

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ – ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
MINISTRY OF CULTURE AND SPORTS - UNIVERSITY OF IOANNINA

Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου
στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου

**Gods of Peace and War
in the Myths of the Mediterranean People**



ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019 | IOANNINA 2019

ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΥ – ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
MINISTRY OF CULTURE AND SPORTS - UNIVERSITY OF IOANNINA

**Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου
στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου**

Πρακτικά Συνεδρίου

**Gods of Peace and War
in the Myths of the Mediterranean People**

Conference proceedings

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019 | IOANNINA 2019

Γενική επιμέλεια: Κωνσταντίνος Ι. Σουέρεφ, Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη

Συντονισμός έκδοσης – Επιμέλεια κειμένων και εποπτικού υλικού: Ελένη Βασιλείου

Απομαγνητοφωνήσεις: Ελένη Βασιλείου, Ελένη Μίχου

General Editors: Konstantinos I. Soueref, Ariadni Gartziou-Tatti

Coordination of publication – Proof editing of texts and images: Eleni Vasileiou

Transcriptions: Eleni Vasileiou, Eleni Michou

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αναπαραγωγή, ολική, μερική ή περιληπτική, καθώς και η απόδοση κατά παράφραση ή διασκευή του περιεχομένου του βιβλίου με οποιοδήποτε τρόπο, μηχανικό, ηλεκτρονικό, φωτοτυπικό, ηχογράφησης ή άλλο, χωρίς την προηγούμενη έγγραφη άδεια των συγγραφέων και των εκδοτών, σύμφωνα με τον νόμο 2121/ 1993 και τους κανόνες του διεθνούς δικαίου που ισχύουν στην Ελλάδα.

Reproduction, total, partial or summary, or, adaptation of the contents of the book in any way, whether mechanical, electronic, photocopying, recording or otherwise, is prohibited without the prior written permission of the publisher. Law 2121/1993 and rules of international law in force in Greece.

ISBN: 978-960-233-247-4

© Για τα κείμενα και τον τόμο:

Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

© For the texts and the volume:

Ephorate of Antiquities of Ioannina – University of Ioannina

Εξώφυλλο: *Ελιά*. Υδατογραφία. Όλγα Αναστασιάδου.

Cover: *Olive tree*. Aquarella. Olga Anastasiadou.

Το Διεθνές Συνέδριο

«Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου»
πραγματοποιήθηκε στο Αρχαιολογικό Μουσείο Αγίου Κηρύκου Ικαρίας
από τις 2 έως τις 4 Σεπτεμβρίου 2016

Διοργάνωση:

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού

Γενική Διεύθυνση Αρχαιοτήτων και Πολιτιστικής Κληρονομιάς

Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων

Εφορεία Αρχαιοτήτων Σάμου και Ικαρίας

Ικαριακά Δρώμενα

Θερμές ευχαριστίες:

Στο Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού

Στην Περιφέρεια Βορείου Αιγαίου

Στην Consolidated Constructors Company (CCC)

Στην Medochemie

Στο Πρόληψις, ιδιωτικό διαγνωστικό εργαστήριο ιατρική Α.Ε. και

Στους ανώνυμους Ικαριώτες

The International Conference
"Gods of Peace and War in the Myths of the Mediterranean People"
took place in the Archaeological Museum of Aghios Kyrikos in Ikaria
from the 2nd till the 4th of September 2016

Organization:

University of Ioannina
Ministry of Culture and Sports
General Directorate of Antiquities and Cultural Heritage
Ephorate of Antiquities of Ioannina
Ephorate of Antiquities of Samos and Ikaria
Ikarian Events

Warm Thanks:

To the Ministry of Culture and Sports
To the Region of Northern Aegean
To Consolidated Constructors Company (CCC)
To Medochemie
To *Prolipsis*, private diagnostic center medicine A.E. and
to all the anonymous Ikarians

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ / CONTENTS

Χαιρετισμοί / Greetings	7
Πρόγραμμα Συνεδρίου / Conference Program	23
Περιλήψεις / Abstracts	29
<i>Η λατρεία της Ειρήνης στο αθηναϊκό θέατρο κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου: Από τον Κρεσφόντη του Ευριπίδη στην Ειρήνη του Αριστοφάνη, Λ. Αθανασάκη</i>	51
<i>Εστία. Η ακλόνητη ιδέα της ειρήνης, Κ. Ι. Σουέρεφ</i>	69
<i>Titans and Giants: merely a replication?, Α. Zografou</i>	73
<i>Όρμη και τόλμα δαιμόνιος. Γυναίκες, θεοί και πόλεμος σε αρχαιοελληνικές παραδόσεις, Στ. Γεωργούδη</i>	87
<i>Κακοποιήσεις νεκρών σωμάτων στην Ιλιάδα. Θείκες παρουσίες και απουσίες, Δ. Μήττα</i>	99
<i>Η διττή φύση της λατρείας του Δία στην Ήπειρο, Ε. Βασιλείου</i>	113
<i>The Four Ms of Deities and Religion, F. Kalenteri</i>	129
<i>War and Peace Gods and Myths in the Ancient Levant, D. Ben-Schlomo</i>	133
<i>Kyprogenes Aphrodite: Between Political Power and Cultural Identity, G. Papantoniou, Ch. E. Morris</i>	147
<i>Amun-re: Deity of Peace and War in the Archival and Pictorial Egyptian sources, A. M. Shaheen</i>	175

<i>Gods, oaths and peace treaties in the ancient Mediterranean world, A. Gartziou-Tatti</i>	191
<i>The Gods of war and peace in Etruria, L. Ambrosini</i>	209
<i>Mars and Other Gods in Roman Myths of War and Peace, M. Lipka</i>	227
<i>Mythologies of Nature and Mythologies of Power:</i>	
<i>Alternative Recognitions, B. L. Ra'ad</i>	235
<i>War and peace from personifications in myth to cosmic powers in philosophy, A. Bernabé</i>	
	247
Συμπεράσματα / Conclusions	259

Χαίρετισμοί / Greetings

Γεώργιος Καψάλης

Πρύτανης Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Κύριε Εκπρόσωπε του Υπουργείου Πολιτισμού και Αθλητισμού,

Κύριε Εκπρόσωπε από τα Ικαριακά Δρώμενα,

Κύριε Διευθυντή της Εφορείας Αρχαιοτήτων Σάμου – Ικαρίας,

Κύριε Διευθυντή της Εφορείας Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων,

Αγαπητοί συνάδελφοι,

Κυρίες και Κύριοι Σύεδροι από την Ελλάδα και το εξωτερικό,

Κυρίες και Κύριοι,

Αγαπητοί Ικαριώτες,

Με ιδιαίτερη χαρά και ικανοποίηση χαιρετίζω ως Πρύτανης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων τις εργασίες του Διεθνούς Συνεδρίου με θέμα «Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου».

Πρόκειται για ένα Συνέδριο, η θεματική του οποίου είναι επίκαιρη και σημαντική, αφού μέσα από την παρουσίαση μύθων που αναφέρονται στους θεούς της Ειρήνης και του Πολέμου της αρχαιότητας επιδιώκονται, στην ουσία, η καλλιέργεια και η ενίσχυση ειρηνικών και φιλικών δεσμών ανάμεσα στους λαούς της Μεσογείου και της ευρύτερης περιοχής. Μελετώντας ζητήματα που προκάλεσαν πολέμους και έριδες στο παρελθόν, αλλά και πρακτικές που οδήγησαν στην παύση των εχθροπραξιών, μπορούμε και σήμερα να αποφύγουμε, ως λαοί της ευρύτερης περιοχής, εκείνα που μας χωρίζουν και να ισχυροποιήσουμε τους δεσμούς φιλίας και συνεργασίας ανάμεσά μας.

Θεότητες της Ανατολής, όπως η Ευνομία, η Αρμονία και η Ειρήνη είχαν έναν σημαντικό και καθοριστικό ρόλο στην επικράτηση της τάξης και της ειρήνης στους αρχαίους λαούς της ευρύτερης περιοχής της Μεσογείου. Με άλλα λόγια, πολύπαθοι

λαοί της Ανατολής, αλλά και γενικότερα της Μεσογείου, οφείλουν να διδαχθούν από τα μηνύματα και τις πρακτικές που ακολούθησαν και πρότειναν τις παραπάνω θεότητες για την επικράτηση της ειρήνης. Σε ένα άλλο πλαίσιο, ο συνεχής διάλογος, η αλληλεγγύη, ο σεβασμός, τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν και πρέπει να αποτελέσουν τις αρχές μιας ειρηνικής συνύπαρξης και συμπόρευσης ανάμεσα στους λαούς μας.

Το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, ένα κατεξοχήν Πανεπιστήμιο με κοινωνικό πρόσωπο, συμμετέχει με υπερηφάνεια στις εργασίες του συγκεκριμένου Συνεδρίου. Η Φιλοσοφική Σχολή είναι η πρώτη Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και έχουν υπηρετήσει σε αυτήν εξαίρετοι και διακεκριμένοι Καθηγητές. Η παράδοση αυτή εξακολουθεί να ισχύει και σήμερα. Μάλιστα έχει επεκταθεί σε όλες τις Σχολές του Ιδρύματος, με αποτέλεσμα το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων να κατατάσσεται στα πλέον αξιόλογα της χώρας.

Ως εκ τούτου, χαίρομαι που το συγκεκριμένο Συνέδριο τελεί υπό την αιγίδα του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, αλλά και συμμετέχουν σε αυτό ως εισηγητές διαπρεπή μέλη του. Αισθάνομαι υποχρεωμένος να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τα Ικαριακά Δρώμενα, την Εφορεία Αρχαιοτήτων Σάμου-Ικαρίας, την Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων, αλλά και όλους τους Ικαριώτες για την εξαιρετική και συγκινητική απόφασή τους να διοργανώσουν στην Ικαρία ένα τέτοιο ξεχωριστό επιστημονικό Συνέδριο. Τέτοιες πρωτοβουλίες δηλώνουν ότι οι τοπικές κοινωνίες αντιστέκονται, προβάλλουν αρχές και αξίες, υπηρετούν με σεβασμό τον πολιτισμό και τη γνώση.

Με αυτές τις σκέψεις και με ιδιαίτερη συγκίνηση συγχαίρω και πάλι όλους τους διοργανωτές και εύχομαι κάθε επιτυχία στις εργασίες του Συνεδρίου.

Nanno Marinatos
Professor and Department Head
University of Illinois at Chicago
Department of Classics and Mediterranean Studies
College of Liberal Arts and Sciences

Στέλνω τους χαιρετισμούς μου από το Σικάγο και καλωσορίζω τους αγαπητούς συνέδρους, μερικοί από τους οποίους είναι προσωπικοί φίλοι και άλλοι εκλεκτοί συνάδελφοι που δεν είχα την τύχη να γνωρίσω. Για την αρχή του συνεδρίου μας θα πω λίγα λόγια για τον πόλεμο.

Η πρόσληψη του πολέμου στην αρχαιότητα ήταν διαφορετική από αυτήν της εποχής μας. Θυμίζω σύντομα την ερμηνεία του στη νεοελληνική λογοτεχνία αναφερόμενη στη *Ζωή εν Τάφω* του Στράτη Μυριβίλη, όπου ο πόλεμος παρουσιάζεται σαν φρικιαστική εμπειρία στα χαρακώματα χωρίς απολύτως κανένα νόημα.

Σε σημαντικά έργα της Αρχαίας Ελληνικής λογοτεχνίας, όμως, βρίσκουμε διαφορετικές απόψεις. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο πόλεμος είναι μεν κακός, αλλά και καλός εφόσον παίζει ένα σημαντικό ρόλο στην ζωή του άρρενα πολίτη. Διότι αφενός του παρέχει ένα πλαίσιο για την ύπαρξή του στην πόλη-κράτος, και αφετέρου του εξασφαλίζει την αιώνια μνήμη. «Ανδρών επιφανών, πάσα γη τάφος» λέει ο Περικλής του Θουκυδίδη. Ο Σόλων του Ηροδότου, πάλι, λέει για τον Αθηναίο Τέλλο, ότι ήταν «ολβιώτατος», διότι η τελευταία του βίου του ήταν λαμπρότατη και «απέθανε κάλλιστα», εκτελώντας το ύψιστο καθήκον του και λαμβάνοντας γι' αυτό μεγάλες τιμές από τους Αθηναίους (Hq. 1. 30.4-5).

Αυτή η αντίληψη δεν εξηγείται με απλό πατριωτισμό, αλλά συνδέεται με τη φυσική προστασία της γής και των αδυνάτων. Έτσι ο Έκτωρ λέει στην Ανδρομάχη ότι πρέπει να πάει να πολεμήσει, γιατί δεν έχει άλλη επιλογή: αυτό έμαθε να κάνει από μικρός και αυτό θα κάνει. Αλλού λέει στον εταίρο του και κριτή του Πολυδάμα: «εις οίωνος άριστος αμύνεσθαι περί πάτρης».

Όμως, ο πόλεμος έχει και την άγρια πλευρά, εφόσον δεν είναι όλοι οι πόλεμοι αμυντικοί. Πολλοί από αυτούς συνδέονται με την απληστία της ληστείας. Κατά τις επιδρομές θυσιάζονται άμαχοι πληθυσμοί για να πλουτίσουν οι άγριοι πολεμιστές εις βάρος των αδυνάτων. Αυτό κάνει και ο Οδυσσέας και οι εταίροι του όταν φεύγουν από την Τροία.

Οι αρχαίοι προβάλλουν τις δύο αυτές όψεις του πολέμου στη μυθολογία με τους δύο κατ' εξοχήν πολεμιστές θεούς: την Αθηνά, που συμβολίζει τον εξευγενισμένο αμυντικό πόλεμο και είναι και πολιούχος της πόλης της, και τον Άρη, που συμβολίζει την αγριότητα της μάχης και που τον απεχθάνεται ακόμα και ο πατέρας του ο Ζεύς.

Μια φοβερή περιγραφή της αγριότητας του επιθετικού πολέμου παρουσιάζει ο Όμηρος στη Σ ραψωδία της *Ιλιάδας*, όταν περιγράφει την ασπίδα του Αχιλλέα. Εκεί προσωποποιείται η αγριότητα από την Έριδα και τον Κήρα του Θανάτου. Οι δύο αυτοί φρικτοί δαίμονες τραβούν από τα πόδια τους ανθρώπους, νέους και γέρους, άλλους ζωντανούς και άλλους σκοτωμένους. Και λάμπει το φονικό αίμα στους ώμους και των δύο δαιμόνων (*Ιλ. Σ 535-37*).

Δεν θέλω όμως να τελειώσω με αυτή τη σκηνή που περιγράφει την αδικία και την εγκληματικότητα του πολέμου. Θα ήθελα να θυμίσω ότι στη φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων πόλεμος σημαίνει και τάξις πραγμάτων ή μάλλον τακτοποίηση. Μετά από πολέμους αρχίζει κάτι καινούργιο και ίσως καλύτερο. Κατά τον Ηράκλειτο: «πόλεμος πάντων μεν πατήρ ἐστί, πάντων δε βασιλεύς, και τους μεν θεούς έδειξε τους δε ανθρώπους, τους μεν δούλους εποίησε τους δε ελευθέρους» (23.80).

Σας εύχομαι ένα επιτυχές Συνέδριο και θα είμαι μαζί σας με την σκέψη!

Σταμάτης Βασίλαρος
Πρόεδρος Ικαριακών Δρωμένων

Σας ευχαριστούμε πολύ για την παρουσία σας. Μας τιμούν με την παρουσία τους η Περιφέρεια, ο Δήμος, η Πρυτανεία του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, η Πρόεδρος του Ιδρύματος Ειρήνης Κωνσταντίνου Καραμανλή. Το γεγονός ότι η Ικαρία είναι το νησί με τον πλέον γνωστό μύθο, τον μύθο του Ικάρου, ο οποίος χάρισε και το όνομα στο νησί μας, μας οδήγησε στην απόφαση πριν από δέκα χρόνια να αφιερώσουμε μία από τις δραστηριότητές μας στη μυθολογία και την αρχαιολογία. Έτσι, το 2005 οργανώσαμε την πρώτη μας εκδήλωση-σεμινάριο, που ήταν ένα Διεθνές Συνέδριο με τον τίτλο «Μύθος μετά λόγου», όπου μας τίμησαν πολλοί Έλληνες και ξένοι επιστήμονες, μεταξύ των οποίων και ο Pierre Vidal-Naquet, στον οποίο μάλιστα αφιερώθηκαν τα πρακτικά εκείνου του Συμποσίου (που διατίθενται, για όποιον ενδιαφέρεται). Έκτοτε και κάθε χρόνο κάναμε μια δραστηριότητα σχετική με τη μυθολογία ή την αρχαιολογία, όπως η μυθολογία στη σύγχρονη κοινωνία, 75 χρόνια αρχαιολογικής σκαπάνης στην Ικαρία και τρία ετήσια σεμινάρια μυθολογίας. Επίσης, πραγματοποιήσαμε διαγωνισμό για παιδιά στην αρχή μόνο του Αιγαίου και ακολούθως για όλη την Ελλάδα, υπό την αιγίδα του Υπουργείου Παιδείας, όπου ζητήθηκε από τα παιδιά να αναφερθούν στον μύθο του τόπου τους, πιστεύοντας ότι είναι πάρα πολύ σημαντικό όλοι μας να ξέρουμε το μύθο του τόπου μας. Έτσι, φτάσαμε ενάμιση χρόνο πριν να πούμε: ας γίνουμε και λίγο πιο εξωστρεφείς, μια που ζούμε σε μια συγκυρία που οι πόλεμοι δε θέλουν να σταματήσουν. Είπαμε να ανατρέξουμε και στους αρχαίους θεούς της ειρήνης και του πολέμου, μήπως μπορούμε να μάθουμε κάτι από εκεί. Η ιδέα υιοθετήθηκε από το Πανεπιστήμιο των Ιωαννίνων, από το Πανεπιστήμιο των Αθηνών και από τις Εφορείες Ιωαννίνων και Σάμου-Ικαρίας. Ξεσηκωθήκαμε για ενάμιση χρόνο τώρα, με αυτόν τον στόχο των Ικαριακών Δρωμένων και φθάσαμε στη σημερινή ημέρα. Έγινε σύσταση της οργανωτικής και της επιστημονικής επιτροπής από τα Πανεπιστήμια και τις Εφορείες

και εμείς αναλάβαμε την οργάνωση της σημερινής εκδήλωσης. Πρέπει να πω ότι τα οικονομικά μας ήταν τέτοια που δεν μπορούσαμε να αναθέσουμε σε επαγγελματίες του είδους να οργανώσουν το Συνέδριο και ζητάμε την επιείκειά σας, για ό,τι τυχόν δεν είναι απολύτως σωστό ή κάναμε κάποιο λάθος. Αλλά, να είστε σίγουροι ότι ό,τι σας προσφέρουμε είναι πηγαίο μέσα από την καρδιά μας και από τη φιλοξενία μας.

Δεν θα ήταν δυνατόν αυτό να γίνει χωρίς την οικονομική ενίσχυση, την οποία ευτυχώς είχαμε από το Υπουργείο Πολιτισμού, την Περιφέρεια Βορείου Αιγαίου, από Οργανισμούς, οι οποίοι έδειξαν ευαισθησία, όπως η εταιρεία Consolidated Constructors Company, την οποία εκπροσωπεί ο κ. Zarad που είναι εδώ μαζί μας και τον ευχαριστούμε πάρα πολύ για τη συμπαράσταση, η Εταιρεία Πρόληψις (διαγνωστικό κέντρο) που έδωσε την υποστήριξη της και η εκπρόσωπός του, η Δέσποινα, βρίσκεται κοντά μας, καθώς και η κυπριακή φαρμακευτική εταιρεία, η οποία μας έχει στηρίξει. Αλλά βέβαια πολλά οφείλουμε στον Δήμο, ο οποίος αγκάλιασε την προσπάθειά μας και σας ευχαριστούμε κύριε Δήμαρχε για αυτά που μας έχετε προσφέρει. Επίσης, πρέπει να τονίσω ακόμη ότι με τον τρόπο της η κυρία Ηρώ Κράτσα μας βοήθησε πάρα πολύ στο να πετύχουμε τους στόχους μας. Θα ήθελα ιδιαίτερα να ευχαριστήσω την κυρία Όλγα Αναστασιάδου, η οποία μας αφιέρωσε την εξαιρετική υδατογραφία της «Η ελιά», η οποία κοσμεί το εξώφυλλό μας και επίσης στέλνει το μήνυμα για μια παγκόσμια ειρήνη. Εκείνο που μας ξάφνιασε ευχάριστα είναι το Ελληνικό Ταχυδρομείο, το οποίο αποφάσισε να κυκλοφορήσει μια αναμνηστική φιλοτελική έκδοση, διαθέσιμη για όσο βρίσκεται το συνέδριο σε εξέλιξη. Στον προθάλαμο μπορείτε να την προμηθευτείτε, ιδιαίτερα οι φιλοτελιστές, και θα πωληθεί στο ταχυδρομείο του Αγίου Κηρύκου. Θα ήθελα, τέλος, να σας συστήσω τους μεταφραστές, την κυρία Ζωή Ρέστα και τον κύριο Αναστάσιο Ιωαννίδη, οι οποίοι θα κάνουν ότι μπορούν, και εμείς μαζί, ώστε να περάσετε πολύ καλά και το όνομά σας να χαραχτεί μεταξύ των φίλων του νησιού μας. Σας ευχαριστώ πολύ.

Φωτεινή Θαλασσινού
Αντιπεριφερειάρχης Βορείου Αιγαίου

Καλησπέρα σας και από εμένα. Τιμής ένεκεν θα μου επιτρέψετε να παραβώ λίγο το πρωτόκολλο και πρωτίστως να καλωσορίσω τους κύριους καθηγητές και διακεκριμένους ομιλητές του Συνεδρίου αυτού, κύριε Δήμαρχε, κύριε Πρόεδρε, κύριες και κύριοι Σύεδροι.

Μύθος, σύμφωνα με την ανθρωπολογική ερμηνεία του όρου, είναι η θρησκευτική αφήγηση σχετικά με την προέλευση, τη δημιουργία φυσικών, υπερφυσικών ή πολιτιστικών φαινομένων, ενώ, κατά τον Γάλλο ανθρωπολόγο Claude Lévi-Strauss, οι μύθοι διερευνώνται ως αποσπασματικές πηγές ιστορικής αφήγησης για τις ενδείξεις κοινωνικών αξιών που διαμορφώνουν τον κοινωνικό χάρτη μίας ομάδας ανθρώπων και τις δομές τους. Οι μύθοι αποτελούν ένα κοινό χαρακτηριστικό της πολιτιστικής παράδοσης των λαών της Μεσογείου, το οποίο καλείται να πραγματευτεί και να αναλύσει επιστημονικά το Συνέδριο αυτό, που συνδιοργανώνεται από την Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων, φυσικά την Εφορεία Αρχαιοτήτων Σάμου-Ικαρίας και πρωτίστως το Σωματείο του Φεστιβάλ Ικαρίας «Ικαριακά Δρώμενα», υπό την αιγίδα του ΥΠΠΟΑ και του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, με τη στήριξη, σαφέστατα, της Αντιπεριφερειάρχη Πολιτισμού της Περιφέρειας Βορείου Αιγαίου. Η διεξαγωγή συνεδρίων αποτελεί και δύναται να αποτελέσει, ακόμη ενεργότερα στο μέλλον, αναπτυξιακό μοχλό για τα νησιά της Περιφέρειας Βορείου Αιγαίου. Αφενός μεν γιατί τα νησιά μας διαθέτουν το πολιτιστικό υπόβαθρο για την ενασχόληση της επιστημονικής κοινότητας με ποικίλα αντικείμενα μελέτης, αφετέρου δε γιατί δύναται να αποτελέσουν εναλλακτικό προσορισμό για συνεδριακό τουρισμό, καθόσον παρέχουν τη δυνατότητα έρευνας και διεργασιών της επιστημονικής τεκμηρίωσης σε ένα πανέμορφο, ήσυχο και ξεχωριστό περιβάλλον. Η Περιφέρεια Βορείου Αιγαίου στέκεται αρωγός σε κάθε προσπάθεια ανάδειξης των νησιών μας και των συγκριτικών πλεονεκτημάτων του τόπου υπό το πρίσμα του πολιτισμού και

πολύ δε περισσότερο όταν απώτερος στόχος κάθε τέτοιας προσπάθειας είναι η συμβολή στην επιστήμη.

Η ακλόνητη ιδέα της ειρήνης, για την οποία θα μας μιλήσει ο κύριος Σουέρεφ από την Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων, αποτελούσε ανέκαθεν προσδοκία των ανθρώπων και επιτακτική καθίσταται εις το διηνεκές η ανάγκη να αποτελεί άσβεστη φλόγα στις συνειδήσεις των λαών όχι μόνο της Μεσογείου, αλλά απανταχού του πλανήτη. Επιτρέψτε μου, παρακαλώ, τον αποσπασματικό δανεισμό εκφράσεων από περιλήψεις ομιλιών σας, για να πω ότι η ανάγκη αυτή είναι ζωτικής σημασίας, ειδικά σήμερα που η πολύπλοκη πραγματικότητα συχνά απαιτεί να ανατρέψει την κανονικότητα. Στους λαούς της Μεσογείου, παρά τις διαφοροποιήσεις της, εντοπίζονται ομοιότητες, συνάπτονται συμμαχίες και μέσα από επίπονες καταστάσεις επιδιώκεται η εδραίωση της τάξης. Η αρχαία Ελληνική Γραμματεία έρχεται να διδάξει, πως παρά τη βία, την ηθική εκτροπή και τις αντιπαλότητες, το φως της αλληλεγγύης, των υψηλών ιδανικών και της ειρηνικής συνύπαρξης, για την οποία πασχίζουν οι λαοί, βιώνοντας έκαστος τη δική του Οδύσσεια, καταφέρνει τελικά να αναδειχθεί και να διαδοθεί.

Η κοινωνική πραγματικότητα ρευστή, εναλλασσόμενη, διαφοροποιούμενη και εξελισσόμενη, φωτίζεται εντέλει μέσα από τις καταιγίδες, από το ουράνιο τόξο της ειρήνης, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο David Shlomo από το Πανεπιστήμιο Ariel, και για την οποία οι άνθρωποι προσεπικαλούνται τις ανώτερες και ουράνιες δυνάμεις και θεότητες. Άλλωστε, η πίστη και η θρησκεία εκφράζουν διαφορετικά την άοκη προσπάθεια αυτοπροσδιορισμού του ανθρώπου μέσα από μία πολύπλευρη διαδικασία εξεύρεσης της ταυτότητάς του, αλλά και παράλληλα την ανάγκη αλληλεπίδρασης όλων ανεξαιρέτως των δυνάμεων στην αέναη επιδίωξη των λαών για την ανεύρεση της ειρήνης, της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Συγχαίροντας την οργανωτική επιτροπή για την επιτυχημένη διοργάνωση αυτού του Συνεδρίου, με την άκρως ενδιαφέρουσα θεματολογία του «Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου», εύχομαι, καλή επιτυχία στη συνεργασία σας.

Στυλιανός Σταμούλος
Δήμαρχος Ικαρίας

Καλησπέρα σε όλους κ. Πρόεδρε, αγαπητοί σύνεδροι, φίλοι προσκεκλημένοι από μέρους του Δήμου Ικαρίας καλωσορίζουμε το Συνέδριό σας με θέμα «Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου». Οι εκλεκτοί εισηγητές, που θα αναλύσουν τις επιμέρους θεματικές ενότητες, πιστεύουμε ότι θα μας διαφωτίσουν για αυτό το σπουδαίο θέμα, για το οποίο κορυφαίοι στοχαστές έχουν ασχοληθεί διαχρονικά από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Μαρξ. Είναι γνωστό ότι ο μύθος, στο πλαίσιο της πρωτόγονης κοινωνίας, αποτελεί ολοκληρωμένο σύστημα, δηλαδή περιγράφει και αναλύει τον κόσμο στο σύνολό του. Είμαστε περήφανοι που στα πρώτα ιστορικά χρόνια στον ελλαδικό χώρο στην περιοχή μας, στην Ιωνία, οι μύθοι συγκροτούνται σε καλλιτεχνικό δημιούργημα, σε μυθολογία με αποκορύφωμα τα Ομηρικά έπη.

Αγαπητοί σύνεδροι, πιστεύω πως ένα Συνέδριο σαν το δικό σας έχει πρακτική αξία αν δεν μείνει μόνο στο πλαίσιο του διαλόγου μεταξύ των ειδικών, που και αυτό έχει τη σημασία του, αλλά πλησιάσει, στον βαθμό που αυτό είναι δυνατό, στο ευρύ κοινό και την κοινωνία, δηλαδή μπολιάσει τα δεδομένα του με τα σοβαρά προβλήματα, τα σημερινά αδιέξοδα, τις σημερινές διεκδικήσεις. Είναι, άραγε, θεμιτό να αναφέρουμε ποιοί μύθοι μας ταλανίζουν και μας αλυσοδέουν σήμερα; Ο μύθος του ακατάληπτου ισχυρού, ο μύθος της ανίκητης υπεροπλίας, ο μύθος του αχαλίνωτου αφεντικού, ο μύθος του δεσποτικού δανειστή, ο μύθος του καταδικασμένου ραγιά, ο μύθος ο φτωχός και η μοίρα του, ο μύθος του εφικτού. Πιστεύουμε πως η συστράτευση στον αγώνα για την απομυθοποίηση των σημερινών μύθων, που φαινομενικά μοιάζουν ακατάληπτοι, αποτελεί την ευγενική πρόκληση της εποχής μας. Με αυτές τις σύντομες σκέψεις σας καλωσορίζω, για άλλη μία φορά, και εύχομαι κάθε επιτυχία στις εργασίες του Συνεδρίου σας. Σας ευχαριστώ.

Ηρώ Κράτσα Ευρωβουλευτής

Κύριε Πρόεδρε του Φεστιβάλ Ικαρίας, κύριε Πρύτανη, κύριε Αντιπεριφερειάρχη, κυρίες και κύριοι ομιλητές, προσκεκλημένοι, κύριε Δήμαρχε, ιδιαίτερα, οικοδεσπότη της εκδήλωσης αυτής, θέλω καταρχάς να συγχαρώ τον Πρόεδρο και τα μέλη του Φεστιβάλ Ικαρίας, διότι συνεχίζουν αυτή την παράδοση των ποιοτικών εκδηλώσεων με πρωτοτυπία και έμπνευση πάντα και κυρίως στον τόπο τους, εδώ στην Ικαρία που γέννησε αυτό το πνεύμα και τη διάθεση της επιστημονικής και πνευματικής δημιουργίας σας. Θέλω, επίσης, να καλωσορίσω τους ομιλητές και επισκέπτες και είμαι σίγουρη ότι θα ανακαλύψουν έναν τόπο, την Ικαρία βέβαια, με το μυθολογικό περιτύλιγμα που η Ικαρία έχει και της δίνει ξεχωριστή ταυτότητα σε όλον τον κόσμο, αλλά σίγουρα θα ανακαλύψουν και ένα νησί με ιδιαίτερες φυσικές ομορφιές, με έναν παραδοσιακό τρόπο ζωής, που κρύβει και τα μυστικά της μακροζωίας και, επίσης, έναν λαό που βρίσκεται σε συνεχή φιλοσοφική αναζήτηση και διαλογισμό, τόσο με τη φύση όσο και με τον συνάνθρωπο. Είμαι σίγουρη ότι θα είναι μια ξεχωριστή εμπειρία η διαμονή σας στην Ικαρία.

Θέλω, επίσης, να σας συγχαρώ κύριε Πρόεδρε, για την επιλογή σας, να κάνετε το Συνέδριο στον χώρο του Αρχαιολογικού Μουσείου, όχι μόνο γιατί μας αποκαλύπτετε αυτόν τον ωραίο χώρο, και ήθελα να συγχαρώ τους παράγοντες πραγματικά που δημιούργησαν, ενήργησαν και αξιοποίησαν το ωραίο κτήριο μετατρέποντάς το σε Αρχαιολογικό Μουσείο. Αλλά και συμβολικά έχει σημασία, διότι τα αρχαιολογικά ευρήματα είναι αυτά που μας συνδέουν με ένα πλούσιο παρελθόν στον τόπο εδώ που βρισκόμαστε, και, όπως σε ολόκληρη τη Μεσόγειο, υπάρχουν και εδώ ευρήματα της συνύπαρξης των μεσογειακών λαών.

Πιστεύω ότι το Συνέδριό σας έχει πολύ μεγάλη επιστημονική σημασία, διότι η Μεσόγειος δεν παύει να είναι ένας χώρος επιστημονικής μελέτης. Θέλω να σας θυμίσω ότι είναι το λίκνο του παγκόσμιου πολιτισμού, είναι αλήθεια ότι δεν υπάρχει

άλλη περιοχή στον κόσμο που έχει τέτοια συμπύκνωση πολιτισμών, αλλά είναι και το λίκνο των αντιπαραθέσεων. Παράλληλα, δεν υπάρχει άλλη περιοχή, αν επεκτείνουμε τη Μεσόγειο και προς τη Μέση Ανατολή, που έχει τέτοια συμπύκνωση εντάσεων, κρίσεων και εχθροπραξιών. Άρα, εκ προοιμίου, και για τους μη γνωρίζοντες θα υπάρχουν τόσα πολλά να πει κανείς, τόσο για την ειρήνη όσο και για τον πόλεμο, διότι αυτό αποδεικνύει ότι οι θεοί του πολέμου ευδοκίμησαν στην περιοχή, αφού η περιοχή ήταν πάντα ένα μέρος επικοινωνίας λαών και εντάσεων, αλλά και ότι η ειρήνη αποτελεί ένα ιδεώδες, ένα ιδανικό, μία αναζήτηση για όλους τους λαούς της Μεσογείου.

Έτσι, σήμερα, που η κατάσταση στη Μεσόγειο είναι ιδιαίτερα κρίσιμη, οι παλαιοί δαίμονες των εχθροπραξιών έχουν συμπληρωθεί από νέες γεωπολιτικές εντάσεις, η Μεσόγειος έχει γίνει το θέατρο των τοπικών, περιφερειακών και διεθνών δυνάμεων που βρίσκονται σε αντιπαράθεση για την επιρροή ή την εξασφάλιση της επιρροής στην περιοχή. Το θέμα σας, λοιπόν, έχει μεγάλη επικαιρότητα και είμαι σίγουρη ότι θα μπορέσουμε να καταλήξουμε και σε θετικά συμπεράσματα, ότι η ειρήνη είναι πιο δυνατή από τον πόλεμο και ότι οι παλαιοί μύθοι που εκφράζουν τις κοινές εμπειρίες των λαών, εδώ μπορεί να εκφράζουν μία συνισταμένη των ιδανικών και των αξιών των λαών της Μεσογείου για πορεία ειρηνική, για πορεία συνύπαρξης. Η Μεσόγειος πρέπει να αποτελέσει μια μεγάλη περιοχή συνεργασίας του βορρά και του νότου. Ένα μεγάλο μέρος της δραστηριότητάς μου, ως ευρωβουλευτού και αντιπροέδρου του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, αφιερώθηκε στην ευρωμεσογειακή διαδικασία, τομέας με τον οποίο εξακολουθώ να ασχολούμαι. Είναι, λοιπόν, μεγάλη τύχη για όλους τους λαούς, να ενώσουν τις δυνάμεις τους, διότι ούτε ο βορράς μπορεί να ζήσει χωρίς την ειρήνη στη Μεσόγειο, ο βορράς της Μεσογείου, που είναι η Ευρώπη, ούτε οι λαοί της Μεσογείου μπορούν να ζήσουν χωρίς μία Ευρώπη δυνατή, ικανή να τους προστατεύσει, αφού ο ζωτικός χώρος για τον βορρά είναι ο νότος και για το νότο είναι ο βορράς. Είμαι σίγουρη ότι θα καταλήξετε σε συμπεράσματα όχι μόνο με επιστημονική αξία, αλλά και αξία για την κοινή συμπόρευση, με στόχο την ειρήνη, τη σταθερότητα και την ευημερία για όλους που πρέπει να είναι ο στόχος μας για τους λαούς του βορρά και του νότου. Σας ευχαριστώ.

Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη**Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλολογίας
Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων**

Κυρίες και κύριοι, Εκλεκτά μέλη της Ικαριώτικης κοινωνίας, Αγαπητοί σύνεδροι που ταξιδέψατε από μακριά και από λιγότερο μακριά για να είστε μαζί μας.

Πολλοί είναι οι λόγοι που μας οδήγησαν στο νησί της Ικαρίας, την αρχαία Δολίχη ή Ανεμόεσσα, σε αυτή την κουκίδα μεταξύ Ανατολής και Δύσης που μεγέθυνε, πολλές φορές, κατά τη μακραίωνη ιστορία της, τη δύναμη του διαλόγου μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών και πολιτικών δεδομένων.

Όπως η Άρτεμις Ταυροπόλος ταξίδεψε έως τον Περσικό Κόλπο και ο Διόνυσος κατέκλυσε όλο το μεσογειακό τοπίο, ευελπιστούμε ότι η συνάντηση μεταξύ μελετητών από διαφορετικούς μεσογειακούς λαούς θα συντελέσει τα μέγιστα στην εν τω βάθει κατανόηση του τρόπου που η μυθική σκέψη των λαών μας αντιμετώπισε την εμπλοκή του θεϊκού κόσμου στις ειρηνευτικές και πολεμικές επιχειρήσεις.

Η ανησυχία μας για όλα τα θύματα των πολέμων της εποχής μας έδωσε το έναυσμα για την επανεξέταση του παρελθόντος, με στόχο την πληρέστερη αποτύπωση του διαχρονικού φαινομένου Ειρήνη-Πόλεμος. Ο αναστοχασμός αυτός μας φέρνει πιο κοντά στις αξίες που συμπυκνώνονται κατά τον εορτασμό της Διεθνούς Ημέρας Ειρήνης την 21η Σεπτεμβρίου.

Στο πλαίσιο, μάλιστα, του δικού μας συμποσίου, θα τολμούσα να πω ότι τουλάχιστον στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό είναι παραπάνω από εμφανείς οι πολλαπλές πτυχές αυτής της διαλεκτικής σχέσης. Τα γνωρίσματα της αγριότητας και της βίας χαρακτηρίζουν ένα πλήθος από θεούς όπως ο Άρης, ο Ενυάλιος, ο Ζευς, η Αθηνά Αρεια, ο Απόλλων, η Άρτεμις, ο Πάνας, η Αφροδίτη καθώς και η Έρις, ο Φόβος, το Κράτος και η Βία. Ωστόσο, παρά τις ποικίλες εκφάνσεις των πολεμικών ιδιοτήτων των θεών η αρχαιοελληνική αντίληψη δεν επινόησε θεϊκή δύναμη που να είναι γνωστή με το όνομα Πόλεμος (θα έχει ενδιαφέρον να δούμε τι συμβαίνει στους

άλλους πολιτισμούς). Από τη άλλη πλευρά, είναι γνωστές και οι αμυντικές ή απελευθερωτικές ιδιότητες των θεών που αποτυπώνονται σε συνοδευτικά επίθετα όπως Σωτήρ-Σώτειρα, Ελευθέριος, Πρόμαχος, Νίκη, κά.

Όσο για την ίδια τη θεά Ειρήνη που έχει εμφανιστεί ήδη στον Ησίοδο και η λατρεία της καθιερώθηκε στις αρχές του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, αυτή συνιστά μία πολυσήμαντη και εύθραυστη θεότητα. Μπορεί εύκολα να γλιστρήσει, όπως το νερό, από τα χέρια μας, τόνισε ο αρχαίος κωμικός ποιητής Τηλεκλίδης (*Ἀμφικτύων*, fr. 1 K-A, *εἰρήνη μὲν πρῶτον ἀπάντων ἦν ὥσπερ ὕδωρ / κατὰ χειρός*).

Έτσι, πριν δώσω τον λόγο στον κ. Κ. Σουέρεφ θα κλείσω με ένα απόσπασμα από την *Ειρήνη* του Γιάννη Ρίτσου.

Αδέρφια μου,

μες στην ειρήνη διάπλατα ανασαίνει

όλος ο κόσμος με όλα τα όνειρά του.

Δώστε τα χέρια, αδέρφια μου, αυτό 'ναι η **ειρήνη**

My brothers

all the world with all its dreams

breathes deeply in peace.

Give us your hands, brothers,

This is **peace**.

(Giannis Ritsos, *Peace*, Translated by Kimon Friar)

Κωνσταντίνος Ι. Σουέρεφ

Προϊστάμενος Εφορείας Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων

Ο Σταμάτης Βασίλαρος, αγαπητός Πρόεδρος των Ικαριακών Δρώμενων και εξαιρετικός φίλος, εμπνέει και γίνεται η κινητήρια δύναμη, μεταδίδοντας στους συνομιλητές του τη γόνιμη διάθεση να συμμετέχουν σε κοινές δράσεις, με πυρήνα την αρχαία μυθολογία. Τα 10 χρόνια διοργανώσεων συνομιλιών, συνεδρίων στην Ικαρία, με κορύφωση τους μαθητές να παρουσιάζουν εκδοχές των μύθων στους συμμαθητές τους, με διάφορους τρόπους, από δραματοποίηση έως τραγούδι χιπ χοπ, συνιστούν ένα πρότυπο καινοτόμων πρωτοβουλιών, τόσο για την εμβάθυνση θεμάτων της μυθολογίας, όσο και για τους αναστοχασμούς, με αφετηρία το παρόν και τις διαχρονικές σημασίες των μύθων.

Η Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων, και εδώ θα ήθελα να αναγνωρίσω τη συμβολή της συναδέλφου Ελένης Βασιλείου, συμπράττει στη διοργάνωση του Διεθνούς Συνεδρίου με θέμα «Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου», στο πλαίσιο του δυναμικού ανοίγματος που επιχειρεί τα τελευταία χρόνια προς την κοινωνία, προκειμένου να πολλαπλασιαστούν οι διάλογοι με τον αρχαίο κόσμο. Η πρωτότυπη ιδέα, να συνδεθεί η ταραγμένη επικαιρότητα της Μεσογείου με τα θεϊκά σύμβολα προγενέστερων εποχών και οι άοκνες προσπάθειες του Σταμάτη Βασίλαρου, να υλοποιηθεί η συνάντηση εκπροσώπων χωρών που βρέχει η Θάλασσα των τριών ηπείρων, της Ευρώπης, της Αφρικής και της Ασίας, έφερε κοντά επιστήμονες από την Ισπανία, τη Γαλλία, την Ιταλία, την Ελλάδα, την Αίγυπτο, την Παλαιστίνη, το Ισραήλ και τη Γερμανία. Υπό την αιγίδα του Υπουργείου Πολιτισμού και Αθλητισμού και με την ανεκτίμητη συμβολή και παρουσία του Πρύτανη Γεωργίου Καψάλη και της καθηγήτριας Αριάδνης Γκάρτζιου-Τάττη του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, συγκεντρωθήκαμε ως διά μαγείας στη φιλόξενη Ικαρία, στον Άγιο Κήρυκο, στο υπέροχο Αρχαιολογικό Μουσείο της Εφορείας Αρχαιοτήτων Σάμου και Ικαρίας. Εδώ έγινε η υπέρβαση, πέρα από τους στόχους του Συνεδρίου, να

διερευνηθούν τα νοήματα των μύθων για τους θεούς της ειρήνης και του πολέμου και να επιδιωχθεί η ειρηνική σύγκλιση μεταξύ των λαών της Μεσογείου. Γίναμε ένα σώμα, βιώνοντας τη χαρά της συνύπαρξης και την αξία της σύμπνοιας και της ομόνοιας στη στενή στεριά που περικλείεται από τη μεγάλη Θάλασσα, αυτή που ενώνει τις πατρίδες μας.

Το δέντρο των μεσογειακών χωρών, η ελιά, τέθηκε εξαρχής ως λογότυπο συμβολίζοντας, με τον γέρικο κορμό και τις βαθιές ρίζες, την ανάγκη για συνύπαρξη των λαών, με τα κλαδιά και τα πράσινα φυλλώματα το σήμερα και την κρυφή ελπίδα μας, να επικρατήσει ο μη πόλεμος, η ειρήνη ή καλύτερα τα αγαθά της ειρήνης. Το ξεχωριστής ευαισθησίας έργο της υδατογράφου Όλγας Αναστασιάδου αποτυπώθηκε στο πρόγραμμα, στις αφίσες, στην επετειακή έκδοση των γραμματοσήμων κι ευελπιστούμε στο εξώφυλλο των Πρακτικών.

Θερμές ευχαριστίες προς όλους τους συμμετέχοντες και ιδιαίτερα τους Ικαριώτες, που μας υποδέχονται πάντα, φανερώνοντας έμπρακτα την αξία της φιλίας.

**Π Ρ Ο Γ Ρ Α Μ Μ Α Σ Υ Ν Ε Δ Ρ Ι Ο Υ
C O N F E R E N C E P R O G R A M**

**Θεοί της Ειρήνης και του Πολέμου
στους Μύθους των Λαών της Μεσογείου**

**Gods of Peace and War in the Myths
of the Mediterranean People**

**Διεθνές Συνέδριο
Ικαρία 2-4 Σεπτεμβρίου 2016**

**International Conference
Ikaria 2-4 September 2016**

Παρασκευή 2 Σεπτεμβρίου 2016 / Friday 2 September 2016

- 18.00 – 19.00 **Εγγραφές / Registration**
- 19.00 – 19.30 **Χαιρετισμοί - Εναρκτήρια Συνεδρία / Opening Session**
- 19.30 – 20.30 **Αποκάλυψη προτομής Αριστεΐδη Φουτρίδη
Unveiling of Aristides Foutridis' bust**
- 21.00 **Δείπνο / Welcome dinner**

Σάββατο 3 Σεπτεμβρίου / Saturday 3 September

Πρόεδρος / Chair Παναγιώτης ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ / Panagiotis CHATZIDAKIS

**I. ΘΕΟΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ
GODS OF PEACE AND WAR IN ANCIENT GREECE**

9.30 – 9.50 Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ / Loukia ATHANASSAKI

*Υμνοι στην Ειρήνη στο αθηναϊκό θέατρο
κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου*

Singing of Peace on the Athenian Stage during the Peloponnesian War

9.50 – 10.10 Κωνσταντίνος ΣΟΥΕΡΕΦ / Konstantinos SOUEREF

Εστία: Η ακλόνητη ιδέα της ειρήνης

Hestia: The Immoveable Idea of Peace

10.10 – 10.30 Αθανασία ΖΩΓΡΑΦΟΥ / Athanassia ZOGRAFOU

*Οι αντίπαλοι του Δία: η Τιτανομαχία και η Γιγαντομαχία
στην αρχαία ελληνική σκέψη*

Zeus' Adversaries: Titanomachy and Gigantomachy in the Ancient Greek Thought

10.30 – 11.00 Συζήτηση / Discussion

11.00 – 11.30 Διάλειμμα / Coffee Break

Πρόεδρος / Chair Κωνσταντίνος ΣΟΥΕΡΕΦ / Konstantinos SOUEREF

11.30 – 11.50 Στέλλα ΓΕΩΡΓΟΥΔΗ / Stella GEORGOUDI

Όρμη και τόλμα δαιμόνιος.

Γυναίκες, θεοί και πόλεμος σε αρχαιοελληνικές παραδόσεις

Όρμη και τόλμα δαιμόνιος.

Women, Gods and War in Ancient Greek Traditions

11.50 – 12.10 Δήμητρα ΜΗΤΤΑ / Dimitra MITTA

Κακοποιήσεις νεκρών σωμάτων στην Ιλιάδα:

Θεϊκές παρουσίες και απουσίες

Abuse of Dead Bodies in the Iliad: Divine Presences and Absences

12.10 – 12.30 Ελένη ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ / Eleni VASILEIOU

Η διττή φύση του Δία στη μυθολογία των Μολοσσών

The Dual Nature of Zeus in the Molossian Mythology

12.30 – 12.50 Μενέλαος ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ / Menelaos CHRISTOPOULOS

Ο θεός του πολέμου και η θεά του έρωτα:

Πόλεμος, έρωτας και μοιχεία στο αρχαϊκό έπος

The God of War and the Goddess of Love: War, Love and Adultery in Archaic Epic

12.50 – 13.30 Συζήτηση / Discussion

13.30 – 14.00 Γεύμα / Lunch

Εκδρομή / Excursion

Κυριακή 4 Σεπτεμβρίου / Sunday 4 September

Πρόεδρος / Chair Γεώργιος ΒΑΣΙΛΑΡΟΣ / Georgios VASSILAROS

II. ΘΕΟΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗ ΜΕΣΟΓΕΙΟ

GODS OF PEACE AND WAR IN THE MEDITERRANEAN

9.30 – 9.40 Fay KALENTERI

Θεοί του Πολέμου και της Ειρήνης στη μυθολογία της Μεσογείου:

Τα τέσσερα «Μ» των θεοτήτων και της θρησκείας

Gods of War and Peace in the Mediterranean Mythology:

The Four Ms of Deities and Religion

9.40 – 10.00 David BEN-SHLOMO

Μύθοι του πολέμου και της ειρήνης στην αρχαία Ανατολία

War and Peace Myths in the Ancient Levant

10.00 – 10.20 Γιώργος ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ / Giorgos PAPANTONIOU

Κυπρογενής Αφροδίτη:

Μεταξύ Πολιτικής Εξουσίας και Πολιτισμικής Ταυτότητας

Kyprogenes Aphrodite: Between Political Power and Cultural Identity

10.20 – 10.40 Alaaeldin M. SHAHEEN

Amen-Re^c: Θεότητα του πολέμου και της ειρήνης

στις αρχειακές και εικονογραφικές πηγές της Αιγύπτου

Amen-Re^c: Deity of War and Peace in the Archival and Pictorial Egyptian Sources

10.40 – 11.00 Αριάδνη ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΗ / Ariadni GARTZIOU-TATTI

Θεοί, όρκοι και συνθήκες ειρήνης στον αρχαίο κόσμο

Gods, Oaths and Peace Treaties in the Ancient World

11.00 – 11.30 Συζήτηση / Discussion

11.30 – 12.00 Διάλειμμα / Coffee Break

Πρόεδρος / Chair Αριάδνη ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΗ / Ariadni GARTZIOU TATTI

12.00 – 12.20 Laura AMBROSINI

Οι θεοί του πολέμου και της ειρήνης στην Ετρουρία

The Gods of War and Peace in Etruria

12.20 – 12.40 Michael LIPKA

*Ο Άρης και άλλοι θεοί στους ρωμαϊκούς μύθους
του πολέμου και της ειρήνης*

Mars and Other Gods in Roman Myths of War and Peace

12.40 - 13.00 Basem L. RA'AD

Μυθολογίες της Φύσης και Μυθολογίες της Δύναμης:

Εναλλακτικές αναγνώσεις

Mythologies of Nature and Mythologies of Power: Alternative Recognitions

13.10 – 13.30 Alberto BERNABÉ

Πόλεμος και ειρήνη: από την προσωποποίηση στο μύθο

στις κοσμικές δυνάμεις της φιλοσοφίας

War and Peace: from Personifications in the Myth to Cosmic Powers in Philosophy

13.30 – 14.00 Συζήτηση / Discussion

14.00 – 14.20 Συμπεράσματα

Αριάδνη ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΗ, Κωνσταντίνος ΣΟΥΕΡΕΦ

Concluding remarks

Ariadni GARTZIOU-TATTI, Konstantinos SOUEREF

14.00 Γεύμα / Lunch

Εκδρομή / Excursion

Π Ε Ρ Ι Λ Η Ψ Ε Ι Σ / A B S T R A C T S

(κατά αλφαβητική σειρά - in alphabetical order)

Laura AMBROSINI

ISTITUTO DI STUDI SUL MEDITERRANEO ANTICO
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE – ROMA

ΟΙ ΘΕΟΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΣΤΗΝ ΕΤΡΟΥΡΙΑ

Μέχρι σήμερα δεν έχει διεξαχθεί μια αναλυτική μελέτη για τους θεούς του πολέμου και της ειρήνης στην Ετρουρία. Το γενικό πλαίσιο της ετρουσκικής θρησκείας και ειδικότερα του ετρουσκικού πανθέου έχει προσωρινό χαρακτήρα, λόγω της ολικής απουσίας γραπτών πηγών για τη μυθολογία και τα πιστεύω τους και συγκεκριμένα για την εξέλιξή τους στην πορεία της ιστορίας. Σύμφωνα με τις εικονογραφικές μαρτυρίες, μπορούμε να αναγνωρίσουμε στον Laran, τον ετρουσκικό θεό του πολέμου, αντιστοιχίες με τον αρχαίο έλληνα θεό Άρη και τον ρωμαϊκό Mars και να προτείνουμε μια πιθανή ταύτιση της ετρουσκικής θεάς Alpan με τις θεές Ειρήνη και Pax αντίστοιχα. Και στις δύο περιπτώσεις μόνο τα χαρακτηριστικά, που αποδίδονται στις αναπαραστάσεις των θεοτήτων, βοηθούν σε κάποιο είδος ταύτισης. Τα πολεμικά χαρακτηριστικά του Laran, το κράνος, η ασπίδα, τα όπλα, το δόρυ και οι περικνημίδες είναι κοινά με εκείνα των γενικών απεικονίσεων πολεμιστών, επομένως, η ταύτιση με τη θεότητα του πολέμου δεν μπορεί να είναι σίγουρη. Εξίσου δύσκολη είναι η ταύτιση της θεότητας της ειρήνης. Ο L. A. Milani πρότεινε την ταύτιση με μια γυναικεία θεότητα, που απεικονίζεται σε μερικά χάλκινα ετρουσκικά κάτοπτρα, η οποία κρατά στα χέρια ένα παιδί με κέρασ αφθονίας, αλλά, όπως θα δούμε η ταύτιση δεν είναι καθόλου ασφαλής.

Laura AMBROSINI

ISTITUTO DI STUDI SUL MEDITERRANEO ANTICO
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE – ROMA*THE GODS OF WAR AND PEACE IN ETRURIA*

At present a comprehensive study on the gods of war and peace in Etruria was never carried out. Any general framework of the Etruscan religion, and especially of his pantheon, must have a provisional character in front of the almost total absence of written sources on their mythology and their beliefs and especially on the evolution of these in the course of history. According to the iconographic evidences we can identify in Laran the Etruscan god of war, correspondent of the Greek god Ares and the Italic Mars and to propose a possible identification of the Etruscan Alpan with the Greek goddess Eirene and the Latin Pax. In both cases only the attributes present in the representations of deities help us in this identification. The war attributes of Laran, helmet, shield, armor, spear and shin guards are in common with those in generic depictions of warriors, therefore the identification with the divinity of war can never be entirely certain. Equally difficult is the identification of the goddess of peace: L. A. Milani proposed to identify it with a female figure depicted on some Etruscan bronze box mirrors, sitting with a child in her arms holding a cornucopia, but, as we shall see, this identification is far from certain.

Λουκία ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

*ΥΜΝΟΙ ΣΤΗΝ ΕΙΡΗΝΗ ΣΤΟ ΑΘΗΝΑΪΚΟ ΘΕΑΤΡΟ**ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ*

Το 421 π.Χ. ο Αριστοφάνης υποδέχεται με ενθουσιασμό την ειρήνη που υπέγραψε με τους Σπαρτιάτες ο στρατηγός Νικίας, παρουσιάζοντας την ομώνυμη κωμωδία στα Μεγάλα Διονύσια. Με αφετηρία την *Ειρήνη* του Αριστοφάνη θα σκιαγραφήσω το πορτρέτο της θεάς, όπως αυτό παρουσιάζεται στο αθηναϊκό θέατρο καθ' όλη τη

διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου, λαμβάνοντας υπ' όψιν τις εκάστοτε ιστορικές συγκυρίες, οι οποίες επηρεάζουν τόσο τις δραματικές συνθέσεις όσο και την ανταπόκριση του κοινού στο οποίο απευθύνονται.

Lucia ATHANASSAKI

UNIVERSITY OF CRETE

*SINGING OF AND TO PEACE ON THE ATHENIAN STAGE
DURING THE PELOPONNESIAN WAR*

In 421 BC Aristophanes enthusiastically welcomes the peace that Nicias signed with the Spartans by staging the homonymous play in the Great Dionysia. Taking Aristophanes' *Peace* as my starting point I shall attempt to reconstruct the portrait of the goddess, as it is represented in the Athenian theatre throughout the Peloponnesian War. In doing so I shall take into account the historical events that affect both the dramatic compositions and the responses of the audience to which they address.

David BEN-SHLOMO

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY, ARIEL UNIVERSITY

ΜΥΘΟΙ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΑΝΑΤΟΛΙΑ

Ο αρχαίος μύθος της Μεσοποταμίας για τον κατακλυσμό περιγράφει τον τρόπο που η ανθρωπότητα διαταράσσει την ειρήνη και την ηρεμία του Enlil, επιφέροντας τελικά την πλημμύρα και τη θνησιμότητα στο ανθρώπινο είδος. Η εβραϊκή βίβλος ξεκινά την ιστορία της ανθρωπότητας με ένα πολεμικό μύθο – τη δολοφονία του Άβελ από τον Κάιν – ο οποίος με αυτόν τον τρόπο γίνεται ο μοναδικός γενάρχης του ανθρώπινου είδους. Ένας παρόμοιος μύθος ολοκληρώνεται με τον κατακλυσμό να καταλήγει σε μια «διαθήκη ειρήνης» (που συμβολίζεται με το ουράνιο τόξο) μεταξύ του θεού και της ανθρωπότητας. Στη μυθολογία της Εγγύς Ανατολής και των Χαναναίων διάφοροι θεοί και θεότητες καταπιάνονται με τον πόλεμο ως τμήμα των

καθηκόντων και των ενδιαφερόντων τους, ωστόσο, δεν φαίνεται να υπάρχουν συγκεκριμένοι «πολεμικοί θεοί». Ενώ, για παράδειγμα, ο σημαντικός θεός των Χανααίων Ba'al ή Hadad (ο θεός της καταιγίδας) συχνά απεικονίζεται να κρατά δόρυ και ίσως συνδέεται με τον πόλεμο, σε ορισμένες περιπτώσεις, ωστόσο, δεν αναφέρεται ως πολεμικός θεός. Ορισμένοι μύθοι του Ba'al και της αδελφής του 'Anat περιγράφουν την ανάμειξή τους σε πολεμικές πράξεις εναντίον άλλων θεών και των εχθρών τους. Ωστόσο, ο Ba'al θεωρείται ο θεός που δαμάζει κυρίως τα νερά, τη βροχή και τον κεραυνό προς όφελος της ανθρωπότητας και της γεωργίας. Οι δίδυμοι θεοί El Shahar (αυγή) και Shalim (σούρουπο) ίσως συνδέονται με την ειρήνη. Στην εβραϊκή βίβλο ο θεός παριστάνεται τόσο ως «θεός του πολέμου» όσο και ως «θεός της ειρήνης». Επιπλέον, στην εβραϊκή βίβλο υπάρχει δυνατότητα διάκρισης μεταξύ του ειρηνικού θεού: «εσύ που φροντίζεις για την ειρήνη στον ουρανό», ο οποίος αργότερα αποκτά πιο μεταφυσική έννοια, και της ειρήνης ανδρών και γυναικών, που σημαίνει ευημερία (σαν ευλογία) και τέλος του πολέμου. Οι προφήτες Ezekiel και Isaiah μπορούν να συνδυάσουν αυτές τις όψεις σε μια εσχατολογική εκδοχή ή μύθο της παγκόσμιας ειρήνης. Εν τω μεταξύ, με ιστορικούς όρους η "Pax Assyrica" εντάσσεται στο τέλος της εποχής του Σιδήρου στην Ανατολία. Ωστόσο, παρόλο που οι σχετικές αρχαιολογικές ενδείξεις είναι ξεκάθαρες, ορισμένοι μελετητές βλέπουν αυτή την «ειρήνη» ως ένα μύθο που δημιουργήθηκε από τη σύγχρονη έρευνα. Στην ομιλία μου θα θίξω αυτά τα ζητήματα και θα αποπειραθώ να τα προσεγγίσω τόσο από μυθολογική όσο και από ιστορική – αρχαιολογική πλευρά.

David BEN-SHLOMO

INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY, ARIEL UNIVERSITY

WAR AND PEACE MYTHS IN THE ANCIENT LEVANT

The ancient Mesopotamian flood myth describes how humanity's racket disturbs Enlil's peace and sleep and eventually he brings the flood and mortality to restrain human kind. The Hebrew bible commences the story of humanity with a war myth – the murder of Abel by Cain, which becomes the sole father of the human race. A similar flood myth is

also presented with the flood ended by a 'peace covenant' (symbolized by the rainbow) between god and humanity. In Near Eastern and Canaanite mythology various gods and deities are engaged in wars as part of their duties and interests, yet, there does not seem to be specific 'war gods'. While for example the important Canaanite god of Ba'al or Hadad (the storm god) is often depicted as holding a spear and may be related to war in certain cases, he is not mentioned as a war god. Several myths of Ba'al and his sister 'Anat describe the involvement of these gods in war-like actions against other gods and their enemies. Yet, Ba'al is basically seen as the god that subdues the waters the rain and thunder towards the benefit of mankind and agriculture. The twin gods of El Shahar (dawn) and Shalim (dusk, peace) may be related to peace. In the Hebrew bible god is presented both as a 'god of war' and a 'god of peace'. Further in the Hebrew bible one may distinguish between peace of god: 'thou that makes peace in heaven...', which later becomes a more metaphysical notion, and the peace of men and women, which, means well-being (and as blessing) and the cessation of war. The prophets of Ezekiel and Isaiah may aim to combine those facets in an eschatological vision or myth of world peace. Meanwhile, in historical terms the 'Pax Assyrica' is described during the end of the Iron Age in the Levant. However, while relevant archaeological evidence is being unveiled, some scholars see this 'peace' as a myth created by modern research. My talk will address these issues and attempt to approach them from both mythical-textual and historical-archaeological aspects.

Alberto BERNABÉ

COMPLUTENSE UNIVERSITY OF MADRID,
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA INDOEUROPEA

*ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΙΡΗΝΗ: ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΡΟΣΩΠΟΠΟΙΗΣΗ ΣΤΟΝ ΜΥΘΟ
ΣΤΙΣ ΚΟΣΜΙΚΕΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*

Η παρούσα ανακοίνωση πραγματεύεται τη διαδικασία αλληλεπίδρασης των μυθικών προσωποποιήσεων του Πολέμου και της Ειρήνης στην αρχαϊκή ποίηση και σε

κοσμικές δυνάμεις στη φιλοσοφική θεωρία του Ηράκλειτου. Θα αναλυθούν αρχικά οι προσωποποιήσεις του Πολέμου (Πόλεμος, Έρις, Άρης) και της Ειρήνης (Ειρήνη) στην αρχαϊκή, επική και λυρική ποίηση [π.χ. Όμηρος, *Ιλιάδα* E 333, 592 (Άρης, Εννώ), Ησίοδος, *Θεογονία* 901-903 (Ειρήνη), 226-232 (Έρις), Κύπρια έπη (ανάμειξη της Έριδας στην αρχή του Τρωικού πολέμου), Σαπφώ 91, 135 (Ειρήνη), Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 13.7 (Ειρήνη), *Διθύραμβος*, αποσπ. 78 (Πόλεμος)]. ακολούθως οι γενεαλογίες και οι σχετικές προσωποποιήσεις και μέσω αυτής της εξήγησης θα αναλυθούν οι ερμηνείες που αποδίδονται στην ιδέα του πολέμου και της ειρήνης στην αρχαϊκή σκέψη. Σε δεύτερο επίπεδο, ένα οστέινο πλακίδιο από την Ολβία, που σχετίζεται με τον πόλεμο και την ειρήνη σε μια πρόταση που φαίνεται να έχει βαθύ θεολογικό και ίσως φιλοσοφικό μήνυμα μεταξύ των Ορφικών [απόσπ. 464 Bernabé, *εἰρήνη πόλεμος / ἀλήθεια ψεῦδος / Διόν(υσος)*], αντιπροσωπεύει ένα ενδιάμεσο στάδιο στην προτεινόμενη εξέλιξη. Στο τέλος θα παρουσιασθούν δύο αποσπάσματα του Ηράκλειτου (B 67 DK, όπου ο πόλεμος και η ειρήνη εμφανίζονται ως αντίθετα που συνδέονται στην ενότητα της θεότητας, και 22 B 53 DK, όπου ο πόλεμος είναι μια κοσμική αρχή, που κυβερνά την οργάνωση του σύμπαντος).

Αυτή η ανάλυση καθιστά εφικτή τη δυνατότητα να καταλάβει κάποιος πώς οι αρχαϊκοί ποιητές εντρυφούν στη λειτουργία του πολέμου και της ειρήνης στον κόσμο μέσω μυθικών και θεολογικών προσωποποιήσεων και με ποιό τρόπο, από την άλλη πλευρά, αυτού του είδους οι προσωποποιήσεις μπορούν να επηρεάσουν τις πρώτες φιλοσοφικές εκφράσεις σε αυτό το θέμα.

Alberto BERNABÉ

COMPLUTENSE UNIVERSITY OF MADRID,

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA INDOEUROPEA

*WAR AND PEACE FROM PERSONIFICATIONS IN THE MYTH TO COSMIC
POWERS IN PHILOSOPHY*

The paper deals with the process of conversion of mythic personifications of War and Peace who appears in archaic literature into cosmic powers in the philosophical doctrine

of Heraclitus. Firstly, personifications of War (Polemos, Eris, Ares) and Peace (Eirene) in archaic epic and lyric poetry are analyzed, f. i. Homer, *Iliad* 5. 333, 592 (Ares and Enyo), Hesiod, *Theogony* 901-903 (Eirene), 226-232 (Eris), Cypria (*Arg.*) (intervention of Eris in the origin of Trojan War), Sappho 91, 135 (Eirana), Pindar, *Olympian* 13.7 (Eirena), *Dithyramb* fr. 78 (Polemos); the genealogies presented and the personifications with which they are associated will be examined and through this analysis the meanings attributed to concepts of war and peace in archaic thought will be analyzed. In a second stage, an Olbia bone tablet that associates war and peace in a sentence that seems to have a deep religious and maybe philosophical meaning among Orphics ("Orpheus" fr. 464 Bernabé, *εἰρήνη πόλεμος / ἀλήθεια ψεῦδος / Διόν(υσο)ς*) represents an intermediate stage in the proposed evolution. Finally two fragments of Heraclitus (B 67 DK, in which πόλεμος and εἰρήνη appear as contraries which are linked in the unity of the divine, and 22 B 53 DK, in which πόλεμος is a cosmic principle that governs world organization) are analyzed as the end of the process.

Such analysis makes possible to see how archaic poets transmit a deep vision of the function of war and peace in the cosmos through mythic and religious personifications and how, on the other hand, these personifications can influence the first philosophical expressions on this topic.

