα με την οποία εξακοντίζεται και αποκρούεται από την Ηλέκτρα και την Ελένη αντίστοιχα η μομφή για τις πράξεις της Ελένης. Αυτό που στις *Τρωάδες* χρειάστηκε ένα ολόκληρο επεισόδιο και έναν αριστοτεχνικά δομημένο αγώνα λόγων για να εκφραστεί, στην περίπτωση του *Ορέστη*, εξοικονομείται μέσα σε δύο στίχους. Στον ισχυρισμό της Ελένης ότι επιθυμεί να στείλει τις προσφορές στον τάφο της Κλυταιμνήστρας χωρίς να εμφανιστεί η ίδια, επειδή σεμνύνεται να εμφανιστεί δημόσια στους Αργείους, των οποίων πολλοί συγγενείς πέθαναν στον πόλεμο που έγινε για αυτήν¹⁴¹ –ξαναβρίσκουμε εδώ, σε διαφορετική εκδοχή, το θέμα των αποστάσεων που τηρεί η Ελένη–, η Ηλέκτρα θα απαντήσει πικρόχολα ότι η περίνοια αυτή εκφράζεται καθυστερημένα από κάποιαν που εγκατέλειψε το σπίτι της χωρίς να ντρέπεται όταν το έκανε: *ὄψέ γε φρονεῖς εὔ, τότε λιπούσ' αἰσχρῶς δόμους* (99). Με θαυμαστή οικονομία, η Ελένη θα παραδεχθεί –σε δύο λέξεις– το δίκαιο της μομφής και θα προβάλλει ως μόνη αντίρρηση την εχθρότητα που διαβλέπει στο σχόλιο της Ηλέκτρας, ανάγοντας μια κατηγορία με εμβέλεια κοινωνική σε εσωτερική αποτίμηση προσωπικής συμπεριφοράς: *ὀρθῶς δ' ἔλεξας, οὐ φίλως δέ μοι λέγεις* (100). Με τη χρήση του ίδιου ρήματος (λέγω) δύο φορές στον ίδιο στίχο, την πρώτη φορά στον αόριστο (ἔλεξας), για να προσδιορίσει τις ένοχες πράξεις του παρελθόντος, τη δεύτερη φορά στον ενεστώτα (λέγεις), για να προσδιορίσει τα ταραγμένα αισθήματα του παρόντος, η Ελένη κατορθώνει να διαχωρίσει, στο επίπεδο του χρόνου, πράγματα που αποτελούν, ως προς τις συνέπειές τους, μια αξιεδιάλυτη συνέχεια. Το αδιέξοδο του μέλλοντος θα διαφανεί στη συνέχεια του έργου. Ο Ορέστης και ο Πυλάδης θα αποτολμήσουν ένα εγχείρημα του οποίου η ύπαρξη δεν είναι συμβατή με κανένα επικό ή δραματικό μυθογραφικό προηγούμενο: το φόνο της Ελένης¹⁴². Ακριβώς επειδή ο

141. Ευρ. *Ορ.* 98: *δειξαι γὰρ Ἀργείοισι σῶμ' αἰσχύνομαι.*

142. Βλ. όμως Πaus. 3.19. 9-11. Κατά μία ροδιακή παράδοση, μετά το θάνατο του Μενέλαου η Ελένη, διωγμένη από το γιο της Νικόστρατο και το Μεγαπένθη (γιο του Μενέλαου από άλλη γυναίκα, *Οδ.* δ 11-12), κατέφυγε στη Ρόδο, κοντά στη φίλη της την Πολυξώ, γυναίκα του Τληπόλεμου. Η Πολυξώ όμως, για να εκδικηθεί το θάνατο του Τληπόλεμου, για τον οποίο θεωρούσε υπεύθυνη την Ελένη, έβαλε τις θεραπαινίδες της, μεταμφιεσμένες σε Ερινύες, να επιτεθούν στην Ελένη την ώρα που έπαιρνε το λουτρό της· εκείνες έπιασαν την Ελένη και την απαγχόνισαν σε ένα δέντρο (ή την ανάγκασαν να το κάνει η ίδια). Έτσι εξηγεί η παράδοση αυτή τη λατρεία της Ελένης δενδρίτιδος στη Ρόδο (και ἐπὶ τούτῳ Ῥοδίοις Ελένης ἱερὸν ἔστι δενδρίτιδος, Πaus. 3.19. 9-11). Βλ. και D. Musti-M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia*, τόμ. III, Milano 1991, 250-253.

