

ΚΕΝΤΡΟ ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΙΛΙΑΔΑ ΚΑΙ ΟΔΥΣΣΕΙΑ  

---

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Από τα Πρακτικά  
του Δ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια  
(9-15 Σεπτεμβρίου 1984)



ΙΘΑΚΗ 1986







ΙΛΙΑΔΑ ΚΑΙ ΟΔΥΣΣΕΙΑ  

---

ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ



ΚΕΝΤΡΟ ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

# ΙΛΙΑΔΑ ΚΑΙ ΟΔΥΣΣΕΙΑ

---

# ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Από τα Πρακτικά  
του Δ' Συνεδρίου για την Οδύσσεια  
(9-15 Σεπτεμβρίου 1984)



ΙΘΑΚΗ 1986





## Πρόλογος

ΤΟ ΠΡΩΤΟ μας Συνέδριο με τον τίτλο «Οδυσσειακό Ταξίδι» έγινε με τη συμμετοχή πενήντα περίπου ομηρολόγων, ξένων και Ελλήνων, το Σεπτέμβρη του 1977 στην Ιθάκη. Οι οργανωτικές δυσκολίες, από την πρώτη κιόλας στιγμή, δυνάμωσαν σε όλους τους υπεύθυνους τους φόβους μήπως ο θεσμός δεν θα μπορούσε να κρατηθεί για πολύν ακόμη καιρό. Ότι μέσα στα επτά χρόνια που ακολούθησαν κατορθώθηκε η οργάνωση άλλων τριών συναντήσεων, που και ο πιο αυστηρός κριτής θα δυσκολευόταν να αμφισβητήσει πως προώθησαν σημαντικά τις οδυσσειακές έρευνες, έδειξε πως οι φόβοι μας ήταν αβάσιμοι.

Για τη μορφή που έπρεπε να πάρουν οι συναντήσεις της Ιθάκης είχα κάνει, από την πρώτη ώρα που μου δόθηκε η τιμή να οριστώ πρόεδρος της Οργανωτικής Επιτροπής, ορισμένα σχέδια, στηριγμένα στην πείρα που μου είχε χαρίσει η συμμετοχή σε διάφορα παγκόσμια Συνέδρια και Συμπόσια. Τις σκέψεις αυτές είχα τη χαρά να δω να τις αποδέχονται και τα άλλα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής, ώστε να μπορούμε να προχωρήσουμε χωρίς εσωτερικούς κλυδωνισμούς.

Για τη μεθόδευση των εργασιών των δικών μας Συνεδρίων, ύστερα και από τα όσα μας είχε διδάξει η συνάντηση του 1977, μίλησα στην εναρκτήρια συνεδρία της δεύτερης συγκέντρωσής μας, το Σεπτέμβρη του 1979. Κρίνουμε σωστό να καταχωρίσουμε εδώ την ομιλία αυτή, γιατί δύσκολα θα βρισκόταν καλύτερος τρόπος να δοθούν οι βασικές αρχές για το χαρακτήρα που φιλοδοξούσαμε να δώσουμε στις συναντήσεις μας πάνω στο νησί του Οδυσσέα.

Αγαπητοί φίλοι:

από μέρους της Οργανωτικής Επιτροπής του Συνεδρίου καλωσορίζω τους Συνέδρους όλους, ξένους και δικούς, και τους εύχομαι όσο γίνεται πιο ευχάριστη διαμονή στο νησί μας: καλωσορίζω ακόμη όσους, χωρίς να παίρνουν επίσημα μέρος στο Συνέδριο, τιμούν με την παρουσία τους τη συγκέντρωσή μας και με

πολλή χαρά θα τους βλέπαμε και τις ερχόμενες μέρες κοντά μας.

Να χαιρετίσουμε πρώτα τους ξένους ομηρολόγους, μεγάλα και σεβαστά ονόματα της σύγχρονης φιλολογικής επιστήμης, που δέχτηκαν πρόθυμα την πρόσκλησή μας, να περάσουμε μαζί μια βδομάδα στην Ιθάκη συζητώντας για τον μυθικό ήρωα του νησιού, και πιο ειδικά, στο φετινό Συνέδριο, για την επίδραση που άσκησε πάνω στην παγκόσμια λογοτεχνία η μορφή του, όπως την έχει χαράξει η Οδύσσεια του Ομήρου. Να χαιρετίσουμε ακόμη τους αγαπητούς Έλληνες συναδέλφους, όχι λιγότερο γνωστά ονόματα στον επιστημονικό κόσμο, και να τους ευχαριστήσουμε για τη συμμετοχή τους στο Συνεδριό μας.

Με ακόμα πιο μεγάλη χαρά θέλω να χαιρετίσω τους νέους, από όποια γωνιά της γης και αν έχουν φτάσει· γιατί σ' αυτούς οι ωριμότεροι αντικρίζουμε τους άξιους συνεχιστές του έργου μας, και του ερευνητικού και του διδαχτικού. Στις μέρες που θα κρατά το Συνέδριο, αγαπητοί νέοι συνάδελφοι, ελπίζουμε πως θα έχετε αρκετά να ωφεληθείτε, όχι μόνο από τις ανακοινώσεις και από τις συζητήσεις που θ' ακολουθούν, αλλά και από την προσωπική επαφή και μεταξύ σας και με τους μεγαλύτερους σας. Με πολλή προσοχή θ' ακούμε στις συνεδρίες και τις δικές σας παρατηρήσεις, γιατί δεν σας θέλουμε βουβούς ακροατές μόνο· για μας τους ώριμους η παρουσία σας είναι πολύτιμη, και γιατί τα γλαστά σας νιάτα, η αισιόδοξη πίστη σας, η άφοβη ορμή σας θα δώσουν μια χαρούμενη νότα στη συντροφιά μας—και ο Θεός το ξέρει πόσο την έχουμε ανάγκη τη χαρούμενη αυτή νότα οι γεροντότεροι!

Ο θεσμός των Συνεδρίων πάνω στην πατρίδα του μεγάλου ήρωα δεν έχει ακόμα καλά καλά σταθεί στα πόδια του· είναι η δεύτερη μόλις φορά που τον επιχειρούμε. Έτσι, δεν έχει ακόμα ξεκαθαρίσει ο ιδιότυπος χαρακτήρας που φιλοδοξούμε να του δώσουμε. Δεν είναι βέβαια λίγοι οι παράγοντες που θα διαπλάσουν σιγά σιγά το πρόσωπο των δικών μας συναντήσεων στην Ιθάκη κάθε δύο χρόνια. Ό,τι άλλωστε κι αν πούμε σήμερα, εξάπαντος δεν δεσμεύει τους οργανωτές των μελλοντικών Οδυσσειακών Συνεδρίων· οπωσδήποτε, νομίζουμε πως οι προτάσεις που θ' ακούσετε οδηγούν στον σωστό δρόμο.

«Παγκόσμιο Συνέδριο στην Ιθάκη»—πολύ φανταχτερός ο τίτλος, φοβούμαι. Εμείς ούτε μπορούμε, ούτε και θέλουμε όμως να παραβγούμε με άλλα παγκόσμια συνέδρια, γι' αυτό και το όνο-

μα που τελικά θα πάρει το δικό μας θα πρέπει, νομίζω, να είναι πιο προσγειωμένο στην πραγματικότητα, σε εσωτερική ανταπόκριση με το λιτό τοπίο του νησιού που μας φιλοξενεί.

Λίγο-πολύ, όλοι μας έχουμε δοκιμάσει το άγχος των μεγάλων παγκόσμιων συνεδρίων: εκατοντάδες οι συνέδριοι, οι γνωριμίες μεταξύ τους τυχαίες και στιγμιαίες, τρεις-τέσσερις ολιγόλεπτες ανακοινώσεις την ίδιαν ώρα σε διάφορες αίθουσες, οι συζητήσεις κατά κανόνα βιαστικές, στριμωγμένες ανάμεσα στις ανακοινώσεις—όλα υποταγμένα στον απάνθρωπο ρυθμό που κυβερνάει τη ζωή του σημερινού ανθρώπου.

Εμείς στις συναντήσεις μας θέλουμε να μείνουμε λίγοι, ακόμα και αν οι οικονομικές και οι άλλες συνθήκες μας έδιναν τη δυνατότητα να πληθύνουμε. Ακριβώς η ολιγότητά μας είμαστε της γνώμης πως θ' αποτελέσει ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του θεσμού μας: Μετρημένες οι ανακοινώσεις κάθε φορά, να μπορούν να τις παρακολουθούν άνετα όλοι οι συνέδριοι· η συζήτηση που θα ακολουθεί να μπορεί να πάρει όλο το άπλωμα και το βάθος που της ταιριάζει. Και το πιο σημαντικό: Έτσι θα υπάρχει και η ψυχική άνεση και ο υλικός χρόνος για μια προσωπική, απέριττη, μακριά από κάθε επισημότητα και συμβατικότητα επικοινωνία ανάμεσα στους συνέδρους: Αυτή η προσέγγιση στο καθαρά ανθρώπινο επίπεδο θα δώσει στις συναντήσεις μας, πιστεύω, τον ιδιαίτερο χαρακτήρα τους.

Και κάτι άλλο, όχι λιγότερο σημαντικό: Οι συνέδριοι θα έχουν τον καιρό να χαρούν ένα ακριβό κομμάτι της ελληνικής γης, το νησί της Ιθάκης, τον ουρανό του, τη θάλασσά του, την τραχιά του γη· να γνωρίσουν ακόμα, όσο τους επιτρέπει η διαφορά της γλώσσας, τους ανθρώπους του νησιού, που με συγκίνηση βλέπουν τόσες προσωπικότητες και τόσους νέους να έρχονται από χώρες μακρινές, για ν' ασχοληθούν με τον μακρινό, τιμημένο τους πρόγονο.

Την ξεχωριστή φυσιογνωμία των Συνεδρίων της Ιθάκης θα θέλαμε να τη δίνει και η παρουσία λίγων ώριμων επιστημόνων και όσο γίνεται περισσότερων νέων. Όχι πως είναι μικρά τα οφέλη που αποκομίζει ένας φτασμένος επιστήμονας από τη σύνοδο τόσων ομοτέχνων του· όπως και να το κάνουμε όμως, ο ώριμος έχει λίγο-πολύ αποκρυσταλλωμένες πια γνώμες πάνω στα καίρια προβλήματα της ομηρικής επιστήμης, και οι γνώμες των άλλων είναι κάπως δύσκολο να τον επηρεάσουν. Αντίθετα, ο νέος επιστήμονας,

πολύ πιο εύπλαστος ακόμα, δέχεται σ' ένα Συνέδριο πλήθος γόνιμα κεντρίσματα, που θα τον βοηθήσουν αργότερα να διαμορφώσει τη δικιά του εικόνα για την προσωπικότητα και την τέχνη του Ομήρου.

Λίγοι λοιπόν οι διδάχοι, και πολλοί οι κατηχούμενοι!

Κυρίες και Κύριοι·

Αν κάναμε την υπόθεση ότι σήμερα είναι οι εννιά του Σεπτεβέρη του 1879—δεν πειράζει αν για λίγη ώρα γυρίσουμε εκατό χρόνια πίσω. Στην περίπτωση αυτή οι Θιακοί, μόλις μάθαιναν γιατί μαζευτήκαμε στο νησί τους, θα μας οδηγούσαν δίχως άργητα στο Παλιόκαστρο, για να μας δείξουν από τη μια την τρύπα στο βράχο, όπου ο Οδυσσέας έστηνε το κοντάρι της σημαίας του, από την άλλη τα χαλάσματα από το παλάτι της Αγιά-Πηνελόπης. Έπειτα θα μας πήγαιναν στου Πασά τη Βρύση, θα μας έδειχναν κάτι άλλα χαλάσματα και θα μας βεβαίωναν πως στα χρόνια τα παλιά εκεί βρισκόταν το παλάτι του Τηλέμαχου.<sup>1</sup> Αλίμονό μας αν δοκιμάζαμε να τους αντιμιλήσουμε υποστηρίζοντας πως ούτε σημαίες είχαν στα χρόνια του Οδυσσέα, ούτε η Πηνελόπη βρίσκεται στο Χριστιανικό Αγιολόγιο, ούτε ο Τηλέμαχος είχε ποτέ δικό του παλάτι. Και πώς τολμούμε, θα φώναζαν, να ισχυριστούμε πως την ιστορία του νησιού την ξέρουμε εμείς οι ξένοι καλύτερα από τους ντόπιους;

Σήμερα τα πράγματα δείχνουν πως άλλαξαν. Τα παλάτια των βασιλιάδων του νησιού, τη σημαία και τον τάφο του Οδυσσέα δεν ξέρω πόσοι από τους γεροντότερους τα θυμούνται ακόμα. Τώρα οι Θιακοί οργανώνουν συνέδρια και περιμένουν από τους ομηρολόγους να τους μιλήσουν για τον Οδυσσέα με της επιστήμης τη γλώσσα. Αλήθεια, πόσο παλιά είναι η μορφή του Οδυσσέα και πώς βρέθηκε νέος νέος βασιλιάς στην Ιθάκη, πριν ακόμα γεράσει

1. Βλέπε Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις* 1, σ. 78 και 2, σ. 761. — Ακόμα στα 1953 οι Θιακοί έδειξαν στον Άγγλο Louis Golding πάνω στα Πελικάτα, κοντά στο Σταυρό, τα πελώρια τείχη από το παλάτι του Οδυσσέα, ακόμα τον τάφο του, σκαμμένο μέσα στο βράχο, και, λίγο πιο κάτω, το Σχολείο του Ομήρου—απομίμηση της Δασκαλόπετρας του Βροντάδου στη Χίο. Βλέπε L. Golding, *Good-bye to Ithaka*, γερμαν. μετάφραση J. και Th. Knusts: *Leb wohl, Ithaka. Auf den Spuren des Odysseus*. Goldmanns Gelbe Taschenbücher αρ. 727 (1961) σ. 183 και 188. Βλέπε και Die Blauen Führer, Griechenland (1971), σ. 550.

ο πατέρας του; Πόσα από τα στοιχεία που απαρτίζουν την προσωπικότητα του ήρωα είναι ιστορικά, πόσα μυθικά, πόσα πλάσματα των πιο παλαιών επικών ποιητών και πόσα του ποιητή της Οδυσσεΐας; Ακόμα, πώς πορεύεται η μορφή του Οδυσσέα μέσα στους αιώνες, καθώς προβάλλει κάθε τόσο αναστημένη στην ποίηση των άλλων λαών;—Τέτοιοι και παρόμοιοι προβληματισμοί πρέπει να απασχολούν, φαντάζομαι, τους κατοίκους της Ιθάκης σήμερα, αλλιώς δεν θα καλούσαν τόσους ειδικούς να τους φωτίσουν.

Καλή και άγια η επιστημονική ενημέρωση, για να ικανοποιηθούν οι ανάγκες του νου. Ένας απομυθοποιημένος όμως Οδυσσέας, κοιταγμένος με τα κρύα μάτια της επιστήμης, ένας Οδυσσέας απογυμνωμένος από τη μυθική του φεγγβολή, πώς να ζεστάνει την καρδιά του απλού ανθρώπου; Γιατί έχει και η καρδιά τις απαιτήσεις της. Οπωσδήποτε, ό,τι και να μάθουν οι Θιακοί από τα σοφά κεφάλια των ειδικών, για ένα να είμαστε σίγουροι: Τον μυθικό Οδυσσέα δεν γίνεται να τον απαρνηθούν ποτέ στην Ιθάκη.

Αύριο κιόλας θα έχουμε τη χαρά ν' ακούσουμε τον καθηγητή Δημήτριο Λουκάτο να μας μιλεί για την επίδραση της οδυσσειακής παράδοσης στον λαϊκό πολιτισμό της σύγχρονης Ιθάκης, θα μας βοηθήσει λοιπόν να δούμε πόσο ζωντανό ακόμα είναι το παραμύθι του Οδυσσέα στο νησί του. Παράλληλα με την επίδραση που άσκησε η μορφή του Οδυσσέα στην πνευματική δημιουργία των άλλων εθνών, θα ήταν παράλειψη ασυχώρητη να μη μάθουμε και για την επίδραση που άσκησε ο ήρωας στη λαϊκή πνευματική δημιουργία πάνω στο ίδιο του το νησί.

Και μόνο ο λαός της Ιθάκης όμως; Θέλω να πιστεύω πως η μυθική λαχτάρα λανθάνει σε όλων μας τις ψυχές, ακόμα και του πιο αυστηρού επιστήμονα. Αλίμονο στο φιλόλογο που δεν παραμερίζει κάθε τόσο τα βιβλία και τη σοφία τους και δεν αφήνεται να πλανηθεί και αυτός στους κόσμους της φαντασίας που δεν παίρνει τη μορφή του Οδυσσέα, όπως την ξέρει από την παράδοση, για να παίξει μαζί της, να ανακατατάξει τα στοιχεία της, να την παραλλάξει, να τη συμπληρώσει, επινοώντας καινούριες πονηριές αυτού του αγόρταγου τεχνίτη της πονηριάς, καινούρια ταξίδια αυτού του πολυταξιδεμένου, καινούριους πολέμους αυτού του καστροπολεμίτη.

Ο μυθικός Οδυσσέας και μέσα μας—πώς να τον αρνηθούμε; Αλήθεια, και τί δεν θα δίναμε να βρεθούμε αυτές τις ημέρες τόσο

αλαφροΐσκιωτοι, ώστε σε κάποιο από τα ερχόμενα βράδια, καθώς θα γυρνούμε αργά τη νύχτα στο κατάλυμά μας, να τον δούμε ξαφνικά να ξεκολλάει από κάποια σκοτεινή γωνιά του δρόμου — τον Οδυσσέα με το σουβλερό σκουφί στο κεφάλι, να έρχεται κοντά μας, να μας κλείνει πονηρά το μάτι και να μας λέει χαμογελώντας: Νά που τα κατάφερα πάλι να μαζευτείτε τόσοι και τόσοι σοφοί από τα πέρατα της γης για το χατίρι μου! Χαλάλι μου όμως, το αξίζω!

Από την προγραμματική ομιλία του 1979 έχουν περάσει αρκετά χρόνια, χωρίς να βρεθούμε στην ανάγκη να προχωρήσουμε σε αλλαγή πορείας. Αξίζει μόνο να σημειώσουμε ότι στο μεταξύ η συμμετοχή των νέων επιστημόνων επιδιώξαμε να γίνει πιο έντονη, όχι μόνο στις συζητήσεις, αλλά και στις ανακοινώσεις· ακόμα καταλάβαμε πως παράλληλα με τον αυστηρό επιστημονικό διάλογο ανάμεσα στους ομηρολόγους στις μέρες αυτές, άξιζε να οργανώνεται κάθε φορά και μια ομιλία, πάντοτε σε αυστηρά επιστημονικά πλαίσια, πάντοτε για ομηρικά προβλήματα, οπωσδήποτε όμως σε ελληνική γλώσσα, προσιτή στον ανειδίκευτο, με απλουστευμένο προβληματισμό και μακριά από την ορολογία των ειδικών. Πιστέψαμε πως με τον τρόπο αυτό οι συγκεντρώσεις μας δεν θα παραμεινούν ένα σώμα ξένο, άσχετο με το λαό που μας φιλοξενεί, όπως συχνά γίνεται στα παγκόσμια συνέδρια, αλλά θα ριζώσουμε ακόμα πιο βαθιά το θεσμό μας στα χώματα της Ιθάκης. Έτσι, στις 9.IX του 1981 μίλησε ο Πρόεδρος κ. Ι. Θ. Κακριδής με θέμα «Το μήνυμα του Ομήρου», και στις 12.IX του 1984 ο καθηγητής κ. Σαράντης Συμεώνογλου για την ομηρική γεωγραφία της Ιθάκης.

Από τον Ιανουάριο του 1983 η οργάνωση των Συνεδρίων μας πέρασε στη δικαιοδοσία του «Κέντρου Οδυσσειακών Σπουδών», που ιδρύθηκε στο μεταξύ<sup>2</sup> και επιδιώκει να προωθήσει συστηματικά την έρευνα πάνω στα προβλήματα του Ομήρου και να βοηθήσει τους νέους φιλολόγους να γνωρίσουν βαθύτερα την τέχνη του.

Του Κέντρου το πρόγραμμα είναι αρκετά φιλόδοξο: 1) Να συνηχίσει τις διεθνείς συναντήσεις πάνω στην Ιθάκη κάθε δύο χρόνια· 2) να προβεί σε σύντομες ενέργειες<sup>3</sup> για νέες συστηματικές αρχαιολογικές ανα-

2. Το «Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών» ιδρύθηκε με Προεδρικό Διάταγμα της 20 Νοεμβρίου 1982.

3. Από τον Απρίλιο του 1984 η Ελληνική Αρχαιολογική Εταιρεία εποπτεύει

σκαφές· 3) να ιδρύσει στην Ιθάκη ειδική βιβλιοθήκη, όπου να συγκεντρωθεί συστηματικά η ομηρική βιβλιογραφία, αν δεν γίνεται πάντοτε στο πρωτότυπο (βιβλία, φυλλάδια, κτλ.), τουλάχιστο σε μικροφίλμ· 4) να οργανώνει κάθε 2-3 χρόνια μια σειρά μαθήματα από γνωστούς ομηρολόγους με τη συμμετοχή νέων σπουδαστών από όλον τον κόσμο· 5) για τους Έλληνες φιλολόγους των Γυμνασίων και των Λυκείων να γίνεται στην Ιθάκη κάθε χρόνο στο τέλος του Αυγούστου ολιγοήμερο Ομηρικό Φροντιστήριο με τη συνεργασία του Παιδαγωγικού Ινστιτούτου<sup>4</sup> 6) να εκτυπώσει τα Πρακτικά των Συνεδρίων, αρχίζοντας από το τελευταίο. Με λύπη μας αναγκαστήκαμε, από λόγους οικονομικούς και άλλους, να παραλείψουμε τις τόσο γόνιμες συζητήσεις που ακολουθούσαν την κάθε ανακοίνωση.

Τώρα που ετοιμάζομαι να κλείσω τις προλογικές αυτές σελίδες, αναμετρώ πόσοι παράγοντες βοήθησαν τις προσπάθειές μας να ορθοποήσουν μέσα στα οχτώ χρόνια που πέρασαν από το πρώτο μας ξεκίνημα. Από τη μεριά των ξένων μας πρώτα: Είχαμε τη μεγάλη τύχη να κάνουμε πάντοτε με ανθρόπους πρόθυμους ν' απαρνηθούν τις ανέσεις που ήξεραν από τα άλλα Συνέδρια και την υποδειγματική οργάνωσή τους· ακόμα, μιλώ για τους ωριμότερους, πρόθυμους να μας χαρίζουν την ομηρική σοφία τους, και να σταθούν κοντά στους νεότερους συνέδρους, που ήταν φυσικό να αντικρίζουν τους μεγάλους, στην αρχή τουλάχιστο, με δέος. Δεν ξεχνώ τέλος την επιθυμία τους, τόσο των νέων όσο και των γεροντότερων, τα σύνορα που τους χώριζαν από το λαό που τους φιλοξενούσε να τα σπάσουν με τις τόσο συγκινητικές απόπειρες να μιλήσουν στη γλώσσα του και να χορέψουν το χορό του.

Από τη μεριά των φιλοξενητών τώρα: Πώς να ξεχάσουν οι ξένοι μας το ζεστό χαμόγελο των Θιακών, αντρών και γυναικών, την ώρα που περνούσαν μπροστά τους, και την επιθυμία τους να τους εξυπηρετήσουν με κάθε τρόπο; Εντύπωση ακόμα έκαμε σε όλους μας η σιωπή που βασίλευε στα καφενεία, στα μαγαζιά, στα φαρμακεία —παντού, καθώς κάθε πρωί άκουαν από το 3ο Πρόγραμμα της Ραδιοφωνίας τις ανακοινώσεις

τις ανασκαφές στην Ιθάκη που κάνει ο αρχαιολόγος Σαράντης Συμεώνογλου, καθηγητής στο Washington University του Saint Louis. Τις ανασκαφές τις επιχορηγεί και το Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών.

4. Ως τώρα έχουν οργανωθεί τρία Σεμινάρια (1983, 1984, 1985), όπου με πρόσκληση του Κέντρου Οδυσσειακών Σπουδών δίδαξαν οι Γ. Κ. Βλάχος, Μ. Σακελλαρίου, Ι. Θ. Κακριδής, Οδ. Τσαγκιράκης και Ελένη Ι. Κακριδή.

των σοφών σε πιστή νεοελληνική μετάφραση, την ίδια ακριβώς ώρα που στην αίθουσα του Συνεδρίου αντηχούσε η φωνή του ξένου ομιλητή. Το κατόρθωμα αυτό το χρωστούμε σε μιαν ομάδα από νέους Έλληνες συνέδρους, που πέρασαν ολόκληρες νύχτες άγρυπνοι, για να μεταγλωττίσουν αργά φτασμένες στη Γραμματεία του Συνεδρίου ξενόγλωσσες ανακοινώσεις.

Η Οργανωτική Επιτροπή του Συνεδρίου έκανε ό,τι μπορούσε, για να παραμερίσει τα εμπόδια που παρουσιάζονταν κάθε τόσο. Το δεξί μας χέρι ήταν η Γενική Γραμματέας, η φιλόλογος κυρία Μάχη Παϊζη-Αποστολοπούλου με την ακούραστη, πάντα γελαστή δραστηριότητά της. Ποιος από τους Συνέδρους δεν της χρωστάει χάρη μεγάλη;

Τον μεγάλο έπαινο όμως τον αξίζει αναμφισβήτητα ο Αντιπρόεδρος, ο κ. Σπύρος Αρσένης, ο Δήμαρχος της Ιθάκης. Χωρίς τον ενθουσιασμό του, την πίστη του, την ενεργητικότητά του, θα έλεγα: χωρίς το πείσμα του, τα Οδυσσειακά Συνέδρια δεν ξέρω αν και τότε θα γίνονταν πραγματικότητας.

Και πάνω από το Δήμαρχο όμως, ο κύριος συντελεστής της επιτυχίας των Συνεδρίων μας δεν μπορεί να είναι παρά η ίδια η Ιθάκη, με τις άγριες ομορφιές της και με τον θάνατό της πρόγονο: Να αντικρίξεις την ίδια όπως εκείνος θάλασσα, τον ίδιο ουρανό, να αναπαύεις και συ τα μάτια σου στο Νήριτο, το καμαρωμένο, φυλλοσούσουρο βουνό, να πορεύεσαι τους ίδιους κακοτράχαλους δρόμους που πορεύτηκε, εδώ και τρεις χιλιάδες χρόνια, Εκείνος—αυτή η συνύπαρξη με τον θρυλικόν ήρωα πάνω στο πανέμορφο νησί του, είναι μια χάρη μοναδική, που αξίζει χίλιες θυσίες.

Εξάπαντος, από πολύ παλιά χρόνια ο Οδυσσεύς πρέπει να δεχόταν ηρωικές τιμές στην πατρίδα του. Οπωσδήποτε, από τον β' π.Χ. αιώνα βρέθηκε στο άντρο των Νυμφών, στον κόλπο της Πόλης, στα βορειοδυτικά του νησιού, το θραύσμα μιας πήλινης μάσκας με την επιγραφή: ΕΥΧΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙ, προσφορά στον Οδυσσέα. ΕΥΧΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙ καταθέτουμε κι εμείς στο βωμό της δόξας του το έργο του Κέντρου των Οδυσσειακών Σπουδών και παρακαλούμε τον ήρωα να το δεχτεί με συμπάθεια.

Ι. Θ. ΚΑΚΡΙΑΗΣ



## Περιεχόμενα

ΗΡΟΔΟΤΟΣ, <i>I. Θ. Κακριδή</i>	7
<i>John Chadwick</i> , Το ταξίδι του Τηλέμαχου: τρία είδη αλήθειας The Journey of Telemachus: Three Kinds of Truth	17 28
<i>John Pinsent</i> , History, Myth and Epic: a Study of Genres Ιστορία, μύθος και επική ποίηση: μια μελέτη των ειδών	31 46
<i>Maureen Alden</i> , The Rôle of Calypso in the Odyssey Ο ρόλος της Καλυψώς στην Οδύσσεια	49 62
<i>Marcello Gigante</i> , Il rilievo di sarcofago napoletano col riconoscimento del cane Argo Το ανάγλυφο της σαρκοφάγου της Νάπολης και ο αναγνωρισμός του Οδυσσέα από τον Άργο	65 89
<i>Σαράντης Συμεώνογλου</i> , Η ομηρική γεωγραφία της Ιθάκης The Homeric Geography of Ithaca	91 108
<i>William Sale</i> , Homeric Athena and her Association with Odysseus Η ομηρική Αθηνά και η σχέση της με τον Οδυσσέα	111 126
<i>Seth Schein</i> , Η φιλία στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια Friendship in the Iliad and Odyssey	129 140
<i>Σωτήριος Δάκαρης</i> , Οδύσσεια και Ήπειρος Odyssey and Epirus	141 167
<i>K. Θ. Δημαράς</i> , Δύο δεκαετίες ομηρικών φροντίδων (1860-1880) στην Ελλάδα. Το ομηρικό τραγούδι και το κλέφτικο Deux décennies de préoccupations homériques en Grèce	171 185
ΕΥΡΕΤΗΡΙΑ	187
α' Γενικό ευρετήριο	187
β' Πίνακας ομηρικών χωρίων	199
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ, <i>Μάγης Παΐζη-Αποστολοπούλου</i>	201

Τα κείμενα που ακολουθούν είναι οι εισηγήσεις που παρουσιάστηκαν στα πλαίσια του Δ' Συνεδρίου για την Οδύσεια, που έγινε στην Ιθάκη από τις 9 ως τις 15 Σεπτεμβρίου 1984. Καταχωρίζονται με τη σειρά και στη γλώσσα που εκφωνήθηκαν. Στο τέλος του κειμένου κάθε εισήγησης δημοσιεύεται περίληψή της —για τις ξενόγλωσσες ελληνική, για τις ελληνικές ξενόγλωσσες. Τα κείμενα δημοσιεύονται με τις ιδιομορφίες κάθε συγγραφέα· ενοποιήθηκε μόνο η αρίθμηση των ραφιδιών της Διάδας και της Οδύσειας κατά την ελληνική αλφαβητική μέθοδο. Μαζί με τα κείμενα των εισηγήσεων δημοσιεύεται η καθιερωμένη «ομιλία για το κοινό», αφιερωμένη στην «Ομηρική γεωγραφία της Ιθάκης». Για όσους λόγους αναφέρονται στον Πρόλογο, δεν έγινε δυνατό να δουν το φως της δημοσιότητας οι γόνιμες και διεξοδικές συζητήσεις που ακολουθούσαν κάθε εισήγηση.

## Το ταξίδι του Τηλέμαχου: τρία είδη αλήθειας

ΘΑ ΗΘΕΛΑ να αρχίσω την ομιλία μου μ' ένα παραμύθι.

Μια φορά κι έναν καιρό σε μια μεγάλη κι όμορφη λίμνη ζούσε μια αξιοπερίεργη ράτσα ψαριών. Ήταν πολύ έξυπνα και καμάρωναν γι' αυτό. Τη λίμνη όπου κατοικούσαν την είχαν εξερευνήσει και την είχαν μελετήσει σπιθαμή προς σπιθαμή. Δεν τους είχε ξεφύγει και το παραμικρό πετραδάκι του βυθού. Πίστευαν ότι ήταν τα πιό έξυπνα πλάσματα της φύσης. Μια μέρα όμως πήγαν όλα τους να επισκεφθούν το πιό ηλικιωμένο και πιό μεγάλο ψάρι της λίμνης—θα πρέπει να ήταν η ονομαστική του γιορτή. Αφού έφαγαν κι ήπιαν και χόρτασαν με τις καλύτερες λιχουδιές από σκουλήκια, το σεβάσμιο ψάρι τους είπε:

«Παιδιά μου είστε σίγουρα πολύ έξυπνα, ακούστε όμως και μένα το γεροντότερο που έμαθα κι έπαθα πολλά στη ζωή μου. Μόλο που νομίζετε ότι τα ξέρετε όλα, ωστόσο δεν τα ξέρετε. Η λίμνη αυτή όπου ζούμε δεν είναι η μοναδική στον κόσμο. Υπάρχουν κι άλλες λίμνες, μερικές μάλιστα είναι μεγαλύτερες από τη δική μας. Θα πρέπει να ξέρετε ότι στα πέρατα του κόσμου υπάρχει μια λίμνη τόσο μεγάλη που δεν μπορεί να τη διασχίσει κανείς κολυμπώντας από τη μια άκρη στην άλλη, ακόμα κι αν κολυμπάει ένα χρόνο και μία μέρα. Ωστόσο δεν θα σας άρεσε το κολύμπι στη λίμνη αυτή, γιατί τα νερά της είναι αλμυρά. Υπάρχουν όμως άλλα ψάρια που αγαπούν το αλμυρό νερό και ζουν ευτυχισμένα σ' αυτό».

Ακούοντάς τα αυτά, μερικά από τα έξυπνα ψαράκια ψιθύρισαν μεταξύ τους: «Ο παππούς σίγουρα τα 'χει χάσει, ξεκούτιανε. Πώς είναι δυνατό να ζήσει ένα ψάρι σε αλμυρό νερό;» Σηκώθηκαν λοιπόν κι έφυγαν και άφησαν το γερο-ψάρακα να τα λέει στους λίγους που εξακολουθούσαν να ενδιαφέρονται. «Αφήστε τους στην άρνοιά τους—ας φύγουν», είπε ο γερο-ψάρακας. Θα σας πω τώρα κάτι ακόμα πιό παράξενο κι ωστόσο αληθινό. Όταν ανεβείτε στην επιφάνεια της λίμνης θα βρείτε πάνω από τα νερά μας ένα στοιχείο που το λένε αέρα. Στις όχθες της λίμνης μας μπορείτε να δείτε αγνά θάμνους και δέντρα που γεννιούνται και αβγατίζουν μέσα σε αυτό το ξένο για μας στοιχείο. Επιπλέον, υπάρχουν πλάσματα που ζουν

και κινούνται μέσα στον αέρα, όχι βέβαια με τη λυγεράδα που κινούμαστε εμείς χάρη στα πτερύγιά μας, αλλά με άγαρμπο τρόπο πάνω σε πόδια.

Η αποκάλυψη αυτή πήγαινε πολύ ακόμα και για κείνα τα ψάρια που δεν είχαν σηκωθεί να φύγουν μαζί με τα πρώτα. Ένα ένα άρχισαν σιγά σιγά να το στρίβουν, σιγουρευμένα ότι ο γερο-ψάρακας ήταν πια πέρα για πέρα ξεμωραμένος. Ένα μικρό ψαράκι όμως σκέφτηκε ότι θα άξιζε τον κόπο να δει μήπως υπάρχει κάποια αλήθεια στα απίστευτα παραμύθια του γέροντα. Έτσι, άρχισε να κολυμπάει κάτω ακριβώς από την επιφάνεια του νερού και κάθε τόσο πηδούσε όσο μπορούσε πιά ψηλά πάνω από το νερό, για να δει τι υπήρχε στον κόσμο του αέρα. Δεν μπορούσε βέβαια να δει και πολλά, ώσπου έφτασε κοντά στην όχθη, οπότε είδε τα τεράστια εκείνα δέντρα για τα οποία μιλούσε ο γέρος. Κι εκεί που έκανε τα πηδημάτά του έξω από το νερό είδε ξαφνικά ένα πολύ ορεκτικό σκουλήκι. Χωρίς να χάσει καιρό το άρπαξε με λαιμαργία κι ο καλός μας βρέθηκε με το σαγό-νι του πιασμένο σ' ένα μυτερό αγκίστρι. Στα λίγα λεπτά προτού πεθάνει από ασφυξία μπόρεσε να βεβαιωθεί ότι ο γερο-ψάρακας είχε δίκιο όταν μιλούσε για πλάσματα που διασχίζουν τον αέρα πάνω σε πόδια.

Η σχέση του μικρού αυτού δείγματος μύθου με το θέμα μας θα γίνει ίσως σαφές στη συνέχεια της συζήτησής μας. Επιτρέψτε μου όμως να ασχοληθώ τώρα με το άλλο συστατικό του θέματός μας, την ιστορία του ταξιδιού του Τηλέμαχου στην Πύλο και τη Σπάρτη, όπως καταγράφεται στην Οδύσσεια. Όπως θα θυμάστε, στην αρχή της πρώτης ραψωδίας η Αθηνά αποκαλύπτει την πρόθεσή της να εμπνεύσει το ταξίδι αυτό, που πραγματοποιείται στη δεύτερη και την τρίτη ραψωδία. Ο Τηλέμαχος όμως γυρνά στην Ιθάκη χωρίς πρόσφατα νέα για τον πατέρα του. Με ποια έννοια η ιστορία αυτή είναι αληθινή;

Οι φιλόσοφοι θα άρχιζαν, φαντάζομαι, με το ερώτημα του Πλάτωνα: *Τί ἐστιν ἀλήθεια*; Αν και δεν είμαι φιλόσοφος, δεν νομίζω ότι μπορεί κανείς να αποκριθεί στο ερώτημά μου με μια απλή απάντηση. Έχουμε να κάνουμε με γεγονότα ή με μυθοπλασία; Υπήρχε πραγματικά βασιλιάς της Ιθάκης που ο γιος του λεγόταν Τηλέμαχος; Η επιστημονική εντιμότητα με υποχρεώνει, παρόλο που το ένστικτό μου δίνει θετική απάντηση στο ερώτημα αυτό, να ομολογήσω ότι δεν διαθέτουμε μαρτυρίες από άλλες πηγές που να στηρίζουν την υπόθεση αυτή—μόνο τη διήγηση που συνέθεσε ο Όμηρος γύρω στα 700 π.Χ. και που μας παραδόθηκε στην Οδύσσειά του. Ο Όμηρος πάλι—και αυτό δεν χρειάζεται να σας το υπενθυ-

μίσω— απέχει πέντε αιώνες περίπου από τα γεγονότα της μυκηναϊκής εποχής που επιχειρεί να περιγράψει.

Αλλά κι αν ακόμα τα κεντρικά δεδομένα της διήγησης, η ύπαρξη δηλαδή του Τηλέμαχου και το ταξίδι του στη Σπάρτη, θα μείνουν για πάντα συνδεδεμένα με το λόγο του Ομήρου και των διαδόχων του, χωρίς τη δυνατότητα εξακριβώσης της ιστορικότητάς τους, υπάρχουν ωστόσο ορισμένες λεπτομέρειες που μπορούμε να τις υποβάλουμε στη δοκιμασία της ιστορικής επιβεβαίωσης, κι αυτό γιατί ο Τηλέμαχος στο ταξίδι του πέρασε από την Πύλο. Οι ανασκαφές εκεί αποκάλυψαν ένα μυκηναϊκό παλάτι, όπου βρέθηκε ένα σημαντικό αρχείο από πήλινες πινακίδες, που μπορούμε να τις διαβάσουμε. Εδώ τουλάχιστον έχουμε τη δυνατότητα να συγκρίνουμε το ποίημα με την ιστορία. Ο Όμηρος καταγράφει επίσης γεωγραφικά στοιχεία. Συμφωνούν τα στοιχεία αυτά με την πραγματική γεωγραφία;

Ο Όμηρος, όταν περιγράφει τα συμβούλια των θεών, σίγουρα δεν καταγράφει γεγονότα, αλλά απλώς προσφέρει μια ερμηνεία για ό,τι πρόκειται να συμβεί. Χρησιμοποιεί τη φαντασία, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της συζήτησης με τους μνηστήρες. Ακόμα κι αν υπήρχε μια πληροφορική παράδοση για τα γεγονότα που οδήγησαν στο ταξίδι του Τηλέμαχου, αναμφίβολα οι λεπτομέρειες της συζήτησης επινοήθηκαν από τον ποιητή.

Ας έρθουμε τώρα στο αρμάτωμα του πλοίου. Με την εξαίρεση της παρέμβασης της Αθηνάς, οι λεπτομέρειες που δίνονται είναι αρκετά πιστευτές. Δεν μπορούμε βέβαια να πούμε με σιγουριά αν ένα μυκηναϊκό πλοίο είχε πλήρωμα είκοσι μονάχα ανδρών. Σε άλλο σημείο άλλωστε της Οδύσσειας εμφανίζεται πλήρωμα πενήντα περίπου ανδρών. Δεν είναι όμως καθόλου απίθανο να υπήρχαν μικρά πλοία που κινούνταν με είκοσι μονάχα κωπηλάτες, κι ένα τέτοιο πλοίο θα μπορούσε κάλλιστα να κάνει το ταξίδι από την Ιθάκη στη νότια Πελοπόννησο.

Το πρώτο πρόβλημα που έχουμε να αντιμετωπίσουμε είναι πού βρισκόταν η Πύλος του Νέστορα. Οι μαρτυρίες της Ιλιάδας αφήνουν να εννοηθεί ότι βρισκόταν στην Τριφυλία, με σύνορα που έφταναν μέχρι τον Αλφειό στο βορρά. Ορισμένοι επιστήμονες έλυσαν το πρόβλημα στη βάση της υπόθεσης ότι η Ιλιάδα και η Οδύσσεια έβλεπαν διαφορετικά τη γεωγραφία της δυτικής Πελοποννήσου. Η αρχαιολογία έφερε στο φως στον Άνω Εγγλιανό, κοντά στη Χώρα, ένα μυκηναϊκό παλάτι που ονομαζόταν Πύλος. Ήταν σε χρήση σε ολόκληρη τη μυκηναϊκή περίοδο, μέχρι που καταστράφηκε γύρω στα 1200 π.Χ. Στα αρχεία του όμως δεν

υπάρχουν πληροφορίες για το όνομα του βασιλιά, μια και η αναφορά σε αυτόν γίνεται μόνο με τον τίτλο *Γάναξ*. Αν δεχτούμε ότι έχουμε να κάνουμε με την Πύλο του Νέστορα, τότε μπορεί να ταιριάζει με ορισμένα στοιχεία που προσφέρει η Οδύσσεια.

Μια δυσκολία που ανακύπτει είναι ότι τα τοπωνύμια συνήθως αλλάζουν μέσα στο χρόνο. Ένα τοπωνύμιο μπορεί να μετακινηθεί από μια τοποθεσία σε μια άλλη, μέσα στην ίδια ευρύτερη περιοχή. Έτσι η Πύλος μετακινήθηκε από τον Εγγλιανό σε τοποθεσία βόρεια της Σφακτηρίας στα κλασικά χρόνια, και στο νότιο άκρο του κόλπου του Ναυαρίνου στα νεότερα χρόνια. Μπορεί ακόμα να μετακινηθεί σε μια εντελώς καινούρια περιοχή. Έτσι το τοπωνύμιο Νάξος μεταφέρθηκε στη Σικελία. Τα τοπωνύμια των πινακίδων της Πύλου δεν ταιριάζουν μ' αυτά που αποδίδει ο Όμηρος στο βασίλειο του Νέστορα. Μονάχα το τοπωνύμιο Κυπαρίσσιος πιθανόν να είναι το ομηρικό Κυπαρισσήεις, το νεότερο Κυπαρισσία. Κι αυτό το όνομα το βρίσκουμε στην Ιλιάδα. Το όνομα Έλος, κι αυτό από τον Κατάλογο των πλοίων, το βρίσκουμε και στις πινακίδες. Πρόκειται όμως για κοινό τοπωνύμιο και είναι απίθανο να αναφέρεται στην ίδια θέση.

Έτσι είναι παρακινδυνευμένο να συνδέει κανείς τις εννέα μερίδες στις οποίες ήταν χωρισμένος ο λαός του Νέστορα για τη θυσία στην ακρογιαλιά κατά την άφιξη του Τηλέμαχου με τις εννέα διοικητικές περιοχές των πινακίδων της Πύλου. Κι αυτό γιατί οι εννέα αυτές περιοχές δεν αποτελούν παρά το μισό μυκηναϊκό βασίλειο —υπάρχουν κι άλλες επτά στην Απομακρυσμένη Επαρχία, στην πεδιάδα της Μεσσηνίας δηλαδή. Η θέση του παλατιού, μια ώρα από τη θάλασσα, από τον όρμο της Βοϊδοκοιλιάς, που θα ήταν και ο πιθανότερος τόπος προσέγγισής του από τη θάλασσα, δημιουργεί δυσκολίες. Κι αυτό γιατί ο Όμηρος μας λέει ότι ο Νέστορας πήρε τον Τηλέμαχο στο παλάτι του αφού είχε σκοτεινιάσει. Αυτό σίγουρα υπονοεί ότι το παλάτι δεν απείχε παρά μερικές εκατοντάδες μέτρα.

Την επόμενη μέρα ξεκινάει με το άρμα του, μαζί μ' ένα σύντροφο, και μετά από ταξίδι μιας ημέρας φτάνει τη νύχτα στις Φηρές. Δεν ξέρουμε πού ήταν οι Φηρές —ούτε τις βρίσκουμε στις πινακίδες της Πύλου. Οι αρχαίοι σχολιαστές τις τοποθετούν κοντά στην Καλαμάτα. Δεν αποκλείεται όμως να το συνάγουν αυτό από το ομηρικό κείμενο. Περνούν τη νύχτα στο σπίτι του Διοκλή. Δεν είναι σαφές όμως αν βρίσκονται ακόμα μέσα στο βασίλειο του Νέστορα. Στις πινακίδες της Πύλου τα σύνορα τα ορίζει ο ποταμός Νέδων, ο ποταμός της Καλαμάτας.

Την άλλη μέρα ξεκινούν και πάλι. Ο Όμηρος δίνει ένα μονάχα στοι-

χείο για το ταξίδι τους προτού δύσει ο ήλιος και φτάσουν στην ακοίλην Λακεδαίμονα». Μας λέει ότι έφτασαν στο «πεδίον πυρηφόρον», μια πεδιάδα που παράγει σιτάρι. Σήμερα είναι δυνατό, χάρη στο μηχανικό του Ελληνικού Στρατού, να κάνει κανείς το ταξίδι με αυτοκίνητο από την Καλαμάτα στη Σπάρτη. Ο δρόμος όμως αναγκαστικά διασχίζει τα ορεινά περάσματα της οροσειράς του Ταύγετου. Δυσκολεύομαι να πιστέψω ότι υπήρχε και στα μυκηναϊκά χρόνια αμαξιτός δρόμος γι' αυτή την πολύ δύσκολη διαδρομή. Σίγουρα θα υπήρχε κάποιο μονοπάτι που θα μπορούσε να το χρησιμοποιήσει ένας ασκημένος ταξιδιώτης. Αναρωτιέμαι ποιο δρόμο πήρε η σπαρτιατική δύναμη στα 425 π.Χ., όταν τους έστειλαν βιαστικά να αντιμετωπίσουν την απόβαση των Αθηναίων στην Πύλο. Πριν από τον αιώνα μας σίγουρα δεν θα υπήρχε ποτέ κανονικός δρόμος. Αμφιβάλλω επίσης αν οι μικρές καλλιεργημένες εκτάσεις στη δυτική πλευρά του βουνού ικανοποιούν τις προδιαγραφές ενός «πεδίου πυρηφόρου». Εξίσου και η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στο βουνό προκαλεί έκπληξη.

Όποιος γνώριζε την περιοχή σίγουρα θα πήγαινε από τη θάλασσα περνώντας το ακρωτήριο Ακρίτας και το ακρωτήριο Ταίναρο για να καταλήξει στο Γύθειο, από όπου υπάρχει σύντομος και εύκολος δρόμος για τη Σπάρτη. Αυτή η περιγραφή για το ταξίδι δεν μπορεί να είναι αληθινή, και ο λόγος είναι προφανής. Ο Όμηρος, που έζησε τον 8ο αιώνα στα παράλια της Ιωνίας, δεν μπορεί να είχε παρά αμυδρές και συγκεχυμένες γνώσεις για το πού ήταν η Πύλος και η Σπάρτη. Αμφιβάλλω αν ήξερε με ακρίβεια πού ήταν οι Μυκήνες, κι αυτό γιατί η περιγραφή που μας δίνει στην Ιλιάδα για το βασίλειο του Αγαμέμνονα μοιάζει να το τοποθετεί πολύ πιο δυτικά, κατά μήκος της νότιας ακτής του Κορινθιακού κόλπου. Δεν είναι παράξενο λοιπόν που η πολυσυζητημένη περιγραφή της Ιθάκης είναι τόσο ανακριβής. Τόσες γνώσεις διέθεταν ο Όμηρος και το άμεσο ακροατήριό του.

Με ξαφνιάζει πάντοτε η αφέλεια των επιστημόνων που ξοδεύουν —ευχάριστα σίγουρα— τον καιρό τους ταυτίζοντας τις περιοχές που επισκέφθηκε ο Οδυσσέας στις περιπλανήσεις του. Ψάχνουν αχόρταγα τους χάρτες της κεντρικής και της δυτικής Μεσογείου προσπαθώντας να βρουν τοποθεσίες που να ταιριάζουν με τις περιπλανήσεις του. Φτάνουν σε τέτοιο σημείο εξορθολογισμού, ώστε ο ρωμαλέος μύθος των περιπετειών σε φανταστικές χώρες να καταλήγει σε απλή ταξιδιωτική διήγηση ναυαγίων σε άγνωστες ακτές.

Ας ξεκινήσουμε με την παραδοχή ότι ο Όμηρος δεν ήξερε παρά

ελάχιστα πράγματα για τον κόσμο που βρισκόταν πέρα από την πατρίδα του. Ας δεχτούμε ότι οι πληροφορίες που διέθετε για τη γεωγραφία της ηπειρωτικής Ελλάδας ήταν σε μεγάλο ποσοστό ανακριβείς. Ας δεχτούμε ότι ο Οδυσσέας βρισκόταν για χρόνια έξω από τον πραγματικό χάρτη ταξιδεύοντας στις χώρες του μύθου. Μήπως αυτό μπορεί να μειώσει την ιστορία της Οδύσσειας; Το δεύτερο μισό της Οδύσσειας είναι τοποθετημένο στον πραγματικό κόσμο, όσο κι αν αυτός παρουσιάζεται με ανακριβείς. Αξίζει επίσης να προσέξει κανείς την αξιοθαύμαστη δεξιοτεχνία με την οποία ο Όμηρος πραγματοποιεί στη δωδέκατη ραψωδία τη μετάβαση από τον φανταστικό στον πραγματικό κόσμο: βάζει ένα μαγικό πλοίο να πηγαίνει τον Οδυσσέα στην πατρίδα του και να τον αποθέτει απαλά, βυθισμένον σε βαθύ ύπνο, στην ακρογιαλιά της.

Στην πραγματικότητα η ιστορική αλήθεια δεν έχει και μεγάλη σχέση με την ποίηση. Απλώς δεν έχει καμιά σημασία πού ήταν η Πύλος ή πώς έφτασε ο Τηλέμαχος στη Σπάρτη. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι είχε το κουράγιο να κάνει ένα αρκετά μακρύ ταξίδι, και μάλιστα αντίθετα προς τη θέληση των μνηστήρων. Οι λεπτομέρειες είναι άνευ σημασίας. Όσοι επιμένουν να χρησιμοποιούν τον Όμηρο σαν ταξιδιωτικό οδηγό θα έπρεπε να θυμούνται ότι ανάμεσα στις οδηγίες που δίνει στους θαλασσοπόρους είναι κι εκείνες που αφορούν το πώς μπορεί να φτάσει κανείς στον Όλυμπο και στα ενδιαιτήματα των θεών.

Αλλά αν η ιστορική αλήθεια δεν έχει θέση, υπάρχει ένα άλλο είδος αλήθειας που ταιριάζει στα έργα της λογοτεχνίας. Προτείνω να την ονομάσουμε δραματική αλήθεια. Ήταν γνωστή στον Αριστοτέλη αυτό φαίνεται από την επιμονή του η δράση της τραγωδίας να είναι («κατὰ τὸ εἶδος»). Η ιστορία θα πρέπει να προχωρεί σύμφωνα με τους γνωστούς κανόνες που κυβερνούν τη συμπεριφορά του κόσμου που μας περιβάλλει. Η αφήγηση, ακόμα κι όταν εισάγει θεούς, μάγισσες ή τέρατα, εξακολουθεί να παραμένει σταθερά γειωμένη στον πραγματικό κόσμο. Η Κίρκη μπορεί να είναι σε θέση να κάνει τους ανθρώπους γουρούνια. Αλλά αν εξαιρέσει κανείς το μαγικό ποτό, που ο Οδυσσέας το αντιμετωπίζει χρησιμοποιώντας μια ακόμα πιο ισχυρή μαγεία, η ιστορία εξακολουθεί να βρίσκεται στο επίπεδο της ευλογηφανούς συμπεριφοράς. Αυτό μου θυμίζει τη συνταγή για τους συγγραφείς ιστοριών επιστημονικής φαντασίας (κι η Οδύσσεια έχει άφθονες σκηνές που ανήκουν σ' αυτό το λογοτεχνικό είδος): ξεκινήστε με μια παραδοχή αντίθετη με τους κανόνες της φύσης, αλλά έπειτα αφήστε όλα τα επακόλουθα να δουλέψουν σύμφωνα με τους γνωστούς νόμους. Το αποτέλεσμα είναι πολύ πιο πειστικό από ό,τι όταν



κάθε σελίδα περιλαμβάνει κι ένα θαύμα. Έτσι, κι ο Όμηρος επινοεί γίγαντες, θεριά και μάγισσες, αλλά τα προικίζει όλα αυτά με πολύ περιουσιμένες υπερφυσικές δυνάμεις.

Η ιστορία του ταξιδιού του Τηλέμαχου, αν τη δει κανείς από αυτή την οπτική, εκπληρώνει μια σημαντική λειτουργία: θέτει το πλαίσιο για την επιστροφή του Οδυσσέα. Δείχνει καθαρά την αυθάδη συμπεριφορά των μνηστήρων μπροστά στην πλήρη έλλειψη νέων για τη μοίρα του βασιλιά. Αυτή η εικόνα της ζωής στην Ιθάκη μας χρειάζεται για να καταλάβουμε τα τεχνάσματα με τα οποία ο Οδυσσέας πρέπει να ξανακερδίσει τη θέση του. Το πιο σημαντικό είναι ότι εισάγει το πρόσωπο του Τηλέμαχου, ο οποίος θα παίζει βασικό ρόλο στη συνέχεια, και τον παρουσιάζει να τολμάει για πρώτη φορά να βγαίνει μπροστά, να παίρνει τις δικές του αποφάσεις και να δρα με δική του πρωτοβουλία. Αυτά δεν τα κάνει βέβαια χωρίς κάποια αναποφασιστικότητα και κάποιους φυσικούς δισταγμούς. Γι' αυτό παρεμβαίνει και τον παρωθεί η Αθηνά. Σ' αυτό το σημείο θα ξαναγυρίσουμε αργότερα.

Η πιο εντυπωσιακή λεπτομέρεια είναι ίσως η φροντίδα του Τηλέμαχου να καθυστερήσει όσο γίνεται πύο πολύ η μητέρα του να μάθει για το ταξίδι του — κι αυτό για να μην ανησυχεί για τον ίδιο, ακόμα και για να είναι σίγουρος ότι δεν θα τον εμποδίσει να φύγει. Δεν πρέπει να αμφιβάλουμε ότι η Πηνελόπη θα έκανε ό,τι περνούσε από το χέρι της για να τον κρατήσει κοντά της, μια και η απουσία του θα την άφηνε ακόμα πιο ανυπεράσπιστα μπροστά στους μνηστές.

Είναι εξίσου σημαντικό το ότι ο Τηλέμαχος, αν και στην πατρίδα του αισθάνεται απομονωμένος και αγνοημένος, μόλις φτάνει σε μια άλλη χώρα, εκεί τον αναγνωρίζουν ως γιό του πατέρα του. Ο μεγάλος σεβασμός που δείχνουν ο Νέστορας και ο Μενέλαος για τον Οδυσσέα φαίνεται ολοκάθαρα από τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίζονται το γιο του — σαν ένα φιλοξενούμενο που αξίζει μεγάλες τιμές. Από κάποια άποψη το ταξίδι δεν οδηγεί σε κανένα αποτέλεσμα, αφού ο Τηλέμαχος επιστρέφει χωρίς πρόσφατα νέα από τον πατέρα του. Αλλά από κάποια άλλη άποψη σημαδεύει πολύ σημαντική εξέλιξη στο χαρακτήρα του νέου. Μπορούμε να παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη της αυτοπεποίθησής του, έτσι που όταν επιστρέφει στην Ιθάκη για να αντιμετωπίσει τους μνηστές καταφέρνει να αποφύγει την ενέδρα τους και να προστατέψει τον εαυτό του.

Η ιστορία του ταξιδιού του λοιπόν είναι πετυχημένη από δραματική άποψη ή, αν θέλετε, είναι ένα παράδειγμα της καταπληκτικής αφηγηματικής δεξιοτεχνίας του Ομήρου. Πόσα θα είχαμε χάσει και πόσο αδύναμη

θα είχε γίνει η δομή του ποιήματος αν η Οδύσσεια άρχιζε με τον Οδυσσεά στο νησί της Καλυψώς και δεν μαθαίναμε για τα συμβαίνοντα στην Ιθάκη παρά μόνο αφού είχε επιστρέψει στην πατρίδα! Θα πρέπει πια να είναι σαφές ότι αυτό το είδος της δραματικής αλήθειας δεν έχει καμιά σχέση με την ιστορική αλήθεια. Δεν έχει καμιά σημασία αν το ιστορικό γεγονός συνταιριάζεται μ' αυτήν ή όχι. Αν ναι, τόσο το καλύτερο. Αλλά κι αν ακόμα δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, το είδος αυτό της μυθοπλασίας είναι σίγουρα ανώτερο από την απλή ιστορική αλήθεια.

Στο σημείο αυτό όμως θα ήθελα να προχωρήσω λίγο παραπέρα, σ' ένα ακόμα υψηλότερο επίπεδο, και να εξετάσω μήπως υπάρχει ένα τρίτο είδος αλήθειας στη βάση της οποίας θα πρέπει να κρίνουμε την ιστορία. Θα αρχίσω μ' ένα παραδειγμα τόσο οικείο ώστε να μη χρειάζεται συζήτηση.

Ξέρουμε από τα Ευαγγέλια ότι του Κυρίου του άρεσε να διηγείται ιστορίες, που τις ονομάζουμε παραβολές, με τις οποίες έδινε ηθική καθοδήγηση. Δεν έχουν τη μορφή συνεχών διηγήσεων και, μαλονότι κάποτε δίνονται κάποιες περιστασιακές λεπτομέρειες, υπάρχουν μια ασάφεια για τον τόπο και το χρόνο, που υποδηλώνει ότι οι ιστορίες αυτές δεν πρέπει να θεωρηθούν αναγκαστικά αληθινές, με την κυριολεξία της έννοιας. Το σημαντικό είναι να καταλάβουμε ότι δεν έχει καμιά απολύτως σημασία αν εκφράζουν ιστορικές αλήθειες. Λειτουργούν σε πολύ υψηλότερο επίπεδο, γιατί η αλήθεια τους είναι καθολική. Δεν θα μπορούσαμε να πούμε και για τους ελληνικούς μύθους ότι εκφράζουν καθολικές αλήθειες;

Στους μελετητές του κλασικού κόσμου κυκλοφορεί η περίεργη αντίληψη ότι οι Έλληνες ανακάλυψαν την ηθική τον 5ο π.Χ. αιώνα —σαν να μη συζητιόνταν από κανένα, πριν από το Σωκράτη, ηθικά ερωτήματα. Είναι βέβαια απόλυτα σωστό ότι αυτή την εποχή αναπτύχθηκε μια φιλοσοφική γλώσσα που επέτρεψε για πρώτη φορά τη σαφή διατύπωση ηθικών εννοιών. Αλλά είναι εξίσου φανερό ότι τα σοβαρά ζητήματα της πίστης σε υπερφυσικές δυνάμεις και οι αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς είχαν συζητηθεί πολύ νωρίτερα μέσα από διηγήσεις για τους θεούς, και για μια ομάδα ανθρώπων που ήταν αρκετά απομακρυσμένοι από την τρέχουσα εμπειρία, ώστε να θεωρούνται καθολικοί τύποι. Τα μαθήματα που διδάσκεται κανείς από τους μύθους είναι συχνά απλά και προφανή. Η Οδύσσεια, αν την εξετάσει κανείς στο επίπεδο αυτό, θα μπορούσε να θεωρηθεί μια παραβολή που εξυμνεί την αρετή της συζυγικής πίστης. Όμως αν ερευνήσουμε διεξοδικότερα την Οδύσσεια, θα δούμε ότι το πρόβλημα της κατανόησής της δεν είναι τόσο απλό. Η Πηνελόπη, παρά τη μακρόχρονη μοναξιά της, μένει πιστή στον άντρα της. Γίνεται όμως το

ίδιο με τον Οδυσσέα; Τελικά, ναι. Αλλά, όπως όλοι ξέρουμε, υπάρχουν πολλά περιστατικά που μαρτυρούν το αντίθετο.

Σε μια σύντομη ανακοίνωση σαν κι αυτή δεν μπορώ να επιχειρήσω να ασχοληθώ συνολικά με το μύθο του Οδυσσέα ή με τον τρόπο που τον παρουσιάζει ο Όμηρος. Γι' αυτό επέλεξα το σχετικό σύντομο κομμάτι που ασχολείται με το ταξίδι του Τηλέμαχου. Περιέχει άραγε αυτή η αφήγηση κάποιο μήνυμα, κάποια διατύπωση μιας καθολικής αλήθειας που υπερβαίνει το δραματικό επίπεδο για το οποίο μιλήσα; Νομίζω ναι, και θα επισημάνω συνοπτικά ποια πιστεύω ότι είναι. Πρέπει όμως να τονίσω ότι η ανάλυσή μου είναι ακόμα επιφανειακή και δεν αποκλείω την πιθανότητα να υπάρχει και κάποιο βαθύτερο επίπεδο σημασίας.

Ο Τηλέμαχος αντιπροσωπεύει τον νέο που μεγαλώνει και γίνεται άντρας. Οι περισσότεροι από μας βέβαια δεν αντιμετωπίζουν μεγαλώνοντας την παρατεταμένη απουσία του πατέρα τους ή τη δοκιμασία ενός πρώτου ταξιδιού σε ξένες χώρες κάτω από τέτοιες αντίξοες συνθήκες. Οι ειδικές συνθήκες του Τηλέμαχου ανήκουν αποκλειστικά στην Οδύσεια. Ταυτόχρονα όμως ο Τηλέμαχος αντιπροσωπεύει έναν τύπο, το πρότυπο του περσάματος από την εφηβεία στην ανδρική ηλικία. Για κάθε νέο άνδρα ή γυναίκα έρχεται κάποτε η στιγμή που πρέπει να αντιμετωπίσει μόνος τη σχεδόν αδιάκοπη αντίθεση των άλλων, για να κάνει αυτό που θεωρεί σωστό.

Παρατηρήστε τώρα το ρόλο που παίζει η Αθηνά σ' αυτή την ιστορία. Δική της είναι η ιδέα να φύγει ο Τηλέμαχος κι η βοήθεια της σε κάθε δυσκολία δίνει στον Τηλέμαχο τη δυνατότητα να πάρει την απόφαση του ταξιδιού και να την υλοποιήσει. Δεν είναι, νομίζω, υπερβολή να πούμε ότι χωρίς την Αθηνά ο Τηλέμαχος δεν θα μπορούσε να κάνει τίποτε από όσα έκανε. Μήπως αυτό σημαίνει ότι απλώς είναι το ενεργούμενο της θεάς, ένα ανδρείκελο που το κινούν υπερφυσικά νήματα; Κάθε άλλο. Κι αυτό γιατί συμφωνούμε, φαντάζομαι, ότι η λειτουργία των θεών στο ποίημα είναι η αποκάλυψη της ευταξίας που βρίσκεται πίσω από τη φαινομενική τυχαία αταξία των πραγματικών συμβάντων. Οι θεοί είναι μια ποιητική μηχανή που επιτρέπει στον ποιητή να εξηγήσει τη δράση. Ο ρόλος, επομένως, της Αθηνάς στην ιστορία αυτή είναι να αντιπροσωπεύει τους κυματισμούς της ανεξάρτητης σκέψης στον αναπτυσσόμενο νου και χαρακτήρα. Ο νέος φτάνει στην κορύφωση της ανάπτυξής του, όταν δεν δέχεται πια να υπακούει στους μεγαλύτερους του. Προσπαθεί να χρησιμοποιήσει τη δική του κρίση σε σχέση με την κατάσταση που αντιμετωπίζει, και να αναπτύξει τη δική του πρωτοβουλία για τη λύση της. Θα καταλάβουμε πολύ

καλύτερα το ρόλο της Αθηνάς, της θεάς που αντιπροσωπεύει τη νοημοσύνη και την ευρηματικότητα, αν μεταθέσουμε την ιστορία από το ειδικό στο καθολικό επίπεδο.

Ας συνεκτιμήσουμε λοιπόν και την υποδοχή που επιφυλάσσουν στον Τηλέμαχο οι δύο βασιλιάδες που επισκέπτεται. Τόσο στην Πύλο όσο και στη Σπάρτη τον καλωσορίζουν σαν τον γιο του φημισμένου Οδυσσέα, αν και δεν τον ήξεραν από πριν. Το όνομα που στην Ιθάκη τον κάνει απόβλητο, ένα εμπόδιο για τους μνηστήρες που πρέπει να το παρακάμψουν ή να το βγάλουν από τη μέση, εδώ είναι το διαβατήριό του για την επιτυχία. Κι εδώ μπορούμε να δούμε ένα σχόλιο για τη στάση που υιοθετείται απέναντι σ' έναν νέο που έχει το θάρρος να δρα αντί να επιλέγει το δρόμο της αναμονής. Άλλοι θα αναγνωρίσουν στον Τηλέμαχο τις εξαιρετικές αρετές της φύτρας του και θα του προσφέρουν απροσδόκητη βοήθεια και φιλία.

Θέτοντας το ζήτημα τόσο ωμά, έχω την επίγνωση ότι αφήνω τον εαυτό μου εκτεθειμένο στην επίθεση εκείνων που δεν βρίσκουν στη λογοτεχνία τίποτε άλλο εκτός από ψυχαγωγία. Δεν υποστηρίζω ότι αυτό είναι όλο κι όλο το μήνυμα που θέλει να μεταδώσει ο Όμηρος ιστορώνοντας μας αυτή την ιστορία, και με τον ιδιαίτερο τρόπο που το κάνει. Είμαι σίγουρος ότι ένας έμπειρος ερμηνευτής θα μπορούσε, με τη βοήθεια της Αθηνάς, να καταλήξει σε μια πολύ πιο σύνθετη και λεπτομερειακή ανάλυση αυτού του μύθου. Από μέρος μου, αν προσπάθησα να κάνω κάτι, είναι να σας πείσω ότι η ιστορία αυτή κρύβει κάποιο νόημα που αξίζει να το ψάξουμε, και να υποδείξω την αρχική κατεύθυνση που μια τέτοια έρευνα πρέπει να ακολουθήσει.

Είναι βέβαιο όμως ότι δεν θα συμφωνήσετε μαζί μου, εκτός αν είστε προδιατεθειμένοι να δεχτείτε, όπως το ψάρι στο παραμύθι μου, την άποψη ότι υπάρχει κι ένα άλλο επίπεδο ύπαρξης πέρα από αυτό στο οποίο ζούμε και κινούμαστε —ότι πάνω και πέρα από τον υλικό και αισθητό κόσμο υπάρχει αυτό που ο Πλάτωνας ονόμαζε «υπερουράνιο τόπο», ο τόπος όπου υπάρχουν οι καθαρές μορφές των οποίων ο αισθητός κόσμος δεν είναι παρά μια αχνή αντανάκλαση.

Εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το αναπόδραστο δίλημμα, ότι δηλαδή όσοι ήδη πιστεύουν στην ύπαρξη ενός τέτοιου άλλου κόσμου θα διερωτηθούν γιατί χρειάζεται να τους πείσει κανείς για κάτι τέτοιο, ενώ όσοι ζουν στην ύβρη που γεννά ο υλισμός θα απορρίψουν, όπως οι μνηστήρες, οποιαδήποτε προσπάθεια αποβλέπει στο να τους αποτρέψει από την πορεία που οι ίδιοι επέλεξαν.

Αν όμως ο μύθος είναι, όπως πιστεύω, μια ιστορία που αποβλέπει στο να μεταδώσει ένα μήνυμα, δεν παύει επίσης να είναι κι ένα τέχνασμα για τη συγκάλυψη του μηνύματος, έτσι ώστε να παραμένει άορατο για όσους αρνούνται την ύπαρξή του. Αλλά και γι' αυτούς που είναι πρόθυμοι να το ακούσουν χρειάζεται ερμηνεία. Επιπλέον, ο μύθος, όπως και οι παραβολές των Ευαγγελίων που λίγο πριν ανέφερα, μπορεί να επιδέχεται ερμηνεία σε περισσότερα από ένα επίπεδα. Αν προσεγγίσουμε τους αρχαίους ελληνικούς μύθους με το σωστό τρόπο, θα καταφέρουμε, όπως έδειξα για την περίπτωση του ταξιδιού του Τηλέμαχου, να αποκτήσουμε κάποια πρόσβαση στο κατώτερο επίπεδο του μηνύματος. Ένα μεγάλο μέρος όμως θα εξακολουθεί να είναι σκοτεινό και δεν θα αποκαλύψει τα μυστικά του, παρά μόνο αν καταφέρουμε να εισχωρήσουμε στο ανώτερο επίπεδο.

Ο μύθος χρησιμοποιείται σχεδόν γενικά από όλους τους σοβαρούς Έλληνες ποιητές μέχρι τον 5ο π.Χ. αιώνα. Όχι μόνο το έπος αλλά και η τραγωδία και η λυρική ποίηση χρησιμοποιούν, σχεδόν χωρίς εξαίρεση, τους μύθους ως θεματογραφία τους. Όπως όμως ξέρουμε όλοι, ήδη από τις αρχές της ελληνιστικής εποχής, τον 4ο π.Χ. αιώνα, σημειώνεται μια αφανής αλλαγή στην ελληνική ποίηση. Οι μύθοι εξακολουθούν βέβαια να χρησιμοποιούνται, αλλά δεν θεωρούνται πια τίποτε περισσότερο από διακοσμητικά στοιχεία. Θα ήταν μάταιο, νομίζω, να αναζητήσουμε υψηλότερα επίπεδα ερμηνείας στα έργα ποιητών όπως ο Καλλίμαχος ή ο Απολλώνιος ο Ρόδιος. Δεν είναι σίγουρα τυχαίο ότι η αλλαγή αυτή συμβαίνει ακριβώς την εποχή του σοφιστικού κινήματος. Από τη στιγμή που η φιλοσοφία μπορεί να συζητά με άμεσο τρόπο ηθικά ζητήματα και από τη στιγμή που δημιουργείται ένα νέο λεξιλόγιο για το σκοπό αυτό, η παλιά μέθοδος της αφηγηματικής έκφρασης ηθικών αξιών εγκαταλείπεται.

Σήμερα ζούμε σ' έναν κόσμο πολύ απομακρυσμένο από τον ομηρικό. Βρισκόμαστε εδώ ύστερα από ένα ταξίδι πολύ πιο εκπληκτικό από εκείνο με το μαγικό πλοίο των Φαιάκων που έφερε τον Οδυσσέα πίσω στην πατρίδα του. Όμως οι ηθικές αξίες του ποιήματος, που περιέχονται συγκαλυμμένες μέσα στο μύθο, είναι τόσο επίκαιρες σήμερα όσο και όταν τις έγραφε ο Όμηρος. Κι αυτό γιατί το καθολικό επίπεδο υπερβαίνει το χρόνο και το χώρο. Ο μύθος είναι μια ψυχαγωγία της στιγμής, αλλά το νόημά του είναι ακτήμα ες αεί».

