

Μαγεία και παραφροσύνη στον Όμηρο

Ιωάννης Πετρόπουλος

Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας,
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης



Κόσμος του Ομήρου –ας μου επιτραπεί η απλούστευση, ίσως θα έπρεπε να πω «οι κόσμοι»– ο κόσμος του, αν και τον έχει αποκαθάρει από κατάφωρα φαντασιώδη στοιχεία, ενίοτε επιδέχεται τη μαγεία με την ανθρωπολογική έννοια. Κατά πολλούς κοινωνικούς ανθρωπολόγους τα κοινά στοιχεία της μαγείας είναι ότι, πρώτον, ανατρέπει συχνά τις δημόσιες θρησκευτικές μορφές και ιδέες και δεύτερον, είναι εξ ορισμού μια αντικοινωνική δραστηριότητα. Η μαγεία στην αρχαία Ελλάδα, συγκεκριμένα, κινητοποιούσε, χειραγωγούσε ή ακόμη κι εξανάγκασε τους *νεκυδαίμονες* (αλλά και άλλους θεούς) μ' έναν *αυτόματο, μηχανικό τρόπο*.¹

Στην παρούσα εισήγηση επιθυμώ να θίξω δύο θέματα που άπτονται της ελληνικής μαγείας και τα οποία δεν έχω εξερευνήσει μέχρι σήμερα. Το πρώτο αφορά ένα χωρίο από την ξακουστή απολογία του Αγαμέμνονα στην Τραψοδία της *Ήλιάδος*, ένα χωρίο το οποίο πιστεύω ότι απηχεί μια φρασεολογία και ιδεολογία, οι οποίες συνδέονται περισσότερο με τη μαγεία παρά με την παραδοσια-

1. Πετρόπουλος (1999), 7.

κή θρησκεία. Το δεύτερο θέμα είναι το περιόνυμο *δέπας* – ή κύπελλο (μάλλον πρόκειται για κρατήρα)– του Νέστορα στην *Ίλιάδα* Λ· όπως θα δείξω, το *δέπας* αυτό προϋποθέτει κάποια μαγικά συμφραζόμενα. Ξεκινώ από το δεύτερο θέμα.

Στην *Ίλιάδα* Λ, σιχ. 598 κ.ε. οι Αχαιοί κινδυνεύουν πια να χάσουν τον πόλεμο. Αρκετοί ήρωες, μείζονες και ελάσσονες, έχουν τραυματισθεί και αποσύρονται. Μεταξύ αυτών είναι κι ο Μαχάων, ο γιός του Ασκληπιού, ιατρός-τραυματολόγος ο ίδιος, τον οποίο ο Νέστωρ μεταφέρει επάνω στο άρμα του – ένα είδος ΕΚΑΒ- στα καράβια. Φθάνει στη σκηνή του ο Πύλιος βασιλεύς με τον ημίθεο τραυματία του κι εκεί αμέσως τους περιποιείται η δούλη του Νέστορα Εκαμήδη. Ας δούμε το αρχαίο κείμενο, Λ 624, 628-43:

τοῖσι δὲ τεύχε κυκειῶ ἐϋπλόκαμος Ἑκαμήδη,

.....

ἢ σφωῖν πρῶτον μὲν ἐπιπροΐηλε τράπεζαν

καλὴν κυανόπεζαν ἐϋξοον, αὐτὰρ ἐπ’ αὐτῆς

630 *χάλκειον κάνεον, ἐπὶ δὲ κρόμουον ποτῶ ὄψον,*

ἠδὲ μέλι κλωρόν, παρὰ δ’ ἀλφίτου ἱεροῦ ἀκτῆν,

πὰρ δὲ δέπας περικαλλές, ὃ οἴκοθεν ἦγ’ ὁ γεραῖός,

χρυσείοις ἦλοισι πεπαρμένον· οὐατα δ’ αὐτοῦ

τέσσαρ’ ἔσαν, δοιαὶ δὲ πελειάδες ἀμφὶς ἕκαστον

635 *χρῦσαι νεμέθοντο, δῶν δ’ ὑπὸ πυθμένες ἦσαν.*

ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης

πλεῖον ἐόν, Νέστωρ δ’ ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν.

ἐν τῷ ῥά σφι κύκπησε γυνὴ εἰκυῖα θεῆσιν

οἶνον Πραμνεῖον, ἐπὶ δ’ αἶγειον κνή τυρόν,

640 *κνήστι χαλκείῃ, ἐπὶ δ’ ἄλφιτα λευκὰ πάλυνε,*

πινόμεναι δ’ ἐκέλευσεν, ἐπεὶ ῥ’ ὄπλισσε κυκειῶ.

