



η
Μαγεία
στην
αρχαία
Ελλάδα



ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΩΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

Στο πλαίσιο του προγράμματος των Ειδικών Μορφωτικών Εκδηλώσεων «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» το ΕΙΕ πραγματοποιεί κύκλους ομιλιών, δρώμενα και εκδόσεις, με στόχο την παρουσίαση των σύγχρονων επιτευγμάτων στον χώρο τόσο των θετικών όσο και των ανθρωπιστικών επιστημών, καθώς και την προβολή του κοινωνικού χαρακτήρα της επιστημονικής έρευνας.

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

ISBN: 978-960-7998-42-2

© 2008, ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ (ΕΙΕ)

Σειρά: «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

Επιμέλεια έκδοσης: Ελένη Γραμματικοπούλου

Τηλ.: 210 72 73 501, Fax: 210 72 46 618, e-mail: gramma@eie.gr

Σχεδίαση, παραγωγή:

S & P ADVERTISING

Ασκληπιού 154, 114 71 Αθήνα

Τηλ.: 210 64 62 716, Fax: 210 64 52 570

e-mail: central@spad.gr, www.spad.gr

Η ΜΑΓΕΙΑ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΑΦΡΟΔΙΤΗ Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ



ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΩΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

Η έκδοση αυτή χρηματοδοτήθηκε από το έργο με τίτλο «Μελέτη και διάχυση τεκμηριωτικών δεδομένων της ιστορίας του Ελληνισμού κατά την Αρχαιότητα» του μέτρου 3.3. του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανταγωνιστικότητα» - ΕΠΑΝ, πράξη «Αριστεία σε Ερευνητικά Ινστιτούτα» ΓΤΕΤ (2ος Κύκλος).

Το Ευρωπαϊκό Ταμείο Περιφερειακής Ανάπτυξης συμμετέχει 75% στις δαπάνες υλοποίησης του ανωτέρω έργου.



Το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, συνεχίζοντας την παράδοση της προσφοράς και της συμβολής στην ανάπτυξη της πνευματικής ζωής του τόπου μας, καθώς και της διάχυσης της επιστημονικής γνώσης που παράγεται στο ΕΙΕ στο ευρύτερο κοινό, οργάνωσε τις καθιερωμένες πλέον Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» και κατά την περίοδο 2007-2008.

Η παρουσίαση των σύγχρονων επιστημονικών επιτευγμάτων στον χώρο τόσο των θετικών, όσο και των ανθρωπιστικών επιστημών, καθώς και η προβολή του κοινωνικού χαρακτήρα της επιστημονικής έρευνας εξακολουθούν να αποτελούν, κατά μείζονα λόγο, τα καθοδηγητικά κριτήρια και τον στόχο των διαλέξεων, που εντάσσονται στο Μορφωτικό Πρόγραμμα του ΕΙΕ.

Στο πλαίσιο της συνεργασίας με τα Ινστιτούτα του ΕΙΕ, και συγκεκριμένα με το Ινστιτούτο Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας, θεωρήθηκε σκόπιμο στο πρόγραμμα της χρονιάς αυτής να ενταχθεί μία σειρά πέντε επιστημονικών ανακοινώσεων/διαλέξεων, με ένα θέμα που άπτεται των ερευνητικών αντικειμένων του ΚΕΡΑ: «Η Μαγεία στην Αρχαία Ελλάδα».

Την ιδέα της πραγματοποίησης του κύκλου αυτού είχε η Dr. Αφροδίτη Αβαγιανού, επιστημονική συνεργάτης τού ΚΕΡΑ επί σειρά ετών κατά το παρελθόν. Στην ίδια, σε συνεργασία με τον Διευθυντή του Ινστιτούτου κ. Μιλτιάδη Χατζόπουλο, οφείλεται και ο σχεδιασμός του όλου εγχειρήματος.

Ως ομιλητές προσεκλήθησαν μερικοί από τους πλέον ειδικούς επιστήμονες στο πεδίο της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, και μάλιστα στο θέμα της

Μαγείας, οι οποίοι μέσα από τις επιστημονικές τους ανακοινώσεις αναφέρθηκαν σε εκδηλώσεις της Μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα, που εμφανίζονται ήδη από την εποχή του Ομήρου, και προσπάθησαν να τις ερμηνεύσουν ανθρωπολογικά και κοινωνιολογικά.

Στον τόμο αυτό δημοσιεύονται τα κείμενα των πέντε επιστημονικών ανακοινώσεων του κύκλου, ο οποίος πραγματοποιήθηκε στο Αμφιθέατρο «Λεωνίδα Ζέρβας» του ΕΙΕ κατά το διάστημα από 4/3 έως 8/5/2008, στο τέλος των οποίων ακολουθούσε διαλογική συζήτηση μεταξύ ομιλητών και κοινού.

Επιθυμούμε και από τη θέση αυτή να ευχαριστήσουμε τους ομιλητές για την άμεση ανταπόκρισή τους στην πρόσκληση του ΕΙΕ να συμμετάσχουν στον παρόντα κύκλο. Ειδικότερα την Dr. Αφροδίτη Αβαγιανού για τη συμμετοχή της και την πολύτιμη συμβολή της στον σχεδιασμό του, καθώς και την προθυμία της να αναλάβει την επιστημονική επιμέλεια του τόμου αυτού.

Ιδιαίτερη μνεία οφείλουμε να απευθύνουμε στον Διευθυντή του ΚΕΡΑ κ. Μιλτιάδη Χατζόπουλο για την επιστημονική του υποστήριξη και για την ένταξη της έκδοσης αυτής στην «Αριστεία» του Ινστιτούτου.

Ελένη Γραμματικοπούλου
Υπεύθυνη του Προγράμματος
«Επιστήμης Κοινωνία»

Περιεχόμενα

Fritz Graf	
<i>Tapping other powers. Magic in Greek and Roman Life</i>	11
Ιωάννης Πετρόπουλος	
<i>Παραφροσύνη και μαγεία στον Όμηρο</i>	37
Άγγελος Χανιώτης	
<i>Σαν την άδικη κατάρα. Η αρχαιολογία μιας μεταφοράς</i>	49
Αφροδίτη Αθαγιανού	
<i>Γυναίκα-Μάγισσα: Θνητή και Αθάνατη</i>	83
Αναστασία Βακαλούδη	
<i>Η εξέλιξη της μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα</i>	145

Η Μαγεία στην αρχαία Ελλάδα

«Η Μαγεία στην αρχαία Ελλάδα»: Ένα θέμα που τα εγγενή στοιχεία του αναγκάζουν τη νόηση σε διεργασίες και οδηγούν τη φαντασία σε ελκυστικές περιπλανήσεις.

Η Μαγεία, διαχρονικό και αναπόσπαστο μέρος της πολιτισμικής ιστορίας του ανθρώπινου γένους, από τη γένεσή της ως σήμερα, περνώντας από την Ανατολή στην Ελλάδα, δεν μπορεί παρά, μέσα στα πλαίσια του ελληνικού πολιτισμού, να χρωματίστηκε με τα ειδοποιά γνωρίσματά του και να εξελίχθηκε σύμφωνα με τις ιστορικές, κοινωνιολογικές, ανθρωπολογικές και θρησκευτικές παραμέτρους που διαμόρφωσαν τον χαρακτήρα του.

Από τον κόσμο του Ομηρικού έπους έως την ελληνιστική κοάνη και τη Ρωμαϊκή κατάληξη, *η Μαγεία* μάς παρακίνησε στην ανίχνευσή της σε ποικίλες εκφάνσεις της αρχαιοελληνικής ιδεολογίας. Η απουσία μιας οργανωμένης επιστημονικής διερεύνησης στην Ελλάδα, σε αντίθεση με το εξωτερικό, γέννησε τον κύκλο διαλέξεων *Η Μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*. Η συμβολή των ομιλητών σε αυτήν την προσπάθειά μας ήταν σημαντική, και η θερμή ανταπόκριση του κόσμου έδειξε ότι είναι πλέον καιρός η ελληνική επιστημονική κοινότητα να «συνομιλήσει» ακόμη και με τις «ενοχλητικές» πλευρές του ελληνικού πολιτισμού χωρίς προκατάληψη.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω το *EIE* δια του προέδρου του καθ. κ. Δημ. Κυριακίδη και της υπευθύνου των Μορφωτικών Εκδηλώσεων κ. Ε. Γραμματικοπούλου, για την αποφασιστική συμβολή τους στην υλοποίηση της ιδέας μας να ενταχθεί στο πρόγραμμα των Ειδικών Μορφωτικών Εκδηλώσεων «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» του *EIE* ο ομώνυμος θεματικός κύκλος (Μάρτιος-Απρί-

λιος 2008). Επίσης, τον καθ. κ. Μ. Χατζόπουλο, Διευθυντή του ΚΕΡΑ, για την χωρίς κανέναν ενδοιασμό πολύπλευρη υποστήριξή του, αλλά και την κ. Μ. Κοντογιάννη, που ακούραστα προσέφερε τις υπηρεσίες της καθ' όλη τη διάρκεια της επίπονης διαδικασίας. Οι ευχαριστίες μου απευθύνονται ακόμη στους ηθοποιούς κ. Ά. Μάσχα και κ. Χ. Λούλη για την εκ μέρους τους συμβολή στην επιτυχία του κύκλου. Από καρδιάς ευχαριστώ τους ομιλητές-συγγραφείς των μελετών του τόμου *Η Μαγεία στην αρχαία Ελλάδα* για την αγαπή και άριστη συνεργασία τους: τον «πνευματικό» μου αδελφό Fritz Graf, καθηγητή στο Dep. of Greek and Latin και Διευθυντή του Epigraphical Center του Ohio State University, τον Ά. Χανιώτη, καθηγητή στο All Souls College της Οξφόρδης, τον Ι. Πετρόπουλο, αναπληρωτή καθηγητή στο Δ.Π.Θ., καθώς και την Δρα Α. Βακαλούδη. Τέλος, σημειώνω ότι το κείμενο κάθε συγγραφέα έχει παραμείνει σύμφωνα με την επιλογή του ως προς τον τρόπο παραπομπών στις υποσημειώσεις, τη βιβλιογραφία και τις εικόνες.

Αφροδίτη Α. Αβαγιανού

Tapping Other Powers. Magic in Greek and Roman Life

Fritz Graf

*Professor of Greek and Latin, Chair
The Ohio State University*

INTRODUCTION

*P*roteus is not someone who was easy to deal with, as Greek heroes from Menelaus to Aristaios had to learn. He possessed immense knowledge, but he had to be forced to share this knowledge with others, and this was not easy: like the seals whose shepherd he was, he was slippery, and he was a shape shifter. “Suddenly, he turns into a wild boar, a frightful tiger, a scaly snake or a shaggy lion, or he shoots up in hissing flames or flows away in a pool of water”, as someone narrates who knows him well. “You have to catch him by deception and ruse and then steadfast you have to hold on and with mighty force, whatever happens.”¹

Somehow, we all seem to know someone as slippery and elusive as this. But this is not why I tell this story; nor is it because some people thought him a

1. Arethusa's instruction to Aristaeus, Vergil, *Georgics* 4.407-412. The model, Homer, *Odyssey* 4.417-420, is much less detailed.

sorcerer. Not only persons behave like Proteus, some concepts do the same: we somehow imagine that we know what they mean, but when we are to catch them with the fine net of a definition, they shift their shape, slip through our fingers, and leave us wondering; and we have to use force to keep them serviceable to a reasonable degree.

Magic is such an elusive concept. Created in the late sixth century BCE as a by-product of Persian imperialism, it has been with us for more than 2500 years, first as Greek *μαγεία*, then as Latin *magia*; it was eagerly adopted by the Christian bishops and, considerably later, by these other authoritative expounders of human life, the evolutionary anthropologists and historians of religion. One would have thought that over more than one century of debate, there would be some agreement about the contours of the term. But agreement there is only in popular culture (magic is dazzling and sexy and always a great selling point): as to scholars, over time they have come up with a number of often contradictory definitions.

I will not bother and bore you with definitions here.² Somehow, the ancients knew what they meant when they talked about magic, sorcery, or charms (*μαγεία, μαγγανεία, φαρμακεία, θέλξις*); and somehow, we seem to know it as well. Instead of talking about definitions, then, I shall confidently look at the phenomena Greeks and Romans subsumed under these terms, and keep in mind the contrast with what we in our culture mean when we talk about magic. The hermeneutical tension between these two sets of assumptions will generate enough meaning to help us along. And if this seems somewhat untidy, well, one has to keep in mind that one had to use force and trickery in order to deal with Proteus.

2. For a short overview, see my *Magic in the Ancient World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), chapter 1.

I.

I shall begin this narrative at the moment when some Greeks came up with the term *mavgo* ~ and its derivative *mageiva*, “magic” and “magician”. This happened at the turn from the sixth to the fifth century BCE. The first author to have allegedly used this terminology was Heraclitus, the philosopher from Ephesos: he described some ecstatic rites that he rejected as those of *mavgoi*, “Persian priests” (that is at least what Clement of Alexandria makes him say³). He knew what he was talking about: during his lifetime, the Persians had conquered Western Asia Minor, and Heraclitus and his contemporaries could see Persian priests officiating for the Persian governor and his court and functionaries: to describe Greek rites as belonging to the religious apparatus of the imperialist oppressor was pretty tough stuff.⁴ It is not quite clear what those rites were; Clement does not give much context and has his own agenda, but it looks as if Heraclitus was censuring and rejecting the practitioners of private Dionysiac mystery rites and not of what we would call magic. But this semantic difference is exactly what we would expect; it warns us against projecting our definitions upon early Greece. More than a century later, Plato returned to the topic and wrote about itinerant priests (*ἀγύρται*) and seers, private religious entrepreneurs who “come to the doors of the rich” and sell their art – initiation rituals that look Dionysiac even in Plato’s hostile description, and potent binding spells whose powers have been granted by the gods.⁵

3. Heraclitus, *DK* 12 B 14 = Clement, *Protrepticus* 22: “Against whom does Heraclitus of Ephesus utter this prophecy? Against ‘night-roamers, magicians, Bacchants, Lenaeon revellers and devotees of the mysteries.’... ‘For in unholy fashion are they initiated into the mysteries that are customary among men.’”

4. Jan N. Bremmer, “The Birth of the Term ‘Magic,’” in *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, eds. Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra, Groningen Studies in Cultural Change 1 (Leuven: Peeters, 2002), 1–11 combines my structural approach with actual ritual behavior of the Persian magi.

5. Plato, *Republic* 2, 364 BC “Beggar priests and seers come to the door of the rich and persuade them that they possess a power, given to them by the gods, to heal with sacrifices and incantations, in pleasure and celebrations, whenever either they or their ancestors committed an unholy deed; and if they wanted to damage an adversary, the same priests would with little expense hurt a just or an unjust man with spells and binding rites: they claim that they could the gods persuade to help them.”

Both products that these peddlers were selling served urgent needs, or at least so they said. The initiation rituals freed from the consequences of evil deeds that the client or one of his ancestors had performed (Plato does not expand on those consequences: they must have been either psychological troubles or punishments after death, or both); the binding spells damaged any enemy or rival (I shall come back to this). In a society where psychological troubles were not easily treated and even less often cured, and where rivalry and competition was a major form of existence (after all, we deal with Jacob Burckhardt's "agonistic Greeks"), these were no small gains to be had from private rituals.

Plato does not like these specialists and attitude underlying their rituals any more than Heraclitus did: their assumption – that powerful rituals are able even to sway the gods to help and condone unethical behavior (to forgive evil deeds and to damage a fellow human being) seemed repulsive to Plato the theologian of an ethically purified concept of divinity. And at least the binding spells had undesirable social consequences as well: they spread irrational fear among their victims, "whenever they see a magical doll made from wax or clay on the grave monument of the family or in front of the house-door".⁶ Instead of furthering social coherence and harmony (the ideal to the utopian social thinker Plato), these practices pitted citizens against each other and spread dissent and suspicion in the city.

At about the time of Plato's youth, yet another disapproving voice chimed in from a seemingly different quarter. "My own view, we hear that voice say, is that those who first attributed a sacred character to this malady were like the magicians (μάγοι), purifiers, begging priests (αἰγύπται) and quacks of our own day, men who claim great piety and superior knowledge." This is the voice of the cutting edge doctor who wrote a treatise on epilepsy, its etiology and is

6. Plato, *Laws* 11.933BE. See my "Theories of Magic in Antiquity," in *Magic and Ritual in the Ancient World*, eds. Paul Mirecki and Marvin Meyer, Religions in the Graeco-Roman World 141 (Leiden: Brill, 2002), 93–104.

therapy with the polemical title *The Sacred Disease*, *Περί ἱερῆς νόσου*, in which he debunked the then current view that epilepsy was caused by demoniac possession and therefore should be treated with ritual means, with purifications and prayers, to keep away the intruding divinity. The doctor's reason for his attack again is theological: in his cosmology, as in Plato's, gods are supremely good, at an absolute though benevolent distance to humans, and they are unable to invade human bodies or minds and thus cause mental illness. His opponents are the same as those of Plato and Heraclitus: itinerant religious professionals who, in this case, profess to heal serious disturbances by inadequate means.⁷

In classical Greece then, the *mavgoi* cover a much wider area of ritual action with their art, *mageiva*, than any modern notion would allow them. The components of this wide area (ecstatic rituals, private initiation rites, binding spells, cathartic rituals against mental disorders) all have in common that they are rejected by philosophers and doctors. This rejection has mostly theological reasons; Plato's social argument is unique but it fits the spirit of the work it comes from, the late *Laws* that show a much clearer awareness of social facts and realities than his earlier writings. These opponents of the *magoi* in their turn share not only a theology that is based on ethical standards, but they also share the social position in the Greek city: philosophers and doctors alike are almost as itinerant and marginal professionals in their cities as their opponents, the magicians and begging priests. Thus, it is in a discourse among marginals that the term magic for the first time appears – marginals with a very firm claim to higher and better knowledge about the divine than the average citizen of any Greek city. This origin of the term casts a long shadow on it, as we shall see.

7. [Hippocrates,] *On the Sacred Disease* 4.

II.

One of the ingredients of the mix which the itinerant professionals were selling (or peddling, if you prefer) was binding spells, *κατάδεσμοι* in Greek. They were put to use in many situations where individuals competed with each other and where one would desperately need means to block the competition – in business, in erotic pursuits, in sport, but also when suing or being sued in court.⁸ We have little knowledge of the ritual that was performed in classical Greece to make this act of ritual binding work, with one exception: one had to speak a spell or prayer, and one had to write the text of this spell or prayer on a lead tablet that then was deposited somewhere inside the earth; we know considerably more from late imperial Egypt through the mediation of several long magical books that were written in Egypt.⁹ In the archaeological record, these lead tablets appear for the first time in Sicily during the later part of the sixth century, and in Athens in the middle of the fifth century; about the same time our literary texts begin to mention such rituals. The lead tablets have a rather uniform appearance all over Greece, although the formula can show some local preferences and predilections: in Athens, the formula typically says: “I bind so-and-so to Hermes of the Underworld (and/or other underworldly powers such as Persephone or Hekate)”, *καταδῶ τινά*; in more clerically-minded Sicily, the texts have: “I register so-and-so with whatever underworldly divinity”, *ἀναγράφω τινά*. The scope of the ritual, in both cases, is clear: the texts remove an individual (or sometimes a group of individuals) from the care of the Olympian divinities into the realm of the underworldly powers, moving them to a status that is close to but not identical with being dead: like the dead, they will not be able to speak or walk, to witness in court, to make love or do successful business. The closeness to the dead expresses itself also in the most

8. The classification goes back to Augustus Audollent, *Defixionum Tabellae* (Paris: Albert Fontemoing, 1904), see also Christopher A. Faraone, “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells,” *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, eds Christopher A. Faraone and Dirk Obbink (New York; Oxford: Oxford UP, 1991) 3–32.

9. See the material in *ThesCRA* 3.264-270.

widespread find spot of these *tabellae defixionis*, the grave. Sometimes, the tablet is pierced with a nail (more often, the iron nail did not survive: they were thus literally “nailed down”, as an Athenian text from the fourth century has it.¹⁰ Sometimes, these texts were accompanied by one or several small statuettes made of lead: they represented, more or less crudely, a man or women, naked and with their hands firmly tied behind their back. This iconography characterizes a captive, a prisoner of war or an arrested criminal: he or she has become the captive of the underworldly gods. Often, the name of the victim was inscribed on a thigh of the figure in order to prevent any misunderstanding – a ritual detail that goes all the way back to Bronze Age Mesopotamia, as do the figurines as such or their burial in graves or under the threshold of a house. Several lead figurines like this were found in the main cemetery of Athens, the Kerameikos: all date to the fifth and early fourth century BCE. Others come from many other places in the Greek world, Boeotia or Delos, or even from Italy; others again from Egypt where even statuettes made of bees was or clay could survive.¹¹ Their iconography – a naked prisoner – is identical all over the wider Greek world. In the last instance, it goes back to Pharaonic Egypt: there, it represents an outside enemy whom the pharaoh with reassuring regularity defeats and crushes; such statuettes were often buried along the borders of Egypt to keep these foreigners and enemies out.¹² Formulaic and iconographic homogeneity all over Greece and an Oriental pedigree is exactly what one would expect if the agents of these rites in Greece were itinerant professionals who easily transmitted their skill from place to place and sold their art for money, and who picked up ideas from religiously and culturally powerful neighbors.

These texts on their sheets of lead are more than the written remains of a ritual practice. They are the very recording of the spoken prayer or spell: the

10. Richard Wünsch, Appendix to *IG II/III*, no. 49

11. See *ThesCRA* 3,269 nos. 105-110.

12. Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago: Chicago University Press, 1993).

spell was recited when it was inscribed. As long as the tablet remained hidden and buried, the spell was supposed to work and the victim was supposed to suffer: but as soon as the written spell was found, taken out and possibly destroyed, it stopped working, and the victim was free. That is: as long as the voice recorded on the tablet remained intact, the infernal gods could listen and would grant the prayer; but once the voice stopped speaking, the spell ceased, and the victim was free again. (The same was true for the statuettes: as long as the images remained intact, they could communicate their visual message: once found and destroyed, the communication ceased and the spell was broken.)

Besides the leaden tablets with their message to the infernal gods, there were at about the same time other famous metal tablets in Greece that concerned the underworld and were found in graves, just like the lead tablets: the famous Orphic gold tablets, as their first Italian finders called them; by now, it has become clear that they belong to Dionysiac or Bacchic mysteries. We have much fewer of those (about 20 instead of several hundred), but they too reach from the fifth century BCE to the second century AD, and they too recorded a voice that conveyed a vital message.¹³ This time, the voice is a teacher's or guide's voice, and it gives instructions to a deceased person on how to act and what to say and to do in the Underworld: "When dead and arriving in the underworld, you should not drink from the first fountain lest you will forget everything, but drink from the Lake of Memory; and since access to this lake is heavily guarded, this is the password you have to say." Or: "When you arrive in the underworld, you will face the Infernal Queen and her tribunal: tell them 'I am a child of Earth and Starry Heaven' (that is: 'of divine origin')", or, on another tablet, "Say 'Dionysos personally has freed me'" – password-like information that in all cases had the same result: the dead could then

13. All the texts in Fritz Graf and Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (London: Routledge, 2007); see also Yannis Tzifopoulos, *Paradise Earned. The Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) for the documents from Crete.

proceed to Paradise. This information – where to go in the Underworld and what to say there – is information which the bearer of the gold tablet must have received during life already, in an initiation ritual that freed him or her from the consequences of evil doing and guaranteed the entry into Paradise; but in order to make sure that this information was not forgotten once the body was dead, the initiator's voice was recorded on the tablet and carried its message along with the body. Thus, gold tablets and lead tablets are closely related, and again this should not surprise us: it is exactly these two things which the itinerant beggar-priests and seers in Plato promise, to bind an enemy and to free from evil deeds through initiation rituals. The same itinerant priest sold both types of tablets and performed both types of rituals, the binding rites that lead to lead tablets, and the Bacchic initiation rites that produced the Orphic gold tablets. Thus, the *magoi* of Heraclitus and Plato catered both for the needs of the living and those, less numerous, of the dead; the philosophers disapproved of both types of rituals.

III.

Gold tablets and lead tablets alike assist humans in the difficult business of making a success of one's existence as a human being; being dead, in this perspective, is another aspect of being-in-existence. Ritual means for helping with both were readily available in ancient societies: the Eleusinian mysteries promised wealth in this world and bliss in the other world to the initiates already according to the Homeric *Hymn to Demeter*.¹⁴ The itinerant practitioners followed this attitude, and their clients took what they offered, presumably without any qualm or bad feeling: the opposing metal values in which the ritual texts were engraved, gold and lead, did not correspond to an opposition of moral values, good and bad. In fifth century Greece, ordinary people made use of both magic and initiatory cults, provided they could afford them. Plato's

14. *Hymn to Demeter* 480-489.

itinerant priests, typically, turned to the doors of the rich only, and the graves from which we have gold tablets look solidly middle-class at least.

Binding spells helped to master difficult situations, situations in which an individual saw himself or herself subject to conditions and forces that were difficult or impossible to control. At the origin of these rites were the gods: it was no lesser divinity than Aphrodite herself who gave love spells to the humans. At least this is what the poet Pindar narrates in his version of the Argonaut story in the Fourth *Pythian Ode*. When Jason, the leader of the Argonauts, arrived in Colchis, he desperately needed help, and he hoped to find it with Medea, the young and powerful daughter of the local king. Whereas other authors tell us that Aphrodite and Hera made Medea fall in love with Jason by sending Eros to do their bidding, Pindar offers a much more elaborate story. It was Jason who used an erotic spell against the unsuspecting virgin, and it was Aphrodite herself who taught Jason the art of love spells, both the words and the rituals, and she gave him the instrument used in love magic, the iynx.¹⁵ In Pindar's description, the iynx was a wheel on which the bird iynx was bound; when turned, the tormented bird must have given a high-pitched sound. In ritual reality, the iynx was a wheel that one would turn with the help of two strings: when spinning, it must have made the same high-pitched sound as the bird. The iynx was firmly associated with love magic. On vases, it is often Eros, the god of love, who manipulates an iynx, and from a pair of splendid gold earrings in the British Museum, there dangle two erotes, each with a iynx in his hands: a beautiful expression for erotic seduction female jewelry was supposed to produce, in the hope of the rich owner or, perhaps as likely, the mind of the rich donor of the jewelry.¹⁶

Jason's love-spell worked and produced not only the help he had expected, but also a marriage; it was seriously flawed, however, and after she had lost

15. Pindar, *Pythian Ode* 4.213-220.

16. British Museum, GR 1877. 9-10. 16-17, said to be from Kyme, 330-300 BC. Photograph in Dyfri Williams and Jack Ogden, *Greek Gold. Jewelry of the Classical World* (London: The British Museum, 1994), 96f. nos. 49 and 50.

some glamour, Jason dumped his barbarian princess. In the reality of Greek life, love spells regularly aim for stable marriages and are used by both genders: the material is quite impressive and ranges from the fifth century BCE to the fifth century CE. This does not mean that they were harmless, as an impressively long spell from fourth century BC Thessaly demonstrates.¹⁷ There might, after all, exist an obvious and good reason why one's own confessions of love met with deaf ears:

Of Thetima and Dionysophon I register the marriage with the underworld, as well as the marriage of all other women with him, both widows and maidens, but above all Thetima: and I entrust this spell to Makron [the dead in whose grave it was deposited] and to the *daimones*. And were I ever to dig up, unfold and read these words, only then should Dionysophon marry, not before; may he indeed not take any other woman than myself, and let me alone grow old by the side of Dionysophon, and no one else. I implore you, have pity with me, dear *daimones* [...]. Please protect this for me so that this does not happen and that Thetima miserably perishes, [...] I however become happy and blessed.

The erotic triangle is obvious, and the situation somewhat desperate: Dionysophon is about to marry Thetima, and our writer, deep in love with him, faces a bleak future. Thus, the coming wedding is dedicated to the gods of the dead which should prevent it from taking place, and the speaker then hopes all will turn well and she will get her Dionysophon. But since the spell dooms every wedding of Dionysophon, she needs a clause to make it stop again (it is no good not to know how to end magic, as any apprentice of magic knows): uncovering and unfolding the text will do the trick. One wonders whether it worked, and I also wonder whether I wish it would have worked: erotic spells have a subversive quality. Pindar did not at all approve of Jason's spell: he made Medea "forget her respect for her parents", which is bad behavior for

17. Emmanuel Voutiras, *Διονυσσοφῶντος Γάμοι. Marital life and magic in fourth century Pella* (Amsterdam: Gieben, 1998).

any girl. Much later, the Christian writer Arnobius clearly states that erotic spell break up marriages or seduce innocent minors.¹⁸

In a way that is similar to the vagaries of one's love life, the outcome of a trial is often difficult to foresee; court room dramas are, after all, a source of suspense and entertainment as inexhaustible as are love dramas. This is even truer when the jury has 500 members, as it did in classical Athens, or when it had the entire city as an audience, as happened in many ancient cities. Defendants had good reasons to be nervous and afraid. Again, the magician's art would become useful: a binding spell would efficiently disable the plaintiff's side (and the plaintiff could resort to a binding-spell himself, if he suspected the defendants of using it).¹⁹ Many lead tablets contain such texts, such as one of our earliest curse tablets from an early fifth-century grave in Selinus in Sicily. It belongs to a group of very early trial spells from Sicily: with the rise of democracy, some cities in the rich Greek West had an active and flourishing judicial system already at the end of the archaic age. This judicial system furthered the development both of binding spells and of rhetorics. Not only the earliest trial spells are Sicilian: the men who at about 450 BCE invented formalized rhetoric and its teaching, Teisias and Korax, came from Sicilian Syracuse, and their pupil was Gorgias from the neighboring Leontinoi who travelled widely to teach the art of persuasion – and who was fully aware of the close relationship between rhetorical language and magical language. He defended the mythical Helen against the accusation of being an adulterous woman by equaling the persuasive words of Paris to erotic magic:

18. Arnobius, *Adversus Nationes* 1.43 - a long list of the things magicians intend to do: "to foretell the future that arrive anyway, wether they want it or not; to send lethal illness to whomever they like; to break the bonds between close friends; to unlock without a key what is locked; to bind a mouth with silence; to weaken, make faster or slow down the horses of race chariots; the send the fire and raving desire of forbidden love to the wives and children of others, be they male or female".

19. See, again, Arnobius l.c. (*ora silentia vincire*, "to bind a mouth with silence").

The divinely inspired spells of speech create joy and kill grief: when the power of a spell enters into our phantasy, it charms, persuades and changes our soul in artful sorcery.²⁰

Far from accusing Paris of unlawful practices, the skilled theoretician of the powerful word explains his success by the psychology of persuasion.

The text I wanted to cite, however, is far from being rhetorically polished and charming: it works, if anything, by the power of repetition and imagery.²¹

SIDE A: I inscribe Selinontios and the tongue of Selinontios, twisted to the point of uselessness for them. And I inscribe, twisted to the point of uselessness, the tongues of the foreign witnesses of the plaintiffs.

SIDE B: I inscribe Timasoi and the tongue of Timasoi, twisted to the point of uselessness. I inscribe Turana and the tongue of Turana, twisted to the point of uselessness to all of them.

The formula is straightforward, although no divinities are invoked: the location in the cemetery, however, makes the addressee clear. And the wish could not be clearer: a person with a not in her tongue is of no great use as an advocate or a witness.

A rare inscription shows us not the spell itself but the public side of its working, and the way such spells could work in secret only.²² The text comes from the island of Delos and was inscribed in about 260 BCE. Its hero is the priest of the Egyptian god Sarapis, Apollonios – the grandson of the Egyptian priest, Apollonios the Elder, who had brought the cult to the island. This first Apollonios was yet another of these itinerant religious entrepreneurs with an international

20. Gorgias, *Helen* 10.

21. Maria del Amor López Jimeno, *Las tabellae defixionum de la Sicilia griega*. Classical und Byzantine Monographs 22 (Amsterdam: Hakkert, 1991), 72-79 and 228, no. 10; John G. Gager, ed., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York; Oxford: Oxford UP, 1992), 141 no. 51.

22. Text and commentary: Helmut Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 44 (Leiden: Brill, 1975).

radius of action: although he had grown up in Memphis in Egypt, he chose Delos as the place for his activities because the island was the hub of sea traffic in the Eastern Mediterranean and had therefore an international community of merchants and ship owners from all over the Mediterranean to cater for. Such an ambulatory crowd promised to be especially interested in religious offers that were not firmly rooted in the tradition of one city only. His grandson, the younger Apollonios, expanded the cult that he had inherited through his father: he decided to buy land in order to build a proper temple (before, the cult took place in a room of the priest's house), and he found a vacant lot in an excellent location of the town, for a very reasonable price. So he made his plans public – and this started his troubles: the neighbors did not want a foreign sanctuary in what must have been a mix of residential and quiet commercial area. They sued Apollonios, and he had to stand trial. He was nervous and afraid: but in the night before the trial, the god appeared to him in a dream and comforted him. The trial itself attracted a huge crowd. When Apollonios' accusers were to bring forward their accusation, lo and behold! they could not speak anymore: the god had taken away their voices. Without spoken accusation, however, there could be no trial: the god had shown his power, and his priest got his way.

To the Delian public, Apollonios' opponents must have appeared as victims of a binding spell. We can assume that they suspected that Apollonios or one of his friends had cast this spell; but this was not necessarily a bad thing. The worshipers of Sarapis, on the other hand, expected their god to intervene in the way he did. Egyptian gods were famous for their magical power, and Isis in particular, the consort of Sarapis in many temples throughout the Greek and Roman world, was the most powerful sorceress in the Egyptian pantheon. What matters for the modern interpreter is the insight that in this religious system divine intervention could express itself in the very same form that the result of a binding spell would take. Both the worshipers and the victims regarded this as proving the power of Sarapis: it enhanced his' fame, but did not shed a bad light on him. The Greek word for such a miraculous intervention, after all, is *ajrethv*, 'virtue': something attributed to the most outstanding beings only.

An athletic or literary contest is as stressful as a trial, at least for the performers. As in the cases of erotic spells and trial spells, agonistic spells are well attested throughout antiquity, as long as there were contests. They too were the work of religious entrepreneurs. One of them becomes visible to us at the moment when his commercial offer is rejected by a scrupulous man, none other than the later Christian bishop Augustine. When, in the 370s, young Augustine was teaching rhetoric (either in Thagaste or in Carthage), he also participated in literary contests (*theatrici carminis certamen*) that were held in the theater: he was ambitious and, we assume, very good. Before such a performance a *haruspex* (a seer and sorcerer, Augustine's equivalent of Plato's 'seers and begging priests') accosted him and asked how much he would be willing to pay for a victory. Augustine rejected the offer because it involved an animal sacrifice and he abhorred the idea that a living creature would have to die for his sake.²³

In Augustine's age, the most exciting contests were not recitations, but the horse races: they were drawing huge crowds and often enough provoked as many riots as modern soccer games. Since successful charioteers could rise from lowly beginnings to impressive social standing (not unlike modern pop singers and soccer stars), the masses identified with them and vicariously projected their social hopes on them: the prestige of the star charioteer was their prestige. And often enough, supporters were willing to support their champion not only by cheering but also by charming: scores of lengthy binding spell were found in the substructions of circus buildings and hippodromes, from Beirut to Carthage and Rome. They could be extremely elaborate and detailed, such as this text from third century CE Carthage:²⁴

23. Aug. *Conf.* 4.2.3; *theatrici carminis certamen* means the composition and recitation of a piece of dramatic verse. Place and date are unclear, since book IV does not follow a strict chronological order.

24. Audollent (above note 9) no. 237; Gager (above note 22) 60 no. 9 (whose translation I follow with minor changes).

I invoke you, spirit of the untimely dead, whoever you are, by the mighty names SALBATHAL AUTHGEROTABAL BASUTHATEO ALEO SAMABETHOR. Bind the horses whose names and image on this piece I entrust to you: of the Reds Silvanus, Servator, Lues, Zephyrus, Blandus, Imbraius, Dives, Mariscus, Rapidus, Oriens, Arbustus; of the Blues Imminens, Dignus, Linon, Paezon, Chrysaspis, Argutus, Diresor, Frugifer, Euphrates, Sanctus, Aethiops, Praeclarus. Bind their running, their power, their soul, their onrush, their speed. Take away their victory, entangle their feet, hinder them, hobble them, so that tomorrow in the hippodrome they are unable to run or walk or win or go out of the starter gates or advance on the racecourse and track: may they fall with their drivers, Euprepes son of Thelesphorus, Gentius, Felix, Dionysios and Lamuros. [...] Bind their hands, take away their victory, their exit, their sight, so that they are unable to see their rivals, and snatch them up from their chariots and twist them to the ground, so that they alone fall, dragged along all over the hippodrome, especially at the turning points, with damage to their body, with the horses whom they drive. Now, quickly!

This long text invokes a demon with all his secret names: you had to know the names as proof of your power and knowledge, otherwise the demon might not obey). The text describes in all unpleasant detail what the client of the sorcerer expects; and it does not come as a surprise when we learn that these texts are our best source for ancient horse names (our text addresses five teams with five times four horses, with three more on the red side presumably being held in reserve). Often enough, the client must have felt that his money was well spent: accidents were common, and not the least at the narrow turning point where the crowded field was likely to crash into each other.

IV.

Texts like these make the point of view of the magician's client amply clear: any opponent – in love, in the court, in the hippodrome – had to be crushed, at least temporarily; if this involved bodily damage as in the race spells, that was the charioteer's occupational risk. Still, one has to keep in mind that these

spells only rarely wish for the death of an opponent: if anything, spells that contain death wishes appear only during the Imperial Age.

If mishap and accidents are the result of binding spells, there is a flip side to it: a spell could also be used to explain and excuse mishap and failure. If young Augustine had lost the recitation contest, would not even he have accused his winning opponent of using the services that he himself had refused? Such a mechanism is well-known from many societies, not the least from the Ancient Near East; Greece and Rome are by no means immune to it.

Not everybody took this seriously, however. In order to work, such an excuse presupposes a firm belief in the working of spells, and should not have a convincing alternative explanation. Cicero tells the story of an older contemporary of his, the orator C. Scribonius Curio. In a trial where he represented the plaintiff against a woman whom Cicero defended, Curio was scheduled to give the final speech. But when his turn came, he had forgotten everything and could only mutter rather incoherent sentences, and one has to assume that he lost his case. He blamed the defendant for this: she had used a binding spell against him. The problem with this excuse was that his bad memory was proverbial all over town: not many people believed his story, and at least Cicero still laughed thirty years later.²⁵

In other cases, an accusation of magic really must have helped to save face. In the middle of a prosperous career as an orator and professor, the fourth century rhetor Libanios suddenly lost his voice and suffered from terrible headaches; he had to cancel public appearances and send his students home. His friends immediately suspected sorcery at work: the famous orator had enough envious colleagues who might have wished to put him out of action through a nice binding spell. They had his lecture room thoroughly searched, and they found what they were looking for: in one of the walls, they detected a dried out chameleon whose one leg was broken off and shoved into

25. Cicero, *Brutus* 217.

its mouth – an incontrovertible sign of a binding spell. They showed the animal to the professor (and then presumably burned it): and he found his voice, his head-ache cleared, and he taught again.²⁶ The accusation of sorcery not only explained what we would have termed a mid-life crisis and saved Libanios' face, it also helped him self recover: once the transmitter of the evil power was found and destroyed, he had a handle on his problems and could recover from them.

Late antique Christians accepted this same mechanism with about the same result. In his life of saint Hilarion, Jerome – the Christian contemporary of Libanios – tells the following story that took place in Gaza.²⁷ A well-to-do family destined her adolescent daughter to the service of God, made her, as the term was, a 'Virgin of God'. For a while, all was well; but then, the scandal happened. One day, the girl threw off her veil and rushed through the streets of Gaza, disheveled and shouting the name of a particular young man who was living close by – a rather embarrassing way of conduct for a well-bred girl destined to the service of the Lord. Saint Hilarion was called in, and he could explain what had happened: the girl was possessed, and possession was the result of a love spell. The saint talked to the Egyptian demon who possessed the girl: the demon gave the story away. The young neighbor had fallen in love with the girl; but when his courtship did not succeed (for obvious reasons), he resorted to other means: he went to Egypt and sought training as a magician in the temple of Asclepius of Memphis. Well-trained, he came back and cast a love spell on the girl, with the result everyone could see and hear. The saint had her parents dig up the front door of their house: under the threshold, they found a copper tablet with an incised spell. It was removed (and presumably destroyed); the saint talked the demon into returning to Egypt and healed the girl, saving her reputation and that of her family.

26. Libanios, *Oration 1 (Autobiography)*, 247f.

27. Jerome, *Life of Hilarion* 10.

Both Libanios and Jerome believed what had happened: maybe Cicero's contemporaries were more skeptical than most people in the ancient world. Whereas the legal status of magic and sorcery is hazy in ancient Greece,²⁸ in Rome, accusations of magic were no laughing matter, although their legal status is something of a problem to modern scholars. Greek states usually did not care overmuch about spells if they did not involve actual killing: the term *farmakeiva* that was used in some legal documents covered both poisoning and sorcery. The Roman Twelve Tablets forbade to transfer one's neighbor's harvest unto one's own fields which obviously could unobtrusively be done only with magical spells – but here too, the law did not punish sorcery as such but the forbidden and sneaky transfer of material goods: to transfer one's neighbors harvest unto one's own field was regarded as theft, with or without the use of spells. A later law sponsored by the dictator L. Cornelius Sulla in 78 BCE punished murder in its two manifestations: open violence that left visible wounds, or sneaky attack the left none; as with Greek *farmakeiva*, one of the sneaky ways was the use of poison, the other one of sorcery. Again, it is not sorcery as such that provoked legislation, but murder as the result of sorcery. Under the emperors, finally, the accusation of using binding spells could result in a trial of lese-majesty if directed against the emperor or his family: but even then, such an accusation was usually an accessory to other accusations that were better covered by an existing law. Only the Christian emperors of the fourth century turned sorcery – not only its actual performance but even the mere possession of magical books – into a crime that could result in banishment or execution. Sorcery, to them, was closely related with divination, the foretelling of the future: both involved tapping a superhuman source of knowledge and raised the claim that humans could share information with the gods.²⁹

28. On a famous trial in 4th cent. BCE Athens, see Derek Collins, "Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens," *Classical Quarterly* 51 (2001), 477-493; in the legal treatment in general Collins (above note 1) 132-165.

29. On the legal treatment of magic and witchcraft in Rome see especially James B. Rives, "Magic in the XII Tables Revisited," *The Classical Journal* 52 (2002), 270-290; Detlef

A famous case of sorcery accusations in the early empire is the death of the young prince Germanicus; many regarded him as the natural successor of Tiberius. On Oct. 10, 19 CE Germanicus died in Antioch in Syria under rather suspicious circumstances at the age of 34. He had been sent to Syria as a special envoy of the emperor and was immediately involved in an interminable turf war with the governor as to the exact nature of his powers, and some whispered that the popular prince had provoked the emperor's ire and fears: Tiberius was notoriously nervous about potential rivals. When Germanicus suddenly fell ill and died after a few days, suspicion foul play was quickly suspected: some said the governor and his wife had poisoned him, others even suspected that they had used sorcery or both. The accusation of poisoning was disproved by the public exposition of the naked corpse that showed no discoloration; as to sorcery, the family had his bedroom dug up. And they found their suspicions justified: between the walls and under the floor, there were lead tablets with Germanicus' name and the remains of unspeakable sacrifices. This latter information comes from the Memoirs of his wife Agrippina which she published many years later. The emperor put the governor and his wife on trial before the senate. The wife was freed (some said by intercession of Livia, Tiberius' mother), the husband committed suicide before the end of the trial; it is unclear whether he did so on imperial advice, as often happened. The published minutes of the senate hearings have been recently found in Spain: they make clear that neither the governor nor his wife were accused of sorcery, but that he was accused of high treason: it was the acrimonious turf war that doomed the governor since the senate regarded his resistance as resistance to

Liebs, "Strafprozesse Wegen Zauberei. Magie und Politisches Kalkül in der Römischen Geschichte," *Grosse Prozesse der Römischen Antike*, eds. Ulrich Manthe and Jürgen von Ungern-Sternberg (München: Beck, 1997), 146–158; Marie Theres Fögen, "Balsamon on Magic. From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law," in: *Byzantine Magic*, ed. Henry Maguire (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), 99–115; C. Castello, "Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II," in: *VIIIo Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Constantiniana*, eds. G. Crifó and S. Giglio (Napoli: Edizioni Scientifiche Internazionali, 1991), 665–692.

imperial orders. An accusation of magic, again, was not thought legally helpful in such a trial.³⁰

But this case and the other cases show how an accusation of magic would start. The sudden failure of a professional is a typical trigger situation * an attorney who forgets his peroration, a professor who cancels all his classes, a religious virgin who screams for sex are all highly embarrassing; the accusation of magic puts the blame away from the person who acts in an embarrassing way, unto someone else who used a superior but evil power. An accusation of magic thus saves one's face. Another typical trigger situation is the one we meet in the case of Germanicus' death: a young prince died unexpectedly, amidst political and personal tensions. An accusation of magic explained the otherwise unexplainable and thus helped the bereft survivors to cope and to focus on the source of evil: not by chance the Senate minutes do not talk about magic, but Tacitus' account, and this account might go back to the Memoirs of Agrippina, Germanicus' daughter. A small but significant number of grave inscriptions from Greece and Rome deal with the same situation in the same way.³¹ A sudden death – of a child, of a young and freshly wed woman, of a vigorous young man – is seen as the result of an evil spell: this gives a reason to death, and allows people even to seek out the sorcerer to take revenge. The same mechanism worked on the larger level of a city to explain a catastrophe. When, in the early fourth century CE, the annual winds did not come and with it the fleet that was supposed to bring grain to Constantinople, the hungry population grew restive and riotous; food riots, after all, were a reality of ancient city life. In order to diffuse the situation, an advisor close to the

30. The story in Tacitus, *Annals* 2.69; the trial minutes Werner Eck, Antonio Caballos, and Fernando Fernández, *Das Senatus Consultum de Cn. Pisone Patre*. Vestigia 48 (Munich: Beck, 1996); see also the special issue of *American Journal of Philology* 120 (1999) in this text, and Christopher S. Mackay, "Questiones Pisonianae. Procedural and Chronological Notes on the S.C. de Cn. Pisone Patre," *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003), 311-370.

31. The inscriptions are collected in Fritz Graf, "Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 162 (2007), 139-150.

emperor Constantine accused Sopater, a philosopher who had won the emperor's favors: his spells, the accuser claimed, had bound the winds. Sopater fell from grace and was executed.³² The accusation had successfully channeled popular unrest and satisfied it with a victim; the accuser, Ablabios, had also efficiently removed a competitor for the emperor's favors. When, 200 years earlier, an epidemic struck a city in Asia Minor, the population again suspected a sorcerer at work. They sent a delegation to Apollo's oracle, and the god confirmed the suspicion. At the same time, he prevented a witch-hunt. He prescribed to celebrate an elaborate festival in order to annihilate the magic: a statue of Ephesian Artemis was to be asked for in her town; it should be consecrated in a local temple. The golden image had burning torches in her hand; the flames together with the real torches used during the nocturnal rites would miraculously melt the hidden wax figurines that had caused the epidemics. There was no need to seek out a sorcerer: the entire energy of the city was channeled upon performing the new festival.³³

CONCLUSION

The special brand of rituals labeled as magical in Greece and Rome thus served many purposes in Greek and Roman life. As binding spells, these rites helped to channel and combat anxiety and frustration in situations of uncertainty and heightened competition. As accusations of magic, they gave a handle on unexpected and calamitous events that otherwise would unsettle too

32. Eunapius, *Lives of the Sophists* 6.2.9-11.

33. The oracle in Reinhold Merkelbach and Joseph Stauber, "Die Orakel des Apollon von Klaros," *Epigraphica Anatolica* 27 (1996), 25 no.11, again in: Reinhold Merkelbach, *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften* (Stuttgart and Leipzig: Teubner, 1997), 184-186. On the series of Clarian oracles connected with such an epidemic, see Zsuzsanna Várhelyi, "Magic, Religion, and Syncretism at the Oracle of Claros," *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, eds. Sulochana R. Asirvathan, Corinne Ondine Pache, and John Watrous (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001) 13-31.

much, they helped to save face in social failures, and sometimes an accusation of magic proved to be an efficient weapon when dealing with a political enemy. Although these functions were present throughout antiquity, the rituals involved remained very fluid and ever-changing; its performers, the itinerant religious specialists known already to Plato, adapted their offers to a changing market. When the term magic was first used by its detractors, the philosophical theologians and doctors of classical Greece, it meant binding spells as well as private initiatory rites and cathartic healing rites; over time, healing rites and initiation rites disappeared while binding spells became central. Greek and Roman law did not prosecute magic as such, which must have contributed to the vagueness of the concept: usually, the law prosecuted theft, murder and lese-majesty regardless whether they did result from spells or from any other criminal action. Things changed only with the Christian emperors: from Constantine onwards, magic was prosecuted – not because it had become more frequent, but because in a Christian world the manipulation of the divine power and the access to divine wisdom had become the monopoly of the clerics on whom the rulers since Constantine heavily relied; private religious entrepreneurs had no place anymore in this society, and magic often meant no less than the performance of non-Christian rituals. This explains why the very same imperial laws also prohibit divination, the art of foretelling the future through tapping into divine knowledge.³⁴ In this new understanding, even healing rites became suspicious; before the Christian era, nobody ever had objected to them, with the exception of the learned doctor of the Hippocratic *On the Sacred Disease*. From Homer onwards, incantations and spells were used to staunch blood, to heal headaches, toothaches and chronic fevers on which ancient medicine had a tenuous hold at best, and nobody was to detract this as evil magic; authors such as Cato or Pliny described and recommended what we would call magical cures.³⁵ But Augustine and his fellow bishops

34. See the texts collected in chapter 19.16 of the Theodosian Code.

35. E.g. Cato, *On Agriculture* 160; Pliny, *Natural History* bk. 30.

began to speak out against calling in a ritual healer in cases like this: a doctor should be called, and in extreme cases an ascetic or priest who could perform an exorcism or call upon God to perform a miracle: again, the private religious entrepreneur had to yield to Church and State. The only exception seem to weather rituals: in about 460 BCE, the doctor, philosopher and healer Empedocles claimed to be able to teach how to call down rain or the stop a flood or a storm, and his student Gorgias saw him even perform such acts – this was not magic but a useful competence of a sought-after professional.³⁶ Almost eight centuries later, the emperor Constantine explicitly excepted weather spells for the protection of the crops from his prohibition of magic: presumably his bishops objected to them as much as they objected to divination and healing rites.³⁷ This legal finessing laid the groundwork for the later differentiation between black and white magic and, in the long run, for our concept of what magic is and that differs in so many respects from what the Greeks thought it was when they coined the term in the time of Heraclitus.