φόνος πρέπει να μείνει ατελέσφορος, ώστε να κλιμακώσει μεν την ένταση αλλά όχι και τη δράση, στο δράμα αυτό επιστρατεύεται μια εξαγγελική ρήση κάπως νοθευμένη, ως προς δύο, τουλάχιστον, συστατικά της. Το πρόσωπο που την εκφέρει, ο Φρύγας ακόλουθος της Ελένης, εισάγει όχι την αναμενόμενη ταυτότητα ή ιδιότητα του ανθρώπου του παλατιού που ξέρει καλά τα πράγματα, αλλά μια ακόμη υπόμνηση ενός στοιχείου που ανιχνεύσαμε ήδη στο δ της *Οδύσσειας*, ότι δηλαδή στον ελληνικό χώρο η Ελένη προσδιορίζεται πια ως η «Ελένη της Τροίας», με την αυτονόητα φρυγική συνοδεία της¹⁴³. Ένα ακόμη ενδιαφέρον στοιχείο της ρήσης του Φρύγα είναι ότι, αντί, ως εκφραστής καθηκόντων ενός συμβατικού αγγελιαφόρου, να αποκαλύψει την αλήθεια των γεγονότων, αυτός, αντίθετα, τη συσκοτίζει, αναφερόμενος με δαιδαλώδη θρηνητικό λόγο στις συναισθηματικές επιπτώσεις της δολοφονικής απόπειρας και όχι στην τελική έκβασή της. Έχουμε έτσι ένα κράμα αγγελικής ρήσης και κομμού, όπου τα στοιχεία της αγγελικής ρήσης (πληροφόρηση των ακροατών και των θεατών για τα εκτός σκηνής δρώμενα) ακυρώνονται από το θρηνητικό λόγο του κομμού (θρήνος για γνωστά λυπηρά γεγονότα που δεν αναλύονται). Μέσα από τη συγκεχυμένη αφήγηση του Φρύγα, που, με πολλές αναφορές στα πρόσωπα και στα γεγονότα του Τρωικού Πολέμου, περιγράφει την εισβολή των δύο Ελλήνων (ἤλθον ἐς δόμους... λέοντες Ἑλληνας δύο διδύμω, 1400-1403) και την ιδιότυπη άμυνα των Φρυγών, ξαναβρίσκουμε σε μικρογραφία ένα επικό μύθημα που μας δείχνει την Ελένη κλεισμένη σε ένα παλάτι και φρουρούμενη από Φρύγες που αμύνονται, όσο ξέρουν και όσο μπορούν, απέναντι σε Έλληνες εισβολείς που επιθυμούν να την τιμωρήσουν με θάνατο· όπως και στην Τροία, έτσι και εδώ, ο επιδιωκόμενος θάνατος της Ελένης θα αποτραπεί και μία ακόμη θανάσιμη διεκδίκηση της Ελένης θα οδηγηθεί σε διαφορετική έκβαση. Στο πολυπρόσωπο αυτό δράμα, ο Ευριπίδης δίνει την εντύπωση ότι παίζει με τους δρόμους της αφήγησης παραλλάσσοντας ένα συχνό αφηγηματικό τέχνασμα, σύμφωνα με το οποίο ο δημιουργός, προκειμένου να διευκολυνθεί στην εξέλιξη της αφήγησής του, «σκοτώνει» κάποιον ήρωά του¹⁴⁴. Στην περίπτωση του *Ορέστη* το τέχνασμα αυτό δεν μπορούσε να

143. Πβ. ενδεικτικά Ευρ. Ορ. 1112, 1416 κ.εξ., 1448 κ.εξ., 1468 κ.εξ., 1475 κ.εξ.

144. Θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς ότι μια πρώιμη χαρακτηριστική εμφάνιση αυτού του τεχνάσματος στην αρχαϊκή ποίηση έχουμε στην *Οδύσσεια*, με τους εταίρους του Οδυσσέα, των οποίων η μοίρα προαναγγέλλεται ήδη στο προοίμιο του έπους και, συνεπώς, η αναχώρησή τους από το αφηγηματικό πλαίσιο της εξιστόρησης πραγματοποιείται αβίαστα τη στιγμή που ο κεντρικός ήρωας, ο Οδυσσέας, χρειάζεται πια την αφηγηματική αυτονομισή του.