τὼ δ’ ἐπεὶ οὖν πίνοντ’ ἀφέτην πολυκαγκέα δίψαν,

μύθοισιν τέρποντο πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες.

Τους φτιάχνει, λέει ο ποιητής (624, 638 κ.ε.), ένα μείγμα (*κυκειῶ*), μια παχύρευστη «σούπα» η οποία περιέχει *οἶνον Πραμνεῖον* (639) – κανείς δεν ξέρει πού βρισκόταν η πόλη Πράμνος ούτε τι σοῖ κρασί παρήγε αυτή. Στο κρασί

αυτό η Εκαμήδη προσθέτει μέλι, φρεσκοτριμμένο κατσικίσιο τυρί και κριθάρι. Αυτό το κράμα τους δροσίζει, λέει ο ποιητής (642), και τους παρακινεί να συνομιλούν με ευχαρίστηση (643), ενώ τρώνε κρεμύδι.² Θα σταθώ σε τρεις λεπτομέρειες ιδιαίτερες.

Πρώτον, αυτό το αναζωογονητικό μείγμα είναι η ίδια ακριβώς συνταγή που ετοιμάζει και προσφέρει η Κίρκη στην *Ὀδύσσεια* κ, όπως θα δούμε. Δεύτερο, όπως παρατηρεί και ο Hainsworth³, περίπου εκατό στίχους αργότερα μνημονεύεται κάποια *Ἀγαμήδη*, σύζυγος ενός παλιού εχθρού του Νέστορα. Το ενδιαφέρον είναι ότι η γυναίκα αυτή «*τόσα φάρμακα ἤδη*» (740-1), δηλαδή «*γνώριζε πολλά φάρμακα*» (740-1):

*πρεσβυτάτην δὲ θύγατ' εἶχε ξανθὴν Ἀγαμήδην,
ἦ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεία χθών.*

Η φαρμακευτρία Αγαμήδη είναι, προφανώς, ντουμπλέτο, λειτουργικό δίδυμο της Εκαμήδης. Τρίτο και σημαντικότερο, η θεραπεία Εκαμήδη που καταγόταν από την Τένεδο ανέμιξε αυτό το κράμα μέσα σ' ένα *δέπας περικαλλές* (632), ένα πανέμορφο χρυσήλατο δοχείο με τέσσερις λαβές διακοσμημένες, η κάθε μία, με δύο ανάγλυφα περισσότερα (633-5). Ο Όμηρος διευκρινίζει ότι το δοχείο αυτό, όταν γέμιζε, ήταν τόσο βαρύ που μόνο ο Νέστωρ, παρά το γήρας του, μπορούσε να το σηκώσει από το τραπέζι *ἀμογητι* (637), δηλαδή χωρίς κόπο.⁴ Υποθέτω, επομένως, ότι είναι εκείνος που σερβίρει το ποτό κι όχι η δούλη του.⁵

2. Ο Jones (2003), 180 ad Λ. 638 αποφαίνεται ότι το καρτοφαγικό αυτό γεύμα, το οποίο «would not excite modern taste-buds», ήταν ως σύνολο ένα τονωτικό αλλά απδιαστικό mélange. Το *κρόμμον* προστίθεται (περιέργως, κατά τον Hainsworth) ή (πιο πιθανώς, κατά τον Jones) το τρώνε ως πικάντικη «γαρνιτούρα»: Hainsworth (1993), 292 ad 630. Ο τελευταίος δεν αποστρέφεται καθόλου την ομηρική αυτή συνταγή: 293-4 ad 638-41.

3. Hainsworth (1993), 291 ad Λ. 624.

4. Hainsworth (1993), 293 ad 636-7 δηλώνει έκπληξη για τη δύναμη του Νέστορα (όντως ο ήρωας παραπονιέται λίγο αργότερα ότι έχει χάσει το σφρίγος του [Λ. 670-1] αλλά η αδυναμία αυτή μπορεί να είναι σχετική). Ταυτόχρονα, όμως, ο Hainsworth δείχνει ότι το σχόλιο του ποιητή «μόνο ο Χ μπορούσε να κάνει ή να χρησιμοποιήσει κάμ (π.κ. εξοπλισμό, άλογα, δόρυ κ.ά.)», είναι στερεότυπο επικό μοτίβο.