ABBREVIATIONS

ThesCRA

Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum

BIBLIOGRAPHY

Audollent, Augustus *Defixionum Tabellae* (Paris: Albert Fontemoing, 1904).

Bremmer, N. Jan “The Birth of the Term ‘Magic,’ in: *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, eds. Jan N. Bremmer and Jan. R. Veenstra, Groningen Studies in Cultural Change 1 (Leuven: Peeters, 2002).

Dyfri, Williams and Jack Ogden, *Greek Gold. Jewelry of the Classical World* (London: The British Museum, 1994).

36. Empedocles, DK 31 F 111; Gorgias in Diog. Laert. 8.59.

37. *Codex Theodosianus* 9.16.3.

Engelmann, Helmut *The Delian Aretalogy of Sarapis. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 44 (Leiden: Brill, 1975).

Castello, C. "Cenni sulla repressione del reato di magia dagli inizi del principato fino a Costanzo II," in: *VIIIo Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, eds. G. Crifid and S. Giglio (Napoli: Edizioni Scientifiche Internazionali, 1991), 665–692.

Collins, Derek "Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-Century Athens," in: *Classical Quarterly* 51 (2001), 477–493.

Eck, Werner, Antonio Caballos, and Fernando Fernández, *Das Senatus Consultum de Cn. Pisone Patre*. *Vestigia* 48 (Munich: Beck, 1996).

Faraone, A. Christopher "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells," in: *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, eds Christopher A. Faraone and Dirk Obbink (New York; Oxford: Oxford UP, 1991) 3–32.

Fögen, Marie Theres "Balsamon on Magic. From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law," in: *Byzantine Magic*, ed. Henry Maguire (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995), 99–115.

Gager, G. John ed., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York; Oxford: Oxford UP, 1992).

Graf, Fritz *Magic in the Ancient World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

—, "Theories of Magic in Antiquity," in: *Magic and Ritual in the Ancient World*, eds. Paul Mirecki and Marvin Meyer, *Religions in the Graeco-Roman World* 141 (Leiden: Brill, 2002), 93–104.

—, "Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog," in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 162 (2007), 139–15.

— and Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (London: Routledge, 2007).

Liebs, Detlef "Strafprozesse Wegen Zauberei. Magie und Politisches Kalkül in der Römischen Geschichte," in: *Grosse Prozesse der Römischen Antike*, eds. Ulrich Manthe and Jürgen von Ungern-Sternberg (München: Beck, 1997), 146–158.

López Jimeno, del Amor Maria *Las tabellae defixionum de la Sicilia griega*. *Classical und Byzantine Monographs* 22 (Amsterdam: Hakkert, 1991).

Mackay, S. Christopher “Questiones Pisonianae. Procedural and Chronological Notes on the S.C. de Cn. Pisone Patre,” in: *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003), 311-370.

Merkelbach, Reinhold and Joseph Stauber, “Die Orakel des Apollon von Klaros,” in: *Epigraphica Anatolica* 27 (1996), 1-54.

—, *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften* (Stuttgart and Leipzig: Teubner, 1997).

Ritner, K. Robert *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago: Chicago University Press, 1993).

Rives, B. James “Magic in the XII Tables Revisited,” in: *The Classical Journal* 52 (2002), 270–290.

Tzifopoulos, Yannis *Paradise Earned. The Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

Várhelyi, Zsuzsanna “Magic, Religion, and Syncretism at the Oracle of Claros,” in: *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, eds. Sulochana R. Asirvathan, Corinne Ondine Pache, and John Watrous (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001) 13–31.

Voutiras, Emmanuel *Διονυσιοφῶντος Γάμοι. Marital life and magic in fourth century Pella* (Amsterdam: Gieben, 1998).

Μαγεία και παραφροσύνη στον Όμηρο

Ιωάννης Πετρόπουλος

*Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας,
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης*



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

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

1. Πετρόπουλος (1999), 7.

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

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

τοῖσι δὲ τεῦχε κυκείῳ ἑὺπλόκαμος Ἑκαμήδη,

.....

ἥ σφωῖν πρῶτον μὲν ἐπιπροΐηλε τράπεζαν

καλὴν κυανόπεζαν εὖξοον, αὐτὰρ ἐπ' αὐτῆς

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

ἠδὲ μέλι κλωρόν, παρὰ δ' ἀλφίτου ἱεροῦ ἁκτὴν,

πὰρ δὲ δέπας περικαλλές, ὃ οἴκοθεν ἦγ' ὁ γεραίός,

χρυσείοις ἦλοισι πεπαρμένον· οὐατα δ' αὐτοῦ

τέσσαρ' ἔσαν, δοιαί δὲ πελειάδες ἀμφὶς ἕκαστον

635 *χρύσειαι νεμέθοντο, δύω δ' ὑπὸ πυθμένες ἦσαν.*

ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης

πλεῖον ἐόν, Νέστωρ δ' ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν.

ἐν τῷ ῥά σφι κύκησε γυνὴ εἵκυῖα θεῆσιν

οἶνον Πραμνεῖω, ἐπὶ δ' αἶγειον κνή τυρὸν,

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

πινέμεναι δ' ἐκέλευσεν, ἐπεὶ ῥ' ὤπλισσε κυκείῳ.

τῷ δ' ἐπεὶ οὖν πίνοντ' ἀφείτην πολυκαγκέα δίψαν,

μῦθοισιν τέρποντο πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντες.

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

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

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

*πρεσβυτάτην δὲ θύγατρ' εἶχε ξανθὴν Ἀγαμήδην,
ἥ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών.*

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

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

3. Hainsworth (1993), 291 ad Λ. 624.

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

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

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

εἶσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε,

ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιστα καὶ μέλι χλωρόν

235 *οἶνω Πραμνεῖω ἐκύκα· ἀνέμισγε δὲ σῖτω*

φάρμακα λυγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.

αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα

ῥάβδω πεπληγυῖα κατὰ συφεοῖσιν ἐέργνυ.

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

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

6. Μαρινάτου (1999), 12-15.

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

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

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

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

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

καλκῷ διϊόφεν, ὁ δ' ὀφθαλμοῖσιν ὄρῳτο.
 τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔκε φάρμακα μπιτόντα,
 ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
 Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
 230 φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ.

Τώρα ας δούμε τους Λωτοφάγους, Ὀδύσσεια ι 92-7:
 «οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μῆδονθ' ἐτάροισιν ὄλεθρον
 ἡμετέροισ', ἀλλὰ σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι.
 τῶν δ' ὅς τις λωτοῖο φάγοι μελιπδέα καρπόν,
 95 οὐκέτ' ἀπαγγεῖλαι πάλιν ἤθελεν οὐδὲ νέεσθαι,
 ἀλλ' αὐτοῦ βούλοντο μετ' ἀνδράσι Λωτοφάγοισι
 λωτὸν ἐρεπτόμενοι μένεμεν νόστου τε λαθέσθαι.

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

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

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

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

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

Νέσπορος : εἰ[μ]ι : εὖποι[ον] : ποτέριον :
 ἡὸς δ' ἂν τῷδε πίεσι: ποτερῖ[ο]: αὐτίκα κένον
 ἡμέρος: ἡαιρέσει : καλλιστε[φά]γο: Ἐφροδίτες

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

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

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
 ὀππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημίνειαν,
 ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέει ὥς ὄδε οἶνος,
 αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

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

11. Faraone (1996), 77-112.

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

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

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

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

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

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

14. Petropoulos (1993), 50.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19α. Βλ. *Lfgre* s.v. *βλάπτω*, σ. 65: Στην *Ήλιάδα* το μεταβατικό αυτό ρήμα, όταν αναφέρεται κατά κυριολεξία σε τρικλοποδιά ανθρώπου ή αλόγου, αντιστοιχεί προς το ρήμα *πεδάω*: Η 271 (π8. Ν 435), Ψ 571 (π8. 585), 8λ. και α 195 (π8. 380) κ.λπ.

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

21. Αυτόθι.

22. Iles Johnston (1999), ιδίως 271.

22α. Βλ. υποσημ. 19α πιο πάνω.

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

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

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

LfgRE

Lexikon des frugriechischen Epos

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

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

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

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

23. Faraone (1991), 201, αρ. 4-6.

24. Faraone (1991), 150-4.

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

Σαν την άδικη κατάρρα. Η αρχαιολογία μιας παρομοίωσης

Άγγελος Χανιώτης

Professor στο All Souls College, Oxford



μπρα κατάμπρα» είναι μια από τις εκφράσεις που όλοι έχουμε χρησιμοποιήσει σαν παιδιά, χωρίς να υποψιαζόμαστε ότι ανάγεται σε αρχαίους μαγικούς λόγους, όπως το όνομα του δαίμονα Ἀβρασάξ και η παλινδρομική φράση ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ.¹ Για ένα διεφθαρμένο άτομο λέμε πως είναι «εξώλης και προώλης», παρεφθαρμένη μορφή μιας στερεότυπης φράσης σε αρχαίες κατάρρες. Στον όρκο των πολιτών της Μαρώνειας (1ος αι. μ.Χ.) π.χ. οι πολίτες καταριώνται τον εαυτό τους με την έκφραση [*ἐπι*]ορκοῦντι δὲ ἐξώλεια καὶ παν[ώλεια μέχρι πάσης διαδοχῆς] («αν παραβώ τον όρκο να χαθώ ολότελα μαζί με όλους μου τους απογόνους»).² Κάπως πιο σπάνια χρησιμοποιούμε τη λέξη Σολομωνική, συνώνυμο της μαγείας, που ανάγεται στην παράδοση ότι ο Σολομών ήταν μάγος· παρουσιάζεται σε φυλακτά σαν ιππέας που πολεμά το κακό και η «σφραγίδα του Σολομώντα» θεωρούνταν ισχυρό μαγικό όπλο.³ Όλοι έχουμε βρεθεί στον έβδομο ουρανό, χωρίς να γνωρίζου-

1. Γενικά για μαγικές στερεότυπες φράσεις (λόγους) βλ. Brashear 1995.

2. SEG LIII 659 B 40-41 = Λουκοπούλου κ.ά. 2005, αρ. E180.

3. Π.χ. Jordan/Kotansky 1997, 53-81· Χανιώτης 2004, αρ. 22.

με ότι η αντίληψη για την ύπαρξη επτά ουρανών, καθένας από τους οποίους βρίσκεται κάτω από τον έλεγχο ενός αγγέλου είναι αντίληψη που επίσης ανάγεται στην αρχαία μαγεία. Σ' ένα φυλακτήριο άγνωστης προέλευσης (4ος/5ος αι. μ.Χ.), που σήμερα βρίσκεται στη Βέρνη, διαβάζουμε:⁴

[... Επικαλούμαι τον Μαρμαώθ που κάθεται πάνω από τον πρώτο ουρανό —, τον Θουριέλ που κάθεται πάνω από τον δεύτερο ουρανό, τον Ραφαήλ που κάθεται πάνω από τον τρίτο ουρανό, τον Ραγαήλ που κάθεται πάνω από τον τέταρτο ουρανό, τον Ραχαήλ που κάθεται πάνω από τον πέμπτο ουρανό, επικαλούμαι τον Ωμαριώθ που κάθεται πάνω από τον έκτο ουρανό, τον Χαφοι που κάθεται πάνω από τον έβδομο ουρανό].

Μια άλλη ομάδα φυλακτών για την προστασία των γυναικών σχετίζεται με την αντίληψη ότι διάφορες ασθένειες των γυναικών προκαλούνταν από μετακινήσεις της μήτρας. Έτσι τα φυλακτά αυτά εξορκίζουν τη μήτρα να μείνει στη θέση της (*μένειν ἐπὶ τῷ τόπῳ*). Σ' έναν εξορκισμό από την Αγγλία διαβάζουμε:⁵

[Μήτρα, σου λέω να μείνεις στη θέση σου, τη θέση που σου όρισε ο . Σε εξορκίζω στο όνομα του Ιαω, του Σαβαώ και του Αδωνάϊ, μην πας στην άκρη, αλλά μείνε στο τόπο σου και μη βλάψεις την Κλεομήδα (;), που γέννησε η —].

Είναι μάλλον περιττό να αναφέρω σε ποιά σύγχρονη έκφραση διαιωνίζεται ο εξορκισμός «*έλα μήτρα στον τόπο σου*».

Όλες αυτές οι εκφράσεις δείχνουν επιβιώσεις της αρχαίας μαγείας στη νεοελληνική γλώσσα, επιβιώσεις που υπαινίσσονται τη μεγάλη σημασία της μαγείας ως φαινόμενο και νοοτροπία. Έτσι είναι ιδιαίτερα ευχάριστο που το Ε.Ι.Ε. και η κ. Αβαγιανού πήραν την πρωτοβουλία για την οργάνωση αυτής της σειράς διαλέξεων, για ένα αντικείμενο που συνεχώς κερδίζει το ενδιαφέρον

4. Gelzer/Lurje/Schäublin 1999· Χανιώτης 2004, αρ. 25.

5. Hassall/Tomlin 1996, 444 αρ. 10· Χανιώτης 2004, αρ. 27. Για τους εξορκισμούς της μήτρας βλ. Faraone 2003, 189-197 (με τα σχετικά παραδείγματα).

της σύγχρονης έρευνας.⁶ Στον τίτλο της δικής μου διάλεξης εμφανίζεται μια ακόμα από τις νεοελληνικές εκφράσεις που ανάγονται στην αρχαία μαγεία: «περιφέρεται σαν την άδικη κατάρα». Η έκφραση αυτή παραλληλίζει ένα άτομο που περιφέρεται άσκοπα και χωρίς αποτέλεσμα με την κατάρα, που επίσης πλανιέται αδυνατώντας να βρει το στόχο της ακριβώς επειδή είναι άδικη. Όπως θα προσπαθήσω να δείξω στην ομιλία μου, η αντίληψη ότι υπάρχουν κατάρες δίκαιες και άδικες αποτελεί σημαντική καινοτομία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας στην ύστερη κλασσική περίοδο, μια καινοτομία που αποτελεί σταθμό στην πορεία της θρησκείας και τη μεταμόρφωση των τελετουργιών.

Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Από τον 6ο π.χ. αιώνα περίπου εμφανίζονται στην αρχαία Ελλάδα και τις ελληνικές αποικίες μαγικά κείμενα γνωστά ως κατάδεσμοι (λατινικά *defixiones*).⁷ Είναι σύντομα κείμενα γραμμένα στη μεγάλη τους πλειοψηφία σε μολύβδινα πινακίδια και τοποθετημένα σε τάφους, συνήθως τάφους οργισμένων νεκρών, των *ἄώρων καὶ βιαιοθανάτων*, δηλαδή προσώπων που είχαν πεθάνει πριν την ώρα τους (*ἄωροι*) ή με βίαιο τρόπο (*βιαιοθάνατοι*). Ο καταρώμενος προσπαθεί με τον κατάδεσμο να θέσει υπό τον έλεγχό του την οργή αυτών των νεκρών και να την κατευθύνει εναντίον ενός αντιπάλου του. Για να το κάνει αυτό χρησιμοποιεί τη μεταφορά του δεσίματος (*καταδέειν*). Ο αντίπαλος «δένεται κάτω», παραδίδεται στη επενέργεια των καταχθόνιων δυνάμεων. Η κατάδεση συνδεόταν και με διάφορες τελετουργίες, όπως η κατασκευή ομοιωμάτων του αντιπάλου και το κάρφωμά τους (Εικ. 1), το κλείσιμό τους σε ομοιώματα φερέτρων, η απαγγελία μαγικών εκφράσεων και η τελετουργική εναπόθεση του κατάδεσμου στον τάφο ή σε άλλες εισόδους του κάτω κόσμου (π.χ. σε πηγάδια).

6. Η βιβλιογραφία είναι τεράστια και αυξάνει καθημερινά. Στην ελληνική μετάφραση του εγχειριδίου του F. Graf υπάρχει εκτενές βιβλιογραφικό συμπλήρωμα από τον υπογράφοντα και τον Γιάννη Μυλωνόπουλο (Graf 2004, 321-334). Πρόσφατες μονογραφίες: Dielman 2005· Shaked 2005· Carastro 2006· Trzcionka 2007.

7. Βλ. Graf 2004, 137-208 και *passim*. Πρόσφατοι κατάλογοι των σχετικών ελληνικών κειμένων έχουν συνταχθεί από τον D. R. Jordan (Jordan 1985 και 2000). Για τους λατινικούς κατάδεσμούς βλ. Kropp 2008.



***Εικόνα 1.** Πήλινο ομοίωμα γυναίκας, το οποίο είχε χρησιμοποιηθεί σε πράξη ερωτικής μαγείας, με καρφιά σε διάφορα όργανά της (Μουσείο Λούβρου).*

Παραθέτω το κείμενο απικού κατάδεσμου δικανικού περιεχομένου του πρώιμου 4ου π.Χ. αιώνα:⁸

[Καταδέω τον Σμινδυρίδην προς τον Ερμήν τον Εριόνιον και προς την Φερσεφόνην και προς την Λήθη· καταδέω τον νου του, τη γλώσσα του, του, την ψυχή του και όσα κάνει εναντίον μου σε σχέση με τη δίκη· καταδέω και τη δίκη που ο Σμινδυρίδης έχει ξεκινήσει εναντίον μου].

Ο ανώνυμος συγγραφέας του κατάδεσμου επικαλείται θεούς που σχετίζονται με τον Άδη, τον Ερμή τον Εριόνιο (*Ἐριούνιο*) και την Περσεφόνη, εναντίον ενός αντιπάλου του σε δίκη. Γράφοντας το όνομά του στο πινακίδιο και τοποθετώντας το σε έναν τάφο στον Κεραμεικό περιμένει ότι οι πνευματικές

8. SEG LI 328· η ανάγνωση του κειμένου παρουσιάζει αρκετές δυσκολίες· βλ. σχετικά Jordan 2004α.

ικανότητες του Σμινδυρίδη (νοῦς, ψυχή) και η δυνατότητα του λέγειν (γλῶσσα) θα επηρεαστούν αρνητικά και θα χάσει τη δίκη. Το αν ο Σμινδυρίδης είχε δίκιο ή όχι ούτε αναφέρεται ούτε και ενδιαφέρει. Ο συγγραφέας του κατάδεσμου δεν επιχειρηματολογεί, όπως στο δικαστήριο· δεν δικαιολογεί την πράξη του· δεν επικαλείται τον Ερμή και την Περσεφόνη ως δικαστές, αλλά ως όργανα για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του. Ο ανώνυμος συγγραφέας σπνρίζει την ελπίδα του στην επέμβαση των θεών αποκλειστικά στη μηχανική τέλεση μιας τελετουργίας. Η πολυπλοκότητα του δικαίου και η αβεβαιότητα για την έκβαση μιας αντιδικίας στα δικαστήρια ήταν η αιτία που συχνά οι διάδικοι δεν στήριζαν τις ελπίδες τους μόνο στα επιχειρήματα, στο γράμμα του νόμου, στις μαρτυρίες και τη ρητορική δεινότητα των λογογράφων, αλλά επιστράτευαν κάθε μέσο που θα μπορούσε να τους βοηθήσει, από ψυχολογικά μέσα για τον επηρεασμό των ενόρκων μέχρι την επίκληση της βοήθειας των θεών με προσευχές και των υποχθόνιων δυνάμεων με τη μαγεία. Ο μεγάλος αριθμός των δικανικών καταδέσμων είναι ικανή μαρτυρία για τη σημασία τέτοιων μεθόδων, μάλιστα και στους κύκλους των μορφωμένων.⁹

Ας δούμε έναν άλλο κατάδεσμο, αυτή τη φορά από τη Μακεδονία, από την Πύδνα (4ος π.Χ. αι.).¹⁰

[Καταδεσμεύω τις γλώσσες του Χοροτίμου, του Διονυσίου, του Αμαδώκου, του Αριστίωνα, του Πρωτοχάρη· κι αν κάποιος άλλος εχθρός μαίνεται εναντίον μου, να μην μπορέσει να μιλήσει εναντίον μου].

Η διαφορά ανάμεσα στα δύο κείμενα είναι ότι το δεύτερο δείχνει μια συναισθηματική φόρτιση (*εἴ τις ἄλλος μαίνεται ἐχθρός*). Η αντίληψη ότι με μια τελετουργία ένα άτομο μπορεί να εξαναγκάσει καταχθόνιες δυνάμεις, θεούς ή δαίμονες να κάνουν ό,τι θέλει, δεν αποτελεί χαρακτηριστικό μόνο της πρώιμης εποχής. Τη συναντούμε ακόμα και τον 4ο μ.Χ. αιώνα. Δίνω δύο παραδείγματα. Το ένα είναι φυλακτήριο για επιτυχία σε δικαστική διαμάχη στη Βόστρα στη

9. Βλ. Nisoli 2003.

10. Curbera/Jordan 2002/03· SEG LII 617 VI.

σημερινή Ιορδανία. Ένα νικητικόν (δηλαδή ξόρκι για επιτυχία), χαραγμένο σε χρυσό έλασμα, αποσκοπούσε στο να βοηθήσει τον κάτοχό του να νικήσει σε μια δίκη που επρόκειτο να διεξαχθεί από τον έπαρχο της Αραβίας και τον πάρεδρό του. Το κείμενο περιέχει μαγικά σύμβολα (χαρακτήρες), μαγικά ονόματα επηρεασμένα από την ιουδαϊκή θρησκεία, ακολουθίες φωνηέντων και μαγικές λέξεις.¹¹

[Ιαω, Αδωνάι κ.λπ. άγιο και ισχυρό, κραταίο και μεγαλοδύναμο όνομα, δώσε χάρη (εύνοια), δόξα, νίκη, στον Πρόκλο, που γέννησε η Σαλαουίνα, απέναντι στον Διογενιανό, τον δούκα των Βόσπρων της Αραβίας, απέναντι στον Πελάγιο, τον πάρεδρο και απέναντι σε όλους τους ανθρώπους, μικρούς και μεγάλους, απέναντι στους θεούς, απέναντι στους δαίμονες, για να νικήσει είτε δίκαια είτε άδικα σε κάθε δίκη· και απέναντι σε κάθε δικαστή, κάθε μάγιστρο, απέναντι σε όσους τον παρακολουθούν και τον ακούν, τον ίδιο και τα λόγια του. Δώστου δύναμη, κάντον να νικήσει τους πάντες, προπάντων όμως την Σαλαουίνα, που την γέννησε η Εύα, που γέννησε την Αβδάνχα, την Βαλώνα, την Μίκκη, ώστε ο Πρόκλος, που τον γέννησε η Σαλαουίνα, να κερδίσει νίκη και δόξα].

Σας επισημαίνω εδώ μια λεπτομέρεια: το κείμενο αναφέρει ρητά ότι το φυλακτήριο θα βοηθήσει τον Πρόκλο να «νικήσει είτε δίκαια είτε άδικα σε κάθε δίκη».

Ένα τελευταίο παράδειγμα μαγικών κειμένων που δεν κάνουν ηθικές διακρίσεις, αλλά στόχο έχουν να εξαναγκάσουν υπερβατικές δυνάμεις να υπηρετήσουν κάποιο άτομο, μόνο και μόνο με τη μηχανική τέλεση μιας τελετουργίας, είναι ο περίφημος φιλτροκατάδεσμος στο «μεγάλο μαγικό βιβλίο των Παρισίων». Πρόκειται για μαγική τελετουργία με την οποία ένας άνδρας μπορεί να προκαλέσει σε γυναίκα ερωτική επιθυμία. Παραθέτω μόνο ορισμένα αποσπάσματα.¹²

11. Kotansky 1994, 333-346 αρ. 58· Χανιώτης 2004, 301 αρ. 24.

12. PGM IV 296-466· Χανιώτης 2004, 296-299 αρ. 21. Για το «μαγικό βιβλίο των Παρισίων» βλ. Graf 2004, 161-169.

[Θαυμαστός *φιλητροκατάδεσμος*. Αφού πάρεις κερί ή πηλό από κεραμικό τροχό, να πλάσεις δυο μορφές, μιαν αρσενική και μια θηλυκή. Την αρσενική μορφή να την κάνεις σαν πάνοπλο Άρη, με το αριστερό του χέρι να κρατά ξίφος και να κτυπά μ' αυτό τη δεξιά κατακλείδα της γυναίκας, που θα την πλάσεις γονατιστή και με τα χέρια δεμένα οπισθάγγονα. Να τοποθετήσεις την ουσία [δηλαδή μαγική ουσία προερχόμενη από το θύμα, π.χ. μαλλιά, ρούχα κ.λπ.] στο κεφάλι της ή στον τράχηλο. Στην εικόνα της γυναίκας που θέλεις να καθυποτάξεις να γράψεις, στο μεν κεφάλι ΙΣΕΗ ΙΑΩ ΙΘΙ ΟΥΝΕ ΒΡΙΔΩ ΛΩΘΙΩΝ ΝΕΒΟΥΤΟ ΣΟΥΑΛΗΘ, στο δεξιό αυτί ΟΥΕΡ ΜΗΧΑΝ, στο αριστερό αυτί ΛΙΒΑΒΑ ΩΥΜΑ ΘΟΘΟ, στο μέτωπο ΑΜΟΥΝ ΑΒΡΕΩ, στον δεξιό οφθαλμό ΩΡΟΡ ΜΟΘΙΟ ΑΗΘ, στον άλλο ΧΟΒΟΥΕ, στη δεξιά κλείδα ΑΔΕΤΑ ΜΕΡΟΥ, στον δεξιό βραχίονα ΕΝΕΨΑ ΕΝΕΣΓΑΦ, στον άλλο ΜΕΛΧΙΟΥ ΜΕΛΧΙΕ ΔΙΑ, στα χέρια ΜΕΛΧΑ ΜΕΛΧΟΥ ΑΗΛ, στο στήθος το όνομα της γυναίκας και το όνομα της μητέρας της, στην καρδιά ΒΑΛΑΜΙΝ ΘΩΟΥΘ, κάτω από το υπογάστριο ΑΟΒΗΣ ΑΩΒΑΡ, στο αιδοίο ΒΛΙΧΙΑΝ ΕΟΙ ΟΥΩΙΑ, στα οπίσθια ΠΙΣΣΑΔΑΡΑ, στα πέλματα, στο δεξιό ΕΛΩ, στο άλλο ΕΛΩΑΙΟΕ. Πάρε δεκατρείς βελόνες χάλκινες και βύθισε μια στον εγκέφαλο λέγοντας “εγώ, ο τάδε, σου τρυπάω τον εγκέφαλο” (πρβ. εικ. 1), δύο στα αυτιά και δυο στα μάτια και μια στο στόμα και δυο στα σωθικά και μια στα χέρια και δυο στο αιδοίο και δυο στα πέλματα, λέγοντας κάθε φορά “τρυπάω το τάδε μέρος της τάδε, ώστε να μην έχει στη μνήμη της κανέναν άλλον εκτός από μένα, τον τάδε”. Πάρε ένα μολυβένιο έλασμα και γράψε αυτόν τον λόγον [μαγικές φράσεις] και ξεστομίσε τον. Δέσε το έλασμα στις μορφές κάνοντας κλωστή από αργαλειό με 365 κόμπους, λέγοντας, όπως ξέρεις: “Αβρασάξ, κράτα”. Στο ηλιοβασιλέμα τοποθέτησε (τις μορφές και το έλασμα) στη σαρκοφάγο κάποιου που πέθανε πριν την ώρα του ή βίαια, εναποθέτοντας και λουλούδια της εποχής. Νά ο λόγος που γράφεται και εκφωνείται: “Εναποθέτω (*παρακατατίθεμαι*) αυτόν τον κατάδεσμο σε σας τους χθόνιους θεούς, Υσεμιγάδων και Κόρνη Περσεφόνη, Ερεσιγάλ και Άδωνι Βαρβαρίθα, Ερμή καταχθόνιε, Θωουθ ΦΩΚΕΝΤΑΖΕ-

ΨΕΥ ΑΕΡΧΘΑΘΟΥ ΜΙΣΟΝΚΤΑΙ ΚΑΛΒΑΝ ΑΧΑΜΒΡΗ και Άνουβι κραταίε ΨΙΡΙΝΘ, που έχεις τα κλειδιά του Άδη, και στους καταθόνιους δαίμονες, τους άωρους και τις άωρες, τους νέους και τις παρθένες, για χρόνια πάνω στα χρόνια, μήνες πάνω στους μήνες, μέρες πάνω στις μέρες, ώρες πάνω στις ώρες· εξορκίζω όλους τους δαίμονες που βρίσκονται σε αυτόν τον τόπο να συμπαρασταθούν σε αυτόν τον δαίμονα [δηλ. τον νεκρό]. όποιος κι αν είσαι, είτε αρσενικός είτε θηλυκός, να σηκωθείς για χάρη μου και να πας σε κάθε τόπο και σε κάθε δρόμο και σε κάθε σπίτι και να φέρεις και να δέσεις. Φέρε την τάδε, κόρη της τάδε, από την οποία έχεις την ουσία, με ερωτική επιθυμία για μένα, τον τάδε, γιό της τάδε. Να μη συνουσιασθεί ούτε από μπρος ούτε από πίσω, ούτε να συμβρεθεί με άλλον άντρα για ηδονή, παρά μονάχα με μένα, τον τάδε. Να μην είναι σε θέση η τάδε ούτε να πιεί ούτε να φάει, να μην έχει ούτε λαχτάρα ούτε δύναμη ούτε υγεία· να μην της τύχει ύπνος παρά μόνο μαζί με μένα, τον τάδε. Γιατί σε εξορκίζω απέναντι στο όνομα το φοβερό και τρομερό, που στο άκουσμά του η γη θα ανοίξει· το φοβερό όνομα που στο άκουσμά του οι δαίμονες θα φοβηθούν· που στο άκουσμά του οι ποταμοί κι οι βράχοι θα σχιστούν στα δυό. Σε εξορκίζω, νεκρέ δαίμονα (*νεκυδαίμων*), είτε είσαι αρσενικός είτε θηλυκός, απέναντι στον Βαρβαριθα ΧΕΝΜΒΡΑ ΒΑΡΟΥΧΑΜΒΡΑ και απέναντι στον Αβρατ Αβρασάξ ΣΕΣΕΝΓΕΝ ΒΑΡΦΑΡΑΓΓΗΣ και απέναντι στον ένδοξο ΑΩΙΑ ΜΑΡΙ και απέναντι στον Μαρμαρεωθ Μαρμαραυωθ Μαρμαραωθ ΜΑΡΕΧΘΑΝΑ ΑΜΑΡΖΑ ΜΑΡΙΒΕΩΘ. Μην παρακούσεις, νεκύδαιμον, τις εντολές μου και τα ονόματα, αλλά να σηκώσεις μόνο τον εαυτό σου από την ανάπαυση που σε κατέχει, όποιος κι αν είσαι, είτε αρσενικός είτε θηλυκός, και να πας σε κάθε τόπο και κάθε δρόμο και σε κάθε σπίτι και να μου φέρεις την τάδε· να καταλάβεις το φαγητό και το πιτό της και να μην την αφήσεις την τάδε να γνωρίσει άλλον άντρα για ηδονή, ούτε τον δικό της άντρα, παρά μονάχα εμένα, τον τάδε. Σύρε την από τις τρίκες, τα σπλάχνα, την ψυχή της σε μένα, τον τάδε, κάθε ώρα του αιώνα, και μέρα και νύχτα, μέχρι να έρθει σε μένα, τον τάδε, και να μου μείνει αχώριστη. Κάντο, δέστην για όλο το χρόνο

της ζωής μου και να αναγκάσεις την τάδε να υποταχθεί σε μένα, τον τάδε, και ούτε καν να κουνηθεί από το πλάι μου για μια ώρα του αιώνα. Αν μου το κάνεις αυτό, θα σε αναπαύσω γρήγορα. Εγώ είμαι ο Βαρβαρ Αδωναΐ, αυτός που κρύβει τα άστρα, αυτός που εξουσιάζει τον λαμπροφεγγή ουρανό, ο κύριος του κόσμου [παραλείπω εδώ, καλού-κακού τα μαγικά λόγια]. φέρε, δέσε την τάδε, ώστε να αγαπά, να επιθυμεί ερωτικά, να ποθεί τον τάδε. Γιατί σε εξορκίζω, *νεκύδαιμον*, απέναντι στον φοβερό, μεγάλο Ιαεω ... να μου φέρεις την τάδε, ώστε να κολλήσουν κεφάλι με κεφάλι, να δεθούν χείλη με χείλη, να κολλήσουν κοιλιά με κοιλιά, να έρθουν κοντά μπρός με μπρό, να συναρμοσθεί το μαύρο της στο μαύρο μου και να εκτελέσει τις αφροδίσιες της πράξεις μαζί μου, τον τάδε, στον άπαντα χρόνο του αιώνας].

Αυτός ο αυτοματισμός χαρακτηρίζει τις περισσότερες αρχαίες ελληνικές τελετουργίες, όπως π.χ. την τελετουργία της ικεσίας.¹³ Κάνοντας κάποιες χειρονομίες, κρατώντας κάποια αντικείμενα και αγγίζοντας το βωμό ενός θεού ο ικέτης, είτε είναι δολοφόνος, δραπέτης δούλος, ή θύμα αδικίας, τίθεται κάτω από την προστασία των θεών. Η επιτυχία μιας τελετουργίας στηρίζεται στη μηχανική εκτέλεση διαφόρων πράξεων στη σωστή σειρά. Οι μαγικές τελετουργίες αποτελούν ακραία περίπτωση αυτού του αυτοματισμού. Αν κανείς δεν χρησιμοποιήσει την κατάλληλη ουσία, πει λάθος λόγια, καλέσει έναν δαίμονα με ένα αδύναμο όνομα, ή δεν επιτελέσει τις ενέργειες με τη σωστή σειρά, δεν θα γίνει ή τίποτα - ή, το χειρότερο, μπορεί η τελετουργία να έχει ανεπιθύμητα αποτελέσματα για τα οποία οι μαγικοί πάπυροι συχνά προειδοποιούν τους χρήστες τους (όπως κι αν πατήσετε τα λάθος πλήκτρα σε μια τραπεζική μηχανή δεν θα πάρετε χρήματα). Κι αν γράψει κανείς μαζί με το όνομα του θύματος το όνομα του πατέρα (που στην αρχαιότητα, πριν την εισαγωγή εξετάσεων γεννητικού κώδικα, ποτέ δεν είναι γνωστός), κι όχι το όνομα της μητέρας (για την οποία υπάρχει βεβαιότητα), μπορεί η κατάρα να αποτύχει, αν το θύμα είναι

13. Για τις τελετουργικές πράξεις της ικεσίας βλ. την κλασική μελέτη του Gould 1973· βλ. επίσης πιο πρόσφατα Pötscher 1994/95· Gödde 2000· Dreher 2003· Chaniotis 2007.

νόθο.¹⁴ Οι μαγικές τελετουργίες από τις καταβολές τους βασίζονται στον αυτοματισμό και την ακριβή τήρηση μιας συνταγής. Αυτό εξηγεί γιατί από όλες τις αρχαίες τελετουργίες εκείνες για τις οποίες έχουμε τις λεπτομερέστερες «οδηγίες χρήσεως» είναι οι μαγικές τελετουργίες (κι όχι λόγου χάριν οι θυσίες). Οι συνταγές αναμένεται να έχουν επιτυχία ανεξάρτητα από το δίκιο ή τις ηθικές ιδιότητες του ατόμου που τις χρησιμοποιεί.

Πώς είναι επομένως δυνατό να μιλάμε για «άδικη κατάρα», κατάρα που πλανιέται χωρίς να βρίσκει το στόχο της; Πότε και γιατί ο αυτοματισμός της τελετουργίας αντικαταστάθηκε ή ενισχύθηκε από την ηθική δικαίωση; Ορισμένες μαρτυρίες δείχνουν ότι σταδιακά, περίπου από τις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα και μετά, εμφανίζονται σε μαγικά κείμενα, κατάρες και φυλακτήρια, αιτιολογίες και επιχειρήματα. Η επιτυχία της μαγικής ενέργειας δεν εξαρτάται πλέον μόνο από την τήρηση μιας συνταγής, αλλά και από ζητήματα δικαίου και ηθικής. Αυτή η εξέλιξη αποτελεί κομμάτι μιας θεμελιώδους αλλαγής της νοοτροπίας και της αντίληψης για τις τελετουργίες που μπορεί να παρατηρηθεί σε διάφορες πτυχές της ελληνικής θρησκείας και μπορεί να θεωρηθεί πραγματική επανάσταση στην ιστορία των ιδεών.

Δειλά-δειλά στις αρχές του 4ου π.Χ. αιώνα βρίσκουμε τα πρώτα μαγικά κείμενα που κάνουν νύξεις για τον δίκαιο λόγο που οδήγησε ένα άτομο στη χρήση μαγικών μέσων. Το πρωιμότερο παράδειγμα είναι κατάδεσμος από την Αθήνα σχετικός με επαγγελματική αντιδικία (περ. 400-375 π.Χ.). Ο κατάδεσμος αυτός, γραμμένος σε μολύβδινο έλασμα, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως παράδειγμα της τεχνικής *similia similibus* (*ὅμοια ὁμοίοις*).¹⁵ Όπως

14. Πολύ μελάνι έχει κυθεί για να δοθούν εξηγήσεις, γιατί το θύμα της κατάρας προσδιορίζεται με το όνομά του και το όνομα της μητέρας του (*μητρώνυμο*) κι όχι του πατέρα· βλ. π.χ. Graf 2004, 149-150, ο οποίος θεωρεί ότι πρόκειται για περίπτωση μαγικής αναστροφής (στη μαγεία τα πράγματα γίνονται ανάποδα από ό,τι στην καθημερινή ζωή)· πρβ. Curbera 1999. Η εξήγηση είναι όμως πολύ απλή.

15. Η έκφραση αυτή (*ὅμοια ὁμοίοις*) χαρακτηρίζει την πρακτική της συμπαθητικής μαγείας. Η μεταχείριση ενός αντικειμένου (π.χ. ενός ομοιώματος, ενός πινακιδίου) ή ενός ζώου κατά συγκεκριμένο τρόπο αποσκοπεί στο να έχει και το θύμα της μαγείας ανάλογη τύχη. Για τη μαγική αυτή τεχνική βλ. Graf 2004, 152-157, 250-252.

έδειξε ο Κυριάκος Τσαντσάνογλου, ο γραφέας σκόπιμα άλλαξε τη σειρά των στίχων ώστε όπως το κείμενο ήταν συγκεχυμένο να προκαλέσει σύγχυση και στις πράξεις των αντιπάλων:¹⁶

[(Δένω) τον Πρώτο. Όπως αυτά (τα γράμματα) είναι ανάποδα (*ἀνάντια*), έτσι ανάποδα να έρθουν τα πράγματα στον Κνημαίο, τον συνεργάτη του Πρώτου, του εγκληματία (*στιγματία*), του χαμένου (*ἀτόπου*) το ίδιο κι αν ξεπουλήσει. Δένω (*καταδέω*) τους αγοραστές και τον Πρώτο, και τους ίδιους και την τέχνη τους (το επάγγελμά τους ή το εργαστήρι/ μαγαζί τους)].

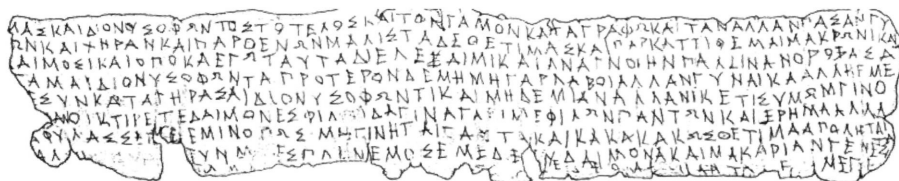
Ο ανώνυμος συγγραφέας δεν γράφει άμεσα ότι έχει δίκιο. Με το να χαρακτηρίζει όμως τον αντίπαλό του ως *στιγματία* (στιγματισμένο εγκληματία) και *ἄτοπον* (χαμένο κορμί) εισάγει ηθικές διακρίσεις και απαξιώνει ηθικά τον αντίπαλό του. Το κείμενο δεν χαρακτηρίζεται μόνο από συναισθήματα (οργή και μίσος), αλλά και από μια στοιχειώδη επιχειρηματολογία. Ο κατάδεσμος πρέπει να πετύχει, γιατί ο Πρώτος είναι χαμένο κορμί.

Λίγο πολύ στην ίδια εποχή (στο πρώτο μισό του 4ου π.Χ. αιώνα) ανάγεται και ένας κατάδεσμος, αυτή τη φορά ερωτικός, από την Πέλλα (περ. 400-350 π.Χ.). Το κείμενο είναι γραμμένο σε μολύβδινο έλασμα που βρέθηκε σε τάφο (Εικ. 2-3). Μια γυναίκα (η Φίλα), ερωτευμένη με κάποιο Διονυσοφώντα, καταριέται την Θετίμα (Θεοτίμα) ώστε να μην παντρευτεί ούτε αυτή ούτε κάποια άλλη γυναίκα το αντικείμενο του πόθου της. Η κατάρα θα ισχύει όσο το έλασμα μένει θαμένο με τον νεκρό.¹⁷

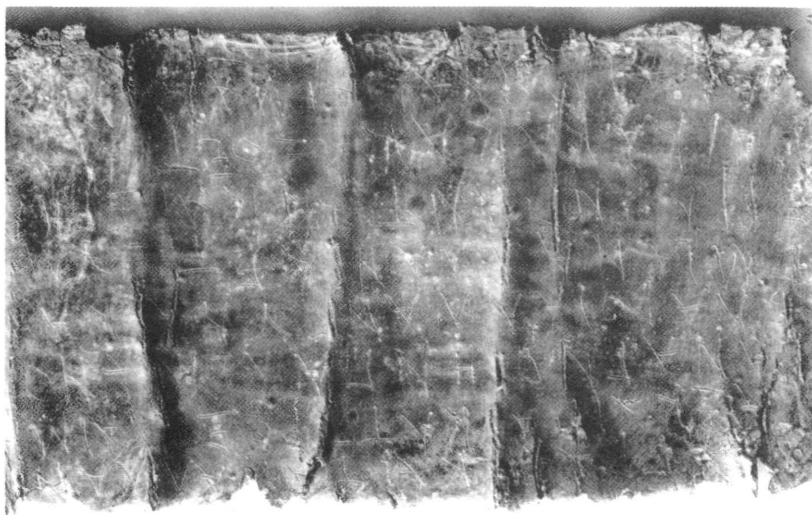
[Καταγράφω τη γαμήλια τελετή και το γάμο της Θετίμας και του Διονυσοφώντος και όλων των άλλων γυναικών (το γάμο μαζί του), και χήρων και παρθένων, πάνω από όλα όμως της Θετίμας. Παραδίδω (τον κατάδεσμο) στον Μάκρωνα και στους δαίμονες. Κι αν ποτέ ξεδιπλώσω και διαβάσω πάλι αυτά τα λόγια ξεθάβοντας (τον κατάδεσμο), τότε μονάχα

16. Τσαντσάνογλου 1997· SEG XLVII 274· Χανιώτης 2004, αρ. 1.

17. Voutiras 1998· SEG XLIII 434· Dickie 1999, 58-63· Χανιώτης 2004, αρ. 2.



Εικόνα 2. Κατάδεσμος από την Πέλλα, σχεδιαστική αναπαράσταση (Voutiras 1998).



Εικόνα 3. Ο κατάδεσμος από την Πέλλα, όπως βρέθηκε μέσα σε ένα τάφο (Voutiras 1998).

να παντρευτεί ο Διονυσοφώντας, όχι νωρίτερα. Να μην πάρει άλλη γυναίκα εκτός από μένα· μονάχα εγώ να γεράσω στο πλευρό του Διονυσοφόντα, καμιά άλλη. Σας ικετεύω. Προσφιλείς δαίμονες, δείξτε λύπηση για την [Φίλα], γιατί [με έχουν εγκαταλείψει] όλα τα αγαπημένα πρόσωπα και είμαι έρημη. Αλλά να φυλάξετε (αυτόν τον κατάδεσμο) για μένα, ώστε να μην γίνουν αυτά κι η Θείμα η κακιά κακά να χαθεί. [—] κι εγώ να δω ευδαιμονία και μακαριότητα].

Ούτε και σε αυτό το κείμενο γίνεται άμεσα αναφορά σε κάποιο ηθικό έρεισμα της Φίλας που θα στήριζε την αξίωσή της να είναι η μόνη γυναίκα στη ζωή του Διο-

νυσοφόντα. Όμως με τη φράση «δείξτε λύπηση για την [Φίλα], γιατί [με έχουν εγκαταλείψει] όλα τα αγαπημένα πρόσωπα και είμαι έρημη» (*δαρινὰ γὰρ ἴμε [δηλ. ταπεινὴ γὰρ εἶμι] φίλων πάντων καὶ ἐρήμη*), η Φίλα δεν εξαναγκάζει τους υποχθόνιους δαίμονες, αλλά τους ικετεύει να δείξουν συμπόνια για την κατάστασή της. Έτσι αυτά τα δύο κείμενα ξεπερνούν το στάδιο του αυτοματισμού και του καταναγκασμού της τελετουργίας και εφαρμόζουν στοιχειώδεις στρατηγικές πειθούς.

Η πορεία που εγκαινιάζεται με αυτά τα κείμενα θα βρει την κατάληξή της σε κείμενα στα οποία γίνονται σαφείς αναφορές στο δίκιο εκείνου που καταριέται. Για να δούμε όμως τέτοια κείμενα θα πρέπει να περιμένουμε δύο περίπου αιώνες. Απ' όσο γνωρίζω, το πρωιμότερο κείμενο αυτού του χαρακτήρα χρονολογείται γύρω στο 200 π.Χ.. Βρέθηκε σε έναν τάφο στη θέση Νέα Παλάτια του Ωρωπού. Ο συντάκτης του το τοποθέτησε πάνω στο κεφάλι του νεκρού, επομένως ήταν γνώστης των παραδοσιακών μαγικών πρακτικών. Πήγε όμως κι ένα βήμα παραπέρα, δικαιολογώντας την πράξη του και επισημαίνοντας ότι ήταν θύμα αδικίας.¹⁸ Δυστυχώς το κείμενο δεν έχει διαβαστεί πλήρως κι έτσι σας δίνω μόνο μερικά αποσπάσματα. Ο συντάκτης καταριέται στους θεούς του Κάτω Κόσμου, στον Πλούτωνα και την Περσεφόνη (*καταγράφω ... Πλούτονι καὶ Μουνογόνει*) κάποια άτομα, μάλλον για επαγγελματικές διαφορές. Μεταξύ άλλων γράφει: «αξιῶνω να εισακουστούν όσα γράφω επειδή αδικήθηκα» (*ἀ[δικο]ύμενος ἀξιῶ πάντα] ἐπήκοα γενέσ[θαι]*), και πιο κάτω «αξιῶνω, επειδή αδικήθηκα, χωρίς να έχω αδικήσει προηγουμένως, να γίνουν όσα γράφω κάτω και εναποθέτω σε σας» (... *ἀξιῶι οὖν ἀδικούμενος καὶ οὐκ ἀδικῶν πρότερος, ἐπιτελ[ῃ] γενέσθαι ἃ καταγράφω καὶ παρατίθεμαι ὑμῖν*)· και άλλη μια φορά: «τους δένω κάτω όλους γιατί με αδίκησαν» (*κα[αδ]εσμεύω ἅπαντας ... ἀδικούμενος ὑπ' αὐτῶν*). Δεν είναι λοιπόν ο συντάκτης εκείνος που ἤρξατο *χειρῶν ἀδίκων*, κι αυτό του δίνει το δικαίωμα να μην ικετεύει, αλλά να απαιτεί (*ἀξιῶ*). Το μίσος του είναι ακατασίγαστο, αν κρίνουμε από την τιμωρία που ζητά για τους εχθρούς του: «όλους αυτούς να τους δεχθείτε κακὴν κακῶς, να μη δουν

18. Πετράκος 1997, 477-479 αρ. 745a (βλ. τα σχόλιά μου στο SEG XLVII 510).

καλό, αλλά να πάνε κακήν κακώς (*κακούς και μελέους δέξαισθε αὐτοὺς πάντας καὶ μ[ὴ γένοιτ'] αὐτοῖς μὴτὲν ἀγαθὸν ἀλλὰ κακούς μελέους*) ... Να τους δώσετε να πεθάνουν με οικτρό τρόπο, φρικτά, με πόνο, πριν από την ώρα τους (*δοῖμεν οἰκτροὺς μελέους ἐπιπόνους ἄωρο[υς] θανάτους*)».

Με το κείμενο αυτό έχουμε επιτέλους διαμορφωμένη την ιδέα της δίκαιης κατάρας. Θα ήθελα εδώ να τονίσω ότι η επίκληση του δικαίου δεν θεωρείτο ότι υποκαθιστά τη μαγική τελετουργία, αλλά ότι ενισχύει την αποτελεσματικότητά της. Ένα ωραίο παράδειγμα είναι μια δίγλωσση, ελληνική και λατινική κατάρα (στον 1ο π.Χ. αιώνα) που βρέθηκε στο Barchín del Hoyo της Ισπανίας.¹⁹ Είναι γραμμένη σε μικρό μολύβδονο δίσκο, που βρέθηκε κοντά στην πύλη του οικισμού. Ο συντάκτης του χάραξε το κείμενο σπειροειδώς, χρησιμοποιώντας επομένως μια μαγική πρακτική· δεν παράλειψε όμως να γράψει ότι η κατάρα του είναι δίκαιη. Τα ονόματα Νεικίας και Τειμή δείχνουν ότι έχουμε να κάνουμε με άτομα από την ελληνική Ανατολή, ίσως δούλους: «Για λογαριασμό μου και για λογαριασμό των δικών μου ανθρώπων δίνω κάτω στον Άδη, παραδίδω τον Νικία και την Τιμή και όλους τους άλλους που καταράστηκα δικαίως» (*Ὑπὲρ ἐμοῦ κα[ὶ] ὑπὲρ τῶν ἐμῶν τοῖς κατὰ Ἀῖδην δίδωμι, παραδίδωμι Νεικίαν καὶ Τειμήν καὶ τοὺς ἄλλους οἷς δικαίως καταράσάμην*). Pro me pro meis devotos defixos inferis, devotos defixos inferis, Timen et Niciam et ceteros quos merito devoni sup[ra]. Pro] me, pro mei[s], Timen, Nician, Nicia[n]). Ένας άλλος απίκοκς κατάδεσμος (3ος αι. π.Χ.): στρέφεται κατά μιας γυναίκας από κάποιον που θεωρεί ότι τον είχε αδικήσει· η κατάρα πιάνει όμως κι όλη της την οικογένεια:²⁰

«[(Καταριέμαι) την Τιθήδα, την κόρη της Χοιρίνης, η οποία με αδικεί, και τον άντρα της και τα παιδιά της, δύο θηλυκά κι ένα αρσενικό»].