Μενέλαος ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΑΣ

Ο ΘΕΟΣ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ Η ΘΕΑ ΤΟΥ ΕΡΩΤΑ:

ΠΟΛΕΜΟΣ, ΕΡΩΤΑΣ ΚΑΙ ΜΟΙΧΕΙΑ ΣΤΟ ΑΡΧΑΪΚΟ ΕΠΟΣ

Η ανακοίνωση επιχειρεί να παρουσιάσει τη σχέση του Άρη, θεού του πολέμου, και της Αφροδίτης, θεάς του έρωτα, όπως αυτή απεικονίζεται σε ένα μεταπολεμικό έπος, την *Οδύσσεια*. Τα δεδομένα που εμφανίζονται στην εξιστόρηση αυτή μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε πώς οι ιδιότητες που αποτυπώνουν τα μυθικά πρόσωπα αντιστοιχούν σε κοινωνικές πραγματικότητες της απτής εμπειρίας του 8^{ου} και 7^{ου}

αιώνα π.Χ. Παράλληλα, η παρουσία αυτών των στοιχείων στο αρχαϊκό έπος μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τις διαφοροποιήσεις που υφίστανται τα γεγονότα αυτά, όταν εφαρμόζονται στον κόσμο των αθανάτων και στον κόσμο των θνητών.

Menelaos CHRISTOPOULOS

UNIVERSITY OF PATRAS

THE GOD OF WAR AND THE GODDESS OF LOVE:

WAR, LOVE AND ADULTERY IN ARCHAIC EPIC

This paper tries to present the relationship between Ares, god of war, and Aphrodite, goddess of love in a post-war themed epic poem, namely the *Odyssey*. The features of this narrative may lead us to a better understanding of the way mythical figures correspond to social realities prevailing in the 8th and 7th century BC. At the same time, studying these narratives within the frame of archaic epic can help us to perceive the totally different effects caused by the same events when these events occur in the world of immortals and in the world of mortals.

Αριάδνη ΓΚΑΡΤΖΙΟΥ-ΤΑΤΤΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΘΕΟΙ, ΟΡΚΟΙ ΚΑΙ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΚΟΣΜΟ

Στην ανακοίνωσή μου θα επικεντρωθώ στους όρκους που διατυπώνονται από τους θεούς ή προς τους θεούς στο πλαίσιο των ειρηνευτικών διαδικασιών μεταξύ αντιπάλων λαών στον αρχαίο κόσμο. Η ανάδειξη των θεϊκών και των ανθρωπίνων όρκων ως μέσον επικύρωσης συνθηκών ειρήνης, οι λεκτικοί τρόποι που χρησιμοποιούνται, οι συνοδευτικές ιερουργίες και κυρίως η επίκληση ορισμένων θεών κατά την επισφράγιση των κανόνων συνθηκολόγησης, θα επιτρέψει την κατανόηση της θεϊκής συμμετοχής στις ειρηνευτικές δραστηριότητες. Μια συγκριτική, επίσης, ανάγνωση ανάλογων παραδειγμάτων από τους ανατολικούς λαούς θα διευρύνει τον

προβληματισμό μας σχετικά με τον ρόλο των θεών στους όρκους ειρήνης των λαών της Μεσογείου.

Ariadni GARTZIOU-TATTI

UNIVERSITY OF IOANNINA

GODS, OATHS AND PEACE TREATIES IN THE ANCIENT WORLD

My paper focuses on the oaths made by or to gods in the context of peace negotiations in the ancient world. The detailed examination of the oaths given by gods and men as a means to ratify the treaties, and the study of the relevant vocabulary, accompanying rituals and the deities particularly invoked to seal the terms of the treaty will promote our understanding of divine participation in peace making activities. Finally, a comparative reading of relevant evidence from the East will broaden the exploration of the role of the divine in the oaths of peace made by different peoples around the Mediterranean.

Στέλλα ΓΕΩΡΓΟΥΔΗ

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - UNITÉ DE RECHÉRCHE ANHIMA, PARIS

ΟΡΜΗ ΚΑΙ ΤΟΛΜΑ ΔΑΙΜΟΝΙΟΣ.

ΓΥΝΑΙΚΕΣ, ΘΕΟΙ ΚΑΙ ΠΟΛΕΜΟΣ ΣΕ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ

Η ακόλουθη στερεότυπη φράση που παρατίθεται συχνά από συγχρόνους μελετητές: «ο γάμος είναι για το κορίτσι ό,τι ο πόλεμος για το αγόρι», υπεραπλοποιεί μια πολύπλοκη «πραγματικότητα», που θεωρείται από ορισμένους ως ιστορική, κι από άλλους ως φαντασιακή. Υπάρχουν πάντως διάφορες διηγήσεις και παραδόσεις σχετικές με γυναίκες που «επετέλεσαν συλλογικά» πράξεις *ἀνδρείας*, μια αρετή που χαρακτηρίζει το *ἥμισυ τῆς πόλεως* (δηλαδή τις γυναίκες), έστω και αν η θηλυκή αυτή *ἀνδρεία* προσδιορίζεται από τον Αριστοτέλη ως *ὑπηρετική*. Άραγε έχουμε να κάνουμε εδώ με μια «ανατροπή της κανονικότητας», όπως υποστηρίζουν πολλοί μελετητές; Ποιές είναι αυτές οι γυναίκες που τις παρακινεί μια *ὄρμη καὶ τόλμα δαιμόνιος*; Με

ποιούς τρόπους δράσης αντιμετωπίζουν τον εχθρό που απειλεί την πόλη; Ποιές είναι οι θεότητες που συσχετίζονται με αυτές τις γυναίκες σε ορισμένες διηγήσεις; Αυτή η ανακοίνωση επανέρχεται στην ιδιότυπη «εισβολή» των γυναικών στον χώρο του πολέμου, «εισβολή» που, σε ορισμένες κριτικές καταστάσεις και με διάφορα μέσα, εξασφαλίζει τη νίκη του δήμου.

Stella GEORGOUDI

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - UNITE DE RECHERCHE ANHIMA, PARIS

ΟΡΜΗ ΚΑΙ ΤΟΛΜΑ ΔΑΙΜΟΝΙΟΣ.

WOMEN, GODS AND WAR IN ANCIENT GREEK TRADITIONS

The following statement quoted by modern scholars: “marriage is for a girl, what war is for a boy”, over-simplifies a complex “reality”, conceived by the modern researchers either as historical or as imaginative. Nevertheless, there exist different narratives about women who “accomplish collectively” acts of *andreia*, a virtue which also characterizes “the half of the city” (that is women), even if this female *andreia* is qualified by Aristotle as *hupêretikê* (for service). Do we have to deal here with an “inversion of normality”, as many scholars support? Who are these women prompted by an “impulse and a divine courage” (*hormê kai tolma daimonios*)? What are their ways of action in front of the enemy who threatens the city? Who are the gods or goddesses associated with these women in certain narratives? This paper brings back this singular “invasion” of women into the sphere of the war; an invasion which, in certain critical situations and through various means, ensures the victory of the *dêmos*.

Μιχαήλ ΛΙΠΚΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΑΣ

*Ο MARS ΚΑΙ ΑΛΛΟΙ ΘΕΟΙ ΣΤΟΥΣ ΡΩΜΑΪΚΟΥΣ ΜΥΘΟΥΣ
ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ*

Ο Mars είναι ο ρωμαϊκός θεός του πολέμου. Αποτελεί το κεντρικό πρόσωπο πολλών ρωμαϊκών μύθων, καθώς υπήρξε ιδρυτής της Ρώμης (ως πατέρας του Ρωμούλου) και εγγυητής της πολιτικής τάξης. Καθώς η Ρώμη σταδιακά εξελίσσεται από μια τοπική ιταλική πόλη σε εξέχουσα στρατιωτική δύναμη του μεσογειακού κόσμου, οι μύθοι του Mars αποκτούν μεγάλη σημασία στη διαμόρφωση της ρωμαϊκής ταυτότητας σε μια πολεμική κοινότητα. Στην ανακοίνωσή μου θα κάνω επισκόπηση των σχετικών με τον Mars μύθων και του κεντρικού ρόλου τους στον αυτοπροσδιορισμό των Ρωμαίων. Μαζί με τον Mars, θα εξεταστούν επίσης μύθοι για άλλες θεότητες, που συνδέονται με τον πόλεμο και την ειρήνη, όπως ο Iuppiter και ο Ianus.

Michael LIPKA

UNIVERSITY OF PATRAS

MARS AND OTHER GODS IN ROMAN MYTHS OF WAR AND PEACE

Mars is the Roman god of war par excellence. He is the central figure of many Roman myths both as the founder of Rome (being the father of Romulus) and guarantor of political order. While the city gradually turns from a local Italian city to the leading military power of the Mediterranean World, his myths become central for the formation of a Roman identity as a martial community. My paper will offer a general overview over the relevant myths of Mars and their pivotal role in Roman self-definition. Next to Mars, it will also deal with myths of other deities connected to war and piece such as Iuppiter and Ianus.

Δήμητρα ΜΗΤΤΑ

ΚΕΝΤΡΟ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

*ΚΑΚΟΠΟΙΗΣΕΙΣ ΝΕΚΡΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ ΣΤΗΝ ΙΛΙΑΔΑ.**ΘΕΪΚΕΣ ΠΑΡΟΥΣΙΕΣ ΚΑΙ ΑΠΟΥΣΙΕΣ*

Με την εισήγηση αυτή επιχειρούμε να διερευνήσουμε: α) την κλιμάκωση της βίας μετά τον θάνατο του Πατρόκλου και του Έκτορα, β) την άρση των τελετουργικών και θεσμοθετημένων κανόνων αντιμετώπισης των νεκρών από τους αντιπάλους, γ) τις συναισθηματικές μεταπτώσεις των εμπλεκομένων και την ηθική ρευστότητα και δ) τη δυναμική της παρουσίας ή της απουσίας των θεών.

Dimitra MITTA

CENTRE FOR THE GREEK LANGUAGE

ABUSE OF DEAD BODIES IN THE ILIAD. DIVINE PRESENCES AND ABSENCES

By this paper we attempt to investigate: a) the escalation of violence after the death of Patroclus and Hector, b) the removal of ritual and institutionalized rules concerning the treatment of the dead by their opponents, c) the emotional fluctuations of the heroes involved and ethical liquidity and d) the dynamics of the presence or absence of the gods.

Γιώργος ΠΑΠΑΝΤΩΝΙΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΥΠΡΟΥ

*ΚΥΠΡΟΓΕΝΗΣ ΑΦΡΟΔΙΤΗ:**ΜΕΤΑΞΥ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ*

Η μορφή της θεάς Αφροδίτης υπερβαίνει τη σφαίρα της αρχαία θρησκείας, καθώς υπήρξε ταυτόχρονα σύμβολο της κυπριακής πολιτικής και πολιτισμικής ταυτότητας διαχρονικά. Σύμφωνα με την περίφημη μυθική περιγραφή της γέννησής της από τον Ησίοδο, η θεά χαρακτηρίζεται ως «Κυπρογενής, γιατί γεννήθηκε στην Κύπρο που

από γύρω τα νερά τη ζώνουν» (Θεογονία, 199-200), από τον αφρό ο οποίος δημιουργήθηκε όταν τα γεννητικά όργανα του Ουρανού έπεσαν στη θάλασσα κατά τον ακρωτηριασμό τους από τον Κρόνο. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή αντίληψη της Αφροδίτης στον ελλαδικό χώρο –όπου κατά κύριο λόγο θεωρείται θεά του έρωτα και της ομορφιάς– η λατρεία της στην Κύπρο διαφαίνεται σε πολλές άλλες πτυχές της ανθρώπινης ζωής: στην πολιτική ισορροπία, στη γονιμότητα, στον τοκετό, στον θάνατο, στην αναγέννηση, στη ναυτική και στη στρατιωτική εξουσία. Η άρρηκτη σχέση μεταξύ της νήσου Κύπρου και της Κυπρογέννητης Αφροδίτης έχει πάρει διαστάσεις που εκτείνονται πέραν του επιστημονικού διαλόγου, σχετικά με την καταγωγή και τη λατρεία της θεάς, η οποία εισέρχεται στη λαϊκή φαντασία και στις συμβολικές αναπαραστάσεις της νήσου σε πολλαπλά επίπεδα.

Η παρούσα ανακοίνωση σκοπό έχει να διερευνήσει τη σύνθετη σχέση μεταξύ της Αφροδίτης και της Κύπρου, εστιάζοντας στην αλληλεπίδραση μεταξύ μυθολογίας, αρχαιολογικού υλικού και εικονογραφίας. Πρωτίστως, θα παρουσιαστούν τα κείμενα που αφορούν στη μυθολογία της θεάς σε σχέση με τη νήσο. Στη συνέχεια, έμφαση θα δοθεί στην εικονογραφία και στα αρχαιολογικά κατάλοιπα που σχετίζονται με την εξέλιξη της λατρείας της θεάς από την Προϊστορία μέχρι και τη Ρωμαϊκή περίοδο, συνοψίζοντας και τονίζοντας καιρία ζητήματα που αφορούν βασικά χαρακτηριστικά και ιδιότητές της, όπως αυτά αναλύονται στον σύγχρονο επιστημονικό κόσμο. Εν κατακλείδι, η προσοχή μας θα στραφεί στην πρόσληψη της Αφροδίτης εντός και εκτός Κύπρου από τη Βυζαντινή περίοδο μέχρι σήμερα, διερευνώντας τους τρόπους με τους οποίους η «εικόνα» της έχει υιοθετηθεί, μεταλλαχθεί και εμπορευματοποιηθεί διαχρονικά, στο πλαίσιο αποικιακών και μετα-αποικιακών διαδικασιών για τη δημιουργία σύγχρονων πολιτικών και πολιτισμικών ταυτοτήτων.

Giorgos PAPANTONIOU

UNIVERSITY OF CYPRUS

*KYPROGENES APHRODITE:**BETWEEN POLITICAL POWER AND CULTURAL IDENTITY*

The image of Aphrodite transcends the domain of religion and, diachronically, becomes a veritable mark of Cypriot political and cultural identities. According to Hesiod's famous mythic description of the birth of Aphrodite, the goddess was "*Kyprogenes because she was born in billowy Cyprus*" (*Theogony*, 199-200), her flesh formed from the severed genitals of Ouranos and imbued with the power to evoke desire, sweet delight and love. In contrast to the classic perception of Greek Aphrodite – who has primarily been regarded as a goddess of love, desire and beauty – her cult on Cyprus clearly dominates over all aspects of human life: social order, fertility, sexuality, childbirth, death, rebirth, political, maritime and military power. This bond between the island of Cyprus and the 'Cypriot-born' Aphrodite has become iconic, extending to scholarly debates regarding her origins and her ancient cult, as well as permeating the popular imagining and ideological representations of modern Cyprus at multiple levels.

This paper will explore the complex relationship between Aphrodite and the island, focusing on the interrelation between mythology, archaeological contexts and iconography. First, the relevant textual evidence will be presented. Then, focusing on iconography and archaeological contexts dating from prehistory to the Roman periods, the paper will summarise the transformation processes that a local female deity and cult went through, highlighting at the same time key issues of the goddess' attributes and qualities, and pointing out scholarly debates and disagreements. In concluding, the attention is turned to receptions of Aphrodite on Cyprus and beyond, from the Byzantine period to modern times, exploring how the goddess has been co-opted and commodified in the context of colonial and post-colonial discourses and identities.

Basem L. RA'AD

AL-QUDS UNIVERSITY, PALESTINE

*ΜΥΘΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΚΑΙ ΜΥΘΟΛΟΓΙΕΣ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ:**ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ*

Κατά τον καθορισμό της λειτουργίας του μύθου στην αρχαιότητα, θα πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα στις μυθολογίες που προκύπτουν άμεσα από τη φύση, στην προσπάθεια να την κατανοήσουμε ή να τη ρυθμίσουμε, και στις μυθολογίες που σε μεγαλύτερο βαθμό συντελούν στην εξυπηρέτηση της πόλης-κράτους / έθνους / αυτοκρατορίας ή άλλων ιδεολογικών στόχων. Σε μεταγενέστερα θρησκευτικά συστήματα και δομές εξουσίας, ορισμένες έννοιες υπενθυμίζουν πρωιμότερες μυθολογίες, αν και η σύγχρονη πίστη σε θρησκευτικά συστήματα καθιστά λιγότερο πιθανή την αναγνώριση των αυτοσκοπών. Μετά από μια πιο περιεκτική παρουσίαση των τοπικών μυθολογιών, τη σημασία και διάδοσή τους σε όλη τη Μεσόγειο, η παρούσα ανακοίνωση ανασκευάζει την έννοια του «δυτικού πολιτισμού», ως κάτι περισσότερο από μια συγκέντρωση γνώσης, αλλά ως ένα μέσο εξουσίας, ένα μοντέλο για την κατάκτηση, τον ιμπεριαλισμό, τον αποικισμό και τον πόλεμο, και επισημαίνει ορισμένες απουσίες σε αυτό. Δεδομένου ότι, εκτός από τον ελληνικό και ρωμαϊκό πολιτισμό, το μοντέλο περιλαμβάνει ακόμα και ιουδαϊκο-χριστιανικές παραδόσεις (με τους λογαριασμούς και τους θεούς) ως νόμιμα στοιχεία, είναι απαραίτητο να εξεταστούν οι λόγοι για τις παραλείψεις και να ερμηνευτεί ο τρόπος που «μονοθεϊστικές» πεποιθήσεις προκύπτουν ως επεκτάσεις ενός αρχαιότερου πολυθεϊσμού, στον οποίο προστίθενται εφευρέσεις αποκλειστικότητας, επιλεκτικότητας, και προκαταλήψεις εναντίον άλλων, Χαναανιτών, Βαβυλωνίων, Φιλισταίων, κ.λπ., των οποίων τα επιτεύγματα έχουν αναγνωριστεί. Ήταν ο πολυθεϊσμός πιο ανεκτικός και ανοιχτός στον μονοθεϊσμό, που θα μπορούσε να αποδεχτεί περιστατικά μισαλλοδοξίας ή βίαιου εξτρεμισμού; Πέραν του να αποκαλύπτει κατάλληλες συνεισφορές και αναγνώριση του χρέους στον δυτικό πολιτισμό και στις μονοθεϊστικές θρησκείες, και στο τί οφείλει στους προηγούμενους πολιτισμούς και μυθολογίες (παραδείγματα από το έπος του Γκιλγκαμές, την

Ουγκαρίτ, την Αγία Γραφή, την ελληνική μυθολογία, π.χ., θεοί, Κάδμος / Αρμονία / Ευρώπη, κ.λπ.), η ανακοίνωση καταδεικνύει το πώς η σημερινή κατάσταση στην Παλαιστίνη και το Ισραήλ απεικονίζει την κληρονομιά που επηρεάζει τις αντιλήψεις της αρχαίας ιστορίας στο παρόν. Θα μπορούσαν τέτοιου είδους παραδοχές να ενδυναμώσουν τον σκοπό της ειρήνης; Είναι δυνατόν να επωφεληθούμε από τα νέα ευρήματα και τη σύγχρονη επιστήμη προς την προώθηση μιας πιο γνήσιας, εποικοδομητικής ιστορίας χωρίς τους μύθους των κατακτήσεων, όντας πιο ταπεινοί και δεκτικοί στην αναγνώριση των Άλλων, καθαρίζοντας το μυαλό μας και ξεπερνώντας τα μονοπώλια, στο κυνήγι ενός ψήγματος αλήθειας, δικαιοσύνης και ειρήνης;

Basem L. RA'AD

AL-QUDS UNIVERSITY, PALESTINE

MYTHOLOGIES OF NATURE AND MYTHOLOGIES OF POWER:

ALTERNATIVE RECOGNITIONS

In defining the function of myth in ancient times, one must distinguish between mythologies that emerge directly from nature, in attempts to understand or regulate it, and more exploitative singular mythologies of power intended to serve city-state/nation/empire or other ideological goals. In later religious systems and power constructs, certain notions recall earlier mythologies, though current investments in religious systems make it less likely to identify self-interested purposes. After a more inclusive rendering of regional mythologies, their essentiality, and their dissemination across the Mediterranean, my paper deconstructs the concept of “Western civilization,” as more than just a benign conglomerate of knowledge but as an instrument of power, a model for conquest, imperialism, colonization and war, and points out convenient elisions in it. Since other than Greek and Roman civilizations, the construct now still appropriates Judeo-Christian traditions (with accounts and gods) as legitimating elements, it is necessary to examine the reasons for the elisions and to explain how “monotheistic” beliefs are derivative extensions of more ancient polytheism—to which are added

inventions of exclusivity, chosenness, and hateful words/biases against others, Canaanites, Babylonians, Philistines, etc., from whom achievements are appropriated. Was polytheism more tolerant and open than a monotheism that can harbor intolerance or violent extremism? Other than bringing out appropriated contributions and recognition of the debt both Western civilization and monotheistic religions owe to antecedent civilizations and mythologies (examples from Gilgamesh, Ugarit, the Bible, Greek mythology, e.g., gods, Cadmus / Harmonia / Europa, etc.), the paper reflects on how today's situation in Palestine and Israel illustrates the inheritance that plagues perceptions of ancient history in the present. Could such recognitions essentialize the cause of peace? Is it possible to benefit from new findings and scholarship toward advancing a more genuine, constructive history free of mythologies of invasive justification, more humbling and more receptive to recognizing the Others, by decolonizing minds and overcoming monopolies, in pursuit of a modicum of truth, justice and peace?

Alaaeldin M. SHAHEEN

CAIRO UNIVERSITY, GIZA, EGYPT

AMEN-RE^c: ΘΕΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΠΟΛΕΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ ΣΤΙΣ ΑΡΧΕΙΑΚΕΣ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΙΓΥΠΤΙΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ

Η αρχαία Αιγυπτιακή θρησκεία έπαιξε σημαντικό ρόλο στην τοπική ιστορία και άσκησε μεγάλη επίδραση στις πολεμικές και εμπορικές επαφές με διαφορετικά ξένα πολιτισμικά κέντρα, ειδικά της Ανατολής και της Νουβίας. Οι Αιγυπτιακές γραπτές πηγές προέβαλαν διαφορετικές απόψεις των Αιγυπτίων, που εξέθεταν τις ιδέες τους για την πρώιμη δημιουργία του κόσμου και την ειδική σχέση μεταξύ Βασιλιά / Θεού.

Μεταξύ αυτών των γνωστών αρχαίων Αιγύπτια θεών είναι ο Amen-Re^c. Εντάσσεται στην ομάδα των θεών του θηβαϊκού μύθου για τη δημιουργία του Κόσμου. Οι αρχειακές και εικονογραφικές πηγές απηχούν την υποστήριξη και καθοδήγηση του Βασιλιά / Φαραώ μέσω διαφορετικών διεθνών πράξεων με τα κέντρα της Νουβίας και Ανατολίας.

Η παρούσα ανακοίνωση επιχειρεί να διευκρινίσει τη σχέση του Amen-Re^c με τον πόλεμο και την ειρήνη από το β' μισό της 2^{ης} χιλιετίας έως την πρώιμη 1^η χιλιετία.

Alaeldin M. SHAHEEN

CAIRO UNIVERSITY, GIZA, EGYPT

*AMEN-RE^c: DEITY OF WAR AND PEACE IN THE ARCHIVAL
AND PICTORIAL EGYPTIAN SOURCES*

Ancient Egyptian Religion played a major part in Ancient Egyptian History and has its great effect on its warlike and commercial relation with different foreign cultural centers especially with Levant and Nubian sites. Egyptian textual sources manifested different points of views of Egyptians exhibited their perceptions of early creation of the world and that special relation between King / God.

Among those famous ancient Egyptian gods is Amen-Re^c. He was one of those primeval gods of the Myth of Theban creation of the World. The archival and pictorial sources reflected that role supporting and guiding King / Pharaoh through different international acts with Nubian and Levantine centers.

The relevant paper will shade light on that warlike and peaceful aspect of Amen-Rec in the second half of the Second millennia to the early First millennia B.C

Κωνσταντίνος Ι. ΣΟΥΡΕΡΕΦ

ΕΦΟΡΕΙΑ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΩΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΕΣΤΙΑ: Η ΑΚΛΟΝΗΤΗ ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΕΙΡΗΝΗΣ

Η Εστία κατατάσσεται στην πρώτη γενιά των θεών του Ολύμπου. Ήταν η πρωτότοκη κόρη του Κρόνου και της Ρέας, αδελφή της Ήρας και του Δία, σύμφωνα με τη Θεογονία. Στην ελληνική μυθολογία η Εστία είναι μια θεότητα της οικογένειας και της ζωής, ένα ακλόνητο εξιδανικευμένο σύμβολο κάθε μορφής κατοικίας, των

θνητών στα σπίτια, των θεών στους ναούς και στον Όλυμπο, όπου οι άνθρωποι την τοποθετούσαν, αμετακίνητη.

Στη γη, η «άσβεστη φλόγα» της εστίας των ιδιωτικών και δημόσιων οικοδομημάτων παραπέμπει στο αρχέτυπο της σταθερής αξίας και της αέναης θεϊκής ιδέας, υπεράνω των παθών, ακλόνητο σημείο αναφοράς για κάθε σκέψη αυτοπροστασίας στο οικογενειακό άσυλο, την πατρίδα, τα ιερά και όσια του καθένα.

Η Εστία στους μύθους συνιστά αντικείμενο του πόθου δύο θεών, οι οποίοι συνεχώς μετακινούνται, του θεού του φωτός Απόλλωνα και του θεού της θάλασσας Ποσειδώνα, στους οποίους δεν ενδίδει. Παραμένει κάτω από την προστασία του Δία πάναγνη, όπως η Αθηνά και η Άρτεμη, δίχως να αναμιγνύεται στις υποθέσεις θεών και ανθρώπων. Κάθε κατατρεγμένος, ταξιδιώτης, πολεμιστής, ονειρεύεται να επιστρέψει στον τόπο του και στους δικούς του, στις μάνες, τις γυναίκες και τα παιδιά, που κρατούν άσβεστη τη φλόγα της Εστίας.

Η Εστία δεν μετέχει ενεργά σε άλλους μύθους. Παραμένει αξιολάτρευτη για την παρθενία και τον συμβολισμό της ειρηνικής ζωής.

Konstantinos I. SOUEREF

EPHORATE OF ANTIQUITIES OF IOANNINA

HESTIA: THE IMMOVABLE IDEA OF PEACE

Hestia is a goddess of the first Olympian generation. She was the eldest daughter of the Titans Cronus and Rhea, sister of Hera and Zeus, according to the Theogony. In Greek mythology Hestia is the virgin goddess of the family and life, a stable idealized symbol of every form of habitation, of mortals in the houses, of gods in the temples and Mount Olympus, where she was immovable.

In earth, the “eternal flame” of the hearth of the private and public buildings refers to the archetype of the fixed value and the eternal divine idea, over the passions, a stable reference point for any self-reflection in the family asylum, at home, in the sacred and loyal of everyone.

In Mythology, Hestia constituted the object of desire of two Gods, who are in a constant moving, the god of light Apollo and the god of sea Poseidon, but she turned them down. She remained an eternal virgin under Zeus' protection, next to Athena and Artemis, without getting involved to the cases of gods and humans. Every chased man, traveller, warrior, dreams of returning to his country and his family, to his mother, his wife and his children, who retained the burned flame of the hearth.

Hestia does not actively participate in other myths. She remains adorable for her virginity and the symbolism of peaceful life.

Ελένη ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ

ΕΦΟΡΕΙΑ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΩΝ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

Η ΔΙΤΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑ ΣΤΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΜΟΛΟΣΣΩΝ

Ο Δίας λατρευόταν ευρύτατα στην Ήπειρο. Στη μυθολογία των Μολοσσών, του κυρίαρχου ηπειρωτικού φύλου, ο θεός είχε διαφορετικές υποστάσεις και πολλές βασικές δικαιοδοσίες, οι οποίες διαπιστώνονται κυρίως από τις προσωνυμίες του, που υποδήλωναν τι πίστευαν οι άνθρωποι και τι ο θεός προστάτευε και φρόντιζε. Η πρωιμότερη λατρεία του Δία εντοπίζεται στη Δωδώνη, το πολιτικό και θρησκευτικό κέντρο των Ηπειρωτών, το μόνο μέρος όπου ο θεός έχει επίγεια κατοικία και φέρει τα επίθετα *Πελασγικός, Αναξ, Δωδωναίος, Τμάριος, Νάιος και Φηγονάιος*. Παράλληλα, στο λατρευτικό κέντρο των Μολοσσών και έδρα του βασιλικού οίκου των Αιακιδών, την Πασσαρώνα, λατρευόταν ο Άρειος Δίας. Ο θεός λατρευόταν με την πολεμική του ιδιότητα και ως επιτηρητής των ενόρκων υποσχέσεων.

Στην παρούσα ανακοίνωση επιχειρείται μέσω εικονογραφικών, λογοτεχνικών και μυθολογικών μαρτυριών η σκιαγράφηση της διττής φύσης του Δία, όπως περιγράφηκε παραπάνω, στα δύο κυριότερα ιερά του μολοσσικού βασιλείου.

Eleni VASILEIOU

EPHORATE OF ANTIQUITIES OF IOANNINA

THE DUAL NATURE OF ZEUS IN THE MOLOSSIAN MYTHOLOGY

The cult of Zeus in Epirus was quite widespread. In the mythology of the Molossians, the predominant epirotic tribe, Zeus had different instances and several key jurisdictions, which are mainly identified by the alias of that suggested what people believed and what god protected and looked after. The earliest cult of Zeus located at Dodona, the political and religious center of Epirus, the only place where god inhabits in earth. The known titles associated with the cult of Zeus there are: *Pelasgian, Anax (=King), Dodoneus, Tmarios, Naios and Figonaios*. At the same time, *Areios Zeus* was worshiped at the religious center of the Molossians and seat of the royal house of Aiakides, Passaron. Zeus was worshipped there as the god of war and as an overseer of jury promises.

This paper will explore the dual nature of Zeus, as described above, focusing on the interrelation between iconographical, literary and mythological evidence, in the two main molossian sanctuaries.

Αθανασία ΖΩΓΡΑΦΟΥ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

*ΟΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΙ ΤΟΥ ΔΙΑ: Η ΤΙΤΑΝΟΜΑΧΙΑ ΚΑΙ Η ΓΙΓΑΝΤΟΜΑΧΙΑ**ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ*

Η αρχαία ελληνική γραμματεία, αρχίζοντας από το αρχαϊκό έπος, δεν έπαψε ποτέ να μιλά για τις συμμαχίες, αντιπαραθέσεις και συρράξεις μεταξύ θεϊκών όντων, που οδήγησαν στην εδραίωση της τάξης του κόσμου υπό την ηγεμονία του Δία. Οι ποικίλες παραδόσεις περί θεομαχιών αποτελούν, εξάλλου, ένα μυθικό κεφάλαιο, του οποίου η αληθοφάνεια αλλά και η σημασία δεν έπαψαν να απασχολούν την αρχαία ελληνική σκέψη, από την περίοδο των προσωκρατικών και εξής. Ποιοί είναι οι μυθικοί αντίπαλοι του Δία; Ποιός ο ρόλος των πλέον σημαντικών από τους μυθικούς

στρατούς που είχε να αντιμετωπίσει ο πολυμήχανος γιος του Κρόνου; Πώς συνδέονται και πώς διαφοροποιούνται Γίγαντες και Τιτάνες στον μύθο της διαδοχής;

Athanassia ZOGRAFOU

UNIVERSITY OF IOANNINA

ZEUS' ADVERSARIES: TITANOMACHY AND GIGANTOMACHY

IN THE ANCIENT GREEK THOUGHT

Competitions, fights and various alliances among superhuman beings leading to the establishment of order under Zeus supremacy are to be found in Ancient Greek literature from the earliest times, beginning with Homeric and Hesiodic poetry. Moreover, the various traditions about the battles between gods constitute a mythic theme which occupy the Greek thought as far back as the Presocratic period. Who are the mythic enemies of Zeus? Which is the role and meaning of the most famous mythic armies opposed to the resourceful Cronos' son. How are Titans and Giants involved?

**Η λατρεία της Ειρήνης στο αθηναϊκό θέατρο
κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου:
(Από τον *Κρεσφόντη* του Ευριπίδη
στην *Ειρήνη* του Αριστοφάνη)¹**

Λουκία Αθανασάκη

Πανεπιστήμιο Κρήτης

Σύμφωνα με ασφαλείς μαρτυρίες, η επίσημη λατρεία της Ειρήνης στην Αθήνα θεσπίστηκε το 374 π.Χ.² Αν δεν πρόκειται για ελλιπή παράδοση των σχετικών μαρτυριών και αν πράγματι οι Αθηναίοι θέσπισαν τη λατρεία της θεάς τόσο αργά, έχουμε μια ενδιαφέρουσα περίπτωση όπου το θέατρο προκαταβάλλει τη λατρευτική πρακτική.³ Συγκεκριμένα, ο χορός των Μεσσηνίων γερόντων στον *Κρεσφόντη* του Ευριπίδη, που διδάχθηκε κατά πάσα πιθανότητα περί το 424 π.Χ., τραγουδάει στη σκηνή έναν ύμνο στην Ειρήνη.⁴ Ο Αριστοφάνης ακολουθεί το παράδειγμα του Ευριπίδη στην *Ειρήνη* που διδάχθηκε περίπου δύο εβδομάδες πριν από την επικύρωση της Ειρήνης του Νικία το 421 π.Χ. Η κατ' ανάγκην σύντομη και επιλεκτική συζήτηση που ακολουθεί επικεντρώνεται σε ύμνους, τελετουργικά δρώμενα και εγκωμιαστικές

¹ Θερμές ευχαριστίες στον κύριο Σταμάτη Βασίλαρο και την καθηγήτρια κ. Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη για την πρόσκλησή τους στο συνέδριο της Ικαρίας, στο οποίο δεν μπόρεσα τελικά να συμμετάσχω για λόγους ανεξαρτήτους της θέλησής μου. Ευχαριστώ επίσης την κ. Ελένη Βασιλείου και τα άλλα μέλη της Επιστημονικής Επιτροπής του συνεδρίου για την πρόσκλησή τους να συμμετάσχω στον παρόντα τόμο.

² Βλ. Shapiro (1993) 45-50, Parker (1996) 229-230, Stafford (2000) 184-191, Smith (2011) 78.

³ Για τη λατρεία των προσωποποιημένων εννοιών, βλ. Stafford (2000).

⁴ Δεν είναι ξεκάθαρο αν πρόκειται για γυναικείο ή ανδρικό χορό. Άλλοι μελετητές έχουν επιχειρηματολογήσει υπέρ ενός ανδρικού χορού, άλλοι υπέρ ενός γυναικείου. Βλ. Harder (1985) με βιβλιογραφικές παραπομπές.

αναφορές που ο Ευριπίδης και Αριστοφάνης επιδαψιλεύουν στη θεά.⁵ Οι ευριπίδειες και αριστοφανικές αναφορές έχουν ήδη συσχετιστεί και συζητηθεί στη βιβλιογραφία.⁶ Η παρούσα ανάλυση επισημαίνει και αξιοποιεί ερμηνευτικά ένα δεδομένο το οποίο δεν έχει αποτιμηθεί, συγκεκριμένα ότι, παρά τις θερμές επικλήσεις και την ευρεία αποδοχή της θεάς από τα δραματικά πρόσωπα καθ' όλη τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου, η απεικόνιση της λατρείας της Ειρήνης στο θέατρο εντοπίζεται μόνο σε δράματα που διδάχθηκαν μετά το 425 έως την Ειρήνη του Νικία το 421 π.Χ. Όπως θα υποστηρίξω στην καταληκτική ενότητα, ο Αριστοφάνης στον οποίον οφείλουμε μια κωμική, πλην όμως πλήρη τελετουργική εκδοχή, δεν επανέρχεται στην απεικόνιση της λατρείας της Ειρήνης ούτε καν στη *Λυσιστράτη*, όπου το θέμα θα μπορούσε κάλλιστα να αξιοποιηθεί ή τουλάχιστον να τύχει κάποιας αναφοράς. Με γνώμονα τις μαρτυρίες που έχουμε στη διάθεσή μας θα επιχειρήσω να δώσω μιαν εξήγηση για τη θεατρική εστίαση στη λατρεία της θεάς τα τελευταία χρόνια του Αρχιδάμειου πολέμου στην κατακλείδα της ανακοίνωσής μου.

I. Ο Ύμνος στην Ειρήνη στον Κρεσφόντη του Ευριπίδη και η παρωδία του στους Γεωργούς του Αριστοφάνη

Η διδασκαλία του αποσπασματικά σωζόμενου δράματος χρονολογείται από τους μελετητές ανάμεσα στο 430 και το 424.⁷ Για λόγους που θα γίνουν φανεροί στη συνέχεια τάσσομαι με την άποψη που χρονολογεί τη διδασκαλία το 425 ή το 424.⁸

Το έργο διαδραματίζεται στη Μεσσηνία. Ο Πολυφόντης σκοτώνει τον αδελφό του Κρεσφόντη, αρχηγό των Ηρακλειδών που στην επιστροφή τους ίδρυσαν τη Μεσσήνη, και παντρεύεται τη γυναίκα του Μερόπη. Ο γιος του δολοφονημένου βασιλιά, που ονομάζεται επίσης Κρεσφόντης, επιστρέφει, σκοτώνει τον Πολυφόντη και διεκδικεί με επιτυχία τον θρόνο του πατέρα του.⁹ Σε ένα από τα στάσιμα ο Χορός των

⁵ Κάποια από τα θέματα που θίγονται επί τροχάδην εδώ αναπτύσσονται σε εκτενέστερη εκδοχή της παρούσας ανακοίνωσης (Athanassaki 2018).

⁶ Stafford (2000) 184-191, Smith (2011) 78.

⁷ Βλ. Harder (1985) 3-4, Cropp (1995) 125.

⁸ Cropp (1995) 124.

⁹ Για την ανασύνθεση της πλοκής, βλ. Harder (1985) 7-12.

Μεσσηνίων γερόντων, που νιώθει συμπάθεια για τον νεαρό Κρεσφόντη, τραγουδάει έναν ύμνο στην Ειρήνη:

(Χο.)

Ειρήνα βαθύπλουτε καὶ [στρ.]
καλλίστα μακάρων θεῶν,
ζῆλός μοι σέθεν ὡς χρονίζεις.
δέδοικα δὲ μὴ πρὶν πόνοις
ὑπερβάλη με γῆρας, 5
πρὶν σὰν προσιδεῖν χαρίεσσαν ὥραν
καὶ καλλιχόρους ἀοιδὰς
φιλοστεφάνους τε κώμους.
ἴθι μοι, πότνα, πόλιν.

τὰν δ' ἐχθρὰν Στάσιν εἶργ' ἀπ' οἴ- 10 [ἀντ.]
κων τὰν μαινομέναν τ' Ἔριν
θηκτῶι τερπομέναν σιδάρωι.¹⁰

Οι παραπάνω στίχοι ανθολογήθηκαν από τον Στοβαίο στην *Περί Ειρήνης* ενότητα (4.14). Με γνώμονα, όμως, την παράκληση του Χορού στην Ειρήνη να διώξει την *Στάσιν* και την *Εριν* από την πόλη, είναι φανερό ότι οι Μεσσήνιοι γέροντες έχουν κατά νου την εμφύλια διαμάχη, που έχει ξεσπάσει ανάμεσα στον σφετεριστή και τον νόμιμο διάδοχο του θρόνου στη Μεσσηνία.¹¹ Η ταυτότητα του Χορού και ο χώρος που διαδραματίζονται τα γεγονότα υποδεικνύουν μια τοπική λατρεία της Ειρήνης στον μυθικό χώρο και χρόνο του έργου, δηλαδή στη Μεσσηνία όταν διαδραματίζονται τα γεγονότα. Όπως έχει επανειλημμένα επισημανθεί, δεν υπάρχουν στεγανά ανάμεσα στην θεατρική ψευδαίσθηση και τη ζωή στην Αθήνα.¹² Ένας θεατρικός ύμνος στην Ειρήνη -ή σε οποιαδήποτε άλλη θεότητα- δεν συνιστά ασφαλώς μαρτυρία για την

¹⁰ Το παράθεμα έχει αντληθεί από την έκδοση των Collard / Cropp / Lee (1995).

¹¹ Πρβλ. Harder (1985) 103.

¹² Βλ. Goldhill (2000), *passim*.

ύπαρξη λατρείας εκτός θεάτρου, συνιστά όμως ένδειξη για το ενδιαφέρον του ποιητή και κατά πάσα πιθανότητα μέρους του κοινού του για μια τέτοια λατρεία.

Είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον ότι σύντομα μετά τη διδασκαλία του *Κρεσφόντη*, ίσως και τον επόμενο χρόνο, ο Αριστοφάνης παρωδεί τον Ύμνο στην Ειρήνη του Ευριπίδη στους *Γεωργούς*, μεταθέτοντας τη θεατρική απεικόνιση της λατρείας της θεάς από τη Μεσσηνία στην Αθήνα. Η αριστοφανική παρωδία παραδίδεται επίσης στην *Περί Ειρήνης* ανθολογία του Στοβαίου (4.14.2).

Ειρήνη βαθύπλουτε καὶ ζευγάριον βοεικόν,
 εἰ γὰρ ἐμοὶ παυσαμένῳ τοῦ πολέμου γένοιτο
 σκάψαι τ' ἀποκλάσαι <τε> καὶ λουσαμένῳ διελκύσαι
 τῆς τρυγὸς ἄρτον λιπαρὸν καὶ ῥάφανον φαγόντι.¹³ (5) (απ. 101)

Η διακωμώδηση της παραίτησης του Νικία από τη στρατηγία στην Πύλο (το 424) στο ίδιο δράμα (απ. 102) παρέχει το *terminus post quem* για τη διδασκαλία του.¹⁴ Ο δραματικός χώρος είναι η Αθήνα (απ. 109), όπου οι γεωργοί επικαλούνται την Ειρήνη στον κωμικό ύμνο τους, ανακαλώντας έτσι τον ύμνο των Μεσσηνίων γερόντων στον *Κρεσφόντη*. Με δεδομένο ότι η παρωδία είναι αποτελεσματική όσο η μνήμη του αντικειμένου της παραμένει ζωντανή, το 425/424 και το 423 για τη διδασκαλία του *Κρεσφόντη* και των *Γεωργών* αντιστοίχως είναι, κατά τη γνώμη μου, οι επικρατέστερες χρονολογήσεις.¹⁵

Αρκετοί μελετητές θεωρούν ότι ο *Κρεσφόντης* πιθανώς απηχεί την επιστροφή των Μεσσηνίων στον τόπο τους γύρω στο 425, τους οποίους είχαν εγκαταστήσει οι Αθηναίοι στη Ναύπακτο μετά την επανάστασή τους το 465-56. Παραπέμπω στην άποψη αυτή, όπως διατυπώνεται από τον M. J. Cropp:

¹³ Το παράθεμα έχει αντληθεί από την έκδοση του Henderson (2008) στη σειρά Loeb.

¹⁴ Henderson (2008) 161.

¹⁵ Πρβλ. Harder (1985) 3, σύμφωνα με την οποία η παρωδία λειτουργεί ακόμα και αν έχουν μεσολαβήσει κάποια χρόνια.

Euripides' play, produced probably near the time when some of these Messenians returned to their own land to assist Athens in holding Pylos against the Spartans (425), may well have had a political thrust comparable with that of *Heracleidae*.¹⁶

Θεωρώ την ερμηνεία αυτή πειστική και προσθέτω ότι ο Χορός των Μαραθωνίων γερόντων στους *Ηρακλείδες* δηλώνει την αγάπη του για την ειρήνη, συναίσθημα που τους διακρίνει από τους Αργείους και τον βασιλιά τους, οι οποίοι χαρακτηρίζονται εραστές του πολέμου:

ειρήνα μὲν ἐμοί γ' ἀρέ-
σκει· σοὶ δ', ὦ κακόφρων ἄναξ,
λέγω, εἰ πόλιν ἤξεις,
οὐχ οὕτως ἂ δοκεῖς κυρή-
σεις· οὐ σοὶ μόνῳ ἔγχος οὐδ'
ἰτέα κατάχαλκος. 377

ἄλλ', ὦ πολέμων ἐρα-
στάς, μή μοι δορὶ συνταρά-
ξης τὰν εὖ χαρίτων ἔχου-
σαν πόλιν, ἄλλ' ἀνάσχου.¹⁷ 380

Παρόλο που ο Χορός δεν αντιμετωπίζει την ειρήνη ως θεά στους *Ηρακλείδες*, αξίζει να επισημανθεί ότι οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί, για να δηλώσει τόσο τα δικά του συναισθήματα απέναντι στην ειρήνη, όσο και τα συναισθήματα των αντιπάλων απέναντι στον πόλεμο, βρίσκονται ένα μόλις βήμα πριν από την προσωποποίηση (*εἰρήνα μὲν ἐμοί γ' ἀρέσκει / ὦ πολέμων ἐραστάς*). Καθώς το δράμα οδεύει προς τη λύση του, το κοινό του κοίλου οδηγείται από τον ποιητή με μαεστρία στη διαπίστωση ότι οι απόγονοι του Ηρακλή δεν θα τιμήσουν τη συμβουλή του Ιόλαου να μη σηκώσουν ποτέ τα όπλα εναντίον των Αθηναίων, αλλά θα μοιάσουν με την

¹⁶ Cropp (1995) 124. Βλ. και Harder (1985) 11-12.

¹⁷ Το παράθεμα έχει αντληθεί από την έκδοση του Kovacs (1995) στη σειρά Loeb.

ὄτῳ προσείπω σ'; οὐ γὰρ εἶχον οἴκοθεν.
ὦ χαῖρ', Ὀπώρα, καὶ σὺ δ', ὦ Θεωρία·
οἶον δ' ἔχεις τὸ πρόσωπον, ὦ φίλη θεός·
οἶον δὲ πνεῖς, ὡς ἡδὺ κατὰ τῆς καρδίας, 525
γλυκύτατον, ὥσπερ ἀστρατείας καὶ μύρου.²⁰

Λίγο αργότερα ο Χορός ακολουθεῖ το παράδειγμα του Τρυγαίου και τραγουδάει με θέρμη τις ευεργεσίες της θεάς στους γεωργούς:

(ἀντ. β')

χαῖρε, χαῖρ', ὡς ἤλθες ἡμῖν ἀσμένοις, ὦ φιλάτη·
σῶ γὰρ ἐδάμην πόθῳ,
δαιμόνια βουλόμενος 585
εἰς ἀγρὸν ἀνερπύσαι.
< >
ἦσθα γὰρ μέγιστον ἡμῖν κέρδος, ὦ ποθουμένη,
πᾶσιν ὅπόσοι γεωρ-
γὸν βίον ἐτρίβομεν·
καὶ μόνη γὰρ ὠφέλεις.
πολλὰ γὰρ ἐπάσχομεν
πρὶν ποτ' ἐπὶ σοῦ γλυκέα
κάδάπανα καὶ φίλα.
τοῖς ἀγροίκοισιν γὰρ ἦσθα χίδρα καὶ σωτηρία. 595
ὥστε σὲ τὰ τ' ἀμπέλια
καὶ τὰ νέα συκίδια
τᾶλλα θ' ὅπόσ' ἐστὶ φυτὰ
προσγελάσεται λαβόντ' ἄσμενα. 600

Οι ὕμνοι και οι πανηγυρισμοί κοντά στη σπηλιά που βρέθηκε και ἦρθε στο φως η Ειρήνη εἶναι μόνο το προοίμιο στην εκτενὴ και λεπτομερὴ απεικόνιση της λατρείας της θεάς, που ο Τρυγαῖος θα εἰσαγάγει στην Αθήνα αμέσως μετὰ την επιστροφή του.

²⁰ Τα παραθέματα ἔχουν ἀντληθεῖ ἀπὸ την ἔκδοση του Henderson (1998) στη σειρά Loeb.

Οι ύμνοι που ψάλλουν ο Τρυγαίος και ο Χορός στο μέσον του πουθενά, ωστόσο, υποδηλώνουν την ανταπόκριση που απολαμβάνει η Ειρήνη σε πανελλήνιο επίπεδο.

Με το που επιστρέφει στην Αθήνα ο Τρυγαίος αναθέτει την προετοιμασία της Πώρας για τον γάμο του μαζί της στον υπηρέτη του, παραδίδει τη Θεωρία στα μέλη της Βουλής και αφοσιώνεται στην προετοιμασία της λατρευτικής τελετής, με την οποία σχεδιάζει να τιμήσει τη θεά. Ζητάει να φέρουν βωμό, δοχεία για αναίμακτες προσφορές, ένα αρνί για τη θυσία, κ.λπ. Μετά την ολοκλήρωση της τελετουργικής προετοιμασίας, ο Τρυγαίος δίνει το έναυσμα για τις προσευχές. Παραπέμπω μόνο μέρος της προσευχής του:

ὦ σεμνοτάτη βασίλεια θεά,
 πότνι' Εἰρήνη, 975
 δέσποινα χορῶν, δέσποινα γάμων,
 δέξαι θυσίαν τὴν ἡμετέραν.

Ακολουθεί η προσευχή του υπηρέτη του στη θεά και αμέσως μετά παίρνει ξανά τον λόγο ο Τρυγαίος :

μὰ Δί', ἀλλ' ἀπόφηνον ὅλην σαυτὴν
 γενναιοπρεπῶς τοῖσιν ἐρασταῖς
 ἡμῖν, οἷ σου τρυχόμεθ' ἤδη
 τρία καὶ δέκ' ἔτη· 990
 λῦσον δὲ μάχας καὶ κορκορυγὰς,
 ἵνα Λυσιμάχην σε καλῶμεν·
 παῦσον δ' ἡμῶν τὰς ὑπονοιάστας περικόμψους,
 αἷς στωμυλλόμεθ' εἰς ἀλλήλους· 995
 μεῖξον δ' ἡμᾶς τοὺς Ἕλληνας πάλιν ἐξ ἀρχῆς
 φιλίας χυλῶ καὶ συγγνώμη
 τινὶ πραοτέρῳ κέρασον τὸν νοῦν·

Αν η φράση ἀπόφηνον ὅλην σαυτὴν / γενναιοπρεπῶς τοῖσιν ἐρασταῖς / ἡμῖν συνοδεύεται και από μια χειρονομία προς τους θεατές του κοίλου, ο όμιλος των εραστών της Ειρήνης θα διευρυνόταν σε μεγάλο βαθμό. Όποια και αν ήταν, ωστόσο,

η σκηνοθετική οδηγία του Αριστοφάνη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ένα μεγάλο μέρος του κοινού ένιωθε την ακατανίκητη έλξη που ασκούσε η θεά. Η προσευχή του Τρυγαίου καταλήγει με την οδηγία στον υπηρέτη του, να θυσιάσει το αρνί που είχε ετοιμάσει (1016-18). Όταν ο υπηρέτης παρατηρεί ότι δεν είναι σωστό να μianθεί ο βωμός της Ειρήνης με αίμα, ο Τρυγαίος τον συμβουλεύει να κάνει τη θυσία μέσα στο σπίτι!

Στο σημείο αυτό εμφανίζεται ένας οιωνοσκόπος, ο Ιεροκλής, και ρωτάει σε ποιόν θεό προσφέρουν θυσία (1053). Η προδιαγεγραμμένη έκταση της παρούσας πραγμάτευσης δεν επιτρέπει λεπτομερή ανάλυση της ενδιαφέρουσας διαφωνίας ανάμεσα στον Τρυγαίο και τον Ιεροκλή. Θα περιοριστώ λοιπόν σε λίγες παρατηρήσεις που αφορούν στη θέσπιση της λατρείας της Ειρήνης.

Ο Ιεροκλής επισημαίνει ότι δεν ήταν ακόμα γραφτό να απελευθερωθεί η Ειρήνη από τα δεσμά της (1073). Ο Τρυγαίος απορρίπτει τον ισχυρισμό του Ιεροκλή και η διαμάχη που ακολουθεί αποκτά ενδιαφέρουσα τροπή, όταν ο Ιεροκλής ρωτάει με βάση ποιό χρησμό ο Τρυγαίος νομιμοποιείται να κάνει θυσίες στους θεούς. Όπως φαίνεται από την απάντηση του Τρυγαίου δεν πρόκειται για χρησμό. Επικαλούμενος την αυθεντία του Ομήρου, ο Τρυγαίος επινοεί ένα χρησμό σε εξάμετρα, τα οποία συνθέτει εκείνη την ώρα αυτοσχεδιάζοντας:²¹

ὡς οἱ μὲν νέφος ἐχθρὸν ἀπώσάμενοι πολέμοιο 1090
Εἰρήνην εἶλοντο καὶ ἰδρύσανθ' ἱερείῳ.
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχν' ἐπάσαντο,
ἔσπενδον δεπέασσιν, ἐγὼ δ' ὄδον ἡγεμόνευον"
χρησμολόγῳ δ' οὐδεὶς ἐδίδου κώθωνα φαιινόν.

Ο Τρυγαίος θα συνεχίσει να επικαλείται την αυθεντία του Ομήρου και ο Ιεροκλής την αυθεντία της Σίβυλλας έως ότου ο οιωνοσκόπος φύγει κακὴν κακῶς από την τελετή.

Όπως και οι *Αχαρνές*, η *Ειρήνη* επίσης ανακλά τη διαφορετική στάση που κρατούν διαφορετικές κοινωνικές ομάδες αναφορικά με την ειρήνη και τον πόλεμο. Μετά την αποπομπή του Ιεροκλή, ο Τρυγαίος θα συνομιλήσει με κάποιους που ωφελούνται και

²¹ Βλ. Olson (1998) 278 ad 1090-1094.

κάποιους που βλάπτονται από την ειρήνη. Ωστόσο, αν συγκρίνουμε τη διαμάχη του Τυρταίου με τον Ιεροκλή με αυτές που ακολουθούν, διαπιστώνουμε ότι ο διάλογός του με τον Ιεροκλή δεν αφορά στα οφέλη της ειρήνης ή του πολέμου. Ο Ιεροκλής αμφισβητεί τη θέσπιση της νέας λατρείας με βασικό επιχείρημα ότι ο Τρυγαίος δεν διαθέτει τη θεϊκή νομιμοποίηση που παρέχουν οι χρησμοί. Η πολιτική και θρησκευτική σημασία της αντίρρησης του Ιεροκλή θα συζητηθεί στην ενότητα που ακολουθεί.

III. Η λατρεία της Ειρήνης στην Αθήνα το 421 – ένα σχέδιο που δεν ευοδώθηκε;

Η μοναδική μαρτυρία για τη λατρεία της Ειρήνης στην Αθήνα τον 5^ο αιώνα προέρχεται από τον Πλούταρχο, ο οποίος αναφέρει ότι οι Αθηναίοι ίδρυσαν βωμό προς τιμήν της Ειρήνης μετά τη ναυμαχία στον Ευρυμέδοντα το 467 π.Χ. και τίμησαν τον Καλλία που ήταν πρεσβευτής τους (*Κίμων* 13.6).²² Η συντριπτική πλειονότητα των μελετητών απορρίπτει την πλουταρχική μαρτυρία. Ο Alan Shapiro λόγω χάριν θεωρεί ότι πρόκειται για σύγχυση ανάμεσα την ειρήνη του Τιμόθεου το 374 π.Χ. και την ειρήνη του Καλλία το 447. Η εξήγηση του Shapiro με πείθει και για τους λόγους που επικαλείται ο ίδιος, την απουσία δηλαδή εικαστικών απεικονίσεων της Ειρήνης ως και τα τέλη της δεκαετίας του 420, αλλά και για δύο ακόμα λόγους.

Ο πρώτος αφορά στη σύγχυση εκ μέρους του Πλουτάρχου, η οποία εξηγείται αν λάβουμε υπ' όψιν τη μαρτυρία του Πausανία (1.8.2), που αναφέρει ότι είδε στην Αρχαία Αγορά τον ανδριάντα του Καλλία κοντά στο περίφημο άγαλμα της Ειρήνης και του Πλούτου που είχε φιλοτεχνήσει ο Κηφισόδοτος. Ο Πλούταρχος, ο οποίος είχε περάσει μεγάλα διαστήματα στην Αθήνα, είχε επίσης την ευκαιρία να δει τα δύο αγάλματα, των οποίων η γειτνίαση εξηγεί τον συσχετισμό τους από κάποιον, όπως ο Πλούταρχος που έζησε αιώνες αργότερα.²³ Επιπροσθέτως, οι προσλαμβάνουσες του

²² Στον 13^ο *Ολυμπιονικό*, που συνέθεσε ο Πίνδαρος για τις νίκες του Ξενοφώντα του Κορίνθιου στο στάδιο και το πένταθλο το 464 στην Ολυμπία, αναφέρει ότι η Ειρήνη μαζί με τις αδελφές της Δίκη και Ευνομία κατοικούν στην Κόρινθο (6-8), αλλά δεν είναι βέβαιο αν πρόκειται για μεταφορά ή αν ο ποιητής εννοεί τη λατρεία της θεάς. Βλ. επίσης τον 4^ο *Παιάνα*, 61-62, του Βακχυλίδη.

²³ Είναι ενδιαφέρον το πόσο στενά συσχετίζεται το άγαλμα του Κηφισόδοτου με τον ανδριάντα του Καλλία και στην αφήγηση του Πausανία (μετά δὲ τὰς εἰκόνας τῶν ἐπωνύμων ἔστιν ἀγάλματα θεῶν, Ἀμφιάραος καὶ Εἰρήνη φέρουσα Πλούτον παῖδα. ἐνταῦθα Λυκοῦργός τε

Πλουτάρχου είχαν διαμορφωθεί σε μιαν αυτοκρατορία, όπου ο βωμός της Ειρήνης (Ara Pacis) υπήρξε το επιστέγασμα των στρατιωτικών επιχειρήσεων του Αυγούστου. Είναι πολύ πιθανόν, λοιπόν, να θεώρησε ο Πλούταρχος λογικό και αναμενόμενο να ιδρύνουν οι Αθηναίοι βωμό στην Ειρήνη, μετά την καθοριστική νίκη τους στον Ευρυμέδοντα υπό την ηγεσία του Κίμωνα.

Ο δεύτερος λόγος σχετίζεται με τη φειδώ στη χρήση της λέξης ειρήνη που επιδεικνύουν οι άλλοι δύο μεγάλοι τραγικοί ποιητές. Είναι αξιοσημείωτο ότι η λέξη δεν απαντά καθόλου στο σωζόμενο έργο του Σοφοκλή, ενώ απαντά τέσσερις φορές στο έργο του Αισχύλου, εκ των οποίων μόνο μία φορά σε ακέραια σωζόμενο έργο.²⁴ Η απουσία της λέξης από το έργο του Σοφοκλή και η σπάνια χρήση της από τον Αισχύλο δεν σημαίνει φυσικά ότι απουσιάζει η έννοια, η οποία δηλώνεται με άλλους τρόπους.²⁵ Ωστόσο, η σπανιότητα της λέξης στο σωζόμενο έργο των δύο μεγάλων τραγικών δεν είναι άσχετη με την έλλειψη εικαστικών παραστάσεων, την οποία επικαλείται ο Shapiro σε επίρρωση της άποψής του ότι οι Αθηναίοι θεσμοθετούν τη λατρεία της θεάς τον 4^ο αιώνα.

Σε αντίθεση με τον Αισχύλο και τον Σοφοκλή, η λέξη απαντά συχνότερα στο έργο του Ευριπίδη και του Αριστοφάνη. Παρά το γεγονός ότι ο Ευριπίδης αναφέρεται στην Ειρήνη ως θεά καθ' όλη τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου, δεν παραδίδεται κανένας άλλος ύμνος ή προσευχή, ούτε στα έργα που σώζονται ακέραια, ούτε στα αποσπάσματα.²⁶ Παρόμοια, αλλά πολύ πιο ενδιαφέρουσα, είναι η εικόνα στο έργο του Αριστοφάνη. Ξεκινώ με την επισήμανση ότι η θεά είναι απύσα από το μανιφέστο

κείται χαλκοῦς ὁ Λυκόφρονος καὶ Καλλίας, ὃς πρὸς Ἀρταξέρξην τὸν Ξέρξου τοῖς Ἑλλήσιν, ὡς Ἀθηναίων οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἔπραξε τὴν εἰρήνην· 1. 8. 2).

²⁴ Από την αναζήτησή μου στο TLG προκύπτει ότι ο Αισχύλος χρησιμοποιεί τη λ. στους Πέρσες αναφορικά με την ειρήνη που χαρακτήρισε την βασιλεία του Κύρου (768) και σε δύο αποσπάσματα: TrGF F 451n** Radt (= 535 Mette) και 390 Mette (= TrGF 451 ο 53), αλλά ο Radt παραλείπει στην έκδοσή του την καίρια φράση *οὐ τῶν ἐλόντων—, μηδ' ἐν εἰρήνη[ι] παρόν.*

²⁵ Δεν χρειάζεται φυσικά να προσθέσω ότι αν είχε παραδοθεί το σύνολο του έργου τους, είναι πολύ πιθανόν η εικόνα να ήταν διαφορετική.

²⁶ Ευρ. Ορέστης, 1683: (Απ.) *ἴτε νυν καθ' ὁδόν, τὴν καλλίστην / θεῶν Εἰρήνην τιμῶντες· ἐγὼ δ' / Ἑλένην Ζηγὸς μελάθροις πελάσω, Βάκχαι 420: φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰ / ρήναν, κουροτρόφον θεάν. / ἴσαν δ' ἔξ τε τὸν ὄλβιον. Πρωβλ. Ικέτιδες: τὸν κρείσσον' ἴσμεν καὶ τὰ χρηστὰ καὶ κακὰ / ὄσωι τε πολέμου κρείσσον εἰρήνη βροτοῖς· / ἢ πρῶτα μὲν Μούσαισι προσφιλεστάτη.*

της ειρήνης, τη *Λυσιστράτη*, που διδάχθηκε το 411 στα Αθήναια. Είναι άξιον προσοχής ότι όταν επιτέλους οι Αθηναίοι και οι Σπαρτιάτες είναι έτοιμοι να συνομολογήσουν ειρήνη, δεν παρεμβαίνει η θεά, αλλά μία θνητή την οποία η *Λυσιστράτη* αποκαλεί *Διαλλαγή!* Σε σύγκριση με την *Ειρήνη* που έχει ως αφετηρία της την αντιπαλότητα δύο θεοτήτων και την επικράτηση του Πολέμου ως την ώρα που ένας θνητός αποφασίζει να επισκεφτεί το βασίλειο των θεών, στη *Λυσιστράτη* οι γυναίκες παίρνουν την κατάσταση στα χέρια τους και καταφέρνουν να σταματήσουν τον πόλεμο αναγκάζοντας τους Σπαρτιάτες και τους Αθηναίους να συμβιβαστούν (στ. 1072 και εξής). Αξίζει να σημειωθεί ότι παρά το γεγονός ότι η *Λυσιστράτη*, η *Λαμπιτώ* και άλλα δραματικά πρόσωπα αναφέρονται συχνά στην ειρήνη, δεν υπάρχει οιαδήποτε μνεία της θεάς την οποία, όπως είδαμε, έχει υποκαταστήσει η *Διαλλαγή*.²⁷

Είναι καιρός να δούμε γιατί η απεικόνιση της λατρείας της Ειρήνης στο αθηναϊκό θέατρο εντοπίζεται σε δράματα που διδάχτηκαν μετά την κατάληψη της Πύλου και της Σφακτηρίας από τους Αθηναίους το 425. Όπως ανέφερα ήδη, η επιτυχία των Αθηναίων σηματοδότησε τη λήξη των εισβολών των Λακεδαιμονίων στην Αττική, χάρη στην οποίαν όλοι πήραν μιαν ανάσα και κυρίως όσοι ζούσαν στην ύπαιθρο. Θα υποστηρίξω στη συνέχεια ότι *Ευριπίδης* και ο *Αριστοφάνης* απηχούν την ανακούφιση, που ένιωσαν μεγάλα στρώματα του πληθυσμού, η οποία πρέπει να ήταν τόσο μεγάλη ώστε να δημιουργήσει ρεύμα στην κοινωνία υπέρ της θέσπισης επίσημης λατρείας της Ειρήνης στην πόλη.²⁸ Με γνώμονα το έργο του *Αριστοφάνη*, πρέπει να θεωρείται βέβαιο ότι οι γεωργοί θα πρωτοστατούσαν σε μια τέτοια πρωτοβουλία.

Συχνές αναφορές στην ειρήνη απαντούν στους *Αχαρνής* (425), τους *Ιππής* (424), τους *Γεωργούς* (423), την *Ειρήνη* (421) και τη *Λυσιστράτη*, όπου όπως είδαμε, η θεά είναι απύσα.²⁹ Είδαμε ήδη ότι η χρήση της προσωποποίησης απαντά για πρώτη φορά στους

²⁷ Για τη χρήση της λ. ειρήνη στη *Λυσιστράτη*, βλ. στ. 118, 121, 144, 148, 169μ 190, 502, 1053-1054, 1081.

²⁸ Η *Smith* (2011) 78 διατυπώνει την υπόθεση ότι κάποιοι Αθηναίοι μπορεί να λάτρευαν ήδη την Ειρήνη στο πλαίσιο των Διονυσίων (and may have been worshipped by actual Athenians, at the Dionysia).

²⁹ Έχουμε επίσης δύο αναφορές στην Ειρήνη στους *Όρνιθες* και μία στις *Θεσμοφοριάζουσες*.

Γεωργούς, όπου παρωδείται ο ύμνος στην Ειρήνη στον Κρεσφόντη και διακωμωδείται ο Νικίας ο οποίος παραιτήθηκε από τη στρατηγία υπέρ του Κλέωνα. Τα λίγα αποσπάσματα που έχουν σωθεί δεν επιτρέπουν να ανασυνθέσουμε το περιεχόμενο, αλλά λαμβάνοντας υπ' όψιν τις υπέρ της ειρήνης παρεμβάσεις του Αριστοφάνη στους *Αχαρνές*, τους *Ιππής* και την *Ειρήνη*, για να μείνουμε στα δράματα της πρώτης περιόδου, είναι βέβαιον ότι οι *Γεωργοί* αποτελούν συνδυαστικό κρικό ανάμεσα στην ειρήνη που συνομολογεί ο Δικαιοπόλις με τους Σπαρτιάτες σε προσωπικό επίπεδο και τη λατρεία της θεάς στην Αθήνα, αλλά και σε όλη την Ελλάδα που ευαγγελίζεται η *Ειρήνη*.