πραγματοποιηθεί αυτούσιο, εφόσον ο θάνατος της Ελένης μυθογραφικά αποκλειόταν¹⁴⁵, ο αφηγηματικός της ρόλος όμως είχε επιτυχώς διεκπεραιωθεί, αφού πρώτα προσέφερε την επιθυμητή κλιμάκωση της έντασης. Κλείνοντας έτσι την τραγική αφήγηση για την Ελένη με έναν τρόπο που δίνει την εντύπωση ότι ο μύθος της τελειώνει για πάντα εδώ¹⁴⁶, έπειτα από μια αγωνιώδη αλλά αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας της Ελένης, στο τέλος του *Ορέστη*, ο Ευριπίδης δεν είχε άλλη επιλογή παρά να την απαθανάτισει οριστικά. Στο εξής, εκείνη που, όσο βρισκόταν στη γη, ασκούσε σε Ελλάδα και Ασία την καταλυτική κυριαρχία της, είτε από την Τροία είτε από τη Σπάρτη, εκείνη που, ως προστάτιδα της βλάστησης, ονομαζόταν *δενδρίτις* και *πλατανίτις*, τώρα που βρίσκεται *έν αιθέρος πτυχαῖς* (1636), θα ασκεί την κυριαρχία της στο θαλασσινό στοιχείο, με το οποίο πολλοί αναμετρήθηκαν εξαιτίας της, επιφορτισμένη με τη φροντίδα των ναυτιλλομένων ως *ναυτίλοις σωτήριος* (1637) και *ναύταις μεδέουσα θαλάσσης* (1690).

Για να αποχαρακτηριστεί η Ελένη από *έλεναυς* και *έλανδρος* (στον Αισχύλο, το 458 π.Χ.¹⁴⁷) και να χρισθεί *ναυτίλοις σωτήριος* (στον Ευριπίδη, το 408 π.Χ.) και, από υπόλογη για την καταστροφή των πλοίων και των αντρών, να πιστωθεί με τη σωτηρία τους, χρειάστηκε, εκτός από τα πενήντα χρόνια που μεσολάβησαν, μια δραστική μετάλλαξη του μύθου της. Στη μετάλλαξη αυτή, το σημείο-κλειδί βασιζεται και πάλι στη θέαση της Ελένης, θέαση της οποίας η αναίρεση θα λύσει οριστικά και με οικονομία τα προβλήματα: αφού, όταν η Ελένη είναι ορατή, τα πράγματα μοιραία οδηγούνται στη θανάσιμη σύγκρουση, στο εξής δε θα τη βλέπει κανείς· αντίθετα όμως, εκείνη θα βλέπει, και μάλιστα από ψηλά, διατηρώντας στη θείκη υπόστασή της το απαύγασμα μιας ιδιότητας που της είχε ήδη προσγραφεί στο θνητό της βίο με την εποπτική δράση της στην ιλιαδική Τειχοσκοπία. Στο μέτρο που η απλή αυτή συνθήκη για τη θέαση της Ελένης αφορά και διακινείται στην ποιητική έμπνευση, τείνει να διαχωριστεί από άλλες μυθικές αφηγήσεις καταγεγραμμένες σε ποιητικά κείμενα που αντιμετωπίζουν κάποια μορφή θέασης ως βέβηλη, απαγορευμένη ή τιμωρητέα, όπως π.χ. η όψη του γοργόνειου στο μύθο του Περσέα ή η γυμνότητα της Αθηνάς στο μύθο του Τει-

145. Ο Willink (όπ.π., 328) συγκρίνει την αιφνίδια «εξαφάνιση» της Ελένης, που σώζεται μυστηριωδώς από το σπαθί του Ορέστη, με την «εξαφάνιση» του ειδώλου της Ελένης (Ευρ. Ελ. 605 κ.εξ.) σε διαφορετικά αφηγηματικά συμφραζόμενα.

146. Πβ. και την από μηχανής ρήση του Απόλλωνα, Ευρ. *Ορ.* 1625-1643, 1683-1690.

147. Αγαμ., 687-689. Πβ. Ευρ. *Ορ.* 1637: *ναυτίλοις σωτήριος* (για την Ελένη) και Αισχ. *Αγ.* 1234: *ναυτίλων βλάβην* (για την Κλυταιμνήστρα).