Σε μια άλλη κατάρα, πάλι από την Αθήνα (άγνωστης χρονολογίας), τα θύματα χαρακτηρίζονται άνθρωποι αμαρτωλοί, που θα πρέπει να βρουν δίκαιη τιμωρία.²¹

19. Curbera/Sierra Delage/Velázquez 1999· SEG XLIX 1405.

20. Wunsch 1897, ap. 102.

21. Wunsch 1897, ap. 103: ταῦτα ἐς ἀνθρώπους ἀμαρ[τωλοὺς φ]έρω αὐτοὺς, Δίκην, τυχεῖν τέλους δίκης.

Την παρουσία αυτής της ιδιαίτερης κατηγορίας αρών ή καταδέσμων την επεσήμανε πρώτος ο Ολλανδός ιστορικός της αρχαίας θρησκείας Henk Versnel, ο οποίος πρότεινε τον όρο «προσευχές για δικαιοσύνη» (prayers for justice), για να διακρίνει αυτά τα μαγικά κείμενα από τις απλές κατάρες, που δεν περιέχουν κάποια έμμεση ή άμεση αιτιολόγηση.²² Από τους Δανιήλ Ιακώβ και Εμμανουήλ Βουτουρά έχει προταθεί ο όρος «προσευχές για εκδίκηση».²³ Δεν απαντούν μόνο στην ελληνόφωνη Ανατολή, αλλά είναι διαδεδομένες και στη Δύση, ιδίως στη ιβηρική χερσόνησο και στη Βρετανία. Παραθέτω ένα ακόμη παράδειγμα λατινικού κειμένου, που θα μας βοηθήσει να διακρίνουμε κάποια χαρακτηριστικά τους. Πρόκειται για κατάδεσμο, γραμμένο σε μολύβδινο πινακίδιο στο Hamble estuary (Hants) της Βρεταννίας. Ένα θύμα κλοπής παραχωρεί τον κλέφτη και τους συνενόχους του στην τιμωρία του Ποσειδώνα (Neptunus) και της μέχρι τούδε αμαρτύρης θεότητας Niscus.²⁴

[Αφέντη Ποσειδώνα, σου παραδίδω τον άντρα που έκλεψε τον σόλιδο και έξι ασημένια νομίσματα του Μουκόνιου. Σου παραδίδω τα ονόματα όσων τα πήραν, είτε αρσενικά είτε θηλυκά, είτε αγόρια είτε κορίτσια. Σας δίνω, Niscus και Ποσειδώνα, τη ζωή, την υγεία, το αίμα του κλέφτη και του συνενόχου, ώστε να τα πάρεις. Μακάρι να πιείς και να πάρεις το αίμα του κλέφτη, αφέντη Ποσειδώνα].

Αντίθετα από τις συνήθεις αρές, εδώ ο συντάκτης του κειμένου δίνει το όνομά του· είναι ο Μουκόνιος, το θύμα της κλοπής. Οι ένοχοι είναι άγνωστοι και αυτό αιτιολογεί εν μέρει την προσφυγή του στους θεούς. Ένα δεύτερο στοιχείο είναι ότι ο συγγραφέας αιτιολογεί την ενέργειά του· αντί να επικαλε-

22. Versnel 1991, 68-75, 81-93· 1999, 127· 2002, 48-50· βλ. επίσης Chaniotis 2004a, 8-9. Ουσιαστική είναι και η συμβολή του Björck 1938, ο οποίος συνέλεξε αρκετό σχετικό υλικό.

23. Jakov/Voutiras 2005, 129-130 ('Rachegebet')· πρβ. Graf 2001 ('Vergeltungsgebete').

24. Tomlin 1997, 455-457· Χανιώτης 2004, αρ. 9. Για τη συμβολική παράδοση ενός κλεμμένου αντικειμένου ή ενός αντικειμένου διαμάχης σε μια θεότητα βλ. Chaniotis 2004a, 14-20.

στεί τη βοήθεια δαιμόνων με μαγικές λέξεις ή τελετουργίες, αναφέρεται πολύ συγκεκριμένα στην αδικία που του έχει γίνει. Ο Μουκόνιος δεν επικαλείται, όπως στις συνηθισμένες αρές, υποχθόνιες θεότητες, αλλά τον Ποσειδώνα και τον Νίσκου. Με κολακευτικά λόγια, εδώ με το επίθετο *κύριε* (*dominus*), υπογραμμίζει τη δύναμη της θεότητας την οποία επικαλείται πειθαναγκάζοντάς την με τον τρόπο αυτό να δείξει τη δύναμή της – θα δούμε σε λίγο κι άλλα τέτοια παραδείγματα. Τέλος, παρατηρούμε έντονη εκδήλωση συναισθημάτων μίσους, με την παράκληση για τρομερή τιμωρία των ενόχων.

Από τη Βρετανία και τον αιμοδιψή Μουκόνιο ας περάσουμε τώρα στη δική μας Δήλο, όπου σε ένα σπήι βρέθηκε μια αρά, χαραγμένη σε μολύβδινο πινακίδιο, την οποία αναδημοσίευσε πρόσφατα ο David Jordan.²⁵ Το ανώνυμο θύμα κλοπής, μάλλον κάποιο άτομο Συριακής καταγωγής επικαλείται τη βοήθεια της Συρίας θεάς και των θεών που κατοικούν στην κατά τα άλλα άγνωστη Συκώνα (ίσως ένα χωριό της Συρίας) για την τιμωρία του κλέφτη ενός περιδεραίου.

[Αφέντες θεοί που κατοικείτε στην Συκώνα, αφέντρα Συρία Θεά που κατοικείς στην Συκώνα, να εκδικηθείτε και να δείξετε την θαυματουργή σας δύναμη (*ἀρετή*) και να κυνηγήσετε με την τρομερή οργή σας αυτόν που πήρε, αυτόν που έκλεψε το περιδέραιο, αυτούς που είχαν γνώση, αυτούς που πήραν μέρος, είτε είναι γυναίκα είτε είναι άντρας. Αφέντες θεοί που κατοικείτε στην Συκώνα, αφέντρα Συρία Θεά που κατοικείς στην Συκώνα, να εκδικηθείτε και να δείξετε τη θαυματουργή σας δύναμη. Καταγράφω αυτόν που πήρε, που έκλεψε το περιδέραιο· καταγράφω αυτούς που είχαν γνώση, αυτούς που συμμετείχαν. Καταγράφω τον ίδιο, τον εγκέφαλό του, την ψυχή του, τα νεύρα αυτού που έκλεψε το περιδέραιο, αυτών που είχαν γνώση, αυτών που πήραν μέρος. Καταγράφω τα αιδοία αυτού που το πήρε, τα γεννητικά του όργανα, τα χέρια αυτών που το πήραν και έκλεψαν το περιδέραιο, τα γόνατα, τα πόδια, από το κεφάλι

25. Jordan 2002· βλ και τα σχόλιά μου στο SEG LIII 813. Η χρονολογία είναι αβέβαιη (1ος π.Χ. αιώνας ή αργότερα).

λι μέχρι τις άκρες των νυχιών των δακτύλων και εκείνων που πήραν το περιδέραιο και αυτών που είχαν γνώση και όσων πήραν μέρος, είτε γυναίκα είτε άντρας].

Το θύμα της κλοπής δεν προσβλέπει στην επιστροφή του κλοπιμαίου· γνωρίζει ότι και ο κλέφτης και το περιδέραιο μπορεί να βρίσκονται μακριά, το κλοπιμαίο να έχει αλλάξει χέρια. Σε ένα νησί όπως η Δήλος με το διαρκές πηγαινέλα και τις συναλλαγές ο εντοπισμός του κλέφτη θα ήταν δύσκολος· ακόμα και οι θαυματουργές δυνάμεις των θεών έχουν τα όριά τους. Αυτό που θέλει το θύμα της αδικίας δεν είναι η αποκατάσταση της περιουσίας του, αλλά εκδίκηση και μάλιστα οργισμένη, βασανιστική εκδίκηση που κυριεύει όλο το σώμα, το νου και την ψυχή του κλέφτη και των συνενόχων του.

Ακριβώς όπως ο αντιδίκος στο δικαστήριο χρειάζεται να πάρει με το μέρος του τους ενόρκους ή τους δικαστές, έτσι και εδώ το θύμα της αδικίας πρέπει κατά κάποιο τρόπο να κινήσει τον ενδιαφέρον των θεών στην υπόθεσή του. Πώς όμως θα μπορέσει να προκαλέσει την οργή των θεών ώστε να αποφασίσουν να γίνουν τιμωροί του θύματος; Τα μαγικά κείμενα μαρτυρούν μια στρατηγική, τη διαβολή, τη συκοφαντία, που στόχο έχει να εξοργίσει το δαίμονα ή τη θεότητα κατά κάποιου αντιπάλου (όχι απαραίτητα αντιδίκου, συχνά ενός ανταγωνιστή σε ερωτική υπόθεση).²⁶ έτσι π.χ. ένας μαγικός πάπυρος συμβουλεύει μια γυναίκα να κατηγορήσει την αντίπαλό της πως κατηγορεί τη θεά, προδίδει τα μυστήριά της και ισχυρίζεται πως την είδε να πίνει αίμα.²⁷ Ποιά είναι όμως η στρατηγική του ανώνυμου θύματος στη Δήλο; Το θύμα χρησιμοποιεί το επίθετο *κύριος* (αφέντης), αλλά και τοποθετεί τους θεούς που επικαλείται σε ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο, την Συκώνα, προφανώς το χωριό του. Με το να επικαλείται θεότητες όχι αόριστα, αλλά τοποθετώντας τις σε πολύ συγκεκριμένο χώρο δημιουργεί μια σχέση αλληλεγγύης με τις θεότητες του τόπου του. Ταυτόχρονα το θύμα υπενθυμίζοντας με τον τρόπο αυτό ότι έπεσε θύμα αδικίας στην ξενιτιά, υπογραμμίζει και πόσο δεινή είναι η θέση

26. Βλ. Graf 2004, 215-219· Chaniotis 2004b, 243-245.

27. PMG IV 2471-9. Άλλο παράδειγμα στον Jordan 2004b, 693-710.

του. Είναι η ίδια στρατηγική που εφαρμόζουν οι αντίδικοι στους αττικούς δικανικούς λόγους όταν προβάλλουν την αδυναμία τους και μεγενθύνουν τη δύναμη του δικαστηρίου των ενόρκων πολιτών. Την τακτική αυτή περιγράφει ο Αριστοφάνης στους *Σφήκες* του (στ. 546 κ.εξ.):

[Κάνουν τεμενάδες, παρακαλούν και ικετεύουν, με ποταμούς δακρύων και λυγμών... Υπάρχει κάτι όμορφο και γλυκό που να μην το ακούσει ο δικαστής στο διαστήριο; Μου κλαίγονται για τη φτώχεια τους, για την ανέχεια που τους πιέζει και την μεγενθύνουν είκοσι φορές, τόσο που η μιζέρια τους να ραγίζει καρδιές σαν τη δική μου... Κι αν όλα αυτά δεν μας συγκινήσουν αρκετά, σέρνουν ξαφνικά τα παιδιά τους από το χέρι, αγοράκια μαζί και κορποσάκια. Κάθονται λοιπόν και ακούω. Σφικταγκαλιασμένα κρεμούν το κεφάλι, κι ο πατέρας τους, τρέμοντας από το φόβο, με ξορκίζει σαν να 'μουν θεός να μην τον καταδικάσω για το χατίρι τους ...]

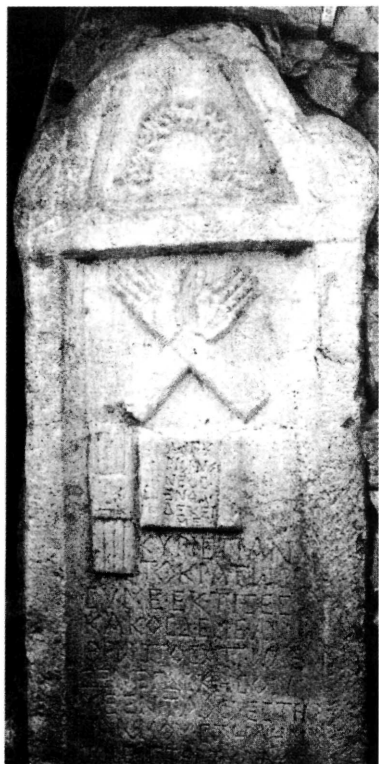
Με ανάλογο τρόπο το θύμα επικαλείται εδώ όχι αόριστα τη συμπαράσταση των θεών, αλλά πολύ συγκεκριμένα την αλληλεγγύη των θεών του τόπου του. Τους κάνει μετόχους στην αδικία που υπέστη.

Ανάλογη είναι και η λειτουργία του επιθέτου *κύριος*, που με διάφορες παραλλαγές το βρίσκουμε συχνά σε τέτοιου είδους κείμενα. Με το να αποδίδει στις θεότητες τον χαρακτηρισμό *κύριος/κυρία* υποβιβάζει τον εαυτό του σε θέση εξάρτησης από αυτές τις θεότητες, θυμίζοντάς τους την υποχρέωση να υπερασπιστούν ένα άτομο που βρίσκεται στην εξουσία τους.

Οι συντάκτες τέτοιων κειμένων προσπαθούν να εμπλέξουν τη θεότητα σε μια ανθρώπινη αντιδικία με το να την καταστήσουν την ίδια εμμέσως θύμα της αδικίας. Την ίδια στρατηγική βλέπουμε και σε μια επιτύμβια επιγραφή από τον Πόντο, γραμμένη στον τάφο ενός νέου (Εικ. 4):²⁸

[Κύριε Παντοκράτωρ, εσύ με δημιούργησες, αλλά ένας κακός άνθρωπος με κατέστρεψε. Να εκδικηθείς το θάνατό μου γρήγορα].

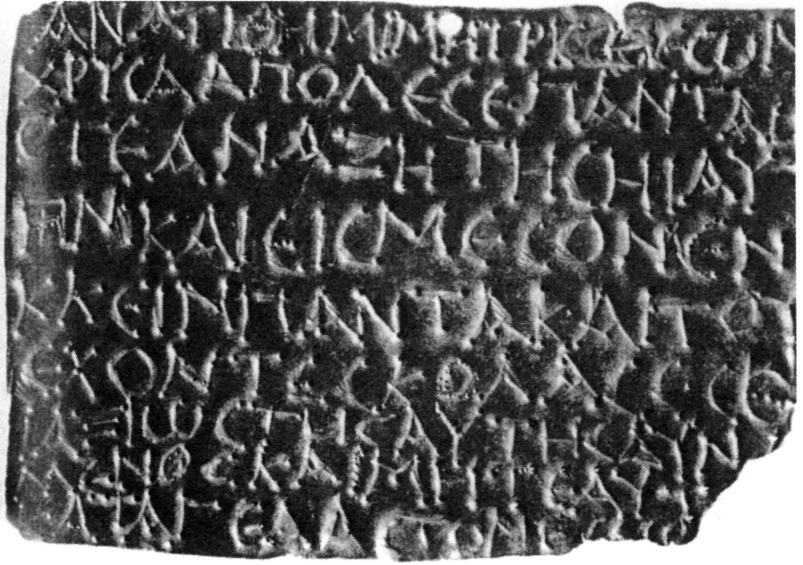
28. Marek 2000, 137-46· SEG L 1233.



Εικόνα 4. Επιτύμβια «προσευχή για δικαιοσύνη» από τη Νεοκλαυδιούπολη του Πόντου, 237 μ.Χ. (Marek 2000).

Με το να τονίζει την παντοδυναμία του θεού (*Παντοκράτωρ*), ο συγγραφέας αυτής της επιτύμβιας κατάρας τον προκαλεί να δείξει τη δύναμή του, και μάλιστα χωρίς καθυστέρηση. Η ταχεία αντίδραση αποτελεί απόδειξη της παντοδυναμίας των θεών. Τέλος, με το να θυμίζει ότι ο νεκρός ήταν δημιουργήμα του θεού (*σὺ με ἔκτισες, κακὸς δέ με ἄνθρωπος ἀπώλεσεν*), κάνει τον θεό θύμα του δολοφόνου και τον υποχρεώνει σε εκδίκηση. Όπως μια εξουσία γίνεται αποδεκτή επειδή προσφέρει προστασία, η θεότητα γίνεται πιστευτή επειδή τιμωρεί.

Το επόμενο κείμενο, αυτή τη φορά από τη Μικρά Ασία, επιβεβαιώνει αυτή τη σχέση αμοιβαιότητας. Πρόκειται για ένα χάλκινο πινακίδιο των αυτοκρατορικών χρόνων (Εικ. 5). Αγοράστηκε από το Μουσείο της Γενεύης χωρίς γνωστή προέλευση, αλλά η ομοιότητά του με επιγραφές της Λυδίας δικαιολογεί



Εικόνα 5. Χάλκινο πινακίδιο (πιπτάκιον) με «προσευχή για δικαιοσύνη», από τη Λυδία (:) (Museum Helveticum 35, 1978, 241-244, αρ. εικ. 8).

την υπόθεση ότι προέρχεται από τη Λυδία (Μαιονονία;).²⁹ Μια ανώνυμη γυναίκα, θύμα κλοπής, απελπισμένη από την ανικανότητα της επίγειας δικαιοσύνης, χάραξε την κατάρα της. Παραχωρώντας τα κλοπιμαία στη θεά, τα καθιστά ιδιοκτησία της θεάς κι έτσι η κλοπή τους αποκτά διαστάσεις ιεροσυλίας. Εάν η θεά δεν εισακούσει την προσευχή της γυναίκας, αυτή θα γίνει ρεζίλι (κι όχι η γυναίκα που έπεσε θύμα κλοπής):

[Αναθέτω σε σένα, Μπτέρα των Θεών, όλα τα χρυσά αντικείμενα που έχασα, ώστε να τα αναζητήσεις και να τα φανερώσεις όλα και να τιμωρήσεις αυτούς που τα έχουν, πως αξίζει στη δύναμή σου, ώστε να μη γίνεις περίγελως].

29. SEG XXVIII 1568 (= SEG XL 1049). Versnel 1991, 74· 1999, 145-146· 2002, 55-56· Chaniotis 2004a: 14-15.

Η θεά γίνεται η ίδια θύμα της κλοπής με την παραχώρηση των κλοπιμαίων στην ιδιοκτησία της (βλ. σημ. 22 και πιο κάτω). Η θεά καλείται λοιπόν να δείξει τη δύναμή της. Αν δεν φανερώσει τον κλέπτη, αυτό θα κλονίσει τα θεμέλια στην πίστη στους θεούς. Σε μια χαμένη τραγωδία του Ευριπίδη (απόσπ. 577 N), ένα πρόσωπο αναφέρει: «Αν δω έναν κακό άνθρωπο να γκρεμίζεται, τότε το λέω, υπάρχει το γένος των θεών». Ενδιαφέρον είναι ότι το θύμα της αδικίας δεν ενδιαφέρεται για την επιστροφή των χαμένων αντικειμένων, αλλά μόνο για εκδίκηση και για να θέσει τέρμα στη χαιρεκάκια όσων γνώριζαν την υπόθεση και καίρονταν με την ατυχία της.

Το κείμενο αυτό έχει σημασία όχι μόνο για το περιεχόμενό του, αλλά και για τη μορφή του (εικ. 5). Μια τρύπα στο άνω μέρος δείχνει ότι προοριζόταν για ανάρτηση (σε έναν τοίχο ή μια ξύλινη πινακίδα) και επομένως η συγγραφέας του ήθελε να το διαβάσουν. Η δημοσιότητα που παίρνει η υπόθεση έχει βέβαια στόχο να ειδοποιήσει τον κλέφτη για την επικείμενη τιμωρία του. Και αυτό το στοιχείο διαφοροποιεί τις «προσευχές για δικαιοσύνη» από τις συνηθισμένες κατάρες. Παραθέτω μια σχετική μαρτυρία από τη Μικρά Ασία.³⁰ Η παράλογη συμπεριφορά ενός άντρα αποδόθηκε σε μάγια που υποτίθεται ότι του είχε κάνει η πεθερά του. Η Τατιάς προσπάθησε να υπερασπιστεί τον εαυτό της με όρκους και κατάρες κατά των συκοφαντών της. Σε δημόσια τελετή στο ιερό επικαλέστηκε την επέμβαση των θεών, σπίνοντας σκήπτρο (το σύμβολο του θεού)· επίσης κατέθεσε κατάρες στο ναό. Ωστόσο ο θάνατός της και ένα θανατηφόρο ατύχημα του γιού της θεωρήθηκαν θεοδικία και επιβεβαίωσαν στους συγχωριανούς της τις υποψίες τους, ακόμα κι αν ήταν αβάσιμες.

[Επειδή ο Ιουκούνδος άρχισε να συμπεριφέρεται σαν τρελλός κι όλοι διέδιδαν τη φήμη ότι του είχε δοθεί μαγικό ποτό [ή δηλητήριο (*φάρμακον*)] από την πεθερά του, την Τατιά, και η Τατιάς έστησε σκήπτρο και κατέθεσε κατάρες (*ἀρὰς ἔθηκεν*) στο ναό δήθεν για να βρει το δίκιο της

30. Petzl 1994, αρ. 69· Χανιώτης 1995/96· Versnel 2002, 64-65· Chaniotis 2004a: 11-13· Chaniotis 2004b: 245-6· Χανιώτης 2004, αρ. 18.

σχετικά με τη φήμη που είχε διαδοθεί, οι θεοί της επέβαλαν τιμωρία που δεν μπόρεσε να ξεφύγει. Το ίδιο και στο Σωκράτη, το γιό της. Καθώς περνούσε από την είσοδο που οδηγεί στο άλσος [του ιερού], κρατώντας κλαδευτήρι για τα αμπέλια, το κλαδευτήρι έπεσε από το χέρι του στο πόδι του κι έτσι κάθηκε με μονομερή τιμωρία].

Η Τατιάς, που δεν έχω αμφιβολία ότι ήταν θύμα κακόβουλου κουτσομπολιού, προσπάθησε να υπερασπιστεί τον εαυτό της καταρώμενη τους κατηγόρους της ως συκοφάντες. Όταν όμως έπεσε η ίδια σε συμφορές, η ερμηνεία των συγχωριανών της ήταν διαφορετική. Θεώρησαν ότι η άδικη κατάρα της τελικά βρήκε την ίδια.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα προσευχή για δικαιοσύνη προέρχεται από την Αμοργό, γραμμένη σε μολύβδινο πινακίδιο (1ος αι. π.Χ.;).³¹

[Αφέντρα (κυρία) Δήμητρα, βασίλισσα, ικέτης πέφτω στα πόδια σου, ο δούλος σου. Κάποιος Επαφρόδιπος δέχτηκε τους δούλους μου, τους κακοδασκάλεψε, τους έβαλε ιδέες, τους συμβούλεψε, τους διέφθειρε, έδειξε χαιρεκάκια, τους ενθάρρυνε (*ἀνεπτέρωσε*), τους αγόρασε, τους έβαλε την ιδέα να δραπετεύσουν, μου ξελόγιασε τη μικρή δούλα, ώστε να την πάρει γυναίκα, αντίθετα από την επιθυμία μου. Γι' αυτό το λόγο αυτή δραπετεύσε μαζί με τους άλλους (δούλους). Αφέντρα Δήμητρα, εγώ που τα έπαθα αυτά, μην έχοντας άλλη υποστήριξη καταφεύγω σε σένα για να με συμπονέσεις και να κάνεις να βρω το δίκιο μου. Αυτόν που μου φέρθηκε έτσι να τον κάνεις να μην μπορεί να έχει ικανοποίηση/επιτυχία ούτε όταν στέκει ούτε όταν κινείται, ούτε στο σώμα ούτε στο νου· να μην τον υπηρετούν ούτε δούλοι ούτε δούλες, ούτε μικρός ούτε μεγάλος. Όταν βάλει μπροστά κάποιο σχέδιο, να μην μπορεί να το εκτελέσει. Μακάρι το σπιτικό του να το πιάσει αυτός ο κατάδεσμος. Ποτέ να μην ακούσει κλάμα παιδιού, ποτέ να μην στρώσει χαρούμενο

31. Homolle 1901, 412-430· *IG* XII.7, σελ. 1. Συζήτηση στον Versnel 1991· Χανιώτης 2004, αρ. 5.

τραπέζι. Ούτε σκύλος να γαυγίσει, ούτε πετεινός να λαλήσει. Όταν σπέρνει, να μη θερίζει [ακολουθεί μια δυσερμηνευτη φράση: *καταντίσας καρπούς μὴ ἐπι[στα]ιτο ἑτέραν*]. Ούτε η γη ούτε η θάλασσα να του φέρουν καρπούς. Καμμιά μακάρια χαρά να μη γνωρίσει, αλλά κι αυτός να καθεί άσχημα κι όλο του το έχει.

Αφέντρα Δήμητρα, σε εκλιπαρώ (λιτανεύω) γιατί έπεσα θύμα αδικίας. Άκουσέ με, θεά, και απέδωσε δικαιοσύνη, ώστε να φέρεις τις χειρότερες και βαρύτερες συμφορές σε αυτούς που τα σκέφτηκαν αυτά και επιχαίρουν και έφεραν στεναχώριες και σε μένα και στη γυναίκα μου, την Επίκτηση, και μας μισούν. Βασίλισσα, άκουσέ μας, που υποφέραμε, και τιμώρησε αυτούς που χαίρονται να μας βλέπουν σε αυτή την κατάσταση].

Πολύ συγγενές είναι ένα κείμενο από την Κνίδο, όπου γυναίκες ανέθεται πινακίδες στο ιερό της Δήμητρας με φρικτές κατάρες για τα άτομα με τα οποία είχαν συγκρούσεις ή αντιδικίες.³² Η Αγεμόνη, όπως φαίνεται, μια δύσκολη γυναίκα, ζούσε σε διαρκή σύγκρουση με το περιβάλλον της: με τον άντρα της και τους γείτονες, που την κατηγορούσαν ότι τον δηλητηρίαζε ή του έκανε μάγια, με τους άγνωστους που βρήκαν ένα βραχιόλι που είχε χάσει, με τον κοσμηματοπώλη που υποψιαζόταν ότι την έκλεβε στο ζύγι.³³

[Αναθέτω στη Δήμητρα και την Κόρη [δηλαδή την Περσεφόνη] αυτόν που με κακολόγησε, ισχυριζόμενος ότι κάνω δηλητήρια [μαγικά ποτά (*φάρμακα*)] κατά του άντρα μου. Να ανεβεί, κι αυτός κι όλο του το σόι, στο ιερό της Δήμητρας καιγόμενος και ομολογώντας και να μην τον σπλαχνιστούν ούτε η Δήμητρα ούτε η Κόρη ούτε οι άλλοι θεοί που λατρεύονται στο ιερό της Δήμητρας. Αντίθετα, για μένα να είναι ευλογημένο κι επιτρεπτό (*ἐμοὶ δὲ ἢ ὅσια καὶ ἐλεύθερα*) να ζώ με τον άντρα μου κάτω από την ίδια στέγη και να τον αγκαλιάζω με κάθε τρόπο. Ανα-

32. *I.Knidos* 147-159· Versnel 1994· 1999, 152-153· 2002, 50-54· Chaniotis 2004b, 249-250.

33. *I.Knidos* 150· Χανιώτης 2004, αρ. 6.

θέτω κι αυτόν που με κατηγορήσε εγγράφως που το πρόσταξε. Να μην τον σπλαχνιστούν ούτε η Δήμητρα ούτε η Κόρη ούτε οι άλλοι θεοί που λατρεύονται στο ιερό της Δήμητρας, αλλά να ανεβεί στο ιερό μαζί με όλο του το σόι καιγόμενος.

Εγώ, η Αγεμόνη, αναθέτω στη Δήμητρα και την Κόρη και όλους τους θεούς και τις θεές το βραχιόλι που έχασα στους κήπους του Ροδόκλη. Αν αυτός που το βρήκε μου το ξαναδώσει και πάρει την αμοιβή, τότε τα πράγματα να είναι όσια και απαλλαγμένα, και για αυτόν που θα το φέρει και για μένα. Αν όμως δεν το δώσει, τότε να ανήκει στη Δήμητρα και την Κόρη και σε όλους τους θεούς και τις θεές που λατρεύονται στο ιερό της Δήμητρας και της Κόρης· κι όπου πουληθεί, να είναι αντικείμενο της οργής της Δήμητρας και της Κόρης (*ἐνθύμιον ἔστω Δάματρος καὶ Κούρας*). Αναθέτω στη Δήμητρα και την Κόρη και εκείνον στον οποίο πλήρωσα παραπάνω από το ζύγι που ζήτησα. Αφέντρα (*δέσποινα*) ευλογημένα να είναι για μένα.

Αναθέτω στη Δήμητρα και την Κόρη αυτόν που αναστατώνει το σπιτικό μου, και τον ίδιο τώρα και όλο του το έχει. Για μένα τα πράγματα να από κάθε άποψη είναι ευλογημένα και απαλλαγμένα].

Η Αγεμόνη, αδύναμη να βρει το δίκιο της - ή ό,τι υποκειμενικά όριζε ως τέτοιο - καταράστηκε όλους όσους τάραζαν τη γαλήνη της.

Η γνωστότερη και πιο εύγλωττη δίκαιη κατάρα είναι η κατάρα του χριστιανού Σαβίνου από την Αίγυπτο (6ος μ.Χ. αιώνας), ο οποίος βρισκόταν σε διαμάχη με την κόρη του και μάλλον τον άντρα της:³⁴

[Να μάθουν όλοι πως ο κύριος ο θεός θα φροντίσει για την υπόθεσή μου. Να κυνηγηθούν ο Δίδυμος και η Σευηρίνη, η κόρη μου, που πριν από καιρό με καταδίωξαν. Να ξεραθεί το σώμα τους στο κρεβάτι, όπως είδες και το δικό μου να ξεραίνεται από αυτούς που σκίασαν την τιμή μου. Κύριε, φανέρωσε γρήγορα τη δύναμή σου. Κάνε άπραγες τις

34. Björck 1938.

επιβουλές που έχουν στην καρδιά τους εναντίον των αγαπημένων μου παιδιών. Να καθίσουν στο βήμα του κατηγορούμενου, κύριε αφέντη, οπουδήποτε εσύ δικάζεις. Εγώ, ο Σαβείνος, κλαίγοντας και στενάζοντας μέρα και νύχτα, χάρισα την περιουσία μου στον θεό, τον αφέντη των πάντων, για να εκδικηθεί τα κακουργήματα που έπαθα από τη Σευηρήνη και το Δίδυμο. Υιέ του μεγάλου θεού, εκείνου που κανείς άνθρωπος δεν αντίκρυσε ποτέ, που έδωσες στους τυφλούς να δουν το φως του ήλιου, φανέρωσε όπως και πριν τα θεϊκά σου θαύματα. Ζήτησε το αντίτιμο για τα μνημεία των βασάνων που έπαθα, που υπέμεινα από τη μια μου θυγατέρα, πατάσσοντας τους εχθρούς μου με τα δυνατά σου χέρια. Πάρε εκδίκηση, Εμμανουήλ, πάρε εκδίκηση].

Στο κείμενο αυτό, το πιο ύστερο της μικρής επιλογής κειμένων, βλέπουμε να συνυπάρχουν οι στρατηγικές που παρατηρήσαμε πιο πριν: η υπενθύμιση ότι ο θεός έχει τη δύναμη να ενεργήσει, η υπογράμμιση της αδυναμίας του θύματος, ενδεχομένως η παραχώρηση της περιουσίας (που ίσως ήταν η αιτία της διαμάχης που είχε η Σευηρήνη με τον πατέρα της και τα άλλα του παιδιά, ενδεχομένως από άλλο γάμο) και κυρίως η συναισθηματική φόρτιση.

Είναι ώρα για κάποια συμπεράσματα. Οι προσευχές για δικαιοσύνη είναι κατάρες που είχαν αφορμή τις μικρές αντιδικίες της καθημερινότητας: κλοπή ή κατακράτηση ξένης περιουσίας, οικονομικές διαφορές, προσβολές και συκοφαντίες. Αυτό που ενοχλούσε τα θύματα περισσότερο απ' όλα ήταν η σπίλωση της τιμής τους, το ότι κάποιοι χάρηκαν με τις ατυχίες τους.³⁵ Και ακριβώς αυτή η προσβολή της προσωπικότητάς τους ήταν δύσκολο να αποτελέσει αντικείμενο τιμωρίας στα επίγεια δικαστήρια. Ήταν κάτι που ίσως θα το λάμβαναν υπόψη οι δικαστές και οι ένορκοι, αντιμετωπίζοντας με συμπάθεια το θύμα, αλλά πολλές φορές ο ένοχος ήταν άγνωστος ή οι αποδείξεις αβέβαιες. Οι θεοί, παντεπόπτες, αλάθητοι, δεν κρίνουν με βάση το γράμμα του νόμου, αλλά

35. Βλ. ιδίως Versnel 1999· πρβ. Chaniotis 2004b.

το δίκιο,³⁶ λαμβάνοντας υπόψη τους όλες τις κοινωνικές, ηθικές και ψυχολογικές παραμέτρους μιας υπόθεσης.³⁷

Τα κείμενα αυτά αντανακλούν όμως και κάτι ουσιαστικότερο και πολύ στενά συνδεδεμένο με την ιστορία του δικαίου ως ιστορία ιδεών: τη σταδιακή εγκατάλειψη της ιδέας του αυτοματισμού της τελετουργίας και την εισαγωγή ηθικών διακρίσεων. Αυτό το φαινόμενο δεν το παρατηρούμε μόνο στην περίπτωση της μαγείας και της κατάρας, αλλά και σε άλλες τελετουργίες που αρχικά σχετίζονταν με αυτοματισμούς και την εκτέλεση συγκεκριμένων ενεργειών: στην τελετουργική κάθαρση, στην ικεσία και στη μύηση. Αρχικά καμιά από αυτές τις τελετουργίες δεν έκανε διάκριση ανάμεσα στο δίκαιο και το άδικο. Η κάθαρση ήταν απαραίτητη για όποιον είχε έρθει σε επαφή με αίμα και άλλα μιανρά πράγματα, κι ο δολοφόνος, αλλά και αυτός που σκότωσε σε αυτοάμυνα και η λεχώνα.³⁸ Η ασυλία παραχωρούνταν αυτόματα σε όποιον άγγιζε το βωμό ενός θεού, ανεξάρτητα από το λόγο για τον οποίο ζητούσε προστασία.³⁹ Και αρχικά τουλάχιστον δεν γνωρίζουμε να αποκλείονταν από τις μυστηριακές λατρείες άτομα εξαιτίας κάποιου ηθικού παραπτώματος. Όλα αυτά αρχίζουν να αλλάζουν στην κλασσική εποχή. Στα τέλη του 5ου π.Χ. ασκείται για πρώτη φορά κριτική σε τελετουργίες που δεν κάνουν διακρίσεις, αρχικά στον κύκλο των λογίων. Στον Ίωνα του Ευριπίδη η Κρέουσα έχει επιχειρήσει να σκοτώσει τον Ίωνα, χωρίς να γνωρίζει ότι είναι γιός της. Ο χορός τη συμβουλεύει να καταφύγει στο βωμό σαν ικέτιδα. Τότε ο Ίων εξαπολύει την πρώτη επίθεση στο θεσμό της ασυλίας (Ίων στ. 1313-1319):

36. Βλ. τη διάκριση ανάμεσα στο γράμμα του νόμου (*νομίμως*) και το αίσθημα της δικαιοσύνης (*δικαίως*) που κάνει μια επιγραφή της Αφροδισιάδας: *MAMA VIII 410: και τὰς λοιπὰς πᾶσας ἀρχὰς σεμνῶς καὶ εὐσεβῶς καὶ νομίμως καὶ δικαίως τελέσας*. Πρβ. *I.Byzantion 361: ὀρθῶς καὶ δικαίως καὶ κατὰ τοὺς νόμους*.

37. Για την αντίληψη περί θείας δικαιοσύνης στη ρωμαϊκή Ανατολή βλ. Chaniotis 2004a. Μια χαρακτηριστική μαρτυρία είναι μια επιγραφή από τη Λυδία που αποδίδει στον θεό Μήνα το χαρακτηρισμό *κριτὴς ἀλάθηςτος ἐν οὐρανῷ* (Herrmann/Malay 2007, 75-76 αρ. 51, Hamidiye, 102 μ.Χ.).

38. Βλ. την κλασσική μελέτη του Parker 1983.

39. Βλ. τη βιβλιογραφία στη σημ. 13.

[Ντροπή για τον θεό που όρισε τέτοιους κακούς νόμους στους ανθρώπους, θεσμούς χωρίς σωφροσύνη. Ποτέ δεν θα έπρεπε οι άδικοι να κάθονται στους βωμούς, αλλά να διώχνονται. Δεν είναι σωστό αιματοβαμμένα χέρια να αγγίζουν τους θεούς. Μόνον ο δίκαιος, μόνο ο αδικημένος, να ζητά ασυλία και να μην έρχονται καλοί και κακοί αδιάκριτα να ζητήσουν την ίδια προστασία από τους θεούς].

Λίγο αργότερα το ελληνικό δίκαιο θα κάνει προσπάθειες να αποκλείσει από το δικαίωμα της ασυλίας εγκληματίες.⁴⁰ Πάλι ο Ευριπίδης είναι ο πρώτος που κάνει διάκριση ανάμεσα στην καθαρότητα του σώματος και την καθαρότητα της ψυχής. Στον *Ίππόλυτο* η τροφός ρωτά τη Φαίδρα αν τα χέρια της είναι καθαρά από αίμα. Τότε η Φαίδρα απαντά: «Τα χέρια μου είναι καθαρά, αλλά η σκέψη μου έχει μiasma» (*Ίππόλυτος* 316-317). Και στον *Ορέστη* όταν ο Μενέλαος ισχυρίζεται ότι τα χέρια του είναι καθαρά, ο Ορέστης αντιπείνει ότι ο νους του δεν είναι (*Ορέστης* 1604). Δυό γενιές αργότερα για πρώτη φορά ένα ιερό, το ιερό του Ασκληπείου στην Επίδαυρο θα ζητά από τους προσκυνητές να έρχονται με καθαρή σκέψη. Η επιγραφή στο ναό, το κείμενο ενός χρησμού, δίνει μια νέα ερμηνεία της αγνότητας: «Όταν μπαίνεις στον ναό που μυρίζει λιβάνι, να είσαι καθαρός. Αγνός σημαίνει να έχεις αγνές σκέψεις».⁴¹ Αυτή η ιδέα σταδιακά υιοθετήθηκε και από άλλες λατρείες και επιβίωσε στο χριστιανισμό με την παλινδρομική *φράση νῆψον ἀνομήματα μὴ μόναν ὄψιν*.⁴² Και όσον αφορά στα μυστήρια, ο Διογένης ο Κυνικός επέκρινε την αντίληψη ότι η μύηση στα μυστήρια της Ελευσίνας από μόνη της θα εξασφάλιζε στο μύστη αυτόματα μια θέση ανάμεσα στους μάκαρες, είτε ήταν κακούργος είτε ενάρετος.⁴³ Ήδη ο

40. Για την εξέλιξη αυτή βλ. Chaniotis 1996 και 2007.

41. Βλ. Πορφύριος, *Περὶ ἀποχῆς* 2, 19, 5 και Κλήμης Ἀλ., *Στρωματεῖς* V 1,13,3. Θεωρώ ότι η επιγραφή της Επιδαύρου (γνωστή μόνο από ύστερες πηγές) χρονολογείται περίπου στα μέσα του 4ου π.Χ. αι. Βλ. Chaniotis 1991 και Chaniotis/Mylonopoulos 2004, 232.

42. Βλ. Πορφύριος, *Περὶ ἀποχῆς* 2, 19, 5 και Κλήμης Ἀλ., *Στρωματεῖς* V 1,13,3. Θεωρώ ότι η επιγραφή της Επιδαύρου (γνωστή μόνο από ύστερες πηγές) χρονολογείται περίπου στα μέσα του 4ου π.Χ. αι. Βλ. Chaniotis 1991 και Chaniotis/Mylonopoulos 2004, 232.

43. Chaniotis 1991.

Αριστοφάνης, στο χορό των *Βατράχων* (στ. 354-355) καλούσε όσους είχαν ακάθαρτες σκέψεις να μείνουν μακριά από την Ελευσίνα. Και στην ελληνιστική εποχή εκείνοι που είχαν εξασφαλίσει μια θέση στα Ηλύσια πεδία όλο και συχνότερα καλούνται *εὐσεβείς*, όχι *μάκαρες*.⁴⁴ Η αλλαγή της ορολογίας υπογραμμίζει πάλι την προτεραιότητα των ηθικών αξιών απέναντι στον αυτοματισμό της μύησης.

Για ποιό λόγο άρχισαν να γίνονται αυτές οι διακρίσεις στις θρησκευτικές τελετουργίες; Την απάντηση δεν τη δίνει η ιστορία της θρησκείας, αλλά η ιστορία του δικαίου. Στην αρχαϊκή Ελλάδα (8ο-6ο αι. π.Χ.) οι ανθρωποκτονίες ήταν πανταχού παρούσες. Τις προκαλούσαν πολιτικές συγκρούσεις, ατυχήματα, η στρατιωτική εκπαίδευση, η μεγάλη ευαισθησία σε θέματα τιμής, αυτοδικία, αθλητικοί αγώνες, πόλεμοι και βεντέτες. Η υποχρέωση της οικογένειας να πάρει το αίμα της πίσω οδηγούσε από τον ένα φόνο στον άλλο. Έτσι ο φόνος απειλούσε να υπονομεύσει τα θεμέλια των κοινοτήτων. Για να θέσουν τέλος στις αντεκδικήσεις και τις ανεξέλεγκτες αντιδράσεις, οι νομοθέτες εισήγαγαν λεπτές διακρίσεις ανάμεσα στις συνθήκες του φόνου. Ήδη στα τέλη του 7ου π.Χ. αιώνα ο Δράκων διέκρινε ανάμεσα σε φόνο εκ προμελέτης και εξ αμελείας.⁴⁵ Αυτή η διάκριση επέφερε μια μετάθεση του κέντρου βάρους από τη φυσική πράξη του φόνου στην πρόθεση. Από τη στιγμή που έγινε αυτή η διάκριση για πρώτη φορά, η αρχαϊκή νομοθεσία εισήγαγε άλλες λεπτές διαφορές, το ατύχημα, την απόπειρα, τη συνεννοχή. Αυτές οι διακρίσεις πρώτα επηρέασαν την έννοια του μιάσματος, στη συνέχεια της ικεσίας και σταδιακά όλη την αντιμετώπιση των τελετουργιών. Μόνο η δικαιολογημένη ικεσία γίνεται ανεκτή, η κάθαρση κάνει διάκριση ανάμεσα στην καθαρότητα της ψυχής και του σώματος, η μύηση επιβάλλει την ευσέβεια. Ένα ακόμα βήμα σ' αυτή την πορεία από τον αυτοματισμό στην εσωτερίκευση της θρησκείας είναι η κριτική της ίδιας της θυσίας σ' ένα χρησμό του Απόλλωνα στα Δίδυμα (2ος μ.Χ. αιώνας).⁴⁶ Ο

44. Chaniotis 2001.

45. Gernet 1917, 350-388. Για το νόμο του Δράκοντα βλ. Stroud 1968.

46. Merkelbach/Stauber 1998, 76-77· Busine 2005, 73, 164, 448-449 αρ. 24.

Απόλλων παρουσιάζεται να λέει πως δεν τον ενδιαφέρουν οι εκατόμβες, αλλά η μουσική, όσο παλιότερη τόσο καλύτερη, δηλαδή όχι η τελετουργία αλλά ο έπαινος του θεού.

Οι «προσευχές για δικαιοσύνη» συνδέονται επομένως με μια εξέλιξη που έχει θεμελιώδη σημασία για την ιστορία της ελληνικής σκέψης, πρωτοπαρουσιάστηκε στον τομέα του δικαίου (και ειδικότερα στην περί φόνου νομοθεσία) στην αρχαϊκή εποχή και από εκεί, με μεγάλη καθυστέρηση, υιοθετήθηκε και από τη θρησκευτική σκέψη και τη μαγεία. Για να πλανιέται η άδικη κατάρα άσκοπα χωρίς να βρίσκει το στόχο της, ακριβώς επειδή είναι άδικη, χρειάστηκε η ελληνική σκέψη να απελευθερωθεί από τον αυτοματισμό της μαγικής τελετουργίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Brashear, W. M. (1995) «The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)», στο *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, τόμ. II 18.5, Βερολίνο-Νέα Υόρκη, 3380-3684.

Björck, G. (1938) *Der Fluch des Christen Sabinus* Uppsala.

Busine, A. (2005) *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (Ile-VIe siècles*, Leiden.

Carastro, M. (2006) *La cité des mages: Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.

Chaniotis, A. (1996) «Conflicting Authorities: Greek Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis», *Kernos* 9, 65-86.

— (2000) «Das Jenseits - eine Gegenwelt?», του T. Hölscher (εκδ.), *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*, Μόναχο-Λιψία, 159-181.

— (2004a) «Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor», του S. Colvin (εκδ.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Καίμπριτζ, 1-43.

— (2004b) «Von Ehre, Schande und kleinen Verbrechen unter Nachbarn: Konfliktbewältigung und Götterjustiz in Gemeinden des antiken Anatolien», του F.R. Pfetsch (εκδ.), *Konflikt* (Heidelberger Jahrbücher 48), Χαϊδελβέργη, 233-254.

— (2007) «Die Entwicklung der griechischen Asylie: Ritualdynamik und die Grenzen des Rechtsvergleichs», σὺν L. Burckhardt / K. Seybold / J. von Ungern-Sternberg (εκδ.), *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel, Griechenland, Rom*, Βερολίνο 2007, 233-246.

Chaniotis, A. / Mylonopoulos, J. (2004), «Epigraphic Bulletin for Greek Religion, 2001», *Kernos* 17, 187-249.

Curbera, J.B. (1999) «Maternal Lineage in Greek Magical Texts», σὺν D.R. Jordan/ H. Montgomery / E. Thomassen (εκδ.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 195-204.

Curbera J. / Jordan, D. (2002/03) «Curse Tablets from Pydna», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 43, 109-127.

Curbera J. / Sierra Delage M. / Velázquez, I. (1999) «A Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Cuence, Spain)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125, 279-283.

Dickie, M.W. (1999) «Varia Magica», *Tyche* 14, 57-76.

Dieleman, J. (2005) *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translations in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden.

Dreher, M. (2003) «Hikesie und Asylie in den Hiketiden des Aischylos», σὺν ιδ. (εκδ.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Κολωνία - Βαϊμάρν - Βιέννη, 59-84.

Faraone, C.A. (2003) «New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 189-197.

Gelzer, T. / Lurje, M. / Schaublin, C. (1999) *Lamella Bernensis. Ein spätantikes Goldmulett mit christlichem Exorzismus und verwandte Texte*, Στουτγάρδη - Λιψία.

Gernet, L. (1917) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Παρίσι.

Gödde, S. (2000) *Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden*, Münster.

Gould, J. (1973) «Hiketeia», *Journal of Hellenic Studies* 93, 74-103.

Graf, F. (2001) «Fluch und Segen. Ein Grabepigramm und seine Welt», σὺν S. Buzzi κ.ά. (εκδ.) *Zona Archeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*, Βόρνν, 183-191.

– (2004) *Ἡ μαγεία στὴν ἑλληνορωμαϊκὴ ἀρχαιότητα* (μετάφραση Γιάννη Μυλωνόπουλου), Ηράκλειο.

Hassall, M.W.C. / Tomlin, R.S.O. (1996) «Roman Britain in 1995, II. Inscriptions», *Britannia* 27, 439-457.

Herrmann, P. / Malay, H. (2007) *New Documents from Lydia*, Βιέννη.

Homolle, T. (1901) «Inscriptions d'Amorgos», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 25, 412-430.

I.Byzantion: A. Lajtar, *Die Inschriften von Byzantion. Teil I. Die Inschriften (Inschriften griechischer Städte in Kleinasien, 58)*, Βόννη 2000.

IG: *Inscriptiones Graecae*.

I.Knidos: W. Blümel, *Die Inschriften von Knidos. I*, Βόννη 1992.

Jakov, D. / Voutiras, E. (2005) «Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes», στο *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III*. Los Angeles, 104-141.

Jordan, D.R. (1985) «Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26, 1-81.

– (2000) «New Greek Curse Tablets (1985-2000)», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 41, 5-46.

– (2002) «Une prière de vengeance sur une tablette de plomb à Délos», *Revue Archéologique*, 55-60.

– (2004b), «Magia nilotica sulle rive del Tevere», *Mediterraneo antico* 7.2, 693-710.

– (2004a) «Towards the Text of a Curse Tablet from the Athenian Kerameikos», σὺν Α. Π. Ματθαίου / Γ.Ε. Μαλούχου (εκδ.), *Ἀττικαὶ ἐπιγραφαί. Πρακτικὰ συμποσίου εἰς μνήμην Adolf Wilhelm (1864-1950)*, Αθήνα, 291-312.

Jordan, D. / Kotansky, R. (1997) «Magisches. 338. A Solomonic Exorcism. 339. A Spell for Aching Feet», σὺν Μ. Gronewald κ.ά., *Kölner Papyri (P.Köln.). Band 8*, Opladen, 53-81.

Kotansky, R. (1994) *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I. Published Texts of Known Provenance (Papyrologica Coloniensia, 22/1)*, Opladen.

Kropp, A. (2008) *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer.

Marek, C. (2000) «Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien», *Epigraphica Anatolica* 32, 129-146.

Merkelbach, R. / Stauber, J. (1998) *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 1. Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Στουτγάρδη-Λιψία.

Nisoli, A. G. (2003) «Defixiones politiche e vittime illustri. Il caso della defixio di Focione», *Acme* 56.3, 271-287.

Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Οξφόρδη.

Petzl, G. (1994) *Die Beichtinschriften Westkleinasiens (Epigraphica Anatolica, 22)*, Βόννη.

PMG: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, εκδ. A. Henrichs, Λιψία 2001 (δευτέρα έκδοση).

Pötscher, W. (1994/95) «Die Strukturen der Hekesie», *Wiener Studien* 107/108, 51-75.

SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden κ.α. 1922-.