Στους *Ιππής* ο Αλλαντοπώλης κατηγορεί τον Παφλαγόνα ότι σκόρπισε στους ανέμους την ειρήνη και έδιωξε κακήν κακώς τους πρέσβεις που πρότειναν σπονδές (*Αρχεπτολέμου δὲ φέροντος / τὴν εἰρήνην ἐξεσκέδασας, τὰς πρεσβείας τ' ἀπελαύνεις / ἐκ τῆς πόλεως ῥαθαπυγίζων, αἱ τὰς σπονδὰς προκαλοῦνται*, 794-96). Ο Αριστοφάνης απηχεί εδώ τα γεγονότα που αφηγείται με ενάργεια ο Θουκυδίδης και συγκεκριμένα την πρεσβεία που έστειλαν οι Σπαρτιάτες μετά την επικράτηση των Αθηναίων στην Πύλο (4. 17-20): Τώρα είναι η ώρα να συνάψετε ειρήνη, τώρα που βρίσκεστε σε θέση ισχύος και θα κερδίσετε τιμή και δόξα, είναι σε γενικές γραμμές το επιχείρημα με το οποίο οι πρέσβεις των Σπαρτιατών προσπαθούν να πείσουν τους Αθηναίους (*Υμῖν γὰρ εὐτυχίαν τὴν παροῦσαν ἔξεστι καλῶς θέσθαι, ἔχουσι μὲν ὧν κρατεῖτε, προσλαβοῦσι δὲ τιμὴν καὶ δόξαν*, 4.17.4).³⁰ Ο Θουκυδίδης αποδίδει το επιχείρημα αυτό στους πρέσβεις της Σπάρτης, αλλά τα επιχειρήματα των αριστοφανικών ηρώων σε όλα τα έργα από τους *Αχαρνές* ως την *Ειρήνη* δείχνουν ότι ανάλογα επιχειρήματα χρησιμοποιούσαν και οι Αθηναίοι, που τάσσονταν υπέρ της ειρήνης. Τα επιχειρήματα αυτά ανακαλούν και την τροχιά ειρήνευσης στην οποία είχαν εισέλθει τα αντιμαχόμενα στρατόπεδα από το 425 και μετά. Μπορεί οι Αθηναίοι να ήσαν

³⁰ Βλ. και 4.20. 1-2: *Ἡμῖν δὲ καλῶς, εἴπερ ποτέ, ἔχει ἀμφοτέροις ἡ ξυναλλαγὴ, πρὶν τι ἀνήκεστον διὰ μέσου γενόμενον ἡμᾶς καταλαβεῖν, ἐν ᾧ ἀνάγκη αἰδίου ὑμῖν ἔχθραν πρὸς τῇ κοινῇ καὶ ἰδίαν ἔχειν, ὑμᾶς δὲ στερηθῆναι ὧν νῦν προκαλοῦμεθα. ἔτι δ' ὄντων ἀκρίτων καὶ ὑμῖν μὲν δόξης καὶ ἡμετέρας φιλίας προσγιγνομένης, ἡμῖν δὲ πρὸ αἰσχροῦ τινὸς ξυμφορᾶς μετρίως τιθεμένης διαλλαγῶμεν, καὶ αὐτοὶ τε ἀντὶ πολέμου εἰρήνην ἐλώμεθα καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλῆσιν ἀνάπανσιν κακῶν ποιήσωμεν.*

καταρχάς απρόθυμοι, αλλά δεν πρέπει να ξεχνούμε και την ετήσια κατάπαυση πυρός στην οποία συμφώνησαν το 423.

Ο θάνατος του Βρασίδα και του Κλέωνα το 422 ενθάρρυνε αναμφίβολα τους φίλους της ειρήνης και στα δύο στρατόπεδα. Η απουσία των φιλοπόλεμων στρατηγών σίγουρα γέμισε με αισιοδοξία τον Αριστοφάνη, ο οποίος δεν σκηνοθέτησε απλώς τη λατρεία της Ειρήνης στην Αθήνα, αλλά επέλεξε να στήσει στη σκηνή ένα πελώριο άγαλμά της το οποίο διακωμωδήθηκε από τον Εύπολη και τον κωμικό ποιητή Πλάτωνα (*κωμωιδεῖται δὲ καὶ <ὅτι> τὸ τῆς Εἰρήνης κολοσσικὸν ἐξῆιρεν ἄγαλμα. Εὐπολις Ἀντολύκωι, Πλάτων Νίκαις, Εὐπολης, απ. 62 PCG*). Είναι προφανές ότι ο Αριστοφάνης δεν προανήγγειλε μόνο την Ειρήνη του Νικία, αλλά προκατέβαλε και την επιθυμία θέσπισης της λατρείας της θεάς στην πόλη, στήνοντας στο θέατρο ένα τεραστίων διαστάσεων άγαλμα που δεν μπορούσε να περάσει απαρατήρητο.

Η *Ειρήνη* δεν αποτυπώνει μόνον τις αντιδράσεις όσων βλάπτονταν από την κατάπαυση του πυρός, αλλά ανακλά και θεολογικού χαρακτήρα αντιρρήσεις που σίγουρα θα προβάλλονταν στο πλαίσιο μιας ενδεχόμενης δημόσιας αντιπαράθεσης με θέμα τη θέσπιση της λατρείας. Είναι ενδιαφέρον ότι όταν ο Ιεροκλής πιέζει τον Τρυγαίο να του πει ποιος χρησμός τον νομιμοποιεί να ιδρύσει τη λατρεία της θεάς, ο Τρυγαίος επινοεί ένα χρησμό σε εξάμετρο, τον οποίον αποδίδει στον Όμηρο!

Ο Τρυγαίος εκφράζει τις επιθυμίες και έχει τη συμπαράσταση της τάξης από την οποία προέρχεται. Διατύπωσα την υπόθεση ότι το δράμα ανακλά τη σφοδρή επιθυμία για ειρήνη μιας μερίδας Αθηναίων, που είχαν την πρόθεση, όταν συνομολογηθεί ειρήνη, να θεσπίσουν τη λατρεία της θεάς. Θα διασαφήσω την εικόνα που έχω κατά νου μέσα από μια πλουταρχική μαρτυρία από τον βίο του Καμίλλου, της οποίας η ερμηνευτική αξία για το θέμα που εξετάζουμε είναι αποκλειστικά ανθρωπολογική. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ο δυσκολότερος πολιτικός αγώνας του Καμίλλου αφορούσε τους πληβείους, οι οποίοι επέμεναν να εκλεγεί ύπατος από τις τάξεις τους. Μετά την κοινωνική αναταραχή που ξέσπασε ο Κάμιλλος προσευχήθηκε στους θεούς, να συνεισφέρουν στην εκτόνωση της κρίσης, υποσχόμενος να ιδρύσει τον ναό της Ομόνοιας αν οι θεοί τον βοηθήσουν να τα καταφέρει. Μετά από έντονη αντιπαράθεση στη Σύγκλητο, πατρίκιοι και πληβείοι οδηγήθηκαν στη συμβιβαστική

λύση, σύμφωνα με την οποία ο ένας από τους δύο ύπατους θα εκλέγονταν στο εξής από την τάξη των πληβείων. Ακολούθησε συμφιλίωση πατρικίων και πληβείων και την επόμενη μέρα έκαναν μεγάλη συγκέντρωση και αποφάσισαν να ιδρύσουν το ιερό της Ομόνοιας, όπως είχε υποσχεθεί ο Κάμιλλος στους θεούς (*Κάμιλλος* 42).

Σε αντίθεση με τους Ρωμαίους, το ρεύμα όσων θα ήθελαν να θεσπίσουν τη λατρεία της Ειρήνης στην Αθήνα δεν επικράτησε. Για τον λόγο αυτό, ο Αριστοφάνης, όταν επανήλθε στο θέμα μια δεκαετία αργότερα, εγκατέλειψε την ιδέα της λατρείας της θεάς και επέλεξε να προβάλλει τη θνητή Διαλλαγή.³¹ Υπ' αυτήν την έννοια ο ισχυρισμός του Ιεροκλή στον Τρυγαίο ότι δεν ήταν γραφτό ακόμα να απελευθερώσει ο Τρυγαίος την Ειρήνη αποδείχθηκε εξ αποτελέσματος βάσιμος και πέρα από το θέατρο, μιας και η ιδέα ωριμάζει στην Αθήνα περίπου μισόν αιώνα αργότερα.³² Πρέπει να σημειωθεί πως έναν αιώνα αργότερα, μετά την ήττα τους στην Χαιρώνεια και την αναπάντεχα ευνοϊκή αντιμετώπισή τους από τον Φίλιππο Β', οι Αθηναίοι οργανώνουν μεγαλοπρεπή εορτή και προσφέρουν στη θεά πλούσιες αιματηρές θυσίες, όπως είχε αρχικά σχεδιάσει και ο Τρυγαίος! Οι προσδοκίες του Ευριπίδη και του Αριστοφάνη μπορεί να μην ευοδώθηκαν στη διάρκεια της ζωής τους, αλλά τρεις εικαστικές εκδοχές του τέλους του 5^{ου} αιώνα απεικονίζουν τη Ειρήνη στον κύκλο του Διονύσου³³ και συνιστούν έναν πολύτιμο κρίκο ανάμεσα στο θεατρικό ντεμπούτο της θεάς στο θέατρο του Διονύσου τα τελευταία χρόνια του Αρχιδάμειου πολέμου και τη θέσπιση της λατρείας της στην Αθήνα το 374 μετά την ειρήνη που συνομολόγησε ο Τιμόθεος με τους Σπαρτιάτες.

³¹ Για το ζήτημα της *Δευτέρας Ειρήνης*, βλ. Olson (1998) xlviii-xlix.

³² Όπως παρατηρεί ο Robert Parker (1996) 230 η λατρεία της Ειρήνης θεσμοθετήθηκε την εποχή που οι Αθηναίοι αναγκάζονταν να υπογράψουν τη μία ταπεινωτική ειρήνη μετά την άλλη ('the cult begun and was for some time remembered as one of Glorious Peace, in a century in which Athens had to accept so many peaces that were bitter humiliations').

³³ Για τις εικαστικές απεικονίσεις, βλ. Shapiro (1993) 45-48, Stafford (2000) 188-189.

Βιβλιογραφία

- Athanassaki (2018): Athanassaki, L. (2018), "The Cult of Peace on the Athenian Stage during the Peloponnesian War: From Euripides' *Cresphontes* to Aristophanes' *Peace* and Beyond", *Illinois Classical Studies*, 43.1, 1-24.
- Bowie (1993): Bowie, A. M. (1993), *Aristophanes. Myth, ritual and comedy*, Cambridge.
- Collard / Cropp / Lee (1995): Collard, C. / Cropp, M.J. / Lee K. H. (1995) [1997 repr. with corrections], *Euripides. Selected Fragmentary Plays*, vol. 1, Warminster.
- Cropp (1995): Cropp, M. J. (1995), "Cresphontes" στην έκδοση Collard / Cropp / Lee (1995) 121-147.
- Goldhill (2000): Goldhill, S. (2000), "Civic Ideology and the Problem of Difference: The Politics of Aeschylean Tragedy Once Again", *Journal of Hellenic Studies*, 120, 34-56.
- Harder (1985): Harder, A. (1985), *Euripides' Kresphontes and Archelaos. Introduction, Text and Commentary*, Leiden.
- Henderson (1998): Henderson, J. (1998), *Clouds. Wasps. Peace, Vol. II*, Loeb Classical Library 488, Cambridge.
- Henderson (2008): Henderson, J. (2008), *Aristophanes. Fragments, Vol. V*, Loeb Classical Library 502, Cambridge.
- Kassel / Austin (1986): Kassel, R. / Austin, C. (1986), *Poetae Comici Graeci, Vol. V. Damoxenus-Magnes*, Berlin.
- Kovacs (1995): Kovacs, D. (1995), *Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba, Vol. II*, Loeb Classical Library 484, Cambridge.
- Olson (1998): Olson, D. S. (1998), *Aristophanes Peace. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Parker (1996): Parker, R. (1996), *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Shapiro (1993): Shapiro, H. A. (1993), *Personifications in Greek Art: The Representation of Abstract Concepts 600-400 BC*, Zürich.

Smith (2011): Smith, A. (2011), *Monumenta Graeca et Romana: Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden.

Stafford (2000): Stafford, E. (2000), *Worshipping Virtues: Personification and the Divine in Ancient Greece*, London.

Εστία, η ακλόνητη ιδέα της ειρήνης

Κωνσταντίνος Ι. Σουέρεφ

Προϊστάμενος Εφορείας Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων

Ο Πίνδαρος (522/518-446 π.Χ.) συνέθεσε την ωδή, γνωστή ως *Νεμεόνικος* αριθμός 11, για να τιμήσει τον Αρισταγόρα από την Τένεδο, ο οποίος εξελέγη πρότανης στην πόλη του.¹ Σύμφωνα με το τυπικό, το οποίο ακολουθεί την αρχαία παράδοση, γνωστή στα ομηρικά έπη και τα επινίκια ποιήματα, το προοίμιο του Νεμεόνικου περιλαμβάνει επίκληση στους θεούς. Ο Πίνδαρος επικαλείται την Εστία να υποδεχθεί τον Αρισταγόρα και τους «εταίρους» στο Πρυτανείο, ώστε με σύνεση να προστατεύουν την Τένεδο.

Ο Πίνδαρος υπογραμμίζει την ευσέβεια των βουλευτών και του πρότανη της Τενέδου προς τη σκηπτούχο Εστία, της οποίας αποδέχονται την πρωτοκαθεδρία έναντι των άλλων θεών. Γι' αυτό, σπένδουν και θυσιάζουν πρώτα σε αυτήν ελπίζοντας στην εύνοιά της. Πιθανότατα, η πρωτοκαθεδρία της Εστίας προκύπτει και από τη *Θεογονία* του Ησιόδου (π. 700 π.Χ.), όπου στον στίχο 454 αναφέρεται η Εστία ως πρώτη κόρη της Ρέας και του Κρόνου, ενώ ακολουθούν η Δήμητρα, η Ήρα, ο Άδης και ο Δίας, παράδοση την οποία αναγνωρίζει ο Πίνδαρος στον *Ύμνο στην Αφροδίτη*, στίχος 23 και πολύ αργότερα ο Διόδωρος Σικελιώτης 5. 68 (1^{ος} αι. π.Χ.).

Η Εστία, στον συγκεκριμένο *Νεμεόνικο* του Πινδάρου, συνιστά την επιβεβαίωση ότι στις παραδόσεις του τέλους του 6^{ου} αι. π.Χ. και αρχών του 5^{ου} αναγνωριζόταν ως θεά προστάτιδα του Πρυτανείου και των πρυτάνεων, και κατ' επέκταση των ιερών και των οσίων της πολιτείας και των πολιτών.

¹ Σωτηρίου (2006), όπου και βιβλιογραφία.

Ωστόσο, η κυρίαρχη θέση της Εστίας δεν περιορίζεται μόνον στην ιερή και άσβεστη φωτιά των Πρυτανείων των πόλεων, ακόμη και του Πρυτανείου των Ηπειρωτών στη Δωδώνη.² Στους *Ομηρικούς Ύμνους* 24 και 29, αφιερωμένους στην Εστία, οι οποίοι θεωρούνται προσευχές που απαγγέλλονταν σε ιδιωτικούς χώρους λατρείας,³ καταγράφεται, ήδη από τον 7^ο αι. π.Χ., η πρόταξη της Εστίας στους ναούς και στις κατοικίες. Συγκεκριμένα, στον *Ομηρικό Ύμνο* 24, τονίζεται ότι ο ναός του Απόλλωνα στους Δελφούς υπάγεται στην προστασία του Δία και της Εστίας. Στον δε *Ομηρικό Ύμνο* 29 καταγράφονται τα πρωτεία της Εστίας στους ναούς των θεών και στα σπίτια των θνητών.

Εξάλλου, η άσβεστη φωτιά στα σπίτια, η εστία της Εστίας, δεδομένη στους δύο παραπάνω ύμνους των αρχαϊκών χρόνων, συνδέεται με το έθιμο συνοχής και φιλίας, το συμπόσιο. Στο *Απόσπασμα* 726 (Radt) του Σοφοκλή (5^{ος} αι. π.Χ.) έχουμε ένα παράδειγμα, στο οποίο, κατά το συμπόσιο, υμνείται με προτεραιότητα η Εστία πριν από τους άλλους θεούς.

Σχετικά με την Εστία των οικιών, ο Διόδωρος Σικελιώτης, στο πέμπτο βιβλίο (68), έχοντας ως βάση μαρτυρίες, όπως αυτές του Ησιόδου και του Πινδάρου και λατρευτικές δοξασίες του καιρού του, παραδίδει και την εξής φήμη: η Εστία επινόησε πώς να κατασκευάζονται τα σπίτια, και γι' αυτή την ευεργεσία όλοι σχεδόν οι άνθρωποι εγκατέστησαν βωμό (ειδική θέση) σε όλα τα σπίτια τους, ώστε να τιμούν και να θυσιάζουν σε αυτήν. Αποσαφηνίζεται, με την αναφορά του Διοδώρου, μια επιπλέον ιδιότητα, που είχε αποδοθεί στην Εστία, δια μέσου των αιώνων του αρχαίου κόσμου, η σύνδεση της Εστίας με την αξία του οίκου και τον συμβολισμό της ειρηνικής συνύπαρξης και του οικογενειακού ασύλου.

Η Εστία ως θεά, απουσιάζει από αφηγήσεις της αρχαίας μυθολογίας, σαν το ιερατείο και οι αρχαίοι να σεβάστηκαν διαχρονικά τα ιδανικά της πατρίδας και του σπιτιού, τα οποία εκπροσωπούσε. Στον *Ύμνο στην Αφροδίτη* στίχοι 21-29, ο Πίνδαρος αποτυπώνει την προσωπικότητα, την οποία λατρεύουν οι αρχαίοι: Στην Εστία δεν

² Πβ. Γραβάνη (2007-2008).

³ Kroh (1996) 350.

άρεσαν τα καμώματα της Αφροδίτης και απέρριψε τον έρωτα του Ποσειδώνα και του Απόλλωνα, ζητώντας από τον Δία να διαφυλάξει για πάντα την παρθενία της. Όπως η Άρτεμις και η Αθηνά, τοιουτοτρόπως η Εστία, η αμόλυνη έννοια της διαίωσης της ζωής, το αρχέτυπο της σταθερής αξίας πάνω από έριδες και πάθη, την οποία οι μύθοι θέλουν να μην υποκύπτει σε δύο θεούς της κίνησης και των πολέμων, λειτούργησε στον αρχαίο κόσμο ως σύμβολο γαλήνης και ειρήνης.

Βιβλιογραφία

Γραβάνη (2007-2008): Γραβάνη, Κ. (2007-2008), «Η ανασκαφική έρευνα στο Ιερό της Δωδώνης», *Δωδώνη*, 36-37, 53-109.

Kroh (1996): Kroh, P. (1996), *Λεξικό αρχαίων συγγραφέων*, Μετ. Δ. Λυπουρλής - Λ. Τρομάρας, Θεσσαλονίκη.

Σωτηρίου (2006): Σωτηρίου, Μ. Π. (2006), «Πίνδαρος, *Νεμεόνικος* 11: Μια ερμηνευτική προσέγγιση», *Ελληνικά*, 56.1, 37-53.

Titans and Giants: merely a replication?

Athanassia Zografou

University of Ioannina

God battles: fans and critics

In Antiquity, conflicts and battles between ancient Greek gods offered a very popular subject for narrations which, however, never ceased to shock the critics of myths: these stories are accused not only of exaggeration and of incongruity, but also of incompatibility with an elevated representation of the divine. Xenophanes of Colophon (570-475 BC), explaining how to prepare for a drinking party, says emphatically: “And I praise the man who when he hath drunken showeth that he hath a good memory, and hath striven well in pursuit of virtue; he marshals not battles of Titans nor of Giants nor yet of Centaurs, fables of them of old, nay nor of vehement discord – οὔτε μάχας διέπει Τιτῆνων οὔτε Γιγάντων / οὐδέ τι Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων, / ἢ στάσιος σφεδανός – these things are of no worth; what is good, is ever to have respect unto the Gods”.¹

A century later, Plato (380 BC) highlights the special connection between the impious character of theomachic narratives and the sinister of civil war: “still less must we make battles of gods and giants the subject for them (*sc.* the guardians of the city) of stories and embroideries, and other enmities many and manifold of gods and heroes toward their kith and kin – πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν. But if there is any likelihood of our persuading them that no citizen ever quarreled with his fellow-citizen and that the very idea of it is an impiety...” and he concludes: “the battles of the gods in Homer's verse are things that we must not admit into our city either wrought in allegory – ἐν ὑπονοίαις– or without allegory”.²

¹ Xenoph., fr. 21B, 1 (DK), 12-24. (Transl. J. M. Edmonds).

² Pl., *R.*, 2.378d. (Transl. P. Shorey).

Nevertheless, allegorical interpretations notably widespread from the 4th c. BC onwards, try to invent such a “deeper meaning”, ὑπόνοια, as a remedy for “impious” mythical traditions.³ Lucius Annaeus Cornutus (c. 60 CE) attributes a particular pious dimension to the Gigantomachy by interpreting the victory of gods over the Giants –seen as the violent and irascible race of the first men born from the earth– as a lesson of peace and sociability offered to the humanity.⁴

Other ancient authors utilize a rationalizing approach which leads to an euhemeristic treatment: in their eyes, theomachies had their origins in real battles of a remote past. The Hellenistic philologist Aristarchus expresses his indignation at the snake-legged figures of the Giants in poems which altered the earlier Homeric representation of these mythical beings as “a brave and proud nation”, ἔθνος γενναῖον καὶ περήφανον, without monstrous appearance.⁵

Theomachies, full of impressive exaggerations, are, of course, not only an object of condemnation or refutation, but also a target for humorous treatments. We can find, for instance, motifs of Titanomachy and Gigantomachy in Aristophanes’ *Birds* as well as in the mocking epic *Battle of Frogs and Mice*.⁶

However, neither criticism nor mocking attitude ever deprived mythical traditions concerning the Titanomachy, and, notably, the Gigantomachy of their widespread popularity. Our purpose, in what follows, is to explore the special meaning of each of these divine struggles beyond their apparent similarities.

Homer and Hesiod

Both Homer and Hesiod mention the conflict between the Titans and the next generation of gods. The *Iliad* refers rarely to the Titans, always sharing the perspective of the

³ Heraclit., *All.*, 22.1 ἀσεβείας ἀντιφάρμακον. Stoics defended ancient narratives by translating mythical figures into physical powers, see Brisson (2004, ch. 1 and 4), cf. also Heraclit., *All.*, 52-58 with Russell-Konstan (2005), 91-97 about the very debated Iliadic theomachy.

⁴ Corn., *ND*, 39, 13-20 (Lang).

⁵ Schol. Hom., *Od.*, 59 (PQ). Cf. Paus., 8. 29, 2 and D.S., 5.7 1, 2-6, for Giants as arrogant mortals who challenged the sovereignty of the gods.

⁶ Ar., *Av.*, 553, 823-5, 1249-1252, cf. Dunbar (1995) 7-9. *Batrachomyomachia*, 278-283.

victorious gods: the Titans “of the nether world”, ἐνέριττοι, are presented as definitely hidden in Tartarus from where they are sometimes invoked as the fearsome guarantors of gods’ engagements.⁷ In Hesiod’s *Theogony*, the Titanomachy is integrated to a larger narrative, woven around two central themes, i. e. the creation of the world and Zeus’ rise to the cosmic supremacy.⁸ It is a cosmogonist trouble which threatens to throw the entire world back to a chaotic state;⁹ its narration is immediately followed by the description of Tartarus, the subterranean prison of the vanquished Titans, equipped with brazen threshold and doors, a place of great cosmic significance, since it is identified with the “sources and limits”, πηγές καὶ πείρατα, of everything, the “roots of the universe”.¹⁰

As for the Giants, the *Odyssey* refers to a “presumptuous people”, λαὸς ἀτάσθαλος, to the “wild tribes”, ἄγρια φύλα, of “over-spirited Giants”, ὑπέρθυμοι Γίγαντες. Even if they are “akin to the gods”, σφίσιβ ἐγγύθεν, like the Phaeacians and the Cyclopes, the Giants share mortality with humans, and perish on account of their pride and overconfidence, guided by their “high hearted”, μεγαλήτωρ, king Eurymedon.¹¹ Hesiod’s *Theogony* relates the birth of the Giants, who spring fully armed, as a side effect of the emasculation of Ouranos: “for all the bloody drops that gushed forth Earth received, and as the seasons moved round she bore the strong Erinyes and the great Giants with gleaming armour, holding long spears in their hands –μεγάλους τε Γίγαντας, τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ’ ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας– and the Nymphs whom they call Meliae all over the boundless earth”.¹² Not only the origin and the external appearance of the Giants, but also their association with the Nymphs of ash-trees (*fraxinus ornus*) –from the

⁷ Hom., *Il.* 14, 273-274 and 278-279 (oath of Hera) and *h.Ap.*, 331-342, for a curse-prayer of Hera also invoking Titans, cf. Faraone (2010) 398-399.

⁸ See, among others, Mondi (1986) 25-48, Blaise / Rousseau (1996) 213-214, Clay (2003) 24-26 and *passim*.

⁹ Cf. Mondi (1986) 43-47 for the motive of the cosmic disturbance.

¹⁰ Hes., *Th.*, 726-739.

¹¹ Hom., *Od.*, 8, 58-60 and 205-206, Phaeacians, Cyclops and Giants form a kind of unity. For the kinship between the Phaeacians and the Giants, see A.R., 4, 992 and Acous., *FGrH* 2F4, cf. West / Heubeck / Hainsworth (2004) 556, 569.

¹² Hes., *Th.*, 183-187 (transl. H.G. Evelyn-White). For the possibility of an allusion to the Gigantomachy at *Th.* 954, see West (1966) 419.

hard and dense wood of which spears are fabricated– and the implacable Erinyes foreshadow their irascible character. Furthermore, through their kinship with ash-trees, the Giants seem close to the bronze race of warriors who, according the myth of metallic men races in the hesiodic *Works*, come from these trees –ἐκ μελιᾶν¹³.

Lost epics and reconstructions

In the Archaic period, each of these mythical battles was very probably treated in autonomous poems. Unfortunately, we possess only a few fragments from the Corinthian Eumelos' *Titanomachy* (6th or 7th c. BC),¹⁴ whereas it is principally the rich iconography of the Gigantomachy from 6th c. onwards which convinces us that this battle must have provided the main subject of an epic poem.¹⁵ The reconstruction of the contents of a presumed epic *Gigantomachy* can be attempted, notably, through the summary of Pseudo-Apollodorus' *Library* (c. 1st or 2nd c. BC), a compiling mythographic work, which is influenced by various traditions.¹⁶ The main topics reported by the *Library* are the following:

- The frightening look and demeanor of the Giants: great size - μεγέθει μὲν σωμάτων ἀνυπερβλήτους -, excessive strength and violence, long hair and big beards, scaled and snake-like ending of the body.¹⁷
- The designation of the place of the birth of the Giants and of the battlefield as Pallene or Phlegra.¹⁸

¹³ Hes., *Op.*, 143-146. The parallel has been frequently signaled by modern scholars: see, among others, West (1966) 173, 221 and Vernant (1989) 39-40 with references to later sources for the origin of mankind from ash-trees.

¹⁴ Eumel., *EGF*, 16-20 (Davies) and Bernabé, *PEG*, I, 11-16.

¹⁵ Together with Hes., *Th.*, 50 (the race of Giants as the last subject of Muses' song: ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων) and Xenoph., fr. 21B, 1 (DK), 12-24 (see *supra*) probably alluding to early poems.

¹⁶ Apollod. 1. 6, 1-2, cf. 2. 7, 1 (expedition of Heracles to Phlegra).

¹⁷ The "gigantic" size is not clearly mentioned by the earliest sources as a characteristic of the Giants. Vian (1952) 187-189, Gantz (1993) 419, 445-446.

¹⁸ Ancient authors situated the plain of Phlegra in various regions: Thessaly, Chalkidiki, Thrake, Arcadia, Italy etc. See Vian (1952) 189-192 and Boardman (2002) 38, T498, T545, cf. Calame (2008) 125-126.

- The oracle instructing the gods to ally with a mortal and the consequent part of Heracles in the fight.
- The leading characters of each side –such as Porphyriion and Alcyoneus on the side of the Giants and Zeus and Athena on the opponent side– and the weapons employed: the distinguishing attributes of gods –Zeus’ lightning, Heracles’ and Apollo’s arcs, Hecate’s torches, Hephaistus’ missiles of red-hot metal, Dionysus’ thyrsus, Hermes’ cap of Hades that renders him invisible– and the more primal rocks and burning uprooted trees thrown by the Giants.¹⁹
- The fruitless attempt of Gaia to produce an herb capable of finalizing the conditional immortality of their sons.

Accounts of other Mythographers provide us, with details that enhance the account of the *Library*. Moreover, the Gigantomachy is presented in literature under a variable light in classical and subsequent times. For Pindar, this battle led by Zeus with the crucial support of Heracles, is one of the deeds that build the praise of his favored Dorian hero. In Euripides’ plays allusions to the Gigantomachy, seen as the triumph of Athens’ patron goddess, integrate, as might be expected, some part of Athenian ideology.

Twin Groups?

Ancient writers usually place the two mythical battles side by side or even confuse them. In fact, in both cases, we have to do with clashes pitting Zeus and his allies against insolent beings whose appearance and behavior go beyond the ordinary limits. Hesiod talks about the enormous “presumptuousness”, ἀτασθαλία, of the Titans, while Alcman, Bacchylides and Pindar stress the “insolence”, ὕβρις, of the Giants who behave “inordinately”, παρ’ αἴσων.²⁰

The divine Titans, children of Gaia and Ouranos, are the prestigious ancestors of Zeus’ generation. The Giants, although younger and mortal, are still related to gods in a way reminiscent of the relationship between gods and heroes. One could say that the two

¹⁹ However, it is worth remarking that, according to the *Library* (1. 3, 5) Athena uses the whole island of Sicily as a missile against Enceladus, Cf. E. *HF*, 908.

²⁰ Hes., *Th.*, 209 and *Pi.*, *P.*, 8, 12-18, *B.*, 15, 59-64 (Snell), *Alc.*, fr. 76, 10 (Lobel-Page), cf. *Alcm.*, 1, 22-35 (Page), although the identification of the struggle described rests uncertain.

groups represent equal deviations of the super-human nature, as they act, respectively, as an anti-divine and anti-heroic race.²¹

On the other hand, Titans and Giants are also associated with the human race. In early epic, the Giants look like primitive super-human beings prior to men, the negative aspect of the heroes. It is not without significance that, by the 5th c. overconfident arrogant heroes like Kapaneus or Pentheus are sometimes compared to them²² and they are themselves even presented as impious men.²³

The Titans, although they are much more distant from mortal men, play an important part in the origins of the human condition through the hesiodic Prometheus' episode and can appear as the ancestors of Greek communities in later times. According to a theogonic tradition, clearly attested in Olympiodorus (6th c.), mankind was born from dust containing elements from the Titans as well as from murdered Dionysus²⁴.

Finally, Zeus, in order to prevail, needs, in both cases, the support of "inferior" allies: that of the Hecatoncheires and the Cyclopes against Titans and that of Heracles against the Giants.²⁵

So close, yet so far...

Despite all these similarities, the one mythic group will never be absorbed by the other. Although the name of Titan is given to some Gigantomachy protagonists as early as in the

²¹ For an interpretation of Titans, Cyclops and Giants as marginal figures, see the inspiring study of Calame (2008) 109-131 talking about "supradivin" and "suprahumain".

²² A., *Sept.*, 424, E., *Bacch.*, 542-544, cf. *Phen.*, 127-130 (Hippomedon).

²³ E., *HF*, 853, Telecl. I. 15 (I, 210) Kock. The way they sprung from the earth led to their identification with "autochthonous" populations in local traditions, see Mayer (1887) 12-17, 31-41. Moreover, Greek writers, usually understand the word γίγαντες as equivalent to γηγενεῖς, "born by the earth – Gê / Gaia" / "autochthonous". Interestingly, in Euripides' *Ion* (987-988) even the Gigantomachy is defined as γηγενῆς μάχη.

²⁴ Bremmer (2008) 88-93. For anthropogony traditions concerning the Titans (or the Giants), see also Edmonds (1999) 40-42 and (2013) 360-390, who considers the birth of titanic ashes as a neoplatonic interpretation and, *contra*, Bernabé (2003) 25-39.

²⁵ Hes., *Th.*, 139-141, 617-663.

classical period, Titans with singular names will never be called Giants, as F. Vian observes.²⁶

In fact, beyond the superficial resemblance, there are some fundamental differences that keep the two races distinct. In opposition to the Giants, the Titans, offspring of the erotic union between Gaia and Ouranos,²⁷ never die and thus can provide a sort of *living material* for the dark foundations of cosmos.²⁸ Characterized by Hesiod as the “prior gods”, *πρότεροι θεοί*,²⁹ they represent the old rulers of the world, during an age which, is described sometimes as the pleasant Golden Age, sometimes as a period of gloomy lawlessness.³⁰ To the contrary, the Giants come into existence later and therefore have an age closer to that of mankind;³¹ due to this delay their horde has to deal with the entire team of gods, who have had enough time, in-between, to come into existence and to gain their attributes. The single combats which constitute the Gigantomachy in art as in literature, contribute to further differentiation of individual gods who fight each one with his distinguishing weapons.

The Titans represent both the old gods against which Zeus succeeded thanks to a strategy combining violence and cunning intelligence and the essential sections of a world grossly differentiated. Accordingly, the Titanomachy involves the great cosmic realms (i. e. earth-sea-sky) in a very large scale: sky and earth, for instance, converge in a way reminiscent of Ouranos and Gaias’ first suffocating embrace.³²

²⁶ For intertwined ideas regarding the two groups, see Vian (1952) 166ff, Vian (1973) 25-41.

²⁷ Hes., *Th.*, 486, 502 (Cronos and Titans called *Οὐρανίδες*), Cf. Suda s. v. *Οὐρανίωνες*, “offspring of Ouranos” (for the Titans), although the epithet in archaic epic is used for the gods living in Olympus (*θεοὶ Οὐρανίωνες*; *Il.* 1.570, 17.195; 24.547; *Od.* 9.15 etc.). The Giants have also some blood of Ouranos’ genitals in them, but, in the Greek thought they seem more closely connected with Gaia, the Earth, who gestated them for a long period. (cf. supra note 12).

²⁸ Moreover, other traditions seem to ignore the *ταπάρωσις* after the defeat of the Titans. In archaic poetry, Atlas has a different fate, while we can see female Titans –Themis, Mnemosyne, Rhea- in respectful roles, see Gantz (1993) 46.

²⁹ *Th.*, 424, 486.

³⁰ Versnel (1990), 90-135.

³¹ See Hes., *Th.*, 50 and supra, note 15.

³² Hes., *Th.*, 701-704.

The Giants appear as a numerous troupe congenitally bound to the earth's crust and confined to the warrior role, compared to relatively small number of the Titans and their sisters, beings of a less uniform character, associated with large parts of the universe. Consequently, the Gigantomachy has a more local and almost tectonic etiological dimension and mythic places associated with it (the "the phlegraean fields") are often geographically identified with real regions. Fossilized bones of oversize mammals excavated during Antiquity and impressive physical phenomena, like earthquakes and volcanic eruptions, are naturally connected by ancient writings, to Giants' buried remains.³³

It is easy to comprehend why it is the Gigantomachy and not the Titanomachy that captures the interest of ancient visual artists.³⁴ Not only does it offer the perfect subject for a "crowd scene", suitable for fully decorated temples and other monumental constructions, but it can also be seen as a justified conflict between Zeus' order and an uncivil aggressive people of rebels, a plot easier to translate in ideological terms serving variable civic interests than the succession theme of the Titanomachy, which pitted Zeus and his allies against their close relatives. In fact, glyptic representations of the Gigantomachy on Parthenon or other famous religious monuments allude to recent historical events as a tribute to the glory of existing cities and rulers which compare themselves to the all-powerful gods. The change in manner of depicting the Giants in art, from humanoid hoplites to wild warriors wearing only panther's skins or even to hybrid snake-legged monsters (mainly from 4th c. BC onwards) is not a mere challenge to artistic talents, it contributes to deepen the gap between the impious Giants and their opponents and, by this way, to idealize violence.³⁵

³³ Boardman (2002) 38-39.

³⁴ See Vian / Moore (1988) 197ff and Bažant (1977) 31-32.

³⁵ The shift occurs in literature only five centuries later (Ovid, *Met.* 1, 183-184). For a similar evolution in the arts, see Vian / Moore (1988). However, it is worth mentioning that in Etruria, snake-legged Giants appear on gems and pottery at an earlier time, see Hanfmann (1937), 483, cf. Mayer (1887) 406ff and Vian / Moore (1988) 253. Some scholars interpret anguipede form as a result of conflation with the figure of the Typhon; for the complicated connection between snakes and the earth-born Giants, see, however, Ogden (2013) 82-86.

The Gigantomachy in Athenian religion and ideology

The subject of Gigantomachy is very popular in Athenian sculpture: it is depicted on the pediment of the ancient temple of Athena and on the metopes of Parthenon. We also know that the mythic battle decorated the shield of Pheidias' Athena Parthenos and that it was also chosen to be represented on the woven robe offered periodically to the goddess at the Panathenaic festival, a celebration drawing its mythical background largely from this mythical episode.³⁶

As far as Athenian politics are concerned, it is clear that the dominant role of Athena in the Gigantomachy is meant to echo the leading role of Athens during Persian Wars. Nevertheless, the Gigantomachy theme throws a more ample light on the mythical personality of the goddess and her favored city. If the main purpose of the Giants' birth and existence is to be the rebel enemies of the gods led by Zeus, in Attica, they are more specifically modeled as the opponents *par excellence* of Athena, "the slaughterer of the Giants",³⁷ since they resemble an inverted image of her own figure.

The way the Giants spring brandishing their spears evoke, on the one hand, Athena's armed birth from Zeus forehead and, on the other, the way Erichthonios, "the very earthy", the legendary prince of the Athenians, is also born from the soil,³⁸ these two motifs are firmly interconnected, as far as Athena is involved as a kind of surrogate mother in the Erichthonios' episode, which is the cornerstone of the Athenian autochthony concept.³⁹

³⁶ For the killing of Asterios as *aition* for the Panathenaic festival, see Vian (1952) 246-264.

³⁷ Orph., *H.*, 32, (ὀλέτειρα Γιγάντων), cf. *Ion*, 1478 (Γοργοφόνα) and 1528-1529 where Creusa swears by Athena Nike "who once raised her shield against the giants, in her chariot beside Zeus" (transl. R. Potter).

³⁸ We have already seen that local traditions present the Giants as autochthonous populations (see note 23). Interestingly Sophocles in *Aegeus* (fr. 24R, 6-7), talks about Pallas' -son of Pandion and, so, another royal ancestor of the Athenians- "nourishing of Giants" (identifying him with Pallas the Giant?). For other elements relating the Giants with the land of Athens, see Calame (2008) 127.

³⁹ Eur., *Ion*, 268-270, Apollod., 1. 14, 6. The scene of Erichthonios birth with emerging Gaia handing the baby to Athena is also depicted on vases throughout the 5th c. BC, see Schefold (1981) 48-57 and Moore (1988) nos 13-27. For myths concerning autochthony, see, among many others, Loraux (1981) 35-73, Rosivach (1987) 294-306, Forsdyke (2012) 119-141.

Moreover, the fact that, Athena Pallas acquires her special garment –the powerful *aigis* which envelops her like a second skin– during this battle, either from the homonymous Giant Pallas or from the hide of Gorgon –the Giants’ assistant and relative– underpins the ambivalent relationship between the goddess and her enemies thanks to which she obtains her very special powers.⁴⁰ Likewise, the two drops of Gorgon blood that Athena incorporates in the amulet she offers to Erichthonios, one fatal, one benign, express the double aspect of Earth-born beings which can be either dreadful aggressors or protectors.⁴¹

Conclusion

Despite a number of intertwined motifs, the two god battles, the Titanomachy and the Gigantomachy, are more complementary than completely equivalent. They allow, together, a negative definition of the respective status and the responsibilities of distinct groups of beings –gods, heroes and men– while offering in the same time a flexible mythical paradigm for deviation on a political level, seen as lawlessness, rebellion or barbarity. It is the Gigantomachy in particular which better serves civic ideology, as we attempted to show in this paper. Interestingly, in Athens, the concept of the autochthony and, in that way, that of the Athenian identity too, seem partly developed through an inverse analogy with Giant mythology.

Therefore, mythical traditions about these famous battles, quite surprisingly, join the so critical Pre-Socratic philosophy, in Heraclitus’ famous saying (520-460 c. BC), according to which, it is war that differentiates all beings:⁴² in fact, it is through the Titanomachy and the Gigantomachy that we clearly see who is mortal and who is immortal, who represents the present and who the past, what is the meaning of being native or barbarian.

⁴⁰ Eur., *Ion*, 995 (Gorgon), Apollod., 1. 6, 2, cf. Tz. on Lyc., 355 (Pallas). Concerning the relation between Athena Παλλάς and Πάλλας, her father in some variant versions, see Vian (1952) 199, 226-228, 272-273, cf. supra, note 38.

⁴¹ Cf. Mastronarde (1975) 168, Rosivach (1977) 284-294 and Mueller (2010) 380-389 about the symbolism of the Gorgon blood.

⁴² Fr. B53 (DK), [= Hippol., *Haer.*, IX, 9: “War is the father and king of all, and has produced some as gods and some as men, and has made some slaves and some free” (transl. by G.W.T. Pack)].

Bibliography

Athanassaki (2010): Athanassaki, L. (2010), "Art and Politics in Euripides' *Ion*: the Gigantomachy as Spectacle and Model of Action", in: A.M. Gonzalez de Tobia (ed.) *Mito y Performance. De Grecia a la Modernidad*, La Plata, 199-241.

Bažant (1977): Bažant, J. (1977), "Titanes" in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VIII, 1, Zürich-München, 31-32.

Bernabé (2003) : Bernabé, A. (2003), "Le mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques", in: D. Accorinti / P. Chuvin (éds), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, 25-39.

Boardman (2002): Boardman, J. (2002), *The Archeology of Nostalgia*, London.

Blaise / Rousseau (1996) : Blaise, F. / Rousseau, P. (1996), "La Guerre (*Théogonie*, v. 617-720)", in: F. Blaise / P. Judet de la Combe / P. Rousseau (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 213-253.

Bremmer (2008): Bremmer, J. N. (2008), *Greek Religion and Culture, the Bible and the Near East*, Leiden-Boston.

Brisson (2004): Brisson, L. (2004), *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago.

Calame (2008): Calame, C. (2008), "Les Figures grecques du gigantesque", in: C. Calame (éd.), *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, études réunies par D. Bouvier / M. Steinrück / P. Voelke, Paris, 109-132 [=Communications 42 (1985), 147-172].

Edmonds (1999): Edmonds III, R. G. (1999), "Tearing Apart the Zagreus Myth. A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin", *Classical Antiquity*, 18, 35-73.

Edmonds (2013): Edmonds III, R. G. (2013), *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge.

Faraone (2010): Faraone, C. A. (2010), "Cronos and the Titans as Powerful Ancestors: A Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells", in: J. N. Bremmer / A. Erskine

(eds), *The Gods of Ancient Greece; Identities and Transformations* (=Edinburgh Leventis Studies 5), Edinburgh, 388-405.

Forsdyke (2012): Forsdyke, S. L. (2012), "Born from the Earth: the Political Uses of an Athenian Myth", *Journal of Ancient Near East Religions*, 12, 119-141.

Gantz (1993): Gantz, T. (1993), *Early Greek Myth. A Guide to Literate and Artistic Sources*, Baltimore-London.

Hanfmann (1937): Hanfmann, G. (1937), "Studies in Etruscan Bronze Reliefs: The Gigantomachy", *The Art Bulletin*, 19, 463-485.

Loraux (1981): Loraux, N. (1981), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.

Mastrorade (1975): Mastrorade, D. J. (1975), "Iconography and Imagery in Euripides' *Ion*", *California Studies in Classical Antiquity*, 8, 163-176.

Mayer (1887): Mayer, M. (1887), *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst*, Berlin.

Moore (1988): Moore, M. B. (1988), "Ge", in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV, 1, Zürich-München, 171-177.

Mueller (2010): Mueller, M. (2010), "Athens in a Basket: Naming, Objects, and Identity in Euripides' *Ion*", *Arethusa*, 43, 365-402.

Ogden (2013): Ogden, D. (2013), *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.

Rosivach (1977): Rosivach, V. (1977), "Earthborns and Olympians: The Parodos of the *Ion*", *Classical Review*, 27, 284-294.

Rosivach (1987): Rosivach, V. (1987), "Autochthony and the Athenians", *Classical Review*, 37, 294-306.

Russell / Konstan (2005): Russell, D. A. / Konstan, D. (2005), *Heraclitus: Homeric Problems*, Atlanta.

Schefold (1981): Schefold, K. (1981), *Die Göttersage in der klassischen und Hellenistischen Kunst*, Munich.

Strauss (2013): Strauss Clay, J. (2013), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge.

Vernant (1989): Vernant, J. -P. (1989), *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα
Greek trans. (1985¹).

Versnel (1993): Versnel, H. S. (1993), *Inconsistences in Greek and Roman Religion. Tradition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden.

Vian (1951): Vian, F. (1951), *Répertoire des Gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*, Paris.

Vian (1952): Vian, F. (1952), *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris.

Vian (1973) : Vian, F. (1973), "Le syncrétisme et l'évolution de la Gigantomachie", in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, 25-41.

Vian / Moore (1988): Vian, F. / Moore, M.B. (1988), "Gigantes", in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV, 1 Zürich-München, 191-270.

West / Heubeck / Hainsworth (2004): West, S. / Heubeck, A. / Hainsworth, J. B. (2004), *Ομήρου Οδύσσεια. Κείμενο και ερμηνευτικό υπόμνημα Α*, Αθήνα, Greek transl. (2000¹).

West (1966): West, M. L. (1966), *Hesiod Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford.

Όρμη και τόλμα δαιμόνιος. Γυναίκες, θεοί και πόλεμος

σε αρχαιοελληνικές παραδόσεις*

Στέλλα Γεωργούδη

École Pratique des Hautes Études, Paris

Στο πλαίσιο της μελέτης του αρχαιοελληνικού πολιτισμού, διατυπώνονται καμιά φορά ορισμένες φράσεις που, επαναλαμβανόμενες από διάφορους ειδικούς, γίνονται με το πέρασμα του χρόνου αυταπόδεικτα τεκμήρια. Έτσι η φράση *ο γάμος είναι για το κορίτσι ό,τι ο πόλεμος για το αγόρι* αναφέρεται πολύ συχνά, χωρίς καμιά απόχρωση, όταν γίνεται λόγος περί γυναικών στην αρχαία Ελλάδα.¹ Η φράση αυτή καθ'εαυτή δεν είναι λανθασμένη. Το πρόβλημα είναι ότι υποβαθμίζει μια πραγματικότητα πολύ πιο περίπλοκη που δεν αντιστοιχεί σε έναν απόλυτο χωρισμό των δύο φύλων και στον αυστηρό αποκλεισμό των γυναικών από την κοινωνική ζωή των ελληνικών πόλεων, όπως έχει υποστηριχθεί, κατά καιρούς, από ορισμένους μελετητές.

Μια πιο πολύπλευρη έρευνα, που παίρνει υπόψη της όχι μόνο τα φιλολογικά κείμενα, αλλά επίσης τα αρχαιολογικά, επιγραφικά, εικονογραφικά δεδομένα, δίνει μιαν αρκετά διαφορετική εικόνα. Πολλές γυναίκες, αντί να εμφανίζονται ως χλωμές μορφές πίσω από τον πατέρα ή τον σύζυγο, επεμβαίνουν, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, στον χώρο της πόλης, και κυρίως στον θρησκευτικό τομέα.² Αξίζει να αναφερθεί, ως ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα, η ιέρεια της Αθηνάς

* Αυτό το κείμενο είναι μία παραλλαγή στα ελληνικά ενός άρθρου που δημοσιεύθηκε στα αγγλικά: "To Act, Not Submit. Women's Attitudes in Situations of War in Ancient Greece", in: Jacqueline Fabre-Serris / Alison Keith, *Women & War in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (2015), 200-213.

¹ Η φράση αυτή του Jean-Pierre Vernant (1974) 38 ταίριαζε απόλυτα στο πλαίσιο της μελέτης του *La guerre des cités*. Όταν όμως αναφέρεται ξεκομμένη από τα συμφραζόμενα, γίνεται ένα είδος άχρονου κλισέ.

² Για τον ρόλο των γυναικών στη λατρεία, πρβλ. Georgoudi (2005).

Πολιάδος στην Αθήνα, στην οποία αναφέρονται πολλές πηγές, τονίζοντας την έντονη παρουσία της, τη δυναμική δράση της και το μεγάλο της κύρος μέσα στην αθηναϊκή κοινωνία. Η εξέχουσα αυτή Αθηναία πολίτις, που υπηρετούσε την θεά δια βίου, μπορούσε να απαγορεύει σε ορισμένους την είσοδο στο ιερό, να ενάγει κάποιον σε δίκη, ή να παρουσιάζεται ενώπιον της Βουλής για προβλήματα που αφορούσαν τη διαχείριση των ιερών της Ακροπόλεως καθώς και άλλες λατρευτικές λειτουργίες.³

Ο πολεμικός βέβαια χώρος είναι πολύ διαφορετικός από τον θρησκευτικό. Αλλά και στον πόλεμο ορισμένες γυναίκες και υπό ορισμένες συνθήκες μπορούν να αναλάβουν ηγετικό ρόλο, σύμφωνα με κάποιες παραδόσεις και διηγήσεις αναφερόμενες σε γεγονότα τα οποία θεωρούνται από τους Έλληνες ως ιστορικά, ή και ως θρυλικά. Γιατί, όπως λέει ο Ισοκράτης (*Πανηγυρικός*, 28), μιλώντας για τα αγαθά που παρέχει η θεά Δήμητρα στην πόλη της Αθήνας, «έστω και αν η ιστορία [της αρπαγής της Περσεφόνης] έχει πάρει τη μορφή ενός μύθου (μυθώδης ό λόγος), αξίζει τον κόπο να λεχθεί». Κάτι παρόμοιο σημειώνει και ο Λυκούργος (*Κατά Λεωκράτους*, 95), όταν λέει ότι μια ιστορία, έστω και αν έχει πάρει μυθώδη χαρακτήρα, αρμόζει να την ακούν οι νεώτεροι.

Ο Πλούταρχος (*Γυναικῶν ἀρεταί*, 243 de), θέλοντας να αποδείξει την ισότητα των δύο φύλων ως προς την ἀρετή, απαριθμεί μια σειρά πράξεων που είναι, όπως λέει, ἄξια λόγου, πράξεις που επετέλεσαν οι γυναίκες κοινῇ καὶ ἰδίᾳ. Από τα πολλά παραδείγματα που δίνει, θα αναφερθῶ μόνο σε ορισμένα που δείχνουν τις γυναίκες να δρῶν συλλογικά και όχι ατομικά. Οι γυναίκες, βέβαια, αποκλείονται από τον στρατό, δεν ανήκουν στον μάχιμο πληθυσμό μιας πόλης. Υφίστανται, όμως, τις συνέπειες των πολέμων, γίνονται καμιά φορά ανθρώπινα θύματα που θυσιάζονται στον βωμό μιας θεότητας για να εξασφαλισθεί η νίκη του στρατού (όπως, π.χ. η Ιφιγένεια). Επιπλέον, όπως λέει ο Ξενοφών ή ο Πλούταρχος,⁴ οι γυναίκες θεωρούνται συνήθως παθητικά και φοβισμένα άτομα, που δεν μπορούν να αντέξουν τον θόρυβο, τις κραυγές, τη φωτιά και τον καπνό, γιατί ακριβώς είναι, σύμφωνα με τον Πausanias (4. 21. 9), «ασυνήθιστες στον πόλεμο» (ἀθηταί τε πολέμου). Ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά*,

³ Για την σημαντική αυτή μορφή, βλ. Georgoudi (2003).

⁴ Ξενοφών, *Ελληνικά*, 6. 5. 28. Πλούταρχος, *Άγησίλαος*, 31. 5.

2. 1269 b 35-39), στην κριτική που ασκεί εναντίον του πολιτεύματος και του κοινωνικού συστήματος της Σπάρτης, υποστηρίζει ότι, σε καιρό πολέμου, οι γυναίκες των Λακώνων είναι βλαβερώταται, σε αντίθεση με τις γυναίκες των άλλων πόλεων που μπορούν να φανούν χρήσιμες. Ας σημειωθεί ότι, για τον Αριστοτέλη, οι γυναίκες αποτελούν το ήμισυ του πληθυσμού, το *ἡμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων*. Είναι λοιπόν, φυσικό, να συμμερίζονται τις ίδιες ηθικές αρετές με τους άνδρες, δηλαδή τη *σωφροσύνη*, τη *δικαιοσύνη* ή την *ἀνδρεία*. Αλλά η *ἀνδρεία* δεν είναι η ίδια για τα δύο φύλα: η *ἀνδρεία* του ανδρός είναι *ἀρχική*, δηλαδή είναι μια «αρχηγική» *ἀνδρεία*, ενώ η *γυναικεία ἀνδρεία* είναι *ύπηρετική*, δηλαδή υποδεέστερη. Και όπως θα πει ο Ξενοφών στον *Οἰκονομικό* του (7. 23), το σώμα της γυναίκας αντέχει λιγότερο, δεν μπορεί εύκολα να υποφέρει το κρύο, τη ζέστη και τις οδοιπορίες, δηλαδή όλες αυτές τις δοκιμασίες που μόνο το σώμα και η ψυχή του ανδρός μπορούν να αντιμετωπίσουν.

Παρ' όλα αυτά, μερικές διηγήσεις διαψεύδουν, κατά κάποιον τρόπο, αυτές τις απόλυτες διατυπώσεις ορισμένων ιστορικών ή φιλοσόφων της αρχαίας Ελλάδας. Θα αναφέρω τρία μόνο παραδείγματα σχετικά με κατορθώματα που γίνονται ομαδικά από γυναίκες, έστω και αν η πρωτοβουλία ανήκει σε κάποια εξαιρετική γυναίκα, που είναι άξια επαίνων.

Η πρώτη ιστορία αφορά στο Αργος,⁵ όταν ο βασιλιάς της Σπάρτης Κλεομένης επιτίθεται εναντίον των Αργείων και τους εξουδετερώνει. Μπροστά στην ήττα των ανδρών, η ποιήτρια Τελέσιλλα ανεβάζει στα τείχη της πόλεως τους οικιακούς δούλους, τους *οἰκέτας*, και όσους Αργείους δεν μπορούσαν να πολεμήσουν *διὰ νεότητα ἢ γῆρας*. Κατόπιν, μαζεύει όσα όπλα βρίσκει σε σπίτια και ιερά και οπλίζει όσες γυναίκες είναι στην ακμή της ηλικίας τους για να ριχτούν στη μάχη εναντίον των Σπαρτιατών. Και πολέμησαν, όπως λέει ο Πausanias (2. 20. 8-9), *ἐρρωμένως*, δηλαδή με δύναμη, με *ῥώμη*, χωρίς να πτοηθούν από τις πολεμικές κραυγές, τον *ἀλαλαγμόν* των Λακεδαιμονίων. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο (*Γυναικῶν ἀρεταί*, 243 de), τις γυναίκες τις παρακίνησε σίγουρα μια *όρμη καὶ τόλμα δαιμόνιος*, προερχόμενη δηλαδή από μια θεϊκή δύναμη. Γιατί όχι μόνον απέκρουσαν τον Κλεομένη,

⁵ Για την ιστορία αυτή, πρβλ. Pirenne-Delforge (1994) 154-160 και Pironti (2007) 259-262 (με προηγούμενη βιβλιογραφία).

προκαλώντας μεγάλες απώλειες στον εχθρικό στρατό, αλλά έδιωξαν από τη χώρα και τον δεύτερο βασιλιά της Σπάρτης, τον Δημάρατο, σώζοντας έτσι την πατρίδα. Και όπως προσθέτει ο Πλούταρχος, τις γυναίκες που έπεσαν στη μάχη τις έθαψαν στην Αργεία οδό, ενώ σε αυτές που επέζησαν έδωσαν το προνόμιο να ιδρύσασθαι τὸν Ἐννάλιον, δηλαδή να ιδρυσουν, προς τιμήν αυτού του κατ' εξοχήν πολεμικού θεού, κάτι το οποίο δεν διευκρινίζει ο Πλούταρχος.⁶ Και αυτή η λατρευτική πράξη γίνεται ακριβώς ως *ὑπόμνημα τῆς ἀριστείας*, σε ανάμνηση της γενναιότητας και της ηρωικής δράσης των γυναικών. Ο Πausanias (2. 20. 8) είδε μάλιστα στο Άργος, στο ιερό της Αφροδίτης, μια στήλη με παράσταση της Τελέσιλλας, η οποία εικονίζεται να κρατά ένα κράνος, έτοιμη να το βάλει στο κεφάλι της, ενώ στα πόδια της είναι ριγμένα βιβλία για να θυμίζουν ίσως ότι η θαρραλέα αυτή γυναίκα ήταν και ποιήτρια.

Η δεύτερη διήγηση, πιο σύντομη, αναφέρεται στην απεγνωσμένη αντίσταση των Μεσσηνίων εναντίον των Σπαρτιατών, οι οποίοι τους είχαν πολιορκήσει κατά τον λεγόμενο δεύτερο Μεσσηνιακό πόλεμο (7^ο αι. π.Χ.). Στην απελπισία τους, οι Μεσσηνιοί επιτέθηκαν κατά των Σπαρτιατών και μαζί τους όρμηξαν και οι γυναίκες με κεραμίδια και με ό τι μπορούσε να φέρει η καθεμιά για να χτυπήσει τους εχθρούς, παρ' όλο που εμποδίζονταν από μια δυνατή νεροποντή. Οι γυναίκες λοιπόν, λέει πάλι ο Πausanias (4. 21. 6), *ἐτόλμησαν να πάρουν τα όπλα, πράγμα που δυνάμωσε ακόμη περισσότερο τὴν τόλμαν των ανδρῶν*, οι οποίοι έβλεπαν ότι και οι γυναίκες προτιμούσαν να χαθούν μαζί με την πατρίδα, παρά να τις πάνε σκλάβες στην Λακεδαίμονα.

Τέλος, η τρίτη ιστορία δεν είναι μόνο πιο αναπτυγμένη από την προηγούμενη, αλλά παρουσιάζει και ορισμένα στοιχεία που έδωσαν λαβή σε προβληματικές, κατά τη γνώμη μου, θεωρίες. Όλα αρχίζουν με μίαν ανάγλυφη εικόνα του Άρεως που είδε ο Πausanias (8. 48. 4-5), στην αγορά της Τεγέας, στην Αρκαδία. Ο θεός του πολέμου επωνομάζεται *Γυναικοθόινας*, λέει ο Περιηγητής, γιατί, κατά τον Λακωνικό πόλεμο, όταν ο βασιλιάς των Λακεδαιμονίων Χάριλλος εξεστράτευσε εναντίον των Τεγεατών, οι γυναίκες πήραν τα όπλα και έστησαν ενέδρα κάτω από έναν λόφο ονομαζόμενο

⁶ Αν πρόκειται, δηλαδή, για άγαλμα, βωμό ή ιερό. Για την έκφραση *ιδρύσασθαι τὴν Ἐννάλιον*, πρβλ. Volgraff (1934) 151 σημ. 8.

Φυλακτρίς. Και πάνω στο φούντωμα της μάχης ανάμεσα στους δύο στρατούς, οι γυναίκες όρμησαν ξαφνικά και έτρεψαν σε φυγή τους Λακεδαιμονίους. Ανάμεσα σε αυτές τις γενναίες γυναίκες, ξεχώρισε η καλούμενη Μάρπησσα που έφερε την επωνυμία *Χοίρα* (το θηλυκό του χοίρος), και είχε ξεπεράσει όλες τις άλλες στην τόλμη. Μετά την ήττα των Σπαρτιατών, συνεχίζει ο Πausanίας, λένε ότι οι γυναίκες προσέφεραν στον Άρη τὰ ἐπινίκια, δηλαδή μια θυσία για τον εορτασμό της νίκης, αλλά χωρίς τη συμμετοχή των ανδρών και χωρίς να τους δώσουν μερίδα από το θυσιασμένο ζώο. Για αυτόν τον λόγο, λοιπόν, λέει ο Περιηγητής, ο Άρης επονομάστηκε *Γυναικοθόινας*. Όσο για την Μάρπησσα, μπορεί να μην τιμήθηκε με μιαν εικόνα, όπως η ποιήτρια Τελέσιλλα, αλλά το όπλο της είχε εκτεθεί στον περιώνυμο ναό της Αθηνάς Αλέας, στην Τεγέα, ανάμεσα στα πιο αξιόλογα αναθήματα αυτού του ιερού.⁷

Πριν επανέλθουμε στην περιεργη αυτή επωνυμία του Άρεως, θα πρέπει να αναφερθούν άλλες μορφές επέμβασης του γυναικείου φύλου στον πολεμικό χώρο. Σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως στην Αθήνα ή στο Άργος, οι γυναίκες συμμετέχουν στην κατασκευή των επάλξεων της πόλης. Στην Αθήνα, μετά την αποχώρηση των Περσών, όλοι όσοι βρισκόνταν στην πόλη, πανδημεί, όπως λέει ο Θουκυδίδης (1. 90. 3), άνδρες, γυναίκες και παιδιά, έσπευσαν να υπερυψώσουν το τείχος, σύμφωνα με την υπόδειξη του Θεμιστοκλή. Στο Άργος, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου, επίσης πανδημεί, άνδρες, γυναίκες και οικέτες, άρχισαν να κτίζουν μακρά τείχη μέχρι την θάλασσα, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη (5. 82. 6). Αλλού, όπως στις Πλαταιές, κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, όταν η πόλη, ως σύμμαχος των Αθηναίων, βρισκόταν υπό την κατοχή των Θηβαίων, που ήταν σύμμαχοι των Λακεδαιμονίων, οι γυναίκες πήραν ενεργό μέρος στην επίθεση εναντίον του εχθρού: μαζί με τους οικέτες, άρχισαν να ρίχνουν από τα σπίτια πέτρες και κεραμίδια, με κραυγές και ολολυγές, και έτρεψαν έτσι σε φυγή τους πανικόβλητους Θηβαίους που, μέσα στη νύχτα, έτρεχαν στους δρόμους της πόλης, μην ξέροντας από πού να ξεφύγουν (Θουκυδίδης, 2. 4. 2). Στην Κέρκυρα, επίσης, αλλά αυτή τη φορά κατά τον

⁷ Πausanίας, 8. 47. 2. Σχετικά με αυτό το όπλο της Μάρπησσας, πρβλ. Moggi (2005) 140 (με παραπομπές).

εμφύλιο πόλεμο που ξέσπασε το 427 ανάμεσα στους ολιγαρχικούς, οπαδούς των Λακεδαιμονίων, και στους δημοκράτες, οπαδούς των Αθηναίων, οι γυναίκες τάχθηκαν με το μέρος του δήμου και βοήθησαν τολμηρῶς τους δημοκρατικούς, όπως λέει ο Θουκυδίδης (3. 74. 1), εκσφενδονίζοντας από τα σπίτια κεραμίδια κατά των ολιγαρχικών, και υπομένοντας τον θόρυβο της μάχης *παρὰ φύσιν*, παρὰ τη γυναικεία φύση τους. Τελος, σε αντίθεση με τις κατηγορίες του Αριστοτέλη εναντίον των γυναικών της Σπάρτης, όπως αναφέρθηκε πριν, άλλες πηγές, όπως ο Πλούταρχος (*Πύρρος*, 27. 2-3), εκθειάζουν τη γενναιότητα των Σπαρτιατισσών. Όταν ο Πύρρος απειλούσε τη Σπάρτη, το 272 π.Χ., οι νέες κοπέλες και οι γυναίκες, με επικεφαλής την Αρχιδαμία, συνέβαλαν αποφασιστικά στην προστασία της πόλης τους. Μαζί με τους άνδρες, άνοιξαν μια μεγάλη τάφρο και την γέμισαν με άμαξες δημιουργώντας έτσι ένα αξεπέραστο φράγμα για τον στρατό του Πύρρου.

Αν αναφέρθηκα σε αυτές τις ιστορίες, που είναι λίγο πολύ γνωστές, είναι γιατί ορισμένοι μελετητές συνεχίζουν να τις ερμηνεύουν με μονοσήμαντο τρόπο, με βάση τη θεωρία της «ανωμαλίας», της «ανατροπής της κανονικότητας».⁸ Από τη στιγμή, λένε, που ο πόλεμος είναι υπόθεση των ανδρών, όταν οι γυναίκες εγκαταλείπουν τον κλειστό και ασφαλή χώρο του οίκου, όπου ανήκουν, και ρίχνονται στη μάχη, δημιουργείται μια διάσπαση της κανονικής πορείας των πραγμάτων, και μάλιστα μια ανατροπή των αξιών. Όπως υποστηρίζει, π.χ., ο Fritz Graf, αυτές οι διηγήσεις, αναφερόμενες είτε σε ιστορικά είτε σε θρυλικά γεγονότα, “may sometimes project the otherwise unthinkable”, προβάλλουν δηλαδή κάτι που δεν μπορεί κανείς να το διανοηθεί ή να το φαντασθεί.⁹ Και όπως λένε ορισμένοι, γυναίκες σαν την Τελέσιλλα ή την Μάρπησσα και όσες τις ακολουθούν ιδιοποιούνται τον ρόλο των ανδρών, έναν ρόλο που δεν τους ανήκει.¹⁰

⁸ Σύμφωνα, π. χ., με την άποψη της Nicole Loraux (1989) 278, 300, αυτές οι ιστορίες «renforcent le sentiment d’anomalie qui s’attache aux interventions des femmes dans la vie de la cité» (υπογράμμιση δική μου).

⁹ Graf (1984) 254 (βλ. επίσης 246, 250-253).

¹⁰ Πρβλ. Moggi (2005) 141, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτή η οικειοποίηση του ανδρικού ρόλου παρουσιάζεται ως μια «ανατροπή της κανονικότητας» (*rovesciamento della normalità*).