ρεσία. Τείνει, αντίθετα, να διασταυρωθεί και πάλι με την ανεκδοτολογική παράδοση για το Στησίχορο, που έχασε την όρασή του όταν έψεξε την Ελένη και την ξαναβρήκε όταν την αθώωσε: στην περίπτωση αυτή, η ιδέα, σε μια επιγραμματική της εκφορά, θα ήταν επίσης πολύ απλή: όποιος βλέπει την Ελένη δεν την κατηγορεί: όποιος την κατηγορεί δεν (τη) βλέπει. Αν το πράγμα έχει έτσι, τότε η προσέγγιση του Μενέλαου που, λόγω του γάμου του με την Ελένη, αξιώθηκε αιώνια ζωή στα Ηλύσια πεδία (Ομ. Οδ. δ 561-569), ήταν ασφαλώς η ενδεδειγμένη, αφού, κατά τον ησιόδειο *Γυναικών κατάλογον*, θέλησε να παντρευτεί την Ελένη χωρίς να τη δει: *ιμείρων Έλένης πόσις ἔμμεναι ἠυκόμοιο, εἶδος οὐ τοι ἰδών, ἀλλ' ἄλλων μῦθον ἀκούων* (F 199, 2-3, West). Άραγε, έτσι κερδίζεται η αθανασία;

Βιβλιογραφία / Bibliography

Οι συντομογραφίες των περιοδικών ακολουθούν την *Année Philologique*.
The abbreviations of the reviews are written according to *L'Année Philologique*.

- A.W. ADKINS, «Homeric Values and Homeric Society», *JHS* 91 (1971), 1-14.
A.W. ADKINS, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960.
F. ADRADOS, *Historia de la Lingua Griega*, Madrid 1999 (ελλην. μτφρ. *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας από τις απαρχές ως τις μέρες μας*, μτφρ. Α.Β. Lecumberri, επιμ. Γ. Αναστασίου – Χ. Χααραλαμπάκης, Παπαδήμας, Αθήνα, 2002).
G. AHLBERG, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Göteborg 1971.
M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.
I. ANASTASSIOU, *Zum Wortfeld «Trauer» in der Sprache Homers*, Hamburg 1971.
O. ANDERSEN, «Odysseus and the Wooden Horse», *SO* 52 (1977), 5-18.
id., «Agamemnon's Singer (Od. 3. 262-272)», *SO* 67 (1992), 5-26.
J.K. ANDERSON, *Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley – Los Angeles 1961.
M. ANDRONIKOS, *Totenkult, Archaeologia Homerica*, W, Göttingen 1968.
id., «Ομηρικά και Μυκηναϊκά έθιμα ταφής», *Ελληνικά* 17 (1962), 40-64.
R.E. ARIAS – M. HIRMER, *A History of Greek Vase Painting*, London 1962.
M.B. ARTHUR, «The Devided World of Iliad VI», in H.P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, N. York – London – Paris 1981, 19-44.
N. AUSTIN, *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca-London 1994.
R.G. AUSTIN, «Virgil and the Wooden Horse», *JRS* 49 (1959), 16-25.
A. AZZAROLI, *An Early History of Horsemanship*, Leiden 1985.
J.-L. BACKÈS, *Le mythe d'Hélène*, Clermont-Ferrand 1984 (ελλην. μτφρ. *Ο μύθος της Ελένης*, μτφρ. Μ. Γιόση, Μέγαρο Μουσικής Αθηνών, Αθήνα 1993).
K. BASSI, «Helen and the Discourse of Denial in Stesichorus' Palinode», *Arethusa* 26 (1993), 51-75.

- ead., «The Somatics of the Past: Helen and the Body of Tragedy», in M. Franko – A. Richards (eds), *Acting on the Past. Historical Performance across the Disciplines*, Hanover and London, 2000, 18-19.
- J.W.S. BLOM, *De typische getallen bij Homeros en Herodotos*, Nijmegen 1932.
- J. BOLLACK et P. JUDET de La COMBE, *L'Agamemnon d'Échyle. Le texte et ses interprétations, Agamemnon 2 (Cahiers de Philologie vol. 8)*, Lille 1982.
- P. BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège-Athènes 1994 (=Kernos Suppl. 3).
- T.W. BOYD, «Recognizing Helen», *ICS* 23 (1998).
- J.N. BREMMER, «Effigies dei in Ancient Greece: Poseidon», in D. Van der Plas (ed.), *Effigies Dei: Essays on the History of Religions (Studies in the History of Religions, Numen Suppl. 51)*, Leiden 1987, 35-41.
- J. BURGESS, «The Non-Homeric Cypria», *TAPhA* 126 (1996), 77-99.
- W. BURKERT, *Greek Religion, Archaic and Classic*, Oxford 1985.
- id., *Homo Necans*, Berlin 1972.
- C.B. CHAMPION, *Cultural Politics in Polybius' Historia*, Berkeley – Los Angeles – London 2004.
- id., «Histories 12.4b 1-4c 1: An Overlooked Key on Polybios' Views on Rome», *Histos*, vol. 4, www.dur.ac.uk/classics/histos.
- M. CHRISTOPOULOS, «Helen and Politics» in C. Burazelis – N. Birgalias – P. Cartledge (eds), *Political Thought and Ancient Sparta*, Athens 2007.
- id., *Εἰς Ποσειδῶνα*, Αθήνα 1997.
- id., «Discours odysseén de Protée. Révélations traditionnelles et innovations narratologiques», *Kernos* 16 (2003), 35-41.
- id., «Ομηρικοί νεκρικοί θρήνοι. Ιλιάδος Ω 697-804. Μαρτυρίες και ερμηνείες», *Αρχαιογνωσία*, 2007.
- id., «Contests Without Rewards. Musical Contests in the *Odyssey* and the Homeric Hymn to *Hermes*», υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του 10ου Διεθνούς Συνεδρίου για την Οδύσσεια: Άθλα και έπαθλα στα ομηρικά έπη, Ιθάκη 2004 (forthcoming).
- E. CINGANO, «A Catalogue within a Catalogue: Helen's Suitors in the Hesiodic Catalogue of Women (frs 196-204)», in R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women*, Cambridge 2005, 118-152.
- L.L. CLADER, *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden 1976, Mnemosyne Suppl. 42.
- S. CONSTANTINIDOU, *Laconian Cults: the Main Sanctuaries of Sparta* (diss.), University of London 1988.