THE JOURNEY OF TELEMACHUS:  
THREE KINDS OF TRUTH  
(Summary)

A FAIRY-TALE tells of a clever race of fish, who lived in a lake and thought they knew everything. A wise old fish tried to tell them about the world beyond their lake, but they were too sure of their own knowledge to listen to him—all except one small fish, who leaped out of the water to see the world above and was promptly caught by an angler.

This myth may serve as an introduction to a discussion of myth and history in the *Odyssey*. For the sake of brevity the journey of Telemachus ( $\alpha$ - $\gamma$ ) is taken as an example. He travels from Ithaca to Pylos and Sparta, seeking news of his father, who has been absent for nineteen years. We have no independent means of verifying Homer's story: whether there was a king of Ithaca called Odysseus, whether he had a son named Telemachus, and if so, whether he made such a journey.

But when he reaches Pylos, this lies within the area known to us from the Linear B archives of the 13th century BC. Homer's account does not match the geography, as we can reconstruct it from Mycenaean sources. Nor is it likely that a road suitable for wheeled traffic crossed Taÿgetos at this date; the journey by chariot from Pylos to Sparta is therefore suspect. We must conclude that Homer was not familiar with the detailed geography of southern Greece, or indeed the Ionian islands.

The search for places visited by Odysseus in his wanderings is equally vain. This section of the *Odyssey* is located in fairy-land, and the return to the real world of Ithaca is accomplished with great skill and the device of a magic ship. It is naïve in such poetry to expect to find historical truth. The *Odyssey* may well have a basis in fact, but it is largely historical fiction, and we cannot tell where the boundary between fact and fiction lies.

But this is unimportant, because there is another kind of truth, dramatic truth, and to this the poet must conform. He must construct a credible and interesting tale; and looked at from this point

of view the journey of Telemachus serves a number of important purposes. It starts the *Odyssey* with a picture of the situation in Ithaca which is far more telling than if we were taken straight to Calypso's island. We learn a great deal about Odysseus before we actually meet him. Even more important, we get a fine view of Telemachus' character. We see the youth on the point of manhood, and can follow how his self-confidence, which is very shaky at first, gradually develops as the result of his experiences. Seen in this light, the story of Telemachus forms a brilliant introduction to the poem, and prepares us for the role he is to play in the sequel.

There is, however, a still higher kind of truth to be found in literature, one which has to do with universals rather than particulars. As the parables of the Gospels so clearly demonstrate, simple narratives may serve as the vehicle of ethical teaching. It is absurd to suppose that ethics was the invention of fifth-century Greeks, though this is when their philosophical vocabulary was developed. The Greeks of an earlier age achieved the same end by devising narratives, which they called myths.

Looked at from this point of view we may see in Telemachus a third kind of truth. He will stand for any young man, or woman, who is on the threshold of life, about to grow up and assume the burdens of adult status. We see him taking the initiative and asserting himself for the first time in his life. Here the part played by Athene is highly significant, for it is evident that she inspires the journey in the first place, helps to organise it, and repeatedly guides Telemachus through his difficulties. The gods in Homer are abstractions, and Athene stands for intelligence and skill, the intellectual faculties which are developing in the young man. Read at this level the story is a myth, a narrative with a message.

But there is here a danger. A myth requires interpretation, and the message is visible only to those who are willing to look for it. A negative attitude will result in the myth becoming opaque. Critics who are unwilling to make the leap, like the fish in the fairy-tale, continue to satisfy themselves with the lower levels of truth.





## History, Myth and Epic: a Study on Genres

THOSE who have attended previous meetings of the International Symposium on the Odyssey in Ithaca will know that I have in the past preferred *αὐτοσχεδιάζειν τὰ δέοντα* rather than to read from a prepared paper, and to follow not only that Thucydidean injunction but also an Horatian — *miscere utile dulci*, to entertain as well as, perhaps, to instruct. This year I have yielded to the request and obeyed the orders, so charmingly conveyed, of our Secretariat, and produced a text for translation in advance, a text which I promise to follow lest those hearing the broadcast should be confused by departures from what they are hearing. It is appropriate that I should be more formal this year, the first in which we meet in an officially constituted Centre of Odyssean Studies, founded by Ithacesians everywhere in memory of Olga Perikle Drakoule, by a decree approved by the President of the Hellenic Democracy on the 20th November 1982. This meeting is the first opportunity that I have had to express the good wishes and the congratulations of all Homeric scholars in the United Kingdom (and indeed those of all Greek scholars in my country) to the Proedros of the centre, our dearly loved colleague Professor Kakridis, and to all those who have worked so hard and so successfully to establish here in Ithaca what has long been our dream.

I suppose that Thucydides must be considered the first to have treated the Homeric poems as history —for he is also the first ‘scientific historian’. In what I have learned to call the *Archaeologia*, that is the first 19 chapters of his first book, he cites Homer as evidence first for the early ethnology of the Hellenes (3.3. *τεκμηριοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος*): he dates him, as did also Herodotus, *πολλῶ γὰρ ὕστερον ἔτι καὶ τῶν Τρωικῶν γενόμενος*, and says that

οὐδαμοῦ τοὺς ζῦμπαντας ὠνόμασεν, οὐδ' ἄλλους ἢ τοὺς μετ' Ἀχιλλέως ἐκ τῆς Φθιώτιδος, οἵπερ καὶ πρῶτοι Ἑλληνας ἦσαν. The reference is, of course, to I 395 & 447, 478-9 with II 595: the latter describes Bathycles son of Chalcon, δὲ Ἑλλάδι οἰκία ναίων / ἔλβω τε πλούτω τε μετέπερε Μυρμιδόνεσσι: this may be taken with the Catalogue, B 681-3, which names Pelasgic Argos, Alus, Alope and Trachis, Phthia and Hellas; but 684 links these with the Myrmidons (Μυρμιδόνες δὲ καλεῦντο καὶ Ἑλληνας καὶ Ἀχαιοὶ) and Achilles. I wonder if the Myrmidons should not really be Aeginetans (Apollodorus 3.12.6—they were created from ants): 686-694 is one of the glosses that reconcile the Catalogue with the Iliad.

Thucydides goes on to note the obvious three names applied to the Hellenes in the Iliad—Δαναοὺς δὲ ἐν τοῖς ἔπεισι καὶ Ἀργεῖους ἀνακαλεῖ. Hence, he says, he does not mention barbarians either, though this not strictly true: for the Carians are βαρβαρόφωνοι at B 867: unless indeed we are to infer that Thucydides knew an Iliad without the Trojan Catalogue.

In chapter 9 of the *Archaeologia* Thucydides makes the distinction that I have posited in my title, that between history and myth: he rejects the 'mythical' ground for the Hellenic expedition against Troy—the oath of Helen's suitors: (Agamemnon) οὐ τοσοῦτον τοῖς Τυνδάρεω ἕρκους κατειλημμένους τοὺς Ἑλένης μνηστῆρας ἄγων. The story of the oaths is not, it seems, in the Cyclic poems—not, according to Proclus, in the *Cypria*, and, apart from here, the first reference are in Apollodorus (3.10.9) and Pausanias (3.20.9), though Gomme (1. p. 109) optimistically opines that it was 'doubtless in the epic tradition'. To this folk-tale motif (though the oath on the pieces of a sacrificed horse, in Pausanias, suggests also ritual) Thucydides prefers a rationalizing inference from the facts—Ἀγαμέμνων τέ μοι δοκεῖ τῶν τότε δυνάμει προύχων (here follows the reference to the oaths) τὸν στόλον ἀγεῖραι. All those later positivists who, following Thucydides, attempt to historicize epic, are forced to rationalize in the same way: the Trojan War was about control of the Hellespont and the avoidance of trans-shipment, on which the inhabitants of Hisarlik levied tolls, and to which the city owes both its existence and its prosperity. Thucydides explains Atreus' control of Mycenae in a similarly rationalizing manner—he was Eurystheus' mother's brother (a trace of a matrilinear social

structure??) and so it is explicable that Eurystheus entrust Mycenae to him while himself campaigning in Attica against the Heraclids: he was then confirmed in his power by the Mycenaeans after the death of Eurystheus φόβω τῶν Ἑρακλειδῶν καὶ ἄμα δυνατὸν δοκοῦντα εἶναι καὶ τὸ πλῆθος τεθεραπευκότα (1.9.2).

This is a strange mixture of mythological data (Atreus in Mycenae: Eurystheus in Attica: Atreus in exile διὰ τὸν Χρυσίππου θάνατον) and rationalistic explanation in terms of a nice Thucydidean triad—fear and power and interest. This was how Thucydides had seen men—tyrants perhaps—gain power, or how he thought they did. There is no room for idealism in scientific historiography: as a prototype of Athens, Agamemnon relies on his fleet, and τὴν στρατεῖαν οὐ χάριτι τὸ πλεόν ἢ φόβῳ ξυναγαγών. Was this why the allies followed Athens—ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν (Pericles at 2.63.2, hardened by Cleon at 3.37.2 into τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχήν, where Pericles only said that, like tyranny, once got it could not be let go of)? To Sicily also they followed οὐ κατὰ δίκην τι μᾶλλον οὐδὲ κατὰ ξυγγένειαν... ἀλλ' ὡς ἐκάστοις τῆς ξυντυχίας ἢ κατὰ τὸ ζυμφέρον ἢ ἀνάγκη ἔσχευ (7.57.1).

Thucydides is indeed perhaps aware that 'Homer' is not necessarily reliable: ὡς Ὀμηρος τοῦτο δεδήλωκεν, εἴ τῳ ἱκανὸς τεκμηριῶσαι (9.4: see Gomme ad loc.). Yet what he is doing, as are modern historicizers, is not treating Homer as history but using it as evidence for an historical account that owes much to rationalistic presuppositions about the way people behave and about the causation of historical events.

After a caveat from the examples of Sparta and Athens against necessarily inferring the power of a city from its material remains (a warning for archaeologists here?), Thucydides makes a further reference to Homer at 10.3 τῇ Ὀμήρου αἴ ποιήσει εἴ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μεῖζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμηῆσαι: cf. Pindar, *Νεμεόνικος* 7.21f on Odysseus: contra, *Ἴσθμιόνικος* 4.41: *Πυθιονικός* 4.277 is not relevant to this aspect of Homer. Thucydides then makes his own calculation from the Catalogue of the size of the force, though he gives no figure, concluding that οὐ πολλοὶ φαίνονται ἐλθόντες, ὡς ἀπὸ πάσης τῆς Ἑλλάδος κοινῇ πεμπόμενοι.

A modern scholar might be similarly tempted—also using the Catalogue—to reflect upon the nature of the military power em-

ployed, which Thucydides is surely assuming to be hoplite. The mediaeval knight in armour is perhaps a better analogy for the Homeric warrior—how many Normans conquered England in 1066, or Franks the Morea? And how much did it take to support such a warrior? In an amusing application of the principles of war to the Iliad, a retired WWII General and academic, Sir John Hackett, compared the importance of spoils (ἐξχαπάξαι) to that of the recovery of tanks in armoured warfare. Perhaps many a hero got his start by looting some armour and parading next day with the πρόμαχοι as a gentleman, an *armiger*? Thucydides hints at this with his αἴτιον δ' ἦν οὐχ ἡ ὀλιγανθρωπία τοσοῦτον ἕσον ἢ ἀχρηματία—they took no larger a force than could live off the land (11.1).

Thucydides here begins a complicated argument designed to explain (away) the length of the war, which was indeed an embarrassment to him for other reasons. I would argue that the *Archaeologia* belongs to the first stage of the composition of the History, that it was a preface to the history of the Archidamian War, which was, I think, published (δῆλον δέ· for the second preface would not have been necessary). That war also lasted ten years, and was not obviously greater than the Trojan War, which like it κίνησις... μεγίστη δὴ τοῖς Ἑλλησιν ἐγένετο καὶ μέρει τινὶ τῶν βαρβάρων, and like it involved τὸ ἄλλο Ἑλληνικόν—in fact was perhaps in a more real sense Pan-Hellenic—and which ended, as the Archidamian War did not, in the total destruction of one of the opposed parties. Only the 'Peloponnesian' War apparently ended in that way (Thucydides did not know of the revival of Athens in 395), and a 27 year war is pretty obviously bigger than the Trojan War of ten years. But as one war the Peloponnesian War is the tendentious invention of Thucydides (5.26, esp. 2 καὶ τὴν διὰ μέσου ξύμβασιν εἴ τις μὴ ἀξιώσει πόλεμον νομίζειν, οὐκ ὀρθῶς δικαιοῦσαι).

So Thucydides' argument it designed to discount the power of the Trojans as well as that of the Achaeans. It begins with a well-known crux: ἐπειδὴ δὲ ἀφικόμενοι μάχῃ ἐκράτησαν (δῆλον δέ· τὸ γὰρ ἔρυμα τῷ στρατοπέδῳ οὐκ ἂν ἐτειχίσαντο). The wall in the Iliad is not built until H, and it is an embarrassment to the poet, who explains at the beginning of N how it was subsequently destroyed by the gods, and also to Gomme, who would emend the text if the wall was not in the Cycle. In any case, it was built in the

tenth year of the war. Two problems here must be distinguished: that of the wall in the Iliad, and that of the wall in Thucydides. As to the first, I take this opportunity to welcome the very recent book of Seth Schein, whose contribution to the last Symposium we all so much enjoyed. In it he says, p. 124 n.24, that the wall is poetically appropriate where it is, because it was not needed while Achilles was fighting. It does not need saying that my approach to the Iliad is radically different, but I do agree that it is a poetic wall, there, I think, for the Trojans to breach, and thereafter ignored. But there is another explanation which helps to explain Thucydides. It has often been pointed out that some events of B to Θ, at least, seem really to belong to the first year of the war—the Catalogue, the Teichoskopia, the duel of Alexander and Menelaus, and if so, perhaps also the fighting in Δ-E, in which the Achaeans do get the best of it, and which leads, after the duel of Hector and Ajax, to the building of the wall. I think it possible that Thucydides, influenced partly by his presuppositions about how the war must have been fought, assumed without thinking that the wall in H was in fact built at the beginning of the war after what does read like the first battle.

Thucydides' argument continues: even after winning the first battle, they are evidently οὐδ' ἐνταῦθα πάσῃ τῇ δυνάμει χρησάμενοι, ἀλλὰ πρὸς γεωργίαν τῆς Χερσονήσου τραπόμενοι καὶ ληστείαν. I find so such reference to the Chersonnese in the Iliad, and am loath to invoke the Cycle, suspecting that Thucydides may simply mean that this must have happened: but we do learn from the poem that the Achaeans did plunder cities, which may be what he means by ληστεία, e.g. Chryse (δῆλον δέ· τὴν γὰρ κούρην οὐκ ἂν εἴλοντο) and Thebe (Z 415-427), where they got oxen and sheep (Z 424) and ransom for Andromache's mother (Z 427). They got ransom also for Lycaon (Φ 40-41), Jason's son acting as middleman, who also supplied the Achaeans with wine (H 467-468), buying the concession from the Atridae with a gift of a thousand measures, which they presumably either sold off to their own men or used to reward them at the banquets which are so important a part of Homeric life and one of the means by which the leader cements the loyalty of his war band of ἑταῖροι (Δ 257-263 Idomeneus; 341-348 Menestheus: cf. *Mélanges Delebecque* 311-318). The rank and file, or

the other leaders, paid for their wine from the booty (all divided up, A 123-126), bronze, iron hides, from cattle plundered and sacrificed, or the cows themselves—which are not killed: perhaps Homeric diet had more milk and cheese in it than we appreciate! They also paid for it in slaves, those captives who were not ransomed or used in the camp ( $\Delta$  742-744).

I have fallen into Thucydides' error, and am treating the *Iliad* as an historical text, whereas I shall be arguing that it is not, it is epic. It is indeed possible that Thucydides had some appreciation of the real conditions of Homeric warfare (undertaken for cattle and women, cf. 1.125), though in general he keeps on blaming the Achaeans for not conducting the war in a 5th century manner, and for this he finds a rationalistic explanation, repeated twice, τῆς τροφῆς ἀπορία. What he is doing is to see the Trojan War in terms of a Pylian ἐπιτεχισμός: he has no real historical empathy. Historical empathy is, indeed, a quality that many historians lack. Indeed, it may smack of Rankeian positivism, now that we are told that each generation must rewrite the history of the past—of any past, and of different pasts, now that *Spatantike* has become a mainstream subject and no longer a minority interest as it was when I was trained. Rewriting the history of the past means analysing the surviving evidence in terms that make sense today. That is what Thucydides was doing: he assumed that the Homeric world was intellectually identical with his own, just as his contemporary vase painters depicted Hector and Achilles in hoplite armour.

Let me summarize Thucydides' complicated argument. Troy was able to hold out for ten years because the Trojans were equal in number to those Achaeans who were not from time to time engaged in γεωργία and ληστεία, τοῖς αἰεὶ ὑπολειπομένοις ἀντίπαλοι ὄντες (11.1). For if the Achaeans had come with a surplus, rather than a deficiency, περιουσία τροφῆς (11.2) rather than ἀπορία (11.1), and, being ἀθρόοι ἄνευ ληστείας καὶ γεωργίας ξυνεχῶς τὸν πόλεμον διέφερον (the prepositional phrase qualifies both the adjective and the adverb: plunder and farming prevented them from conducting the war either continuously or with their full forces), they would easily have taken the city with an assault, for they held their own even not in full force, but with whatever portion was present at any time, or (for the δὲ indicates an alternative) they would have taken it by

siege ἐν ἐλάσσονί τε χρόνῳ καὶ ἀπονώτερον. This seems to mean that because of ἀχρηματία the Trojan War lasted longer than it should: it could have been over quickly, either by assault with the full forces that this lack of provision prevented them from engaging all at one time, or by a proper siege, that is presumably a blockade, starving them out without fighting.

Thucydides' historicizing of the Trojan War is, then, tendentious. It is designed to denigrate the war and the Iliad in the interests of his own time, city and war. He takes a positivistic view of history, evolutionary and not, as is the view of Homer and Hesiod, degenerative.

History depends on chronology, and epic is historical rather than mythical because it has a genealogical chronology and is attached by these to historical time, so that Alexandrian scholars at least could establish a date for the Sack of Troy, for them, as for some subsequent scholars, an historical event. Even earlier than them Troy was located in time by the Spartan king lists, which go back to Heracles, whose son Tlepolemus fights at Troy (B 657; διὰ τρίχζα κοσμηθέντες, 655, and τρίχθζ δὲ ῥήκηθεν καταφυλαδόν, 668, have suggested that Rhodes was known to be Dorian even if the information was suppressed). It is this chronological location of the Trojan War that has, since the discovery of the Mycenaean Aegean, lent support to the view that it was a genuine as well as a conceived historical event. The war and its aftermath fit so conveniently at the end of the Mycenaean period (IIIC), whether or not that end was historically due to 'Dorians' as in myth and saga it was due to the returning Heraclids.

That is why I make a distinction between myth and saga. Myth is timeless, outside time even if it may be sequential: the genealogies of Uranus, Cronos and Zeus succeed one another, and the sons of gods and goddesses are located in saga time, but I think there is, in most cases, a discontinuity between the mythology of the gods and the genealogical sagas of men, even of those men whose genealogies 'go up to a god' (cf. the genealogical speculations of Sir John Myres, whose lectures I heard in the early 1940s —which dates me!). But I may be exaggerating this discontinuity, because some mythol-

ogical events —the rape of Persephone for example— may possibly be related to human genealogies, though it is far from clear that such figures as Demophon and Triptolemus are ever more than artificially linked into such a time scale. Some mythological events, such as the Gigantomachy and the fall of Hephaestus from heaven, are, or have been, connected with Heracles: but what we seem to have there is perhaps the attachment of Heracles to what are really timeless myths.

The classic example of the intrusion of an historical myth into a timeless one is that of the age of Heroes into the originally four metallic ages of men, a myth of degeneration from gold, through silver and bronze, to the iron of the present. Some modern scholars, if not Hesiod himself, have tried to give an historical interpretation of these four ages, the silver age linked to Grey Minyan and the iron age conveniently following the bronze age and that of the heroes, in the days when iron, cremation, chitons and pins were all brought in by the Dorians, as turkey, heresy, hops and beer were all brought into England in one year.

But we must remind ourselves that the classification of pre-historic cultural eras by their technology —stone, bronze and iron— does not go further back than early 19th century Denmark. Hesiod's classification is not technological or even cultural, it is based on a hierarchy of the value of metals and a theory of degeneration. The age of the heroes fits well, if intrusively, into this classification because bronze is the characteristic metal for weapons in the Homeric poems, where iron is intrusive and largely confined to the similes, and because the poems have already their own version of the Brechtian 'alienation effect', which I call 'epic distance' and which is formulaically expressed in the phrase οἶοι νῦν βροτοί εἶσ' (E 304 = M 383 & 449 cf. Υ 287), always of the throwing of a stone. But I spare you the exhaustive formulaic analysis that I have made of the contexts.

It is in the *Ἔργα καὶ ἡμέραι* that Hesiod employs the myth of the Four metallic Ages of Man. It forms one in his series of explanations of why the world is as bad as it is, why work is necessary. That is the function and employment of timeless myth, to explain how things are the way they are. Hesiod piles up alternative versions, first, 42, the gods hid livelihood for men, κρύψαντες γὰρ ἔχου-



σι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν, so that they have to work to discover it: it was Zeus who hid it, in anger at his deceit at Prometheus, first hiding fire (50 κρύψε δὲ πῦρ), then, when Prometheus stole that, giving them an evil in its place (57-8 τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρός δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἔδον κακὸν ἀμφαγαπῶντες) which he called woman (80 ὀνόμηγε δὲ τήνδε γυναικίκα), Pandora, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν (81-2). Then (90-101) woman removed the bung from the pithos in which all the evils were stored (there ought to be a myth of how Zeus had put them all in, and given the pithos to Epimetheus with strict instructions not to open it, a kind of Blue-beard motif). Finally (102-105) there is the trace of another explanation, that diseases used to have voices so that men could hear them coming and take evasive action: but now they come σιγῆ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξεῖλετο μητίετα Ζεὺς (104).

Hesiod's second explanation of why things are as they are is the natural degeneration of men from the golden age. It is into this sequence that the 'historical' age of the heroes is intrusive, doubly so, because it is also a temporary reversal of the degenerative trend, for this race is δικαιοτέρον καὶ ἄρριον than its predecessor (158). Their high valuation must in part be the result of hero-cult, because otherwise, it must be confessed, they are not very different in behaviour from the Bronze men, who were made of the ash wood of their spears (145) and perished, as did the heroes, fighting one another (152-3 cf. 161-165). The only difference is that the Bronze men went down to Hades νόνημοι (154), while the heroes are taken to the Islands of the Blessed (167-173).

The motif of degeneration is common to Hesiod and the epic, and is what is implied in 'epic distance'. But Hesiod looks back to a better past in order to demonstrate how evil is the present: the epic world also accepts that heroes were better, but contemporary life is not present as a contrast, if indeed it is present at all: iron in the similes, and the whole world of the similes, is indeed a contemporary world, used as a comparison and therefore perhaps implicitly contrasting the heroic world with it, but the contrast is for the purpose of making the epic world intelligible and indeed, in the lion similes at least, ennobling it (see the impressive work

of A. Schnapp-Gourbeillon on the animal similes in Homer, Paris 1981), and not for the purpose of denigrating the present. I would say that the world of the heroes in the epic is an ideal world (Schnapp-Gourbeillon points out that the same is true of the world of the similes), perhaps rather an idealized world, since epic is not used paradigmatically to encourage the hearers to go and do likewise, as history is in the preface to Herodotus.

What then is the purpose of function of epic in the society that created it and listened to it? Why was epic told, and why are the two Homeric epics in some form (if not exactly that in which we have them) the first, and perhaps the greatest artistic creations of the Hellenic genius? We must perhaps separate the Iliad and the Odyssey in our answer to these questions: T. E. Lawrence called the Odyssey the first novel, but if that is true, the novel is an edifying one: there are in it, at least in Ithaca, if not in fairyland, elements of theodicy, and the Telemacheion is partly a manual of polite behaviour: it was no accident that Fénélon was able to use Telemachus as the hero of a moralizing sequel to the Odyssey.

But the Iliad seems to have no moral, not even the moral of Milton's *Samson Agonises*:

*Nothing is here for tears, nothing to wail  
or knock the breast, no weakness, no contempt,  
dispraise or blame, nothing but well and fair,  
and what may quiet us in a death so noble.* (1721-4)

For that is the moral of tragedy, and although the Iliad has been called the first tragedy it can only be made so by rigorous selection and sentimentalizing —A, Z, I, II, X and Ω, the books which are deliberately selected for student reading in some universities in the United Kingdom— read as the tragedy of Achilles, whose unjustified withdrawal in A (the man had no team spirit, and placed his honour above the lives of his fellow Achaeans), is contrasted with the dutiful conduct of the doomed Hector, is compounded by his refusal of the Embassy, and is paid for by the death of his beloved comrade Patroclus, which forces him back into battle unrecompensed (only he is not, and does get the gifts in T), inducing in him a savagery that not only kills Hector but illtreats his body (and sacrifices Trojan youths at the pyre of

Patroclus, an action for which, however, he seems to get no stick), and is only fully redeemed when the aged Priam reminds Achilles of his own aged father, whom he will never see again, and moves him to tears of redemption and reconciliation. Modern critical dogma encourages us to 'read', or, as I think, to travesty the Iliad in this way, importing into it, or foisting on to it, our own values and emotions and not those of the poem, at least as I read it. I accused Thucydides of historicizing Homer: this is to moralize and to psychologize it.

I am not denying that the wrath of Achilles (an old mythical or folktale motif of the withdrawal of the hero) is the framework upon which the epic has constructed what is rightly called an Iliad: nor that in the books thus picked out there is a great deal of first-rate poetry and rhetoric, not least in the great speech of Achilles to the Embassy, which all of a hundred and fifty English schoolchildren dutifully told me two months ago was 'a questioning of the heroic ethos' (the phrase is Malcolm Willcock's). But the epic is more than its 'hero' Achilles, or than the alternative choice for that role, Hector. What it is is a demonstration of epic values. We are told that the Homeric hero is chiefly concerned his  $\pi\tau\mu\acute{\eta}$ , and that this is measured in material goods (or women), which are not so much valued for themselves but —like the timepiece presented to a retiring employee— as a token [of 'the esteem in which he is held. This is not, I think, so. The concern of the epic hero is for  $\kappa\lambda\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ . An old Red Indian brave on a reservation was questioned by a visitor about the old days, was it not better in the present security of life. The old man agreed: war, famine and disease were things of the past: 'ah yes', he said, 'the old days were worse'. 'Ah, but', he said, 'there was glory in them'.

There is not much glory in the world of Hesiod, and for the individual pursuit of glory the city-state substituted the disciplined courage of fighting (and dying) in the hoplite phalanx for the protection of [the community ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\iota\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  —that is, dead), and not, as in the epic, that of killing, the real test of the best of the Achaeans. Attic tragedy sets the wilful stubbornness, the  $\alpha\upsilon\theta\acute{\omicron}\delta\epsilon\iota\alpha$ , of the tragic hero or heroine against the civic virtues of moderation preached by the chorus. It is possible that the epic appealed to, was composed for, an aristocratic minority which

still pursued (against increasing opposition) the heroic ideals, but I do not think so. I believe that these values were generally appreciated, and not only by a minority, even or especially in a world in which they had become anachronistic. For there was glory in them.

The epic world, then, even if it stands in a temporal relation to the historic Hellenic world, is neither mythical and timeless nor historical and paradigmatic. It cannot, and it does not, provide us with historical information about a real historical event—the Sack of Troy, if indeed there ever was such an historical event. Thucydides has been misled by his own rationalism and the fact that the epic world had this genealogical continuity with his own historical world into supposing that a history of the siege of Troy could be extracted from the *Iliad*. In the early 19th century there was a mythologizing of the epic, then followed by the higher criticism of what was considered to have been ‘the Bible of the Greeks’. The reaction to this was a passionate and fundamentalist belief in the historicity of Homer, a belief that led Schliemann to his discoveries at Troy and at Mycenae, and ultimately to the uncovering of the whole Mycenaean civilization. This in its turn has misled some modern scholars into finding in the poems a description and a history of the Mycenaean world that is otherwise known to us only by archaeology, archaeology which is not history, which is indeed, in the opinion of some modern archaeologists, superior to history. Page wrote of *History and the Homeric Iliad*: to the question, is there ‘An historical Homeric society?’ (*Journal of Hellenic Studies*, 94 [1974]), Snodgrass returned a resounding ‘No!’. He has detected and analysed three archaeological periods from which the epic has gathered elements—or rather, to which we, with our sophisticated knowledge of the archaeological past, can assign the original [employment or devising of formulaic phrases and other elements in the poems. But for the hearer or the reader of the poems, who could only interpret these from his own less sophisticated experience, these elements did, at any period, make up a consistent epic world.

This is the world which has been analysed in such books as Andrew Lang’s *The World of Homer* (1910) and Henry Browne’s still useful *Handbook of Homeric Study* (1905: I note that he too

used the lecture notes of Mr (later Sir) John L. Myres on Homeric archaeology). It is a remarkably consistent world, not least because many of the epic descriptions, perhaps all of them, are deliberately vague and indeterminate. This is because of a process which I have called 'the erosion of formulae': at any time during its history of oral recitation the epic world must be at once recognizable and not repugnant. Formulae and descriptions that are too obviously linked to an obsolete object or a repugnant custom will be rejected: only those will survive which are capable of re-interpretation in a changed situation, and of these the earlier reference is only recognizable by us, who, by the good fortune of archaeology, possess some knowledge of the original artefact. That is why certainly Mycenaean references are so few in the epic —the cup of Nestor, the boars tusk helmet, neither of which was readily intelligible without the object they originally described. But they are signalled in the epic as special objects, as is, from a different period, the brooch of Odysseus, and it does not really matter very much whether or not the audience form a clear and distinct idea of them. How many of us, indeed, form such ideas from the detailed descriptions of people and places that we find in some modern novels.

Such objects are, as it were, material glosses, the equivalent of those formulaic phrases of which the original meaning was early and entirely lost, but which survived for metrical and literary convenience, because they gave a suitably epic flavour to the verse, εἰλίποδας ἔλικας βοῦς, μερόπων ἀνθρώπων, νυκτὸς ἀμολγῶ. The philologist may be able to recover that original meaning as the archaeologist can discover the cup of Nestor and the boars tusk helmet. But the epic audience had no more cognizance of it than it had of the Mycenaean civilization —unless there was once a Mycenaean audience for some kind of hexameter poetry which was cognizant of both. But after that audiences only recognized the epic world.

Of course, once the excavations of Schliemann and his successors established, as he thought and as in a sense he did, the historicity of the Trojan War against those who earlier, like Grote, deemed it totally mythological, scholars looked for, and as scholars will, succeeded in finding a large number of Mycenaean elements in the epic. Their motives were, I think, two. One I have already suggested: Schliemann's discoveries came when the Higher Criticism was at its

height, and they were welcomed not only by those who believed that in this case 'Archaeology had proved the Bible true', but also by separatists like Leaf who believed that they had a new tool by which to separate early from late in the poems. An indeed we do have in it such a tool, only what we separate out is often no more than a word or a phrase.

The second motive arose out of the limitations of archaeology, though some archaeologists, like foxes without tails, make a virtue of these limitations, and speak of the undistorted text-free record. But archaeology discovers only artefacts and bones, and if the forensic scientists have discovered a method that answers the question put to Ezekiel (37.3), 'Can these bones live?', so that we may gaze upon the face of Philip of Macedon and might, if not on that of Agamemnon, yet on those of the occupants of Grave Circles A and B, the archaeologist can only establish relations between objects, objects carried and used by men no doubt, but the men can be reached only by the treacherous practice of empathy, dangerous enough even when we have contemporary poets to read. These limitations of archaeology, I believe it was hoped, might be overcome by the epic, which gave, or seemed to give, a consistent picture and account of a world that could be considered Mycenaean—not indeed a history of the Trojan War, but veridical information about the Mycenaean.

But it does not, and only our hunger for that kind of knowledge about the Mycenaean period, or come to that, our hunger for accurate and genuine illustrations to the Homeric poems, has led us to try and illuminate one from the other and t'other from which. Mycenae is unquestionably the largest Mycenaean settlement known, measured in terms of architecture and of number of tholos tombs. But we have no direct evidence for the nature, let alone for the juridical form, of its relationship even with the rest of the Argolid, with Argos and Tiryns and Nafplion and Kazarma, let alone with the rest of the Hellenic mainland. All we have is inference, either from the Catalogue C, (if this is really a political geography of the Mycenaean period) or from the rest of the Iliad. And that has to be helped out, as Thucydides helped it, by rationalistic assumptions about human nature, supported by proof texts such as the remark of Nestor, ἀλλ' ὁ γε φέρτερός ἐστιν, ἐπει πλεόνεσσιν

ἀνάσσει (A 281), as if that were a reasoned statement of the constitutional position of the Mycenaean King of Mycenae (if there was one), and not simply a reminder that Agamemnon's war-band is larger than that of Achilles, even if Achilles is κάρτερός and θεὸς δέ σ' ἐγείνετο μήτηρ (A 280).

From these two desires, to clothe the epic in the garments of archaeology and to use the archaeology to distinguish early from late in the poems, was born the discipline of 'Homeric Archaeology', which flourished at Oxford still in the 1940s, where and when I was trained by Miss Lorimer, ten years before her *Homer and the Monuments*, and which has recently inspired the multi-volume *Archaeologia Homerica*, and, in Prague in 1969, Jan Bouzek's useful *Homerisches Griechenland*, even though he devotes only 3 pages (16-20) to *Die Blütezeit der Mykenischen Kultur*, puts a Geometric chariot vase painting on his cover, and does not, as far as I can see, cite Homer. But the archaeologists no longer, I think, regard Homer as any sort of evidence for any archaeological period (for it is a text, and not archaeological evidence), and the most recent Homeric scholars have preferred a literary approach to the poems, and, even if neo-analysts, are literary unitarians, as indeed we all must be who read the unitary poems that we now have.

I have myself argued in this paper that the poems are epic, and neither history nor myth, and must therefore be judged, as poems, by the criterion appropriate to the genre. But the poems have a history, and here the cloven hoof of the separatist may be seen. We have many tools that enable us to separate out the different strata that have gone to make up the poems we now have: linguistic analysis of words and dialect; formulaic analysis of words and phrases; and the evidence of archaeology, which can also help us to date what we can recognize as originally a description of this or that actual object. To this extent I am true to my teachers, Miss Lorimer and Sir John Myres, and to this extent, I submit, Homeric Archaeology may still serve a useful purpose in our study of the poems.

ΙΣΤΟΡΙΑ, ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΗ  
 ΠΟΙΗΣΗ: ΜΙΑ ΜΕΛΕΤΗ ΤΩΝ ΕΙΔΩΝ  
 (Περύληψη)

Ο ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ ήταν ο πρώτος που αντιμετώπισε τα ομηρικά ποιήματα ως ιστορία. Δεν έχει σαφή ιστορική αντίληψη όταν αναλύει τα ομηρικά κείμενα με όρους που παραπέμπουν στη δική του εποχή και όταν φτάνει να πιστέψει ότι ο πνευματικός κόσμος του Ομήρου ήταν όμοιος με τον δικό του. Ο τρόπος με τον οποίο μετατρέπει σε ιστορία το ομηρικό έπος είναι ενδεικτικός μιας συγκεκριμένης πρόθεσης: του χρειαζόταν να αποδείξει ότι ο Τρωικός πόλεμος ήταν σημαντικότερος από τον Αρχιδάμειο, και πιστεύω ότι η *Ἀρχαιολογία* αποτέλεσε την εισαγωγή γι' αυτό τον πρώτο δημόσιο απολογισμό.

Ο τρόπος που αντικρίζει την ιστορία είναι προοδευτικός και επαναστατικός, ενώ για την επική ποίηση και το μύθο είναι εκφυλιστικός. Η επική ποίηση είναι πιο κοντά στην ιστορία από όσο ο μύθος, γιατί μπορεί να συνδεθεί με το παρόν με χρονολόγηση που βασίζεται σε γενεαλογικούς πίνακες. Ο μύθος είναι αχρονικός, μολονότι μερικά γεγονότα ακολουθούν κάποια διαδοχή και μερικά συνδέονται τεχνητά με «χρονολογημένες» μορφές, όπως ο Ηρακλής.

Ένας από τους τρόπους που ο Ησίοδος εξηγεί γιατί τώρα πια τα πράγματα είναι τόσο άσχημα είναι ο εκφυλιστικός μύθος για την εποχή του σιδήρου. Σ' αυτόν υπεισέρχεται η ιστορική εποχή των ηρώων, που πηγάζει από τα ομηρικά ποιήματα και από τη λατρεία των ηρώων. Στην επική ποίηση το παρελθόν υπερέχει, και εδώ, από το παρόν αλλά όχι με τρόπο που να υποβιβάζει το παρόν. Ο κόσμος των ηρώων είναι ένας κόσμος εξιδανικευμένος.

Η Ιλιάδα δεν έχει ηθική, αν και μέσα από τις ραψωδίες Α, Ε, Ι, Π, Χ και Ω θα μπορούσαμε να της αποδώσουμε ένα συναισθηματικό βάθος που θυμίζει τραγωδία. Πρόκειται μάλλον για προβολή επικών αξιών —το κυνήγι της δόξας από το άτομο. Γι' αυτό άλλωστε η πόλη-κράτος ήλθε να υποκαταστήσει το πειθαρχημένο θάρρος που χρειάζεται να έχει όποιος πολεμά σε σχηματισμό φάλαγγας για να προστατεύσει την ομάδα. Οι επικές όμως αξίες εξακολουθούσαν να είναι σεβαστές ακόμη και σε έναν κόσμο στον οποίο ήταν αναχρονιστικές.

Η επική ποίηση δε μας δίνει ιστορικές πληροφορίες για ένα πραγμα-



τικό, ιστορικό γεγονός, ούτε προσφέρει κάποια περιγραφή του μυκηναϊκού κόσμου, έτσι όπως τον γνωρίζουμε από την αρχαιολογία. Τα όρια όμως της αρχαιολογίας σταματούν στα αντικείμενα και δε φτάνουν στον άνθρωπο και στις ιδέες. Ο κλάδος της ομηρικής αρχαιολογίας πηγάζει από την επιθυμία να ντύσει την επική ποίηση με τα ρούχα της αρχαιολογίας και να χρησιμοποιήσει τα αρχαιολογικά δεδομένα για να ξεχωρίσει το πρώιμο από το ύστερο στην επική ποίηση.

Τώρα τελευταία οι αρχαιολόγοι έπαψαν να χρησιμοποιούν τα ομηρικά ποιήματα ως μια επιπλέον μαρτυρία, και οι ομηρολόγοι προτίμησαν να μελετήσουν φιλολογικά το ομηρικό κείμενο ως ενιαίο σύνολο. Τα ομηρικά ποιήματα όμως έχουν μια ιστορία, και η μαρτυρία της αρχαιολογίας μπορεί να συμπληρώσει την ανάλυση των γλωσσικών και των τυποποιημένων στοιχείων, όταν προσπαθούμε να ταυτίσουμε τα ποικίλα στρώματα των ποιημάτων. Έτσι, η ομηρική αρχαιολογία είναι ακόμη σε θέση να υπηρετήσει έναν χρήσιμο σκοπό κατά τη μελέτη των ομηρικών ποιημάτων.



MAUREEN ALDEN

## The Rôle of Calypso in the Odyssey

BEFORE I begin, I should like to express my gratitude to the Centre for Odyssean Studies for my invitation to address this Symposium. I have attended all the earlier Symposia, and have learned much about Homer: it is the most stimulating centre for discussion on Homeric topics.

I should like especially to express my personal thanks to the President, Professor Kakrides, who has shown me great kindness, both in advising me, and in sending me his papers. So that I hope it will not be impertinence if I say that this paper is for him, in the hope that it may honour him.

M. Delebecque,<sup>1</sup> who gave his paper, "Les Femmes d'Ulysse" here in 1977, designated Calypso as "La pièce maitresse de la construction du poème", and thought that she was used so that Telemachus could reach an age where he could take the part intended for him by the poet.<sup>2</sup> Beye<sup>3</sup> thought Homer invented Calypso to keep Odysseus out of Ithaca long enough for Telemachus to reach his later adolescence. Woodhouse too thought Calypso was an invention of the poet's, purely in the interests of the chronological scheme, because Telemachus needs to be about twenty to carry the part designed for him.<sup>4</sup>

At the First Symposium on the Odyssey Pinsent distinguished "The Odyssey of the Web" and the ten-year Odyssey which he

1. E. Delebecque, *Construction de l'Odyssee*, Paris 1980, p. 97.

2. id. *ibid.*, p. 101.

3. C. R. Beye, *The Iliad, Odyssey, and Epic Tradition*, Macmillan, 1968, p. 168.

4. W. J. Woodhouse, *The Composition of Homer's Odyssey*, Oxford 1930, p. 215.

thought was designed in imitation of the ten-year Iliad. Woodhouse<sup>5</sup> offers a time-scale which gives (Troy = 10) + (Wanderings = 2) + (Calypso = 8) = 20. Pinsent thought there was a four-year Odyssey, the "Odyssey of the Web", in which Odysseus' Wanderings take up three full years and part of the fourth in which he returns. The fourth year is that in which Penelope finishes her web. This is the version which the suitor in Hades appears to know.<sup>6</sup> Pinsent's ten-year Odyssey was made up of (Wanderings = 4) + (Calypso = 7) which, despite appearances to the contrary, added up to ten, because these totals were not complete years. This ten-year Odyssey squared easily with the prophecy of Halitherses in  $\beta$ <sup>7</sup> that Odysseus would come back in the twentieth year, and also with the bargain that Odysseus made with Penelope before he departed for Troy, that she would not give him up for lost nor take another husband until she saw the beard sprouting on their son's chin.<sup>8</sup>

But there is something wrong here. At one point it seemed that some rather embarrassing research might be necessary, on the age at which the beard first appears: suffice it to say that a young man whose beard had not begun, in however half-hearted a manner, before the age of twenty, might have some cause for impatience, if not concern.

It is not normal in traditional material for heroes to find extreme youth a disqualification from taking their part in the story. The *Táin*, properly known as the *Táin Bó Cuailnge* is an Irish prose epic with a very long oral tradition before its first literary recording in the twelfth century Lebor na hUidre, familiarly known as the Book of the Dun Cow. A *Táin* is a cattle raid. Cúchulainn, whose boyhood deeds even before the age of five are listed in the *Táin* as the "Praises of Cúchulainn", is mocked for his lack of beard when he goes forth to meet the hero, Naderanntail.

"Cúchulainn ran to Laeg.

'Make me a false beard. I can't get this warrior to fight me unless I have a beard.'"<sup>9</sup>

5. *loc. cit.*

6.  $\omega$  141-152.

7.  $\beta$  174-176.

8.  $\sigma$  269-270.

9. T. Kinsella, *The Táin*, Oxford 1970, p. 123.

Similarly, Goliath, when David comes against him, not with the armour of Saul, but with the weapons normally available to one of his age and social status as shepherd, is indignant and asks:

«Ὡσεὶ κύων ἐγὼ εἶμι, ὅτι σὸ ἔρχῃ πρὸς με ἐν ράβδῳ καὶ λίθῳ;»<sup>10</sup>

He has been expecting a champion like himself, a grown man, with the full accoutrements of an experienced warrior.

However, the established champions, in their indignation at what they appear to regard as the pipsqueak boys sent against them, may be expressing a more deep-seated anxiety. Apparently unequal contests of a boy against a fully-fledged champion are liable, in traditional material, to be unfortunate for the fully-fledged champion. Again from the *Táin*:

“The women called out to Cúchulainn that people in the camp were mocking at him because he had no beard: that it was only reckless men, and not their best warriors, that would fight him; and it would be better if he made a beard with berry juice. He did this to get Lóch to fight him. And he picked a fistful of grass and spoke into it and everyone believed he had a beard.

‘Look’, the women said, ‘Cúchulainn is bearded. A warrior may fight him now.’

They did this to urge him on, but Lóch said,

‘I won’t fight him for seven days.’”<sup>11</sup>

The boy-hero has a certain magic, which is liable to desert him in his maturity. And are we not to apply a literal time-scale to Neoptolemos, who is required, at the age of eleven at most, to participate in the sack of Troy?

Nonetheless, the scholars cited at the beginning still see Calypso as a sort of ‘extra’, an invention of the poet’s, which allows the “Odyssey of the Web” to be reconciled with “the Odyssey of Telemachus’ Beard”.

Before we accuse a traditional poet of inventing material, an accusation which might be anathema to him, since he is convinced he tells the truth, we ought to look to see if we can find any other explanation of Calypso. I shall argue that she is as traditional as

10. Samuel I, XVIII, 43.

11. *loc. cit.* p. 134.

the other figures in the *Odyssey*. First therefore, we need to look carefully at what we are told about Calypso and Odysseus. We shall start with prophecies in Hades.

When Odysseus asks Circe to send him home<sup>12</sup> she tells him that he must go to Hades, to consult the soul of Tiresias.<sup>13</sup> In the *Nekuia*, the soul of Tiresias speaks before drinking the blood,<sup>14</sup> but then it drinks and prophesies.<sup>15</sup> Odysseus is told that he will not escape the wrath of Poseidon,<sup>16</sup> who is angry because Odysseus blinded his son. He will reach the island of Thrinacia, where the Cattle of the Sun graze. His return depends on his behaviour towards these cattle: Tiresias gives no indication which of the two possible courses of action Odysseus will adopt. He says:

“If you leave unravaged the Cattle of the Sun, you will reach home, although you will suffer on the way.<sup>17</sup>

If you plunder the Cattle of the Sun, I prophesy doom for your ship and your companions.<sup>18</sup>

But even if you yourself avoid destruction, you will return late and alone, *νηὸς ἐπ’ ἀλλοτρίας*, and you will find men courting your wife. When you have killed the suitors in your house, either by a trick or openly, take an oar, and go until you reach men who know nothing of the sea...”

and prophesies the death of Odysseus.<sup>19</sup>

What will happen in Thrinacia appears to be the unknown quantity, but if one behaves oneself, one will get home.

When Odysseus meets the soul of Agamemnon, Agamemnon tells him how he died, and advises Odysseus not to trust his wife, but to return secretly, and to put in his ship secretly.<sup>20</sup> This implies that Odysseus had a ship of his own and *ἑταῖροι* when he returned to Ithaca. But we know that Odysseus returns *νηὸς ἐπ’ ἀλλοτρίας*, on the magic ship of the Phaeacians, and that he arrives in Ithaca alone, with nothing except his physical strength and his wits to regain his wife and his kingdom. Could it be that Agamemnon’s advice fits with a hypothetical version of the return of Odysseus in which the Cattle of the Sun are respected? Certainly, the *Odyssey*

12. x 482-485.

13. x 490-495.

14. λ 92-96.

15. λ 100-137.

16. λ 101-103.

17. λ 110-111.

18. λ 112-113.

19. λ 113-137.

20. λ 455.

is a version of the story of the "Return of the Husband": in some versions of the story, the husband returns to find the marriage-feast of his wife, and takes his revenge on the pretender and his followers with the help of his own companions, whose loyalty he knows from their shared experiences. For example, the Saxon King Horn is in Ireland when he receives news of his sweetheart's impending marriage to Modi of Reynis. He arrives at the feast at which the marriage is to be announced, makes himself known to his mistress, and there is a terrible bloodbath.<sup>21</sup>

Agamemnon describes how he and his companions, having been invited by Aigisthos, were butchered as pigs are slaughtered

«ἢ γάμῳ ἢ ἐράνῳ ἢ εἰλαπίνῃ τεθαλίη.»<sup>22</sup>

As we know well, unsuccessful suitors of the wife of the returning husband can, in folk-tale, be killed. In this case, Agamemnon, the true husband of Clytaimnestra, is cast in the rôle of the unsuccessful suitor.

This hypothetical version of Odysseus' return with ship and companions is not ruled out by the sense of the first lines of the Odyssey. Up to line five, Odysseus could have been returning with his companions:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ  
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε:  
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,  
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν κατὰ θυμόν,  
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.<sup>23</sup>

The sense could continue without lines 6-9, which tell how Odysseus did not rescue his companions, although he longed to: lines seven to nine say that the ἐταῖροι ate the Cattle of the Sun, who took away their νόστιμον ἤμαρ. The Odyssey appears embarrassed by Odysseus' loss of all his companions, and is at pains to emphasize that it was their own fault: σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν.<sup>24</sup> One is reminded of Lady Bracknell in *The Importance of Being Earnest* :

21. M. Deutschbein, *Studien zur Sagengeschichte Englands*, pt. I, 'Die Wilkersagen', Cöthen 1906, p. 187.

22. λ 415.

23. α 1-5.

24. α 7.

"To lose one parent, Mr Worthing, may be regarded as a misfortune; to lose both looks like carelessness."<sup>25</sup>

It is made clear then, at the beginning of the *Odyssey*, which version of Thrinacia will be happening.

So much for the prophecy of Tiresias and the advice of Agamemnon in Hades. Circe, however, appears to regard the prophecy of Tiresias, for which she sent Odysseus to Hades as "unhelpful", since she feels obliged to elaborate on it when Odysseus returns to earth.<sup>26</sup> Of Odysseus' adventures, the encounters with the Cicones in Ismarus,<sup>27</sup> the Lotus Eaters,<sup>28</sup> the Cyclops,<sup>29</sup> Aeolus,<sup>30</sup> and the Laestrygonians<sup>31</sup> have already happened by the time Odysseus reaches Circe.

Circe advises Odysseus that he will pass the island of the Sirens, and suggests how he may avoid destruction by the Sirens and yet enhance his experience by hearing their song.<sup>32</sup> Then she presents the alternatives of the Clashing Rocks, through which the *Argo* flew with assistance from Hera,<sup>33</sup> and the awesome pair, Scylla and Charybdis.<sup>34</sup> It may well be that the verses on the Symplegades are usually used in the tradition for accounts of the passage of the *Argo*: at any rate, Odysseus is advised to choose the six-headed monster rather than the whirlpool.<sup>35</sup> She then warns him about Thrinacia in exactly the same words as those used by Tiresias;<sup>36</sup> this is not entirely surprising as the account of Odysseus' visit to Hades has been seen as inconsistent with the rest of the *Odyssey* by certain scholars, notably Page.<sup>37</sup>

Circe, like Tiresias, since she uses his words or he uses hers (the words serve the purpose in each passage), makes no mention of *what* Odysseus will do in Thrinacia, she merely presents the possibilities to him. We discover from Odysseus' tale at the Phaeacian court, that on Thrinacia he suffered a fate which has surely overtaken the best of us: he inadvisedly went to sleep during his de-

25. Oscar Wilde, *The Importance of Being Earnest*, New York 1956, p. 29.

26.  $\mu$  21-140.

27.  $\iota$  39-61.

28.  $\iota$  84-104.

29.  $\iota$  105-565.

30.  $\kappa$  1-79.

31.  $\kappa$  81-132.

32.  $\mu$  39-54.

33.  $\mu$  51-71.

34.  $\mu$  101-110.

35.  $\mu$  106-110.

36.  $\mu$  137-141 =  $\lambda$  110-114.

37. D. L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955, which devotes a whole chapter to dislodging the Nekuia from the *Odyssey*.



votions.<sup>38</sup> His companions slaughtered the Cattle of the Sun and feasted on them for six days:<sup>39</sup> on the seventh the storm which had kept them on the island died down.

If we wanted to be flippant, we could say that Odysseus, who by virtue of his visit to Hades, has died (Circe called them *δισθα-νέεζς*)<sup>40</sup> wishes to confine himself to the immortal food provided by Circe:<sup>41</sup> his men, who wish to assert their mortality, are eager for meat, and by their desire for mortal food, secure their death. But I do not believe in this sort of thing, any more than I believe Rhys Carpenter, who thought Odysseus was a sleeping bear,<sup>42</sup> Frame that the Odyssey is an analogy of the behaviour of the sun,<sup>43</sup> or Thompson that Penelope is a duck, even a *πηνέλωψ*.<sup>44</sup>

In response to Helios' appeal<sup>45</sup> Zeus sent a whirlwind<sup>46</sup> and finally a thunderbolt, which destroyed the ship and Odysseus' companions.<sup>47</sup> Odysseus held on to the *τρόπις*<sup>48</sup> and *ἵστὸς*<sup>49</sup> of the ship, and found himself taken back to Charybdis.<sup>50</sup> At the whirlpool, Odysseus held on to a wild fig tree while his floats were swallowed up in the vortex, but Charybdis obligingly spat them out again,<sup>51</sup> and Odysseus set off again as before, on the keel and the mast, to be washed up on the island of Calypso.

Circe did not mention Calypso. Neither did Tiresias mention her, although he hinted at the Phaeacians when he told Odysseus that if he escaped destruction in Thrinacia, he would come home late and alone, *νηὸς ἐπ' ἀλλοστρίης*. There is something odd about Calypso.

We are told in *α*<sup>52</sup> that the other heroes from Troy have all arrived home again: Odysseus alone has not, for he is detained in the cave of Calypso. We are told<sup>53</sup> that the gods have decided to let Odysseus go, but we are not told how long he has been in

38. μ 338.

39. μ 397-402.

40. μ 22.

41. μ 301-302.

42. Rhys Carpenter, *Folktale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley and Los Angeles 1946, p. 129.43. D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven and London 1978, p. 35.44. J. A. K. Thompson, *Studies in the Odyssey*, Oxford 1914, p. 49.

45. μ 377-383.

46. μ 408.

47. μ 415.

48. μ 421.

49. μ 424.

50. μ 430.

51. μ 437-439.

52. α 11-12.

53. α 16-17.

Ogygia: we know from Odysseus' account to the Phaeacians of his travels that Calypso detained him for seven years and released him in the eighth.<sup>54</sup> At the assembly of the gods at which Odysseus' return is decided, it is Athene who pleads for Odysseus' release, though it is first made very clear that Poseidon is absent from the assembly, on a visit to the Ethiopians. Zeus, in his opening speech,<sup>55</sup> seems to imply that it is the recent vengeance by Orestes on Aigisthos for the murder of Agamemnon that has brought up Odysseus' case for review. Athene's plea<sup>56</sup> says nothing of Odysseus' adventures, but concentrates only on his sojourn with Calypso.

Book ε begins with another assembly of the gods, at which Athene again pleads for Odysseus to be allowed to return home. Page<sup>57</sup> regards this assembly of the gods as: "a pale and uninteresting image of the one which begins the Odyssey, for no visible purpose but to go over much the same ground again and to set in motion a matter for which the first assembly had made provision enough—the sending of Hermes to the island of Calypso", and he goes on to accuse Athene of delivering a speech not her own: he lists those from whose mouths her words are taken,<sup>58</sup> condemning the whole episode as "an abnormally artificial patchwork". He explains that in his view, the assembly of the gods was never intended to stand in a continuous Odyssey: it is a prologue especially designed to introduce the Wanderings of Odysseus when that part of the poem was selected for separate recitation. I disagree with Page on this point, and hope to present an alternative explanation.

As a result of Athene's pleading, Zeus decrees<sup>59</sup> that Hermes should instruct Calypso to release Odysseus, and says that Odysseus will go to Scheria, whence the Phaeacians will escort him home.

Hermes tells Calypso<sup>60</sup> that "he says" there is present here the man, the most unfortunate of all those who fought around the city of Priam for nine years, and who in the tenth, having sacked the city, went home. But on the way they offended Athene, who

54. η 261.

55. α 32-43.

56. α 44-62.

57. D. L. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford 1955, p. 70.

58. ε 8-12=β 230-234. (Mentor's speech to the people of Ithaca.)

ε 14-17=δ 557-560. (Proteus to Menelaus.)

ε 18-20=δ 700-702. (Medon to Penelope.)

59. ε 28-42.

60. ε 105-115.

stirred up against them a wicked wind and great waves. And then all his noble companions perished, but him the wind and the wave brought here.

Calypso's reply<sup>61</sup> does not tally exactly with Hermes' version: she says she has rescued Odysseus as he rode on the *τρόπις* after Zeus had struck his ship with a thunderbolt. Calypso's account of how she came by Odysseus seems to tally with the episode of the whirlwind<sup>62</sup> and the thunderbolt from Zeus<sup>63</sup> which follows after events in Thrinacia. Hermes' account does not. The scholiast is particularly severe towards his lines:

«περιττοὶ οἱ στίχοι καὶ πρὸς τὴν ἱστορίαν μαχόμενοι. οὐ γὰρ καθ' ὄν καιρὸν ὑπὸ τῆς Ἰθηνᾶς ὁ ἄνεμος ἐκινήθη καὶ οἱ ἄλλοι ἀπώλοντο, Ὀδυσσεὺς τῇ νήσῳ προσσηνέχθη. οἱ δὲ τελευταῖοι δύο ἐκ τῶν μετὰ ταῦτά (133, 134) εἰσι μετενηγεμένοι».<sup>64</sup>

But the wrath of Athene which Hermes has mentioned to Calypso, may be explained by a passage in  $\gamma$ ,<sup>65</sup> which explains how Athene started a quarrel between the Atreidae (because she was angry that Oilean Ajax had raped Cassandra as she sought sanctuary at the [foot of her statue]). This is reasonable behaviour for an angry goddess: one is minded of how Artemis started a quarrel between the Calydonians and the Aetolians over the spoils of the Calydonian boar, because her anger was not yet appeased.<sup>66</sup> Athene seems to be asking Zeus to release Odysseus now that her anger is appeased.

Woodhouse<sup>67</sup> distinguishes the wrath of Athene, which first appears in the quarrel which she made between the Atreidae when they angered her at the fall of Troy, the wrath of Poseidon, which starts with the blinding of Polyphemos, and the wrath of Helios, which is caused by the slaughter of the cattle in Thrinacia. Athe-

61.  $\epsilon$  118-144.62.  $\mu$  407-419.63.  $\mu$  415.

64. vss. 105-111. Schol. PQ.

Kirchhoff (J. W. A. Kirchhoff, *Die Homerische Odyssee*, Hildesheim & New York 1973, repr. 1879 ed., p. 201) would confine his athetising to lines 108-111, which refer to the wrath of Athene.65.  $\gamma$  130-136.

66. I 547-549.

67. W. J. Woodhouse, *The Composition of Homer's Odyssey*, Oxford 1930, p. 29-40.

ne's wrath, in Woodhouse's view<sup>68</sup> accounts for the early part of the Wanderings, the wrath of Poseidon replaces it, and the wrath of Helios disposes of the survivors among Odysseus' companions. This is fair enough, but it is not the whole story.

Odysseus' arrival at Ogygia after riding on the keel of his ship<sup>69</sup> is not very different from his arrival at Phaeacia, where he is thrown against the rock<sup>70</sup> having spent several days first riding on a ship's timber (ἐνὶ δούρατι<sup>71</sup>) and later trusting in the veil of Leucothea. However, it seems that the Odyssey which we have is aware of versions in which it is not necessary to have both shipwrecks: the version prophesied by Circe and Tiresias does not know about the episode with Calypso: for Odysseus to arrive home νηὸς ἐπ' ἄλλο-τρύγης it is necessary to have only the shipwreck after Thrinacia, and to obtain an escort from the Phaeacians.

Calypso herself belongs to a version of the story which features the wrath of Athene, as briefly summarised in γ.<sup>72</sup> This is the version which Hermes appears to know when he bids Calypso give up Odysseus. In γ<sup>73</sup> Nestor tells Telemachus of a quarrel between the Atreidae, started by Athene, who was angry with them for the reason stated above. Menelaus wanted to set sail with the ships: Agamemnon preferred to stay and offer hecatombs to Athene to appease her. Half the people stayed with Agamemnon, the others set sail. When they arrived at Tenedos they sacrificed, and some changed their minds and returned to Agamemnon. Odysseus was one of these. Nestor does not know what happened to Odysseus after this.

Hermes, however,<sup>74</sup> appears to suggest that Odysseus was shipwrecked by Athene, who stirred up against him a wicked wind and great waves. Odysseus, as sole survivor, was carried to the island of Calypso, who kept him there, λιλαιομένη πόσιν εἶναι, for seven years. This version, to which Hermes seems to refer, does not include the Wanderings of Odysseus.

It is a version which has been all but suppressed in the Odyssey we have. Our strongest impression of the relationship between Odysseus and Athene in the Odyssey is that of a privileged mortal

68. *id. ibid.*, p. 37.

69. ε 130.

70. ε 428.

71. ε 371.

72. γ 135ff.

73. γ 130-164.

74. ε 108-109.

enjoying the protection of a divine patroness: versions where Odysseus is shipwrecked because Athene is angry with him will not do. The Pisistratean recension is a useful shibboleth to invoke: at any rate, if there was a Pisistratean recension, the anger of Athene against Odysseus would be unlikely to have survived it. It is convenient therefore, to emphasise another version of the return of Odysseus, a version in which it was the wrath of Poseidon which caused Odysseus' detention, and not the wrath of Athene. The wrath of Poseidon fits with the prophecies of Tiresias and Circe:

οὐ γὰρ οἶω  
 λήσειν ἐγνοσίγαιον, ὃ τοι κότον ἔγθετο θυμῷ,  
 χωόμενος ὅτι οἱ υἷὸν φίλον ἐξαλάωσας.<sup>75</sup>

The wrath of Athene is the cause of the delay with Calypso. The conflict between the two versions reminds one of the conflict between Athene and Poseidon for Attica.

The Calypso episode has been worked into our present Odyssey, where it fits more or less, as long as certain elements, such as the anger of Athene against Odysseus, are downplayed. Similar downplaying of inconvenient versions of a myth is practised also by Pindar, who, in *Νεμεόνικος* 7 accuses Homer of being a lying poet, who has so presented his material as to give false fame to Odysseus.<sup>76</sup> Pindar, by implication and by his own declaration,<sup>77</sup> is the poet of true fame: in *Νεμεόνικος* 7 he presents a version of the death of Neoptolemos, a story which he had treated in *Παιῶν* 6 to the detriment of Neoptolemos and the glory of Apollo, in such a way that the effect of *Νεμεόνικος* 7 is to glorify Neoptolemos.

Seven years' delay on the way home is not unusual. Menelaus took seven years to return from Troy,<sup>78</sup> via Cyprus, Phoenicia, and Egypt. Odysseus in his tales to Eumaeus<sup>79</sup> speaks of the capture of Troy, seven years in Egypt, and one in Phoenicia: no wanderings are allowed for here. Aigisthos ruled Mycenae for seven years after killing Agamemnon: in the eighth, Orestes returned and killed him.<sup>80</sup> It seems, as we saw, to be Orestes' vengeance on Aigisthos which has prompted Zeus to review the case of Odysseus.<sup>81</sup>

75. λ 101-103. 76. *Νεμεόνικος* 7. 20-23. 77. *Νεμεόνικος* 7. 49.

78. δ 83. 79. ξ 191-359. 80. γ 304-310. 81. α 29-30.

There is an epic still told in Uzbekistan about a hero named Alpamysh which closely resembles the *Odyssey* in this respect.<sup>82</sup> Alpamysh is imprisoned for seven years in the dungeon of the Kalmuck Shah, after having set out with forty warriors, to avenge the cruelties done to his father-in-law by Taicha Khan, the Kalmuck Shah. But an old witch comes to meet him, bringing forty beautiful maidens. After a feast, the heroes fall into a drunken sleep and are slain by Kalmuck warriors, except Alpamysh, who is invulnerable. In his magic sleep, which lasts seven or forty days, he is tied to the tail of his horse (it would be impractical to ride the keel of one's ship in Central Asia), and dragged into an underground dungeon.

The daughter of the Kalmuck Shah falls in love with Alpamysh and helps him to escape, bringing him his magic horse. Alpamysh defeats the Kalmuck Shah, restores order, and arrives home in the nick of time, to find the marriage feast of his wife. He is recognised in various ways: an old camel of his staggers to its feet when he arrives, he has a birthmark which he uses as a recognition token, and with his wife he sings verses of a lyrical nature, in the course of which he realises that she is still true to him. He slaughters his rival's followers at the feast, and the usurper is given a lingering death. In this story, which bears a marked resemblance to the "Odyssey with Calypso", there are no tales of wanderings to parallel the Deep-Sea stories.

The story of the wrath of Athene and Odysseus' sojourn with Calypso seems to be thought of as distinct from the story of the wanderings and the wrath of Poseidon. Odysseus himself tells the two stories separately: he tells Alcinous and Arete of his stay with Calypso,<sup>83</sup> his shipwreck on the way to Phaeacia,<sup>84</sup> and his rescue by Nausicaa.<sup>85</sup> However, when he tells of his wanderings, he does not bother to include the story of Calypso, on the ground that the Phaeacians already know it,<sup>86</sup> and contents himself with mentioning it only in passing.<sup>87</sup> Athene appears to think only of Odysseus'

82. V. Zhirmunsky, "The Epic of 'Alpamysh' and the return of Odysseus", *Proceedings of the British Academy* 52 (1966), p. 267-286.

83. η 244-266.

84. η 270-282.

85. η 289-296.

86. μ 450-453.

87. ι 29-30.

stay with Calypso when she asks Zeus for his release: she makes no mention of his wanderings.

If one of the two assemblies of gods is to be condemned, it should not be that in  $\epsilon$ , since that is consistent with an Odyssey in which seven years' dalliance with Calypso after a shipwreck at the hands of Athene is Odysseus' only adventure: the assembly in  $\alpha$ , which seeks to supply the motif of the anger of Poseidon by mentioning his absence seems like an attempt to mesh two versions together.

We can therefore draw certain conclusions about the time-scale of events implied in the Iliad and Odyssey. We know that the heroes fought around Troy for nine years and sacked it in the tenth. This means that Troy took nine years plus.

Halitherses prophesies that Odysseus is coming back to Ithaca in the twentieth year. This means that he has been away for nineteen years plus, of which nine were spent at Troy.

In the "Odyssey of the Web", Penelope practises her ruse for three years and in the fourth is compelled to complete the web. This gives three years plus. Pinsent believes the "Odyssey of the Web" includes the Wanderings of Odysseus (but not Calypso), and indeed, the suitor in Hades says that on the day that Penelope finished the web, Odysseus landed in Ithaca.<sup>88</sup>

The sojourn with Calypso as a result of the Wrath of Athene takes seven years, and Odysseus is released in the eighth. In this version, Odysseus has no other adventures: he spends his whole time with the nymph, his days weeping on the seashore, his nights in her bed. In traditional stories of the Return of the Husband, the returning hero has very often simply been delayed by unwanted hospitality or imprisonment.

Now, anyone can see that

$$(9+) + (3+) + (7+) = 19+ \text{ (Q.E.D.)}$$

But what about the "Odyssey of Telemachus' Beard"? There are two places it could fit, depending on how precocious Telemachus is: if Penelope was issued with a magnifying glass, and Telemachus ate well, it could just fit with the "Odyssey of the Web", which would mean that Telemachus was a boy-hero of twelve to thirteen when

88.  $\omega$  141-152.

he assisted his father to regain his kingdom. As we have seen, there is nothing wrong with boy-heroes: they may even be magical.

However, if we demand a proper growth, rather than down, the "Odyssey of Telemachus' Beard" seems to fit very well with the Odyssey of the Sojourn with Calypso, caused by the wrath of Athene. "Seven years and in the eighth" has been the time taken by a number of heroes for their return from Troy. Telemachus would be assisting his father only shortly after Orestes avenged his. I cannot at present prove to which of the two the "Odyssey of the Beard" belongs, but I have a strong suspicion that it belongs with the Sojourn with Calypso and the Wrath of Athene. And it may interest you to know that Cúchulainn, at the time of his greatest exploits in the *Táin*, when he made himself a beard with berry juice so that the champions of Leinster and Connaught would face him, was seventeen.

## Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΚΑΛΥΨΩΣ ΣΤΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ

(Περὶληψη)

ΠΟΛΛΟΙ επιστήμονες θεώρησαν ότι η Καλυψώ είναι μια επινόηση του Ομήρου, που τη χρησιμοποίησε προκειμένου να φτάσει ο Τηλέμαχος σε ηλικία που να μπορεί να αναλάβει το ρόλο για τον οποίο τον προόριζε ο ποιητής. Κι όμως, δε χρειαζόταν να μεγαλώσει ο Τηλέμαχος για να αναλάβει αυτό το ρόλο· πολύ συχνά συναντούμε ήρωες παιδιά—όπως ο Δαβίδ— που είναι πιο αποτελεσματικοί από άλλους πολεμιστές.

Πριν ακόμη φτάσει στον Άδη για να συμβουλευτεί τον Τειρεσία, ο Οδυσσέας έχει περιπλανηθεί στους Κίκονες, στους Λωτοφάγους, στους Κύκλωπες, στον Αίολο και στους Λαιστρυγόνες. Ο Τειρεσίας προφητεύει τα γεγονότα της Θρινακίας και λέει πως, αν οι σύντροφοι του Οδυσσέα βλάψουν τα βόδια του Ήλιου, ο Οδυσσέας θα φτάσει μόνος στο πατρικό του, ύστερα από πολύ καιρό και με ξένο καράβι. Η Κίρκη πάλι προλέγει τη συνάντηση του Οδυσσέα με τις Σειρήνες, τις Συμπληγάδες, τη Σκύλλα και τη Χάρυβδη και το δίλημμα στη Θρινακία. Η Καλυψώ δεν αναφέρεται καθόλου, ίσως γιατί δεν ανήκει στον ίδιο κύκλο με τον Τειρεσία και την Κίρκη.



Ο Ερμής, ακολουθώντας τις εντολές του Δία, ζητά από την Καλυψώ να αφήσει ελεύθερο αυτόν που κρατά αιχμάλωτο, τον Οδυσσέα, τον πιό άτυχο —όπως τον αποκαλεί— από όσους πολέμησαν στην Τροία. Τον δέκατο χρόνο οι Αχαιοί λεηλάτησαν την Τροία και πήραν το δρόμο του γυρισμού· προσβάλλανε όμως την Αθηνά, και τους έστειλε καταιγίδα. Όλοι οι σύντροφοι του Οδυσσέα χάθηκαν, ενώ εκείνος, ο μόνος που σώθηκε, βρέθηκε στο νησί της Ωγυγίας, όπου τον κράτησε η Καλυψώ επτά χρόνια. Σύμφωνα με αυτή την παραλλαγή, η παραμονή του κοντά στην Καλυψώ ήταν η μόνη του περιπέτεια· οι περιπλανήσεις δεν αναφέρονται καθόλου.

Ο Αλιθέρηςς προφήτεψε στους μνηστήρες ότι ο Οδυσσέας θα γύριζε στο σπίτι του τον εικοστό χρόνο αφότου έφυγε. Ωστόσο, στον Άδη ο μνηστήρας λέει ότι ο Οδυσσέας γύρισε σπίτι την ημέρα που η Πηνελόπη τελείωνε το υφαντό της, τέσσερα δηλαδή χρόνια αφότου το είχε αρχίσει (Οδύσσεια ω). Οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα, όπως παρουσιάζονται στην παραλλαγή των προφητειών του Τειρεσία και της Κίρκης, ταιριάζουν πολύ καλά με την «Οδύσεια του υφαντού».

Ο Οδυσσέας πάλι και η Πηνελόπη είχαν συμφωνήσει ότι η Πηνελόπη δε θα ξαναπαντρευόταν ώσπου να πρωτοφανούν γένια στο πρόσωπο του γιου τους. Είναι δύσκολο να φανταστούμε ότι ο Τηλέμαχος είχε κιόλας, στα δεκαεφτά του, γενειάδα, αλλά είναι πιθανό να είχαν φανεί τα πρώτα γένια. Ο Οδυσσέας θα γυρνούσε ύστερα από την επτάχρονη παραμονή του κοντά στην Καλυψώ, τη στιγμή ακριβώς που θα πρόφτανε το γάμο της Πηνελόπης. Φαίνεται πως ο συνδυασμός της επτάχρονης «Οδύσειας με την Καλυψώ» με την τετράχρονη «Οδύσεια του υφαντού» γέννησαν τη δεκάχρονη Οδύσεια που ξέρουμε.