Άλλοι ιστορικοί της Αρχαιότητας πάνε ακόμη πιο μακριά, υποστηρίζοντας ότι αυτήν την «ανατροπή των κανόνων» στον πολεμικό χώρο, την βρίσκουμε επίσης στο θρησκευτικό πεδίο. Η ίδρυση, λένε, από γυναίκες ενός μνημείου, ίσως ενός αγάλματος, προς τιμήν του Ενυαλίου στο Άργος μαρτυρεί αυτήν την «ανατροπή», αφού ο θεός αυτός, που ταυτίζεται συχνά με τον Άρη, είναι μια πολεμική θεότητα που θα την τιμούσαν αποκλειστικά οι άνδρες. Και προσθέτουν ότι αυτός ο κόσμος «ανάποδα» φαίνεται ακόμη καθαρότερα στην Τεγέα για τρεις λόγους. Πρώτα απ' όλα, γιατί είναι οι γυναίκες που προσφέρουν θυσία στον Άρη, έναν κατ' εξοχήν θεό του πολέμου. Δεύτερον, γιατί αποκλείουν τους άνδρες, ενώ κανονικά, οι γυναίκες, μην έχοντας πολιτικά δικαιώματα, δεν θα μπορούσαν να εκτελέσουν αιματηρές θυσίες στους θεϊκούς βωμούς, ή να πάρουν μέρος στη διανομή του κρέατος και στο θυσιαστήριο γεύμα. Και τρίτον, γιατί ο Άρης δέχεται να γίνει αντικείμενο λατρείας των γυναικών και να είναι «προσκαλεσμένος στο γυναικείο συμπόσιο» (όπως ερμηνεύεται συνήθως η επίκληση *Γυναικοθόινας*).¹¹

Αυτές οι θεωρίες και απόψεις γεννούν πολλά ερωτηματικά. Το πλαίσιο αυτού του άρθρου δεν επιτρέπει μια ευρύτερη και πιο εμπεριστατωμένη εξέταση, γι' αυτό αρκούμε σε κάποιες παρατηρήσεις. Πρώτα απ' όλα, ο Άρης και ο Ενυάλιος δεν ταυτίζονται υποχρεωτικά. Αν μερικές φιλολογικές πηγές τους ταυτίζουν, άλλες τους διαχωρίζουν (όπως, π.χ., ο Αριστοφάνης, *Ειρήνη*, 457, με τα *Σχόλια*).¹² Εξάλλου, ο Ενυάλιος λατρεύεται, σε ορισμένες πόλεις, ως ανεξάρτητη θεότητα, όπως στην Αθήνα ή στη Σαλαμίνα.¹³ Στην Θεράπνη, π.χ., της Λακωνίας, πριν από τους αγώνες πάλης των εφήβων, κάθε ομάδα των αγωνιζομένων νέων θυσιάζει στον θεό ένα μικρό σκυλάκι, γιατί θεωρούν ότι στον ανδρειότερο των θεών πρέπει να προσφέρεται ως θυσία το ανδρειότερο από τα ήμερα ζώα (Παυσανίας, 3. 14. 9). Από την άλλη

¹¹ Πρβλ. Moggi (2005) 142 σημ. 16.

¹² Η διάκριση αυτή βρίσκεται ήδη στον Αλκμάννα, απόσπ. 44 Campbell.

¹³ Βλ. Parker (2005) 398. Για τις λατρείες του Ενυαλίου ως ανεξάρτητου θεού, πρβλ. Lonis (1979) 120-121 και Jost (1985) 129-130, 514-515.

μεριά, σε μερικές επιγραφές βρίσκουμε τα δύο ονόματα ξεχωριστά, όπως στον γνωστό όρκο των Αθηναίων εφήβων (μέσα 4^{ου} αι. π. Χ.).¹⁴

Δεν έχουμε επίσης ενδείξεις που να βεβαιώνουν ότι οι λατρείες του Άρεως ή του Ενυαλίου, στην αρχαία Ελλάδα, ανήκουν αποκλειστικά στους άνδρες. Για να υποστηρίξουν μια τέτοια άποψη, μερικοί επικαλούνται μια λατρεία του Άρεως στην πόλη Γερώνθρες της Λακωνίας, όπου απαγορεύεται στις γυναίκες να μπουν στο άλσος του θεού κατά την εορτή που κάνουν κάθε χρόνο προς τιμήν του (Παυσανίας, 3. 22. 7). Αλλά υπάρχουν και άλλες λατρείες του Άρεως, σε άλλες πόλεις και τόπους, ή του Ενυαλίου, όπως π.χ., στη Λίνδο, όπου δεν έχουμε καμία μαρτυρία ή ένδειξη για πιθανό αποκλεισμό των γυναικών.¹⁵ Οι λατρευτικές, άλλωστε, απαγορεύσεις, που αποτελούν ένα ειδικό κεφάλαιο της ελληνικής θρησκείας, αφορούν και άνδρες και γυναίκες, και οφείλονται συχνά σε τοπικούς λόγους, γεγονός που συνηγορεί κατά των γενικεύσεων και των απολύτων συμπερασμάτων.

Στις ιστορίες που είδαμε, οι γυναίκες δεν εμφανίζονται ως άβουλα άτομα, ανίκανα να πάρουν οποιαδήποτε απόφαση. Αντιθέτως, οι γυναίκες είναι εκείνες που παίρνουν την πρωτοβουλία να ριχτούν στη μάχη, και να κινητοποιήσουν, θα έλεγα, τον άμαχο πληθυσμό. Αυτές είναι, επίσης, που αποφασίζουν να προσφέρουν θυσία στον Άρη, και εδώ αξίζει να κάνουμε μια σύντομη παρατήρηση σχετικά με την σημασία της επωνυμίας *Γυναικοθοίνας*. Συνήθως την ερμηνεύουν με δύο τρόπους: «Αυτός που προσκαλεί τις γυναίκες σε γεύμα, σε συμπόσιο», ή «Αυτός που είναι προσκαλεσμένος σε συμπόσιο από τις γυναίκες», και εξηγούν την προσφερόμενη θυσία βάσει, όπως ειπώθηκε, της θεωρίας της «ανωμαλίας», της «ανατροπής της κανονικότητας». Η έννοια όμως της «πρόσκλησης», του «προσκαλεσμένου», δεν είναι υποχρεωτική για την ερμηνεία αυτής της επωνυμίας. Το ρήμα *θοινάω* σημαίνει απλά «τρώγω, ευωχούμαι, συμποσιάζω». Οι Έλληνες, όταν ήθελαν να καλέσουν κάποιον

¹⁴ Rhodes / Osborne (2003) 440-48, αριθμ. 88, στ. 17-18.

¹⁵ Ο Παυσανίας αναφέρει διάφορες λατρείες του Άρεως στην Πελοπόννησο, χωρίς να σημειώνει κάποιον αποκλεισμό των γυναικών (3. 19. 7-8, 2. 32. 9, 5. 15. 6). Για την λατρεία του Ενυαλίου στη Λίνδο (τέλος του 5^{ου} αι. π.Χ.), βλ. Sokolowski (1962) 146, αριθμ. 85.

σε γεύμα, έλεγαν κυρίως *ές θοίνην καλεῖν τινα*, ή ακόμη, *παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν θοίνην*.¹⁶ *Γυναικοθοίνας* μπορεί να σημαίνει, πολύ απλά, «Αυτός που τρώει με τις γυναίκες σε συμπόσιο», που είναι δηλαδή «συνδαιτυμόνας» (*συνθοινάτωρ* ή *σύνθοινος*) των γυναικών.¹⁷ Ας προσθέσω εδώ, ότι, τα τελευταία χρόνια, χάρη σε νέες έρευνες που στηρίζονται και στα επιγραφικά δεδομένα, ξέρουμε ότι οι γυναίκες δεν αποκλείονται ούτε από τις αιματηρές θυσίες, ούτε από την διανομή του κρέατος.¹⁸ Δεν μπορούμε, λοιπόν, να ερμηνεύσουμε την ιερουργία της Τεγέας ως μιαν «ανατροπή των κανόνων».

Τέλος, για πολλούς μελετητές, οι γυναίκες έχουν, σε αυτές τις ιστορίες, έναν απλό, βοηθητικό ρόλο, έστω και αν δεν υπάρχουν, σε αυτά τα αρχαία χωρία κάποιοι όροι που να σημαίνουν κάτι τέτοιο.¹⁹ Αντιθέτως μάλιστα, είναι ενδεικτικό ότι ο Θουκυδίδης (3. 74. 1), για να δηλώσει τη δράση των γυναικών στην Κέρκυρα, χρησιμοποιεί το ρήμα *συνεπιλαμβάνομαι*, που σημαίνει «παίρνω μέρος με κάποιον, συμπράττω με κάποιον σε κάτι», και όχι «βοηθώ», όπως μεταφράζεται συχνά. Επίσης, για να χαρακτηρίσει τον τρόπο ενεργείας *τῶν παρθένων καὶ γυναικῶν* στην άμυνα της Σπάρτης εναντίον του Πύρρου, ο Πλούταρχος (*Πύρρος*, 27. 3) χρησιμοποιεί το ρήμα *συνεργάζομαι*. Επομένως, αυτό που τονίζεται είναι οι έννοιες της *συμμετοχής*, της *συνεργασίας*, η *συλλογική προσπάθεια* που καταβάλλεται από άνδρες και γυναίκες, όταν η πόλη βρίσκεται σε κίνδυνο. Σε ιδιαίτερες μάλιστα περιστάσεις, όταν υπάρχει έλλειψη, *σπάνις ἀνδρῶν*, όλος ο λαός ενεργεί ομαδικά, *πανδημεί*, άνδρες, γυναίκες και, καμιά φορά, νέες κοπέλλες, παιδιά και υπηρέτες.²⁰ Όταν ο εχθρός βρίσκεται προ των πυλών, όταν επιτίθεται ή κατέχει μια πόλη, τότε κινητοποιούνται όλα τα μέλη της κοινότητας, ανεξαρτήτως κοινωνικής ή πολιτικής θέσεως, φύλου ή ηλικίας, με μοναδικό σκοπό την υπεράσπιση και τη σωτηρία της πατρίδας. Από αυτή

¹⁶ Πρβλ. Ευριπίδης, *Ίων*, 1140. Αριστοτέλης, απόσπ. 549 Rose.

¹⁷ Για αυτούς τους όρους, πρβλ. Ευριπίδης, *Ήλέκτρα*, 638. Πολέμων *apud* Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί*, 6. 234 d.

¹⁸ Βλ. τις εμπεριστατωμένες αναλύσεις του Osborne (1993).

¹⁹ Βλ., π.χ., Loraux (1989) 277.

²⁰ Για την έννοια της λέξης *πανδημεί*, βλ., παραπάνω, Θουκυδίδης 1. 90. 3 και 5. 82. 6. Πρβλ. επίσης Rayen (2004) 36. *Σπάνις ἀνδρῶν*: Πολύαινος, *Στρατηγήματα*, 44.4.

την άποψη, οι θεωρίες περί «ανωμαλίας», περί «αντιστροφής, ανατροπής της κανονικότητας», που βασίζονται κυρίως σε έναν υποτιθέμενο απόλυτο και αυστηρό διαχωρισμό των δύο φύλων, είναι ακατάλληλες για να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν ορισμένες πολύπλοκες καταστάσεις, που προβάλλουν και προσδίδουν αξία στις έννοιες της συνεργασίας, της συμμετοχής, της συμπληρωματικότητας.

Βιβλιογραφία

Georgoudi (2003): Georgoudi, S. (2003), "Lysimachè, la prêtresse", in: N. Loraux (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, 167-213.

Georgoudi (2005): Georgoudi, S. (2005), "Athanaïos therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux", in: V. Dasen / M. Piérart (éds), *Ίδιαι και δημοσία. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos, Suppl. 15, Liège, 69-82.

Graf (1984): Graf, F. (1984), "Women, War and Warlike Divinities", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 55, 245-254.

Jost (1985): Jost, M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.

Lonis (1979): Lonis, R. (1979), *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris.

Loraux (1989): Loraux, N. (1989), *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.

Moggi (2005): Moggi, M. (2005), "Marpessa detta Choira e Ares Gynaikothoinas," in: E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia*, Papers from the Norwegian Institute at Athens 8, 139-150.

Osborne (1993): Osborne, R. (1993), "Women and Sacrifice in Classical Greece", *Classical Quarterly*, 43, 392-405.

Parker (2005): Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.

Payen (2004): Payen, P. (2004), "Femmes, armées civiques et fonction combattante en Grèce ancienne (VII^e-IV^e siècle avant J.-C.)", *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, 20, 15-41.

Pirenne-Delforge (1994): Pirenne-Delforge, V. (1994), *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Kernos, Suppl. 4, Athènes-Liège.

Pironti (2007): Pironti, G. (2007), *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, *Kernos*, Suppl. 18, Liège.

Rhodes / Osborne (2003): Rhodes, P. J. / Osborne, R. (eds) (2003), *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford.

Sokolowski (1962): Sokolowski, F. (1962), *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément, Paris.

Vernant (1974) : Vernant, J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.

Vollgraff (1934): Vollgraff, W. (1934), "Une offrande à Enyalios", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 58, 138-156.

Κακοποιήσεις νεκρών σωμάτων στην *Ιλιάδα*.

Θεϊκές παρουσίες και απουσίες

Δήμητρα Μήττα

Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας

Με την εισήγηση αυτή επιχειρούμε να αναδείξουμε: α) την κλιμάκωση της βίας μετά τον θάνατο του Πατρόκλου και του Έκτορα με την ταυτόχρονη άρση των τελετουργικών και θεσμοθετημένων κανόνων αντιμετώπισης των νεκρών από τους αντιπάλους β) την εμπλοκή των θεών στις υποθέσεις των ανθρώπων και τις αντιδράσεις τους στις τελετουργικές ανωμαλίες.

Ο Πρίαμος, ικετεύοντας τον Έκτορα να μην αντιμετωπίσει τον Αχιλλέα, προσπαθεί να τον συγκινήσει προβλέποντας την καταστροφή της Τροίας, το μέγεθος και τις εκφάνσεις της. Στην τραγική του ρήση περιγράφονται όλα τα δεινά που προκύπτουν από τον πόλεμο: 1) βεβηλώνονται δημόσιοι και ιδιωτικοί χώροι 2) οι γυναίκες υφίστανται τη βία των νικητών, αιχμαλωτίζονται (Εκάβη, Ανδρομάχη...), βιάζονται (Κασσάνδρα), θυσιάζονται (Πολυξένη) 3) το ίδιο και οι γιοι και τα παιδιά, ιδιαίτερα της βασιλικής οικογένειας, γιατί αποτελούν μελλοντικό κίνδυνο, λ.χ. ο Τρωίλος και ο Αστυάνακτας¹ 4) οι ηλικιωμένοι, αφού δουν όλες τις βιαιοπραγίες των νικητών, υφίστανται ατιμωτικό θάνατο από τους νικητές, αλλά και ατιμωτική αντιμετώπιση από τα ίδια τους τα σκυλιά, που πεινασμένα κατασπαράσσουν το αιματοβαμμένο γυμνό σώμα του παλιού αφεντικού² (Χ 58-76).³ Ήδη στο προοίμιο της *Ιλιάδας*

¹ Ο πρώτος σκοτώνεται από τον Αχιλλέα σε ενέδρα· τον μικρό Αστυάνακτα πετά ο Οδυσσεύς από τα τείχη της Τροίας (*Ιλίου Πέρσις*) ή πείθει τους Έλληνες ότι το παιδί πρέπει να πεθάνει και αυτοί το πετούν από το τείχος (Ευρ., *Τρωάδες*, 721-5, 1134-5)· αλλού (*Ιλιάς Μικρά*) ο Νεοπτόλεμος αρπάζει από το πόδι το παιδί και το εκσφενδονίζει (πρβ. Πανσ. 10.25.9).

² Στην *Ιλιάδα Μικρά* ο Πρίαμος φονεύεται από τον Νεοπτόλεμο «στην πόρτα του σπιτιού του» (πρβ. Χ 66), ενώ στην *Ιλίου Πέρσις* πεθαίνει στον βωμό του *ερκείου Διός*.

δηλώνεται ότι η «μάνητα του Αχιλλέα» έστειλε ψυχές στον Άδη κάτω / παλικαριών, στους σκύλους ρίχνοντας να φάνε τα κορμιά τους / και στα όρνια ολούθε (Α 3-6), ανακαλώντας στη μνήμη τις συνέπειες από την τελετουργική ανωμαλία που προκάλεσε η απαγόρευση του Κρέοντα να ταφεί το νεκρό σώμα του Πολυνείκη (Σοφ., Αντ.) ή τις αντιδράσεις που προκάλεσε η απαγόρευση του Μενέλαου και του Αγαμέμνονα να ταφεί ο αυτόχειρας Αίαντας (Σοφ., Αίας).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι σε έναν πόλεμο εκμηδενίζονται οι αξίες του πολιτισμού και ο άνθρωπος εξαγριώνεται. Ο κατά τα άλλα μειλίχιος Πάτροκλος συμπαράσύρεται από την κτηνωδία και τη δυναμική της ψυχολογίας του πολέμου παροτρύνοντας τους άνδρες, σε περίπτωση που νικήσει στη μονομαχία με τον Έκτορα, να κατακρεουργήσουν το σώμα του αντιπάλου του, να το σκυλεύσουν και να φονεύσουν τους υπερασπιστές του· λίγο νωρίτερα αντιμάχησε με τον Έκτορα για το σώμα του νεκρού ηνιόχου του Κεβριόνη, κρατώντας τον νεκρό από το πόδι, τη στιγμή που ο Έκτορας το κρατούσε από το κεφάλι. Οι κανονικές συμβάσεις της ανθρώπινης κοινωνίας, όπως η τελετουργία της ταφής, οι ικεσίες και οι όρκοι δεν έχουν πια ισχύ.⁴ Και το ερώτημα είναι αν αυτό προκαλεί την οργή των θεών ή και οι ίδιοι μετέχουν στις παραβιάσεις.

Στις παραβιάσεις αυτές αναγνωρίζουμε ένα σημείο τομής στην *Ιλιάδα*: πριν και μετά τον θάνατο του Πάτροκλου. Πριν από τον θάνατο τηρούνταν οι συμφωνίες για την περισυλλογή των νεκρών, την απόδοση στους δικούς τους ανθρώπους και την ταφή τους: *ο πόλεμος [...] / να παύσει ο επικατάρατος, ωστόσο τους νεκρούς μας / να*

³ Για εικαστικές αποδόσεις των συνεπειών του τρωικού πολέμου, άλλοτε πιστές στην *Ιλιάδα* αναπαραστάσεις, άλλοτε με παραλλαγές και συνέχειες της ιστορίας που εμφανίζονται σε άλλα έπη, ή με προεκτάσεις και διαμορφώσεις που οφείλονται αποκλειστικά στους εικαστικούς δημιουργούς βλ. http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/mythology/lexicon/priamides/contents.html. Φυσικά, οι εικαστικές επιλογές της κάθε περιόδου εξυπηρετούσαν και εξυπηρετούν όχι τόσο ή μόνο την ανάγκη διατήρησης ενός παρελθόντος όσο την έκφραση ενός παρόντος ζώντος. Για παράδειγμα, στην ερυθρόμορφη κάλπη του Κλεφράδη, 480-475 π.Χ., με διάφορα θέματα από την άλωση της Τροίας, Τρωαδίτισσες θρηγούν σαν μέλη τραγικού χορού, σαν ο αγγειογράφος να είχε μπροστά στα μάτια του την καταστροφή της Αθήνας από τους Πέρσες. Βλ. ενδεικτικά Arias / Hirmer / Shefton (1962), Neumann (1965), Schefold (1966), Johansen (1967).

⁴ Πρβ. Όμ., *Ιλ.* Φ 34-204, Υ 467-468 κ.α. και Segal (1971) 30-32. Με όρους τραγωδίας μιλούμε για ύβρη.

καύσομε· μετέπειτα θα κτυπηθούμε πάλι / ώσπου να δώσει ένας θεός την νίκην σ' όποιον θέλει (Η 375-78) στο αίτημα των Τρώων, που μεταφέρει ο Ιδαίος, ο Αγαμέμνονας απαντά: ποιος φιλαργυρεύεται προς τους απεθαμένους / παρηγοριά με την πυράν στο πνεύμα τους να δώσει; / Στον όρκον έχω μάρτυρα τον ύψιστον Κρονίδαην (Η 408-11),⁵ ενώ υπήρχε η έγνοια να αιχμαλωτίζουν περισσότερους εχθρούς – συνέφερε οικονομικά– παρά να σκοτώνουν. Μετά τον θάνατο του Πατρόκλου οι «κανονικές» συνθήκες του πολέμου αίρονται και κυριαρχεί η κτηνωδία, που κορυφώνεται με την επιθυμία του Αχιλλέα να κατασπαράξει ωμό το νεκρό σώμα του Έκτορα, αλλά και της Εκάβης να καταβροχθίσει το συκώτι του Αχιλλέα. Αλλά πώς θα ήταν δυνατόν οι θνητοί να μη φτάσουν σε μια τέτοια κατάσταση τη στιγμή που ο Δίας είχε κατηγορήσει την Ήρα ότι ευχαρίστως θα έτρωγε τον Πρίαμο ωμό, και τα παιδιά του κι όλους τους Τρώες (Δ 34-6);

Η μανία του Αχιλλέα εκδηλώνεται στον αριθμό των Τρώων που σκοτώνει, αλλά και στη μεταχείριση που επιφυλάσσει στα νεκρά σώματα. Στη μάχη στις όχθες του θεού-ποταμού Σκάμανδρου και μέσα στον ίδιο τον Σκάμανδρο, παγιδεύει και σφαγιάζει τους Τρώες, που υποχωρώντας μπροστά στη μανία του ρίχνονταν στα νερά του ποταμού για να γλιτώσουν, αλλά τελικά παγιδεύτηκαν, εβάφουνταν στο γαίμα το ποτάμι (Φ 21), κάτι που θυμίζει το πώς οι Αθηναίοι έτρεξαν προς τον ποταμό Ασσίναρο της Σικελίας για να ξεφύγουν από τους Συρακούσιους και για να ξεδιψάσουν και τελικά παγιδεύτηκαν εκεί: κ' οι Αθηναίοι έπιναν ακόμα χορταίνοντας τη δίψα τους, κουβαριασμένοι όλοι μαζί σε μια βαθύτερη γούβα του ποταμού, με μεγάλο σπρωξίδι κι ανακατωσούρα. [7.84.5] Κ' οι Πελοποννήσιοι κατέβηκαν τον απέναντι γκρεμό κι άρχισαν να σφάζουν όσους βρίσκονταν ακόμα μέσα στο ποτάμι. Το νερό είχε αμέσως θολώσει και μολεντεί, αλλά δεν έπιναν για τούτο με λιγότερη αχορτασιά νερό μαζί με ματωμένη λάσπη, κι ακόμα πολεμούσαν οι περισσότεροι αναμεταξύ τους γι' αυτό (7.84.4-5). Ο Αχιλλέας αφήνει τα πτώματα των αντιπάλων του μέσα στο ποτάμι, σε μια παρωδία ταφικής τελετουργίας: τα ψάρια, υποκαθιστώντας τις γυναίκες που εθιμικά ήταν επιφορτισμένες με το έργο της φροντίδας του νεκρού, καθαρίζουν τα

⁵ Για τη σημασία και τα έθιμα ταφής, βλ. Reiner (1938), Andronikos (1968), Alexiou (1974), Kurtz - Boardman (1994), Burkert (1993) 399-449, Bruit Zaidman / Schmitt Pantel (2002) 73-79.

νεκρά σώματα γλείφοντάς τα αλλά και τα τρώνε αντί για τα σκουλήκια στη γη ή την πυρά, ενώ η νεκρική πομπή και η ταφή γίνονται μέσω του ποταμού στη θάλασσα. Η μητρική γη αντικαθίσταται από τον απέραντο κόρφο της θάλασσας που δέχεται τον νεκρό (Φ 122-5): μόνο που αυτό δεν συνιστά τιμή, όπως και η εγκατάλειψη του νεκρού στα σκυλιά, τα όρνια ή τις μύγες, που τον περιζώνουν πιότερα παρά μοιρολογήτρες (Λ 394-5).⁶ Σε αυτές τις περιπτώσεις, το άταφο σώμα μιάνει και το χώμα –διπλή λοιπόν η κακοποίηση και η ύβρις.

Μετά τον θάνατο του Πάτροκλου πολλαπλασιάζονται και οι περιπτώσεις αποκεφαλισμού ως πράξη εκδίκησης και με πρόθεση. Πριν από τον θάνατο, Αγαμέμνων και Πηνέλεως αποκεφαλίζουν τους εχθρούς τους μαχόμενοι σε μια διαβαθμισμένη αγριότητα (Λ 146-7, 261), με πιο άγριες τις σκηνές θανάτου των Τρώων Ιλιονέα και Αμφίλοχου από τον Πηνέλεω και τον Αίαντα του Οϊλέα. Ο δεύτερος αποκεφαλισμός θυμίζει του Πενθέα στις Βάκχες του Ευριπίδη, που και αυτός συνιστά τελετουργική ανωμαλία, αλλά και το παιχνίδι που έπαιξαν οι Μαινάδες με αυτό σαν να ήταν σφαίρα (στ. 1135-6). Ο μη αποκεφαλισμός του Πατρόκλου, παρά τις απειλές και την επιθυμία του Έκτορα (Σ 176-7) αλλά η αφαίρεση της περικεφαλαίας του από τον Απόλλωνα περιγράφεται με ενάργεια τέτοιας έντασης που σοκάρει τον ακροατή / αναγνώστη σαν να πρόκειται για αποκεφαλισμό: με το χτύπημα που πετυχαίνει ο Φοίβος η περικεφαλαία κυλιέται στο χώμα και σκόνη λερώνει το λοφίο, σαν να επρόκειτο για το ίδιο το κεφάλι του ήρωα που κείται στη σκόνη.⁷

⁶ Πρβ. την παρομοίωση του πλήθους των Αργείων γύρω από το νεκρό σώμα του Σαρπηδόνα με μύγες / που ζουζουνούν στη μάντρα, ολόγυρα στις γαλατοκαρδάρες, / την άνοιξη, καθώς ξεχείλισε στους αρμεγούς το γάλα (Π 641-643), η οποία υπαινίσσεται την αποσύνθεση του νεκρού.

⁷ Για τη διπλή απώλεια, του Πατρόκλου και της πανοπλίας, βλ. Wilson (1974) 385-389. Την πανοπλία του Πατρόκλου-Αχιλλέα φόρεσε ο Έκτορας. Την πράξη αυτή έκρινε ως αλαζονική ο Δίας (Ρ 205-6), πιθανότατα επειδή μόνο γιοι θεών, π.χ. Αχιλλέας, Μέμνων, και ίσως συγγενείς εξ αγχιστείας (Πηλέας) μπορούσαν να φορούν πανοπλίες κατασκευασμένες από τον Ήφαιστο (Ρ 194-209). Αλλά βέβαια, ακόμη κι αν κάποιος τείνει να οργιστεί με τον Έκτορα για μια ενέργεια υβριστική προς τους θεούς, ωστόσο, έχοντας κατά νου ότι το τέλος του Πριαμίδα θα ερχόταν σύντομα, μπορεί να αισθανόταν ακόμη και οίκτο.

Τα νεκρά σώματα απογυμνώνονται από τον οπλισμό τους.⁸ Κανονικά δεν υπάρχει τίποτε το μεμπτό σε αυτό, αν και ο Αχιλλέας δεν το έκανε, όταν σκότωσε τον πατέρα της Ανδρομάχης, τον Ηετίωνα, χειρονομία της οποίας την ευγένεια αναγνωρίζει η ίδια η Ανδρομάχη. Εξάλλου, οι οπλισμοί των νεκρών αφιερώνονται στους θεούς, όπως το λέει ο Έκτορας, όταν καλεί κάποιον Αχαιό να μονομαχήσει μαζί του –ένδειξη τιμής και αναγνώρισης προς τον αντίπαλο. Όμως το σώμα του πολεμιστή εμφανίζεται γυμνό χωρίς τον οπλισμό του, τόσο που ο Αίας με το φαρδύ σκουτάρι του τον Πάτροκλο σκεπάζει (P 123-39), φράση η οποία θυμίζει μιαν αντίστοιχη για τον τρόπο που ο Απόλλωνας προστάτευε το σώμα του Έκτορα από τη σκληρή μεταχείριση που του επιφύλαξε ο Αχιλλέας: [...] Με τ' ολόχρυσο σκουτάρι του τρογύρα / τον σκέπαζε όλο, ως τον βωλόσουρνε μην ξεγδαρθεί στο χώμα (Ω 20-1). Η ντροπή που αισθάνεται κάποιος για την αποτυχία του να περισώσει τον οπλισμό του συντρόφου του έχει διατυπωθεί emphaticά από τον Σαρπηδόνα: πάλεψε τρογύρα απ' το κορμί μου / τι θα σου γίνω αργότερα, [...], / ντροπή και καταφρόνια, αν τ' άρματα μπορέσουν και μου γδύσουν (Π 497-9).

Από τον θάνατο του Σαρπηδόνα και μετά πολύ σημαντική αναδεικνύεται η κατοχή του πτώματος του νεκρού. Γύρω από τα νεκρά σώματα πραγματοποιούνται μάχες που οδηγούν σε άλλους θανάτους. Στη διάρκεια των μαχών, η σκόνη κολλάει επάνω στο αίμα της πληγής του νεκρού, τα πρόσωπα παραμορφώνονται, τα σώματα καλύπτονται από τα κοντάρια που ρίχνονται και από τις δύο πλευρές –αποκορφής τον αποσκέπαζαν ως με τ' ακρόποδά του, λέει ο ποιητής για τον Σαρπηδόνα (Π 638-40). Τελικά, η σύγκρουση για το σώμα του λύνεται με συμβιβασμό: ο Δίας αφήνει τους Έλληνες να απογυμνώσουν τον γιο του από τα όπλα του, διασώζει όμως το σώμα του. Στην περίπτωση του Πάτροκλου, η σημασία της κτήσης του σώματος είναι μεγαλύτερη, γι' αυτό και ο Έκτορας δεν δέχεται την πολύ λογική πρόταση του Λυκιώτη Γλαύκου να γίνει ανταλλαγή με τα άρματα του Σαρπηδόνα που είχαν κερδίσει οι Αργίτες (P 160-5). Στη μάχη γύρω από το σώμα του συντρόφου του Αχιλλέα ο Έκτορας προφταίνει, παίρνει τα όπλα του και τα ζώνεται, δοκιμάζει να τον σύρει προς το μέρος των Τρώων, για να του κόψει το κεφάλι και στη συνέχεια να

⁸ Πρβλ. E 684-687· Λ 246-247· Ν 198-201· Π 782· P 60, 121-139, 205, 536-537· Σ 20-21, Φ 183.

πετάξει το κουφάρι του θροφή της Τροίας τους σκύλους, όμως αποκρούεται από τον Μενέλαο και τον Αίαντα, ενώ ο Ιππόθοος που είχε καταφέρει να σύρει τον Πάτροκλο προς το μέρος των Τρώων, χτυπιέται από τον Τελαμώνιο Αίαντα. Ανατριχιαστική είναι ή περιγραφή της στιγμής κατά την οποία οι δύο πλευρές τον τραβούσαν όπως οι καλφάδες τεντώνουν το τομάρι ενός βοδιού (P 389-95).⁹

Αντίστοιχα, ο Αχιλλέας τραυματίζει τον Έκτορα χτυπώντας τον θανάσιμα με το κοντάρι στον λαιμό, αρνείται την ικεσία του μελλοθάνατου να παραδώσει το κορμί του στους δικούς του¹⁰ και ο Έκτορας πεθαίνει έχοντας ακούσει την κομπαστική ρήση του μανιασμένου τιμωρού για το τι του επιφυλάσσει, να τον αποκεφαλίσει και να προσφέρει το κεφάλι του στον τάφο του Πάτροκλου (Σ 335), αλλά ο ποιητής, έχοντας υπόψη τη ραψωδία Ω με την ικεσία του Πριάμου, δεν θα μπορούσε να το επιτρέψει. Οι υπόλοιποι Αχαιοί μαχαιρώνουν το πτώμα του με μίαν άκαμπτη αδιαφορία και με μικρόψυχη κακοβουλία ή και μίσος, που αντιδιαστέλλεται με την ομορφιά του νεκρού και με τη στάση των Αχαιών που έτρεχαν μακριά του όσο ήταν στη ζωή· μόνο τώρα που είναι νεκρός τον αντιμετωπίζουν: *Για δες που αγγίζουμε τον Έκτορα και δεν αγριεύει τώρα, / σαν τότε που μας άναβε άσπλαχνα τη φλόγα στ' άρμενά μας!* / Έτσι ο καθείς μιλώντας του 'δινε μια χτυπιά αποδίπλα (X 373-6).¹¹

Όμως στον Πάτροκλο και τον Έκτορα επιβάλλεται και μια άλλη μορφή κακοποίησης: τα σώματά τους σέρνονται πέρα δώθε πίσω από ένα άρμα με δεμένο το

⁹ «Είναι πολύ πιθανό η αφήγηση της μάχης που διεξάγεται πάνω από το σώμα του Πατρόκλου να σχετίζεται με αφηγήσεις ακόμη πιο επιβλητικών μαχών που πραγματοποιήθηκαν για το πτώμα του ίδιου του Αχιλλέα [...] η μεταφορά του πτώματος του Πατρόκλου από τους Αχαιούς ενδέχεται να έχει διασκευαστεί κατά το πρότυπο της διάσημης υποχώρησης του Αίαντα, όταν μεταφέρει τον νεκρό Αχιλλέα», Edwards (2003) 152-153. Πρβ. Οδ. ω 35-93, «Αιθιοπία», Πρόκλος 62 κ.ε. Απολλόδ. *Επιτομή* 5, 3 κ.ε. Κόιντος Σμυρναίος 3, 1 κ.ε.

¹⁰ Η μονομαχία μεταξύ Αχιλλέα – Έκτορα (X 248-272) μετατρέπεται σε μια μάταιη απόπειρα διαπραγμάτευσης για την επιστροφή του νεκρού σώματος εκείνου που θα ηττηθεί. Πρβ. E 630-654, H 224-243, N 809-832, Y 176-258 και Fenik (1968) 66. Η ρήση του είναι η τελευταία μιας σειράς ικεσιών από τους Τρώες με τις οποίες εκλιπαρούν για τη ζωή τους, όλες μάταιες. Πρβ. τα λόγια του Πάτροκλου στον Μηριόνη: «Τα λόγια κυβερνούν στη σύναξη, στον πόλεμο τα μπράτσα» (Π 630).

¹¹ Οι Griffin (1980) 47 και 138, Wilamowitz (1916) 103, Richardson (2005) 272 σχολιάζουν τη σκηνή επισημαίνοντας τη μικρότητα του όχλου, την επιθυμία του να διασφαλίσει ότι ο Έκτορας, που τόσα δεινά προκάλεσε στους Αχαιούς ήταν όντως νεκρός, το γεγονός ότι η κακοποίηση συντελείται μπροστά στα μάτια του λαού του.

πόδι με λουρί. Ο Ιππόθοος, μες στον άγριο σάλαγο τον έσερνε απ' το πόδι [τον Πάτροκλο], / με το λουρί τα νεύρα δένοντας, στους αστραγάλους γύρα (P 289-290). Και ο Αχιλλέας: [...] δουλειές αταίριαστες του Εχτόρου κάνει τότε: / των δυο ποδιών του πίσω ετρύπησε τα νεύρα, από τις φτέρνες / ως τ' αστραγάλια, και τους πέρασε λουριά βοδιού από μέσα,¹² / και τα 'δεσε στο αμάξι, αφήνοντας να σούρνει η κεφαλή του. / [...] / Κι ως σούρνονταν [τα άλογα], η σκόνη εφούντωνε· τα μαύρα μαλλιά του / σκορπίζαν γύρα· το κεφάλι του στον κουρνιαχτό εβουλούσε, / που τόσες χάρες πριν το στόλιζαν, και τώρα ο Δίας αφήκε / οχτροί να το ντροπιάσουν άπρεπα στο γονικό του χώμα. / Έτσι στη σκόνη το κεφάλι του σουρνόταν όλο (X 395-406).¹³

Την πράξη αυτή ο Αχιλλέας επαναλάμβανε επί δώδεκα μέρες κάθε που φούντωνε ο θυμός του (Ω 14-18¹⁴, πρβ. Ψ 13) ακόμη και το γεγονός ότι μιλά στον Έκτορα, ενώ αυτός είναι νεκρός, είναι δηλωτικός του θυμού του (X 364-366). Οι προσβολές είναι απανωτές: ο Έκτορας είναι μες στη σκόνη και μπρούμυτα, ενώ ένας νεκρός θα έπρεπε να τοποθετηθεί ανάσκελα για να ταφεί· επιπλέον, η πράξη αυτή γίνεται στην πατρίδα του, μπροστά στα μάτια των δικών του ανθρώπων που αδυνατούν να αντιδράσουν.

Τη βάρβαρη μεταχείριση του σώματος του Έκτορα από τον Αχιλλέα την υπερασπίστηκαν οι κριτικοί ήδη στην αρχαιότητα, και ο Αριστοτέλης,¹⁵ επισημαίνοντας την ανάλογη συμπεριφορά του Έκτορα απέναντι στον Πάτροκλο, την επιθυμία του να πετάξει το σώμα του αντιπάλου του στα σκυλιά (P 127) και επειδή το σώμα του Πάτροκλου είχε συρθεί πέρα δώθε, καθώς το διεκδικούσαν

¹² Η πράξη αυτή θυμίζει τον τρόπο με τον οποίο ο Λάιος ακινητοποίησε τον μικρό Οιδίποδα, όταν ήταν να τον πετάξει στο βουνό (Σοφ., Οιδ. Τ. 717-718).

¹³ Και το λοφίο του Δόλοπα είχε πέσει στη σκόνη, λίγο πριν ο ίδιος σκοτωθεί από τον Μενέλαο (P 538), το αίμα λέρωσε την όμορφη κόμη του Εύφορβου (P 51 κ.ε.). Για το στερεότυπο μοτίβο της ανθρώπινης κόμης ή των λοφίων από χείτη αλόγου που λερώνονται από τη σκόνη, βλ. Fenik (1968) 163.

¹⁴ Για τη σκηνή του συρσίματος, βλ. Segal (1971) 41-42, Griffin (1980) 47, 84-85, 138.

¹⁵ Ο Αριστοτέλης παρατήρησε ότι ο Αχιλλέας ακολούθησε ένα έθιμο και υποστήριξε την άποψή του με στοιχεία που πιστοποιούσαν ότι η πρακτική αυτή συνεχίστηκε στη Θεσσαλία (fr. v. 3.24.166). Παραδίδεται, ακόμη, ότι ο Μ. Αλέξανδρος μιμήθηκε την πράξη του Αχιλλέα, επιβάλλοντας την ίδια μοίρα στον Βάτη, κυβερνήτη της Γάζας (Ηγησίας, FGH 142 Φ 5, Quintus Curtius 4.6.29).

Έλληνες και Τρώες.¹⁶ Αλλά το θέμα δεν είναι τι λένε οι άνθρωποι αλλά οι θεοί. Ο Δίας υπερασπίζεται τον Αχιλλέα από τις κατηγορίες που εξαπολύει ο Απόλλωνας εναντίον του, ότι είναι άσπλαχνος, ότι έχει καρδιά αμέρωτη, ότι ο νους του είναι άδικος και η γνώμη του σκληρή, άποψη που στηρίζεται όχι μόνο με την κακοποίηση του σώματος του Έκτορα αλλά και γιατί ο Αχιλλέας είχε καταπατήσει το εθιμικό της ικεσίας· επιπλέον, ασεβούσε πατώντας τα κουφάρια, όχι μόνο αυτός αλλά και τα άλογά του. Αντίθετα ο Δίας παρατήρησε ότι ο Αχιλλέας δεν είναι *άφρων, άσκοπος, αλιτήμων* που είναι οι τρεις πηγές μιας κακής πράξης –αφροσύνη, απερισκεψία, εσκεμμένη κακία (Ω 157-158).¹⁷

Αλλά τι κάνουν οι θεοί γενικά σε αυτόν τον πόλεμο; Ό,τι κάνουν και στην υπόλοιπη ζωή: Μοιράζονται την εξουσία και συνεργάζονται μεταξύ τους, όμως παραβίαση των ορίων και των σφαιρών εξουσίας του ενός από τον άλλον προκαλεί τη μεταξύ τους σύγκρουση, μέσα στην οποία εμπλέκεται ο άνθρωπος, όπως η μύγα στον ιστό της αράχνης –ο Ιππόλυτος τιμά την Άρτεμη με την αφιέρωσή του στο κυνήγι, τιμωρείται όμως από την Αφροδίτη που δεν την τιμά απέχοντας από τον έρωτα. Έτσι, βλέπουμε θεούς που για τον έναν ή τον άλλον λόγο παίρνουν το μέρος της μιας ή της άλλης πλευράς και μάχονται και οι ίδιοι. Ο Δίας παίρνει το μέρος των Τρώων, όμως για να αναδειχθεί η αξία του Αχιλλέα. Η Ήρα δεν κατανοεί τις πράξεις του συζύγου της και με διάφορες διπλωματικές κινήσεις, κυρίως επιστρατεύοντας τα θέλγητρά της με τη βοήθεια της αφελούς Αφροδίτης, προσπαθεί να ακυρώσει τα σχέδιά του υπέρ των Τρώων. Ο Απόλλωνας στέκεται στο πλευρό των Τρώων, ο Ποσειδώνας το ίδιο, η Αφροδίτη, ερωμένη του Τρωαδίτη Αγκίστη και μητέρα του Αινεία, επίσης –μάλιστα παρέσυρε και τον εραστή της Άρη, αν και εκείνος είχε υποσχεθεί στον Δία και την Ήρα την αντίθετη υποστήριξη. Η ίδια πληγώνεται στη μάχη από τον Διομήδη, ζητά παρηγοριά στην αγκαλιά της μητέρας της Διώνης, δέχεται τη χλεύη της Ήρας και τις συμβουλές του πατέρα της να απέχει από τη μάχη. Η Αθηνά στέκεται στο πλευρό των Αχαιών, προστατεύει τον Αχιλλέα, συμβουλεύει τον Διομήδη, ο Ήφαιστος

¹⁶ Βλ. Richardson (2005) 277.

¹⁷ Το emphatic στερητικό τρίκωλο είναι συνηθισμένο σε ηθικά και θρησκευτικά συμφραζόμενα. Πρβ. *ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος* (I 63) και Arend (1933).

κατασκευάζει νέα πανοπλία για τον Αχιλλέα. Η Ήρα προτείνει (Δ) έναν εύσχημο τρόπο παραβίασης των όρκων ανάμεσα σε Αχαιούς και Τρώες μετά τη μονομαχία Μενέλαου - Πάρη, ώστε ο πόλεμος να ξαναρχίσει. Ο Δίας υποχωρεί και η Αθηνά με τη μορφή του Λαόδοκου παρασύρει με λόγια δελεαστικά τον Τρώα Πάνδαρο να τοξεύσει τον Μενέλαο κι έτσι να παραβιαστούν οι συνθήκες. Επιπλέον, ενώ οι Αχαιοί ασχολούνται με τη θεραπεία του επιπόλαιου τραύματος του Μενέλαου, οι Τρώες επιτίθενται και έτσι η παραβίαση των όρκων δεν περιορίζεται μόνο στην ενέργεια του Πάνδαρου. Στο πλάι των Τρώων στέκουν ο Άρης και ο Απόλλωνας, η Αθηνά ενθαρρύνει τους Αχαιούς. Στη ραψωδία Υ ο Δίας αίρει την απαγόρευση που είχε επιβάλει στους άλλους θεούς και τους επιτρέπει να πάρουν μέρος στη μάχη (θεομαχία), άλλοι στο πλευρό των Αχαιών και άλλοι με το μέρος των Τρώων. Ο Σκάμανδρος παραπονιέται ότι έχει γεμίσει νεκρούς και δεν μπορεί να κυλήσει τα νερά του, ο Αχιλλέας του απαντά περιφρονητικά, ο ποταμός φουσκώνει τα νερά του και ορμά να τον πνίξει. Ο ήρωας σώζεται με την παρέμβαση της Αθηνάς και του Ποσειδώνα, αλλά ο Σκάμανδρος, με τη συνδρομή του ποταμού Σιμόντα, πλημμυρίζει τον κάμπο, ο Πηλείδης κινδυνεύει και πάλι, όμως ο Ήφαιστος, ύστερα από παράκληση της Ήρας, ανάβει πελώρια φλόγα, καίει τα δέντρα στις όχθες του Σκάμανδρου και δαμάζει τον ποταμό.

Ποιος θα νικήσει; Ποια πλευρά; Ποια είναι η ηθική των θεών;

Αν θα θέλαμε να δούμε γιατί οι θεοί υποστηρίζουν άλλοι τους μεν άλλοι τους δε, θα βρίσκαμε ίσως πίσω από τον κάθε ήρωα, στον ίδιο ή τη γενιά του, μια ύβρη για την οποία τιμωρείται. Σε κάθε περίπτωση, λοιπόν, οι θεοί έχουν δίκιο, αν και το δίκιο τους μπορεί να χαρακτηριστεί «ανήθικο».¹⁸ Εξάλλου, η «ηθική» τους συζητιόταν ήδη στην αρχαιότητα, αν και γενικά γινόταν αποδεκτό ότι ο φόβος του θεού ήταν η αρχή της ηθικότητας (Οδ. ζ 120 κ.ε., ι 175 κ.ε., ν 201 κ.ε.).¹⁹ Έτσι, αντιδρούν συλλογικά στην άρση των τελετουργικών κανόνων, για παράδειγμα της περιποίησης του νεκρού και της ταφής του. Όταν ο Αχιλλέας χτύπησε τον Αιθίοπα Μέμνονα και τον σκότωσε, πριν προφτάσει να του πάρει τα όπλα, η Ηώς αρπάζει τον γιο της, τον αποθέτει μακριά,

¹⁸ Lloyd-Jones (1971).

¹⁹ Burkert (1993) 504-512.

τον πλένει από τα αίματα, τον συγυρίζει, τον μοιρολογά και ύστερα φωνάζει τους αδελφούς της, τον Ύπνο και τον Θάνατο να τον κουβαλήσουν με τα φτερά τους στη μακρινή πατρίδα του για ταφή. Ενίοτε αλλάζουν τα υλικά της φροντίδας. Για παράδειγμα, Αφροδίτη, Απόλλωνας, Θέτιδα αλείφουν τα σώματα του Έκτορα, του Σαρπηδόνα και του Πάτροκλου με νέκταρ και αμβροσία, ώστε τα σώματα να μη σαπίσουν και να μείνουν *δρυσάτα*, ενώ οι θνητοί χρησιμοποιούν ελαιόλαδο. Επιπλέον, η Αφροδίτη εμποδίζει τα σκυλιά να κατασπαράξουν το σώμα του Έκτορα, ενώ ο Απόλλωνας το καλύπτει με μαύρο σύννεφο, παρόμοιο με το σύννεφο ή την ομίχλη που οι θεοί χρησιμοποιούν για να κρύψουν ή να σώσουν τους ευνοούμενους τους.

Μοιάζει σαν οι θεοί να προστατεύουν την τελετουργία υπενθυμίζοντας διαρκώς την αναγκαιότητα της τέλεσης των τελετουργικών, ώστε να διατηρείται η κοινωνία και η κοινωνικότητα του ανθρώπου, έστω και καταναγκαστικά ο ανθρωπισμός του: «Γιατί καθώς οι νεκροί ήταν άταφοι, όποτε έβλεπε κανείς κάποιον από τους στενούς του φίλους να κείτεται δοκίμαζε αίσθημα λύπης ανάμεικτο με φόβο...», γράφει ο Θουκυδίδης για την αποχώρηση των ζωντανών από τη Σικελία (Ζ.75). Έτσι, με την επιστροφή του σώματος του Έκτορα στους δικούς του σηματοδοτείται μια επιστροφή στην τελετουργική ομαλότητα, καθώς αποκαθίσταται η ανταπόδοση, η ικεσία και η νεκρική τελετουργία. Κάτω από άλλες συνθήκες το γεγονός αυτό θα μπορούσε να σφυρηλατήσει ειρηνικούς δεσμούς μεταξύ των αντιμαχομένων. Αν μη τι άλλο πια, η νεκρική τελετουργία βγάζει τον Αχιλλέα από την παρατεταμένη περίοδο της μεταιχιμιότητάς του, βγάζει Τρώες και Αχαιούς από μια παρατεταμένη περίοδο στασιμότητας και αμηχανίας και ωθεί το δράμα στη λύση του. Ωραία. Μοιάζει σαν να έχουμε μια σταθερά: Η παραβίαση του τελετουργικού της ταφής συνιστά ύβρι και επισύρει την τιμωρία. Όμως ακριβώς αυτή τη στιγμή θυμόμαστε ότι αν ένα σώμα κακοποιείται, όταν μένει άταφο, με την ίδια κακοποίηση απειλούν οι θεοί τους ανθρώπους. Αυτή την απειλή εκστομίζει ο Σκάμανδρος εναντίον του Αχιλλέα στη συνομιλία του με τον αδελφό του Σιμόεντα (Φ 316-323).

Αλλά βέβαια και οι τελετουργίες, παρότι στο κέντρο τους έχουν μια θεότητα, είναι ανθρώπινα κατασκευάσματα, οπότε και χρησιμοποιούνται κατά το δοκούν. Ο

Αϊάντας δεν σεβάστηκε την ικεσία της Κασσάνδρας και τη βίασε μέσα στο ναό, αφού προηγουμένως την έσυρε από τα μαλλιά, οπότε το άγαλμα σείσθηκε από τη βάση του· όμως οι Αχαιοί σεβάστηκαν τη δική του ικεσία στον βωμό της θεάς όπου προσέφυγε, όταν αγανακτισμένοι με την ιεροσυλία του θέλησαν να τον λιθοβολήσουν. Ο Αϊάντας διέφυγε, όμως βαρύς ήταν ο φόρος που πλήρωσε ο λαός του, οι Λοκροί, για την ανίερη αυτή πράξη επί χίλια χρόνια· η ύβρις του ατόμου πληρώνεται από την κοινωνία. Πόσες ακόμη τελετουργικές αφηγήσεις θα απαιτηθούν για να αντιληφθεί ο άνθρωπος ότι οι πράξεις του έχουν συνέπειες για περισσότερους ανθρώπους και μάλιστα σε βάθος χρόνου, ότι κινδυνεύει η κοινωνικότητά του; Και πώς να σχολιάσει κανείς την ένσταση ηθικής τάξης που εγείρει ο Απόλλωνας για την κακοποίηση του σώματος του Έκτορα: του Αχιλλέως / απ' την ψυχήν το έλεος εχάθη και το σέβας, / που τους θνητούς πότε ωφελεί και πότε ζημιώνει (Ω 43-45).

Ίσως, ίσως, η όποια παραβίαση των τελετουργικών να επιτρέπεται μόνο στους θεούς, όχι όμως στους ανθρώπους που δεν μπορούν να τα υπερβαίνουν χωρίς τιμωρία. Όπως η αιμομιξία που από ένα σημείο και μετά επιτρέπεται στους θεούς όχι όμως στους ανθρώπους, εξ ου και η τιμωρία του Οιδίποδα. Τελικά οι θεοί εγκαταλείπουν την Τροία, γιατί Μέσα στην ερημιά των πόλεων / νοσεί το θείον. / Κανείς δε σκέφτεται / λατρείες, σέβας και τιμές. Η πόλη καίγεται ολοσχερώς από τους Έλληνες επιτυγχάνοντας έτσι και την εθνοκάθαρση –κανένα ίχνος των Τρώων στην περιοχή και φυσικά καμιά παρηγοριά από την προειδοποίηση της Αθηνά ότι Οποιος ναούς, τεμένη, / όποιος τους τάφους / των νεκρών ρημάζει, / στο μέλλον σύντομα /θα ρημάξει κι αυτός. Οι δυο αντίπαλοι θεοί στον πόλεμο, ο Ποσειδώνας και η Αθηνά, συνεννοούνται θαυμάσιο μετά το τέλος του.

Ισοσθένεια πράξεων μέσα από μια μελλοντική τιμωρία ύβρεων; Αλλά και τόση αναληγσία και αδιαφορία από τους θεούς; Ο Νικίας είπε στους απελπισμένους στρατιώτες του:

«...πάντοτε στη ζωή μου έχω τιμήσει τους θεούς με όλες τις καθιερωμένες τιμές και έκανα προς τους ανθρώπους πολλές πράξεις και δίκαιες και που δεν προκαλούν φθόνο. Γι' αυτό και η ελπίδα μου για το μέλλον από τη μια που δίνει θάρρος, από την άλλη οι

συμφορές δε με φοβίζουν όσο θα άξιζε. Ίσως μάλιστα και να τελειώσουν γιατί και οι εχθροί έχουν ευνοηθεί αρκετά από την καλή τους τύχη και εμείς, αν εκστρατεύσαμε προκαλώντας τον φθόνο κάποιου θεού αρκετά ήδη έχουμε τιμωρηθεί. [...] Και είναι φυσικό εμείς τώρα να ελπίζουμε ότι θα έχουμε τους θεούς πιο μαλακούς (γιατί αξίζουμε πλέον περισσότερο τον οίκτο τους παρά τον φθόνο τους...» (Θουκ. 7.77).

Με όρους τραγωδίας και ξέροντας την τύχη των εγκλωβισμένων στρατιωτών στη Σικελία θα μιλούσαμε για τραγική ειρωνεία.

Τι μένει λοιπόν στον άνθρωπο; Ίσως να μετρήσει τις πράξεις του και να αποφασίσει αν θα μένει άφρων, άσκοπος, αλιτήμων που είναι οι τρεις πηγές μιας κακής πράξης – αφροσύνη, απερισκεψία, εσκεμμένη κακία. Η όλη υπόθεση της ειρήνης και του πολέμου είναι τελικά ανθρώπινη υπόθεση.

Βιβλιογραφία

Alexiou (1974): Alexiou, M. (1974), *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge.

Andronikos (1968): Andronikos, M. (1968), "Totenkult", in: *Archaeologica Homerica: Die Denkmäler und das fruegriechische Epos*, Band 3, Kapitel W, F. Matz–H.G. Buchholz, Göttingen.

Arend (1933): Arend, W. (1933), *Die typischen Scenen bei Homer*, Berlin.

Arias / Hirmer / Shefton (1962): Arias, P.E. / Hirmer, M. / Shefton, B. (1962), *A History of Greek Vase Painting*, London.

Bremer / de Jong / Kalff (1987): Bremer, J. M. / de Jong, I.J.F. / Kalff, J. (eds), *Homer: Beyond Oral Poetry*, Amsterdam.

Bruit Zaidman / Schmitt Pantel (2002): Bruit Zaidman, L. / Schmitt Pantel, P. (2002), *Η Θρησκεία στις ελληνικές πόλεις της κλασικής εποχής*, Αθήνα.

Burkert (1993): Burkert, W. (1993), *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική εποχή* (Μετ. Ν.Π. Μπεζαντάκος-Α.Αβαγιανού), Αθήνα.

Edwards (1986): Edwards, M.W. (1986), "The conventions of a Homeric funeral" , in: J. H., Betts / J. T., Hooker / J. R., Green (eds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, Bristol, 84-92.

Edwards (2003): Edwards, M.W. (2003), *Ομήρου Ιλιάδα. Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα*. τ. Ε, ραψωδίες Ρ-Υ. (Επιμ. Α. Ρεγκάκος – Μετ. Μαρία Καίσαρ), Θεσσαλονίκη.

Fenik (1968): Fenik, B. (1968), *Typical Battle Scenes in the Iliad*, Wiesbaden.

Griffin (1980): Griffin, J. (1980), *Homer on Life and Death*, Oxford.

Johansen (1967): Johansen, K. F. (1967), *The Iliad in Early Greek Art*, Kopenhagen.

Kurtz / Boardman (1994): Kurtz, D. / Boardman, J. (1994), *Εθιμα ταφής στον αρχαίο ελληνικό κόσμο* (Μετ. Ου. Βιζυηνού - Θ. Ξένου), Αθήνα.

Levi (1984): Levi, P. (1984), *The Lamentation of the Dead*, Anvil Press Poetry.

Lloyd-Jones (1971): Lloyd-Jones, H. (1971), *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, London.

Lohmann (1970): Lohmann, D. (1970), *Die Komposition der Reden in der Ilias*, Berlin.

Neumann (1965): Neumann, G. (1965), *Gesten und Gebaerden in der griechischen Kunst*, Berlin.

Parker (1983): Parker, R. (1983), *Miasma*, Oxford.

Prott / Ziehen (1896): von Prott, I. / Ziehen, L. (1896), *Leges Graecorum Sacrae*, Licia.

Reiner (1938): Reiner, E. (1938), *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Stuttgart-Berlin.

Richardson (2005): Richardson, N. (2005), *Ομήρου Ιλιάδα. Κείμενο και Ερμηνευτικό υπόμνημα*. τ. ΣΤ, ραψωδίες Φ-Ω (Επιμ. Α. Ρεγκάκος – Μετ. Μαρία Νούσια), Θεσσαλονίκη.

Schefold (1966): Schefold, K. (1966), *Myth and Legend in Early Greek Art*, London.

Seaford (2003): Seaford, R. (2003), *Ανταπόδοση και Τελετουργία. Ο Όμηρος και η τραγωδία στην αναπτυσσόμενη πόλη-κράτος* (Μετ. Βάιος Λιαπής), Αθήνα.

Segal (1971): Segal, C. (1971), *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*, Leiden.

von Wilamowitz (1916): von Wilamowitz, U. (1916), *Die Ilias und Homer*, Berlin.

Wilson (1974): Wilson, J. R. (1974), "The Wedding Gifts of Peleus", *Phoenix*, 28, 1974, 385-89.

Η διττή φύση της λατρείας του Δία στην Ήπειρο*

Πάντα πλήρη θεῶν εἶναι

Αριστοτέλης, Περί Ψυχῆς, 411 a 7

Ελένη Βασιλείου

Εφορεία Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων

Ο Δίας αποτελεί τη σημαντικότερη θεότητα του ηπειρωτικού πανθέου.¹ Στην μυθολογία των Μολοσσών,² του κυρίαρχου ηπειρωτικού φύλου, ο θεός είχε διαφορετικές υποστάσεις και ιδιότητες, οι οποίες διαπιστώνονται κυρίως από τις προσωνυμίες του, που υποδήλωναν τι πίστευαν οι άνθρωποι και τι ο θεός προστάτευε και φρόντιζε.

Η Δωδώνη³ (Εικ. 1) υπήρξε ο κύριος χώρος λατρείας του Δία στην Ήπειρο πιθανότατα ήδη από την εποχή του Χαλκού.⁴ Η παλαιότερη αναφορά στο ιερό

*Θερμές ευχαριστίες οφείλονται στον Πρόεδρο των Ικαριακών Δρώμενων κ. Σταμάτη Βασίλαρο για την πρόσκληση και την άψογη φιλοξενία στο Συνέδριο, καθώς και στον Προϊστάμενο της Εφορείας Αρχαιοτήτων Ιωαννίνων Δρα Κωνσταντίνο Σουέρεφ για την εμπιστοσύνη. Ευχαριστίες από τα βάθη της καρδιάς μου σε όλους τους ανώνυμους Ικαριώτες.

¹ Για τη λατρεία του Δία στην Ήπειρο, βλ. Tzouvara-Souli (2004) 515-547, Τζουβάρα-Σούλη (2008) 37-139.

² Για τους μύθους των Μολοσσών, βλ. Δάκαρης (1964).

³ Η θέση του ιερού της Δωδώνης απασχόλησε για αρκετά χρόνια τους περιηγητές του 18^{ου} και 19^{ου} αι. λόγω της μεγάλης φήμης που είχε αποκτήσει κατά την αρχαιότητα, βλ. Κατσαδήμα (2012) 49, Σουέρεφ (2016) 14-16. Εκείνος, που τελικά ταύτισε τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα στην πεδιάδα της Τσαρκοβίστας με το Ιερό της Δωδώνης, ήταν ο Άγγλος αρχιτέκτονας Thomas L. Donaldson, βλ. Donaldson (1830) 33-62, Μανόπουλος (2012) 371-96.

⁴ Ευαγγελίδης / Δάκαρης (1959) 12, 21-23, 65-66, 127-132, Δάκαρης (1998) 86-92, Tartaron (2004) 79-90, Dieterle (2007) 134-138, 235-272, Βασιλείου (2008) 137-141, Luce (2010) 20-28, Βασιλείου (2015) 28-41, 174-175, 208-209, Βασιλείου (2016) 41-42. Με τη λατρεία του Δία φαίνεται ότι σχετίζεται ο σημαντικός αριθμός χάλκινων πελέκεων, που προέρχεται από το ιερό της Δωδώνης, βλ. Σουέρεφ (2001) 60-61. Το γεγονός αυτό προσδίδει ίσως στον λατρευόμενο θεό πολεμικά χαρακτηριστικά. Στη Μ. Ασία ο Θεός των καιρικών φαινομένων ή του ουρανού, ο

παραδίδεται από τον Όμηρο στον 8^ο αι. π.Χ. (*Ιλιάδα*, Β 748-750, Π 233-235, *Οδύσσεια*, ξ 327-330, τ 296-299). Ωστόσο, ανασκαφικά, δεν έχει βρεθεί τίποτα, που να μαρτυρεί την ύπαρξη ενός ειδικού χώρου αφιερωμένου στην λατρεία πριν τον 8^ο αι. π.Χ. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, στην περιοχή γύρω από την ιερή δρυ (φηγός), λατρευόταν η αιγαιακή Μεγάλη Θεά ή Μητέρα Γη.⁵ Ο περιηγητής Πausανίας (2^{ος} αι. μ.Χ., 10.12.10) παραδίδει απόσπασμα ύμνου, που έψαλαν οι ιέρειες της Δωδώνης, όπου αναφέρεται η λατρεία της: «Ο Δίας ήταν, ο Δίας είναι, ο Δίας θα είναι. Μεγάλε Δία. Η Γη δίνει καρπούς, γι' αυτό να δοξάζετε τη Μητέρα Γη». Ο Αριστοτέλης (*Μετεωρολογικά* I.14) σημειώνει ότι το μαντείο λειτουργούσε ήδη την εποχή του μεγάλου κατακλυσμού. Σε συνέχεια των παραπάνω και βάσει του αποσπάσματος της *Ιλιάδας* (Π 233-235), όπου ο Αχιλλέας προσεύχεται στον Δία Δωδωναίο Πελασγικό, διατυπώθηκε η υπόθεση ότι στη δεύτερη χιλιετία π.Χ. η λατρεία της Γης αντικαταστάθηκε από εκείνη του θεού Δία.⁶ Η αναφορά του επιθέτου «Πελασγικός» συνδέεται με την αρχαιότητα της λατρείας, καθώς, οι Πελασγοί, στη συλλογική μνήμη των Ελλήνων, αποτελούσαν τους μυθικούς προγόνους τους και ο Πελασγός τον θεό που εισήγαγε στους ανθρώπους τον άρτο από δρυ.⁷

Στην «ινδοευρωπαϊκή» γλωσσολογική, μυθολογική και θρησκευτική παράδοση, από όπου έχει υποστηριχτεί ότι αντλεί την προέλευσή της και η λατρεία στη Δωδώνη,

οποίος ταυτίζεται με τον Δία, στην Ύστατη Εποχή του Χαλκού-Πρώιμη εποχή του Σιδήρου (1080-850 π.Χ.) παριστάνεται πάνω σε άρμα με ένα πέλεκυ στο χέρι, βλ. Karlsson (2013) 172-173. Η σύνδεση του πέλεκυ με τον Δία είναι εμφανής και στην πίστη ότι οι λίθινοι πελέκει της Νεολιθικής και Πρώιμης Εποχής του Χαλκού είχαν την ιδιότητα να προστατεύουν τους ανθρώπους από τους κεραυνούς και για αυτό εντοπίζονται συχνά σε θέσεις ή τάφους που χρονολογούνται από την Εποχή του Χαλκού έως και την ύστερη αρχαιότητα. Συνήθιζαν μάλιστα να τους αποκαλούν "κεράυνια" βλ. Faraone (2014) 252. Σύμφωνα με άλλους μελετητές ο διπλός πέλεκυς αναπαριστά τον κεραυνό και με αυτόν τον τρόπο εξηγείται και η χρήση της λέξης αστροπελέκυ, βλ. Blinkenberg (1911) 15, 19, 26.

⁵ Η Georgoudi (2002) 115 σημειώνει ότι με βάση τα ανασκαφικά και τα λατρευτικά δεδομένα, που έχουμε στην κατοχή μας έως σήμερα από τη Δωδώνη, δεν μπορεί να υποστηριχτεί η προϋπαρξη της Μητέρα Γης ως μαντικής θεότητας στο χώρο.

⁶ Δάκαρης (1998) 87-92.

⁷ Σουέρεφ (2010) 51-73. Η ίδια μυθική παράδοση για τον Πελασγό εντοπίζεται και στους γενεαλογικούς μύθους των Αρκάδων, των οποίων ήταν προγονικός ήρωας.

η βαλανιδιά σχετιζόταν με την καταιγίδα και τη βροντή.⁸ Στις ρίζες της κατοικούσε ο Δίας με τη σύζυγό του Διώνη (Ησίοδος, *Hoiai*, αποσπ. 240 M.-W.).⁹ Για αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, εκλήθη Νάιος¹⁰ και Φηγωνάιος ή Φηγωναῖος. Ο αρχέγονος χαρακτήρας της λατρείας υποστηρίζεται και από το γεγονός ότι οι ιερείς του Θεού, οι Ελλοί ή Σελλοί δεν έπλεναν τα πόδια τους (*ανιπτόποδες*) και κοιμόνταν στο έδαφος (*χαμαιεύναι*) προκειμένου να βρίσκονται συνεχώς σε επαφή με τη γη.

Τα χάλκινα ειδώλια πολεμιστών με δόρυ και ασπίδα, που εντοπίστηκαν στο ιερό της Δωδώνης και χρονολογούνται στον ύστερο 8^ο αι. π.Χ. αποτελούν πιθανότατα την αρχαιότερη απεικόνιση του Δία (Εικ. 2).¹¹ Ο τύπος αυτός φαίνεται ότι διαμορφώθηκε αρχικά στην περιοχή της Ηλείας.¹² Στην Ήπειρο έφτασε πιθανότατα μετά την ίδρυση των ηλειακών αποικιών στην περιοχή της Κασσώπης.¹³ Χάλκινα χυτά και συμπαγή ειδώλια πολεμιστών τοποθετούνταν συχνά ως επιθήματα λαβών σε μεγάλους σφυρήλατους τριποδικούς λέβητες. Οι τελευταίοι αποτελούσαν το συχνότερο αφιέρωμα των πιστών σε όλα τα μεγάλα πανελλήνια ιερά (Δελφοί, Ολυμπία, Δωδώνη, Ηραίο Σάμου).¹⁴ Κατ' επέκταση, οι τρίποδες σχετίζονταν στενά και με τη λατρεία του Δία ως θεού της οικίας, καθώς συνδεόταν άρρηκτα με την εστία,

⁸ Ζολοτνίκοβα (2003) 176.

⁹ Η παρουσία τους στο ελληνικό πάνθεον κατά τον 13^ο αι. π.Χ. επιβεβαιώνεται από την αποκρυπτογράφιση των ονομάτων τους (*diwe/diwo* και *diuja/diwija*) σε πινακίδες της Γραμμικής Β, που βρέθηκαν στα ανάτορα της Κνωσού και της Πύλου, Δάκαρης (1998) 91.

¹⁰ Η χρήση του επιθέτου Νάιος, το οποίο απαντά σε επιγραφές, σφραγίσματα κεράμων και χρηστήρια ελάσματα, προκάλεσε ως προς την ερμηνεία του διαφωνία μεταξύ των μελετητών, Δάκαρης / Ευαγγελίδης (1959) 142-143, Vlachopoulou-Oikonomou (1994) 198, Prestianni Giallombardo (1999) 130-136, Lhôte (2006) 407-420, Mylonopoulos (2006) 198, Quantin (2008) 29-33.

¹¹ Βοκοτοπούλου (1997) 216, αρ. 4, Κατσικούδης (2014) 44.