5. Contra Hainsworth (1993), 291-2 ad 624.

Όπως σημείωσα προ ολίγου, το ποτό της Εκαμήδης είναι το ίδιο μ' αυτό της Κίρκης. Στην *Όδύσσεια* κ. 233-8 η θεά, όπως την αποκαλεί ο Όμηρος, Κίρκη προσκαλεί τους συντρόφους του Οδυσσέα τάχα σε δείπνο· αναμειγνύει κρασί από την Πράμνο, τυρί, κριθάρι και μέλι. Ας δούμε αυτό το χωρίο:

*εἴσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε,
ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι κλωρόν*

235 *οἶνω Πραμνεῖῳ ἐκύκα· ἀνέμισγε δὲ σίτω
φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.
αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα
ῥάβδῳ πεπληγυῖα κατὰ συφροῖσιν ἐέργνυ.*

Σε πρόσφατο άρθρο της η Ναννώ Μαρινάτου⁶ κάνει την οξυδερκή παρατήρηση ότι το ποτό αυτό δεν είναι «συνηθισμένη, σύμφωνα με τον κώδικα φιλοξενίας, τροφή, δηλαδή κρέας και κρασί». Είναι στην πραγματικότητα (πάλι κατά τη Μαρινάτου) «τροφή που ταιριάζει καλύτερα στους νεκρούς παρά στους ζωντανούς». Δηλαδή, επειδή το ποτό της θυμίζει κοές, η Κίρκη ουσιαστικά, από την πρώτη κιόλας στιγμή, «παραδίδει τους άνδρες στον θάνατο, στον Άδη», προσφέροντας ως αντεστραμμένο υγρό γεύμα τον *κυκεῶνα* της. Εν συνεχεία προσθέτει στο μείγμα *φάρμακα λυγρὰ* (236), τα οποία κάνουν τα θύματά της να ξεχάσουν την πατρίδα τους. Τέλος, τους χτυπάει με το ραβδί της και ω του θαύματος (!) μετατρέπονται εξωτερικά σε γουρούνια που σκληρίζουν. Αν και ο ποιητής φαίνεται να περιγράφει τρία διαδοχικά στάδια –οι άνδρες πίνουν το ποτό, ξεχνούν την Ιθάκη και γουρουνοποιούνται, όταν τους χτυπήσει με το ραβδί– στ' αλήθεια ο Όμηρος υπονοεί μια συνολική μαγική διαδικασία στην οποία δεν πρέπει να διακρίνουμε ξεχωριστά στάδια.⁷

Το χθόνιο δείπνο της Κίρκης αντιστρέφει τους κοινωνικούς και λατρευτικούς τύπους. Τα *φάρμακά* της είναι *λυγρὰ* γιαυτό και η φιλοξενία διαστρέφεται. Οι προθέσεις της είναι, εκ προοιμίου, ριζικά κακές και καταστρεπτικές:

6. Μαρινάτου (1999), 12-15.

7. Κατά Jones (2002), 94 ad κ 236. Contra Heubeck (1989), 57 ad κ 23-43.

βλ., π.χ., κ. 288, «κακὸν ἦμαρ», «πῆμα κακόν» στη διατύπωση του Ερμή, 317 «κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ», 339 «αὐτὸν δ' ἐνθάδ' ἔχουσα δολοφρονέουσα κελεύεις», στη διατύπωση του Οδυσσέα· και 434 (τα φοβισμένα λόγια του Ευρύλοχου) «οἷ κέν οἱ μέγα δῶμα φυλάσσοιμεν καὶ ἀνάγκη». Αντί να ωφελήσει τους ξένους τους αποκτινώνει και γενικά θέλει το κακό τους. Χωρίς αμφιβολία βλέπουμε στο επεισόδιο αυτό μια κακιά μάγισσα επί το έργον. Μπορούμε άρα γε να πούμε ότι στην *Ίλιάδα* η πιστή δούλη του Νέστορα Εκαμήδη, αντίθετα, εκτελεί μία πράξη της λευκής μαγείας; Είναι γεγονός ότι το μείγμα της θυμίζει, όπως είδαμε, περισσότερο χοές παρά τροφή για έναν φιλοξενούμενο. Όπως η συνταγή της Κίρκης, έτσι και η συνταγή της Εκαμήδης, αντιστρέφει την καθεστηκυία τάξη νεκρών και ζώντων, αλλά με τον σκοπό να θεραπεύσει ή τουλάχιστον να ανακουφίσει. Η Sarah Iles Johnston στο βιβλίο της *The restless dead* (1999) δείχνει ότι ευμενιζόμενοι με χοές ή άλλα μέσα, οι χθόνιοι θεοί και γενικότερα οι νεκροί ήταν δυνατόν να επιστρατευθούν για καλούς σκοπούς (πβ. Αισχ. *Χοηφ.* 94-5).⁸ Η πρακτική της Εκαμήδης ουδόλως διαφέρει από τη λευκή μαγεία, της Ελένης στην *Όδύσσεια* ραψωδία δ ή από εκείνην των Λωτοφάγων στην κ. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις ρητώς αναγνωρίζεται η λευκή μαγεία, επί τη βάση της πρόθεσης του εκτελεστή και όχι των μέσων –της *materia magica*– της συνταγής του. Αμφότερα χωρία συνάδουν με τη φρασεολογία μεταγενεστέρων ερωτικών αρωγών, οι οποίες ανάγκαζαν (υποτίθεται) το θύμα να «λησμονήσει» την οικογένεια και άλλα προσφιλή του/της πρόσωπα.⁹ Επί τροκάδην λοιπόν, ας εξετάσουμε την *Όδύσσεια* δ 220-30:

220 αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,
 νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.
 ὃς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὶν κρητῆρι μιγείη,
 οὐ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν,
 225 οὐδ' εἴ οἱ κατατεθναίη μήτηρ τε πατήρ τε,
 οὐδ' εἴ οἱ προπάροιθεν ἀδελφεὸν ἢ φίλον υἱὸν

8. Iles Johnston (1999), ιδίως 29, 46.

9. Βλ. Πετρόπουλο (1988), 219-220, ιδ. (1997), 111. Επίσης Faraone (1999), 86-9, 142-3, 168.

καλκῶ διΐόφεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὄρῳτο.
 τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔκε φάρμακα μπιτόεντα,
 ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
 Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
 230 φάρμακα, πολλά μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλά δὲ λυγρά.

Τώρα ας δούμε τους Λωτοφάγους, Ὀδύσεια 192-7:
 «οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μῆδονθ' ἐτάροισιν ὄλεθρον
 ἡμετέροισ', ἀλλά σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.
 τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιπδέα καρπόν,
 95 οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
 ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι
 λωτὸν ἐρεπτόμενοι μένεμεν νόστου τε λαθέσθαι.

Επιστρέφω στην Εκαμήδη στην Ἰλιάδα Λ. Είναι, νομίζω, πιθανόν ότι η δούλη απεργάζεται ένα είδος καλοήθους φαρμακείας μέσα στο προσωπικό δέπας του Νέστορα. Μήπως πρόκειται για νύξη για ένα μύθο παρόμοιο με εκείνον της ιρλανδικής μυθολογίας, όπου ένα μαγικό κρασοπότηρο θεραπεύει τραύματα;¹⁰ Ο Όμηρος υπονοεί τη μαγεία εδώ, ενώ τη δείχνει ξεκάθαρα ιδίως στον αντεστραμμένο κόσμο της Κίρκης στην Ὀδύσεια.

Εκείνο που επιρρωνύει την υπόθεσή μου ότι το ποτό του Νέστορα στη Λ ραψωδία υπονοεῖται ως μαγικό είναι μια επιγραφή, σύγχρονη με την Ἰλιάδα, η οποία βρέθηκε πριν από εξήντα περίπου χρόνια σε μια παιδική ταφή στις Πιθηκούσες, δηλ. το σημερινό νησί Ischia στον Κόλπο της Νάπολης. Το κείμενο χρονολογείται περί το τέλος του 8ου αι. π.Χ. και είναι χαραγμένο πάνω σε μια άκομψη ροδιακή κοτύλη. Οι τρεις σίχοι, εκ των οποίων ο 2ος και ο 3ος είναι εξαμετρικοί, είναι γραμμένοι με γράμματα της Ευβοϊκής αλφαβήτου. Παραθέτω την επιγραφή^{10α}:

Νέστορος: ε[ιμ]: εὔποτ[ον]: ποτέριο[ν:]

10. D 1503.8; Π8. E 761.5.4 ("Resuscitation by magic cup") στο *Motif Index των Aarne-Thompson*.

10a. Meiggs & Lewis ([1969] 1988), αρ. 1.