- ead., «Helen and Pandora: a Comparative Study With Emphasis on the Eidolon Theme as a Concept of Eris», *Δωδώνη* 33 (2004), 165-241.
- N. CROALLY, *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Greek Tragedy*, Cambridge 1994.
- A.M. DALE, *Euripides Helen*, Bristol 1996 (1967).
- M. DAVIES, *The Epic Cycle*, Bristol 1989.
- id., «Alcaeus, Thetis and Helen», *Hermes* 114 (1986), 257-262.
- J.A. DAVISON, *From Archilochus to Pindar*, London 1968.
- id., «De Elena Stesichori», *QUCC* 2, 1966, 80-90.
- E. DELEBECQUE, *Le cheval dans l'Iliade*, Paris 1951.
- M. DETIENNE – J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*, Paris 1978 (1874).
- G. DEVEREUX, «Stesichorus' Palinodes: Two further Testimonia and Some Comments», *RM* 4 (1973), 206-209.
- M. W. DICKIE, «Fair and Foul Play in the Funeral Games in the *Iliad*», *Journal of Sport History* II. 2 (1984), 8-17.
- Δίκτης ο Κρητικός, *Εφημερίδα του Τρωικού πολέμου – Δάρης ο Φρύγας, Ιστορία για την άλωση της Τροίας*, Εισαγωγή και μετάφραση Γ. Γιατρομανωλάκη, Αθήνα 1996.
- S. DOUGLAS OLSON, «The stories of Helen and Menelaus (Odyssey 4. 240-289) and the Return of Oysseus», *AJP* 110 (1989), 387-394.
- G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974².
- J.R. DUNKLE, «Some Notes on the Funeral Games: *Iliad* 23», *Prometheus* 7 (1981), 11-18.
- M. EBBOTT, «The Wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the *Iliad*» in M. Carlisle – O. Levaniouk (eds), *Nine Essays on Homer*, Lanham – Boulder – N. York – Oxford 1999, 3-20.
- M.W. EDWARDS, «The Conventions of a Homeric Funeral» στον τόμο J.H. Betts, J.T. Hooker, J.R. Green (eds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, Bristol 1986.
- M.W. EDWARDS *Homer, Poet of the Iliad*, Baltimore and London 1987 (ελλην. μτφρ. Όμηρος. Ο ποιητής της Ιλιάδας, μτφρ. Β. Λιαπής, Ν. Μπεζαντάκος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001).
- H. ERBSE, *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*, Berlin-N. York 1972.
- Euripide, Troiane* (V. di Benedetto – E. Cerbo), Milano 1998.
- Euripides. Trojan Women* (S.A. Barlow), Warminster, Wiltshire, 1986.