¹² Κοντολέων (1961-62) 291, Tiverios (1997), Τζουβάρα-Σούλη (2008) 113, Χατζή (2008) 49. Η Barringer (2010) 158 αναφέρει ότι τα ειδώλια αυτού του τύπου απεικόνιζαν σύμφωνα με ορισμένους μελετητές τον Άρειο Δία.

¹³ Dakaris (1971).

¹⁴ Langdon (1984) 362-376.

απαραίτητο σκεύος της οποίας ήταν ο τρίποδας πάνω στον οποίο στηριζόταν ο λέβητας.¹⁵

Σταδιακά ο τύπος του Δία-πολεμιστή αντικαταστάθηκε από εκείνον του Δία Κεραύνιου, που εμφανίστηκε στον ύστερο 6^ο αι. π.Χ. και κυριάρχησε στο α' μισό του 5^{ου} αι. π.Χ. (Εικ. 3).¹⁶ Ο Δίας ως θεός των καιρικών φαινομένων αποκτά για σύμβολά του τον κεραυνό, τη βροντή και την αστραπή, δώρα των Κυκλώπων επειδή τους απελευθέρωσε από τα δεσμά του Κρόνου. Σύμβολα, που συνδέονται άμεσα με τον έλεγχο των καιρικών συνθηκών. Μεγάλος αριθμός χάλκινων ειδωλίων Κεραύνιου Δία προέρχεται από τη Δωδώνη και αποτελεί απόδειξη της κυριαρχίας του στο ιερό.¹⁷ Η λατρεία του θεού εκεί ήταν υπαίθρια τουλάχιστον ως τις αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ., όταν ένας απλός ναός με πρόναο και σηκό μικρών διαστάσεων ανεγέρθηκε προς τιμήν του Δία.¹⁸ Στο β' μισό του 4^{ου} αι. π.Χ., στο κτήριο προστέθηκε ένας ισοδομικός περίβολος, ενώ στις αρχές του 3^{ου} αι. π.Χ. το λατρευτικό οικοδόμημα επεκτάθηκε και εμπλουτίστηκε με εσωτερικές ιωνικές κιονοστοιχίες. Μετά την καταστροφή του ιερού από τους Αιτωλούς το 219 π.Χ., το κεντρικό κτήριο αντικαταστάθηκε από μεγαλύτερο ιωνικό ναό και στην είσοδο του περιβόλου προστέθηκε μνημειακό ιωνικό πρόπυλο (Εικ. 4).

Στο χωριό Ροδοτόπι, βόρεια της ακρόπολης του Μεγάλου Γαρδικίου, όπου σύμφωνα με τον Δάκαρη βρισκόταν η Πασσαρώνα,¹⁹ η αρχέγονη πρωτεύουσα των Μολοσσών, εντοπίστηκαν από τον Δημήτριο Ευαγγελίδη οικοδομικά κατάλοιπα

¹⁵ Πρόκειται για τον Έρκειο Δία, προσάτη του οίκου και της ιδιοκτησίας, βλ. Κοντολέων (1961-62) 293.

¹⁶ Elderkin (1940) 225-233, Barringer (2010) 163.

¹⁷ Στην Ήπειρο ο τύπος του Κεραύνιου Δία επικράτησε γύρω στα 530 π.Χ., Τζουβάρα-Σούλη (2008) 113.

¹⁸ Αναλυτικά για τις οικοδομικές φάσεις της ιεράς οικίας, βλ. Δάκαρης (1998) 37-49, Γεωργούλας (2016) 46-47, Γεωργούλας / Σκαλιστή (2014) 97-98.

¹⁹ Για την προβληματική γύρω από την ταύτιση της ακρόπολης του Μεγάλου Γαρδικίου με την Πασσαρώνα, βλ. Δάκαρης (1956) 74-80, Πλιάκου (2007) 100-107, Ρλιάκου (2011) 89-108. Στην Πασσαρώνα, σύμφωνα με τον Πλούταρχο (*Πύρρος* 5.1-5): «[...] Ήταν συνήθεια οι βασιλείς να θυσιάζουν στον Άρειο Δία και να ανταλλάσσουν όρκους με τους Ηπειρώτες, οι μεν ότι θα κυβερνούν σύμφωνα με τους νόμους, οι δε ότι θα προστατεύουν το βασίλειο σύμφωνα με τους νόμους».

περίπτερου ναού (Εικ. 5).²⁰ Ανατολικά του ναού υπήρχε ευρύχωρη πλακόστρωτη αυλή και ίχνη βωμού. Νεότερες ανασκαφές στον χώρο, κατά τη δεκαετία του 2000, έφεραν στο φως μικρό ορθογώνιο οικοδόμημα.²¹ Ο ναός, σύμφωνα με τον Ευαγγελίδη, ιδρύθηκε στα τέλη του 4^{ου} αι. π.Χ.²² και ανακατασκευάστηκε κατά τη ρωμαϊκή περίοδο μετά την καταστροφή της Μολοσσίας το 167 π.Χ. από τον ύπατο L. Anicius.²³ Πρόσφατα, ο L. Mancini²⁴ μελετώντας τα αρχιτεκτονικά κατάλοιπα του ναού κατέληξε στο συμπέρασμα ότι το κτήριο είχε δύο οικοδομικές φάσεις. Στην πρώτη, που χρονολογείται, με βάση παράλληλα από τη Δωδώνη, στο β' μισό του 3^{ου}- β' τέταρτο του 2^{ου} αι. π.Χ., ο ναός υποστηρίζεται ότι ήταν πρόστυλος τετράστυλος. Αργότερα, στο τέλος του 1^{ου} αι. π.Χ.-αρχές 1^{ου} αι. μ.Χ. ο ναός απέκτησε πτερό, αποτελούμενο από έξι κίονες στις στενές και ένδεκα στις μακρές πλευρές του.

Ο Σωτήρης Δάκαρης²⁵ απέδωσε τον ναό στον Άρειο Δία²⁶ βάσει των λίθινων

²⁰ Ευαγγελίδης (1935) 260-264, (1952) 306-325, Δάκαρης (1956) 66-73, Πλιάκου (2007) 91-100, Mancini (2016) 785-797.

²¹ Ζάχος (2010) 34.

²² Σοβαρές αμφιβολίες σχετικά με τη χρονολόγηση και τη μορφή του ναού εκφράστηκαν από την Πλιάκου (2007) 96-97.

²³ Δάκαρης (1956) 66.

²⁴ Mancini (2016) 787-790.

²⁵ Δάκαρης (1956) 67-73. Ο εντοπισμός συνόλου πήλινων γυναικείων ειδωλίων σε συνδυασμό με την παλαιότερη ανεύρεση επιγραφής [Ευαγγελίδης (1914) 239, αρ. 20, Cabanes (1976) 552], ανάθημα πιθανότατα στην Άρτεμη Ηγεμόνη, οδήγησε στην υπόθεση ότι ο ναός αποτελούσε αγροτικό ιερό αφιερωμένο στην Άρτεμη και στο Δία, βλ. Πλιάκου (2007) 98-99, Πλιάκου (2010) 414-419, Ζάχος (2010) 34, Πλιάκου (2011) 96. Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι, με τα μέχρι στιγμής δεδομένα, τα ειδώλια, που εντοπίστηκαν στο χώρο ενός ρωμαϊκού ταφικού περιβόλου, δεν μπορούν να ταυτιστούν με συγκεκριμένη θεότητα. Επιπροσθέτως, η επιγραφική αναφορά στην Άρτεμη Ηγεμόνη, γνωστή και από τη λατρεία της στην Αμβρακία, μπορεί να εντάσσεται στο σύνθητες και γνωστό τελετουργικό του «φιλοξενούμενου θεού».

²⁶ Το όνομα Άρειος απαντά σε επιγραφή από την Αχαΐα του 3^{ου} αι. π.Χ. και με τη μορφή Αρείας σε μολύβδινα ελάσματα από τη Δωδώνη, Fraser / Matthews (1997) 53, Δάκαρης / Βοκοτοπούλου / Χρηστίδης (2013) DVC 2134A, 2330B, 3346A, 3594A. Ο Άρειος Δίας [Cook (1925) 704-712], προστάτης του πολέμου, δεν ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένος στην αρχαία Ελλάδα [Farnell (1897) 112]. Ο Δάκαρης [(1964) 6-9] υποστηρίζει ότι λατρευόταν στην περιοχή της Πασσαρώνας ήδη από τη Μυκηναϊκή εποχή ίσως κατ' αναλογία προς την αναφορά του Άρη (a-re) στις πινακίδες της γραμμικής Β'. Ωστόσο, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές ο Άρειος Δίας αποτελούσε μια αρχαϊκή υπόσταση του Κεραύνιου Θεού, καθώς η αστραπή αποτελούσε ένα εν δυνάμει όπλο [Cook (1925) 706, Κοντολέων (1961-62) 291, Barringer (2010) 163].

επιγραφών δημοσίων ψηφισμάτων και ενός κορμού ανδριάντα ρωμαίου αυτοκράτορα (AMI 413),²⁷ που βρέθηκαν εκεί, καθώς και ενός αποσπασματικά σωζόμενου μαρμάρινου αναγλύφου με παράσταση άρματος και αναθηματική επιγραφή προς τον Δία (AMI 27).²⁸ Το ανάγλυφο εντοπίστηκε σε οικία στο κάστρο των Ιωαννίνων, όπου, σύμφωνα με τον ιδιοκτήτη, είχε μεταφερθεί από την περιοχή του Ροδοτοπίου κατά τα έτη 1903-1906. Στο ανάγλυφο, αναλυτικότερα, παριστάνεται ένας νεαρός γυμνός άντρας με χλαμύδα, πάνω σε άρμα, το οποίο σύρεται από δύο ζώα (πιθανότατα λιοντάρια). Το δεξί χέρι της μορφής είναι λυγισμένο προς τα πίσω. Το αριστερό πόδι πατά στο άρμα ενώ το δεξί αγγίζει με τα ακροδάχτυλα το έδαφος. Από τα ζώα σώζεται μόνο το πίσω τμήμα του σώματος και από το άρμα ο δίφρος και ο ένας τετράκτινος τροχός.²⁹ Στο άνω δεξιό τμήμα του αναγλύφου διατηρείται η τριστιχη επιγραφή *Ἀρὰ τῶ Διὶ οὖ βέλο[ς] δίπτατ[αι]*, η οποία πιθανότατα χαραχθηκε σε μεταγενέστερη χρήση του ανάγλυφου. Ο Δάκαρης συνέδεσε την επιγραφή με λατρευτικό ύμνο προς τιμήν του Ἄρειου Δία, απόσπασμα του οποίου απαντά στις *Ἰκέτιδες* του Ευριπίδη (στ. 860) και στο έργο του ποιητή Σάμου, που ακολουθούσε τον Φίλιππο Ε' στην εκστρατεία του.³⁰

Στην Πασσαρώνα υποστηρίχτηκε ότι ο Δίας λατρευόταν με την πολεμική ιδιότητά του και ως εγγυητής των ενόρκων υποσχέσεων.³¹ Απεικονίσεις του θεού αναγνωρίζονται σε χάλκινο νόμισμα της Συμμαχίας των Ηπειρωτών και σε πήλινο

²⁷ Ο ανδριάντας είχε αρχικά χρονολογηθεί στο α' μισό του 2^{ου} αι. π.Χ και είχε ταυτιστεί με τον Αδριανό, Βοκοτοπούλου (1973) 91. Αργότερα, αναχρονολογήθηκε στον 1^ο αι. π.Χ και ταυτίστηκε με τον Οκταβιανό Αύγουστο, Cadario (2004) 216-217, Πλιάκου (2007) 92.

²⁸ Δάκαρης (1956) 68-73, Κατσικούδης (2001) 205-216.

²⁹ Η παράσταση δεν βρίσκει παράλληλο. Ο Δίας απεικονίζεται συχνά σε άρμα είτε σε σκηνές της Γιγαντομαχίας είτε σε θεϊκές πομπές, Tiverios (1997) 323. Επιπροσθέτως, η συνύπαρξη του Δία με τα λιοντάρια (;) είναι μοναδική. Παράσταση θωρακοφόρου πάνω σε άρμα σώζεται σε πήλινο πλακίδιο από την περιοχή του Κάστρου των Ιωαννίνων, το οποίο χρονολογείται στον 1^ο αι. π.Χ. - 1^ο αι. μ.Χ., Πλιάκου (2011) 104.

³⁰ Αναφορικά με τη χρονολόγηση του αναγλύφου και το περιεχόμενο της επιγραφής, βλ. Δάκαρης (1956) 68-73, Oikonomides (1987) 121-124, Burzacchini (1999) 127-134, Πλιάκου (2007) 94-95, Πλιάκου (2011) 96.

³¹ Τζουβάρα-Σούλη (2008) 140.

σφράγισμα του 3^{ου} αι. π.Χ. από την Ακρόπολη του Μεγάλου Γαρδικίου.³² Την ίδια σημασία φαίνεται ότι προσέλαβε και στην Ολυμπία, όπου σύμφωνα με τον Πausανία (5.14.6), πριν από κάθε αρματοδρομία οι συμμετέχοντες τελούσαν σπονδές στον βωμό του Ηφαίστου, τον οποίο ορισμένοι Ηλείοι ταύτιζαν με τον Άρειο Δία, έναν πολεμοχαρή θεό.³³ Ευρύτερη διάδοση φαίνεται ότι είχε η λατρεία του θεού στην περιοχή της Καρίας,³⁴ όπου απεικονίζεται όρθιος με ασπίδα, κράνος και δόρυ, ενώ ενίοτε συνοδεύεται και από τον αετό στις αυτοκρατορικές κοπές της Υδισσού (2^{ος} και 1^{ος} αι. π.Χ.) και της Ιασού.³⁵ Το όνομά του αναγράφεται στον οπισθότυπο των νομισμάτων.

Συμπερασματικά, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το κατεξοχήν σύμβολο του Δία στην Ήπειρο είτε ως Νάιος είτε ως Άρειος ήταν ο κεραυνός, που αποτελούσε ταυτόχρονα και το έμβλημα της πολεμικής γενναιότητας των Μολοσσών. Η αντικατάστασή του από το στεφάνι βαλανιδιάς, στις αρχές του 4^{ου} αι. π.Χ., στον οπισθότυπο των νομισμάτων του μολοσσικού φύλου, είναι ενδεικτική της χρονολόγησης της κατάληψης της Δωδώνης από τους Μολοσσούς.³⁶

Βιβλιογραφία

Βασιλείου (2008): Βασιλείου, Ε. (2008), «Η Δωδώνη κατά τους Προϊστορικούς Χρόνους», in: Κ. Α. Ζάχος (ed.), *Το Αρχαιολογικό Μουσείο Ιωαννίνων*, Ιωάννινα, 137-141.

Βασιλείου (2015): Βασιλείου, Ε. (2015), *Η χειροποίητη κεραμική της Εποχής του Χαλκού και Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου από την περιοχή της κεντρικής Ηπείρου: ζητήματα χρονολόγησης, παραγωγής και κατανάλωσης*, Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Αρχαιολογίας, Θεσσαλονίκη.

³² Ζάχος (1993) 265, Τζουβάρα-Σούλη (2008) 145-146.

³³ Kardara (1970) 12, Παπαχατζής (2002) 268.

³⁴ Ταυτίζεται με τον Λαβράννδο Δία, Säflund (1952), Berti (2010).

³⁵ Cook (1925) 705-707, Δημακόπουλος (2009) 51-52.

³⁶ Βλαχοπούλου (1986) 67.

- Βασιλείου (2016): Βασιλείου, Ε. (2016), «Η λατρευτική παράδοση», in: Στ. Ελευθεράτου / Κ. Ι. Σουέρεφ (eds), *Δωδώνη. Το μαντείο των ήχων*, Αθήνα, 41-42.
- Berti (2010): Berti, F. (2010), "Iasos, labrys and Zeus Labraundos", *Mylasa Labraunda*, 63–67.
- Βλαχοπούλου-Οικονόμου (1986): Βλαχοπούλου-Οικονόμου, Α. (1986), *Ηγεμόνες και κορυφαίες κέραμοι με διακόσμηση από την Ήπειρο, Τύπος 'άνθους λωτού-ελίκων', Ιωάννινα*.
- Βοκοτοπούλου (1973): Βοκοτοπούλου, Ι. (1973), *Οδηγός Μουσείου Ιωαννίνων*, Αθήναι.
- Βοκοτοπούλου (1997): Βοκοτοπούλου, Ι. (1997), *Ελληνική Τέχνη, Αργυρά και χάλκινα έργα τέχνης στην αρχαιότητα*, Αθήνα.
- Barringer (2010): Barringer, J. (2010), "Zeus at Olympia", in: A. Erskine / J. Bremmer (eds), *The Gods of ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, 155-177.
- Blinkeberg (1911): Blinkeberg, Chr. (1911), *The Thunder weapon in religion and folklore. A study in comparative archaeology*, Cambridge.
- Burzaccini (1999): Burzaccini, G. (1999), "L'Épigraphie de Passaron", in: *L'Illyrie Meridionale et l'Épire dans l'Antiquité III, Actes du IIIe colloque international de Chantilly (16-19 octobre 1996)*, Paris, 127-134.
- Cook (1925): Cook, A. B. (1925), *Zeus: A study in ancient religion. Volume II, part I: Zeus god of the dark sky (Thunder and Lightning)*, Cambridge.
- Δάκαρης (1956): Δάκαρης, Σ. Ι. (1956), «Αρχαιολογικές έρευνες στο λεκανοπέδιο των Ιωαννίνων», in: *Αφιέρωμα εις μνήμην Χρίστου Σούλη*, Αθήνα, 46-80.
- Δάκαρης (1964): Δάκαρης, Σ. Ι. (1964), *Οι Γενεαλογικοί Μύθοι των Μολοσσών*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, αρ. 53, Εν Αθήναις.
- Δάκαρης / Ευαγγελίδης (1959): Δάκαρης, Σ. / Ευαγγελίδης, Δ. (1959), «Το Ιερόν της Δωδώνης Α. Ιερά Οικία», *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 98, 1-193.
- Δάκαρης / Βοκοτοπούλου / Χριστίδης (2013): Δάκαρης, Σ. / Βοκοτοπούλου, Ι. / Χριστίδης, Α. Φ. (2013), *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη (επιμέλεια Σωτήρη Τσελίκια)*, Αθήνα.

Δάκαρης (1998): Δάκαρης, Σ. (1998), *Δωδώνη. Αρχαιολογικός οδηγός*, Ιωάννινα (5η έκδοση).

Dakaris (1971): Dakaris, S. I. (1971), *Cassopaia and the Elean Colonies*. Ancient Greek cities 4, Athens.

Dieterle (2007): Dieterle, M. (2007), *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim, Zürich, New York.

Donaldson (1830): Donaldson, T. (1830), "On the form, arrangement and construction of the Greek Theatre", in: W. Kinnard (ed.), *Antiquities of Athens and other places in Greece, Sicily, etc. supplementary to the Antiquities of Athens by James Stuart, F.R.S.F.S.A. and Nicholas Revett*, 33-62.

Δημακόπουλος (2009): Δημακόπουλος, Στ. (2009), *Τα Ιερά και η λατρεία του Διός στην Καρία*, Αδημοσίευτη Μεταπτυχιακή Εργασία. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.

Ευαγγελίδης (1914): Ευαγγελίδης, Δ. (1914), «Επιγραφαί ἐξ Ἠπείρου», *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 232-241.

Ευαγγελίδης (1952): Ευαγγελίδης, Δ. (1952), «Η ανασκαφή εις Ροδοτόπι», *Πρακτικά της Ἐν Αθήναις Αρχαιολογικῆς Ἐταιρείας*, 306-325.

Faraone (2014): Faraone, Ch. A. (2014), "Inscribed Greek Thunderstones as House-and Body-Amulets in Roman Imperial Times", *Kernos*, 27, 257-284.

Farnell (1897): Farnell, L. R. (1897), *The Cults of the Greek States*, Oxford.

Fraser / Matthews (1997): Fraser, P.M. / Matthews, E. (1997), *A Lexicon of Greek personal names. Volume IIIA. The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Oxford.

Γεωργούλας (2016): Γεωργούλας, Γ. (2016), «Η Ιερά Οικία και τα λατρευτικά οικοδομήματα», in: Στ. Ελευθεράτου / Κ. Ι. Σουέρεφ (eds), *Δωδώνη. Το μαντείο των ήχων*, Αθήνα, 46-47.

Georgoudi (2012): Georgoudi, St. (2012), "Des sons, de signes et des paroles: La divination à l'oeuvre dans l'oracle de Dodone", in: St. Georgoudi / R. Koch / Fr. Piettre Schmidt (éds), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, (Religions in the Graeco-Roman World 174), Leiden-Boston, 55-90.

Kardara (1970): Kardara, Chr. (1970), "Olympia: Peirithoos Apollo or Zeus Areios?", *Αρχαιολογικό Δελτίο* 25, Α' Μελέται, 12-19.

Κατσαδήμα (2012): Κατσαδήμα, Ι. (2012), «Η Δωδώνη στους αιώνες», στο: Κ.Ι. Σουέρεφ (ed.), *Αρχαία Θέατρα της Ηπείρου*, Ιωάννινα, 49-61.

Κατσικούδης (2001): Κατσικούδης, Ν. (2001), «Ενεπίγραφο ανάγλυφο από την Πασσαρώνα», *Αρχαιολογική Εφημερίς*, 206-216.

Κατσικούδης (2014): Κατσικούδης, Ν. (2014), «Αρχαιότητες από το Ιερό της Δωδώνης των ιστορικών χρόνων στο Μουσείο», in : Κ. Ι. Σουέρεφ (ed.), *Δωδώνη Διαχρονική. Παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου Θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, 1η Επιστημονική Ημερίδα, Ιωάννινα 8 Μαρτίου 2014, Ιωάννινα, 43-60.

Κοντολέων (1961-62): Κοντολέων, Ν. Μ. (1961-62), «Η γέννησις του Διός», *Κρητικά Χρονικά* 1961-62, Τόμος ΙΕ-ΙΣΤ, Ι, 283-293.

Langdon (1984): Langdon, S. (1984), *Art, Religion and Society in the Greek Geometric Period: Bronze Anthropomorphic Votive Figurines*.

Lhôte (2006): Lhôte, É. (2006), *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève.

Luce (2010): Luce, J. M. (2010), "Homère, les sanctuaires et les temps", *Gaia*, 13, 2010, 9-55.

Mancini (2016): Mancini, L. (2016), "Note sulla diffusione della forma periptera nell'Epiro indigeno a partire dal tempio di Rodotopi (Molossia)", in: F. Longo / R. Di Cesare / S. Privitera (eds), *ΔΡΟΜΟΙ. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, Paestum, 785-797.

Μανόπουλος (2012): Μανόπουλος, Γ. (2012), «Το 'Grand Tour' του Thomas L. Donaldson ή ποιος ταύτισε και ερεύνησε πρώτος τη Δωδώνη», *Ηπειρωτικό Ημερολόγιο*, 31, 371-396.

Mylonopoulos (2006): Mylonopoulos, J. (2006), "Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venatio", in: J. Mylonopoulos / H. Roeder (eds), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wien, 185-214.

Oikonomides (1987): Oikonomides, A. N. (1987), "The inscriptions of two dedications by Epirote Royalty", in: *L' Illyrie Meridionale et l' Epire dans l' Antiquité. Actes du colloque international de Clermont-Ferrand (22-25 octobre 1984)*, Clermont-Ferrand, 121-124.

Παπαχατζής (2002): Παπαχατζής, Ν. (2002), *Πανσανίας. Ηλειακά*, Αθήνα.

Πλιάκου (2007): Πλιάκου, Γ. (2007), *Το Λεκανοπέδιο των Ιωαννίνων και η ευρύτερη περιοχή της Μολοσσίας στην Κεντρική Ήπειρο. Αρχαιολογικά κατάλοιπα, οικιστική οργάνωση και οικονομία*, Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη.

Pliakou (2010): Pliakou, G. (2010), "Sanctuaires des divinités féminines et culte d'Artémis en Epire centrale", in: M. Dufeu-Muller / S. Huysecom-Haxhi / A. Muller (éds), *Artémis à Épidamne - Durrhachion. Une mise en perspective, Table Ronde internationale. Athènes 19-20 novembre 2010*, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 134, 414-419.

Pliakou (2011) : Pliakou, G. (2011), "Searching for the seat of Aeakids "Εἰώθησαν οἱ βασιλεῖς ἐν Πασσαρῶνι, χωρῶν τῆς Μολοττίδος>", in: G. de Sensi Sestito / M. Intrieri, *Sulla Rota per la Sicilia: l'Epìro, Corcira et l'Occidente*, Pisa, 89-108.

Presianni Giallombardi (1999): Presianni Giallombardi, A.M. (1999), "L'Oracolo di Dodona e le navigazioni Adriatiche nei secoli VI-IV A.C.", in: L. Braccesi / M. Luni (eds) *I Greci in Adriatico, 1. Hesperia* 15. Studi sulla grecità d'occidente a cura di Lorenzo Braccesi, 123-136.

Quantin 2008: Quantin, F, (2008), "Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone, Les *Oikoi*, Zeus *Naios* et les *Naia*", *Kernos*, 21, 9-48.

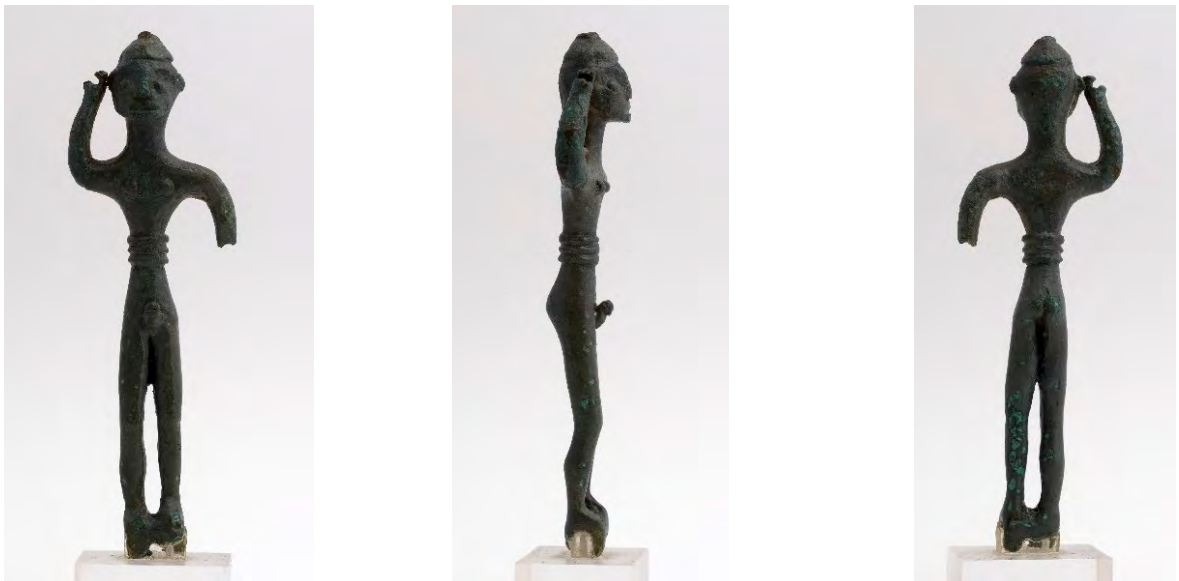
Säflund (1952): Säflund, G. (1952), "Ett Labraundafynd", in: M. Stenberger (ed.), *Arkeologiska forskningar och fynd. Studier utgivna med anledning av H.M. Konung Gustaf VI Adolfs sjuttioårsdag 11 nov 1952*, Stockholm, 70-81.

- Σκαλιστή / Γεωργούλας (2014): Σκαλιστή, Ε. / Γεωργούλας, Γ. (2014), «Ιερό Δωδώνης. Διαμορφώνοντας τη σύγχρονη εικόνα», in: Κ. Ι. Σουέρεφ (ed.) *Δωδώνη Διαχρονική. Παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, 1^η Ενημερωτική ημερίδα, Ιωάννινα, 93-102.
- Σουέρεφ (2010): Σουέρεφ, Κ. Ι. (2010), *Μύθοι των τόπων, του λόγου και της ιστορίας*, Θεσσαλονίκη.
- Σουέρεφ (2016): Σουέρεφ, Κ. Ι. (2016), «Εισαγωγή», in: Στ. Ελευθεράτου / Κ.Ι. Σουέρεφ (eds), *Δωδώνη. Το μαντείο των ήχων*, Αθήνα, 14-20.
- Tartaron (2004): Tartaron, T. F. (2004), *Bronze Age landscape and society in southern Epirus, Greece*, Oxford.
- Tiverios (1997): Tiverios, M. (1997), Zeus. Early time to 5th c. BC, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae VIII*, 315-338.
- Tzouvara-Souli (2004): Tzouvara-Souli, Ch. (2004), "The Cult of Zeus in ancient Epirus", in: P. Cabanes / J. L. Lambolley (éd), *L' Illyrie méridionale et l' Épire dans l' Antiquité (Actes du IV^{ème} Colloque international de Grenoble, 10-12 octobre 2002)*, Paris, 515-547.
- Τζουβάρα-Σούλη (2008): Τζουβάρα-Σούλη, Χρ. (2008), *Η λατρεία του Δία στην αρχαία Ηπειρο*, Ιωάννινα.
- Vlachopoulou-Oikonomou (1994): Vlachopoulou-Oikonomou, A. (1994), "Τα σφραγίσματα κεραμίδων από το Ιερό της Δωδώνης", in: N. A. Winter (ed), *Proceedings of the International Conference on Greek Architectural Terracottas of the Classical and Hellenistic Periods, December 12-15, 1991, Hesperia, Suppl. 27*, Princeton, Athens, 181-216.
- Ζάχος (1993): Ζάχος, Κ. Λ. (1993), «ΝΟΜΟΣ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ. Ακρόπολη Μεγάλου Γαρδικίου», *Αρχαιολογικό Δελτίο 48 Β'1 Χρονικά*, 262-267.
- Ζάχος (2010): Ζάχος, Κ. Λ. (2010), «Αιακίδες και Τημενίδες», in: Δ. Τσαγκάρη (ed.), *Μέγας Αλέξανδρος από τη γη της Μακεδονίας έως τα πέρατα της Οικουμένης*, Η νομισματική συλλογή της Alpha Bank, Αθήνα, 26-49.
- Ζολοτνίκοβα (2003): Ζολοτνίκοβα, Ο. (2003), *Ο Δίας στην Ιλιάδα. Προέλευση των ιδιοτήτων του και η θεώρηση του θεού κατά τους πρώιμους ιστορικούς χρόνους*,

Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα.



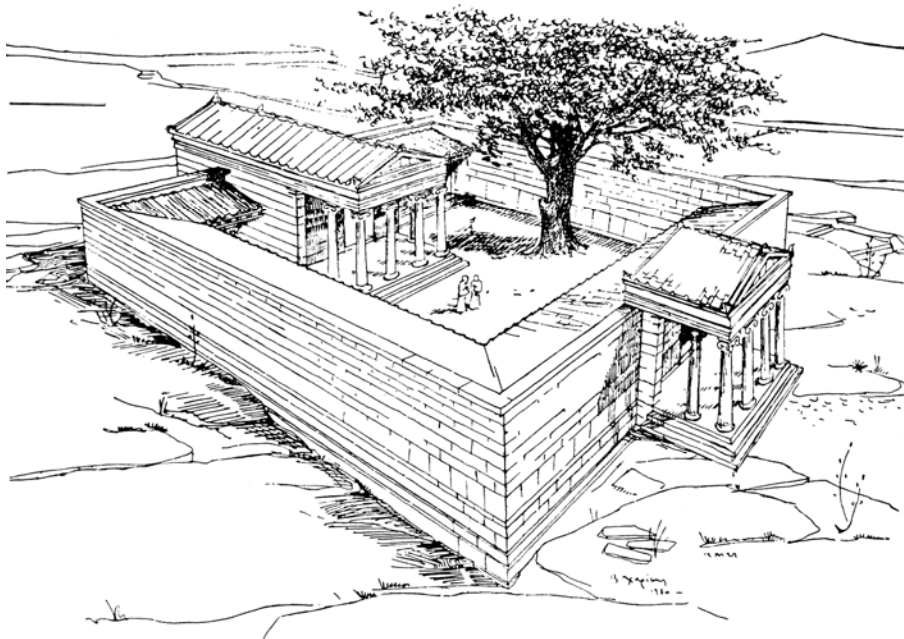
Εικ. 1. Αεροφωτογραφία του αρχαιολογικού χώρου Δωδώνης.



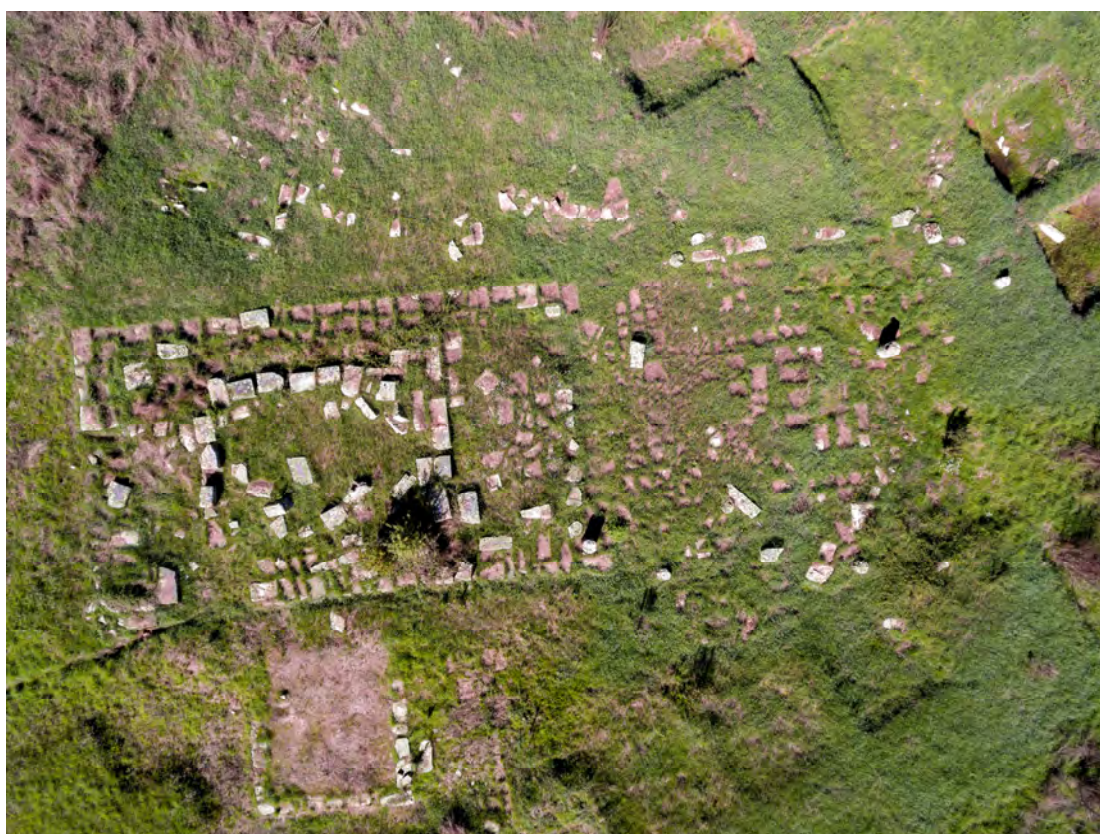
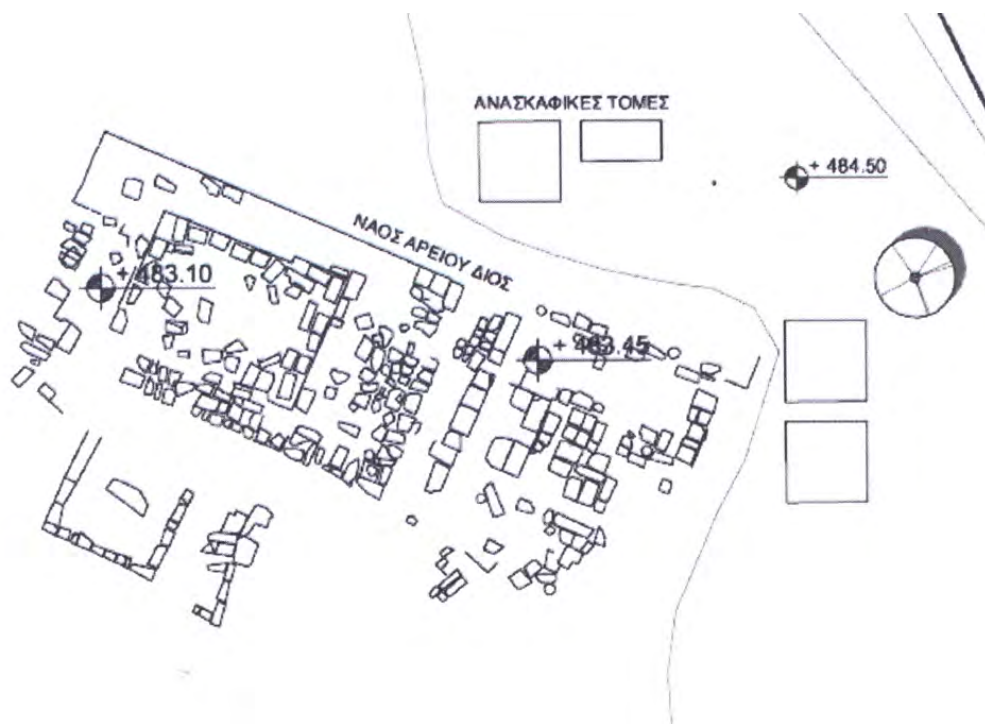
Εικ. 2α.-γ. Χάλκινο ειδώλιο Δία-πολεμιστή από τη Δωδώνη, 8^{ος} αι. π.Χ., Αρχαιολογικό Μουσείο Ιωαννίνων, AMI 4905.



Εικ. 3. Αργυρό έλασμα κεραύνιου Δία από τη Δωδώνη, 5^{ος} αι. π.Χ., Αρχαιολογικό Μουσείο Ιωαννίνων, AMI 4927.



Εικ. 4. Σχεδιαστική αναπαράσταση της Ιεράς Οικίας στον 3^ο αι. π.Χ. (Β. Χαρίσης).



Εικ. 5α.-β. Τοπογραφικό διάγραμμα και αεροφωτογραφία του ναού του Αρείου Διός, Ροδοτόπι Ιωαννίνων.

The Four Ms of Deities and Religion

Fay Kalenteri

Financial Consultant

Intrinsic to all that we describe as religion since the development of the Homo Sapien species is the presence of four major elements that differ in intensity over time and space. Mythology, Miracles, Medicine and Metaphysics. These Four Ms of Religion have together consistently played a vital role in shaping Human Civilization until today. By and large, the archeological, architectural and written legacies of the various cultures of all human societies manifest ample evidence of their uninterrupted presence.

The metamorphoses of these factors within each human society, and their steady but slow migration through human interaction as well as with their specific ecosystems, exhibits the transformation process of the different human cultures into the oneness of The Human Civilization. Human cultures may appear as being confined to a particular location, and are perceived as having an organically limited life. Yet their genes are planted in the all-embracing Human Civilization as it ceaselessly migrates stealthily to the most efficient host, as implied by the title of this symposium.

Under any definition and within any space, Mythology represents the spirit of the times. Unfortunately, war has been the greatest denominator of human interaction. Consequently the Pantheon of the Mythical gods in the Mediterranean (as well as other regions and cultures of disbursed societies worldwide) show the utmost reverence and respect to the gods of war as reflected in elaborate supplications and significant temples. Athena, Anata, Astarte, Ashera, Yahweh, God of Hosts, Ares, Mars, even Jesus Christ and the second coming (Revelation) to name a few, are more familiar to most of us, but world societies produced a much longer list. Many a time supreme gods claim that position too

(The God of Armies, Zeus, Jupiter, Odin et al), and almost all of them during certain grueling events.

One can quickly observe that gods in the Mediterranean Mythology also share with many others in various regions the peculiar epics of creating their gods. Scholars today can trace the development of the mutual relationship between the revered and reveries of the process of transformation of the concepts, definitions, descriptions, names, symbols and rituals of the concepts of god from the primordial physical state to the more sophisticated metaphysical.

The Mediterranean societies managed first to create gods in their image which is comprised of absolute good and evil as well as ultimate beauty and ugliness, and whatever lies in between. Over time and space, and eventful millennia influenced by strife and acculturation, they also managed to reverse that postulate into a lopsided dictum: that it was God who created man in His image. Many people in this world still steadfastly cling to this novel belief.

In the Mediterranean Mythology, societies exhibited their first tier of godly pantheons as all-powerful and immortal. However, they consistently fought for power and for coveted natural phenomena that directly and indirectly influence the levels of human needs, fears and anxieties. When their wars settled as per the societies' collective projected rationalization, mortal demi-gods were introduced to establish a hierarchy that corresponds to man's various oscillating but insatiate wishes and needs, and remarkably tallying with new, unexplained, innate individual and collective anxieties; a paradigm that seems to exist in modern times also.

As metaphysical concepts began to evolve reflecting higher levels of maturation among the Mediterranean societies, mythological concepts followed suit. Consequently, the pantheon of Mediterranean gods developed a new strategy of warfare heralding a third stage of development. Instead of fighting among each other and assisted by demi-gods, they ordered the purely mortals to fight the gods' voracious wars by proxy. They began to interfere in the outcome of wars fought first by remote control, then through intensive

and sometimes recriminating negotiations with mediums who were called later by the desperate, fear-stricken and completely controlled devotees 'prophets of god'.

Sometimes they personally joined their partisans and fought side by side with them, as during the Trojan wars according to the Iliad. Other times, the gods under different names but retaining the same responsibility for war, fought the enemy singlehandedly as in the Old Testament and with the mortals flagrantly indulged in some of the most atrocious massacres in the history of human warfare. Gods of war in the Mediterranean audaciously sanctioned the utter extermination of their opponents as well as the usurpation or sheer destruction of their lands and properties. Human cognizance was then closer to its nadir.

The people of the Fertile Crescent, which according to Breasted includes ancient Mesopotamia, Egypt, Anatolia and the Levant, left us valuable, written legacies of their gods of war. The fluid cultural intercourse among those societies indicates two points. Wars and their consequences of colonization and mercantilism were vital means through which the pantheons of the gods in the region were exchanged. They may have acquired different names but they maintained similar functions reflecting human interaction with their ecosystems. So did the Greek and the rest of the societies that inhabited the Eastern and Western shores of the Mediterranean.

Other written legacies of the Fertile Crescent as defined by Breasted, confirm that war, or the fear of its imminent eruption and related apprehensions, was an overriding phenomenon at all stages of the development of their pantheons. The concept of peace was introduced by humans over time only to mean relative intervals of non-war. Still, during these periods, innovative technical and financial preparations to enhance the Art of War evolve until today, with ever more passion.

Since the Bronze Age and over a period of three millennia the pantheons of the Mediterranean gods started to give in to the concept of one supreme god who enjoyed many names including numerous derivatives of the concept of war and fear. However, in parallel with the spirit of the times, and with higher levels of human consciousness tested by the hundreds of millions of people who perished through human wars, a Universalist

approach developed in the Mediterranean. As was the case since time immemorial, such enlightenment was thence transported to the rest of the world.

Yet, a minority still believes in the ancient mythology of exclusivity and entrenchment within the ancient paradigm of an exclusive mythical God of Armies and war who will fight the whole world on behalf of his believers, to the ultimate detriment of the rest of the human race. Such mythical notions will add to the retardation of human consciousness and checks its rate of maturation. They will dangerously deepen the hiatus with the predominately material advancement and, in so doing, disallow Human Civilization from fermenting a closer relationship with the material and technological advancements achieved to date.

War and Peace Gods and Myths in the Ancient Levant

David Ben-Shlomo

Institute of Archaeology, Ariel University

Introduction

The region of the Levant can be seen as a marginal or provincial region within the ancient eastern Mediterranean and Near East, as it lies in special geographic location in between Syria and Mesopotamia in the north and Egypt in the south. As such, the ancient cultures of the Levant are influenced from these two more dominant cultures of Mesopotamia and Egypt, yet, in turn illustrate their own unique blend of material and literary culture. This short paper will deal with the Bronze and Iron Age periods rather than classical ones, with an attempt to follow the material illustrations of gods of war and peace appearing at the cultures and their context. The topic of gods of peace and war in myths and history is largely linked with ancient texts rather than artifacts. The texts relevant for the Levant during this period that will briefly be surveyed here fall roughly into several groups: Mesopotamian, Sumerian, Acadian and Ugaritic mythological texts, royal inscriptions, mainly of the 1st millennium BC, and the Old Testament texts. In particular the issue of 'Holy War' and several passages from the Old Testament related to cosmological and historic peace will be discussed.

Wars of gods and holy wars in the Levant and the Old Testament

Myths describing wars and violent events are common in ancient Near Eastern texts. They are often related to creation myths. For example Marduk subdues Tiamat in the Enûma Eliš creation myth (Fig. 1; e.g.).¹ The myth is well-known from both texts and

¹ Jacobsen (1976), Wasilewska (2000).

iconographic representations (Fig. 1, a depiction of a silver cup from Palestine, ca 2.000 BC).

...And the gods of the battle cried out for their weapons. Then advanced Tiamat and Marduk, the counselor of the gods. To the fight they came on, to the battle they drew nigh. The lord spread out his net and caught her, and the evil wind that was behind him he let loose in her face. As Tiamat opened her mouth to its full extent, He drove in the evil wind, while as yet she had not shut her lips.....He seized the spear and burst her belly, He severed her inward parts, he pierced her heart'' (Enûma Eliš, 4th tablet, Lines 93–102).

A similar myth is described in the Ba'al cycle and his conquest over Yahm (e.g.).² The Ba'al cycle was described in an Ugaritic text found at Ras Shamra-Ugarit. It shares similarities with the Enûma Eliš myth describing the triumph of Ba'al over Yam (sea). The myth probably also reflects the new domination of a male god over the previous female god. In Near Eastern and Canaanite mythology various gods and deities are engaged in wars as part of their duties and interests, yet, there does not seem to be specific 'war gods', at least according to the texts. For example the killing of Ba'al by Mot, and his subsequent resurrection may represent the seasonal cycle in the Levant of a rainy and dry season, a reminiscent of the Dumuzi Sumerian myth. 'Anat is further described as killing Mot in the underworld and dispersing his body. The Old Testament commences the story of humanity with a violence myth – the murder of Abel by Cain, which becomes the sole father of the human race, possibly representing war between pastoral and agricultural societies.

In the Canaanite material culture there are several depictions of gods in an offensive, combat or war-like position. For example, the god Ba'al or Adad is depicted often holding or throwing a spear: described as 'the smiting god' (Fig. 2; e.g. Negbi 1976). This depiction that could identify Ba'al as a war god is well known on bronze or silver figurines coated by gold, and was probably also depicted by larger statues in the main temples of the Middle and Late Bronze Age. However, the god Ba'al or Adad is not mentioned in texts as a war god but as a storm or weather god that has its importance for the fertility and

² Smith (1994), Smith et al. (2009).

success of agriculture (Smith 1964). Ba'al for example is basically seen as the god that subdues the waters the rain and thunder towards the benefit of mankind and agriculture. This depiction is therefore linked with his identification as a weather storm or thunder god rather than his role as a god in charge of human or divine war.

On several seals and seal impressions two gods are shown fighting, possibly Baal on a lion and Reshef (later an Egyptian god) on a gazelle (Fig. 3). These depictions are more likely of these two gods in triumph than them fighting each other. The descriptions of gods fighting or in war in text and iconography of the Near East and the Levant may relate to mythological stories or cosmic wars. The gods are not seen in these instances as representing the notion of war in general or relating to human wars. Thus, we have myths rather than gods of war.

Peace is seldom mentioned at all in Near Eastern texts. The twin gods of Shachar (dawn) and Shalim (dusk, peace) mentioned in Ugaritic texts may be related to peace, from which the Arabic and Hebrew words for peace are drawn.³

Actual war and myths of war are mentioned far more frequently than peace or the notion of peace in Near Eastern texts. Wars that were initiated by the political entities, as the king, are often linked with the god, in the sense that when a king or a nation goes to war its god goes to war with it. Usually the reason for this is creating a justification of the war.

This brings us to the concept of "Holy War" in the Near East and the Levant (e.g.).⁴ Neo-Assyrian kings for example claim that their military campaigns were motivated by commands of the gods. Expanding the national territory is the same as expanding the realm of the god. Making war by divine command is a longstanding and common rationale. In this "holy war" the gods can give the legitimacy to the act of war taken by the king, and in turn aid its success. Deities are described as supervising and even directing international relations, and if a campaign takes place, it's by divine initiative. This is true in particular for more complicated, expensive and dangerous acts of war. Shalmaneser I

³ Poirier (1999).

⁴ Weippert (1972).

(13th c. BC) defeats foes “by the command of the great gods and with the exalted strength of Ashur.”⁵ In another example Sargon II (722 – 705 BC) was sent by the god into war against Urartu (southeast of the Black Sea). The command of the gods to go into battle is also the divine guarantee for victory.

The gods are also used as patrons of treaties. International covenants are made under sponsorship of the gods and list of gods are written as witnesses, while the human rulers make an oath in front of them. For example, in the Qadesh treaty between the Egyptian Ramesses II and the Hitite Hatushili III in 1274 BC, the text ends with an oath before “*a thousand gods, male gods and female gods*” of the lands of Egypt and Hatti,” If the treaty was ever violated, the oath-breaker would be cursed by the gods and he who maintained his vows would be rewarded by the gods.⁶ Another later example comes from Assyria: “*May the gods look on if we rebel or revolt...*”. That means that Assyria will be a divine executor in cases of covenant violation. In that respect one view the Near Eastern gods as gods of peace as well.

Another aspect of this notion is that the king is responsible to the gods rather than to the people. War was perceived also as a religious act and Assyrian kings were religiously motivated and military actions were religiously justified. Only a war authorized by the gods was a “legitimate” war, and therefore the ruler answers to god before and after it. These views naturally help the Assyrian imperial power justify and maintain its power and control in the Near East, with frequent utilization of war.⁷

For that reason it is not surprising the in the Old Testament the god YHWH is commonly described as a “god of war” (אלהי המלחמה). The term is usually Adonai Tzvaot, translated into ‘God of hosts’, yet, literally ‘god of armies’; the term appears some 260 times in the Old Testament. The English translation stems from the view of YHWH as the lord of the armies of heaven or of angles (‘god almighty’). Yet, the more military, down to earth aspect of this title is also valid: a strong god that can go into battle. Otherwise, such

⁵ Niehaus (1988) 38.

⁶ Langdon / Gardiner (1920).

⁷ Weippert (1972), Gottwald (1964).

a god could not survive spiritually and 'physically' in the environment of the ancient Near East. On several occasions YHWH of Israel is depicted as going into combat with gods of other nations. But this war is always implemented through humans: heroes, kings or prophets.

Of the better examples is the story of Elijah and the Ba'al priests on Mount Carmel. After all the YHWH prophets are killed except Elijah by Jesebel, Elijah calls the Ba'al and Asherah prophets and priests to a showdown on the mount of Carmel in front of the people. The Baal, Asherah and YHWH are put in a test of power. This ordeal ends with YHWH triumph and the slaughter of 450 of the Ba'al prophets, and later, a complete religious purge in the southern Levant, initiated by YHWH and his messenger Elijah: "*him that escapeth the sword of Hazael shall Jehu slay: and him that escapeth from the sword of Jehu shall Elisha slay...*" (1Kings 19:17). Another example is the battle between David and Goliath. Yet, here the other nation is represented by a heroes rather than religious figures. Nevertheless, this is also a clear power showdown between David as the god YHWH's messenger and the Philistines, and their gods.

The Exodus story as well as the book of Joshua describing the conquest of Canaan are also good examples of holy wars, probably using the same Near Eastern rational previously shown at Assyria. The conquest of Canaan is described as a legitimate and holy war between the tribes of Israel and the peoples and cities of Canaan.⁸

However, several other aspects in the Old Testament may indicate a more complex approach. These include a system of rules regulating warfare. Such regulations of wartime behavior or "laws of war" appear several times in the Old Testament, especially in relation to the war for the conquest of the land of Israel as in Deuteronomy 20.

" ... When thou goest out to battle against thine enemies... thou shalt smite every male ... But the women, and the little ones, and the cattle, ... shalt thou take unto thyself" (Deut. 20:1).

The question is whether these are general wartime regulations, as our modern 'Geneva Conventions' rules, or do they relate only to the war represented in the Joshua conquests, the 'holy war'. Indeed this text states that a more merciful war should only be taken

⁸ Gottwald (1964), Good (1985), Niehaus (1988).

against enemies of Israel outside Canaan, while war within Canaan against its various peoples is a more total one. It seems that some of these regulations rather aim at regulating the *benefits* the victorious people has from the war rather than its cruelty, as viewed today.⁹

Another aspect is related to who should be sent to war from the society: sparing individuals who have not completed certain tasks. This can be regarded as part of the laws of the holy war in which the integrity and well being of the society going into war is also taken into account. As shown, the society and individuals benefits from the war are regulated as in Deuteronomy 21: for example the case of marrying a woman captive. Maybe these regulations are also related with the holiness of the war. Nevertheless, these notions are still unusual within the framework of the Near Eastern religious and political world, where only the king's and the god's well being are regarded. Thus, in this case the war is shown as serving also certain interests of humans and not solely those of the gods as described in other Near Eastern texts.¹⁰

Interestingly, archaeological evidence has so far not supported the Old Testament narrative of Israelites conquering by a single war event the Canaanite cities in Palestine during the end of the Late Bronze Age (1300–1200 BC) or the beginning of the Iron Age (ca. 1200–1000 BC).¹¹ A 'peaceful infiltration' of tribes into this area, or another historic model is more likely. Therefore, this 'Holy War' of Joshua and the conquest of Israel may represent in fact an ethnic war myth. It was possibly created during the late Iron Age (ca 800–600 BC), partly as an influence from the Neo-Assyrian concepts of 'holy wars', rather than a historical reality, serving certain political and ethical interests of the time.

Cosmic and historical peace

Peace is usually connected with war both in mythology and history. Yet, mythological or cosmological peace and actual, historic peace are two separate themes. The ancient Mesopotamian flood myth describes how humanity's racket disturbs Enlil's peace and

⁹ Good (1985).

¹⁰ Gottwald (1964).

¹¹ Mazar (1992) 329–338.

sleep and eventually he brings the flood and mortality to restrain human kind. Basically, the flood myth is presented in a relation to a change in cosmic equilibrium caused by the rise of population of mankind and their success that causes the gods to want and destroy mankind. In the Babylonian myth, the Gilgamesh flood myth based on the Atrahasis myth, Atrahasis is saved due to the rivalry between the god Enlil, initiating the flood, and the god Enki. Eventually, however, the gods are startled from the damage made to mankind - their creation - and vow to refrain from using this weapon any more, and restrain human population by other means.¹² This myth can be seen within the framework of the myth of man's creation or of the beginning of history.¹³

In the similar Old Testament flood myth of Noah and his arc (Gen. 6–8) the story is also ended by a better preserved 'peace covenant' (symbolized by the rainbow) between god and humanity: This peace may also be seen as a cosmic peace in the base of creation, a peace between god and created nature, rather than a "historic" peace that comes either after or instead of war.

The Old Testament also distinguishes between cosmological and metaphysical peace, related to completeness and end of time or history, and actual historic peace and the cessation of war. While the Hebrew word *shalom* – peace – is mentioned about 119 times in the old testament, most cases refer to the word as a gesture of meeting or as the term 'safe' ("is your brother safe..." Gen 37:14. "go in peace"). Occasionally, the term means actual 'peace' or a state of quietness as in: Lev. 26:6: *And I will give peace in the land...* Or in the traditional priest's blessing: Num 6:26: *"The Lord lift up his countenance upon thee, and give thee peace."* (also Job 25:2).

The peace described at the end of days in the book of Isaiah may be also be seen as an historic peace, between men, that will be coming at the end of history, rather than a cosmologic one between nature and god: *"they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruning hooks..."* (Isa 2:4). Such prophecies of Jeremiah (as Jer. 14:13),

¹² Heidel (1946), Lambert / Millard (1999).

¹³ Heidel (1946).

Ezekiel and Isaiah may aim to combine cosmological and historic human peace in an eschatological vision or myth of world peace as a historical goal.

Proper historical peace is a different issue. The notion of historical peace in western and other civilizations is highly linked or given meaning from the situation of war; that is, peace is the negation of war, rather than an individual independent entity in most cases. Similarly, in the ancient Near East historic peace usually come after subjugation. Another common notion in the Old Testament is the peace after war formula: "*the country was quiet for forty years...*" (e.g., Judg. 8:28, 1Sam 7:14; see also Lev. 26:6 for historical peace).

As noted, treaties and peace after subjugation in war are also linked to the will of the gods. Of the well known examples of historical is the *Pax Assyrica* during the 8th and 7th centuries BC in the Near East and the Levant. During the late Iron Age the term the 'Pax Assyrica' or the Assyrian Peace is mentioned often in scholarly literature on the history of the Levant and Near East.¹⁴ Such a 'peace' is associated with subjugation of triumph rather than an ideology of peace. It is also not clear whether the ancient people indeed viewed this period as a period of peace. The Assyrian control maintained a situation in which local wars between various ethnic and tribal states in the Near East occurred more rarely. In addition this period is seen as one of economic growth and prosperity. The Assyrian control was achieved by creating a system of provinces directly controlled by Assyria and vassal states controlled by vassal (or 'client') kings. The basic function of the system was to enable collection of tribute in commodities flowing from the entire Near East into Assyria proper and supporting the Assyrian army and administration. In the vassal states the Assyrians employed local elites and their interest to certain extent. Certain texts indicate the status of the population in the provinces was higher, being regarded as Assyrian citizens, yet the meaning of this status and its benefits is unclear.¹⁵

Yet, often local Levantine kings rebelled or refused to pay tribute and this resulted in Assyrian retaliation. The retaliation of the Assyrian army was harsh. Textual and iconographic description illustrates its brutality with the beheading and body mutilation

¹⁴ Gitin (1997), Herrmann (2011).

¹⁵ Gitin (1997).

of captives and the destruction of cities. These actions and visual and verbal descriptions probably had primarily a deterrence function, as it was difficult and expensive to mobilize the large Assyrian army from its base at Assyria to distant provinces. Therefore, a weapon of deterrence would enable control and regulate tribute flow by means or deterrence, with less frequent use of the army. In addition the tool of large-scale deportation of populations from their homeland and their resettlement in other locations in the empire was used as both deterrence and punishment tool and a means for deconstructing ethnic interests and emotions and the strength of local elites.

Several models were suggested regarding the relationship between the center of the Neo-Assyrian Empire and its periphery.¹⁶ A rational model, consisting of the drainage of the periphery to the core or an economic maximization, as suggested by a 'world systems' view or bureaucratic empire model. An irrational model is 'Patrimonial' model which suggests all provinces in Assyria are equal, and that certain elements of the local society benefit from the Assyrian rule; these are 'bottom-up' processes. In any case one can see how the 'Assyrian Peace' fits well within the previously described notions of Near Eastern 'Holy Wars', and such a 'Holy Peace' can be derived from them through subjugation.

Bibliography

Ben-Shlomo (2010): Ben-Shlomo, D. (2010), *Philistine Iconography: A Wealth of Style and Symbolism*. OBO 241, Göttingen.

Gitin (1997): Gitin, S. (1997), "The Neo-Assyrian Empire and its Western Periphery: The Levant, with a Focus on Philistine Ekron", in: S. Parpola / R.M. Whiting (eds), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the NeoAssyrian Text Corpus Project*, Helsinki, 77–103.

Good (1985): Good, R. M. (1985), "The Just War in Ancient Israel", *Journal of Biblical Literature*, 104.3, 395-400.

¹⁶ Herrmann (2011).

Gottwald (1964): Gottwald, N. K. (1964), "'Holy War' in Deuteronomy: Analysis and Critique", *Review and Expositor*, 61, 296–310.

Heidel (1946): Heidel, A. (1946), *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, University of Chicago.

Herrmann (2011): Herrmann, V. R. (2011), "The Empire in the House, the House in the Empire: Toward a Household Archaeology Perspective on the Assyrian Empire in the Levant", in: A. Yasur-Landau / J. R. Ebeling / L. B. Mazow (eds), *Household Archaeology in Ancient Israel and Beyond*, Leiden, 303–320.

Jacobsen (1976): Jacobsen, T. (1976), *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven.

Lambert / Millard (1999): Lambert, W. G. / Millard, A.R. (1999), *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, Eisenbrauns.

Langdon / Gardiner (1920): Langdon, S. H. / Gardiner, A. H. (1920), "The Treaty of Alliance between Hattusili, King of the Hittites and the Pharaoh Rameses II of Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*, 6, 179–205.

Mazar (1992): Mazar, A. (1992), *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000–586 BC*, New York.

Negbi (1976): Negbi, O. (1976), *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv.

Niehauss (1988): Niehauss, J. J. (1988), "Joshua and Ancient Near Eastern Warfare", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 31.1, 37–50.

Poirier (1999): Poirier, J. C. (1999), "An Illuminating Parallel to Isaiah XIV 12", *Vetus Testamentum*, 49.3, 371–389.

Smith (1994): Smith, M. S. (1994), *The Ugaritic Baal Cycle*, Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 55, Vol. I, Leiden.

Smith (2009): Smith, M. S. et al. (2009), *The Ugaritic Baal Cycle*, Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 114, Vol. II, Leiden.

Wasilewska (2000): Wasilewska, E. (2000), *Creation stories of the Middle East*, Jessica Kingsley Publishers.

Weippert (1972): Weippert, M. (1972), "Heilige Krieg in Israel und Assyrien", *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 84, 469–493.

Yeivin (1971): Yeivin, Z. (1971), "A Silver Cup from Tomb 204a at 'Ain-Samiya", *Israel Exploration Journal*, 21, 78–81.



Fig.1. A depiction of a silver cup from Palestine, ca. 2000 BC.



Fig.2. God Ba'al or Adad depicted holding or throwing a spear:
described as 'the smiting god'



Fig.3. Seals and seal impressions.
Baal on a lion and Reshef (later an Egyptian god) on a gazelle.

*Kyprogenes Aphrodite: Between Political Power and Cultural Identity*¹

Giorgos Papantoniou

University of Cyprus

Christine E. Morris

The University of Dublin, Trinity College

Introduction

The image of Aphrodite transcends the domain of religion and, diachronically, becomes a veritable mark of Cypriot political and cultural identities. As we explore in this paper, her cult on Cyprus clearly dominates over all aspects of human life: social order, fertility, sexuality, childbirth, death, rebirth, political, maritime and military power. This bond between the island of Cyprus and the 'Cypriot-born' Aphrodite has become iconic, extending to scholarly debates regarding her origins and her ancient cult, as well as permeating popular re-imaginings and ideological representations of modern Cyprus at multiple levels. Our focus here is on issues of social power and cultural identity; these are, however, directly related to the themes of peace, war, and social order. Cyprus, where the mythical figure of Aphrodite was of primary importance, played a key role in the creation

¹ This study of the reception of Aphrodite in Cyprus falls under the umbrella of a larger collaborative network entitled 'Unlocking Sacred Landscapes' (for further information see <http://www.ucy.ac.cy/unsala/>, accessed on 11 January 2019), originally initiated through funding from Irish Research Council and the Trinity Long Room Hub Arts & Humanities Research Institute and currently funded by the Cyprus Research Promotion Foundation. This article was drafted under the tenure of a Postdoctoral Fellowship in the framework of the Research Training Group 'Archaeology of Pre-Modern Economies', a joint research program of the Universities of Bonn and Cologne, funded by the Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). We are grateful to the organisers of the conference 'Gods of Peace and War in the Myths of the Mediterranean Peoples' where a first draft of this paper was delivered, for providing an inspiring forum for discussion, and a warm and memorable hospitality on the island of Ikaria.

and distribution of her most popular myths of enduring importance to Mediterranean and European civilisation.

We explore the complex relationship between Aphrodite and the island, focusing on interrelations between mythology, archaeological contexts and iconography. First, the relevant textual evidence describing the goddess' mythology is summarised. Then, focusing on iconography and archaeological contexts (from prehistory to the Roman period), we explore the process of transformation from local female deity to a goddess of Mediterranean significance, highlighting at the same time her key attributes and qualities, while drawing attention to scholarly debates and disagreements. Finally, we offer a brief discussion of selected aspects of the reception of Aphrodite on Cyprus, from Late Antiquity to modern times, exploring how the goddess has been co-opted and commodified in the context of colonial and post-colonial discourses and identities.

Textual Evidence and Mythology

Greek writers offer us two versions of Aphrodite's genealogy. For Homer, Aphrodite was the daughter of Zeus (*Il.* 3.374; 5.131, 312, 348) and Titaness Dione (*Il.* 5.370). In the *Iliad* Aphrodite is the protector of the Trojans and, as such, is opposed to Athena and to the Achaeans. In her Homeric characterisation, then, Aphrodite seems to be a goddess of oriental origin, of sexual desire and love, lacking courage in battle, and thus the Greek qualities of boldness and bravery. Yet, elsewhere, Homer calls the goddess *Kypris* and in the *Odyssey* (8.363) he mentions that Aphrodite had a sanctuary in Paphos. This indicates that, during the time of Homer, the cult of Aphrodite was well known.

In Hesiod's *Theogony*, Aphrodite is "*Kyprogenes because she was born in billowy Cyprus*" (*Theog.* 1.200). Hesiod's Greek creation narrative of a violent struggle for divine power has significant affinities with Mesopotamian and Hittite narratives;² of relevance here is the Hittite Kumarbi cycle in which Kumarbi castrates Anu by biting off his manhood, from which other new gods are born. Similarly, Kronos castrates his father Ouranos (Heaven) and casts his genitals into the sea. From the god's genitals, foam is formed and Aphrodite is born (*Theog.* 1.188–200).

² Haubold (2013) 52-54.

The new goddess was associated with a new world order, where peaceful feelings, such as desire, pleasure, love and joy, absent in Heaven and Earth's copulation, had a significant position. As soon as Aphrodite stepped onto the island, Hesiod says, grass grew under her feet, for her arrival fertilised the earth. According to Karageorghis, in this aspect, Hesiod's Aphrodite "resembles the ancient fertility goddess who perpetuates life through the power of desire among the species to reproduce within an orderly scheme".³ This prehistoric 'fertility-goddess' has usually been termed, both in academic and popular literature, as a 'Cypriot Goddess' or a 'Great Goddess of Cyprus', invariably related to Aphrodite.⁴

Even if later sources should be treated with caution, the legend recorded by Ovid (in the first century BC) may hide some truth regarding the earlier Cypriot myth. In *Metamorphoses* (10.243–97), Ovid narrates the story of the mythical king Pygmalion, who fell in love with an ivory statue that he had carved for the goddess. It is worth noting that Pygmalion appears either as the father-in-law or the grandfather of Kinyras, another mythical king of Cyprus. Aphrodite gave real flesh and soul to the statue as Galatea. Pygmalion praised the goddess, who graced the ensuing marriage with a daughter called Paphos. In *Protrepticus* (2.12–13), Clement tells us that Kinyras had a woman named Aphrodite as his mistress. He thus transferred "*the lascivious orgies of Aphrodite from night to day, in his ambition to deify a harlot of his country...*". In the same text (2.29), it is said that "*Aphrodite, after having been put to shame for her love of Ares, courted Kinyras, married Anchises, entrapped Phaethon and loved Adonis*". Elsewhere (e.g. Apollodorus, *Bibliotheca* 3.14.3–4), Adonis, the lover of Aphrodite, is presented as the son of Kinyras. According to Serwint "the concept of Adonis as a vegetation god, whose annual sexual union with Aphrodite renewed the earth's fertility, recalls and parallels the myth of Inanna and Dumuzi".⁵ Finally, Tacitus (*Histories* 2.3) mentions that the temple of Aphrodite at Paphos

³ Karageorghis (2005) 4.