Νέστορος : ε[ίμ]! : εὔποι[ον] : ποτέριον :
 ἡὸς δ' ἂν τῷδε πίεσι: ποτερῖ[ο]: αὐτίκα κένον
 ἡμέρος: ἡαιρέσει : καλλιστε[φά]γο: ἼΑφροδίτες

Τα τελευταία είκοσι χρόνια η επιγραφή αυτή έχει προσελκύσει επανειλημμένως την προσοχή και αντιλογία πολλών μελετητών, μεταξύ των οποίων είναι και ο «μαγολόγος» Christopher Faraone. Σε άρθρο του στο *Classical Antiquity* το 1996¹¹ ο ερευνητής αυτός επιχειρηματολογεί ότι η επιγραφή αυτή είναι μαγική επωδή, η οποία χαρίζει αφροδισιακή δύναμη σε όποιον πιεί από το κύπελλο στο οποίο είναι χαραγμένη. Στην εμπειριστατωμένη ανάλυση του Faraone θα ήθελα να προσθέσω εν συντομία κάποια καίρια στοιχεία.

Όπως συμβαίνει σε πολλές επιγραφές της αρχαϊκής περιόδου, το ποτήριον της Ischia μιλάει «εγωκεντρικά» στο πρώτο πρόσωπο.¹² Εκτός του ότι το κείμενο επαγγέλλεται την αστραπιαία αποτελεσματικότητά του, δίνει οδηγίες και συγχρόνως *επιτελεί* ό,τι υπόσχεται με τα λόγια, – δηλαδή, «μόλις πάρεις μια γουλιά, αμέσως (αὐτίκα) θα κυριευθείς από ερωτική επιθυμία». Είναι performative utterance. (Ίσως θα έπρεπε να τονίσω ότι η αρχαία μαγεία υποτίθεται ότι δρα αμέσως ή σχεδόν αμέσως).¹³ Ο Faraone επισημαίνει ότι η διατύπωση των στίχων 2-3 περικλείει υποθετικό λόγο («αν Α, τότε Β»)· επί πλέον, ανάγει αυτή τη σύνταξη σε εκείνην των ἄρῶν που επισφραγίζουν όρκους ήδη στον Όμηρο. Παράδειγμα (από έναν όρκο στην *Ίλιάδα* Γ 297-301):

*Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
 ὀππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημίνειαν,
 ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὡς ὄδε οἶνος,
 αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.*

«Αν αθετήσουμε τον όρκο αυτό, μακάρι τα μυαλά μας να κυθούν όπως αυτό κρασί (που χύνουμε)!» Εν γένει όμως, δεν είναι μόνον οι κατάρες των όρκων οι οποίες παρουσιάζουν τη συντακτική δομή αυτή. Όπως έχω υποστηρίξει αλλού, ο υποθετικός λόγος χαρακτηρίζει τις μαγικές διατυπώσεις εν γένει, ήδη

11. Faraone (1996), 77-112.

12. Έλ. και Svenbro ([1988] 1993), 29 κ.ε. ('autodeictic... forthrightly egocentric').

13. Petropoulos (1993), 47, (Faraone (1996), 81-2 υποσημ. 13.

στην αρχαϊκή περίοδο.¹⁴ Αναφέρω δύο παραδείγματα από τον Όμηρο, που θυμίζουν τη σύνταξη της επιγραφής της Ischia. Είναι τα χωρία που αναφέρονται στη λευκή μαγεία: α) *Ὀδύσσεια* δ 220-30 και β) *Ὀδύσσεια* ι 92-7. Και οι δύο υποθετικές διατυπώσεις, οι οποίες διαφημίζουν τρόπον τινα την αποτελεσματικότητα των ευεργετικών αυτών συνταγών (πβ. δ. 237 [φάρμακα] *ἔσθλα*, 230 *πολλὰ μὲν ἔσθλα μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρὰ*, ι. 92 *οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μῆδονθ' ἑταίροισιν ὄλεθρον'*) εισάγονται με την αναφορική αντωνυμία *ὅς* (δ. 222, πβ. ι. 94 *ὅς τις*).

Συμφωνώ με τον Faraone ότι οι τρεις στίχοι στην επιγραφή της Ischia εμπεριέχουν μια μαγική επωδή. Τι σχέση όμως έχουν οι στίχοι με την *Ίλιάδα* Λ και συγκεκριμένα το ασήκωτο *δέπας* του γέρο-Νέστορα;