- M. FANTUZZI, «Odisseo mendicante a Troia e a Ithaca: su [Eur]. «Rh.» 498-507, 710-719 e Hom. «Od.» 4. 244-258», *MD* 36 (1996), 175-185.
- A. FORD, *Homer: The Poetry of the Past*, Ithaca 1992.
- J. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, N. York 1965.
- A. ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΗ, «'Ο Ποσειδῶν στὸ θέατρο τοῦ Διονύσου», *Δωδώνη* 29 (2000).
- B. GENTILI, *Poetry and its Public in Ancient Greece: From Homer to Fifth Century* (αγγλ. μτφρ.), Baltimore 1988.
- G. GERMAIN, *Homère et la mystique des nombres*, Paris 1954.
- L. GHALI-KAHIL, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris 1955.
- L. GINLIANI, *Bild und Mythos. Geschichte der Bilderjählung in der griechischen Kunst*, München 2003.
- S. GOLDHILL, *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge 1991.
- A.W. GOMME, «Interpretation of Some Poems of Alkaios and Sappho», *JHS* 77 (1957), 255-266.
- Gorgia. Encomio di Elena. Apologia di Palamede* (a cura di L. Càffaro), Firenze 1997.
- M. GRAVER, «Dog-Helen and Homeric Insult», *CA* 14.1 (1995), 41-61.
- J. GRIFFIN, «The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer», *JHS* 97 (1977), 39-53.
- F.J. GROTEN, «Homer's Helen», *G&R* 15 (1968), 33-39.
- M. GUMPERT, *Grafting Helen. The Abduction of the Classical Past*, Wisconsin 2001.
- D. HAMMER, *The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought*, University of Oklahoma Press, Norman 2002.
- B. HANSEN, *Frauenopfer. Mörderische Darstellungskrisen in Euripides' Iphigenie in Aulis und Goethes Iphigenie auf Tauris*, Berlin 2003.
- F. HARTOG, «Le boeuf "autocuisseur" et les boissons d'Arès», in M. Detienne – J.P. Vernant (επιμ.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 250-269.
- J. HAUBOLD, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge 2000.
- E.L. HARRISON, «Odysseus and Demodokos: Homer, *Odyssey* 8. 492 f.», *Hermes* 99 (1971), 378-379.
- N. HIMMELMANN-WILBSCHÜNTZ, *Tieropfer in der Griechischen Kunst*, Nordheim Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 349, 1997.
- H. HOMEYER, *Die spartanische Helena und das trojanische Krieg: Wandlungen und Wanderungen eines Sagenkreis vom Altertum bis zur Gegenwart* (Palingenesia 12), Wiesbaden 1977.

- B. HUGHES, *Helen of Troy: Goddess Princess, Whore*, London 2005 (paperback: *Helen of Troy: The Story Behind the Most Beautiful Woman in the Word*, 2007).
- D.D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London 1991.
- R. JANKO, «Poseidon Hippios in Bacchylides 17», *CQ* 74 (1980), 255-259.
- R.C. JEBB, *Sophocles. The Plays and Fragments, Part VI, The Electra*, Amsterdam 1962.
- M. JOST, *Sanctuaires et cultes de l'Arcadie*, Paris 1985.
- F. JOUAN, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, Paris 1966.
- id., «Sophocle et les Chants Cypriens», in J.A. Lopez Férez (ed.), *La épica griega y su influencia en la literatura espaniola (aspectos literarios, sociales y educativos)*, Madrid 1993, 189-212.
- E. KADLETZ, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, Washington 1976 (διδ. διατρ.).
- J.C. KAMERBEEK, *The Plays of Sophocles, Part V, The Electra*, Leiden 1974.
- J. KAKRIDIS, «Helena und Odysseus», *Serta Philologica Aenipontana*, Innsbruck Beiträge z. Kulturwiss. 7-8, Innsbruck 1962, 27-36.
- id., «Προβλήματα της ομηρικής Ελένης», *Ξαναγουρίζοντας στον Όμηρο*, Αθήνα 1999 (1971).
- id., *Ομηρικά θέματα*, Αθήνα 1954.
- J. KAMBITIS, *L'Antiope d'Euripide. Édition commentée des fragments*, Athènes 1972.
- R. KANNICHT, *Euripides Helena*, 1969.
- V. KARAGEORGHIS, «Une tombe de guerrier à Paléopaphos», *BCH* 87 (1963), 265-300.
- id., «Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1964», *BCH* 89 (1965), 231-300.
- id., «Horse Burials in Cyprus», *Archaeology* 18 (1965), 282-290.
- G.S. KIRK (ed.) *The Iliad: A Commentary*, vol. I-IV, Cambridge 1993 (1985).
- B.M.W. KNOX, «Euripides' *Iphigeneia in Aulide* 1-163 (in that order)», *YCS* 22 (1971), 239-261.
- O. KOMNINOY – ΚΑΚΡΙΑΗ, *Σχέδιο και τεχνική της Οδύσσειας*, Αθήνα 1984.
- D.C. KURZ – J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs*, London 1971.
- J. LINDSAY, *Helen of Troy: Woman and Goddess*, London 1974.
- C.A.E. LUSCHNIG, *A Study of Euripides' Iphigeneia at Aulis*, 1988, 6-11.
- J. MARKS, «The Junction between the Kypria and the Iliad», *Phoenix* 56, 1-2 (2002), 1-24.