Shaked, S. εκδ. (2005) *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden.

Stroud, R.S. (1968) *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley-Los Angeles.

Tomlin, R.S.O. (1997) «Roman Britain in 1996, II. Inscriptions», *Britannia* 28, 455-472.

Tremel, J. (2004) *Magica Agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Hildesheim.

Trzcionka, S. (2007) *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη.

Versnel, H. S. (1991) «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», στων C. A. Faraone / D. Obbink (εκδ.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη, 60-106.

– (1999) «Κολάσαι τοὺς ἡμᾶς τοιοῦτους ἡδέως βλέποντες. "Punish Those Who Rejoice in our Misery": On Curse Texts and Schadenfreude», στων D. R. Jordan κ.ά. (εκδ.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 125-162.

– (2002) «Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Strategy in Social Control», στου D. Cohen (εκδ.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, Μόναχο, 37-76.

Voutiras, E. (1998) *Διονυσοφώντος γάμοι. Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Αμστερνταμ.

Wünsch, R. (1897) *Defixionum Tabellae Atticae. IG III.3. Appendix*, Βερολίνο.

Λουκοπούλου, Λ. Δ. κ.ά, *Επιγραφές της Θράκης του Αιγαίου μεταξύ των ποταμών Νέστου και Έβρου (Νομοί Ξάνθης, Ροδόπης και Έβρου)*, Αθήνα 2005.

Πετράκος, Β. Χ. (1997) *Οι επιγραφές του Ωρωπού*, Αθήνα.

Τσαντσάνογλου Κ. (1997) «IG III.3.110: Ένας απικός κατάδεσμος, στων Δ. Λυπουρλή / Κ. Μινά (εκδ.), *Φιλερήμου Αγάπησις. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Αγαπητό Γ. Τσοπανάκη*, Ρόδος, 703-719.

Χανιώτης, Α. (1995/96) «Αμαρτίες, αρώστιες και γιατριές στη Μικρά Ασία στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11, 13-45.

– (2004) «Ανθολόγιο κειμένων», στου F. Graf, *Η μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα* (μετάφραση Γιάννη Μυλωνόπουλου), Ηράκλειο, 279-306.

Γυναίκα - Μάγισσα: Θνητή και Αθάνατη

Αφροδίτη Α. Αβαγιανού

*Ph.D. Πανεπιστημίου Ζυρίχης, Fellow of Ohio State University
Διδάσκουσα: Παν/μιο Πελοποννήσου - Ελληνικό Ανοικτό Παν/μιο*

Στη μητέρα μου

Η ΟΡΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΓΕΝΟΥΣ



οιοι είναι αυτοί που διεξάγουν τις μαγικές τελετουργίες; Είναι άνδρες ή γυναίκες; Αν και η ορολογία της μαγείας στον αρχαιοελληνικό κόσμο δείχνει μια ιδιαίτερη προτίμηση στο ανδρικό φύλο, αφού χρησιμοποιείται κατ' εξοχήν το αρσενικό γένος για την απόδοση μαγικών ιδιοτήτων στον άνθρωπο (*ἀγύρτης, νυκτοπόλος, γόης, μύστης, φαρμα-*

* Χάρπας οφείλω στον Πρόεδρο του *EIE* καθ. κ. Δ. Κυριακίδη, καθώς και στις κυρίες Ε. Γραμματικοπούλου και Μ. Κοντογιάννη για την πολύτιμη συμβολή τους στην πραγματοποίηση του Κύκλου «*Μαγεία στην αρχαία Ελλάδα*». Ευχαριστώ ακόμη τους ηθοποιούς κ. Ά. Μάσχα και κ. Χ. Λούλη, οι οποίοι, με την εξαιρετική απόδοση των κειμένων, προσέδωσαν θεατρική υπόσταση στη διάλεξή μου, την 01-04-2008. Τέλος, οι ευχαριστίες μου απευθύνονται στον καθ. της Φιλοσοφικής Αθηνών και φίλο κ. Γ. Βασιλάρο για την περί Μήδειας των *Ἀργοναυτικῶν* Βιβλιογραφική ενημέρωσή μου.

κεύς),¹ η μαγεία, και όχι μόνον η ερωτική, γένους θηλυκού, είναι σχεδόν αποκλειστικά έργο γυναικών.²

Άξιον παρατηρήσεως είναι η περιορισμένη ορολογία για τη γυναίκα μάγισσα και η σχεδόν αποκλειστική χρήση στα κείμενα του όρου *φαρμακίς*, *φαρμακεύτρια*, βασισμένου στο *φάρμακον*, το οποίο έχει αμφίσημη σημασία, δηλαδή «δηλητήριο», «φίλτρο», «ξόρκι» ή «γιατρικό».³

Αυτή είναι η εικόνα από τις φιλολογικές μαρτυρίες, όχι, όμως, από τους *καταδέσμους*, όπου η ερωτική μαγεία εκ μέρους του άνδρα για την κατάκτηση και υποταγή μιας γυναίκας αποτελεί ένα μέσον πρόσβασής του στον κοινωνικό ή ιδιοκτησιακό κόσμο που αυτή αντιπροσωπεύει.⁴ Η επικρατέστερη θεωρία για την ερμηνεία του φαινομένου επικαλείται την περιθωριοποίηση των γυναικών και τον αποκλεισμό τους από την ανδρική κοινωνία, άρα την επιθετική αντίδρασή τους και την επιβολή τους επί του ανδρικού φύλου μέσω της πρακτικής της μαγείας. Η θεωρία αυτή, αν και παρέχει μια λογικοφανή ερμηνεία του φαινομένου, μου φαίνεται απλουστευμένη. Ο Fritz Graf παραδέχεται ότι είναι δύσκολο να βρεθεί μια ακριβής εξήγηση του φαινομένου και διερωτάται αν η ανισότητα ανάμεσα στα δύο φύλα στις αρχαίες κοινωνίες ήταν τόσο μεγάλη, ώστε δικαιολογούνται τα πάντα στους άνδρες, ενώ στις γυναίκες η ανάλογη συμπεριφορά απαιτεί καταλυτικές εξηγήσεις.⁵ Εξ άλλου η διαφορά στην ορολογία είναι ενδεικτική της επιλεκτικής παρουσίας των αντιπροσώπων της μαγείας: ποικιλία για τους άνδρες, σχεδόν μονοσήμαντη (;) για τις γυναίκες.

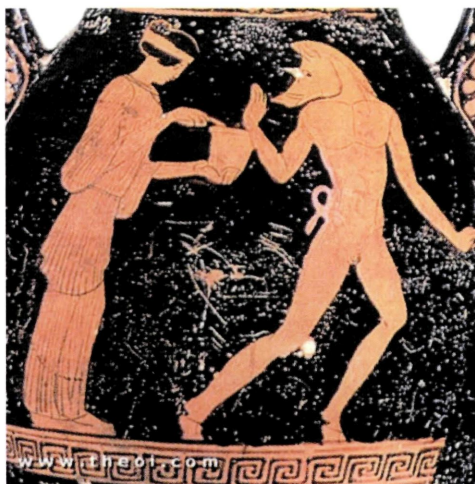
1. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνωρωμαϊκή αρχαιότητα*, μτφ. Γ. Μυλωνόπουλος, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004, 25-42.

2. M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London / New York: Routledge, 20032, 79-95.

3. Για αναφορές στις πηγές και βιβλιογραφία βλ. L. Belloni, "Medea ΠΟΛΥΦΑΡΜΑΚΟΣ", στο: CCC 2 (1981), 118-119. Επίσης, J. Scarborough, "The pharmacology of sacred plants, herbs, and roots", στο: Chr. A. Faraone και D. Obbink, (έκδ.), *MAGIKA HIERA*, New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 139-174.

4. F. Graf, ό.π., 221-224.

5. F. Graf, ό.π., 225-226.



*Εικόνα 1. Η Κίρκη σε Αθηναϊκή
ερυθρόμορφη πελίκη (5ο αι. π.Χ.).
Staatliche Kunstsammlungen, Δρέσδη.*

Στην παρούσα μελέτη θα ασχοληθούμε με τη γυναίκα μάγισσα, θνητή και αθάνατη και από αυτήν τη σύγκριση θα οδηγηθούμε στη μεταξύ τους σχέση. Στην ελληνική μυθολογία εμφανίζονται πολλά παραδείγματα μαγισσών, που χρησιμοποιούν κυρίως μαγικά βότανα για διαφορετικούς σκοπούς: Η Ελένη στην *Ὀδύσσεια* (ραψ. 4), προσέφερε το *νηπενθές* ρόφημα, που χαρίζει τη λήθη, (γνώση από την Αίγυπτο), για να απαλύνει τη διάθεση των ξένων, ενώ η Κίρκη (ραψ. 10), για να μεταβάλλει τους συντρόφους του Οδυσσέα σε ζώα (Εικ. 1).

Τα μαγικά φίλτρα είναι στην υπηρεσία της ερωτοχτυπημένης γυναίκας και η Γραμματεία μας προσφέρει τέτοια παραδείγματα: Η Διόανειρα στην τραγωδία του Σοφοκλή *Τραχίνιαι* (445 π.Χ.) χρησιμοποιεί ένα δηλητηριασμένο χιτώνα με αίμα και το σπέρμα του κενταύρου Νέσσου, για να εκδικηθεί τον Ηρακλή, που την απατούσε με την κόρη του βασιλιά της Οικαλίας.⁶ (Οι πράξεις της θυμίζουν τα έργα της Μήδειας). Η τροφός στον *Ίππόλυτο* του Ευριπίδη λέγει ότι: *εἰσὶν δ' ἐπαφαί καὶ λόγοι θελκτῆριοι· φανήσεται τι τῆσδε φάρμακον νόσου*, για να βοηθήσει τη Φαίδρα,⁷ ενώ στην *Ἀνδρομάχη* του Ευριπίδη η Ερμιόνη

6. Βλ. Σενέκας, *Ἡρακλῆς Οἰταῖος* 449-472.

7. Ευριπίδης, *Ίππόλυτος* 478-479.

κατηγορεί την Ανδρομάχη ότι χρησιμοποίησε εναντίον της μαγικά βότανα, για να την καταστήσει στείρα.⁸

Όμως, υπάρχει και η μάγισσα της καθημερινής πραγματικότητας, όπως η Λημνία Θεωρίς, η οποία μας είναι γνωστή από τον Δημοσθένη, *Κατά Ἀριστογείτονος* 79-80 (περίπου 330 π.Χ.). Ο αδελφός του Αριστογείτονα είχε σχέσεις με την υπηρέτρια της μάγισσας Θεωρίδος και διδάχτηκε από αυτήν όλα τα μυστικά της.⁹

[Δημοσθένη, *Κατά Ἀριστογείτονος* 79-80]

ἀλλ' ἐφ' οἷς ὑμεῖς τὴν μιανὰν Θεωρίδα, τὴν Λημνίαν, τὴν φαρμακίδα, καὶ αὐτὴν καὶ τὸ γένος ἅπαν ἀπεκτείνετε, ταῦτα λαβὼν τὰ φάρμακα καὶ τὰς ἐπιδόας παρὰ τῆς θεραπαίνης αὐτῆς, ἥ καὶ ἐκείνης τότ' ἐμήνυσεν, ἐξ ἧσπερ ὁ βάσκανος οὗτος πεπαιδοποιῖται, μαγγανεύει καὶ φενακίζει καὶ τοὺς ἐπιλήπτους φησὶν ἰᾶσθαι, αὐτὸς ὢν ἐπιληπτός πάσῃ πονηρίᾳ. οὗτος οὖν αὐτὸν ἐξαιρήσεται, ὁ φαρμακός, ὁ λοιμός, ὃν οἰωνίσαιτ' ἂν τις μᾶλλον ἰδὼν ἢ προσειπεῖν βούλοιο.

[αλλά εκείνα για τα οποία εσείς την καταραμένη Θεωρίδα την Λημνίαν, την μάγισσα, και αυτήν και όλη την οικογένειά της καταδικάσατε σε θάνατο, αυτά τα φάρμακα και τις μαγικές επωδές, αφού έλαβε από την υπηρέτρια της Θεωρίδος, η οποία άλλοτε είχε καταγγείλει την τελευταία και από την οποία ο μάγος αυτός έκανε παιδιά, κάνει μάγια και εξαπατά και ισχυρίζεται ότι θεραπεύει την επιληψία, ενώ ο ίδιος κατέχεται από παντός είδους κακίας. Αυτός λοιπόν ο μάγος, αυτή η πανούκλα, τον οποίον θα απέφευγε κάποιος μάλλον ως κακόν οίωνόν, εάν θα τον έβλεπε, παρά να του ομιλήσει].

Δηλητήρια και επωδές ήταν τα εργαλεία της μάγισσας-φαρμακεύτριας Θεωρίδος. Η Θεωρίς εγκალείται επί φαρμακεία και καταδικάζεται σε θάνατο η ίδια

8. Ευριπίδης, *Ἀνδρομάχη* 29-35: λέγει γὰρ ὡς νιν φαρμάκοις κεκρυμμένοις/τίθημι' ἄπαιδα καὶ πόσει μισουμένην και 155-160: σὺ δ' οὔσα δούλη καὶ δορίκτητος γυνὴ/ δόμους κατασχεῖν ἐκβαλοῦς' ἡμᾶς θέλεις/τούσδε, στυγοῦμαι δ' ἀνδρὶ φαρμάκοισι τοῖς,/νηδὺς δ' ἀκύμων διὰ σέ μοι διόλλυται.

9. M. W. Dickie, *Magic and Magicians*, 80-81. A. Bernand, *Ἑλληνες Μάγοι*, μτφ. Ι. Καμάρης, Αθήνα: εκδ. Εστία, 2003², 269-277.

και όλη η οικογένειά της. Η εξόντωση αυτή προϋπέθετε μίσημα όλης της κοινότητας.¹⁰ Η μαγεία αποτελεί ασέβεια, γιατί μιάίνει, άρα η μαγεία αντιτίθεται στη θρησκεία. Η μάγισσα Θεωρίς πρέπει να ήταν κάτι παραπάνω από μια απλή αγύρτισσα. Οι αρχαίες πηγές την αποκαλούν *ίέρεια* και *μάντιν*.¹¹ Επί πλέον, η μαγεία στην κλασσική Αθήνα, ως κατ' εξοχήν «αναρχική» δραστηριότητα, αν και μερικές φορές χρησιμοποιεί κάποιες ανάλογες πρακτικές με τη θρησκεία, επειδή τοποθετεί το καλό του ατόμου επάνω από τον νόμο, έρχεται σε ριζική αντίθεση με το ιδανικό της πόλης της δημοκρατίας, τον Νόμο και τον Ορθό Λόγο.¹²

Η *φαρμακίς*, λοιπόν, δεν είναι μόνον ένας γραμματειακός *τόπος*, ένα λογοτεχνικό δημιούργημα, αλλά και ένα πρόσωπο που κινείται μέσα σε κοινωνικο-ιστορικές παραμέτρους. Κάποιες φορές η *φαρμακίς* αποτελεί μια σύνθεση γραμματειακού *τόπου* και πραγματικότητας. Μια τέτοια περίπτωση πιστεύουμε ότι είναι η Σιμαίθα, μια θνητή μάγισσα της Ελληνιστικής εποχής, όπως τη γνωρίζουμε μέσα από τον ποιητικό λόγο του Θεοκρίτου, (310-250 π.Χ.). Με αφετηρία τα δρώμενα και λεγόμενα της μαγείας της θα εξακτινώσουμε τη μελέτη μας σε άλλες μάγισσες, θνητές και αθάνατες. Το δικαίωμα μάς το δίνει ο ίδιος ο ποιητής, αφού συμπλέκει τις δύο κατηγορίες. Στα δρώμενα ακολουθεί με ελαφριές παρεκκλίσεις την πρακτική των μάγων, στα λεγόμενα, όμως, καινοτομεί εισάγοντας τις τρεις όψεις της κύριας θεότητας της μαγείας, της Εκάτης, και όχι μια κατώτερη θεότητα ή τους δαίμονες, όπως είναι η συνήθης πρακτική.

ΣΙΜΑΙΘΑ (Θεοκρίτου, *Ειδύλλια* 2. *Φαρμακεύτρια*)

Υπόθεση: Η Σιμαίθα με μαγικές τελετές και βοηθό την υπηρέτριά της Θεότυλη προσπαθεί να φέρει κοντά της τον όμορφο, νεαρό αθλητή Δέλφη, εκφράζοντας το πάθος της γι' αυτόν, ο οποίος μάλλον αρχίζει και αδιαφορεί. Ο σφοδρός έρωτάς της είναι το κίνητρο για τις πράξεις και τα λόγια της.

10. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: Univ. of California Press, 1956, 199.

11. Αρποκρατίων, λήμμα Θεωρίς: *μάντις*. Πλούτ., *Δημ.* 14: *ίέρεια*.

12. Α. Κοτταρίδου, "Η Μαγεία στην Αθήνα του χρυσού αιώνα", στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ισός, 1997, 83. D. Collins, "Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth Century Athens", στο: *CQ* 51 (2001), 477-493.

Η κοινωνική θέση της Φαρμακεύτριας Σιμαίθας και ο χαρακτήρας της τελετής: Κατά τον F. Graf, η όλη τελετή εμφανίζεται ως έργο γυναικών, με ταπεινή καταγωγή, χωρίς ιδιαίτερη μόρφωση (σήμερα: από μικροαστικό κοινωνικό στρώμα): πρωταγωνίστρια είναι η Σιμαίθα, και βοηθός της η δούλα της Θέστυλη.¹³ Οι τύποι της μαγείας που χρησιμοποιεί η Σιμαίθα είναι εκείνοι που παραδοσιακά χρησιμοποιούσαν οι άνδρες, για να τραβήξουν τις γυναίκες από τα σπίτια τους. Η Σιμαίθα εξισώνεται με έναν εραστή, έχει έναν αρρενωπό και εκδικητικό ρόλο. Ο Chr. Faraone, θεωρεί ότι ο χαρακτήρας της είναι μάλλον τυπικός της εταίρας που καταδιώκει, για να κατακτήσει, τον άνδρα που της έφυγε.¹⁴ Άλλοι μελετητές υποστηρίζουν ότι η κοινωνική θέση της Σιμαίθας δεν είναι ξεκάθαρη. Δεν πρόκειται για εταίρα,¹⁵ αφού όμως ζει μόνη της, χωρίς την κηδεμονία ενός αρσενικού της οικογένειας, σημαίνει ότι αντικατοπτρίζει την εξέλιξη των νηών ως προς τη θέση της γυναίκας στην αλεξανδρινή εποχή. Κατά μία άλλη άποψη, η Σιμαίθα, ένα πρόσωπο μεταξύ εταίρας και νεαρής γυναίκας με χαλαρή ηθική, φαίνεται ότι είναι μια μικροαστή.¹⁶ Ο ποιητής μάς την παρουσιάζει με απλοϊκό χαρακτήρα. Πιστεύουμε ότι η Σιμαίθα του *Ειδυλλίου* «Φαρμακεύτρια» παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά της ιέρειας μιας μυστηριακής λατρείας, που γνωρίζει άριστα την τέχνη και πρακτική των *φιλητροκαταδέσμων*, εξ ου και η ανάμιξη στοιχείων στην όλη τελετουργία, ή, όπως την χαρακτηρίζει ο Graf, ως «υπερ-τελετή».¹⁷ Πρόκειται για ερωτική μαγεία. Η τελετουργία στον Θεόκριτο ανήκει στους *φιλητροκαταδέσμους* (=ερωτικοί κατάδεσμοι), ή στις *ἀγωγές* ή *φίλητρα*. (Στ. 1. *πᾶ δὲ τὰ φίλητρα*).

Οι επιστήμονες έχουν παρατηρήσει ότι στην περίπτωση της Σιμαίθας συνδυάζεται ο *κατάδεσμος* + η *ἀγωγή* και φέρουν ως παράλληλη περίπτωση ένα

13. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνωρωμαϊκή αρχαιότητα*, 221.

14. Chr. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass./ London: Harvard Univ. Press, 1999, 153.

15. A. Bernand, *Ἑλληνες Μάγοι*, 192-193.

16. K.-H. Stanzel, *Liebende Hirten, Theokrits Bukolik und die alexandrinische Poesie*, Stuttgart: Teubner, 1995, 207 κ.ε.

17. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνωρωμαϊκή αρχαιότητα*, 220.

μολύβδινο έλασμα από ένα νεκροταφείο στην Άκανθο της Χαλκιδικής, (ύστερος 4ος αι. π.Χ.), (είναι ένας κατάδεσμος ερωτικού περιεχομένου, δηλαδή *φιληροκατάδεσμος* + ευχή-κατάρα για μη δυνατότητα τέλεσης θρησκευτικών καθηκόντων) και έτσι αποδεικνύεται ότι αυτός ο συνδυασμός υπήρχε στο Αιγαίο προτού αυτοί οι τύποι μαγείας διασπαρθούν κατά την Ελληνιστική περίοδο.¹⁸ Ο Θεόκριτος έχει μια κάπως διαφορετική συνένωση αυτών των δύο παραδόσεων: μια σειρά από τελετές φωτιάς + ένας κατάδεσμος απευθυνόμενος στην Εκάτη.

Επίσης, υποστηρίζεται ότι η περιγραφή της τελετής είναι ποιητική, όχι ρεαλιστική, που, όμως, περιέχει μεγάλο ποσοστό αλήθειας, διότι ανάλογες τελετές καταγράφονται σε μαγικούς παπύρους, φυλακτά και πινακίδες με κατάρες.¹⁹ Και ενώ ουσιαστικά και μεταφορικά πρόκειται για έναν κατάδεσμο (διότι το ρήμα *καταδήσομαι* απαντάται τρεις φορές:

1. *στέψον τὰν κελέβαν φοινικέῳ οἶδς ἁώτῳ, ὥς τὸν ἐμὸν βαρὺν εὗντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα*

[τύλιξε με μια κλωστή από πορφυρό μαλλί γύρω από την κόυπα, να δέσουμε με ξόρκι τον εραστή που είναι τόσο σκληρός μαζί μου].

Η χρήση μάλλινης κλωστής (ταινίας), και μάλιστα πορφυράς, ήταν ένα μέσο συνηθισμένο τόσο στη μαγεία, όσο και στις μυστηριακές λατρείες.²⁰

2. *νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι*

[τώρα όμως θα τον δέσω με πύρινα μάγια].

18. Ε. Τρακοσοπούλου-Σαλακίδου, "Κατάδεσμοι από την Άκανθο", στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ιστός, 1997, no. 4, 160-164. D. Jordan, *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: Norwegian Institute at Athens, 1999, no. 3.

19. G. Luck, *Arcana Mundi*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006², 46.

20. Πλούτ., *Φωκίων* XXVIII.5: *τότε δὲ περὶ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας αἱ ταινίαι μὲν αἷς περιελίττουσι τὰς μυστικὰς κίστας, βαπτόμεναι θάψινον ἀντὶ φοινικίου χρώμα καὶ νεκρῶδες ἀνένεγκαν. Ανθολογία Παλατινὴ V. 205.5-6: Ὑγξ ἡ Νικοῦς, ἡ καὶ διαπόντιον ἔλκειν ἄνδρα καὶ ἐκ θαλάμων παῖδας ἐπισταμένη, χρυσῶ ποικιλθεῖσα, διαυγέος ἐξ ἀμεθύστου γλυπτί, σοὶ κεῖται, Κύπρι, φίλον κτέανον, πορφυρέης ἄμνου μαλακῇ τριχὶ μέσσα δεθεῖσα, τῆς Λαρισσαῖος ξείνια φαρμακίδος.*

Η φωτιά είναι μαγικό μέσον με αποτρεπτική δύναμη.²¹

3. νυν μὲν τοῖς φίλοις καταδήσομαι

[τώρα θα τον δέσω εγώ με μάγια ερωτικά].

η πρακτική, όμως, κατά την τελετουργία δεν ανήκει στους ερωτικούς καταδέσμους. Τα μαγικά εργαλεία = *ρόμβος* (=σβούρα) και *ἵυγξ* (=τροχίσκος) δεν εμφανίζονται στους Μαγικούς Παπύρους.²²

Πρᾶξις και Κλήσις

Τα συστατικά στοιχεία μιας μαγείας, από την πιο απλή (όπως στον Όμηρο) ως την πιο σύνθετη κατά τους Ελληνιστικούς χρόνους, είναι η *πρᾶξις* (τα δρώμενα, η τελετουργία) και η *κλήσις* (τα λεγόμενα, η επίκλησις).²³

Τα δρώμενα και τα λεγόμενα της Σιμαίθας, κατά τον Ι. Πετρόπουλο, α) μιμούνται και προϊδεάζουν το ποθούμενο αποτέλεσμα του καταδέσμου και β) αναπαριστάνουν την ψυχική κατάσταση της μάγισσας που θέτει στην υπηρεσία της τη συνταγή του.²⁴

Η πρᾶξις (Τα δρώμενα)

Τα υλικά της Σιμαίθας είναι: κριθάρι (*ἄλφιστα*), φύλλα δάφνης (*δάφναι*), πίτουρα (*πίτυρα*), κερί (*κηρὸν*), υγρά για σπονδές (κρασί, γάλα ή νερό), το ιππομανές φυτό (*ἵππομανές φυτόν*) και σκόνη σαύρας (*σαύραν τοι τρίψασα*) (την οποία χρησιμοποιούσαν οι αλχημιστές από την αρχαιότητα ως τον Μεσαίωνα), χλαίνη (*χλαίνα*).

Τα εργαλεία της Σιμαίθας είναι: μαγική ρόδα (*ἵυγξ*), σβούρα (*ρόμβος*), σήμαντρο (*γόγγος*).

21. Πρβλ. Θεόκριτος, *Εἰδύλλια* 24. 88.

22. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνιστική αρχαιότητα*, 212-213.

23. G. Luck, *Arcana Mundi*, 54. J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Naperville, Ill.: Allenson, 1974, 42-43.

24. Ι. Πετρόπουλου, "Συμπώματα έρωτος στους ερωτικούς Μαγικούς Παπύρους", στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ιστός, 1997, 108.

Πιστεύουμε ότι η τελετουργία της Σιμαίθας έχει τα συστατικά μιας μυστηριακής ιεροτελεστίας και ως προς τη δομή ανήκει στις διαβατήριες τελετές (*rites of passage*) με τη γνωστή τριαδική τους δομή, κατά τον van Gennep: α) τον αποχωρισμό (*separation*), β) την περιθωριοποίηση (*margin* ή *limen*) και γ) την επανένταξη ή ενσωμάτωση (*aggregation*).²⁵

Νομίζουμε, όμως, η τελετουργία της Σιμαίθας ανήκει σε δυαδική δομή, δηλαδή α) του αποχωρισμού και β) της περιθωριοποίησης. Απουσιάζει η γ) δομή, αυτή της επανένταξης ή ενσωμάτωσης. Έτσι, στην α) δομή του αποχωρισμού ανήκει η Α) φάση της τελετουργίας της Σιμαίθας:

[Θεοκρίτου, *Ειδύλλια 2. Φαρμακεύτρια*]²⁶

Α)

ἄλφιτά τοι πρᾶτον πυρὶ τάκεται. ἀλλ' ἐπίπασσε,
Θεστυλί. δειλαία, πᾶ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι;
ἦ ῥά γέ θην, μυσαρὰ, καὶ τὴν ἐπίχαρμα τέτυγμα;
πάσσ' ἅμα καὶ λέγε ταῦτα· 'τὰ Δέλφιδος ὁστία πάσσω.'
ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν αἴθω
χὼς αὐτὰ λακεῖ μέγα καπυρίσασα
κῆξαπίνας ἄφθην κούδ' ἐσποδὸν εἶδομες αὐτᾶς,
οὔτω τοι καὶ Δέλφιν ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνοι.
νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα.

[Πρώτα θα ψήσουμε αλεύρι στη φωτιά. Ρίξ' το Θεστυλη. Πασπάλιζε το αλεύρι και λέγε μαζί: 'Πασπαλίζω τα κόκαλα του Δέλφη'. Για τον Δέλφη εγώ καίω αυτές τις δάφνες. Όπως ζαρώνουν αυτές, τσιρίζοντας μέσα στις φλόγες, κι αρπάζουν ξαφνικά φωτιά, δίκως ν' αφήνουν στάχτη, έτσι να λιώσουν και οι σάρκες του Δέλφη στη φωτιά. Τώρα θα κάψω πίτυρα].

25. A. van Gennep, *The rites of passage*, μτφ. στην αγγλ. M. Vizedom και G. Caffee, London: Routledge, αναθ. έκδ., 2004.

26. Θεοκρίτου, *Ειδύλλια 2. Φαρμακεύτρια*. Μετάφραση: Δ. Ρήσος, *Η Μαγεία στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο*, Αρχαίοι συγγραφείς, Αθήνα: Εξάντας, 1996, Κείμενο αρ. 4. D. Pralon, "Théocrète, La Magicienne", στο: *La Magie*, I, 307-326.

Σχόλια

- *ἄλφιστα*: Το αλεύρι χρησιμοποιείται ως μέσον στη μαγεία, στις θυσίες, ειδικά στις νεκρικές. Ο Graf αποδίδει το *ἄλφιστα* με «σπόρους κριθαριού» και παρατηρεί ότι το κάψιμο σπόρων κριθαριού στις φλόγες είναι συνηθισμένο όχι στη μαγεία, αλλά σηματοδοτούσε την έναρξη της ολύμπιας θυσίας.²⁷ (*similia similibus*).
- *δάφναν*: Η αποτροπαϊκή δύναμη του φυτού δάφνη ήταν γνωστή στις πρακτικές μαγείας.²⁸ Η δάφνη συνδέεται με την ερωτική μαγεία στον Βιργίλιο και στον Προπέρτιο.²⁹
- *ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνοι*: Το ρήμα *ἀμαθύνοι* είναι ομηρικό «άπαξ λεγόμενον», εδώ με παθητική σημασία. Η Σιμαίθα εύχεται το πρόσωπο εναντίον του οποίου ασκεί τη μαγεία να πάθει τα ίδια με αυτά που παθαίνουν τα αντικείμενα που χρησιμοποιεί (ομοιοπαθητική μαγεία, μια μορφή της συμπαθητικής μαγείας). (*similia similibus*).
- *νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα*: Η καύση πίτουρων είναι στοιχείο ερωτικής διαβολής, που προκαλεί την παρουσία της εξοργισμένης θεότητας και κατά συνέπεια μπαίνουν σε ενέργεια προστατευτικά μέσα, όπως το χτύπημα του γόγγυ.

Κατά τον Graf η Σιμαίθα προσδίδει στην τελετή από την αρχή τον χαρακτήρα θυσίας και σύμφωνα με το πρότυπο αυτό η σκλάβα της είναι βοηθός της.³⁰ Στην πρώτη φάση είμαστε όχι μόνον θεατές, αλλά και συμμύστες μιας μυστηριακής τελετής με θυσιαστήριο χαρακτήρα.

Στην α) δομή του αποχωρισμού ανήκει και η Β) φάση της τελετουργίας της Σιμαίθας:

27. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνωρωμαϊκή αρχαιότητα*, 214-215.

28. Βλ. Ζηνόβιος III. 12 (*Παροιμ.* I. 61 και Θεοφράστου, *Χαρ.* XVI. 2). K. Lembach, *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1970, 57-60, Σ. Γ. Χατζηκώστα, *Θεοκρίτου Ειδύλλια I-VII*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2005.

29. Βιργίλιος, *Ἑκλ.* VIII. 82-3. Προπέρτιος II. XXVIII. 35-6.

30. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνωρωμαϊκή αρχαιότητα*, 215.

Β)

ὥς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω,
ὥς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφης.
κὼς δινεῖθ' ὅδε ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας,
ὥς τήνος δινοῖτο ποθ' ἀμετέραισι θύραισιν.
ἐς τρὶς ἀποσπένδω καὶ τρὶς τάδε, πότνια, φωνῶ·
εἴτε γυνὰ τήνῃ παρακέκλιται εἴτε καὶ ἀνὴρ,
τόσσον ἔχοι λάθας ὅσον ποκὰ Θησέα φανί
ἐν Δία λασθῆμεν ἐυπλοκάμῳ Ἀριάδνας.

[Ὅπως λιώνω, με τη βοήθεια της θεάς, τούτο το κερί, έτσι και ο Δέλφης ο Μύνδιος να λιώσει από έρωτα. Κι όπως γυρίζει τούτος εδώ ο χάλκινος ο ρόμβος (σβούρα) από τη δύναμη της Αφροδίτης, έτσι να γυρίζει κι εκείνος έξω από την πόρτα μου. Τρεις φορές κάνω σπονδή και τρεις φορές αυτά, δέσποινα, φωνάζω: 'Είτε είναι τώρα με γυναίκα είτε με άνδρα, να τους ξεχάσει, όπως ξεχάσε κάποτε, καταπώς λένε, ο Θησέας στη Νάξο την ομορφοπλέξουδη Αριάδνη'].

Η τελετή της διαβολής ολοκληρώνεται με μια τελετουργία αποχωρισμού: λιώσιμο κεριού, τρεις φορές σπονδή.

Σχόλια:

- *κηρὸν*: Μια κοινή μεταφορά είναι η εικόνα του κεριού που λιώνει, που στη λογοτεχνία αναφέρεται στην «επιδρομή» του έρωτα. Το κερί είναι συνηθέστατο μέσον μαγείας, όπως και το ρήμα «λιώνω». Η Σιμαίθα λιώνει κερί λέγοντας «έτσι να λιώσει και αυτός από έρωτα». (*similia similibus*).
- *ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας*: Η Σιμαίθα γυρίζει μια σβούρα ζητώντας «να τριγυρίζει κι αυτός έτσι ακριβώς έξω από την πόρτα μου». (*similia similibus*).
- *ἐς τρὶς ἀποσπένδω καὶ τρὶς τάδε, πότνια, φωνῶ*: Η Σιμαίθα κάνει τρεις σπονδές παρακαλώντας να ξεχάσει ο Δέλφης κάθε άλλον έρωτα, όπως ξεχάσε ο Θησέας στη Νάξο την Αριάδνη. (*similia similibus*). Η σπονδή αποκτά μαγικό χαρακτήρα μέσω της τριπλής επανάληψης. Ο αριθμός τρία είναι ο

κατ' εξοχήν «μαγικός αριθμός».³¹ Επίσης, η συμβολική σημασία του αριθμού τρία στον Χριστιανισμό κ.λπ.³²

Στη β) δομή της περιθωριοποίησης ανήκει η Γ) φάση της τελετουργίας της Σιμαίθας:

Γ')

*ἵππομανὲς φυτόν ἐστι παρ' Ἀρκάσι, τῷ δ' ἐπὶ πᾶσαι
καὶ πῶλοι μαίνονται ἂν' ὄρεα καὶ θοαὶ ἵπποι·
ὥς καὶ Δέλφιν ἴδοιμι, καὶ ἐς τόδε δῶμα περάσαι
μαινομένῳ ἵκελος λιπαρᾶς ἔκτοσθε παλαίστρας.
τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὤλεσε Δέλφης,
ὡγὼ νῦν τίλλοισα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω.
σαύραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὔριον οἰσῶ.
Θεστυλί, νῦν δὲ λαβοῖσα τὸ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαζον
τᾶς τίνω φλιᾶς καθ' ὑπέρτερον ἅς ἔτι καὶ νύξ,
καὶ λέγ' ἐπιτρύζοισα 'τὰ Δέλφιδος ὅστία μάσσω.'*

[Το ιππομανές είναι ένα βοτάνι της Αρκαδίας, που σαν το φάνε τα' άλογα και οι γοργοπόδαρες φοράδες μανιάζουν και τρέχουν σαν τρελές στα όρη. Σε τέτοια κατάσταση να δω τον Δέλφη να τρέχει για το σπίτι μου σαν τρελός. Ο Δέλφης έχασε τούτη εδώ την άκρη από τη χλαίνη του: τώρα την κάνω ξεφτίδια και τη ρίχνω στις άγριες φλόγες. Θα τρίψω μια σαύρα και θα την κάνω αύριο κακό φαρμάκι. Θεστυλη, πάρε αυτά τα μαγικά βότανα και τρίψ' τα στο κατώφλι του όσο είναι ακόμα νύχτα και πες ψιθυριστά: 'Τα κόκαλα του Δέλφη τρίβω']

Σχόλια

- *ἵππομανὲς φυτόν ἐστι παρ' Ἀρκάσι, τῷ δ' ἐπὶ πᾶσαι
καὶ πῶλοι μαίνονται ἂν' ὄρεα καὶ θοαὶ ἵπποι:*

31. Πρβλ. Αριστ., *Περὶ Οὐρ.* I. 268 α: καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρεῖς πάντη. Καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτῇ γάρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.

32. H. Usener, "Dreiheit", στο: *RhMus* LVIII (1903), 161-208.

Οι Θεόκριτος, Διοσκορίδης και Servius αναφέρουν το *ἵππομανές* ως φυτό,³³ ενώ οι Αριστοτέλης και Αιλιανός ως έκκριμα του αιδοίου των θηλυκών αλόγων ή ως σάρκωμα που υπάρχει στο μέτωπο των πουλαριών, όταν γεννηθούν.³⁴ Ως έκκριμα, επίσης, οι Τίβουλλος, Προπέρτιος και Βιργίλιος.³⁵ Πάντως το *ἵππομανές* χρoσῖμευε για την παρασκευή μαγικών φίλτρων, διότι δημιουργούσε ερωτική μανία στους ανθρώπους, όπως ακριβώς και στα άλογα. Ο Αιλιανός και ο Πausanías αναφέρουν την ιστορία ενός μπρούτζινου αλόγου στην Άλτη, στο οποίο ο γλύπτης είχε αποτυπώσει το *ἵππομανές*.³⁶ (*similia similibus*).

- *τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὄλσε Δέλφης,*
ὧγὼ νῦν τίλλοισα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω:
Το κάψιμο από τον μανδύα είναι συμπαθητική μαγεία (=αναλογική) και καταστρεπτική. (*similia similibus*).
- *σαύραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὔριον οἶσῶ:*
Η βρασμένη σαύρα συνδέεται με την ερωτική μαγεία (*ἀγωγές*). Σύμφωνα με τις «Κυραννίδες», μια συλλογή μαγικών λίθων, ο «σαυρόλιθος» είναι ό,τι καλύτερο για τις αγωγές, ενώ ένας Πάπυρος του 3ου αι. μ.Χ. (σήμερα στη Λειψία) διασώζει τη συνταγή μιας αγωγής, στην οποία χρησιμοποιείται μια αποξηραμένη και καμένη σαύρα. Ένα απόσπασμα Παπύρου προβλέπει τη χρήση ματιού σαύρας.³⁷ Η Σιμαίθα βράζει τη σαύρα, για να παρασκευάσει ένα κακόβουλο ερωτικό φίλτρο. Κάτι παρόμοιο δεν μαρτυρείται στα Παπυρικά Μαγικά κείμενα. Το πιο κοντινό παράλληλο υπάρχει σε έναν από τους Παπύρους του Λέιντεν, (*PGM XIII. 318*) με τη συνταγή ενός πόσιμου ερωτικού φίλτρου από κονιορτοποιημένες σφήκες.
- *τὰ θρόνα:* Η σημασία της λέξης ποικίλλει. Ο Θεόκριτος ακολουθεί την ερμηνεία των Αιτωλών, δηλαδή «φάρμακα».

33. Διοσκορίδης II. 73 και Servius III. 297-298 (Σχολία του στα *Γεωργικά* του Βιργιλίου).
K. Lembach, *Die Pflanzen bei Theokrit*, 61-63.

34. Αριστοτ., *Περὶ Ζώων* VI.18.577a. Αιλιανός, *Περὶ Ζώων* III. 17 και XIV.18.

35. Τίβουλλος II.IV.58. Προπέρτιος IV.V.18. Βιργίλιος, *Γεωργικά* III. 280.

37. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, 219 και σημ. 24.

- *τᾷς τίνω φλιᾷ καθ' ὑπέρτερον ἄς ἔτι καὶ νύξ,
καὶ λέγ' ἐπιπύροισα τὰ Δέλφιδος ὅστ' ἰά μᾶσσω:*

Η Θέστυλη πρέπει να κάνει τα μάγια στο κατώφλι του άπιστου εραστή, διότι είναι το σημείο του σπιτιού, όπου καιροφυλακτούν οι δαίμονες, για να φέρουν την ευτυχία ή τη δυστυχία στους ενοίκους. Η νύχτα είναι ο κατάλληλότερος χρόνος για μάγια. Κατώφλι και νύχτα αποτελούν οριακές καταστάσεις τόπου και χρόνου και αυτές είναι οι πιο πρόσφορες για μαγικές πράξεις.

Τέλος, η Σιμαίθα απειλεί να επανέλθει με πιο τρομακτικά μάγια, αν ο Δέλφης δεν ανταποκριθεί με τούτα:

*νῦν μὲν τοῖς φίλτροις καταδήσομαι αἱ δ' ἔτι κά με
λυπεῖ, τὸν Ἀΐδαο πύλαν, ναὶ Μοῖρας, ἄραξεῖ
τοῖά οἱ ἐν κίστῃ κακὰ φάρμακα φαμὶ φυλάσσειν,
Ἀσσυρίῳ, δέσποινα, παρὰ ξείνοιο μαθοῖσα.*

[Τώρα θα τον δέσω εγώ με μάγια ερωτικά κι αν συνεχίσει να με στενοχωρεί, ορκίζομαι στις Μοίρες ότι την πόρτα του Άδη θα τον στείλω να χτυπήσει με τα κακά μου φάρμακα, που κρύβω σε εκείνο το κουτί. Τα έμαθα, θεά, από κάποιον Ασσύριο ξένο].

Η Σιμαίθα απειλεί να βλάψει τον άπιστο εραστή της.

Η Διδώ στην *Αΐνειάδα* του Βιργιλίου (4.450-705) καταριέται αληθινά τον Αινεία, («*Ας πεθάνει πριν της ώρας του και ας μείνει άταφος κάπου στην άμμο*»), γιατί συνειδητοποιεί ότι η ερωτική μαγεία δεν λειτουργεί, και κατόπιν αυτοκτονεί.

Μπορεί τα μάγια της Σιμαίθας του Θεοκρίτου να μην είχαν ίσως το επιθυμητό αποτέλεσμα για την πληγωμένη γυναίκα, όμως, διακόσια χρόνια αργότερα ο Βιργίλιος στην 8η *Ἑκλογία* του (στ. 64-109), μια διασκευή του 2ου *Εἰδυλλίου* του Θεοκρίτου, φρόντισε να δώσει ένα αίσιο τέλος: η μαγεία λειτουργεί και ο άπιστος Δάφνης επιστρέφει.

Η κλήσις (Τα Λεγόμενα)

Η μέθοδος της Σιμαίθας είναι: ξόρκια, δηλαδή μαγικές *επωδές* στη Σελήνη-Εκάτη-Άρτεμη.

Στους Μαγικούς Παπύρους ο συνήθης όρος για το λεκτικό μέρος της μαγικής διαδικασίας είναι *λόγος* (formula), αλλά η λέξη *εὐχή* (=προσευχή) συναντάται αρκετές φορές. Η *εὐχή πρὸς Σελήνην* στον Μαγικό Πάπυρο PGM IV. 2785-2879, Ὕμνος 18 είναι πολύ κοντά, ακόμη και στο λεξιλόγιο, προς την επίκληση της Σιμαίθας στις θεότητες.³⁸

Οι περιπτώσεις Σιμαίθας-Μήδειας, κατά τον Chr. Faraone, ανήκουν στον τύπο μαγείας που καλεῖται *ἀγωγή*.³⁹ Η *ἀγωγή* συνδέεται με τη λατρεία τριών διαφορετικών ομάδων θεοτήτων: 1) Αφροδίτη (Έρως, Πειθώ), 2) Σελήνη και Ἡλιος, και 3) χθόνιες, όπως Ερμής - Εκάτη - Περσεφόνη. Στην ύστερη περίοδο οι δύο πρώτες ομάδες υπεχώρησαν και επεκράτησε η τρίτη, δεδομένου ότι η ουράνια Σελήνη ταυτίστηκε με την χθόνια Εκάτη. Στα πιο πρώιμα στάδια η ερωτική μαγεία έχει να κάνει περισσότερο με την Κυπρογένεια Αφροδίτη. Αργότερα, οι γυναίκες μάγισσες, όταν ασκούν την *ἀγωγή*, απευθύνονται στη Σελήνη, όπως στο *Εἰδύλλιο* του Θεοκρίτου, ενώ οι άνδρες στον Ἡλιο.⁴⁰ Οι ερωτοχτυπημένες γυναίκες, όπως η Φαῖδρα στην πρώτη εκδοχή του *Ἰππολύτου* του Ευριπίδη, στην επίκλησή της προς τη Σελήνη ζητάει την εμφάνισή της. Το ίδιο και η Σιμαίθα, η οποία κατ' αρχήν επικαλεῖται τη Σελήνη, στην οποία αργότερα αποκαλύπτει την περιπέτεια της άτυχής της αγάπης, με κάποιο πιθανώς θεραπευτικό αποτέλεσμα, και έπειτα την Εκάτη, η οποία φαίνεται να είναι αρμόδια για την μαγική επίθεση κατά του Δέλφου. Εδώ έχουμε μια ανάμιξη των δύο παραδόσεων, της πρώιμης, δηλαδή με την αναφορά στην Αφροδίτη και την επίκληση στη Σελήνη και της ύστερης με την επίκληση στη χθόνια Εκάτη ή τη συγχώνευση Σελήνης-Εκάτης. Δεν γνωρίζουμε ακριβώς πότε έγινε αυτή η συγχώνευση Σελήνης-Εκάτης στην ερωτική μαγεία, αλλά στο *Εἰδύλλιο* του

38. F. Graf, "Prayer in Magic and Religious Ritual", στο: *MAGIKA HIERA*: 189.

39. Chr. A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*: 133 κ. ε.

40. Σχόλια στον Θεόκριτο 2. 10 b-c.

Θεοκρίτου, μια μαρτυρία από τον πρώιμο 3ο αι. π.Χ., που περιγράφει την τελετουργία μιας *ἀγωγῆς* στην Κω, οι δύο θεότητες εμφανίζονται πλάι-πλάι χωρίς ανταγωνισμό μεταξύ τους. Μάλλον θα προσθέταμε ότι οι ρόλοι τους είναι διακριτοί. Η Σελήνη είναι αρμόδια για το λεκτικό μέρος και η χθόνια Εκάτη για τα δρώμενα.

Έχουμε, λοιπόν, μια εισαγωγική επίκληση στη Σελήνη-Εκάτη, ενώ γίνεται επίκληση και στη μαγική δύναμη των συγγενών αναλογικά ή προστάτιδων, της Κίρκης, της Μήδειας και της ξανθόμαλλης Περιμήδης:

*ἀλλά, Σελάνα,
φαῖνε καλόν· τὴν γὰρ ποταεῖσσομαι ἄσυχᾳ, δαῖμον,
τῇ χθονίᾳ θ' Ἑκάτῃ, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι
ἐρχομέναν νεκῶν ἀνά τ' ἥρῃα καὶ μέλαν αἷμα.
καῖρ', Ἑκάτα δασπλῆτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὁπάδει,
φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερεῖονα μήτε τι Κίρκας
μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας.*

[Φέξε φωτεινά, Σελήνη, τραγουδώ για σένα, θεά, και για την Εκάτη τη χθόνια, που σαν περνάει, οι σκύλοι τρέμουν και γαβγίζουν, καθώς δρασκελίζει τους τάφους των νεκρών και τις λίμνες με το μαύρο αίμα. Χαίρε, Εκάτη φοβερή, και μείνε μαζί μου ως το τέλος. Κάνε τούτα τα μάγια δυνατά σαν εκείνα της Κίρκης και της Μήδειας και της ξανθόμαλλης Περιμήδης].

Εδώ η Εκάτη ταυτίζεται με τη Σελήνη.⁴¹

Η καθοριστική συνάντηση με το θείο δεν πραγματοποιείται στη φάση της περιθωριοποίησης, όπως σε άλλες μαγικές τελετές, αλλά στο τέλος της Α΄) φάσης της τελετουργίας με τη δεύτερη επίκληση στην Άρτεμη-Εκάτη, που διακόπτεταικάνει την εμφάνισή της η τρομερή θεά με τα αλυκτίσματα των σκυλιών στα τρίστρατα

41. Για την επίκληση Εκάτης-Σελήνης βλ. Λουκιανού, *Φιλοψευδής* 13-14: *καὶ τὴν Ἑκάτην αὐτὴν ἐναργῆ παριστὰς καὶ τὴν Σελήνην καθαιρῶν· ... μετὰ δὲ τὴν Ἑκάτην τε ἀντίγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν.*

τὸ δ', Ἄρτεμι, καὶ τὸν ἐν Ἄϊδα
κινήσῃς ἀδάμαντα καὶ εἴ τί περ ἀσφαλὲς ἄλλο—
Θεστυλί, ται κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται
ἃ θεὸς ἐν τριόδοισι· τὸ χαλκέον ὥς τάκος ἄχει.

[Ἄρτεμι, ἔχεις τὴ δύναμη νὰ τραντάξεις ἀκόμη καὶ τὶς κολόνες τοῦ Ἄδου καὶ καθεὶ ἄλλο ἀκλόνητο. Θεστυλή, γαβγίζουν τὰ σκυλιὰ γύρω ἀπὸ τὴν πόλιν. Ἡ θεὰ εἶναι στὰ τρίστρατα. Γρήγορα, χτύπα τὸ χάλκινο τὸ δίσκο τώρα!].

Σχόλια: Ἡ Ἄρτεμι ἀναφέρεται ἐδῶ ἀντὶ τῆς Ἑκάτης.

Τὸ φαινόμενο συγκρητισμοῦ Ἄρτεμις-Ἑκάτης⁴² μαρτυρεῖται στὰ ἀνατολικά ἢ βόρεια ὅρια τῆς Ἑλλάδας. Ἡ λατρεία τῆς Ἄρτεμις-Ἑκάτης μαρτυρεῖται ἐπιγραφικὰ στὴ Θάσο καὶ στὴ Μακεδονία.⁴³ Τὸν 5ο αἰ. ἓνα ἀγάλμα τῆς Ἑκάτης-Ἄρτεμις Ἐπιπυργιδίας ὑπάρχει κοντὰ στὴν εἴσοδο τῆς Ἀκρόπολης τῶν Ἀθηνῶν, τὸ πρῶτο ποῦ ἀπεικονίζει τὴν Ἑκάτη μὲ τριπλὴ μορφή.⁴⁴ Ἦδη στὸν Ὀμηρικό *Ὕμνο στὴν Δήμητρα* ἡ σχέση τῆς Ἑκάτης μὲ τὴν Ἐλευσίνα καὶ τὴν Περσεφόνη εἶναι ἐδραιωμένη καὶ ἡ Ἑκάτη εἶναι ἡ προστάτιδα τῶν διαβάσεων καὶ μάλιστα τῶν χθονίων.⁴⁵

- καὶ τὸν ἐν Ἄϊδα κινήσῃς ἀδάμαντα: οἱ ἀκλόνητες πύλες τοῦ Ἄδου.