Υποστήριξα προ ολίγου ότι μέσα στο ομηρικό *δέπας* η Εκαμήδη επιτέλεσε ένα είδος λευκής (θεραπευτικής) μαγείας. Ωστόσο, ο ποιητής δεν θέλησε να συνδέσει τον Νέστορα και το «νοικοκυριό» του στην Τροία ανοιχτά με τη μαγεία ακόμη και την ιατρική της μορφή. (Σημειωτέον ότι η ιατρική μαγεία, η οποία εκτελείται με τη βοήθεια μιας *ἐπαιοδῆς* μαρτυρείται μία μόνο φορά στον Όμηρο, στην *Ὀδύσσεια* ι 456-8). Άλλη η Αγαμήδη από την εχθρική Ήλιδα, άλλη η Εκαμήδη η θεραπεία του Πύλιου ήρωα. Άλλο ο κόσμος των θεαινών Αφροδίτης και Ήρας στην *Διός Ἀπάτη* στην *Ίλιάδα* Ξ 197-210, 214-17 (οι οποίες επιδίδονται στην ερωτική μαγεία)¹⁵ κι άλλος ο μικρόκοσμος του στρατοπέδου των Αχαιών. Και βέβαια είναι η *Ὀδύσσεια*, ιδίως οι *Ἀπόλογοι*, που είναι ο κατ' ἐξοχήν κόσμος της μαγείας.

Η επιγραφή των Πιθηκουσών –έτσι λεγόταν η Ischia– διασώζει μια μαγική επωδή στην οποία πρωταγωνιστεί ως *exemplum* –ως μυθικό ανάλογο ή πειστικό προηγούμενο¹⁶ – ο Νέστωρ σε κάποια μικρο-αφήγηση ή *historiola*.¹⁷ Η

14. Petropoulos (1993), 50.

15. Faraone (1999), ιδίως 97-102, 109-10.

16. "Persuasive analogy": βλ. Faraone (1985), 150-4.

17. Βλ. και S. West (1994), 9-15 η οποία αναφέρει την *historiola* κατά τον Αθηναίο (βλ. πιο κάτω).

historiola για το μαγικό ποτήρι του Νέστορα με το αφροδισιακό του ποτό θα κυκλοφορούσε στην επικώρια επική παράδοση της κεντρικής Ιταλίας.¹⁸ ο Αθήναιος (αρχές του 3ου μ.Χ. αι.) εξ άλλου μνημονεύει ένα από τους (πολυάριθμους;) τοπικούς θρύλους για την επίσκεψη, όπως φαίνεται, του Νέστορα στην Καπύη, η οποία είναι κοντά στις Πιθηκούσες.¹⁹ Η προφορική διασκευή, στην οποία βασίζεται η επιγραφή, θα ήταν παράλληλη προς εκείνη που υπεμφαίνει το επεισόδιο στην *Ήλιάδα* Λ. Στις Πιθηκούσες, λοιπόν, τον 8ο αι. π.Χ. ο Νέστωρ ασκούσε ερωτική μαγεία, ενώ την ίδια εποχή στην υπερτοπική σύνθεση της *Ήλιάδος*, η δούλη του ασκούσε μια συγκεκριμένη ιατρική μαγεία. Και στις δύο, όμως, περιπτώσεις ο Πύλιος βασιλιάς διέθετε ένα μαγικό κρασοπότηρο ή κρατήρα, ξεκάθαρα στην επική παράδοση της Ιταλίας, συγκεκριμένα, εξ αιτίας της «λογοκρισίας» του ποιητή, στην *Ήλιάδα*.

Θα ήθελα να τελειώσω ρίχνοντας μια γρήγορη ματιά σ' ένα χωρίο από την *Ήλιάδα* το οποίο, εξ όσων γνωρίζω, δεν έχει μέχρι σήμερα συσχετισθεί με τη μαγεία.

Απολογούμενος για την απερίσκεπτη συμπεριφορά που επέδειξε προς τον Αχιλλέα –η οποία τον οδήγησε στην παραλυτική διένεξη– ο Αγαμέμνων, στην *Ήλιάδα* Τ 86-95, προβάλλει το σφάλμα του σε ένα εξωγενή παράγοντα. Φταίει η Άτη, όχι ο ίδιος! Και εξηγεί το *modus operandi* της αλληγορικής θεότητας. Κατά τη διατύπωσή του η Άτη (η οποία ήταν κατ' εξοχήν αρνητική έννοια για τους ρασιοναλιστές ήρωες του Ομήρου) λειτουργεί με μια αδήριτη, παροιμιώδη κανονικότητα. Πρώτα-πρώτα, προερχομένη από τον Δία, τη Μοίρα και την Ερινύα, υπεισέρχεται μ' όλη της την αγριότητα στις *φρένες* ενός ανθρώπου ή θεού (87-8). Η καταραμένη *Άτη η πάντας άδται* (91), δηλαδή «καθιστά επιπόλαιους», τους πάντες, τους *βλάπτει* (94), δηλαδή «τους βάζει τρικλοποδιά», κι επομένως *εμποδίζει* (κατά κυριολεξία) και (στον ίδιο στίχο) *βλάπτουσ' ανθρώπους κατά δ'*

18. Η ίδια η λέξη *ποτήριον* είναι ενδεικτική της επικώριας παράδοσης. Δεν απαντά στον Όμηρο αλλά ανήκει, όπως φαίνεται, στο επικώριο λεξιλόγιο της ιωνικής κεντρικής Ιταλίας αλλά και της αρχαϊκής Λέσβου (π.χ. Αλκαίος, Σαπφώ).