- Δ.Ν. ΜΑΡΩΝΙΤΗΣ, *Ομηρικά μεγαθέματα. Πόλεμος-Ομιλία-Νόστος*, Αθήνα 1999.
- C.W. MARSHALL, «Idol Speculation: the Protean Stage of Euripides' Helen», *T&P* 16 (1995), 74-79.
- R.P. MARTIN, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca-London 1989.
- G. MAZZARA, *La retorica del verosimile*, S. Augustin 1999.
- K. MEISTER, *Historische Kritik bei Polybios*, Wiesbaden 1975.
- E. MINCHIN, *Homer and the Resources of Memory: some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*, Oxford 2001.
- H. MONSACRÉ, *Les larmes d'Achille*, Paris 1984.
- S. MURNAGHAM, *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton 1987.
- D. MUSTI – M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia*, III, Milano 1991.
- G. MYLONAS, «Homeric and Mycenaean Burial Customs», *AJA* 52 (1948), 56-81.
- id., «Homeric and Mycenaean Burial Customs», *AJA* 52 (1948), 56-81.
- id., Γ. ΜΥΛΩΝΑΣ «Τα μυκηναϊκά έθιμα ταφής», *ΕΕΦΣΠΑ* 12 (1961-1962), 291 κ.εξ.
- G. NAGY, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979.
- M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, München 1967.
- M. ORSINI, «La cronologia dell' "Encomio di Elena" di Gorgia e le "Troiane" di Euripide», *Dioniso* 19 (1956), 82-88.
- D.L. PAGE, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1959.
- L.R. PALMER, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford 1969 (1963).
- M. PANTELIA, *Beauty Unblamed: a Study of Ancient Portrayals of Helen of Troy*, Ann Arbor (dis.) 1987.
- Ι. ΠΑΝΟΥΣΗΣ, «Θρήνοι ηρώων στην Ιλιάδα», *Φιλολογική* 78 (2002), 43-51.
- Ν.Δ. ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, *Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις*, Βιβλίο 2 και 3, Κορινθιακά και Λακωνικά, Αθήνα 1976.
- Ι. ΡΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-BELMEHDI, *Le chant de Pénélope. Poétique du tissage féminin dans l'Odyssée*, Paris 1994.
- G. PETERSMANN, «Die monologische Totenklage der Ilias», *RhM* 116 (1973), 3-16.
- Β. ΠΕΤΡΑΚΟΣ, *Ο Μαραθών*, Αθήνα 1995.
- Α. ΡΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, «The Interment of Patroclus. *Iliad* 23. 252-57», *AJP* 109 (1988), 492-493.

- A. PIPPIN-BURNET, *Three Archaic Poets: Archilocus, Alcaeus, Sappho*, London 1983.
- W. POOLE, «Euripides and Sparta», in A. Powell – S. Hodkinson (eds), *The Shadow of Sparta*, London – N. York 1994, 27 κ.εξ.
- P. PUCCI, «Antiphonal Lament between Achilles and Briseis», *CQ* (Colby Quarterly), 39, 3 (1993), 258-272.
- P. RAWLING, *Horses, Chariots and Indo-Europeans*, Budapest 2000.
- K.J. RECKFORD, «Helen in the Iliad», *GRBS* 5 (1964), 5-20.
- E. REINER, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart-Berlin 1938.
- S. RICHARDSON, *The Homeric Narrator*, Nashville 1990.
- J. DE ROMILLY, *Patience mon coeur!* Paris 1991.
- L.E. ROLLER, *Funeral Games in Greek Literature, Art and Life*, University of Pennsylvania 1977 (διδ. διατρ.).
- P. ROSE, «Ideology in the Iliad: Polis, Basileus, Theoi», *Arethusa* 30 (1997), 151-199.
- J. SAKELLARAKIS, *Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferitual*, Berlin – N. York 1970 (=Praehistorische Zeitschrift 45, 2, 135-219).
- J. SAKELLARAKIS – E. SAPOUNA SAKELLARAKI, *Archanes*, Athens 1997.
- W.M. SALE, «The Government of Troy: Politics in the Iliad», *GRBS* 35 (1994), 5-102.
- P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris 2005.
- R. SCAIFE, «The Kypria and its Early Reception», *CIAnt* 14 (1995), 164-191.
- F. SCHACHERMEYER, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950.
- W. SCHADEWALDT, *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1965 (ελλην. μτφρ. Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου, τόμ. α' και β', μτφρ. Φ. Κακριδής, MIET Αθήνα 1980-1985).
- R. SCHMIEL, «Telemachus in Sparta», *TAPhA* 103 (1972), 463-472.
- R. SCODEL, «Bardic Performance and Oral Tradition in Homer», *AJP* 119 (1998), 171-194.
- R. SCODEL, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen 1980 (*Hypomnemata* 60).
- ead., *Listening to Homer. Tradition, Narrative and Audience*, Ann Arbor 2002.
- ead., «Pseudo-Intimacy and the Prior Knowledge of the Homeric Audience», *Arethusa* 30 (1997), 201-219.
- S. SCULLY, «The Bard as the Custodian of Homeric Society: Odyssey 3. 263-272», *QUCC* 8 (1981), 67-83.
- id., *Homer and the Sacred City*, Ithaca 1990.