Παρόμοια ἀποστροφή πρὸς τὴν Ἑκάτη ὑπάρχει καὶ στὸν Μαγικό Πάπυρο PGM IV. 2719.

Ἡ Ἑκάτη, λοιπόν, ἔχει πρόσβαση καὶ συμμετέχει καὶ στὶς τρεῖς ἐπικράτειες τοῦ κόσμου κατὰ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ ἀντίληψη: ἐκεῖνου τοῦ ὁποῖο κυβερνᾷ ὁ

42. Βλ. γραμματειακὲς ἀναφορὲς: Αἰσχ., *Ἰκέτιδες* 667-677, Ἀριστοφ., *Βάτραχοι* 1356-1365, Πανυσανίας I.43.1.

43. Θάσος: IG VIII. 35 (450 π.Χ.). SEG XLII 785. 49 (470-460 π.Χ.). Μακεδονία (Καστανιά): Bull Epigr (2000), 456 (2ος/1ος αἰ. μ.Χ.).

44. Πανυσανίας II.30.2. P. A. Marquardt, "A Portrait of Hecate", στο: *AJP* 102 no. 3, (Fall 1981), 251. κ.ε. καὶ σημ. 10. N. Werth, *Hekate*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2006. 35-45/

45. Ὀμ. *Ὕμνος πρὸς Δήμ.* 24-25, 51-59. Βλ. Ἀπικὸ ἐρυθρόμορφο κρατὶρα (5ος αἰ. π.Χ.), Metropolitan Museum NY, New York 28.57.23. Ἐπίσης, Ἀπυλὸ ἐρυθρόμορφο κρατὶρα (περ. 350 π.Χ.), British Museum, London, F 277. Ὡς Προπυλαία Ἑκάτη μὲ ἱερὸ στὴν Ἐλευσίνα, στὴν εἴσοδο τῶν Μυστηρίων. Πρβ. Αἰσχύλος, *Ἀποσπ.* 388 Nauck. Βλ. W. Fauth, *Hekate Polymorphos - Wesenvarianten einer antiken Gottheit*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2006, 40-48.

Ζευς, (Δίας), ο Ποσειδώνας και ο Άδης. Σαφώς η Εκάτη αποτελεί ένα ενδιάμεσο ανάμεσα στον κόσμο των θεών και σε αυτόν των ανθρώπων. [Αυτός ο ρόλος επιβεβαιώνεται από την εμφάνισή της ως αγγελιοφόρου πνεύματος στον Πίνδαρο μέχρι τις *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου.]

Η Εκάτη του Διόδωρου Σικελιώτη⁴⁶ είναι το αρχέτυπο της φαρμακευτικής μαγείας, η *Φαρμακεύτρια*. Η αμφισημία της λέξεως *φάρμακον* (=δηλητήριο ή γιατρικό) αντιπροσωπεύεται από τις δύο θυγατέρες της Εκάτης κατά τον Διόδωρο. Η Κίρκη είναι η φαρμακεύτρια, η Μήδεια η ιδρύτρια των γιατρικών.⁴⁷ Η ίδια η Εκάτη είναι η εφευρέτρια του *άκονίτου*, του δηλητηρίου που παράγεται από το δηλητηριώδες φυτό που αυξάνεται σε απότομα βράχια, ή σε τόπο καλούμενο *Άκόναι*.⁴⁸ Κατά τον Διόδωρο, η τρισυπόστατη Εκάτη, με αρνητική σημασία, είναι: η βασίλισσα-ιέρεια, η τοξότρια και η φαρμακεύτρια.

Η Εκάτη είναι *εὐμενής* κατά τον Πίνδαρο,⁴⁹ ή *δασπλήτης* (=φοβερή) κατά τον Θεόκριτο.

- *τὸ χαλκέον*: Ο αποτρεπτικός ήχος του χαλκού απομάκρυνε τα κακά πνεύματα, όπως στις εκλείψεις της Σελήνης. Ο γόγγος συνδέεται με την παρουσία χθόνιων δυνάμεων.⁵⁰ Ανήκει στα μουσικά όργανα που εμφανίζονται σε οριακές καταστάσεις. Στα Ελευσίνια Μυστήρια χτυπούσαν τον γόγγο κατά την επίκληση της Περσεφόνης από τον Άδη. Κατά τον Graf, η χρήση του γόγγου εδώ ίσως είναι ένα δάνειο του Θεοκρίτου από τα Ελευσίνια Μυστήρια. Η Σιμαίθα προσπαθεί να τρομάξει την Εκάτη, τη χθόνια, τριόδια θεά, που ήδη κάνει την εμφάνισή της με τα σκυλιά που αλυχτούν στο τρίστοιχο.

Ο μονόλογος της Σιμαίθας κλείνει με ευχή προς τη Σελήνη, που θυμίζει καταληκτική αποστροφή ύμνου:⁵¹

46. Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη* 4.45.2. J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J.C.)*, Paris: Les Belles Lettres, 1973, 83-86. P. Sauzeau, "Hékate, archère, magicienne et empoisonneuse", στο: *La Magie*, II, Univ. Paul-Valéry, Montpellier III, 2000, 200.

47. P. Sauzeau, "Hékate, archère, magicienne et empoisonneuse": 213.

48. J. Juthner, "Άκονιτον-άκονιτί", στο: *Glotta* 29 (1941), 73-77. P. Sauzeau, "Hékate, archère, magicienne et empoisonneuse", 214.

50. Πίνδαρος, *Παιάν* 2.78.51. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, 218.

51. Πρβλ. Όμ. Ύμν. XXXII. 17-8: *Χαῖρε ἄνασσα θεὰ λευκώλενε διὰ Σελήνη πρόφρον ἐϋπλόκαμος* και Ευρ., Φοίν. 175-8: *ὦ λιπαροζώνου θυγάτερ Ἀελίου/Σελαναία, χρυσεό-κυκλος φέγγος,/ ὡς ἀτρεμαῖα κέντρα καὶ σώφρανα/ πόλοις μεταφέρων ἰθύνει*.

καίρε, Σελαναία λιπαρόθρονε, καίρετε δ' ἄλλοι ἀστέρες,
εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὁπαδοί.

[Χαίρε, Σελήνη, πάνω στο λαμπερό σου θρόνο!. Χαίρετε κι εσείς αστέρια, που ακολουθεῖτε το ἄρμα της σιωπηλῆς νύκτας].

Η Σελήνη (Εικ. 2) ήταν κόρη της Θείας ή της Ευρυφάεσσης και του Υπερίωνος ή του Πάλλαντος,⁵² ἀδελφή του Ηλίου και της Ηούς. Ο Αισχύλος την αποκαλεῖ κόρη της Λητούς –ταυτίζοντάς την με την Ἄρτεμν.⁵³ Μεταγενέστερος μύθος τη θεωρεῖ σύζυγο του Ἡλίου.⁵⁴ Στην παράδοση των Ορφικῶν η Σελήνη θεωρεῖται μπετέρα του Μουσαίου. Οι μάγοι επικαλοῦνται τη Σελήνη, αφού οι μαγικές πράξεις γίνονται συνήθως νύκτα. Η Σελήνη ταυτίζεται με την Ἑκάτη, Ἀρτέμιδα, Περσεφόνη και στους Μαγικούς Παπύρους. Η τριάδα Ἑκάτη - Ἀρτεμν - Σελήνη σταθεροποιεῖται κατὰ την Ἑλληνιστική και Ρωμαϊκή εποχή.⁵⁵

Οι μάγοι και οι μάγισσες της Θεσσαλίας είχαν την ικανότητα να «κατεβάζουν» τη Σελήνη και τα ἀστροα και να μιλούν μαζί τους.⁵⁶ Μάλιστα στις μαγείες τις συνδεδεμένες με τις μυστηριακές λατρεῖες η περίοδος της νέας σελήνης, δηλαδή το χρονικό διάστημα ανάμεσα στον παλιό και τον νέο μήνα, είναι η καταλληλότερη στιγμή για την ἀσκηση της μαγείας.⁵⁷ Θεωρούμε ότι και οι

52. Ὅμ. Ὑμν Ἑρμ. 100.

53. Αισχύλος, Ἀπόσπ. 170 Nauck².

54. Κόιντ. Σμυρν. Χ. 336-337.

55. Νόννος, Διονυσιακά 44. 198: ὃ τέκος Ἡελίοιο, πολὺστροφε, παντρέφε Μῆνη, ἄρματος ἀργυρέοιο κυβερνήτειρα Σελήνη, εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη πολυώνυμος, ἐννυχίη δὲ πυρσοφόρῳ παλάμῃ δονέεις θιασώδεα πεύκην, ἔρχεο, νυκτιπόλος, σκυλακοιτρόφος, ὅτι σε τέρπει κνυζηθμῷ γοόνωντι κυνοσσόος ἔννυχος ἥκω Ἄρτεμις εἰ σὺ πέλεις ἐλαφιβόλος, ἐν δὲ κολώναις νεβροφόνῳ σπεύδουσα συναγρώσεις Διονύσῳ, ἔσσο κασιγνήτοιο βοηθός·

Σενέκας, Φαίδρα 406, ἰδ., Τρωάδες 386. Statius, Thebais X. 365 και IV. 410.

56. Πλάτων, Γοργίας 513 α: τοῦθ' ὅρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ και ἐμοί, ὅπως μὴ, ὃ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θεταλίδας· Ἀριστοφ., Νεφ. 749-50: γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν κατέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην. και Ορατ., Ἐπωδ. V. 45-6. Ἰπποκρ., Περὶ τῆς ἱερῆς νοῦσου 4: εἰ γὰρ ἄνθρωπος μαγεύων τε καὶ θύων σελήνην τε καθαιρήσει.

57. F. Graf, Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, 124.



Εικόνα 2. Η Σελήνη οδηγώντας το άρμα του Πήγασου. Ερυθρόμορφη Κύλιξ. Antikensammlung, Berlin F 2293 (περ. 500-450 π.Χ.).

μαγείες της Σιμαίθας λαμβάνουν χώρα κατ' αυτήν την χρονική περίοδο και τα λόγια της, αφού έχει τελειώσει όλες τις τελετές, *ἀλλὰ τὸ μὲν καίροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πώλως, πότνι· «ἀλλὰ εσύ, θεά, προς τον ὠκεανό, χαρούμενη, στρίψε τώρα τ' ἀλογά σου»* υποδηλώνουν το πέρας της νέας σελήνης και το πέρασμά της στον νέο μήνα. Ο στίχος αποτελεί επίσης το λεγόμενο της απεικόνισης της Σελήνης στην τέχνη (Εικ. 3).



Εικόνα 3. ΣΕΛΗΝΗ
Ερυθρόμορφος Κρατίρας, Kunsthistorische useum, Βιέννη, 1771, Αυστρία (450-400 B.C.).

ΠΡΟΤΥΠΑ ΤΗΣ ΣΙΜΑΙΘΑΣ: Μια θνητή μάγισσα, η ΠΕΡΙΜΗΔΗ και δύο με θεϊκό status η ΚΙΡΚΗ και η ΜΗΔΕΙΑ

ΠΡΟΣΤΑΤΙΔΑ ΟΛΩΝ: Η ΕΚΑΤΗ

ΠΕΡΙΜΗΔΗ

Η ξανθή Περιμήδη ταυτίζεται με την ομηρική Αγαμήδη (εναλλαγή των δύο επιτακικών προθεμάτων αγα- και περι-), κόρη του Αυγείου, μάγισσα που γνώριζε όλα τα φαρμακερά βοτάνια.⁵⁸

ΚΙΡΚΗ

Η Κίρκη έχει οπωσδήποτε θεϊκό status, είτε είναι εκπρόσωπος μιας παλιάς μπηριαρχικής κοινωνίας, θέσει αντίθετη κατά των ανδρών, είτε είναι μια ημιθεϊκή δύναμη, απομεινάρι ενός παλιότερου πολιτισμού ή μια σχετικά αβλαβής δύναμη, αν μείνει κανείς μακριά της, αλλά επικίνδυνη αν μπει στα χωράφια της.⁵⁹

Δεδομένης της σχέσης του Θεοκρίτου με το ομηρικό έπος, νομίζουμε ότι η αναφορά της Σιμαίθας στις δύο επικές μάγισσες Περιμήδη (Αγαμήδη) και Κίρκη οφείλεται ακριβώς σε αυτήν την σχέση. Το κοινό σημείο που συνδέει τις τρεις μάγισσες είναι τα *φάρμακα*, τα *λυγρὰ φάρμακα τῆς πολυφαρμάκου* Κίρκης.

Με την Μήδεια, όμως, υπάρχει μια μεγαλύτερη συγγένεια και αυτήν ακριβώς θα επισημάνουμε αναζητώντας το αρχέτυπο της Σιμαίθας.

58. Ομ., *Ίλιάς* 11. 740-1: *πρεσβυτάτην δὲ θυγάτηρ' εἶχε ξανθὴν Ἀγαμήδην, ἥ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών.* Σχόλιο (Wendel, 274).

59. R. Brilliant, "Kirke's men in the Odyssey", στο: B. Cohen (εκδ.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford, 1955, 165-174. N. Marinatos, "Circe and Liminality", στο: O. Andersen, M. Dickie (εκδ.), *Homer's World*, Bergen, 1995:133-140. K. Kerényi, *Goddesses of Sun and Moon*, μτφ. M. Stein, Dallas, Texas: Spring Publications, 1979, 1-19. N. Μαρινάτου, "Η Μαγεία, τα Φυλαχτά και η Κίρκη", στο: *Αρχαιολογία* 70 (1999), 12-15. G. Karsai, "La Magie dans l'Odyssée: Circé", στο: *La Magie*, II, Univ. Paul-Valéry, Montpellier III, 2000, 185-198. T. Boyd, *Circe's circle of oaks at the edge of the world*, 2004, <http://www.sacredthreads.net/circe.htm>.

EXCURSUS: Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΑΦΡΟΔΙΤΗΣ - Ίψυ

Σημειωτέον ότι, εφόσον έχουμε να κάνουμε με ερωτική μαγεία, ξόρκι, προηγείται η αναφορά στην Αφροδίτη: *ἔχων ὃ τ' Ἔρως ταχινὰς φρένας ἃ τ' Ἀφροδίτα* «[σίγουρα ο Έρωτας και η Αφροδίτη παρέσυραν αλλού την άστατη καρδιά του]». Ας μην ξεχνάμε ότι η μαγεία είναι θεϊκό χάρισμα. Ο Πίνδαρος στον 4ο *Πυθιονικό*⁶⁰ αναφέρει ότι η ίδια η Αφροδίτη δίδαξε στον Ιάσονα την ερωτική μαγεία και τη χρήση της *ἱγγος*, του οργάνου που χρησιμοποιείται συνήθως στην ελληνική ερωτική μαγεία, καθώς και τη σχετική τελετουργία, η οποία γίνεται μέσα σε μυθικά πλαίσια: συνάντηση με τη θεά και παροχή νέων και απόκρυφων γνώσεων:

[Η Κυπρογένεια (= Αφροδίτη), η σεβαστή δέσποινα (*πότνια*), των αιχηρών βελών, έφερε πρώτη στους ανθρώπους από τον Όλυμπο την πλουμιστή τετράκινη *ἱγγα*, δένοντας το μαντικό πουλί σε άλυτο κύκλο, και δίδαξε στον σοφό γιο του Αίσονα (= Ιάσονα) τις προσευχές και τις επωδές (*λιτάς τ' έπαιιδάς*), για να χάσει η Μήδεια τη ντροπή των γονιών της και μαστιγωμένη από την Πειθώ η ψυχή της να καεί από λαχτάρα για την Ελλάδα].

Αυτή η αναφορά αποτελεί έναν αιτιολογικό μύθο για την ερωτική μαγεία.⁶¹ Επίσης, εκφράζεται έτσι η πολιτισμική θεωρία, σύμφωνα με τον Πίνδαρο, ότι η ερωτική μαγεία αποτελεί συστατικό του ανθρώπινου πολιτισμού, αφού μια θεότητα διδάσκει στον άνθρωπο ένα στοιχείο του ανθρώπινου πολιτισμού και μάλιστα μέσα σε ένα πλαίσιο μύησης.⁶²

60. Πίνδ., *Πυθ.* 4. 213-219: *πότνια δ' ὀξυτάτων βελέων/ ποικίλαν ἱγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν/ ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ/ μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν/ πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἔπαιιδάς/ ἐκδιδάσκεισεν σοφὸν Αἰσονίδαν/ ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰδῶ, ποθεινὰ δ' Ἑλλὰς αὐτάν/ ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάλιστα Πειθοῦς.*

61. F. Graf, "Medea, the enchantress from afar", στο: J. Clauss and S. Iles Johnston (εκδ.), *MEDEA, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997, 28. Περαιτέρω βιβλιογραφία: F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, 108 σημ. 19, και S. I. Johnston, "The Song of the Iynx: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4", στο: *TAPA* 125 (1995), 177-206.

62. F. Graf, *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, 107-109.

Ακριβώς, αυτήν την ἵγγα επικαλείται στην επαναλαμβανόμενη επωδό της η Σιμαίθα οκτώ φορές, όσο διαρκεί η μαγική τελετουργία, δηλαδή γυρίζει τον μαγικό τροχίσκο συνέχεια, ενώ τον ρόμβο μία φορά κατά τη διάρκεια της Β΄) φάσης της τελετουργίας:

Ἵγξ, ἔλκε τὸ τήνον ἐμόν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.

[Ἵγξ (=μαγικέ τροχέ), σύρε στο σπίτι μου τον άνδρα].

Αυτό σημαίνει ότι είναι δύο διαφορετικά εργαλεία στα χέρια της μάγισσας.⁶³ Σημειώτεον ότι κανένας από τους δύο όρους δεν εμφανίζεται στους Μαγικούς Παπύρους. Στα κείμενα εμφανίζεται σπάνια ο ρόμβος, συχνά η Ἵγξ.

Στη μυθολογία η Ἵγξ είναι Νύμφη, κόρη της Πειθούς ή της Ηούς, που κατάφερε με μάγια να φέρει τον Δία κοντά στην Ιώ ή στην ίδια. Η Ἥρα από τη ζήλια της την απολίσθωσε ή τη μεταμόρφωσε σε πουλί.⁶⁴ Η συστροφή του αυχένα της ἵγγος για προσέλκυση του ερωτικού ενδιαφέροντος του συντρόφου απολογεί τη σύνδεσή της με την ερωτική μαγεία. Την ἵγγα την έδεναν με τεντωμένα φτερά σε ένα περιστρεφόμενο τροχό, με την ελπίδα να φέρουν έτσι πίσω τους άπιστους εραστές. Όταν σταμάτησε αυτή η χρήση, ή Ἵγξ δήλωνε τον μαγικό τροχό. Η μεταφορική χρήση της λέξης δηλώνει τον έρωτα ή τη σφοδρή επιθυμία, όπως στον Αισχύλο.⁶⁵

Επίσης, σε ελληνιστικό επίγραμμα αναφέρεται μια παρόμοια χρήση της ἵγγος με αυτήν του Θεοκρίτου.⁶⁶

63. Βλ. Λεξικό Daremberg-Saglio, λήμμα *Rhombus*, IV B, 684, όπου ρόμβος δηλώνει δύο διαφορετικά αντικείμενα: Ἵγξ και το άλλο που μοιάζει με την ἵγγα, αλλά συνδέεται με τα Διονυσιακά μυστήρια.

64. Η περιγραφή αυτού του πουλιού γίνεται στο *Περὶ Ζῴων* του Αριστοτέλη, 504a.

65. Αισχύλος, *Πέρσαι* 982: ἵγγά μοι δῆτ' / ἀγαθῶν ἐτάρων ὑπορίνεις, / <ἄλαστ'> ἄλαστα στυγνὰ πρόκακα λέγων./βοᾷ βοᾷ <μοι> μελέων ἔντοσθεν ἦτορ.

66. Ανθολογία Παλατινή 5. 205: Ἵγξ ἡ Νικοῦς, ἡ καὶ διαπόντιον ἔλκειν/ἄνδρα καὶ ἐκ θαλάμων παῖδας ἐπισταμένῃ, / χρυσῷ ποικιθεῖσα, διαυγέος ἐξ ἀμεθύστου / γλυπτή, σοὶ κεῖται, Κύπρι, φίλον κτέανον, / πορφυρέης ἄμνου μαλακῇ τριχὶ μέσσα δεθεῖσα, / τῆς Λαρισαίης ξείνια φαρμακίδος.

Η ερμηνεία της *ἰυγγος* από την Sarah Iles Johnston είναι πειστική και έχει εφαρμογή όχι μόνον στον 4ο *Πυθιονίκο* του Πινδάρου, που ήδη έχουμε μνημονεύσει, αλλά και στη μνεία της *ἰυγγος* από τη Σιμαίθα του Θεοκρίτου.⁶⁷ Η σημασία της *ἰυγγος* έγκειται στον ήχο της, που έχει πειστικό και ελκυστικό χαρακτήρα. Αγγειογραφίες απεικονίζουν τον μαγικό τροχό-*ἰυγγα* στα χέρια ερώτων παρουσία εραστών ή στα χέρια των ίδιων των εραστών. Ο Ε. Tavenner υπέθεσε ότι η μαγική ιδιότητα της *ἰυγγος* έγκειται στην ικανότητά της να «στροβιλίσει» τα θύματα του ερωτικού πάθους, τόσο στο κείμενο του Πινδάρου, όσο και στις άλλες περιπτώσεις όπου αναφέρεται ο μαγικός τροχός-*Ἰυγξ*. Έτσι χρησιμοποιείται το ρήμα *δονέοι* στον *Πυθιονίκο* 4. 219, για να αποδώσει τη λειτουργία της *ἰυγγος* να προκαλέσει στην Μήδεια πάθος για τον Ιάσωνα.⁶⁸ Παρατηρούμε ότι την ίδια λειτουργία έχει η *Ἰυγξ* στο κείμενο του Θεοκρίτου: Το ρήμα που χρησιμοποιείται, για να αποδώσει και να περιγράψει τη δύναμη της *ἰυγγος*, δηλαδή να φέρει πιο κοντά το επιθυμητό πρόσωπο, είναι το ρήμα *ἔλκω* στις περισσότερες περιπτώσεις.⁶⁹ Το ίδιο ακριβώς και στον Θεόκριτο. Η Johnston επιχειρηματολογεί ότι η δύναμη της *ἰυγγος*, πουλιού και τροχού, δεν έγκειται στην κίνηση που *per se*, αφ' εαυτού, έχουν, αλλά μάλλον στους ήχους τους.⁷⁰ Ο Αἰλῖος Αριστείδης υποστηρίζει ότι η δύναμη του λόγου της τελετής των Ελευσινίων Μυστηρίων ήταν μεγαλύτερη από εκείνη των επωδών ή της *ἰυγγος* σε κίνηση.⁷¹

Η μαγική δύναμη των *ἰυγγων* να ελκύουν σχετίζεται με τη δύναμη της πειθούς. Τελικά, ο Θεόκριτος πρέπει να είχε επηρεαστεί από τον Πίνδαρο.

67. S. I. Johnston, "The Song of the *Iynx*: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4", 180 κ. ε., 186 κ. ε.

68. E. Tavenner, "Iynx and rhombus", στο: *TAPA* 64 (1933), 109-127.

69. Π.χ. Ξενοφ., *Ἀπομν.*, 3.11.18. Πίνδ., *Νεμ.* 4.35. Ανθολογία Παλατινή 5. 205 κ. ά.

70. Κατά τα Σχόλια στα *Halieutica* του Oppianus, I. 565: [*Ἰυγξ*]έστι δέ και εἶδος ὀργάνου μουσικοῦ, ᾧ χρῶνται αἱ φαρμακίδες εἰς φιλίαν.

71. Αἰλῖος Αριστείδης, *Παναθ.* 182. 13-20: τῇ μὲν γὰρ τῶν Ἐλευσινίων τελετῇ τοῖς εἰσαφικνουμένοις ἐξηγῆται τῶν ἱερῶν καὶ μυσταγωγοὶ κέκλησθε, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου πᾶσιν ἀνθρώποις τῶν εἰς τὸ μέσον εἰσφορῶν ἱερῶν ἐξηγῆται καὶ διδάσκαλοι καθεστήκατε· ἀνθ' ὧν ἅπαντας ταῖς πρεπούσαις ἐπαφαῖς ἐφέλκεσθε, οὐκ ἰυγγὶ ὑποκινούντες, ἀλλὰ τῷ καλλίστῳ τῶν φαρμάκων, τῷ λόγῳ ὅπερ οἱ θεοὶ πάντων ἀντάξιον ἀνθρώπων μόνων τῶν ἄλλων ἐδωρήσαντο.

Άλλο κοινό σημείο Σιμαίθας-Μήδειας: Η μεταφορική συσχέτιση του παρά-φορου έρωτα με τη φωτιά που σιγοκαίει και κατατρώγει το θύμα, κυρίως με τη θερμότητα και την τήξη, είναι ένας παραδοσιακός κοινός τόπος στη Γραμματεία και μάλιστα στα κείμενα ερωτικής μαγείας, όπως στους Μαγικούς Παπύρους. Το οδυνηρό αίσθημα που προκαλεί η επαφή με τη φωτιά, το κάψιμο, είναι ένα από τα ψυχολογικά συμπτώματα που επιφέρει ο δαίμων που κινητοποιεί ο μάγος:⁷² *ἔμαν φρένα καιομέναν πόθω* [η καρδιά μου καίγεται από τον πόθο],⁷³ ή *δ' αὐτικά χρῶι πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν* [και αμέσως μια φωτιά απλώθηκε κάτω από τη σάρκα μου]⁷⁴ ή *ἐν φρασὶ καιομέναν και πῦρ δέ νιν οὐκ ἐόλει παμ-φαρμάκου ξείνας ἐφειμαῖς* (της Μήδειας).⁷⁵ Η Σιμαίθα ομολογεί δύο φορές ότι *ἐπὶ τήνῳ πᾶσα καταίθουμαι τάλαιναν* [καίγομαι η ταλαίπωρη για τον άνδρα (τον Δέλφη)], *ὥς μοι πυρὶ θυμὸς ἰάφθη* [πήρε φωτιά η καρδιά μου].

ΜΗΔΕΙΑ

Ο Πίνδαρος, στον 4ο *Πυθιονικό* του (480 π.Χ.), πενήντα χρόνια πριν από την τραγωδία του Ευριπίδη (431 π.Χ.), παρουσιάζει το πρότυπο της Σιμαίθας, το οποίο θα συνεχίσει ο Ευριπίδης στην τραγωδία του «*Μήδεια*» και κατόπιν ο Απολλώνιος Ρόδιος στα *Ἀργοναυτικά* του, την *παμφάρμακο* Μήδεια.

Στην 3η ωδή των *Ἀργοναυτικῶν* του Απολλωνίου Ροδίου, στα τέλη του 3ου αι. π.Χ., η *κούρη Αἰήτεω πολυφάρμακος* Μήδεια,⁷⁶ αποκαλύπτει το περιπαθές του χαρακτήρα της χάρις στην αριστοτεχνικότητα του ποιητή. Σημειώνουμε ότι η Μήδεια στα *Ἀργοναυτικά* χαρακτηρίζεται από ένα μόνον επίθετο δύο φορές: *πολυφάρμακος*⁷⁷ (Εικ. 4).

72. Ι. Πετρόπουλου, "Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς Μαγικούς Παπύρους", 107 κ. ε. PGM IV. 2765-2766.

73. Σαφώ, *Ἀπόσπ.* 48. 2.

74. Σαφώ, *Ἀπόσπ.* 31.10.

75. Πινδ., *Πυθ.* 4. 218-19 και 4. 233-34.

76. V. Gaggadis-Robin, "κούρη Αἰήτεω πολυφάρμακος: Les images de Médée magicienne", στο: *La Magie*, II, 289-320.

77. Απολλ. Ροδ., *Ἀργοναυτικά* 3. 27 και 4.1677.



Εικόνα 4. Η ΜΗΔΕΙΑ με τη φορεσιά της βάρβαρης και τη μαγική κίστη στο χέρι. Απικός ερυθρόμορφος ελικωτός κρατήρας του ζωγράφου του Τάλω, Ρούβο, Jatta 1501.

Ο L. Belloni ισχυρίζεται ότι στο 3ο Βιβλίο των Ἀργοναυτικῶν ο χαρακτηρισμός αυτός σχετίζεται με την Κίρκη, ενώ στο 4ο Βιβλίο με την Εκάτη.⁷⁸ Κατά τον P. Green θα μπορούσε να συμβαίνει το αντίθετο και εν πάση περιπτώσει ο συσχετισμός αυτός είναι υποθετικός, αφού και οι δύο, Κίρκη και Εκάτη, είναι συγγενείς της Μήδειας.⁷⁹ Η μαγεία είναι οικογενειακή υπόθεση. Η περιγραφή του Απολλωνίου είναι συνοπτική και χαρακτηριστική:⁸⁰

[Απολλωνίου Ροδίου, Ἀργοναυτικά 3. 528-533]⁸¹

κούρη τις μεγάροισιν ἐνιτρέφει' Αἰήταο,
τὴν Ἑκάτη περίαλλα θεὰ δάε τεχνήσασθαι
530 φάρμακ' ὅσ' ἥπειρός τε φύει καὶ νήκυτον ὕδωρ·
τοῖσι καὶ ἀκαμάτοιο πυρὸς μειλίσσει' αὐτμὴν
καὶ ποταμούς ἴσθησιν ἄφαρ κελαδεῖνὰ ρέοντας,
ἄστρα τε καὶ μῆνης ἱερὰς ἐπέδρησε κελεύθους.

78. L. Belloni, "Medea ΠΟΛΥΦΑΡΜΑΚΟΣ", 121-122, 125.

79. P. Green, *The Argonautika by Apollonios Rhodios*, Bekeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 1997, 253.

80. Απολλ. Ροδ., Ἀργοναυτικά 3. 528-533.

81. Μετάφραση: Απολλώνιος Ρόδιος, Ἀργοναυτικά, Αθήνα: εκδόσεις Κάκτος, 1999.

[Στο παλάτι του Αιήτη ζει μια κόρη που έμαθε από τη θεά Εκάτη όλη την τέχνη της παρασκευής φαρμάκων (φίλτρων) από τα βότανα που δίνει η γη και ο απέραντος πόντος. Με αυτά (τα φάρμακα) μπορεί να δαμάσει τη δύναμη της ακάματης φωτιάς, να σταματήσει στη στιγμή την ορμητική ροή των ποταμών, να αιχμαλωτίσει τα άστρα και το ιερό φως του φεγγαριού].

Η δυσάμμορος Μήδεια, δεν αποφεύγει τον πειρασμό να δοκιμάσει τα δικά της φάρμακα. Εδώ από θύτης γίνεται εθελούσιο θύμα:⁸²

[Αυτά είπε κι έφερε ένα κιβώτιο (*φωριαμόν*) όπου ήταν φάρμακα πολλά, άλλα για σωτηρία κι άλλα για θάνατο (*πολλά φάρμακά οί τὰ μὲν ἐσθλά τὰ δὲ ῥαιστήρια*). Το ακούμπησε στα γόνατά της κλαίγοντας ... Ἦθελε τόσο να βρει ένα φάρμακο θανατερό (*φάρμακα θυμοφθόρα*) και να το πιει ...].

Τελικά, ήλθε στα σύγκαλά της και δίνει στον Ιάσονα το θαυματουργό φίλτρο «Προμήθειον».⁸³

«Προμήθειον» [Απολλωνίου Ροδίου, ἹΑργοναυτικά 3. 828-868]

*Ἦ δ' ἐπεὶ οὖν τὰ πρῶτα φαινομένην ἶδεν ἠῶ
παρθενική, ξανθὰς μὲν ἀνήψατο χερσὶν ἐθείρας,*

830 *αἶ' οἱ ἀτμηλὴν καταειμέναι ἠερέθοντο·*

*αὐσταλέας δ' ἔψηκε παρνίδας, αὐτὰρ ἄλοιφῇ
νεκταρὲν φαίδρυνε πέρι χροῶ· δύνε δὲ πέπλον
καλόν, εὐγνάμπτοισιν ἀρηρέμενον περόνησιν,
ἀμβροσίῳ δ' ἐφύπερθε καρῆατι βάλλε καλύπτρην
ἀργυφέν· αὐτῶς δὲ δόμοις ἔνι δινεύουσα
στεῖβε πέδον λήθη ἀκέων, τὰ οἱ ἐν ποσσὶν ἦεν*

82. Απολλ. Ροδ., ἹΑργοναυτικά 3. 802-811.

83. Απολλ. Ροδ., ἹΑργοναυτικά 3. 828-866. A. Moreau, "Médée la magicienne au Promètheion, un monde de l'entre-deux (Apollonios de Rhodes, Argonautiques, III, 828-870)", στο: *La Magie*, II, 245-264.

- θεσπέσι', ἄλλα τ' ἔμελλεν ἀεξήσεσθαι ὀπίσσω.
 κέκλετο δ' ἀμφιπόλοις, αἵ οἱ δυοκαίδεκα πᾶσαι
 ἐν προδόμῳ θαλάμοιο θυώδεος νύλίζοντο
 840 ἥλικες, οὐπω λέκτρα σὺν ἀνδράσι πορσύνουσαι,
 ἐσσυμένως οὐρῆας ὑποζεύσασθαι ἀπίνην,
 οἷέ κ' ἐμιν εἰς Ἑκάτης περικαλλέα νηὸν ἄγοιεν.
 ἔνθ' αὐτ' ἀμφίπολοι μὲν ἐφοπλίζεσκον ἀπίνην·
 ἡ δὲ τέως γλαφυρῆς ἐξείλετο φωριαμοῖο
 φάρμακον ὄρρα τέ φασι Προμήθειον καλέεσθαι.
 εἴ κεν, νυχίοισιν ἄρεσσάμενος θυέεσσιν
 Δαῖραν μουνογένειαν, ἐὼν δέμας ἱκμαίνοιτο,
 ἦ τ' ἂν ὄγ' οὔτε ῥηκτὸς ἔοι χαλκοῖο τυπῆσιν
 οὔτε κεν αἰθομένῳ πυρὶ εἰκάθοι, ἀλλὰ καὶ ἀλκῇ
 850 λώτερος κεῖν' ἦμαρ ὁμῶς κάρτει' τε πέλοιτο.
 πρωτοφυῆς τόγ' ἀνέσχε καταστάξαντος ἔραζε
 αἰετοῦ ὦμπαστέῳ κνημοῖς ἐνὶ Καυκασίοισιν
 αἵματόεντ' ἰκῶρα Προμηθῆος μογεροῖο.
 τοῦ δ' ἦτοι ἄνθος μὲν ὅσον πῆχυιον ὑπερθεν
 χροῖῃ Κωρυκίῳ ἵκελον κρόκῳ ἐξαφάνθη,
 καυλοῖσιν διδύμοισιν ἐππύορον· ἡ δ' ἐνὶ γαίῃ
 σαρκὶ νεοιτμήτῳ ἐναλιγκίῃ ἔπλετο ῥίζα.
 τῆς οἶν τ' ἐν ὄρεσσι κελαινὴν ἱκμάδα φηγοῦ
 Κασπὴν ἐν κόχλῳ ἀμήσατο φαρμάσσεσθαι,
 860 ἐπὶ μὲν ἀενάοισι λοεσσαμένη ὑδάτεσσιν,
 ἐπτάκι δὲ Βριμῶ κουροτρόφον ἀγκαλέσασα,
 Βριμῶ νικτιπόλον, χθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν,
 λυγαίῃ ἐνὶ νυκτὶ σὺν ὀρφναίοις φάρεεσσιν·
 μυκηθμῷ δ' ὑπένερθεν ἐρεμνὴ σείετο γαῖα
 ῥίζης τεμνομένης Τιτνίδος, ἔστενε δ' αὐτὸς
 Ἰαπετοῖο πάις ὀδύνη πέρι θυμὸν ἀλύων.
 τόρρ' ἦγ' ἐξανελουσα, θυώδεϊ κάτθετο μίτρῃ
 ἦ τέ οἱ ἀμβροσίοισι περὶ στήθεσσιν ἔεργο.

[Μόλις πρωτοαντίκρισε η κόρη το φως του πρωινού, μάζεψε με τα χέρια τα ξανθά μαλλιά της που πέφτανε στους ώμους της αφρόντιστα και σκούπισε τα ξεραμένα μάγουλά της. Λάμπρυνε το δέρμα της με μια αλοιφή γλυκιά, όπως το νέκταρ, και φόρεσε ένα ωραίο πέπλο που έδενε με πόρπες σκαλιστές. Πάνω από το θεόμορφο κεφάλι της έριξε ασημόλευκη καλύπτρα. Πηγαينوερχόταν εκεί μέσα στο σπίτι και πάταγε το δάπεδο ξεχνώντας τις στενοχώριες, κι αυτές που είχε μπροστά της σταλμένες από τους θεούς και τις άλλες που έμελλε να 'ρθουν μετά. Κάλεσε τότε τις υπηρέτριες, που όλες τους και οι δώδεκα μένανε στον προθάλαμο της ευωδιαστής κάμαρας, συνομήλικές της, χωρίς να' χουν ακόμα στρώσει κρεβάτι νυφικό, και βιαστικά τις διέταξε να ζέψουν τα μουλάρια στην άμαξα, για να την πάνε στον περικαλλή ναό της Εκάτης. Ενώσω οι υπηρέτριες ετοιμάζαν την άμαξα, αυτή έβγαλε από το βαθύ κιβώτιο το φάρμακο που, όπως λένε, ονομάζεται Προμήθειο. Αν κάποιος αλειφόταν με αυτό, έχοντας πρώτα κάνει προσευχή με νυκτερινές θυσίες στη Δαίρα, τη μοναχοκόρη, αυτός σ' αλήθεια δεν τραυματιζόταν ούτε από χτύπημα χαλκού κι ούτε στις πύρινες φλόγες υποχωρούσε –αντίθετα, τη μέρα εκείνη δειχνότανε ανώτερος στο θάρρος, όσο και στη δύναμη. Αυτό είχε πρωτοφυτρώσει, όταν ο ωμοφάγος αϊτός άφησε να στάξει στις βουνοπλαγιές του Καυκάσου ο αιμάτινος ιχώρ του μαρτυρικού Προμηθέα. Το άνθος του σηκώνότανε ως ένα πήχη πάνω από τη γη κι έμοιαζε με τον κωρύκιο κρόκο, κρεμάμενο από διπλό βλαστό. Μέσα στο χώμα όμως η ρίζα του ήτανε σαν φρεσκοκομμένη σάρκα. Το μαύρο της χυμό, όπως αυτός της ορεινής βαλανιδιάς, τον είχε μαζέψει σ' ένα κοχύλι από την Κασπία, για να φτιάξει φίλτρο, αφού πρώτα λουτρό είχε κάνει σ' εφτά αστείρευτα ρυάκια κι εφτά φορές είχε καλέσει την παιδοτρόφο Βριμώ, τη νυχτοπλάνητη Βριμώ, την καταχθόνια, τη βασίλισσα των νεκρών, μέσα στη μαύρη νύχτα, ντυμένη μαύρα ρούχα. Κι η μαύρη γη σειόταν από κάτω με βουή, όταν κοβότανε η τιτανίδα ρίζα, κι ο ίδιος ο γιος του Ιαπετού στέναζε μέσα στους πόνους που του τρώγανε την καρδιά. Το πήρε λοιπόν εκείνη και το' βαλε στη μυρωδάτη ζώνη που τύλιγε τα θεόμορφα στήθη της].

Έχει εκφρασθεί η άποψη ότι αυτό το excursus για το «Προμήθειον» αποτελεί μια επινόηση του Απολλωνίου, γιατί αυτό δεν αναφέρεται από καμία βοτανολόγο (ρίζοτόμοι). Αυτό δεν μας ενδιαφέρει, αφού η αναφορά αυτή δεν είναι άσχετη προς το μαγικό χαρακτήρα της υπόθεσης. Άλλωστε ο Όμηρος προσφέρει ξανά το μυθικό μοντέλο: το μῶλυ (Ὀδύσσεια 10.134), που δίνει ο Ερμής στον Οδυσσέα σαν αντίδοτο στα μαγικά της Κίρκης.⁸⁴ Το αρχικό υποκείμενο της αναφοράς του Απολλωνίου υπάρχει σε δύο έργα του Σοφοκλή, τις *Κολχίδες* και τις *Ριζοτόμους*.

Στον Απολλώνιο υπάρχουν τόποι μαγικών τελετών, όπως:⁸⁵

Α) Η μάγισσα κάνει νυκτερινές θυσίες στη Δαίρα που χαρακτηρίζεται *μουνογένεια*, μοναδική κόρη της μάνας της. Δαίρα είναι ένα από τα ονόματα της χθόνιας Εκάτης, που στον Ησίοδο, *Θεογονία* 426 καλείται *μουνογενής*, αλλά και στον στ. 1035 του 3ου Βιβλίου των *Ἀργοναυτικῶν* κατά τη διάρκεια μιας άλλης μαγικής τελετής. (Δαίρα ή Δαίρα είναι επωνυμία και της Περσεφόνης στους *Ψυχαγωγούς* του Αισχύλου και στον Τιμοσθένη, ενώ στον Φερεκύδη είναι αδελφή της Στυγός).⁸⁶ Η Δαίρα, λοιπόν, έχει άμεση σχέση με τα Ελευσίνα Μυστήρια.

Β) Η κατασκευή του «Προμήθειου» από τον ιχώρ του Προμηθέα.

Η τελετουργική αναζήτηση και παρασκευή του μαγικού βοτάνου: το εξαγνιστικό λουτρό, η νύχτα και τα μαύρα ρούχα, το μουγκρητό της γης, ο αριθμός επτά

84. Ο Ευστάθιος στα Σχολία του 1658.48-54 παραπέμπει στον Αλέξανδρο από την Πάφο ως πηγή για την παράδοση ότι το μῶλυ βγήκε από το αίμα του γίγαντα Πικολώου, που σκοτώθηκε από τον Ήλιο, στο νησί της Κίρκης.

85. A. Moreau, "Médée la magicienne au Promètheion, un monde de l'entre-deux (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 828-870)", 253-255.

86. Σχόλια Απολλ. Ροδ., *Ἀργον.* 3. 846/47a: ... ὅτι δὲ τὴν "Δαῖραν" <τὴν> Περσεφόνην καλοῦσι, Τιμοσθένους ἐν τῷ *Ἐξηγητικῷ* (354 F 1 Jac.) συγκατατίθεται, καὶ Αἰσχύλος ἐν *Ψυχαγωγοῖς* ἐμφαίνει, τὴν Περσεφόνην ἐκδεχόμενος "Δαῖραν" Ἡσύχ., *Λεξικόν* Δ 100 L. (aus Diogenian.): "Δαῖραν" ἢ αὐτὴ τῇ Δαείραι Etym. Genuin. ed. K. Wendel (zu oben F 480a): "Δάειρα" ἢ Περσεφόνη παρὰ Ἀθηναίοις, παρὰ τὴν "δαῖδα", ἐπειδὴ μετὰ δαίδων ἐπιτελεῖται αὐτῆς τὰ μυστήρια, ἢ ὅτι δαῖδα φορεῖ (βλ. Ailius Dionysios δ 1 Erbse).

(7), στον οποίο πάντοτε αποδίδονται μαγικές ιδιότητες, απαντώνται πάλι στις τελετές συλλογής μαγικών βοτάνων από τις *Ψιζοτόμους*.⁸⁷

Η όλη διαδικασία της μαγικής παρασκευής του «Προμήθειου» φέρει τα σημάδια μιας μυητικής τελετής. Η ίδια μυστηριακή αύρα μαζί με ένα συνειρμό της θυσιαστήριας τελετουργίας αποπνέεται από τις *Ψιζοτόμους* του Σοφοκλή:⁸⁸

[... αποστρέφοντας το κεφάλι της μαζεύει τον αργυρόχρωμο χυμό που στάζει από την πληγή του φυτού σε χάλκινους κάδους ... και οι σκεπασμένες κίστεις κρύβουν τα βοτάνια που η μάγισσα γυμνή θέρισε με χάλκινα δρεπάνια αλαλάζοντας ...].

Γ) Στους Μαγικούς Παπύρους συναντώνται ανάλογα στοιχεία, όπως: Η επίκληση της Βριμού. Η *Βριμώ* είναι τίτλος της Εκάτης. Η λέξη *Βριμώ* σημαίνει «βρυχωμένη». ⁸⁹ Η *Βριμώ* καλείται *κουροτρόφος* (το επίθετο ήδη στον Ησίοδο, *Θεογονία* 450), ενώ τα άλλα επίθετα (*νυκτιπόλος*, *χθονία*, *άνασσα*) απαντώνται συχνά και αλλού, όπως και στους Μαγικούς Παπύρους, π.χ. *PMG* IV.147.

Η επιφάνεια της Βριμού-Εκάτης ως χθόνιας θεότητας απεικονίζεται εναργέστατα από τον Απολλώνιο στο 3ο Βιβλίο των *Άργοναυτικών*, 1199-1221:

Η επιφάνεια της Βριμού-Εκάτης [Απολλωνίου Ροδίου, *Άργοναυτικά* 3. 1199-1221]

θῆλυν μὲν ὄιν γάλα τ' ἔκτοθι ποίμνης

1200 *Ἄργος ἰὼν ἦναικε, ...*

ἔνθ' ἦτοι πάμπρωτα λοέσσαντο μὲν ποταμοῖο

87. Βλ. *PGM* IV. 286-95, 29-67, 3006.

88. Σοφοκλής, *Ψιζοτόμοι* *Άπόσπ.* 535 Pearson: *ή δ' ἐξοπίσω κερὸς ὄμμα τρέπουσ'*
ὀπὸν ἀργινεφῇ στάζοντα τομῆς
*χαλκείοισι κάδοις δέχεται***

** *αἱ δὲ καλυπταὶ*
κίσται ριζῶν κρύπτουσι τομάς,
ὅς ἦδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη
γυμνὴ χαλκείοις ἤμα δρεπάνοις.

89. Βλ. Λυκόφρων, *Ἀλεξάνδρα* 1176: *Περσέως δὲ παρθένος Βριμὴ Τρίμορφος θήσεται*
σ' ἐπωπίδα/κλαγγαῖσι ταρμύσσουσιν ἐννύχοις βροτούς.

εὐαγέως θείοιο τέρεν δέμας, ἀμφὶ δὲ φᾶρος
 ἔσσαντο κυάνεον, ...
 πῆχυιον δ' ἄρ' ἔπειτα πέδῳ ἔνι βόθρον ὀρύξας,
 νήπυσεν σχίζας, ἐπὶ δ' ἀρνειοῦ τάμε λαιμόν
 αὐτόν τ' εὖ καθύπερθε τανύσσαντο· δαΐε δὲ φητρούς

1210 πῦρ ὑπένερθεν ἰεῖς, ἐπὶ μιγάδας χέε λοιβάς,
 Βριμῶ κικλήσκων Ἑκάτην ἐπαρωγὸν ἀέθλων.
 καὶ ῥ' ὁ ἀγκαλέσας πάλιν ἔστικεν· ἡ δ' αἰούσα
 κευθμῶν ἐξ ἡυπάτων δεινὴ θεὸς ἀντεβόλησεν
 ἱροῖς Αἰσονίδαο, πέριξ δέ μιν ἔστεφάνωντο
 σμερδαλέοι δρυῖνοισι μετὰ πτόρθοισι δράκοντες,
 στράπτε δ' ἀπειρέσιον δαίδων σέλας· ἀμφὶ δὲ πίνυν
 ὀξείῃ ὑλακῇ χθόνιοι κύνες ἐφθέγγοντο.
 πίσσα δ' ἔτρεμε πάντα κατὰ στίβον· αἱ δ' ὀλόλυξαν
 νύμφαι ἐλειονόμοι ποταμπίδες, αἱ περὶ κείνυν

1220 Φάσιδος εἵαμενὴν Ἀμαραντίου εἰλίσσονται.
 Αἰσονίδην δ' ἦτοι μὲν ἔλεν δέος...

[Πήγε κι ο Άργος φέρνοντας του μια προβατίνα και γάλα από το κοπάδι... αφού ελυνσε το ωραίο σώμα του στα νερά του ιερού ποταμού και τυλίχτηκε με μαύρο χιτώνα... έπεπα άνοιξε στο χώμα ένα λάκκο, βαθύ έναν πήχη, έφτιαξε ένα σωρό σκίζες κι έκοψε εκεί το λαιμό του αρνιού που το 'ριξε πάνω τους. Έβαλε φωτιά από κάτω καίγοντας τα ξύλα κι από πάνω έχυνε ανάμεικτες σπονδές επικαλούμενος (ο Ιάσων) τη Βριμώ Εκάτη αρωγό στον αγώνα του. Αφού την κάλεσε ξαναγύρισε πίσω. Κι η φοβερή θεά, ακούγοντάς τον, από τα έσκατα βάθη, ήρθε να δει την προσφορά του γιου του Αίσονα, και γύρω της φίδια τρομακτικά πλέκονταν το ένα με το άλλο γύρω από δρυόκλαδα, κάτω από το φεγγοβόλημα αμέτρητων δαυλών. Ολόγυρά της αλυχτούσαν διαπεραστικά οι σκύλοι του κάτω κόσμου. Έτρεμε όλη η γη στο πέρασμά της. Και οι ποτάμιες νύμφες που ζουν στα έλη βγάλανε φωνή, εκείνες που γύρω στου Αμαράντιου Φάση την κοιλάδα χόρευαν. Φόβος κατέλαβε το γιο του Αίσονα ...]

Η επιφάνεια αυτή δανείζεται τόσο από τη γραμματειακή, όσο και από τις παραδοσιακές πηγές μαγείας. Παρόμοια επιφάνεια παρατηρείται στον *Όμηρικό Ύμνο στὸν Ἀπόλλωνα* 440-448: λάμψη, ολολυγή γυναικῶν/ νυμφῶν, φόβος. Ο Σχολιαστής παραθέτει ένα απόσπασμα από το έργο *Ῥιζοτόμοι* του Σοφοκλή ως μαρτυρία της εμφάνισης της Εκάτης στεφανωμένης με φίδια και δρυόφυλλα.⁹⁰ Επίσης, το κούνημα της γης. Το δέος που καταλαμβάνει τον Ιάσονα στο πλησίασμα της Εκάτης έχει παράλληλα στους Μαγικούς Παπύρους.⁹¹ Η Εκάτη ήταν η Βριμὼ στις Φερές της Θεσσαλίας και οι Ορφικοί ανέπτυξαν αυτή τη σχέση της Περσεφόνης προς την Εκάτη, την οποία δανείζεται ο Απολλώνιος Ρόδιος.