MARCELLO GIGANTE

## Il rilievo di sarcofago napoletano col riconoscimento del cane Argo

a J. T. Kakridis

IL RILIEVO di sarcofago che ha come oggetto il riconoscimento di Odisseo da parte del cane Argo fu attribuito da Carl Robert al I secolo a.C. e, più precisamente, all'età augustea. Tale cronologia oggi non è possibile accettare, ma la mia interpretazione si ispira alla metodologia del Robert che non solo è l'*editor princeps* del monumento, ma è anche il grande rappresentante di quell'indirizzo che a partire dal Welcker propose con successo l'interpretazione della civiltà antica nella tensione fra canto e immagine, poesia e arte figurata, e fondò una relazione storicamente valida fra filologia e archeologia. E, infatti, come il monumento ha trovato la nascita e il primo suo costituirsi nei versi del poeta, così la poesia tradotta in immagine si ripropone in una nuova dimensione: l'immagine viene ad essere uno dei momenti della storia della fortuna del poeta, non meno del commento di un grammatico o dell'esegesi di un filosofo, e, allo stesso tempo, continua a trasmettere il fascino del mito, della favola, della parola poetica in una forma plastica, che sembra fermare il testo in un'interpretazione definitiva.

Dopo l'*editio princeps* del 1890 nell'opera capitale sui rilievi antichi su sarcofagi,<sup>1</sup> il rilievo,<sup>2</sup> che io sappia, non è stato più riproposto in modo esauriente,<sup>3</sup> a differenza di altri rilievi di sarcofagi relativi ad altri momenti del mito greco come le Muse.<sup>4</sup> E, d'altronde,

1. C. Robert, *Die antiken Sarkophag-Reliefs. II. Mythologische Cyklen*, Berlin 1890, p. 161 s.

2. Altezza (senza coperchio) 0,69; lunghezza 2,13; profondità 0,73.

3. Un accenno in F. Müller, *Die antiken Odysseeillustrationen in ihrer kunsthistorischen Entwicklung*, Berlin 1913, p. 90; K. Bulas, "Omeriche, Illustrazioni", in *Enciclopedia Arte Antica Classica e Orientale* V (1963), p. 685; F. Brommer, *Odysseus. Die Taten und Leiden des Helden in antiken Kunst und Literatur*, Darmstadt 1983, p. 99.

4. Cf. ad es. M. Wegner, "Die Musensarkophage", *Die antiken Sarkophag-reliefs* 5, 3, 1966.

anche le vicende esterne —nel 1875 era nel Museo Nazionale, nel 1879 nella Certosa di San Martino decorosamente situato in uno dei suoi chiostri e ora, di nuovo, nel Museo Archeologico Nazionale— poco hanno giovato alla conoscenza del sarcofago di cui solo in via ipotetica si suppone una provenienza da Cuma, la colonia euboica immortalata da Virgilio, o da Capua, la forte e ricca città campana, celebre per la resistenza ad Annibale cartaginese.

Non ostanti i dubbi sollevati da M. Morelli,<sup>5</sup> il sarcofago —che nella parte anteriore ha solo una corona al centro e nell'altra, al piccolo lato destro, la scena di Odisseo e Argo— ha, secondo il Robert, una “posizione singolare” che ne assicura la cronologia al I sec. a.C., quando non si era ancora affermato un tipo di decorazione fisso, che si estendeva egualmente ad entrambe le parti del monumento e l'estremità destra dalla parte della testa era più alta dell'estremità sinistra dalla parte dei piedi. Questi due elementi tecnici e “lo stile pittorico della rappresentazione figurata” indussero il grande studioso a vedere nel sarcofago “una delle più antiche testimonianze della fabbricazione italica che, in ogni caso, appartiene al primo secolo, possibilmente al tempo di Augusto”.

Ma il monumento deve essere assegnato al tardo II secolo d.C.: come rilevano con sicurezza il Sichtermann e il Koch,<sup>6</sup> dopo una sobria descrizione, “il rilievo piatto e quasi accademicamente liscio del lato secondario giustificherebbe una datazione antica, ma gli influssi orientali<sup>7</sup> sono da ammettere difficilmente prima del tardo II sec. d.C.”.

Anche se non possiamo inquadrare il rilievo campano —le *Tabulae Iliacae* furono invece rinvenute a Roma o in territorio romano e sono le non meno famose *Griechische Bilderchroniken* di Otto Jahn,<sup>8</sup> maestro del Wilamowitz— nella cultura odissiaca tra la tarda repubblica romana e il primo impero, è legittimo doman-

5. M. Morelli, *I marmi figurati del Museo Nazionale di San Martino in Napoli*, Napoli 1910, pp. 1-4.

6. H. Sichtermann - G. Koch, *Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen*, Tübingen 1975 (Bilderhefte des deutschen Archaeologischen Instituts Rom Funftes und Sechstes Heft), p. 51, Nr. 51. Vd. anche degli stessi autori *Römische Sarkophage*, München 1982, p. 170, n. 6.

7. Sulla forma del coperchio e sulla corona nel centro del lato lungo.

8. Pubblicato nel 1873.

darci quale modello abbia seguito l'artista campano. Ebbe un *Bilderbuch*, un libro d'immagini senza testo ma con rapide didascalie, come l'ebbero gli artisti che operarono a Roma o a Pompei? Il modello era in un ciclo pittorico come quello attestato dalle *Tabulae Odysseae* che si pongono nell'età augustea?<sup>9</sup> Della diffusione dell'*Odissea* nel I secolo a.C. testimonianza insigne è il Ciclo degli affreschi dell'Esquilino, ora al Vaticano, composto fra l'anno 50 e il 40: il pittore, di educazione ellenistica, ebbe come modello un'opera del secolo precedente, del 150 a.C.<sup>10</sup> Possiamo supporre che lo scultore 'campano' del rilievo di Argo abbia avuto un modello del II secolo? Ebbe come modello un gruppo marmoreo o in bronzo, naturalmente di proporzioni maggiori?<sup>11</sup>

È questa l'ipotesi più verisimile confortata da analoghi risultati conseguiti per altri monumenti odissiaci. È stato, infatti, ora ribadito che il maestoso gruppo di Polifemo e Odisseo nella grotta ciclopica-tiberiana di Sperlonga, che per Svetonio come per noi appartiene al Lazio,<sup>12</sup> ha "una sorprendente somiglianza" con un rilievo di sarcofago di Catania con lo stesso tema dell'accecamento del Ciclope al punto che questo ha fornito elementi decisivi per la ricostruzione del gruppo di Sperlonga: il rilievo di Catania è del 180 d.C., il gruppo di Sperlonga è di età tardoaugustea-prototiberiana: il modello risale al secondo quarto del II secolo a.C.<sup>13</sup> Così pure il rilievo di sarcofago micrasiatico di Megiste, ora al Museo Nazionale di Atene, del 160 d.C. col tema "Il ratto del Palladio"<sup>14</sup> ha la stessa composizione del gruppo di Sperlonga, che dipende da un'opera ellenistica di bronzo.<sup>15</sup>

9. Sono le Tavole "Rondanini" e "Tomassetti" in A. Sadurska, *Les Tables Iliques*, Warszawa 1964, pp. 61-64, 72-74.

10. Dopo B. Andreae, "Der Zyklus der Odysseefresken im Vatican", *Roem. Mitt.* 69 (1962) 106-117, cf. A. Gallina, "Le pitture con paesaggi dell'*Odissea* dall'Esquilino", *Studi Miscellanei*, 6 (Roma 1964), con prefazione di R. Bianchi Bandinelli.

11. Per i dati rimando al Robert.

12. Non alla Campania, come è incline a credere B. Andreae nel volume che citerò più avanti.

13. Cf. B. Andreae, *L'immagine di Ulisse. Mito e archeologia* (1982, tr. it. Torino 1983), p. 87 s., 95, figg. 53-54.

14. N. Himmelman, "Der 'Sarkophag' von Megiste", *Abhandlungen Akad. Wissenschaften u. Literatur*, Mainz 1970, p. 1 ss.

15. Andreae, *L'immagine di Ulisse*, p. 95, figg. 90-92.

Se l'autore romano del Ciclo degli affreschi dell'*Odissea* dell'Esquilino ebbe un modello pittorico, l'autore campano del Rilievo di Argo ebbe un analogo modello scultoreo della medesima età ellenistica, che può collocarsi fra il 175-150: pittura e poesia, scultura e poesia: il testo poetico rimane il fondamento del rapporto che è sentito diversamente con una forte connotazione personale. Il pittore dell'Esquilino nei superstiti affreschi mostra di prediligere gli Apologhi di Alcino e di puntare sul paesaggio, più che sul fatto: in quattro quadri dedicati ai Lestrigoni<sup>16</sup> il pittore, come scrive l'Andreae che ha or ora rivisitato gli affreschi,<sup>17</sup> "si lascia... stimolare dalle scarse parole del poeta verso affascinanti sequenze paesistiche. Dall'annotazione sul 'porto meraviglioso...' prende ispirazione per rappresentare un golfo che profondamente avanza tra le terre, e che serve da punto d'ancoraggio per le navi dei compagni di Ulisse, ma che diverrà per loro una terribile trappola". Il modo di vedere del pittore "è completamente diverso da quello del poeta. Il fascino grandioso dello scenario paesistico in cui il pittore fa svolgere l'azione sembra non essere esistito per il poeta". Nel quadro centrale il pittore ha rappresentato l'incontro di Odisseo con Circe in due episodi, sullo sfondo di un palazzo che si estende parallelamente "all'orizzonte del paesaggio": qui "lo spazio è simile a un interno teatrale". Nel quadro della consultazione di Tiresia il pittore ha rappresentato l'ingresso dell'oltretomba "come un gigantesco portale roccioso, vicino a quel mare da cui giunge la nave di Ulisse. Attraverso il portale roccioso una luce pesante cade nel glauco crepuscolo dell'Ade dai molti canneti". In questo paesaggio il pittore lascia muoversi Ulisse che ascolta le profezie di Tiresia, i compagni che sacrificano, e soprattutto le ombre degli eroi e dei grandi penitenti, arricchendo il racconto omerico "con un materiale mitico più recente". Anche un frammento del quadro su Ulisse e le Sirene lascia intravedere il ruolo del paesaggio in cui il pittore ha inserito le peregrinazioni dell'eroe: "l'ottica impressionisticamente sperimentabile" è del II sec. a.C. trasferita "nella pittura architettonica della casa tardo-repubblicana sull'Esquilino".

L'Andreae definisce, a mio giudizio, un po' stranamente tale modo di vedere "presbite" e lo contrappone al modo di vedere

16. x 81-132.

17. Andreae, *L'immagine di Ulisse*, pp. 38-48.

“miope” manifestato in altri monumenti: gli affreschi furono “concepiti e realizzati per una visione ravvicinata”, ma furono situati “in modo che solo da lontano potessero esser visti nella loro totalità: creazioni greche in una collocazione romana”.

L'astrazione paesaggistica e l'indefinitezza dello scenario sono del tutto assenti nell'artista campano del Rilievo di Argo che, credo, in nessun modo potrebbe essere definito “miope”, come potrebbe suggerire l'infelice categorizzazione tentata dall'Andreae. È chiaro che l'artista campano si mostra interessato ad aspetti meno vistosi, meno peregrini, meno esteriori del mondo odissiaco e preferisce lasciarsi ispirare da episodi di azione diretta anzi che dagli Apologhi. La tecnica che applica è pienamente corrispondente alla scelta del tema: una tecnica di primo piano in un ambiente semplice e definito. Non è un modo “miope”, ma realistico e fedele allo spirito del testo. Il modello tardoellenistico seguito dall'artista campano non elimina il suo contatto col testo omerico: a me pare che egli colga, per dirla col Lessing —un genio che non solo nel *Laocoonte*, ma anche in un opuscolo sul modo in cui gli antichi rappresentarono la morte ha donato splendide intuizioni ai lettori di testi e agli interpreti di monumenti antichi— l'“istante fecondo” dell'intero episodio.

Il Rilievo campano non è l'unica testimonianza figurata dell'episodio di Argo, ma è certamente la più importante. Ulisse nei sarcofagi romani non è assente,<sup>18</sup> ma è insieme ad Achille a Sciro, a Filottete a Lemno, con le Amazzoni o con Priamo nel Riscatto di Ettore: qui non è una figura “di sfondo”, ma protagonista.<sup>19</sup> È un'immagine che segue all'*Odissea* delle pitture parietali eseguite a Pompei in epoca imperiale tra III e IV stile. Come i pittori “romani” negli Affreschi dell'Esquilino, i pittori “pompeiiani”, umili artigiani, riproducono esemplari ellenistici, forse non sempre meccanicamente. A Pompei non manca l'incontro tempestoso di Ulisse con Circe. Ulisse non tollera l'imbestiamento dei suoi compagni e minaccia Circe di morte:

18. Cf. Koch-Sichtermann, *Römische Sarkophage*, p. 169, n. 31.

19. Cf. E. Paribeni, “Ulisse”, in *Enciclopedia Arte Antica Classica e Orientale* 7 (1966) 1050.

[...] *παρὰ μηροῦ*  
*Κίρκη ἐπήξα, ὡς τε κτάμεναι μενεαίνων.*<sup>20</sup>

Nella città campana la *Minaccia di Circe* è contrapposta al *Ratto di Elena* o ad *Achille a Sciro*. Lo schema compositivo —siamo nell'età di Vespasiano— è, salvo i particolari, il medesimo dell'affresco dell'Esquilino e di una *Tabula Odysseaca*: Odisseo balza da una sedia e sguaina la spada mentre Circe stende le mani supplichevoli: l'eroe veste una *exomis* rossa, l'altra un peplo scuro e un mantello bianco: sono separati da un tavolo a tre piedi su cui c'è qualche magica bevanda: non manca una donna stupefatta che guarda l'eroe né la testa imbestiata di un compagno di Odisseo.<sup>21</sup> È l'Odisseo popolare che difende l'uomo dalla bestialità,<sup>22</sup> ma più popolare è il tema del Ritorno dell'eroe. Anche se in un dipinto pompeiano del *Macellum* d'età neroniana compagno Odisseo e Calipso<sup>23</sup> e non, come si ritiene comunemente, l'incontro di Odisseo e Penelope, tale incontro dei due sposi è molto verisimilmente in tre dipinti del III stile: nella Casa dei Cinque Scheletri, nella Casa dei Dioscuri (qui a destra della *Venus Pompeiana*), nella Casa di Cecilio Giocondo.<sup>24</sup> Ma, come ha osservato molto finemente Ludwig Curtius,<sup>25</sup> Ulisse, dinanzi a un'ampia porta in mezzo a un gruppo di cinque donne, è ritratto in modo più spettacolare che raccolto.

Anche se il volto dell'Odisseo del Rilievo di Argo è andato distrutto, la posizione della testa ripiegata verso il cane fedele, che sta per vivere l'istante supremo della felicità prossima a morte, indica il raccoglimento pensoso dell'eroe-mendico e la calma tranquilla che precede la strage dei Proci, cui si riferisce anche un dipinto stabiano.<sup>26</sup> Ma c'è un'altra testimonianza pompeiana del Ritorno di

20. x 321, 322.

21. Cf. M. Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli 1979, p. 66 s.

22. Trattato, con tocco non privo di umorismo, in un vaso beotico a figure nere del IV sec., ora a Oxford: Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, 3, p. 249, nr. 615-616.

23. H. Lucas, "Die Kalypso des Nikias", *Oesterreichische Jahreshefte*, 32 (1940) 54 s.

24. Cf. Gigante, *op. cit.*, pp. 66-68.

25. L. Curtius, *Die Wandmalerei Pompejis*, Leipzig 1929, p. 234.

26. Penelope tiene l'arco di Ulisse: cf. Brommer, *Odysseus*, p. 108.



Odisseo, recentemente recuperata:<sup>27</sup> è una scena anch'essa di ἀναγνωρισμός dipinta nel III stile che, anche se dipende da un cartone ellenistico, è di estrema aderenza al testo poetico: la lavanda dei piedi di Odisseo da parte di Euriclea che lo riconosce. La vecchia nutrice prepara il bacile posato a terra da un'ancella, una figura femminile personifica la sorpresa, la sera è immaginata come una sorgente di luce che crea lunghe ombre.<sup>28</sup> La scena che, per esempio, è in una terracotta architettonica romana<sup>29</sup> —Odisseo, miserabile, seduto chiude la bocca di Euriclea che in ginocchio tiene la gamba di Odisseo e volge lo sguardo a Eumeo— è più complessa, più realistica e più interessante per la presenza di Argo sotto il povero sgabello di Odisseo, ma certo non è così interiorizzata come nel frammento pompeiano.<sup>30</sup>

Il Rilievo di Argo si inserisce non solo nella storia dello sviluppo figurativo del mito di Ulisse che in Italia è documentato in modo superbo nell'età tiberiana dai quattro gruppi marmorei del "teatro naturale" di Sperlonga —l'Accecamento di Polifemo, l'Avventura di Scilla, Odisseo che trascina il cadavere di Achille, il Ratto del Palladio— nell'età di Claudio dal gruppo dell'offerta del vino al Ciclope nel ninfeo imperiale di Baiae, nell'età adrianea da Polifemo e Scilla nella Villa di Tivoli —ma anche nella storia dell'interpretazione della figura di Ulisse, eroe esemplare nel bene e nel male, maestro di virtù e precettore d'inganni, modello di prudenza e campione di astuzie.

Nel suo recente libro<sup>31</sup> Andreae, archeologo non isolato nel suo *Fach*, ma aperto anche alla filologia, ha tentato di delineare alcune tappe della formazione del mito di Ulisse quale prototipo dell'uomo europeo, quale creazione poetica d'un nuovo tipo umano, mobile e duttile, dinamico e ambivalente, che trovò una valida espressione adeguata nell'arte figurativa ellenistica, tramandata dall'arte roma-

27. G. Cerulli Irelli, "Frammento pittorico con il ritorno di Ulisse", *Cronache Pompeiane*, 1 (1975) 151-159.

28. L. Guerrini, *Prospettiva*, 10 (1977) 65.

29. H. von Rohden - H. Winnefeld, *Arkitektonische römische Tonreliefs der Kaiserzeit* [Die antiken Terrakotten IV 1], Berlin-Stuttgart 1911, p. 252.

30. Per altre testimonianze figurate del Riconoscimento di Euriclea, cf. Brommer, *Odysseus...*, pp. 100-102.

31. *L'immagine di Ulisse*, già cit.

na. L'Andreae ha proposto di sostituire Achille con Laocoonte quale eroe contrapposto a Odisseo, in quanto sacerdote giusto, ma vittima di un'imperscrutabile volontà divina, che subisce passivamente una morte ingiusta. La contrapposizione a me non pare storicamente fondata anche per l'età postclassica: qui l'archeologia non va d'accordo con la filologia, anzi ne prescinde in modo prevaricante.

Tra gli anni 57-55 e 40 fu pubblicata dall'epicureo Filodemo di Gadara, operante tra Roma e Ercolano, un'opera di particolare interesse che è rimasta stranamente sconosciuta a chi si occupa del *Fortleben* della poesia e della civiltà eroica, *Il buon re secondo Omero*. Qui già non risulta affatto che l'ideale eroico di Achille sarebbe stato sussunto da Odisseo e, d'altronde, Laocoonte, il presunto "vero contrapposto" di Odisseo, non è neppure nominato. *Et pour cause*. L'Omero che Filodemo ci presenta insegna a reprimere minacce e disordini contrapponendo Odisseo a Agamennone<sup>32</sup> e indica un modello di moderatore in Nestore, pacificatore premuroso della celebre contesa di Achille e Agamennone, consigliere accorto di ambasciatori e di Patroclo<sup>33</sup> e allontanatore di inimicizie insanabili.<sup>34</sup> I modelli suggeriti da Omero sono Odisseo e Nestore, i più prudenti di tutti i Greci, concordi e assennati in pace e in guerra che non soffrirono la malattia della contesa civile:<sup>35</sup> Nestore persuasore e Odisseo,<sup>36</sup> pari in prudenza agli dèi come cantò il poeta.<sup>37</sup> Come rappresentanti della oratoria politica spontanea o naturale Nestore e Odisseo compaiono anche nella *Retorica* di Filodemo,<sup>38</sup> nella scia del platonico *Fedro*, dove Gorgia è assimilato a Nestore, Trasimaco e Teodoro a Odisseo,<sup>39</sup> nel *Brutus* di Cicerone Ulisse rappresenta la forza dell'oratoria, Nestore la soavità.<sup>40</sup>

32. Filodemo, *De bono rege*, col. XXV 35 ss. Dorandi.

33. Filodemo, *De bono rege*, col. XXVIII 27 ss.

34. Filodemo, *De bono rege*, col. XXIX 3 s.

35. Filodemo, *De bono rege*, col. XXIX 23 ss.

36. Non Aiace, col. XXXII 29 s.

37. Filodemo, *De bono rege*, XXXII 34 ss.

38. Filodemo, *Rhetorica Hypomnematicon*, fr. XV, ed. Sudhaus 2, p. 201. Cf. M. Ferrario, "L' oratore Callistrato nella Retorica di Filodemo", in *Atti XVII Congr. Intern. Papirologia*, Napoli 1984, p. 499 s. e n. 83.

39. Platone, *Φαῖδρος*, 261 B.

40. Cicerone, *Brutus*, 10, 40.

Il libro di W. B. Stanford<sup>41</sup> ci ha insegnato che Ulisse è un eroe che ha fornito in epoca pagana e in epoca cristiana un modello ambiguo; al modello antisthenico (tardo V secolo) di Odisseo "eroe paziente" e stoico di eroe della saggezza (da Zenone di Cizio a Seneca, Marco Aurelio) seguì una reazione cinica:<sup>42</sup> Odisseo è un campione di pigrizia, sensualità, sconsideratezza. Non ci meravigliamo se in uno dei libri in cui Filodemo trattò dell'adulazione<sup>43</sup> Odisseo è il tipo del perfetto parassita. L'adattabilità dell'eroe a diversi modelli è viva nello stesso Orazio. Nella *Satira* quinta del secondo libro Orazio costruisce un modello comico di Odisseo *captator*, cacciatore di testamenti, docile alunno di Tiresia che da maestro di verità<sup>44</sup> diventa maestro di cortigianeria e perfidi espedienti:

*'quando pauperiem missis ambagibus horres  
accipe qua ratione queas ditescere [...]*

A Ulisse deciso a superare difficoltà e ostacoli Orazio pone sulle labbra il verso meraviglioso e proverbiale con cui l'eroe parla al proprio cuore alla vigilia della strage dei Proci riproposto or ora dalla de Romilly:

(v 18: «τέτλαθι δῆ, κραδίῃ· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης, [...]»)<sup>45</sup>

[...] *fortem hoc animum tolerare iubebo  
et quondam maiora tui*[...]

A cui fa séguito la straordinaria richiesta

[...] *tu protinus unde  
divitias aerisque ruam dic, augur, acervos.*

E Tiresia fra Apollo che l'ispira e Proserpina che lo comanda snocciola i singolari oracoli.

41. *The Ulisses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford 1954.

42. Cf. il *Pap. Genev.* 271 pubblicato da V. Martin, *Museum Helveticum*, 16 (1959) 77 ss. e le note di J. T. Kakridis, *ibid.*, 17 (1960), p. 34 n. e *La Parola del Passato* 80 (1961) 383-386.

43. *PHerc.* 223, fr. 3.

44. Sofocle, *Οιδίπους Τύραννος*, 298 s.

45. J. de Romilly, *Patience, mon coeur*, Paris 1984.

Qualche anno dopo però Orazio nella Epistola al giovane Lollio<sup>46</sup> ci presenta l'Iliade specchio di passioni e stoltezze dei re e l'Odissea modello di pazienza e di intelligenza: nell'Iliade esplode la febbre di re e popoli dissennati, la contesa degli irati Achille —infiammato anche dall'amore di Briseide— e Agamennone composta da Nestore che si affretta, come in Filodemo, a porre la pace; nell'Odissea Omero ci presenta l'*utile exemplar* di Ulisse, maestro di *virtus* e *sapientia*. Anche questo Orazio sostiene nell'orma filodemea, non degli Stoici come Crisippo, come pur si ripete comunemente.

Tra Odisseo e Laocoonte non v'è nessuna contrapposizione anche se gli artisti del gruppo del Polifemo e Ulisse di Sperlonga — e si sa che la testa di Ulisse "è superiore a qualsiasi realizzazione plastica... presumibilmente in originale ellenistico di intensa drammaticità e di travolgente virtuosismo scultoreo nei rilievi intensi e negli scuri profondi della chioma"<sup>47</sup> — e del Laocoonte vaticano appartengono allo stesso *atelier*, anche se, come mostra di credere l'Andreae,<sup>48</sup> "il gruppo del Laocoonte è un ulteriore sviluppo, di estremo valore artistico, della composizione del gruppo di Polifemo". Che Ulisse e Laocoonte siano "due estremi delle facoltà umane di comportarsi e soffrire, le cui principali esperienze trovarono riflesso già nell'Odissea" è un'affermazione veramente ambigua e arbitraria dell'Andreae. Nell'età tardo-repubblicana e nella prima età imperiale non si contrappone mai Odisseo a Laocoonte, un eroe della *Iliou persis* reso personaggio poetico da Virgilio.<sup>49</sup> Per Virgilio — a differenza che per Orazio — Ulisse è un modello di  $\mu\tilde{\eta}\tau\iota\varsigma$  non di  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\lambda\eta$   $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ <sup>50</sup> né di  $\varphi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ : nel racconto del pio Enea *Ulixes* sin dall'inizio<sup>51</sup> è *durus*, noto per i suoi inganni e insidie (*sic notus Ulixes?* domanda appunto Laocoonte<sup>52</sup> che invita a diffidare del cavallo: *aut aliqui later error...*),<sup>53</sup> *pellax* e invidioso<sup>54</sup>, spargitore di ca-

46. Orazio, *Epistulae*, I 2.

47. Paribeni, "Ulisse", in *Enciclopedia Arte Antica Classica e Orientale* 7 (1966) 1049 s.; Andreae, *op. cit.*, p. 113 s.

48. *Op. cit.*, p. 194.

49. Da Virgilio deriva anche uno scarabeo: cf. G. Uggeri, "Sul preteso scarabeo etrusco del British Museum col mito di Laocoonte", *La Parola del Passato* fasc. 80 (1961) 386-391.

50. Per Penelope è così (σ 205).

51. Virgilio, *Aeneis*, II 7.

52. *Aeneis*, II 44.

53. *Aeneis*, II 47.

54. *Aeneis*, II 90.

lunnie, di voci ambigue,<sup>55</sup> artefice di frode (*multi crudele canebant artificis scelus*),<sup>56</sup> inventore di inganni (*scelerum inventor*),<sup>57</sup> *dirus*<sup>58</sup> come per Orazio Annibale. E, tuttavia, non v'è traccia di contrapposizione in Virgilio di Laocoonte a Ulisse, così come nel III dell'*Eneide* nel racconto dell'itacese Achemenide, compagno dell'*infelix Ulixes* lasciato dai trepidi smemorati compagni sui lidi dei Ciclopi, nulla vi è che possa lasciar pensare a una sua contrapposizione a Ulisse, che qui ritorna a essere l'eroe paziente che non dimentica le sue capacità nelle situazioni difficili, fa pagare il fio al Ciclope per l'empio delitto e vendica le ombre dei compagni assassinati. La contrapposizione di Achemenide alla *gens nefanda* dei Ciclopi, da cui vuole e riesce a liberarsi, non impedisce a Virgilio di descrivere con simpatia il Ciclope accecato dall'astuzia sovrana di Ulisse: Polifemo, il cui amore per Galatea Virgilio aveva cantato nelle *Bucoliche*, trova la sua unica *voluptas* e il sollievo dal male come un pastore appunto, nelle *lanigeræ oves* che l'accompagnano e, quando al suo grido sterminato accorrono i Ciclopi ormai impotenti, Virgilio li sente fratelli, pur minacciosi, alti, orribili, e li paragona alle querce o ai cipressi sacri alla divinità.<sup>59</sup>

*Cernimus astantis nequiquam lumine torvo  
Aetnaeos fratres caelo capita alta ferentis,  
concilium horrendum: quales cum vertice celso  
aëriae quercus aut coniferae cyparissi  
constiterunt, silva alta Iovis lucusve Dianae.*

La presunta contrapposizione di Odisseo a Laocoonte è una mera invenzione archeologica, ma dietro l'arte figurata c'è sempre la cultura, la coscienza letteraria, poetica o filosofica.

Anche in Ovidio, Ulisse è l'eroe che ha vinto la guerra di Troia e a Calipso innamorata, trepida, sollecita della sua salvezza narra sempre in modo diverso le stesse imprese. E, un giorno, mondanamente narra sul molle lido, su cui siede insieme alla bella signora di Ogigia, l'impresa dell'uccisione di Reso, re degli Odrisi, incidendo sulla sabbia le mura di Troia, il Simoenta, l'accampamento, la pianura su cui con Diomede uccise Dolone che insidiava i cavalli d'E-

55. *Aeneis*, II 97 ss.

56. *Aeneis*, II 124 s.

57. *Aeneis*, II 164.

58. *Aeneis*, II 261.

59. *Aeneis*, III 677-681.

monia, la tenda di Reso e il punto dove era tornato nella notte, dopo aver rapito i suoi cavalli. E l'immagine mondana dell'eroe, che racconta come un tenero innamorato, diventa subito esistenzialmente triste: un'onda improvvisa porta via quei nomi tanto celebri e Calipso gli insinua la sfiducia nel mare, il dubbio che debba veramente lasciare il suo amore sicuro per un viaggio così incerto e pieno di rischi.<sup>60</sup>

A differenza che nell'*Ars amatoria*, nelle *Metamorfosi*<sup>61</sup> Ulisse è di nuovo *exemplum virtutis*: nel recupero del cadavere di Achille che a lui, e non a Aiace, assicura il diritto di portare le armi e nell'impresa del Ratto del Palladio compiuta insieme con Diomede. L'Andreae<sup>62</sup> vede nel passo delle *Metamorfosi* una conferma dell'interpretazione oraziana della figura di Ulisse nell'*Epistola a Lollio*, ma non so se abbia ragione a tradurre *virtus* "coraggio" e *sapientia* "astuzia" e a indicare "nella contrapposizione" dei gruppi del recupero del cadavere di Achille da parte di Ulisse — trasposizione non sicurissima del gruppo di Menelao e Patroclo, il così detto gruppo del Pasquino — e del Ratto del Palladio a Sperlonga "un influsso immediato" del luogo delle *Metamorfosi*.

La teoria stoica di Ulisse *exemplum virtutis* ritorna in Seneca:<sup>63</sup> insieme all'eroe itaceo compare Ercole.

Questi accenni alla concezione di Ulisse nei due secoli prima e dopo Cristo che fanno da sfondo storico al Rilievo campano di Argo, da una parte non consentono di accettare la contrapposizione di Ulisse-Laocoonte (perché non Ulisse-Cassandra? Anche Cassandra, come Laocoonte, aveva denunciato la spietata insidia di Odisseo) inventata dall'Andreae in quanto priva della tradizione culturale di cui sempre si alimentano gli artisti, dall'altra permettono di collocare il Rilievo di Argo nel contesto della civiltà romana, nella fioritura dei sarcofagi che ci hanno conservato altre scene del Ritorneo<sup>64</sup> e nell'interpretazione di un momento dell'itinerario di Ulisse.

60. Ovidio, *Ars amatoria*, II 125-142.

61. Ovidio, *Metamorphoses*, XIII 153, 284 s., 337-353.

62. *Op. cit.*, p. 137.

63. *De constantia sapientis*, II 1.

64. Koch-Sichtermann, *Römische Sarkophage*, p. 170, n. 6; Brommer,

Il Riconoscimento di Argo non appartiene al cliché dell'eroe itacese esempio di *virtus* e *sapientia*, ma piuttosto alla sua umanità che attraverso la sofferenza raggiunge la mèta, la riconquista della sposa e del regno pacificato dopo la strage: la lacrima che sfiora il viso patito dell'eroe-mendico dà all'episodio una dimensione patetica, di cui un riflesso forse possiamo cogliere nella rappresentazione ovidiana dell'*Ars*. Ulisse è qui protagonista non con un eroe isolato, ma col cane che è riuscito a vivere vent'anni — un'età razionalisticamente inattendibile<sup>65</sup> — per essere, a sua volta, un esempio di amore e fedeltà. L'artista campano ha avvertito la dimensione zoofila della poesia omerica: come Filodemo, precedendo l'Anonimo *Del Sublime*, ha affermato che Omero ha divinizzato gli eroi e rappresentato gli dèi come uomini, così l'artista campano ha intuito e trasmesso al marmo la visione omerica dell'uomo e dell'animale, quali creature umane e solidali — ciascuna col suo destino —, che si riconoscono nel segno comune e concorde dell'intelligenza silenziosa e fedele: Odisseo è pieno di stracci come Argo è pieno di zecche: due vite che però si ritrovano non solo esteriormente.

Nella letteratura antica il cane Argo, pur divenendo simbolo di fedeltà della bestia, non ha lasciato molta traccia: per l'Italia, conviene ricordare Varrone che in una *Menippea* dal titolo poco serio *Sesculixes* — 'Ulisse e mezzo' —<sup>66</sup> fa dire all'eroe itacese: "Ma se i venti continuano a rimescolare il mare, temo che quando ritornerò zoppicando da Troia a casa nessuno mi riconosca eccetto il mio cane". Nella poesia epigrammatica e in alcuni testi conservati da papiri compaiono cani o cagnette cantati o ricordati nella memoria di Argo: penso specialmente a Nosside di Locri d'Italia.<sup>67</sup> Più tardi Lu-

*Odysseus...*, p. 98 (l'arrivo a Itaca), p. 101 s. (Euriclea), p. 104 ss. (strage dei Proci), p. 108 (Laerte).

65. Eliano, *De natura animalium*, IV 40, dubita che la storia narrata da Omero sia possibile, osservando che un cane al massimo può raggiungere quattordici anni.

66. Fr. 471 Bücheler.

67. Cf. M. Gigante, "Nosside", *La Parola del Passato*, fasc. 154-155 (1974) 22-39, sp. p. 23, epigramma VIII (*Παλατινή Ἀνθολογία*, IX 604), 33, 34. Cf. Antipatr. Thess. *Παλατινή Ἀνθολογία*, V 30; Adeo, *Παλατινή Ἀνθολογία*, IX 303; Antiphan. Maced. *Παλατινή Ἀνθολογία*, IX 245; Eratosth. Schol., *Παλατινή Ἀνθολογία*, V 242.

cillio ricorda esplicitamente il riconoscimento dell'eroe salvatosi dopo vent'anni da parte di Argo.<sup>68</sup>

L'incontro col cane Argo pone in rilievo l'aspetto di Ulisse così come Atena l'aveva configurato, "simile a un vecchio pitocco miserabile (*πτωχὸς λευγαλέος*) appoggiato a un bastone, vestito di luridi cenci".<sup>69</sup> Questo tipo di Ulisse già compare nell'arte figurata del V secolo: quando conversa con Nausicaa, o con Penelope o con Euriclea. "La più alta concezione di un Ulisse mendico — scrive il Paribeni—<sup>70</sup> a cui l'eco delle prove subite conferisce come una sublime nobiltà si ha in un frammento del Pittore dei Niobidi nell'Agorà (conservato nel Museo ateniese dell'Agorà) in un contesto che non è dato precisare".

Prima di evocare le testimonianze archeologiche del Riconoscimento di Argo a partire dal IV sec. a.C., vale la pena di ricordare che il cane è rappresentato nelle stele funerarie già nel VI secolo. Nel Museo Archeologico di Atene possiamo ammirare, in una stele di Orchomenos, opera di Alxenor di Nasso, del 490/480, un uomo barbato appoggiato a un bastone che porge una cicala al cane che cerca di afferrarla. Alla seconda metà del IV secolo appartiene la stele dell'Ilisso, opera di Skopas di Paro: ai piedi di un giovane palestrita raffigurato come un eroe che si congeda dal vecchio padre è efficacemente rappresentato un cane col triste sguardo volto a terra e le orecchie tese, evidentemente compagno di caccia dell'atleta.<sup>71</sup>

Ulisse e Argo, per quel che sappiamo, compaiono la prima volta nel IV secolo: un castone ovale di un anello d'oro mostra il disegno di Odisseo — col berretto di marinaio viaggiatore (*pilos*), coperto da un mantello nelle parti basse del corpo — che appoggiandosi a un bastone cammina accompagnato dal suo cane: non è la scena del riconoscimento, ma la passeggiata di due amici.<sup>72</sup>

La scena del riconoscimento di Argo troviamo in altre gemme di

68. *Παλατινή Ἀνθολογία*, XI 77, 1 s.

69. ρ 202 s.

70. *Loc. cit.*, 1049.

71. Cf. W. Fuchs, *Scultura greca*, tr. di P. Orlandini, Milano 1982, pp. 419-421, fig. 556 e pp. 438-440, fig. 578.

72. G. M. A. Richter, *Engraved Gems of the Greek and the Etruscans*, London 1968, p. 79 e fig. 228.



epoca romana, prima del nostro Rilievo: Odisseo —particolare notevole— è sempre in piedi. In una corniola<sup>73</sup> Ulisse clamidato col pilos, spada, e stivali in piedi, appoggiato al bastone, parla col cane Argo; in altre due —una sardonica e uno scarabeo—<sup>74</sup> Odisseo col pilos —in *exomis* o col mantelletto sulle spalle— appoggiato a un bastone è a colloquio con Argo. Più complessa è la scena in un'altra gemma italica:<sup>75</sup> Odisseo con chitone, clamide e pilos, appoggiato al bastone sta in piedi dinanzi al muro di cinta del suo palazzo coronato di pinnacoli. Da un'apertura nella parte inferiore della casa vien fuori il cane Argo che nel riconoscere il padrone solleva testa e zampe.<sup>76</sup> Nel *verso* di un *denarius* di C. Mamilius Limetanus datato intorno all'a. 84 a.C. Ulisse in costume di mendico col pilos è in piedi con la mano sinistra poggiata a un bastone e la destra che saluta Argo, anch'esso in posizione eretta con lo sguardo puntato sul padrone, la coda sollevata, le zampe fisse a terra.<sup>77</sup> Una posizione a sé ha una coppa di Calvi dove la scena del Riconoscimento di Argo (il cane è su un'altura rocciosa, Odisseo è appoggiato a un bastone dinanzi a lui) è unita a quella dello sbarco.<sup>78</sup>

Ritengo che ora possiamo leggere in maniera adeguata il Rilievo di Argo. La scena di riconoscimento si trova nel lato piccolo destro del sarcofago, fornito di un margine sporgente.<sup>79</sup> Nello sfondo è rappresentato, prospetticamente, il palazzo dell'eroe attraverso una

73. A. Furtwängler, *Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*, Berlin 1896, p. 82 e Tav. 15, 1375 = A. Furtwängler., *Die antiken Gemmen*, 2, Berlin-Leipzig 1900, p. 136 e Tav. XXI 47.

74. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, cit., p. 101 e Tav. XX 64, 65.

75. *Ibidem*, Tav. XXIV 5.

76. In due altre gemme, *ibid.*, Tav. XXVII 45 e 46, compare solo Odisseo: in una con pilos, *exomis* e spada appoggiato a un nodoso bastone, nell'altra con pilos e clamide intorno al braccio sinistro appoggiato con la sinistra a un bastone.

77. Cf. E. Babelon, *Monnaies de la république romaine*, II, Paris 1885-1886, p. 172 s. Nel *recto* c'è Mercurio. In altre due monete della gens *Mamilia* appare Ulisse, cui i Mamili facevano risalire la loro origine, sulla prua di una nave, appoggiato a un bastone, *ibid.*, pp. 170-172.

78. F. Müller, *op. cit.*, p. 44 e 92.

79. La mia descrizione è più particolareggiata del Robert, del Morelli e del Müller, di cui ho già citato le opere.

porta chiusa a due battenti, con quattro riquadri rettangolari disposti simmetricamente. La porta è incorniciata nello schema d'un ingresso con un frontone in parte rovinato: non è un tempio, ma è simile a un tempio. Dietro quella porta, gozzovigliano i pretendenti di Penelope. Ulisse non è rappresentato in piedi: è questa una novità della tradizione iconologica, che abbiamo riscontrata nel frammento pittorico pompeiano della Lavanda dei piedi, rispetto al testo.<sup>80</sup> È seduto su un cilindro —siamo nell'αὐλή del palazzo— che evidentemente era usato per lisciare la terra: non è un θρόνος, come quello su cui ora siedono i Proci. Il bastone —lo scettro caratteristico del mendico— è rappresentato sullo sfondo liscio accanto alla porta. L'artista ha così disimpegnato le mani e può rappresentarle in diversa giacitura, la sinistra sul ginocchio corrispondente, la destra sul sedile stesso. Una rozza *exomis* copre il corpo, eccettuata la metà del petto: le gambe, anch'esse scoperte e chiaramente distinte, mostrano il vigore dell'eroe nascosto dal misero cencio. È una vera iattura che la testa sia andata distrutta: tuttavia essa certamente era coperta con altrettanta certezza, anche se è presumibile, che Ulisse avesse la barba incolta e la capigliatura abbondante. Si può immaginare la fiducia dell'eroe, ma anche la tensione dell'animo nell'imminente riconoscimento del cane fedele, la profondità dello sguardo che precede la lacrima furtiva.

Il muto dialogo è rappresentato senza Eumeo che nell'episodio narrato ha un ruolo non trascurabile. L'intenzione dell'artista è evidente: concentrate sull'eroe tornato e sul cane che ha atteso l'intensità della scena. Non era sicuramente la testa dell'Ulisse di Sperlonga, che sta per accecare Polifemo, ma è pur sempre l'eroe che medita profondamente sul presente e sull'avvenire, pronto a manifestare lo stupore di chi sa all'ignaro porcaro, la meraviglia di chi comprimendo una lacrima raffrena i sentimenti ribollenti nell'anima. La posizione di Ulisse mi pare una precisa scelta dell'artista che può affidar meglio alla pietra il raccoglimento interiore e la calma dolente e solidale.

Una funzione circoscrittiva ha la porta chiusa: basta confrontarla con la porta semiaperta della Casa di Circe nella pittura dell'Esquilino. L'artista campano non indulge al paesaggio, ma scarni-

80. Cf. Brommer, *Odysseus...*, p. 99.

fica l'ambiente: Ulisse è fuori dei suoi δώματα,<sup>81</sup> di qua dalla soglia del μέγαρον,<sup>82</sup> dinanzi alle θύραι δ' εὐερέες δικλίδες,<sup>83</sup> προπάροιθε θυράων ὑψηλάων,<sup>84</sup> ἐπ' ἀλλείησι θύρησιν.<sup>85</sup>

Sullo sfondo della porta si staglia la figura di Argo: il dorso è inarcato, la coda è in basso. Argo solleva la zampa anteriore destra, abbassa le orecchie, protende la testa all'infallibile fiuto, strascicando a stento il corpo sul pavimento roccioso.

Il Robert, seguito dagli altri, scrisse:<sup>86</sup> "La rappresentazione è una libera rielaborazione artistica del passo dell'*Odissea* (ρ 290-327)". Ci domandiamo tuttavia in quale misura essa sia libera. La risposta esatta può derivare solo da un'analisi del passo omerico che ne ponga in rilievo la tendenza fondamentale. Si tratta di determinare se nella rappresentazione marmorea vibri ancora l'accento poetico, se il rapporto fra testo e immagine si risolva in un fatto d'arte di spessore uguale al testo che l'ha prodotto, se l'artista abbia creato un omogeneo cosmos figurato i cui singoli elementi cospirino al fine di ricreare la situazione poetica.

Non v'è dubbio che Omero pone l'ἀναγνωρισμός di Argo sullo stesso piano dell'ἀναγνωρισμός di Telemaco nel π e di Euriclea nel τ, cui seguono gli ἀναγνωρισμοὶ finali di Penelope e Laerte. Una tecnica comune li unisce, anche se ognuno ha la sua autonomia e la sua compatta coerenza.

Argo non è una creatura eroica, ma il suo destino è di un cane eminente fra gli altri. Val la pena, infatti, ricordare che Argo si distingue dagli altri cani della casa di Odisseo. Insieme con i maiali Eumeo crebbe quattro cani latratori, κύνες ὑλακόμωροι che, abbaiando, si avventarono su Odisseo, quando raggiunse il recinto del porcaro;<sup>87</sup> sono gli stessi cani che scodinzolavano, senza abbaiare, a Telemaco<sup>88</sup> né abbaiarono quando Atena apparve a Odisseo sulla soglia della capanna di Eumeo, ma, mugolando, fuggirono dal-

81. ρ 336.

82. σ 24.

83. ρ 267 s.

84. σ 32.

85. σ 239.

86. Robert, *op. cit.*, p. 162. Invece, secondo il Müller, *op. cit.*, p. 90, avremmo "una combinazione di questa scena con la situazione all'inizio dell'episodio di Iro (σ 1 ss.) dove Odisseo siede dinanzi alla porta della sua casa (v. 10,32)". Evidentemente il Müller non ha letto con attenzione l'episodio di Argo.

87. ξ 21 ss., 29 s.

88. π 4 ss.

l'altra parte del chiuso.<sup>89</sup> Due cani rapidi (δύω κύνες ἀργοί) seguivano Telemaco che tornava in città dopo il riconoscimento del padre.<sup>90</sup> Sono cani senza storia, come quelli che insieme con i pastori restano a guardia delle stalle di Eumeo,<sup>91</sup> mentre, secondo l'ordine di Telemaco, l'infelice straniero mendico e il porcaro si avviano verso la città: il porcaro guida il suo signore "simile a un pitocco misero e vecchio appoggiato a un bastone, vestito di luride vesti" (λυγρὰ εἴματα).

Omero prepara lentamente l'episodio di Argo. Prima giungono Ulisse e Eumeo attraverso una via aspra e scoscesa alla bella fonte costruita da Itaco, Nerito e Polittore, in mezzo a un bosco di pioppi, ov'è pure un altare alle Ninfe. Già questo paesaggio —con una nota idillica e, soprattutto, un sapore di religione agreste— ridesta nell'eroe-mendico un'antica memoria, e, tuttavia, i due viandanti qui devono sopportare ingiurie dal capraio Melanzio, figlio di Dolio, che porta ai Proci le capre migliori per i loro banchetti. Melanzio, dopo aver insultato il porcaro e il mendico, insolentisce sul *παῦχός ἀνηρός*, sul pitocco schifoso, sterminatore di avanzi di banchetti.<sup>92</sup> Al lungo insulto e alle minacce Melanzio fa seguire l'oltraggio di un calcio nell'anca, ma non riesce a travolgere Odisseo, non ostante la strettezza del sentiero. Il mendico conferma le doti eroiche: domina l'impulso omicida, sopporta, resta padrone di sé,<sup>93</sup> mentre il vecchio porcaro prega le Ninfe perché ritorni Odisseo, *κεῖνος ἀνήρ*<sup>94</sup> ricondotto da un dio. Melanzio, che crede perduto per sempre 'il giorno del ritorno' di Odisseo, il *νόστιμον ἡμέρα*, prima offende e minaccia Eumeo chiamandolo 'cane che sa arti perniciose',<sup>95</sup> poi augura morte a Telemaco per mano dei Proci. Preceduti dall'arrivo dell'arrogante capraio fra i Proci nel palazzo del signore, Eumeo e Odisseo sono davanti alla casa e si fermano. Nel sentire la dolce armonia che gli giunge dalla nota cetra di Femio, Odisseo stringe la mano di Eumeo e riconosce la sua bella casa, i *δῶματα καὶ Ὀδυσῆος*,<sup>96</sup> inconfondibili: la corte, *αὐλή*, artisticamente costruita con un muro coronato di pietre, porte a due battenti bene assicurate nel muro da forti

89. π 4.

90. ρ 62.

91. ρ 200 ss.

92. ρ 220.

93. ρ 238.

94. ρ 243.

95. ρ 248: *κύων ὀλοφώεια εἰδώς*.

96. ρ 264.

serrature che nessuno potrebbe forzare. È il teatro dove il poeta sta per collocare l'incontro con Argo:<sup>97</sup>

ἐξ ἐτέρων ἔτερ' ἐστίν, ἐπήσκηται δέ οἱ ἀλλή  
τοίχῳ καὶ θριγκοῖσι, θύραι ὁ εὐερκέες, εἰσὶν  
δικλίδες· οὐκ ἂν τίς μιν ἀνήρ ὑπεροπλίσσαιτο.<sup>98</sup>

Odisseo sa<sup>99</sup> che oltre quella porta, dentro la casa, banchettano i Proci al suono della cetra, "che gli dèi fecero compagna del banchetto". Eumeo ammette che il mendicante ha γνώμη e νοῦς.<sup>100</sup>

ρεῖ' ἔγνωσ, ἐπεὶ οὐδὲ τὰ τ' ἄλλα πέρ ἐσσ' ἀνοήμων

e lo invita a pensare (φράζεσθαι) chi sia meglio che entri nella casa per primo. Il paziente Odisseo ribadisce la sua φρόνησις, la sua γνώμη, il suo νοῦς.<sup>101</sup>

γινώσκω, φρογέω· τὰ γε δὴ νοέοντι κελεύεις

decidendo di restare fuori della sua casa ed esaltando la costanza del suo cuore educato da lunga sofferta esperienza:

τολμήεις μοι θυμός, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπονθα  
κῦμασι καὶ πολέμῳ· μετὰ καὶ τόδε τοῖσι γενέσθω.<sup>102</sup>

Con la risposta di Odisseo ha inizio l'episodio di Argo,<sup>103</sup> una delle unità minori più conosciute e più originali, una delle fonti della poesia patetica, destinata a trovare soprattutto in Euripide la più compiuta espressione. È la storia della vita e della morte del cane, che ha il suo culmine nell'ἀναγνωρισμός del vecchio signore pur tramutato in un vecchio mendico, in un γέρων δὴ ἀρημένος, in un παλαιὸς γέρων, in un λευγαλέος πτωχός: di quell'ἀναγνωρισμός l'artista del Rilievo compiano ha saputo cogliere "l'istante fecondo" che, come dice Lessing, "lascia libero gioco alla forza dell'immaginazione", l'istante in cui vedere a pensare, ἰδεῖν e νοῆσαι s'intrecciano e si tendono in un'unica operazione dell'individuo, della creatura umana, uomo o bestia.

97. p. 266-268.

98. Il verbo non ricorre altrove.

99. p. 269: γινώσκω. 100. p. 273 s.

101. p. 281. 102. p. 285 = ε. 224. 103. p. 290-327.

Il cane ha visto e udito il mendico, ha fiutato la voce e la persona: mentre giace (la giacitura nel letame è un *Leitmotiv*),<sup>104</sup> solleva la testa e le orecchie. È il cane di Odisseo paziente, che lo nutre di sua mano prima di partire per la sacra Ilio. Odisseo non doveva goderne. Una volta i giovani lo portavano a caccia di capre selvatiche, di cerbiatti e di lepri, ma ora, assente il padrone, giaceva negletto, ἀπόθεστος,<sup>105</sup> disteso in un mucchio di concime di muli e buoi, accumulato προπάροιθε θυράων,<sup>106</sup> con cui i servi dovevano concimare<sup>107</sup> il grande terreno d'Odisseo: in tale cumulo giaceva Argo; pieno di zecche, ἐνίπλειος κυνοραιστέων.<sup>108</sup> Ma la giacitura schifosa non ha ottuso la sua sensibilità: in un istante fulmineo.<sup>109</sup> Argo conobbe e osservò Odisseo che era vicino, scodinzolò e abbassò entrambe le orecchie, in un gesto di estrema dolcezza, ma non riuscì a farsi più vicino al signore: ormai non poteva più. Odisseo, volgendo lontano fulmineamente lo sguardo per non lasciarsi sorprendere da Eumeo, si deterse una lacrima:<sup>110</sup>

Ἀὐτὸς γὰρ ὡς ἐνόησεν Ὀδυσσεύα ἐγγυρὸς ἔοντα,  
οὐρῆ μὲν ῥ' ὄ γ' ἔσηγε καὶ οὐατα κάββαλεν ἄμφω,  
ἄσπον δ' οὐκέτ' ἔπειτα δονήσατο οἴο ἄνακτος  
ἐλθέμεν αὐτὰρ ὁ νόσφιν ἰδὼν ἀπομόρξατο δάκρυ,  
ῥεῖα λαθῶν Εὐμαιῶν [...]

La rappresentazione è rapida: Argo conosce perché vede (ἐνόησεν (ἐν) ὀφθαλμοῖσι come leggiamo altrove<sup>111</sup>) e osserva. La *demissio aurium* più che lo scodinzolamento, comune ad altri cani<sup>112</sup> è il momento alto della rappresentazione colto perfettamente e fermato dall'artista campano che lo rende più intenso accompagnandolo col movimento di una zampa: è certo il *locus classicus* per sostenere la

104. ρ 290 κείμενος, 296, 300, 306 κεῖτ'.

105. Il termine ricorre solo qui, ρ 295. Mi richiama ἀπότροπος (ξ 372): Eumeo viveva 'appartato' fra i porci.

106. ρ 297.

107. κοπρήσοντες (solo qui) *vel* κοπρίσσοντες.

108. ρ 300: κυνοραιστής è un altro *hapax*.

109. ρ 301 δὴ τότε, cf. v. 296.

110. ρ 301-305.

111. O 422, Ω 294.

112. Cf. π 4, θ 10: περίσσεινον, σκίνοντας, περισσίνουσι.

σύνεσις degli animali,<sup>113</sup> ma è anche l'espressione di una felicità raccolta e dolce, come quella di Cerbero quando, secondo Orazio che porta a compimento il processo di umanizzazione del δεινὸς κύνων iniziato da Esiodo,<sup>114</sup> stupefatto, estatico, ascolta nell'aldilà i canti di Alceo:

*quid mirum, ubi illi carminibus stupens  
demittit atras belua centiceps  
auris.*<sup>115</sup>

Soprattutto è anche l'umanizzazione della bestia che nell'esercizio del νόος è simile all'eroe. Nello squalore della condizione, Argo non ha perduto la sua capacità di fiutare, sentire, conoscere: non rintraccia, come nel passato, una capra o un cerbiatto o una lepre, ma il vecchio padrone: nel dolce pensiero della certezza raggiunta riabbassa le orecchie che aveva rizzate. A quest'attimo supremo di conoscenza e di amore corrisponde il rapido pathos dell'eroe paziente che guarda altrove, νόσφιν ἰδών, non altrimenti che Telemaco quando prima che fosse riconosciuto gli apparve il padre rifulgente di giovinezza<sup>116</sup> e non può trattenere una lacrima, ma la deterge: la sua μῆτις controlla il πάθος, perché deve sfuggire all'accorto Eumeo. Ma l'istante della lacrima completa l'istante della *demissio aurium*: è il compimento solidale dell'ἀναγνωρισμός. Non è il pianto diretto dell'eroe, a lungo frenato,<sup>117</sup> dopo l'annuncio a Telemaco 'Non un dio sono, ma il padre tuo',

*ὧς ἄρα φωνήσας υἱὸν κύσει, καὶ δὲ παρειῶν  
δάκρυον ἦκε χαμᾶζε· πάρος δ' ἔχε νολεμὲς αἰεί.*

(Al piano di Odisseo poi si unì il pianto di Telemaco e il loro pianto fu più chiaro e più fitto di quello degli uccelli, delle aquile e degli avvoltoi quando loro siano stati sottratti i piccoli ancora implumi.)<sup>118</sup> Né il pianto dell'eroe dopo il riconoscimento di Penelope che versando lacrime era corsa verso di lui.<sup>119</sup> Odisseo cede al

113. P. es. Sext. Emp., *Hyp.* I 68, cit. da Ameis.

114. Esiodo, *Θεογονία*, 770 s. Cf. Soph. fr. 625 N.<sup>2</sup> = 687 P.; *Iuct.*, 4.

115. Orazio, *Carm.* II 13, 32-34.

116. π 179.

117. π 190.

118. Questo è tra i luoghi dell'*Odissea* cari a Beethoven: cf. L. Magnani, *Beethoven lettore di Omero*, Torino 1984, p. 32.

119. ψ 208.

desiderio di pianto e piange abbracciando la dolce e fedele consorte,<sup>120</sup>

ὣς φάτο, τῶ δ' ἔτι μᾶλλον ὕφ' ἱμερον ὄρσε γόσιο,  
κλαῖε δ' ἔχων ἄλοχον θυμαρέα κεδνὰ ἰδυῖαν.

Non è neppure il δριμύ μένος, l'acuta forza del pianto che prende Odisseo alla vista del padre straziato dai singhiozzi prima dell'annuncio "Son io quello che rimpiangi, tornato alla terra dei padri, dopo vent'anni"<sup>121</sup>

κεῖνος μὲν τοι ὄδ' αὐτὸς ἐγὼ, πάτερ, ὃν σὺ μεταλλῆς,  
ἤλυθον εἰκοστῶ ἔτει ἐς πατρίδα γαῖαν.  
[...]

E tuttavia quella lacrima detersa accomuna nella gioia del bene ritrovato e della felicità riattinta Argo a Telemaco, Penelope, Laerte: con raffinata psicologia<sup>122</sup> il poeta ha lasciato intendere la partecipazione anche esteriore dell'eroe alla gioiosa espansione dei gesti di Argo.

"È un riconoscimento tutto chiuso, tutto muto, fra una bestia che non parla e un uomo che non può parlare", scrive con la consueta eleganza il Valgimigli.<sup>123</sup> Ma prima che il cane muoia, prima che la Moira della nera morte prenda Argo subito dopo aver visto il padrone:<sup>124</sup>

"Ἀργον δ' αὐ κατὰ μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο,  
αὐτίκ' ἰδόντ' Ὀδυσῆα εἰκοστῶ ἐνιαυτῶ

il poeta ci presenta la sua vita in una *rhexis* di Eumeo ricca di considerazioni, provocata dallo stupore di Odisseo, κακοεΐμων, che chiede, dopo aver deterso la lacrima, se quel cane così meraviglioso

120. ψ 231 s.

121. ω 321 s.

122. La nascita della psicologia nella letteratura greca classica è argomento del brillante libro della de Romilly cit. alla n. 45.

123. M. Valgimigli, *Poeti e filosofi di Grecia*, 2, Firenze 1964, p. 97.

124. ρ 326 s. L' ἰδεῖν segue al νοῦσαι, ma sono azioni simultanee. Cf. il riconoscimento della cicatrice da parte di Euriclea (τ 392 αὐτίκα δ' ἔγνω/ οὐλήν, 468 γνῶ ρ' ἐπιμύσασαμένη) e dello stesso Odisseo (474 s. οὐδέ σ' ἐγὼ γε / πρὶν ἔγνω) e di Odisseo da parte dei servi (ω 391): οἱ δ' ὡς οὖν Ὀδυσῆα ἴδον φράσσαντό τε θυμῶ. Sulla sfera concettuale e terminologica sono noti i risultati di B. Snell, con giovanile polemica ribaditi in *Hermes*, 112 (1984) 129-136.



pur nel concime, così bello pur nello squallore, oltre che bello sia stato anche veloce nella corsa o uno dei cani da mensa che i signori allevano per lusso. Odisseo non sa.<sup>125</sup> E il porcaro prima di entrare nei δόμους ἐὺ ναιετάοντας, nel μέγαρον fra i Proci, μετὰ μνηστῆρας ἀγαυούς,<sup>126</sup> ricostruisce il destino della favolosa vita di Argo nella vicenda del suo padrone che egli immagina morto lontano dalla patria:<sup>127</sup> se Argo fosse rimasto per bellezza e vigore quale l'aveva lasciato Odisseo, sarebbe ancora meraviglioso per velocità e per forza (ταχυτῆς καὶ ἀλκῆ). Al suo fiuto eccellente nessun animale, nessuna bestia feroce che morde,<sup>128</sup> anche nella più fitta boscaglia, riusciva a sfuggire, ma ora è preso dallo squallore, negletto dalle ancelle, perché Eumeo, da buon porcaro, accorto e leale, sa che quando non comandano più i signori, i servi non vogliono più operare come pur dovrebbero, trascurano i loro doveri e, d'altra parte, Zeus priva della metà del valore, dell'abilità, del νόος l'uomo che diventa schiavo, l'uomo afferrato dal giorno servile.<sup>129</sup>

Il Bekker<sup>130</sup> trovava la gnome così terribilmente vera, incoerente col racconto 'toccante', ma non v'è incompatibilità fra il pathos e la gnome nella Bibbia omerica. L'Auerbach<sup>131</sup> osservò giustamente che le considerazioni che si trovano sparse qua e là in Omero "manifestano un quieto abbandono a ciò che nella vita umana è ineluttabile, ma non il bisogno d'almanaccarvi sopra, e meno ancora un impulso passionale a ribellarvisi, o ad assoggettarvisi in una dedizione estatica".

Qui Omero adopera deliberatamente e liberamente il suo stile coordinante e distensivo quasi per attenuare la densità drammatica della vicenda di Argo, degna dell'epos, come la vicenda di un eroe, la stessa vicenda di Odisseo. Alla ricostruzione del passato e al ritratto della condizione presente di Argo non ripugna la gnome dell'umile porcaro: come l'eccfrasi,<sup>132</sup> anche la gnome è un tema popolare che non condiziona la libertà inventiva del poeta, non è estra-

125. ρ 307.

126. ρ 324.

127. ρ 312, 318 s.

128. ρ 317 κνώδαλον: il termine è solo in questo luogo.

129. Platone, *Nóμοι* 777 a.

130. Citato da Ameis nell'Appendice critica e esegetica del libro, p. 214.

131. E. Auerbach, *Mimesis*, tr. it., Torino 1956, p. 15.132. Accetto i risultati dell'ottima analisi di J. T. Kakridis, "Erdichtete Ekphrasen", *Wiener Studien*, 86 (1963) 7 ss.

nea alla concezione dell'arte del racconto. Fuori dell'orizzonte figurativo è rimasto, come la gnome, così il rapido epilogo della straordinaria vita del cane Argo. L'artista campano come limitò l'ambiente negli scabri lineamenti della corte attraverso la porta a doppi battenti e un ruvido sedile di pietra, così tenne lontana dalla sua rappresentazione la Moira della nera morte e fermò "l'istante fecondo" della *demissio aurium*, della calma e intensa gioia suprema, preludio della fine.

Il Rilievo campano rimane una rappresentazione non della morte di Argo, bensì del Riconoscimento, che il cane più bello e più abile del mondo, pur ridotto ad animale stanco e non più capace di un balzo decisivo, fa dell'antico signore *ταλασίφρων* e *πολυτλήμων*, *πολύφρων* e *πολύμητις*, *ἀντίθεος* e *διογενής*, *ἀμύμων* e *πολυμήχανος*, ma soprattutto *ἤπιος* e *κεδνός ἄναξ*, pur sotto gli *εἴματα κακά*, i *λυγρὰ εἴματα*.

L'artista con estrema consapevolezza dal vario, sterminato scrigno delle peripezie e delle avventure scelse una gemma splendida, ma non rutilante: un episodio tipico non di Odisseo modello di *ἀρετή* o di *μητις*, ma piuttosto di Odisseo antieroico o non eroico, patetico e familiare, e, non ostante questo, non meno valido per l'ethos e l'umanità del protagonista.

In un'immagine modesta, ma non insignificante, rivive l'essenziale verità dell'episodio affidata da Omero alla parola e alle risorse della sua fascinosa arte narrativa. L'ignoto artista ripropone un paradigma di fedele dedizione, illuminata dall'intelligenza, oggi, quando perdura, mutato e diverso, il culto dell' Odissea da James Joyce a Jorge Luis Borges.

ΤΟ ΑΝΑΓΛΥΦΟ ΤΗΣ ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΥ ΤΗΣ ΝΑΠΟΛΗΣ  
ΚΑΙ Ο ΑΝΑΓΝΩΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΓΟ

(Περὶ Ἰηψῆ)

Η ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΣ της Νάπολης που απεικονίζει τον αναγνωρισμό του Οδυσσεά από το σκύλο του Άργο—σήμερα βρίσκεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο της πόλης—έχει ήδη μελετηθεί από τον Carl Robert

(editio princeps το 1890). Στη συνέχεια, ασχολήθηκαν με τη σαρκοφάγο, κάπως βιαστικά, ανάμεσα σε άλλους ο Müller, ο Bulas και ο Brommer. Το πρώτο πρόβλημα που ανακύπτει σχετικά με το μνημείο αυτό είναι η χρονολόγησή του: ο Robert βασιζόμενος στο ζωγραφικό ύφος της εικονιζόμενης παράστασης θεώρησε ότι εντόπισε στη σαρκοφάγο ένα από τα παλαιότερα δείγματα ιταλικής παραγωγής που τοποθετείται στον 1ο π.Χ. αιώνα, την εποχή του Αυγούστου. Πρόσφατα όμως ο Sichtermann και ο Koch, στηριζόμενοι σε ισχυρά τεκμήρια, υποστήριξαν ότι η σαρκοφάγος πρέπει να χρονολογηθεί στον ύστερο 2ο π.Χ. αιώνα, εξαιτίας των ανατολικών επιδράσεων που διαπίστωσαν.

Ένα άλλο πρόβλημα είναι το πρότυπο που ενέπνευσε τον καλλιτέχνη από την Καμπανία. Μολονότι δεν πρέπει να αποκλείσουμε την ύπαρξη ενός Bilderbuch ή κάποιου ζωγραφικού κύκλου όπως των Tabulae Odysseae της εποχής του Αυγούστου (ίσως και τις τοιχογραφίες στο Εσκυλίνο), η υπόθεση που αξίζει να προσεχτεί περισσότερο —καθώς μάλιστα ενισχύεται και από ανάλογα συμπεράσματα από άλλα οδυσειακά μνημεία— είναι ότι ο Καμπανός γλύπτης του αναγλύφου είχε ως πρότυπο μια ομάδα μαρμάρινων ή μπρούντζινων γλυπτών του 2ου αιώνα. Όπως κι αν είναι, επιβεβαιώνεται η σχέση μεταξύ μνημείου και γραπτού τεκμηρίου, υπό την έννοια ότι το ποιητικό κείμενο, ακριβώς όπως και ο ζωγράφος του Εσκυλίνου, αποτελεί το σταθερό σημείο με βάση το οποίο μετρείται η έμπνευση του καλλιτέχνη. Ενώ όμως ο ζωγράφος του Εσκυλίνου φαίνεται να προτιμά τους Απολόγους του Αλκινόου, των οποίων τα επεισόδια ενσωματώνει με πνεύμα έντονα τοπιογραφικό, ο δικός μας καλλιτέχνης χρησιμοποιεί μια τεχνική σε ένα πρώτο επίπεδο, σε μια ατμόσφαιρα απλή και συγκεκριμένη.

Το ανάγλυφο με τον αναγνωρισμό του Άργου, που παραμένει η πιό σημαντική μαρτυρία του επεισοδίου, στηρίζεται σε μια πλούσια εικονογραφική παράδοση, που αντιμετωπίζει τον ήρωα άλλοτε ως συμπρωταγωνιστή και άλλοτε ως πρωταγωνιστή: οι πομπηιανές τοιχογραφίες (ρυθμός III και IV) που θυμίζουν επεισόδια της Οδύσσειας ή του κύκλου αναπαράγουν ελληνιστικά πρότυπα. Η πομπηιανή μαρτυρία η πιό κοντινή στο θέμα μας, το νόστο, απεικονίζει και αυτή μια σκηνή αναγνωρισμού: το πλύσιμο των ποδιών του Οδυσσέα από την Ευρύκλεια. Τό θέμα του ήρωα-καρτερικού μπροστά στον Άργο ή στην Ευρύκλεια είναι ένα μόνο από τα πολλά πρότυπα ζωής που έχουν αποδοθεί στον Οδυσσέα από τους ποιητές (τον Όμηρο, τον Βιργίλιο, τον Οράτιο, τον Οβίδιο) και από τους φιλοσόφους (τον Αντισθένη, τον Φιλόδημο, τον Σενέκα,

τον Μάρκο Αυρήλιο). Ο Οδυσσέας της σαρκοφάγου τῆς Νάπολης δεν είναι ούτε ο ἥρωας ο προικισμένος με αρετή και σοφία, ούτε το πρότυπο του πορθητή που περιγράφει ο Οράτιος, ούτε τέλος το πρότυπο της αρετής που θέλει ο Οβίδιος· είναι μάλλον ένα πρόσωπο με πλούσια ανθρωπιά, που μέσα από τα βάσανα φτάνει στο σκοπό του.

Η σαρκοφάγος της Νάπολης δεν είναι η μοναδική μαρτυρία της συνάντησης του ἥρωα με το σκύλο του· το ίδιο θέμα το βρίσκουμε σε ένα χρυσό δαχτυλίδι του 4ου αιώνα, σε πολύτιμους λίθους ρωμαϊκής εποχής και στη μια όψη ενός διναρίου του Mamilius Limetanus, του 84 π.Χ.

Με βάση αυτά τα χρονολογικά δεδομένα και με οδηγό την ομηρική περιγραφή του ρ τῆς Οδύσσειας είναι δυνατή μια ανάλογη ανάγνωση του αναγλύφου, που σε καμιά περίπτωση δεν απεικονίζει το θάνατο του Ἄργου, αλλά τον αναγνωρισμό του παλιού του αφεντικού.

Ο καλλιτέχνης της σαρκοφάγου ανάμεσα από τόσες περιπέτειες και περιπλανήσεις διαλέγει ένα τυπικό επεισόδιο, όπου ο Οδυσσέας δεν παρουσιάζεται ως πρότυπο ἀρετῆς, αλλά μάλλον ως αντι-ἥρωας, παθητικός και οικείος.

## Η ομηρική γεωγραφία της Ιθάκης

ΕΙΝΑΙ τώρα σχεδόν πενήντα χρόνια που τελείωσαν οι βρετανικές ανασκαφές στην Ιθάκη,<sup>1</sup> αλλά μερικά βασικά προβλήματα αρχαιολογικής και ιστορικής φύσης σχετιζόμενα με την Οδύσσεια παραμένουν άλυτα. Η αρχαιολογική αποστολή Odyssey Project<sup>2</sup> θα αντιμετωπίσει τα προβλήματα αυτά με υπομονή και θα επιδιώξει την επίλυσή τους με τη μελέτη των αρχαίων πηγών και τη βοήθεια της αρχαιολογικής σκαπάνης. Η είδηση για την έναρξη ανασκαφών στο νησί έχει ήδη δημιουργήσει παγκόσμιο ενδιαφέρον. Οι λόγοι είναι αυτονόητοι: όλοι θέλουν να μάθουν αν έστω και μικρό μέρος της Οδύσσειας κρύβει κάποια ιστορική αλήθεια. Γνωρίζουμε ήδη ότι πολλά από αυτά που περιέχονται στην Ιλιάδα έχει αποδειχτεί ότι βασίζονται σε ιστορική αλήθεια. Με τον Όμηρο στο χέρι, ο Schliemann ανακάλυψε τις πιο σπουδαίες πόλεις της Ιλιάδας: Τροία, Μυκήνες, Τίρυνθα. Πολλοί επιστήμονες και τουρίστες επισκέπτονται τους αρχαιολογι-

1. Η αρχαιολόγος Sylvia Benton, η οποία έκανε την πύο συστηματική δουλειά στο νησί, συνέχισε τη μελέτη της μέχρι πρόσφατα. Ο πρώτος σοβαρός μελετητής του νησιού ήταν ο William Gell, *The Geography and Antiquities of the Ithaca*, London: Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1807, και ακολουθούν οι Heinrich Schliemann, *Ithaque, le Péloponnèse, et Troie; recherches archéologiques*, Paris: C. Reinwald, 1869, Wilhelm Dörpfeld, *Alt-Ithaka; ein Beitrag zur Homer Frage. Studien und Ausgrabungen auf den Insel Leukas-Ithaka*, Munich: R. Uhde Verlag, 1927, W. Vollgraff, «Fouilles d'Ithaque», *Bulletin de correspondance hellénique*, 29 (1905) 145-168, και τους Βρετανούς υπό τη διεύθυνση των Heurtley και Benton. Για περίληψη του ιστορικού της έρευνας στο νησί βλ. W. A. Heurtley, «Excavations at Ithaca IV, 1930-1935; Summary of the Work», *Annual of the British School at Athens*, 33 (1939) 22-65, και για τις εκτεταμένες ανασκαφές κατά την περίοδο της Αγγλοκρατίας Π. Καλλιγιάς, «Αρχαιολογικά ευρήματα από την Ιθάκη», *Κεφαλληνιακά Χρονικά*, 3 (1978) 45-69.