- R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, N. York 1994.
- Ch. SEGAL, «Bard and Audience in Homer», στο *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca 1994, 113-141.
- A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Paris 1928.
- D. SIDER, «The Blinding of Stesichorus», *ZKP* 117 (1989), 423-431.
- O. SKUTSCH, «Helen, her Name and Nature», *JHS* 107 (1987), 188-192.
- Ch. SOURVINOU-INWOOD, «Reading» *Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
- D. SPATHARAS, «Gorgias' *Encomion of Helen* and Euripides' *Troades*», *Eranos* 100 (2002), 166-174.
- J. STERN, «Theocritus' Epithalamium for Helen», *RBPh* 56 (1978), 29-37.
- T.C.W. STINTON, *Euripides and the Judgement of Paris*, Society for the Promotion of Hellenic Studies, Supplementary Paper 11, London 1965.
- M. SUZUKI, *Metamorphoses of Helen, Authority, Difference and the Epic*, Ithaca, N.Y., 1989.
- Ch. TSAGALIS, *The Improvised Laments in the Iliad*, Cornell University 1998 (διδ. διατρ., =*Epic Grief. Personal Lament in Homer's Iliad*, Berlin – N. York 2004).
- id., «Viewing from the Walls, Viewing Helen: Language and Indeterminacy in the Teichoscopia» *ΕΕΦΣΙΑ*, ΛΔ' (2002-2003), 167-193.
- E. VANDERPOOL, «News Letter from Greece», *AJA* 63 (1959), 280.
- F.W. WALBANK, *A Historical Commentary of Polybius*, Oxford 1967.
- D.J. WARD, «The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins», in J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, 193-202.
- M.L. WEST, *Immortal Helen*, London 1975.
- id., *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985.
- id., *Euripides Orestes*, Warminster 1987.
- S. WEST, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I, Oxford 1990.
- id., «Proteus in Stesichorus' Palinode», *ZPE* 47 (1982), 6-10.
- S. WIDE, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.
- M.M. WILLCOCK, «The Funeral Games of Patroclus», *BICS* 20 (1973), 1-11.
- C.W. WILLINK, *Euripides' Orestes with an Introduction and Commentary*, Oxford 1986.
- id., «The Prologue of Iphigeneia at Aulis», *CQ* 21 (1971), 343-364.

- V. J. Wohl, «Standing by the Stathmos: Sexual Ideology in the Odyssey», *Arethusa* 26 (1993), 19-50.
- N. WORMAN, «The Voice Which is Not One: Helen's Verbal Guises in Homeric Epic» in *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001.
- A. ΒΟΣΚΟΣ, «Τα Κύπρια και τα ομηρικά έπη», *Πρακτικά του δευτέρου διεθνούς κυπριολογικού συνεδρίου I*, Λευκωσία 1985, 479-487.
- C. WRIGHT, «Myths of Poseidon: The Development of the Role of the God as Reflected in Myth» in M. Dillon (ed.), *Religion in the ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, 533-547.
- N. ZAGAGI, «Helen of Troy: Encomium and Apology», *WS* 19 (1985), 63-88.
- F. ZEITLIN «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' Thesmophoriazusaе» in H. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, N. York – London – Paris 1981, 203-206.
- A. ΖΕΡΒΟΥ, *Το παιχνίδι της ποιητικής δημιουργίας στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2003.