Εικόνα 5. Ἑκαταῖον. Offenstein, *Slg. des Comptes Lamberg*, τέλος του 4ου αι. π.Χ.

90. Σοφοκλής, *Ῥιζοτόμοι*, Ἀπόσπ. 535 Pearson: Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν,/ τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος, τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει/
καὶ γῆς ἀνιούσ' ἱερὰς τριόδους, στεφανωσαμένη δρυῖ καὶ πλεκταῖς/
ὤμων σπείραισι δρακόντων / κόρον αἰϊτώσας πυρί.

91. PGM IV. 2537-42.

Η Μήδεια συνδέεται στενά με την Εκάτη, μια θεά που κατέχει μια αμφίβολη θέση στην Ελληνική θρησκεία. Αρχικά η τριπρόσωπη Εκάτη φαίνεται να έχει σκοτεινά και αρνητικά γνωρίσματα. Η Johnston υποστηρίζει ότι η καταγωγή της Εκάτης ανάγεται στην Καρία, όπου, σε έναν πιο κοσμικό ρόλο, είχε στην επιρροή της τα περάσματα και τις πόλεις.⁹² Άλλοι επιστήμονες έχουν συνδέσει την Εκάτη με τις πρώιμες μορφές της Μπτέρας Θεάς ή με μια χθόνια θεότητα.⁹³ Στην κλασική εποχή και τις μετέπειτα παραδόσεις η Εκάτη συνδέεται με το πέρασμα των θνητών από μία κατάσταση σε μian άλλη, δηλαδή τη γέννηση ή τον θάνατο, και έτσι αποκτά την πλέον σκοτεινή πλευρά της ως θεά της μαγείας και των νεκρών. Έτσι δαιμονοποιείται η θεά Εκάτη. Στις *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου η Μήδεια προσεύχεται στην Εκάτη να αμολήσει τα πνεύματα των νεκρών.⁹⁴ Η απεικόνιση της Εκάτης ως δέντρο του κόσμου, ως φύλακα των θυρών, ως προστάτιδα των εισόδων (*έκαταῖα*),^{94α} (Εικ. 5) ήδη σε μία επιγραφή του βου αι. π.Χ., ενισχύει τον διαβατήριο χαρακτήρα αυτής της θεότητας. Η πορεία της Εκάτης μέσα στην ελληνική μυθολογία δείχνει τη σχέση της με τις αρχαιότερες, χθόνιες θεότητες, οι οποίες συχνά παρουσιάζονται σε διαμάχη με τους νεότερους Ολύμπιους θεούς. Οι Εκάτες της Ελληνικής Γραμματείας είναι και ουράνιες (*Όμηρικό "Ύμνο στην Δήμητρα*) και χθόνιες (Σοφοκλής, Ευριπίδης). Προς το τέλος της αρχαιότητας, στους Μαγικούς Παπύρους, σταθεροποιείται η περιγραφή της Εκάτης ως κλειδοκρατόρισσας του Τάρταρου. Ο U. von Wilamowitz παρατήρησε ότι μέχρι τον 5ο αιώνα π.Χ. το όνομα της Εκάτης είχε καλή φήμη. Όμως, κατόπιν, κρίνοντας από τη λογοτεχνική και αρχαιολογική μαρτυρία, η Εκάτη, κατά τη διάρκεια του 5ου αι., σταδιακά συγχωνεύθηκε με τη θεά Εν(ν)οδία από τις Φερές της Θεσσαλίας, η

92. S. I. Johnston, *Hekate soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990, 205-211.

93. J. Rabinowitz, *The origin of the Witch*, Thesis, Brown University, 1994 (δακτ.).

94. Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* VII. 234 κ.ε.

94α. Για τα *Έκαταῖα* βλ. γενικά: Th. Kraus, *Hekate*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1960.

95. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin: Weidmann, 1931, I, 165-173.

οποία απεικονίζεται με στέφανο μυρτιάς, μία ή δύο δάδες στα χέρια, και ιππεύοντας άλογο.⁹⁵ Η Φεραία Εν(ν)οδία εθεωρείτο επικεφαλής των φαντασμάτων της νύχτας. Η Εν(ν)οδία εμφανίζεται ως άλλο όνομα της Εκάτης. Βέβαια και πριν από τη συνάντηση της Εκάτης με την Εν(ν)οδία η πρώτη είχε παρόμοια γνωρίσματα με τη δεύτερη. Όταν, όμως, η Εκάτη απορρόφησε την Εν(ν)οδία, τότε τονίστηκε περισσότερο η σκοτεινή της πλευρά. Η τοποθέτηση της εικόνας της Εκάτης (*έκαταϊον*) στα σταυροδρόμια πρέπει να έπαιξε καταλυτικό ρόλο στην ανάπτυξη μιας πιο καθορισμένης Εκάτης. Με αυτήν τη θεωρία ο Wilamowitz έλυσε το πρόβλημα της δυαδικής φύσεως της Εκάτης.

Οι αναφορές στην Εκάτη ως θεά της μαγείας αρχίζουν μόνο να εμφανίζονται τον 5ο αι., μετά από διακόσια χρόνια μιας μη - δαιμονικής Εκάτης, εισαγομένης στην οικογένεια των Ολυμπίων και στην ελληνική Γραμματεία από τον Ησίοδο. Η Εκάτη της μαγείας δεν είναι μια απωθημένη άποψη της θεάς, αλλά το αποτέλεσμα μιας μακράς, μεθοδικής, αν και ασυνείδητης, δαιμονοποίησης των ήπιων και κανονικών της γνωρισμάτων. Ως κλειδοκρατόρισα ανάγεται στην πρωταρχική Εκάτη της Μ. Ασίας, ενώ οι θυσίες σκύλων, που απου-



Εικόνα 6. ΕΚΑΤΗ και ΚΕΡΒΕΡΟΣ
Απουλικός ερυθρόμορφος κρατήρας,
Antikensammlungen, Μόναχο, Munich 3297
(περ. 330-310 π.Χ.).

σιάζουν στη λατρεία της Μικρασιάτισσας Εκάτης, αναφέρονται αφθόνως γι' αυτήν στον ελληνικό κόσμο. Ο σκύλος, που κάνει την εμφάνισή του στις παρυφές των οικισμών με το πέσιμο του σκοταδιού, αλυκτώντας λυπητερά, έχει συνδεθεί συχνά με το φεγγάρι και τον θάνατο. Έτσι οι σκύλοι σηματοδοτούν την επιφάνεια της θεάς, όπως στον Θεόκριτο και στον Απολλώνιο Ρόδιο. Στους Μαγικούς Παπύρους παρατηρούμε ίχνη μιας σταδιακής αφομοίωσης της Εκάτης με τους σκύλους. Καθώς οδεύουμε προς το λυκόφως του αρχαίου ελληνικού κόσμου, παρατηρούμε μια προοδευτική δαιμονοποίηση σε ό,τι έχει να κάνει με χθόνιες σχέσεις, σταυροδρόμια, έκσταση και λαγωνικά (Εικ. 6).

Στην παράδοση της αρπαγής του χρυσόμαλλου δέρατος από τον Ιάσωνα στα *Ἀργοναυτικά* του Valerius Flaccus η Μήδεια βρίσκεται ανάμεσα στην Εκάτη και στους Ολύμπιους θεούς.⁹⁶

Σελήνη, άγρια ζώα, και δάδες είναι ο συνδυασμός κρίκος Μήδειας-Εκάτης, όπως δείχνουν οι αγγειογραφίες.

Ο δεσμός της Μήδειας με τη θεϊκή σφαίρα είναι αναμφισβήτητος, ήδη από τον Ησίοδο, αλλά κυρίως αυτός έγκειται στη σχέση της με τους θεούς της μυθολογίας, όχι αναγκαστικά της θρησκείας. Εάν πάμε στο κοινωνικο-ιστορικό υπόβαθρο, βρίσκουμε ότι τα τελετουργικά δρώμενα ήταν ο ακρογωνιαίος λίθος της Ελληνικής θρησκευτικής εμπειρίας και ότι οι ιστορίες της Μήδειας μπορούν να ερμηνευτούν αμεσότερα μέσα σε αυτό το πλαίσιο ως αιτιολογικοί μύθοι που προμηθεύουν την αιτία για αυτές τις τελετουργικές πρακτικές. Η Μήδεια κατέχει τα όρια και τα δρώμενα που ενεργούνται από τέτοια πρόσωπα εντάσσονται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των μυθικών τελετών. Οι μαγικές τελετές είναι συμβολικές αναπαραστάσεις και σηματοδοτούν τα στάδια περάσματος στην ανθρώπινη ζωή. Το πέρασμα κάθε ορίου είναι εν δυνάμει επικίνδυνο. Ο Graf ισχυρίζεται ότι η ιστορία της Μήδειας μπορεί να προήλθε από ένα πλαίσιο μύησης, (rite of passage: η αναζήτηση του χρυσόμαλλου δέρατος = το πέρασμα στην ενηλικίωση, ίδρυση λατρείας Ήρας Ακράϊας στην Κόρινθο για εξηλασμό του φόνου των παιδιών της, δυνάμεις αναγέννησης-και θυσίας) αλλά

96. Valerius Flaccus, *Ἀργοναυτικά* VII. 202-204.

αυτή υιοθετήθηκε από πολλούς ελληνικές παραδόσεις και έγινε ο αιτιολογικός μύθος, για να εξηγήσουν τις δικές τους τελετές.⁹⁷

Κατά τον Graf, η Μήδεια είναι η «ξένη» που έρχεται από μακριά.⁹⁸ «Ξένη» είναι και η θεά που αυτή επικαλείται, η Εκάτη:

Ευριπίδη, *Μήδεια*, στ. 395: *τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ/σέβω μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην,/Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἑστίας ἐμῆς*

[Μα την κυρά μου την Εκάτη, /που σέβομαι περισσότερο απ' όλους / τους θεούς και την έχω βοηθό μου /στα βάθη του σπιτιού μου θρονιασμένη].

Με επιφύλαξη ο Graf εκφράζει την άποψη ότι η Εκάτη ίσως να ήταν ήδη θεά της μαγείας την εποχή του Ευριπίδη. Νομίζω ότι η Εκάτη της «*Μήδειας*» του Ευριπίδη ήταν μια ήπια θεά της μαγείας, δέσποινας ακόμη του οίκου και όχι της τρομερής επικράτειας των χθονίων δυνάμεων, όπως στην ύστερη αρχαιότητα. Για τους Έλληνες ήταν οπωσδήποτε μια ξένη θεά, προερχόμενη από την Καρία, μια μη ολύμπια θεά. Μπορούμε να υποθέσουμε την αναλογία ότι, όπως η Εκάτη είναι μια περιθωριοποιημένη θεότητα, έτσι και η μάγισσα Μήδεια νιώθει ότι βρίσκεται στο περιθώριο. Η Μήδεια δεν λειτουργεί στα όρια μόνο, επειδή κινείται ανάμεσα σε διαφορετικούς πολιτισμούς και κοινωνίες, αλλά και γιατί το επίπεδό της είναι ανάμεσα στο θνητό και αθάνατο. Μάλλον, η ίδια είναι και θνητή και αθάνατη. Η μάγισσα-Μήδεια είναι το alter ego της Εκάτης.

Ακόμη και ως μάγισσα η Μήδεια δεν μπορεί να ενταχθεί σε μία κατηγορία μαγικής φιγούρας: συνδέεται με ένα ευρύ φάσμα πρακτικών, από τη χρήση βοτάνων ως τη δύναμη των λέξεων, και έχει σχέσεις με Ολύμπιους θεούς, αλλά και αρχαιότερες, χθόνιες θεότητες.

Η ποικιλία των μαγικών ιδιοτήτων της Μήδειας εκδηλώνεται και ως ικανότητα να προκαλεί ψυχολογική βλάβη: θάνατος Τάλω από κακό μάτι⁹⁹ και μια

97. F. Graf, "Medea, the enchantress from afar", 42.

98. F. Graf, ό.π., 21-43.

99. Απολλ. Ροδ., *Ἀργοναυτικά* 4. 638-88. Βλ. επίσης, R. L. Hunter, "Medea's flight: the fourth book of the *Argonautica*", στο: CQ 37 (i), (1987), 129-139. R. L. Hunter, *The Argonautica of Apollonius*, Cambridge: Univ. Press, 1993, 59-68. R. Buxton, "Les yeux de Médée: Le regard et la magie dans les *Argonautiques* d' Apollonios de Rhodes", στο: *La Magie*, II, 265-275.

άλλη παραλλαγή από τον Απολλόδωρο, κατά τον οποίο ο θάνατος του Τάλω προκλήθηκε από την ίδια δύναμη πειθούς της Μήδειας, που αυτή χρησιμοποίησε εναντίον του Πελία.¹⁰⁰

Δεν μας θυμίζει τη Σιμαίθα; Η Μήδεια του Ευριπίδη¹⁰¹ είναι αυτή που αποτελεί κυρίως το πρότυπο της Σιμαίθας, τόσο ως προς το ψυχολογικό υπόβαθρο, όσο και ως προς την πράξη. Με μια διαφορά: ότι η Σιμαίθα είναι μόνο θνητή, όχι αθάνατη, και ως εκ τούτου οι δυνατότητες της Σιμαίθας είναι περιορισμένες.

Ας επανέλθουμε, λοιπόν, στη Μήδεια ως πρότυπο της Σιμαίθας. Όσες ερμηνείες κι αν έχουν διατυπωθεί για το πρόσωπο της μορφής αυτής από την αρχαιότητα ως σήμερα, μία αποτελεί την επιτομή της τραγικότητάς της: η Μήδεια είναι η γυναίκα του έρωτα και του πάθους που απορρέει από την προδοσία και η κάθε είδους μαγεία που ασκεί είναι στην υπηρεσία της αγάπης, αλλά και της εκδίκησης. Έτσι, ο σκοπός της μαγείας είναι αναλόγως θετικός ή αρνητικός. Κατά συνέπεια, η μάγισσα-Μήδεια του Πινδάρου και των Άργοναυτικών του Απολλωνίου προκαλεί τη συμπάθειά μας, γιατί οι ικανότητές της υπηρετούν τα ευγενή συναισθήματά της. Η μάγισσα-Μήδεια του Ευριπίδη προκαλεί και πάλι τη συμπάθειά μας, γιατί τα μάγια της δεν θα ήταν ολέθρια, αν δεν κατακλυζόταν η ψυχή της από πόνο για την προδοσία των αισθημάτων της.

Ας θυμηθούμε την ευχή της Σιμαίθας, στ. 50-51: *ὥς καὶ Δέλφιν ἴδοιμι, καὶ ἐς τόδε δῶμα περάσαι μαινομένῳ ἴκελος* [Μακάρι σε τέτοια κατάσταση να δω τον Δέλφη να τρέχει για το σπίτι μου σαν τρελός].

Η ευχή της μπορεί να συγκριθεί άμεσα με την ευχή της αγωγής του PGM IV. 2756 «*μαιομένη ἢ δ(εῖνα) ἥκοι ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι ...*». Ο οίστρος του Έρωτα σύρει τον άνθρωπο σε παράλογες πράξεις.¹⁰² Το μοτίβο αυτό απαντάται από τις αρχές της Λογοτεχνίας ως τις ερωτικές αγωγές των Μαγικών Παπύ-

100. Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη* 1.141.

101. Γενικά για τη Μήδεια, βλ. E. Griffiths, *Medea*, London/New York: Routledge, 2006.

102. J. Winkler, "The constraints of Eros", στο: *MAGIKA HIERA*, 214-243.

ρων της ύστερης αρχαιότητας (Σιμωνίδης, *Ἰππόλυτος* Ευριπίδη, *Φαίδρος* Πλάτωνος, Θεόκριτος, Απολλώνιος Ρόδιος, Σορανός, *PGM IV*. 2485, 2907).¹⁰³

Τα ανθρώπινα συναισθήματα υπόκεινται, κινούν τη δράση και απαιτούν τη δικαίωσή τους. Ο οίστρος του Έρωτα είναι η αιτία της παράλογης ώθησης σε ενέργειες μαγικές, που ικανοποιούν μεν ψυχικά τη Σιμαίθα και Μήδεια, θνητή και αθάνατη μάγισσα, αλλά οι συνέπειές τους είναι καταλυτικές τόσο για το πρόσωπο εναντίον του οποίου στρέφονται, όσο και για την ίδια.¹⁰⁴

Ο οίστρος του Έρωτα [Απολλωνίου Ροδίου, *Ἀργοναυτικά* 3. 275-298]

Τόφρα δ' Ἔρως πολιοῖο δι' ἥερος ἴξεν ἄφαντος,
τετρηκῶς οἶον τε νέαις ἐπὶ φορβάσιν οἶστρος
τέλλεται, ὃν τε μύωπα βοῶν κλείουσι νομῆες.
ᾧκα δ' ὑπὸ φλὴν προδόμῳ ἔνι τόξα τανύσσας,
ιοδόκης ἀβλήτα πολύστονον ἐξέλετ' ἰόν.

280 ἐκ δ' ὄγε καρπαλίμοισι λαθὼν ποσὶν οὐδὸν ἄμειπεν

ὄξεα δειδίλλων· αὐτῷ δ' ὑπὸ βαιὸς ἐλυσθεῖς
Αἰσονίδη, γλυφίδας μέσση ἐνικάτθετο νευρῇ,
ἰθὺς δ' ἀμφοτέρῃσι διασχόμενος παλάμησιν
ἦκ' ἐπὶ Μηδεΐῃ. τὴν δ' ἀμφασίῃ λάβε θυμόν·
αὐτὸς δ' ὑπορόφοιο παλιμπετὲς ἐκ μεγάρου
καγχαλόων ἦιξε, βέλος δ' ἐνεδαίετο κούρῃ
νέρθεν ὑπὸ κραδίῃ φλογὶ εἵκελον. ἀντία δ' αἰεὶ
βάλλεν ἐπ' Αἰσονίδην ἀμαρύγματα, καὶ οἱ οἶ ἄντη
στηθέων ἐκ πυκινὰ καμάτῳ φρένες, οὐδέ τιν' ἄλλην

290 μνηστὶν ἔχεν, γλυκερῇ δὲ κατεΐβετο θυμὸν ἀνίη·

ὥς δὲ γυνὴ μαλερῷ περὶ κάρφεα χεύατο δαλῶ

103. Ι. Πετρόπουλου, “Συμπτώματα έρωτος στους ερωτικούς Μαγικούς Παπύρους”, 106.

104. Απολλ. Ροδ., *Ἀργοναυτικά* 3. 275-298 και 3.1008-1025. Ευριπίδης, *Μήδεια* 483-495 και 530-531. Βλ. P. Handel, *Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios*, München: Beck, 1954: 102, ο οποίος αποκαλεί το θέμα: “die Psychologie der Liebe”. Επίσης, J.H. Barkhuizen, “The psychological characterization of Medea in Apollonius of Rhodes, *Argonautica* 3, 744-824”, στο: *AClass XXII* (1979): 33-48.

κερνῆτις, τῆπερ ταλασμία ἔργα μέμπλεν,
 ὥς κεν ὑπαρόφιον νύκτωρ σέλας ἐντύναιτο,
 ἄγχι μάλ' ἤγερομένη· τὸ δ' ἀθέσφατον ἐξ ὀλίγοιο
 δαλοῦ ἀνεγρόμενον σὺν κάρφεια πάντ' ἀμαθύνει·
 τοῖος ὑπὸ κραδίῃ εἰλυμένος αἶθετο λάθρη
 οὗλος ἔρως, ἀπαλὰς δὲ μετετρωπᾶτο παρείας
 ἐς χλόον, ἄλλοτ' ἔρευθος, ἀκιδεῖσι νόοιο.

[Στο μεταξύ μέσ' από το θαμπό αέρα πέρασε αόρατος ο Έρως, με ταραχή, όπως όταν τις μικρές αγελάδες του κοπαδιού πλήπει ο οίστρος ...Τεντώνει το τόξο του και βγάζει απ' τη φαρέτρα του ένα βέλος, που δεν το 'χε ξαναρίξει, μηνύτορα μεγάλων πόνων. Μαζεύτηκε στα πόδια του γιου του Αίσονα, πέρασε το βέλος στη μέση της νευράς, το τράβηξε και με τις δυο παλάμες και το 'ριξε στη Μήδεια. Θάμπωσε η καρδιά της και της κόπηκε η μιλιά. Εκείνος τότε πέταξε από το ψηλοτάβανο παλάτι γυρίζοντας πίσω, ενώ το βέλος, όμοια με φλόγα, έκαιγε την κόρη στα βάθη της καρδιάς. Κοίταζε συνεχώς το γιο του Αίσονα με μάτια που έλαμπαν, κι από τα στήθη της η θλίψη έδιωξε τις φρόνιμες σκέψεις, κι ούτε θυμόταν πλέον τίποτα, μα έλιωνε η ψυχή της μ' έναν πόνο γλυκό ...μες την καρδιά της τυλιγμένος ο ολέθριος έρωτας κρυφόκαιγε].

[Απολλωνίου Ροδίου, *Ἀργοναυτικά* 3.1008-1025]

Ὡς φάτο, κυδαίνων· ἡ δ' ἐγκλιδὸν ὅσσε βαλοῦσα
 νεκτάρεον μείδησε, χύθη δέ οἱ ἔνδοθι θυμὸς

1010 αἶνψ ἀειρομένης· καὶ ἀνέδρακεν ὄμμασιν ἄντην,
 οὐδ' ἔχεν ὅτι πάροιθεν ἔπος προτιμυθήσαιτο,
 ἀλλ' ἄμυδις μενέαινεν ἀολλήα πάντ' ἀγορεῦσαι.
 προπρὸ δ' ἀφειδήσασα θυώδεος ἔξελε μήτρης
 φάρμακον· αὐτὰρ ὄγ' αἶψα χεροῖν ὑπέδεκτο γεγηθώς.
 καὶ νύ κέ οἱ καὶ πᾶσαν ἀπὸ στηθέων ἀρύσασα
 ψυχὴν ἐγγυάλιξεν ἀγαιομένη κατέοντι·
 τοῖος ἀπὸ ξανθοῖο καρήατος Αἰσονίδαο
 στράπτειν ἔρως ἠδεῖαν ἥπὸ φλόγα, τῆς δ' ἀμαρυγὰς

ὀφθαλμῶν ἤρπαζεν, ἰαίνεται δὲ φρένας εἴσω

1020 *τηκομένη, οἶόν τε περὶ ῥοδέησιν ἐέρση*

τήκεται ἠφίοισιν ἱαινομένη φαέεσσιν.

ἄμφω δ' ἄλλοτε μὲν τε κατ' οὐδεος ὄμματ' ἔρειδον

αἰδόμενοι, ὅτ' αὖτις ἐπὶ σφίσι βάλλον ὀπωπὰς

ἱμερόεν φαιδρῆσιν ὑπ' ὀφρύσι μειδιόωντες.

[Ἔτσι μίλησε (ο Ἰάσωνας) [στ' αλήθεια η ωραία σου μορφή δείχνει πως ξεχωρίζεις στα ευγενικά έργα] δείχνοντας την εκτίμησή του. κι εκείνη, μ' ένα γλυκό χαμόγελο, έσπρεψε το βλέμμα προς τα κάτω, και μέσα της έλιωσε η καρδιά της, που είχε υψωθεί από τους επαίνους του. Τότε τον κοίταξε στα μάτια, και δεν ήξερε ποιο λόγο να του πει πρώτα, αλλά ποθούσε να του πει μεμιάς τα πάντα. Πρώτα απ' όλα όμως έσπενσε να βγάλει απ' την ευωδιαστή της ζώνη το φάρμακο. Εκείνος το πήρε χαρούμενος στα χέρια του. Η Μήδεια μπορούσε να βγάλει από τα στήθη της μέσα την ψυχή της όλη και να του τη δώσει, αν αυτή ήταν η επιθυμία του. Τόσο υπέροχα ο Έρωτας άστραφτε με φλόγα γλυκιά απ' το ξανθό κεφάλι του γιου του Αίσωνα κι αιχμαλώτιζε τη λάμψη των ματιών της, και μέσα της η καρδιά της θερμαινόταν κι έλιωνε όπως λιώνει γύρω απ' τα ρόδα η δροσιά σαν τη ζεσάνει το φως του πρωινού. Άλλοτε κι οι δυο τους βυθίζανε το βλέμμα τους στη γη απ' την ντροπή, κι άλλοτε πάλι ρίχνανε ματιές ο ένας στον άλλον χαμογελώντας με πόθο κάτω από τα ευφρόσυνα φρύδια. Τέλος, μίλησε η κόρη, και μόλις που κατάφερε να του πει: «Βάλε στο νου σου τώρα πώς σκέφτομαι να σε βοηθήσω ...].

[Ευριπίδη, *Μήδεια* 483-496]¹⁰⁵

ΜΗΔΕΙΑ *αὐτὴ δὲ πατέρα καὶ δόμους προδοῦσ' ἐμοῦς*

τὴν Πηλιῶτιν εἰς Ἴωλκὸν ἰκόμην

σὺν σοί, πρόθυμος μᾶλλον ἢ σοφωτέρα

Πελίαν τ' ἀπέκτειν', ὥσπερ ἄλγιστον θανεῖν,

παίδων ὑπ' αὐτοῦ, πάντα τ' ἐξεῖλον δόμον.

105. Μετάφραση: Τάσος Ρούσσος, Ευριπίδης *Μήδεια*, Αθήνα: εκδόσεις Κάκτος, 1994.

καὶ ταῦθ' ὕφ' ἡμῶν, ὦ κάκιστ' ἀνδρῶν, παθῶν
 προὔδακας ἡμᾶς, καινὰ δ' ἐκτίσω λέχη-
 490 παίδων γεγῶτων· εἰ γὰρ ἦσθ' ἅπαις ἔτι,
 συγγνωστ' ἂν ἦν σοι τοῦδ' ἐρασθῆναι λέχους.
 ὄρκων δὲ φρούδη πίστις, οὐδ' ἔχω μαθεῖν
 ἢ θεοὺς νομίζεις τοὺς τότ' οὐκ ἄρχειν ἔτι,
 ἢ καινὰ κεῖσθαι θέσμι' ἀνθρώποις τὰ νῦν,
 ἐπεὶ σύνοισθά γ' εἰς ἔμ' οὐκ εὖορκος ὦν.

ΜΗΔΕΙΑ [Πρόδωσα το γονιό μου και το σπίτι
 και πιότερο απ' τον έρωτα σπρωγμένη
 παρά απ' τη φρονιμάδα ήρθα μαζί σου
 στην Ιωλκό, στα μέρη εκεί του Πήλιου:
 και με τα ίδια χέρια των παιδιών του
 σκότωσα απαίσια τον Πελία κι όλο
 το σπιτικό του αφάνισα. Κι ενώ είδες,
 πανάθλιε, τόσα από με καλά, μ' αρνιέσαι
 κι έσμιξες με καινούρια νύφη, ας έχεις
 παιδιά:
 Το ξέρεις πως ορκοπάτης φάνηκες σε μένα].

[Ευριπίδη, *Μήδεια* 530-531]

ΙΑΣΩΝ σοὶ δ' ἔστιν μὲν νοῦς λεπτός –ἀλλ' ἐπίφθονος
 λόγος διελθεῖν, ὡς Ἔρως σ' ἠνάγκασε
 ῥόξοις ἀφύκτοις† τοῦμὸν ἐκσῶσαι δέμας.

ΙΑΣΩΝ [..... Εσύ, παρόλο
 που κοφτερό έχεις νου, διόλου δε θέλεις
 να το παραδεχτείς πως οι σαῖτες
 του Έρωτα οι αλάθευτες σε σπρώξαν
 και μ' έσωσες].¹⁰⁶

106. Επίσης, Ευριπίδης, *Μήδεια* 465-466 και 476. Πρβ. Πίνδαρος, *Πυθιόνικος* 4. 233-34: *πῦρ δέ νον οὐκ ἐόλει παμφαρμάκου ξείνας ἐφετιμαῖς*.

Η Μήδεια του Ευριπίδη είναι αυτή που αποτελεί κυρίως το πρότυπο της Σιμαίθας τόσο ως προς το ψυχολογικό υπόβαθρο, όσο και ως προς την πράξη¹⁰⁷ (Εικ. 7-15).

[Ευριπίδη, *Μήδεια* 1157-1223]

ΑΓΤΕΛΟΣ καὶ πρὶν ἐκ δόμων
μακρὰν ἀπεῖναι πατέρα καὶ παῖδας, [σέθεν]
λαβοῦσα πέπλους ποικίλους ἡμπέσχετο,
1160 χρυσοῦν τε θεῖσα στέφανον ἀμφὶ βοστρύχοις
λαμπρῷ κατόπτρῳ σχηματίζεται κόμην,
ἄψυχον εἰκὼ προσγελῶσα σώματος.
κάπειτ' ἀναστᾶσ' ἐκ θρόνων διέρχεται
στέγας, ἄβρὸν βαίνουσα παλλεύκῃ ποδί,
δώροις ὑπερχαίρουσα, πολλὰ πολλάκις
τένοντ' ἐς ὀρθὸν ὄμμασι σκοπουμένη.



Εικόνα 7. Μαρμάρινη Ρωμαϊκή σαρκοφάγος (140-150 μ.Χ.) Βερολίνο, Staatl. Mus. SK 843b. Μουσείο Περγάμου.

107. Ευριπίδης, *Μήδεια* 1157-1223.



Εικόνα 8. Μαρμάρινη Ρωμαϊκή σαρκοφάγος (140-150 μ.Χ.). Βερολίνο, Staatl.Mus. SK 843b. Μουσείο Περγάμου.



Εικόνα 9. Η Μήδεια χρησιμοποιεί τα παιδιά της, για να στείλει το δηλητηριασμένο πέπλο και το διάδημα στη Γλαύκη, την κόρη του Κρέοντα. Λεπτομέρεια από μαρμάρινη Ρωμαϊκή σαρκοφάγο (140-150 μ.Χ.): Μήδεια και Ιάσων. Αριστερή πλευρά: η τροφός και τα παιδιά φέρουν τα δώρα στην κόρη του Κρέοντα, ενώ ο Ιάσων παρακολουθεί. Βερολίνο, Staatl.Mus. SK 843b. Μουσείο Περγάμου.



Εικόνα 10. Η Γλαύκη και ο Κρέων. Λεπτομέρεια από μαρμάρινη Ρωμαϊκή σαρκοφάγο (140-150 μ.Χ.). Βερολίνο, Staatl.Mus. SK 843b. Μουσείο Περγάμου.



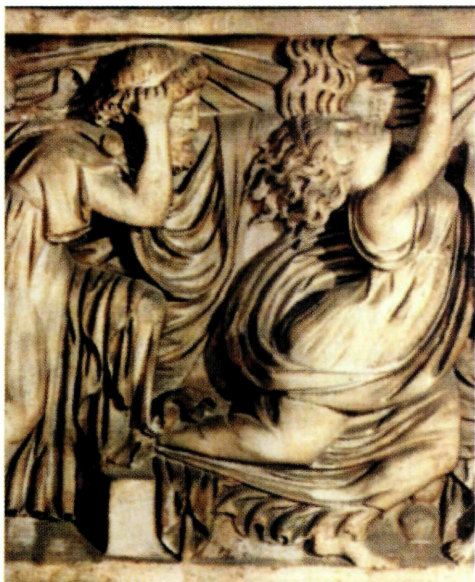
Εικόνα 11. Λεπτομέρεια από μαρμάρινη Ρωμαϊκή σαρκοφάγο (140-150 μ.Χ.). Βερολίνο, Staatl.Mus. SK 843b. Μουσείο Περγάμου.



Εικόνα 12. Η Μήδεια μετά
το φόνο των παιδιών της
αναχωρεί με άρμα.
Λεπτομέρεια από μαρμάρινη
Ρωμαϊκή σαρκοφάγο
(140-150 μ.Χ.). Βερολίνο,
Staatl.Mus. SK 843b.
Μουσείο Περγάμου.



Εικόνα 13. Λεπτομέρεια από Ερυθρόμορφη Υδρία (5ος - 4ος αι. π.Χ.) που απεικονίζει τη Μήδεια
(κέντρο) κρατώντας ένα κουτί με τα δηλητηριασμένα δώρα για τη Γλαύκη, London E 224.



*Εικόνα 14. Β) Και το αποτέλεσμα....
Ο Κρέων παρακολουθεί τη δηλητηρίαση της
Γλαύκης. Η σκηνή από Ρωμαϊκή σαρκοφάγο
του 2ου μ.Χ. αι.*



*Εικόνα 15. Μήδεια
(Απουλικός Κρατήρας,
Από την Canosa, 330 π. Χ.)
Μόναχο, Antikenslg. 3296
Φόνος παιδιών Μήδειας +
Θάνατος Κρέουσας. (Στο μέσον
περιμένει ο Οίστρος [επιγραφή]).*

- 1170 τούνθενδε μέντοι δεινὸν ἦν θέαμ' ἰδεῖν
 χροῖαν γὰρ ἀλλάξασα λεχρία πάλιν
 χωρεῖ τρέμουσα κῶλα καὶ μόλις φθάνει
 θρόνοισιν ἐμπεσοῦσα μὴ χαμαὶ πεσεῖν.
 καὶ τις γεραιὰ προσπόλων, δόξασά που
 ἦ Πανὸς ὀργὰς ἦ τινας θεῶν μολεῖν,
 ἀνωλόλυξε, πρίν γ' ὄρᾳ διὰ στόμα
 χωροῦντα λευκὸν ἀφρόν, ὀμμάτων τ' ἄπο
 κόρας στρέφουσαν, αἶμά τ' οὐκ ἔνδον χροῖ
 εἴτ' ἀντίμολπον ἦκεν ὀλολυγῆς μέγαν
 κωκυτόν. εὐθύς δ' ἦ μὲν ἐς πατρός δόμους
 ὤρμησεν, ἦ δὲ πρὸς ρὸν ἀρτίως πόσιν,
 φράσουσα νύμφης συμφοράν· ἅπανα δὲ
 1180 στέγη πυκνοῖσιν ἐκτύπει δρομήμασιν.
 ἤδη δ' ἀνέλκων κῶλον ἔκπλεθρον δρόμου
 ταχὺς βαδιστῆς τερμόνων ἂν ἦπτετο,
 ἦ δ' ἐξ ἀναύδου καὶ μύσαντος ὄμματος
 δεινὸν στενάξας· ἡ τάλαιν' ἠγείρετο.
 διπλοῦν γὰρ αὐτῇ πῆμ' ἐπεστρατεύετο·
 χρυσοῦς μὲν ἀμφὶ κρατὶ κείμενος πλόκος
 θαυμαστὸν ἵει νᾶμα παμφάγου πυρός,
 πέπλοι δὲ λεπτοί, σῶν τέκνων δωρήματα,
 λεπτὴν ἔδαπτον σάρκα τῆς δυσδαίμονος.
 1190 φεύγει δ' ἀναστᾶς· ἐκ θρόνων πυρουμένη,
 σείουσα καίτην κρᾶτά τ' ἄλλοι' ἄλλοσε,
 ῥίψαι θέλουσα στέφανον· ἀλλ' ἀραρότως
 σύνδεσμα χρυσὸς εἶχε, πῦρ δ', ἐπεὶ κόμπη
 ἔσεισε, μᾶλλον δις τόσως ἐλάμπετο.
 πίνει δ' ἐς οὔδας συμφορᾷ νικωμένη,
 πλὴν τῷ τεκόντι κάρτα δυσμαθῆς ἰδεῖν·
 οὔτ' ὀμμάτων γὰρ δῆλος ἦν κατάστασις
 οὔτ' εὐφυὲς πρόσωπον, αἶμα δ' ἐξ ἄκρου
 ἔσταζε κρατὸς συμπεφυρμένον πυρί,

- 1200 σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων ὥστε πεύκινον δάκρυ
 γναθμοῖς ἀδήλοισ φαρμάκων ἀπέρρεον,
 δεινὸν θέαμα· πᾶσι δ' ἦν φόβος θιγεῖν
 νεκροῦ· τύχην γὰρ εἴχομεν διδάσκαλον.
 πατὴρ δ' ὁ τλήμων συμφορᾶς ἀγνωσίᾳ
 ἄφνω προσελθὼν δῶμα προσπίπτει νεκρῷ·
 ᾤμωξε δ' εὐθύς, καὶ περιπτύξας χέρας
 κυνεῖ προσαιδὼν τοιάδ'· ὦ δύστηνε παῖ,
 τίς σ' ᾤδ' ἀτίμως δαιμόνων ἀπώλεσε;
 τίς τὸν γέροντα τύμβον ὀρφανὸν σέθεν
 1210 τίθησιν; οἴμοι, συνθάνοιμί σοι, τέκνον.
 ἐπεὶ δὲ θρήνων καὶ γόων ἐπαύσατο,
 χρήζων γεραιὸν ἐξανασιτῆσαι δέμας
 προσείχεθ' ὥστε κισσὸς ἔρνεσιν δάφνης
 λεπτοῖσι πέπλοις, δεινὰ δ' ἦν παλαιόματα·
 ὃ μὲν γὰρ ἦθελ' ἐξανασιτῆσαι γόνυ,
 ἦ δ' ἀντελάζυτ'. εἰ δὲ πρὸς βίαν ἄγοι,
 σάρκας γεραιὰς ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων.
 χρόνῳ δ' ἀπέσβη καὶ μεθῆχ' ὁ δύσμορος
 ψυχὴν· κακοῦ γὰρ οὐκέτ' ἦν ὑπέρτερος.
 1220 κεῖνται δὲ νεκροὶ παῖς τε καὶ γέρον πατὴρ
 πέλας, ποθεινὴ δακρύοισι συμφορά.
 καί μοι τὸ μὲν σὸν ἐκποδὼν ἔστω λόγου·
 γνώσῃ γὰρ αὐτὴ ζημίας ἀποστροφὴν.

ΑΓΓΕΛΟΣ [Προτού να ξεμακρύνουμε ο πατέρας
 και τα παιδιά απ' το σπῆτι, αυτή φοράει
 το πολυξομπλιασμένο πέπλο, βάζει
 τ' ολόχρυσο στεφάνι στα μαλλιά της,
 και σε λαμπρό καθρέφτη μπρος τα φτιάχνει,
 στην άψυχην εικόνα του κορμιού της
 χαμογελώντας. Ὑστερα πετιέται
 απ' το θρονί της κι αλαφρά πατώντας
 με τα λευκά της πόδια τριγυρίζει
 στους θαλάμους, πασίχαρη απ' τα δώρα

κι απ' την κορφή ως τα νύχια τη θωριά της
 κοιπάζοντας ολοένα. Μα κατόπι
 θέαμα φριχτό τα μάτια σου να δούνε:
 διπλώνεται στα δυο κι αλλάζει χρώμα,
 πισωπατάει τρικλίζοντας και μόλις
 προφταίνει σ' ένα κάθισμα να πέσει,
 για να μη σωριαστεί στο χώμα. Κάποια
 γερόντισσα απ' τις σκλάβες της, θαρρώντας
 πως τη χτύπησε του Πάνα ή άλλου
 θεού η οργή, εβόγηξε: όμως όταν
 είδε λευκό να βγάζει αφρό απ' το στόμα,
 ανάστροφα τα μάτια να γυρίζει
 και το αίμα της να φεύγει από την όψη,
 μεγάλο θρηνολόι έσυρε τότε.
 Κι αμέσως στου πατέρα της η μία
 τρέχει τις κάμαρες, η άλλη ορμάει
 στο νιόγαμπρο, της νύφης για να πούνε
 τη συμφορά: και βούιζε το παλάτι
 απ' τα πολλά τρεχάματα. Όση ώρα
 γρήγορος θα 'κανε δρομέας να τρέξει
 δρόμο έξι πλέθρα, όμοια κι εκείνη η δόλια
 απόμεινε βουβή και μ' άδειο βλέμμα,
 ώσπου να σηκωθεί φριχτά βογγώντας.
 Γιατί διπλά δεινά την πολεμούσαν:
 Τ' ολόχρυσο στεφάνι στο κεφάλι
 σκόρπιζε θαυμαστό ρυάκι φλόγας
 αχόρταγης και σύγκαιρα τα πέπλα
 τα διάφανα, χάρισμα των παιδιών σου,
 της δύσμοιρης την άσπρη σάρκα τρώγαν.
 Σηκώνεται απ' το θρόνο της και τρέχει,
 ζωσμένη με φωτιές, την κεφαλή της
 και τα μαλλιά κουνώντας πέρα δώθε,
 πασκίζοντας να ρίξει το στεφάνι:

μα εκείνο είχε σφικτά κολλήσει κι όσο
 τίνανε τις πλεξούδες της η φλόγα
 φούντωνε περισσότερο. Στο τέλος
 σωριάζεται στο χώμα νικημένη
 απ' το κακό και σε φριχτή κατάντια,
 που κανείς άλλος, μοναχά ο γονιός της,
 θα την εγνώριζε: γιατί ούτε η θέση
 φαίνονταν των ματιών ουδέ τ' ωραίο
 πρόσωπο, μα το αίμα από την άκρη
 της κεφαλής ανάμικτο με φλόγες
 στάλαζε: κι απ' τα κόκαλα το κρέας
 κυλούσε όπως ρετσίνι πεύκου –φρίκη
 να το θωρείς– σα να 'χε το φαρμάκι
 αθώρπητα σαγόνια: όλοι φοβόνταν
 ν' αγγίξουν τη νεκρή: μας είχε γίνει
 δάσκαλος η κακή της τύχη. Ξάφνου
 μπαίνοντας μεσ' στο θάλαμο ο πατέρας
 ο δύστυχος κι ανήξερος για κείνη
 τη συμφορά, στο πώμα πέφτει απάνω:
 βογγάει ευθύς, το λείψανο αγκαλιάζει,
 και το φιλά μιλώντας έτσι: «Δόλιο
 κορίτσι μου, ποιος δαίμονας με τέτοιο
 σε αφάνισε άπρεπο χαμό κι εμένα
 το γέρο τώρα στις στερνές μου μέρες
 μ' ορφάνεψε από σένα; Αχ! να γινόταν,
 παιδί μου, και να πέθαινα μαζί σου».
 Σαν έπαψε τους θρήνους και τους βόγγους
 το γερασμένο θέλοντας κορμί του
 ν' ανασηκώσει, εβρέθηκε μπλεγμένος
 στα λεπτά πέπλα όπως κισσός στα κλώνια
 της δάφνης: κι αγωνίζονταν ο έρμος
 φριχτά για να ξεφύγει: προσπαθούσε
 να στυλωθεί στα πόδια του, μα ήταν

γερά πιασμένος. Κι άμα ζοριζόταν,
τις γέρικές του σάρκες ξεκολλούσε
από τα κόκαλα. Σε λίγο παύει
ο δύστυχος το πάλημα και σβήνει:
γιατί πιο δυνατότερος δεν ήταν
απ' το κακό. Κείνεται τώρα πλάι
πλάι νεκροί ο γονιός κι η θυγατέρα,
μια συμφορά που θέλει μοιρολόι.
Όσο για σε, καθόλου δε μιλάω:
Μονάχη σου να βρεις πώς θα γλιτώσεις].

Η Μήδεια του Ευριπίδη¹⁰⁸ μοιάζει στην Αφροδίτη στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζει αυτούς που θέλει να κατατροπώσει. Το χρυσό τόξο και τα βέλη της Αφροδίτης είναι βουτηγμένα στον πόθο. Τα δώρα-όπλα της Μήδειας στη Γλαύκη είναι χρυσά και βουτηγμένα στο φαρμάκι. Η μάγισσα Μήδεια, η πληγωμένη γυναίκα, αποκτά τις ιδιότητες της θεάς και υιοθετεί τις μεθόδους της. Είναι η Αφροδίτη εκείνη που κάποτε την ανάγκασε να ερωτευθεί αυτόν που τώρα την προδίδει. Κάποτε η Μήδεια έσωσε τον Ιάσονα σπρωγμένη από την Αφροδίτη. Τώρα, με όπλα σαν της Αφροδίτης, αναλαμβάνει η ίδια το ρόλο μιας εκδικήτριας θεάς. Έρωτας και προδοσία.

Η Μήδεια ως μάγισσα κινείται ανάμεσα σε θεϊκό και σε ένα σχεδόν ανθρωπινό status.¹⁰⁹ Η καταγωγή της είναι θεϊκή, η άμεση σχέση της με την Εκάτη, τη θεά των διαβάσεων και των πνευμάτων, (κόρη της κατά τον Διόδωρο Σικελιώτη, πιθανώς σύμφωνα με τον Διονύσιο Σκυτοβραχίονα, πέραν των προτέρων άλλων αναφορών ως ιερείά της) την εξυψώνει σε μία υπερκόσμια σφαίρα.

Για τους Ελληνιστικούς συγγραφείς η Μήδεια έχει σχέση και με την Άρτεμη, μια κάπως πιο ήπια θεότητα της αγριότητας του έξω κόσμου. Κοινά χαρα-

108. Ευριπίδη, *Μήδεια*, μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Εισαγωγή: D. L. Page, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1990. D. J. Mastronarde, *Medea*, Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press, 2002, ελλ. έκδ. Ευριπίδου, *Μήδεια*, μτφ. Δ. Γιωτοπούλου, Αθήνα: Πατάκης, 2006.

109. F. Graf, "Medea, the enchantress from afar": 31.

κτηριστικά τους: το περιθώριο και ο μυστηριακός χαρακτήρας της λατρείας τους. Για τη Μήδεια αυτό συμβαίνει μετά την εμφάνισή της στον Ευριπίδη, στην Κορινθιακή και Αθηναϊκή εκδοχή της ιστορίας της, αν και είναι μια *persona* του μύθου και όχι της λατρείας.¹¹⁰ Η Μήδεια φαίνεται να συνδέεται με μια σειρά μυθολογικών αφηγήσεων που σαφώς συνδέονται με μυστηριακές τελετές, όπως, κατά μία τραγική παραλλαγή, ο καθαρισμός του Ηρακλή, από το μίσος της παιδοκτονίας, τον οποίον τέλεσε η Μήδεια στην Ελευσίνα.¹¹¹ Στην κλασσική Αθήνα, παρά την αντίδραση του ορθολογισμού στις μαγικές πρακτικές, στη συνείδηση του λαού τα όρια ανάμεσα στο θρησκευτικό και το μαγικό παραμένουν ρευστά. Και όμως: η μαγεία, βρίσκοντας δίοδο μέσα από τις μυστικές δοξασίες, δηλώνει παρούσα, ακόμη και στην αγγειογραφία: έτσι, η Μήδεια εμφανίζεται στα Ηλύσια πεδία, ανάμεσα στους μάκαρες ήρωες επάνω σε μια απική ερυθρόμορφη υδρία του αγγειογράφου Μειδία (Λονδίνο, Βρετ. Μουσείο Ε 224), του οποίου τα έργα συνδέονται με τη μυστηριακή κοσμολογία.¹¹² Στις άλλες εκτενείς εμφανίσεις της (π.χ. Απολλώνιος) ενεργεί ως σχεδόν μια θνητή μάγισσα, αλλά οφείλουμε να αναγνωρίσουμε με υπερφυσικές δυνατότητες, τις οποίες στερείται η φτωχή μας Σιμαίθα, ούσα μόνον θνητή.

Αν παρακολουθήσουμε την αλλαγή από την Κίρκη στη Μήδεια, παρατηρούμε ότι η πρώτη εμπνέει το πάθος, ενώ η δεύτερη είναι θύμα του πάθους. Αυτή η τάση, η κατεύθυνση δεν αντεπάπη από τις μάγισσες που ακολούθησαν. Έτσι, και η Σιμαίθα ήταν θύμα του πάθους. Η Μήδεια του Ευριπίδη είναι τελείως ανθρώπινη, και εξετάζοντάς την από μορφολογική πλευρά της μάγισσας, βρίσκεται σαφώς ένα βήμα παρακάτω από την ηρωική φιγούρα του Πινδάρου. Πάντως, η άνοδος της στον ουρανό με το άρμα υπενθυμίζει τη θεϊκή καταγωγή της (Εικ. 16-17).

110. F. Graf, ό.π.: 39-40.

111. Πρβ. Απουλικός ερυθρόμορφος ελικωτός κρατήρας του «ζωγράφου» του Δαρείου, Princeton, Univ. Art Museum 83.13: C. Sourvinou-Inwood, "Images and Euripidean Tragedy", στο: *MEDEA, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, J. Clauss and S. I. Johnston (eds), Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997, 278 και Α. Κοτταρίδου, ό.π., 84.

112. C. Sourvinou-Inwood, "Images and Euripidean Tragedy", 275-276 και Εικ. 4, 5. Α. Κοτταρίδου, ό.π., 84, εικ. 8.

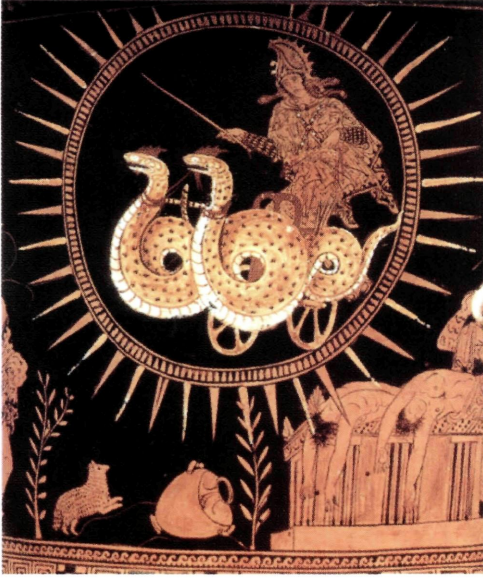


Εικόνα 16. Η Μήδεια στο άρμα του Ήλιου. Κρατήρας από Κάτω Ιταλία, (400 π.Χ.). *Cleveland Museum of Art 91.1.*

Η Μήδεια του Απολλωνίου είναι εν μέρει ένα αθώο κορίτσι, εν μέρει μια βίαιη γυναίκα. Περιγράφεται ως μια σεμνή ιέρεια της Εκάτης, αλλά μιας Εκάτης που αργότερα εμφανίζεται σε μια τρομερή νυχτερινή επιφάνεια. Η Μήδεια του Απολλωνίου είναι το πρότυπο της Διδώς στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου.