2. Η αποστολή Odyssey Project ιδρύθηκε το 1984 υπό την αιγίδα της Αρχαιολογικής Εταιρείας Αθηνών και του Πανεπιστημίου «Washington» του St. Louis των Η.Π.Α. με σκοπό να συνεχίσει την έρευνα στο ζήτημα της Ιθάκης. Στο επίκεντρο της έρευνας βρίσκονται οι ανασκαφές στη θέση Αετός υπό τη διεύθυνση του υπογράφοντος. Ευχαριστούμε το κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών και την National Geographic Society, Η.Π.Α. για τη συμπαράστασή τους.

κούς αυτούς χώρους κάθε χρόνο. Το έργο του Schliemann συνεχίστηκε από πολλούς άλλους αρχαιολόγους, οι οποίοι κατάφεραν να δώσουν σάρκα και οστά στο μυκηναϊκό πολιτισμό (1600-1100 π.Χ.). Υπήρξε όμως και υπάρχει ακόμα μεγάλη απογοήτευση επειδή δεν μπορέσαμε να επαληθεύσουμε την Οδύσσεια. Πρώτος απογοητευτήγης ο Schliemann, επειδή δεν μπόρεσε να βρει το παλάτι του Οδυσσέα. Λίγοι θυμούνται σήμερα ότι το πρώτο μέρος που έσκαψε ο Schliemann ήταν η Ιθάκη. Ήρθε στο νησί το 1868, δεν βρήκε τίποτε, ξαναγύρισε ύστερα από δέκα χρόνια και πάλι χωρίς επιτυχία.<sup>3</sup> Ο συνεργάτης του Dörpfeld ήρθε στο νησί το 1900, έσκαψε σε διάφορες τοποθεσίες χωρίς να βρεί τίποτε. Από την απογοήτευσή του, ο Dörpfeld έκανε την εξής σκέψη: μήπως η Ιθάκη του Ομήρου είναι αλλού; Μήπως είναι η Λευκάδα; Άρχισε λοιπόν ανασκαφές στη Λευκάδα, αλλά δεν βρήκε τίποτε το μυκηναϊκό. Παρ' όλα αυτά, ο Dörpfeld επέμενε στη θεωρία του δημιουργώντας το λεγόμενο «ζήτημα Ιθάκης»: φιλόλογοι, αρχαιολόγοι και άλλοι επιστήμονες χωρίστηκαν σε δύο στρατόπεδα. Η διαμάχη μεταξύ τους συνεχίστηκε επί τριάντα χρόνια, με αποτέλεσμα να γραφούν εκατοντάδες άρθρα και βιβλία.<sup>4</sup> Η σύγχυση που δημιουργήθηκε έχει επικρατήσει σε ορισμένο βαθμό μέχρι σήμερα, παρόλο που η βρετανική αρχαιολογική σχολή κατάφερε ύστερα από πολλά χρόνια εντατικών ανασκαφών και σοβαρών μελετών να αποδείξει ότι η σημερινή Ιθάκη είναι η ίδια με την ομηρική. Οι βρετανοί αρχαιολόγοι βρήκαν λίγα μυκηναϊκά ερείπια και αγγεία στο βόρειο τμήμα του νησιού,<sup>5</sup> κοντά στο Σταυρό, και μια σπηλιά (το καμίνι του Λοΐζου), όπου από τα γεωμετρικά χρόνια λατρευόταν ο Οδυσσέας.<sup>6</sup> Παρ' όλες τις προσπάθειές τους όμως δεν ανακάλυψαν την πόλη της Ιθάκης.

Ανέφερα μέχρι τώρα τις κυριότερες αρχαιολογικές προσπάθειες που έγιναν στο νησί. Στην πραγματικότητα, πολλοί άλλοι αρχαιολόγοι μελέτησαν την Ιθάκη είτε με ανασκαφές είτε με βάση το ομηρικό κείμενο. Η

3. Carl Schuchhardt, *Schliemann's Discoveries of the Ancient World*, 1891 (ανατ., New York: Avenel Books, 1979), σ. 303-309 για τις έρευνες του Schliemann το 1878.

4. W. Dörpfeld, *ό.π.*, σ. 405-415, για βιβλιογραφία του ζητήματος Ιθάκης.

5. S. Benton και H. Waterhouse, «Excavations at Ithaca: Tris Langedas», *Annual of the British School at Athens*, 68 (1973) 1-24.

6. S. Benton, «Excavations at Ithaca, III; the Cave of Loizos at Polis, I», *Annual of the British School at Athens*, 35 (1934) 45-73 και «Excavations in Ithaca, III; the Cave at Polis II», *ό.π.*, 39 (1938) 1-51.

βιβλιογραφία για την Ιθάκη είναι τεράστια, αλλά οι περισσότεροι μελετητές συμμερίζονται την ίδια βασική αμφιβολία για την ιστορικότητα του Ομήρου.<sup>7</sup> Στην ερμηνεία του ποιητή, οι γνώμες τους διαστέλλονται σε τόσο μεγάλο βαθμό ώστε να κυριαρχεί μέχρι σήμερα μεγάλο χάος. Προτού λοιπόν σας μιλήσω για τους σκοπούς και τις ελπίδες της αποστολής μας στην Ιθάκη, θα ήθελα να ξεκαθαρίσω μερικούς παλιούς λογαριασμούς συγκεντρώνοντας την προσοχή σας στο θέμα της ομηρικής γεωγραφίας, το οποίο αποτελεί τη βάση του ζητήματος Ιθάκης και της αξιοπιστίας του ποιητή.

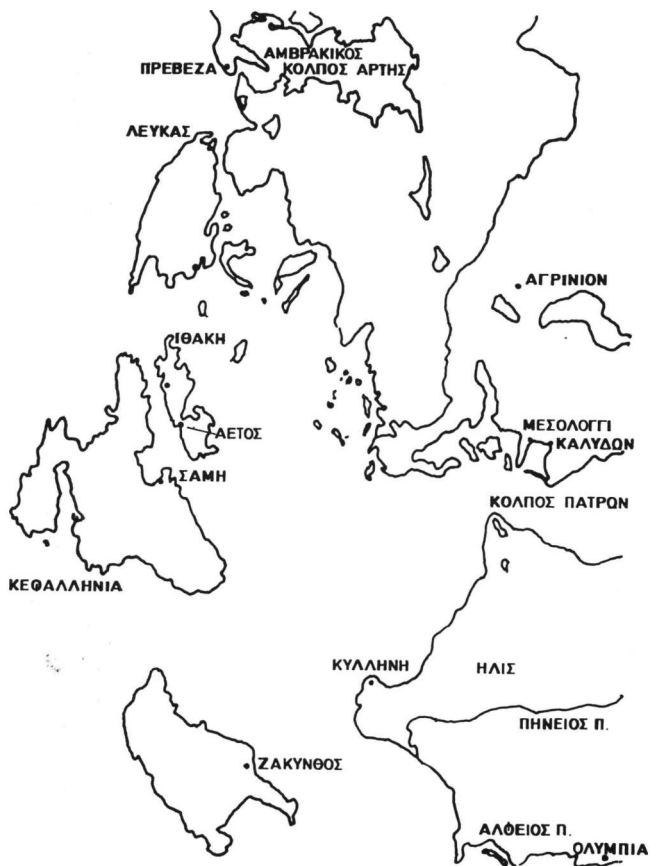
Αρχίζω με το θέμα της θέσης του νησιού στο Ιόνιο πέλαγος, τό οποίο έχει παρουσιάσει μεγάλες δυσκολίες στους τωρινούς ερμηνευτές (Εικ. 1). Στο πολυσυζητημένο εδάφιο του ι<sup>8</sup> ο Οδυσσεάς κάνει μια σύντομη περιγραφή του νησιού στον Αλκίνοο:

ναιετάω δ' Ἰθάκην εὐδείειλον· ἐν δ' ὄρος αὐτῆ  
 Νήριτον εἰνοσίφυλλον ἀριπρεπές· ἀμφὶ δὲ νήσοι  
 πολλαὶ ναιετάουσι μάλα σχεδὸν ἀλλήλησι,  
 Δουλίχιόν τε Σάμη τε καὶ ὕλησσα Ζάκυνθος.  
 αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ πανυπερτάτη εἰν ἀλί κείται  
 πρὸς ζόφον, αἱ δὲ τ' ἄνευθε πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,  
 τρηγεῖ, ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος [...]

Ο Οδυσσεάς ονομάζει ένα βουνό, το Νήριτον, και λέει ότι υπάρχουν τρία ακόμα νησιά κοντά στην Ιθάκη: Δουλίχιον, Σάμη και Ζάκυνθος. Λέει επίσης ότι η Ιθάκη είναι χαμηλή και ότι βρίσκεται δυτικότερα από τα άλλα νησιά. Η τελευταία αυτή παρατήρηση έχει προξενήσει δικαιολογημένη σύγχυση γιατί όποιος ανοίξει το χάρτη θα δει ότι η Κεφαλληνία είναι δυτικά της Ιθάκης. Χωρίς αυτή την παρατήρηση, θα ήταν εύκολο να ταυτιστούν τα τέσσερα νησιά: τα δύο έχουν το ίδιο όνομα μέχρι σήμερα (Ιθάκη, Ζάκυνθος), το τρίτο έχει λιμάνι που ακόμα λέγεται Σάμη, είναι δηλαδή η Κεφαλληνία, και επομένως Δουλίχιον είναι η Λευκάδα. Και όμως λίγοι ομηρολόγοι παραδέχονται την εξίσωση αυτή, και αυτό εξαιτίας της δυσκολίας που ανέφερα. Αυτή οδήγησε και τον Dörpfeld στην απελπισμένη θεωρία του ότι η Λευκάδα ήταν στην αρχαιότητα η Ιθάκη. Ακόμη άλλη

7. Bl. J. V. Luce, *Homer and the Heroic Age*, London: Thames and Hudson, 1975.

8. ι 21-28. Bl. Fr. Stubbings, Ithaca, στο: *A Companion to Homer* (επιμ. : A. J. B. Wace & Fr. Stubbings), London: MacMillan, 1962, σ. 398-403 και J. V. Luce, *ό.π.*, σ. 141-155 για λεπτομερή συζήτηση του θέματος.



Εικ. 1. Χάρτης του Ιονίου Πελάγους.



μία δυσκολία γεννήθηκε όταν οι βρετανοί αρχαιολόγοι πολεμώντας τον Dörpfeld υποστήριξαν ότι η Λευκάδα δεν ήταν νησί στην αρχαιότητα αλλά χερσόνησος και επομένως δεν μπορούσε να ήταν ένα από τα τέσσερα νησιά.<sup>9</sup>

Και όμως, ακόμη και αν η Λευκάδα συνδεόταν με ισθμό προς την ηπειρωτική Ελλάδα, θα μπορούσαν να την είχαν ονομάσει νησί οι αρχαίοι κατά τον ίδιο τρόπο που ονόμασαν μια άλλη χερσόνησο, την Πελοπόννησο. Η άλλη δυσκολία του ομηρικού κειμένου, ότι «η Ιθάκη βρίσκεται δυτικότερα των άλλων νησιών», είναι πιά σοβαρή και αινιγματική. Πιστεύω ότι ερμηνεύοντας το κείμενο κάνουμε το βασικό σφάλμα να εξετάζουμε το χάρτη και να βλέπουμε ότι η μισή Κεφαλληνία βρίσκεται δυτικά της Ιθάκης. Εφόσον όμως δεν υπήρχαν χάρτες στην αρχαιότητα, είναι ανάγκη να αναρωτηθούμε πώς αντιμετώπιζαν οι αρχαίοι το πρόβλημα των κατευθύνσεων και αποστάσεων, γιατί μόνον έτσι θα μπορούσαμε να εκτιμήσουμε σήμερα τη δυσκολία του προβλήματος. Ακόμη και μια επιφανειακή εξέταση των πηγών δείχνει ότι ο μόνος τρόπος στη διάθεση των αρχαίων ήταν να υπολογίζουν το χρόνο που έκαναν να ταξιδέψουν από σημείο σε σημείο και να καθορίζουν τη γενική κατεύθυνση σε σχέση με τον ήλιο. Γι' αυτό το λόγο, αντί να εξετάσουμε το χάρτη για να εξηγήσουμε το κείμενο, πρέπει να καθορίσουμε το δρομολόγιο των πλοίων στην εποχή του Ομήρου, αφού βέβαια αποδεχούμε πρώτα ότι ο ποιητής δεν είχε στη διάθεσή του άλλα σημεία αναφοράς εκτός από τα τοπία που έβλεπε κάποιος ακολουθώντας το δρομολόγιο. Πρέπει επίσης να προσθέσω ότι οι ναυτικοί της εποχής του Ομήρου προτιμούσαν δρομολόγια τέτοια, ώστε να μην αφήνουν την ξηρά από τα μάτια τους.

Στην περίπτωση της Ιθάκης πιστεύω, για διάφορους λόγους που δεν έχω ευκαιρία να αναπτύξω εδώ, ότι το κύριο δρομολόγιο που είχε υπόψη του ο Όμηρος πήγαινε προς την Κυλλήνη της Ήλιδας. Αυτό ακολουθεί ο Τηλέμαχος πηγαίνοντας στην Πύλο. Επιπλέον, σε άλλο σημείο (δ 635) παραπονιέται ο Νοήμων στον Αντίνοο ότι ο Τηλέμαχος του πήρε το πλοίο του να πάει στην Πύλο, αλλά ότι τώρα το χρειάζεται να περάσει απέναντι στην Ήλιδα να φροντίσει τα άλογα και τα μουλάρια του. Το δρομολόγιο αυτό θα πήγαινε προς νότο ακολουθώντας τις ανατολικές ακτές Ιθάκης και Κεφαλληνίας και θα περνούσε μετά απέναντι στην Κυλλήνη. Στο εδάφιο λοιπόν που συζητούμε ο Όμηρος έχει υπόψη του τις κατευθύνσεις και αποστάσεις του δρομολογίου από Κυλλήνη προς Ιθάκη. Έτσι παρατηρούμε

9. Lord of Rodd Rennell, «The Ithaca of the Odyssey», *Annual of the British School at Athens*, 33 (1932) 7-8.

με τον Όμηρο ότι η Κεφαλληνία —δηλαδή το νότιο μέρος της— βρίσκεται πολύ κοντύτερα προς την Πελοπόννησο και ότι πρέπει να ταξιθεύσει κανείς αρκετή απόσταση σε βορειοδυτική κατεύθυνση προτού φτάσει στο νότιο μέρος της Ιθάκης. Για τον ναυτικό και για τον Όμηρο δεν έχει σημασία το γεγονός ότι το βόρειο τμήμα της Κεφαλληνίας εκτείνεται δυτικά της Ιθάκης. Ακολουθώντας αυτό το δρομολόγιο η Ιθάκη φαίνεται χαμηλή σε σχέση με τον τεράστιο όγκο της νότιας Κεφαλληνίας. Ο Όμηρος εννοεί λοιπόν ότι σε σχέση με το δρομολόγιο Κυλλήνης-Ιθάκης το νησί του Οδυσσέα βρίσκεται μακρύτερα και σε βορειοδυτική κατεύθυνση. Αυτό είναι διαφορετικό από την ερμηνεία ότι η Ιθάκη βρίσκεται δυτικά της Κεφαλληνίας και δείχνει ότι Όμηρος έκανε μια μικρή σχετικά παρεξήγηση.

Ας εξετάσουμε τώρα το φυσικό περιβάλλον του ίδιου του νησιού (Εικ. 2). Στο εδάφιο που ανέφερα πριν και σε άλλα μέρη της Οδύσσειας αναφέρεται το βουνό Νήριτον. Από τα συμπραζόμενα βγαίνει ότι είναι το πιό ψηλό της Ιθάκης, δηλαδή η Ανωγή, που είναι το κύριο βουνό του βορεινού μέρους του νησιού. Υπάρχει σήμερα γενική σχεδόν συμφωνία για την ταύτιση αυτή.<sup>10</sup> Ο Όμηρος ονομάζει ένα ακόμα βουνό, το Νήιον, το οποίο ταυτίζεται από τους πιό πολλούς μελετητές με το άλλο μεγάλο βουνό της Ιθάκης στο νότιο μέρος του νησιού, που λέγεται σήμερα Μεροβίγλι ή Πεταλιάτικο. Ο Όμηρος χρησιμοποιεί το επίθετο *ύπονηϊον* για την πόλη της Ιθάκης, δηλαδή κάτω από το βουνό Νήιον. Επειδή υπάρχουν αμφιβολίες για τη θέση της πόλης, έχουν δημιουργηθεί διαφωνίες για την ταύτιση του Νηίου.<sup>11</sup> Θα επανέλθουμε όμως στο θέμα της πόλης σε λίγο.

Πιό πολύπλοκο έχει καταλήξει να είναι το θέμα των λιμανιών της Ιθάκης. Σύμφωνα με την ερμηνεία των Βρετανών, ο Όμηρος αναφέρεται σε τέσσερα λιμάνια, όπως τα βλέπω όμως εγώ είναι μόνο τρία. Δύο λιμάνια έχουν το όνομά τους: ο Φόρκυς και το Ρεΐθρον. Η σύγχυση που επικρατεί σήμερα οφείλεται στην τοποθέτηση από τους βρετανούς αρχαιολόγους της ομηρικής πόλης στο βόρειο τμήμα του νησιού (περιοχή Σταυρού). Στη συνέχεια τοποθέτησαν το λιμάνι του Φόρκυνος στον όρμο Δεξιά και δημιούργησαν ένα ανύπαρκτο λιμάνι, το ανώνυμο της πόλης του Οδυσσέα, και το τοποθέτησαν κοντά στο Σταυρό στον κόλπο που λέγεται Πόλη.<sup>12</sup> Ο Φόρκυς όμως είναι στην Οδύσεια το κύριο λιμάνι της Ιθάκης,

10. Αθ. Λεκατσάς, *Η Ιθάκη*, Αθήνα: Α. Φραγκτζεσκάκη, 1933, σ. 64.

11. Αθ. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 64-65.

12. Fr. Stubbings, *ό.π.*, σ. 414-416.



Εικ. 2. Χάρτης της Ιθάκης.

εκεί που αγκυροβολούσαν τα πλοία τους οι κάτοικοι. Ο Όμηρος το περιγράφει με λεπτομέρεια (ν 96-101) όταν επιστρέφει ο Οδυσσεάς:

*Φόρκυος δέ τις ἔστι λιμὴν, ἀλιόιο γέροντος,  
ἐν δῆμῳ Ἰθάκης· δύο δὲ προβλήτες ἐν αὐτῷ  
ἀκταὶ ἀπορρῶγες, λιμένος ποτιπεπηγῆται,  
αἷ τ' ἀνέμων σκεπέουσι δυσαῆων μέγα κῦμα  
ἐκτοθεν· ἔντοσθεν δὲ τ' ἄνευ δεσμοῖο μένουσι  
νῆες εὖσσελμοι, ὄτ' ἂν ὄρμου μέτρον ἴκωνται.*

[Υπάρχει στη χώρα της Ιθάκης ένα λιμάνι του γέροντα της θάλασσας Φόρκυος· δύο απόκρημνα ακρωτήρια, το ένα απέναντι στο άλλο, κλείνουν το λιμάνι και το προφυλάσσουν απ' τα μεγάλα κύματα και τους φοβερούς ανέμους που φυσούν απέξω. Μέσα όμως τα πλοία μπορεί να μείνουν και άδετα, αφού μπου στο λιμάνι και αγκυροβολήσουν.]

Πιστεύω ότι όλοι οι ντόπιοι θα αναγνωρίσουν εύκολα ποιο λιμάνι περιγράφει ο Όμηρος, γιατί ένα μόνο τέτοιο έχει η Ιθάκη και χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα: το Βαθύ. Αυτή τη γνώμη είχε ο Λεκατσάς και άλλοι πολλοί.<sup>13</sup> Όχι μόνο η περιγραφή του Ομήρου είναι σαφέστατη, αλλά το Βαθύ είναι ένα από τα ασφαλέστερα φυσικά λιμάνια στην Ελλάδα και κατά πάσα πιθανότητα η ύπαρξή του προσέδλωσε τους πρώτους μυκηναίους εμπόρους στο νησί. Ούτε χρειάζεται να αναζητήσουμε την πόλη δίπλα ακριβώς στο λιμάνι. Οι έμποροι της εποχής εκείνης δεν ταξίδευαν καθημερινά, απεναντίας χρησιμοποιούσαν τα πλοία τους για λίγα και μακρινά ταξίδια. Σε πολλά μέρη της Οδύσσειας υπονοείται ότι χρειαζόταν μεγάλη διαδικασία να βάλουν και να βγάλουν τα πλοία στο λιμάνι. Ένα από αυτά τα εδάφια παρουσιάζει νομίζω ιδιαίτερο ενδιαφέρον (π 324): όταν επέστρεψε ο Τηλέμαχος από την Πύλο αποβιβάστηκε κρυφά και πήγε στο χοιροστάσιο του Ευμαίου. Στη συνέχεια, οι σύντροφοί του έφεραν το πλοίο να το αράξουν στο λιμάνι. Ο Όμηρος δεν αναφέρει εδώ όνομα, αλλά εννοείται ότι το αράζουν στο λιμάνι της πόλης, γιατί εκεί πηγαίνουν μετά:

*οἱ δ' ὅτε δὴ λιμένος πολυβενθῆος ἐντὸς ἴκοντο* 324  
[...]  
*αὐτίκα δ' ἐς Κλυτίοιο φέρον περικαλλέα δῶρα.* 327  
*αὐτὰρ κήρυκα πρόεσαν δόμον εἰς Ὀδυσῆος [...]* 328

[και εκείνοι, μόλις έφτασαν μέσα στο πολύ βαθύ λιμάνι... αμέσως μετέφεραν τα ωραία δώρα στο σπίτι του Κλυτίου. Αλλά έστειλαν έναν κήρυκα στο παλάτι του Οδυσσέα, ...]

13. Αθ. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 65.

Το λιμάνι της πόλης το περιγράφει «πολύ βαθύ» ο Όμηρος, εννοώντας βέβαια όχι το βάθος της θάλασσας, αλλά τον βαθιά σκαμμένο από τη φύση κόλπο. Το ίδιο χαρακτηριστικό προκάλεσε τη σημερινή ονομασία του λιμανιού : Βαθύ. Μαθαίνουμε λοιπόν από αυτό το εδάφιο δύο πράγματα: ότι το «πολύ βαθύ» λιμάνι είναι το ίδιο με του Φόρκυκος και ότι το λιμάνι του Φόρκυκος και το λιμάνι της πόλης είναι το ίδιο πράγμα. Γιατί και αλλού μιλάει μόνο για «το λιμάνι» ο Όμηρος, αλλά σε ένα ακόμα σημείο είναι σίγουρο ότι εννοεί τον Φόρκυκα: όταν ο Οδυσσεύς, μετά την άφιξή του στην Ιθάκη φεύγει για το χοιροστάσιο του Ευμαχίου (ξ 1) ο ποιητής λέει απλώς:

*Αὐτὰρ ὁ ἐκ λιμένος προσέβη τρηχεῖαν ἀταρπὸν*

[ο Οδυσσεύς έφυγε απ' το λιμάνι και ανέβηκε το βραχώδες μονοπάτι.]

Ξέρουμε βέβαια το λιμάνι αυτό, γιατί εκεί αποβιβάστηκε ο Οδυσσεύς: είναι το λιμάνι του Φόρκυκος, που περιέγραψε ο ποιητής στο εδάφιο που συζήτησα πριν. Δεν υπάρχει λοιπόν αμφιβολία ότι το δεύτερο λιμάνι, το «λιμάνι της πόλης», δημιουργήθηκε από τους Βρετανούς — ο Όμηρος γνωρίζει μόνον ένα.

Το δεύτερο λιμάνι της Οδύσσειας, το Ρεΐθρον, αναφέρεται ονομαστικά μόνο μία φορά: στο α (186) η Αθηνά εμφανίζεται στον Τηλέμαχο με τη μορφή του Μέντη. Σε ερώτηση του Τηλέμαχου απαντάει ότι έχει αράξει το πλοίο της κοντά στην εξοχή, μακριά από την πόλη, στο λιμάνι Ρεΐθρον, κάτω από το δασωμένο βουνό Νήιον. Το κείμενο δεν περιγράφει το Ρεΐθρον με λεπτομέρεια και μας γεννάει αμφιβολίες για την ταύτισή του. Εντοπίζει όμως και αυτό το λιμάνι, όπως του Φόρκυκος, κοντά στην πόλη και κάτω από το βουνό Νήιον. Μπορούμε να παρατηρήσουμε εδώ ότι γενικότερα ο Όμηρος αναφέρει ονομαστικά μοναδικά ή σημαντικά στοιχεία του φυσικού περιβάλλοντος και παραλείπει αναφορές ή ονομασίες των μικρών και ασήμαντων. Αν εξαιρέσουμε λοιπόν το Βαθύ, μένει μόνον ένα άλλο λιμάνι που να αντιστοιχεί με αυτά που λέει ο Όμηρος: ο όρμος του Λετού ή Μώλου που είναι ένα από τα πιά εντυπωσιακά τοπία της Ιθάκης. Ο μυχός του βρίσκεται κάτω από το Μεροβίγλι/Νήιον, ενώ η δυτική πλευρά του συνεχίζει σε ευθεία σχεδόν γραμμή και επί μεγάλη απόσταση (9 χλμ. περίπου) κάτω από το βουνό Ανωγή/Νήριτον, ώστε να δίνει την εντύπωση ενός μεγάλου ποταμού, χαρακτηριστικό που μπορεί να ενέπνευσε την ονομασία Ρεΐθρον (= ποτάμιο ρεύμα).<sup>14</sup> Επιπλέον, ο όρμος

14. Από ό,τι γνωρίζω δεν έχει προτείνει κανείς μέχρι τώρα την ταύτιση του κόλπου του Λετού με το Ρεΐθρον. Οι περισσότεροι μελετητές αναζήτησαν τον κόλπο

του Λετού είναι σημαντικός, γιατί ελέγχει την είσοδο προς το λιμάνι του Φόρκυκος και την πρόσβαση προς την πόλη της Ιθάκης, όπως θα δούμε.

Μένει το τρίτο λιμάνι, που δεν έχει όνομα στην Οδύσσεια: εκεί αποβιβάζεται ο Τηλέμαχος γυρίζοντας από την Πύλο. Στο ο 28-39 υπάρχει η καλύτερη ένδειξη γι' αυτό το λιμάνι: η Αθηνά συμβουλεύει τον Τηλέμαχο, μόλις φτάσει στο πρώτο ακρωτήριο της Ιθάκης, να πάει ο ίδιος στο χοιροστάσιο του Ευμαίου και να στείλει μετά τους συντρόφους με το πλοίο στην πόλη. Αυτό σημαίνει ότι ο Τηλέμαχος αποβιβάζεται στο νότιο μέρος του νησιού που συναντά κανείς πρώτα όταν έρχεται από Πύλο· εκεί κοντά, στην πεδιάδα του Μαραθιά, ζούσε ο Εύμαιος. Ένα μόνο λιμάνι υπάρχει στο νότιο μέρος του νησιού, το Άντρι, και μπορούμε να πούμε με σιγουριά ότι γι' αυτό μιλάει ο Όμηρος.<sup>15</sup>

Εξετάσαμε μέχρι τώρα αυτά που λέει ο Όμηρος σχετικά με τη θέση του νησιού, τα βουνά και τα λιμάνια του. Πρωτού προχωρήσουμε σε άλλα φυσικά χαρακτηριστικά (πηγές, σπήλαια, νησάκια), καλό είναι να δούμε τί λέει για τους οικισμούς και τη θέση τους. Στην Οδύσσεια είναι ολοφάνερο ότι στο νησί υπάρχει μία μόνο πόλη, η πόλη της Ιθάκης. Εδώ είναι και το παλάτι, το ιερό του Απόλλωνα, μια αγορά και μια κρήνη. Οι μόνοι άλλοι κατοικήσιμοι χώροι είναι το χοιροστάσιο του Ευμαίου και οι κήποι του Λαέρτη. Και οι δύο είναι μακριά από την πόλη. Η σχέση των τριών οικισμών φαίνεται καλύτερα στο π 138-9, όταν ο Εύμαιος πρόκειται να πάει στο παλάτι να φέρει μήνυμα στην Πηνελόπη. Ρωτάει λοιπόν ο Εύμαιος τον Τηλέμαχο αν είναι ανάγκη να συνεχίσει προς τους κήπους του Λαέρτη για να δώσει το ίδιο μήνυμα στο γέρο, αφού μιλήσει πρώτα της Πηνελόπης. Ο Τηλέμαχος του απαντάει να γυρίσει ο ίδιος πίσω και να πάει άλλος από το παλάτι στο Λαέρτη. Από αυτό το εδάφιο, αλλά και άλλα πολλά, βγαίνει ότι η πόλη είναι κάπου στο μέσο του νησιού και ότι οι άλλοι δύο οικισμοί είναι μακριά από την πόλη. Επειδή το νησί είναι μακρόστενο δεν είναι εύκολο να γαθούμε: υπάρχουν βασικά τρία εύφορα μέρη που αντιστοιχούν σε τρεις πεδιάδες, η μία στο νότιο μέρος του νησιού, στο Μαραθιά, η δεύτερη στον κάμπο του Βαθιού και η τρίτη στο Σταυρό. Ξέρουμε αυτό στο βόρειο τμήμα της Ιθάκης, βλ. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 67, Stubbings, *ό.π.*, σ. 416. Ο V. Bérard, *Ithaque et la Grèce des Achéens*, Paris: A. Colin, 1927, σ. 274 δίνει την ίδια ερμηνεία στη λέξη αλλά κτυτίζει το Ρείθρον με ποτάμι της βόρειας Ιθάκης.

15. Υπάρχει γενική σχεδόν συμφωνία σχετικά με την ταύτιση του λιμανιού αυτού, της θέσης του χοιροστασίου του Ευμαίου, και του βράχου του Κόρακα με τοποθεσίες της νότιας Ιθάκης: βλ. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 68-69· Stubbings, *ό.π.*, σ. 414· Luce, *ό.π.*, σ. 146-148.

ήδη ότι το χοιροστάσιο του Ευμαίου τοποθετείται εύκολα στο Μαραθιά. Η πόλη πρέπει να βρίσκεται κοντά σε μια από τις άλλες δύο πεδιάδες. Οι βρετανοί αρχαιολόγοι την τοποθετούν στο Σταυρό, επειδή βρήκαν εκεί λίγα μυκηναϊκά στοιχεία: δύο σπίτια στα Τριλάγγαδα<sup>16</sup> και έναν προϊστορικό οικισμό στα Πηλικάτα.<sup>17</sup> Οι ανασκαφές τους όμως δεν απέδωσαν τίποτε συγκεκριμένο που να αντιστοιχεί στην ομηρική πόλη. Η θεωρία τους έχει δημιουργήσει αμφιβολίες όχι μόνο για τη θέση της πόλης αλλά και για την ύπαρξή της. Ο Όμηρος όμως είναι σαφέστατος για τη θέση της και χρειάζεται να εξετάσουμε πάλι αυτά που λέει.

Σε πολλά σημεία χρησιμοποιεί το επίθετο *ἀμφιάλος*, κτισμένη δηλαδή πάνω σε δύο θάλασσες.<sup>18</sup> Σε άλλο σημείο<sup>19</sup> ο Τηλέμαχος λέει στο Νέστορα ότι έρχεται από την *ὑπονήιο* Ιθάκη, που σημαίνει ότι η πόλη είναι κτισμένη κάτω από το βουνό Νήιο. Αυτά τα δύο επίθετα μαζί δείχνουν ότι ο Όμηρος τοποθετεί την πόλη στον Πάνω Αετό, τη μόνη τοποθεσία που έχει κοντά της δύο θάλασσες (τους κόλπους του Αετού και του Πίσω Αετού) και βρίσκεται κάτω από το Νήιο (Μεροβίγλι). Επί πλέον, η θέση αυτή είναι κοντά στο λιμάνι του Φόρκυνος (Βαθύ) και στο λιμάνι του Ρεϊθρου (κόλπος Αετού). Εξάλλου, μόνον αν τοποθετηθεί η πόλη στον Πάνω Αετό έχει νόημα αυτό που λέει ο Εύμαιος: να πάει δηλαδή στο Λαέρτη αφού επισκεφτεί την Πηνελόπη. Το ίδιο συμπέρασμα βγαίνει και από αλλού: ο Οδυσσέας πηγαίνει πρώτα στην πόλη και στο παλάτι του και μετά επισκέπτεται τον πατέρα του Λαέρτη.<sup>20</sup> Αλλά υπάρχουν και άλλοι λόγοι που ευνοούν τον Πάνω Αετό.

Η τοποθεσία του Πάνω Αετού, που βρίσκεται στον ισθμό μεταξύ βόρειας και νότιας Ιθάκης, ελέγχει την είσοδο προς το νησί. Από και βλέπει κανένας όλα τα πλοία που πλησιάζουν από ανατολικά και που κυκλοφορούν στο στενό μεταξύ Ιθάκης και Κεφαλληνίας. Ο Πάνω Αετός είναι οχυρή θέση, έχει καλό κλίμα και είναι κοντά στον πλουσιότερο κάμπο του νησιού, το Βαθύ. Αρχαίοι συγγραφείς μαρτυρούν ότι ήταν κατοικημένος ο χώρος στο τέλος της αρχαιότητας γνωστός με το όνομα *Αλαλκομεναί*.<sup>21</sup>

16. Benton και Waterhouse, *δ.π.*

17. Heurtley, «Excavations at Ithaca II; the Early Helladic Settlement at Pelicata», *Annual of the British School at Athens*, 35 (1934) 1-44 και «Excavations at Ithaca IV, 1930-1935; Summary of the Work», *στο ίδιο*, 40 (1939) 1-13. Ο William M. Leake, *Travels in Nothern Greece*, III (ανατ., Amsterdam: Hakkert, 1967), 1835, σ. 34, πρώτος τοποθέτησε την πόλη στο βορεινό μέρος του νησιού.

18. α 386, 395, 401· β 293· φ 252. 19. γ 81. 20. ψ 344-372.

21. Ο Στράβων, 10.2.16, παρανόησε τον Σκύλακα και τοποθέτησε τις Αλαλ-

Ο τρίτος οικισμός, οι κήποι του Λαέρτη, ήταν επομένως στο Σταυρό. Είναι πολύ πιθανό τα σπίτια που έσκαψε η Sylvia Benton να ανήκαν στους κήπους του Λαέρτη. Το βόρειο τμήμα του νησιού είναι εύφορο, αλλά προσφέρεται περισσότερο στη δενδροκαλλιέργεια, επειδή το έδαφος είναι ανώμαλο. Η πόλη δεν μπορεί να ήταν εκεί, διότι όχι μόνο τα ίχνη κατοίκησης είναι πολύ αραιά, αλλά και από τους πολλούς κώλους στην περιοχή κανένας δεν προσφέρει την ασφάλεια ενός φυσικού λιμανιού όπως το Βαθύ.

Ας εξετάσουμε τώρα τα υπόλοιπα φυσικά χαρακτηριστικά του νησιού στην Οδύσσεια. Υπάρχουν δύο πηγές νερού. Η μία ονομάζεται Αρέθουσα<sup>22</sup> και τοποθετείται κοντά στο χοιροστάσιο του Ευμαίου και την κόρακος πέτρη. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η πηγή αυτή βρίσκεται στο νότιο τμήμα του νησιού στην τοποθεσία Περαπηγάδι.<sup>23</sup> Εκεί ταυτίζεται εύκολα και η κορακόπετρα, μια απόκρημνη τοποθεσία στο ανατολικό μέρος της Ιθάκης' από πάνω της εκτείνεται η πεδιάδα του Μαραθιά, όπου ήταν το χοιροστάσιο του Ευμαίου.

Η άλλη πηγή δεν έχει όνομα αλλά περιγράφεται με λεπτομέρεια.<sup>24</sup> Ο Οδυσσεύς φτάνει στην πόλη με τον Εύμαιο και βλέπει εκεί κοντά μια κτιστή κρήνη (τυκτή κρήνη), όπου πηγαίνουν οι κάτοικοι να πάρουν νερό. Την είχαν κτίσει ο Ίθακος, ο Νήριτος και ο Πολύκτωρ. Γύρω από την κρήνη υπάρχουν λεύκες' κρύο νερό τρέχει από το βράχο και πάνω του είχε κτιστεί βεωμός των νυμφών. Η ίδια κρήνη αναφέρεται αλλού<sup>25</sup> μόνο ως μελάνδρος, που σημαίνει «μαυρονέρα». Όπως και στο προηγούμενο εδάφιο, βρισκόμαστε και πάλι στην πόλη: είκοσι υπηρέτριες φεύγουν από το παλάτι να πάνε στην κρήνη για νερό. Τόσο οι βρετανοί αρχαιολόγοι, αλλά και άλλοι που τους ακολουθούν, παραδέχτηκαν την ύπαρξη τρίτης πηγής με το όνομα «Μελάνδρος» και την τοποθέτησαν κοντά στον Άγιο Αθανάσιο, στο βόρειο τμήμα του νησιού. Η λέξη «μελάνδρος» όμως είναι επίθετο και χρησιμοποιείται από τον Όμηρο γενικά για πηγές: ακόμα και

κομενές στη νηίδα Αστερίς' ο Πλούταρχος, *Ήθικά*, Αίτια... 'Ελληνικά 43, απεναντίας συνδέει την ονομασία αυτή με τον Οδυσσεύα. Η σύνδεση μεταξύ των ιστορικών Αλαλκομενών και της ομηρικής Ιθάκης αποδεικνύεται, όπως θα δούμε, και από τα αρχαιολογικά ευρήματα, ειδικότερα τα ευρήματα των βρετανικών ανασκαφών.

22. ν 408.

23. Αθ. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 63-64.

24. ρ 204-211.

25. σ 153-154, 158.



η Αρέθουσα έχει «μέλαν ύδωρ» και οι πηγές γενικά λέγονται μελάνυδρες<sup>26</sup> κατά τον ίδιο τρόπο που η θάλασσα λέγεται «οἶνοψ πόντος», δηλαδή σκούρα σαν το κρασί. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η μελάνυδρος και η «τυκτή κρήνη» του Ίθακου είναι η ίδια πηγή και δεν πρέπει να αναζητηθεί στο βόρειο μέρος του νησιού, αλλά αν πραγματικά υπήρξε και αν έχει διατηρηθεί, θα πρέπει να βρεθεί και αυτή κοντά στην πόλη, δηλαδή στον Πάνω Αετό.

Από σπηλιές μία μόνον αναφέρει ο Όμηρος: των νυμφών που λέγονται *νηιάδες*. Τόσο από τη λεπτομερή περιγραφή του ποιητή, όσο και από την τοποθεσία που υποδεικνύεται, κοντά στο λιμάνι του Φόρκυκος, δεν έχει αμφισβητήσει σχεδόν κανείς μέχρι τώρα ότι πρόκειται για τη Μαρμαροσπηλιά, πάνω από το Βαθύ.<sup>27</sup> Η σπηλιά είναι αρκετά μεγάλη, έχει δύο «κείσδους», μία για τους θνητούς και μία για τους θεούς (άνοιγμα στην οροφή), όπως λέει ο ποιητής. Υπάρχουν σταλακτίτες και σταλαγμίτες, νερό στάζει ακόμα, και σε έρευνες που έχουν γίνει έχει βρεθεί ένας βωμός, της ελληνιστικής ίσως εποχής. Η ύπαρξη της σπηλιάς στη θέση αυτή ενισχύει την ταύτιση των άλλων τοποθεσιών, όπως τις παρουσίασα μέχρι τώρα, και συμπληρώνει την έγκυρη εικόνα που μας δίνει ο Όμηρος.

Το τελευταίο πρόβλημα, το πιο αινιγματικό από όλα, έχει παραμείνει άλυτο μέχρι σήμερα: η ταύτιση του νησιού Αστερίς. Ένα από τα πιο δραματικά στοιχεία της Οδύσσειας στρέφεται γύρω από την παράδουση του Τηλέμαχου από τους μνηστήρες. Ήδη στο β 367 η πιστή τροφός Ευρύκλεια προειδοποιεί τον Τηλέμαχο ότι οι μνηστήρες θα του κάνουν κακό όταν επιστρέψει από το ταξίδι του στην Πύλο και Σπάρτη. Στο δ 670-672, 844-847 οι μνηστήρες αποφασίζουν να του στήσουν καρτέρι στην Αστερίδα και να κρυφτούν με το πλοίο τους πίσω από το νησί. Ο Τηλέμαχος όμως ακούει τη συμβουλή της Αθηνάς (ο 28-42) και αποφεύγει την ενέδρα οδηγώντας το πλοίο του κοντά στο χοιροστάσιο του Ευμαίου. Έτσι, σώζεται ο Τηλέμαχος και οι μνηστήρες γυρίζουν στην πόλη άπρακτοι. Πού βρίσκεται λοιπόν αυτή η Αστερίς;

Η μόνη θεωρία που επικρατεί σήμερα προέρχεται από τους βρετανούς αρχαιολόγους, οι οποίοι τοποθετούν την Αστερίδα κοντά στο βόρειο μέρος του νησιού για δύο λόγους: πρώτα επειδή πιστεύουν ότι η πόλη βρί-

26. I 14.

27. v 103-112, 347-348. Λεκατσάς, *ό.π.*, σ. 69-70.

σκαται εκεί και δεύτερο διότι, σύμφωνα με την ερμηνεία τους, ο Όμηρος λέει ότι η Αστερίς ήταν στο στενό μεταξύ Ιθάκης και Κεφαλληνίας. Υπάρχει λοιπόν ένα νησίδιο κοντά στο βόρειο μέρος της Κεφαλληνίας που λέγεται Δασκαλιό. Επειδή δεν υπάρχει άλλο, έχει ταυτιστεί με την Αστερίδα.<sup>28</sup> Το Δασκαλιό όμως είναι τόσο μικρό, χαμηλό και αφιλόξενο, ώστε ούτε πλοίο μπορεί να κρυφτεί πίσω του ούτε ενέδρα μπορεί να στήσει κανένας, γιατί είναι δίπλα στην Κεφαλληνία και πολύ μακριά από την Ιθάκη. Μήπως καταποντίστηκε η Αστερίς; Ή μήπως κάνει λάθος ο Όμηρος; Ας εξετάσουμε το κείμενο να δούμε τί λέει ο ποιητής.<sup>29</sup>

ἔστι δὲ τις νῆσος μέσση ἂνι πετρήεσσα,  
 μεσσηγὺς Ἰθάκης τε Σάμοιο τε παιπαλοέσσης,  
 Ἀστερίς, οὐ μεγάλη· λιμένες δ' ἔνι ναύλοχοι αὐτῇ  
 ἀμφίδυμοι· τῇ τὸν γε μένον λοχῶοντες Ἀχαιοί.

[Υπάρχει ένα βραχώδες νησί στη μέση της θάλασσας, στα μισά του δρόμου (μεσσηγὺς) από Ιθάκη προς Σάμο, η Αστερίς, που δεν είναι μεγάλη· υπάρχει εκεί λιμάνι με είσοδο από δύο μεριές όπου μπορούν να αγκυροβολήσουν πλοία. Εκεί έστησαν καρτέρι οι Αχαιοί.]

Σε ένα άλλο σημείο η Αθηνά λέει στον Τηλέμαχο:<sup>30</sup>

<i>μνηστήρων σ' ἐπιτηδὲς ἀριστιῆς λοχῶσιν</i>	28
<i>ἐν πορθμῷ Ἰθάκης τε Σάμοιο τε παιπαλοέσσης,</i>	29
[...]	
<i>αὐτὰρ ἐπὴν πρώτην ἀκτὴν Ἰθάκης ἀφίκηαι,</i>	36
<i>νῆα μὲν ἐς πόλιν ὄτρυναι καὶ πάντας ἑταίρους,</i>	37
<i>αὐτὸς δὲ πρόωιστα συμβῶτην εἰσαφικέσθαι,</i>	38
<i>ὅς τοι ὦν ἐπίουρος, ὁμῶς δὲ τοι ἦπια οἶδεν.</i>	39

[Οι μνηστήρες σου έχουν στήσει καρτέρι στον πορθμό ανάμεσα Ιθάκης και Σά-

28. Heurtley, *ό.π.* (1939) 6· Stubbings, *ό.π.*, σ. 405. Ο Bérard, *ό.π.*, σ. 306-316 εξέτασε μεταξύ άλλων την πιθανότητα καταβύθισης της Αστερίδος.

29. Η καλύτερη περιγραφή της Αστερίδος βρίσκεται στο δ 844-847.

30. ο 28-29 και 36-39 «Οι μνηστήρες σου έχουν στήσει καρτέρι στον πορθμό Ιθάκης και Σάμου» (ο 28-29): η λέξη *πορθμός* μεταφράζεται συνήθως «στενό», και το μόνο στενό που υπάρχει είναι δυτικά της Ιθάκης όπου υπάρχει το Δασκαλιό. Όπως, ήδη, πρότεινε ο Brewster, «Asteris», *Harvard Studies in Classical Philology*, 33 (1922) 70-74, πορθμός μεταφράζεται καλύτερα σαν «πέρασμα», σε σχέση δηλαδή με το ταξίδι μεταξύ Ιθάκης και Σάμης. Μόνον έτσι έχουν νόημα οι στίχοι 36-39 όπου ο Τηλέμαχος αποβιβάζεται στο νότιο μέρος του νησιού και πηγαίνει στο χοιροβοσκό, ενώ οι σύντροφοί του συνεχίζουν το ταξίδι προς την πόλη.

μου. Εσύ όμως να οδηγήσεις το πλοίο σου μακριά απ' τα νησιά, αλλά μόλις φτάσεις στην πλησιέστερη ακτή της Ιθάκης να πας πρώτα εσύ στο χωροβοσκό και να στείλεις μετά τους συντρόφους σου στην πόλη.]

Ο Τηλέμαχος γυρίζει λοιπόν από την Πύλο ακολουθώντας τη δυτική ακτή της Πελοποννήσου. Το δρομολόγιο οδηγεί από νότο προς βορρά προς το δίαυλο Ζακύνθου. Από εκεί, αν συνεχίσει κανένας βορεινά, θα πάει στις Εχινάδες, «τα νησιά» που λέει ο Όμηρος. Η Αθηνά όμως του λέει να τα αποφύγει, προφανώς για να μην τον δουν οι μνηστήρες. Του λέει δηλαδή να πάει βορειοδυτικά προς την Κεφαλληνία, και ακολουθώντας την ανατολική ακτή της Κεφαλληνίας να φτάσει στη νότια Ιθάκη. Μετά θα αποβιβαστεί, όπως είδαμε, στο Άντρι και οι σύντροφοί του θα συνεχίσουν προς την πόλη. Έτσι εξηγείται το δεύτερο εδάφιο χωρίς δυσκολία. Στο πρώτο εδάφιο όπου δίνεται η θέση της Αστερίδος, το κλειδί είναι η λέξη *μεισηγύς*: αν το ερμηνεύσει κανείς σαν *ανάμεσα* Ιθάκης και Σάμου και κοιτάξει το χάρτη, το μόνο νησί που θα βρει είναι το Δασκαλίο· αν όμως το μεταφράσουμε στα *μισά του δρόμου* το νόημα της φράσης αλλάζει τελείως: ο Όμηρος εννοεί ότι η Αστερίς βρίσκεται στο μέσο της απόστασης καθώς ταξιδεύει κανείς με το πλοίο από την Ιθάκη (δηλαδή το Βαθύ/Φόρκυς) προς τη Σάμο (το λιμάνι Σάμη Κεφαλληνίας). Αυτό ακριβώς είναι το δρομολόγιο που κάνει ακόμα και σήμερα το πλοίο της γραμμής. Και ακριβώς στο μέσο της απόστασης υπάρχει το καλά καμουφλαρισμένο νησί που λέγεται Περπηγάδι, οι παλιοί χάρτες το λένε Λυγία. Το νησί αυτό αντιστοιχεί στην περιγραφή του ομηρικού κειμένου: όποιος πηγαίνει προς το Βαθύ θα περάσει από και αναγκαστικά και αν δεν γνωρίζει την περιοχή δεν θα δει το νησί, επειδή μοιάζει από μακριά σαν τμήμα της Ιθάκης. Εύκολα μπορούν να κρυφτούν πλοία από πίσω γιατί το νησί είναι και μεγάλο και ψηλό. Αυτό το νησί πρέπει να είναι η αρχαία Αστερίς.

Με την ταύτιση της Αστερίδος λύνεται ένα από τα πιο δύσκολα προβλήματα της ομηρικής γεωγραφίας της Ιθάκης. Αυτό είναι και το τελευταίο πρόβλημα που θα συζητήσω εδώ, γιατί εκτός από μερικές μικρολεπτομέρειες εκάλυψα όλα τα βασικά γεωγραφικά στοιχεία της Οδύσειας. Όλα μαζί τα στοιχεία αυτά παρουσιάζουν μια συνοχή και συνέπεια, και αποδεικνύουν ότι ο Όμηρος γνώριζε καλά την Ιθάκη. Εκείνοι που πρότειναν διαφορετική ερμηνεία του ομηρικού κειμένου το έκαναν από την απογοήτευσή τους που δεν μπόρεσαν να εντοπίσουν τη μυκηναϊκή πόλη και το παλάτι του Οδυσσέα. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι ο Schliemann, άρι-

στους γνώστης της Οδύσσειας, ήρθε κατευθείαν στον Αετώ, γιατί το κείμενο είναι πραγματικά σαφέστατο.

Τα αρχαιολογικά ευρήματα του Αετού ήταν πολύ σημαντικά: ακόμα και προτού αρχίσουμε εμείς τις ανασκαφές, οι βρετανοί αρχαιολόγοι έκαναν τις καλύτερες ανακαλύψεις νότια του παρεκκλησιού του Αγίου Γεωργίου. Όπως προτείνει ο συνάδελφος Πέτρος Καλλιγιάς,<sup>31</sup> τα υπολείμματα που βρήκαν εκεί ανήκαν σε σημαντικό ιερό του Απόλλωνα με πολύ παλιά ιστορία, ίσως ήδη από τα τέλη του 9ου π.Χ. αι., την εποχή δηλαδή που αποικήθηκε η Ιθάκη από τους Κορινθίους. Η λατρεία του Απόλλωνα, κατά πάσα πιθανότητα στο ιερό των βρετανικών ανασκαφών, αναφέρεται στην Οδύσσεια σε σχέση με την πόλη της Ιθάκης.<sup>32</sup>

*κήρυκες δ' ἀνὰ ἄστῳ θεῶν ἱερὴν ἑκατόμβην  
ἦγον· τοί δ' ἀγέροντο κάρη κομώντες Ἄχαιοι  
ἄλσος ὕπο σκιερὸν ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος.*

[Οι αγγελιοφόροι οδήγησαν ανά την πόλη την ιερά εκατόμβη των θεών και οι μακρόκωμοι Ἀχαιοί μαζεύτηκαν κάτω απ' το σκιερό ἄλσος του εκατηβόλου Απόλλωνα.]

Πολλά αναθήματα του ιερού αυτού βρήκαν οι βρετανοί αρχαιολόγοι και πριν από αυτούς παρόμοια αντικείμενα ανέσκαψαν οι Goekop και Vollgraff το 1904.<sup>33</sup> Όλα αυτά βρίσκονται σήμερα στο μουσείο της Ιθάκης. Άλλα ευρήματα από παλιότερες ανασκαφές σκορπίστηκαν σε διάφορα μουσεία ή χάθηκαν τελείως. Μεταξύ των ευρημάτων αυτών υπάρχει ένα χάλκινο ξίφος που χρονολογείται στον 12ο π.Χ. αι.<sup>34</sup> Οι Βρετανοί βρήκαν επίσης στις ανασκαφές τους μυκηναϊκή κεραμική του 12ου π.Χ. αι.<sup>35</sup>

Εκτός από τα ευρήματα, υπάρχουν στο λόφο του Αετού εκτεταμένα λείψανα οχυρώσεων διαφόρων εποχών. Η χρονολόγησή τους δεν έχει γίνει μέχρι σήμερα, αλλά θα απασχολήσει την αποστολή μας στα επόμενα χρόνια. Είναι όμως βέβαιο ότι αντιπροσωπεύουν δουλειά πολλών αιώνων. Τέτοια έργα δεν έχουν γίνει πουθενά αλλού στην Ιθάκη. Ο Αετός είναι λοιπόν το μόνο μέρος που παρουσιάζει συνεχή κατοίκηση από τον 12ο π.Χ. αι. μέχρι τα Ρωμαϊκά χρόνια. Όλα αυτά αποδεικνύουν τη σπουδαιότητα

31. Π. Καλλιγιάς, *ό.π.*, 61-62.

32. *υ* 276-278.

33. Vollgraff, *ό.π.*

34. Π. Καλλιγιάς, *ό.π.*, 50, Σχεδ. I Βρετανικό Μουσείο αριθμ. 2753.

35. Heurtley, «Excavations at Ithaca, I: LH III-Protogeometric Cairns at Aetos», *Annual of the British School at Athens*, 33 (1932) 38-40· Benton, «Further Excavations at Aetos», *στο ίδιο*, 48 (1953) 267.

του τόπου και μας πείθουν ότι η ομηρική πόλη ήταν στο διάσελο του Αετού. Χρειάζεται βέβαια ακόμα μια απόδειξη: ότι υπάρχουν στον Αετό μυκηναϊκά του 13ου π.Χ. αι., την περίοδο που σχετίζουμε με τα γεγονότα του Τρωικού πολέμου και με τον Οδυσσέα.

Γεννιέται λοιπόν το ερώτημα γιατί δεν έχουν βρεθεί παλιότερα μυκηναϊκά; Μήπως υπάρχει η απάντηση στον Όμηρο; Ο ποιητής όχι μόνον είναι βέβαιος για τη θέση της πόλης σε χαμηλότερο επίπεδο σε σχέση με το παλάτι, αλλά περιγράφει με κάποια λεπτομέρεια το ίδιο το παλάτι.<sup>36</sup> Το αν έχει δίκιο ο Όμηρος μόνον η αρχαιολογική σκαπάνη θα μπορέσει να μας το πει. Τέτοιες λεπτομέρειες μπορεί να μην είχαν διατηρηθεί σωστά στην προφορική παράδοση. Αλλά για την ύπαρξη της μυκηναϊκής πόλης στον Αετό δεν πρέπει να αμφιβάλουμε.

Δεν το θεωρώ περιεργο ότι δεν έχουν βρεθεί μυκηναϊκά μέχρι τώρα· η συνεχής χρήση του χώρου για κατοίκηση επί 1.200 χρόνια μετά τη μυκηναϊκή εποχή ήταν ικανή να εξαλείψει τα πρωιμότερα ίχνη, επειδή το επικλινές έδαφος διευκολύνει την εξαφάνιση οικοδομικών λειψάνων. Οι συχνοί σεισμοί και κατολισθήσεις, που είναι χαρακτηριστικά στην Ιθάκη, δεν βοηθούν επίσης καθόλου στη διατήρησή τους. Απόδειξη ότι στις ανασκαφές του Αετού βρίσκεται συνήθως ένα μόνο στρώμα κατοίκησης και από κάτω φυσικό έδαφος, ενώ σε ανασκαφές σε ομαλά εδάφη διατηρούνται οι διάφορες εποχές σε επάλληλα στρώματα.<sup>37</sup> Αλλά δεν υπάρχει λόγος για απαισιοδοξία: αν και η εξαφάνιση οικισμών είναι φαινόμενο συχνό στην Ελλάδα, συνήθως μένουν αρκετά ευρήματα για αρχαιολογική ανασκαφή και μελέτη. Έτσι πιστεύω ότι με υπομονή και επιμονή θα έχουμε τελικά την απόδειξη που ζητάμε.

36. Το παλάτι του Οδυσσέα αναφέρεται σε πολλά μέρη της Οδύσσειας, ειδικότερα όμως στο α και στο β. Βλ. επίσης ρ 28-30, ρ 266-268.

37. Για τα πρώτα αποτελέσματα των ανασκαφών της αποστολής μας στον Αετό βλ. *Το Έργον* της Αρχαιολογικής Εταιρείας Αθηνών για το 1984.

## THE HOMERIC GEOGRAPHY OF ITHAKA

(Summary)

THE IDENTIFICATION of the town Ithaka, the principal setting of the *Odyssey*, is the key to understanding Homer's geographical remarks about the island. Numerous archaeologists have gone to Ithaka in an attempt to locate the Mycenaean town. Schliemann went in 1868 and again in 1878. Dörpfeld tried repeatedly in 1900 and out of frustration created the theory that modern Ithaka is not the same island as the Ithaka of Homer; this theory is the basis for the so-called Ithaka question. In the 1930's, the British School of Archaeology excavated extensively on the island and provided sufficient evidence to refute Dörpfeld: the island is indeed Homeric Ithaka. But the British were unable to find the Mycenaean town and the Ithaka question has remained unresolved. In 1984, the *Odyssey Project* was formed under the auspices of the Archaeological Society of Athens and Washington University in St. Louis with the aim of reexamining the Ithaka question and locating the Mycenaean town. The main focus of the project is the excavation at Aetos (see the *Ergon* of the Archaeological Society of Athens for the results of the 1984 season). In this paper I propose a fresh analysis and interpretation of the geographical indications about Ithaka in the *Odyssey*.

Homer describes the location of the town by the epithets *amphiolos*, «commanding two seas» and *hyponeion*, «below Mt. Neion». Only the site of Aetos, located at the narrow isthmus that connects the two parts of the island, corresponds to this description and it is here that most archaeologists have searched for the town, starting in 1805 with Gell who was followed by Schliemann and Vollgraff; even Dörpfeld and the British began their search here. Another school of thought, placed the town in northern Ithaka: Leake, followed by Heurtley, Benton, and others believed that the town was located in the area of Stavros even though this meant shifting many Homeric localities to the north. The survey and excavation by the *Odyssey Project* in 1984, however, confirmed that the Mycenaean town was

located at Aetos enabling us to cohesively interpret the Homeric geography of the island.

The two mountains of Ithaka, *Neriton* and *Neion*, can be convincingly identified with Mt. Anogi in the north (elevation 808 m), and Mt. Merovigli in the south (elevation 670 m) respectively. The main harbor of Ithaka, *Phorkys* (sometimes called simply «harbor of the town» by Homer) is the modern Vathy, one of the best natural harbors in Greece. A second harbor, *Reithron*, is tentatively identified with the Gulf of Aetos or Molo.

There is already general agreement about the localities in the southern part of the island: the farm of Eumaios was in the valley of Marathia, the spring of Arethousa and Raven's Rock were nearby on the east coast, and the anonymous harbor where Telemachos landed upon his return must be Port Andri. The cave of the Nymphs may be identified with the modern Marmarospilia.

In the *Odyssey*, there seems to be only one settlement in northern Ithaka, the farm of Laertes. It is likely that the Mycenaean remains excavated by the British near Stavros belonged to this settlement.

The most difficult problem has been the identification of the island Asteris, where the suitors waited in ambush for Telemachos. According to most, Asteris is the islet of Daskalio, located near the north coast of Kephallenia. On the basis of a new interpretation of the Homeric text, it is proposed here for the first time that Asteris is the small island of Perapigadi, located opposite the spring of Arethousa. This identification solves many problems and confirms the credibility of Homer.

Finally, a new interpretation is proposed about the much-discussed passage of ι 21-28 in which Ithaka is described as being «the westernmost» of the Ionian islands. In my view, Homer had in mind the location of Ithaka relative to the route followed by the mariners of his time: departing from Kyllene of Elis they traveled in a northwesterly direction towards Kephallenia and continued along its eastern coast until reaching Ithaka, the furthestmost of the islands on their route.





WILLIAM SALE

## Homeric Athena and her Association with Odysseus

ATHENA plays, or is asked in vain to play, six different parts in Homer. She is the goddess of war for the Achaean army; the potential defender of the Trojan polis; the champion of Odysseus' household; the goddess of the τελευτή of individual heroic warriors; the advisor of carpenters and metal-workers; and the guide and inspiration of Odysseus as he restores order in his οἶκος. We shall examine these roles more closely, and as we do, we shall relate them to cult and history. They have their foundation not in a poet's fancy, but rather in the popular religion upon which the poet built his theological vision.

That vision, on the other hand, is far profounder than anything we can safely attribute to the ordinary faith of the Greek people. Whatever the word "Athena" may have meant to her various worshippers, it had a unified meaning to Homer. As the poet looked at his compatriots' faith, he saw a single goddess playing each of the six parts, a near-goddess of self-interest and self-fulfilment, a deity who worked for the τελευτή of the whole social φῶλον —the army, the πόλις, the οἶκος— and for that of the individual warrior, the citizen and the householder. This vision of the goddess of the self is Homer's contribution to the worship he shares with his audience.<sup>1</sup>

In the following quest for Homer's unified vision, I shall articulate the data into four sections: the goddess of the φῶλον, the goddess of the individual, the unity of Athena, and her association with Odysseus. Inferences concerning the goddess of the φῶλον can be freely drawn from history and archaeology as well as Homer, since it is group-worship rather than individual experience that historical data are likely to reveal. Inferences concerning the cult

1. Self-love is a virtue in Greek ethics: τίς γὰρ ἐσθλὸς οὐχ αὐτῷ φίλος; asks Oedipus at Colonus (309). Cf. Aristotle, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1140 b 8, 1168 a 28 - 1169 b 1.

goddess as worshiped by individuals, however, must largely be drawn from poetry; still, a sensitive handling of poetry can be very revealing. The unity of Athena, of course, arises from a study of Homer and especially of Athena's Homeric epiphanies. Finally, since we are standing near the place where Athena and Odysseus were reunited, and where they moved together to regain and restore Odysseus' home, I shall look more closely at the genesis and possible antiquity of this association.

### I. THE GODDESS OF THE PHYLON

Everyone is familiar with Athena as goddess of war, and I shall not list all the places she appears in this guise, either in Homer or in cult: Pausanias alone provides evidence for nine or ten altars, sanctuaries and cult statues.<sup>2</sup> In Homer Athena works for both individual warriors and the entire Achaean army. When in E 428 Zeus allots *πολεμῆια ἔργα* to Athena and Ares, he can be thinking of either individual deeds or group enterprise; but in H 17-19 she descends because her whole people are perishing in battle, and in B 450 she leads them *en masse* to war. In the form of an owl she led the Athenian troops at Marathon (Aristophanes, *Σφήκες* 1085-86). Above all she is the goddess of war's fulfilment, *νίκη*. She does not merely guide the Achaean host, but she will eventually actualize its *τελευτή*: together with Zeus, the god of destiny, she will bring about the fall of Troy (O 71).

Athena and Ares both concern themselves with *πολεμῆια ἔργα*, and yet Athena is loved and honored, Ares despised. The common theory that she is the more rational, he the more savage, is undermined by the fact that when she and Diomedes wound Ares in E, she is wearing the savage aegis of Zeus, symbol of violent action and panic (see below page 121). Ares is indeed a god of blood

2. See W. Burkert, *Griechische Religion* (Stuttgart: Kohlhammer 1977), p. 220-225, with references to earlier scholarship. Pausanias gives cults of the war-goddess in 1.1.3 (armed), 1.22.4 (Nike), 1.28.5 (Areia), 1.42.4 (Nike), 2.34.8 (Promachorma), 5.14.4 (Leites), 9.4.1 (Areia), 10.34.8 (armed); armed statues are also mentioned 1.24.7 (the Parthenos), 5.17.2 (in the temple of Hera), 5.26.6 (Olympia).

lust; what Athena stands for is not so much reason as τελευτή: the κλέος of the warriors, the victory of the group; though βουλή contributes to such fulfilment, so too do ἀλαλή and βίη and μένος and θάρσος.

Insufficient scholarly attention has been paid to the fact that Athena is also the goddess of the Trojan πόλις, their city-savior—or so Theano prays in Z. It is of course irrelevant that Athena does not in fact help the Trojans. Gods often fail their worshippers. What matters is that such help would be appropriate. Thus as it is the τελευτή of an attacking army to conquer and sack a city, it is the fulfilment of a defensive force to prevent this, to save the city. Athena is both λαοσσόος (N 128) and ρυσίπτολις (Z 305).

The social group in the Odyssey which best corresponds to the πόλις of the Trojans and the λαός μαχήμεων of the Achaeans is the οἶκος of the πρώτος βασιλεύς of Ithaca. Athena is the goddess of Odysseus' οἶκος, concerned as fully with the self-realization of Telemachus, and the steadfastness of Penelope, as with restoring Odysseus to his household and the household to its pre-eminent position in Ithaca. We must stress that she protects the οἶκος rather than the whole ἔθνος; many of the suitors are members of the Ithacan community and yet treated by Athena as enemies. In furthering the cause of the οἶκος she acts as warrior goddess, fighting alongside father and son in χ in much the way she fought alongside the Achaean army in the Iliad.

Athena favors other οἶκοι in Homer than that of Odysseus: she fought for Tydeus before she fought for Diomedes. It is awkward to speak of the οἶκος in the Iliad, however, since there the true Achaean community is the army in the field, an army which sacks many cities and lives off plunder and conquest. We can find a better parallel to Odysseus' οἶκος in the Odyssey, when we hear Nestor pray to Athena

*Grant noble glory (κλέος ἔσθλόν) to me,  
Myself, my children and my revered wife.* (γ 380-381)

When we look outside Homer, to history, for examples of the goddess of the πόλις, we must look to cults contemporary with and later than Homer, for the πόλις was coming into being even as he

composed. During this, the Geometric age, Athena was the city-goddess of Athens, Sparta, Tegea, Ialysos, Camirus, Lindos, Emporio, Miletus, Phocaea, and Syracuse.<sup>3</sup> We all remember how Aeschylus, the Athenian, identifies her with Athens: she is the self of the city. Apollo, at Delphi, recognizes this. As Xerxes' armies were descending upon Greece, Athena pleaded with Zeus for the safety of Athens; only reluctantly did Zeus grant the security of the wooden wall: "it shall help you (Athena) and your children", are Apollo's own words (Herodotus 7.41.3). The "children" are the Athenians; "you" must be the city itself, identified with its goddess. Athena is close to her children, receiving the same benefit (*δὸνερημι*) as they from the wooden wall.<sup>4</sup>

The goddess of the Odyssean *ὄϊκος* can be paralleled in Mycenaean Greece. We have definite evidence of a house-goddess at Asine,<sup>5</sup> and the snake-goddess of Taylour's "temple" seems at least akin.<sup>6</sup> The hearth in the Mycenaean throne rooms is thought to have

3. See N. Coldstream, *Geometric Greece* (New York 1977), p. 327.

4. "There can be no doubt that we have here the original utterances of Delphi before the event": Parke and Wormell, *The Delphic Oracle* (Oxford: Blackwell 1956) I, p. 170. That Delphi, religious arbiter of Greece and no friend of Athens, should have identified Athena and Athens is extraordinary. She was after all worshiped prominently in many other cities. On Athena Polias, see Burkert (note 2) p. 220, J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias* (Manchester 1955), and G. T. W. Hooker, editor, *Parthenos and Parthenon* (GR, supplement to vol. X). On Athena at Athens see Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna* (Paris: Maspero 1981).

5. The large head found in the cult room at Asine may be masculine, but there are several figurines representing a goddess. The cult is related to the clearly established Minoan domestic cult. See B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion* (Berlin: DeGruyter 1974), p. 147-53, with references to earlier scholarship; add J. T. Hooker *Mycenaean Greece* (London: Routledge 1976), p. 204-205.

6. Lord William Taylour, *The Mycenaean*, rev. ed. (London: Thames and Hudson 1983), p. 49-55. Taylour believes that the head at Asine is female (see note 5) and that the figures at Mycenae are akin. Hooker (note 5) says that the cult of this temple is of Cretan ancestry. As far as I can see these findings actually strengthen Nilsson's contention that Athena was rooted in a Mycenaean and Minoan domestic cult. See his *Minoan Mycenaean Religion* (Lund 1950), p. 488-501. The "temple" is not a shrine-room, but a separate house; if Athena was worshiped here, she has begun her evolution from the strictly domestic role hypothesized by Nilsson.

religious meaning.<sup>7</sup> It would be wonderful if among the rooms uncovered here in Ithaca, Prof. Symeonoglou were to find one dedicated to the house-cult. We should find it hard to resist the temptation to say, "Here Athena defended Odysseus' palace in the Mycenaean Age itself" —just as she was to do in the fictional time of the Odyssey.

There is another Mycenaean goddess who can equally well be identified with Athena, however. The descending figure on the Great-goddess seal-ring is discussed at length by J. T. Hooker, who identifies it with a-ta-na-po-ti-ni-ja of the Knossos tablets.<sup>8</sup> He may be right; others have also adduced the shield figure in the Mycenaean plaster tablet. We might also note that two of the female figures thought to be goddesses in the Room of the Frescoes apparently hold weapons, one a sword and the other a spear.<sup>9</sup> But is this warrior goddess the same as the domestic goddess? And if not, which one is *atana potnia*? The doctors disagree; indeed many scholars think that in the Mycenaean pantheon there is but one goddess, named according to her various aspects or facets. We do not know enough either to accept this assertion or to reject it. The Linear B tablets offer a number of divine female names: Hera, Athena, Diwia, Potnia (if that is a name); whether these words name separate beings, or aspects of one goddess, cannot yet be known.<sup>10</sup> It cannot even be known for Homer, who is monotheistic

7. Hooker (note 5), p. 202-204. Must the deity of the hearth be different from the domestic goddess?

8. Hooker (note 5), p. 197-199 and 201. Hooker does not actually connect the tablet-reading with the goddess of the ring, but he calls both Athena. For the Ring, see Nilsson (note 6) figure 158; the plaster tablet with the shield goddess is in figure 156. For the tablet see J. Chadwick, *The Mycenaean World* (Cambridge 1976), p. 88-90. The interpretation of a-ta-na-po-ti-ni-ja is disputed: some say "Lady Athena" (Hooker, e.g.); others say "Lady of Athens" (see Burkert —above, note 2— page 85n. 17).

9. See the illustration and discussion in Taylour (note 6) p. 55. Add also the goddess with ivory tusk helmet, Burkert (note 2), p. 67.

10. Dietrich, e.g., (note 5) believes that Potnia is a name for a Mycenaean nature goddess who grew into the palace goddess (170) and thus embraces both Athena and Artemis (181). Chadwick (note 8) and Nilsson (note 6) prefer a multiplicity of gods. Within a given community a plurality of deities may well not be very different from a plurality of aspects; often only male and female, and near and far, are really distinct. Hence Dietrich's grouping

at times, and refers to a collective unity of divine being with the singular θεός (e.g., Z 228, ζ 444).

Even the narrower question, whether the Mycenaeans used the same name for their war-goddess as their domestic-goddess, cannot be answered. We can make only the optimistic conjecture that they did, that *atana potnia* ruled house and battlefield, and that she reappeared as the warrior in the Iliad and the savior of the οἶκος in the Odyssey.<sup>11</sup>

## II. THE GODDESS OF THE INDIVIDUAL

The goddess who protected and furthered the τελευτή of the group — λάβς, πόλις, οἶκος — was also concerned with the self-interest and τελευτή of individuals. This is most obvious when Athena appears in poetry alongside particular heroes — in the Iliad chiefly with Achilles, Odysseus, and Diomedes (and in earlier times with Tydeus and the young Nestor); elsewhere with Odysseus, Heracles, Jason and others. Since we see her as goddess of the self most often in the Iliad, and since the Iliad mostly describes men at war, we are inclined to think of Athena as a war-goddess for the individual exactly parallel to the war-goddess for the group. She leads the army to battle, and gives the heroes μένος and θάρσος in it.