⁴ Karageorghis (1977), (2005), Karageorghis / Karageorghis (2002), Hadjicosti (2008), full review in Budin (2003) 3–5.

⁵ Serwint (2002) 329.

was consecrated by Kinyras and that the goddess, when she came out of the sea, was brought here by the waves.

Cypriot mythology is complex, and indeed, in some cases contradictory. Although sacred sex and the sacred wedding (*ieros gamos*) are considered common features for the legitimisation of a ruler's power in other areas of the Eastern Mediterranean⁶ this interpretation, in the case of Cyprus, should remain hypothetical in the absence of more concrete evidence. It cannot be doubted that Cypriot kings had a principal role in the cult of the goddess. Textual evidence, for example, confirms that the kings of Paphos were also the high-priests of the Goddess' cult,⁷ with references to the 'Cypriot Goddess' as 'wanassa/anassa', a title directly related to the Mycenaean term wanax/anax, used exclusively in the Iron Age by the Cypriot royalty.⁸

Archaeological and Iconographic Evidence

Both the definition and identification of what modern scholarship has termed the 'Cypriot Goddess' or 'Great Goddess of Cyprus' are problematic. The evidence for the presence of a single indigenous deity, and her interaction with other Mediterranean female goddesses (especially before the late Classical period) are also complex issues. The misleading association (or implication of such an association) of a 'Cypriot Goddess' with Aphrodite already in prehistoric times has not been established on the basis of an Aphrodite theonym; rather it has been sought via the suggested presence of an indigenous, age-old pre- or proto-Aphrodite female deity related to fertility and combined, over time, with external elements. In addition, most interpretations are based on later textual evidence, such as the myths presented above.⁹ The reconstruction of a prehistoric cult of the 'Cypriot Goddess' relies largely on traditional interpretations of Cypriot terracotta

⁶ Frankfort (1978) 295-299.

⁷ Maier (1989).

⁸ Karageorghis (2005), cf. Fulińska (2012) 148.

⁹ Budin (2002), (2003) 103-179.

figurines and figures as images of the goddess.¹⁰ This concept of a 'Cypriot Goddess' with a monolithic and static nature, has, however, been challenged by other scholars.¹¹

When it comes to archaeological and iconographic evidence, we here use 'Cypriot Goddess' as a convenient umbrella term to refer to the figures or figurines that have been associated by modern scholars with a female deity who, according to their interpretation, was related to the later development of the Aphrodite cult.¹² Whether, in the absence of any explicit attributes, any of these earlier figures or figurines should be associated with a goddess, and particularly with the 'Cypriot Goddess', demands closer consideration and we should treat uncritical assumptions with caution.¹³ Nonetheless, based on the evidence from Enkomi and on comparative data from earlier, contemporary and later sites, it has been argued that it is during the end of the Late Bronze Age (that is the end of the 12th–11th centuries BC) when we find the first securely identifiable images related to the cult of an indigenous female deity (though not necessarily of the goddess *per se*).¹⁴ In our view, this is the goddess who in the Iron Age becomes directly linked to royal power and ideology, at least in some of the kingdom-polities of the island. The relationship of this goddess with the king secured the social order of things.

The direct relationship of the Amathousian kings with the local goddess is, for example, primarily established by the famous Cypro-Classical sarcophagus, now in the Metropolitan Museum of Art in New York (Fig. 1a-c).¹⁵ The sarcophagus is a major work of Cypriot art, and its unique iconography together with the context of its discovery supports the idea of the inhumation of an individual of important social rank or even the

¹⁰ This is nicely captured in the cover of the recently published volume (*Cahier du Centre d'Études Chypriotes* 45, 2015) on the goddess, dedicated to J. Karageorghis which presents images of figurines and figures from Neolithic through to Classical in a series which invites the reader to see them as a teleological development towards a Cypriot Aphrodite.

¹¹ Bolger / Serwint (2002).

¹² Papantoniou (2011) 35 note 2, 2013a.

¹³ On this issue see Knapp (2008) 173-186, (2009) 140-141.

¹⁴ Papantoniou (2013a), (2016) 88-92.

¹⁵ Tatton-Brown (1981) 74-83. For the most recent thorough discussion on the iconographic influences on the sarcophagus see Stylianou (2007); images identified as Aphrodite are also shown in a number of royal coins: Markou (2015).

king himself.¹⁶ As argued in detail by Petit, all the symbols and the royal ideological connotations of the Amathousian dynasty can be seen on this sarcophagus.¹⁷ The lid is decorated with sculpted vegetation motifs and sphinxes, related to the cult of the goddess. On one short side, four Bes-like gods are depicted; its counterpart features four 'Astarte'-type goddesses like those depicted on many figurines from Cypriot sanctuaries and tombs. On its long sides, flanked by 'trees of life' or 'sacred trees', there are processions of soldiers, horsemen and chariots drawn by plumed horses, perhaps depicting a royal parade from the life of the deceased, or most probably his funeral itself (i.e. the procession to the tomb). Based on comparative study from other areas of the Mediterranean, Petit – analysing the motifs and the iconographic elements of the sarcophagus, and the implications of a probable functional mythology – sees an ideological message on the scene: the heroisation of the king.¹⁸ 'Bes', who was identified with the king, constitutes the consort of the 'Astarte-like' goddess and a functional dialogue between those deities, the vegetal symbols and the scenes provides this ideological message. If we consider the syncretism of cult between 'Astarte' and Aphrodite, this representation becomes even more meaningful.

Eventually, shortly before the abolition of the Cypriot city-kingdoms by Ptolemy I at the end of the Classical period, the goddess begins to be addressed explicitly as Aphrodite. This theonym is manifested in the epigraphic record of the late Classical period. Two syllabic inscriptions – one from Rantidhi, the other from Chytroi – mention Aphrodite or Paphian Aphrodite.¹⁹ Better dated, in the fourth century BC, an alphabetic inscription found in the hilltop sanctuary at Amathous, provides key evidence not only about the identity of the Amathousian goddess but also about her special connections with royal

¹⁶ Hermay (1993) 176, no. 9.

¹⁷ Petit (2004), (2006). Similar royal sarcophagi, influenced by Egyptian culture, can be found in ancient Phoenicia: see Woolmer (2011) 118-119, for example.

¹⁸ Petit (2004) 58, (2006) 80-94.

¹⁹ Masson (1961) 129, no. 47, 259, no. 234.

power and ideology. It informs us that king Androkles dedicated the statues of his sons to the Cyprian Aphrodite.²⁰

It is in the context of the 'hellenising' policy of the Cypriot kings that the 'hellenisation' of a 'Cypriot Goddess' was initiated in the Cypro-Classical period.²¹ This is clearly illustrated on a unique, late Cypro-Classical/early Hellenistic Cypriot limestone statue from Golgoi, now in the Metropolitan Museum of Art.²² The statue portrays the goddess with clear attributes: she is now dressed in the Greek style and wears a high diadem decorated with palmettes alternating with nude Astarte-like figures. Such 'Astarte' figures are common archaeological features of the Cypro-Archaic and early Cypro-Classical material culture related to the cult of a goddess for whom, as emphasised above, we use the conventional, generic term of 'Cypriot Goddess'. The Metropolitan statue wears a necklace of pendant lotus blossoms and on her left arm holds a fragmentary winged Eros, the male Greek companion of the goddess Aphrodite *par excellence*. The long spiral locks falling over the shoulders recall statues of Greek *korai*.

By the Hellenistic period, the iconography of a more explicitly Greek Aphrodite is clearly found in a Cypriot context. From a brief look at the late Hellenistic/early Roman terracotta figurines found in Amathous, for example, it can be realised that types of the Hellenistic cultural *koine* shape the artistic representation of Aphrodite within the Cypriot repertoire. For example, we have semi-naked, leaning Aphrodite resting her left or right hand on a pillar, Aphrodite with Eros on her shoulder, and Aphrodite sitting on a swan.²³ It is interesting to note that although, generally speaking, marble statues in Cyprus were always scarce, statues of the goddess in marble do appear to be more common than those of any other deity. This pre-eminence must reflect the significance of the goddess's cult, which during the Hellenistic period was associated with that of the Ptolemaic queens,

²⁰ Masson / Hermary (1982).

²¹ Papantoniou (2011) 40-41, 43-45.

²² Cf. Ulbrich (2008) 91-93, (2010) 190-191, Papantoniou (2011), 40, (2012), 243-244, (2013b), 175-176, with images of the statue.

²³ Queyrel (1988) 35-57, Papantoniou (2012) 245-246, with images of the types.

especially in relation to Arsinoe *Philadelphus*.²⁴ A portrait sculpture found at Soloi-Cholades, for example, shows the direct relation of this queen with Aphrodite. As Marquaille puts it, “the cult of Arsinoe associated with Aphrodite provides a better understanding of how contemporaries grasped the realities of power than does the imposition of modern theories of imperialism”.²⁵ In addition, Marquaille argues that the connection between the cult of Aphrodite and the ruling power finds a better illustration several centuries later in the oath of allegiance by the Cypriot *Koinon* (Union of the Cypriots) to the Roman emperor Tiberius; this starts with the invocation of five divinities, headed by Aphrodite *Akraia*.²⁶ The goddess’ connections with trade and maritime power should also be considered. Aphrodite, for example, appears as the saviour of those shipwrecked, in the story recorded by Athenaeus (675f-676a) of the Greek sailor who was sailing from Paphos to Naucratis bearing in his ship a little idol of Aphrodite. During the Hellenistic and Roman periods, when people were moving *en masse* to new lands, serving the powerful navies and the armies of the Macedonian kings and the Romans, the need for such saviour divinities related to maritime trade and warfare was developed even further. The intimate connection of the goddess with Roman power and ideology on the island is encapsulated by the representation of her Palaipaphos sanctuary with her distinctive aniconic image on Cypriot Roman coins.²⁷

Among other types of Hellenistic and Roman marble Aphrodite sculptures on the island (representing the goddess’ many other qualities through marine or celestial associations),²⁸ one statuette from Soloi-Cholades (probably dating to the late Hellenistic period), and one from the Villa of Theseus at Nea Paphos excavated by the Polish mission (clearly dating to the Roman period) may evidence the less well-known military prowess

²⁴ Papantoniou (2012), esp. 198-198, (2013b), 188, forthcoming; Michaelides / Papantoniou, forthcoming.

²⁵ Marquaille (2001) 194.

²⁶ Marquaille (2001) 208-209, 219.

²⁷ Zapiti / Michaelidou (2007) 139-49.

²⁸ Panayides (2016).

and martial characteristics of the goddess (Fig. 2a-b).²⁹ Several scholars have argued that Aphrodite as a 'goddess of war' relates to attributes of her 'Oriental sisters', particularly Ishtar, who was both a goddess of love and of war.³⁰ Thus, the depiction of armed Aphrodite started earlier but it was as Venus Victrix that it enjoyed particular popularity as from the end of the first century BC, perhaps as a result of Caesar and the *gens Iulia's* claim to be descendants of Venus.³¹ Although, during the Roman period the theme of armed Aphrodite is by no means unique to Cyprus, the island furnishes more representations beyond the two aforementioned sculptural examples: e.g. one from a Roman mosaic floor at Nea Paphos, another on a mirror found in relation to a Roman burial at Nea Paphos (Fig. 3), and probably a terracotta specimen from the House of Orpheus in Nea Paphos (Fig. 4) even if the latter could also represent Aphrodite at her toilet.³² Another terracotta statuette of the armed Aphrodite, with her left hand resting on a shield and her right hand holding a helmet from Salamis has been dated to the fourth century BC,³³ but this date remains speculative.

In some representations from Cyprus and abroad, including representations of the motif on Roman imperial coins, other martial paraphernalia, such as shield, helmet and military cloak, are shown next to the goddess.³⁴ Traditionally, scholarship has described the composition as depicting the goddess disarming herself, while, according to Flemberg, in many instances, the message was not that of a "war goddess, but the love goddess

²⁹ Westholm (1936), pl. VI, find 466, Daszewski (1982) pl. XLIV; according to Hadjioannou (1981), (2000) 886, it is quite certain that both sculptures represented the goddess as having a sword in her raised right hand and, thus, he identifies them as belonging to the *Egcheios* Aphrodite type mentioned by Hesychius; for a debate see Daszewski (1982) and Hadjioannou / Daszewski (1983), cf. Hermary (2009) 170-72, Papantoniou (2012) 173, note 37.

³⁰ Flemberg (1995), Serwint (2002) 337-343, Budin (2004) 99, Karageorghis (2005) 62, Fulińska (2012) 145, 147.

³¹ Daszewski (1989) 123, Flemberg (1991), Karageorghis (2005) 64, Michaelides (2015) 332, Panayides (2016) 77-78, 124.

³² See discussion and further bibliography in Karageorghis (2005) 62-65, Papantoniou (2012) 173, note 37, Michaelides (2002), (2015) 332-33, Papantoniou / Michaelides / Dikomitou-Eliadou, forthcoming.

³³ Karageorghis (2005) 221-222, fig. 327.

³⁴ Flemberg (1995) 112, cf. Michaelides (2002).

donning the sword of Ares".³⁵ Indeed, in several representations, such as the case of the aforementioned Roman mirror (Fig. 3), the goddess appears quite graceful and accompanied by cupids rather than being aggressive; on the other hand, in the case of the Nea Paphos statue there is a marked preference to eliminate the feminine and sensual characteristics of the goddess and instead shift the emphasis towards her warlike aspects. According to Panayides, following Daszewski, the different position of the sword alters the message of the composition; Aphrodite is not playfully associated with arms, neither she is disarming herself, or putting on the arms of Ares. She is holding her sword upright in a menacing attitude, thus distancing the statue from similar sculptural representations.³⁶

Religions are continually reconstructed through various ongoing processes of synthesis and interplay, so that the religious, the political and the economic are all "inextricably combined".³⁷ The development of the cult of the 'Cypriot Goddess', which eventually comes to be identified with the Greek Aphrodite, comprises the most evocative symbol of connections and associations of ancient Cypriot political ideologies and popular cosmologies, and becomes a veritable mark of Cypriot cultural identity. Even if modern scholarship has recently argued that Greek Aphrodite's qualities were also far more all-encompassing, involving the goddess in the realms of politics and even war,³⁸ she has primarily been regarded by modern scholarship as a goddess of love, desire and beauty.³⁹ In contrast to the classic perception of Greek Aphrodite her cult on Cyprus clearly dominates over all aspects of human life: fertility, sexuality, childbirth, death, rebirth, social order, political, maritime and military power.⁴⁰

³⁵ Flemberg (1995) 112-113.

³⁶ Panayides (2016) 475; we are particularly grateful to Dr P. Panayides for a generous discussion and advice related to the imagery of armed Aphrodite in Cyprus and abroad.

³⁷ Insoll (2001) 22.

³⁸ Rosenzweig (2004), Pironti (2007) [for a critical review of this work see Budin (2008)].

³⁹ See for example the majority of the finds from the recent exhibition 'Aphrodite and the Gods of Love', Kondoleon and Segal, for Greek Aphrodite, see Pirenne-Delforge (1994).

⁴⁰ Papantoniou (2011), (2012), (2013a).

Receptions of the Aphrodite cult after Late Antiquity

As already during Late Antiquity, Aphrodite was a deity mainly associated with sexuality, and so contrary to ideas of sexual purity that the Church was trying to promote, her official cult comes to an end during the Early Christian period. Yet despite the official agendas of the polity and the Church, the image of the Goddess survived in various forms of public and private spheres of life, from Late Antiquity to Medieval Byzantium.⁴¹ As Papagiannaki has argued, as Late Roman and Byzantine society evolved from polytheistic to Christian, so the image of Aphrodite adapted over time. Even if she gradually lost her original religious connotations, her image – from Late Antiquity to folk memory, and from folk memory to the present – has been viewed as a polyvalent symbol of an ancient past, variously inhabited by malevolent and hidden powers, related to politico-economic agendas, love and beauty, marriage and aggressive sexuality. Due to space limitations we cannot address the reception of the goddess in any detailed manner. Nonetheless, this section will serve to foreground, using some brief examples, how the memory of the goddess has challenged social order and become entangled with identity in the years following Late Antiquity.

A church dedicated to the Panagia (Virgin Mary) was later built (in the 12th century) near the temple of the goddess at Palaipaphos (Fig. 5) and, even if one should take care to maintain distinctions in meaning between polytheistic and monotheistic contexts, it is tempting to envisage the transference of some attributes of Cypriot Aphrodite to the Panagia. However, the tradition that the locals referred to this Virgin as the 'Panayia Aphroditissa' (her formal title being rather 'Panagia Katholiki', i.e. All-embracing Blessed Virgin) seems to be a late invention, attested no earlier than the writings of Ludwig Ross in 1845, then repeated uncritically by subsequent writers.⁴² Another Panagia Aphroditissa is mentioned for the region of Troodos.⁴³

⁴¹ Papagiannaki (2010).

⁴² Themelis (1926) 14-16, Hauben (2004) 281-283, Karageorghis (2005) 33, 228, cf. Hill (1940) 21, 81.

⁴³ Paraskevoupoulou (1978) 157, Kyriazes (1950) 11.

Later, during the Medieval period, Rigaina, the queen of Cyprus, is identified in public memory with the goddess.⁴⁴ The relationship between Rigaina and Digenis Akritas, a warlike hero, reminds us the relationship of Aphrodite with Ares. According to variants of the legend, Digenis Akritas, managed either to keep the raiding Saracen Arabs at bay, or to defend the mythical queen Rigaina, with his amazing strength. With one hand he was said to have grabbed hold of the Kyreneia mountain range thereby forming Pentadaktylos (the Five Finger) mountains, while with the other hand he heaved a huge rock and tossed it into the sea at the Saracens who were trying to land. The rock landed in Paphos and to the present day is called 'Petra tou Romiou'. This area, according to the legend, is the birthplace of Aphrodite, where the goddess emerged from the foaming sea. The rock's relationship – both with Aphrodite and Digenis – may be either an oral folk memory or, as recently argued by Merrillees, an invented later tradition of the 20th century,⁴⁵ but one that is now firmly fixed in the popular imagination as well as visualised in official representations of the Cyprus Tourism Organisation. In any case, the association of Aphrodite with Petra tou Romiou, nowadays can be neither officially challenged nor changed; after all, a modern myth is "as good – and valid – as an ancient one".⁴⁶

At a critical point in Cyprus' long history of conquest and rule by external powers, the shift from Venetian to Ottoman rule, Aphrodite makes an intriguing appearance in a poem of 1578 by Pierre de Ronsard. The poem, 'Veü à Venus pour garder Cypre de l'armée du Turc', calls upon Aphrodite to protect her island from the Ottoman army. As envisaged by the poet, the 'passionate Cyprian' has the power to overcome men and gods and to drive war away from her birthplace (de ton berceau chasse autre-partie la guerre).⁴⁷

The appearance (or absence) of Aphrodite as a cultural ambassador for the island also has a modern biographical trajectory in official imagery, specifically stamps and

⁴⁴ Menardou (2001) 239-251, cf. Merrillees (2015) 35-36.

⁴⁵ Merrillees (2015).

⁴⁶ Merrillees (2015) 40.

⁴⁷ Eche (2011) 97 for the complete poem.

currency.⁴⁸ The early philatelic history of the island reflects its status as a British colony, with the imagery primarily referencing British power and identity. Within this colonialist context, Aphrodite appears only indirectly via her birthplace, the Petra tou Romiou, in 1955 on a 20 mils stamp;⁴⁹ As Hatzopoulos notes, imagery alluding to the Hellenic history and character of Cyprus is absent or abstruse.⁵⁰ The difficult political circumstances – the rise of EOKA and the Cypriot call for *enosis* with Greece – made reference to Greek identity (even through myth) highly problematic. Later, when the new Republic of Cyprus designed new coinage, politics still played a role, as, according to Hatzopoulos, “measures were taken to foil” the inclusion of specifically Greek figures such as Aphrodite or Dionysus.⁵¹ The goddess then re-asserts her mythical presence on Cypriot currency prior to joining the euro; the Soloi Aphrodite (see below) appears on the £20 introduced in 1992, and her head was also used as the watermark on all banknotes.⁵²

It is notable that the modern Aphrodite imagery on Cyprus focuses primarily on the prototypical Classical image of a nude marble Aphrodite, especially the Soloi statue (Fig. 6), which is the source for the stylised icon of the Cyprus Tourism Organisation, and a favourite on both postage stamps and banknotes. But, as discussed above, the ‘Cypriot Goddess’ is represented very differently from the classical style marble nude. At Palaipaphos, for example, she was worshipped as an aniconic *baetyl* or stone (Tacitus *Histories* II,3), and was thus shown on Roman coins; she was also widely represented as a clothed or nude figure with a high *polos* and jewellery with upraised arms and as an ‘Astarte’ type nude figure. This all points to a messier, and more complex representational biography – accommodating local Cypriot, Aegean and Near Eastern traditions – than that implied by the single image of the Soloi Aphrodite; but these representations lie mute in relation to the Soloi statue that brings the vision of Aphrodite to a modern audience across the multiple, intersecting domains of tourism, cultural heritage, politics and

⁴⁸ Morris / Papantoniou (2014), with images and further sources.

⁴⁹ Frangoudis (2006) 55, fig. 180.

⁵⁰ Hatzopoulos (2005) 199-200.

⁵¹ Hatzopoulos (2005) 201.

⁵² Alexandrou (2015).

identity. Compared to the ancient goddess who was enmeshed with royal power, a protectress at sea, and, even an armed Aphrodite – the modern Aphrodite has a more limited portfolio; but it would, nonetheless, be wrong to see her as unchanging or one-dimensional, as nothing more than a simple calling card for the ‘island of Aphrodite’.

Drawing on her main and well-known identity as a goddess of love, the Cyprus Tourism Organisation has co-opted Aphrodite to advertise the island as a tourist destination. The Soloi goddess provides the template for the goddess’ blue silhouette, just emerged from the wavy sea, and set against a heart-shaped yellow sun.⁵³ The accompanying slogan has changed a number of times from ‘love Cyprus’ to (since 2011) ‘Cyprus in your heart’, while an earlier slogan ‘irresistible for 10,000 years’⁵⁴ alluded more explicitly to the deep reservoirs of mythology and archaeology. Overall, the branding evokes the classic Sun, Sea and Sand holiday destination, but the Aphrodite image, combined with ‘love’ and ‘heart’, also invites the tourist to consider the potential erotic delights of the holiday, an emotional attachment to Cyprus and the rich and attractive mythology and history of the island.

In 2002, the Republic of Cyprus was preparing to enter the European Union and a special commemorative set of six stamps, together with a miniature stamp sheet, was issued on October 22nd as part of Europhilex 2002. The stamps explicitly reference the idea of Europe through a series of images depicting the Greek myth of the abduction of the princess Europa by Zeus in the form of a bull. The unmistakable image of the woman with the bull is widely used as a visual signifier for the continent of Europe, and is referenced regularly in the context of the European Union.⁵⁵ The set of six stamps depict artefacts from Cyprus, thus expressing Cypriot agency within the Europa discourse. The separate miniature sheet powerfully develops the Cypriot-centred narrative through reference to a poem about Europa by the second century BC poet, Moschus.⁵⁶ The opening line of the poem (*Europa*, l.1) – ‘Cyprian goddess Aphrodite sent a sweet dream to Europa’

⁵³ See www.visitcyprus.com, accessed on 07 April 2017.

⁵⁴ Stritch (2006).

⁵⁵ Wintle (2004), (2009), Fornäs (2012) 13.

⁵⁶ Morris and Papantoniou (2014) 198, fig. 4.

– appears under a cartographic setting which visualises the narrative. Cyprus is framed by the two women: Europa rides on the bull coming from the East to Cyprus, while Aphrodite (as the familiar Soloi marble) is placed to the West, appropriately near to the Paphos area but also linking Cyprus across the Mediterranean and Europe. Aphrodite and Europa are together drawn upon as a cultural discourse to promote and celebrate a specific historic event, the accession of the island to the European Union, and its wish to acquire a peaceful solution to the ongoing political situation between Cyprus and Turkey.

Conclusions

The current volume is concerned with mythological narratives about the achievements of deities involved in peace and war, restoring order among the Mediterranean people. In this brief review of aspects of the social biography of the ‘Cypriot Goddess’, we have illustrated how she has been deeply embedded in the representation and ideology of Cyprus, from antiquity to the present.

In a local context, as the textual and archaeological evidence implies, the ‘Cypriot Goddess’ identified with Aphrodite, was a symbol of social order *par excellence*. While the goddess was clearly related to political power throughout Classical Antiquity, her special relationship with many local dynasties before the Hellenistic period shaped her island-specific roles and attributes. Following the Hellenistic period, the goddess conforms to roles of the goddess in the rest of the Mediterranean, including the military aspect, and she is clearly related to Ptolemaic and Roman imperial ideology. Nonetheless, even if in some instances, such as the armed Aphrodite from the Villa of Thesus in Nea Paphos, the aggressive military character of the goddess is difficult to deny, in most representations, such as on the decorated mirror from the burial at Nea Paphos, the goddess is rather graceful; her military attire may be explained through to her partnership with Ares, or the invincible love she represents.

Modern imaginings of Aphrodite cannot capture the original complexity of the goddess’s divine portfolio, nor of her changing relationships with political power and structures, landscapes and worshippers in the ancient world. Nevertheless, on the reception side the obvious point is that her martial side is dropped (and hence always

undervalued in her 'portfolio'), and the love/peace side is usually brought to the forefront – even if, as in the case of the de Ronsard poem cited earlier there is a sense that the goddess of love/peace should be able to vanquish the martial intruder. Concerning the modern era, and cultural and political identities, we have focused here on official representations, but the goddess is also a potent element in the creative arts and popular culture on the island, sometimes echoing the conventional narratives and at other times subverting or challenging them.⁵⁷ Kataklysmos (the day of the flood), for example, is a religious and popular festival that is celebrated only in Cyprus, with its roots going back to the Greek myth of Deukalion and to the Ark, but also the ceremonies between Aphrodite and Adonis.⁵⁸

It would be a mistake to underestimate the symbolic capital of Cyprian Aphrodite, and her flexibility in relation to constructing, representing or promoting the island in both the colonial and post-colonial periods, and across multiple domains encompassing the expression of the island's multi-layered alignments to Cypriot, Hellenic, Mediterranean and European histories and identities. Today, even as the traveller arrives at or leaves Cyprus, sculptures of 'proto-Aphrodite fertility deities' in the public art located in the Paphos international airport welcome the viewer to the 'island of Aphrodite', communicating at the same time the contemporary reception and appropriation of the goddess' cult.⁵⁹

Bibliography

Alexandrou (2015): Alexandrou, C. (2015), "The Politics of Currency and the Use of Images of the Past in the formation of the Cypriot National Identity", *Chronika*, 5, 56–65.

Bolger / Serwint (2002): Bolger, D. / Serwint, N. (eds) (2002), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus*, CAARI Monograph Series 3/ASOR Archaeological Reports 7, Boston.

⁵⁷ Constantides / Papadakis (2015).

⁵⁸ Paraskevopoulou (1978) 68-78.

⁵⁹ Morris / Papantoniou (2014) 191–192.

Budin (2002): Budin, L. S. (2002), "Creating a Goddess of Sex", in: D. Bolger / N. Serwint (eds), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus*, CAARI Monograph Series 3/ASOR Archaeological Reports 7, Boston, 315–324.

Budin (2003): Budin, L. S. (2003), *The Origin of Aphrodite*, Bethesda, Maryland.

Budin (2004): Budin, L. S. (2004), "A Reconsideration of the Aphrodite-Ashart Syncretism", *Numen*, 51.2, 95-145.

Budin (2008): Budin, L. S. (2008), Review of *Entre ciel et guerre: Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, by G. Pironti, *Bryn Mawr Classical Review*, 2008-08-45.

<http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-08-45.html>

Constantides / Papadakis (2015): Constantides, C. / Papadakis, Y. (eds) (2015), *Cypriot Cinemas: Memory, Conflict and Identity in the margins of Europe*, London.

Daszewsk (1982): Daszewski, W. A. (1982), "Aphrodite *Hoplismene* from Nea Paphos", *Report of the Department of Antiquities of Cyprus*, 195–201.

Daszewski (1989): Daszewski, W. A. (1989), "Aphrodite from Paphos and from Egypt", in: V. Tatton-Brown (ed.), *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age. Proceedings of the Seventh British Museum Classical Colloquium. April 1988*, 122–129, London.

Eche (2011): Eche, A. (2011), "The Shores of Aphrodite's Island: Cyprus and European Travel Memory, 1600–1700", in: R.T. Tally (ed.), *Geocritical Explorations: Space, Place and Mapping in Literary and Cultural Studies*, New York, 91–105.

Flemberg (1991): Flemberg, J. (1991), *Venus Armata: Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-romischen Kunst*, Stockholm.

Flemberg (1995): Flemberg, J. (1995), "The Transformations of the Armed Aphrodite", in: B. Berggreen / N. Marinatos (eds), *Greece & Gender*, Bergen, 109–122.

Fornäs (2012): Fornäs, J. (2012), *Signifying Europe*, Bristol.

Frangoudis (2006): Frangoudis, H. S. (2006), *Catalogue of Cyprus Stamps and postal history 1845-2005*, Athens.

Frankfort (1978): Frankfort, H. (1978), *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature.*, Rev. ed., Chicago.

Fulińska (2012): Fulińska, A. (2012), "Arsinoe Hoplismene. Poseidippos 36, Arsinoe Philadelphos and the Cypriot cult of Aphrodite", *Studies in Ancient Art and Civilisation*, 16, 141–156.

Hadjicosti (2008): Hadjicosti, M. (2008), «Κύπριδα Αφροδίτη. Λατρεία, Εικονογραφία, Ναοί και Ιερά. Η Σχέση με τη Γεροσκήπου», in: *Γεροσκήπου. Από την Αρχαιότητα μέχρι Σήμερα*, Nicosia, 3–26.

Hadjioannou (1981): Hadjioannou, K. (1981), "Aphrodite in Arms. «Ἐγχειος. Ἀφροδίτη. Κύπριου». Hesychius s.v.", *Report of the Department of Antiquities of Cyprus*, 184–186.

Hadjioannou (2000): Hadjioannou, K. (2000), «Η Θρησκεία της Αρχαίας Κύπρου», in: T. Papadopoulou (ed.), *Ιστορία της Κύπρου. Vol. 2, Αρχαία Κύπρος. Part 2*, Nicosia, 865–933.

Hadjioannou / Daszewski (1983): Hadjioannou, K. / Daszewski, W. A. (1983), "The Ἐγχειος Αφροδίτη Again", *Report of the Department of Antiquities of Cyprus*, 281–282.

Hatzopoulos (2005): Hatzopoulos, M. (2005), "Cypriot Archaeology, Modern Numismatics and Social Engineering: the Iconography of the British Coinage of Cyprus", *The Historical Review*, 2, 185–202.

Hauben (2004): Hauben, H. (2004), "Christ versus Apollo in Early Byzantine Kourion? With a Note on the So-called 'Panayia Aphroditissa' in Paphos", in: B. Janssens / B. Roosen / P. van Deun (eds), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday, Orientalia Lovaniensia Analecta 137*, Leuven, 269–284.

Haubold (2013): Haubold, J. (2013), *Greece and Mesopotamia: Dialogues in Literature*, Cambridge.

Hermay (1993): Hermay, A. (1993), "Les fouilles française d'Amathonte", in: M. Yon (éd.), *Kinyras. L'archéologie française à Chypre. Table-ronde tenue à Lyon, 5-6 novembre 1991. Travaux de la Maison de l'Orient 22*, Lyon, 167–193.

Hermay (2009): Hermay, A. (2009), "La sculpture en marbre à Chypre à l'époque hellénistique et sous l'empire: Essai de bilan", *Cahier du Centre d'Études Chypristes*, 39, 153–176.

- Hill (1940): Hill, Sir G.F. (1940), *A History of Cyprus*. Vol. 1, *To the Conquest by Richard Lion Heart*, Cambridge.
- Insoll (2001): Insoll, T. (2001), "Introduction. The Archaeology of World Religion", in: T. Insoll (ed.), *Archaeology and World Religion*, London, 10–32.
- Karageorghis (1977): Karageorghis, J. (1977), *La grande déesse de Chypre et son culte. A travers l'iconographie, de l'époque néolithique au VIème s.a. C., Collections de la Maison de l'Orient Méditerranéen Ancien 5 / Série Archéologique 4*, Lyon.
- Karageorghis (2005): Karageorghis, J. (2005), *Kypris: The Aphrodite of Cyprus. Ancient Sources and Archaeological Evidence*, Nicosia.
- Karageorghis / Karageorghis (2002): Karageorghis, J. / Karageorghis, V. (2002), "The Great Goddess of Cyprus or the genesis of Aphrodite in Cyprus", in: S. Parpola / R.M. Whiting (eds), *Sex and Gender in the Ancient Near East, Proceedings of the XLVIIe Rencontre Assyriologique Internationale, Part I*, Helsinki, 263–282.
- Knapp (2008): Knapp, A. B. (2008), *Prehistoric and Protohistoric Cyprus. Identity, Insularity and Connectivity*, Oxford.
- Knapp (2009): Knapp, A. B. (2009), "Representations: Female Figurines and Social Identity on Protohistoric Cyprus", *Medelhavsmuseet. Focus on the Mediterranean*, 5, 137–144.
- Kondoleon / Segal (2011): Kondoleon, C. / Segal, P. C. (eds) (2011), *Aphrodite and the Gods of Love*, Boston.
- Kyriazes (1950): Kyriazes, N. G (1950), *Επωνυμίες της Παναγίας*, Larnaka.
- Maier (1989): Maier, F. G. (1989), "Priest Kings in Cyprus", in: E. Pelternburg (ed.), *Early Society in Cyprus*, Edinburgh, 376–391.
- Markou (2015): Markou, E. (2015), "Reconnaitre Aphrodite sur les monnaies chypriotes. Caractéristiques et particularités locales", *Cahier du Centre d'Études Chypriotes*, 45, 301–308.
- Marquaille (2001): Marquaille, C. (2001), *The External Image of Ptolemaic Egypt*, Ph.D. diss., King's College, University of London.

- Masson (1961): Masson, O. (1961), *Les inscriptions chypriotes syllabiques: Recueil critique et commenté, Études Chypriotes 1*, Paris.
- Masson / Hermary (1982): Masson, O. / Hermary, A. (1982), "Inscriptions d'Amathonte, IV", *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 106. 1, 235–244.
- Menardou (2001): Menardou, S. (2001), *Τοπωνυμικά και λαογραφικά μελέται*, Nicosia.
- Merrillees (2015): Merrillees, R. S. (2015), "The Mythology around a myth. Aphrodite and Petra tou Romiou", *Cahier du Centre d'Études Chypriotes*, 45, 29–43.
- Michaelides (2002): Michaelides, D. (2002), "A Decorated Mirror from Nea Paphos", in: D. Bolger / N. Serwint (eds), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus*, CAARI Monograph Series 3/ASOR Archaeological Reports 7, Boston, 351–363.
- Michaelides (2015): Michaelides, D. (2015), "Aphrodite at the House of Orpheus in Nea Paphos", *Cahier du Centre d'Études Chypriotes*, 45, 329–337.
- Michaelides / Papantoniou (forthcoming): Michaelides, D. / Papantoniou, G. (forthcoming), "The Advent of Hellenistic Cyprus", in: A. Cannavo / L.Thély (éds), *Les Royaumes de Chypre à l'épreuve de l'histoire: Transitions et ruptures de la fin de l'âge du Bronze du début de l'époque hellénistique*, *Bulletin de Correspondance Hellénique-Supplement*, Athens.
- Morris / Papantoniou (2014): Morris, C. E. / Papantoniou, G. (2014), "Cypriot-born Aphrodite. The Social Biography of a Modern Cultural Icon", in: L. Bombardieri / T. Braccini / S. Romani (eds), *Il trono variopinto. Figure e forme della dea dell'amore*, Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 55, Torino, 183–202.
- Panayides (2016): Panayides, P. (2016), *The Fate of Statues: a Contextualised Study of Sculpture in Late Antique Cyprus*, Ph.D. diss, 2 vols, Durham University.
- Papagiannaki (2010): Papagiannaki, A. (2010), "Aphrodite in Late Antique and Medieval Byzantium", in: A. C. Smith / S. Pickup (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden, 321–346.
- Papantoniou (2011): Papantoniou, G. (2011), "Hellenising' the 'Cypriot Goddess': 'Reading' the Amathousian terracotta figurines", in: A. Kouremenos / S. Chandrasekaran / R. Rossi (eds), *From Pella to Gandhara. Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of*

the Hellenistic East, British Archaeological Reports, International Series 2221, Oxford, 35–48.

Papantoniou (2012): Papantoniou, G. (2012), *Religion and Social Transformations in Cyprus. From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, *Mnemosyne*, Suppl. 347, Leiden.

Papantoniou (2013a): Papantoniou, G. (2013a), "The 'Cypriot Goddess' at the Transition from the Bronze to the Iron Age: A 'Cypro-Centric' Approach", in: A. B. Knapp / J. M. Webb / A. McCarthey (eds), *J.R.B. Stewart: An Archaeological Legacy. Studies in Mediterranean Archaeology*, Pocket Books 139, Uppsala, 161–173.

Papantoniou (2013b): Papantoniou, G. (2013b), "Cypriot Autonomous Polities at the Crossroads of Empire: The Imprint of a Transformed Islandscape in the Classical and Hellenistic Periods", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 370, 169–205.

Papantoniou, G. (2016), "Cypriot Ritual and Cult from the Bronze to the Iron Age: A Longue-durée Approach", *Journal of Greek Archaeology*, 1, 73–108.

Papantoniou (forthcoming): Papantoniou, G. (forthcoming), "Political Economies and Imperial Integration: The Importance of the Arsinoe Cult in Shaping Ptolemaic Power", in: M. Munn (ed.), *Building a New World Order? Hellenistic Monarchies in the Mediterranean World*, Studies in Ancient Near Eastern Records, Berlin.

Papantoniou / Michaelides / Dikomitou-Eliadou (forthcoming): Papantoniou, G. / Michaelides, D. / Dikomitou-Eliadou M. (forthcoming), "Hellenistic and Roman Terracottas from Domestic Contexts: The Case of the House of Orpheus in Nea Paphos", in: G. Papantoniou / D. Michaelides / M. Dikomitou-Eliadou (eds), *Hellenistic and Roman Terracottas*, Monumenta Graeca et Romana, Leiden.

Paraskevopoulou (1978): Paraskevopoulou, M. (1978), *Recherches sur les traditions des fetes religieuses populaires de Chypre*, Nicosia.

Petit (2002): Petit, T. (2004), "Images de la royauté amathousienne: le sarcophage d'Amathonte", in: Y. Perrin / T. Petit (éds), *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des elites dans le monde gréco-romain*. Travaux du CERHI 1, Saint-Étienne, 49–91.

Petit (2006): Petit, T. (2006), "MALIKA: l'identité composite du Dieu Roi d'Amathonte sur le sarcophage de New York", in S. Fourrier / G. Grivaud (éds), *Identités croisées en un milieu méditerranéen: le cas de Chypre (Antiquité-Moyen Âge)*, Publications des Universités de Rouen et du Havre 391, Mont-Saint-Aignan Cedex, 63–99.

Pirenne-Delforge (1994): Pirenne-Delforge, V. (1994), *L'Aphrodite grecque*, *Kernos Suppl.* 4, Liège.

Pironti (2007): Pironti, G. (2007), *Entre ciel et guerre: Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, *Kernos Suppl.* 18, Liège.

Queyrel (1988): Queyrel, A. (1988), *Amathonte IV: Les figurines hellénistique de terre cuite*, *Études Chypriotes* 10, Athens.

Rosenzweig (2004): Rosenzweig, R. (2004), *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*, Ann Arbor.

Serwint (2002): Serwint, N. (2002), "Aphrodite and her Near Eastern Sisters: Spheres of Influence", in: D. Bolger / N. Serwint (eds), *Engendering Aphrodite. Women and Society in Ancient Cyprus*, CAARI Monograph Series 3/ASOR Archaeological Reports, Boston, 325–350.

Stritch (2006): Stritch, D. (2006), "Archaeological Tourism as a Signpost to National Identity: Raising Aphrodite in Cyprus", in: I. A. Russell (ed.), *Images, Representations and Heritage: Moving beyond Modern Approaches to Archaeology*, New York, 43–60.

Stylianou (2007): Stylianou, A. (2007), "Der Sarkophag aus Amathous: als Beispiel kontaktinduzierten Wandels", in: *Dynastensarkophag mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern. Forschungen zur Phönizisch-Punischen und Zyprischen Plastik: Sepulkral- und Votivdenkmäler als Zeugnisse kultureller Identitäten und Affitäten 2.2*, Mainz, 3–188, Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern.

Tatton-Brown (1981): Tatton-Brown, V. (1981), "Le sarcophage d'Amathonte", in: A. Hermay (ed.), *Amathonte II: Testimonia 2. La Sculpture*, *Études Chypriotes* 5 / Recherche sur les grandes civilisations, Mémoire 10, Paris, 74–83. Paris.

Themelis (1926): Themelis, T. P. (1926), *Αἱ ἐπιωνυμῖαι τῆς Παναγίας ἐν Κύπρῳ*, Jerusalem.

Ulbrich (2008): Ulbrich, A. (2008), *Kypris. Heiligtümer und Kulte weiblicher Gottheiten auf Zypern in der kyproarchaischen und kyproklassischen Epoche (Königszeit)*, *Alter Orient und Altes Testament* 44, Münster.

Ulbrich (2010): Ulbrich, A. (2010), "Images of the Cypriot Aphrodite in her Sanctuaries during the Age of the City-kingdoms", in: A.C. Smith / S. Pickup (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden, 167–193.

Westholm (1936): Westholm, A. (1936), *The Temples of Soli. Studies on Cypriot Art during Hellenistic and Roman Periods*, Stockholm.

Wintle (2004): Wintle, M. (2004), *Europa and the Bull, Europe, and European Studies: Visual Images as Historical Source Material*, Amsterdam. Wintle (2009): Wintle, M. (2009), *The Image of Europe: Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages*, Cambridge.

Woolmer (2011): Woolmer, M. (2011), *Ancient Phoenicia: An Introduction*, Bristol.

Zapiti / Michaelidou (2007): Zapiti, E. / Michaelidou, L. (2007), *Νομίσματα της Κύπρου*, Nicosia.

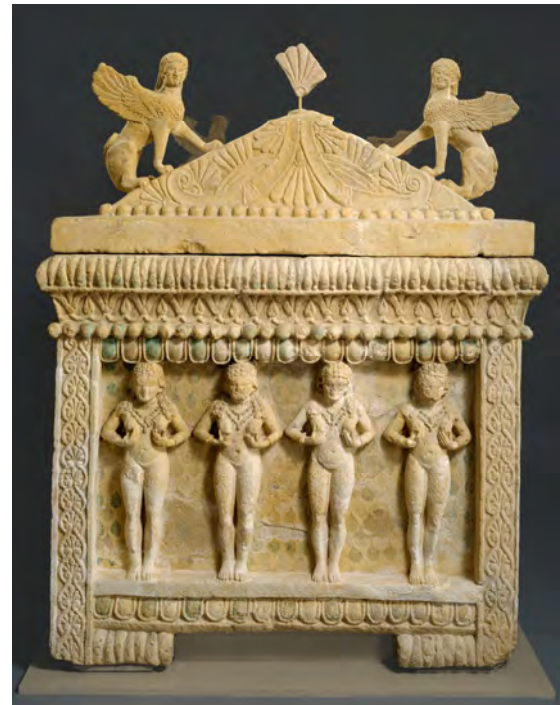


Fig. 1a.-c. Amathous sarcophagus – Metropolitan Museum of Art, New York, The Cesnola Collection, Image © Metropolitan Museum of Art (courtesy of the Museum).



Fig. 2a.-b. Armed Aphrodite from the Villa of Theseus, NeaPaphos – Paphos District Museum © The Department of Antiquities, Cyprus (photo by P. Panayides, reproduced courtesy of the Director).



Fig. 3. Decorated mirror from Nea Paphos (after Michaelides 2002, 353, fig. 2).



Fig. 4. Terracotta statuette of the armed Aphrodite from the House of Orpheus, Nea Paphos (photo by C. Hadjivassili, reproduced courtesy of D. Michaelides).



Fig. 5. The Byzantine Church of Panagia Katholiki near the temple of Aphrodite at Palaipaphos (photo by D. Nicolaou, reproduced courtesy of D. Nicolaou).



Fig. 6. Marble statue of Aphrodite, from Soloi – The Cyprus Museum, Nicosia © The Department of Antiquities, Cyprus (courtesy of the Director).

Amun-re: Deity of Peace and War in the Archival and Pictorial Egyptian sources

Prof. Dr. Alaaeldin M. SHAHEEN

Cairo University, Giza, Egypt

I. Introduction

Amun-re is considered among those famous Gods of Universal creation. He was mentioned among those creative gods in Egyptian mythology. He held a special status starting from Middle Kingdom period and reached its peak in the period of New Kingdom. Various titles are known to him such as: Imn-Ra nb nswt tAwy Amun-re Lord of the thrones of Lands; nsw nTrw King of Gods; nTr cA Great Lord (God); nb tAwy Lord of Two Lands (i.e. Egypt); kA Hry-ib Iwnw Bull in the midst of Iwnw (Heliopolis) and kA Kmt Bull of the Black Land (i.e. Egypt).¹

His famous manifestation is in human form crowned with two tall feathers with a sun-disc at the bottom. His divine statue is also marked by the beard with a curled tip, worn only by deities and the transfigured dead.² This is his most common manner of depiction although he is also represented as ram, goose and bull in connection with fertility (Fig. 1).³ Ancient Egyptian Religion played a major part in Ancient Egyptian History and has its great effect on its warlike and commercial relation with different foreign cultural centers especially with Levant and Nubian sites. Egyptian textual sources manifested

¹ ASAE (1919) 205 – 206, ASAE (1972) 92, KRI, V, 260, الجزء الأول: الديانة المصرية القديمة، عبد الحلیم نور الدین، الديانة المصرية القديمة، الجزء الأول: 260، KRI، V، 92، ASAE (1972) 92، ASAE (1919) 205 – 206، المعابدات، القاهرة، 2014، ص 72.

² Eissa (1995), 31-37, Taf. 1.11, Strudwick (2006) 201, تشرني (باروسلاف)، الديانة المصرية القديمة، ترجمة د. أحمد، 201، Strudwick (2006) 201، Taf. 1.11، Eissa (1995) 31-37، مشروع المائة كتاب رقم 6، القاهرة، 1987، ص 234، قدری ومراجعة د. محمود ماهر طه، سلسلة الثقافة الأثرية والتاريخية، مشروع المائة كتاب رقم 6، القاهرة، 1987، ص 234.

³ Strudwick (2006) pl. 201, Eissa (1995) 31-37, Taf. 1.11, Strudwick (2006) 201, تشرني (باروسلاف)، الديانة المصرية القديمة، ترجمة د. أحمد قدری ومراجعة د. محمود ماهر طه، سلسلة الثقافة الأثرية والتاريخية، مشروع المائة كتاب رقم 6، القاهرة، 1987، ص 234.

different points of views of Egyptians exhibited their perceptions of early creation of the world and that special relation between King / God.

Among those famous ancient Egyptian gods is Amun-re. He was one of those primeval gods of the Myth of Theban creation of the World. His Triad at Thebes includes his consort Mut and their son Khonsu (Fig. 2).⁴ The archival and pictorial sources reflected that role supporting and guiding King/ Pharaoh through different international acts with Nubian and Levantine centers especially during New kingdom Period paralleling most of Late Bronze Period. The relevant paper will shade light on those peaceful and warlike aspects of Amun-re basically from the second half of the Second millennia to the early first millennia BC

II. Amun-re, Lord of Peace

The equation of Amun with solar God, Re in that compound form Amun-re is reflected of his acceptance outside proper Egyptian proper land. He has good reputation over Levant and even in Islands of the Great Sea (Mediterranean Sea). The archival sources contained hints to that position. In a votive stela of Nebre from Deir el-Medina (Berlin Museum 20377), He addressed his Lord:

*You are Amun, the Lord of Silent,
Who comes at the voice of poor; when I call to you in my distress,
You come to rescue me*

*To give breath to his who is wretched,
To rescue me form bondage.
You are Amen-Re, Lord of Thebes.*⁵

The cult of Amun-re flourished during the New Kingdom period and is all over the state. Even when the political capital moved from Thebes (Ipt-swt) into Eastern Delta at Pi-Remessu (pr-ramsw) of the Ramesside Period, He still held his special spiritual status

⁴ عبد الحلیم نورالدين ، المرجع السابق، ص 89.

⁵ Lichtheim (1976) 106.

over the Nile valley.⁶ Even , Amun-re has special status in Upper Nubia where he has a great temple at Napata, 4th Cataract on Nile. His famous image in sandstone corbel with ram-headed shape flanked by two manifestation of Apedemak, is known from the temple 100 at Musawwarat of al- Sufra, Nubia (Fig. 3)⁷ and Lately his temple at Oasis of Siwa held special reputation in oracle (Map 1).⁸

In the Texts of Wenamun, High priest of Amun-re , Third Intermediate Period, who sailed from Egypt in quest of timber for the great noble bark of Amen-Re, king of Gods (Papyrus of Moscow 120) he argued with the Governor of Lebanon (Byblos) how he dare to ignore the fame of his Lord, Amun-re and to abstain to deliver for his holy bark the needed wood.⁹ However, Governor of Byblos did acknowledge the fame of Amun-re and that knowledge came through his hand into his Lebanese land.

In addition to that, when Wenamun faced to be drawn and the waves of water of the *Great Green* (WAD wr) i.e. Mediterranean sea throw him over island of Alashiya thought to be ancient name of Cyprus or an area of it (Map 1).⁽¹⁰⁾ He asked those who gathered around him on coast if there is a man know the language of Egypt, and His Lord Amun – Re.¹¹

The famous visit of Alexander the Great to the Temple of the Oracle at Siwa is well known.¹² Priesthood of Amen-re played a major rule in equating Alexander , the Great during his invasion to Egypt around 332 B.C and with the Great Lord, Amun-re considering Alexander as son of Lord Amun-re (Fig. 4).

سليم حسن، مصر القديمة ، الجزء التاسع: نهاية الأسرة الواحدة والعشرين وحكم دولة اللوبيين لمصر حتى بداية العهد الأنثوي ولوحة ف - 6 تاريخ العبرانيين، مكتبة الأسرة ، القاهرة 2000، ص 247

⁷ Yellin (2012) 135, fig. 87.

عن معبد أمون رع في نباتا، برقل راجع ياروسلاف تشرني، المرجع السابق، ص 193-192

⁸ About temple of Amun at Oasis of Siwa see Fakhry (1973) 14372.

⁹ Lichtheim (1976) 226-227.

¹⁰ Alashia is thought to be Cyprus, but the identification is not certain. See Lichtheim (1976) 230, note 22. Also review Armstrong (2003).

¹¹ سليم حسن ، الادب المصري القديم أو أدب الفراعنة، الجزء الأول: في القصص والحكم والتأملات والرسائل، القاهرة ، 1990، ص 171

¹² Fakhry (1983) 65.

III. Amun-re, Lord of War

Egyptian textual texts displayed specific gods in relation with warlike activities of Kings / pharaohs especially Wepwawut and Montu. However, with regard of Amen-re, as general rule of ancient Egyptian culture, the political god has special rule of all civilian and warlike acts of kings/ pharaohs. He supposes to guide and lead his majesty to victory over his enemies. The dominant image of King in front of his superior Lord (God) receiving from him the sword of war, image of his religious blessing and assurance of Lord to his King of victories over enemies is repeated over various royal monuments.

In addition to that, various foreign prisoners of war were shown dragged by King/ Pharaoh and were presented for sake of his Lord, Amen-re. The Symbolic victorious act of King is confirmed by blessing of his Lord, Amun –re.

Sure, Amun–re reached its peak during that warlike expansion into Nubia and Levant. However, that special status during the XVIIIth Dynasty became less during the Ramesside Period and his special status was shared by other Egyptian Gods especially Seth, Petah and Re.

Senwsert I

On a limestone relief block of King Senwsert I from Karnak, God Amun –re is shown leading the king whose figure is lost, and offering him life. To the right is a niche once means to contain a statue. The relief is high, as in the chapel of King Senwsert I, but the surface is less modeled and few details are incised into the stone (Fig. 5).¹³

Hatshepsut

There is a scene cut in sunk relief in which Hatshepsut is shown kneeling in a shrine before God Amun-re, who crowned her with atef-crown. The goddess Hathor stands before the shrine and reaches in touch the crown. With her other hand she holds to the king's nose a was – scepter with an ankh- sign of life on the end. Amen-re says:

¹³ Robins (2008) 100, photo no. 104.

*My daughter whom I have established her you the atef-crown on your head so you may appear in it for the Egyptian population and so that the Nine Bows may adore you (Fig. 6).*¹⁴

Thutmose III

Thutmose III is shown in a scene offering bread to the God Amun-re, on a block from the dismantled boat sanctuary of Hatshepsut at Karnak. The Scene is typical of interior temple decoration where the king is shown interacting with deities. The two figures of Thutmose III and Amen-Re face one another in a balanced composition, except that the king has no tall headdress to match the two double feathers worn by the god (Fig. 7).¹⁵

Amenophis III

On his Fifth regnal year, third month, Amenophis III on his text upon a rock stela at First Cataract, Amenophis III is shown slaying his Kushite enemies (KAS Xsi) in front of Amun-re, Khnum while Amen-re is presenting to him that curved sward. God Petah is shown behind the image of Pharaoh / king (Fig. 8).¹⁶

In conjunction with that warlike activities , Amenophis III commemorated his victories on Nubian sites on a stela dated to his first month of his Fifth regnal year found on Philae Island. Figure of Amen-re is shown presenting four geographical foreign Nubian peoples to the victorious Pharaoh/ king as follows: KAS Xsi , Irm, Brk, and WrS. Image of Khnum is shown behind king in action of support and sustain for sake of Pharaoh/ king (Fig. 9).¹⁷

Seti I

Various pictorial and archival sources from the reign of Seti I are preserved. from his temple at Redeseya, he is shown smiting Nubian (Kushite) people while in front of him is a figure of Amen-re in that symbolic act of support and sustain offering to him sward of

¹⁴ Robins (2008) 133, photo 149.

¹⁵ Robins (2008) 22- 23, photo no. 12.

¹⁶ LD III, 81g, De Morgan (1988) 154-164.

¹⁷ Urk IV, 1662-63, LDIII, 82a, De Morgan (1894) 67-68.

war by his right hand while he is holding on ten Nubian cities among them Kush by his left hand (Fig. 10).¹⁸

Another scene of Seti I from his inner court of Temple of Karnak is shown him seizing on a group of prisoners from foreign countries and smiting them in front of Amen re and Neith. Image of God Amen-rec is shown in front of King holding three rows of Nubian cities and presenting them to king beside his crooked sword while goddess Neit is presenting bow and three rows of Asiatic conquered cities (Fig. 11)¹⁹ The accompanied text underneath the feet of King in a horizontal line contains

*All Southern and Northern foreign countries have been smashed
by his Majesty*

Ramesses II

In the course of Warlike action of Kadesh battle between Egypt and Hittites (Turkey) Ramesses II in his supplication to his Lord, Amun-re , he said :

*Do right thing to whom depend upon you , thus he will do with lovely heart
to you.*²⁰

In addition to that , Ramesses II is shown in an inscription on the Western wall of the Great Hall of the Abu simple temple presenting two rows of Kushite prisoners [TA-sty] to the Triad of Thebes: Amun-re, Mut and Khunso (Fig. 12).²¹

Amun-re in the pictorial data of 3rd Intermediate Period

Though Egypt lost its centralized government during the Third Intermediate Period and the political power divided between Tanis in North and Thebes in south, Amn-Re still held his spiritual domain in Egypt.

The pictorial sources of the 22nd Dynasty from the so-called Bubastis Gate , Temple of Karnak, Shashanq in his relation with that warlike acts against Palestine, He is shown in

¹⁸ LD III, 139a, Reinisch (1873) Taf. 8.

¹⁹ Simons (1937) 53, 137-143, Wresenski (1927) pl. 53.

²⁰ BAR III, 127-132, 298-300, 28 [(fig. 8-9; 130, figs. 10-12; KRI II, 39 (10)], Faulkner (1941) 17.

²¹ كريستيان ديروش نوبلكور، توت عنخ آمون حياة فرعون ومماته، ترجمة أحمد رضا ، محمود خليل النحاس ومراجعة أحمد عبد الحميد - يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974 ، ص 362

front of Amen-re slaying his enemies.²² The attached text shades light on that special relation of God/ King. Amen is addressing king saying:

O my beloved son Shashanq, I subdued for you all lands and kingdoms.

*Your sword was so powerful among Asiatics.*²³

Lately during the Kushite Dynasty, Amen re , even held a special political and religious status in its relation with the possible origin of that Dynasty and possible relationship with its founders. Moreover, Amen-re is shown on the western part of the Pylon of Atlanirsa temple at Berkal B 700, where the meroitic King Sen Kamanseken in act of smiting group of prisoners in front of Amen-re who is presenting to King Khepes –sword in a similar way of ancient Egyptian royal art (Fig. 13).²⁴

IV. Conclusion

The archival and pictorial sources in the Egyptian culture proved special status of Amun-re as lord of Peace and war. He held special status in the Egyptian belief and there is a special relation between that God and King in Egyptian regalia during the pharaonic Period where he guided king / Pharaoh into spiritual political and warlike domain in ancient world.

Bibliography

Armstrong (2003): Armstrong, K.M. (2003), *Settlement Hierachy and the Location on Alashiya on Cyprus*, Unpublished M.A. Dissertation, University of Cincinnati.

ASAE: *Annales du Service des Antiquités de l' Égypte*.

BAR: *Biblical Archaeological Reader*.

Cailliaud 1923: Cailliaud, T. (1923), *Voyage a meroe au Fleove*, Blanc, Paris.

²² سليم حسن ، مصر القديمة ، الجزء التاسع: نهاية الأسرة الواحدة والعشرين وحكم دولة اللوبيين لمصر حتى بداية العهد الأثيوبي ولمحة في تاريخ العبرانيين، مكتبة الأسرة، القاهرة 2000، ص 112-113

²³ - سليم حسن ، المرجع السابق، ص 127

²⁴ Cailliaud (1923) pl. LXI.

- De Morgan et al. (1894): Morgan, J./ Bouriant, U./ Legrain, G.A./ Jéquier, G./ Barsanti, A./ 'Abbās, Khedive of Egypt / Maslahat al-Athār (1894), *Catalogue des monuments et inscriptions de l'égypte*, Vienna.
- Eissa 1995: Eissa, A. (1995), "Zum Etymologie des undernen Namens von großen Amun temple in the ben "Karnak", *Göttinger Miszellen*, 144, 31-42.
- el-Banna, E., ASAE (1972), 92;
- Fakhry (1973): Fakhry, A. (1973), *The Oasis of Egypt, Volume I: Siwa Oasis*, The American University in Cairo Press, 1973.
- Fakhry (1983): Fakhry, A. (1983), *The Oasis of Egypt, Vol. 2: Bahariyah and Farafra Oases*, The American University in Cairo Press, Cairo.
- Faulkner (1941): Faulkner, R.O. (1941), "Egyptian Military Standards", *Journal of Egyptian Archaeology*, 27, 12-18.
- KRI: Kitchen, K. A. (1969-1990), *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical. I - VII*, Oxford.
- LD: K. R. Lepsius (1849-1959), *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, 6 vols., Berlin.
- Lichtheim (1976): Lichtheim, M. (1976), *Ancient Egyptian Literature, Vol. II: The New Kingdom*, University of California Press.
- Reinisch (1873): Reinisch, L. (1873), *Ägyptische Chrestomathie*, Wien.
- Robins (2008): Robins, G. (2008), *The Art of Ancient Egypt*, The American University, Cairo Press.
- Simons (1937): Simons, J. (1937), *Handbook for the study of Egyptian Topographical Lists relating to the Western Asia*, Leiden.
- Strudwick (2006): Strudwick, N. (2006), *Masterpieces of Ancient Egypt form the British Museum*, The American University, Cairo Press.
- Tabuzada (1988): Tabuzada, Z. (1988), "Les deux campagnes d' Amenohotep III en Nubie", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 88, 154-164.
- URK: K. Sethe, H. W. Helck, H. Schäfer, H. Grapow, O. Firchow (1903-1957) (eds), *Urkunden des ägyptischen Altertums*, 8 vols, Leipzig, Berlin.
- Wresenski (1927): Wresenski, B. (1927), *Atlas zur altaegyptischen Kutlurgeschitche*, vol. II, Leipzig.
- Yellin (2012): Yellin, J. W. (2012), "Nubian Religion", *Ancient Nubian African kingdoms of Nile*, The American University, Cairo Press.



Fig. 1. Amen-re.



Fig. 2. Amen-re and his consort Mut. Statue of Amun-re in Napata temple, Nubia.



Fig. 3. Image of Amun-re in ram-headed shape, Nubia.



Map 1. Island of Alashiya (Cyprus).



Fig. 4. Alexander, son of Lord Amen-Re.



Fig. 5. King Senwosert I on his chapel, Temple of Karnak, 12th Dynasty.

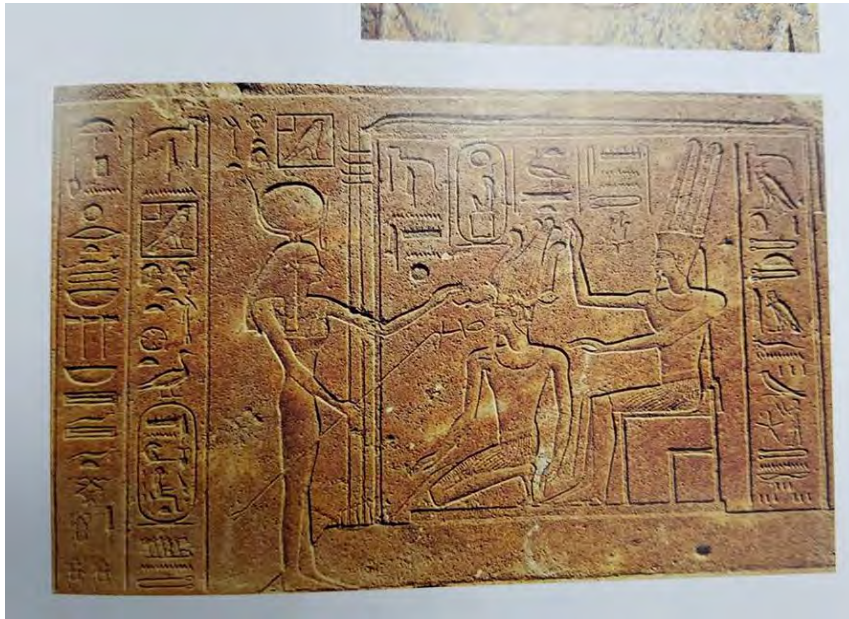


Fig. 6. Queen Hatshepsut in her relationship with Amen -Ra, Temple of Karnak.



Fig. 7. Thutmose III- Amen re relationship, 18th Dynasty.

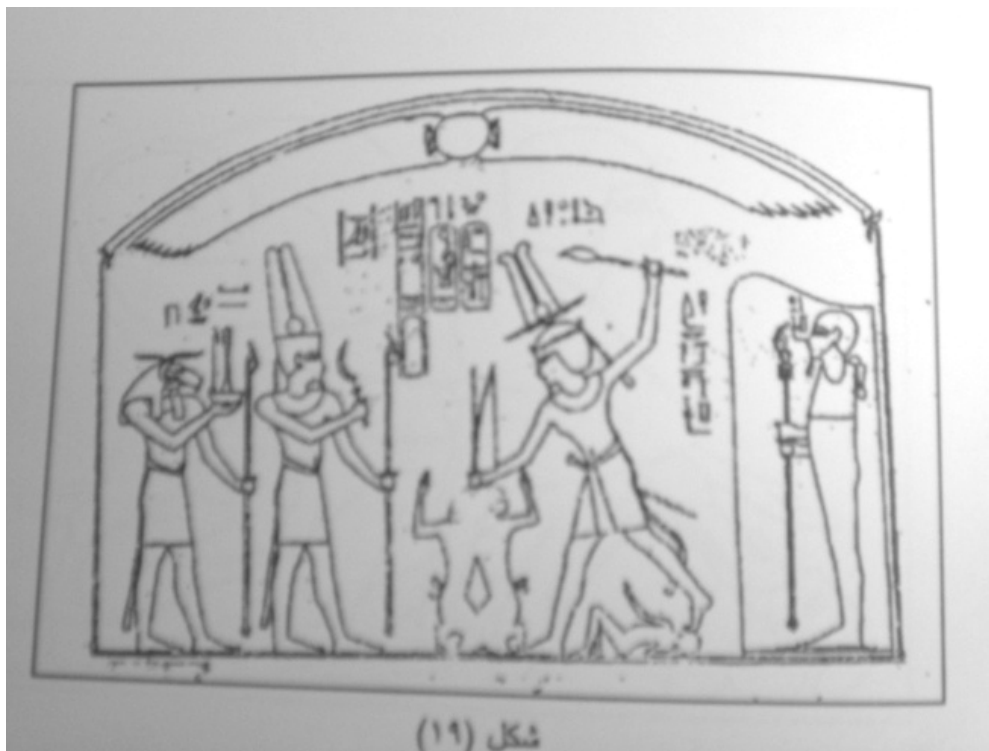


Fig. 8. Amenophis III smiting enemies while Amen-re is presenting to him sward of war Rock stela, First Cataract.



Fig. 9. Amen-re is presenting four Nubian enemies to Amenophis III Rock stela on Philae Island.