19. Βλ. Αθήναιου *Δειπνοσοφιστές* 466e, πβ. 489 b-c.

οὐν ἕτερόν γε πέδησε, δηλαδή «πάντα τους αλυσσοδένει (γνωμικός αόριστος) τα πόδια». ^{19α} Το «παραπάτημα» αναφέρεται μεταφορικά στις διαταράξεις των διανοητικών ικανοτήτων ενός θνητού ή θεού, οι οποίες εδρεύουν στις φρένες. Και είναι αποτέλεσμα, όπως τονίζει στην αρχή της ομιλίας του ο Αγαμέμνων, της σιωπηλής και ανεπαίσθητης επιδρομής αυτής της θεότητας. Για να συμπληρώσω τη σχετική ανάλυση του Dodds, η Άτη είναι μια διανοητική και γνωσιακή αποτυχία, η οποία αναπόφευκτα ζημιώνει άμεσα τη διαπροσωπική σχέση ανάμεσα στο θύμα της και το κοινωνικό του περιβάλλον. ²⁰ Είτε είναι ad hoc επινόημα του ποιητή είτε όχι, η θεότητα αυτή αντανακλά την, εκ των υστέρων, αξιολόγηση μιας ανόητης πράξης και της εξωτερικής ζημιάς που αυτή προκάλεσε. ²¹

Αυτό όμως που με ενδιαφέρει είναι ότι η Τ 86 κ.ε. συμφωνεί με κάποιες βασικές ιδέες και φόρμουλες της μαγείας, όπως αυτές μαρτυρούνται ιδίως από τον 5ο αι. π.Χ. και έπειτα. Εξηγούμαι, πολύ σύντομα. Πρώτον, η στενότατη σχέση της Άτης με τη Μοίρα, αλλά ιδίως με την *Ερινύα*. Η τελευταία, λόγω της εξαιρετικής οργής της, εθεωρείτο κατάλληλη χθόνια δύναμη να επικαλεστεί κανείς στη μαγεία: αυτό προκύπτει από τους καταδέσμους και τους μεταγενέστερους μαγικούς παπύρους. ²² Δεύτερο, η ίδια η Άτη είναι *οὐλομένη* (92) –«καταραμένη»– και άρα προσφέρεται άριστα να αξιοποιηθεί σε μια μαγική επωδή η οποία βασίζεται στην κατάρα. Τρίτον, η δουλειά της Άτης αποδίδεται στην *Ίλιάδα* με συνώνυμους όρους –*βλάπτει* και *κατὰ ... πέδησε*– οι οποίοι προϊδεάζουν για την όλη πράξη και ιδεολογία της κλασικής και μετέπειτα μαγείας. ^{22α} Ιδίως το ρήμα *κατὰ ... πέδησε* (94) θυμίζει το συνηθέστατο επιπελεστικό ρήμα των καταδέσμων, *καταδῶ*, όπως στη φόρμουλα *καταδῶ τὸν δεῖνα*. Επίσης το ρήμα *κατὰ ... πέδησε* του Αγαμέμνονα αντιστοιχεί στη συνήθεια να

19α. Βλ. *Lfgre* s.v. *βλάπω*, σ. 65: Στην *Ίλιάδα* το μεταβατικό αυτό ρήμα, όταν αναφέρεται κατά κυριολεξία σε τρικλοποδιά ανθρώπου ή αλόγου, αντιστοιχεί προς το ρήμα *πεδάω*: Η 271 (π8. Ν 435), Ψ 571 (π8. 585), βλ. και α 195 (π8. 380) κ.λπ.

20. Hershkowitz (1998), 132. Π8. Dodds (1951), 2-8.

21. Αυτόθι.

22. Iles Johnston (1999), ιδίως 271.

22α. Βλ. υποσημ. 19α πιο πάνω.