This inclination is not wrong, though it may be misleading. For one thing, Athena's role alongside heroes is not confined to their warlike deeds. When we examine her epiphanies — those scenes depicting her encounters with mortals — we shall see that in Homer and even in the Iliad she is as much at home off the battlefield as on it. This is especially clear in the relationship between Athena and Odysseus; but her less militant side is also visible when she descends

of Artemis and Athena, wilderness and civilization, is not implausible.

11. When Nilsson (note 6) contends that the house-goddess Athena became the war-goddess because the needs of Mycenaean kings required her presence in both spheres, he is going a long way towards making her the goddess of self-interest (499). But he speaks of protection, I of τελευτή. Burkert (note 2) stresses Athena's military side (220), as did Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, 3 ed. (Basel 1959), p. 230. The (probably) oldest formulae are Παλλάς Ἀθήνη and γλαυκῶπις Ἀθήνη, which helps us very little here.

to Achilles in A and persuades the hero to restrain himself and look to the ultimate goal.<sup>12</sup>

Even more telling is the fact that in the popular religion upon which Homer drew Athena has as much to do with the arts of peace as with those of war. When we see her inspire the metal-worker (ζ 233) and the carpenter (E 61, O 410-412), we are struck by the irrelevance of these passages to the Homeric narrative — indeed her inspiring the Trojan carpenter Phereklos is worse than irrelevant, since Phereklos built the ships which carried Paris to Sparta (E 62-64). Such betrayal of her mythology by Athena would be absurd unless the audience knew that all carpenters receive the goddess' help. Confirmation of this comes from a simile:

*But as a plumb line makes straight a beam for a ship  
In the hands of a skilled (δαίμονος) carpenter, who well knows  
All of his craft (σοφίης) through the inspiration and  
advice (ὑποθημοσύνησιν) of Athena,  
So the battelines were stretched to evenness... (O 410-413)*

If Homer's audience did not believe that skilled carpenters in ordinary life were aided by Athena's advice from time to time, Homer would look very foolish in this passage. A war-goddess helping a carpenter? For we cannot take Athena here as a mere metaphor for extraordinary skill. The poet has already sufficiently emphasized the carpenter's skill with the words δαίμων and σοφίη. Athena adds not intensity but color. The audience worshipped her, erected temples and built statues for her —for her as a living goddess, not a metaphor. Homer invites the audience to bring this experience

12. All students of Homeric religion recognize this first true epiphany in the Iliad as a touchstone. It is well handled by C. Whitman, *Homer and the Homeric Tradition* (Cambridge: Harvard 1958), who says that Athena here is the "self-realization of Achilles in the moment of stress, the visible symbol of the way he must, of his nature, conduct himself" (p. 231). This statement is, in itself, perfect; it is a pity that Whitman did not go on to call Athena the goddess of self-realization generally. Some scholars wish to reduce Athena in this passage to a mental image, a thought, an inspiration, a decision: they do not explain why Achilles should feel θάμβος at a mental image. For θάμβος is, after all, an extremely powerful emotion, not the sort of thing one feels when one merely has an idea. See also B. C. Dietrich, "Divine Epiphanies in Homer", *Numen*, 30 (1983) 53-79.

to the text by reminding them that Athena inspired carpenters as well as warriors.<sup>13</sup> Also Hesiod is drawing from popular faith when he speaks of the maker of plows as the servant (δμῶος) of Athena (*Ἔργα καὶ ἡμέραι* 430). And the Homeric epigram for potters is familiar to all of us.

The inspiration granted women by Athena to perform ἔργα περικαλλέα (β 117, η 111) must be similar. Perhaps the influence of Athena on Penelope (β 117) can be attributed not to a special role, but to Athena's close relationship with the household of Odysseus; we cannot, however, say the same of her influence upon the Phaeacian women mentioned in η 111. Granted, we *can* call this last passage metaphorical —“women so skilled that Athena must help them”. Nonetheless, the metaphor must be based on something; it cannot be founded in Athena's normal role in Homer, for we never see her inspire a woman at the loom; it is probably founded on the audience's belief that a great weaver can be guided by a living goddess. The other literary tropes which employ Athena bear this out: the woman who “rivals Athena in ἔργα” (I 390); the πέπλος which Athena herself wove and wore (E 733); the instructions in ἔργα she gave to the daughters of Pandareus (υ 72). All these references (and many more) assume that we are familiar with some piece of knowledge —knowledge which must come from the common religion.

### III. THE UNITY OF ATHENA

When we ask what is common to all the inspirational acts performed by Athena, we can do no better than to begin with W. F. Otto.<sup>14</sup> Athena kindles the thought that leads to practical action, to prudential words; she is the goddess who tells us what to do, the *Göttin des Nähe*. Most especially she is the goddess of the τελευταῖη of the individual or the group, God as near, helping us not to transcend our selves but to live up to them. She is thus roughly comparable to Jesus in Christianity. Of course she cannot offer salvation

13. On Athena *Ergane* see Burkert (note 2 above), p. 222.

14. W. F. Otto, *The Homeric Gods*, trans. M. Hadas (London: Thames and Hudson 1954), p. 43-60. Originally: *Die Götter Griechenlands* (Bonn 1929).



in the Christian sense. Even atonement is the prerogative of Apollo. But she shares with Jesus His concern to help us be ourselves, and His likeness to us.

Athena and Apollo are alike in one sense: Athena helps the Achaean φῦλον, Apollo the Trojan. But then they diverge. Apollo is ἐκάρργος, the far-worker, symbolized by the silver bow far more often, and more truly, than by the golden sword. His message to Diomedes is the *unlikeness* of gods and mortals (E 441-442). He reminds Patroclus on the Trojan wall that he is *limited*, he is not destined to take the city. He uses Agenor to help save Troy, but brings him no fulfilment. He uses Hector, and helps him; but in the hour of greatest need, when Hector is running from Achilles and needs a god to help him die honorably, Apollo deserts him. We shall see that in this moment it is Athena who, characteristically, saves the hero's self.

Professor Willcock reminds us that the spiritual side of Greek religion is most clearly visible in epiphany, when gods reveal themselves to mortals.<sup>15</sup> Three criteria for genuine epiphany suggest themselves: a deity descends to a mortal and is sooner or later recognized; the god urges some action upon the mortal, which the mortal carries out; and the intervention is not trivial but makes a difference to the action of the poem.<sup>16</sup> Let us examine some epiphanic scenes to see how Athena in Homer is the goddess of self-interest and self-fulfilment — fulfilment in βουλή, and in μῦθοι and in ἔργον— who in resembling and reflecting mortal concerns and mortal characteristics is the god that is ever-near.

When Athena descends to Achilles in A, he knows her because her dread eyes were revealed to him. She takes his point of view in the quarrel between him and Agamemnon: he calls Agamemnon's behavior an outrage, ὕβρις; and she does too. He is angry because he has been threatened with the loss of his gift; she urges restraint, and promises three times as many gifts.

καὶ ποτέ τοι τρίς τόσσα παρέσσειται ἄγλαα δῶρα  
ὑβριος εἶνεκα τῆσδε' (A 213-214)

15. M. Willcock, "Some Aspects of the Gods in the *Iliad*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the Univ. of London*, 17 (1970) 1-10.

16. On the criteria for epiphany, see Anne Perkins, *Divine Epiphany in*

This line not only makes Athena share Achilles' point of view—and thus resemble him—it also points towards the heroic self-fulfilment that is at the moment crucial to him.<sup>17</sup> The fulfilled hero is the man who has much γέρας, many δῶρα, and therefore much τιμὴ in recognition of his heroic ἀλκή; this is the fulfilment which Achilles, at this point in the poem, most wants. Let us note too that this goddess of self-interest is here urging not vigorous action or clever speeches, but restraint; she is giving βουλή, not μένος and θάρσος, not even μῦθοι.

Βουλή is also her gift to Odysseus in B. The hero is watching the army flee, with pain about his heart. Athena stands near and urges him to restrain each man with gentle words. Odysseus recognizes her and—more or less—obeys: the words he uses are not always gentle, but the result is what Odysseus and Athena both want. I hesitate to call his checking the flight of the troops a *self-fulfilment*: the goddess does not quite suggest that Odysseus should do this in order to realize his own deeper nature. Still, it is clearly in his *self-interest*; it is what he wants to have happen. Athena's resemblance to Odysseus comes out in a subtle identification of the two. Hera tells Athena to speak to the troops "with gentle words" herself. Athena seems to disobey; she tells Odysseus to speak to them "with gentle words." But Athena has not disobeyed—for Odysseus to act is the same thing as for her to act.

In E the theme of Athena's intervention is not βουλή, and certainly not restraint, but θάρσος, μένος, action. The resemblance between her and Diomedes is brought out not in the epiphany but in another way. The hero—already endowed by the goddess with μένος and θάρσος—rushes up the plain like a river, full, rushing with winter force, shattering the dikes. This is a metaphor not for βουλή or restraint, but for violent action. And when Athena descends to accompany Diomedes at the end of the book, she takes off the πέπλος which she was wearing, symbol of the goddess of

*Epic*, unpublished dissertation, Washington University in St. Louis, 1986.

17. I say "at the moment" because Achilles rejects heroism in I 319-320, 414-418, 607-616. See A. Parry, "The Language of Achilles", *Transactions of the American Philological Society*, 87 (1956) 1-7. It is debatable whether Achilles ever returns to a full dedication to heroism. On this and the conflict of values in I, see W. Sale, "Achilles and Heroic Values", *Arion* (1963) 86-100.

weaver and craftsman, and puts on the aegis of Zeus, here described as a symbol of violent action:

*On it is ἔπις, on it is ἀλκή (valor), on it is chill ἰοκή (onrush),  
and φόβος (panic and flight) crowns it all round* (E 739-740)

It would have been most inappropriate for Athena to have worn the aegis in her epiphanies in A and B; it is suitable here because she is appearing to a mortal actually engaged in valorous, contentious onrush, and inspiring panicky flight. Athena mirrors the mortal to whom she appears.

Athena's first epiphany in E comes in answer to a prayer. Diomedes has been wounded, and prays that he may conquer Pandarus. The goddess hears, comes near, and tells him that she has put the "μένος of his father" in Diomedes' chest. She does not cure his wound (cf. 798), but gives him the strength to overcome it. As a result he becomes like a wounded lion all the more eagerly assaulting the steading of the flocks. Athena has obviously acted in Diomedes' self-interest; but this is also *τελευτή*, self-fulfilment, for the ensuing action is the Aristeia of Diomedes, his finest hour as a heroic warrior.

Athena's second epiphany to Diomedes occurs later, in a somewhat less realistic context: the two of them exchange rebukes, then go off in his chariot to wound Ares. I am not sure how literally we can take a mortal's wounding a god—or even his sharing a chariot with a goddess. But the meaning of the encounter is clear. Not content to glorify Diomedes by recounting his conquests of mortals, the poet crowns his moment of greatness by having him perform a superhuman act. Achilles will later achieve a similar transcendence; but on this first day of battle the best of the Achaeans is Diomedes. It is correct, but superfluous, to label this act "self-fulfilling": Diomedes' self, what he is here, is a heroic warrior. If he is something else in the *Doloneia*, that does not rob him of his heroic side in E. And it is Athena who brings that heroic self to the summit of its fulfilment.<sup>18</sup>

18. The other heroes we are discussing here are even more complex than Diomedes. Achilles after I vacillates between embracing heroism again and rejecting it. Hector is torn between heroism and love of family, Odysseus between curiosity and the drive to return home.

Indeed the Diomedes we see in K is the *professional* warrior. We must not condemn him simply because he is not heroic in the ordinary sense of winning glory in face-to-face combat with sword, rock and spear. War requires less attractive pursuits; perhaps its darkest side is sneak attack, the slaughter of unarmed men, but such engagements are legitimate if war itself is legitimate. Athena's gift to Diomedes now is not μένος and θάρσος, but βουλή: undecided as to whether to continue the slaughter or stop it, he is told that prudence requires withdrawal. He recognizes the goddess' voice, and obeys. I hesitate to call this self-fulfilling, not because Diomedes cannot have two sides to himself, two selves, but because timely withdrawal seems more an act of self-preservation than self-realization. But Athena is still the goddess of self-interest.

I pass now to an epiphany very difficult to interpret, the depiction of Hector in X. Hector is a complex person, no simply heroic warrior; but here, alone in front of the city, he has chosen the heroic destiny:

*Better to kill Achilles and return home,  
Or perish in glory at his hands before the city* (X 108-10)

And then he sees Achilles; the sight of the armor's gleam is too much; he turns and runs. Now wherever Hector's self-fulfilment may lie, it does not lie in perishing while running away.<sup>19</sup> He himself later proclaims proudly:

*You will not fix a spear in my back as I flee,  
But drive it into my chest.* (X 284-285)

These are the words of a man who has recovered himself from cowardice and possible disgrace. Shortly afterwards he knows that he is going to die; this time he stands firm:

*May I not perish without a struggle and without glory  
But having done something great for generations to come to hear of it.* (X 304-305)

But how close he came to perishing "without a struggle and without

19. Hector's character is discussed at length by J. Redfield in *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago 1975) *passim*. See also the excellent remarks of S. Schein in *The Mortal Hero* (Berkeley: California 1984), p. 168-191.

glory"! And who was it who enabled him to recover his heroic self? Not Apollo, who is not a god of self-fulfilment or even, on the whole, self-interest; indeed Apollo here helps Hector run away (X 203). No, it was Athena who caused Hector to stand and fight, who enabled him to save his heroic self. Hector knows this — "I thought it was Deiphobus, but Athena deceived me." The poet cannot portray Athena openly helping Hector — the restraints of his mythic assumption, that Athena hates Troy, prohibit it. But let us remember that the Trojans worship Athena, and have built a temple in their acropolis to balance Apollo's; let us recall Phereklos the τέκτων, whom Athena especially loved, who built the ships in which Paris sailed to Sparta. Athena is too universal to be bound by mythic restraints, and so under the surface of the story she is the goddess who brings Hector's heroic self to its fulfilment — not in victory, to be sure, but in glorious death.<sup>20</sup>

The richest of all Athena's epiphanies occurs in  $\nu$ . This is the first that Odysseus has seen of her since he fought on the Trojan plain. Her epiphany here signals the end of Odysseus' homecoming and the beginning of his restoration of the household. She guides him on the first step towards this domestic self-realization by warning him not to rush home, by helping him find a hiding place for his treasure, and by indicating the initial moves in his plot to kill the suitors. That this is *self*-realization — that Odysseus is about to do what he must do to fulfil his own being and not merely to do what is required of him — is not obvious. Like Diomedes and Achilles, Odysseus has two sides. One is the wanderer, the adventurer. It is by no means true that all of Odysseus' wanderings were forced on him. It was his own curiosity that led him to wait in Polyphemus' cave and endanger himself and his men; it was his need for self-assertion that caused him to reveal his name to Polyphemus and incur the enmity of Poseidon; whatever the emotion that caused him to spend a year with Circe, it was not eagerness to return to Ithaca. But the yearning for home never left him, and on Calypso's isle he rejected immortality and chose to return to wife and child, there to be head of his household in a civilized human

20. Schein (note 19) cites Otto's remark that Homer makes Athena "actually help Hektor achieve an honorable and glorious death" (*ibid.*, p. 58, Otto — above, note 14 — p. 278).

community. Odysseus is complex, and his domestic side sits together uneasily with the restless voyager. Athena favors the self that chooses home and civilization —she was absent during the ten years of wandering, lent assistance only when homecoming was certain, and reveals herself only now, on Ithaca.<sup>21</sup>

Of course she is here to give and to inspire βουλή. In so doing, she proclaims herself the goddess of μῆτις and κέρδεα, and declares her resemblance to Odysseus:

*We both know clever devices (κέρδεα)  
Since you are by far the best of all mortals  
At βουλή and verbal utterance (μῶθοι),  
And I am famed among all the gods  
For μῆτις and κέρδεα.* (v 296-299)

Here is the *Göttin des Nähe par excellence*, the divine mirror reflecting back the very nature of Odysseus, the characteristics that are common to both the wanderer and successful householder —as well as to the professional soldier of the Iliad. But how different Athena looks now from the warrior maid wearing the aegis in E! And how different from Diomedes is the mortal to whom she is appearing!

#### IV. ATHENA AND ODYSSEUS

It should be apparent now, from the very subtlety of our literary analysis, that the unitary Athena of Homer represents a profounder and more general vision than we can possibly attribute to popular worship. Doubtless the ordinary person, when he or she spoke of Athena, felt in the word a sense of closeness to divinity. Doubtless she seemed to have much to do with the action of hand and mind in our human world. She was Olympian without Apollo's remoteness. But Homer was the theologian who could state that in her lay the idea that the human self could be reflected by an Olympian —that our fulfilment was a question for God.

M.W.M. Pope has argued that here in v we see the goddess of μῆτις for the first time, and I have argued that, on the con-

21. For a different view of Athena here, see J.S. Clay, *The Wrath of Athena* (Princeton 1983).

trary, she offers βουλή in the Iliad.<sup>22</sup> It is true that she is more highly developed in this capacity in the Odyssey, that there is nothing in the Iliad comparable to her self-definition in v. But this self-definition is an extension—a culmination—of an idea that is certainly present in the Iliad. How old is it?

The formulary set for Odysseus has never been completely worked out; but we can be reasonably confident that the phrases πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ and πολύμητις Ὀδυσσεύς, both found frequently in both Iliad and Odyssey, are pre-Homeric.<sup>23</sup> Unfortunately we cannot be more precise than this: the formulae show no features either attesting to great age or inconsistent with it. Some time before Homer, we do not know when, Odysseus acquired a reputation for great skill and cleverness.

The close link between Athena and Odysseus is also probably pre-Homeric. We may concede to Pope that Odysseus is not precisely singled out as a favorite of Athena in the Iliad; but he is one of a select circle: chiefly Diomedes, Achilles, and Odysseus in this generation. "She never helps Agamemnon, either of the two Ajaxes, Nestor (except as a young soldier at Pylos), Patroclus, Teucer, Idomeneus, Menestheus, or any Trojan," as Pope himself says.<sup>24</sup> Such exclusivity may very well point to a traditional association between Athena and Diomedes and Odysseus (not necessarily Achilles, whose self-realization is the central theme of the Iliad and who is therefore allied to Athena for Homer's own poetic reasons). We have noted already that Athena is linked with the *families* of these two mortals, of Odysseus and Diomedes, viz., with Tydeus and with Telemachus. We can plausibly suppose that pre-Homeric poetry had depicted Athena alongside the Laertids and Oeneids, and that this tradition accounts for her selectivity in Homer.

The age of the idea of Athena as *Göttin des Nähe* who resembles the mortal to whom she appears is obviously undatable. The idea belongs to a universal goddess, a goddess of self-fulfilment for all

22. M. W. M. Pope, "Athena's Development in Homeric Epic", *American Journal of Philology*, 81 (1960) 113-155.

23. The set has been examined by Norman Austin, *Archery at the Dark of the Moon* (Berkeley: California 1976); but Austin does not cover noun-plus-verb formulae, for instance.

24. Pope (note 21), p. 120.

mortals; and there is some reason to credit Homer himself with universalizing Athena. On the other hand, if a mortal and a goddess are persistently associated, if the goddess is seen as having a personal relationship with that mortal, then she may well be thought of as sharing his qualities. Odysseus was the man of βουλή and μῆτις before Homer; he was associated with Athena before Homer; probably Athena was a goddess of μῆτις and βουλή before Homer. How much before, we cannot say. But should Professor Symeonoglou discover a shrine of a goddess in this palace on Ithaca, a Mycenaean dating will be very tempting indeed.

I should like to close with a note of thanks to John Chadwick, Johannes Kakridis, Seth Schein, Sarantis Symeonoglou, and the other members of the Odyssey Conference for their criticism and encouragement.

Η ΟΜΗΡΙΚΗ ΑΘΗΝΑ  
ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΟΔΥΣΣΕΑ

(Περίληψη)

ΣΤΑ ΟΜΗΡΙΚΑ ποιήματα η Αθηνά παίζει —ή μάλλον καλείται να παίζει— έξι διαφορετικούς ρόλους. Είναι η θεά του πολέμου για τον αρχαϊκό στρατό· είναι η δυνατή προστάτισσα της πόλης της Τροίας· είναι η υπέρμαχος του σπιτικού του Οδυσσέα· είναι η θεά της τελευταίας κάθε ηρωικού αγωνιστή χωριστά [δηλαδή του τί περιμένει στο τέλος τον καθένα]· είναι ο σύμβουλος των μαραγκών και των σιδηρουργών· και τέλος, είναι ο οδηγός και ο εμπυχωτής του Οδυσσέα όταν βάζει ξανά τάξη στον οίκον του. Ως προς τη σχέση που συνδέει τους ρόλους αυτούς με τη λατρεία και την ιστορία, οι καταβολές τους δεν θα πρέπει να αναζητηθούν τόσο στη φαντασία του ποιητή, αλλά πιο πολύ στη λαϊκή θρησκεία, στην οποία έχει βασίσει ο ποιητής τη θεολογική του θεώρηση.

Από την άλλη μεριά, η θεώρηση αυτή είναι πολύ πιο βαθιά από αυτό που μπορούμε με ασφάλεια να ονομάσουμε κοινή πίστη του ελληνικού λαού. Όποια σημασία και αν είχε η λέξη «Αθηνά» για τους διάφορους λατρευτές της, στον Όμηρο η σημασία της ήταν ενοποιημένη. Παρατηρώντας ο ποιητής την πίστη των συμπατριωτών του είδε μία και μόνη



θεά, που κάθε φορά έπαιζε κάποιον από τους έξι ρόλους που αναφέρονται πιο πάνω, μια προσιτή θεά που προστατεύει το ατομικό συμφέρον και την προσωπική επιτυχία, μια θεότητα που νοιάζεται για την τελευταία ολόκληρου του κοινωνικού φύλου —του στρατού, της πόλεως, του οίκου— και του κάθε πολεμιστή χωριστά, του κάθε πολίτη, του κάθε νοικοκύρη. Η εικόνα αυτή της θεάς του ατόμου είναι η συμβολή του Ομήρου στη λατρεία που μοιράζεται με το ακροατήριό του.

Σχετικά με την ενοποιημένη εικόνα που έχει ο Όμηρος για την Αθηνά, τα δεδομένα μπορούν να ενταχθούν σε τέσσερις κατηγορίες: στη θεά του φύλου, στη θεά του ατόμου, στην ενότητα της Αθηνάς και τέλος στη σχέση της με τον Οδυσσέα. Σχετικά με τη θεά του φύλου άφθονες αναφορές μπορούν να μας δώσουν τόσο η ιστορία και η αρχαιολογία όσο και ο Όμηρος, αφού αυτό που τα ιστορικά δεδομένα προσφέρουν είναι μάλλον μια λατρεία συνόλου παρά ατομικές εμπειρίες. Αντίθετα, αναφορές όπου μνημονεύεται η λατρεία της θεάς από κάποιο άτομο μπορεί άφθονες να μας δώσει η ποίηση: μια προσεχτική προσέγγιση της ποίησης μπορεί να είναι πολύ αποκαλυπτική. Η ενότητα της θεάς προβάλλει μέσα από τη μελέτη του Ομήρου και ειδικότερα από τις επιφάνειες της Αθηνάς. Τέλος, η γένεση και η ενδεχόμενη παλαιότητα της σχέσης της Αθηνάς με τον Οδυσσέα εντοπίζεται στο σημείο όπου ξανασυναντιούνται και ξεκινούν μαζί για να κερδίσουν πάλι και να ξαναστήσουν το σπιτικό του Οδυσσέα.



## Η φιλία στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια

ΘΑ ΗΘΕΛΑ να ευχαριστήσω το Συμβούλιο του Κέντρου Οδυσσειακών Σπουδών που με κάλεσε να πάρω μέρος σ' αυτό το Τέταρτο Παγκόσμιο Συνέδριο για την Οδύσσεια. Θεωρώ μεγάλη μου τιμή το ότι συμμετέχω πάλι στο Συνέδριο αυτό μετά από πέντε χρόνια. Χαίρομαι που μπορώ να ανανεώσω τις επαφές μου με συναδέλφους και φίλους, να επωφεληθώ από τις διαλέξεις και συζητήσεις, και να επισκεφθώ ξανά το ωραίο νησί της Ιθάκης.

Σήμερα θα μιλήσω για ένα θέμα κεντρικού ενδιαφέροντος στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και πολιτισμό, το οποίο ωστόσο, με μερικές εξαιρέσεις όπως η ωραία μελέτη της Ελένης Κακριδή,<sup>1</sup> δεν έχει πολύ τονιστεί σε λογοτεχνικές συζητήσεις των ομηρικών ποιημάτων. Αυτό το θέμα είναι η φιλία: στα κλασικά αρχαία ελληνικά, *φιλία*, αλλά στην ομηρική γλώσσα, *φιλότης*. Σύμφωνα με το γενικό θέμα του Συμποσίου μας, «Μύθος και Ιστορία», θα συζητήσω ερμηνευτικά τη σημασία της *φιλότητος* στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια. Πρώτα όμως θα ήθελα να επαναλάβω σύντομα κάποια φιλολογικά δεδομένα και θεωρίες για τη λέξη αυτή και τις συγγενικές της. Ζητώ προκαταβολικά συγγνώμη για την προφορά μου και για όποια λάθη κάνω μιλώντας ελληνικά.

*Φιλότης* είναι η λέξη που αποδίδει τη στάση ή σχέση αλληλεγγύης που υπάρχει ανάμεσα σ' αυτούς που μετέχουν σ' έναν φιλικό δεσμό ή σε μια σχέση «αγάπης», όταν ανήκουν, ή θεωρούνται ότι ανήκουν, στην ίδια οικογένεια, κοινότητα ή άλλο κοινωνικό σώμα. Το επίθετο *φίλος* χρησιμοποιείται για την περιγραφή ενός προσώπου που μετέχει σ' αυτό το είδος σχέσης, και από την αποδοτική σχέση αυτού του επιθέτου εξελίχθηκε το ουσιαστικό *φίλος*, το οποίο αναφέρεται σ' ένα τέτοιο πρόσωπο. Στον Όμηρο, το *φίλος* δεν είναι ίσως ακόμη τελείως ένα ουσιαστικό, εφόσον με μια μοναδική εξαίρεση τροποποιείται από μόνο δύο επίθετα: πάντες και το κτητικό *ός*.<sup>2</sup>

1. *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère* (Θεσσαλονίκη 1963).

2. Βλ. H. B. Rosen, "Die Ausdrucksform für 'veräusserlichen' und 'un-

Στην αρχή, το νόημα της φιλότητας ήταν κοινωνικό: περιλάμβανε συγγενείς εξ αίματος ή εξ αγχιστείας· μέλη του ίδιου γένους, κοινότητας ή στρατιωτικής μονάδας· και επίσης φίλους που ήταν αμοιβαίως υποχρεωμένοι να προστατεύουν ο ένας τον άλλο και να παραχωρούν φιλοξενία σε κάθε ξένο ή επισκέπτη με τον οποίο ένα από τα μέλη συνδεόταν με φιλότητα. «Γι' αυτόν το λόγο το ρήμα *φιλείν* ('να συμπεριφέρεται κανείς σε κάποιον ως φίλος') εκφράζει την καθορισμένη συμπεριφορά ενός προσώπου που καλωσορίζει έναν ξένο στην εστία του και τον οποίο μεταχειρίζεται κατά το προγονικό έθιμο». <sup>3</sup> Σε αντίθεση με θεωρίες που υποστηρίζουν ότι το *φίλος* είναι βασικά κτητικό επίθετο, που ίσως διαφέρει από άλλα κτητικά στο ότι παρουσιάζει «αναπαλλοτρίωτη κτήση» των ουσιαστικών τα οποία τροποποιεί, ο Emile Benveniste υποστηρίζει με πειστικότητα ότι η σημασία των *φίλος*, *φιλότης* και *φιλείν* στην αρχή ήταν «θεσμική» ή «κοινωνική» και μόνο σιγά σιγά άλλαξε προς την «προσωπική» και «συναισθηματική». <sup>4</sup> Πριν από τον καιρό της Ιλιάδας και της Οδύσειας, ένα «συναισθηματικό χρώμα», μια θέση προς τα αισθήματα πέρα από τα όρια των θεσμών, είχε ήδη προσδοθεί στο επίθετο *φίλος*, το οποίο αναφέρεται σε πρόσωπα ή πράγματα που είναι «αγαπητά», ή σ' ένα φίλο, ή σε «αγαπημένο». <sup>5</sup> Αλλά στον Όμηρο, *φίλος*, ως ουσιαστικό, δεν φαίνεται να εννοεί το «φίλος» με συναισθηματική, σε αντίθεση με τη θεσμική, σημασία (μολονότι στην Οδύσεια κάποιες χρήσεις της κλητικής (ν 228, ξ 115, 149) πλησιάζουν, και στην Ιλιάδα (I 528) η λέξη χρησιμοποιείται από αυτούς που είναι φίλοι χωρίς απαραίτητως να έχει αυτή τη σημασία).

Στον Όμηρο μια συμφωνία που συντάσσεται στο όνομα της φίλιας υποχρεώνει τους μετέχοντες, τους *φίλους*, σε μια ανταλλαγή υπηρεσιών, αλλά ένα τέτοιο συμβόλαιο δεν είναι ζήτημα προσωπικών αισθημάτων. Συνοδεύεται από τη δημόσια, συνήθη χειρονομία ενός προσώπου να παίρνει με το δεξί του χέρι το δεξί χέρι ενός άλλου προσώπου και συχνά τα δύο πρόσωπα να παίρνουν με επισημότητα όρκο επάνω σε ένα σφάγιον

veräußerlichen' Besitz im Frühgriechischen. Das Funktionsfeld von hom. φίλος", *Lingua*, 8 (1959) 288 = *Strukturalgrammatische Beiträge zum Verständnis Homers* (Άμστερνταμ 1967), σσ. 36-37· M. Landfester, *Das griechische Nomen "philos" und seine Ableitungen, Spudasmata*, Bd. XI (Χίλντεσχαϊμ 1966), σ. 71, σημ. 6.

3. E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, μεταφ. E. Palmer (Μαϊάμι 1973), σ. 278.

4. Στο ίδιο, σσ. 277-279.

5. Στο ίδιο, σ. 282.

θυσίας για να κρατήσουν τους όρους της συμφωνίας, η οποία όχι μόνο είναι βασισμένη σε ανταλλαγή υπηρεσιών και δώρων, αλλά παρουσιάζεται επίσης ως πράξη που θεμελιώνει την εμπιστοσύνη των συμφωνούντων μελών.<sup>6</sup> Ο Jean Taillardat έχει δείξει ότι στον Όμηρο και στην κατοπινή ελληνική φιλολογία (ως το τέλος του 4ου π.Χ. αιώνα) η γλώσσα της φιλίας σχετίζεται με τη γλώσσα της εμπιστοσύνης: *πειοιθῆναι*, *πίστις*, και *πιστός*. Ο Taillardat συμπεραίνει ότι ο «συνταγματικός συνδυασμός» (syntagmatic association) αυτών των ομάδων λέξεων είναι πολύ παλαιός και πολύ συνήθης για να οφείλεται μόνο στην τύχη, και προτείνει μια ετυμολογική εξήγηση που συνδέει τα *φίλος* και *φιλότης* με την ινδοευρωπαϊκή ρίζα των κοινών ελληνικών \**φριθ* από την οποία προέρχονται το *πέποιθα* και οι συγγενείς λέξεις. Η αρχική ρίζα του *φίλος* θα σήμαινε «αυτός που έχει καταθέσει την πίστη του (σε μια συμφωνία)».<sup>7</sup> Εάν πράγματι το *φίλος* είχε αυτή τη σημασία στην αρχή, μπορεί κανείς να εξηγήσει πιο εύκολα γιατί στον Όμηρο η *φιλότης* μπορεί να χρησιμοποιηθεί για κάθε συμφωνία —στρατιωτική, πολιτική και σεξουαλική—, όχι μόνον γι' αυτές της φιλοξενίας και της φιλίας.<sup>8</sup>

Όπως έχω ήδη πει, η φιλία στον Όμηρο αναφέρεται όχι μόνο στο θεσμό αλλά και σε μια αξία, και το επίθετο *φίλος* εμφανίζεται μαζί με άλλα επίθετα αξιών όπως *τίμιος* («έντιμος») και ιδίως *αἰδοῖος* («σεβαστός»). Το *αἰδοῖος* και το αντίστοιχο όνομα και ρήμα, *αἰδῶς* («σεβασμός», «ντροπή») και *αἰδεῖσθαι* («να δείχνει κανείς σεβασμό και ντροπή προς κάποιον»), είναι συσχετισμένα επανειλημμένως στην τυποποιημένη έκφραση με τις λέξεις *φίλος*, *φιλότης* και *φιλεῖν*. Παραδείγματος χάριν, η Ιλιάδα (Κ 114) αναφέρει τον Μενέλαο ως *φίλον περ ἔοντα καὶ αἰδοῖον* στο Ξ 210 η Ήρα θεωρεί τον εαυτό της *φίλη τε καὶ αἰδοίη* και στο Σ 386 και 425 η Χάρις και ο Ήφαιστος απευθύνονται στη Θέτιδα ως *αἰδοίη τε φίλη τε*. Ενώ στην Οδύσσεια, στο ε 88, ο Ερμής αποκαλείται από την Καλυψώ *αἰδοῖός τε φίλος τε* στο θ 21-22, κατά την Αθηνά, ο Οδυσσεύς είναι *φίλος*, *δεινός* και *αἰδοῖος* σε όλους τους Φαίακες και στο λ 360 ο Οδυσσεύς βλέπει τον εαυτό του να γυρίζει στην Ιθάκη *αἰδοῖότερος καὶ φίλτερος* σε όλους τους ανθρώπους που ζουν εκεί. Στην Ιλιάδα (Ω 111) ο Δίας λέει στη Θέτιδα ότι αναγνωρίζει την *αἰδῶ καὶ φιλότητά* της, και στην Οδύσσεια (ξ 505) ο μεταμφιεσμένος Οδυσ-

6. J. Taillardat, "ΦΙΛΙΟΤΗΣ, ΠΙΣΤΙΣ et FOEDUS", *Revue des études grecques*, 95 (1982) 2-5.

7. Στο *ίδιο*, σσ. 4-9.

8. Στο *ίδιο*, σ. 12.

σέας απευθύνεται στον Εύμαιο για ένα *ιμάτιον*, στηριζόμενος, όπως λέει, *φιλότῃτι καὶ αἰδοῖ*, αφού ο χοιροβοσκός τον έχει βεβαιώσει ότι θα του προσφέρει φιλοξενία όχι προς χάριν της ψευτικής ιστορίας που ο Οδυσσεύς διηγήθηκε (*οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω*) αλλά από φόβο προς τον Δία, θεό των ξένων, και από ευσπλαχνία για τον ξένο τον ίδιο (ξ 388-389).

Όπως η *φιλότης* και το *φιλεῖν*, η *αἰδώς* και το *αἰδεῖσθαι* εκφράζουν μια κοινωνική κυρίως ιδέα. Αλλά σε αντίθεση με τη λέξη *φιλότης*, η οποία χρησιμοποιείται για να εκφράσει μια πραγματική αμοιβαία σχέση με άλλους, η *αἰδώς* είναι μια εσωτερική, συναισθηματική ώθηση προς τη σωστή συμπεριφορά, σύμφωνα με αυτό που οι άλλοι περιμένουν από κάποιον. Όπως λέει και ο James Redfield, «*αἰδώς* είναι... ένα αίσθημα που δημιουργείται από την αντίληψη της θέσης ενός υποκειμένου στην κοινωνική δομή και από τις υποχρεώσεις που συνοδεύουν αυτή τη θέση», ιδιαίτερα ως προς τα πρόσωπα «που ασκούν κοινωνικούς ρόλους ή όταν φαίνεται να έχουν μια κοινωνική σχέση με το υποκείμενο».<sup>9</sup> Σύμφωνα με τον Gustave Glotz «η *αἰδώς* είναι ένα ψυχολογικό φαινόμενο, μια κατάσταση ή μια συνείδηση ή μια συναίσθηση, αλλά η *φιλότης* είναι ένα εξωτερικό γεγονός, μια κοινωνική κατάσταση».<sup>10</sup>

Παρ' όλα αυτά, και οι δύο λέξεις, *αἰδοῖος* και *φίλος*, χρησιμοποιούνται για την περιγραφή μιας σωστής θέσης ή συμπεριφοράς προς τα μέλη της οικογένειας ή της κοινότητας του υποκειμένου, και τα *φιλότης*, *φίλος* και *φιλεῖν* περιλαμβάνουν σχέσεις και πράξεις των μελών αυτών των ομάδων.<sup>11</sup>

Το γεγονός ότι η *αἰδώς* και η *φιλότης* επανειλημμένα απαντούν μαζί στη γλώσσα της Ιλιάδας και της Οδύσσειας δείχνει ότι ήταν στενά συσχετισμένες από ποιητές που χρησιμοποιούσαν αυτή τη γλώσσα πριν από τη σύνθεση των ομηρικών ποιημάτων. Διότι, όπως είναι γνωστό, η Ιλιάδα και η Οδύσεια είναι προϊόντα προφορικής ποιητικής παράδοσης, η οποία ίσως να είχε ήδη ηλικία χιλίων ετών την εποχή της σύνθεσης αυτών των ποιημάτων, πιθανώς το τελευταίο τέταρτο του 8ου αιώνα. Η γλώσσα και η τεχντροπία, το μυθολογικό περιεχόμενο, και τα θέματα και οι αξίες αυτών των επών είναι παραδοσιακά, και συγχρόνως κάθε

9. J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Σικάγο 1975), σ. 118.

10. G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Παρίσι 1904), σσ. 138-139.

11. Στο ίδιο, σ. 138· Benveniste, *ό.π.*, σ. 278.

ποίημα παράγει, με την ειρωνεία και την κριτική σκέψη, τις δικές του ξεχωριστές σημασίες των παραδοσιακών αυτών θεμάτων και αξιών. Η φιλότις, μια παραδοσιακή αξία, είναι το αντικείμενο μιας τέτοιας ειρωνικής και κριτικής σκέψης. Γι' αυτόν το λόγο, η εκτίμηση της σημασίας και του ρόλου της φιλότιτος στην Ιλιάδα και στην Οδύσεια όχι μόνο μπορεί να οδηγήσει σε κεντρικά ερμηνευτικά προβλήματα των επών, αλλά ακόμη συγκεντρώνει την προσοχή στο χαρακτηριστικό της ομηρικής τεχνικής να μεταμορφώνει παραδοσιακό υλικό προσαρμόζοντάς το στα θέματα του κάθε ποιήματος.

Η ποιητική χρήση της φιλίας και των άλλων μορφών της κοινωνικής ενότητας και αλληλεγγύης στην Ιλιάδα και στην Οδύσεια μου φαίνεται σχετική με το θέμα μας, «Μύθος και Ιστορία», επειδή, αν το θέσουμε απλούστερα, η φιλία, όπως την έχω περιγράψει, ήταν ένας σημαντικός θεσμός και μια αξία στην παραδοσιακή ποίηση, που βασιζόταν σε έναν ηρωικό μύθο, ενώ οι μεταμορφώσεις αυτού του θεσμού και της αξίας στα ομηρικά ποιήματα αντανακλούν ιστορικές εξελίξεις λίγο ή πολύ σύγχρονες με τη δημιουργία αυτών των ποιημάτων. Είναι γνωστό ότι ο χρόνος της Ιλιάδας και της Οδύσειας είναι μια μακρινή ηρωική εποχή, η θύμηση της οποίας διατηρείται στη μυθολογία που συγκρότησε το κεντρικό θέμα αυτής της ποιητικής προφορικής παράδοσης. Η ιδιαίτερη ποιητική δύναμη των ομηρικών ποιημάτων οφείλεται, εν μέρει, στην ειδική ιστορική προοπτική με την οποία βλέπουν και μεταμορφώνουν αυτή την παραδοσιακή μυθολογία, τους θεσμούς και τις αξίες. Αυτή η προοπτική ανήκει στον ύστερο 8ο αιώνα, εποχή, όπως τα αρχαιολογικά τεκμήρια δείχνουν όλο και πιο καθαρά, καθοριστικών εξελίξεων στις κοινωνικές μορφές και ιδέες κοινοτικής ενότητας.

Η πιο σπουδαία από αυτές τις εξελίξεις ήταν η εμφάνιση στον 8ο αιώνα της πόλεως —σημαντικής μορφής της ανεξάρτητης κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης στην Ελλάδα.<sup>12</sup> Στο κέντρο αυτής της καινούριας κοινωνικής οργάνωσης ήταν οι θεσμοί της φιλίας, οι οποίοι περιλάμβαναν οικογενειακούς και κοινοτικούς δεσμούς σαν αυτούς που συναντούμε στην Ιλιάδα ανάμεσα στους Τρώες και ιδίως στον Έκτορα και την οικογένειά του. Το ακροατήριο του Ομήρου θα είχε αναγνωρίσει στην Τροία, *mutatis mutandis*, πολλές από τις δικές του κοινωνικές μορφές και αξίες και θα είχε αισθανθεί την τραγωδία του επικείμενου ολέθρου. Πραγματικά, εάν οι σημερινοί αναγνώστες του Ομήρου είναι κληρονόμοι

12. A. M. Snodgrass, *Archaic Greece* (Μπέρκλεϋ 1980), σσ. 15-84.

των πολιτιστικών και κοινοτικών αξιών, τότε θα θεωρούν την αφοσίωση και ευθύνη προς την οικογένεια και την κοινότητα ως σημαντικές αρετές. Γι' αυτόν το λόγο ακόμη θα συγκινούνται με την καταστροφή της Τροίας και με τις αντιφάσεις στο ηρωικό σύστημα αξιών, όπως παρουσιάζεται στην *Ιλιάδα*, και το οποίο κάνει αυτή την καταστροφή επιθυμητή και επιθυμητέα κατάληξη.

Είναι φανερό ότι η καταστροφή είναι επιθυμητή και επιθυμητέα: η προσπάθεια του στρατού των Αχαιών να λεηλατήσει την πολιτεία δικαιώνεται πλήρως από ηθική άποψη, όποιο και αν είναι το κόστος σε ανθρώπινες ζωές. Μια τέτοια καταστροφή θα αποτελούσε για τους νικητές την ύψιστη ένδειξη ατομικού ηρωισμού και συλλογικής δράσης, και θα τους οδηγούσε στην πιο πλούσια και γεμάτη σημασία ολοκλήρωση. Ο Όμηρος αντιπαράθετει, με όλες τις αντιφάσεις τους, τη φιλία, η οποία δίνει την πόλη της Τροίας, και τη συνοχή ανάμεσα στο στρατό των Αχαιών, που τους δίνει τη δυνατότητα να υποτάξουν τους εχθρούς. Οι ίδιες αξίες που κάνουν τη ζωή πολιτισμένη και άξια να τη ζει κανείς είναι και οι πιο αποτελεσματικές στην καταστροφή αυτής της πολιτισμένης ζωής.

Στην παράδοση της ηρωικής ποίησης, η οποία κορυφώνεται στην *Ιλιάδα*, η μάχη και ο σκοτωμός είναι οι κυριότερες κοινωνικές πράξεις.<sup>13</sup> Σ' αυτό το πλαίσιο η *αιδώς* είναι ο φόβος αποδοκιμασίας ή καταδίκης από τους άλλους που κάνει τον άνθρωπο να στέκεται και να πολεμά με γενναιότητα, και η *φιλότις* είναι η συνοχή που υπάρχει μεταξύ αυτών που έχουν *αιδώ* και «θυμούνται» τη «χαρά» της μάχης. Αλλά στην *Ιλιάδα* την ίδια, μέσα από τη χαρακτηριστική ειρωνεία του ποιήματος, η στρατιωτική *αιδώς* και *φιλότις* της ποιητικής παράδοσης αντιπαρά τίθενται με την *αιδώ* και *φιλότιτα* των προσωπικών και οικογενειακών σχέσεων. Τα αποτελέσματα αυτής της αντιπαράθεσης μπορούν να φανούν καθαρά στην προσωπικότητα και στο πεπρωμένο του Έκτορα και του Αχιλλέα.

Ο Έκτορας, πάνω από όλους, είναι ήρωας της *αιδούς* —ένας ήρωας με κοινωνικές υποχρεώσεις και ευθύνες. Ο Έκτορας χάνει τη ζωή του, στο Χ της *Ιλιάδας*, γιατί το συναίσθημα ντροπής και σεβασμού προς τους άνδρες και γυναίκες της Τροίας δεν του επιτρέπει να υποχωρήσει πίσω στην πόλη. Είναι το ίδιο συναίσθημα ντροπής και σεβασμού το οποίο τον οδηγεί, όπως είχε πει στην *Ανδρομάχη*, [... ] να 'μαι αντρεωμένος

13. Redfield, *ό.π.*, σ. 119.



πάντα / και μέσα στη σφαγή να βρίσκομαι στους Τρώες τους μπροστομάχους, / την τρανή δόξα του πατέρα μου και μένα να κρατήσω.» (Ζ 444-446).<sup>14</sup> Η ίδια αρετή —κοινωνικά παραγωγική για την κοινότητα του Έκτορα, για την οικογένειά του και για τον εαυτό του— είναι συγχρόνως αναπόφευκτα αντιπαραγωγική και αυτοκαταστρεπτική: οδηγεί άμεσα στο θάνατό του, που με τη σειρά του σχετίζεται με την καταστροφή της Ανδρομάχης, του Πριάμου και της Τροίας.

Αν ο Έκτορας είναι ο χαρακτήρας που αντιπροσωπεύει μια κοινωνική και ανθρωπιστική αξία στην Ιλιάδα, του οποίου ο ηρωισμός, κατά τον Schadewaldt, είναι "das Heldentum des gebundenen Menschen",<sup>15</sup> και του οποίου ο θάνατος στην πραγματικότητα καταστρέφει εκείνους που κοινωνικά συνδέονται με αυτόν, ο Αχιλλέας, σε αντίθεση, φαίνεται απάνθρωπα απομονωμένος και δαιμονικός στο μεγαλείο του. Ακόμη, η μοίρα του Αχιλλέα, διαγράφεται από τον Όμηρο με κύρια χαρακτηριστικά το ανικανοποίητο και τη ματαίωση μιας βασικής κοινωνικής αξίας, της φιλότιτος, του δεσμού του ήρωα με τους άλλους. Από την πρώτη του εμφάνιση στο ποίημα, όταν μαζεύει το στρατό για να μάθουν όλοι γιατί ο Απόλλωνας έχει ρίξει το θανατικό, το θέμα της Ιλιάδας είναι τόσο η φιλότιτος του Αχιλλέα όσο και η μήνις του. Ο πρωταγωνιστής συστηματικά παρουσιάζεται τρυφερός και εύπλαχνος και με αγάπη προς τους άλλους —χαρακτηριστικά τα οποία, αλλού στο ποίημα, ανήκουν βασικά στους Τρώες. Σαν αποτέλεσμα αυτής της σχέσης με τους εχθρούς του, όταν σκοτώνει τον Έκτορα και καταστρέφει την Τροία, ο Αχιλλέας καταστρέφει και τον εαυτό του' το ηρωικό του μέγεθος, όπως και του Έκτορα, παρουσιάζεται αυτοκαταστρεπτικό. Η αγάπη του για τον Πάτροκλο, οι διάλογοι με τη μητέρα του και η τρυφερή σχέση του με τα υποκατάστατα του πατέρα που βρίσκει στα πρόσωπα του Φοίνικα και του Πριάμου, είναι χαρακτηριστικά ιδιαίτερα ανθρώπινα και τόσο μοναδικά ανάμεσα στους Έλληνες όσο και η μήνις του. Αλλά στο μεγαλύτερο μέρος του ποιήματος, η μήνις εξαλείφει και παραλύει την φιλότιτα: μετά από τις διαμάχες με τον Αγαμέμνονα, μολονότι σχεδόν ξεχειλίζει από αγάπη και αισθάνεται βαθιά την ανάγκη της φιλίας, του στενού δεσμού με τους συντρόφους του, οι οποίοι απευθύνονται σ' αυτόν με αυτούς τους ίδιους όρους, δεν μπορεί ούτε να εκφράσει τα αισθήματά του ούτε να ανταποκριθεί στα δικά τους. Όπως

14. Μετάφραση Ν. Καζαντζάκη - Ι. Θ. Κακριδή.

15. W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, 3η έκδ. (Ντάρμστατ 1966), σ. 108.

λέει ο Αίας, «την πέρφρανη καρδιά του σίδερο την έκανε.../ ο ανήλεος! Κι ουδέ μας τους συντρόφους του ψηφρά» (I 629-630). Ούτε και κάμπτεται ο Αχιλλέας όταν ο Αίας του λέει: «σεβάσου/ακόμα και το σπίτι σου» (I 640) και για τους συντρόφους που επιθυμούν να είναι «πιο γκαρδιακοί φίλοι και πιο ακριβοί» (I 641-642), παρόλο που εκείνος ο ίδιος είχε χαιρετίσει τον Λίαντα, τον Οδυσσέα και τον Φοίνικα: «απ' τους Αργείτες / εσάς λογάζω φίλους πιότερο, κι ας είμαι θυμωμένος» (I 197-198). Μόνο όταν ο Πάτροκλος σκοτώνεται και του Αχιλλέα η μήνις μεταφέρεται, κατά κάποιον τρόπο, από τον Αγαμέμνονα στον Έκτορα και στους Τρώες, μπορεί ο Αχιλλέας, για μια ακόμα φορά, να γίνει μέλος του κοινού και να ενωθεί με το στρατό στη μάχη. Αλλά, παραδόξως, και η αγάπη του και ο πόνος του για το χαμό του Πατρόκλου και ακόμα ο ίδιος ο θάνατός του, ο οποίος προφητεύεται πολλές φορές, τον απομονώνουν περισσότερο από τους συντρόφους του, και η αγριότητα με την οποία λεηλατεί και σκοτώνει τους Τρώες τον αποκόβει από κάθε ανθρώπινο στοιχείο. Η φιλότης του εξαφανίζεται, ή καλύτερα παίρνει άλλη σημασία: ονομάζει «φίλο» τον Τρώα Λυκάονα (Φ 106), ο οποίος εκλιπαρούσε και ικέτευε για τη ζωή του με τις πιο ανθρώπινες εκφράσεις, όταν του λέει ότι ο μόνος ανθρώπινος δεσμός μεταξύ τους είναι το ότι και οι δύο είναι θνητοί, και το μόνο που μπορεί να κάνει για να εκφράσει το δεσμό αυτό είναι να τον σκοτώσει. Σ' αυτό το σημείο, για τον Αχιλλέα, η αγάπη και το μίσος είναι το ίδιο πράγμα: η απόλυτη απανθρωπιά του γίνεται φανερή με τη βάρβαρη συμπεριφορά του προς το νεκρό σώμα του Έκτορα και τη θυσία των δώδεκα νέων Τρώων στον τάφο του Πατρόκλου. Μόνο στο Ω, όταν ο Αχιλλέας συγχινείται από την απελπισμένη ικεσία του Πριάμου, και δέχονται ο ένας τον άλλον σαν πατέρα και γιό, μόνο τότε ο Αχιλλέας βάζει ένα τέλος στο θυμό του. Ο Πρίαμος είναι σε ακόμη χειρότερη κατάσταση από τον Αχιλλέα, και νιώθει μεγαλύτερη την ανάγκη για παρηγοριά, φιλία και στοιχειώδη ανθρώπινη αλληλεγγύη. Και ο Αχιλλέας του τα προσφέρει, καθώς η φιλότης τον κυριεύει. Αλλά ενώ αυτή η στοργική σχέση παρεμβαίνει για να επιστρέψει ο Αχιλλέας στον κόσμο των ανθρώπινων αισθημάτων, των παραδεκτών κοινωνικών αξιών και της ατομικής ευπρέπειας, αυτά συμβαίνουν σε μια ατμόσφαιρα θανάτου, όχι μόνο του Έκτορα και του Πατρόκλου αλλά και του Αχιλλέα του ίδιου και της Τροίας. Και αυτό υπογραμμίζει πιο έντονα την απομόνωση του Αχιλλέα και την τραγική ματαιότητα της μήνις και της φιλοτήτός του.

Η αναπαράσταση στο ποίημα αυτής της ματαιότητας, όπως η

αυτοηττούμενη αιδώς του Έκτορα, είναι, θα επέμενα, τουλάχιστον εν μέρει, το αποτέλεσμα του ομηρικού διαλογισμού πάνω σε ηρωικές αξίες σε μια εποχή κοινωνικής και ηθικής μεταμόρφωσης — ενός διαλογισμού ο οποίος τις εκθέτει ως τραγικά αντιφατικές. Ο Όμηρος, κάνοντας το ποίημα να τελειώνει με τα λύτρα και την ταφή του Έκτορα, θέτει την τελευταία έμφαση στο θάνατο όχι, με την παραδοσιακή έννοια, ως το απαραίτητο τέλος κάθε ατόμου (και γι' αυτόν το λόγο αιτία για τον ηρωισμό του), αλλά ως ευκαιρία για τη διαβεβαίωση της φιλότιτος στη συνέχεια της ανθρώπινης, κοινωνικής ύπαρξης, όταν βρίσκεται κατά πρόσωπο με τον αναπόφευκτο πόνο και χαμό. Στο τέλος, αγάπη και αλληλεγγύη φαίνονται να είναι δυνατότερα από το θάνατο και την καταστροφή.

Η Ιλιάδα τελειώνει καθώς στρέφεται, πέρα από τις παραδοσιακές ηρωικές αξίες, προς μια ηθική ανθρωπισμού και συμπόνιας. Για το ακροατήριο του Ομήρου, το οποίο, μέσα στον ύστερο 8ο πια αιώνα, κοιτάζει προς τα πίσω, προς την ηρωική εποχή της μυθολογίας, μια τέτοια ηθική πρέπει να επιβεβαιώνει τις αξίες της νεοεμφανιζόμενης πόλεως. Ακόμη και αν η αντιπαράθεση των αξιών του πολεμικού ηρωισμού και της ανθρώπινης συμπόνιας ήταν συμβατική στη μυθολογία της ποιητικής παράδοσης, ο Όμηρος, κάτω από την επίδραση της σύγχρονης ιστορικής εξέλιξης, επεξεργάζεται αυτή την αντιπαράθεση ως μια βασική θεματική αντίθεση, χαρακτηριστική του ποιήματός του.

Στο χρόνο που απομένει, θα ήθελα να υποστηρίξω σύντομα πως και η Οδύσσεια επεξεργάζεται παραδοσιακές ιδέες της φιλότιτος σε σχέση με τα χαρακτηριστικά θεματικά ενδιαφέροντα. Αυτή η επεξεργασία μυθολογικού υλικού, όπως και στην Ιλιάδα, απηχεί σύγχρονες αλλαγές στις κοινωνικές δομές και αξίες. Η Οδύσσεια, όμως, δεν εκθέτει απλώς και μόνο αντιφάσεις σε συμβατικούς θεσμούς και αξίες επιβεβαιώνει και καινούριες έννοιες.

Μερικοί μελετητές έχουν παρατηρήσει ομοιότητες μεταξύ του μεταπολεμικού, σχεδόν μεταηρωικού, κόσμου της Οδύσσειας και του κόσμου που παρουσιάζεται στην ποίηση του Αρχιλόχου, μία γενεά σχεδόν αργότερα.<sup>16</sup> Και ο Όμηρος και ο Αρχιλόχος αντανακλούν μια εποχή

16. Π.χ. Β. Seidensticker, "Archilochus and Odysseus", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 19 (1978) 5-22.

στην οποία, ως αποτέλεσμα της καθιέρωσης της πόλεως, υπήρξε μια ζωηρή ανάπτυξη του αποικισμού και της εγκατάστασης των μεθόριων οικισμών στον μεσογειακό κόσμο. Είναι πιθανό στις μικρές ιωνικές κοινότητες του ανατολικού Αιγαίου, όπου η Οδύσεια συντέθηκε και τραγουδήθηκε, οι αλλαγές που ήρθαν από αυτές τις αποδημίες να χρησίμευσαν σαν καταλύτες στο να επιτείνουν τις αλλαγές στην κοινωνία και στις κοινωνικές αξίες που είχαν αρχίσει κατά την περίοδο του ιωνικού αποικισμού, μερικούς αιώνες πριν. Σε μια τέτοια συνοριακή κοινωνία, που μοιάζει αρκετά με την αμερικανική δύση του 19ου αιώνα, έδιναν μεγάλη σημασία στις προσωπικές ικανότητες και τα κατορθώματα ηθικά τιμώμενες πράξεις, όπως το να λείει κανείς την αλήθεια ή να μη δηλητηριάζει τα βέλη του, πρέπει να φαίνονταν περισσότερο ανεφάρμοστες εκεί παρά στις σταθερές παραδοσιακές κοινωνίες όπως αυτές που οι Έλληνες άφησαν πίσω τους στη μητροπολιτική Ελλάδα.<sup>17</sup> Ό,τι μας παραδίδεται για το χαρακτήρα του Οδυσσέα και για την κατάφαση του ποιητή για τις πράξεις του ήρωα αντικατοπτρίζει αυτές τις αλλαγμένες αξίες.

Το πιο ριζικό είδος αποξένωσης και εκτοπισμού των αποίκων, προς το τέλος του 8ου αιώνα, προέρχεται από τη διάσπαση των παλαιών φυλετικών και κοινοτικών δεσμών και εθίμων, με τους επακόλουθους κανόνες του δικαίου και αδικίου, και την εξέλιξη της νέας κοινωνικής και ηθικής πρακτικής που είχε την τάση, εν σχέσει με τις μεθοριακές αξίες, να κάνει, αντί για την οικογένεια και την κοινότητα, το άτομο μέτρο και φορέα του δικαίου. Στην πρώτη από τις ψεύτικες ιστορίες που αφηγείται ο Οδυσσέας, υποστηρίζει ότι είναι Κρητικός και ότι έφυγε από την πατρίδα του αφού σκότωσε κρυφά έναν εχθρό μέσα στη νύχτα. Μολονότι κανείς δεν τον είχε δει, έφυγε στην εξορία κυνηγημένος από την ενοχή του αίματος και το φόβο της αναπόφευκτης εκδίκησης των φίλων του σκοτωμένου, που ήταν δεμένοι με την υποχρέωση να ξεπληρώσουν το φόνο εξαιτίας της φιλότιμότητός τους (ν 259-273).

Παρομοίως ο Θεοκλύμενος, ο προφήτης με τον οποίο ο Τηλέμαχος γίνεται φίλος, φεύγει για να αποφύγει την εκδίκηση της οικογένειάς ενός συντρόφου από τη φυλή του τον οποίο είχε σκοτώσει (ο 272-278). Στο ψ ο Οδυσσέας ο ίδιος αναφέρεται σ' αυτή την ίδια ιδέα, όταν λέει στον Τηλέμαχο: «απ' το λάο κι αν ένας έτυχε να σκοτωθεί μια μέρα, / κι αν πίσω του πολλούς δεν άφησε για να τον γδικιωθούνε, / φεύγει φρονιάς

17. H. N. Porter, "Introduction", *The Odyssey of Homer*, μτφρ. G. H. Palmer (Νέκ Υόρκη 1962), σ. 17.

απ' την πατρίδα του και απ' τους δικούς του αλάργα. / Κι εμείς σκοτώσαμε της πόλης μας τους στύλους, της Ιθάκης / τους υιούς τους πιο τρανούς.» (ψ 118-122). Ο Οδυσσεύς περιμένει να ζητήσουν εκδίκηση οι οικογένειες των νεκρών νέων, όπως και το κάνουν. Όπως τα παιδιά τους στη συνέλευση του β, έτσι κι αυτοί, στη συνέλευση του ω, βασίζονται στις παραδοσιακές αξίες της φιλότιτος και κοινοτικής αλληλεγγύης για να δικαιώσουν τις πράξεις τους εναντίον του Οδυσσέα και του Τηλέμαχου, οι οποίοι δεν έχουν να βασιστούν σε κανέναν παρά μόνο στον εαυτό τους. Το ποίημα παίρνει σταθερά το μέρος του Οδυσσέα: Δεν τιμωρείται για το φόνο, επειδή ο Δίας και η Αθηνά υποστηρίζουν το δικαίωμα του ατόμου να προστατεύει την οικογένειά του και την ατομική του περιουσία, αν μπορεί να το κάνει, σε αντίθεση με το παλαιό παραδοσιακό δικαίωμα και την υποχρέωση των φίλων να εκδικηθούν. Η επαναστατική σημασία του τέλους του ποιήματος νομίζω ότι δεν πρέπει να μεγαλοποιείται. Στην πραγματικότητα, διαγράφει τη γένεση μιας νέας κοινωνικής τάξης, βασισμένης όχι στις παραδοσιακές ιδέες της φιλότιτος και της οικογενειακής αλληλεγγύης αλλά στην ευθύνη και στο ηθικό κύρος του ατόμου.<sup>18</sup>

Ο τελικός θρίαμβος του Οδυσσέα είναι θρίαμβος ενός κώδικα αξιών που, χωρίς αναφορά στην ποιητική παράδοση και στο ιστορικό περιεχόμενο, μπορεί εύκολα να θεωρηθεί μοντέρνος. Αυτός ο μοντερνισμός της Ιλιάδας και της Οδύσσειας είναι το αποτέλεσμα της ανάπλασης της παραδοσιακής ηρωικής μυθολογίας κάτω από την επίδραση ιστορικών εξελίξεων σχεδόν σύγχρονων με τη σύνθεση του ποιήματος. Η σπουδαιότητα της φιλότιτος στα ομηρικά έπη είναι αποτέλεσμα της δημιουργίας τους στη νέα εποχή της πόλεως και ένδειξη του ότι είναι σύγχρονα με αυτήν.<sup>19</sup>

18. Στο ίδιο, σ. 16.

19. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη Μαρία Κοτζαμανίδου, καθηγήτρια της Νεοελληνικής Γλώσσας και Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο της Καλιφορνίας στο Μπέρκλεϊ, η οποία μετέφρασε αυτό το δοκίμιο από τα αγγλικά.

FRIENDSHIP IN THE ILIAD AND ODYSSEY

(Summary)

*PHILIA*, an institution and value in traditional poetry grounded in heroic myth, was transformed in the Homeric epics in light of historical developments more or less contemporary with the creation of these poems in the late eighth century B.C. The most important of these developments was the rise of the *polis* as the major form of social and political organization in Greece. In both the Iliad and the Odyssey the poet exploits traditional conceptions of *philia* and the newer ethic of the *polis* in accordance with the distinctive themes, values, and ideas of the poems.

## Οδύσσεια και Ήπειρος

ΓΙΑ ΝΑ ΤΑΞΙΔΕΥΕΙ κανείς σήμερα από την Ήπειρο στην Ιθάκη δεν είναι τόσο εύκολο. Πρέπει να πάει στην Πάτρα και από εκεί με καράβι στην Ιθάκη. Παλαιότερα όμως, ταξιδεύοντας από την Ήπειρο για την Αθήνα προτιμούσαμε το θαλασσινό ταξίδι.

Το καράβι από την Πρέβεζα έπιανε Λευκάδα, Ιθάκη, Κεφαλλονιά, Πάτρα. Ακόμη και τώρα διατηρούμε ζωηρά την εικόνα εκείνη με τις ακτές του Ιονίου, τα σκαλώματα στο Νυδρί, τη Βασιλική, το Βαθύ, το Φισκάρδο, την Αγ. Ευφημία, τη Σάμη, τις ακρογιαλιές, την κεληδιστή φλυαρία των νησιωτών, καθώς επιβιβάζονταν από τις βάρκες στο καράβι. Κάποια χάρη ήταν διάχυτη σε ανθρώπους και φύση, στα λιμάνια με τα βαθιά γαλάζια νερά.

Δεν θα ήταν διαφορετική η εικόνα στην αρχαιότητα. Η θάλασσα ήταν ο συντομότερος και ασφαλέστερος δρόμος για τις ακτές της δυτικής Ελλάδας με τα πολλά νησιά.

Στην Κασσώπη, την πρωτεύουσα των Κασσωπαίων, που βρίσκεται στις πλαγιές του Ζαλόγγου, στο νομό της Πρέβεζας, βρέθηκαν στις τελευταίες ανασκαφές (1977-1983) 1.200 περίπου νομίσματα, που μας δίνουν μια ζωηρή εικόνα για τις σχέσεις των Κασσωπαίων με τα νησιά και τις ακτές της δυτικής Ελλάδας.<sup>1</sup>

Η πόλη και η χώρα είχαν αναπτύξει στον 4ο - 2ο π.Χ. αιώνα ζωηρές εμπορικές σχέσεις με τις ακτές της Αδριατικής ως το Δυρράχιο και την Ιλλυρία, με τη Ν. Ιταλία, ακόμη και την Καρχηδόνα. Τα κοινωνικά και οικονομικά ενδιαφέροντα έφταναν ως την Αιολίδα και την Ιωνία, τη Σάμο, τη Χίο, τη Σμύρνη, τη Μαγνησία του Μαιάνδρου και την Ελαία διαμέσου Θεσσαλίας-Ιστιαίας της Εύβοιας (Ωρεοί) ή από τον Πατραϊκό διαμέσου Ιτέας-Βοιωτίας-Χαλκίδας, ή από την Κόρινθο-Αίγινα ή ακόμη από τη Ζάκυνθο και τα Κύθηρα, παρακάμπτοντας τον τρικυμισμένο Μαλέα. Σίγουρα λοιπόν ένας αρχαίος Ηπειρώτης, για να φτάσει στην

1. Σ. Ι. Δάκαρης, *Κασσώπη. Νεώτερες ανασκαφές 1977-1983* (έκδ. Πανεπιστημίου Ιωαννίνων 1984), σσ. 54-62.

Ιθάκη, θα 'παιρνε το καράβι από κάποιο ηπειρωτικό λιμάνι ή από τη Λευκάδα. Ένας Αιτωλός όμως θα προτιμούσε το ταξίδι από τις Οινιάδες και τις Εχινούσες, στις εκβολές του Αχελώου. Όλα αυτά τα διάσπαρτα νησάκια ήταν σιγουριά για τους ναυτικούς. Δεν πρέπει επομένως να μας παραξενεύουν ούτε η επικοινωνία των αρχαίων Ηπειρωτών με την Ιθάκη, όπως διαγράφεται στην Οδύσσεια, ούτε οι σχέσεις του ομηρικού ήρωα Οδυσσέα με τους Θεσπρωτούς της Ηπείρου.

Τα δύο ομηρικά έπη, η Ιλιάδα και η Οδύσσεια, γνωρίζουν μόνο τους Θεσπρωτούς της Ηπείρου· τα άλλα φύλα, βόρεια των Κεραινίων, δεν είναι γνωστά. Ίσως το ταξίδι βορειότερα δεν ήταν χωρίς κινδύνους από πειρατές, όπως οι Τάφιοι, με τους οποίους πολέμα ο Οδυσσέας έχοντας συμμάχους και τους Θεσπρωτούς (π 425), ή από το ανοιχτό τρικυμμένο πέλαγος του Αδρία.

Όταν όμως μιλούμε για τους Θεσπρωτούς πριν από τις εισβολές του 12ου π.Χ. αι., πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι το φύλο αυτό κατείχε το σύνολο σχεδόν της ελληνικής Ηπείρου. Μετά την εισβολή των βορειοδυτικών φύλων, ένα μεγάλο μέρος των Θεσπρωτών, οι Θεσσαλοί, αναγκάστηκαν να καταφύγουν στη Θεσσαλία και να εγκατασταθούν εκεί, εκτοπίζοντας τους παλαιότερους κατοίκους, τους Βοιωτούς (Ηρόδ. 7,176), και ένα άλλο να περάσει στην Πελοπόννησο από τη Ναύπακτο.<sup>2</sup> Ήταν τόσο πολλοί οι Θεσσαλοί, ώστε έδωσαν το όνομά τους στη Θεσσαλία. Στον κενό χώρο ανατολικά της Δωδώνης εγκαταστάθηκε τώρα ένα νέο φύλο, οι Μολοσσοί· κατέλαβαν την κεντρική Ήπειρο, που αντιστοιχεί περίπου με το σημερινό νομό των Ιωαννίνων.

Αν και αρκετές φορές αναφέρεται στα ομηρικά έπη η Δωδώνη, ωστόσο οι Μολοσσοί είναι άγνωστοι. Στο χώρο ανατολικά της Δωδώνης μέχρι τον Τιταρήσιο ποταμό, τον Σαραντάπορο της Θεσσαλίας, αναφέρονται, στον Κατάλογο των πλοίων της Ιλιάδας, οι Ενήγες και οι πολεμικοί Περαιβοί, *οί περι Δωδώνην δυσχείμερον οίκι' έθεντο, οί τ' αμφ' ίμερτον Τιταρησσόν έργ' ενέμοντο* (B 750-751).

Τα δύο αυτά φύλα εκστρατεύουν υπό την ηγεσία του ηγεμόνα της

2. Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη (1,12,3), η μετακίνηση αυτή των Βοιωτών από τη θεσσαλική Άρνη στη Βοιωτία, εξαιτίας των Θεσσαλών της Ηπείρου, έγινε 60 χρόνια μετά την άλωση της Τροίας και των Δωριέων στην Πελοπόννησο 80 χρόνια μετά τα Τρωικά. Τα ευρήματα των δύο τάφων του τύμβου από τον Εξάλωφο, 12 χιλιόμετρα δυτικά των Τρικάλων, μας δίνουν την πρώτη αρχαιολογική απόδειξη για τις μετακινήσεις γύρω στο 1200 π.Χ. των Θεσσαλών της Ηπείρου στη δυτική Θεσσαλία και κάποια εξήγηση για τη στενή μυθολογική σύνδεση της Θεσσαλίας και της Ηπείρου· Δ. Θεοχάρης, *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών*, Α' (1968) 289-295.



θεσσαλικής Κύφου Γουνέα, που οδηγεί στην Τροία 22 καράβια, κάτω από τη γενική αρχηγία του Αχιλλέα. Οι νεότερες ομηρικές έρευνες δείχνουν ότι ο *Νεῶν Κατάλογος* της Ιλιάδας είναι ένα αυθεντικό στοιχείο του 13ου αιώνα, που καταγράφει τη ναυτική δύναμη των Αχαιών ηγεμόνων που πήραν μέρος στην εκστρατεία κατά της Τροίας.<sup>3</sup>

Η εντύπωση, που σχηματίζει κανείς από την ειδησεογραφία των ομηρικών επών για την Ήπειρο, είναι ότι στα δύο έπη περιγράφεται η αρχαϊκή εθνολογική κατάσταση, πριν ακόμη συμβούν οι μεταβολές από τις αναστατώσεις που ακολούθησαν μετά την εισβολή, γύρω στο 1200 ως το 800 π.Χ. περίπου.

Όταν στο Π της Ιλιάδας (233 κε.) ο Αχιλλέας εύχεται για τον φίλο του τον Πάτροκλο, που πρόκειται να μονομαχήσει με τον Έκτορα,

*Ζεῦ ἄνα, Δωδωναίε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίονα,  
Δωδώνης μεδέον δυσχειμέρου· ἄμφι δὲ Σελλοί  
σοι ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χμαιεῦνα,*

ο νους μας πάει στον 13ο αιώνα.

Οι ανασκαφές στο πανάρχαιο ιερό έφεραν στο φως μυκηναϊκά αφιερώματα, αγγεία και χάλκινα αναθήματα του 15ου-13ου π.Χ. αιώνα, που βεβαιώνουν ότι η Δωδώνη ήταν γνωστή στον μυκηναϊκό κόσμο των υστεροελλαδικών χρόνων.<sup>4</sup>

Στο π της Οδύσσειας (314 κε.) ο Οδυσσεάς, που προσποιείται τον κρητικό έμπορο, αφηγείται στον Εύμαιο πως ο Φείδων, ο βασιλιάς των Θεσπρωτών, φιλοξένησε το ναυαγό Οδυσσέα στο παλάτι του και τον τίμησε με πλούσια δώρα, και πως τάχα ο Οδυσσεάς είχε πάει στη Δωδώνη για να πληροφορηθεί από την υψίκορμη δρυ τη βούληση του Δία· πως θα γυρίσει στην πατρίδα του Ιθάκη, κρυφά ή φανερά; Τον κρητικό έμπορο, που ταξίδευε με φοινικικό καράβι και ναυάγησε στις ακτές της Ιθάκης, έστειλε ο βασιλιάς στο πολύπυρον Δουλίχιον, με θεσπρωτικό καράβι, που έτυχε να σαλπάρει για να προμηθευτεί σιτάρι.