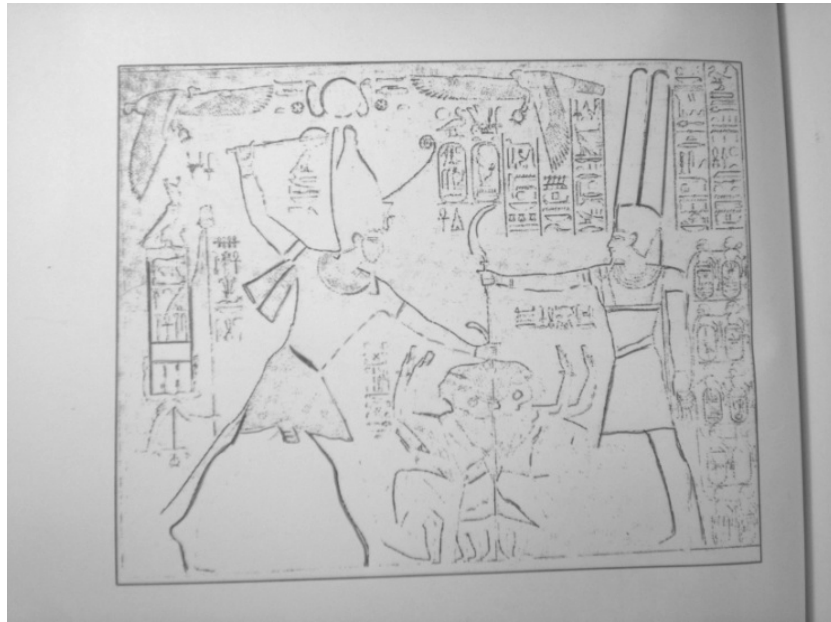


Fig. 10. Seti I smiting Nubian enemies while Amen-re is offering to him sward of War Wall of El- Redeseya, Edfu.

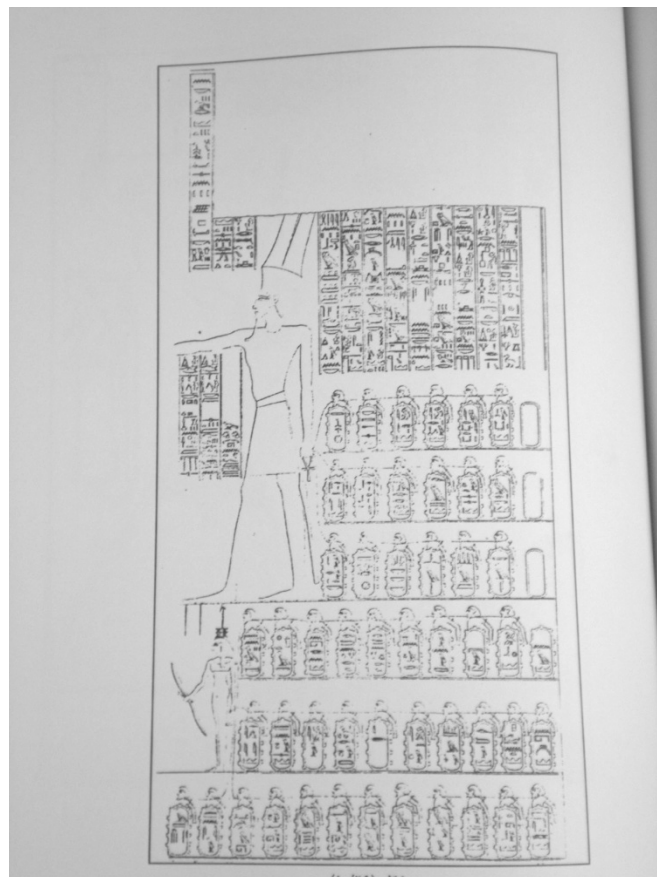


Fig. 11. Seti I – Amen relationship, Temple of Karnak.

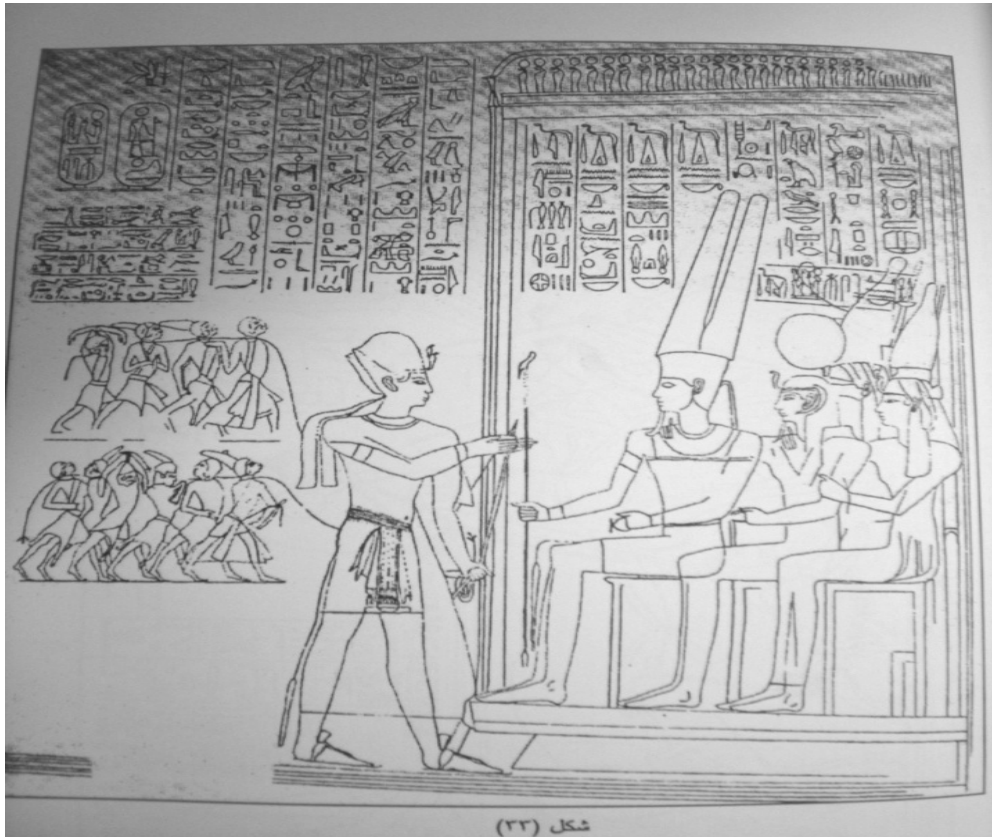


Fig. 12. Ramesses II presenting two rows of Kushite prisoners to Triad of Thebes.



Fig. 13. Meroitic King/ God (Amun-re)'s relationship.

Gods, oaths and peace treaties
in the ancient Mediterranean world

Gartziou-Tatti Ariadni

University of Ioannina, Greece

From the dawn of time, the Mediterranean people highlighted the values of war and peace and the involvement of the divine powers with the commencement, execution and retention of the spoils of war and peace operations.¹

One particular aspect of the participation of the divine world in the ceasing of hostilities and the prolongation of peace, is the establishment of the so-called “peace treaties”; these treaties are sanctioned on the basis of oaths addressed to the gods, who guarantee the observance of the treaties and the safeguarding of the terms of peace. In other terms, the invocation of the gods, embedded in oaths, refers either to their presence as “watchdogs” and witnesses or to their participation as guarantors of the peacemaking process. Indeed, gods play a crucial part within the whole structure of the oaths which usually follow a tripartite form: the contracting parties express, record and publicize the agreement through an oath. Simultaneously, they invoke a number of gods as witnesses and also record, with clarity, curses to fall upon those who will break the oaths, as a means of punishment, enacted by the representatives of the gods.

For the purpose of this paper I am going to take into consideration some case studies of the most significant treaties from Ancient Near East and Ancient Greece, which were agreed before or after numerous wartime hostilities and in which the presence of divine powers in the oath process is more than obvious. Naturally, my article does not concern the whole discussion and analysis of the entire corpus of the peace treaties from the

¹ The phenomenon has attracted the attention of many scholars. For a recently discussion, see Raaflaub (2007) and (2016).

ancient Mediterranean world. Keeping in mind that the treaties differ and depend on the peoples involved and that they cover broader chronological, territorial, political and ritual fields, characterized by different goals and perspectives, my presentation will start with some of the most well known ancient treaties of the Ancient Near East.²

The most ancient extant treaty, known as the “stele of Vultures”, records the text agreed by Eaannatum of Lagash and the ruler of Umma, c. 2500 BC.³ The text of the column is not, as such, a peace treaty, yet it specifies the oath given by Eaannatum to the defeated king of Umma. The administration of the oath is described in great detail. The oath, which includes the pledges of the lord of Umma, is expressed in the first person and is sealed through the invocation of curses and magic rituals. It is repeated six times, and each time a different god is evoked.⁴

The same importance is ascribed to the oath of peace, in the treaty concluded by Naram-Sin and the Elamite King of Awan (c. 2250 BC). The treaty is formulated as a pledge by the Elamite King in the first person, and includes a list of gods as witnesses and a formulaic oath utterance. The appeal to the gods enumerates more than 35 deities, namely almost all of the Elamite and Akkadian pantheon.⁵ Later on, a treaty between Niqmepa and Ir-Teshup (1425 BC) appears which also mentions issues of slavery.⁶ Subsequently, we should refer to the treaty between Mursilis II and Duppi-Tessub of Amurru (1340 BC), in which the list of gods and especially their prescribed mobilization in case of oath-breaking

² For the large amount of this kind of documents and the whole relevant material of the ancient Near Eastern treaties, see Beckman (1996), (1999), (2006), 2014), and (2016), Kitchen / Laurence (2012). For the content of treaties, see, amongst others, Karavites (1992), Altman (2004), (2010), and (2012), Devecchi (2015a) and (2015b). On the oath protocols, and the presence of the gods, see Kestemont (1976), Magnetti (1978), Lafont (1997), Brinkman (1990), Sandowicz (2011), Kitchen / Laurence (2012), Part 2, 193-208, Lauringer (2013), Freie (2014).

It is beyond the scope of this paper the inclusion of all the oath treaties of the ancient Mediterranean world. For example, for the Biblical tradition, see Pritchard (1950), Thompson (1964), Weeks (2004), Koch (2008).

³ Kitchen / Laurence (2012) no 1, Part 1, 1–16, Part 2, 1-5, Part 3, 5-6.

⁴ Altman (2010) 18.

⁵ Kitchen / Lawrence (2012) no 8, Part 1, 41–42, Part 2, 11-12. See also Altman (2010) 19-20.

⁶ Wiseman (1953) 26-31 and Pls. I-III, Devecchi (2015a) 193 ff.

is impressive: the gods who guarantee the oaths will destroy Duppi-Tessub himself, his wife, his sons, his lands etc.⁷

Some other treaties are also worth mentioning here, such as the treaty between Suppilulima I (of the Hittites) and Sattiwaza (of the Mitani), c. 1344-1322 BC, in which the list of gods is indicative,⁸ as well as the epic poem of Tukulti Nimurta, which refers to the violation of an oath. The poem begins with Tukulti Nimurta invoking the Sun, claiming that his adversary violated the oath and that he, himself, is responsible for enforcing the oath.⁹ In the treaty signed by Muwattalli II and Alakšandu of Wiluša (about 1280 BC), the list of the divine powers, the presence of which is indispensable for oath compliance, is exhaustive. The text mentions the gods of the mountains, of trade, male and female gods, and the forces of nature.¹⁰

A very interesting treaty is the one agreed in 1259 BC, when after the battle of Kadesh, the King of the Hittites, Hatussili III, concluded with Ramesses II, the Pharaoh of Egypt, in order to ensure freedom and fraternity forever, with thousands of gods as witnesses including Mountains, Heaven, Earth, the Great Sea, Winds and Storm Clouds.¹¹

In the course of time, the formation of the oaths gradually changed and the gods appeared only at the end of the treaties. Indeed, in the famous peace proposal of Esarhaddon, one can detect a kind of international peace treaty, since the gods referred to there originate from almost all the countries of the East. The text incorporates a vast number of curses and many names of foreign deities. This kind of internationalization

⁷ Kitchen / Lawrence (2012) no 62A, Part 1, 465-468, Part 2, 50, no 62B Part 1, 469-482, Part 2, 50.

⁸ Kitchen / Lawrence (2012) no 55A, Part 1, 365-380, Part 2, 43-44, no 55B Part 1, 381-386, Part 2, 45, no 56A, Part 1, 387-402, Part 2, 45-46, no 5B, Part 1, 403-406, Part 2, 46. See also Cornil (1998), Devecchi (2015a) 254 ff.

⁹ Liverani (2001) 105 ff., Weeks (2004) 33 ff.

¹⁰ Kitchen / Lawrence (2012) no 68, Part 1, 547-564, Part 2, 54-56. See also, Beckman (1999) 91, Altman (2004), Latacz (2004) 102 ff., Devecchi (2015a) 151 ff.

¹¹ Kitchen / Lawrence (2012) no 71A, Part 1, 573-582, Part 2, 57-58, no 71B, Part 1, 583-594, Part 2, 58-60. See also Edel (1997), Bryce (2006), Devecchi (2015a) 265 ff.

may indicate that the king did collect information from the neighboring nations so the treaty could be expanded (in case his son became king after him).¹²

In conclusion, one may argue that many things have changed eventually in comparison with what happened during the 3rd millennium BC. During the late bronze era, the names of the gods are placed at the end of text, just before the curses and the wishes.¹³

Moving on now and focusing on the ancient Greek civilization,¹⁴ one also notes the necessity of invoking divine powers as witnesses and guarantors of the oaths that secure peace treaties. In particular, since the first Greek testimonies already the names of the gods who are responsible for monitoring the oaths are specifically mentioned (amongst them Zeus, Sun, Earth, etc.).¹⁵

Furthermore, it is worth noting that the Oath (*Horkos*), who mostly troubles men upon earth when anyone willfully swears a false oath, belongs to the powers of Strife. According to Hesiod, he is the son of Eris and the brother of Discord and other similar powers such as the painful Toil and Forgetfulness and Famine and tearful Sorrows, Fightings, Battles, Murders, Manslaughters, Quarrels, Lying Words, Disputes, Lawlessness and Ruin, all of one nature.¹⁶

An oath could also be imposed by the Gods themselves, as is the case in the last book of the *Odyssey*, where Zeus and Athena impose peace on Ithaca through an oath (*Odyssey*,

¹² Kitchen / Lawrence (2012), no 95, Part 1, 1003-1004, Part 2, 98. See also, Wiseman (1958), Fales (2012), Lauringer (2015), Pérez (2016).

¹³ Altman (2010) 25 ff., Freire (2013) and (2014), Lauinger (2013).

¹⁴ For the best of my knowledge we do not have an analytic study of the entire corpus (literary and epigraphic) of the ancient Greek treaties. See Wheeler (1984), Rhodes (2007), Troncoso (2007), Bayliss (2013) 241 ff., Hunt (2010), 2-10, Lambert (2010), Scharff (2016).

¹⁵ For the role of the gods in the Greek oath-treaties, see Brulé (2007), 150-173, Williamsom (2011), Bayliss (2013), 160 ff., Sharff (2016) 46-64. For the oaths in the peace treaties, see Lonis (1980), Bommarich (2007a), Giovannini (2007) 233-235, Rhodes (2007), Lateiner (2012), Bayliss, (2013) esp. 241 ff. and (2017), Kasarda (2015), Joyce (2015), Scarff (2016) esp. 65-262.

¹⁶ Hesiod, *Theogony* 226 ff.: ἀντάρ Ἔρις στρυγερή τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα / Λήθην τε Λιμίον τε καὶ Ἄλγεα δακρύνοντα / Ὑσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε / Νείκεά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε / Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν, / Ὀρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους / πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκῶν ἐπίορκον ὁμόσση.

XIV, 483 ff.: *Let them swear a solemn oath that he shall be king till he dies, and let us help the memory of their sons' and brothers' deaths to fade*).¹⁷

The use of rituals is also impressive, as is the case with the well-known oath sacrifices through which the Achaeans and Trojans pledge themselves. For instance, in the third book of the *Iliad*, the conflicting parties take an oath, through oath-sacrifices, that binds them on the one hand to respect the outcome of the duel and on the other, to accept that peace will be established.¹⁸ In that episode we may note the curses addressed to the next generations in case the oaths are not fulfilled and the sweater might break the agreement.¹⁹

With the passing of the time and in accordance with the evolving social and political structures of the ancient Greek world, the perception of the participation of the divine world in the peace treaties also changes. The Greek cities (*poleis*) had created a series of written conventional instruments typical to Hellenic interstate relations in order to express and to confirm the complex interaction between the cities and their respective populations. The terms and their meaning had been incorporated in the new political framework. For instance, even the relevant vocabulary does change. The Homeric ritualized concept of “friendship” (*φιλότης*) acquires political significance, as one can detect in the treaty between the Sybarites and the Serdaioi: “*The Sybarites and their allies and the Serdaioi made an agreement for friendship faithful and without guile for ever. Guarantors, Zeus, Apollo, and the other gods and the city of Poseidonia*.”²⁰ We could also note here that the

¹⁷ Ὀρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ, ... τοῖδ' ἀλλήλους φιλεόντων / ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω. Cf. also XXIV, 546 ff: Ὀρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν / Παλλὰς Ἀθήνη. See Gartzou – Tatti (2019).

¹⁸ For the sacrifice ceremony, see Kitts (2005), Gartzou-Tatti (2007), Polinskaya (2012), Berti (2013).

¹⁹ Homer, *Iliad* III. 297 ff. For the curses, see Karavites (1992), 98, Sánchez (1997), Lincoln (2012), Gagné (2013).

²⁰ SEG 22.336 (= *Nomina*, I, no 42): Ἀρμόχθεν οἱ Συβαρί- / ται κ' οἱ σύνμαχοι κ' οἱ / Σερδαῖοι ἐπὶ φιλότατ- / ι πιστᾶι κ' ἀδόλοι ἀε- / ἰδιον- πρόξενοι ὁ Ζε- / ὕς κ' Ὀπόλον κ' ἄλλοι θ- / εοὶ καὶ πόλις Ποσειδα- / νία. See Giangulio (1992), Troncoso (2001) 8-10, Lombardo (2002), Piccinini (2012). For the meaning of philotes, see Karavites (1992), Konstan (1970), Panessa (1999), Herman (2002), Intrieri (2013).

tablets with the texts of the oaths had been deposited in the pan-Hellenic sanctuaries such as the Sanctuary of Zeus in Olympia.²¹

In addition, the term “libation” (σπονδαί) presents the same semantic evolution in political terms. Leaving aside its original literal meaning, as time went by, the vocabulary of the sacrificial practices was gradually identified, in terms of meaning, with the peace treaties which -from Thucydides onwards- are called «σπονδαί».²² For example in the well known one-hundred-year-long Treaty between Athens, Argos, Mantinea and Elis in 420 BC, the whole affair is described as sworn libations (V. 47. 1, σπονδάς ἐποιήσαντο, V. 8-9, δόμοσαι δὲ τὰς σπονδάς = IG I3 83, v. 1, 26-28).

The presence of the Gods is also impressive in almost all the extant peace treaties. For example in the Treaty between Athens and Colophon (c. 447/6, IG I3 37, v. 54), are mentioned Zeus, Apollo and Demeter. The same corpus of deities is present in the text of the alliance with Corcyra (375/4 BC, IG II2 97 = SEG 31.65). Also, when the Macedonian king Philip II in 337 BC received an oath from the representatives of the Greek states, they swore to: Zeus, Earth, Sun, Poseidon, Athena, Ares and all the gods and goddesses (IG II3 1 318, and IG II2 236, Rhodes / Osborne, 2003, no. 76).

One can also note that, frequently enough, local deities are also included as is the case with the treaty of alliance between Eleutherna and Raukos,²³ in which many local deities are mentioned. Indeed, the gods are often referred to as «όρκιοι»²⁴, while at the same time

²¹ Cf. also the treaty between the Anaitioi and the Metapioi [*IvO* 10, *SEG* 38.364 = *Nomina*, I, no 51; Troncoso (2001) 6-7]. According to Pausanias (V.12. 8) the stele of this treaty was still visible even in his own time, see Bolmarich (2007b). For the manner of depositing the treaties see Karavites (1992) 188 ff., Troncoso (2007).

²² Cf. for example, Thuc. V. 18.1, σπονδάς ἐποιήσαντο ..ῶμοσαν, I.121.1, ὕστερον δὲ διαλιπόντων ἐτῶν τριῶν σπονδαὶ γίνονται Πελοποννησίους καὶ Ἀθηναίους πεντέτεις, V.14.4, ξυνέβαινε δὲ καὶ πρὸς τοὺς Ἀργεῖους αὐτοῖς τὰς τριακοντούτεις σπονδάς ἐπ’ ἐξόδῳ εἶναι, καὶ ἄλλας οὐκ ἤθελον σπένδεσθαι οἱ Ἀργεῖοι. For the term *spondai* in peace treaties, see Karavites (1984), Cazzano (2007), Bayliss (2013), 241 ff. and (2017).

²³ *SEG* 58.975. See Themeli / Matthaïou (2008). For the peace treaties in Hellenistic Crete, see Chaniotis (1996).

²⁴ Thuc. II. 71. 4, μάρτυρας δὲ θεοὺς τοὺς τε ὀρκίους τότε γενομένους ποιούμενοι καὶ τοὺς ὑμετέρους πατρώους καὶ ἡμετέρους ἐγχωρίους, λέγομεν ὑμῖν γῆν τὴν Πλαταιίδα μὴ ἀδικεῖν μηδὲ παραβαίνειν τοὺς ὄρκους, εἴαν δὲ οἰκεῖν ἀπτονόμους καθάπερ Πανσανίας ἐδικαίωσεν (*Making the gods who were at that time overseeing the oaths into witnesses both to your ancestral gods and our local*

the cities established and maintained their own political institutions, through which power was gradually offhanded over to the elected leaders. The equality of the citizens, and the decisions of the assembly had gradually changed both the context of the greek treaties and their 'international' relationships.²⁵ The elected archons of the city, namely the *magistrates*, the *generals* and the *ambassadors* (ἀρχοντες, στρατηγοί, and πρέσβεις) and the political bodies such as δῆμος (*demos*) and βουλή (*boule*), are becoming the guarantors of the fulfillment of the oaths²⁶ which must be written on public stone steles and renewed regularly.²⁷

It is also clear that after the second half of the fifth century BC the importance of the divine presence is limited. For instance, after the battle at Leuctra, each of the combating armies pledges an oath to themselves. According to Xenophon, the Athenians, the Thebans and the Lacedaemonians took the oath on behalf of their cities (*Hell.* VI.3.19: *On these terms the Lacedaemonians took the oath for themselves and their allies, while the Athenians and their allies took the oath city by city. The Thebans too added signed their names among the cities which had sworn, but on the following day their ambassadors came over and demanded that the writing be changed to read that "the Boeotians" rather than of "the Thebans" had sworn.*²⁸

Conclusion

The necessary and forcefully imposed presence of the gods in the peace treaty oaths of the ancient Near East civilizations, had been an important factor in establishing peace

gods, we say to you: do not wrong the land of Plataea, and do not violate the oaths, but let us live autonomously in accordance with that Pausanias had judged).

²⁵ Giovannini (2007), Low (2007), Rhodes (2007).

²⁶ Cf. for instance, amongst others, the treaty between Athens and Egesta [IG 13, 11, see Bolmarich (2011)], the treaty of alliance between Athens and Rhegion and Leontini respectively, which were made in the 440s and renewed in 433/2 [IG I3, 53, and 54 = Meiggs-Lewis 63, 64, see Wick (1976), Meritt (1946), Lewis (1976), Cataldi (1987), Maddoli (2010)], the treaty of alliance between Athens and Samos (IG I3, 48, see Mathaiou 2004), between Athens and Chios c. 384/3 (IG II 2, 34 = SEG 49. 92, see Dusanic (2000), Matthaïou (2013) 41-44.

²⁷ Musti (1962-1963).

²⁸ Ἐπὶ τούτοις ᾤμωσαν Λακεδαιμόνιοι μὲν ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τῶν συμμάχων, Ἀθηναῖοι δὲ καὶ οἱ σύμμαχοι κατὰ πόλεις ἕκαστοι. ἀπογραφάμενοι δ' ἐν ταῖς ὁμωμοκνίαις πόλεσι καὶ οἱ Θηβαῖοι, προσελθόντες πάλιν τῇ ὑστεραίᾳ οἱ πρέσβεις αὐτῶν ἐκέλευον μεταγράφειν ἀντὶ Θηβαίων Βοιωτοῦς ὁμωμοκότας.

between the rival kings and the rules of these regions since the violation of the treaty was described in terms of a violation of the oaths to the gods. Peace treaties, accompanied by oaths to the gods, namely to Zeus, Sun, Earth, Apollo, Demeter, Ares, Athena Areia etc., had acquired an eminent place in the ancient Greek world, either as means to end a war or as a way to create the necessary conditions for maintaining the peace agreement between the Greek cities for a long period. In particular, the literary and the epigraphic documents provide a large amount of material which allows us to understand that gods were explicitly or implicitly involved as witnesses or guarantors in oath treaties that were incorporated in a wide normative, cultural and religious context.

However, the political constitution of ancient Greek states, based on democratic perceptions regarding the equality of participation of the people in the political processes, ascribed major significance in the trust between cities, their leaders and their residents, who were supposed to respect the peace treaties truthfully and honestly. Within this new framework, gods are gradually disappearing from the oath treaties, and a great part of related terms such as *philotes* or *spondai* had an acquired a political dimension.

In this new political context the Goddess *Ειρήνη* (*Eirene*, Peace), who had already appeared in Hesiod (*Theogony*, 901 ff.) and her cult as a deity was established in Athens in 375 BC, appears ever since as a divine power with limited attributes.²⁹ At the same time, new personified powers are worshipped as deities; for instance *Ομόνοια* (*Homonoia*, unanimity, concord),³⁰ a Goddess responsible to appease revolt and civil conflicts.

In fact, the democratic organization had created new concepts and tools to reinforce the idea of the alliances, and the *symmachies* between different states as well between Greek and non Greeks communities. From now on the political element of Peace and the social stability and harmony is linked to human actions rather than to divine interventions.³¹

²⁹ For the goddess Peace, see Smith (2012) 77-81, 109-111, Hannah (2014), Raaflaub (2007) and (2016).

³⁰ Thériault (1996). For the political dimension of *Homonoia*, see Daverio (2007) and (2014).

³¹ Baltruch (1994), Cazzano (2007), Daverio (2007), Raaflaub (2007) and (2016), Giovannini (2007), Troncoso (2007), Rhodes (2008), Ghiggia (2012), Santi Amantini (2012), Wilker (2012), Joyce (2015), Couvenhes (2016), Moloney / Williams (2017).

The new political idea of *Koine Eirene* (Common Peace) emphasize the idea that all parties could agree to ending the conflicts in the Greek world in general.³²

Bibliography

Altman (2004): Altman, A. (2004), "Did Wiluša Ever Defected from Hatti? Some Notes on the Prologue of the Alakšandu Treaty (CTH76)", *Altorientalische Forschungen*, 31.1, 57-65.

Altman (2010): Altman, A. (2010), "How Many Treaty Traditions Existed in the Ancient Near East?" in: Y. Cohen / A. Gilan / J. L. Miller (eds), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer*, *Studien zu den Boázaköy-Texten*, Band 51, Wiesbaden, 17-36.

Altman (2012): Altman, A. (2012), *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500-330 BCE)*, *Studies in the History of International Law* 8, Leiden, Boston.

Bayliss (2013): Bayliss A. J. (2013), "Oaths and Interstate Relations", in: Sommerstein / Bayliss, 147-290.

Bayliss (2017): Bayliss, A. J. (2017), "Once an ally, always ally: Sparta's approach to policing the oath of her allies in late fifth and early fourth centuries", in: Moloney / Williams, 160-177.

Beal (2007): Beal, R. H. (2007), "Making, Preserving, and Breaking the Peace with the Hittite State", in: Raaflaub, 81-97.

Beckman (1996): Beckman, G. (1996), *Hittite Treaties*, Atlanta.

Beckman (1999): Beckman, G. (1999), *Hittite Diplomatic Texts*, Second Edition (by H. A. Hoffner), Atlanta, Georgia.

Beckman (2006): Beckman, G. (2006), "Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition", in: J. C. Gertz / D. Prechel / K. Schmid / M. Witte (eds), *Die*

³² See Jehne (1994), Daverio (2013).

Deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions Und Religionsgeschichtliche Perspektiven Zur "Deuteronomismus"- Diskussion in Tora Und Vorderen Propheten, Berlin, 279–301.

Beckman (2014): Beckman, G. (2014), "The Hittites Make Peace", in: H. Neumann / R. Dittmann / S. Paulus / G. Neuman (eds), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*, 52e Rencontre Assyriologique Internationale, International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology, Münster, 17–21, July 2006, *Alter Orient und Altes Testament*, Band 401, Münster, 117-122.

Beckman (2016): Beckman, G. (2016), "The Role of Vassal Treaties in the Maintenance of the Hittite Empire", in: D. Gunkel / J. T. Katz / B. Vine / M. Weiss (eds), *Sahasram Ati Srajas: Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Stephanie W. Jamison*, New York.

Baltrusch (1994): Baltrusch, E. (1994), *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8.-5. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin, New York.

Berti (2013): Berti I. (2013), "Now let the Earth be my witness and the broad heaven above, and the down flowing water of the Styx...", (Homer *Iliad* XV, 36-37): Greek oaths-rituals", in: E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Greaco – Roman World*, Kernos, Suppl. 16, Liège, 181-209.

Birgalias / Burazelis / Cardledge / Gartziou-Tatti (2013): Birgalias, N. / Burazelis, K. / Cardledge, P. / Gartziou-Tatti, A. (eds), Dimopoulou M. (coll.) (2013), *War–Peace and Panhellenic Games*, Athens.

Bolmasrich (2007a): Bolmasrich, S. (2007a), "Oath in Greek International Relations", in: Sommerstein / Fletcher, 26-38, 223-227.

Bolmasrich (2007b): Bolmasrich, S. (2007b), "The After-Life of a Treaty", *CQ*, 57. 2, 477-489.

Bolmasrich (2015): Bolmasrich, S. (2015), "Beyond the three barred Sigma: IG I 3 11", in: J. P. Bodel / D. N. Mitkova (eds), *Ancient documents and their contexts: First North American Congress of Greek and Latin Epigraphy*, 2011, Boston, 54-66.

Brinkman (1990): Brinkman, J. A. (1990), "Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Assyria and Babylonia", in: Canfora (et alii), 81-112.

Brulé (2007) : Brulé P. (2007), "Le polythéisme en transformation: les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (Ve-IIe siècles)", in: P. Brulé, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 333-363.

Bryce (2006): Bryce T. (2006), "The 'Eternal Treaty' from the Hittite perspective", *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 6, 1-11.

Canfora / Liverani / Zaccagnini (1990): Canfora, L. / Liverani, M. / Zaccagnini C. (eds) (1990), *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione*, Roma.

Cataldi (1987): Cataldi, S. (1987), "I prescritti dei trattati ateniesi con Reggio e Leontini", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, 121, 63-72.

Cataldi / Bianco / Cuniberti (2012): Cataldi, S. / Bianco, E. / Cuniberti, G. (eds) (2012), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria.

Cazzano (2007): Cazzano, Fr. (2007), "Fra guerra e pace. Note sul lessico Greco degli accordi di tregua e armistizia", in: Daverio Rocchi, 237- 252.

Chaniotis (1996): Chaniotis, A. (1996), *Die Verträge zwischen Kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Stuttgart.

Cornil (1998): Cornil, P. (1998), "Le traité de Suppiluliuma et Sattiwaza", *RIDA*, 45, 13-30.

Couvenhes (2016): Couvenhes, J. C. (2016), *La symmachia comme pratique du droit international dans le monde grecque. D'Homère à l'époque hellénistique*, DHA Suppl. 16, Paris.

Daverio Rocchi (2007): Daverio Rocchi, G. (2007), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica. Giornata di studio, Milano, 21 ottobre 2005*, Milano.

Daverio Rocchi (2013): Daverio Rocchi, G. (2013), "L'invenzione della pace: *koinai eirenai* e ordine internazionale nelle relazioni tra le poleis (IV sec. a.C.)", in: Birgalias (et alii), 233-248.

Daverio Rocchi (2014): Daverio Rocchi, G. (ed.), (2014), *Dalla Concordia dei Greci al bellum justum dei Moderni*, San Marino University Press.

- Devecchi (2015a): Devecchi, E. (2015a), *Trattati internazionali ittiti*, Brescia.
- Devecchi (2015b): Devecchi, E. (2015b), "Missing treaties of the Hittites", *KASKAL, Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, 12, 154-182.
- Dusanić (2000): Dusanić, S. (2000), "The Attic-Chian Alliance (IG II 234) and the 'Troubles in Greece' of the late 380'S BC", *ZPE*, 133, 21-23.
- Edel (1997): Edel, E. (1997), *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti*, Berlin.
- Gagné (2013): Gagné, R. (2013), *Ancestral Fault in ancient Greece*, Cambridge.
- Gartziou-Tatti (2007): Gartziou-Tatti, A. (2007), "Θυσία και όρκοι ειρήνης μεταξύ Σπάρτης και Αθήνας: Αριστοφάνη *Λυσιστράτη* στ. 175-252", in: Birgalias (et alii), 225-241.
- Gartziou-Tatti (2019): Gartziou-Tatti, A. (2019), "Les serments dans l' *Odyssee*", in: H. Gasti (ed.), *Τιμητικός Τόμος στην Κατερίνα Συνοδινού*, Ioannina (in press).
- Ghiggia (2012): Ghiggia, P. G. (2012), "Homonoia e demokratia nell'Atene fra V e IV secolo", in: Cataldi (et alii), 266-279.
- Giangiulio (1992): Giangiulio, M. (1992), "La φιλότης tra Sibariti e Serdaioi (Meiggs-Lewis, 10)", *ZPE*, 93, 31-44
- Giovannini (2007): Giovannini, A. (2007), *Les relations entre États dans la Grèce antique, du temps d'Homère à l'intervention romaine (ca 700-200 av. J.-C)*, *Historia Einzelschriften* 193.
- Fales (2012): Fales, Fr. M. (2012), "After Ta'yinat : the new status of Esarhaddon's *adê* for Assyrian political history", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 106.1, 133-158.
- Fales (2014): Fales, Fr. M. (2014), "Oaths, curses and evil in the international relations of the Ancient Near East", in: *2nd St. Andrews Conference in International Political Theory* (St. Andrews: 22-23 May 2014).
- Freire (2013): Freire, L. G. (2013), "Covenant and international relations in the ancient Near East: a preliminary exploration Antiguo Oriente", *Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente*, 11, 129-154.

- Herman (2002): Herman, G. (2002), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.
- Hannah (2014): Hannah, P. A. (2014), "Eirene: Ancient Greek Goddess and Concept of Peace", in: T. Shogimen, V. A. Specer (eds), *Visions of Peace, Asia and the West*, London, New York, 11-28.
- Hunt (2010): Hunt, P. (2010), *War, Peace and Alliance in Demosthenes' Athens*, Cambridge.
- Jehne (1994): Jehne, M. (1994), *Koinè Eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart.
- Joyce (2015): Joyce, Ch. (2015), "Oaths (ὄρκοι), Covenants (συνθήκαι) and Laws (νόμοι) in the Athenian Reconciliation Agreement of 403 BC", *Antichthon*, 45, 24-49.
- Intrieri (2013): Intrieri, M. (2013), "Intessere relazioni. Osservazioni sull'itinerario di philia (I. dalle origini al V sec. a.C.)", *Historiká* 3, 213-272.
- Karavites (1984): Karavites, P. (1984), "Spondai – spendein in the Fifth Century", *AC*, 53, 60-70.
- Karavites (1992): Karavites, P. (1992), *Promise-giving and Treaty-making. Homer and the Near East*, *Mnemosyne* Suppl. 119, Leiden, New York, Köln.
- Kasarda 2015: Kasarda, A. J. (2015), *Being Bound to the People: Oaths Between Athens & Its Allies During the Pentekontaeteia*, Diss. Rutgers, the State University of New Jersey.
- Kestemont (1976): Kestemont, G. (1976), "Le panthéon des instruments hittites de droit public", *Orientalia*, 45, 147- 77.
- Kitts (2005): Kitts, M. (2005), *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad*, Cambridge.
- Kitchen / Lawrence (2012): Kitchen, K. A. / Lawrence, P. J. N. (2012), *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part 1: The Texts. Part 2: Text, Notes and Chromograms. Part 3: Overall Historical Survey*, Wiesbaden.
- Koch (2008): Koch, Chr. (2008), *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (BZAW, 383), Berlin.

- Konstan (1997): Konstan, D. (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Lambert (2010): Lambert, St. (2010), "Inscribed treaties ca. 350-321: An Epigraphical perspective of Athenian foreign policy", in: G. Reger / F. X. Ryan / T. F. Winters (eds), *Studies in Greek Epigraphy in Honor of Stephen V. Tracy* (Ausonius 'Editions 26), Paris, Bordeaux, 153-160.
- Lonis (1980): Lonis, R. (1980), "La valeur du serment dans les accords internationaux en Grèce ancienne", *DHA*, 6, 1980, 267-286.
- Lafont (1997): Lafont, S. (1997), "La procédure par serment au Proche-Orient ancien", in: S. Lafont (éd.), *Jurer et maudire: Pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 185-198.
- Latacz (2004): Latacz, J. (2004), *Troy and Homer. Towards a Solution of an Old Problem*, Oxford.
- Lateiner (2012): Lateiner, D. (2012), "Oaths: Theory and Practice in the Histories of Herodotus and Thucydides", in: D. Lateiner / E. Foster (eds), *Thucydides and Herodotus*, Oxford, 154-184.
- Lauinger (2012): Lauinger, J. (2012), "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", *Journal of Cuneiform Studies*, 64, 87-123.
- Lauinger (2013): Lauinger, J. (2013), "The Neo-Assyrian adê: Treaty, Oath, or Something Else?", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Journal for Ancient Near Eastern and Biblical Law*, 19, 99-114.
- Lauinger (2015): Lauinger, J. (2015), "Neo-Assyrian Scribes, 'Esarhaddon's Succession Treaty,' and the Dynamics of Textual Mass Production", in: P. Delnero / J. Lauinger (eds), *Texts and Contexts. The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space, Studies in Ancient Near Eastern Records (SANER)*, 9, De Gruyter, 285-314.
- Lincoln (2012): Lincoln, B. (2012), "Oaths, Vows, and the Gods: Religious Attempts to Stabilize Language", *Mètis*, 10, 11- 22.
- Liverani (2001): Liverani, M. (2001), *International relations in the Ancient near East (1600-100BC)*, New York.

Lombardo (2002): Lombardo, M. (2002), "La norma e l'eccesso: la guerra tra Sibari e Crotona e alcuni aspetti della "greek way of war" in età arcaica", in: M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, "CISA" 28, 43-67.

Low (2007): Low P. (2007), *Interstate Relations in Classical Greece, Morality and Power*, Cambridge.

Lewis (1976): Lewis, D. M. (1976), "The Treaties with Leontini and Rhegium (Meiggs-Lewis 63, 64)", *ZPE*, 20, 223-225.

Maddoli (2010): Maddoli, G. (2010), "La παλαιά συμμαχία fra Atene e Leontini nel quadro della politica occidentale ateniese", *Klio*, 92, 34-41.

Magnetti (1978): Magnetti, D. L. (1978), "The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty", *The American Journal of International Law*, 72. 4, 815-829.

Matthaiou (2004): Matthaiou, A. P. (2004), "The treaty of Athens and Samos (IG I3 48)", in: A.P. Matthaiou / R. K. Pitt (eds), *Ἀθηναίων Ἐπίσκοπος. Studies in honour of Harold B. Mattingly*, Athens, 141-170.

Matthaiou (2013): Matthaiou, A. P. (2013), «Παρατηρήσεις εἰς ἐκδεδομένα Ἀττικά ψηφίσματα», *Γραμματεῖον*, 2.3, 44-47.

Meiggs / Lewis (1969): Meiggs, R. / Lewis, D.M. (1969), *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford.

Meritt (1946): Meritt, B. D. (1946), "The Athenian Alliances with Rhegium and Leontinoi", *QC*, 40, 85-91.

Moloney / Williams (2017): Moloney, E. P. / Williams, M. St. (2017), *Peace and Reconciliation in the Classic World*, London.

Musti (1962-1963): Musti, D. (1962-1963), "La clausola del rinnovo periodico nei giuramenti dei trattati greci", *SIFC*, 34.2, 246-261.

Nomina: Van Effenterre, E. / Ruzé, Fr. (éds) (Tom. I 1994, Tom. II 1995), *Nomina. Recueil d'inscriptions politiques et juridique de l'archaïsme grec*, Rome.

Panessa (1999) : Panessa, G. (1999), *Philiai. L'amicizia nelle relazioni interstatali dei Greci. I. Dalle origini alla fine della guerra del Peloponneso*, Pisa.

Pérez (2016): Pérez, Ch. B. (2016), *Display Practices in the Neo-Assyrian Period. ESarhaddon's Succession on Oath-Tablet in Context*, Diss. Leiden.

Piccini (2012): Piccini, J. (2012), "Poseidonia. Sibari. Trattato Sibariti –Serdaioi. 550-550 a.C.", in: *www.arcait.it*

Polinskaya (2012): Polinskaya, I. (2012), "Calling Upon Gods as Witnesses in Ancient Greece", *Mètis*, 10, 23-37.

Pritchard (1950): Pritchard, J. B. (ed.) (1950), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton.

Raaflaub (2007): Raaflaub, K. A. (ed.) (2007), *War and Peace in the Ancient World*, Malden Mass.

Raaflaub (2016): Raaflaub, K. A. (ed.) (2016), *Peace in the Ancient World. Concepts and Theories*, Oxford.

Rhodes (2007): Rhodes, P. J. (2007), "Oaths in Political Life," in: Sommerstein / Fletcher, 11-25.

Rhodes (2008): Rhodes, P. J. (2008), "Making and breaking treaties on the Greek world", in: P. de Souza / J. France (eds), *War and Peace in Ancient and Medieval History*, Cambridge, 6-27.

Rhodes / Osborne (2003): Rhodes, P. J. / Osborne, R. (2003), *Greek Historical Inscriptions 404–323 BC*, Oxford.

Sánchez (1997): Sánchez, P. (1997), "Le Serment Amphictionique [Aech. Legat. (2) 115]: Un faux du IVe Siècle?", *Historia*, 46, 158-171.

Sandowicz (2011): Sandowicz, M. (2011), "'Fear the Oath!' Stepping back from Oath taking in First Millenium BC Babylonia", *Palamedes*, 6, 17-36.

Santi Amantini (2012): Santi Amantini, L. (2012), "Eirene: una parola dai molti volti", in: Cataldi (et alii), 515- 529.

Scharff (2016): Scharff, S. (2016), *Eid und Außenpolitik: Studien zur religiösen Fundierung der Akzeptanz zwischenstaatlicher Vereinbarungen im vorrömischen Griechenland*, *Historia – Einzelschriften*, 241, Stuttgart.

Smith (2011): Smith, A. C. (2011), *Polis and Personification in Classical Athenian Art* (*Monumenta Graeca et Romana* 19), Leiden / Boston.

Sommerstein / Fletcher (2007): Sommerstein, A. H. / Fletcher, J. (eds) (2007), *HORKOS. The Oath in Greek Society*, Bristol.

Sommerstein / Bayliss (2013): Sommerstein, A. H. / Bayliss, A. J. (eds) (2013), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin, Boston.

Sommerstein / Torrance (2014): Sommerstein, A. H. / Torrance, I. C. (eds) (2014), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, With contributions by A. J. Bayliss / J. Fletcher / K. Konstantinidou / L. A. Kozak, Berlin, Boston.

Thériault (1996): Thériault, G. (1996), *Le Culte d'Homonoia dans les cités grecques*. Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.

Thomson (1964): Thomson, J. A. (1964), *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, London.

Troncoso Alonso (2001): Troncoso Alonso, V. (2001), "Para un corpus de los tratados de alianza de la Grecia clásica", *Dike*, 4, 219-232.

Troncoso Alonso (2007): Troncoso Alonso, V. (2007), "War, Peace and International Law", in: Rauflaub, 206-225.

Troncoso Alonso (2013): Troncoso Alonso, V. (2013), "Olympie et la publication des traités internationaux", in: Birgalias (et alii), 209-232.

Themeli / Matthaïou (2008): Themeli, P. G. / Matthaïou, A. P. (2008), «Συνθήκη Ἐλευθερναίων καὶ Ραυκίων», *Τεκμήρια*, 9, 209-216.

Weeks, N. (2004), *Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty / Covenant Form as a Problem in Inter-cultural Relationships*, London.

Wheeler (1984): Wheeler, E. (1984), "Sophistic Interpretations and Greek Treaties", *GRBS*, 25, 253-274.

Wilker (2012): Wilker, J. (2012), *Maintaining Peace and Interstate Stability in Archaic and Classical Greece*, Main.

Wick (1976): Wick, T. (1976), "Athens Alliance with Rhegion and Leontini", *Historia*, 25, 288-304.

Williamson (2001): Williamson, C. (2001), "So Help me God. Civic Oaths in Ritual Space as a Means towards Rational Cooperation in the Hellenistic Period", *APA*, 47, 1-6.

Wiseman (1953): Wiseman, D. J. (1953), *The Alalakh Tablets*, London.

Wiseman (1958): Wiseman, D. J. (1958), *The Vasaal-Treaty of Esarhaddon*, London.

The Gods of War and Peace in Etruria

Laura Ambrosini

Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico
Consiglio Nazionale delle Ricerche - Roma

As we all know, the Etruscans, a very fascinating people who lived in Italy between the ninth and the first century BC, had a very complicated religion. So far an exhaustive study of the gods of war and peace in Etruria¹ it has never been made. Any general framework of the Etruscan religion, and especially of its pantheon, must have a provisional character due to the almost total absence of written sources on their mythology and their beliefs and especially on their evolution through history. Of course the archaeological sources, especially the inscriptions, and the iconographical sources, especially the small bronze statuettes and the bronze mirrors with inscriptions provide us with much information about the Etruscan religion, but nothing really specific about the war and peace deities. Both the gods of war and those of peace do not seem to have had a cult in Etruria, or at least, if they have had, it is not archaeologically easily distinguishable from that of other deities.

Let's start from the gods of war. The Etruscans, as we all know, were a warlike people and fought wars, as we know from the historical age, among others, with Phocaeans settled in Corsica, Cumans, Liparians, Samnites, Syracusans and Romans. Little help us even the classical literary sources. A research can be provided in a passage of Livy: during the war, instead of resorting to *devotio*,² the Etruscans were following another procedure: they

¹ I'd like to thank very much the organizers and especially Ariadni Gartziou -Tatti for the kind invitation to this conference to talk about the gods of war and peace in Etruria. The abbreviations used for the journals are those of the Deutsches Archäologisches Institut.

² See Liv. 4. 6-9-10-11; 10. 28; the voluntary sacrifice of a commander, who was killed by the enemy, to lead the opponent to death with him. See Sacco (2011) with references.

voted the enemy army to infernal powers. The armies of Veii, Fidenae and Tarquinia along with the Faliscans in two battles with the Romans brandished torches and were accompanied by priests shaking torches and snakes, specifically compared to the Furies. The meaning is clear: the soldiers and priests are the afterlife demons as the Etruscan *Tuchulcha* and *Vanth*.³ From Festus we know that the Etruscan discipline forbids that temples to *Mars* were erected within the urban area⁴ because was believed a dangerous divinity.⁵ The brontosopic calendar organized in twelve months, who served as a reference to priests who interpreted the lightning contains many references to the war. Created around the beginning of the first century BC by Nigidius Figulus,⁶ transmitted in the Greek Byzantine translation by Iohannes Lidus in *De Ostentis* (27-38), has come to us third-hand through a Byzantine manuscript of the IX-X (ninth - tenth) century A.D. preserved in Paris (the *Codex Casseolinus*). The calendar is a divination tool that shows how close was the relationship between the gods who controlled, and communicated, the fate of the conflict.⁷ It is a calendar organized in twelve months, who served as a reference to priests who interpreted the lightning, recently dated to the seventh century BC and linked to the Mesopotamian texts by Jean McIntosh Turfa. In several days of the calendar, if it thunders, it is a signal of war, or of civil war, of many dead, but it is never referred to any deity. Without going into detail, because it is a very complex subject, I point out only that some classicists and historians have even doubted its authenticity. From Festus⁸ we know that in the *Libri rituales* were provisions for the army order and on war and peace⁹. As for the information that has luckily come down to us, it should be noted that the Etruscan conception of the sacred and its vitality in the context of the culture and tradition were

³ Briquel (2012) 102. For the war events: (426 BC) see Liv. 4.33,1 and Flor. 1. 12, 7; (356 BC) see Liv. 7. 17,2-5 and Fron. 2.4,189.

⁴ Vitruvius 1.7,1.

⁵ Briquel (2012) 99.

⁶ Siewert (2013).

⁷ Ampolo (1990-1991), MacIntosh Turfa (2004-2007), MacIntosh Turfa (2012), van der Meer (2014), Hall (2016).

⁸ Fest. 358, 21 L.

⁹ Pfiffig (1975) 40.

certainly different from the attitudes of the Greeks and Romans, who then have surely passed information distorted and misunderstood in this regard. Therefore, it is essential that we find a good criterion for the selection of the data that we were able to collect from direct and indirect sources, in order to select them by credibility, chronology and real importance in the context of religion. A first point to be addressed is the identification, based on the linguistic similarity, between the Etruscan god *Mariś* and the Latin Mars, corresponding to the Greek god Ares. Various scholars have rejected this idea mainly based on the linguistic ¹⁰. Some scholars believe that *Mariś* is a sort of *Genius*¹¹ or *Eros*, since he is the son of *Laran* and *Turan* and is depicted as a youth or infant. A second problem is the iconography: only in two cases the god is depicted with a spear, presumably strengthening the hypothesis that he is intended as the Roman Mars or the Greek Ares. He is never depicted wearing or handle any other instrument for the war, like armor, shield, sword or helmet. According to the iconography and attributes portrayed, we can identify *Laran* (with the *Larun* variation present in the *Tabula Capuana*, line 18)¹² as the Etruscan god of war, correspondent of the Greek god Ares and Italic Mars.¹³ Thanks to the *Tabula Capuana* we know that the *Larun* festival was celebrated on the Ides of May.¹⁴ Giovanni Colonna recognized in bronze statuettes depicting warriors with offensive and defense weapons representations of the god of war, *Mars* in assault or standing, but often it is difficult to distinguish him from human offrant depicted as warrior.¹⁵ The war attributes of *Laran*, helmet, shield, armor, spear and shin guards are in common with those present in generic depictions of warriors, therefore the identification with the divinity can never be entirely certain. The name of *Laran* is attested in the form *Lar* even on the bronze Liver of Piacenza,¹⁶ next to that of *Mariś* indicating a possible epiclesis of

¹⁰ De Grummond (2006) 413 see also Jurgeit (2002) 13 with references.

¹¹ De Grummond (2006) 413-414.

¹² Cristofani (1995) 36, 51, Colonna / Backe-Forsberg (1999) 67.

¹³ Pfiffig (1975) 26, 98, 309-311, Hermansen (1984) 159, Simon (1984) 498, Cristofani (1993) 19.

¹⁴ Cristofani (1995) 66, 68, 72, 75, 94, 118.

¹⁵ Jurgeit (2002) 14.

¹⁶ On the Piacenza Liver see Kaulins (1980), Maggiani (1982), Colonna (1984b), Nemirovsky (1986), van der Meer (1987), Morandi (1988), Colonna (1993), Guarino (2011), Bellelli / Mazzi (2013).

Mariś or a parental association, since *Mariś* appears at least in a case like the son of *Laran* and *Turan*.¹⁷ Mauro Cristofani seems to identify a distinction: it is highly likely that the late archaic bronzes representing a warrior hurling a spear are images of a god, conversely the warrior fixed or making a libation could be images of a warrior offrant. The name of *Laran* is attested only from the first half of the fourth century BC and not before. It appears paired with *Turan* (the Etruscan Aphrodite) in a kind of bland repetition of the couple Ares/Aphrodite.¹⁸ According to some scholars because of its warrior value, *Laran* seems to have been the guardian of the borders as evidenced by the boundary *cippi* found in Bettona with the inscriptions *tular Larna* and *tular larns*.¹⁹ Other scholars think that, as found in the necropolis, they are the boundary *cippi* of the funeral property of the *Larna* family.²⁰ The two hypotheses are not in contradiction because *Laran* is considered to be an underworld god.²¹ Not so far there are votive inscriptions documenting the cult of *Laran*, but mythological representations of him with his name engraved are frequent on bronze mirrors. *Laran* with his name inscribed appears on at least thirteen mirrors: only in two cases he is represented as a warrior in full armour (once bearded - Fig. 1a -, once beardless),²² in all the others is a callow youth with war attributes (helmet and sword, with chlamys - Fig. 1b - and shield or spear)²³ that appears as a spectator in scenes with other deities.²⁴ The divinity has been identified in some clay statuettes depicting an armed

¹⁷ Morandi (1988) 287, no. 26, 290; so too Erika Simon, Giovanni Colonna etc [see van der Meer (1988) 123].

¹⁸ Jannot (1998) 172.

¹⁹ ET² Pe 8.2 e Pe 8.3; Colonna / Backe-Forsberg (1999) 68, Steinbauer (1999) 271, S26, 279, S35, Amann (2001) 102, Maras (2009) 129, 131, Becker (2013) 363.

²⁰ Lambrechts (1970) 19-21, 61-62, Scarpignato (1989) 163, no. 6.2 with references, Stopponi (2002) 248, Comella (2005) 348-349, D6, Becker (2006) 99, Edlund-Berry (2006) 117-118, fig. VII.3, Becker (2013) 363.

²¹ Pfiffig (1975) 239.

²² Mirrors in Florence from Populonia [Simon (1984) 501, no. 17], in Karlsruhe from Città di Castello [Jurgeit (2002)] and in Berlin Fr 130 [ES III, 255C; Simon (1984) 503-504, no. 26].

²³ Mirrors from Tarquinia (ES V, 12 = ET, Ta S.10; ES III, 257C1 = ET, Vs S.16), Bolsena area (ES III, 257B), Orbetello (ES V, 84.2 = ET, AV S.5), Populonia (ET, Po S.1), Chiusi (ES I, 90 = ET, CI S.13; ES II, 166), unknown provenance (ES III, 255C = ET, OI S.60; OI S.61 = Pandolfini (1972), 466, 85; ES I, 59.2 = OI S.62; ES IV, 284.1 = OI S.68; ES IV, 284.2 = OI S.63; Heres (1986) no. 1,29.

²⁴ Mansuelli (1948-1949) 91.

warrior from the votive deposits of Veii - Campetti²⁵ and Cerveteri - Vignaccia²⁶ and in some bronze statuettes from votive deposits. A problem arises for the so-called *Mars* of Todi, the famous votive statue.²⁷ It represents a young warrior making a libation to the gods with a *patera*, probably before leaving for the war. On a *fimbria* of the armour is an inscription *Ahal Trutitis dunum dede* (*Ahal Trutitis* gave as gift). It is an Umbrian inscription, but the writing is southern Etruscan (almost certainly from Volsinii-Orvieto). It seems more logical to think that the statue depicts *Ahal Trutitis* rather than *Laran*. It is an *ex-voto* offered at Todi by a Celtic warrior, produced in a workshop of Volsinii (Orvieto) around 400 BC. The statue was buried in a pit, protected by four slabs of travertine, maybe because struck by lightning (*fulgur conditum*). Among the gods of war in Etruria it should be mentioned *Lur*²⁸ (Fig. 2) defined *Larunita*, that is "that of *Laran*", known from an inscription on a bucchero vase found in San Giovenale²⁹ where he was worshiped in the shrine at the bridge of the Pietrisco river. The name of *Lurs* associated with *Laran* existed already from the archaic period, more than two centuries before his image certainly identified (with the inscribed name) appeared on mirrors.³⁰ *Lur* has been defined a protective, martial and oracular deity³¹. Giovanni Colonna believes that *Lur* is an underworld deity (cfr. Latin *luridus*).³² On the Moskow mirror³³ is he depicted as a seated

²⁵ Vagnetti (1971) 81-84, Pls. 43-44-45.

²⁶ Nagy 1988, 41-42, 215-216, Pl. LXVII, figs. 200-203 (IIE5-IIE5b) dated at the end of the fourth - first half of the third century BC

²⁷ Buranelli / Sannibale (2003) 44-45, 125, 127, 139-140, with references.

²⁸ Colonna (2009) 307, van der Meer (2009) 223.

²⁹ Colonna / Backe-Fosberg (1999) 78, Backe-Forsberg (2005) 93, fig. 91:1-2, Maras (2009) 154, De Grummond (2014) 142 with references.

³⁰ Wiman / Backe-Fosberg (2006-2007) 22, Colonna (2009) 306-307. See the mirror in Moskow, Puskin Museum from Vulci (ES IV, CDXII.2 = CIE III, 3, 11106; De Grummond (2014) 143-145, figs. 3-7, with references), of the first half of the fourth century BC. According to D.F. Maras (2009) 116) the name of *Lur* is also present on a candlestick [Ambrosini (2002) 424, no. 3 with references) and on a bronze utensil (CIE 10732 = ET², Vs 0.43); see also De Grummond (2014) 142. In my opinion, it is possible that the name *Lur* is also in the inscription *luramthi* present on a loom weight from Bolsena [see Ambrosini (2000) 146, no. 3 with references). For the others inscriptions with the name *Lur*, difficult to interpret because of the very fragmentary state, see De Grummond (2014) 143.

³¹ van der Meer (2009) 226, De Grummond (2014) 142, 151.

³² Colonna (2009) 307.

youth holding a short sword; near him is a shin guard (greave) or a votive leg with a device for hanging. According to Nancy De Grummond in the mirror scene *Lur*, elicited by *Tinia* (Zeus) transmits to him and *Laran* a message from a prophetic head. *Lur* is a little-known Etruscan god and almost nothing is known about him, but we may have at Cetamura del Chianti some very rare evidence about his worship. A few feet away freestanding sandstone platform that likely served as an altar near a monumental Etruscan building was unearthed an Etruscan inscription of the name of the god on a shard of black gloss pottery.³⁴ Nancy De Grummond has argued that the ritual activity should be seen as connected with the nearby kiln and the god *Lur* ensured successful firing cycles.³⁵ As in the case of the Greek pantheon, in Etruria other gods were associated with the war, as the armed Aphrodite. The cult of armed Aphrodite took place in the sanctuary of the emporium of Gravisca, the harbor of Tarquinia. The cult, introduced around 590 BC by the Greeks frequenters of the sanctuary, was offered at a small statue (*agalma*) high about 20 cm. The Cypriot model of the goddess in arms repeats that Herostratus carried with him from Cyprus to dedicate in the shrine of Aphrodite in the first emporium of Naucratis. In the Gravisca sanctuary, a statuette of Laconic production dated around 590 BC refers to the first stage of worship, a second, of Eastern Greek production dated around 550 BC, refers to the second stage of worship. Both come from the shrine of Aphrodite.³⁶ Finally, we must mention the cult of *Menerva promachos*. Also *Menerva* must have a martial aspect, as the Greek Athena. Mainly in central and northern Etruria she was depicted with Attic helmet, aegis, spear and shield in fighter attitude³⁷ or

³² van der Meer (2009) 226.

³³ Moskow, Puskin Museum from Vulci (ES IV, CDXII.2 = CIE III,3, 11106, De Grummond (2014) 43-145, figs. 3-7, with references,

³⁴ See Colonna (2009), De Grummond (2014) with references, Sowder (2015) 153, 175, Taylor (2015) 126, 132, fig. 5, 147.

³⁵ Taylor (2015) 133 with references.

³⁶ Torelli (2016) 6, fig. 6, 9, fig. 10.

³⁷ See, for example, the Etruscan mirrors ES I, Pl. XXXVI.3-9. For *Menerva promachos* see also Colonna 1999, 98-101.

only with a thunderbolt (Fig. 3).³⁸ At Cerveteri her warrior aspect is reinforced by the fact that the clay statuettes of *Menerva* appear together with those of *Laran* in the votive deposit of Vignaccia.³⁹ Sometimes she has a particular weapon (the thunderbolt) that does not seem to be attested in Greece.⁴⁰ Among the Sabines, the constant association with *Mars* prompts us to give credit to the assimilation, already known in the Antiquity, with the local warrior deity *Nerio*, companion of *Mars*.⁴¹ The two deities were celebrated on March twenty-three in the *Tubilustrium* with whom the season dedicated to the military campaigns was opened with the sacred washing of war trumpets.

The Etruscans have concluded truces and peace treaties, especially with the closest and powerful enemy, the Romans. The Greek goddess of peace, Eirene, is depicted with scepter and cornucopia and baby Ploutos in her arms. Which deity corresponds to Eirene in Etruria? No written source helps us to identify a possible Etruscan god of peace. In principle *Turan* (the Etruscan Aphrodite) should be the goddess of peace, because wife of the god of war *Laran*.⁴² In the Theban mythology they were the parents of Harmonia who, according to some scholars, could match with the Etruscan *Alpan*.⁴³ In fact *Alpan* seems to be a *Lasa* of the *Turan* entourage.⁴⁴ Milani proposed to identify the Etruscan goddess of peace with a female figure depicted sitting with a child in her arms with a *cornucopia* of eight Etruscan bronze box mirrors (Fig. 4),⁴⁵ five of them found in Tarquinia and therefore likely of Tarquinian production, dating back to the late fourth-early the third century BC

³⁸ *Menerva* is represented with the thunderbolt on at least five Etruscan mirrors: see Colonna (1984a) 1057, nos. 84-85, Camporeale (2000) 80-82, figs. 1-5.

³⁹ Nagy 1988, 28-29, 135-136, Pl. XXXVI, figs. 76-79 IIA4-IIA4b dated at the end of the fourth - first half of the third century BC and Nagy 2008, 109, figs. 10-11, 115-116.

⁴⁰ Camporeale (2000) 81.

⁴¹ Ov., *Fast.*, III, 349, *Gel.* 13, 23 and Pl., *Truc.*, 2. 6, 34. See also Colonna (1984a) 1051.

⁴² De Grummond / Simon (2006) 56.

⁴³ Ulisse (Cavaliere, E.) (1931) 29, 32-33, De Grummond / Simon (2006) 56.

⁴⁴ Pfiffig 1975, 280, 387 (according to Pfiffig, *Alpan* is a personification of kindness, inclination and attraction), Lambrechts (1981) 573, 576.

⁴⁵ See Milani (1890) 93, a-e), Pl. IV and Cristofani (1986) 532, nos. 13a-d; list in Jucker (1988) 16-20, Pls. 11-13. For the bibliography on Greek and Etruscan bronze box mirrors, see Ambrosini (2010) 63-64 with references.

As we shall see, this identification is far from certain. According to Milani the scene is the loving union between the young Dionysus and Eirene, identified by the caduceus, nurse of the little Ploutos. The eagle in the scene is emanation of Zeus father of Dionysus and Eirene. According to some scholars, instead the scene depicts Hermes and Dionysus child entrusted to a nymph on the Mount Nysa. A similar scene is present on a *pyxis* from Canosa⁴⁶ but the dog helps to identify the male figure with Adonis. All these scenes seem to have very close ties with the scenes depicted on box mirrors made in Corinth.⁴⁷ Crucial for the interpretation of the female figure on the Etruscans box mirrors seems to be the caduceus shown below: is an attribute of the male figure (Hermes) or of the female (Eirene)? Although in the Etruscan world the myth of the loving union between Dionysus and Eirene is not attested elsewhere, and therefore most scholars believe that the scene depicts Hermes and Dionysus child entrusted to a nymph on the Mount Nysa, it should be remembered that a deity sitting on a chair with a caduceus at her feet is depicted on an Etruscan scarab. On the carnelian scarab, dated to the second half of the fifth century BC and preserved in Saint Petersburg (Fig. 5)⁴⁸, the winged female figure hold in her left hand a small winged being with a bandage in his hand (Eros?). The figure has been identified by Milani as *Eirene* and by others scholars as *Turan* (the Etruscan Aphrodite). Oleg Neverov thinks that the figure is a *Lasa* (or Proserpina) holding the soul of the deceased. Good comparisons for the figure are the seated winged female figure with caduceus present on the *Terina* coins made between 440 and 300 BC, and the figure with the legend *Eirene* on the coins made by *Locri Epizephyrii* around 350 BC In conclusion, it seems that, in the Etruscan culture, the god of war *Laran*, is easily recognizable; the same cannot be said of the goddess of peace. In any case, the god of war seems to assume an underworld

⁴⁶ von Rohden (1884) 30-49, Pl. E, Jucker (1988) 23, Pl. 16.1.

⁴⁷ Züchner (1942) KS21 from Corinth, fig. 70.

⁴⁸ The State Hermitage Museum, inv. no. 678; Caylus 1761, 93, II, Pl. 31.II (drawing imprecise); Gerhard (1844) 402, Pl. 311.18 (drawing imprecise), von Köhler (1852) V, 174-175,II (according to von Köhler the scene represent Hermes with baby Dionysos), Gerhard (1866-1868) 350, Pl. 12.12; Milani (1890), 94-95 with references, Furtwängler (1900), Pl. 18.31 (cast), Zazoff (1968) 50, 150, no. 416, Neverov (1981) 20-21, Pl. V.3 (cast), Krauskopf (1988) 3, no. 27, Neverov (1988) 372, fig. G8 (cast), 374, G8, with references. I thank very much Zhanna Etsina, Manager at the Rights and Reproductions Office of The State Hermitage Museum of Saint Petersburg for sending me the photos of the Etruscan scarab.

character, probably because the war leads the man in the underworld. We know that the underworld has a great importance in the Etruscan religion since the Etruscans believed in life after death. The fact that there is not a perfect correspondence between the Greek and Etruscan gods it must be tracked down in the mode with which the anthropomorphization of the gods and the Hellenization of the myth and ritual come to Etruria. They obviously already reached the Etruria in the eighth century BC, thanks to the cultural contact due to the Greek colonization of Southern Italy, but they were evident from the seventh century BC.⁴⁹ The arrival of the Greek pantheon has not destroyed, but is layered on the top of the primitive Etruscan pantheon; as a result some Etruscan pre-existing gods have been assimilated to the new Greek deities, some continue to exist and others gods have faded to local deities or intermediate ranks. This phase seems quite old and maybe that's why it not has included Eirene, the goddess of peace, who in Greece itself seems to have been the object of worship only from 374 BC.⁵⁰

Bibliography

Amann (2001): Amann, P. (2001), "Rapporti culturali fra Etruschi e Umbri. Alcuni esempi sul caso", *Annali della Donazione per il Museo Claudio Faina*, 8, 91-107.

Ambrosini (2000) : Ambrosini, L. (2000), "I pesi da telaio con iscrizioni etrusche", *Scienze della antichità. Storia, archeologia, antropologia*, 10, 139-162.

Ambrosini (2002) : Ambrosini, L. (2002), *Thymiateria etruschi in bronzo di età tardo classica, alto e medio ellenistica*, Roma.

Ambrosini (2010): Ambrosini, L. (2010), "Produzioni artistiche e artigianali", in: H. Di Giuseppe / M. Dalla Riva (eds), *Atti XVII Congresso Internazionale di Archeologia Classica, Incontri tra culture nel mondo mediterraneo antico*, Roma 2008, *BA online*, vol. 1, 54-80.

⁴⁹ Torelli (1986) 172.