Η Κίρκη, κόρη του Ήλιου και της Πασιφάνς, θεία της Μήδειας, στον Απολλώνιο βοηθάει τη Μήδεια και τον Ιάσονα, εκτελώντας μια καθαρτήρια τελετή για λογαριασμό τους για το φόνο του Άψυρτου. Η Κίρκη του Απολλωνίου έχει χάσει τη λάμψη της Ομηρικής μάγισσας Κίρκης. Ο Απολλώνιος παρουσιάζει μια ανθρώπινη Κίρκη, που βασανίζεται από νυχτερινούς εφιάλτες και προιδεάζει τη μελλοντική ενοχή της Μήδειας. Το λαμπύρισμα των ματιών, όμοιο με ακτίνα χρυσαφιού, είναι το κοινό γνώρισμα των δύο μαγισσών, ως απόγονοι του Ήλιου.¹¹³

113. Απολλ. Ροδ., *Ἀργοναυτικά* 4. 662-670 κ. ε. και 4. 725-729.



Εικόνα 17. Το άρμα της Μήδειας
(Λεπτομέρεια).

[Απολλωνίου Ροδίου, Ἀργοναυτικά 4. 661-717]

ἶξον δ' Αἰαΐης λιμένα κλυτόν. ἐκ δ' ἄρα νηὸς
 πείσμαι' ἐπ' ἠϊόνων σχεδόθεν βάλλον' ἔνθα δὲ Κίρκην
 εὖρον ἄλδς νοτίδεσσι κάρη περιφαιδρύνουσαν,
 τοῖον γὰρ νυχίοισιν ὀνειράσιν ἐπτοίπτο·
 αἵματί οἱ θάλαμοί τε καὶ ἔρκεα πάντα δόμοιο
 μύρεσθαι δόκεον, φλὸξ δ' ἀθρόα φάρμακ' ἔδαπεν
 οἷσι πάρος ξείνους θέλγ' ἀνέρας ὅστις ἴκοιτο·
 τὴν δ' αὐτὴ φονίῳ σβέσειν αἵματι πορφύρουσαν,
 χερσὶν ἀφυσσαμένη, λῆξεν δ' ὀλοοῖο φόβοιο.

670 καὶ ἐπιπλομένης ἠοῦς νοτίδεσσαι θαλάσσης
 ἐγρομένη πλοκάμους τε καὶ εἴματα φαιδρύνεσκεν.
 θῆρες δ', οὐ θήρεσσιν ἐοικότες ὠμωσιτῆσιν
 οὐδὲ μὲν οὐδ' ἄνδρεσσιν ὁμὸν δέμας, ἄλλο δ' ἀπ' ἄλλων
 συμμιγέες γενέων, κίον ἀθρόοι, ἥντε μῆλα
 ἐκ σταθμῶν ἄλγῃ εἶσιν ὀπηδεύοντα νομῇ.

- τοίους καὶ προτέρους ἐξ ἱλῦος ἐβλάστησεν
 χθὼν αὐτὴ μικτοῖσιν ἀρηρεμένους μελέεσσιν,
 οὐπω διψαλέφ' μάλ' ὑπ' ἡέρι πηληθεῖσα
 οὐδέ πω ἀζαλέοιο βολαῖς τόσον ἠελίοιο
- 680 ἱκμάδας αἰνυμένου· τὰ δ' ἐπὶ στίχας ἤγαγεν αἰὼν
 συγκρίνας. τὼς οἶγε φυὴν αἰδηλοὶ ἔποντο,
 ἥρωας δ' ἔλε θάμβος ἀπείριτον. αἶψα δ' ἕκαστος,
 Κίρκης εἷς τε φυὴν εἷς τ' ὄμματα παπαίνοντες,
 ῥεῖα κασιγνήτην φάσαν ἔμμεναι Αἰήταο.
 'Ἢ δ' ὅτε δὴ νυχίων ἀπὸ δέϊματα πέμψεν ὀνείρων,
 αὐτίκ' ἔπειτ' ἄφορρον ἀπέστιχε, τοὺς δ' ἄμ' ἔπεσθαι
 χειρὶ καταρρέξασα δολοφροσύνησιν ἄνωγεν.
 ἐνθ' ἦτοι πληθὺς μὲν ἐφειμαῖς Αἰσονίδαο
 μίμνον ἀπηλεγέως, ὃ δ' ἐρύσσατο Κολχίδα κούρην
- 690 ἄμφω δ' ἐσπέσθην αὐτὴν ὁδόν, ἔστ' ἀφίκοντο
 Κίρκης ἐς μέγαρον. τοὺς δ' ἐν λιπαροῖσι κέλευεν
 ἦγε θρόνοις ἔζεσθαι, ἀμηχανέουσα κιόντων
 δ' ἄνεφ' καὶ ἄναυδοι ἐφ' ἐστίῃ αἰζαντε
 ἶζανον, ἦ τε δίκη λυγροῖς ἱκέτησι τέτυκται,
 ἡ μὲν ἐπ' ἀμφοτέραις θεμένη χεῖρεσσι μέτωπα,
 αὐτὰρ ὃ κωπῆεν μέγα φάσγανον ἐν χθονὶ πῆξας
 ᾧπέρ τ' Αἰήταο πᾶιν κτάνεν· οὐδέ ποτ' ὄσσε
 ἰθὺς ἐνὶ βλεφάροισιν ἀνέσχεθον. αὐτίκα δ' ἔγνω
 Κίρκη φύξιον οἶτον ἀλιπροσύνας τε φόνοιο.
- 700 καὶ ὀπιζομένη Ζηνὸς θέμιν Ἴκεσίοιο,
 ὃς μέγα μὲν κοιτέει, μέγα δ' ἀνδροφόνοισιν ἀργίγει,
 ῥέζε θυηπολὴν οἷῃ τ' ἀπολυμαίνονται
 νηλετεῖς ἱκέται, ὅτ' ἐφέςτιοι ἀντιόωσιν.
 πρῶτα μὲν ἀτρέπτοιο λυτήριον ἦγε φόνοιο
 τειναμένη καθύπερθε συδὸς τέκος, ἥς ἔτι μαζοὶ
 πλήμυρον λοχίης ἐκ νηδύος, αἵματι χεῖρας

τέγγεν, ἐπιμήγουσα δέρην· αὖτις δὲ καὶ ἄλλοις
 μείλισσεν χύτλοισι Καθάρσιον ἀγκαλέουσα
 Ζῆνα παλαμναίων τιμήορον ἱκεσίησι.

- 710 καὶ τὰ μὲν ἄθροα πάντα δόμων ἐκ λύματ' ἔνεικαν
 νηιάδες πρόπολοι, ταί οἱ πόρουνον ἕκαστα·
 ἡ δ' εἴσω πελανοὺς μελικτρά τε νηφαλίησιν
 καῖεν ἐπ' εὐχολῆσι παρέστιος, ὄφρα χόλοιο
 σμερδαλέας παύσειεν Ἑρινύας ἠδὲ καὶ αὐτὸς
 εὐμειδής τε πέλοιτο καὶ ἥπιος ἀμφοτέροισιν,
 εἴτ' οὖν ὀθνεῖω μεμιασμένοι αἵματι χεῖρας
 εἴτε καὶ ἐμφύλῳ προσκηδέες ἀντίοφεν.

[... έφτασαν στο λιμάνι της Αίας.... Εκεί βρήκαν την Κίρκη να λούζει τα μαλλιά της στην άχνη της αλμυρής θάλασσας, καθώς σι' αλήθεια είχε αυτή τρομάξει από νυχτερινά όνειρα. Είδε πως οι θάλαμοί της και όλα τα δωμάτια του οίκου της είχαν βαφτεί στο αίμα και πως φλόγα κατάστρεφε όλα τα μαγικά της φάρμακα, αυτά που είχε για να μαγεύει κάθε ξένον που ερχόταν, και πως η ίδια αυτή με αίμα φονικό έσθηνε την πορφυρή φωτιά –κι έτσι απαλλάχτηκε από το θανατερό φόβο. Γι' αυτό, μόλις ξημέρωσε η αυγή, σηκώθηκε και με τον αφρό της θάλασσας έπλυνε τις πλεξούδες των μαλλιών της και τα ρούχα της. Άρχισε τη θυσία που καθαρίζει τους ικέτες δολοφόνους, όταν αυτοί πλησιάζουν το βωμό. Πρώτα, λοιπόν, για να λυθεί το αμετάστροφο ακόμα φονικό, πήρε στα χέρια της και σήκωσε πάνω τους το νεογνό μιας γουρούνας, που οι μαστοί της ήσαν ακόμα γεμάτοι από το γάλα, του 'κοψε το λαιμό και με το αίμα του τους ράντισε τα χέρια. Αμέσως μετά έκανε κι άλλες εξιλαστήριες προσφορές με χοές, καλώντας τον Καθάρσιο Δία, που προστατεύει τους φονιάδες ικέτες. Οι υπηρέτριές της οι Ναϊάδες, που φρόντιζαν το καθετί, έβγαλαν έξω από τον οίκο όλα μαζί τα λύματα. Και μέσα η Κίρκη, πλάι στην εστία, ολοένα έκαιγε πίτες χωρίς κρασί, για τον εξιλασμό, και προσευχόταν να πάψουν την οργή τους οι τρομερές Ερινύες].

[Απολλωνίου Ροδίου, Ἀργοναυτικά 4. 727-729]

*πᾶσα γὰρ Ἥελίου γενεὴ ἀρίδηνλος ἰδέσθαι
ἦεν, ἐπεὶ βλεφάρων ἀποτηλόθι μαρμαρυγῇσιν
οἶόν τε χρυσέην ἀντίπιον ἔσαν αἶγλην.*

[Γιατί όλοι όσοι ανήκουν στη γενιά του Ἡλίου διακρίνονται καθαρά από το λαμπύρισμα των ματιών που στέλνουνε μακριά, όμοια με ακτίδα χρυσαφιού].

Η Σιμαίθα, μια νέα γυναίκα του 3ου αι. π.Χ., αντιπροσωπεύει την επόμενη φάση στη μετάβαση από τη θεά-μάγισσα στη θνητή μάγισσα, γιατί, ενώ οι Μήδειες του Ευριπίδη και του Απολλωνίου είναι ανθρώπινες, παρά ταύτα είναι ακόμη ηρωικές φιγούρες. Η τελείως θνητή Σιμαίθα είναι η πιο αδύναμη από όλες. Η μετατροπή από εμπνεύστρια του πάθους σε θύμα του πάθους είναι στην περίπτωσης της ολοφάνερη. Ακόμη, και η απόφασή της να θανατώσει τον Δέλφη με τα φάρμακά της, αν αποτύγχαναν τα μάγια της, είναι μάλλον μια παθητική απογοήτευση, παρά μια ενεργητική εκδίκηση, όπως αυτή της Μήδειας.

Εν κατακλείδι, μπορούμε να διακρίνουμε μια σαφή πρόοδο στην απεικόνιση της μάγισσας, θνητής και αθάνατης στον αρχαιοελληνικό κόσμο: Η Κίρκη στον Όμηρο είναι μια θεά που εμπνέει το πάθος, είναι μια γντεύτρα. Η Μήδεια, επίσης μια κοσμικοποιημένη αθάνατη, απεικονίζεται στην κλασσική εποχή ως θύμα του πάθους και εκδικήτρια. Οι μάγισσες της ελληνιστικής εποχής, μέσα από τον Απολλώνιο και Θεόκριτο, είναι καθαρά οι ερωτοτυπημένες νέες, που στα χέρια τους η μαγεία είναι ένα μέσο έλξης του ποθητού αντικειμένου. Όλες, ανεξαιρέτως, είναι νέες και όμορφες, σε αντίθεση με την κρατούσα εικόνα της γριάς, η οποία αντιπροσωπεύει τη μάγισσα της καθημερινής πραγματικότητας (βλέπε Θεοκρίτου, Σιμαίθα: ἢ ποίης ἔλιπον γραίης δόμον ἅτις ἐπᾶδεν; [Σε ποιας γριάς το σπίτι δεν έτρεξα, που ήξερε μαγικά ξόρκια;] [ούτε η Αγαμήδη-Περιμήδη, Κίρκη και Σιμαίθα είναι γριές]. Η Μήδεια και οι άλλες είναι νέες και όμορφες γυναίκες (εξ ου και το επίθετο «ξανθή» που τις χαρακτηρίζει).

Τα βότανα ως ἔσθλα ή λυγρὰ φάρμακα είναι το πρωταρχικό και σπουδαιότερο υλικό τους: φέρνουν την αγάπη ή προκαλούν τον θάνατο. Αν και η Κίρκη του αρχαϊκού έπους θεωρεΐται η φόρμα για τις μετέπειτα μάγισσες, εν τούτοις

μόνο μερικά μοτίβα συναντώνται στις μεταγενέστερες ομότεχνές της. Και τούτο, διότι πιστεύω ότι υπεισέρχονται στα δρώμενα και λεγόμενα της μαγείας οι μυστηριακές δοξασίες. Ο έλεγχος επί των στοιχείων της φύσεως από τις δυνάμεις της μάγισσας, (περίπτωση Μήδειας), συμπληρώνεται ή και μετατρέπεται σε έλεγχο των υποχθονίων στοιχείων. Να πώς δημιουργείται η δαιμονοποιημένη Εκάτη, η τρομερή και χθόνια θεά. Κι όσο η μάγισσα γίνεται πιο ανθρώπινη, τόσο οι δυνάμεις της πλησιάζουν τις θεϊκές (π.χ. τον 1ο αι. μ.Χ. στη Λατινική ποίηση, η μάγισσα έχει τη δύναμη να κατεβάζει το φεγγάρι στη γη).

Η γυναίκα-μάγισσα, θνητή και αθάνατη, στον αρχαίο ελληνικό κόσμο, από τον Όμηρο ως τον Θεόκριτο, είναι μέρος του πολιτισμού του, που κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει ή να αρνηθεί.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

<i>AClass</i>	Acta Classica
<i>AJPh</i>	American Journal of Philology
<i>BullEpigr</i>	Bulletin Épigraphique
<i>CCC</i>	Civiltà Classica e Christiana
<i>CQ</i>	Classical Quarterly
<i>IG</i>	Inscriptiones Graecae, Βερολίνο 1895–
<i>La Magie</i>	A. Moreau και J. – C. Turpin (εκδ.), <i>La Magie. Actes du Colloque International de Montpellier, 25-27 mars 1999. Tome I. Du monde Babylonien au monde Hellénistique. Tome II. La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes.</i> Université Paul Valéry, Montpellier III, 2000.
<i>PGM</i>	K. Preisendanz (εκδ.), <i>Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri</i> , 2η έκδοση A. Henrichs (εκδ.), Στουτγάρδη 1973-1974 (1η έκδοση Λειψία-Βερολίνο 1928-1931)
<i>RhMus</i>	Rheinisches Museum
<i>SEG</i>	Supplementum Epigraphicum Graecum, Λέιντεν 1922–
<i>TAPA</i>	Transactions of the American Philological Association

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Γιατρομανωλάκης, Γ. Ευριπίδη, *Μήδεια*, Εισαγωγή: D. L. Page, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1990.

Κοτταρίδου, Α. “Η Μαγεία στην Αθήνα του χρυσού αιώνα”, στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ιστός, 1997, 75-85.

Μαρινάτου, Ν. “Η Μαγεία, τα Φυλακτά και η Κίρκη”, στο: *Αρχαιολογία* 70 (1999), 12-15.

Πετρόπουλος, Ι. “Συμπώματα έρωτος στους ερωτικούς Μαγικούς Παπύρους”, στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ιστός, 1997, 104-119.

Τρακοσοπούλου-Σαλακίδου, Ε. “Κατάδεσμοι από την Άκανθο”, στο: *Γλώσσα και Μαγεία*, Αθήνα: Ιστός, 1997, 153-169.

Χατζηκώστα, Λ. *Θεοκρίτου Ειδύλλια I-VII*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2005.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Annequin, J. *Recherces sur l'action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J.C.)*, Paris : Les Belles Lettres, 1973.

Barkhuizen, J. H. “The psychological characterization of Medea in Apollonius of Rhodes, *Argonautica* 3, 744-824”, στο: *AClass* XXII (1979), 33-48.

Belloni, L. “Medea ΠΟΛΥΦΑΡΜΑΚΟΣ”, στο: *CCC* 2 (1981), 117-133.

Bernand, A. *Έλληνες Μάγοι*, μτφ. Ι. Καμάρης, Αθήνα: εκδ. Εστία, 2003².

Boyd, T. *Circe's circle of oaks at the edge of the world*, 2004, <http://www.sacredthreads.net/circe.htm>.

Brilliant, R. “Kirke's men in the Odyssey”, στο: B. Cohen (εκδ.), *The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford, 1955, 165-174.

Buxton, R. “Les yeux de Médée: Le regard et la magie dans les *Argonautiques* d' Apollonios de Rhodes” στο: *La Magie, II*, 265-275.

Collins, D. “Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth Century Athens”, στο: *CQ* 51 (2001), 477-493.

Dickie, M. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London / New York: Routledge, 2003².

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: Univ. of California Press, 1959.

Faraone, Chr. A. *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass./ London: Harvard Univ. Press, 1999.

Fauth, W. *Hekate Polymorphos – Wesenvarianten einer antiken Gottheit*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2006.

Gaggadis-Robin, V. “κούρη Αἰήτεω πολυφάρμακος: Les images de Médée magicienne”, στο: *La Magie*, II, 289-320.

Gennep, A. van. *The rites of passage*, μτφ. στην αγγλ. M. Vizedom και G. Caffee, London: Routledge, αναθ. έκδ., 2004.

Graf, F. “Medea, the enchantress from afar”, στο: *MEDEA, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, J. Clauss and S. Iles Johnston (εκδ.), Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997, 21-43.

—, “Prayer in Magic and Religious Ritual”, στο: Chr. A. Faraone και D. Obbink, (εκδ.), *MAGIKA HIERA*, New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 188-213.

—, *Η Μαγεία στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα*, μτφ. Γ. Μυλωνόπουλος, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2004.

Green, P. *The Argonautika by Apollonios Rhodios*, Bekeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 1997.

Griffiths, E. *Medea*, London/New York: Routledge, 2006.

Handel, P. *Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios*, München: Beck, 1954.

Hull, J. M. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Naperville, Ill.: Allenson, 1974.

Hunter, R. L. “Medea’s flight: the fourth book of the *Argonautica*”, στο: *CQ* 37 (i), (1987), 129-139.

Johnston, S. I. *Hekate soteira: a study of Hekate’s role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990.

—, “The Song of the *lynx*: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4”, στο: *TAPA* 125 (1995), 177-206.

Jordan, D. *The world of ancient magic: papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen: Norwegian Institute at Athens, 1999.

Juthner, J. “Ἀκόνιτον-ἄκονιτί”, στο: *Glotta* 29 (1941), 73-77.

Karsai, G. “La Magie dans l’*Odyssée*: Circé”, στο: *La Magie*, II, 185-198.

Kerényi, K. *Goddesses of Sun and Moon*, μτφ. M. Stein, Dallas, Texas: Spring Publications, 1979, 1-19.

- Kraus, Th. *Hekate*. Heidelberg: Carl Winter - Universitätsverlag, 1960.
- Lembach, K. *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1970.
- Luck, G. *Arcana Mundi*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2006².
- Marinatos, N. "Circe and Liminality: Ritual Background and Narrative Technique in Homer's *Odyssey*", στο: O. Andersen, M. Dickie (εκδ.), *Homer's World*, Bergen, 1995, 133-140.
- Marquardt, P. A. "A Portrait of Hecate", στο: *AJPh* 102 no. 3, (Fall 1981), 243-260.
- Mastrorade, D. J. *Medea*, Cambridge, New York: Cambridge Univ. Press, 2002.
- Ελλ. έκδ. Ευριπίδου, *Μήδεια*, μτφ. Δ. Γιωτοπούλου, Αθήνα: Πατάκης, 2006.
- Moreau, A. "Médée la magicienne au Promètheion, un monde de l'entre-deux (Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, III, 828-870)", στο: *La Magie*, II, 245-264.
- Pralon, D. "Théocrite, La Magicienne", στο: *La Magie*, I, 307-326.
- Rabinowitz, J. *The origin of the Witch*, Thesis, Brown University, 1994 (δakt.).
- Sauzeau, P. "Hékate, archère, magicienne et empoisonneuse", στο: *La Magie*, II, Univ. Paul-Valéry, Montpellier III, 2000, 199-221.
- Scarborough, J. "The pharmacology of sacred plants, herbs, and roots", στο: Chr. A. Faraone και D. Obbink, (εκδ.), *MAGIKA HIERA*, New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 139-174.
- Sourvinou-Inwood, C. "Images and Euripidean Tragedy", στο: J. Clauss and S. Iles Johnston (εκδ.), *MEDEA, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1997, 253-296.
- Stanzel, K.-H. *Liebende Hirten, Theokrits Bukolik und die alexandrinische Poesie*, Stuttgart: Teubner, 1995.
- Tavener, E. "lynx and rhombus", στο: *TAPA* 64 (1933), 109-127.
- Usener, H. "Dreiheit", στο: *RhMus* LVIII (1903), 161-208.
- Werth, N. *Hekate*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2006.
- Wilamowitz-Moellendorf, von U. *Der Glaube der Hellenen*, 2 τόμοι, Berlin: Weidmann, 1931.
- Winkler, J. "The constraints of Eros", στο: Chr. A. Faraone και D. Obbink, (εκδ.), *MAGIKA HIERA*, New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, 214-243.

Η εξέλιξη της Μαγείας στην Αρχαία Ελλάδα

Αναστασία Δ. Βακαλούδη

Δρ. Ιστορικός-Βυζαντινολόγος

Σχολική Σύμβουλος Φιλολόγων Θεσσαλονίκης

Καθηγήτρια-Σύμβουλος του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου

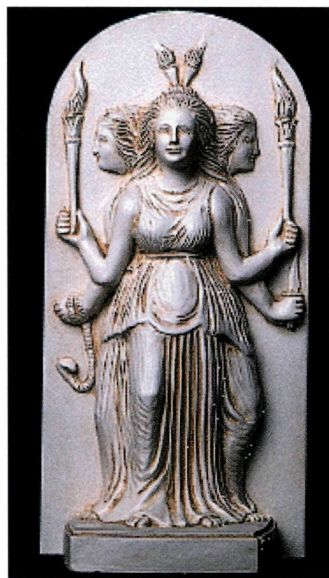
ΘΕΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΜΑΓΕΙΑ



πως φαίνεται από τις μαρτυρίες των πηγών, η μαγεία δεν ήταν άγνωστο φαινόμενο στην αρχαία Ελλάδα. Πληροφορίες για την ελληνική μαγεία βρίσκει κανείς, ήδη, τον 8ο π.Χ. αιώνα, στα κείμενα του Ομήρου. Επίσης, ο μυστηριακός θεός Διόνυσος-Ζαγρεύς ήταν συνδεδεμένος με την ερωτική μαγεία. Από την καρδιά του παρασκευάστηκε ερωτικό φίλτρο που δόθηκε στη Σεμέλη, μια θνητή που επιθυμούσε να δει τον εραστή της Δία στην πρωτογενή του μορφή. Τα «*επιφάνεια*» του θεού ήταν συντριπτικά και την εκμηδένισαν. Ακόμη, μορφές όπως η Εκάτη, ο Ερμής, ο Ορφέας και η Μήδεια, αλλά και υπερφυσικές ιδιότητες των θεών, θετικές ή αρνητικές, επιβεβαίωναν την ευρύτητα πίστη της ελληνικής φαντασίας στη δύναμη της *μαγείας* (Εικ. 1).

Όμως, παρά το γεγονός ότι η *γοητεία*, τα μαγικά και οι επικλήσεις πνευμάτων υπήρχαν στην ελληνική αρχαιότητα, οι Έλληνες τα αντιμετώπιζαν με επιφύλαξη και απόδειξη γι' αυτό αποτελεί το γεγονός ότι οι δύο διάσημες μάγισ-

Εικόνα 1. Η τρίμορφη Εκάτη
Εδώ ως κόρη, μητέρα και ηλικιωμένη. Κυβερνά τον Ουρανό, τη Γη και τον Κάτω Κόσμο. Κρατά, επίσης, τα κλειδιά της κρυμμένης γνώσης. Μοιράζεται με τον Δία την ικανότητα να πραγματοποιεί τις ευχές των ανθρώπων. Ο Ησίοδος αναφέρει ότι η δύναμη και η λατρεία της χάνονται βαθιά μέσα στο χρόνο. Σημαντικός ήταν ο ρόλος της θεάς στις ιστορίες που σχετίζονταν με τα Ελευσίνια Μυστήρια.



σες Κίρκη και Μήδεια ήταν ξένες, η μία Λιγγυστίς, η άλλη από την Κολχίδα και η θεά των φαντασμάτων και της μαγείας Εκάτη προερχόταν από την Καρία. Είναι, επίσης, χαρακτηριστικό της αρχαιότητας ότι η *μαγεία* και η *μαγγανεία* συνιστούν γυναικείες ενασχολήσεις και όλες οι μάγισσες είναι αφοσιωμένες στην Εκάτη.

Η έννοια του «*δαίμονος*» υπάρχει στην αρχαία Ελλάδα [(ετυμολ. ρίζα: *δαίω*, *δαίνυμι*, *dare*) = *ὁ διανέμων, ὁρίζων τὴς τύχης τῶν ἀνθρώπων*]. Δαίμονες υπήρχαν στη μινωική και μυκηναϊκή θρησκεία. Στη μινωική-μυκηναϊκή λατρεία τελετουργικές πράξεις φαίνονται να τελούνται και από αλλόκοτα τέρατα, που αποκαλούνται μινωικοί «*δαίμονες*» ή «*πνεύματα*». Μεταφέρουν αγγεία σπονδών και χύνουν σπονδές σε λίθους ή λατρευτικά κέρατα, μεταφέρουν ζώα ή τεμάχια ζώων για θυσία, εν γένει, είναι υπηρέτες της λατρείας (Εικ. 2).

Στα ομηρικά έργα συναντάται η λέξη «*δαίμων*» που σήμαινε μια θεϊκή, μια άγνωστη και απρόσωπη δύναμη, τόσο ισχυρή, ώστε να προκαλέσει όλα εκείνα τα εξαιρετικά φαινόμενα που η απλοϊκή εμπειρία του ανθρώπου δεν μπορούσε να ερμηνεύσει. Ο Πλάτων, στον *Κρατύλο*, ταυτίζει τη λέξη «*δαίμων*» με το



Εικόνα 2. Πομπή ονοκεφάλων δαιμόνων. Θραύσμα τοιχογραφίας από τα ανάκτορα των Μυκηνών με παράσταση ονοκεφάλων δαιμόνων (κάτω) (13ος π.Χ. αι.).

«δαίμων» = γνώστης. Γενικά, οι «δαίμονες» στην αρχαία ελληνική θρησκεία ήταν θεότητες ενδιάμεσες μεταξύ θεών και ανθρώπων, προσωποποιήσεις κοσμικών δυνάμεων ή αφηρημένων ηθικών εννοιών (π.χ. «Θέμις», «Θάνατος» «Έρις», «Νίκη», «Νέμεσις», κ.λπ.), υπηρέτες – βοηθοί των θεών. Ο Ησίοδος αποφάνθηκε ότι οι δαίμονες είναι θεότητες ενδιάμεσες μεταξύ θεών και ανθρώπων που τελούν έργα τα οποία στον Όμηρο τελούν μόνον οι θεοί. Οι δαίμονες αυτοί ήταν παιδιά θεών και ανθρώπων ή θνητοί (οι του «χρυσού γένους») που θεοποιούνταν μετά το θάνατό τους –με απόφαση του Δία– και γίνονταν προστάτες των ανθρώπων. Αντιστοίχως, οι του «ἀργυρού γένους» αποθανόντες γίνονταν υποχθόνια υπερφυσικά όντα. Ο Ησίοδος υποστήριζε ότι η ιδιότητα του πνεύματος-προστάτη ανήκε μόνο στους *δαίμονες*. Στα κείμενα του Ησιόδου εμφανίστηκε για πρώτη φορά και η λέξη «τύχη».

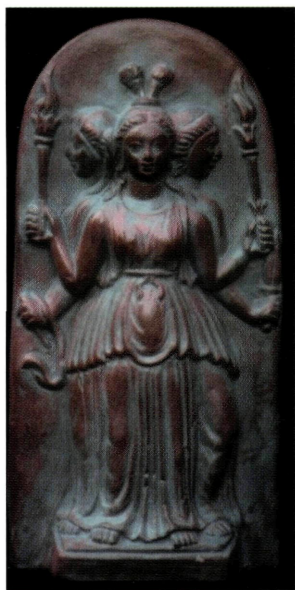
Η ελληνική θρησκεία είχε ως κέντρο τον ανθρωπομορφισμό και, επομένως, τόνιζε μόνον τα εξωτερικά γνωρίσματα των θεών και κυρίως την ομορφιά τους. Οι θεοί του Ολύμπου ήταν ωραιότεροι, ισχυρότεροι και ακμαιότεροι από τον άνθρωπο αλλά γεννημένοι όπως αυτός και σχετικά όμοιοί του. Τα κύρια

χαρακτηριστικά τους ήταν η αιώνια νεότητα και η αθανασία. Έτσι, σιγά-σιγά, οι θεότητες αυτές άρχισαν να χάνουν έδαφος και να προβάλλονται άλλες, που ως τώρα ανήκαν στον κατώτερο χώρο της λαϊκής πίστης, όπως η Εκάτη. Η Εκάτη με την ακολουθία της αποτελούσαν αναμφίβολα ένα αρχαϊκό δημιουργήμα θρησκευτικής φαντασίας που, όμως, δεν αναφέρεται ποτέ στην ομηρική ποίηση. Η λατρεία της άρχισε ως περιορισμένη και τοπική, εξελίχθηκε αργότερα σε επίσημη τελετή της πόλης και τελικά ο Ησίοδος την εξυμνούσε σχεδόν ως αρχηγό όλων των θεών. Η Εκάτη ήταν μια υποχθόνια θεά· είχε σχέση με τη θεά Εστία που ήταν η Γη, η πηγαία ουσία και αιτία των πάντων, και την παμπάλαια λατρεία των ψυχών στην εστία του σπιτιού. Πιστευόταν, μάλιστα, ότι η ίδια η Εκάτη κατοικούσε στο βάθος της εστίας, όπου την τιμούσαν μαζί με τον υποχθόνιο Ερμή, το ανδρικό αντίστοιχό της, και τους («εφεστίους») σπιτικούς πατρογονικούς θεούς. Ήταν, επίσης, η κυρία των ψυχών οι οποίες είχαν ακόμη δεσμούς με τον επάνω κόσμο, παρούσα στους τόπους κατοικίας των νεκρών, τους τάφους, και τη λατρεία τους (Εικ. 3).

Παράλληλα, ιδιαίτερη βαρύτητα απέκτησε η θεωρία του Ησιόδου που έλεγε ότι, όταν η πρώτη γενιά των θνητών, που γεννήθηκαν μαζί με τους θεούς, πέθανε, κλείστηκαν αυτοί στη γη, ονομάστηκαν *χθόνιοι δαίμονες* και

Εικόνα 3. Ο Πλούτωνας μεταφέρει την Περσεφόνη στον Άδη. Μπροστά από το άρμα, η θεά του Κάτω Κόσμου Εκάτη φωτίζει το βασίλειο των σκιών με τη δάδα της, ενώ πίσω ακολουθεί ο Ερμής. Απουλίκος κρατήρας, 360-350 π.Χ. (Βρετανικό Μουσείο).





Εικόνα 4. Φυλακτό της Εκάτης.

έγιναν επιστάτες και φύλακες των ανθρώπων. Έτσι, υποβαθμίστηκε και η έννοια του δαίμονα και έγιναν οι δαίμονες τα ενδιάμεσα όντα ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, που κατείχαν την υπερφυσική δύναμη και μ' αυτήν επενέβαιναν στην ανθρώπινη ζωή. Οι Έλληνες άρχισαν να πιστεύουν ότι η δύναμη ενυπήρχε και σε αντικείμενα όπως φυλακτά ή αγάλματα (Εικ. 4).

Η ιωνική φιλοσοφία, που είχε ως βάση τον ορθολογισμό, αντιστάθηκε σ' αυτές τις δοξασίες. Όταν, όμως, τον 6ο π.Χ. αιώνα, το ενδιαφέρον των Ελλήνων φιλοσόφων στράφηκε από τη μελέτη της φύσης και του σύμπαντος στην ερμηνεία της ηθικής και την αναζήτηση της ευτυχίας και της δικαιοσύνης, οι παραπάνω δοξασίες επανήλθαν και ενισχύθηκαν από νέες αντιλήψεις, καθώς οι Έλληνες ήλθαν σε επαφή με διάφορους ανατολικούς πολιτισμούς. Έτσι, πραγματικά στοιχεία αναμείχθηκαν με φανταστικά ως προς τις γνώσεις κάποιων ιδιοτήτων των φυτών ή των ορυκτών και κάποιων εμπειριών της φυσικής. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν η πίστη στη δύναμη ενός φυτού να θεραπεύει ή ενός λίθου να εξαλείφει τη δυστυχία. Η δύναμη αυτή ήταν απόρροια της επίδρασης των άστρων και των πλανητών. Έπρεπε, ακόμη, να υπάρ-

χει μια συμβολική ομοιότητα ανάμεσα στην αιτία και το αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, η θεραπεία με τα φυτά βασιζόταν σε κάποιο συμβολικό στοιχείο τους: τα φυτά με φύλλα σχήματος ήπατος βοηθούσαν στη θεραπεία ηπατικών νόσων. Αυτή ήταν η λεγόμενη αρχή της «*συμπάθειας*», σύμφωνα με την οποία η προαναφερθείσα δύναμη των αντικειμένων προσλάμβανε αποκρυφιστικό χαρακτήρα. Ακολουθώντας αυτή την πορεία, το πνεύμα των Ελλήνων στράφηκε τελικά σε θεωρίες που αφορούσαν στη δαιμονολογία και τη μαγεία.

«*Μάγοι*» ήταν το όνομα μίας από τις έξι φυλές των Μήδων, που αναμείχθηκε ενεργά στις δυναστικές διαμάχες των βασιλέων της Περσίας ενισχύοντας τη δύναμη του Δαρείου και του Κύρου. Οι Έλληνες, πιθανόν, τους γνώρισαν ως θρησκευτικούς αξιωματούχους στο στρατό του Κύρου και κατονόμασαν γενικά με τον όρο «*μαγεία*» την ακατανόητη γλώσσα, τις εξωτικές πρακτικές που αυτοί χρησιμοποιούσαν, καθώς και την ενασχόλησή τους με τις απόκρυφες τέχνες. Οι Μάγοι αυτοί εξαπλώθηκαν μέχρι τη Μικρά Ασία την εποχή των Αχαιμενιδών (6ος π.Χ. αι.). και όταν τους γνώρισαν οι Έλληνες είχαν το όνομα «*Μαγουσαίοι*». Αυτοί ισχυρίζονταν πως ήταν απόγονοι των *Μάγων ιερέων* του ιδρυτή της περσικής πυρολατρίας Ζωροάστρη, γιατί και οι Πέρσες ονομάζονταν «*Μαγών*» από τους γηγενείς. Πράγματι, η αρχική καταγωγή τους ήταν από τους Πέρσες Μάγους, αλλά η θρησκεία των Μαγουσαίων, οπαδών μυστικιστικών δογμάτων, της χορτοφαγίας και της λατρείας των ουρανίων σωμάτων αποτελείτο από το δόγμα της ζωροαστρικής πυρολατρίας, από τις παλιές φυσιοκρατικές δοξασίες της Περσίας και, σε μεγάλο βαθμό, από ξένες επιδράσεις εξαπτίας της επαφής τους με τόσους αλλοεθνείς. Για παράδειγμα, τα στοιχεία του ασκητισμού, της χορτοφαγίας και της πνευματικής τροφής ήταν βουδιστικά και ινδουιστικά (Εικ. 5).

Η θεολογία των Μαγουσαίων ήταν διαποτισμένη από αστρικές θεωρίες όπου κυριαρχούσαν οι θεοί του Καλού και του Κακού, σχεδόν ισοδύναμοι. Η σημαντικότερη διαφορά των Μαγουσαίων από τους παλαιούς Πέρσες οπαδούς της πυρολατρίας του Ζωροάστρη ήταν ότι, ενώ εκείνοι περιορίζονταν στις επικλήσεις μόνον των αγαθών πνευμάτων και αποδοκίμαζαν κάθε οικειότητα με τις δυνάμεις του σκότους, οι Μαγουσαίοι καλλιέργησαν και τη λατρεία του άρχοντα του σκότους *Αριμάν*. Οι τελετές που τελούσαν οι Μαγουσαίοι ήταν



Εικόνα 5. Ο Ζαρατούστρα (= εξελληνισμένη Ζωροάστρης) αποκάλυψε ότι υπήρχε μόνον ένας Θεός με το όνομα «Αχού-ρα Μάζδα» και ότι είναι ο Ένας και μοναδικός Θεός, ο δημιουργός των πάντων. Επίσης, ότι η ζωή στο φυσικό κόσμο είναι μια μάχη μεταξύ Καλού και Κακού.

θυσίες και λειτουργίες των νεκρομάντεων που επικαλούνταν τους δαίμονες και μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να υποτάξουν τα πονηρά πνεύματα στη θέληση του μάγου. Οι Μαγουσαίοι, πρώτοι, συστηματοποίησαν την τέχνη της επίκλησης των κακοποιών δαιμόνων που σύχναζαν στους τάφους, με «ἐπωδές» (=μυστικιστικές προσευχές με επικλήσεις στα πνεύματα) κατάλληλης προς αυτούς, για να επιτύχουν κάποιο κακό. Η τέχνη αυτή των ειδικών τελετών με *επωδές* και θυσίες κατάλληλης προς τους κακούς δαίμονες ονομάστηκε *γοητεία* ή *μαύρη μαγεία* και οι Μαγουσαίοι τής έδωσαν μια δογματική βάση μέσα σε ένα θεολογικό σύστημα. Οι θεωρίες που ανέπτυξαν οι Μαγουσαίοι επηρέασαν ιδιαίτερώς τους Έλληνες.

Στην αρχαία Ελλάδα, η «*επωδή*» ήταν αρχικά τμήμα της «*γοητείας*», δηλαδή του θρήνου των νεκρών. Από την ομηρική, ακόμη, εποχή, οι νεκροί χρειάζονταν ένα συνοδό για το ταξίδι τους. Το ρόλο αυτό αναλάμβανε ο «*γόςης*», ο ψυχοπομπός άνδρας, που θρηνούσε τους νεκρούς και κατόπιν πραγματοποιούσε ο ίδιος εκστατικό ταξίδι, ως ψυχαγωγός, αναζητώντας τις ψυχές τους, για να τις οδηγήσει στην ηρεμία. Εξαίτιας αυτού η *επωδή* εξελίχτηκε σε βασικό στοιχείο της νεκρομαντείας, της επίκλησης, δηλαδή, των νεκρών κι έτσι ο νεκρομάντης ταυτίστηκε με τον *γόν*. «Επωδή» ονομάστηκε, επίσης, και μια προσευχή με επίκληση προς μια θεότητα να ακούσει την παράκληση του

πιστού, από την ανάλογη περσική «ἐπασιδήν». Κατ' αντιστοιχία, επωδές ήταν τα μαγικά άσματα με τα οποία επένδυσαν οι θρησκευτικοί διδάσκαλοι-γόντες, όπως ο Ορφείας, ο Μουσαίος και ο Εύμολπος, τα ελληνικά μυστήρια. Ο Ορφείας και ο Μουσαίος θεωρούνταν ως απόγονοι της Σελήνης και των Μουσών.

Όπως προαναφέρθηκε, τον 6ο π.Χ. αιώνα οι Έλληνες ήλθαν σε επαφή με τους Μαγουσαίους και με το πρόσωπο του Ζωροάστρη που αυτοί είχαν δημιουργήσει. Μέσα στο κράμα της θρησκείας τους οι Μαγουσαίοι είχαν μετατρέψει τον Ζωροάστρη σε «Χαλδαίο» προφήτη που αποκάλυπτε τα μυστήρια του έναστρου ουρανού και την επίδραση της πορείας των άστρων στη γη, έχοντας μάθει αυτά από τους Ινδούς Βραχμάνες Έτσι, ο Ζωροάστρης δεν παρέμεινε απλά ένας θεολόγος, ηθικολόγος και προφήτης, αλλά έγινε και μάγος, αστρολόγος, κοσμογράφος, φυσιοκράτης. Ο μαθητής και διάδοχός του Οσάνης πρόσθεσε στις ιδιότητες αυτές πολλές ακόμη, όπως εκείνη του αλχημιστή, του υδρομάντη, του πυρομάντη, του αστρομάντη, και του νεκρομάντη. Οι θεωρίες αυτές άσκησαν επίδραση στην ελληνική σκέψη. Επιρροές δέχτηκαν πολλοί φιλόσοφοι, όπως ο Πυθαγόρας, ο Δημόκριτος, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Ο Ηρόδοτος, επισημαίνοντας το θρησκευτικό συγκρητισμό της εποχής, έγραφε ότι οι Πέρσες θυσιάζουν στον Δία, του οποίου το όνομα δίνουν στον κύκλο του ουρανού, ταυτίζοντας τον θεό των Ελλήνων με τον περσικό Αχούρα μάζδα ή «Ωρομάζδη». Ακόμη, έλεγε ότι οι Πέρσες λάτρευαν ως θεούς τον Ήλιο, τη σελήνη, τη γη, τη φωτιά, το νερό, τους ανέμους και την Αφροδίτη Ουρανία, θεά των Ασύριων και των Αράβων (Εικ. 6,7).

Ο 4ος αιώνας στάθηκε καθοριστικός για την κυριάρχηση της λατρείας των δαιμόνων και της μαγείας στην Ελλάδα. Ο Πλάτων παρουσίασε τη θεωρία του περί των δαιμόνων («δαιμόνια»). Οι δαίμονες ήταν κάτι μεταξύ θνητού και αθανάτου. Υπήρχαν δαίμονες που κατοικούσαν ανάμεσα στα άστρα και τη γη και ήταν απόγονοι των θεών. Η δράση τους επικεντρωνόταν στο να μεταφράζουν τις θελήσεις των θεών στους ανθρώπους και να μεταβιβάζουν τις προσευχές και θυσίες των ανθρώπων στους θεούς. Το δαιμονικό στοιχείο γέμιζε το κενό που χώριζε τον θεϊκό από τον ανθρώπινο κόσμο ώστε το σύμπαν να έχει εσωτερική συνοχή και ο Πλάτων παραδεχόταν τη σειρά: Θεοί-Δαίμονες-Έρωες.



Εικόνα 6. Κόκκινος ίασις, φυλακτό-παιδί της Nefer. Η προστασία της Ίσιδος. Αίγυπτος, Νέο Βασίλειο, ± 1250-1100 π.Χ.

Με τη βοήθεια των δαιμόνων διεκπεραιώνονταν όλες οι λειτουργίες που απάρτιζαν τη θρησκεία, δηλαδή την επικοινωνία των θεών με τους ανθρώπους μέσω του δαιμονικού στοιχείου. Οι μάντεις ήταν τα όργανα των θεών για την αποκάλυψη της θέλησής τους στους ανθρώπους. Οι ιερείς ήταν τα όργανα των ανθρώπων στην επικοινωνία τους με τους θεούς. Αυτοί ασχολούνταν με την τέχνη των θυσιών, των τελετών, τις θεραπευτικές *επωδές*, τη *μαγεία* (τα μυστη-



Εικόνα 7. Φαγεντιανό φυλακτό με “wedjat” μάτι. Το «υγιές» μάτι που αποκαθιστά τη ζωή. Αίγυπτος, Τρίτη ενδιάμεση περίοδος, 1068-661 π.Χ. (Βρετανικό Μουσείο).

ριακά μέσα καλής επίδρασης) και τη *γοητεία* (τα μυστηριακά μέσα κακής επίδρασης). Επομένως, η *γοητεία* εντασσόταν μέσα στη συμβατική λατρεία και διακρινόταν από την κακία των προθέσεών της και τη ζοφερότητα των υλικών που χρησιμοποιούσε. Οι δαίμονες είτε βρίσκονταν σε άμεση επαφή με τους ανθρώπους είτε εμφανίζονταν στα όνειρά τους και τους μετέφεραν τις αναγγελίες των θεών. Κάθε άνθρωπος συνοδευόταν από τον προσωπικό του δαίμονα που είχε το ρόλο του φύλακα και βοηθού στη ζωή του. Η αναγκαιότητα της ύπαρξης των δαιμόνων για την επικοινωνία των ανθρώπων με τους θεούς, που τόσο έντονα τόνισε ο Πλάτων, έδωσε για πρώτη φορά την ιδέα ότι μέσω αυτών των πνευμάτων ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθεί η *μαγεία*.

Ο Πλάτων θεωρούσε τη «*μαγείαν,...τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου,...θεῶν θεραπεία*», δηλαδή αποδεχόταν ως τρόπο λατρείας των θεών την περσική και αιγυπτιακή αποκρυφιστική μαγεία, τη «θεουργία». Πρέπει να ήταν οπαδός των μυστηριακών θρησκειών, όπως τα Ελευσίνια Μυστήρια, όπου οι ιεροφάντες, έχοντας υιοθετήσει τη μέθοδο αυτή, υλοποιούσαν την «ψυχαγωγία» βοηθώντας με τα «συνθήματα» και τα «σύμβολα» τους πιστούς να πραγματοποιήσουν υπερκόσμια ταξίδια, για να αντικρίσουν τους θεούς, ξεφεύγοντας παράλληλα από τους κακούς δαίμονες του Άδη. Τα «συνθήματα», οι ειδικές *επωδές* που έπρεπε να χρησιμοποιηθούν «μετά θάνατον», οδηγούσαν τον μύστη, με ασφάλεια, διά μέσου του Άδη, στον παράδεισο της Δήμητρας. Τα «σύμβολα», όπως το σπάρι, το ρόδι και ιδιαίτερος η παπαρούνα, ήταν δυνάμεις του φυτικού βασιλείου - διαμεσολαβητές μεταξύ ουρανού και γης. Με αυτά τα σύμβολα έλκονταν οι αθέατες δυνάμεις και εισέρχονταν στο άγαλμα της θεάς το οποίο «ζώντάνευε».

Την εποχή του Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.) επικράτησαν το επιστημονικό του πνεύμα και το ενδιαφέρον του για τα ήθη των άλλων λαών. Έτσι, τα δόγματα των Μαγουσαίων έγιναν ευρύτερα γνωστά στους Έλληνες. Ο Αριστοτέλης μιλούσε στο έργο του *Μαγικός* για τον μάγο Ζωροάστρη που ανακάλυψε τη σοφία και για τις ενασχολήσεις των μάγων οπαδών του. Η αναφορά του σε κάποιο μάγο που είχε έλθει από τη Συρία στην Αθήνα και είχε προβλέψει το μέλλον του Σωκράτη και το βίαιο θάνατό του, έδειχνε την επικοινωνία των

Ελλήνων της εποχής με τους μάγους και την ισχυρή εντύπωση που προκαλούσαν οι μυστικιστικές δυνάμεις τους. Ο Αριστοτέλης θεωρούσε την περσική μαγεία ως φιλοσοφία όπως επίσης τις θεωρίες των Βαβυλωνίων, των Ασσυρίων και Χαλδαιών, των γυμνοσοφιστών των Ινδίων, των Κελτών, των Γαλατών Δρυίδων και Σεμνοθέων. Επιπλέον, ο Ξενοκράτης (μαθητής του Πλάτωνα) μίλησε για την οντότητα των κακών δαιμόνων και την ύπαρξη άτυχων ημερών, που δεν έπρεπε να κάνει κανείς τίποτε σημαντικό, γιατί θα κατέληγε σε κακό. Όλες οι δυσάρεστες καταστάσεις στην ανθρώπινη ζωή συνδέονταν με τους κακούς δαίμονες, διότι οι αγαθοί δαίμονες και οι θεοί δεν αναμειγνύονταν σ' αυτά· ήταν έργα των κακοποιών δαιμόνων οι οποίοι χαίρονταν να προκαλούν το κακό.

Η ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΔΑΙΜΟΝΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

Η πίστη στην ύπαρξη των κακών δαιμόνων βρήκε ανταπόκριση στις δοξασίες για τα φαντάσματα που υπήρχαν ανέκαθεν στην αρχαία Ελλάδα. Τον 4ο αιώνα, καθώς η αποδοχή των δαιμόνων γενικεύτηκε, φρικιαστικά στοιχεία της ελληνικής δεισιδαιμονίας, όπως η Έμπουσα και η Λάμια ονομάστηκαν δαίμονες. Η Έμπουσα, ένα είδος αρχαιοελληνικού βρυκόλακα, έγινε μέλος της συνοδείας της Εκάτης. Η αλόγιστη δαιμονολογία και δεισιδαιμονία κυριάρχησαν, τα πνεύματα και οι θρησκευτικές τελετές έχασαν το βαθύτερο νόημά τους. Οι οπαδοί του Ορφέα, του Πυθαγόρα και του Πλάτωνα, δίνοντας σπουδαία θέση ιδιαίτερος στους αερίους δαίμονες, αποδέχονταν όλες τις λαϊκές δεισιδαιμονίες προσπαθώντας να τις δικαιολογήσουν.

Στις κωμωδίες του Αριστοφάνη διαφαίνεται η περιρρέουσα ατμόσφαιρα. Στους *Ώρνιθες* παρουσιάζει συμπολίτη του να πραγματοποιεί νεκρομαντική τελετή με θυσία ζώου για να ανάξει ψυχή από τον Άδη κατά το πρότυπο του Οδυσσέα και του Σωκράτη, τον οποίο επίσης παρουσιάζει ρυπαρό να «ψυχαγωγεί» με τελετές τις ψυχές των νεκρών. Κατά τη διάρκεια της νεκρομαντικής τελετής νυκτερίδα ανέρχεται από τον κόσμο των νεκρών για να πιει το αίμα της

θυσίας. Οι θεοί παρουσιάζονται στους ανθρώπους και τους μιλούν βγάζοντας περίεργους κι ακατανόητους ήχους. Στον Πλούτο ο Αριστοφάνης αναφέρει πως κατά την εμφάνισή του ο θεός «ἐπόπυσεν», δηλαδή κακάρισε, και βγήκαν από το ιερό δύο πελώρια φίδια.