3. V. Burr, «Νεῶν Κατάλογος. Untersuchungen zum homerischen Schiffskatalog», *Klio Beih.* 49 (1944 και ανατύπωση 1961) 109 κε., 151 κε.

4. Για τα μυκηναϊκά ευρήματα από τη Δωδώνη, *Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1967, σσ. 42-43, πίν. 28α, β' 1968, σ. 57, πίν. 40α-γ 1972, σ. 92, πίν. 69β, 1974, σ. 77, πίν. 58γ. Θ. Παπαδόπουλος, «Η εποχή του Χαλκού στην Ήπειρο», *Δωδώνη, Ε'* (1976) 282-285 και 302. K. A. Wardle, «Cultural Groups of the Late Bronze and Early Iron Age in North West Greece», *Godinjak*, XV (1977) 158, 159-160. C. Sueref, *Testimonianze Mycenae in Epiro* (Scuola Normale Superiore, Πίζα 1979-1980), σ. 47 κε.

Ας δούμε όμως τι έφεραν στο φως οι ανασκαφές στο ιερό της Δωδώνης, σε σχέση με την *ὕψικομον* βαλανιδιά, για την οποία κάνει λόγο η Οδύσσεια (εικ. 1).<sup>5</sup>

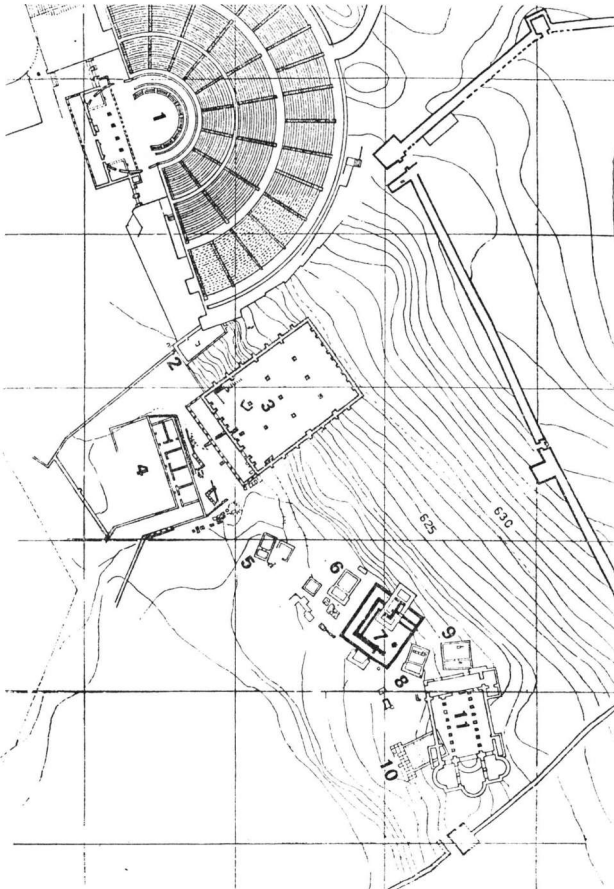
Στις αρχές του 4ου π.Χ. αι. ανέρχεται το αρχαιότερο οικοδόμημα του ιερού, ένας μικρός ναός με πρόναο και σπήλι βορειοδυτικά της φηγού (εικ. 2). Στο β' μισό του 4ου αιώνα, μπροστά από το ναό χτίστηκε ένας ισοδομικός ορθογώνιος περίβολος, με κατεύθυνση δυτική-ανατολική για να περικλείσει την ιερή δρυ (εικ. 3). Στις αρχές του 3ου αιώνα, στην εποχή του Πύρρου, τον απλό ισοδομικό περίβολο αντικατέστησε ένας ψηλός περίβολος με τρεις ιωνικές στοές εσωτερικά, που περιέκλεισαν το ναό και την αυλή με την ιερή δρυ (εικ. 4 και 5).

Στην ανατολική πλευρά δεν υπήρχε στοά, γιατί εκεί βρισκόταν η φηγός. Το ιερό καταστράφηκε το 219 από τους Αιτωλούς, που εισέβαλαν αιφνίδια στο ιερό και το λεηλάτησαν. Ο Πολύβιος (4,67,3) σημειώνει ότι οι Αιτωλοί, ενώ πυρπόλησαν τα άλλα οικοδομήματα, την ιερή οικία την κατεδάφισαν. Η αλλαγή στον τρόπο της καταστροφής εξηγείται, αν δεχτούμε ότι ιερά οικία του Πολυβίου ήταν ο ναός του Δία με τη φηγό. Η πυρπόληση του ιερού θα κατέστρεφε και το προφητικό δέντρο, την κατοικία του Δία Νάιου και της Διώνης, και τούτο θα ήταν ανήκουστη ιεροσυλία, που θα προκαλούσε την πανελλήνια αγανάκτηση και την κατακραυγή.<sup>6</sup> Στη θέση του μικρού ναού χτίστηκε γύρω στο 200 π.Χ. ένας μεγαλύτερος ναός με πρόπυλο και άδυτο και τρεις ιωνικές στοές γύρω γύρω. Η ανατολική πλευρά της αυλής, όπου ψωνόταν η προφητική φηγός, έμεινε και πάλι ελεύθερη (εικ. 6). Στη θέση αυτή της αυλής, που την προσδιορίζουν σταθερά οι διαδοχικές αρχιτεκτονικές μορφές του ιερού, βρέθηκε μια βαθιά οπή, η θέση της ιερής φηγού.

Με τη βοήθεια των κινητών ευρημάτων και της αρχαίας γραπτής

5. Για τις νεότερες ανασκαφικές έρευνες στη Δωδώνη, Δ. Ευαγγελίδης, Σ. Ι. Δάκαρης, «Το Ιερόν της Δωδώνης. Α' Ιερά Οικία», *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 1959 (1964) 1-176. Σ. Ι. Dakaris, *Dodona. Archaeological Guide to Dodona*, 1971. Του ίδιου, "Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra", *Ant. K.* 1963, 1es Beih, σσ. 35-55, και *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 16 (1960) 201 κτ. Evi Melas, *Tempel und Stätten der Götter Griechenlands*, Κολονία 1970, σσ. 165-176 (Σ. Dakaris). H. P. Drögemüller, *Gymnasium*, 68 (1961) 222-226. E. Kirsten, W. Kraiker, *Griechenlandkunde* (1962), σσ. 739-744. Για τη λατρεία, H. W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, Μόναχο 1969.

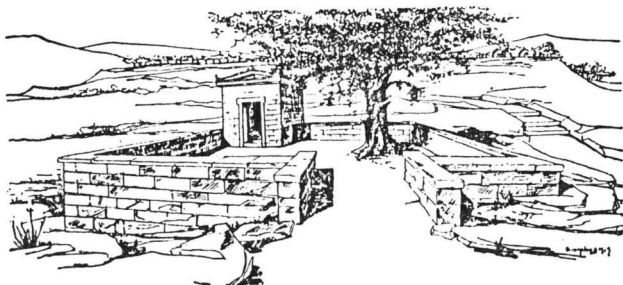
6. Δ. Ευαγγελίδης, Σ. Ι. Δάκαρης, *Αρχαιολογική Εφημερίς* (1959) 134-135. Σ. Ι. Dakaris, *Dodona* 1971, σ. 46. *Ant. K.* 1963, 1es Beih, σ. 37.



Εικ. 1. Κάτοψη του ιερού της Δωδώνης.



Εικ. 2. Ο ναός του Διός στο α' μισό του 4ου π.Χ. αιώνα.



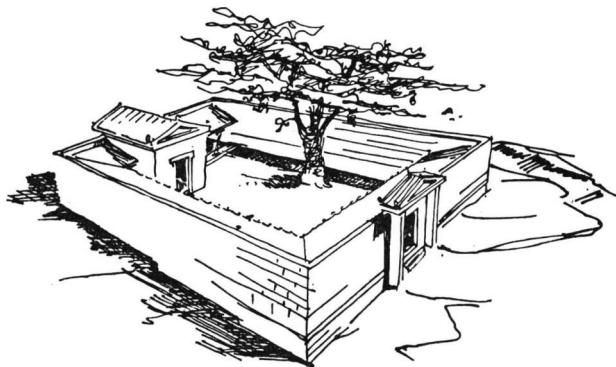
Εικ. 3. Ο ναός του Διός στο β' μισό του 4ου π.Χ. αιώνα.

παράδοσης μπορούμε να αναπαραστήσουμε τη μορφή του ιερού πριν από τον 4ο αιώνα.

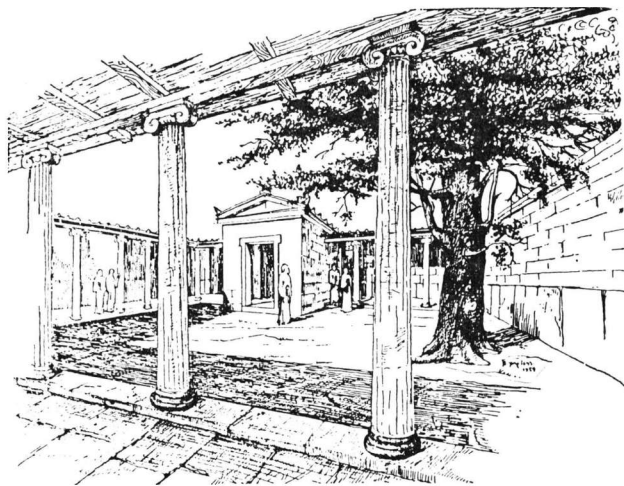
Από το β' μισό του 8ου ως τον 4ο π.Χ. αιώνα δεν υπήρχε ναός, αλλά μόνο πρόχειρες καλύβες κλαδόπλεχτες και κτίσματα από ξερολιθιά, όπου θα φυλάγονταν τα αφιερώματα, και κατοικούσαν οι Σελλά, οι αντίποδες και χαμαιεύναι. Την ιερή φηγή περιέκλεινε ένας κυκλικός περίβολος από τρίποδες με λέβητες από χαλκό, που βρίσκονταν σε επαφή μεταξύ τους. Όταν έκρουαν έναν από τους λέβητες, ο εναρμόνιος ήχος μεταδιδόταν από τον ένα στον άλλο και διαρκούσε πολύ. Από τον ήχο αυτό ερμήνευαν οι ιερείς, τον 4ο και 3ο αιώνα, τη θεία βούληση.

Οι τρίποδες είχαν καθαρτική ιδιότητα και ο ήχος του χαλκού ήταν φυλακτικός και αποτρόπαιος, ἀπελαστικός τῶν μαισμάτων.<sup>7</sup> Ένας

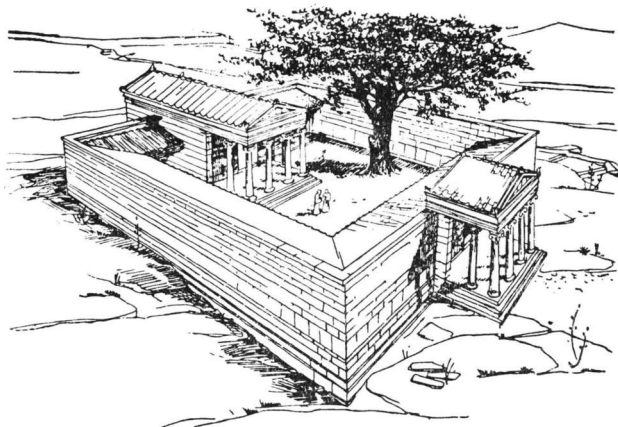
7. Σχόλ. Θεόκρ. II 3, 466.



Εικ. 4. Αναπαράσταση της ιερής οικίας (3ος π.Χ. αι.).



Εικ. 5. Αναπαράσταση του εσωτερικού της ιερής οικίας (3ος π.Χ. αι.).



Εικ. 6. Αναπαράσταση της ιεράς οικίας (τέλος 3ου π.Χ. αι.).

περίβολος λοιπόν από χάλκινους τρίποδες με λέβητες, με έντονο τον φυλακτικό και αποτρόπαιο χαρακτήρα, προστάτευε την προφητική βαλανιδιά, στις ρίζες της οποίας κατοικούσε ο Δίας ο άναξ, ο Δωδωναίος και Πελασγικός, που έφερε την επίκληση *Ναίως*, δηλαδή επίγειος κάτοικος της Δωδώνης, από το ρ. *ναίω* = κατοικώ, απόπου και η λ. *ναός*.

Κομμάτια από χάλκινους τρίποδες και λέβητες με γεωμετρική έντυπη διακόσμηση, πολύτιμα εξαρτήματα λεβήτων, όπως αγαλμάτια του πολεμιστή Δία, που χρονολογούνται από τον 8ο αιώνα, ή οι χάλκινες προτομές γρυπών των μέσων του 7ου αι. που βρέθηκαν στις ανασκαφές, βεβαιώνουν τις μαρτυρίες του αθησιογράφου Δήμωννα, του Αριστοτέλη, του Φιλοχόρου και άλλων αρχαίων συγγραφέων για τον κυκλικό περίβολο των τριπόδων.<sup>8</sup>

8. Στέφ. Βυζ., στη λ. *Δωδώνη*. Λεξ. Σούδας, στη λ. *δοδωναϊον χαλκείον*. Serv., Verg. *Aen.* III 466. Ευστ., Σχόλ. Ομ. Οδύσσεια, ξ 327. Νόννου, Γρηγόρ. Νανζ., Migne, *Patrologia Graeca*, XXXVI 1045 A. Σε παρόμοια συμπεράσματα είχε καταλήξει, με βάση τις φιλολογικές μαρτυρίες, ο A. J. B. Cook, "The Gong at Dodona", *Journal of Hellenic Studies*, 22, (1902) 5-28 και *Zeus*, 2, 1 (1925) 826, που επιβεβαιώνονται από τις ανασκαφές (1959), *Αρχαιολογική Εφημερίς* (1959), 414 κε.

Ποια θα ήταν η μορφή του ιερού πριν από τον 8ο αιώνα, στην εποχή που αναφέρονται τα ομηρικά έπη, οι ανασκαφές δεν έδωσαν κανένα στοιχείο. Κάποιοι περίβολοι από λιθάρια ή πασσάλους θα ασφάλιζε τον ιερό χώρο, όπως στο Ηραίο της Σάμου, όπου ένας τοίχος ξερολιθιάς περιέκλεινε την ιερή λύγο,<sup>9</sup> και στην παράσταση της Μεγάλης Θεάς στη σφενδόνη του χρυσού δαχτυλιδιού από τις Μυκήνες του 15ου αιώνα (εικ. 7).<sup>10</sup> Κάτω από το ιερό δέντρο κάθεται η θεά, στην οποία προσφέρουν άνθη και κωδιές παπαρούνας τρεις ιέρειες. Μια μικρότερη μορφή πίσω ψαύει το φύλλωμα δέντρου, πάνω δηλώνεται σχηματικά η ουράνια θόλος με τον ήλιο και το φεγγάρι, πάνω αριστερά παλλάδιο, μια οπλισμένη με δόρυ



Εικ. 7. Σφενδόνη του χρυσού δαχτυλιδιού των Μυκηνών του 15ου π.Χ. αι., με παράσταση υπαίθριου ιερού της Μεγάλης Θεάς.

και οκτώσχημη ασπίδα μορφή, κάτω αριστερά έξι λεοντοκεφαλές, που πιθανότερα υποδηλώνουν ομοιώματα λιονταριών που περιέβαλλαν και προστάτευαν τον ιερό χώρο, όπως τα αρχαϊκά λεοντάρια στην ιερή οδό της Δήλου ή οι σφίγγες που φύλαγαν τα ανάκτορα και τους τάφους των Φαραώ και οι τρίποδες κατά μήκος της ιερής οδού που οδηγούσε στο ιερό του ήρωα Πτώου στη Βοιωτία.<sup>11</sup>

Αφού η φηγός της Δωδώνης ήταν κατοικία του Δία και της Διώνης,

9. H. Walter, *Das Griechische Heiligtum. Heraion von Samos*, Μόναχο 1965, σ. 13, εικ. 4 και 8.

10. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* (1955)<sup>2</sup>, I, σ. 262, πίν. 17, 1. Του ίδιου, *Min. Myc. Rel.*, σ. 347, εικ. 158. Fr. Matz, *Kreta-Mykene-Troia* (1952)<sup>2</sup>, πίν. 52. Spyr. Marinatos, H. Hirmer, *Kreta und das Mykenische Hellas*, (Αθήνα 1959), σ. 207. S. I. Dakaris, *Ant. K.*, ό.π., σσ. 46-47.

11. P. Guillon, "Les Trépieds du Ptoion 1943", *Paulys Real-Encyclopädie*, 32, 2 (1959), στ. 1506. Evi Melas, ό.π., σσ. 123-124, εικ. 15 (E. Touloupa).

το δέντρο ήταν προφητικό. Από το θρόισμα των φύλλων φαίνεται ότι χρησιμοποιούσαν στους ομηρικούς χρόνους οι Σελλοί. Ο Οδυσσεάς πηγαίνει στη Δαυδώνη για να πληροφορηθεί από την υψίκομο φηγή για το γυρισμό του στην Ιθάκη. Οι *υπόφῆται* του θεού, οι Σελλοί της Ιλιάδας, ήταν *ἀνιπτόποδες* και *χαμαιεῦναι* για να έρχονται σε επαφή με τη Μητέρα Γη και να αντλούν τη δύναμή της.

Στη λατρεία της Διώνης θα ήταν αφιερωμένες οι τρεις γυναίκες *προμάντιες* που αναφέρει ονομαστικά ο Ηρόδοτος, η Προμάνεια, η Τιμαρέτη και η νεότερη από όλες η Νικάνδρη, που οι επιχώριοι τις ονόμαζαν *πελειάδες*, δηλαδή περιστέρες.<sup>12</sup> Το περιστέρι ήταν το σύμβολο



Εικ. 8. Χρυσό περίτμητο έλασμα από τους βασιλικούς τάφους των Μυκηνών, που παριστάνει τη Μεγάλη Θεά με τρία περιστέρια.



Εικ. 9. Χάλκινο νόμισμα της Ηπειρωτικής Συμμαχίας, με παράσταση της φηγού και τριών περιστεριών (τέλος 4ου π.Χ. αι.).

της θεάς της γονιμότητας, η επιφάνεια της θεάς. Παραστάσεις της θεάς ή του ιερού της με ένα ή τρία περιστέρια συναντούμε στη μινωική και μυκηναϊκή λατρεία (εικ. 8).<sup>13</sup> Σε ένα χάλκινο ηπειρωτικό νόμισμα, γύρω στο 300 π.Χ., παριστάνεται η ιερή φηγός της Δαυδώνης με τρία περιστέρια (*πελειάδες*), ένα στην κορυφή του δέντρου και δύο στο έδαφος, δεξιά και αριστερά από τον κορμό (εικ. 9).<sup>14</sup> Το νόμισμα εικο-

12. Ηρόδ. 2, 52 κε. Βλ. και H. W. Parke, *ό.π.*, σ. 52 κε.

13. M. P. Nilsson, *G. Gr. Rel.* I<sup>2</sup>, σσ. 290-291, πίν. 7.1, 11.2, 23.3.

14. P. R. Franke, *Athenische Mitteilungen*, 71 (1956) 60 κε., παρ. 42.



νογραφεί την τοπική παράδοση, την οποία κάπως παραλλαγμένη αναφέρει ο Ηρόδοτος (2,54 κε.).

Τα αρχαιολογικά ευρήματα των υστερομυκηναϊκών χρόνων, η τριαδικότητα των πελειάδων-περιστεριών, η ιερότητα της φηγού, όπως στην παράστασή του χρυσού δαχτυλιδιού των Μυκηνών, που αποτέλεσε τον πρωταρχικό πυρήνα της λατρείας γύρω από τον οποίο διαμορφώθηκε το αρχιτεκτονικό πλαίσιο, η ιερά οικία, κάτι ανάλογο προς την ιερή λύγο του Ηραίου της Σάμου, είναι στοιχεία που έχουν την αφετηρία τους στην εποχή του Χαλκού.

Από τις ανασκαφές στο ιερό της Δωδώνης επιβεβαιώνονται οι παρακάτω πληροφορίες των ομηρικών επών:

Στη μακρινή και παγερή Δωδώνη υπήρχε η λατρεία του Δία πριν από τον 13ο π.Χ. αιώνα.

Τον πυρήνα της λατρείας αποτέλεσε η ιερή φηγός, κατοικία του Δία και της Διώνης (Ησίδοτος [Rzach, απ. 134] *ναϊον δὲ ἐν πυθμένι φηγού*).

Η φηγός, ως κατοικία του θείου ζεύγους, ήταν προφητική και ο Οδυσσέας μεταβαίνει στη Δωδώνη για να πληροφορηθεί από αυτή τον τρόπο της επιστροφής του στην Ιθάκη.

Στη λατρεία του Δία ήταν καθιερωμένοι οι Σελλοί, ή Ελλοί, οι ἀνιπίτοποδες και χαμαιεῦναι, όπως στη λατρεία της Διώνης οι τρεις ἰέρειες-πελειάδες που αναφέρουν ο Ηρόδοτος και η τοπική παράδοση (νόμισμα, εικ. 9).

Διαφάνεται κάποια επιρροή του πρωταγωνιστή της Ιλιάδας, του θεσσαλού Αχιλλέα, στην ανατολική Ήπειρο (*Νεῶν Κατάλογος* 749-50, Π 233 κε.) και πιο συγκεκριμένη η επιρροή του Οδυσσέα στη δυτική Ήπειρο.

Στο τέλος του κ (488 κε.) η μάγισσα Κίρκη συμβουλεύει τον Οδυσσέα να πάει εις Ἴδιον δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης (στης Περσεφόνης της ανήμερης και στου Ἴδου τα παλάτια) για να ρωτηθεί την ψυχή του τυφλού μάντη Τειρεσία πώς θα γυρίσει στην πατρίδα, κρυφά ή φανερά;

Ο βοριάς θα φέρει το καράβι σε ένα ακρογιάλι, στην άκρη του ωκεανού, όπου το πάναγνο άλσος της Περσεφόνης, με τις πανύψηλες λεύκες και τις άκαρπες ιτιές. Στο σημείο ακριβώς όπου ο Πυριπλεγέθων και ο

Του ίδιου, *Die Antiken Münzen von Epirus 1961*, σ. 317 κε. S. I. Dakaris, *Dodona*, πίν. 38.3, *Ant. K.* 1963, 1es Beih, σ. 49, πίν. 22.4.

Κωκυτός, που πηγάζει από τη Στύγα, σμίγουν με τον Αχέροντα με πολύ βουητό, εκεί στη μέση είναι ένας βράχος (και μια σπηλιά), η είσοδος στον Άδη.

Στην επόμενη ραψωδία, το λ, ο Οδυσσεάς με τους συντρόφους του βάζουν πλώρη για το ταξίδι που δεν έχει γυρισμό, ἀχνύμενοι, θαλερόν κατά δάκρυ χέοντες. Σαν βασίλειψε ο ήλιος και πήρε να ισκιώνει, φτάνουν στην ακρογιαλιά, στη χώρα των Κιμμερίων, όπου ένα κάστρο, που ο ήλιος δεν τους βλέπει, «γιατί σύγνεφο και αντάρα σκεπάζει τους άμοιρους θνητούς». Καθίζουν το καράβι στην ακρογιαλιά, βγάζουν έξω τα πρόβατα για τη θυσία και φτάνουν εκεί που τους είχε πει η Κίρκη διασχίζοντας το άλσος με τις άκαρπες ιτιές και τις λεύκες.

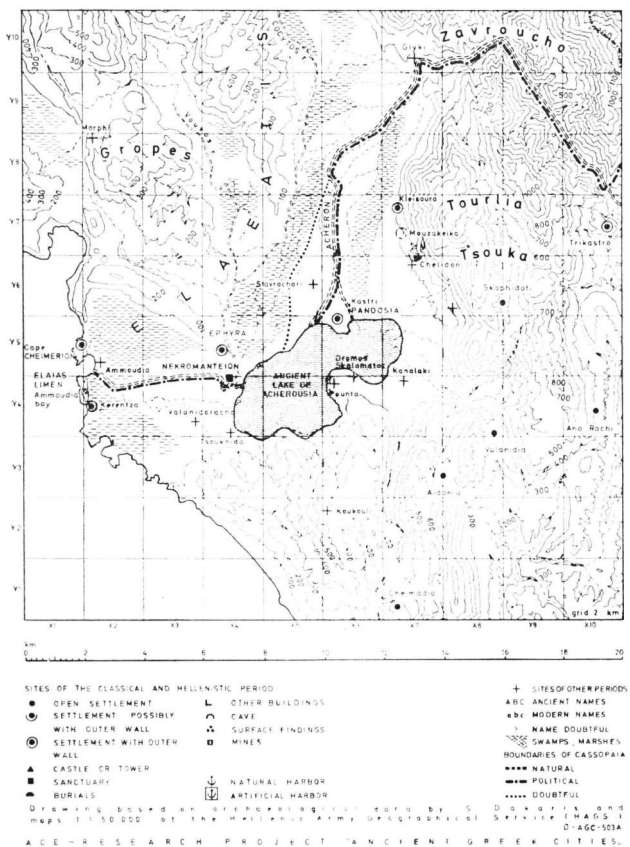
Είναι αναμφισβήτητη η ομοιότητα της ομηρικής περιγραφής με το τοπίο της πεδιάδας του Αχέροντα, με μόνη διαφορά ότι η Οδύσσεια δεν κάνει λόγο για την Αχερουσία λίμνη. Στην αρχαιότητα όμως και μέχρι πριν από 40 περίπου χρόνια την Αχερουσία λίμνη σχημάτιζε ο Αχέροντας κοντά στο χωριό Καστρί, την αρχαία Πανδοσία, αποικία των Ηλείων (εικ. 10).<sup>15</sup> Τα πλεονάζοντα νερά της, που ξεχύνονταν από τη δυτική όχθη, στο ύψος περίπου της Εφύρας και του Νεκρομαντείου, ξανασχημάτιζαν τον Αχέροντα, που στο σημείο αυτό δεχόταν τα νερά του Μαύρου (Κωκυτός) και του Βουβού (Πυριφλεγέθων). Από εκεί το ποτάμι συνέχιζε την πορεία του ως τον όρμο της Αμμουδιάς, το αρχαίο λιμάνι της Ελέας, κοντά στο ακρωτήριο Χειμέριον της Θεσπρωτίδος γής. Κατά τον Θουκυδίδη (1,16,4), ἔστι δὲ λιμὴν, καὶ πόλις ὑπὲρ αὐτοῦ κεῖται ἀπὸ θαλάσσης ἐν τῇ Ἐλαιάτιδι τῆς Θεσπρωτίδος Ἐφύρη.<sup>16</sup> Ο όρμος ονο-

15. Για την ταύτιση της Πανδοσίας με το Καστρί στην πεδιάδα του Κάτω Αχέροντα, *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos. S. I. Dakaris, *Cassopaia and the Elean Colonies* (Ancient Greek Cities 4, Αθήνα 1971), σσ. 135-136, 164-170 και σημ. 403 (235). *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας* 1958, σ. 107 κε. Διαφορετική άποψη, N. G. L. Hammond, *Epirus* (1967) σσ. 162 κε., 554, 642 κε., και *The Princeton Encyclopedia of Class. Sites*, 1976, στη λ. Trikastron.

16. Για την ταύτιση της Εφύρας με τα κυκλώπεια τείχη της Ευλοκάστρας, 500 μέτρα περίπου βόρεια του Νεκρομαντείου και του Αχέροντα, *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1958, σσ. 108-113. S. I. Dakaris, *Ant. K.* 1963, 1es Beih. Του ίδιου, *Θεσπρωτία* (Ancient Greek Cities 15, Αθήνα 1972) σσ. 62-63, 74, 80, 95-96, 133-134, 199-200. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos. *The Princeton Enciclopedia*, στη λ. Ephyra και Mesopotamos. Evi Melas, *ό.π.*, σσ. 158-159, εικ. 18 (S. I. Dakaris). N. G. L. Hammond, *Epirus* (1967), σσ. 369, 372, 379, 393, 478, 483.

CASSOPAIA

PLAIN OF ACHERON RIVER AND ACHEROUSIA LAKE



Εικ. 10. Χάρτης της περιοχής του Νεκρομαντείου, του Αχέροντα και της Αχερουσίας.

μάζεται και Ἐλέας λιμὴν (ψευδο-Σκύλαξ 30, Πτολ. 3,14,5) ἢ Γλυκὺς λιμὴν, εἰς δὲ ἐμβάλλει ὁ Ἀχέρων ποταμός, ῥέων ἐκ τῆς Ἀχερουσίας λίμνης καὶ δεχόμενος πλείους ποταμούς, ὥστε καὶ γλυκαίνειν τὸν κόλπον (Στράβ. 7,7,5).<sup>17</sup>

Στο σημείο της συμβολῆς του Κωκυτοῦ στον Ἀχέροντα, πάνω στον βραχώδη κωνικό λόφο, κοντά στο χωριό Μεσοπόταμος, αποκαλύφθηκε με ανασκαφές το αρχαίο Νεκρομαντείο.<sup>18</sup>

Τα κύρια στοιχεία λοιπὸν της ομηρικῆς περιγραφῆς, βράχος-εἰσοδὸς στον Ἄδη κοντά στη συμβολή του Πυριφλεγέθοντα και του Κωκυτοῦ στον Ἀχέροντα, ἄλλοσ με τις ἄκαρπες ἰτιές και τις λεύκες, λιμάνι, εἶναι πραγματικά. Σήμερα το λιμάνι της Αμμουδιάς ἔχει απομακρυνθεῖ περισσότερο ἀπὸ το ἱερό του Ἄδη (4,5 χλμ.) και κινδυνεύει να κλειστεῖ ἀπὸ τις προσχώσεις του Ἀχέροντα. Στην αρχαιότητα ὅμως η θάλασσα εἰσχωροῦσε πολὺ πῖό βαθιά, στο εσωτερικό, ὅπως φαίνεται και ἀπὸ τα ἀλλεπάλληλα τῶξα που ἔχει σχηματίσει η βλάστηση, καθὼς παρακολουθοῦσε τις διαδοχικές μεταβολές του κόλπου. Ἦταν λοιπὸν στην αρχαιότητα το Χειμέριον, η σημερινή Γλώσσα, ἓνα εὐδιάκριτο και πολὺ χαρακτηριστικὸ ακρωτήρι για τους ναυτικούς. Εκεί ἀγκυροβόλησε ο στόλος των Κορινθίων με 150 τριήρεις το 433, τις παραμονές της ναυμαχίας στα Σύβοτα (Θουκ. 1,46,3-4), και ο στόλος του Ἀγρίππα με 250 πλοία, λίγο πριν ἀπὸ τη ναυμαχία στο Ἄκτιο.<sup>19</sup> Ἀλλά η ομοιότητα γίνεται πῖό στενή, ἀν τη λέξη «Κιμμερίων» του ομηρικού στίχου (λ 14), ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε, ἀντικαταστήσουμε με τη λέξη Χειμερίων (δηλαδή οι κάτοικοι του Χειμερίου), μια διόρθωση που πρότεινε ο ἀρχαῖος γραμματικὸς<sup>20</sup> του 3ου π.Χ. αἰῶνα Πρωτέας Ζευγμα-

17. Περιγραφή της περιοχῆς, Πρακτικά Αρχαιολογικῆς Εταιρείας, 1958, σ. 107 κε.· 1960, σσ. 121-122, ὑποσ. 3. Σ. Ι. Δάκαρης, Θεσπρωτία (1972), σσ. 28-29, του ἴδιου, Cassopäa (1971), σσ. 4-5, fig. 8. Enciclopedia dell'Arte Antica, Suppl. (1970). στη λ. Mesopotamos. Evi Melas, ὁ.π., σ. 158 κε. C. Sueref, ὁ.π., σσ. 7-8.

18. Για τις ανασκαφές, Τὸ Ἔργον της Αρχαιολογικῆς Εταιρείας, 1958, σ. 95 κε.· 1960, σ. 102 κε.· 1961, σ. 118 κε.· 1963, σ. 57 κε.· 1964, σ. 51 κε. Πρακτικά Αρχαιολογικῆς Εταιρείας 1958, σ. 107 κε.· 1960, σ. 114 κε.· 1961, σ. 109 κε.· 1963, σ. 89 κε.· 1964, σ. 44 κε. Ant. K. 1963, 1es Beih, σσ. 51-54. Evi Melas, ὁ.π., σ. 157 κε. Bulletin de Correspondance Hellénique, 83 (1959) 665 κε.· 85 (1961) 767 κε.· 88 (1964) 771 κε.· 89 (1965) 768 κε. Archaeology, 15 (1962) 85-93. Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike, στις λ. Acheron, Ephyra, Orakel.

19. Δίον Κάσος. 50,51,2. Εκεί επίσης διαχειρίμασε το 1084 ο στόλος του Ροβέρτου Γουισκάρδου, Ἄνν. Κομν., Ἀλεξιάς 4,3.

20. Ἐπιτμ. Μέγ. 513, 49 : Κιμμερίων. Σχετικά Πρακτικά Αρχαιολογικῆς Εται-

τίτης και υποστήριξε ο G. L. Huxley. Διότι οι Κιμμέριοι, που ως τα μέσα του 7ου π.Χ. αιώνα κατοικούσαν στον Εύξεινο, ήταν άγνωστοι στους Έλληνες της Ιωνίας και στον ποιητή της Οδύσσειας.<sup>21</sup>

Όπως αποδείχτηκε από τις ανασκαφές, η Εφύρα ήταν αποικία μυκηναϊκή που έχτισαν τον 14ο π.Χ. αιώνα άποικοι από τη βορειοδυτική Πελοπόννησο στη θέση της Κιχύρου, ενός τοπικού οικισμού.<sup>22</sup>

Πάνω από το κυκλώπειο τείχος της δυτικής πλευράς του περιβόλου ήρθαν στο φως δύο ή τρεις ταφικοί τύμβοι με ταφές του 13/12ου αιώνα.<sup>23</sup> Την πόλη αυτή επισκέπτεται ο Οδυσσέας (α 259 κε., β 238 κε.) για να προμηθευθεί φάρμακον άνδροφόνον για τα βέλη του, εκεί αποβιβάζεται ο Νεοπτόλεμος γυρνώντας από την Τροία (Πίνδ. Νεμ. 7,37-39), εκεί έρχονται ο Θησέας και ο Πειρίθους για να αρπάξουν τη γυναίκα ή την κόρη του βασιλιά Αιδωνέα, την Περσεφόνη (Παυσ. 1,17,5. 4,36,3. Πλούτ. Θησ. 31,35), που δεν είναι άλλοι από την Περσεφόνη και τον Άδη. Στην Εφύρα στέλνει απεσταλμένους ο τύραννος της Κορίνθου Περίανδρος, για να πληροφορηθεί από την ψυχή της γυναίκας του Μέλισσας πού είχε κρυμμένο κάποιον θησαυρό (Ηρόδ. 5,92).

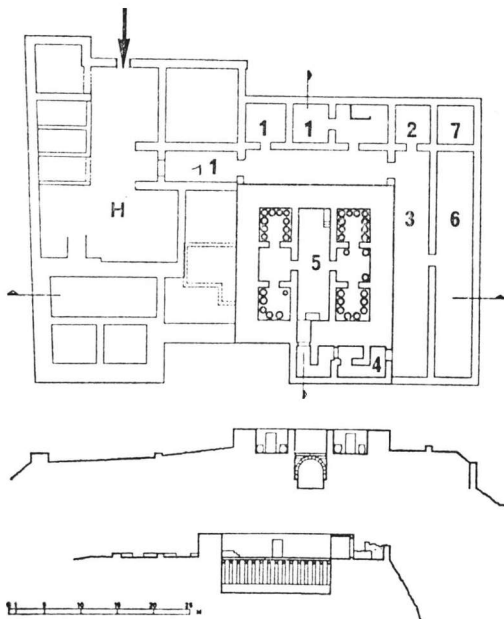
Στο λ. ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του φτάνουν στη συμβολή των δύο ποταμών, στο βράχο που είχε υποδείξει η μάγισσα Κίρκη. Δύο σύντροφοι κρατούν τα δύο σφαχτάρια, ενώ ο Οδυσσέας με το κοφτερό σπαθί του ανοίγει λάκκο ως έναν πήχη, χύνει γύρω για όλες τις ψυχές των νεκρών πρώτα μελίγαλα, ύστερα γλυκό κρασί και νερό, και σκορπίζει κριθάλευρο από πάνω και δέεται στις ψυχές τάζοντας, αν γυρίσει πίσω στην Ιθάκη, να σφάζει την πιό μεγάλη στέρφα αγελάδα και να κάψει μαζί και πολλά δώρα. Και τάζει ακόμη του Τειρεσία, σαν γυρίσει στην Ιθάκη, ρεΐας, 1961, σ. 116, υποσ. 3. Για την ταύτιση του Χειμερίου με το ακρωτήρι Γλώσσα, *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 16 (1960), Χρον. σ. 205. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας* 1958, σσ. 108-109. *Ant. K.* 1963, 1es Beih, σ. 54. Σ. Ι. Δάκκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σσ. 28-29.

21. *La Parola del Passato*, 1958, σ. 245 κε. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1960, σ. 121· 1962, σ. 116, υποσ. 3. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos.

22. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας* 1958, σ. 96. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας* 1958, σ. 108 κε. Σ. Ι. Δάκκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σσ. 28 κε., 62-63, 74, 80, 95-96, 133-134, 199-200. *Ant. K.* 1960, 1es Beih, σ. 51. *The Princeton Encyclopedia* (1976), σσ. 130-131. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos.

23. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1958, σσ. 111-112· 1975, σσ. 149-152· 1976, σσ. 149-152, πίν. 113, παρένθ. πίν. Ε'. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1983, σ. 45· 1984, σσ. 45-46.

να σφάζει ένα κατάμαυρο κριάρι, το πιο όμορφο από τα κοπάδια του. Στερνά σφάζει μέσα στο λάκκο τα δύο πρόβατα, έχοντας τα κεφάλια τους γυρισμένα προς το έρεβος της σπηλιάς, ενώ αυτός στρέφει το βλέμμα του αλλού, κατά το ρέμα του ποταμού. Τότε σμήνος από ψυχές των νεκρών, όμοιες με σκιές, ορμούν για να πιουν από τις χοές και το μαύρο αίμα



Εικ. 11. Κάτοψη και τομές του Νεκρομαντείου.

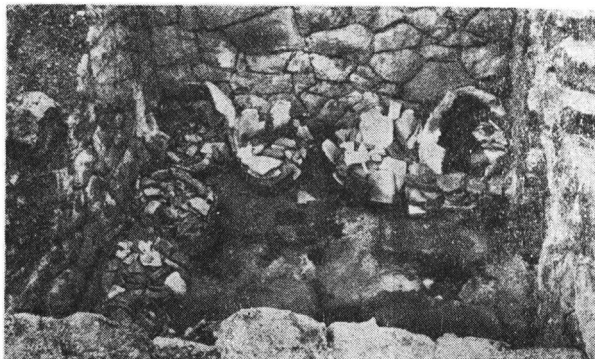
των ζώων, αλλά ο Οδυσσέας τις απομακρύνει με το κοφτερό σπαθί του, ώσπου να πει πρώτη η ψυχή του Τειρεσία, προστάζοντας τους συντρόφους του να γδάρουν ευθύς και να κάψουν τα θύματα.

Οι ανασκαφές, που ενέργησα το 1958-1964 στον βραχώδη λόφο, 150 μέτρα βόρεια από τη συμβολή του Κωκυτού στον Αχέροντα,<sup>24</sup> έφεραν στο φως κάτω από το νεότερο νεκροταφείο και τα ερείπια της Μονής του

24. Βλ. υποσ. 18.

Αγ. Ιωάννου του 18ου αιώνα, το ελληνιστικό Νεκρομαντείο (εικ. 11). Αποτελείται από το κυρίως ιερό, ένα επιβλητικό τετράγωνο οικοδόμημα, διαστάσεων 22×22 μέτρα περίπου, με ισχυρούς πολυγωνικούς τοίχους, πάχους 3,30 μ., που περιβάλλεται από τις τρεις πλευρές με πλατείς διαδρόμους και από τη δυτική με ευρύχωρη αυλή (Η). Ψηλότερα οι τοίχοι ήταν χτισμένοι με ψημένα τούβλα και πιθανώς περιέκλειναν στο εσωτερικό τους κρυφούς διαδρόμους.

Στη δυτική πλευρά προστέθηκε αργότερα, στο τέλος περίπου του 3ου αιώνα, η ευρύχωρη αυλή (Η), με δωμάτια για τη διαμονή του προσωπικού και των προσκυνητών που περίμεναν να επικοινωνήσουν με τις ψυχές των νεκρών.



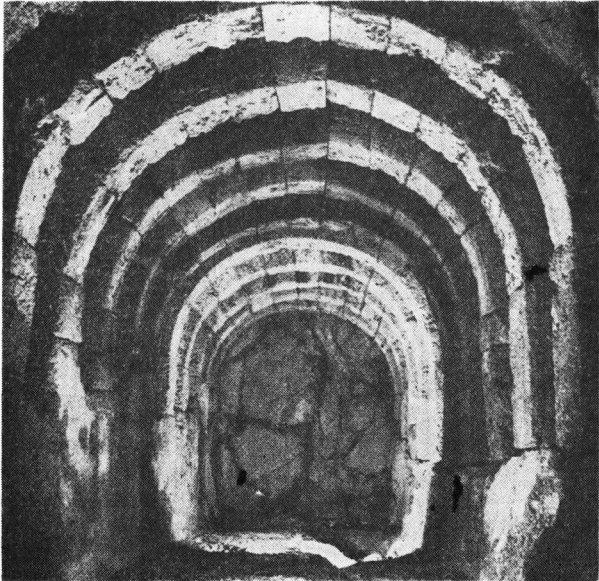
Εικ. 12. Το βορειοδυτικό δωμάτιο του κεντρικού ιερού με πιθάρια που περιείχαν προσφορές.

Το κυρίως ιερό χωρίζεται με δύο τοίχους σε τρία κλίτη, την κεντρική αίθουσα, διαστάσεων 15 × 4 μ., και τις δύο πλαϊνές πτέρυγες που χωρίζονται πάλι σε τρία δωμάτια η καθεμιά, που επικοινωνούν μεταξύ τους, και χρησίμευαν για την αποθήκευση των προσφορών (εικ. 12).

Πίσω από τον βόρειο διάδρομο (1), που είχε τρεις τοξωτές θύρες, βρέθηκαν τρία δωμάτια για την εγχοίμηση και την ψυχική προετοιμασία εκείνων που ήθελαν να επικοινωνήσουν με τις ψυχές των νεκρών. Στο τρίτο δωμάτιο υπήρχε λουτρόνας για τους καθαρισμούς. Ο διάδρομος επικοινωνούσε με τον ανατολικό, στο βόρειο άκρο του οποίου βρίσκεται ένα άλλο δωμάτιο για την τελική προετοιμασία (2). Πριν μπει ο επισκέ-

πτης στον ανατολικό διάδρομο, έριχνε δεξιά του ένα λιθάρι σε λιθοσωρό και έκανε μια συμβολική νύξη σε έναν μεγάλο πήλινο λουτήρα για να μείνει αλώβητος από το μίσημα του θανάτου.

Στον ανατολικό διάδρομο (3) βρέθηκαν μερικοί λάκκοι με καμένα κόκαλα ζώων από τις έμπυρες θυσίες. Έγτερα έμπαινε στον νότιο διάδρομο, που ήταν διαμορφωμένος σαν λαβύρινθος (4), μια δίοδο μαιανδρική με τρεις τοξωτές πύλες σιδηρόφρακτες, όσες οι πύλες του 'Αδη. Εκεί, στο λαβύρινθο, θα πρόσφερε τα άλφιστα, το κριθάλευρο, διότι στο δάπεδο βρέθηκαν πλήθος από πήλινες λεκάνες και αγγεία ευρύστομα, κατάλληλα για τις στερεές προσφορές, και μερικά πήλινα λυχνάρια. Τέλος, περνώντας την τελευταία πύλη έφτανε στην κεντρική αίθουσα των ειδώλων (5), που ήταν το τέρμα της πορείας. Εκεί έριχνε ακόμη μια πέτρα και έχυνε τις χοές στο λίθινο δάπεδο για τους θεούς του Κάτω Κόσμου, τον Αϊδωνέα και την Περσεφόνη, που κατοικούσαν στην υπό-



Εικ. 13. Η υπόγεια αίθουσα, το δώμ' 'Αϊδεο.



για αΐθουσα, μια ισομεγέθη αΐθουσα, κάτω από την κεντρική, λαξευμένη στο βράχο, πιθανώς στη θέση της αρχικής σπηλιάς με την προϊστορική λατρεία (εικ. 13). Είναι το σκοτεινό ανάκτορο της «ανήμερης Περσεφόνης και του μεγάλου Άδη». Δεκαπέντε πόρινα τόξα στήριζαν τη λίθινη οροφή της, που ήταν και δάπεδο της υπέργειας αΐθουσας.

Στο βάθος, δεξιά της υπέργειας αΐθουσας, βρέθηκαν μιὰ μάζα από σιδερένιους τροχούς (επίσωτρα) αρμάτων που συμβολίζουν το άρμα του Άδη, ένας μεγάλος χάλκινος λέβητας και γύρω του σκορπισμένοι πολλοί χάλκινοι τροχοί και καστανιέτες (ανάσπαστρα) για να αναστέλλουν την παλινδρόμηση κάποιας μηχανής. Οι τροχοί αυτοί ανήκουν σε επτά καταπέλτες του 3ου π.Χ. αιώνα,<sup>25</sup> αλλά εδώ εξυπηρετούσαν κάποιον άλλο σκοπό, να κατεβάζουν με ένα σύστημα τροχαλίας τα σκηνοθετημένα είδωλα των νεκρών μέσα στο μεγάλο λεβέτι. Για το σκοπό αυτό πιθανώς οι εξωτερικοί τοίχοι του ιερού είχαν μεγάλο πάχος, για να περικλείουν κρυφούς διαδρόμους, όπου μπορούσαν να κυκλοφορούν αθέατοι οι ιερείς και να κατεβάζουν τα είδωλα καμώντων.

Φεύγοντας ο προσκυνητής φαίνεται ότι δεν ακολουθούσε τον ίδιο δρόμο για να μη συναντήσει τους άλλους επισκέπτες. Ύστερα, ήταν ανάγκη να καθαριθεί από το μίasma του θανάτου. Η αποχώρηση θα γινόταν από τον εξωτερικό ανατολικό διάδρομο (6), στο βόρειο άκρο του οποίου υπήρχε ένα μεμονωμένο δωμάτιο (7), όπου θα διέμενε ο προσκυνητής για τον

25. Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας, 1964, σ. 60 κε., εικ. 67-69. Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας, 1964, σσ. 46, 47-48, πίν. 42. S. I. Dakaris, *Antiquités de l'Épire. Le Necromanteion de l'Acheron. Ephyra-Pandosia-Cassope* (1971), σ. 16. 'Ότι οι τροχοί προέρχονται από καταπέλτες, βλ. D. Baatz, "Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus)", *Athenische Mitteilungen*, 79 (1982). Αλλά η άποψη του Baatz (σ. 213) ότι η παρουσία τόσων τροχών καταπελτών αποδειχίνει ότι το κεντρικό οικοδόμημα με τους ισχυρούς τοίχους είναι οχυρωματικός πύργος αγροκτημάτων, που απαντά στην Αττική και αλλού, θυμίζει την παροιμιώδη φράση «εξ ύψους τον λένουν». Οι τροχοί των καταπελτών θα μπορούσαν βέβαια να χρησιμοποιηθούν και για άλλους παρόμοιους σκοπούς (έλεση). Η ομηρική παράδοση, ο Ηρόδοτος, ο Στράβων, ο Παυσανίας τοποθετούν σαφώς το Νεκρομαντείο στη συμβολή του Αχέροντα με τον Κωκυτό, στην περιοχή της Αχερουσίας λίμνης, της Εφύρας, του Χειμερίου και του όρμου της Αμμουδιάς (Γλυκός ή Έλεας Αιμίν). Ο τύπος του ιερού, με την υπόγεια αΐθουσα και την τριμερή διάρθρωση, και ιδίως ο λαβύρινθος και τα πολυάριθμα και ποικίλα ευρήματα αναθηματικού και τελετουργικού χαρακτήρα δεν νομίζω ότι επιτρέπουν μια τέτοια ερμηνεία. Οι διάδρομοι, που περιβάλλουν το κυρίως ιερό, δεν νοούνται σε οχυρωματικό πύργο. Ο τύπος του οικοδομήματος, με την υπόγεια κρύπτη, με εξαίρετική επιμέλεια λαξευμένη (εικ. 13), απηχεί την ιδέα του ταφικού μνημείου, του Μανουαλίας της Ανατολής και τα προϊστορικά Ziggourat της Μεσοποταμίας και του Elan.

τριήμερο καθαρό, όπως η Ἄλκηστη στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη υποβάλλεται σε τριήμερο ἀφαγισμόν για να αποκτήσει συνείδηση.

Πλήθος ήταν τα ευρήματα-αφιερώματα, κυρίως αγγεία, πιθάρια γεμάτα με απανθρακωμένους από τη φωτιά καρπούς (εικ. 12), σιτάρι, κριθάρι, λούπινα (λαθούρια), οι αρχαίοι θέρμοι, ιδίως μικρόσπερμα κουκιά που μοιάζουν με τα σημερινά φούλια (*vicia faba equina*),



Εικ. 14. Πήλινο ειδώλιο Περσεφόνης (3ος π.Χ. αι.).

άγνωστα σήμερα, γνωστά όμως και αυτοφυή στην αρχαία Ήπειρο, με το όνομα *αιγύπτιοι κύαμοι*.<sup>26</sup> Όταν τρώγονται ωμοί οι κύαμοι και οι θέρμοι, προκαλούν δυσπεψία, άμβλυση αισθήσεων, ζάλη και παραισθήσεις (κυαμίαισις και λαθυρισμός) που, παράλληλα με τη λοιπή ψυχική προετοιμασία, δημιουργούσαν ψυχική κατάσταση δεκτική για την επικοινωνία με τα είδωλα των νεκρών.<sup>27</sup>

Στα έξι δωμάτια του κυρίως ιερού βρέθηκαν επίσης ποικίλα αφιερώματα, εκατοντάδες αγγείων του 3ου-2ου π.Χ. αιώνα για προσφορές, κυρίως πρόχοι και λεκάνες, αμφορείς, υδρίες, μικρότερα αγγεία, ληκύθια, μυροδοχεία, ασκοί, πιάτα, ρυτά, συχνά κοσμημένα με γραπτή κόσμηση του τύπου Gnathia και του ρυθμού των «δυτικών κλιτύων» (west slopes), προσφορές των ζώντων στους νεκρούς, τελετουργικά αγγεία, ειδώλια της Περσεφόνης με καλύπτρα και πόλο στολισμένο με στάχυα και καρπούς, σύμβολα της ευφορίας (εικ. 14), εργαλεία γεωργικά, αλέτρια, αξίνες, τσεκούρια, πριόνια, δρεπάνια, καμάκια, άγκιστρα, τριαινές, αιχμές βελών και ακοντίων, μυλόπετρες, λεκάνες μαρμάρινες, ακόμη και θειάφι, που θα χρησίμευε για τους καθαρισμούς.<sup>28</sup> Ο Οδυσσέας μετά το φόνο των μνηστήρων καθαρίζει τα ανάκτορα από το φονικό καίγοντας θειάφι (χ 481 κε., 493 κε.). Ο Αχιλλέας καθαρίζει το χρυσό ποτήρι με θειάφι, πριν κάνει τις χροές στον δωδωναίο Δία τον πελασγικό (Π 228).

Λίγα ευρήματα ήταν αρχαιότερα του 4ου και 3ου αιώνα. Η ισοπέδωση του βράχου για την κατασκευή του ελληνιστικού ιερού εξαφάνισε τα αρχαιότερα λείψανα και την υποθετική σπηλιά, την είσοδο στον Άδη. Μερικά όστρακα, που βρέθηκαν στις πτυχές των βράχων, είναι μελανόμορφα και της τοπικής χειροποίητης κεραμικής (κατηγορία Π και ΙΙΙ).<sup>28α</sup> Όμως σε μικρή απόσταση, στους δυτικούς πρόποδες του λόφου, μέσα στο χωριό, βρέθηκαν όστρακα και πήλινα ειδώλια της θεάς που φτάνουν ως το β' μισό του 7ου αιώνα. Πρόκειται πιθανώς για «αποθέτη» από το αρχαϊκό ιερό του λόφου.<sup>29</sup> Ωστόσο, στο χώρο της αυλής (Η)

26. Αθήναιος 3, 73b = F. Gr. Hist. II A 81. Fr. 65. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1960, σ. 117, υποσ. 2, πίν. 90α. Σ. Ι. Δάκκρης, *Θεσπρωτία* (1972), σ. 33.

27. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1960, σ. 117 και υποσ. 2, 1961, σσ. 115-116. Σ. Ι. Δάκκρης, *Θεσπρωτία*, 1972, σ. 33.

28. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1964, σ. 54 κε. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1964, σ. 48 κε.

28α. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1963, σ. 91· 1964, σ. 53.

29. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1958, σ. 97, εικ. 102-103. *Bulletin*

βρέθηκαν χειροποίητη κεραμική της εποχής του Χαλκού, λεπίδες και βέλη από πυριτόλιθο, λίγα μυκηναϊκά όστρακα του 14ου και 13ου αιώνα και τρεις παιδικόι κιβωτιόσχημοι τάφοι του 14ου ή 13ου αιώνα, και νοτιότερα ένα γάλινο ξίφος του 13ου.<sup>30</sup>

Είναι χαρακτηριστική η τριπλή διαίρεση του ιερού, με τους τρεις διαδρόμους και με τις τρεις εισόδους, με το λαβύρινθο με τις τρεις σιδηρόφρακτες πύλες, με την τριπλή διαίρεση του κυρίως ιερού και τους τρεις αποθηκευτικούς χώρους στα δύο πλαϊνά κλίτη και πιθανώς με τις τρεις φάσεις προετοιμασίας.<sup>31</sup>

Το ιερό πυρπολήθηκε από τους Ρωμαίους το 167 π.Χ. Οι δημητριακοί καρποί, που ήταν αποθηκευμένοι στα μεγάλα πιθάρια, το θειάφι και άλλες εύφλεκτες ύλες έθρεψαν τις φλόγες και κατέστρεψαν το ιερό. Η θερμοκρασία της φωτιάς ήταν τόσο ισχυρή, ώστε οι επιφάνειες των τοίχων ασβεστοποιήθηκαν, τούβλα της ανωδομίας, κεραμίδια και αργεία περιήλθαν σε κατάσταση τήξης και αποτέλεσαν συμπαγείς μάζες. Το ιερό εγκαταλείφθηκε οριστικά.

Είναι άγνωστος ο χρόνος της αρχικής λατρείας της Περσεφόνης και του Άδη στον Αχέροντα. Οι ανασκαφές δεν έδωσαν σαφή απάντηση στο σημείο αυτό. Τα προϊστορικά ευρήματα της εποχής του Χαλκού από την Εφύρα και το ιερό αποδείχνουν την εγκατάσταση στην περιοχή ενός ντόπιου οικισμού, με το προελληνικό όνομα *Κίχυρος*.<sup>32</sup> Στο βράχο φαίνεται ότι υπήρχε έκτοτε λατρεία της Μεγάλης Θεάς της βλάστησης και της ευφορίας. Στα νομίσματα που έκοψε στα μέσα περίπου του 4ου αιώνα η Ελέα, η πρωτεύουσα της Ελεάτιδος που ταυτίζεται με την περιοχή του Κάτω Αχέροντα (Θουκ. 1,46,4), εικονίζονται ο πήγασος και η τρίαινα, σύμβολα του χθόνιου Ποσειδώνα, θεού της βλάστησης, των

*de Correspondance Hellénique*, 83 (1959) 669, εικ. 14. *Ant. K.* 1963, 1es Beih, πίν. 24. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos, εικ. 468-469.

30. *Αρχαιολογικόν Δελτίον*, 18 (1963) Β', σσ. 153-154, εικ. 4, πίν. 187ε. Σ. Ι. Dakaris, *Proc. Preh. Soc.* XXXIII (1967) 32. πίν. I, 3. Ν. G. L. Hammond, *Epirus*, σσ. 319-320.

31. *Πρακτικά Αρχαιολογικής Εταιρείας*, 1960, σ. 117· 1961, σσ. 111-112. Σε παρόμοια τελετουργία σε τρεις φάσεις υποβάλλονταν επίσης οι μουόμειοι στο ιερό της Σαμοθράκης κατά τα Καβείρια, Κ. Lehmann, *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, 1960, σσ. 31-35.

32. Σ. Ι. Δάκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σσ. 28-29, 62-63, 113-114. *The Princeton Encyclopedia*, σ. 310. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos.

πηγαίων νερών, των εγκάτων της γής, της ζωής και του θανάτου. Στα ίδια νομίσματα παριστάνονται επίσης η Περσεφόνη με στεφάνι από στάχυα, ως χορηγός της ζωής, και ο Κέρβερος, ο άγρυπνος φρουρός στην είσοδο του 'Αδη.<sup>33</sup>

Η λατρεία του χθόνιου Ποσειδώνα του *ενοσίχθονος και γαιήχου*, ήταν διαδομένη στην 'Ηπειρο.<sup>34</sup> Μια τέτοια χθόνια λατρεία του Ποσειδώνα στην 'Ηπειρο προκύπτει έμμεσα και από την Οδύσσεια. Ο Οδυσσέας όφειλε να θυσιάσει στον Ποσειδώνα μετά το φόνο των μνηστήρων, όπως του είχε πει ο Τειρεσίας, ταξιδεύοντας σε χώρα μακρινή, όπου οι άνθρωποι δεν ξέρουν από θάλασσα και δεν αρτίζουν την τροφή τους με αλάτι ούτε ποτέ τους είδαν καράβια να αρμινίζουν και ούτε από κουπιά γνωρίζουν (λ 121 κε. = ψ 269 κε.). Βέβαια ο ποιητής δεν είχε λόγο να αναφέρει το όνομα του τόπου, αλλά οι σχολιαστές της Οδύσσειας και ο Πausανίας<sup>35</sup> τοποθετούν τη λατρεία αυτή του Ποσειδώνα στο εσωτερικό της Ηπείρου, στα Βούνειμα, που έχτισε ο Οδυσσέας σε ανάμνηση της περιπέτειας αυτής κοντά στην Τράμπυα, που πρέπει να την αναζητήσουμε στο εσωτερικό της Πίνδου.

Όταν τον 14ο π.Χ. αιώνα εγκαταστάθηκαν στην Εφύρα άποικοι από τη βορειοδυτική Πελοπόννησο, πιθανώς Ηλείοι, το τοπικό ζεύγος, ο Ποσειδώνας-Άδης και η Μεγάλη Θεά της γονιμότητας και της βλάστησης ταυτίστηκαν με το αντίστοιχο ζεύγος της μυκηναϊκής λατρείας, την Περσεφόνη και τον Αιδωνέα, θεότητες επίσης του Κάτω Κόσμου. Στην άποψη αυτή μας οδηγούν τα κοινά τοπωνύμια, Εφύρα, Αχέρων, που απαντούν και στην Ηλεία, και η διαδομένη στη δυτική Πελοπόννησο λατρεία του 'Αδη, όπως επίσης και μερικές υστεροελλαδικών χρόνων παραδόσεις ηλειακής προέλευσης που συνδέουν τον Ηρακλή, έναν κατεξοχήν ήρωα της Ηλείας και της Κορίνθου, με τη θεσπρωτική Εφύρα, στις οποίες όμως δεν επιτρέπει ο χώρος να επεκταθούμε.<sup>36</sup>

Από όσα εκθέσαμε προκύπτει, νομίζω, το συμπέρασμα ότι στην Οδύσσεια και ιδιαίτερα στη Νέκυια υπάρχει ιστορικός πυρήνας που φτάνει ως τον 14ο-13ο αιώνα και οφείλεται κυρίως στην εγκατάσταση

33. P. R. Franke, *Die Antiken Münzen*, σ. 40 κε., 300 κε., N. G. L. Hammond, *Epirus*, σσ. 546, 548-549. Σ. Ι. Δάκκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σσ. 116-117.

34. N. G. L. Hammond, *Epirus*, σσ. 708, 735, 738, 741.

35. Πaus. 1,12,5.

36. E. Iepore, *Ricerche sull'Antico Epiro* (1962), σ. 40 κε. κα υποσ. 135. N. G. L. Hammond, *Epirus*, σσ. 372-373, 379-380. Σ. Ι. Δάκκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σ. 75. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos.

μυκηναίων αποίκων από τη δυτική Πελοπόννησο. Κάτι παρόμοιο διαπιστώσαμε και στη Δωδώνη. Θα 'λεγα μάλιστα ότι οι πληροφορίες της Οδύσσειας (και της Ιλιάδας), όσο και αν κρύβονται κάτω από τον πέπλο του ποιητικού λόγου, είναι περισσότερες από όλες μαζί τις μαρτυρίες που μας δίνει για την Ήπειρο η μετά τον Όμηρο και ως τον 5ο π.Χ. αιώνα γραπτή παράδοση.

Κατά τις εισβολές των βορειοδυτικών φύλων, γύρω στο 1200 και ως τον 8ο αιώνα, η Ήπειρος φαίνεται εντελώς αποκομμένη από τη νότια Ελλάδα. Ξαναρχίζει η επικοινωνία της με τον δεύτερο αποικισμό του 8ου και 7ου αιώνα, με τους Ηλείους πρώτα και τους Κορινθίους ύστερα. Και τα δύο κύματα του αποικισμού του 14ου και του 8ου-7ου αιώνα γίνονται αισθητά από τα ευρήματα της Εφύρας και από τα αφιερώματα στα δύο μαντεία, του Αχέροντα και της Δωδώνης. Επειδή τα μυκηναϊκά αγγεία και τα χάλκινα αναθήματα απαντούν και στο εσωτερικό της Ηπείρου, πρέπει να υποθέσουμε αναγκαία ότι μεταφορές αυτών των βιοτεχνικών προϊόντων της υστερομυκηναϊκής και της γεωμετρικής περιόδου ήταν οι κτηνοτρόφοι της Πίνδου, οι οποίοι από τους απώτατους χρόνους της προϊστορίας ανεβοκατέβαιναν με τα κοπάδια τους από την Πίνδο στις ακτές για τη βοσκή και αντάλλαζαν τα κτηνοτροφικά τους προϊόντα με αποικιακά είδη βιοτεχνίας, σιτάρι, λάδι.<sup>37</sup> Από αυτή την επικοινωνία των κτηνοτρόφων της Πίνδου και των αποίκων ίσως να δημιουργήθηκε ο θρύλος στην Οδύσσεια για ανθρώπους που δεν γνωρίζουν από θάλασσα και δεν αρτίζουν τις τροφές τους με αλάτι.

Η Οδύσσεια διασώζει μερικές ενδιαφέρουσες μαρτυρίες για τη Θεσπρωτία του 14ου-13ου αιώνα. Η χώρα ήταν πλούσια και ο βασιλιάς της ο Φείδων—δεν έχει σημασία αν το όνομα μπορεί να είναι ευφημιστικό του Αιδωνέα—ήταν πλούσιος και φιλόξενος. Τα καράβια του διέσχιζαν το Ιόνιο με κάποιο κίνδυνο από τους πειρατές Ταφίους που λυμαίνονταν τις ακτές. Εναντίον των πειρατών πολεμούσαν οι

37. Σ. Ι. Δάκαρης, *Θεσπρωτία* (1972), σ. 148 κς. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Suppl. (1970), στη λ. Mesopotamos. †Του ίδιου, *Palast und Hütte* (Mainz/Rh. 1982), σ. 359. Ι. Βοκοτοπούλου, *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 1969, σσ. 185 κς., 203-204. Της ίδιας, «Η Ήπειρος στον 8ο και 7ο αιώνα π.Χ.», *Annuario LX*, N.S. XLIV (1982), σσ. 95-96. Στους τάφους του 8ου π.Χ. αιώνα του κτηνοτροφικού οικισμού της Βίτσας βρέθηκαν 24 κορινθιακά αγγεία, 7 του ρυθμού της «δυτικής Ελλάδος», όπως και αγγεία θεσσαλικά και αχαϊκά, που έχουν στενές ομοιότητες με τα αγγεία της Ιθάκης, Ακαρνανίας, Αχαΐας και Λακωνίας και επιβεβαιώνουν τη δυτική διά θαλάσσης προέλευση των εισαγμένων αγγείων.

Θεσπρωτοί έχοντας την ισχυρή συμμαχία του βασιλιά της Ιθάκης που φαίνεται ότι ασκούσε κάποια επιρροή στην περιοχή του Ιονίου. Κοντά στο λιμάνι ήταν η πόλη του Χειμερίου και λίγο προς το εσωτερικό η Εφύρα, τόπος παραγωγής δηλητηρίων.<sup>38</sup>

Είναι αναμφισβήτητο ότι ο Όμηρος τοποθετεί τη σκηνή της Νέκυιας στις δυτικές ακτές του Ιονίου, στη Θεσπρωτία, 500 μέτρα νότια της Εφύρας, κοντά στη συμβολή του Βουβού και του Μαύρου (Κωκυτός) στον Αχέροντα. Οι περιπέτειες του Οδυσσέα, όπως φαίνεται από όσα μέρη μπορούν να προσδιοριστούν γεωγραφικά, πραγματοποιήθηκαν στη δυτική θάλασσα, στη Λιγουστική και την Αδριατική, που πίστευαν ότι συνδέεται με τον βόρειο ωκεανό μέσω Κροατίας, Ουγγαρίας και Ρουμανίας.<sup>39</sup>

Όπως προκύπτει από τα αρχαιολογικά ευρήματα, οι Έλληνες του 8ου αιώνα είχαν συχνή επικοινωνία με τη δυτική θάλασσα ως την Καμπανία και ακόμη βορειότερα και ο ποιητής ήταν ένας κοσμογυρισμένος αοιδός, κάτι που επέβαλλε και το επάγγελμα του αοιδού.<sup>40</sup> Απαρχαγώριστη είναι επίσης η ταυτότητα της ομηρικής περιγραφής και της σημερινής τοπογραφίας της πεδιάδας του Κάτω Αχέροντα, στη συμβολή του με το Βουβό και το Μαύρο (εικ. 10).

Προβάλλει λοιπόν το ερώτημα αν ο ποιητής είχε επισκεφτεί την περιοχή αυτή, όπου η αρχαία παράδοση τοποθετούσε την είσοδο στον Κάτω Κόσμο, ερώτημα εύλογο, αφού σχεδόν γειτονεύει με την Ιθάκη. Την εντύπωση αυτή συμμαρτυρούν και οι αρχαίοι γραμματικοί, όπως ο Πρωτέας ο Ζευγματίτης, που προτείνει τη διόρθωση της λ. *Κιμμερίων* σε *Χειμερίων*, και τέσσερις αιώνες αργότερα ο γεωγράφος Παυσανίας

38. *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 1956, σσ. 152-153. Σ. Ι. Δάκκρης, *Οι γενεαλογικοί μύθοι των Μολοσσών*, 1964, σ. 7, υποσ. 3 και σ. 72, υποσ. 8. Του ίδιου, *Θεσπρωτία* (1972), σσ. 56-59. C. Suereff, *ό.π.*, σ. 7 κε.

39. W. Schadewaldt, *Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου*, μτφρ. Φ. Ι. Κακχιδής, Αθήνα 1980, τόμ. Α', σ. 142-143.

40. W. Schadewaldt, *ό.π.* σσ. 125 κε., 138 κε., Ι. Θ. Κακχιδής, *Το μήνυμα του Ομήρου*, Αθήνα 1985, σσ. 25-26: «Δεν θα το δεχτούμε εύκολα πως η Αθήνα, η Θήβα, η Κόρινθος, το Άργος, οι Μυκήνες, η Σπάρτη, η Πύλος, ο βοιωτικός Ορχομενός, η Χαλκίδα, η Ιωλκός, η Δωδώνη... όλες αυτές οι πολιτείες και τα νησιά δεν ήταν για τον Όμηρο παρά άδεια ονόματα... Έτσι, εμείς τουλάχιστο, πιστεύουμε ανεπιφύλακτα, μαζί με τον Schadewaldt πως ο ορίζοντας του Ομήρου άπλωνε σε ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο: "Ο Όμηρος μπορεί να ήταν Ίωνας και να κατοικούσε στη Χίο, έζησε όμως στην Ελλάδα".» Δεν ήταν λιγότερες οι σχέσεις της Ελλάδας με τη νότια Ιταλία στο 14ο-13ο αιώνα.

που σημειώνει (1,17,5): *πρὸς δὲ τῇ Κιχύρῳ λίμνῃ τέ ἐστιν Ἀχερουσία καλουμένη καὶ ποταμὸς Ἀχέρων, ρεῖ δὲ καὶ Κοκυτὸς ὕδωρ ἀτερπέστατον. Ὅμηρός τε μοι δοκεῖ ταῦτα ἑωρακῶς ἕξ τε τὴν ἄλλην ποιήσιν ἀποτολμῆσαι τῶν ἐν Ἄδου καὶ δὴ καὶ τὰ ὀνόματα τοῖς ποταμοῖς ἀπὸ τῶν ἐν Θεσπρωτίδι θέσθαι.*

Δεν έχει ἴσως σημασία ὅτι ὁ Ὅμηρος δεν μνημονεύει τὴν Αχερουσία λίμνη οὔτε ὅτι ὁ Οδυσσεύς ἔχει ξανάρθει στὴ χώρα αὐτὴ γιὰ νὰ πάει στὴν Εφύρα, μόλις 500-600 μέτρα βορειότερα ἀπὸ τὸν Ἀΐδεω δόμον εὐρώνεντα, στὴ συμβολὴ δύο ποταμῶν ἐριδοῦπων, γιὰ νὰ προμηθευτεῖ φάρμακον ἀνδροφόνον γιὰ τὰ βέλη του (α 261). Ἴσως ὁ Ὅμηρος δεν εἶχε γνώση τοῦ χώρου, ἀλλὰ ἀντλήσε τις πληροφορίες του ἀπὸ ἄλλα ἔπη, ὅπως ἡ Θεσπρωτὶς καὶ οἱ Νῆστοι, ἢ ἀκόμη ἀπὸ τις διηγήσεις τῶν ναυτικῶν τῆς Ἰωνίας, τῶν Κυκλάδων ἢ τῆς Εὐβοίας,<sup>41</sup> ὅπως ὁ πλαστός κρητικὸς ἔμπορος τῆς Οδύσσειας ἢ ὅπως οἱ Κασσωπαῖοι τῶν ἐλληνιστικῶν χρόνων ποὺ ἐφτάναν ὡς τὴν Ἰωνία καὶ τὴν Αἰολίδα· ἴσως ὅμως εἶχε ἐπισκεφτεῖ τὸν τόπο ὁ ποιητὴς, ἀλλὰ ἀπέφυγε νὰ τοῦ υπαινιχθεῖ γιὰ νὰ μὴν ταραξεῖ τὴ ζοφερὴ εἰκόνα τοῦ σιωπηλοῦ κόσμου τῶν νεκρῶν.