κατασκευάζουν επίδοξοι μάγοι, ήδη στην Αθήνα του 400 π.Χ. και ίσως νωρίτερα,²³ μολύβδινα ομοιώματα voodoo και να δένουν, κατά κυριολεξίαν, τα μέλη τους. Τέλος, η επίπτωση της Άτης, μολονότι δεν είναι παραφροσύνη *per se*, είναι προσωρινή πνευματική σύγχυση του θύματος. Εδώ καταφαίνεται η ομοιότητα της περιγραφής της δράσης της θεάς μ' ένα αναγνωρίσιμο είδος καταδέσμων, οι οποίοι μαρτυρούνται εν αφθονία στην Αθήνα και αλλού από τον 5ο αι. π.Χ. και έπειτα. Είναι οι *κατάδεσμοι* που δένουν, δηλαδή παρακωλύουν τις γνωσιακές και γλωσσικές ικανότητες του αντιδίκου εν όψει μιας επικείμενης δίκης. Πρόκειται για το *genre* των λεγομένων «δικαστικών καταδέσμων και αρών» που ανέδειξε το 1985 ο Faraone.²⁴ Ο ίδιος συνέδεσε τα κείμενα των δικαστικών καταδέσμων με τον *ὕμνον δέσμιον τῶν φρενῶν* πού άδει –και εκτελεί ωσάν επωδή– ο χορός των Ευμενίδων εις βάρος του αντιδίκου τους Ορέστη, στις *Εὐμενίδες* του Αισχύλου (σικ. 327-33 κ.ά.). Κατά την άποψή μου, ήδη ο Όμηρος στην *Ήλιάδα* Τ απηχεί αυτό το είδος μαγικής κατάρας.

Αν, λοιπόν, διαβάσουμε τον Όμηρο προσεκτικά ανακαλύπτομε, έστω και αποσπασματικά, νέα πράγματα για την αρχαϊκή ελληνική μαγεία.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

LfgRE

Lexikon des frϋgriechischen Epos

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Aarne, A., and Thompson, S. (1961), *The types of the folk-tale: A classification and bibliography*, FFC 74, Helsinki.

Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the irrational*, Berkeley & London.

Faraone, C.A. (1985), "Aeschylus' *Hymnos Desmios* (*Eum.* 306) and Attic judicial curse tablets", *JHS* 105: 150-4.

23. Faraone (1991), 201, αρ. 4-6.

24. Faraone (1991), 150-4.

- (1991), “Binding and burying the forces of evil: The defensive use of ‘voodoo’ dolls in ancient Greece”, *CA* 10:165-205.
- (1996), “Taking the Nestor’s cup inscription seriously: Conditional curses and erotic magic in the earliest Greek hexameters”, *CA* 15:77-112
- (1999), *Ancient Greek love magic*, Cambridge, MA & London.
- Hainsworth, J.B. (1993), *The Iliad: A commentary*, iii: Books 9-12, Cambridge.
- Hershkowitz, D. (1998), *The madness of epic: Reading insanity from Homer to Statius*, Oxford.
- Heubeck, A. (1989) [συνεπιμ. A. Hoekstra] *A commentary on Homer’s Odyssey*: ii: Books IX-XVI, Oxford.
- Iles Johnston, S. (1999), *The restless dead: Encounters between the living and the dead in ancient Greece*, Berkeley & London.
- Jones, P. ([1988] 2002), *Homer’s Odyssey*, A commentary based on the English translation of Richmond Lattimore, London.
- (2003), *Homer’s Iliad*, A commentary on three translations.
- Μαρινάτου, Ν. (1999), «Η μαγεία, τα φυλαχτά και η Κίρκη», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 70 (Μάρτιος): 12-15.
- Mandilaras, B.G. (επιμ.) (1988), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25-31 May 1986, Athens*.
- Meiggs, R. & Lewis, D. (επιμ.) ([1969] 1988), *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century BC* (αναθ. έκδ.), Oxford.
- Petropoulos, J. C. B. (1988), “The erotic magical papyri”, στο Mandilaras (1988), 215-22.
- (1993), “Sappho the sorceress: Another look at Fr. 1(L.- P.)”, *ZPE* 97: 43-56.
- Πετρόπουλος, Ι. (1999), «Η μαγεία στην ελληνική αρχαιότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 70 (Μάρτιος): 6-7.
- Svenbro, J. ([1988] 1993), *Phrasikleia*, An anthropology of reading in ancient Greece, αγγ. μτφ., Ithaca & London.
- West, S. (1994), “Nestor’s bewitching cup”, *ZPE* 101: 9-15.