Κατά τη διάρκεια των τελετών οι ιερείς απήγγελλαν, μαζί με τα εξαγνιστικά ονόματα-σύμβολα, μαγικούς θρησκευτικούς ύμνους και ικετευτικές μαγικές προσευχές, για να εξυμενίσουν κάποιο πνεύμα ή άφηναν να νικήσει ο ήχος από μπρούντζο και χαλκό για να εξορκίσουν τους κακούς δαίμονες και να διώξουν τα φρικτά φαντάσματα των φαύλων, των πρόωρα πεθαμένων και αυτών που πέθαναν με βίαιο τρόπο, που θεωρούνταν συνοδοί της Εκάτης, θεάς της μαγείας.

Η Εκάτη έγινε η δημιουργός και υποκινήτρια κάθε είδους φρικώδους φαντασίωσης. Εκεί όπου υποχωρούσαν από τρόμο οι ουράνιοι θεοί και δαίμονες εκείνη βρισκόταν στο στοιχείο της. Πριν από κάθε εμφάνισή της ακούγονταν ουρλιαχτά σκύλων σεισμοί, βροντές και φοβερή βοή. Κατόπιν, εμφανιζόταν εκείνη, ξαφνικά στον άνθρωπο, για να του προξενήσει κακό, με τρομακτικές μορφές, όπως πελώριας γυναίκας με φίδια αντί για μαλλιά, κρατώντας πυρσό στο ένα χέρι και ξίφος στο άλλο. Οι εικόνες αυτές, σαν ονειρικά οράματα εμφανίζονταν τη νύκτα υπό το σεληνόφως ή σε έρημες τοποθεσίες μέσα στην εκτυφλωτική ζέση του μεσημεριού και μετασχηματίζονταν άστατα και ταλαντεύονταν μπροστά στα μάτια των έντρομων θυμάτων της. Ακόλουθοί της ήταν οι ψυχές των αμαρτωλών, εκείνων που δεν έτυχαν ταφής και των νεκρικών ιερών εθίμων ή έχασαν με βίαιο τρόπο τη ζωή τους ή πέθαναν πρόωρα. Αυτές οι ψυχές δεν έβρισκαν ηρεμία μετά το θάνατο. Περιφέρονταν στον αέρα με την Εκάτη και τους δαιμονισμένους της σκύλους. Αυτά τα πνεύματα των ψυχών, που περιφέρονταν τη νύκτα, προκαλούσαν σε όλους όσους συναντούσαν «μίasma» και συμφορά, τρομακτικά όνειρα, παραφροσύνη ή επιληψία.

Ως προσφορά προς την Εκάτη και τις ψυχές αυτές τοποθετούσαν οι άνθρωποι την τελευταία νύκτα του μηνός τα «δεῖπνα τῆς Ἑκάτης» στα σταυροδρόμια και στα τρίστρατα (τρίοδοι) (ανάλογα με τα τρία ή τέσσερα πρόσωπα της Εκάτης), όπου πίστευαν ότι τριγύριζαν οι κακοί δαίμονες. Έρχιναν, δηλαδή, εκεί,



Εικόνα 8. Δαιμονική μορφή με κεφαλή γρύπα από ελεφαντοστούν, από διακόσμηση θρόνου. Ουραρτιανό, 8ος-7ος π.Χ. αι. Toprakkale (αρχαία Rusahinili), (ανατολική Ανατολία, σύγχρονη Τουρκία) (Βρετανικό Μουσείο).

με στραμμένο το πρόσωπο προς τα πίσω, τα υπολείμματα των καθαρτικών θυσιών, για να κρατήσουν μακριά από τις ανθρώπινες κατοικίες τα αποτρόπαια όντα. Επίσης, προς τιμή της Εκάτη θυσιάζονταν νεαροί σκύλοι προς «κάθαρση», για να την κρατήσουν μακριά. Οι φρικτές αυτές ιδέες και παραστάσεις, που ήλθαν από τη νοτιοδυτική Μικρά Ασία, διανθίστηκαν με ελληνικές και πολυάριθμες ξενόφερτες φαντασιώσεις (Εικ. 8).

Παράλληλα με την Εκάτη, μεγάλη δύναμη απέδιδαν οι άνθρωποι στον Ασκληπιό, θεό των θεραπειών, σε ρόλο ενδιάμεσου μεσολαβητή μεταξύ θνητών και αθανάτων. Ο ρόλος του αυτός τον καθιστούσε προσίπο στις παρακλήσεις των ανθρώπων, τις οποίες μεταβίβαζε στους θεούς. Η δύναμη του Ασκληπιού ήταν μαγική και η μαγεία ήταν συνυφασμένη με τη λαϊκή ιατρική, εφόσον οι ασθενείς αποδίδονταν σε υπερφυσικές δυνάμεις. Η κυριαρχία της μαγικής ιατρικής φαίνεται χαρακτηριστικά στο γεγονός ότι ακόμη και ο Περικλής αναγκάστηκε να δεχθεί να του κρεμάσουν οι γυναίκες ένα φυλακτό, όταν αρρώστησε.

ΜΥΣΤΗΡΙΑΚΕΣ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ «ΜΑΓΕΙΑ»

Την εποχή αυτή εισέρευσαν από την Ανατολή και διαδόθηκαν στην Ελλάδα πολλές ξενόφερτες θρησκείες και ανορθόδοξες θρησκευτικές πρακτικές. Η περιγραφή του «γόπτου» Ορφέα που αρχικά ζούσε ζητιανεύοντας προς χάριν του θεού κι έπειτα απέκτησε μεγάλη δύναμη και το θαυμασμό του κόσμου από τις μουσικές και μαντικές του ικανότητες καθώς και τις πραγματοποιήσεις θρησκευτικών οργιαστικών τελετών (*ἀγυρτεύων διέζη, εἴτα καὶ μειζόνων ἀξίων ἑαυτὸν καὶ ὄχλον καὶ δύναμιν περιποιούμενος...ἀπὸ μουσικῆς τε καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν*) ή η παράξενη τελετή του Διονύσου, την οποία εισήγαγε, κατά τον Ευριπίδη, ένας άνδρας «γόης», με αρωματισμένα μαλλιά δεμένα με χρυσές κορδέλες, που έψαλλε επωδές, αποδεικνύουν το γεγονός.

Διάφορες θρησκευτικές οργανώσεις που αυτο-αποκαλούνταν *Ὀρφεοτελεστικοὶ θίασοι*, αλλά στην πραγματικότητα ήταν *Διονυσιακοὶ θίασοι* (οπαδοὶ των οργιαστικών τελετών του Διονύσου), διέσχισαν τους δρόμους κατά τη διάρκεια της νύκτας, σύροντας ιεροτελεστικά προς το μέρος τους και πιέζοντας καστανόχρωμα ήμερα φίδια ή κουνώντας τα πάνω από το κεφάλι τους και παίρνοντας ως αμοιβή από τις γριές *ἐνθρυπτα*, *στρεπτοὺς* και *ἄλφιστα*. Οι μύστες άλειφαν τα πρόσωπά τους με πηλό και πίσυρα, μιμούμενοι την πράξη των Τιτάνων που άλειφαν με γύψο το πρόσωπό τους, για να μην αναγνωρίζονται, όταν έκλεψαν τον θεό Διόνυσο με σκοπό να τον θανατώσουν.

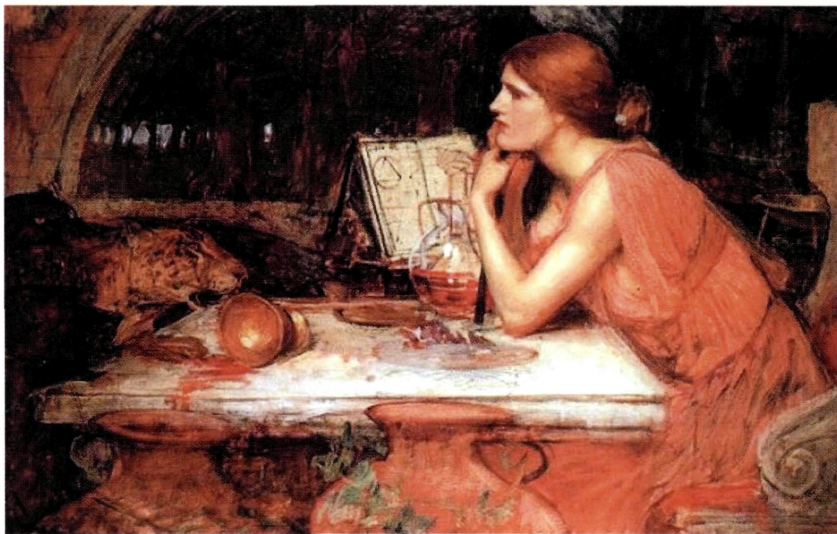
Στην Αθήνα, κατά τις *μιαρές ημέρες* του μήνα Ανθεστηριώνα, πίστευαν ότι οι ψυχές των νεκρών έβγαιναν στην επιφάνεια της γης. Τότε άλειφαν τα σώματά τους με *πίπτη* (αμίαντο) και μασούσαν *ράμνο*, ένα φυτό που έδιωχνε μακριά το κακό. Κατά τη γέννηση ενός παιδιού άλειφαν την πόρτα του σπιτιού με *πίπτη* για να απομακρύνουν τους δαίμονες. Οι θρησκείες αυτές αναμείχθηκαν με παλαιές μαγικές ελληνικές πρακτικές, οι οποίες ήταν αρχικά διαχωρισμένες και καθεμία είχε το δικό της όνομα.

Η λαϊκή ελληνική μαγεία αυτού του είδους περιείχε τελετές που απέτρεπαν το χαλάζι ή επωδές που προκαλούσαν βροχή, βλαπτικά μάγια που καθιστούσαν άγονους τους αγρούς και κατέστρεφαν τα κοπάδια, φίλτρα ερωτικά ή νεότητας,

γυναικεία φάρμακα, θεραπείες νόσων -κυρίως της επιληψίας- φυλακτά κατά του κακού και έλαιο κατά των ατυχημάτων, καθαριστικές τελετές· όλα αυτά σχετίζονταν με δοξασίες της λαϊκής δεισιδαιμονίας. Στην αρχαία Ελλάδα οι όροι που γενικά καθόριζαν τις ενασχολήσεις αυτές ήταν «γοντεία» και «φαρμακεία» και οι ενασχολούμενοι ήταν «γόπτες» και «φαρμακοί». Οι μάγισσες «φαρμακίδες» με τη μεγαλύτερη φήμη στην Ελλάδα ήταν εκείνες της Θεσσαλίας που είχαν τη δύναμη να κατεβάζουν τη σελήνη από τον ουρανό και να τη φυλακίζουν κατόπιν αμοιβής των πελατών τους ή να προκαλούν έκλειψη ηλίου και, επομένως, είχαν τη δύναμη να παρεμβαίνουν στην ομαλή πορεία των φαινομένων της φύσης. Ανώτερή τους μπορούσε να είναι κάποτε (όχι πάντα) μόνον η μοίρα. Γνώριζαν, επίσης, τις μαγικές δυνάμεις των βοτάνων, τα οποία συλλέγονταν με τελετουργικές επικλήσεις πιθανόν προς τους χθόνιους δαίμονες ή την Εκάτη.

Γενικά, το συνονθύλευμα αυτό ασκούσαν προφήτες, *οἰωνοσκόποι*, που μάντευαν από το πέταγμα των πουλιών, *ὄνειροσκόποι*, που εξηγοῦσαν τα όνειρα, άνθρωποι που τελούσαν θυσίες και διάβαζαν στα σφάγια την πρόβλεψη του μέλλοντος, *ἐπαιδοί*, που έδωχναν το κακό και τις αρρώστιες με μαγικές προσευχές, *φαρμακοί*, που κατασκεύαζαν φάρμακα, γριές, που πουλούσαν ερωτικά φίλτρα και, σε κάποιες περιπτώσεις, θανατηφόρα δηλητήρια και, γενικά, άνθρωποι, που παρείχαν συνταγές ή τελούσαν τελετές προς βοήθεια των πελατών τους ή προς βλάβη των εχθρών εκείνων.

Τον 4ο π.Χ. αιώνα οι οπαδοί του Ορθού Λόγου τα αντιμετώπισαν όλα σαν ένα σύνολο, στο οποίο έδωσαν το όνομα «μαγεία», με την αρνητική όμως σημασία της λέξεως, θεωρώντας τα άτομα που την εξασκούσαν ως ασεβείς απατεώνες και τσαρλατάνους. Η *γοντεία* έγινε τμήμα της μαγείας. Προστάτιδα αυτών των μαγικών τεχνών, καθώς και των ατόμων που τις ασκούσαν, έγινε η Εκάτη, εγγονή του Ήλιου, κόρη του Πέρση και σύζυγος του Αιήτη που κατοικούσε στην Ταυρική, γνώριζε συνθέσεις θανάσιμων φαρμάκων και δοκίμαζε τη δύναμη των δηλητηρίων της στα ανυποψίαστα θύματά της. Η Εκάτη ήταν μπέρα των φοβερών μαγισσών Κίρκης και Μήδειας, που διδάχθηκαν από τη μπέρα τους τη *φαρμακεία*, γνώριζαν όλα τα είδη των δηλητηρίων και τις δυνάμεις και ιδιότητες των ριζών (Εικ. 9).



Εικόνα 9. Η Κίρκη «φαρμακίς» (Πίνακας του Τζον Γουίλιαμ Γουοτερχάουζ).

Έτσι παρουσιάστηκαν οι «γόητες», ιερείς και μάντιες που αυτοαποκαλούνταν συνεχιστές του Ορφέα και του Μουσαίου, προσέφεραν θυσίες και έψαλλαν ευχές και επωδές «γοπτεύοντες», εφάρμοζαν την «ψυχαγωγία» (το κάλεσμα των νεκρών), και τη «μαγεία» των ψυχών των ζωντανών, με τελετές που έμοιαζαν με τις περσικές μαγικές τελετές. Οι άνθρωποι αυτοί, υιοθετώντας τη λατρεία των δαιμόνων και τη «μαγεία», με το σκεπτικό ότι μπορούσαν να κατανοήσουν ή να επηρεάσουν τις επεμβάσεις των θεών, τις συνδύαζαν με την άποψη του Ομήρου ότι οι άνθρωποι μπορούν να καλούν τους θεούς με προσευχές, ευπρόσδεκτες θυσίες, κνίσσα, σπονδές και παρακλήσεις και να μεταστρέφουν τη θέλησή τους με αυτές τις ενέργειες. Υποστήριζαν, λοιπόν, ότι οι θεοί τους είχαν δώσει τη δύναμη να μεταστρέφουν τις βουλήσεις τους με τελετές. Οι τελετές τους αποτελούνταν από σειρά μικρών προσευχών, επικεφαλής δε καθεμίας υπήρχε η κατάλληλη θυσία. Υπό την επήρεια των ιδεών αυτών τα ελληνικά μυστήρια αλλοιώθηκαν, γιατί οι *Όρφεοτελεστές* αυτοί ήταν στην πραγματικότητα μάγοι, γόητες, μάντιες, γνώστες *φαρμάκων* και *έπωδων*, που τελούσαν τη «γοπτεία» με την έννοια της μαύρης μαγείας των Μαγουσαίων.

Σταδιακά, *επωδές*, καθαρικές τελετές, εξιλεωτικές προσφορές προς τους νεκρούς και *καταδέσμοι* είχαν γίνει από αυτούς τους ψευδο-ιερείς, που ο Πλάτων περιφρονούσε βαθύτατα, ένα κράμα που χρησιμοποιούσαν με το πρόσχημα της θρησκείας. Ο Πλάτων καταδίκασε τις δοξασίες αυτές και τις απέδιδε στην ανορθόδοξη πλευρά του Ορφισμού, εκείνη του καταναγκασμού των θεών με τη μαγεία των θυσιών και των *επωδών*. Έτσι, η έννοια «*μάγος*» πήρε διπλή σημασία. Σήμαινε τον ιερέα-λάτρη των θεών, αλλά παράλληλα τον γόη, τον τσαρλατάνο.

ΦΑΡΜΑΚΕΙΑ

Πόσο εξαχρησμένο μπορούσε να γίνει το έργο των προαναφερθέντων ψευδο-ιερέων αποκαλύπτει ο Πλάτων στους *Νόμους*, όταν αναφέρεται σ' εκείνους που έβλαπταν τους συνανθρώπους τους με δηλητήρια και προκαλούσαν το θάνατό τους, αλλά και στα περιστατικά όπου προξενείτο σκόπιμη βλάβη με φίλτρα, φαγώσιμα και αλοιφές. Διαιρούσε τη δεύτερη κατηγορία δηλητηριάσεων σε δύο τύπους. Η μία μέθοδος βλάβης ήταν σωματική, σύμφωνα με τους νόμους της φύσης. Στην δεύτερη περίπτωση η βλάβη ήταν πνευματική και πραγματοποιείτο «*μαγγανείαις τε τισί και έπωδαίς και καταδέσεσι*». Η χρήση των μέσων αυτών έπειθε εκείνους που τα πραγματοποιούσαν ότι έβλαπταν τα θύματά τους και, κυρίως, τα αφελή θύματα ότι μπορούσαν σίγουρα να υποστούν βλάβη από όσους είχαν την ικανότητα να πραγματοποιούν *γοπιές*. Το είδος αυτό των δηλητηριάσεων, που στηριζόταν αποκλειστικά στην προσωπική δύναμη του μάγου, επηρέαζε και εξουσίαζε σε τέτοιο βαθμό τη φαντασία των λαϊκών ανθρώπων, ώστε πίστευαν ότι ο μάγος, ο λειουργός των *μαγγανειών*, κατείχε την απόλυτη υπερφυσική δύναμη. Και στις δύο περιπτώσεις «*φαρμακείας*» ο Πλάτων όριζε την ποινή του θανάτου για τους γνώστες αυτών των πραγμάτων. Στην πρώτη περίπτωση ως ενόχους θεωρούσε τους επιστήμονες ιατρούς και στη δεύτερη, τη σχετική με τα «*μαγγανεύματα*», τους *καταδέσμους*, τις *επωδές* και επικλήσεις δαιμόνων, τους μάντιες και τους *τερατοσκόπους*. Η τιμωρία ήταν ελαφρύτερη γι' αυτούς που αγνοούσαν τη μαντική τέχνη.

Από την τραγωδία του Σοφοκλή *Ψιζοτόμοι* σώζονται μερικά πολύ ενδιαφέροντα αποσπάσματα σχετικά με την ύπαρξη μαγικών πρακτικών στην Αθήνα του 5ου π.Χ. αιώνα. Σ' ένα από αυτά περιγράφεται ο τρόπος που η ξακουστή μάγισσα Μήδεια μάζευε τα δηλητηριώδη βότανα για τις φαρμακείες της: «...*αποστρέφοντας το κεφάλι της μαζεύει τον αργυρόχρωμο χυμό που στάζει από την πληγή του φυτού σε χάλκινους κάδους...και οι σκεπασμένες κύστεις κρύβουν τα βοτάνια που η μάγισσα γυμνή, θέριζε με χάλκινα δρεπάνια αλαλάζοντας*».

Την άσκηση της φαρμακείας από μια γριά υπηρέτρια περιγράφει και ο Ευριπίδης στην τραγωδία του *Ίππόλυτος*, όταν η Φαίδρα ψάχνει τη λύση για να απελευθερωθεί από το ερωτικό της πάθος. Η τροφός τής αναφέρει ότι έχει στην κατοχή της «*φίλτρα θελκτήρια ἔρωτος*» που θα την απελευθερώσουν απ' αυτή την αρρώστια χωρίς να προξενήσουν ντροπή ή βλάβη στο μυαλό της, με την προϋπόθεση ότι δεν θα υπαναχωρήσει. Ό,τι χρειάζεται είναι κάποιο ενθύμιο από τον άνδρα που αγαπά, μια τούφα μαλλιά ή ένα κομμάτι ρούχο, το οποίο θα αναμειχθεί με το *φάρμακο*. Όταν η Φαίδρα ρωτά αν το *φάρμακο* είναι αλοιφή ή ποτό, η *φαρμακεύτρια* δηλώνει άγνοια, γιατί πασχίζει για το καλό κι όχι για την απόκτηση γνώσεων. Τα λόγια της υπηρέτριας, καθώς και ο φόβος της Φαίδρας ότι η ενέργεια αυτή θα της βγει σε κακό, υποδηλώνουν ότι οι *φαρμακοί*, έχοντας τις περισσότερες φορές πλήρη άγνοια των συστατικών που χρησιμοποιούσαν ή της κατάλληλης δοσολογίας, τρέλαιναν ή σκότωναν τους ασθενείς. Η απόλυτη μυστικότητα, την οποία απαιτεί η Φαίδρα από την τροφό, φανερώνει, επίσης, ότι η *φαρμακεία* θεωρείτο ως έργο αποτρόπαιο κι επικίνδυνο.

Αλλά και σε μια *αφιερωματική επιγραφή* προς τον Ασκληπιό για θαυματουργική σωτηρία ενός ασθενούς υπάρχει μαρτυρία για άσκηση *φαρμακείας*. Ένας νέος, ονόματι Τωρωναίος, κατέφυγε στο ναό του Ασκληπιού, όπου ζήτησε την ονειρομαντική θεραπεία του. Ο θεός εμφανίστηκε στον ύπνο του, τον χειρούργησε, αφαίρεσε από το στήθος του βδέλλες που κατέτρωγαν τα σωθικά του, τις παρέδωσε στα χέρια του, τον έραψε και εξαφανίστηκε. Την άλλη ημέρα ο νέος ξύπνησε υγιής κρατώντας τα ζώα και κατόπιν ανακάλυψε ότι τα είχε καταπιεί μέσα σε ποτό που, με δόλο, του είχε δώσει η μητριά του, για να τον δηλητηριάσει.

Τα εγκλήματα μαγείας και φαρμακείας τιμωρούνταν με αυστηρότατες ποινές· μαρτυρίες γι' αυτό δεν αποτελούν μόνον τα έργα του Πλάτωνα. Ο Κλαύδιος Αιλιανός αναφέρει την περίπτωση *φαρμακίδας*, που συνελήφθη στην Αθήνα και καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Άρειο Πάγο. Θανατώθηκε, αφού γέννησε το παιδί της. Ο Δημοσθένης κάνει λόγο για μια γυναίκα από τη Λήμνο, ονόματι Θεωρίδα, που καταδικάστηκε σε θάνατο με όλη την οικογένειά της εξαιτίας *φαρμακείας* και γνώσης *ἐπωδῶν*. Το αξιοπρόσεκτο είναι ότι η μάγισσα αυτή θεωρείτο κάτι παραπάνω από απατεώνισσα, αφενός, γιατί οι πηγές την αναφέρουν ως «*ίέρειαν*» και «*μάντιν*» και, αφετέρου, γιατί ο μαθητής της, εφαρμόζοντας τα *φάρμακα* και τις *επωδές* της, υποστήριζε πως θέραπευε τους επιληπτικούς. Ο ρόλος της, λοιπόν, ήταν εκείνος της *ίερειας* κάποιας μυστηριακής θεότητας. Ενεργούσε σαν εξαγνιστρία που, με μαγικές εξορκιστικές τελετές, έδιωχνε τα κακά πνεύματα, έδινε χρησμούς εμπνεόμενη από τη θεότητα και θέραπευε με μαγικό, θρησκευτικό και εμπειρικό τρόπο. Η καταδίκη της, λοιπόν, εξέφραζε το φόβο εκείνων που πίστευαν ότι οι πράξεις της ξέφευγαν από τα όρια του κοινού εγκλήματος και περνούσαν στο χώρο της ασέβειας, του άγους και του μιάσματος απέναντι στους θεούς. Παράλληλα, αποδείκνυε τη σύγχυση ανάμεσα στα όρια των θρησκευτικών, των μαγικών και των ιαματικών πρακτικών.

ΚΑΤΑΔΕΣΜΟΙ - ΚΑΤΑΠΑΣΣΑΛΕΥΣΕΙΣ

Όπως φαίνεται, και η μαύρη μαγεία των *καταδέσμων* και των *καταπασσαλεύσεων* ανθούσε στην αρχαιότητα. Οι *κατάδεσμοι* –με παραγωγή από τον 5ο π.Χ. έως τον 5ο μ.Χ. αιώνα– είχαν πάντοτε ευρύτατη διάδοση στο λαό. Ήταν πλάκες μετάλλου χαραγμένες με μαγικούς χαρακτήρες και κατάρες, άλλοτε τρυπημένες από καρφιά κι άλλοτε όχι, που θάβονταν κυρίως σε τάφους, για να επιφέρουν σ' έναν εχθρό το κακό ή το θάνατο. Ανήκαν, όπως και τα άλλα παρόμοια, στο χώρο της ελληνικής λαϊκής δεισιδαιμονίας και του λαϊκιστικού αντικοινωνικού τσαρλατανισμού. Η παλαιότερη ελληνική πινακίδα *καταδέσμου* προέρχεται από τη Σικελία (τέλη 6ου π.Χ. αι.) και ανάλογα παραδείγματα *καταδέσμων* συναντώνται στην Ελλάδα και ιδιαίτερα στην Απική (μέσα του 5ου

π.Χ. αι.) όπου ο αριθμός τους αυξήθηκε πολύ κατά τους 4ο και 3ο π.Χ. αιώνες. Χαρακτηριστική συνέχεια αυτών των καταδέσμων αποτελούν κι εκείνοι της ρωμαϊκής εποχής που βρέθηκαν στην Αθήνα και περιγράφονται ως: «Μολύβδινα ελάσματα ενεπίγραφα ευρεθέντα εν Αττική πέραν της Ακαδημίας τα μεν εισίν ατρύπητα, τα δε τρυπημένα με ων ή δύο ή τρία καρφία. έτι ένδεκα, ων εν με τέσσερα καρφία (I) αυτόθεν».

Το προτιμυτέο υλικό των καταδέσμων είναι ο μόλυβδος «ψυχρός και άθυμος, άχρηστος, άτιμος», γιατί αστρολογικά συνδεόταν με τον πλανήτη Κρόνο (αρχαίο ελληνικό θεό της βιαιότητας) και, κατά συνέπεια, θεωρείτο το κατεξοχήν κατάλληλο στοιχείο έλξης του κακού. Οι θεοί που επικαλούνται οι κατασκευαστές των καταδέσμων είναι οι γνωστοί υποχθόνιοι θεοί Εκάτη, Ερμής, Περσεφόνη, Δήμητρα, Κόρη, Ερινύες και, γενικά, οι δαίμονες και οι νεκυοδαίμονες (άωροι, βιαιοθάνατοι) του Κάτω Κόσμου. Το ρήμα που τους εξαναγκάζει να υπακούσουν και να εκτελέσουν τις εντολές του καταδέσμου είναι το «εξορκίζω σε». Τα χαρακτηριστικά ρήματα που χρησιμοποιούνται για την κατάδεση και βλάβη των θυμάτων είναι: «καταδίδημι», «καταδῶ», «δέω», «καταγράφω», «ἀνατίθημι».

Οι κατάδεσμοι, ανάλογα με το στόχο τους, αφορούν στην ερωτική απομόνωση του εχθρού ή στην αποτυχία της εργασίας του, στην κατάδεση της γλώσσας του αντιπάλου (φιμωτικοί κατάδεσμοι), στην αποτυχία των αντιδίκων στο δικαστήριο και στην παράλυση του νου και της γλώσσας τους κατά τη διάρκεια της δίκης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον σχετικά με τους καταδέσμους προκαλεί το γεγονός ότι οι πρωιμότεροι από αυτούς έχουν ως στόχο έναν αντίδικο. Αυτό σημαίνει ότι αυτή την εποχή ο πολίτης ένοιωθε να έχει χάσει την εμπιστοσύνη του στη δικαιοσύνη που απενέμετο με βάση τους νόμους που ο ίδιος είχε ψηφίσει, χάρη στη Δημοκρατία και τον Ορθό Λόγο. Έτσι, αισθανόταν την ανάγκη να καταφύγει στις δυνάμεις του υπερφυσικού.

Οι πλέον συνηθισμένοι είναι οι κατάδεσμοι του Ιπποδρόμου, κατά ννιόχων και των αλόγων τους. Οι αρματηλάτες έκαναν ευρύτατη χρήση αυτών των μαγικών για τη νίκη τους και την ήττα και καταστροφή των αντιπάλων τους. Η μέθοδος που χρησιμοποιείται είναι η αναλογική μαγεία: «όπως αυτός ο πετεινός

καταδένεται στα πόδια, στα χέρια και στο κεφάλι, έτσι να καταδέσουν οι δαίμονες τα σκέλη, τα χέρια και το κεφάλι και την καρδιά των νηιόχων..», «όπως ο μόλυβος είναι σκληρός και άκαμπτος, έτσι να γίνει και η γλώσσα του ανιπάλου ή του αντιδίκου..». Κάποιοι κατάδεσμοι παρουσιάζουν ιδιαίτερο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον. Μια γυναίκα ζητά από τη Δήμητρα και την Κόρη να τιμωρήσουν εκείνους που την κατηγορήσαν ότι άσκησε *φαρμακεία* στον άνδρα της. Μια άλλη γυναίκα ζητά από τη Δήμητρα, την Κόρη και τους άλλους χθόνιους και υποχθόνιους θεούς να τιμωρήσουν την πρώην ερωμένη ή σύζυγο του άνδρα της. Μια τρίτη διαμαρτύρεται για την άδικη κατηγορία εις βάρος της ότι είτε η ίδια, είτε κάποια άλλη, την οποία πλήρωσε, κατασκεύασε *κατάδεσμο*, για να βλάψει έναν άνδρα. Έτσι, λοιπόν, για να εκδικηθεί, καθαριέται μ' αυτό τον *κατάδεσμο* τον εχθρό της να υποφέρει φρικτά για τις άδικες κατηγορίες που της απέδωσε. Άρα, οι γυναίκες έπαιζαν σημαντικό ρόλο στη χρήση των *καταδέσμων* και της *φαρμακείας*, κυρίως στον τομέα της ερωτικής μαγείας.

Οι *καταπασσαλεύσεις* ήταν κηρόπλαστα, μολύβδινα ή από άλλο υλικό ομοιώματα του θύματος, τα οποία οι μάγοι κατέδεναν με δεσμά και κατατρύπούσαν με πασσαλίσκους ή καρφιά στα σημεία όπου επιθυμούσαν να προξενήσουν βλάβη και, κατόπιν, τα έκωναν μέσα σε τάφους. Σε κάποιες περιπτώσεις, η κατάρα του μάγου στόχευε στην απώλεια της ψυχής του θύματος. Η κατάδεση των χεριών και των ποδιών εξομοίωνε την πρακτική των *καταπασσαλεύσεων* μ' εκείνη των *καταδέσμων* όπου συναντάται η έκφραση: «*καταδῶ καὶ...Δρόμωνα πόδας χεῖρας*» ή «*Μικίωνα ἐγὼ ἔλαβον καὶ κατέδησα τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας καὶ τὴν γλῶσσαν καὶ τὴν ψυχὴν*». Ένα τέτοιο συγκεκριμένο ομοίωμα, που ανακαλύφθηκε σε αττικό τάφο και μελέτησε ο R. Wunsch αποδίδεται στον 3ο περίπου π.Χ. αιώνα, έχει 6 εκ. ύψος ως τα γόνατα και είναι κατασκευασμένο από μολύβδο. Είναι αποκεφαλισμένο, η στάση του είναι γονατιστή, ενώ τα χέρια και τα πόδια είναι δεμένα πίσω με ισχυρά μολύβδινα δεσμά. Δεσμά φαίνονται και στο άνω τμήμα του κορμού, ενώ δύο σιδερένια καρφιά είναι μπηγμένα στο στήθος και την κοιλιά. Ο λόγος που οι «*γοπτεῖες*» αυτές πραγματοποιούνταν στους τάφους ήταν η αντίληψη ότι η μαντική δύναμη των νεκρομάντεων (*γοήτων*) προερχόταν από τους νεκρούς. Αυτό οδήγησε τους

μάγους στην ιδέα να μετατρέψουν σε έργο την δύναμη που αποδιδόταν στα φαντάσματα και να θάβουν στους τάφους τους *καταδέσμους*, ώστε να στρέψουν εναντίον του θύματος τη βλαπτική manía των δυνάμεων του Κάτω Κόσμου και των νεκρών.

ΝΕΚΡΟΜΑΝΤΕΙΑ - ΕΓΓΑΣΤΡΙΜΥΘΙΑ

Η *νεκρομαντεία* φαίνεται πως ήταν ανεπτυγμένο είδος μαγείας στην αρχαία Ελλάδα, αλλά και η *έγγαστριμυθία* δεν ήταν άγνωστο φαινόμενο. *Έγγαστριμυθία* αποκαλούνταν τα άτομα που ένας δαίμονας εισχωρούσε στην κοιλιά τους και μιλούσε δι' αυτών. Στην Αθήνα τους εγγαστρίμυθους ονόμαζαν «*Εὐρυκλίδας*» από το όνομα του πρώτου προσώπου για το οποίο η τοπική παράδοση αφηγείτο παρόμοιο φαινόμενο. Αλλά το όνομα με το οποίο ήταν γενικά γνωστοί οι εγγαστρίμυθοι ήταν εκείνο των *Πυθώνων* (*πυνθάνω*) που σήμαινε ή ότι το πνεύμα Πύθων ήταν εγκατεστημένο στο σώμα τους ή το πνεύμα ενός νεκρού (*Εὐρυκλές*), το οποίο παρείχε πληροφορίες μέσω αυτών.

ΕΡΩΤΙΚΗ ΜΑΓΕΙΑ

Ιδιαίτερα διαδεδομένη στην αρχαία Ελλάδα ήταν και η ερωτική μαγεία. Ο Πλάτων, στο *Συμπόσιο*, αναφέρει τον Έρωτα ως τρομερό στο να μαγεύει με *γοντεῖες* και να *φαρμακεύει* με βότανα. Επί της εποχής του υπήρχαν μάγοι που η δύναμή τους θεωρείτο πανίσχυρη και δημιουργούσαν στις καρδιές των ανθρώπων καταστροφικούς έρωτες που οδηγούσαν στην τρέλα.

Η μαγεία της αγάπης ήταν διαδεδομένη, κυρίως, ανάμεσα στο γυναικείο πληθυσμό συνδυασμένη με τη χρήση της «*ἵυγος*», που ήταν το ππνό σουσουράδα, δεμένο πάνω σε τροχό, με τις πτέρυγες και τα πόδια της τεντωμένα έτσι, ώστε να αποτελούν τις τέσσερις ακτίνες του τροχού. Οι *γόπτες* και οι *μάγισσες* της αρχαιότητας τον περιέστρεφαν, πιστεύοντας ότι έτσι μάγευαν και εξανάγκαζαν τις καρδιές των ανδρών να υπακούσουν. Ο Σωκράτης ειρωνευόταν τις γυναίκες που χρησιμοποιούσαν «*γοντεῖες αγάπης*», φίλτρα, επωδές και «*ἵυγες*».

Όλα αυτά δείχνουν τη συνεχώς αυξανόμενη εφαρμογή της μαγείας σε καθημερινό επίπεδο στην Αθήνα, κυρίως από τον 5ο π.Χ. αι. και εξής, και την πίστη του λαού στη μαγεία. Ο φοβερός Πελοποννησιακός πόλεμος και η ήττα, που ακολούθησε, έφεραν δυστυχία και απελπισία και, όσο κι αν οι άνθρωποι δεν πίστευαν στις ιστορίες πως οι μάγοι κατεβάζουν το φεγγάρι, οι *γοπιείς*, οι *καθαρμοί*, τα φυλακτά, η ερωτική μαγεία, η νεκρομαντεία, η *φαρμακεία* και οι *κατάδεσμοι* δεν ήταν καθόλου περιφρονημένα στην αρχαία Αθήνα.

ΚΑΤΑΔΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΕΙΑΣ

Η πλευρά των διανοουμένων εξέφραζε ανοιχτά την απέχθειά της εναντίον όλων αυτών που παρέσυραν το λαό στο σκοταδισμό. Ο Ιπποκράτης (γενν. 460 π.Χ.) συμπεριλάμβανε στις ενασχολήσεις του αγύρτη και του απατεώνα και τις τελετές καθαρμών που πραγματοποιούσαν κάποιοι δήθεν ιερείς, για να εξαγνίσουν ανθρώπους και πόλεις από τα αμαρτήματά τους, τονίζοντας έτσι τον ξεπεσμό των θρησκευτικών πίστεων και δοξασιών στο χώρο της μαγείας. Αυτοί οι «*μάγοι, καθαριταὶ καὶ ἀγύρται*» ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν επίσης να προκαλέσουν κακοκαιρία, βροχή, ξηρασία, αφορία στους αγρούς, ταραχή της θάλασσας, έκλειψη ηλίου, καταβίβαση της σελήνης. Οι άνθρωποι που, δήθεν, στο όνομα του θεού, πραγματοποιούσαν ιεροτελεστίες και θεραπείες ασθενειών, στην ουσία είχαν ξεφύγει με τους καθαρμούς και τις μαγανείες τους από το χώρο της θρησκείας· μιλώντας για θεούς και δαίμονες ως κάτοχοι μιας δήθεν σπάνιας σοφίας και υπερφυσικής δύναμης που πραγματοποιούσε θαύματα, έδειχναν ότι με την ανθρώπινη γνώση, τις μαγανείες και τις θυσίες τους μπορούσαν να κατορθώσουν το απραγματοποίητο και, επομένως, καταργούσαν τη δύναμη του θεού ή την υπέτασσαν. Ακόμη, οι διανοούμενοι στρέφονταν και εναντίον εκείνων που θεωρούσαν τους θεούς αμελείς ως προς τα αμαρτήματα των ανθρώπων ή ικανούς να εξαγοραστούν, των απατεώνων που περιφρονούσαν τους ανθρώπους, «*γοήτευαν*» τις ψυχές των ζωντανών, υπόσχονταν να «*μαγέψουν*» τους θεούς με θυσίες, ευχές και *επωδές* και να τους πείσουν προς όφελος των πελατών τους, παρασύροντας έτσι στην καταστροφή όχι μόνον ιδιώτες, αλλά και πόλεις και κράτη, με σκοπό το προσωπικό τους κέρδος.

Ο Πλάτων αντιμετώπιζε τους ενόχους ως μίasma και όριζε γι' αυτούς την ποινή της φυλάκισης με αυστηρή απομόνωση και του θανάτου εκτός των ορίων της πόλεως χωρίς ταφή. Ο Πλάτων, γενικά, στα έργα του, εξέφραζε την έντονη αποστροφή του γι' αυτό το είδος της μαγείας που εξελισσόταν σε μαύρη μαγεία και στόχευε στη βλάβη και το θάνατο των ανθρώπων και τόνιζε ότι αυστηρότατες ποινές, όπως η θανατική, έπρεπε να επιβληθούν, ιδιαίτερω στους επαγγελματίες μάγους, όχι επειδή η αποτελεσματικότητα της μαύρης μαγείας ευσταθούσε, αλλά γιατί αυτή έδειχνε την κακόβουλη θέληση των λειτουργών της και των πελατών τους και είχε άσχημα ψυχολογικά αποτελέσματα. Ως αναμορφωτής της κοινωνίας ζητούσε την τήρηση της ορθής λατρείας των θεών και την αποκάλυψη των απατεώνων και των τσαρλατάνων, που πίστευαν ότι μπορούσαν να εξαναγκάσουν τους θεούς, προσπαθώντας να καλύψει το θέμα και νομικά, ενώ παράλληλα εξέφραζε την επιφύλαξή του και για άλλες δεισιδαιμονικές αντιλήψεις, όπως την πίστη ότι οι ψυχές των δολοφόνων γίνονταν εκδικητικά πνεύματα.

Γενικά, πάντως, δεν υπάρχει στην αρχαία Ελλάδα κάποια μαρτυρία ότι τα σχετικά με τη μαγεία αποτελούσαν κλάδους ενός επισήμου ιερατικού συστήματος με συνάφεια και δόγματα, μιας αποκρυφιστικής «επιστημονικής» θεωρίας ή θεικής αποκάλυψης, όπως ίσχυε στην Ανατολή. Μέχρι την ελληνιστική περίοδο οι μνημένοι σ' αυτή την αμφίβολη τέχνη ανήκαν πάντοτε στα λαϊκά στρώματα, αντιμετωπιζόνταν ως απατεώνες από τους οπαδούς του Ορθού Λόγου και οι πρακτικές τους εντάσσονταν στο χώρο της λαϊκής δεισιδαιμονίας προκαλώντας την απέχθεια. Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα δίνει ο Όμηρος στην *Οδύσσεια*, όπου η μάγισσα Κίρκη τίθεται εκτός της ανθρώπινης κοινωνίας.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Βακαλούδη Α.Δ., *Μυστικισμός, Θαυματοποιία, και Ιατρική της Θεουργίας – Οι συνεχιστές του Πυθαγόρα και του Πλάτωνα στη χριστιανική εποχή* (Εκδ. Καρδαμίτσα), Αθήνα 2000.

–, *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες* (Εκδ. Κέδρος), Αθήνα 2001.

—, *Η Γένεση του Θεϊκού Ανθρώπου στις Αρχαίες Θρησκείες, Μελέτη πηγών από την Αρχαιότητα έως το Βυζάντιο* (Εκδ. Κέδρος), Αθήνα 2002.

—, «Ο θεϊκός άνθρωπος κατά την Αρχαιότητα», στο: *Ιστορικά Θέματα*, τεύχ. 7 (Αθήνα, Μάιος 2002), σσ. 107-119.

—, «Το φαινόμενο της μαγείας και του μαγικο-θρησκευτικού συγκρητισμού στην αρχαία Ελλάδα» στο: *Τρίτο Μάτι*, τεύχ. 108 (Αθήνα, Δεκέμβριος 2002), σσ. 53-57.

—, *Μαγεία και Μυστηριακές Θρησκείες από την Αρχαιότητα στο Βυζάντιο* (Συγκριτική Μελέτη) (Εκδ. Έσσοπρον), Αθήνα 2003.

—, «Τα μαγικο-θρησκευτικά κινήματα του Γνωστικισμού», στο: *Τρίτο Μάτι*, τεύχ. 110 (Αθήνα, Φεβρουάριος 2003), σσ. 22-24.

—, Αφιέρωμα στην εφημερίδα “Καθημερινή”, Ένθετο “Επτά Ημέρες”, Κυριακή 21 Σεπτεμβρίου 2003: *Δεισιδαιμονίες. Εξορκίζοντας το Κακό: “Θεοί και δαίμονες”*, σσ. 5-9.

—, «Η συμβολή της ονειρομαντείας στη διαμόρφωση και εξέλιξη της θρησκείας, της θεοσοφίας, της ιατρικής και της μαντείας, από την αρχαιότητα έως το Βυζάντιο», στο: *Βυζαντινός Δόμος*, τόμ. 14 (Θεσσαλονίκη, 2004-2005), σσ. 159-170.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΕΙΡΑΣ «ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ

1. Σύγχρονα επιτεύγματα των Θετικών Επιστημών, ΑΘΗΝΑ 1993 (εξαντλήθηκε)
2. Μοριακή βάση των ασθενειών, ΑΘΗΝΑ 1994
3. Η Θεωρία της Εξελίξεως, ΑΘΗΝΑ 1994 (εξαντλήθηκε)
4. Αρχαιολογία της πόλεως των Αθηνών, ΑΘΗΝΑ 1994 (εξαντλήθηκε)
5. Περιβάλλον και Υγεία, ΑΘΗΝΑ 1996
6. Νεοελληνικό Θέατρο (17ος-20ός αι.), ΑΘΗΝΑ 1996
7. Κατανόηση και αποδοχή των εφαρμογών της Βιοτεχνολογίας από το Κοινό, ΑΘΗΝΑ 1997
8. Τα βιολογικά αίτια της γήρανσης και τα προβλήματα της «Τρίτης Ηλικίας», ΑΘΗΝΑ 1998
9. Η Άλλη Πλευρά της Βιοτεχνολογίας, ΑΘΗΝΑ 1998
10. Βιοτεχνολογία και Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, ΑΘΗΝΑ 1999
11. Οι Μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου (4ος-15ος αι.), ΑΘΗΝΑ 2000
12. Χημεία & Κοινωνία, ΑΘΗΝΑ 2000
13. ΘΡΑΚΗ. Ιστορικές και Γεωγραφικές Προσεγγίσεις, ΑΘΗΝΑ 2000
14. ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ. Η σημαντική του «καλού θανάτου», ΑΘΗΝΑ 2000
15. Οι Συλλογικοί Φόβοι στην Ιστορία, ΑΘΗΝΑ 2001
16. Τα Βαλκάνια στην Προϊστορία, ΑΘΗΝΑ 2001
17. ΚΥΠΡΟΣ. Σταυροδρόμι της Μεσογείου, ΑΘΗΝΑ 2001
18. Η Πρόοδος στις Βιολογικές Επιστήμες: Νέες Τεχνολογίες και οι εφαρμογές τους στην Υγεία, ΑΘΗΝΑ 2001
19. Greek Archaeology without Frontiers, ΑΘΗΝΑ 2002 (εξαντλήθηκε)
20. Χημεία & Διατροφή, ΑΘΗΝΑ 2002
21. Βίκτωρ Ουγκώ (1802-1885), ο ρομαντικός συγγραφέας, ο οραματιστής στοχαστής, ο Φιλέλληνας. 200 χρόνια από τη γέννησή του, ΑΘΗΝΑ 2002
22. Χημεία και Υγεία, ΑΘΗΝΑ 2002
23. Λατρείες στην «περιφέρεια» του αρχαίου ελληνικού κόσμου, ΑΘΗΝΑ 2002

24. Άνθρωποι στα άκρα. Ο θάνατος ως επιλογή, ΑΘΗΝΑ 2002
25. Ιστορική Διαδρομή της Νομισματικής Μονάδας στην Ελλάδα, ΑΘΗΝΑ 2002
26. Κοινωνία και Υγεία I, ΑΘΗΝΑ 2003
27. Κοινωνία και Υγεία II, ΑΘΗΝΑ 2003
28. Βυζαντινό κράτος και κοινωνία, ΑΘΗΝΑ 2003
29. Η αμφισβήτηση της εξουσίας, ΑΘΗΝΑ 2003
30. Μουσικοκινητικά δρώμενα ως μέσον θεραπευτικής αγωγής, ΑΘΗΝΑ 2003
31. The Human Predicament II (συνέκδοση με τη Δελφική Εταιρεία)
υπό την αιγίδα της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας, ΑΘΗΝΑ 2003
32. Το Ταξίδι από τους αρχαίους έως τους νεότερους χρόνους, ΑΘΗΝΑ 2004
33. Φιλοσοφία και Θετικές Επιστήμες στον 20ό αιώνα, ΑΘΗΝΑ 2004
34. Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης, ΑΘΗΝΑ 2004
35. Η τέχνη ως μέσον θεραπευτικής αγωγής, ΑΘΗΝΑ 2004
36. Κοινωνία και Υγεία III, ΑΘΗΝΑ 2004
37. Διπλωματία και Πολιτική. Ιστορική προσέγγιση, ΑΘΗΝΑ 2005
38. Ελληνικές συλλογές επιστημονικών οργάνων, 19ος-20ός αι., ΑΘΗΝΑ 2005
39. Κοινωνία και Υγεία IV, ΑΘΗΝΑ 2005
40. Αποτίμηση ρίσκου και ασφάλεια τροφίμων, ΑΘΗΝΑ 2005
41. Ήρωες και ανώνυμοι, αφανείς και επώνυμοι
στις παρυφές της Ιστορίας και της Τέχνης, ΑΘΗΝΑ 2006
42. Το φαινόμενο της ζωής, ΑΘΗΝΑ 2006
43. Η τέχνη της διοίκησης της επιστημονικής και τεχνολογικής έρευνας,
ΑΘΗΝΑ 2006
44. Η θεωρία της ειδικής και γενικής σχετικότητας, ΑΘΗΝΑ 2006
(περιέχει το DVD «Φυσικής Περίπλους»)
45. Κοινωνία και Υγεία V, ΑΘΗΝΑ 2006 (περιέχει και DVD)
46. Η προέλευση της ζωής, ΑΘΗΝΑ 2006
47. Οίνος: πολιτισμός & κοινωνία, ΑΘΗΝΑ 2006
48. Στα δήματα του Πανσανία, (Συνέκδοση με τη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη),
(Ελληνικά και Αγγλικά), ΑΘΗΝΑ 2007, 8' έκδοση Ιούνιος 2008
49. Μακροζωία και ευζωία, ΑΘΗΝΑ 2007
50. Κοινωνία & Υγεία VI, ΑΘΗΝΑ 2007
51. Το αίνιγμα της μακροζωίας, ΑΘΗΝΑ 2007

Θέμα εξωφύλλου

Εκάτη και Κέρβερος.

Απουληϊκός ερυθρόμορφος κρατήρας,
4ος αι. π.Χ., Antikensammlungen, 3297
Μόναχο. (Λεπτομέρεια).

Οι αρχές της Μαγείας μέσα στον χρόνο είναι άγνωστες. Οι πρακτικές της όμως από ειδικούς –άνδρες και γυναίκες– γνωστές και διαδοσμένες στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Η ορολογία της Μαγείας στα αρχαιοελληνικά κείμενα και η σημασία της κινείται ανάμεσα στην απόρριψη, την περιθωριοποίηση, την περιφρόνηση ή έστω την, μετά βίας, αποδοχή της από τους συγγραφείς τους. Ο συγκρητισμός της Μαγείας με τα Μυστήρια και η στενή σχέση των μαγικών τελετουργιών με τις μυστηριακές λατρείες, κυρίως κατά την ύστερη αρχαιότητα, στον ελληνικό χώρο, καθιερώνουν τις πρακτικές της ως «τεχνική του πείθειν» τις ανώτερες δυνάμεις, είτε για καλό (παθητική μαγεία) είτε για κακό (βλαπτική μαγεία). Ο αντικοινωνικός χαρακτήρας της Μαγείας στον αρχαιοελληνικό κόσμο δεν την εμπόδιζε παρά ταύτα να διεκδικήσει αποφασιστικά ένα μέρος της λαϊκής θρησκευτικότητάς του, αφού η επίσημη θρησκεία ήταν αρνητική απέναντί της.

Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται πέντε κείμενα από τους πλέον ειδικούς επιστήμονες στο πεδίο της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, και μάλιστα στο θέμα της Μαγείας, οι οποίοι συμμετείχαν στον ομώνυμο κύκλο ομιλιών *Η Μαγεία στην Αρχαία Ελλάδα*, που πραγματοποιήθηκε στο ΕΙΕ τον Μάρτιο-Απρίλιο 2008.

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ (ΕΙΕ)

Λεωφ. Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

Τηλ.: 210 72 73 700, Fax: 210 72 46 618

ISBN: 978-960-7998-42-2