Ἄν ὅμως δεχτοῦμε ὅτι ὁ Ὅμηρος γνώρισε τὴν πατρίδα τοῦ Οδυσσεύα, δεν βλέπω τὸ λόγο γιὰτί πρέπει νὰ ἀμφισβητήσουμε τὴν ἐπίσκεψή του ποιητὴ στὴν περιοχὴ τοῦ Ἄδου, ποὺ βρισκόταν στὸ δρόμο τῶν περιπετειῶν τοῦ Οδυσσεύα.

Εφόσον ἡ Ἰθάκη καὶ ἡ περιοχὴ τοῦ Κάτω Αχέρωντα μᾶς οδηγοῦν στὶς βορειοδυτικὲς ακτὲς τοῦ Ἰονίου, γιὰ ποιο λόγο θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ ἀπορρίψουμε τὴν ἀπόψη ὅτι ἡ ὀμηρικὴ περιγραφή τῆς πόλης τοῦ νησιοῦ τῶν Φαιάκων, τῆς Σχερίας (ζ 262 κε.) μὲ τὰ ψηλὰ τείχη, ποὺ ἦταν χτισμένη ἀνάμεσα σὲ δύο ἀσφαλὴ λιμάνια, τοῦ Αλκίνοου καὶ τοῦ Ἰλλαικό, μὲ τὴν ἀγορὴν καὶ τὸ καλὸν Ποσιδῆϊον, δὲν ἀπῆχε τὴν ἀποικία τῶν Εὐβοέων, τὴν Μάκριν, ποὺ ἔχτισαν οἱ Ἐρετριεῖς γύρω στὰ μέσα τοῦ 8ου αἰῶνα, ἐκεῖ ποὺ ἕναν αἰῶνα ἀργότερα οἱ Κορινθιοὶ ἔχτισαν τὴ δική τους ἀποικία, τὴν Κέρκυρα.<sup>42</sup>

Ὁ Ὅμηρος φαίνεται νὰ δείχνει κάποιον ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν χώρα τῶν Θεσπρωτῶν, οἱ ὁποῖοι στὴν προδρομικὴ περίοδο κατοικοῦσαν

41. Στὸν ἀποικισμό τῆς Κέρκυρας εἶχαν προηγηθεῖ τῶν Κορινθίων τὸν 8ο αἰῶνα οἱ Εὐβοεῖς. Γιὰ τὴν ἐξαιρετικὴ ἐμπορικὴ θέση, τὴ ναυτικὴ καὶ ἀποικιακὴ δραστηριότητα τῆς Εὐβοίας στὸν 8ο αἰῶνα, W. Schadewaldt, *ὁ.π.*, σ. 136 κε.

42. Γ. Δοντάς, *Ὀδηγὸς ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου Κέρκυρας*, Αθήνα 1970 σ. 11. Π. Τ. Καλλιγιάς, «Κέρκυρα, ἀποικισμὸς καὶ ἔπος», *Annuario* LX, NS. XLIV (1982) σσ. 57-68.



σε ολόκληρη την Ήπειρο. Με τους Θεσπρωτούς συνδέει τα δύο προϊστορικά και ονομαστά μαντεία του Ελληνισμού, του Πελασγικού Δία της Δωδώνης, άνακτα του Επάνω Κόσμου, και του αδερφού του Ποσειδώνα-Ήδη, άνακτα του Κάτω Κόσμου, στον Αχέροντα.

Η νεότερη γλωσσολογική έρευνα συσχετίζει το πρώτο συνθετικό του εθνικού Θεσ-πρωτός, με τη λ. *ιέρως, θεϊως*, που απαντά και στα ομηρικά επίθετα *θέσ-κελος, θεσ-πέσιος, θέσ-φατος*, και σημαίνει τον προικισμένο με μαγική δύναμη να ερμηνεύει τη θεία βούληση, τον προφήτη.<sup>43</sup> Στη λ. Θεσπρωτός μπορούμε να προσθέσουμε και το εθνικό Θεσ-σαλός, εθνικό που έχει θεσπρωτική προέλευση (Ηροδ. 7.52). Την ερμηνεία αυτή απηχεί, νομίζω, η αρχαία παράδοση που τοποθετούσε την *Έλλάδα την άρχαίαν* μεταξύ Δωδώνης και Αχελώου, όπου *ῥῥκουν γάρ οί Σελλοί ένταῦθα και οί καλούμενοι τότε μὲν Γραικοί νῦν δ' Έλληνες* (Αριστ., *Μετεωρολογικά* 1,14, 352 a-b).

## ODYSSEY AND EPIRUS

(Summary)

THE EXCAVATIONS at Cassope in southern Epirus indicate the existence of strong contact between the Cassopaeans and the Ionian coast as far as Δυρράχιον or Epidamnos and southern Italy in the 4th-2nd centuries B.C., facilitated by the presence of scattered islands, such a Eptanesa, Echinoussai, Oeniades. Similar contacts with the Ionian coast and particularly with Ithaca, Cephalonia, Zakynthos and the NW Peloponnese, are indicated by archaeological finds of the 14th and 13th centuries B.C. (LHIII A-B/CI).

This period had witnessed the foundation on the coastal areas of Epirus (Thesprotia) of colonies by NW Peloponnese, such as Ephyra, near Acheron, and "Kiperi", south of Parga (tholos tomb). Colonization by NW Peloponnese is also attested by archaeological finds in Zakynthos, Cephalonia, Ithaca and in Magna Grecia.

43. Οφείλω την πληροφορία αυτή στον καθηγητή J. Chadwick, που λίγο αργότερα, περισσότερο ανεπτυγμένη, την άκουσα στο Συνέδριο του Τάραντα (5-10.X.84), στην ανακοίνωση του Carlo de Simone, περίληψη της οποίας δημοσιεύεται στο *Magna Grecia*, XX, N. 3-4, 1985, σσ. 24-25.

This evidence led to the conclusion that the coastal areas of Epirus served to the mycenaean rulers of NW Peloponnese as land-bridges to southern Italy.

The part of Epirus east of Dodona was under the influence of the rulers of western Thessaly and particularly of Phthia.

It is in this broad historical background of the 14th-13th centuries B.C. that some valuable information on Epirus provided by the Homeric epics can be attributed to.

In the "Catalogue of Ships" (B 749-750) the Enienes, initially occupying the area east of Dodona as far as the eastern slopes of Pindos (Ζυγός) and who moved in the 12th century B.C. towards the gulf of Ambracia (Δρουπίς) to finally settle down in Kirra, near Delphi, are mentioned as campaigning alongside the Peraiboi (i.e. living "beyond Aaos", Αἶος - Περαιβοί), under the command of the ruler of the Thessalian Kyphos, Gouneus, Achilles prays to the Dodonean and Pelasgian Zeus for his friend, Patroclus, who wearing the heroe's armour sets out to fight Hector (II 233f). In the Odyssey western Epirus is said to be under the influence of the king of Ithaca. Odysseus fights against the pirates Taphii with the Thesprotians as his allies (π 425). The king of Thesprotia Pheidon offers the shipwrecked Odysseus hospitality and rich gifts (ξ 316f; π 427; τ 287). Odysseus goes to Dodona to ask the sacred phegos (oaktree) whether he should return home, secretly or openly (ξ 327; τ 296f). He also visits Ephyra, situated near the river Acheron (or Σελλήρις) to buy poissions for his arrows (α 259; β 328f).

Circe advises him to go «εἰς Ἀἶδα δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης» to consult the spirit of the blind soothsayer Teiresias on how best to organize his return to Ithaca (α 490f). The underworld lies on a steep rock by the confluence of the rivers Pyriphlegethon and Cocytos to Acheron, in Persephone's hain of poplars and willows (α 513f), not far from the see.

The excavations at Dodona (fig. 1) proved the practice of cult around the sacret oak, which was the centre of worship, and brought to light mycenaean offerings of the 14th and 13th centuries B.C. (LHIII A-B/C1) (figs 2-6).

The existence of Ephyra in western Epirus in the 14th-13th centuries B.C. (LHIII A-B/C1), probably an Elean or Achaian

colony surrounded by a cyclopean wall, has now been proved beyond doubt. 500 m to the south, on a rocky hill by the confluence of Cocytos to Acheron (fig. 10), excavations brought to light a hellenistic sanctuary of Hades (*nekyomanteion*) (fig. 11) as well as prehistoric remains of the 2nd millenium B.C. The rich offerings, the style of the hellenistic hieron with its underground hall, probably initially a cave, and the practices of the 4th-2nd centuries B.C. correspond to Homer's description (λ 23f). The historical core of the *Odyssey* is reinforced by the identification of Homer's "Kimmerians" with the "Chimerians", a tribe occupying the "Χειμέριον ἄκραν" by the Acheron estuary, 4 km west of Ephyra (fig. 10, Thuc. 1,44,4-5).

Finally, Odysseus, according to Teiresias' advice, ought to sacrifice following the murder of the suitors to the angry Poseidon, at a place "where people had never seen the sea nor had they ever tasted salt on their food" (λ 121; ψ 269f).

The ancient scholiasts of the *Odyssey* and Pausanias (1,17,5) note that the place of the worship of the ζνζζ Poseidon was situated in the inner part of Epirus, at Vouneima, not far from Trampyae, built by Odysseus in memory of his adventure.

As indicated by excavations, in the inner part of Epirus as well as in the Thessalian plain and on the Thesprotian coast, occupied since the 14th and 13th centuries B.C. by settlers from NW Peloponnese, probably Eleans or Achaians, used to spend the winter for pasturage the animal breeders of Pindos with their herds practising a form of primitive exchange. This explains the frequent presence in Pindos of mycenaean ware, arms and jewellery of the 14th-13th centuries B.C. and even later, in the 8th-4th centuries B.C.

The inhabitants and the colonists of the coast, of the islands and of Thessaly had retained the memory of these animal breeders from Epirus, "who had not seen the sea", as well as information about Dodona, the oracular oak and the entrance of the underworld in Acheron. From Thessaly and Ithaca, or rather through the lost epics "Thesprotis" and "Nostoi", they reached Homer's poetry as a distant echo of the past.

The influence of the rulers of Phthia over eastern Epirus is mentioned in the *Iliad*—in Achille's wish—and in the "Catalogue of Ships".

The identification of the land of the underworld with the region of lower course of Acheron places some of the hero's adventures at the northwestern coast of the Ionian sea. On the other hand, the exact description of the Homeric Phaiakian polis (ζ 262 κ.) leads us to accept the location of the city Makris at the peninsula of Corfu, at Makridia, an Eretrian colony of the 8th century, which some decades of years later was replaced by the Corinthian colony of Kerkyra (734 B.C.).

The special interest of Homer's epics for the Thesprotian land can be explained by the etymology of their name. Its first compound, θεσ- appears in further adjectives used by Homer, such as, θέσκελος (thes-keles), θεσπέσιος (thes-pesios), θέσφατος (thes-phatos). The ethnicon Θεσ-πρωτός means the man endowed by magic power, i.e. the prophet. A corresponding picture provides us the subsequent ancient written tradition (Herodot et al.). According to Aristotle (*Μετεωρολογικά* 1,14,352 a-b) «the so called flood of Deucalion took place in the Hellenic lands and particularly in old Hellas, that is the country round Dodona and the Achelloüs... Here dwelt the Selloi and the people then called Greeks (Γραικοί) and now called Hellenes».

## Δύο δεκαετίες όμηρικῶν φροντίδων (1860-1880) στὴν Ἑλλάδα

### Τὸ όμηρικὸ τραγούδι καὶ τὸ κλέφτικο

ΟΛΟΙ ΜΑΣ, ἀπὸ ἀμεσότητα, ἀπὸ τὴν πείρα, εἴτε ἀπὸ ἐμμεσότητα, τὴν πληροφόρηση, γνωρίζουμε τὴν βαθειὰ ἐντύπωση, ἀνάμνηση, τὴν ὅποια τυχαίνει κάποιος δάσκαλος νὰ ἔχει ἀφήσει στὴν ψυχὴ κάποιου μαθητῆ. Κάποτε, λέω πὼς μοιάζει νὰ εἶναι κάτι σὰν προκατεστημένη ἀρμονία ἀνάμεσα σὲ δύο συγκεκριμένα ἄτομα. "Ἄλλοτε ἔχω ἀφορμὲς νὰ πιστεύω ὅτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ἕναν χαρισματικὸ δάσκαλο, ποὺ γοητεύει ἀκέρια τὴν τάξιν του, μεταβιβάζοντας ἔτσι σὰν κάποιο μήνυμα ἐπὶ μακρὰ σειρὰ ἐτῶν στὰ παιδιὰ ποὺ ἡ ἐκπαιδευτικὴ διαδικασία φέρνει διαδοχικὰ ἐμπρός του. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἄλλο ὄριο ἀκόμη, ἀνάμεσα στὶς δύο δυνατότητες, ὑπάρχουν πάντοτε οἱ χαρακτηριστολογικὲς ὑποθέσεις: ὕσως μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσει γιὰ μίαν προσωπικότητα διδασκάλου ἢ ὅποια νὰ ἀνταποκρίνεται εὐνοϊκὰ μὲ μίαν χαρακτηριστολογικὴ ὁμάδα παιδιῶν. Ξέρω ὅτι οἱ κατὰ καιροὺς θεωρητικοὶ τῆς παιδαγωγικῆς τέχνης ἢ ἐπιστήμης ἔχουν ἐκφέρει διάφορες σχετικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ φαινομένου ἀπὸ ὅσες γνωρίζω καμμία δὲν μὲ ἱκανοποιεῖ, καμμία, ἀκριβέστερα, δὲν ἀνοίγει ἀρκετὰ μεγάλο τὸ ριπίδι τῶν ἐρμηνειῶν στὶς ὁποῖες προσφέρεται μὲ τρόπο, τέλος πάντων, ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ καλύψει ἕναν ἀριθμὸ περιπτώσεων ὅπωςδὴποτε σημαντικὸ. Ὡστόσο, ἐπειδὴ παρέργως μοῦ τυχαίνει νὰ ἀσχολοῦμαι μὲ αὐτὰ τὰ θέματα, δὲν μοῦ χρειάζονται ἀκριβέστερες θέσεις, καὶ βολεύομαι καλὰ μέσα στὴν πολυπλοκότητα τῶν δυνατοτήτων.

Δὲν ξεχνῶ τὸν δάσκαλό μου, τὸν Γιάννη Ἀποστολάκη, πὼς ἡ διδασκαλία του ἔδεν ἐνίους ἀπὸ ἐμᾶς, στὸ μάθημά του, στὰ διαλείμματα, στὴν ἐξωσχολικὴ μας ζωὴ. Εἶταν στὴν τρίτη τοῦ ἑλληνικοῦ δηλαδὴ, τέσσερα χρόνια τὸ δημοτικὸ, δύο τὸ ἑλληνικὸ, εἴμουν δώδεκα ὡς δεκατριῶν ὅταν τὸν ἀκουγα νὰ ἀναλύει μὲ δυσμέμεια τὸν Παλαμᾶ, μὲ αὐστηρότητα τὸν Κάλβο, λατρευτικὰ τὸν Σολωμό. Ἀργότερα, ὄχι πολὺ ἀργότερα, ὀλίγο ἀργότερα, τὸν ἀκουσα νὰ μιλεῖ μὲ συγκίνηση γιὰ ἕναν καθηγητῆ τὸν ὁποῖο εἶχε ὅταν ἐμαθήτευε στὸ Γυμνάσιον τῆς Πάτρας εἶταν, καὶ ὁ δάσκαλός του, ἂν δὲν γελιέμαι, τῶν μαθηματικῶν, ἐλεγόταν Ἀντώνιος Σαρρῆς ἀρ-

γότερα τὸν ἐμνημόνευσε καὶ σὲ ἓνα γραπτό του.<sup>1</sup> Ἡ χειροθεσία, βέβαια, ἢ μεταβίβαση τῆς παραδοσιακῆς διδασκαλίας, πλουτισμένη ἀπὸ μεταγενέστερες συμβολές. Ἐλιγότευσε, ἴσως, ἀλλὰ δὲν ἐξέλιπε· θὰ τὴν ξαναβροῦμε σήμερα.

Ὁ Γεώργιος Δροσίνης, τὸ 1940, στὶς ἀναμνήσεις του τίς ὁποῖες ἐτιτολόφρησε ὡραία («Σκόρπια φύλλα τῆς ζωῆς μου», ἀναφέρει μὲ στοργή καὶ θαυμασμό τὸν ἐλληνιστὴ τὸν ὁποῖο εἶχε στὸ Γυμνάσιο, τὸν Ν. Νικοκλῆ.<sup>2</sup> Εἶταν στὸ Βαρβάκειο, καί, ὅπως συμπεραίνω, ἀνάμεσα στὰ χρόνια 1872 μὲ 1876 ἢ στὸ σύνολο τῆς περιόδου αὐτῆς. «Μῦθος καὶ ἱστορία», Wahrheit und Dichtung. Τί εἶναι μῦθος, μετὰ τὴν διάθλαση τὴν ὁποίαν ἐπιφέρουν ὁ χρόνος, ἢ ἡ ἰδιότυπη, πάντοτε, λειτουργία τῆς μνήμης; Τί εἶναι προσωπικὴ δημιουργία, προσφορά τῆς φαντασίας, καὶ τί προσφορά τῆς ἐποχῆς, τῆς στιγμῆς, στὶς καμπές τῆς ἱστορίας; Τὸ θέμα μας, μέσα στὰ πλαίσια στὰ ὁποῖα προσδιορίσαμε, εἶναι μία σύντομη θεώρηση ἐνίων προϋποθέσεων πού διευκόλυναν, ἢ προπαρεσκεύαζαν, κάπως, τὴν ἀνέλευση τοῦ Ἀλεξάνδρου Πάλλη στὶς ὀμηρικές του ἐπιδόσεις.

Βεβαίως, ἡ πατριωτικὴ ἔξαρση εἶναι ἀπὸ τὰ μόνιμα χαρακτηριστικὰ τοῦ νέου ἐλληνισμοῦ, κιόλας ἀπὸ τὰ παλαιότερα χρόνια, ἰδίως στὰ χρόνια τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὅπου γίνεται στενότερη ἢ ἐπαφὴ ἀνάμεσα στὸν μεταγενέστερο καὶ τὸν ἀρχαῖο ἐλληνισμὸ· ἰδιαίτερα ἀκόμη παίρνει μία δική της χροιά μετὰ τὸν Ἀγώνα, ὅταν συσχετίζεται μὲ τὸν ἀρχαϊσμό, ἔθνικὸ, πολιτισμικὸ, γλωσσικὸ. Ὁ γλωσσικός, ἰδιαίτατα, ἀρχαϊσμός φθάνει στὴν αἰχμὴ του ἀκριβῶς στὴν δεκαετία τὴν ὁποία εἴχαμε ἀφορμὴ νὰ ἀναφέρουμε, μιλώντας γιὰ τὰ γυμνασιακὰ χρόνια τοῦ Δροσίνης: τότε εἶναι ὅπου ἀκούονται αὐστηροὶ ἔλεγχοι γιὰ τίς γλωσσικὲς ὑπερβολές τῶν ἀρχαϊστῶν, προερχόμενοι ἀπὸ λογίους πού καὶ καλλιεργοῦν καὶ διδάσκουν τὴν καθαρῆυσσα. Ὡστόσο καὶ οἱ ἄλλοι ἀρχαῖσμοι δυναμώνουν. Σκέπτομαι, βεβαίως, τὸν φυλετικὸ συσχετισμὸ τῶν νεότερων Ἑλλήνων μὲ τοὺς ἀρχαίους, τὴν ἀναζήτηση χαρακτηρολογικῶν ὁμοιοτήτων ἀνάμεσα σὲ ἐκείνους καὶ σ' αὐτούς· καὶ σκέπτομαι ἀκόμη τὴν συσχέτιση τῆς ἀρχαίας ποίησης μὲ τὴν νεότερη, τὴν ἀνωθυμία τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ μέσα στὸ κλίμα τῶν θεωριῶν τοῦ Herder καὶ τοῦ Αὐγούστου Wolf.

1. Ἡ ποίηση στὴ ζωὴ μας, 1923, σ. 11, σμ.

2. Γιὰ τὸν Ν. Νικοκλῆ (1818-1879) μπορῶ νὰ δώσω πέρα ἀπὸ τὰ γενικὰ βοήθηματτα, τίς ἀκόλουθες παραπομπές: π. Βύρων, 4 (1879) 189-191 (βλ. καὶ αὐτ. σ. 14). — Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον 1910, σ. 316-317.

Οἱ φορεῖς τῶν πνευματικῶν αὐτῶν κεφαλαίων δὲν μᾶς εἶναι ἄγνωστοι. Ἴσως, μάλιστα, καὶ νὰ παραλείψουμε ἄλλους, ἢ νὰ τοὺς μνημονεύσουμε ἀπλῶς, ὅπως τὸν Θεόδωρο Μανούση. Ἔτσι μένουμε κοντὰ στὸ θέμα μας, στὰ χρόνια ποὺ τὸ πλαισιώνουν, καὶ κρατοῦμε τὸ καιρὸ ὄνομα τοῦ Κωνσταντίνου Ἀσωπίου. Γεννημένος στὰ 1785, μπόρεσε, σὲ μεγάλη ἡλικία, πρὶν πεθάνει στὰ 1872, νὰ ἐμπνεύσει μία σειρά ἀπὸ ἐρευνητικὲς ἐπιδιώξεις σύμφωνες μὲ τὰ προβλήματα ποὺ τὸν ἀπασχολοῦσαν. Ἀναφέρομαι, φυσικά, στὸ ροδοκανάκειο διαγώνισμα, ὅπου, κατὰ τὴν δεκαετία 1860, ἐπροκηρύχθηκε, κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἀσωπίου, πρῶτα μία σειρά θεμάτων ἡ ὁποία ἐπίκεντρο ἔχει, ὅπως θὰ ἰδοῦμε συνεχίζοντας, ζητήματα ὁμηρικά. Κοντὰ εἶναι καὶ ἓνα ἄλλο, πολὺ σχετικὸ θέμα ὅπου ἐτοιμάζεται ἡ σύσταση μιᾶς καινούριας ἐπιστήμης, τῆς λαογραφίας· στὴν οἰκεία προκήρυξη ἀναποκρίνεται, νέος πολὺ, ὁ Ν. Γ. Πολίτης, τοῦ ὁποίου χαράζεται ἐκείνην τὴν ὥρα ἡ αὐριανὴ σταδιοδρομία.

Συνολικά, ὡς μέσα στὰ χρόνια 1870, ὀρθοτεῖται ἡ νέα ἐλληνικὴ ἰδεολογία σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν ἀρχαῖο κόσμος: τὰ γόνιμα, ἀκόμη, γιὰ τοὺς νέους καιροὺς στοιχεῖα, τοῦ ὁλοένα καὶ περισσότερο ἀποδυναμωμένου Διαφωτισμοῦ, θὰ ἐνταχθοῦν, μὲ θυσίες, ἀβαρίες, παραιτήσεις, στὰ καινούρια σχήματα. Πάντως ἡ ἐθνικὴ καὶ χαρακτηριστικὴ ὁμοιογένεια τῶν δύο ἐλληνισμῶν, τοῦ ἀρχαίου καὶ τοῦ νεότερου θὰ ἐνσωματωθεῖ μέσα στοὺς κοινούς νεοελληνικοὺς τόπους γενικὰ παραδεκτῆ, χωρὶς ἀμφισβητήσεις. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, θὰ ἔπρεπε, ἴσως, νὰ ἀναρωτηθοῦμε σὲ τί ποσοστὰ μποροῦν τὰ διάφορα κινήματα τῶν συλλογικῶν σωμάτων, κοινὸι τόποι, κοινὴ γνώμη, κοινὴ πίστη, κοινὸι μῦθοι, ὅλα αὐτὰ μποροῦν, λέω, νὰ ἐπηρεάσουν τὴν πορεία τῆς ἱστορίας, ἂς εἶναι καὶ βραχυπρόθεσμα μόνο. Σ' αὐτὴν, τὴν βραχυπρόθεσμη ἱστορία μέσα, βεβαίως ξέρομε ὅτι γίνονται συνεχῶς ἀλληλεπιδράσεις αἰτίων καὶ αἰτιατῶν· ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὲς τίς περιπτώσεις δὲν ἔχομε τρόπο νὰ μιλήσουμε αὐθεντικά. Ignoramus. Ἴσως θὰ ἔπρεπε νὰ ποῦμε ignorabimus· ὅμως ἐδῶ δὲν ἤρθαμε γιὰ νὰ κυβεύσουμε, ἀλλὰ γιὰ νὰ διακονήσουμε στὴν ἐπιστῆμη μας, σὲ σημεῖα ὅπου ὁ κίνδυνος νὰ σφάλομε δὲν εἶναι μεγάλος: πρόκειται γιὰ τὰ θέματα τῆς παιδείας, ποὺ ἐξαρτημένα, βέβαια, ἀπὸ τὴν ἰδεολογία, τὴν κατευθύνουν συνάμα.

Ἡ διακονία αὐτὴ μᾶς ξαναφέρειν στὸν Δροσίνη γυμνασιόπαιδο. Φυσικά, ἡ εὐχέρεια τῶν συζεύξεων πολλαπλασιάζει τὴν δυνατότητα τῆς ἐπιβολῆς τους· ἀπλὲς ἔννοιες ποὺ ἀφήνουν ἔξω ἀποχωρήσεις, ἀμφιλεγόμενα, ἐμβαθύνσεις, εὐκόλα πιάνουν σὲ χαμηλοὺς μέσους ὄρους. Ἡ συσχέτιση ἀνάμεσα στοὺς ὁμηρικοὺς ἥρωες, τυπολογικὰ ἀπλουστευμένους, καὶ στὴν κλέφτικη ζωὴ τῆς θρυλικῆς τουρκοκρατίας, ἢ τῶν θρυλικῶν ἀγώνων τοῦ

Εικοσιένα, ἐξίσου ἀπλουστευμένων, μπορούσε νὰ εἰσδύσει στοῦ καθενὸς τὴν συνείδηση, νὰ ριζοβολήσῃ καὶ νὰ καρποφορήσῃ.

Ἔτσι ἐβλεπε τὰ πράγματα, μὲ τὶς γνώσεις του, μὲ τὴν πείρα του, μὲ τὸν νοῦ του, ὁ Νικοκλῆς. Ὁ Δροσίνης μεταφέρει σ' ἐμᾶς τὰ λόγια του, ἐξηγταπέντε ἢ ὀλίγο περισσότερα χρόνια ἀφοῦ τὰ εἶχε ἀκούσει στὸ σχολεῖο· τοῦτο μοῦ ἐπιτρέπει, μοῦ ἐπιβάλλει, νὰ ἀμβλύνω ὀλίγο τὸ σχῆμα τῆς μαρτυρίας. Χωρὶς νὰ τὴν ἀλλοιώσω, τῆς ἀφαιρῶ ἐλάχιστο ἀπὸ τὴν γραφικότητά της, ἢ ὅποια, ἄλλωστε, δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει.

Ὁμηρο ἐδίδασκε ὁ ἐλληγιστής, καὶ τὸν ἐζωντάνευε στὰ μάτια τῶν μαθητῶν του: «Τί ἦτον ὁ Ἀγαμέμνων; ἦτον ὁ Κολοκοτρώνης. Καὶ τί ἦτον ὁ Νέστωρ; ὁ Πετρόμπεης. Κι ὁ Ἀχιλλεύς; Θανάσης Διάκος. Κ' οἱ Ἀχαιοί; Κατσικοκλέφτες μαζεμένοι γιὰ κανένα πλιάτσικο ἀπὸ τὴν πλοῦσια Τρωάδα. Ἐυκνήμηδες, τοὺς λέει ὁ Ὅμηρος: Γυμνοποδαράδες μὲ μισὸ τσαρούχι. Κάρη κομώντες: Παπαδίστικα μαλλιά καὶ ψεῖρα κομπολογάτη».<sup>3</sup> Μία παρατήρηση, ποῦ ὀπωσδήποτε δὲν φαίνεται ἀδιάφορη πρὸς τὸ θέμα μας, εἶναι ἡ ἀκόλουθη: ὁ Νικοκλῆς δὲν κάνει τίποτε γιὰ νὰ ἐξιδανικεύσει τοὺς παλαιούς ἢ τοὺς μεταγενεστέρους· αὐτὸ ποῦ θέλει εἶναι, ὡς παιδαγωγός, νὰ ἐξηγήσῃ στὰ παιδιά, μὲ ρεαλισμὸ, τὰ ἄγνωστα διὰ τῶν γνωστῶν, νὰ δημιουργήσῃ νέες παραστάσεις, στηριγμένες σ' ἐκεῖνες τὶς ὁποῖες ἔχουν κιόλας τὰ παιδιά.

Ὡστόσο, ὁ Δροσίνης ἐπάγεται: «Ὅταν, ὕστερα ἀπὸ χρόνια, πρωτοδιάβασα τὴν Ἰλιάδα τοῦ Πάλλη, μοῦ ἤρθε στὸ νοῦ ὁ Νικοκλῆς σὰν ἓνας πρόδρομός του».<sup>4</sup> Ἡ συσχέτιση εἶναι ἀσφαλῶς ὀρθή. Θὰ ἀναζητήσουμε ὅμως σήμερα ἐδῶ ὄχι τὴν τυχὸν θεωρητικὴ συγγένεια τῶν δύο λογίων, ἀλλὰ ἔνιες πρακτικὲς δοκιμὲς ποῦ προηγήθηκαν ἄμεσα ἀπὸ τὴν ὀλοκληρωμένη προσπάθεια τοῦ Πάλλη. Συνάμα, θὰ προβληματισθοῦμε καὶ ὡς πρὸς τὴν ἰδεολογικὴ προπαρασκευή, ἢ ὅποια ἔφερε στὸ προσκήνιο τῶν νεοελληνικῶν ἐνδιαφερόντων, ἀναφορικά, τουλάχιστον, μὲ τὴν λογιόσῳνη, τὰ ὀμηρικὰ γράμματα.

Ἄλλωστε, καὶ στὴν μὴ καθαρῶς φιλολογικὴ θεώρηση τῶν φαινομένων αὐτῶν μπορούμε εὐκόλα νὰ προχωρήσουμε βαθύτερα πρὸς τὰ περασμένα: μὴ δεκαετία ἐνωρίτερα ἀπὸ ἐκεῖνην στὴν ὅποια ἐτοποθετήσαμε τὴν ἔντονη διδασκαλία τοῦ Νικοκλῆ. Πρόκειται, στὴν πραγματικότητα γιὰ συνομιλίες σχετικὲς, τὶς ὁποῖες μνημονεύει τὸ 1868 ὁ Δ. Βικέλας, ἀνάγοντάς τις, καθὼς φαίνεται, σὲ ὀλίγα χρόνια πιὸ πρὶν. Τὸ κείμενο ποῦ

3. Σκόρπια φύλλα τῆς ζωῆς μου, Ἀθήνα 1940, σ. 63.

4. Αὐτ., αὐτ.



συνεκράτησα τώρα ἐδῶ προέρχεται ἀπὸ μία ἀφιέρωση: ἀναφέρεται ἀκριβῶς σὲ μετάφρασή του ἀπὸ στίχους ὁμηρικῆς ραψωδίας, συγκεκριμένα ἀπὸ τὴν ἔκτη -ζ- τῆς Ὀδυσσεΐας. Ὅρθθ θὰ εἶναι, ἀφοῦ γνωρίσουμε τὴν θεωρία, καθὼς τὴν συνοψίζει ὁ ἰδεολόγος μεταφραστής, νὰ τὸν παρακολούθησουμε καὶ στὴν ἐφαρμογή της.

«Ἐνθυμεῖσαι», γράφει ὁ Βικέλας, στὸν φίλο του στὸν ὁποῖο ἀφιερώνει τὴν ἐργασία του, (ποσάκις, ἀναγινώσκοντες ὁμοῦ, ποτὲ μὲν τὸν ἀθάνατον ποιητὴν καὶ ἄλλοτε τὰ δημοτικὰ τραγούδια, εὐρίσκομεν τοσαῦτα σημεῖα ὁμοιότητος ἐνθυμίζοντα τὴν ταυτότητα τῆς φυλῆς, διὰ τὴν ὁποίαν, εἰς ἀπόστασιν τοσούτων αἰώνων, συνετέθησαν ἀμφοτέραι αἱ πηγαὶ αὐταὶ τῆς ἑλληνικῆς ποιήσεως. Ἐνθυμεῖσαι τὰς περὶ ποιήσεως καὶ περὶ γλώσσης συζητήσεις ἡμῶν, τῶν ὁποίων συμπέρασμα ἦτο πάντοτε ἡ κοινὴ πεποίθησις ὅτι ἡ ἀληθὴς τῆς νέας Ἑλλάδος ποίησις εἶναι ἡ δημοτικὴ, καὶ ἡ γλώσσα τῆς ποιήσεως ἡ ζῶσα λαλουμένη, ἡ γνησία ἑλληνικὴ τοῦ λαοῦ γλώσσα;)... «Ὅτε ἔμενα μόνος τὰς νύκτας, τὴν Ὀδύσειαν ἔχων εἰς τὰς χεῖρας καὶ τὰ κλέφτικα τραγούδια εἰς τὸν νοῦν», ἄνετα, ἄς ποῦμε, «μετεφέροντο εἰς τὸν δημοτικὸν στίχον τοῦ νέου Ἑλληνοσ τ' ἀθάνατα ἔπη τὰ ὁποῖα οἱ προπάτορές του ἠγάπων». <sup>5</sup> Ἀκόμη, πολὺ ἀργότερα (ἀφοῦ πιά, ὅμως, εἶχαν ἐκδηλωθεῖ καὶ ἄλλες ἀντίστοιχες μεταφράσεις ὁμηρικῆς στῆς νέα ἑλληνικὰ) ἀναθυμᾶται τὴν δική του, καὶ γράφει γι' αὐτήν, στὰ 1839: «προσπάθησα ν' ἀπομιμηθῶ τὸ ὕφος τῶν δημοτικῶν μας ἀσμάτων».<sup>6</sup>

Κι ἀλήθεια, μεταφράζοντας, προστρέχει πρόθυμα στὰ λαϊκὰ, ἢ λαϊ-

5. Συγκεντρῶνα ἐδῶ τὰ σχετικὰ μὲ τις παραπομπὲς 5 καὶ 6. Ἡ ἐργογραφία τοῦ Βικέλα εἶναι γεμάτη μικρὰ προβλήματα: ἀνώνυμα δημοσιεύματα, ἐκδόσεις ἐκτὸς ἐμπορίου, ἀνάτυπα, ἐπανεκδόσεις, συναγωγὲς παλαιότερων ἐργασιῶν, καὶ πάντοτε ἀναθεωρήσεις τῶν κειμένων του ὅταν ξαναέρχονται στὴν δημοσιότητα. Ἡ μετάφραση τοῦ ζ πρωτοεδημοσιεύθηκε στὸ Ἑθνικὸ Ἡμερολόγιο Βρετοῦ «τοῦ ἔτους 1869», δηλαδὴ τὸ 1868. Ἐκτοτε ξαναδημοσιεύθηκε ἐπανειλημμένως. Οἱ πιὸ προσιτὲς —μετάφραση («1868») καὶ ἀφιέρωση («1868») — εἶναι σήμερα στὴν συλλογὴ τοῦ *Στίχοι*, τοῦ 1885. Ἐκεῖ ἡ ἀφιέρωση πιάνει τις σελίδες 121-122 (τὸ παράθεμα εἶναι ἀπὸ τὴν σ. 121) καὶ ἡ μετάφραση τις σελίδες 123-128. Τὸ 1893, ὅπου δημοσιεύει συναγωγὴ δοκιμίων του καὶ ἄλλων πεζῶν, μὲ τὸν γενικὸ τίτλο *Διαλέξεις καὶ ἀναμνήσεις*, γράφει ἕναν μακρὸ πρόλογο, σχετικὰ μὲ τὴν γλώσσα ἐκεῖ, σ. κε', μνημονεύει καὶ τὴν μετάφρασή του τῆς Ὀδυσσεΐας. Ἄς προσθέσω ὅτι τὸ 1877 ὁ Ἀλέξανδρος Ρίζος Ραγκαβῆς ἐτιμούσε τὸν Βικέλα γιὰ τὴν δημοτικὴ χροιά τὴν ὁποία εἶχε δώσει στὴν μετάφραση: «On dirait qu'Ulysse et Nausicaa ont été chantés par un de ces rhapsodes anonymes qui de nos jours ont réveillé les échos de l'Olympe et du Pindé», *Précis d'une histoire de la littérature néo-hellénique par A. R. Rangabé*, Βερολίνο 1877, τ. 2, σ. 266.

6. Βλ. τὴν σημ. 5.

κόμορφα, σύνθετα: γαλιανοματούσα, ἀγγελοκάμωτο, χαριτοκαμωμένες, ἀνεμοφύσημα, θαλασσοκαυμένους. Οἱ στίχοι του κάποτε ἔχουν μία ἰδεατή καμπύλη:

*Σηκώσου μὲ τὸ χάρμα νὰ πάμε στ' ἀκρογῶλι,*

ἤ:

*νῆμ' ἀπὸ κόκκινο μαλί στὴ ρόκα τῆς νὰ γνέθει.<sup>7</sup>*

Ἄλλὰ καὶ πάλι, καλὸ εἶναι νὰ στρέψουμε τὴν προσοχή μας πρὸς τὴν ἀφαίρεση. Γιατὶ περιττό, βέβαια, φαίνεται νὰ ποῦμε, αὐτονόητο εἶναι, ὅτι αὐτῶν ὅλων τῶν ἐμπραγμάτων φροντίδων, πρέπει νὰ εἶχε προηγηθεῖ κάποια περισσότερο ἀφηρημένη διερεύνηση. Φυσικά, δὲν πηγαίνουμε πέρα πέρα, δὲν πάμε νὰ ἀναχθοῦμε στὰ ἀπώτερα αἴτια, ἀλλὰ περιοριζόμεστε στὰ ἐγγύτερα<sup>8</sup> καθὼς, ἐπίσης, διδαχμένοι ἀπὸ τὴν σκέψη καὶ ἀπὸ τὴν πείρα, δὲν ἐπιδιώκουμε νὰ πληροφορηθοῦμε ἀν τὰ προηγούμενα αὐτά, στῶν ὁποίων πρέπει τώρα νὰ προέλθουμε τὴν ἐξέταση, εἶναι ἀποτελέσματα ἢ αἴτια μιᾶς ἰδεολογίας.

Τὸ γεγονός εἶναι ὅτι στὴν προηγουμένη δεκαετία, τῶν χρόνων, δηλαδή, 1860, ἀπαντοῦμε ἀδιάκοπη θεωρητικὴ ἀπασχόληση γύρω στὰ ὀμηρικὰ θέματα. Ὁ διαγωνισμὸς εἶναι μία λέξη: ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, ἀν λογαριάσουμε τί σημαίνει ἀπὸ παρουσίες στὴν δημοσιότητα τῶν οικείων κυκλωμάτων, βλέπουμε τὴν ἔκταση τὴν ὁποία παίρνει ἡ λέξη αὐτὴ μέσα στὴν ζωὴ τῆς ἀντίστοιχης λογισμένης. Εἶναι οἱ προκηρῆξεις: θὰ δημοσιευθοῦν μὲ κάποιο τρόπο, ἀπὸ ἐκεῖ θὰ περάσουν στὸν Τύπο, θὰ σχολιαστοῦν, θὰ ἐπαινεθοῦν, θὰ ἐπικριθοῦν, θὰ προκαλέσουν ἀντεγκλήσεις, καὶ τὰ λοιπὰ: ἀκολουθεῖ ἡ συγγραφή τῶν οικείων ἐργασιῶν, θὰ γίνῃ ἡ ἀνάλογη κίνηση, ἐρωτημάτων καὶ ἀπαντήσεων, γραπτῶν εἴτε προφορικῶν. Καὶ μετὰ ξεκινάει τὸ δεύτερο μέρος, ἡ ὑποβολὴ τῶν ἔργων, ἡ κρίση τους, ἡ ἀπαγγελία τῶν κρίσεων. Ἄλλο ἓνα στάδιο εἶναι ἡ ἀντίδραση τοῦ κοινοῦ τὴν ἡμέρα τοῦ διαγωνίσματος καὶ τίς ἐπόμενες, συχνὰ οἱ δημοσιευόμενες, λίγο ἢ πολὺ ἐριστικὲς ἀπαντήσεις τῶν κρινόμενων, καὶ τὰ λοιπὰ. Ὅποιος ἔχει κάπως ἀσχοληθεῖ μὲ τοὺς ποιητικοὺς πανεπιστημιακοὺς διαγωνισμοὺς, γνωρίζει ἐπαρκῶς τὸ πνεῦμα ποὺ ἐπρυτάνευε καὶ στοὺς ὑπολοίπους: ὁ ροδοκανάκιος ἐσταμάτησε γλήγορα, πρόωρα, ἐξαιτίας ἰδίως τῶν ἐριστικῶν ἐπιθέσεων τίς ὁποῖες εἶχε δεχθεῖ ἢ κριτικὴ ἐπιτροπὴ κατὰ τὴν ἐνάσκηση τῶν καθηκόντων τῆς.

7. Τεκμηρίωση τῶν λέξεων καὶ τῶν στίχων (κατὰ τὴν σελιδαρίθμηση τῆς συλλογῆς *Στίχοι*, ἐ.ά.): *γαλιανοματούσα* σελ. 123, *ἀγγελοκάμωτο* αὐτ., *χαριτοκαμωμένες* αὐτ., *ἀνεμοφύσημα* αὐτ., *θαλασσοκαυμένους* αὐτ., *Σηκώσου...* σ. 124, *Νῆμ' ἀπὸ κόκκινο...* σ. 125.

Ἡ πρώτη προκήρυξή του ἔγινε στὶς 16 Ἀπριλίου τοῦ 1860, μὲ θέμα «να ὀρισθῆ ἡ φύσις τῆς τῶν ἡρωϊκῶν χρόνων ἑλληνικῆς βασιλείας κατὰ τὰς περὶ αὐτῆς εἰδήσεις τοῦ Ὀμήρου, τῶν τραγικῶν, καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων συγγραφέων, ὅσοι φέρουσι τι περὶ αὐτῆς». Ἐνας μόνος εἶχε μετὰ-σχει, καὶ ἐβραβεύθηκε στὶς 20 Μαΐου τοῦ 1861, ἡμέρα τῆς βασιλικῆς ἐορτῆς καὶ ἐπέτειο τῆς ἱδρύσεως τοῦ Πανεπιστημίου. Δὲν μοῦ φαίνεται ἄστοιχο νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἐργασία, τῆς ὁποίας τίτλο κατὰλληλο ἔθεώρησε ἡ ἐπιτροπὴ «Περὶ τοῦ καθ' Ὀμηρον πολιτεύματος τῶν ἡρωϊκῶν χρόνων», ἡ ἐργασία, λέω, εἶχε συγγραφῆ τὸν, φοιτητῆ, ἀκόμη τότε, Γεώργιο Κ. Μιστριώτη. Τὴν ἴδια ἡμέρα ἐπροκηρύχθησαν καὶ οἱ δύο ἐπόμενοι διαγωνισμοί: γιὰ τὸ 1862, θέμα εἶταν α' Ὁ καθ' Ὀμηρον οἰκιακὸς βίος τῶν Ἑλλήνων» γιὰ τὸ 1863, α' Ἡ ἱστορία τῶν ὀμηρικῶν ποιημάτων». Ὀμηρικὸ εἶναι καὶ τὸ ζήτημα τῆς πέμπτης περιόδου, α' Ἡ μυθολογία καὶ ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία καθ' Ὀμηρον» ἡ προκήρυξή του γίνεται τὸ 1865 καὶ ἡ κρίση τῶν ἀγωνοδικῶν προβλέπεται νὰ ἀναγνωσθεῖ τὸ 1869. Ὅταν ὁ Κωνσταντῖνος Ἀσώπιος, ἐμπνευστῆς ὅλων αὐτῶν τῶν προγραμμάτων, λέει γιὰ τὴν ἐποχὴ ὅτι ἀδυνατὸν νὰ ὀνομασθῆ σχεδὸν ὀμηρικῆ», ἔχει, βέβαια, στὸν νοῦ του τὰ πράγματα τοῦ Δυτικοῦ κόσμου: ὥστόσο, μπορεῖ κανεὶς νὰ βεβαιώσῃ ὅτι καὶ στὸν ἑλληνικὸ πνευματικὸ χῶρο ἐτοιμάζονται ἔτσι οἱ ἰδεολογικὲς προϋποθέσεις ποὺ θὰ ἐκτείνουσι σὲ εὐρύτερους κύκλους τῆς ἑλληνικῆς παιδείας τὴν παρουσία τοῦ Ὀμήρου.<sup>8</sup>

Συμβατικὰ ἐσταθῆκαμε σὲ μία δεκαετηρικὴ περιοδικότητα: ἀρκετῆ, δηλαδή, (σύμφωνα μὲ τὴν ἰδιάζουσα φύση τῶν ἀντικειμένων) καὶ νὰ μᾶς δώσει ἀξία λόγου πυκνότητα, καὶ νὰ τὴν ἐντάξῃ μέσα σὲ κανονικὰ σχήματα τῆς πνευματικῆς ζωῆς· οὔτε ὑπερβολικὰ μακρὸς χρόνος, ποὺ νὰ διαλύει τὰ εἰδικὰ φαινόμενα μὲ τὰ ὁποῖα ἔχουμε νὰ ἀσχοληθοῦμε, οὔτε προθεσμίες βραχεῖες τόσο, ὥστε νὰ μὴν ἐπιτρέπουσι σταθμίσεις. Ὡστόσο ἐμιλήσαμε γιὰ συμβατικότητα στὴν ἐπιλογὴ τῆς μονάδας: συμβατικότητα ἄς ποῦμε διπλή, ἀφοῦ αὐθαίρετα καθορίσαμε τὴν διάρκειά της, ἀλλὰ καὶ ἀφοῦ σὲ αὐτὴν τὴν διάρκειαν πρέπει νὰ εἴμαστε πρόθυμοι νὰ προσγράψουμε ὅποιανδήποτε ἀνοχή. Ἐχουμε νὰ μιλήσουμε γιὰ δύο δεκαετίες: 1860 μὲ 1870,

8. Δὲν ἔχουμε ἀκόμη μία διατριβή, μία μελέτη, γιὰ τὸν ροδοκανάκειο διαγωνισμό. Ἄν ποτὲ τὴν ἀποκτήσουμε, θὰ μᾶς δώσει νέα καὶ ὀρθὴ θέαση γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὀργανώθηκαν θεμελιακὲς λειτουργίες τῆς ἑλληνικῆς ἰδεολογίας: προϋποθέσεις ποὺ ἐπροκάλεσαν τὴν ὀργάνωση τῆς λαογραφικῆς ἔρευνας στὴν Ἑλλάδα, τὸς μὲ τὸν ὁποῖο ὀργανώθηκε.

1870 με 1880. Ἡ πρώτη ἀπ' αὐτὲς μᾶς ἀπασχόλησε κιόλας περίπου: εἶναι, ἄς τὴν ὀνομάσουμε, ἡ ἰδίως θεωρητικὴ, ὅταν ἡ λογισοσύνη τρέπεται ἐπίμονα πρὸς τὸ ὀμηρικὸ πρόβλημα. Φυσικὰ αὐτὴ ἡ ἐπιλογή δὲν σημαίνει ὅτι δύο χρόνια πρὶν ἢ δύο χρόνια ὕστερα δὲν παρουσιάσθηκαν ἀνάλογες θεωρητικὲς μέριμνες γύρω στὸ θέμα: ὅμως ἐδῶ, ποῦ γιὰ ἄλλη μιὰ φορά μὲσα παρουσιάζεται ἡ ἀφορμὴ νὰ ἀναφερθῶ στὸ ζήτημα τῶν πυκνοτήτων μετὰ στὴν θεωρητικὴ ἔρευνα, εἶναι νομίζω ἀνάγκη ἀντίστοιχα καὶ νὰ ξεκαθαρίσω τὴν ἔννοια. Ἡ παρουσία ἐνὸς φαινομένου ἀπὸ τὴν στιγμή ὅπου μπορεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ, ὅπου δηλαδὴ συντρέχουν οἱ λόγοι ὅσοι ἐπιτρέπουν ἢ ἐπιβάλλουν τὴν ἐμφάνισή του, ἕως τὴν στιγμή ὅπου τὸ μελετοῦμε, μπορεῖ νὰ περάσει μακρὰς περιόδους ἀφανείας (καὶ σ' αὐτὴ τὴν μακρότητα ὁ καθέννας θὰ δώσει ἄλλη ἐρμηνεῖα σύμφωνα μετὰ τὸ ἀντικείμενό του). Τίποτε ἀπὸ ὅ,τι ἔζησε κάποτε μετὰ στὴν διάνοια, τὴν συνειδηση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν περνάει στὴν ἀνυπαρξία ὅσο ἡ χειροθεσία συνεχίζεται: κάποια στιγμή, σὲ κάποια στιγμή, θὰ δημιουργηθοῦν οἱ ὄροι ποῦ θὰ τὸ ξαναφέρουν σὲ κάποια δραστηριότητα. Ἐγγραφα τελευταῖα, ἀκριβῶς γιὰ νὰ ἐξάρω αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικόν, ὅτι στὶς στιγμὲς τοῦ ἐπικρατέστερου μυστικισμοῦ κάπου ζεῖ καὶ ἀκτινοβολεῖ στὴν μικρότητά του ἓνα στοιχεῖο ὀρθολογικόν καὶ στὶς στιγμὲς τοῦ ἐπικρατέστερου εὐλαβισμοῦ κάποια σπιθαμὰ διαφωτισμένη περιμένει τὴν ὥρα της. Ἐκεῖνο ποῦ μετράει εἶναι οἱ ἀναλογίαι, τὰ ποσοστά: ὅταν τὸ ποσοστὸ εἶναι ἀσήμαντο, στὴν αὐξοῦσα ἢ στὴν κατιοῦσα κατεύθυνση, ὁ ἱστορικὸς τῶν φαινομένων μπορεῖ καὶ νὰ τὸ ἀγνόησει· ὁ ἱστορικὸς, ὅμως, τῶν συνειδήσεων θὰ πρέπει νὰ εἶναι εὐαίσθητος στὴν μεταβολὴ τῶν σχέσεων καὶ νὰ τὴν λάβει ὑπόψη του.

Ἔτσι καὶ στὸ θέμα μας. Πήξει, ἀραιώνει ἀλλὰ δὲν χάνεται. Τὸ ξεκαθάρισμα προσφέρεται μετὰ τὴν μεταβολὴ τῶν ποσοστῶσεων. Ἡ ποσώστωσις θὰ περάσει ἀπὸ τὴν θεωρία στὴν πράξη· ἡ δευτέρα ἀπὸ τίς δεκαετίαις ποῦ ἔχουν νὰ μᾶς ἀπασχολήσουν θὰ ἀναφέρεται ἰδίως στὶς πραγματώσεις. Ἄλλὰ καὶ ἐκεῖναι ξεκινοῦν ἀρκετὰ ἐνωρίτερα. Ὅμως τώρα μοῦ φαίνεται ὅτι θὰ εἶταν ἀνάγκη νὰ θυμηθῶ ἢ νὰ βεβαιώσω ὅτι θυμοῦμαι τὸν χαρακτηριστικὴν τῶν ἐφετεινῶν μας συναντήσεων: ἐπίκεντρο βέβαια ἔχουν τὴν Ὀδύσεια. Δηλαδὴ ὅπου ἔχουμε νὰ ἐπιλέξουμε μαρτυρίες, τεκμήρια, ἀνάμεσα στὴν Ἰλιάδα καὶ στὴν Ὀδύσεια, ἡ προτίμησή μας θὰ πηγαίνει σὲ παραδείγματα ἀντλημένα ἀπὸ τὴν Ὀδύσεια. Ἄλλὰ τοῦτο δὲν εἶναι λόγος γιὰ νὰ ἀφήνουμε κενὰ κάθε φορά ὅπου τυχαίνει νὰ προσφέρεται ἢ Ἰλιάδα μόνη. Ἴσως ἔτσι, ἄλλωστε, νὰ εἶταν μιὰ εὐκαιρία, ἡ ὁποία μᾶς ἐξυπηρετεῖ ἰδιαίτερα: ὑπάρχουν προβλήματα τὰ ὁποῖα θέτει στὸν ἑαυτὸ του ὁ ἐρευνητής, σύμφωνα μετὰ τὴν πρόοδο τῶν ἀναζητήσεών του· καλὰ καὶ

χρήσιμα είναι αυτά, υπό έναν όρο: να μην μετατοπίζουμε τὰ αντίστοιχα ἐρωτήματα σὲ στιγμὲς ὅπου δὲν ὑπῆρχαν. Δηλαδή τὰ ἐρωτήματά μας ἐπάνω σὲ συνειδησιακά ἢ ἄλλα ἀνάλογα φαινόμενα πού τυχόν μᾶς ἀπασχολοῦν, πρέπει νὰ πηγάζουν ὄχι ἀπὸ ἐμᾶς ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τὴν ὁποία μελετοῦμε. Ἔτσι στὴν περίπτωσή μας σωστὸ εἶναι, ὅπου ὑπάρχει ἐλευθερία ἐπιλογῆς, νὰ πηγαίνουμε, μάλιστα, πρὸς τὴν Ἵδύσσεια<sup>9</sup> κατὰ τὰ ἄλλα τὸ πιὸ φρόνιμο μοῦ φαίνεται πὼς εἶναι νὰ ὑποτάξουμε τὴν ζήτησή μας ὄχι στοὺς δικούς μας προβληματισμούς, ἀλλὰ στοὺς προβληματισμούς τοὺς ὁποίους μελετοῦμε: δηλαδή, ὡς πρὸς τὸ σημερινό μας θέμα, σὲ ἀναζητήσεις πού ἀνάγονται δὲν ξέρω πόσες χιλιάδες χρόνια πίσω.

Πάντως, ἀπὸ τὴν μιὰ μεριά, τὰ θεωρητικά γύρω στὸν Ὅμηρο ἐξακολουθοῦν νὰ ἀπασχολοῦν τὴν παιδεία μας, καὶ μετὰ τὸ 1870, πάντοτε μέσα στὴν σκέψη καὶ τὴν σύλληψη τοῦ Κωνσταντίνου Ἀσωπίου. Ἄς θυμηθοῦμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ γέροντας ὁδήγησε τὸν ἑλληνικὸ στοχασμὸ πρὸς τὶς ἐπακόλουθες λαογραφικὲς σπουδές. Ἀλλὰ ἀφετέρου, πρέπει ὅπωςδὴποτε νὰ ἀναχθοῦμε (γιατὶ, οὐσιαστικά, αὐτὸ κατεξοχὴν ἐκφράζει τὴν ἀπασχόλησή μας) στὶς διαδοχικὲς προκηρύξεις ἢ στοὺς σχολιασμούς τοὺς ὁποίους προκαλοῦν: σ' ἐκεῖνες καὶ σ' αὐτούς, ἐπίμονα γίνονται οἱ συσχετίσεις ἀνάμεσα στὰ ἀρχαῖα ἔθιμα, πεποιθήσεις, ἢ ὅ,τι ἄλλο ἀνάλογο, καὶ στὰ νεότερα ἑλληνικά. Αὐτὴ ἡ θέση εἶναι πού ἐπροσκαλοῦσε καὶ ἐτοίμαζε τὴν πράξη.

Ἔτσι ἔχουμε πιά τὴν ἄνεση νὰ περάσουμε ἀκίνδυνα σὲ κάποιες ἐφαρμογές: ὁμηρικὲς μεταφράσεις στὰ νέα ἑλληνικά. Τὰ ὀνόματα τῶν λογίων οἱ ὁποῖοι ἀσχολοῦνται μὲ τὸ θέμα αὐτὸ δὲν εἶναι ὅλα ἐξίσου γνωστά: μποροῦμε, πάντοτε μὲ σχετικὴ ἀνοχή, νὰ τὰ διατάξουμε στὴν ἀκόλουθη χρονικὴ σειρά: σὰν κάποια ἄμιλλα φαίνεται νὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν Ἀντώνιο Φατσέα καὶ στὸν Ν. Ι. Κοντόπουλο. Τοὺς βρίσκουμε ἀμφοτέρους νὰ μεταφράζουν Ὅμηρο γύρω στὰ 1862-1864.

Ἁ Φατσέας δίνει κομμάτια ἐμμέτρων μεταφράσεών του τῆς Ὀδύσσειας τὸ 1864. Ἄλλωστε, κανεὶς ὁμηριστής, πιστεύω, δὲν θὰ μείνει ἀδιάφορος ὅταν μάθει ἀπὸ τὸν ιδιόρρυθμο ἐκεῖνον λόγιο, ὅτι ὡς τὰ 1868 εἶχε τέσσερις φορὲς ἐπαναλάβει νὰ μεταφράσει σὲ στίχους ὀλόκληρη τὴν Ὀδύσσεια, ὥσπου νὰ πεισθεῖ ὅτι ἡ προσπάθεια ἐξεπερνοῦσε τὶς δυνάμεις του, καὶ νὰ προβεῖ σὲ πέμπτη μετάφραση τοῦ ἔργου, ἐκείνην στὸ πεζό.<sup>9</sup>

9. Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν, 1864, σ. 490. Δανείζομαι τὴν ἐκφραση ἐπαναλάβει ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν μεταφραστή, ὅπως τὴν εἶχε χρησιμοποιήσει σὲ κείμενό του

“Όλα αυτά, εκτός από ολίγους στίχους, ξμειναν ανέκδοτα, χωρίς τοῦτο νὰ ζημιώσει οὔτε τὸν ποιητὴ οὔτε τὸν μεταφραστή του. Δείγμα ἄς εἶναι τὸ ἀκόλουθο, ἀπὸ τὸ ω:<sup>10</sup>

Τοῦ δὲ Ἄτρείδου ἡ ψυχὴ πρὸς τοῦτον ἀπεκρίθη  
 Εὐδαιμονέστατε νῆε τοῦ ἥρωος Λαέρτη,  
 Ὡ φρονιμώτατ' Ὀδυσσεῦ. Τῶ ὄντι μὲ μεγάλην 250  
 Λοιπὸν σὺ εἶχες ἀρετὴν γυναῖκα. Τόσον ἦτο  
 Σωστός ὁ νοῦς ἴστην ἄμειπτον τοῦ Ἰκαρίου κόρην  
 Τὴν Πηνελόπην πῶς καλὸν στόν νοῦν της εἶχε πάντα  
 Τὸν Ὀδυσσεά τὸν καλὸν τῆς παρθενίας ἄνδρα'  
 Διὰ αὐτὸ ἡ φήμη της παντοτεινὰ θὰ μένει 255  
 Τῶν ἀρετῶν της θέλουν δὲ εἰς τοὺς θνητοὺς τραγοῦδι  
 Ὡραῖον κάμουν οἱ θεοὶ διὰ τὴν Πηνελόπην  
 Τὴν σώφρονα. Δὲν ἔκαμεν ἡ κόρη τοῦ Τυνδάρου  
 Παρόμοια, ἐσκέφθηκε κακὰ νὰ κάμῃ ἔργα,  
 Κ' ἐφόνευσε τὸν ἄνδρα της τὸ πρῶτον της στεφάνι 260  
 Τραγοῦδι δ' ἀποτρόπαιον θὰ εἶναι στοὺς ἀνθρώπους  
 Κακὴν δ' ἰδέαν ἔδωκεν δι' ὅλας τὰς γυναῖκας,  
 Καὶ δι' ἐκείνας αἵτινες εἶν' ἔτι χρηστοῖθεις.

Τόσο νομίζω ὅτι φθάνει, καὶ μάλιστα πού θὰ ἔχουμε νὰ ἐπαναλάβουμε ἀκόμη ολίγους στίχους τοῦ ἴδιου μεταφραστῆ. Περισσότερες, ἴσως, σκέψεις θὰ προκαλέσει κάτι ἄλλο, σὲ ὅσους ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἐλληνικῆς ἰδεολογίας· ὅποτε παρέχεται εὐκαιρία στόν Φατσέα, ὁ εὐαίσθητος Ἐπτανήσιος παίρνει ἀφορμὴ καὶ συσχετίζει σὲ σημείωση τὰ ἀρχαῖα ἐλληνικὰ ἔθιμα μὲ τὰ σύγχρονα.

Τὸ ἴδιο πνεῦμα φαίνεται νὰ κατέχει τὸν Κοντόπουλο, ὅταν ἔρχεται, τὸ 1863, νὰ ἀναγγεῖλει δική του μετάφραση τῆς Ἰλιάδας, ἔμμετρη: θὰ εἶναι γραμμμένη μὲ τρόπο ὥστε τὸ ἔργο νὰ «καταστῆ, εἰ δυνατόν, δημῶδες».<sup>11</sup> Μποροῦμε νὰ ἐπιμείνουμε γιὰ μιὰ στιγμή σ' αὐτὴν τὴν τελευταία λέξη: ἐκεῖνο πού ἔχουμε νὰ προσέχουμε σὲ ὅλο τὸν πνευματικὸ χῶρο πού

πού εἶχε μείνει ἀδημοσίευτο ὡς τις ἡμέρες μας (βλ. π. Παρνασσός, περίοδος δευτέρου, τόμος Β', 1960, σ. 239). Ἡ ἔκφραση φαίνεται δίστημη, ἀδέξια: ἐπαναλαβὸν δηλαδὴ ὀλοκλήρωσε ἢ ξανάρχισε; Ὅσο κι ἂν φαίνεται περίεργο, στὴν συλλογὴ Κ. Θ. Δημαρᾶ, ὑπάρχει σὲ σειρά τετραδίων περίπου ὀλοκλήρη μία ἀπὸ τις παραλλαγὲς τῆς ἔμμετρης μετάφρασης τοῦ Φατσέα. Βλ. σχετικὰ, π. Παρνασσός, αὐτ. σ. 237).

10. π. Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν, 1864, σ. 490.

11. π. Ἐπτάλοφος, Κωνσταντινούπολη, 2 (30 Ὀκτωβρίου 1863), σ. 64.

μᾶς ἀπασχολεῖ τώρα, εἶναι ἡ συσχέτιση τοῦ ὁμηρικοῦ κυκλώματος μετὰ τὸ κύκλωμα τοῦ δημοτικοῦ μας τραγουδιοῦ· δὲν πρέπει νὰ μᾶς παρασύρει ὑπερβολικὰ τὸ ἐπίθετο *δημῶδες* πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ· μπορεῖ ἀπλῶς νὰ σημαίνει ὅ,τι θὰ ἐλέγαμε «κοινὰ ἀποδεκτό». Καὶ πάλι, ὅμως, θὰ πούμε ὅτι τὰ τεκμήρια εἶναι ἀρκετὰ πυκνά, ὥστε νὰ προκαλοῦν χρήσιμες συσχέτισεις. Ἄλλὰ ὡς πρὸς τὴν ἀγγελία τοῦ Κοντόπουλου τὴν ὁποία σχολιάζουμε, γιατί μόνο αὐτὴν γνωρίζω, δὲν ξέρω κἀν ἂν ποτὲ πραγματοποιήθηκε, ἢ σὲ πόση ἔκταση, τέλος πάντων, ἐπραγματοποιήθηκε.

Τρίτος στὴν χρονικὴ σειρά τὸν ὁποῖο θὰ εἶχα νὰ βάλω ἀναφορικὰ μετὰ τὴν συνόραση τοῦ ὁμηρικοῦ καὶ τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ, θὰ εἶταν ὁ Δημήτριος Βικέλας (1868), γιὰ τὸν ὁποῖο ἐμιλήσαμε κίβλας. Ὁ Βικέλας, εἶπαμε, δοκιμάζεται στὸ ζ τῆς Ὀδυσσεΐας, ὅπως καὶ ὁ Φατσέας, ἀλλὰ ὄχι στοὺς ἴδιους στίχους ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀντιβολὴ τῶν δύο ἐπιδόσεων. Ὅμως — καὶ τοῦτο μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὀλοκληρώσουμε τὴν πορεία μας — θὰ εἶχαμε κάτι νὰ προσθέσουμε στὴν περίπτωσιν αὐτὴν: ἀκόμη ὡς γύρω στὰ 1880, ἡ χασμωδία στὸν δημοτικὸν δεκαπεντασύλλαβον δὲν εἶχε ὑποστῆ τὴν καταδίκη τὴν ὁποία ἐξέφερε γι' αὐτὴν ὁ Παλαμᾶς. Ἡ χασμωδία γενικὰ στὴν ποίησιν τῆς καθαρῆς οὐσίας, ὄχι μόνο δὲν θεωρεῖται ἀπευκαΐα, ἀλλὰ κάποτε ὑπογραμμίζει ἓνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς καθαρῆς οὐσίας ἀθηναϊκῆς, τὸν στόμφο· τοῦτο ἀπὸ ἐκεῖ, φυσικὰ ξεγλιστράει καὶ στὶς μιμήσεις, μεταγραφές, τοῦ δημοτικοῦ στίχου. Πάντως σὲ ἓνα ὀρόσημον ἀνάμεσα στὴν δημοτικὴ στιχουργίαν καὶ τὴν ἀπομίμησίν της, φαίνεται νὰ στέκει γερὰ ἡ χασμωδία. Οἱ δεκαπεντασύλλαβοι, τότε, τοῦ Φατσέα ὅσο καὶ τοῦ Βικέλα, πλέουν μέσα στὴν χασμωδίαν, ποὺ εἶναι ἀπαράδεκτη γιὰ τὸν ποιητικὸν στίχον σημερινὸν ἀφτί. Ὡστόσο καὶ οἱ διασκελισμοὶ καὶ ἡ ὀλογραφία ἐπίσης μᾶς ξενίζουν μέσα στοὺς δημοτικοὺς στίχους τῆς ἐποχῆς.

Τὸ ἴδιον θὰ ἐλέγαμε καὶ γιὰ τὸν Σαμαρτσίδην, ἀγκαλὰ καὶ μετὰ κάποιες ἐπιφυλάξεις, τίς ὁποῖες, ἴσως, προκαλεῖ, ἐπιτρέπει, τὸ τάλαντό του, σὰν πῶ ὄριμον, ἴσως καὶ ἡ αὐξημένη πείρα του στὴν μεταγενέστερην στιχουργικὴν, ἴσως καὶ ἡ ἑπτανησιακὴ του παιδεία. Εἶναι ὁ τέταρτος καὶ τελευταῖος στὴν σειρά τῶν λογίων ὅσοι μᾶς ἀπασχολοῦν ἐδῶ, ἰδίως ἀπὸ τὴν ἐπομένην δεκαετίαν καὶ πέρα. Ὁ Σαμαρτσίδης μεταφράζει καὶ Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν· ἡ ἐπιθυμία του νὰ προσεγγίσει πρὸς τὸ δημοτικὸν τραγούδι εἶναι ἐκδηλῆ. Ἄλλωστε ὁ ἐκδότης τοῦ Ἡμερολογίου τῆς Ἀνατολῆς — ὅπου ὁ μεταφραστὴς ἄρχισε νὰ παρουσιάζει τὴν ὁμηρικὴν του προσπάθειαν ἀπὸ τὰ 1878 — ἐκδηλώνει κατηγορηματικὰ τὴν σκέψιν τοῦ ἴδιου τοῦ

Σαμαρτσίδη: νά γίνει ἡ μετάφραση «ἐντρύφημα καὶ αὐτοῦ τοῦ ὄρεσιβίου ποιμένος»... «ἐν τῷ αὐτῷ τῆς δημοτικῆς ποιήσεως μέτρῳ».

Ἡ συμβολὴ τῶν τεσσάρων αὐτῶν λογίων, τῶν ὁποίων κάποιους κοινούς παρονομαστὲς θὰ πρέπει νά προσπαθήσουμε νά ἐπισημάνουμε, εἶναι ἄνιση. Γιὰ νά τελειώνουμε τὸν γύρο μας αὐτὸν σὲ μιὰ ἐπιφανειακὴ γνωριμία μὲ τὸν καθένα, ἄς ποῦμε ὅτι, καθὼς προχωροῦν τὰ χρόνια, καθὼς ὁ νέος ἐλληνικὸς στίχος δοκιμάζεται σὲ μιὰ ὅλο καὶ βαθύτερη ἐπεξεργασία, συνάμα προάγεται καὶ ἡ ἐφαρμογὴ στὰ ὁμηρικὰ πράγματα, τόσο τῶν θεωριῶν γύρω σ' ἐκεῖνα, ὅσο καὶ στὰ σχετικὰ μὲ τὴν νεοελληνικὴ μετρικὴ. Ἔτσι ὁ Σαμαρτσίδης,<sup>12</sup> ποὺ κίβλας στὰ 1878 ἀρχίζει νά δίνει μεταφράσεις ἀπὸ τὴν Ἰλιάδα, βλέπουμε ὅτι ἔχει ἀξυμμένη τὴν ἱκανότητα νά εἰσαγάγει στὴν μετάφρασή του στοιχεῖα τοῦ δημοτικοῦ τραγουδιοῦ:

*Στὴν πολυτάραχη ἄκρια τῆς θάλασσας πεσμένοσ  
βαριά στενάζει ὁ Ἀχιλλέας...*

ἡ ἀκόμη:

*Ἐμπρὸς οἱ καβαλάρηδες καὶ πίσω ἡ πεζούρα,  
Ἔσαν τὸ σύνφο πυκνή, ἀμέτρητη σὰν ἄμμος.<sup>13</sup>*

Χαρακτηριστικὴ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴν εἶναι ἡ ἐπίσκεψη τοῦ Πριάμου στὸν Ἀχιλλέα:

*Κοντὰ σ' αὐτὸν ἐστάθηκε καὶ μὲ τὰ χέρια πιάνει  
τὰ γόνατά του, καὶ φιλεῖ τὰ φοβερὰ τὰ χέρια,  
τὰ φονικά, ποῦ σκότωσαν τόσα πολλὰ παιδιά του.  
Καθὼς δὲ ἕνας ἄνθρωπος ποῦ ἡ συμφορὰ τὸν διώχνει,  
ἄνθρωπος ποῦ ἔς τὸν τόπο του ἐσκότωσε ἕναν ἄλλο,  
κι' εἰς ἄλλον τόπον ἔρχεται, ἔς ἕ' πλοῦσιο μβαίνει σπῆτι,  
κι' ὅσοι τὸν δοῦν ἐθά'μαζαν, κι' ὅσοι τὸν δοῦν θα'μάζουν.  
ἔτσι θα'μάζει ὁ Ἀχιλλέας, θα'μάζουν τὰ συντρόφια  
καὶ βλέπουνε τὸν Πρίαμο, κ' ἕνας ἔς τὸν ἄλλο ρίχνει*

12. Γιὰ τὸν Σαμαρτσίδη, ἐπικαιδευτικὸ, συναντοῦμε πυκνὴ τὴν δράση του στὴν ἐλληνικὴ Ἀνατολή. Ἡ ἐργογραφία του, σχετικῶς ἄφθονη, βρῖσκεται σκόρπια στὰ πολιτικὰ ἰδίως ἡμερολόγια καὶ περιοδικὰ, ἀλλὰ ἀπαντᾷ καὶ στὴν ἐλληνικὴ βιβλιογραφία τῆς ἐποχῆς. Στὸ Ἐθνικὸν Ἡμερολόγιον τοῦ Κ. Φ. Σκόκου 1901, σ. 143-144, ὑπάρχει νεκρολογία του (ἀπέθανε στὴν Πόλη τὸ 1900).

13. Ἡμερολόγιον τῆς Ἀνατολῆς 1879, Κωνσταντινούπολη 1878, σ. 425 καὶ 426.



'ματιαίς' κι' αὐτὸς παρακαλεῖ τὸν Ἀχιλλέα καὶ λέει.  
 «Θυμῆσου τὸν πατέρα σου 'ποῦ γέρος 'σὰν ἐμένα  
 «ἐπάτησε 'ς τῶν γηρατειῶν τὸ μαῦρο τὸ κατῶφλι'  
 «'θυμῆσου, Ἀχιλλέα μου, 'ποῦ ἄγγελον ὁμοιάζεις.  
 «Κι' ἐκείνογε οἱ γειτόνοι του ἴσως τὸν βασανίζουν,  
 «κι' οὐδὲ κοντά του εἶναι κανεῖς γὰ τόνε διαφεντεύη'  
 «μὰ 'κεῖνος ἔχει μιὰ χαρὰ 'ς τὰ στήθια 'σὰν ἀκούη  
 «πῶς εἶσαι ἀκόμα ζωντανὸς κι' ὀλημερίς ἐλπίζει  
 «ἀπ' τὴν Τρωάδα γὰ σὲ 'δῆ ὀπίσω γὰ γυρίσης.  
 «Μὰ ἐγώ, μὰ ἐγώ ὁ βαρειόμοιρος, παιδιὰ καὶ παλληκάρια  
 «εἰς τὴ μεγάλη ἀπόχτησα καὶ 'ξακουστὴ Τρωάδα,  
 «κι' οὐδ' ἓνα κἄν μ' ἀπόμεινε, παρηγοριὰ γὰ τῶχω,  
 «Πενῆντα γιουὸς καμάρονα 'σὰν ἦρθετε 'δῶ πέρα,  
 «κι' ἀπ' τοὺς πενήντα δεκανητὰ μοῦ γέννησε ἡ Ἐκάβη,  
 «κι' ἄλλαις γυναῖκες τοῦ 'σπητιοῦ μοῦ 'γέννησαν τοὺς ἄλλους  
 «Μῶφαγε ὁ πόλεμος πολλοὺς, καὶ μῶμεινε ἓνας μόνο  
 «γὰ διαφεντεύη τὸ λαό, τὸν τόπο, τὴν πατρίδα'  
 «κι' αὐτόνε 'ποῦ διαφέντευε τὸν τόπο, τὴν πατρίδα  
 «κι' αὐτόνε τὸν ἐσκότωσες' καὶ γιὰ τ' αὐτόνε νᾶμαι  
 «ἐδῶ 'ς τὴν ἄκρα τοῦ γιαιλοῦ 'ς τὰ γυριστὰ καράβια,  
 «δῶρα γὰ φέρω ἀμέτρητα καὶ 'ξαγορὰ γὰ φέρω  
 «γὰ πάρω τὸ κορμάκι του. Λυπήσου με, Ἀχιλλέα!  
 «Θυμῆσου τὸν πατέρα σου, καὶ τὸ θεὸ φοβήσου!  
 «Δὲν τράβηξε ὁ πατέρας σου ταῖς πίκραις ταῖς 'δικαῖς μου'  
 «χαροκαμένος 'σὰν ἐμὲ 'ς τὸν κόσμον δὲν εἶν' ἄλλος!  
 «Τὸ χέρι 'ποῦ μοῦ σκότωσε τόσα πολλὰ παιδιὰ μου  
 «πιάνω καὶ μὲ τὰ χεῖλια μου φιλοῦ τὰ πικραμένα.»  
 Σπρώχνει τὸ χέρι του ἐλαφρὰ ὁ Ἀχιλλέας καὶ λέ'ει.  
 «Δυστυχισμένε γέροντα! Τί τράβηξες, καῦμένε!  
 «Καὶ πῶς σοῦ βάσταξε ἡ καρδιά, καὶ πῶς δὲν ἐφοβήθης  
 «ν' ἄρθης ἐδῶ μονάχος σου, γέροντα, 'ς τὰ καράβια,  
 «ἀνάμεσα 'ς τοὺς Ἕλληνας, κοντὰ σ' ἐμένα ν' ἄρθης  
 «ποῦ τόσους γιουὸς σου διαλεχτοὺς ἐξάπλωσα 'ς τὸ χῶμα;  
 «'Εχεις καρδιά ἀπὸ σίδηρο, τὸ βλέπω, γέροντά μου'  
 «Μὰ ἔλα 'δῶ καὶ κάθησε εἰς τὸ θρονὶ ἐπάνω'  
 «ταῖς πίκραις καὶ τὰ βᾶσανα κι' οἱ δύο μας ἄς ξεχοῦμε'  
 «τὰ δάκρυα δὲν ὠφελοῦν, καὶ τοῦ κακοῦ ἡ λύπαις'  
 «μὲ λύπαις καὶ μὲ δάκρυα εἶναι γραφτὸ γὰ ζοῦμε...

*«Καρδιά, μὴν κλαῖς! Δὲν ὀφελοῦν τὰ δάκρυα ποῦ χύνεις  
 «δὲν ἀναστήνεις τὸν ὕγιό ποτάμι κι' ἂν τὰ κάμης».  
 Τὸ στόμα ἀνοίγει ὁ Πρίamos κ' αὐτὰ τοῦ λέ'ει μὲ πόνο:  
 «'Αχ! μὴ μὲ βάλῃς σὲ θρονί! Δὲν κάθωμαι, 'Αχιλλέα'  
 «ἄθαφτος εἶν' ὁ 'Εχτορας κ' ἐδῶ παραρριχημένος.  
 «'Αχ! δὸς μου τὸ κορμάκι του, τὰ μάτια μου νὰ 'δοῦνε,  
 «καὶ πάρε δῶρα ἡμέτερητα καὶ 'ζαγορὰ ποῦ φέρνω,  
 «μὲ τὸ καλὸ 'ς τὸν τόπο σου καὶ πάλι νὰ γυρίσης...»<sup>14</sup>*

Αὐτὰ εἶναι τοῦ 1878· ὁ Σαμαρτσίδης ἐσυνέχισε κατόπι 1884-1885:

*'Εκεῖ ὁ πύργος ἦτανε, κι' ὀλόγυρα χαμῶγεια,  
 σπιτάκια γιὰ τοὺς παραγιοὺς ποῦ δούλευαν 'ς τὸ χτήμα,  
 μέσα νὰ τρῶν οἱ παραγιοὶ καὶ μέσα νὰ κοιμοῦνται'  
 . . . . .*

*Αὐτὸς ὁ ξένος ἔλεγε πῶς εἶχε 'ς τὴν 'Ιθάκη  
 τὸ σπῆτι καὶ τὰ γονικὰ καὶ τὸ συγγενολόγι,  
 καὶ τ' 'Αρκεσίου τὸν ὕγιό πατέρα, τὸ Λαέρτη.<sup>15</sup>*

Εἶπαμε γιὰ κοινούς παρονομαστές. Πολὺ βαθιὰ βέβαια δὲν πρέπει νὰ προσπαθῆσουμε νὰ φθάσουμε· ὥστόσο, ἐξαιρώντας, καθὼς ἀρμόζει, τὴν ἰδιότυπη μορφή τοῦ Βικέλα, διαπιστώνουμε ὅτι ἡ προσπάθεια αὐτή, τῆς ὁποίας δὲν πρόκειται νὰ σχολιάσουμε ἐδῶ τὴν σκοπιμότητα, ἔχει πάντως τὶς ρίζες της μέσα στὸν ἐκπαιδευτικὸ χῶρο, περισσότερο, ἀμεσότερα, παρὰ σὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε σήμερα λογοτεχνία: ἡ νέα ἐλληνικὴ παιδεία σ' ἐκεῖνα τὰ χρόνια δικαιολογεῖ ἀκόμη ἐντελῶς τὸ διπλὸ της νόημα, ἐκπαίδευση καὶ πνευματικὸς πολιτισμὸς· ἡ τεχνικὴ δὲν ἔχει ἀρχίσει νὰ παίρνει τὸ προβάδισμα. Ἐπίσης θὰ ἐνδιέφερε νὰ σημειώσῃ κανεὶς τὴν παρουσία Ἑπτανησίων στὸ κύκλωμα αὐτό: Φατσέας, Σαμαρτσίδης. Τὰ περιοδικὰ τῆς ἐποχῆς πρόθυμα δέχονται νὰ καταχωρίζουν τοῦ τύπου αὐτοῦ μεταφράσεις: Ἑπτάνησα, ἐλλαδικὸς κορμὸς, τουρκοπατημένος ἐλληνισμὸς. Μοῦ ἀρέσει ὅμως πού ἔχω νὰ θυμίσω ἰδιαίτερα καὶ τὴν Μακεδονία, μὲ τὸν Νικοκλῆ καὶ τὸν Βικέλα· κάτι πού περιμένω ὅτι θὰ συγκινήσει ὅσους ἀπὸ ἐμᾶς ἔχουν πάντοτε συνειδητῆ τὴν χειροθεσία τῆς λογιόσύνης, εἶναι ὅτι τοῦ Νικοκλῆ δάσκαλος εἶχε διατελέσει ὁ παππούς τοῦ Μανόλη Τριανταφυλλίδη.

14. Αὐτ. σ. 427-428.

15. Αὐτ. 1885, Κωνσταντινούπολη 1884, σ. 227 καὶ 229. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι, ἐνῶ, ἐλαφρά, ἔχειραγωγῆσα ὡς πρὸς τὴν γραφή τὰ σύντομα παραθέματα ὅσα προηγῆ-

Τέλος δὲν θὰ πρέπει νὰ ξεχνοῦμε τὴν ἔντονη προσφορὰ στὰ θέματά μας αὐτά, ὅπως μᾶς τὴν στέλνουν ἀπὸ τὴν Ἐνατολή ἔπου διδάσκουν, ὁ Χ. Σαμαρτσίδης καὶ ὁ Ν. Ι. Κοντόπουλος.

Μιὰ διπλὴ ὀριμότητα, λογοτεχνικὴ καὶ ἰδεολογικὴ, εἶναι ἔτοιμη νὰ δεχθεῖ, μᾶλλον θὰ ἔλεγα τὴν τροπὴ τοῦ Πάλλη παρὰ τὴν τροπὴ τοῦ Πολυλά. Ὅμως, ἐκεῖνο ποὺ μένει γιὰ τὸν ἱστοριογράφου τῆς παιδείας, ὅπως καὶ ἂν τὴν νοήσουμε, εἶναι ἡ μνήμη τοῦ Κωνσταντίνου Ἀσωπίου, ἡ ὁποία συνταιριάζει σοφὰ τὴν διδασκαλία τοῦ Κοραῆ μετὰ τὴν ἐμπειρία τοῦ Σολωμοῦ.

DEUX DÉCENNIES  
DE PRÉOCCUPATIONS HOMÉRIQUES EN GRÈCE  
(Résumé)

VERS la fin du XIXe siècle, A. Pallis, éminent homme de lettres grec, présentait sa traduction de l'Iliade dans le langage et la versification de la poésie héroïque populaire grecque. Les faits sont bien connus, les antécédents et précédents le sont moins.

L'auteur de la communication considère que le mouvement qui mène à cette traduction, l'esprit qui anime le traducteur, a été inspiré par Constantin Assopios (1785-1872). La puissante personnalité de cet humaniste a orienté trois concours universitaires à Athènes, durant la décennie 1860-1870, qui encourageaient la recherche des ressemblances entre les temps homériques et la vie populaire grecque dans les temps modernes.

D'autre part cette contre-épreuve consacrée au succès de la théorie wolfienne a tenté des traducteurs grecs avant A. Pallis. Trois sont signalés ici: N. Contopoulos (1823-1909), D. Vikélas (1835-1908), Ch. Samartsidis (1843-1900).

Ἦσαν, ἐθεώρησα σκόπιμο νὰ σεβασθῶ τὰ μεγάλα καὶ χαρακτηριστικὰ τοῦ Σαμαρτσίδου (παρεκτὸς ἀπὸ τὰ τυπογραφικὰ σφάλματα). Ἐκφράζουσι καλὰ μιὰ στιγμή τῆς νεοελληνικῆς παιδείας.



## Ευρετήρια

### α' Γενικό ευρετήριο

- ἀγαθός 41  
Αγαμέμνων 21, 32, 135, 136, 174  
Αγία Ευφημία 141  
Αγιά-Πηελόπη 10  
Άγιος Αθανάσιος 102  
Άγιος Γεώργιος (παρεκκλήσι) 106  
Αγίου Ιωάννου Μονή 156  
Αγρίππας 154  
Άδης 62, 63, 151, 154, 155, 159-163, 166, 168· ιερό του 154  
Αδριατική 141, 142, 165  
Αετός (όρμος) ή Μώλος 91, 99-101, 106, 107· Πάνω Αετός 101, 103· Πίσω Αετός 101  
Αθήνα 141, 165  
Αθηνά 18, 19, 23, 25, 26, 57, 63, 99, 100, 103-105, 126, 127, 131, 139· γλαυκῶπις 116· λαοσσός 113· Παλλὰς 116· ῥοσιπόλις 113· επιφάνεια της 127  
Αθηναίοι 21  
Αθήναιος 161  
Αίας 136  
Αιγαίο ανατολικό 138  
Αίγινα 141  
Αιδωνέας 155, 159, 163, 164  
αἰδώς (αἰδοίος, αἰδεῖσθαι) 131, 132, 134, 136· αἰδώς-φιλότης 131, 132, 134  
Αιολλίδα 141, 166  
Αίολος 62  
Αιτωλοί 142, 144  
Ακαρνανία 164  
Ακρίτας (ακρωτήριο) 21  
Άκτιο 154  
Αλακομεναί 101, 102  
αλήθεια δραματική 22, 24· ιστορική 22, 24· καθολική 24, 25  
Αλιθέρης 63  
ἀλική 87, 113, 120, 121  
Άλκηστη 160  
Αλκίνοος 93· Απόλογοι του 89· λιμάνι του 166  
Αλφειός 19  
Αμμουδιά (όρμος της) 152, 154, 159  
ἀμφιάλιος 101  
ἀναγνωρισμός 71, 81, 83, 85, 89  
ανασκαφή 13, 92, 107, 141, 148, 151, 154, 155, 165· βρετανική 91  
Ανδρομάχη 134, 135  
Άννα Κομνηνή, Άλεξιάς 154  
Αντίνοος 95  
Αντισθένης 90  
Άντρι (λιμάνι) 100, 105  
Ανωγή (Νήριτο) (βουνό) 96, 99  
Απόλλων· ἑκάεργος 119· ιερό του 100, 106  
Απολλώνιος ο Ρόδιος 27  
Αποστολάκης Γιάννης 171  
Αργεῖοι 32, 136  
Άργος 89, 90· αναγνώριση του 89  
Άργος (πόλη) 165  
Αρέθουσα (πηγή) 102, 103  
ἀρετή παντοῖη 74  
Αριστοτέλης 22, 148· Μετεωρολογικά 167  
Αρκάσιος 184  
Άρνη 142  
αρχαιολογία 47, 127, 133· ομηρική 47  
\* Αρχαιολογία 46  
Αρχαιολογική Εταιρεία Αθηνών 91, 107  
αρχαιολόγοι βρετανοί 92, 95, 96, 99, 101-103, 106  
Αρχιλόχος 137  
Άστερις (νησίδα) 102-105  
Ασώπιος Κωνσταντίνος 173, 177, 179, 185  
αἰθάδεια 41  
αἰλή 80  
ἀφανισμός 159  
Αχάια 164  
Αχαιοί 32, 63, 104, 106, 134, 143, 174· ἐυκνήμηδες 174· κάρη κομώντας 174  
Αχελώος 142, 167  
Αχερουσία λίμνη 152, 153, 159, 166  
Αχέρων 151-154, 156, 159, 162, 164-167· Κάτω Αχέρων 152, 162, 165, 166  
Αχιλλέας 32, 134-136, 143, 151, 161, 174, 182-184

## ΕΥΡΕΤΗΡΙΑ

- Βαθύ 98-103, 105, 141  
*βασιλείς πρώτος* 113  
 Βασιλική 141  
*βή* 113  
 Βικέλας Δημήτριος 174, 175, 181, 184  
 Βιργίλιος 74, 75, 90  
 Βίτσα 164  
 Βλάχος Γ. Κ. 13  
 Βοϊδοκοιλιά 20  
 Βωωτία, -οί 141, 142, 149  
 Βοκοτοπούλου Ι. 164  
 Βουβός (Πυρριφεγέθων) 152, 165  
*βουλή* 113, 119, 120, 122, 124-126  
 Βούνειμα 163
- γέρας* 120  
 γεωγραφία ομηρική 12, 93, 105  
 Γη Μητέρα 150  
 Γλώσσα (ακρωτήρι) 154  
*γνώμη* 83  
 Γουενός 143  
 Γραικοί 167, 170  
 Γύθειο 21  
 Γυϊσκάρδος Ροβέρτος 154
- Δαβίδ 62  
*δαίμων* 117  
*Δάκαρης Σ. Ι.* 141, 144, 154, 155, 161-165  
 Δαναοί 32  
 Δασκαλιό (νησάκι) 104, 105  
 δεκαπεντασύλλαβος 181  
 Δεξιά (όρμος) 96  
 Δήλος 149  
 Δημαράς Κ. Θ. 180  
 δημοτικό τραγούδι 175, 181, 182  
 Δήμων 148  
 Διάκος Αθανάσιος 174  
 Δίας 63, 131, 132, 139, 143, 149, 151·  
*άναξ* 148· *Δωδωναίος* 143, 148, 161·  
*Νάιος* 144, 148· *Πελασγικός* 143, 148, 161, 166 (μαντείο)  
 Διαφρωτισμός 172, 173  
 Διοκλής 20  
 Δισθανές 55  
 Δίων Κάσσιος 154  
 Διώνη 144, 149, 151  
*δμῶς* 118  
 Δοντάς Γ. 166  
 Δουλίχιο 93, 143  
 Δροσίνης Γεώργιος 172-174  
 Δρουπίς 168  
 Δυροράχιο 141, 167  
 Δωδώνη 142, 143, 148-151, 164, 165, 167· *ιερό της* 144, 151· *μαντείο* 164
- δόματα* 81, 82  
*δώρα* 119, 120  
 Δωριείς 142
- Εγκλιανός 20· 'Ανω Εγκλιανός 19  
*έθνος* 113  
 Εικοσιένα (Αγónας) 172, 174  
*είματα λυγρά* 82, 88· *κακά* 88  
 Εκάβη 183  
 Έκτορας 133-137, 143  
 Ελαία 141  
 Ελέα 152· Ελέας λιμνή ή Γλυκός λιμνή 154, 160  
 Ελεάτις 153, 162  
 Ελένη 32  
 Ελλάδα 32, 33, 98, 133, 165, 167, 175, 177· *δυτική* 141· *ηπειρωτική* 22, 95· *μητροπολιτική* 138· *νότια* 164  
 Έλληνες 24, 32, 34, 165, 167, 177, 183  
 Ελληνική Αρχαιολογική Εταιρεία 13, 143  
 Έλος 20  
 Ενήγες 142  
 Εξάλοφος Τρικάλων 142  
 Επαρχία Απομακρυσμένη (Μεσσηνία) 20  
 εποχή του Αυγούστου 89· *ελληνιστική* 27· *ηρωική* 46, 133, 137, 139· *προϊστορική* 164· του *χαλκού* 143, 151, 162  
 Επτάνησα 184  
*έργον (-α)* 118, 119· *περικαλλέα* 118· *πολεμία* 112  
 Ερετριείς 166  
*έρις* 121  
 Ερμής 63, 131  
 Εσκυλίνο, ζωγράφος του 89  
*έταιροι* 35, 52, 53  
 Ευαγγέλιο 24, 27  
 Ευαγγελίδης Δ. 144  
 Ευβοείς 166  
 Εύβοια 141, 166  
 Εύμοιος 98-103, 132, 143,  
 Εύξεινος 155  
 Ευριπίδης 160  
 Ευρύκλεια 90, 103  
 Εφύρα 152, 155, 159, 162-166  
 Εχινάδες (νήσοι) 105  
 Εχινούσες 142
- Ζάκυνθος 93, 105, 141  
 Ζάλογγος 141  
 Ζευγματίτης Πρωτέας 154, 165  
 Ζευς 143· *μητίετα* 39  
 Ζυγός 168

- γθική 24  
 Ηλεία, Ήλιδα 95, 163  
 Ηλείοι 152, 163, 164  
 Ήλιος 62· βόδια του 62  
 ἡμαρ νόστιμον 53, 82  
 Ήπειρος 141-143, 161, 163, 164, 167·  
   ανατολική 151· δυτική 151  
 Ηπειρώτες 141, 142  
 Ήρα 131  
 Ηραίο Σάμου 149, 151  
 Ηρακλειδείς 33  
 Ηρακλής 46, 163  
 Ηρόδοτος 142, 150, 151, 155, 159, 167  
 Ησίοδος 46, 151· *Έργα και ἡμέραι* 38,  
   118· *Θεογονία* 85  
 Ήφαιστος 131
- θάμβος 117  
 θάρσος 113, 116, 120, 122  
 Θεά Μεγάλη 149, 162, 163  
 Θεοκλύμενος 138  
 Θεογάρης Δ. 142  
 \*θεσ- 167, 170  
 Θεσπρωτία 165  
 Θεσπρωτίς 166  
 Θεσπρωτοί 142, 143, 165, 167, 170  
 Θεσσαλία 141, 142  
 Θεσσαλοί 142, 167  
 Θέτις 131, 135  
 Θήβα 165  
 Θησέας 155  
 Θουκυδίδης 31, 33, 34, 36, 46, 142,  
   152, 154, 162  
 θρησκεία λαϊκή 126  
 Θρινακία 62  
 θρόνος 80
- Ιθάκη 7-9, 11, 18, 19, 21, 23, 24, 26,  
   91-93, 95, 96, 98-102, 104-106, 129,  
   131, 139, 141-143, 150, 151, 155,  
   165, 166, 184· ζήτημα Ιθάκης 92, 93·  
   πόλη της 96, 100, 106  
 Ίθακος 102, 103  
 Ικάριος 180  
 Ίλιās  
   Α: 36, 40, 45, 46, 117, 119, 121  
   Β: 32, 35, 37, 112, 120, 121, 151,  
   168  
   Δ: 35, 36  
   Ε: 35, 38, 46, 112, 117-121, 124  
   Ζ: 35, 40, 113, 116, 135  
   Η: 34, 35, 112  
   Θ: 35  
   Ι: 32, 40, 46, 57, 103, 118, 120,  
   121, 130, 136
- Κ: 122, 131  
 Μ: 38  
 Ν: 34, 113  
 Ξ: 131  
 Ο: 84, 112, 117  
 Π: 32, 40, 46, 143, 151, 161, 168  
 Σ: 131  
 Τ: 40  
 Υ: 38  
 Φ: 35, 136  
 Χ: 40, 46, 122, 123, 134  
 Ω: 40, 46, 84, 136
- Γλυφία 141  
 Ιόνιο πέλαγος 93, 141, 164-166  
 Ιστιαία 141  
 ιστός 55  
 Ιταλία νότια 141, 165  
 Ιτέα 141  
 Ιωάννινα 142  
 ιωκή 121  
 Ιωλλός 165  
 Ίωνες 138  
 Ιωνία 21, 141, 165, 166· Έλληνες της  
   155· ιωνικές κοινότητες 138
- Καβείρια 162  
 Καζαντζάκης Ν. 135  
 Κακρυδῆ Ελένη Ι. 13, 129  
 Κακρυδῆς Ι. Θ. 12, 13, 135, 165  
 Κακρυδῆς Φ. Ι. 165  
 Καλαμάτα 20, 21  
 Κάλβος Ανδρέας 171  
 Καλλιγιάς Π. Τ. 91, 106, 166  
 Καλλίμαχος 27  
 Καλυψώ 24, 62, 63, 131  
 Καμπανία 165· καλλιτέχνης της 89  
 καρτερός 45  
 Καρχηδόνα 141  
 Κασσωπαίοι 141, 166  
 Κασσώπη 141  
 Καστρί 152  
 Κατάλογος των πλοίων (*Νεών κατάλο-*  
*γος*) 20, 142, 143, 151  
 Κεμμέριοι 154  
 Κέντρο Οδυσσειακών Σπουδών 12-14,  
   91, 129  
 Κεραύνια 142  
 Κέρβερος 162  
 κέρδρα 124  
 Κέρκυρα 166  
 Κεφαλληνία 93, 95, 96, 101, 104, 105,  
   141  
 Κίκονες 62  
 Κιμμέριοι 152, 154, 165  
 Κίρκη 22, 62, 151, 152, 155  
 Κίχυρος (η) 155, 162, 166

- κλέος 41, 113  
 Κλυτίας 98  
 Κολοκοτρώνης 174  
 Κοντόπουλος Ν. Ι. 179-181, 185  
 Κοραΐς Αδαμάντιος 185  
 Κόρακας (βράχος του) 100  
 Κορινθιακός κόλπος 21  
 Κορίνθιοι 106, 154, 164, 166  
 Κόρινθος 141, 155, 163, 165  
 Κόσμος Επάνω 167· Κάτω 158, 163, 165, 167  
 κρήνη τυκτή 102, 103  
 Κροατία 165  
 Κύθηρα 141  
 Κυκλάδες 166  
 Κύκλωπες 62  
 Κυλλήνη 95, 96  
 κύνες άργοί 81· ύλακόμοροι 82  
 κύων δεινός 85  
 Κυπαρισσίες 20  
 Κυπαρισσία 20  
 Κυπάρισσος 20  
 Κύφος 143  
 Κωκυτός 152, 154, 156, 159, 165
- Λαέρτης 100-102, 180, 184  
 Λαιστργόνες 62  
 Λακεδαίμονα κοίλη 21  
 Λακωνία 164  
 λαός 116· μαχημον 113  
 λατρεία μινωική και μυκηναϊκή 150· μυκηναϊκή 163· προϊστορική 159  
 Λεκατσάς Αθ. 96, 98, 100, 102, 103  
 Λευκάδα 92, 93, 95, 141, 142  
 Λιγυστική 165  
 Λοΐζου καμίνι 92  
 Λυγία 105  
 Λυκάων 136  
 Λωτοφάγοι 62
- Μαγνησία του Μαιάνδρου 141  
 Μακεδονία 184  
 Μάκρις (αποικία Ευβοέων) 166  
 Μαλέας 141  
 Μανούσης Θεόδωρος 173  
 Μαραθιάς 100-102  
 Μάρκος Αυρήλιος 90  
 Μαζμαροσπηλιά 103  
 Μαύρος (Κωκυτός) 152, 165  
 Μασωλεία Ανατολής 159  
 μέγαρον 81, 87  
 μελάνυδρος 102  
 Μελάνυδρος 102  
 Μέλισσα 155  
 Μενέλαος 23, 131
- μένος 113, 116, 120-122· δριμύ 86  
 Μέντης 99  
 Μεροβίγλι ή Πεταλιάτικο 96, 99, 101  
 μεσογειακός κόσμος 138  
 Μεσόγειος θυτική 21  
 Μεσοποταμία 159  
 Μεσοπόταμος 155  
 μεσσηγός 104, 105  
 Μεσσηνία 20  
 μήνις 135, 136  
 μήτις 74, 85, 124, 126  
 Μιστριώτης Γεώργιος Κ. 177  
 μνηστήρες 19, 22, 23, 26, 103-105, 161, 163  
 Μολοσσοί (φύλο) 142, 164  
 Μούσα 53  
 μυθολογία 132, 133, 137, 139, 142  
 μύθος 119, 120, 124  
 μυκηναϊκός κόσμος 47, 143· πολιτισμός 92· αποικία 154, 164· ευρήματα 107, 143, 162  
 Μυκήνες 21, 91, 149, 151, 165  
 Μυρμιδόνες 32  
 Μώλος ή Αετός (όρμος) 99
- Νάξος 20  
 Νάπολη, σαρκοφάγος της 89, 90  
 Ναυακίνο 20  
 Ναύπακτος 142  
 Νέδων (ποταμός) 20  
 Νέκρια 163, 164  
 Νεκρομαντείο (Νεκρομαντείο) 152, 157, 159  
 Νεοπτόλεμος 155  
 Νέστορας 19, 20, 23, 101, 174  
 νηιάδες (νύμφες) 103  
 Νήμον (Μεροβίγλι) 96, 99, 101  
 νηός επ' άλλοτρης 52, 55, 58  
 Νήριτο 14, 93, 96, 99  
 Νήριτος (ο) 102  
 Νικάνδρη 150  
 νίκη 112  
 Νικοκλής Ν. 172, 174, 184  
 Νοήμων 95  
 Νύσται 166  
 νόστος 90  
 νοός 83, 87  
 Νυδρί 141  
 Νυμφών άντρο 14, 103
- Ξυλοκάστρα 152
- Οβίδιος 90  
 Οδυσσεάς 7, 10-12, 14, 21-27, 57, 62,



- 63, 89, 90, 92, 93, 96, 98, 99, 107, 126, 127, 131, 132, 136, 138, 139, 142, 143, 150-152, 155, 156, 161, 163, 165, 166, 180· *ἀμύμων* 88· *ἀντίθεος* 88· *γέρον παλαιός* 88· *διαγενής* 88· *ἦπιος* 88· *κενὸς ἀναξ* 88· Κρητικός ἐμπορος 138, 143, 166· *λευγαλέος πτωχός* 83· *πολύμητις* 88, 125· *πολυμήχανος* 88, 125· *πολυτλήμων* 88· *πολύφρων* 88· *ταλασίφρων* 88  
*Εὐχὴν Ὀδυσσεὶ* 14
- Ὀδύσσεια*  
 α: 28, 55, 56, 59, 61, 99, 101, 107, 155, 166, 168  
 β: 28, 50, 56, 101, 103, 107, 118, 139, 155, 168  
 γ: 28, 57-59, 101  
 δ: 56, 59, 95, 103  
 ε: 56-58, 61  
 ζ: 117, 166, 170, 175, 181  
 η: 56, 60, 118  
 θ: 84, 131  
 ι: 54, 60, 109  
 κ: 52, 54, 68, 70, 151, 168  
 λ: 52, 54, 131, 152, 154, 155, 163, 169  
 μ: 22, 54, 55, 57, 60  
 ν: 102, 103, 123-125, 130, 138  
 ξ: 59, 81, 84, 116, 130, 131, 168  
 ο: 100, 103, 138  
 π: 81, 82, 84, 85, 100, 142, 143, 168  
 ρ: 82-84, 87, 90, 102, 107  
 σ: 50, 81, 102  
 τ: 168  
 υ: 118  
 φ: 101  
 χ: 113, 161  
 ψ: 85, 101, 138, 139, 163, 169  
 ω: 50, 61, 63, 139, 180
- Ὀδύσσεια με τὴν Καλυψώ* 63  
*Ὀδύσσεια του υφαντοῦ* 63  
*οἶκος* 111, 113, 114, 116, 126, 127  
*Οἰνιάδες* 142  
*Ὀλυμπος* 22  
*Ὀμηρος* 8, 10, 12, 18-23, 26, 27, 31, 33, 46, 62, 90, 91, 93, 95, 96, 98-100, 103-105, 107, 126, 127, 129-131, 133-135, 137, 154, 165, 166, 174, 177, 179  
*Ὀράτιος* 85, 90  
*Ὀρχομενός (βοιωτικός)* 165  
*Ὀυγγαρία* 165
- πάθος* 85  
*Παλαμάς Κωστής* 171, 181  
*Παλατινὴ Ἀνθολογία* 77, 78
- Παλιόκαστρο* 10  
*Πάλλης Αλέξανδρος* 172, 174, 185  
*Πανδυσία* 152  
*Παπαδόπουλος Θ.* 143  
*παραβολή* 24, 27  
*Πασά βρύση* 10  
*Πάτρα* 141, 171  
*Πατραϊκός κόλπος* 141  
*Πάτροκλος* 135, 136, 143  
*Παυσανίας* 155, 159, 163, 165  
*πεδῖον πυρροφόρον* 21  
*Πειρίθους* 155  
*πελαῖδες* 150, 151  
*Πελοπόννησος* 95, 96, 142· *δυτικὴ* 19, 105, 155, 164· *νότια* 19  
*πέπλος* 118, 120  
*Περαιβοί* 142, 168  
*Περαπηγάδι* 102  
*Περαπηγάδι νησί (Λυγία)* 105  
*Περίανδρος* 155  
*περίοδος γεωμετρικὴ* 92, 164· *προδωρική* 166· *υστερομικηναϊκὴ* 164  
*Περσεφόνη* 151, 155, 158, 161, 163, 168  
*Πετκαλίτικο ἢ Μεροβίγλι* 96  
*πέτρη κόρακος* 102  
*Πετρόμπεης* 174  
*Πηλικιάτα* 101  
*Πηγελόπη* 23, 24, 63, 100, 101, 180, *πηνέλοω* 55  
*Πλάτος* 18  
*πίνακας γενεαλογικός* 46  
*πινακίδες τῆς Πύλου* 20  
*Πίνδαρος Ἰσθμιόνικος* 33· *Νεμεόνικος* 7, 33, 59, 155· *Παιάν* 6, 59· *Ποθιόνικος* 33  
*Πίνδος* 163, 164  
*πίστις, πιστός, κεποιθέναί* 131  
*Πλάτων* 26  
*Πλούταρχος* 102, 155· *Ἠθικά*, *Αἴτια Ἑλληνικά* 102· *Βίοι παράλληλοι*, *Θησεύς* 155  
*ποίηση λυρική* 27  
*πόλεμος Τρωικός* 31, 46, 107· *Αρχιδάμειος* 46  
*πόλη-κράτος* 47, 133, 138, 139  
*Πόλη (κόλπος τῆς)* 14, 96  
*πόλις* 111, 113, 116, 127  
*Πολίτης Ν. Γ.* 173  
*Πολύβιος* 144  
*Πολύκτωρ* 102  
*Πολυλάς Ι.* 185  
*πόντος οἶνω* 103  
*πορθμός* 104  
*Ποσειδώνας* 163, 167· *γαίηχος* 163· *ἐνοσίχθων* 162· *χθόνιος* 162  
*Ποσειδών* 166

- Πρέβεζα 141  
 Πρίαμος 135, 136, 182, 184  
 Προμηνεία 150  
 προσημειωτικός 132  
 Πτώσις 149  
 Πύλος 18-22, 26, 95, 98, 100, 103, 105, 165  
 Πυριφλεγέθων 151, 154  
 Πύρρος 143
- Ραγκαβής Αλέξανδρος Ρίζος 175  
 Ρεΐθρον (λιμάνι) 96, 99, 101  
 Ρουμανία 165  
 Ρωμαίοι 162
- Σακελλαρίου Μ. 13  
 Σαμαρτασιδής Χ. 181, 182, 184, 185  
 Σάμη, Σάμος 93, 104, 105, 141  
 Σαμοθράκη 162  
 Σαραντάπορος 142  
 Σαρρής Αντώνιος 171  
 Σειρήνες 62  
 Σελήεις 168  
 Σελλοί (Ελλοί) 143, 146, 150, 151, 167·  
 ἀνιπόποδες 146, 150, 151· χαμαιεῖνα  
 146, 150, 151  
 Σενέκας 90  
 Σικελία 20  
 Σικόκος Κ. Φ. 182  
 Σκύλαξ 101· ψευδο-Σκύλαξ 154  
 Σκύλλα 62  
 Σμύρνη 141  
 Σολωμός Διονύσιος 171, 185  
 σοφία 117  
 σοφιστές 27  
 Σπάρτη 18, 19, 21, 22, 26, 103, 165  
 Σταυρός 92, 96, 100-102  
 Στράβων 101, 154, 159  
 Στύς 151  
 Σύβοτα 154  
 Συμεώνογλου Σαράντης 12, 13  
 Συμπληγάδες 62  
 σύνεσις 85  
 Σφακτηρία 20  
 Σχερία 166  
 Σωκράτης 24
- Ταΐναρο (ακρωτήριο) 21  
 Ταύγετος 21  
 Τάφιοι 142, 164  
 ταχυτής 87  
 Τειρεσίας 62, 151, 155, 163  
 τέκτων 123  
 τελευτή 111-113, 116, 118, 121, 126-127
- Τηλέμαχος 10, 18-20, 22, 23, 25-27, 62, 63, 95, 98-101, 103-105, 138, 139  
 Τιμαρέτη 150  
 τιμή 41, 120  
 τίμιος 131  
 Τύρινθα 91  
 Τιταρησός 142  
 τοιχογραφίες πομπητιανές 90  
 τραγωδία 27, 46  
 Τράμπυα 163  
 Τριανταφυλλίδης Μανόλης 184  
 Τριλάγγαθα 101  
 Τριφυλία 19  
 Τροία 53, 63, 91, 126, 133-136, 143, 155· καταστροφή της 134, 135, 142  
 τρόπις 55, 57  
 Τρωάδα 174, 183· Τρώες 133-136  
 Τσαγκαράκης Οδ. 13  
 Τύνδαρος 32, 180  
 τυραννίς 33
- ὕβρις 119  
 Υλατικός (λιμάνι) 166  
 υλισμός 26  
 ὑποθημοσύνη 117  
 ὑπονίμιον, -ος 96, 101
- Φαίακες 27, 131, 166  
 Φακρῶ 149  
 Φατσέας Αντώνιος 179-181, 184  
 Φεΐδων 143, 164  
 \*φειθ' 131  
 Φηρές 20  
 Φθιώτιδα 32  
 Φιλόδημος 90  
 φιλοσοφία 24, 27  
 φιλότης (φιλεῖν, φίλος) 129-139· φιλό-  
 της-αἰδώς 131-134  
 Φιλόχορος 148  
 Φισκάρδο 141  
 φόβος 121  
 Φόρκως (λιμάνι) 96, 98-101, 103, 105  
 Φοίνικας 135, 136  
 φρόνησις 74, 83  
 φύλον 111, 119, 127
- Χαλκίδα 141, 165  
 Χάρις 131  
 Χάρυβδη 62  
 Χειμέριοι 154, 165  
 Χειμέριον (ακρωτήριο) 152, 154, 159, 165, 169  
 Χερσόνησος 35  
 Χίος 141, 165

- Χρύσιππος 33  
 Χώρα (Ιθάκη) 19
- Achaean (Achaian) 34, 36, 40, 41, 111-113, 119, 121, 168, 169  
 Achelloüs 170  
 Achemenide 79  
 Acheron 167-169  
 Achilles (Achile) 32, 35, 36, 40, 41, 45, 69-72, 74, 76, 116, 117, 119-125, 168, 169: wrath of Achilles 41  
 Ade 68  
 Aeginetans 32  
 Aeolus 54  
 Aeschylus 114  
 Aetolians 57  
 Aetos (gulf) 106, 108, 109  
 Agamemnon (Agamennone) 32, 33, 44, 45, 52-54, 56, 58, 59, 72, 74, 119, 125  
 Agenor 119  
 ages: four metallic 38: geometric 114: of bronze 38, 39: of gold 38, 39: of heroes 38, 39: of iron 38: of silver 38  
 Ajax (Aiace) 35, 72, 125: Oilean 57, 125  
 Aigisthos 53, 56, 59  
 Alceo 85  
 Alcinoo (Alcinous) 60: Apolghí di 68, 69  
 Alexander 35  
 alienation effect (Brechtian) 38  
 Alope 32  
 Alpamysh 60  
 Alus 32  
 Alxenor di Nasso 78  
 Amazzoni 69  
 Ambracia 168  
 Andreae B. 67-69, 71, 72, 74, 76  
 Andri (port) 109  
 Andromache 35  
 Annibale 66, 75  
 Anogi Mt. 109  
 AooS 168  
 Apollo 59, 73, 114, 118, 119, 123, 124  
 Apollodorus 32  
 archaeological finds 167  
 Archaeological Society of Athens 108  
 archaeologist 33: British 108, 109  
 archaeology 42-45, 111: Homeric 43, 45: British School of 108  
 Ares 112, 121
- Arete 60  
 Arethousa (spring) 109  
 Argo (cane) 54, 65-69, 71, 76-79, 81-88  
 Argolid 44  
 Argos 44: Pelasgic 32  
 Aristeia of Diomedes 121  
 Aristophanes, Σφήκες 112  
 Aristotle, Ἠθικά Νικομάχεια 111: Μεταφυσικὰ 170  
 Artemis 57, 115, 116  
 Asia Central 60  
 Asine 114  
 Assopios Constantin 185  
 Asteris (island) 104, 109  
 a-ta-na-po-ti-ni-ja(atana potnia) 115  
 Athena 29, 56-62, 78, 81, 111-126: λαοσάοος 113: ὑσιπίοις 113: Areia 112: armed 112: Ergane 118: Leites 112: Nike 112: Parthenos 112, 114: Polias 114: Promachorma 112: as goddess of the τέλεινη 111: of the phylon 112: of the Trojan πόλις 113: of the war 111, 112, 115-117: domestic goddess 115, 116: potential defender 111: champion of Odysseus' household 111, 113, 116: advisor of carpenters and metalworkers 111, 117: guide and inspiration of Odysseus 111  
 Athena's epiphanies 112, 116, 117, 121, 123  
 Atene, Museo Nazionale 67: Museo dell'Agora 78: Museo Archeologico 78  
 Athenians 114  
 Athens 33, 34, 114  
 Atreus 32, 33  
 Atridae 35, 57, 58  
 Attica 33, 59  
 Auerbach E. 87  
 Augusto 66  
 Austin Norman 125
- Baatz D. 159  
 Babelon E. 79  
 Baiae 71  
 Bathycles 32  
 Beethoven 85  
 Bekker 87

ETPETHPIA

- Benton Sylvania 91, 92, 101, 102, 106,  
108  
Benveniste Emile 130, 132  
Bérard V. 100, 104  
Beye C. R. 49  
Bianchi Bandinelli R. 67  
Bilderbuch 89  
Blessed, islands of the 39  
*Book of the Dun Cow (Lebor na hUidre)*  
50  
Borges Jorge Luis 88  
Bouzek Jan 45  
Bracknell Lady 53  
Brecht 38  
Brewster 104  
Briseide 74  
Brommer F. 65, 70, 71, 76, 80, 89  
Browne Henry 42  
Bulas K. 65, 89  
Burkert W. 112, 114-116, 118  
Burr V. 143
- Calydonian boar 57  
Calydonians 57  
Calypso (Calipso) 29, 49-52, 55-62,  
70, 75, 76, 123  
Camirus 114  
Campania 67  
Capua 66  
Carians 32  
Carpenter Rhys 55  
Cassandra 57, 76  
Cassopaeans 167  
Cassope 167  
Catalogue of Ships 32, 33, 35, 44, 168,  
169; Trojan catalogue 32  
Catania 67  
Centre of Odyssean Studies 31, 49  
Cephalonia 167  
Cerbero 85  
Certosa 66  
Cerulli Irelli G. 71  
Chadwick J. 115, 126, 167  
Chalcon 32  
Charybdis 54, 55  
Chersonnese 35  
Chimerians 169  
Christianity 118  
Chryse 35  
Cicerone 72  
Cicones 54  
Circe 52, 54, 55, 58, 59, 68-70, 80,  
123, 168  
Clashing rocks 54  
Claudio 71  
Clay J. S. 124
- Cleon 33  
Clytaimnestra 53  
Cocytos 168, 169  
Coldstream N. 114  
Connaught 62  
Contopoulos N. 185  
Cook A. J. B. 148  
Corfu 170  
Corinthian colony 170  
Cronos 37  
Cúchulainn 50, 51, 62; *Praises of  
Cúchulainn* 50  
Cuma 66  
Curtius Ludwig 70  
*Cycle (Cyclic poems)* 32, 34, 35  
Cyclops 54  
*Cypria* 32  
Cyprus 59
- Dakaris S. I. 144, 149, 151, 152, 154,  
159, 162  
Daskalio (islet) 109  
David 51  
Deiphobus 123  
Delebecque E. 49  
Delphi 114, 168  
Demophon 38  
Denmark 38  
Deucalion 170  
Deutschbein M. 53  
Dietrich B. C. 114, 115, 117  
Diomedes 75, 76, 112, 113, 116, 119-  
125; Aristeia of 121  
Dioscuri 70  
distance, epic 38, 39  
Diwia 115  
Dodona 168-170  
Dolio 82  
Dolone 75  
*Doloneia* 121  
Dorians 37, 38  
Dörpfeld Wilhelm 91-93, 95, 108  
Drögemüller H. P. 144
- Echinoussai 167  
Egypt 59  
Elan 159  
Eleans 168, 169  
Elena 70  
Eliano 77  
Elis 109  
embassy, refusal of 40, 41  
Emonia 75, 76  
Emporio 114  
Enea 74

TENIKO EYPETHPIO

- England 34, 38  
 Enienes 168  
 Ephyra 167-169  
 Epidamnos 167  
 Epimetheus 39  
 epiphany 119, 122  
 Epirus 169· eastern 169· southern  
 167· western 168· inner part of  
 169  
 Eptanes 167  
 Ercolano 72  
 Ercole 76  
 Eretrian colony 170  
 eroe-mendico 70, 77, 82  
 Esquilino 67-70, 80  
 ethics greek 111  
 Ethiopians 56  
 Ettore 69  
 Eumaeus (Eumeo) 59, 71, 80-82, 84-  
 86, 109  
 Euriclea 71, 77, 78, 81  
 Eurystheus 32, 33  
*exomis* 70, 79, 80  
 Ezekiel 44
- Femio 82  
 Fénelon Fr. 40  
 Ferrario M. 72  
 Filodemo 72-74, 77  
 Filottete 69  
 Frame D. 55  
 Franke P. R. 150, 163  
 Franks 34  
 Fuchs W. 78  
 Furtwängler A. 79
- Gadara 72  
 Galatea 75  
 Gallina A. 67  
 Gell William 91, 108  
 geography 28· homeric 109  
 Gigante M. 70, 77  
 gigantomachy 38  
 Glotz Gustave 132  
 God 118, 124  
 Goekop 106  
 Goliath 51  
 Gomme 32-34  
 Gospel 29  
 Göttin des Nähe 118, 124, 125  
 Gouneus 168  
 Grave circles A and B 44  
 Greece 109, 114, 140· southern 28  
 Greeks (Greci) 29, 72, 170  
 Grey Minyan 38
- Grote 43  
 Guerrini L. 71  
 Guillon P. 149
- Hackett Sir John 34  
 Hadas M. 118  
 Hades 39, 50, 52, 54, 55, 61· helle-  
 nistic sanctuary of 169  
 Halitherses 50, 61  
 Hammond N. G. L. 152, 162, 163  
 harbor, anonymous 109  
 Hector 35, 36, 40, 41, 119, 121-123,  
 168· deception of 122  
 Helen 32  
 Helios 57, 58  
 Hellas 32, 170  
 Hellenes 34, 32, 170  
 Hellenic lands 170  
 Hellespont 32  
 Hephestus, the fall of 38  
 Hera 54, 115, 120· temple of 112  
 Heracles 37, 38, 116  
 Heraclids 33, 37  
 Herder 172  
 Hermes 56-58  
 Herodotus 31, 40, 114, 170  
 Herrington J. 114  
 Hesiod 37-39, 41, 118· *Ἔργα καὶ Ἡ-  
 μέραι* 37, 38, 118  
 Heurtley W. A. 91, 101, 104, 106,  
 108  
 Himmelmann N. 67  
 Hissarlik 32  
 historiography 33  
 history 31, 34  
 Homer 28, 29, 31, 33, 37, 40-42, 45,  
 49, 59, 108, 109, 111-113, 115,  
 117-119, 123-126, 169, 170  
 Hooker G. T. W. 114  
 Hooker J. T. 114, 115  
 Horace 31  
 Horn Saxon King 53  
 husband, return of 53, 61  
 Huxley G. L. 155
- Ialysos 114  
 Idomeneus 35, 125  
 Iepore E. 163  
 Iliaso, stelle dell' 78  
 Ionian coast 167, 170  
 Ionian islands 28, 109  
 Ismarus 54  
 Itaco 82  
 Italy southern 167  
 Ithacesians 31

## EYPETHPIA

- Ithaka (Itaca), 28, 29, 31, 40, 49,  
 52, 61, 77, 108, 109, 113, 115, 123,  
 124, 126, 167-169: Ithaka town  
 108: Ithaka question 108
- Jahn Otto 66  
 Jason 35, 116  
 Jesus 118, 119  
 Joyce James 88
- Kakridis J. T. 31, 49, 73, 87, 126  
 Kalmuck Shah 60  
 Kazarma 44  
 Kephallenia 109  
 Kerkyra 170  
 Kimmerians 169  
 Kinsella T. 50  
 «Kiperi» 167  
 Kirchhoff J. W. A. 57  
 Kirra 168  
 Kirsten E. 144  
 Knusts J. *zxi* Th. 10  
 Koch G. 66, 69, 70, 89  
 Kraiker W. 144  
 Kyllene 109  
 Kyphos 168
- Laeg 50  
 Laertes 77, 81, 86, 109  
 Laertids 125  
 Laestrygonians 54  
 Landfester M. 130  
 Laocoonte 69, 72, 74-76  
 Lang Andrew 42  
 Lawrence T. E. 40  
 Lazio 67  
 Leaf 44  
 Leake William M. 101, 108  
*Lebor na hUidre (Book of the Dun Cow)*  
 50  
 Lehmann K. 162  
 Leinster 62  
 Lemno 69  
 Lessing 69, 83  
 Leucothea 58  
 Lindos 114  
 Linear B 28, 115  
 lists, Spartan king 37  
 Lóch 51  
 Loizos, cave of 92  
 Loraux Nicole 114  
 Lorimer Miss 45  
 Lotus Eaters 54  
 Lucas H. 70
- Luce J. V. 93, 100  
 Lycaon 35
- Magna Grecia 167  
 Magnani L. 85  
 Makridia 170  
 Makris 170  
 Mamilius Limetanus 78, 90  
 Marathia (valley) 109  
 Marathon 112  
 Marco Aurelio 73  
 Marinatos Spyr. 149  
 Marmarosplia 109  
 Martin V. 73  
 Matz Fr. 149  
 Medon 56  
 Megiste 67  
 Melanzio (capraio) 82  
 Melas Evi 144, 149, 152, 154  
 Menelaus 35, 56, 58, 59, 76  
 Menestheus 35, 125  
 Mentor 56  
 Mercurio 79  
 Merovigli Mt. 109  
 Miletus 114  
 Milton 40  
 Modi of Reynis 53  
 Moira 86, 88  
 Molo (gulf) or Aetos 109  
 monotheistic 115  
 Morea 34  
 Morelli M. 66, 79  
 motif, Bluebeard 39  
 Müller F. 65, 79, 81, 89  
 Muse 65  
 Mycenae 32, 33, 42, 44, 59, 114  
 Mycenaean Aegean 37: age 115: civi-  
 lization 42, 43: Greece 114: king  
 45: offerings 168: period 37, 44:  
 sources 28: tablet 115: town of  
 Ithaka 108, 126  
 Mycenaean 33, 44, 114, 116  
 Myres Sir John L. 37, 43, 45  
 Myrmidons 32  
 myth, heroic 140
- Nadcranntail 50  
 Nafplion 44  
 National Geographic Society 91  
 Nausicaa 60, 78, 175  
 Neion Mt. 108, 109  
*Nekuia* 52  
 nekyomanteion 169  
 Neoptolemos 51, 59  
 Neriton Mt. 82, 109

- Nestor (Nestore) 44, 58, 72, 74, 113,  
116, 125· cup of 43
- Nilsson M. P. 114-116, 149, 150
- Ninfe 82
- Normans 34
- Nostoi* 169
- novel 40
- Nymphs cave of 109
- Odrisi 75
- Odysseus (Odiseo) 28, 29, 33, 49,  
50, 52-61, 65-68, 70-75, 78, 79,  
81-88, 112, 113, 115, 116, 120, 121,  
123-126, 168, 169· brooch of 43·  
wanderings of 50, 56, 58, 60, 61, 123
- Odyssey with Calypso 60, 62·  
of Telemachus' Beard 51, 61, 62·  
of the Web 49, 50, 51, 61
- Odyssey Project 91, 108
- Oedipus at Colonus* 111
- Oeneids 125
- Oeniades 167
- Ogygia (Ogigia) 56, 58, 75
- Olympe 175
- Olympia 112
- Omero 72, 74, 77, 81, 82, 87, 88
- Orazio 73, 75, 85
- Orchomenos 78
- Orestes 56, 59, 62
- Otto W. F. 118, 123
- Ovidio 75
- Page D. L. 42, 54, 56
- Pallis A. 185
- Palmer E. 130
- Palmer G. H. 138
- Pandarus 121· daughters of 118
- Pandora 39
- Pan-Hellenic 34
- parable 29
- Parga 167
- Paribeni 74, 78
- Paris 117, 123
- Parke H. W. 114, 144, 150
- Parry A. 120
- Pasquino 76
- Patroclus (Patroclos, Patroclo) 40,  
41, 72, 76, 119, 125, 168
- Pausanias 32, 112, 169
- Pelicata 101
- Peloponnese NW 168, 169
- Penelope 50, 55, 56, 61, 70, 74, 78,  
80, 81, 85, 86, 113, 118
- Peraiboi 168
- Perapigadi 109
- Pericles 33
- Perkins Anne 119
- Persephone 168· rape of 38
- Pfuhl 70
- Phaeacia 58, 60
- Phaeacians 52, 54-56, 58, 60, 118
- Phaiaikian *polis* 168, 170
- Pheidon 168
- Phereklos 117, 123
- philia* 140
- Philip of Macedon 44
- Phocaea 114
- Phoenicia 59
- Phorkys, «harbor of the town» 109
- Phtia 32, 168, 169
- Pindar 33, 59
- Pinde, Pindos 168, 169, 175
- Pinsent, John 49, 50, 61
- Pisistratean recension 59
- poésie populaire grecque 185
- poetry, traditional 140
- polis* 92, 140
- Polittore 82
- Polyphemos (Polyphemus, Polifemo)  
57, 67, 71, 74, 75, 80, 123
- Pompei 67, 69
- Pope M. W. M. 124, 125
- Porter H. N. 138
- Poseidon 52, 56-61, 123· wrath of  
169· *ávaξ* 169
- positivism, Rankeian 36
- Potnia 115
- prehistoric remains 169
- pre-Homeric 125, 126
- Priam (Priamo) 41, 56, 69
- Proci 70, 73, 77, 80, 82, 87
- Proclus 32
- Prometheus 39
- Proserpina 73
- Proteus 56
- Pylos 28, 36, 125
- Pyriphlegethon 168
- Rangabé A. R. 175
- Raven's Rock 109
- Redfield J. 122, 132, 134
- Reithron (harbor) 109
- religion, Greek 114, 119· Homeric  
117· Minoan Mycenaean 114· popu-  
lar 111, 117, 118.
- Reso 75, 76
- Rhodes 37
- Richter G. M. A. 78
- Robert Carl 65-67, 79, 81, 89
- Rohden H. von 71
- Roma 66, 67, 72

ETPETHPIA

Romilly J. de 73, 86  
Rosen H. B. 129

Sadurska A. 67  
saga 37  
Sale W. 120  
Samartsidis Ch. 185  
*Samson Agonises* 40  
Samuel 51  
San Martino 66  
Saul 51  
Schadewaldt W. 135, 165, 166  
Schein Seth 35, 122, 123, 126  
Scheria 56  
Schliemann H. 42, 43, 91, 92, 105, 108  
Schnapp-Gourbeillon A. 40  
scholars, Alexandrian 37  
Schuchhardt Carl 92  
Sciro 69, 70  
Scylla (Scilla) 54, 71  
Seidensticker B. 137  
self-definition 124  
self-fulfilment 111, 119-123, 125  
self-interest 111, 116, 119-123  
self-love 111  
self-preservation 122  
self-realisation 113, 117, 122, 123, 125  
Selloi 170  
Seneca 73  
Sichtermann H. 66, 69, 76, 89  
Sicily 33  
Simoenta 75  
Simon E. 144  
Simone Carlo de 167  
Sirens (Sirene) 54, 68  
Skopas di Paro 78  
Snodgrass A. M. 42, 133  
Sparta 28, 33, 114, 117, 123  
*Spatantike* 36  
Sperlonga 67, 71, 74, 76  
Stanford W. B. 73  
Stavros 108, 109  
stories, Deap-Sea 60  
Stubblings Fr. 93, 96, 100, 104  
Sueref C. 143, 154, 165  
suits 52, 53, 109, 113, 169  
Sun, Cattle of 52, 53, 55  
Svetonio 67  
Symeonoglou Sarantis 115, 126  
Symplegades 54  
Syracuse 114

tablets, Knossos 115· Mycenaean

115· Linear B 115  
Tabulae Odysseae 67, 89  
Taicha Khan 60  
Taillardat Jean 131  
Táin Bó Cuailnge (Irish prose epic) 50, 51, 62  
Taphii (pirates) 168  
Tavole «Rondanini», «Tomassetti» 67  
Taygetos 28  
Taylour Lord William 114· Taylour's «temple» 114  
teaching, ethical 29  
Tegea 114  
Teichoscopia 35  
Teiresias 168, 169  
Telemachus (Telemaco) 28, 29, 40, 49, 58, 61, 62, 81, 82, 85, 86, 109, 113, 125  
Tenedos 58  
Teodoro 72  
Teucer 125  
Theano 113  
Thebe 35  
theodicy 40  
Thesprotia 167, 169, 170  
Thesprotians 168  
*Thesprotis* 169  
Thessaly 169· western 168· thessalian plain 169  
tholos tomb 44, 167  
Thompson J. A. K. 55  
Thrinacia 52, 54, 55, 57, 58  
Thucydides 31-37, 41, 42, 44, 169·  
*Archaeologia* 31, 32, 34, 36  
Tiresias (Tiresia) 52, 53, 55, 58, 59, 68, 73  
Tiryns 44  
Tlepolemus 37  
Trachis 32  
tragedy 40, 41  
Trampyae 169  
Trasimaco 72  
Triptolemus 38  
Trojans 34-36, 40, 111, 113, 119, 123, 125  
Troy (Troia) 32, 36, 37, 42, 50, 55, 57, 59, 61, 62, 75, 77, 112, 119, 123·  
Sack of 37, 42, 51  
truth historical 28· dramatic 28  
Tydeus 113, 116, 125  
tyranny 33  
tyrant 33

Uggeri G. 74  
Ulisse (Ulysse) 68, 71, 74-80, 82, 175  
United Kingdom 31, 40



ΟΜΗΡΙΚΑ ΧΩΡΙΑ

Uranus 37	Welcker 65
Uzbekistan 60	Whitman C. 117
	Wilamowitz 66, 116
Valgimigli M. 86	Wilde Oscar 54
Varrone 77	Willcock Malcolm 41, 119
Vathy 109	Winnefeld H. 71
Vaticano 67	Wolf A. 172: <i>théorie wolfienné</i> 185
Venus Pompeiana 70	Woodhouse W. J. 49, 50, 57, 58
Vespasiano 70	Wormell 114
Vikélas D. 185	Worthing 54
Virgilio 74, 75	wrath of Athene 57-62, 124: of Helios 57, 58: of Poseidon 52, 57-61
<i>virtus</i> 76, 77	
Vollgraff W. 91, 106, 108	
Vouneima 169	
	Xerxes 114
Wace J. B. 93	
Walter H. 149	Zakynthos 167
war, Archidamian 34: Peloponnesian	Zenone di Cizio 73
34: Trojan 32, 34, 36, 37, 43, 44	Zeus 37, 39, 56, 57, 59, 61, 87, 112, 114: Dodonean 168: Pelasgian 168: aegis of 112, 121, 124
Wardle K. A. 143	Zhirmunsky V. 60
Washington University 13, 91, 108	Ziggourat 159
Waterhouse H. 92, 101	
Wegner M. 65	

β' Ομηρικά χωρία

Ἰλιάς	Π 233-235 : 143
A 213-214 : 119	595-596 : 32
280 : 45	Σ 386 : 131
281 : 44	425 : 131
B 655 : 37	Υ 287 : 38
667 : 32	X 108-110 : 122
668 : 37	284-285 : 122
684 : 32	304-305 : 122
750-751 : 142	Ω 111 : 131
E 304 : 38	477-557 : 182-184
428 : 112	
739-740 : 121	Ἰδύσσεια
Z 444-446 : 134-135	α 1-5 : 53
I 197-198 : 136	7 : 53
629-630 : 135	261 : 166
640 : 136	β 117 : 118
641-642 : 136	γ 380-381 : 113
K 114 : 131	δ 844-8 : 104
M 383 : 38	ε 88 : 131
449 : 38	224 : 83
Ξ 210 : 131	267 κε. : 81
O 410-413 : 117	371 : 58

ΕΥΡΕΤΗΡΙΑ

ζ	233 : 117	264 : 82	
η	111 : 118	266-268 : 83	
θ	21-22 : 131	273 : 83	
ι	21-28 : 93	281 : 83	
κ	321 : 70	284-285 : 83	
	322 : 70	295 : 84	
	491 : 151	297 : 84	
λ	14 : 154	300 : 84	
	101-103 : 59	301-305 : 84	
	110-113 : 52	324 : 87	
	360 : 131	326 κ.ε. : 86	
	415 : 53	336 : 81	
ν	96-101 : 98	σ	24 : 81
	296-299 : 124		32 : 81
ξ	1 : 99		205 : 74
	372 : 84		239 : 81
	388 : 132	τ	392 κ.ε. : 86
	505 : 131		468 : 86
ο	28-29 : 104		474 κ.ε. : 86
	36-39 : 104	υ	18 : 73
π	190 : 85		276-278 : 106
	324 : 98	ψ	118-122 : 138-139
	327-328 : 98		231 κ.ε. : 86
ρ	62 : 82	ω	208-210 : 184
	202 : 78		248-263 : 180
	220 : 82		269-270 : 184
	243 : 82		321 κ.ε. : 86
	248 : 82		391 κ.ε. : 86

Βιβλιογραφικά  
από τα τρία πρώτα συνέδρια



Στον Πρόλογο του τόμου αυτού ο καθηγητής Ι. Θ. Κακριδής δίνει το χρονικό των προσπαθειών — από τις πρώτες συναντήσεις που έγιναν στην Ιθάκη ως την ίδρυση του Κέντρου Οδυσσειακών Σπουδών— για να καθιερωθεί στο νησί ένας θεσμός που να προωθεί τις ομηρικές μελέτες και την επίδραση του έπους στη νεότερη γραμματική, τέχνη και ζωή.

Επειδή δε στάθηκε δυνατό, για ποικίλους λόγους, να δουν το φως της δημοσιότητας τα πρακτικά των τριών πρώτων συναντήσεων, κρίναμε χρήσιμο να συμπεριλάβουμε στο πρώτο αυτό δημοσίευμα του Κέντρου Οδυσσειακών Σπουδών έναν κατάλογο των θεμάτων που αναπτύχθηκαν σε αυτές, σημειώνοντας ταυτόχρονα αν και πού έχουν δημοσιευτεί. Καταχωρίζουμε τους ομιλητές με τη σειρά που ανακοίνωσαν τις εργασίες τους και η αναγραφή του τίτλου τους γίνεται στη γλώσσα που εκφωνήθηκαν.

Στην πρώτη συνάντηση, που έγινε από τις 9 ως τις 16 Σεπτεμβρίου του 1977 με θέμα «Οδυσσειακό ταξίδι», ανακοινώθηκαν ένδεκα επιστημονικές εργασίες, από τις οποίες οι έξι έχουν δημοσιευτεί:

- J. de Romilly, *La royauté d'Ulysse* (Η βασιλεία του Οδυσσέα).
- M. M. Willcock, *The Character of Odysseus in the Iliad and the Odyssey* (Ο χαρακτήρας του Οδυσσέα στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια).
- F. Robert, *L'arrière-plan religieux dans l'Odyssee* (Το θρησκευτικό υπόβαθρο στην Οδύσσεια).
- H. Schwabl, "Religiöse Aspekte der Odyssee" (Θρησκευτικές απόψεις της Οδύσσειας), *Wiener Studien*, 91 (N.F. 12), 1978, 5-28.
- W. Kullmann, *Die Konzeption der Odyssee und die Sagen-geschichte*. Δημοσιεύτηκε το ελληνικό κείμενο με τον τίτλο: «Η σύλληψη της Οδύσσειας και η μυθική παράδοση», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 25 (1974-1977) 9-29.
- E. Delebecque, "Les femmes d'Ulysse" (Οι γυναίκες του Οδυσσέα), στο: *Construction de l'Odyssee*, Παρίσι, "Les Belles Lettres", 1980, σ. 109-128.
- I. Gabjanski, *The Vitality of Some Ancient Balkan Motifs as Found in Serbo-croatian Epic Folk Poetry* (Η ζωντάνια μερικών αρχαίων βαλκανικών μοτίβων όπως τα συναντούμε στη σερβοκροατική επική δημοτική ποίηση).

- Δ. Ν. Μακρωνίτης, Η ερωτική ομιλία στην Οδύσσεια. Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Το θέμα της συζυγικής ομιλίας στην Οδύσσεια», *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής* [Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης], 17 (1978) 189-213.
- J. Pinsent, Alternative Odysseys and the Composition of our Odyssey (Εναλλακτικές Οδύσσειες και η σύνθεση της δικής μας Οδύσσειας).
- Κ. Ρωμαίος, Νεοελληνικές επιβιώσεις από το κείμενο της Οδύσσειας. Πρβ. «Όμηρος, Ησίοδος, δημοτικό τραγούδι. Περιπτώσεις πανομοιότυπης τεχνικής», *Λαβύρινθος*, 2 (1976) 5-16, και *Λαογραφία και Όμηρος, Οδύσσεια*, Αθήνα 1979.
- Ι. Θ. Κακριδής, Οι μνηστήρες της Πηλεόπτης. Προβλήματα ομηρικής ονοματολογίας. Πρβ. *Προομηρικά, Ομηρικά, Ησιόχεια*, Αθήνα 1970, σ. 39-49, 137-140, και «Pleisthenides oder Atreides?», *Zeitschrift f. Papyr. und Epigr.*, 30 (1978) 1-4.



Το Β' συνέδριο έγινε στην Ιθάκη από τις 9 ως τις 16 Σεπτεμβρίου του 1979 και είχε ως θέμα «Η επιρροή της Οδύσσειας στην παγκόσμια λογοτεχνία». Παρουσιάστηκαν δώδεκα εισηγήσεις, από τις οποίες οι πέντε έχουν δημοσιευτεί:

- Οδ. Τσαγκαράκης, «Η αφήγηση του Οδυσσέα και το ευρωπαϊκό μυθιστόρημα», *Αρχαιολογία*, 1 (1980) 353-365.
- Δ. Λουκάτος, Η επίδραση της οδυσσειακής φιλολογίας στον λαϊκό πολιτισμό της σύγχρονης Ιθάκης.
- M. Van der Valk, The Position of the Odyssey in Literature (Η θέση της Οδύσσειας στη λογοτεχνία).
- A. Dihle, Odysseus in der griechischen Tragödie (Ο Οδυσσέας στην ελληνική τραγωδία).
- Δ. Ν. Μακρωνίτης, Ο φιλέταιρος Οδυσσέας στην Οδύσσεια και στην ποίηση του Σεφέρη. Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Ο φιλέταιρος Οδυσσέας στην Οδύσσεια και στο Σεφέρη», *Το Δέντρο*, 12 (1980) 3-16.
- W. Kullmann, Tragische Modifikationen von Odysseethemen (Παραλλαγές του τραγικού στοιχείου στα οδυσσειακά θέματα). Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Tragische Abwandlungen von Odysseethemen. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Odyssee», *Αρχαιολογία*, 1 (1980) 75-89.
- Αρ. Σκιαδάς, Πρόσωπα και θέματα της Οδύσσειας στα ελληνικά επιγράμματα.
- S. Schein, The Odyssey and the Shakespearian Romance (Η Οδύσσεια και το σαιξπηρικό μυθιστόρημα).
- J. Pinsent, Odysseus in Some Works of English Literature, or «I Am Become a Name» (Ο Οδυσσέας σε μερικά έργα της αγγλικής λογοτεχνίας).
- J. Dalfen, «Odysseus in der neueren deutschsprachigen Literatur» (Ο Οδυσσέας στη νεότερη γερμανόφωνη λογοτεχνία), *Uni-Actuell* (Die Zeitschrift der Universität Salzburg, N. 8, Mai 1984, 6-7 και N. 9, Juni 1986, 21-22).
- H. Schwabl, «Gestalten der Odyssee in der Oper — Beispiele aus Venedig und aus Wien» (Μορφές της Οδύσσειας στην Όπερα — Παραδείγματα από τη

Βενετία και τη Βιέννη), *Wiener Humanistische Blätter*, 21 (1979) 25-35· 22 (1980) 18-36· 23 (1981) 21-27.

M. Gigante, L'arte narrativa in Omero (Η αφηγηματική τέχνη στον Όμηρο).



Στο Γ' συνέδριο, που έγινε από τις 7 ως τις 14 Σεπτεμβρίου του 1981, παρουσιάστηκαν δέκα εισηγήσεις στα πλαίσια του γενικού θέματος «Ιλιάδα και Οδύσσεια: ομοιότητες και διαφορές». Από αυτές οι επτά έχουν δημοσιευτεί και μία είναι υπό έκδοση:

H. Schwabl, Typische Gestalten und Mimesis in frühgriechischen Epos (Τυπικές μορφές και μίμησις στο πρώιμο ελληνικό έπος). Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: "Traditionelle Gestaltung, Motivwiederholung und Mimesis im homerischen Epos", *Wiener Studien*, 95 (N.F. 16) 1982, 13-33.

Γ. Κ. Βλάχος, Τα πολιτικά ιδεώδη στα ομηρικά έπη. Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Πολιτικά ιδεώδη στα ομηρικά έπη. Η εθνική ιδεολογία», *Ευθύνη*, 119 (1981) 556-565.

Eva Cantarella, Le mot *polis* dans l'Iliade et l'Odyssee; perspectives sémantiques et sociales (Η λέξη πόλις στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια. Σημασιολογική και κοινωνική θεώρηση).

Ι. Θ. Κακριδής, «Το μήνυμα του Ομήρου», στο: *Το μήνυμα του Ομήρου*, Αθήνα 1985, σ. 1-17

J. de Romilly, Objets magiques dans l'Iliade et l'Odyssee. Δημοσιεύτηκε σε ελληνική μετάφραση της Ελένης Κακριδή με τον τίτλο: «Μαγικά αντικείμενα στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια», *Φιλολογός*, 36 (1984) 74-91.

R. Janko, Linguistic Differences between the Iliad and the Odyssey (Γλωσσολογικές διαφορές ανάμεσα στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια).

H. Bannert, Versammlungsszenen in Ilias und Odyssee (Σκηνές συνελύσεων στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια), στο: *Darstellungsformen Homers* (υπό έκδοση).

Φ. Ι. Κακριδής, «Ιλιάδα και Οδύσσεια: μια νεοαναλυτική προσέγγιση», *Δωδώνη*, Γ' (1981) 369-379.

Α. Βοσκός, «Η ομηρική αλληγορία των Αιτών και της Άτης» (Από την Ιλιάδα στην Οδύσσεια), *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου*, 12 (1983) 307-328.

J. Dalfen, Οὐδὲ ἔοικε: eine besondere Art der Beurteilung menschlichen Verhaltens bei Homer (Οὐδὲ ἔοικε: ένας ιδιότυπος τρόπος κριτικής της ανθρώπινης συμπεριφοράς στον Όμηρο). Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο: «Οὐδὲ ἔοικε: eine 'homerische' Art, menschliches Verhalten zu beurteilen», *Wiener Studien*, 97 (N.F. 18) 1984, 5-26.

ΜΑΧΗ ΠΑ-ΓΖΗ-ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ







ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΙΛΙΑΔΑ ΚΑΙ  
Ι ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ  
ΙΣΤΟΡΙΑ ΑΠΟ ΤΑ ΠΡΑ  
ΚΤΙΚΑ ΤΟΥ Δ' ΣΥΝΕΔΡ  
ΙΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ  
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΤΟΝ ΑΥΓΟ  
ΥΣΤΟ ΤΟΥ 1986 ΣΕ 1200  
ΑΝΤΙΤΥΠΑ ΣΤΟ ΤΥΠΟ  
ΓΡΑΦΕΙΟ ΤΟΥ ΣΠΥΡΟΥ  
ΛΕΝΗ ΜΕ ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΙ  
ΜΕΛΕΙΑ ΤΗΣ ΜΑΧΗΣ Π  
ΑΓΙΖΗ - ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟ  
ΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΥΠΟΓΡΑΦΙ  
ΚΗ ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΤΟΥ ΣΤ  
ΕΦΑΝΟΥ Δ. ΣΤΕΦΑΝΟΥ







MD0006131782