⁵⁰ Simon (1986) 700.

Ampolo (1990-1991): Ampolo, C. (1990-1991), "Lotte sociali in Italia centrale. Un documento controverso. Il calendario brontoscopico attribuito a Nigidio Figulo", *Opus*, 9-10, 185-197.

Backe-Forsberg (2005): Backe-Forsberg, Y. (2005), *Crossing the Bridge. An Interpretation of the archaeological Remains in the Etruscan Bridge Complex at San Giovenale, Etruria*, Diss., Uppsala.

Becker (2006): Becker, H. W. (2006), *Production, Consumption and Society in North Etruria during the Archaic and Classical Periods: the World of Lars Porsenna*, Chapel Hill.

Becker (2013): Becker, H. W. (2013), "Political Systems and Law", in: J. MacIntosh Turfa (ed.), *The Etruscan World*, New York, 351-372.

Bellelli / Mazzi (2013): Bellelli, V. / Mazzi, M. (2013), *Extispicio. Una "scienza" divinatoria tra Mesopotamia ed Etruria*, Roma.

Briquel (2012): Briquel, D. (2012), "Institutions (incl. armée) dans le monde étrusque", in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, 8. *Private Space and public Space, Polarities in religious Life, religious Interrelations between the Classical World and neighboring Civilization and addendum to Volume 6, Death and Burial. Supplementum Animals and Plants*, Los Angeles, 95-104.

Buranelli / Sannibale (2003): Buranelli, F./ Sannibale, M. (2003), *Vaticano. Museo Gregoriano Etrusco*, Milano.

Caylus (1761): Caylus, A. C. Ph., comte de (1761), *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines, tome quatrième*, Paris.

Camporeale (2000): Camporeale, G. (2000), "La manubia di Menerva", in: *Ἀγαθὸς δαίμων. Mythes et cultes. Etudes d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Paris, 77-86.

CIE: *Corpus Incriptionum Etruscarum*.

Colonna (1976-1977): Colonna, G. (1976-1977), "La dea etrusca Cel e i santuari del Trasimeno", *Rivista di Storia Antica e Scienze Affini*, 6-7, 45-62.

Colonna (1984a): Colonna, G. (1984a), "Athena / Menerva", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae II*, 1050-1074.

Colonna (1984b): Colonna, G. (1984b), "Il fegato di Piacenza e la tarda etruscità cispadana", in: P. Delbianco (ed.), *Culture figurative e materiali tra Emilia e Marche. Studi in memoria di Mario Zuffa*, Rimini, 171-180.

Colonna (1993): Colonna, G. (1993), "A proposito degli dei del Fegato di Piacenza", *Studi Etruschi*, 59, 123-139.

Colonna (1999): Colonna, G. (1999): "L'offerta di armi a Minerva e un probabile cimelio della spedizione di Aristodemo nel Lazio", in: *Pallade di Velletri. Il mito, la fortuna*. Giornata internazionale di studi. Atti. Velletri, 13 dicembre 1997, Roma, 95-103.

Colonna (2009): Colonna, G. (2009), "Rivista di Epigrafia Etrusca", *Studi Etruschi*, 73, 306-307.

Colonna / Backe-Forsberg (1999): Colonna, G. / Backe-Forsberg, Y. (1999), "Le iscrizioni del sacello del ponte di San Giovenale. Etruscan Inscriptions and Graffiti from the Bridge at San Giovenale", *Opuscula Romana*, 24, 63-81.

Comella (2005): Comella, A. (2005), "Terminus (Etruria e mondo italico)", in: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, 4. *Cult Places, Representations of Cult Places*, Los Angeles, 347-349.

Cristofani (1986): Cristofani, M. (1986), "Dionysos / Fufluns", in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae III*, Zürich und München, 531-540.

Cristofani (1993): Cristofani, M. (1993), "Sul processo di antropomorfizzazione nel pantheon etrusco", *Miscellanea etrusco-italica*, 1, Roma, 9-21.

Cristofani (1995): Cristofani, M. (1995), *Tabula Capuana. Un calendario festivo di età arcaica*, Firenze.

De Grummond (2006): De Grummond, N. T. (2006), "Mariś, the Etruscan Genius", in: *Across frontiers. Etruscans, Greeks, Phoenicians and Cypriots. Studies in Honour of David Ridgway and Francesca Romana Serra Ridgway*, London, 413-426.

De Grummond (2014): De Grummond, N. T. (2014), "The cult of Lur. Prophecy and human Sacrifice?", *Mediterranea*, 11, 141-152.

De Grummond / Simon (2006): De Grummond, N. T. / Simon, E. (eds) (2006), *The Religion of the Etruscans*, Austin.

Edlund-Berry (2006): Edlund-Berry, I. E. M. (2006), "Ritual Space and Boundaries in Etruscan Religion", in: N. T. De Grummond / E. Simon (eds), *The Religion of the Etruscans*, Austin, 116-131.

ES: Gerhard E. / Klügmann A. / Körte G., *Etruskische Spiegel I - V*, Berlin, 1840-1897.

ET²: R. Meiser (ed.), *Etruskische Texte. Editio minor I-II*, Tübingen².

Furtwängler (1900): Furtwängler, A. (1900), *Die antiken Gemmen, Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum*, I-III, Leipzig.

Gerhard (1944): Gerhard, E. (1844), *Antike Bildwerke (2. und 3. Lieferung)*, München - Stuttgart - Tübingen.

Gerhard (1866-1868): Gerhard, E. (1866-1868), *Gesammelte akademische Abhandlungen und kleine Schriften*, Berlin.

Guarino (2011): Guarino, A. (2011), "Croce, crux interpretum. Alcune note sulla croce celeste etrusca, sull'orientamento di templi etrusco-italici e sul "fegato di Piacenza"", in: F. Roncalli (ed.), *Munuscula. Omaggio degli allievi napoletani a Mauro Cristofani*, Pozzuoli, 183-235.

Hall (2016): Hall, J.R. (2016), "*Clenar larans etnam svalce*: Myth, Religion, and Warfare in Etruria", in: K. Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*, Ancient Warfare Series Volume 1, 291-302.

Heres (1986): Heres, G. (1986), *Corpus Speculorum Etruscorum. Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung*, Berlin.

Hermansen (1984): Hermansen, G. (1984), "Mares, Maris, Mars, and the archaic Gods", *Studi Etruschi*, 52, 147-164.

- Jannot (1998): Jannot, J. R. (1998), *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Etrurie antique*, Paris.
- Jucker (1988): Jucker, I. (1988), "Bemerkungen zu einigen etruskischen Klappspiegeln", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 95,1-39.
- Jurgeit (2002): Jurgeit, F. (2002), "Laran su uno specchio etrusco nel Museo di Karlsruhe. Una nuova lettura", *Bolletino d'Arte*, 119, 11-20.
- Kaulins (1980): Kaulins, A. (1980), *The Etruscan bronze Liver of Piacenza. An ancient Starfinder and Calendar*, Darmstadt.
- Krauskopf (1988): Krauskopf, I. (1988), "Eros (in Etruria)", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae IV*, 1-12.
- Lambrechts (1970): Lambrechts, R. (1970), *Les inscriptions avec le mot "tular" et le bornage étrusques*, Firenze.
- Lambrechts (1981): Lambrechts, R. (1981), "Alpan", in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae I*, 573-576.
- MacIntosh Turfa (2004-2007): MacIntosh Turfa, J. (2004-2007), "The Etruscan brontoscopic Calendar and modern archaeological Discoveries", *Etruscan Studies*, 10,163-173.
- MacIntosh Turfa (2012): MacIntosh Turfa, J. (2012), *Divining the Etruscan World. The brontoscopic Calendar and religious Practice*, Cambridge.
- Maggiani (1982): Maggiani, A. (1982), "Qualche osservazione sul fegato di Piacenza", *Studi Etruschi*, 50, 53-88.
- Mansuelli (1948-1949): Mansuelli, G. A. (1948-1949), "Studi sugli specchi etruschi. IV. La mitologia figurata negli specchi etruschi", *Studi Etruschi*, 20, 59-98.
- Maras (2009): Maras, D. F. (2009), *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa.
- Milani (1890): Milani, L. A. (1890), "Dionysos, Eirene e Pluto", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 5, 92-110.

- Morandi (1988): Morandi, A. (1988), "Nuove osservazioni sul fegato bronzeo di Piacenza", *Mélanges de l'École française de Rome*, 100, 283-297.
- Nagy (1988): Nagy, H. (1988), *Votive Terracottas from the Vignaccia, Cerveteri, in the Lowie Museum of Anthropology*, Roma.
- Nagy (2008): Nagy, H. (2008), "Etruscan votive Terracottas from Cerveteri in the Museum of Fine Arts, Boston. A Glimpse into the History of Collection", *Etruscan Studies*, 11, 101-119.
- Nemirovsky (1986): Nemirovsky, A. I. (1986), "The bronze Liver from Piacenza as a Calendar System", *Vestnik Drevnej Istorii*, 4, 109-118.
- Neverov (1981): Neverov, O. J. (1981), "Die Sammlung etruskischer Glyptik in der Ermitage", *Studi Etruschi*, 49, 13-29.
- Neverov (1988): Neverov, O. (1988), "Steinschneidekunst", in: *Die Welt der Etrusker. Archäologische Denkmäler aus Museen der sozialistischen Länder. Ausstellung Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR, Altes Museum, vom 4. Oktober bis 30. Dezember 1988*, Berlin, 374, G8.
- Pandilfini (1972): Pandolfini, M. (1972), "Rivista di Epigrafia Etrusca", *Studi Etruschi*, 40, 466, no. 85.
- Pfiffig (1975): Pfiffig, A. J. (1975), *Religio Etrusca*, Graz.
- Sacco (2011): Sacco, L. (2011), *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma.
- Scarpignato (1989): Scarpignato, M. (1989), "Cippo di confine", in: *Gens antiquissima Italiae. Antichità dall'Umbria a Budapest e Cracovia. Catalogo della mostra Budapest 1989 e Cracovia 1989-1990*, Milano, 163, no. 6.2.
- Siewert (2013): Siewert, P. (2013), "Zum politischen Hintergrund des etruskisch-römischen "Donnerkalenders" bei Johannes Lydos, "De Ostentis", 27-38", in: P. Amann (ed.), *Kulte, Riten, religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft. Akten der 1. Internationalen Tagung der Sektion Wien, Österreich, des Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici (Wien, 4. - 6.12.2008)*, Wien, 153-161.

Simon (1984): Simon, E. (1984), "Ares / Laran", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae II*, 498-505.

Simon (1986): Simon, E. (1986), "Eirene", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae III*, 700-705.

Sowder (2015): Sowder, C. L. (2015), "Ritual and industry in the late Etruscan Period. The Well at Cetamura del Chianti", *Etruscan Studies*, 18, 151-177.

Steinbauer (1999): Steinbauer, D. H. (1999), *Neues Handbuch des Etruskischen*, (Subsidia classica 1), St. Katharinen.

Stoppomo (2002): Stopponi, S. (2002), "Da Orvieto a Perugia. Alcuni itinerari culturali", *Annali della Donazione per il Museo Claudio Faina*, 9, 229-265.

Taylor (2015): Taylor, L. (2015), "Religion and Industry at Cetamura del Chianti in the Late Etruscan Period", *Etruscan Studies*, 18.2, 126-150.

Torelli (1986): Torelli, M. (1986), "La religione", *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, Milano, 157-237.

Torelli (2016): Torelli, M. (2016), "Anatomia di un santuario alle radici materiali degli scambi religiosi mediterranei", in: A. Russo Tagliente / F. Guarneri (eds), *Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*. Atti del convegno internazionale, Civitavecchia- Roma 2014, Roma, 3-22.

Ulisse (Cavalieri, E.) 1931, *Figure mitologiche degli specchi detti etruschi*. IV. Alpan, Roma.

Vagnetti (1971): Vagnetti, L. (1971), *Il deposito votivo di Campetti a Veio. Materiale degli scavi 1937-1938*, Firenze.

van der Meer (1987): van der Meer, L. B. (1987), *The bronze Liver of Piacenza. Analysis of a polytheistic Structure*, Amsterdam.

van der Meer (1988): van der Meer, L. B. (1988), "Mari's Birth, Life and Death on two Etruscan Mirrors", *Bulletin antieke beschaving*, 63, 115-128.

van der Meer (2009): van der Meer, L. B. (2009), "On the enigmatic Deity Lur in the "Liber linteus Zagrabensis", in: M. Gleba / H. Becker (eds), *Votives, places and rituals in Etruscan religion. Studies in honor of Jean MacIntosh Turfa*, Leiden, 217-227.

van der Meer (2014): van der Meer, L. B. (2014), "Review of Divining the Etruscan World. The Brontoscopic Calendar and religious Practice", *Bulletin antieke beschaving*, 89, 248-249.

von Koehler (1852): von Koehler, H. K. E. (1852), *Gesammelte Schriften. Im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ludolf Stephani. Band V. Kleine abhandlungen zur gemmen-kunde. Theil II*, St. Petersburg.

von Rohden (1884): von Rohden, H. (1884), "Rappresentazione identica sopra una cassetta di terracotta canosina e sopra uno specchio a libretto di Corneto", *Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica*, 56, 30-49.

Zazoff (1968): Zazoff, P. (1968), *Etruskische Skarabäen*, Mainz am Rhein.

Züchner (1942): Züchner, W. (1942), *Griechische Klappspiegel*, Berlin.

Zimmer (1995): Zimmer, G. (1995), *Corpus Speculorum Etruscorum, Bundesrepublik Deutschland 4. Staatliche Museen zu Berlin. Antikensammlung 2*, München.

Wiman / Backe-Forsberg (2006-2007): Wiman, I. M. B. / Backe-Forsberg, Y. (2006-2007), "Surfacing Deities in later Etruscan Art and the Sacellum at San Giovenale", *Opuscula Romana*, 31-32, 17-27.

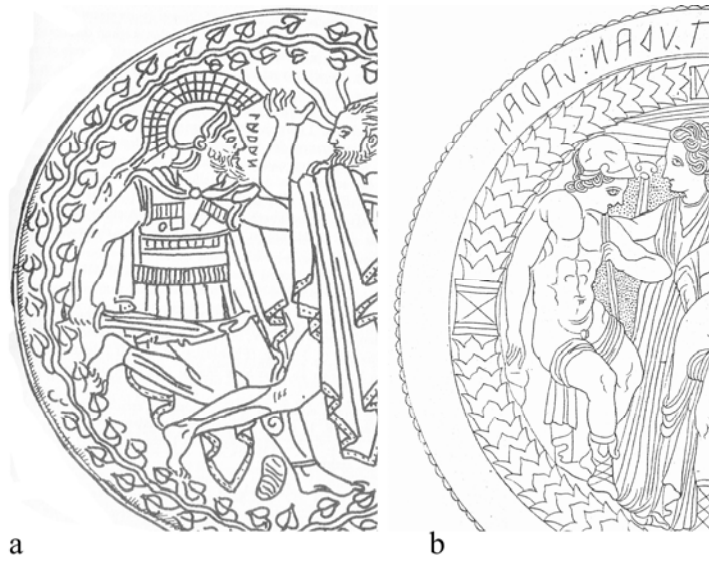


Fig. 1. *Laran*, a) drawing of a bronze mirror in Florence said to be from Populonia (but, perhaps, from Caere) (after Colonna 1976-1977, fig. 1); b) drawing of a bronze mirror from Orbetello and Sovana area (after ES V, 84.2).



Fig. 2. *Lur*, drawing of a bronze mirror from Vulci (after ES IV, CDXII.2).



Fig. 3. *Menerva* with thunderbolt, drawing of a bronze mirror (after Zimmer 1995, fig. 24a).



Fig. 4. *Eirene* (?), drawing of box mirror cover in Florence from Tarquinia (after Milani 1890, Pl. IV).



Fig. 5. *Eirene* (?), a) carnelian scarab inv. No. GP-20876 in St. Petersburg; b) drawing of the same carnelian scarab (after Caylus 1761, Pl. 31.II).

Mars and Other Gods in Roman Myths of War and Peace

Michael Lipka

University of Patras, Greece

Arguably the most significant item bequeathed to the history of mankind by Rome is its calendar. In modern perception, the Roman calendar has attained the position of an unalterable constant in man's routine, a *conditio sine qua non* of human existence, immutable and eternal as the law of nature itself. Still, on further scrutiny, this calendar is the result of a long and fascinating historical process, and as such offers numerous pieces of information immediately relevant to the question of how the Romans saw themselves through the lens of ritual and myth.

Take for example the fact that the months from September to December are actually derived from Latin numbers, which –here is the catch- do not coincide with their position in the modern year cycle. Thus September and October, to consider only the first two months in question, are derived from the Latin words for 'seven' (*septem*) and 'eight' (*octo*) respectively, while on modern reckoning September is the 9th and October the 10th month of the year.

The explanation of this seeming inconsistency is simple and a first step towards our subject, namely the evaluation of war as the defining and diachronic element of Roman identity. It can be shown that up to the mid 2nd century BC, the Roman calendar does not normally begin with January, but with March, the month of Mars. In other words it starts not in winter, the time of calm and peace, but spring, the season of sowing and warfare. This division of time, with Mars placed at its pivotal point, conceals a deeper truth: Mars's divine competences center on warfare alongside agriculture (a rather rare combination outside Italy), leading us to suspect that by placing the god at the beginning of their

annual cycle, the early Romans conveyed a message, namely that they defined themselves as a community of peasant warriors.

The names of the months reveal another important fact. We notice that Jupiter has no month of his own in the Roman calendar. This is all the more surprising if we consider that Juno, Jupiter's wife in the Hellenized pantheon, does possess her own month, namely June. It is then fair to conclude that by the time of the fixation of the canonical names of the Roman months, Mars - and not Jupiter- is the patron deity of Rome and that Juno is not yet connected to Jupiter. When Jupiter ascends to the peak of the Roman pantheon under Greek influence, he is compensated with numerous festivals which ultimately surpass those of Mars in number and significance. Still, by that time, the names of the months were irrevocably fixed. I hasten to add that no one will doubt that being a relic of Indo-European culture Jupiter belongs to the earliest tiers of the Roman pantheon. But it is equally unquestionable that Roman gods construed as a family in general, and Jupiter in his capacity of divine father and king in particular, are molded on Greek concepts and form a secondary development. There is thus fair certainty that during the time of the fixation of the Roman calendar Jupiter and Mars stand independently next to each other, with Mars occupying the role of a patron deity of the Roman community of peasant warriors. Centuries later Ovid (*Fast.* 3.79) correctly divined that in those early days "Mars was worshipped above all gods ...".

In order to explain the shift of the beginning of the year from March to January in the first half of the 2nd c. BC, we have to consider the changing geopolitical situation in the Mediterranean by that time. Prior to the 2nd century BC, Rome is accustomed to sending armies into the field in spring and bringing them home in autumn. But the extension of the Roman borders makes such annual rhythm increasingly impossible and impracticable. Besides, a feeling of sustained peace gradually spreads among the Romans leading to important social changes: the community of uncouth peasant warriors becomes literate and more sophisticated under Greek influence, with a growing bureaucracy and armies that would not return in autumn, but remain stationed at the borders of the advancing empire. War is pushed back from the walls of the capital to constantly retreating borders. In Italy, peace rules supreme after the Hannibalic Wars. It is at this historical juncture that

the beginning of the Roman calendar is set back from the month of the god of war to the month of the god of beginnings and free passages, Janus, i.e. the month January. Unavoidably, the 7th and 8th month become the 9th and 10th month of our modern calendar.

The point of this introduction is to illustrate the fact that archaic Rome defines itself by war and its patron deity Mars. To further support this argument, we may draw on the famous foundation myth of Rome which may go back to the 6th c. BC and is standardized in the 3rd c. BC at the latest. To pick out only those features relevant to our argument: in the fully-fledged version Romulus is the son of *Mars*, he is mentioned as the inventor of the Roman calendar, more importantly it is he who makes March the beginning of the year, while in other Italian calendars comparable months appear in varying positions: in the Alban calendar the third month is dedicated to March, in the Faliscan calendar the fifth, in the Hernician calendar the sixth. But this does not exhaust Romulus' symbolic meaning in the foundation myth: Romulus' foundation act is itself an act of war, because in most, and most certainly most pre-Augustan, versions he kills his brother Remus, in order to secure his kingship. He becomes Rome's foremost conqueror. The famous she-wolf, nourishing Romulus and symbolizing both fierceness and fertility, rounds off the picture of Romulus, son of Mars, as the founder of *Romanitas* based on war and agriculture.

The existence of such a community with its patron deity, Mars, is also apparent from the various age-old institutions of religious experts and performers connected with this god in particular, namely the Arval Brethren, the Salii and the flamen Martialis, all of them undoubtedly archaic institutions. We may further point to archaeological and epigraphic evidence such as the numerous altars and temples of Mars outside the religious boundaries of Rome (pomerium), most notably the Ara Martis in the Campus Martius from at least the 5th c. BC or the inscription of the so-called lapis Satricanus from the end of the 6th c. BC (one of the earliest monuments of the Latin language, testifying to the worship of Mars). Mars remains a corner-stone of *Romanitas* throughout the ages until the imperial period. Augustus still alludes to this ideal of a community of warriors, although he gives it a very personal slant when he makes Mars Ultor, i.e. Mars the Avenger of

Caesar's (i.e. his father's) death, the central god of his Forum Augustum by dedicating one of the most exquisite Augustan temples to him.

The importance of Mars as the mythical and spiritual founding father of the Romans is well highlighted by a comparison with his conceptual counterpart: Peace/Pax is a non-entity in Roman myth, cult and politics. Characteristically, there is no known cult-place of Peace/Pax until 19 BC, when Augustus dedicates the *Ara Pacis* at the Campus Martius. It is not until Vespasian in the late 1st c. CE that Peace/Pax receives her first –and only– temple in Rome. The goddess does not possess a priest. To explain her striking absence from the historical record let me remind the audience that in the perception of its citizens Republican Rome has been continuously at war more or less since its foundation. For only once, we are informed, the doors of the temple of Janus are closed in the odd 600 years that intervene between the mythical king Numa, successor of Romulus, and the emperor Augustus. Being permanently under arms (at least in their own view), the Romans choose the god of war as the reference point of their identity hardly by chance.

The Augustan period is especially productive in adapting and modifying the myths surrounding the founding heroes of Rome. Here, two narratives stand out namely a.) the reconfiguration of Homeric Aeneas into a Roman founder-hero b.) the deification of Romulus by identifying him with the obsolete Quirinus.

To begin with Aeneas, the hero appears in connection with the foundation of Rome already at the end of the 5th c. BC in Hellanicus and others, but it is Vergil's *Aeneid* that gives him his canonical Roman, i.e. "martial," form. Aeneas takes on the role of the wandering Odysseus in books 1-6 of the *Aeneid*, while he is turned into an Achilles-like battlefield hero in books 7-12. It cannot be stressed enough that this Roman founder-father and hero is far remote from the pampered buffoon of books 5 and 20 of the *Iliad*, whose sole qualification is his descent from Zeus and Aphrodite. One can sense Homer's sardonic smile when he removes Aeneias from the battlefield twice and thus wards off doom from this heroic cipher.

As for the deification of Romulus, Augustan Rome is not content with making the founder of Rome son of Mars and a great conqueror. Ovid reports that after Romulus'

breath-taking military successes Mars requests from Jupiter Romulus' acceptance into Heaven and his deification under the name of Quirinus. The topic is in part a remake of the Heracles' story, the basic difference being a change of name of the new god in the case of Romulus - Quirinus. This change, though, is beset with a particular piquancy: Quirinus had been a major god in the pre-classical pantheon with, as it seems, strongly martial connotations. By identifying him with Romulus, Augustus attempts to resuscitate the archaic god and to reinforce the martial character of the founder of Rome.

I have already commented on the absence of Jupiter's name from the Roman calendar. Let me add here that once identified with Zeus and instated on the Olympian throne accordingly, Jupiter stands above Mars, but he does not replace him. The foundation myth of Rome may be useful to evaluate his position in relation to Mars and Romulus. By sending favorable bird omens to Romulus (the details differ), Jupiter arbitrates between Romulus and Remus on the question of foundership. To restate this point more clearly and emphatically: he is the arbitrator and guarantor of cosmic order, *not* the war god. I think it is important to make this distinction, because in Republican Rome Jupiter appears often in martial contexts, never however as a martial god: he is the recipient of the highest war tribute, the *spolia opima*, and it is in his physical shape that the victorious general enters the city as a triumphator. He is used to communicating through signs (birds, lighting), that are interpreted by a special college of interpreters, the augurs, but he is rarely if ever represented as directly intervening in the wars of man. This role is rather reserved for Mars.

The ideal of the Roman peasant warrior, as exemplified by Romulus, is not a dead letter in Rome. Rather it forms a paradigm that throws a long shadow into the historical period. To give two Roman schoolbook examples: In the mid of the 5th c. BC Lucius Quinctius Cincinnatus is appointed dictator after a Roman defeat at the hands of the Aequi, while cultivating his modest plot of land. After obtaining a trenchant victory he promptly returns to the plough, only a fortnight later. Or take the figure of Cato the Elder who attains immortal fame as politician, general and farmer (writing a relevant treatise) in the late 3rd and 2nd c. BC. When later ages make Cincinnatus and Cato paradigms of *Romanitas*, they simply continue a stand of early Roman self-definition.

To summarize my argument: Rome begins as a community of peasant warriors with Mars as its patron deity. This can be inferred from the names of the months and their distribution in the Roman calendar. It can also be demonstrated by the myth of the foundation of Rome and, more particularly, its protagonist, the figure of Romulus, son of Mars, who is later identified with the obsolete but no doubt war-inclined Quirinus. Successive ages do not forget, but nostalgically idealize and embellish this mythological picture of a community of peasant warriors of early Rome. Cincinnatus and Cato the Elder live by this ideal, Augustus still renders homage to it in his Forum Augustum through the erection of the famous temple of Mars Ultor. Meanwhile, Jupiter's ascent to the positions of father and king of gods and man as is due solely to his identification with Greek Zeus and irrelevant if we want to focus on "Roman Myth".

Endnote: The title of this conference "Gods of Peace and War in the Myths of the Mediterranean Peoples" suggests that ancient Mediterranean peoples in general possess "myths", i.e. something comparable to the endless tapestry of locally bound and mutually intertwined stories concerning the vicissitudes of gods and men in ancient Greece (from where the term is borrowed). Among classicists, it has become a platitude to point out that "myth" is a precarious notion even in the Greek context. To quote Robert Parker, "Greek myths" are not a unified category about which we have any reason to expect that general statements can be made."¹ But, even if we retain the word "myth" for the lack of a better one in the Greek context, in Rome the very existence of such myths is by no means self-evident. Prominent historians of Roman religion such as Wissowa denied their existence altogether. Others accepted their existence but relegated them to the sphere of oral –meaning lost- narratives dimly reflected in works such as Ovid's *Fasti*. All scholars however acknowledge a peculiar dearth of verifiably *Roman* myths. Only in a very few instances, such as the foundation myth of Rome referred to above, a well-disposed observer will grudgingly accept the mythical -and at the same time particularly Roman-character of the story (although again one could plausibly argue for Greek influence). Apart from that, however, most Latin mythological accounts are ultimately based on the quite arbitrary identification of Mars with Greek Ares. In principal, in these cases it is

¹ R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca, London 2011, 23.

plainly wrong to speak of Roman myth, when in truth we should talk of Greek myth in a Roman / Latin garb. We have to be aware of the distinction, which although normally ignored by extant Latin literature never ceases to exist on the cultic and sub-literary level.

Mythologies of Nature and Mythologies of Power: Alternative Recognitions

Basem L. Ra'ad

Ancient mythologies emerged directly from nature, in attempts to understand and regulate it; in these mythologies, conflict involved essential cosmic forces. They were eventually displaced by singular mythologies of power intended to serve city-state/nation/empire or other ideological aims. What we forgotten in this analysis of ancient mythology is the role of current religion tradition in conflict and war. My intention therefore is to draw attention to the fact that what are called the monotheistic religions are derived from these ancient mythologies, but have taken more exclusive forms. Even if one does not accept this continuity between earlier mythologies and monotheism, my analysis would apply to the employment of constructs (whether "Western civilization" or its attendant religious element) in the history of conflict.

Among the questions I ask: (1) Why is Eastern Mediterranean mythology essential and different from nature mythologies elsewhere; (2) How is this mythology the basis from which the three monotheisms evolved; and (3) What resulting constructs are at work, whether in the West or as they affect the region today, especially in matters of conflict and war?

I consider the Eastern Mediterranean a cultural unit, regardless of disagreements or different languages and dialects. In earlier days driving across Europe I remember being struck by these deep affinities. I was away from "home" for almost two months and felt nostalgic. After many borders, it was only when I crossed into Greece that a rush of emotion brought a sense that I was almost home. I define this region as a huge crescent that starts from Greece and goes along the eastern shore of what was once called "the Great Sea" or by Carthaginians "the Syrian Sea," to Palestine and Egypt.¹ Not to dismiss

¹ The region is discussed in my *Hidden Histories* (2010).

further connections east and west, this region originated special qualities and essentialities.

Out of this region emerged "civilization" and the three monotheisms. But what has happened to them? Having a faith tradition and values are supposed to improve people's lives and how they treat each other. But sophisticated constructs have evolved instead that are self-profitable and harmful to others. I am speaking specifically about some aspects of monotheism and the construct "Western civilization," which can nourish exclusivities, turning into self-serving utilitarian models, with imperialistic purposes that dispossess others, telling followers they are somehow special, entitled to other people's land, that their wars are just and their god is on their side. These models have led to conquest, colonization, and other monopolistic investments. If instead we uncover these monopolies, examine the debt we owe to earlier human cultures and the mythology we condemn, this may help in a process of self-examination that initiates more inclusive recognitions.

"A mythology reflects its region," wrote the U.S. poet Wallace Stevens. Mythology is created by the region where it grows, though Stevens was also lamenting the impossibility of the old mythic mentality functioning in America at present. He was right and wrong. Even now mythologies come in different guises that internalize modern landscapes—of highways, technology, mass sports, and cyberspace. People grope to ritualize a mythic sense in an arid environment, to try to replace old nature-based sources. Unaware this process is mythological, we become disillusioned agnostics or atheists, or find alternative religions such as Western Buddhism and scientology, or (as most do) obsess in fragments of inherited belief systems.

(1) Most books on "mythology" avoid discussing monotheistic religions. Why has the monotheistic trio (Judaism, Christianity and Islam), contrary to other mythologies, acquired a special aura, of deriving from a transcendent source, of being the ultimate truth, God's word? It's not accidental that they persist.

Between Iraq and Egypt lies "Greater Syria," stretching from what is now Turkey to the Sinai. While Egyptian and Mesopotamian civilizations grew in a strip of green

surrounded by desert, Greater Syria has a diverse landscape and varied, milder climate: coastal areas of the Mediterranean rise gradually to hills of medium elevation and a few mountains; small rivers, caves, springs; the rocky hills are well treed, with a variety of olive and fruit trees, in places using terrace agriculture, while flatter elevated areas and plains are ploughed for grain and vegetable agriculture dependent on rain—all distinctions much different from flood plains. In the depression where the Jordan meets the Dead Sea, the barren landscape is iconographic particularly because it lacks green. Further south a solid desert, a wasteland, eventually blends into the more fluid, sandier Sinai Desert and the Arabian Desert.

Politically, these geographies (as to some extent in Greece) were conducive to the development of city-states, contiguous with tribal and nomadic groups, as opposed to monolithic entities and imperial systems in Egypt, Mesopotamia and other parts of the world. Influential city states like Sur (Tyre), Dimašq (Damascus) and Akka (Acre) evolved. Earlier in the Ghor (Jordan River Depression) occurred one of the first places where domestication and settlement, 'Ariha (Jericho) about 10000 years ago.

The mythological system that grew out of Greater Syria has elements others could not develop. The sun is more powerful in Egypt, essential for planting by irrigation. In Greater Syria, the summer sun is an enemy that burns the ground, represented in the threatening death god Mōt, who is cyclically overcome by the fertility god Bal. The regional Canaanite pantheon developed, more definitely by the second millennium BCE, into about 70 gods: at the head a father god (Īl, or El) and a mother goddess ('Asherah); below them a hierarchy of female and male gods who fulfilled various functions and powers. Often, just as Īl (El) is used in personal names (Ismaīl/Ishma-el, meaning "El hears"; Yisra-el (Isra-el), a name for Yaqūb/Jacob that probably means "El rules"; Gabri-el; Dani-el, etc.), cities still carry names after patron gods, such as Baalbek, Ur-Salem/Jerusalem, Beit-Lahm/Bethlehem.

The distinctive mythological elements in this medial landscape were more representative and lasting. In their unique combination of separateness and connection, they also resulted in monolatry—the worship of one god without excluding others. While

the chief god ʾĪl (El) was important overall, one of his sons or daughters became powerful in daily life. Where seasonal rain was essential for agriculture in hilly areas, the people tended toward worship of Bal and his sister Anat, or Ashtar, whereas in dryer stretches to the south the choice could be a god like Kamish (Chemosh) or Yaw (Yahweh). The Bible is a late reflection of these accumulated mythologies in a region that featured earlier one-god religions. The Jesus story has elements (son of God, virgin birth, resurrection) that go back thousands of years. Jesus called on ʾĪl (Elahi, “My God”), rather than Yahweh, on the cross. Later, Allah in Islam is a return to Abrahamic ʾĪl (El), the link to Ibrahīm being emphasized in the Qur’an itself. (Incidentally, an early fifteenth-century Arabic dictionary by Al Fayrūz Abādi, *al qamūs al muḥet* based on earlier sources, incredibly, still defined “ʾĪl” as “Allah [or God] the Almighty.”) A further irony: the Bible, both Old and New Testaments, containing these essentialities, as well as contradictions, reached a Western populace unaware of such background, in whose environment such mythology could not have emerged, but who developed and ingrained an attraction to it, choosing it as god-sent and unique.

(2) We lacked evidence that the three monotheisms are a continuation of previous polytheism—until the discovery of antecedents in the late 19th and 20th centuries (e.g., the Mesopotamian story of the Flood), the unearthing of Ugarit and its texts in NW Syria (1928), and the Qumrān/Dead Sea Scrolls (1947). The implications of such findings are slowly being understood. To summarize: they have debunked the historicity of biblical accounts and assumptions on which many claims were built.² Particularly illustrative are the Qumrān scrolls (1st to 2nd century BCE), which predate the Masoretic text by more than a thousand years—until then assumed to be final. Qumrān manuscript pieces have been collected, surreptitiously, and displayed in what is called “the Shrine of the Book” in Jerusalem.

² Scholarly sources relating to biblical issues are too numerous to cite here; in brief, no respectable historian or archaeologist today (including some in Israel) accepts the historicity of accounts and characters as described in the Bible and the Qur’an, or other assumptions that have underpinned entitlement claims to the land. A summary of shift in trends is given in the article by Emanuel Pfoh.

A key passage (Deuteronomy 32. 8–9) discredits notions of a chosen people and the monopoly of a single god. It demonstrates that a scribe or scribal committee, in the first three centuries CE, altered the text to suppress polytheistic suggestions. The original Qumrān text clearly tells how the father god ʾĪl or El (the High and Mighty One) distributes his sons to various nations, and assigns one son, Yahweh, to the tribal descendants of Yaqūb (Jacob), that is the Israelites. By replacing “sons/children of God/ ʾĪl” with “sons/children of Israel,” the god was appropriated entirely and owned as exclusive, and by confusing “Lord” (which translates “Adoni” as a title of Yahweh) with “God” (ʾĪl /El, the Most High) as if they were one, the existent pantheon was covered up. Amazingly, the Qumrān scrolls agree with the Greek translation (Septuagint) from the same period, but are today used in only one official translation *The New Jerusalem Bible*.³ All other popular and standard translations, revisions and notes still privilege the Masoretic, and make fallacious arguments to maintain this invested error.

A son god supplanting the father god is common in mythology, as in the Greek pantheon. Yahweh as one son in a council of gods is possibly present as *yw* in the Ugarit cycles, more definitely *yah* in the Ebla tablets, and even in parts of the Bible (such as Psalm 82). This god Yahweh is repeatedly associated with war in biblical accounts and participates in the gruesome massacres by the Israelites. Like Mardūk, god of Babylon, he was adopted by one tribal group as its leader and its justifier, who in later developments is assumed to be the one true god in the Judeo-Christian tradition.

(3) This Judeo-Christian element is necessary in the construct “Western civilization” — which evolved clearly only during the 16th century, a period associated with the European Renaissance and with colonization. Among recent advocates of the benefits of Western civilization, Niall Ferguson has put forth the ingredients that made for Western hegemony over the past 500 years. He lists virtues: competition, science, property, medicine, consumerism, and the work ethic (or “the Protestant ethic”). He dismisses

³ A copy of *NJB* is available on the internet. It can also be consulted either in a published copy or in *The Complete Parallel Bible*, which contains a comparison of three other standard versions. Further on this analysis, see Duncan (2000). Only one of many examples of avoidance is this note to Deut. 32.9 in Coogan (2010) “NRSV [New Revised Standard Version] has added *own* in order to identify Yahweh with Elyon and avoid the impression that Yahweh is merely a member of the pantheon.”

“imperialism” as a “tired” term used by old communists, and covers Western “misdeeds” in a few interspersed sentences.⁴ He contends that this six-tiered “template” enabled Western control of a huge part of the world and its resources. The success of these six “killer applications” seems to imply superiority over other people who may be culturally less prone to accumulate power, be more respectful of nature or other creatures, or simply do not have the “killer applications” as a priority of life and relations with others. Many people and historians forget or intentionally put aside the possibility that the West’s deployment of these applications over 500 years may have grown out of Europeans seeing the resources and wealth (and concomitant greed) released by the “discovery” of America in 1492.⁵ And that the “Protestant ethic” may have facilitated a self-interested interpretation of religious texts intended to provide license for exploitation, justification for conquest, and genocide. (What transpired with the activities of the Spanish, Portuguese, and then the British and the French, and the U.S. after its independence, in the Americas, and later the Belgians, the Dutch and Italians in other colonial adventures in Africa and around the globe had no relation to Christian charity or love at all, though often in the name of missions for spreading Christianity and the books it inherited).⁶

“Western civilization” is a useful construct but not as benign as it looks. It is now touted even by the bigoted who declare their defense of it as an identifying paradigm, as well as in attacks on various groups by ordinary people, politicians, and academics alike. This fairly recent construct evolved to serve purposes of power and knowledge. It’s an amalgam that appropriates ancient Greek, Roman, and selected biblical accounts, delivers

⁴ Ferguson (2011) 8-13.

⁵ The years around 1992 saw the publication of various books about the “discovery” of the Americas and its aftermath, among them Stannard (1992) and Sale (1990). A partial annotated bibliography of American genocide is provided at the end of Rensink’s (2011) essay. Despite Stannard’s meticulous scholarship and effective illustrations of massacres, Rensink puts him down as having “overbearing bias” (35).

⁶ Many examples can be cited, of which a few are: the use of Yahweh’s injunction to Adam to “subdue” the earth (Genesis 1.28) as permission to cut trees, mine, kill animals and exploit freely, what is said about Eve used by fundamentalists as sanction to oppress women and keep them subservient, the patriarch’s owning slaves as justification for the system of slavery, the slaughter of people in biblical accounts as similar to the extermination of natives in conquered lands everywhere, etc.

history as a tendentiously monolithic chain of civilized descent intended to provide cultural depth, civil precedent, and serviceable truth—in that order.⁷

Despite incompatibilities, as the construct was spread culturally and educationally, the three construct elements achieved internal consistency by being cleansed of earlier formative influences. However, their combined enmities, stereotypes and extreme biases were retained. Chosen interpretations of the Judeo-Christian tradition have been exploited as justifications and belief certainties. Biblical accounts, like Exodus and “the Conquest of Canaan,” provided models that drove colonialist projects in North America, Australia, and South Africa. Today, in the “Holy Land,” the same biblical stories are again employed to justify similar claims and entitlements, with the objective to force out the original inhabitants and make way with moral justification for resettling primarily European converts to Judaism.⁸ The colonists in what are now the U.S. and Canada transferred biblical typology to construct a myth of exceptionalism—god’s chosen justified to conquer, to attain liberty, even as they dispossessed and exterminated indigenous inhabitants, whom they called “Canaanites” and “Philistines.”⁹

Violent actions go hand in hand with violence in perceptions which continue to be shaped by the biases of Roman history and biblical narratives. It is almost enough to look up the words “Punic” and “Philistine” in current dictionaries in various languages. The word “Punic” is defined as “perfidious” and “treacherous,” inherited from the Roman word for “Phoenician” in reference to the Carthaginians they perceived as competitors in the Mediterranean and against whom the Romans conspired to find excuses for a war to destroy and massacre in 146 BC. Biblical enmities are common in the public imagination, transmuted into hate words in dictionaries, magazine articles, films, and literary publications. The term “Philistines” popularized in Matthew Arnold’s *Culture and Anarchy* is still used today in dictionaries, various writing and media to denote people devoid of culture and taste in art or literature or food, etc., or in religion “enemies of God.”

⁷ For articles critical of this construct, see Federici (1995).

⁸ See among other books on this topic: Pappé (2006) and Sand (2009).

⁹ There are quite a number of U.S and other scholarly works that could be cited in this regard, several mentioned in my book *Hidden Histories* (2010).

“Philistine” can be used in Israeli politics to campaign against the Palestinians and a peace agreement with them.¹⁰ (Often Zionist rhetoric is uncertain whether to associate Palestinians with “Arabs,” as descendants of outcast nomadic Ismaïl/Ishma-el, or with stereotyped Philistines as untrustworthy, or with Canaanites whose extermination is licensed. Such ideological, ethno-cultural, genocidal hatreds operate on the ground but are promoted in technological formats of various media, including Hollywood films.)

An exception that deconstructs the use of “Philistine” effectively is an independent film about the American frontier by Jim Jarmusch, “Dead Man.”¹¹ (In one scene, colonists use the biblical killing of Philistines as permission to abuse anyone they wish and also to condemn Native Americans.) An internet search of “Babel” illustrates the common assumption about the “confusion of languages” as a result of the Tower of Babel story, as well as implications to the rhetoric about multi-language and multicultural societies. Literary critics feel free to demean opponents they accuse of pedantry by calling them “whores of Babylon.” A novel like William Golding’s *Lord of the Flies* depends on mistranslation of the title “Baal-zebul” applied in the Bible to the Canaanite god Bal, intended to associate this god with flies and therefore filth as a trope to represent the unpleasant lapse into savage paganism—whereas the more likely original meaning is complimentary. Other assumptions pervade about Canaanites as idolaters to be exterminated, or blacks to be enslaved (as in Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin*, where clergy use stories of patriarchs in the Old Testament to sanction slavery), “Phoenicians” as commercialists, Babylonians as profligate and money-oriented (thus “the Babylonian woe”¹²), Ishmaelites as nomadic “Arabs,” and so on. Genocidal tropes ensue and continue to be propagated in the media and in Hollywood films—and ultimately collapsed onto their present locales, the “Arab World.”

¹⁰ One example of such use is Bennett (1995).

¹¹ This film is discussed, among others, in my essay (2005).

¹² Presumably because, true, the Babylonians invented money—though, curiously, several recent dictionaries have erroneously changed the attribution in defining the now Israeli currency *shekel*, claiming it as one used by ancient “Jews” or “Hebrews” without mentioning the original inventors.

Such slander is contradicted by all now-available archaeological and epigraphic evidence. The investments are so strong they continue to fly against the conclusions that this belief system is leftover mythology. The logic of colonial claims made in the context of a "Holy Land" (previously the New World¹³) and a "just war" are today transferred to Palestine and Israel, which illustrate the inheritance that still plagues perceptions of ancient history and mythology. The situation is one where there is a regression of knowledge, a harking back to an age of ignorance, or in scholarly circles circumlocutions and misinterpretations to fit new knowledge into debunked claims that maintain entitlements.

Conclusions

In contrast to conflict and war, aspects of interaction in polytheistic times seem to have included more tolerance and open cultural exchange—and models that controvert strict and self-moralistic qualities in certain monotheistic ideas. As mentioned, these same "pagans" and "idolaters" started the mythological system that later resulted in what is called "monotheism." The Epic of Gilgamesh reflects a balance between civilization and wilderness, a sensibility some hope to reclaim today (as the epic has become fashionable, some have claimed it as the "first" work of Western literature)¹⁴ An Ugaritic school text declares: "A life without joy: what advantage does it have over death?" No Greek miracle would have been possible without Egyptian and Canaanite influences.¹⁵ To cite a few obvious examples of the latter: Kadmos (*k-d-m*) brought the alphabet from Sur/Tyre and founded the first Greek city-state, Tiba/Thebes, perhaps a prototype for later democracy, his daughter Semele begot Dionysus, and his sister Europa (originally something like *ghourba*) gave her name to the European continent, and so on. How does Greece today look at the construct of Western civilization? How does it interpret contributions to its civilization and mythology from other Eastern Mediterranean sources?

¹³ Burke O. Long's book is an excellent study of transference of biblical imagery to the New World.

¹⁴ Two random examples of this appropriation: Leed (1991) 28, and Kennedy / Dana (2010) 8.

¹⁵ One work that riled traditional classicists is Martin Bernal's (1987). Another important work in this area is Walter Burkert (1992).

The past doesn't have to be a source for trading in self-interested intolerance, obsession and violent extremism. It is time for humbling recognitions of commonality and a wider humanity, if we are to nourish positive cultural exchange and dialogue. I ask in conclusion if we could benefit from new findings and scholarship to advance a genuine history free of literal acceptance of outdated constructs and open to analytical critique, less exclusivist and more receptive to others—to overcome monopolies and decolonize minds in pursuit of humane consciousness, justice and truth.

Bibliography

Abādi, Al Fayrūz. *al qamūs el muḥeet* (fifteenth-century Arabic dictionary).

Arnold (1869): Arnold, M. (1869), *Culture and Anarchy*.

Bennett (1995): Bennett, R. (1995), *Philistine: The Great Deception*, Jerusalem: Jerusalem Arm of Salvation.

Bernal (1987): Bernal, M. (1987), *The Afroasiatic Roots of Western Civilization: The Fabrication of Ancient Greece*, New Brunswick, N.J.

Burkert (1992): Burkert, W. (1992), *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Period* [1984], Cambridge.

The Complete Parallel Bible, New York / Oxford: Oxford UP, 1993.

Coogan (2010): Coogan, M. D. (ed.) (2010), *The New Oxford Annotated Bible*, New York.

Duncan (2000): Duncan, J. A. (2000), "The Book of Deuteronomy," in: L. Schiffman and J. C. VanderKam (eds), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 Vols, Oxford.

Federici (1995): Federici, S. (ed.) (1995), *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its "Others"*, Westport.

Ferguson (2011): Ferguson, N. (2011), *Civilization: The West and the Rest*, New York.

Golding (1954): Golding, W. (1954), *Lord of the Flies*.

Jarmusch (1995): Jarmusch, J. (1995), "Dead Man" (film).

Kenedy / Dana (2010): Kenedy, X. J. / Dana G. (2010), *An Introduction to Poetry*, 13th ed. New York.

Leed (1991): Leed, E. J. (1991), *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*, New York.

Long (2003): Long, B. O. (2003), *Imagining the Holy Land: Maps, Models, and Fantasy Travel*, Bloomington.

Pappé (2006): Pappé, I. (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford.

Pfoh (2016): Pfoh, E. (2016), "From the Search for Ancient Israel to the History of Ancient Palestine", in: I. Hjelm / Th. L. Thompson (eds), *History, Archaeology and the Bible Forty Years after "Historicity"*, London, 143-158.

Ra'ad (2010): Ra'ad, B. (2010), *Hidden Histories: Palestine and the Eastern Mediterranean*, London.

Ra'ad (2005): Ra'ad, B. (2005), "Subliminal Filmic Reflections of Ancient Eastern Mediterranean Civilizations", *Quarterly Review of Film and Video*, 22.4, 371-377.

Rensink (2011): Rensink, B. (2011), "Genocide of Native Americans: Historical Facts and Historiographic Debates", in: S. Totten / R. K. Hitchcock (eds), *Genocide of Indigenous Peoples*, New Brunswick, N.J.

Sale (1990): Sale, K. (1990), *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, New York.

Sand (2009): Sand, Shl. (2009), *The Invention of the Jewish People*, London.

Stannard (1992): Stannard, D. E. (1992), *American Holocaust: The Conquest of the New World*, New York.

Stowe (1851): Stowe, H. B. (1851), *Uncle Tom's Cabin*.

War and Peace from personifications in myth to cosmic powers in philosophy*

Alberto Bernabé

Universidad Complutense, Madrid

1. Aim

The paper deals with the process of conversion of mythic personifications of War and Peace which appear in archaic literature into cosmic powers in the philosophical doctrine of Heraclitus. Obviously I cannot be exhaustive, but selective. Let me say from the outset that I will not deal with gods of war (Ares, Enialios) when their names are used as 'war'. In these cases it is the opposite phenomenon (what we could call 'de-personification'), because they are names of gods that can be used as common names.

2. Personification

I think that it is advisable to begin with some reference to the procedure of personification.¹ Personification is the anthropomorphic representation of any non-human thing. In words of Burkert² 'personification is a meeting of linguistics, morality and religion in the house of rhetoric'. In the context of anthropomorphism of Greek religion, it is normal to use personification to characterize physical phenomena, emotions, abstract qualities or political concepts. It is not a Greek creation; there are precedents in earlier Mediterranean cultures, such as Sumerian, Akkadian or Hittite.³ The situation of the different personifications is very various: some are only fleeting incarnations, others become widespread figures, and others again became deities and received elements of cult associated with the Olympian gods (for example, the cult of Eirene was established in

¹ Cf. Stafford (2000), (2007), Stafford-Herrin (2005).

² Burkert (2005) 5.

³ Burkert (2005).

Athens in the fifth century and her statue with the infant Ploutos in her arms was made by Kephissodotos). In some cases it is very difficult to determine whether a reference is a personification or only a concept. We can say that ‘in classical antiquity there was no differentiation between upper- and lower-case letters’ and the only way to distinguish a personification is by looking at the context.⁴

3. Personification or metaphors?

However, there are some contexts in which cases of personification of War and Peace can be dubious. For example see the following two passages of the *Iliad*:

ἡέ ποθι πτολέμοιο μέγα στόμα πευκεδανοῖο,⁵

or perhaps the wide mouth of bitter war,

οὐδέ τι θυμῷ τέρπετο,

πρὶν πολέμου στόμα δύμεναι αἵματόεντος.⁶

but not at all would his heart be comforted

until he entered the mouth of bloody war.

The attribution of a mouth to war, imagining them as a devouring monster could be considered a metaphor better than a personification. Something similar occurs in other passage by Homer:⁷

ἐν δ’ Ἔρις ἐν δὲ Κυδοιμός ὀμίλεον, ἐν δ’ ὀλοή Κήρ,

and among them Strife and Tumult joined, and destructive Fate.

Here only the verb ὀμιλέω ‘to be in company with, to join battle with’ can give a sense of personification; nevertheless it can be interpreted as a prosopopoia, with a low level of personification.

⁴ Stafford (2007) 72.

⁵ *Il.* 10.8.

⁶ *Il.* 19.313.

⁷ *Il.* 18.535.

4. War and Peace in genealogies

The inclusion of War and Peace in a genealogy is a clear case of personification. And genealogies allow creating interesting conceptual relationships. It is the case in the following text of Hesiod:⁸

αὐτὰρ Ἔρις στρυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα
 Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
 Ὑσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἄνδροκτασίας τε
 Νεΐκεά τε Ψεύδεά τε Λόγους τ' Ἀμφιλλογίας τε
 Δυσνομίην τ' Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
 Ὅρκόν θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
 πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσση.

And loathsome Strife bore painful Toil
 and Fortgefulness and Hunger and tearful Pains
 and Combats and Battles and Murders and Slaughters
 and Strifes and Lies and Tales and Disputes
 and Lawlessness and Recklessness, much like one another
 and Oath, who indeed brings most woe upon human beings on the earth,
 whenever someone willfully swears a false oath.

The verb τέκε indicates that there is a genealogy, with a numerous family. Genealogies of personifications have two main characteristics: on the one hand, they establish a hierarchy, from the more general concept (that normally is the 'mother' or the 'father' of the genealogy) to the most specialized one. In this case the most general is Eris (Strife) and between her 'sons' and 'daughters' there are more or less complex relationships, mainly in a relation of cause and effect.⁹ So, in this passage we have: 1) concrete personifications of

⁸ Hes. *Th.* 226-232. Translation by Glenn W. Most.

⁹ Lavecchia (2000) 284.

the evils of the strife: Ὑσμίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε; 2) concrete evils derived from strife: Πόνον, Λιμόν, Ἄλγεα; 3) personifications that represent the degradation of civil habits, because this normally happens in wars: Λήθην 'Forgetfulness', that must be understood as 'Negligence'¹⁰, or Ψεύδεα 'Lies'. Ὅρκον 'Oath' is included in the lineage not because oath *per se* is evil, but because it brings evil when it is false (as it is specified in the last verse); Δυσνομίην 'Lawlessness' is a new general concept that cover and summarize other particular evils.

Since Δυσνομίη is a general concept associated to War, and it is obviously the contrary of Εὐνομίη, it is normal that Εὐνομίη appears closely associated to Peace. So occurs in Hesiod:¹¹

δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὀρας,

Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,

αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,

Second, he (Zeus) married bright Themis, who gave birth to the Horae,

Eunomia and Dike and blooming Eirene,

who care for the works of mortal human beings.

The Horae are personifications of Seasons, and are closely related to fertility. Hesiod has converted them into protectors of cultivated land.¹² The relation of cause and effect characteristic of genealogies of personifications allow us to 'read' the genealogy in the sense of the welfare of cultivated land depends on peace (Eirene), good administration (Eunomia) and a correct use of justice (Dike). So Peace is τεθαλυῖα both in a physical and metaphorical sense: on the one hand, Peace favors the flowering of plants, not prevented by the destruction of the war, and generates prosperity. On the other hand, Peace guarantees the 'flowering' of social relationships and controls the ὕβρις. As it is said by

¹⁰ West (1966) 230.

¹¹ Hes. *Th.* 901-903. Translation by Glenn W. Most.

¹² West (1966) 406.

Pucci,¹³ 'in the *Theogony* they (sc. these deities) make a beautiful allegorical show of Zeus' regime'.

Pindar¹⁴ repeats this genealogy:

ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει κασι-
 γνήτα τε, βάθρον πολιῶν ἀσφαλές,
 Δίκη καὶ ὁμότροφος Εἰ-
 ρήνα, τάμι' ἀνδράσι πλούτου,
 χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος.

Within her walls (Corinth) dwell Eunomia, and her
 sister, the firm-set foundation of cities,
 Dike, and Eirene that is fostered beside her,
 guardian of wealth for men,
 the golden daughters of Themis.

Gildersleeve¹⁵ interprets this passage in the sense of distribution of the seasons: Eunomia is preparation (seedtime); Dika, decision (harvest); and Eirena, enjoyment (festival).

The same genealogy reappears in Orphic literature; firstly in *Rhapsodies* (2-1 cent. BC):¹⁶

(Θέμις) τέκεν Ὁρας

Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην

Themis gave birth to the Horae

Eunomia, Dike, and Eirene.

¹³ Pucci (2009) 69.

¹⁴ Pind. *Ol.* 13.5-9. Translation by W. H. Race.

¹⁵ Gildersleeve (1885) 229.

¹⁶ *Orphica* fr. 252 Bernabé.

An afterwards in the *Hymns* in Imperial Age:¹⁷

Ὀραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος,

Εὐνομίη τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη πολύολβε,

Daughters of Themis and Zeus the Lord,

Eunomia, Dike, and Eirene rich in blessings.

This perseverance of the same genealogy from Hesiod to Orphic poetry indicates that the associations we have seen between these concepts are an idea deeply rooted in the Greek thought.

5. Peace κουροτρόφος

On the other hand, personification can be attested when the term is qualified by an epithet that is normally applied to a god or goddess. For example, we read in Hesiod, concerning Peace:¹⁸

οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν

ἰθείας ...

τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·

Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος,

Both those who give straight judgements to foreigners

and fellow-citizens ...

their city blooms and the people in it flower.

For them, Peace, the nurse of the young, is on the earth.

¹⁷ *Orphica, Hymn.* 43 1-2. Translation is mine.

¹⁸ Hes. *Op.* 225f. Translation by Glenn W. Most.

The metaphor of plants sites Peace as guarantor of flowering. And since war causes death, its antithesis, Peace, is identified with a goddess κουροτρόφος the nurse of the young. It can be found also in a passage by Euripides:¹⁹

ὁ δαίμων ὁ Διὸς παῖς
χαίρει μὲν θαλίασιν,
φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰ-
ρήναν, κουροτρόφον θεάν.

The god, Zeus's son,
rejoices in the feast,
he loves wealth-giving
Peace, the goddess who rears boys to manhood.

6. Images of a great literary complexity

Sometimes genealogy and personification of war become an image of great literary complexity. So in a *Dithyramb* by Pindar we read:²⁰

Κλυθ' Ἀλαλά, Πολέμου θύγατερ,
ἐγγέων προοίμιον, ἧ θύετα²¹
ἄνδρες ὑπὲρ πόλιος

Hear me, Battle Cry, daughter of War,
prelude to spears, to whom men offer a holy sacrifice
of death on behalf of their city.

Alala is the personification of the war cry. As a part of the battle, she is daughter of Polemos, the personification of the battle. However, since the war cry also precedes the battle temporally, Pindar calls her 'prelude', not of a poem, but of war, expressed

¹⁹ Eur. *Bacch.* 417-420. Translation by D. Kovacs.

²⁰ Pindar fr. 78 Maehler (p. 69 Lavecchia). Translation by W. H. Race.

²¹ With *schema Pindaricum* and the use of middle voice to express interest of the subject.

metonymically through the spear. As a supposed deity, Alala receives sacrifices, but those sacrifices are in fact the warriors themselves, who are sacrificed by dying in battle on behalf of the city.

7. War and Peace in Comedy

Personifications of War and Peace are frequent as characters of comedies. Pluto is the main character of the comedy of the same name. And Polemos and Eirene are characters in Aristophanes's *Peace*. Ειρήνη is a symbolic representation of a settled state of peace and all that peace might bring, and she is accordingly the enemy of War (221-223), another fundamentally symbolic character whose sole apparent interest is in destroying the Greek world as systematically and nastily as possible (esp. 227-237).²² Eirene, being a goddess, has as attendant Ὀπώρα 'Harvest' or 'Harvest fruit' (cf. 523), who becomes the wife of the comic hero. In this case the conceptual relationship between peace and fertility is expressed in terms of Goddess and attendant instead of genealogy (a procedure also known in epic).²³ Olson²⁴ points out that Eirene can be considered a typical chthonian goddess, and for this reason her cave is associated with Hades in *Peace* 313-315. On the other hand, Olson shows that her way out to the light (εἰς τὸ φῶς ἀνελεύσασαι, 307, εἰς φῶς ἀνήλθεν, 445) can be interpreted as an ἄνοδος event, and compared with the myth narrated in the *Homeric Hymn to Demeter*.

Polemos is also a character in *Acarnienses*; he is banned from parties for burning vineyards, emptying the wine and disrupting the singing.

Generally in Comedy peace is the condition *sine qua non* of happiness, and War is the contrary.

²² Olson (1998) xxxv.

²³ For example, Eros and Himeros are attendants of Aphrodite in Hes. *Th.* 201.

²⁴ Olson (1998) xxxvi.

8. Ειρήνη and πόλεμος in the Olbia bone tablets

One of the most interesting references to ειρήνη and πόλεμος is the one provided by one bone tablet (5th cent. BC) found in a temenos of Olbia Pontica, the ancient Borystheneas.²⁵

ειρήνη πόλεμος

ἀλήθεια ψεῦδος

Διόν(υσος)

Peace-war

truth-lie

Dion(ysus).

The inscription associates war and peace (it is no sure that they are personified) in a sentence that seems to have a deep religious and maybe philosophical meaning among the Orphics. It is an intermediate stage in the proposed evolution from myth to philosophy.

The two pairs of antonyms recall a fragment by Heraclitus:²⁶

Ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος ειρήνη, κόρος λιμός·
ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ πῦρ, ὁκόταν συμμιγῆ θυώμασι, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν
ἐκάστου.

God is day and night, winter and summer, war and peace, surfeit and hunger. But he undergoes transformations, just as fire, when it is mixed with spices, is named after the savour of each.

In Heraclitus' fragment the contraries are resolved in the one divine and war is, as we shall see, the active principle that maintains cosmic order. Perhaps in our text we may also interpret that beyond the contraries lies the unity of the divine, enounced in the name of

²⁵ Lam. oss. Olb. *Orphica* fr. 464 Bernabé. Cf. Dubois (1996) 154f. n. 94, West (1982), Bernabé (2008), Ferrari (2015).

²⁶ Heraclit. B 67 DK.

Dionysus. For the Orphics of Olbia war and peace must have a cosmological or teleological significance, although we cannot precise it.

Lada-Richards²⁷ relate this reference to peace with other text of Dionysian ambience:²⁸

φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰ-
ρήναν, κουροτρόφον θεάν.

He (sc., Bromios, Zeus's son) loves wealth-giving

Peace, the goddess who rears boys to manhood.

9. War as a cosmic personification

In another fragment by Heraclitus²⁹ Πόλεμος is clearly personified:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς
ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

War is the father of all and the king of all; some he has marked out to be gods and some to be men, some he has made slaves and some free.

In fact, Πόλεμος is qualified by πατήρ and βασιλεύς that are typical of Zeus.³⁰ The philosopher suggests that Polemos has the role of Zeus in a new interpretation of the κόσμος, the order of the world.

Empedocles will substitute the concrete concepts of War and Peace for other, more abstract ones, Philotes and Neikos, which will be the forces through which the four elements, Air, Water, Earth and Fire, will tend to combine or separate, in a constant cosmic cycle of unity and separation. Personification is completely deleted in the formulation of the poet-philosopher from Akragas.

²⁷ Lada-Richards (1999) 28f.

²⁸ Eur. *Bacch.* 419-420.

²⁹ Heraclit. B 53 DK.

³⁰ Πατήρ Ζεὺς for example *Il.* 4.235 al. *Hom. Hymn Cer.* 321; Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεύς *Hes. Th.* 886, Ζεὺς βασιλεύς *PDerv. (Orphica fr. 14 Bernabé)*, Ζεὺς, ἀθανάτων βασιλεύς *Thgn.* 1.1120.

10. Conclusion

In Epic and Lyric personifications of war and peace turn two objective realities that depend on ability or disability of human groups to reach agreements, into subjective, active, powerful realities, beyond men's wishes. They appear as divinities who subject human beings to their caprices. This in a certain way allows men avoiding their responsibility in the outbreak of wars.

On the other hand, using attendants or genealogies, the poets create clusters of conceptual relations between peace and fertility, good order, friendly feelings and control of the ὕβρις, and between war and destruction, degradation of social relationships and bad administration.

The analysis of these poetic strategies makes possible to see how archaic poets transmit a deep vision of the function of war and peace in the human life through mythic and religious personifications and how, on the other hand, these personifications can influence the first philosophical expressions on this topic.

When philosophers turn War and Peace into cosmic realities, they stop being characters guided by their own arbitrary will, to be parts of the cosmic order, namely, laws that rule the way things go. Furthermore, in a profound inversion of the usual negative value that War had in the poetic tradition, Heraclitus postulates that the basis for good order is precisely conflict, for only from the contraries in conflict can an adequate cosmic order come to being. Empedocles, finally, postulates the necessity of the constant alternating between two clear derivatives of war and peace (Φιλότης and Νεῖκος), as the two powers that maintain the cosmic order.

Bibliography

- Bernabé (2008): Bernabé, A. (2008), "Las láminas de Olbia", in: A. Bernabé / F. Casadesús (eds), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, 537-547.
- Burkert (2005): Burkert, W. (2005), "Hesiod in context: abstractions and divinities in an Aegean-Eastern koiné", in E. Stafford / J. Herrin (eds), *Personification in the Greek World: from Antiquity to Byzantium*, Aldershot, 3-20.
- Dubois (1966): Dubois, L. (1966), *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève.
- Ferrari (2015): Ferrari, F. (2015), "Dioniso, Orfeo e le piastre ossee di Olbia", in F. Castelli / S. M. Barillari / A. Scibiglia (eds), *Il canto di Orfeo. Poesia-rito-magia*, Ariccia, 35-56.
- Gildersleeve (1885): Gildersleeve, B. L. (1885), *Pindar, The Olympian and Pythian Odes*, New York (Amsterdam 1965).
- Lada-Richards (1999): Lada-Richards, I. (1999), *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.
- Lavecchia (2000): Lavecchia, S. (2000), *Pindari, Dithyramborum fragmenta*, Roma.
- Olson (1998): Olson, D. (1998), *Aristophanes, Peace*, Oxford.
- Pucci (2009): Pucci, P. (2009), "The Poetry of the *Theogony*", in F. Montanari / A. Rengakos / Ch. Tsagalis (eds), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Boston, 37-70.
- Stafford (2000): Stafford, E. (2000), *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece* London.
- Stafford (2007): Stafford, E. (2007), "Personification in Greek Religious Thought and Practice", in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, London, 71-85.
- West (1966): West, M. L. (1966), *Hesiod. Theogony*, Oxford.
- West (1982): West, M. L. (1982), "The Orphics of Olbia", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45, 17-29.

Σ Υ Μ Π Ε Ρ Α Σ Μ Α Τ Α / C O N C L U S I O N S

Αριάδνη Γκάρτζιου – Τάττη: Ολοκληρώσαμε τη συζήτησή μας. Σας ευχαριστούμε όλες και όλους πάρα πολύ. Ιδιαίτερα, ευχαριστούμε τους συνέδρους για τις πολύ εμπειριστατωμένες και μελετημένες ανακοινώσεις τους. Σας ευχαριστούμε, επίσης, για την παρουσία σας. Τέλος, εκφράζουμε τις οφειλές μας σε όλους όσοι μας βοήθησαν.

Θα ήθελα, εδώ, να τονίσω ότι δεν εξαντλήσαμε τη θεματική μας, αφού είναι πολλά αυτά για τα οποία δεν μιλήσαμε. Παρουσιάστηκαν ορισμένες πτυχές των θεών της Ελλάδας και της Ανατολής, της Ρώμης και της Ετρουρίας, αλλά παραλείψαμε να μιλήσουμε για την Αθηνά, λιγάκι την ανέφερε η κυρία Laura Ambrosini, την Αθηνά Πρόμαχο, την Αθηνά Νίκη, τον Πάνα, τον θεό, δηλαδή, που φοβίζει τους αντιπάλους, την Άρτεμη, τη θεά που προετοιμάζει τους νέους και τις νέες για τον πόλεμο, τις προσωποποιημένες θεότητες, στις οποίες αναφέρθηκε ο κύριος Alberto Bernabé. Κι ακόμη δεν είχαμε τον χρόνο να παρουσιάσουμε και κάποιες άλλες, όπως το Κράτος, τη Βία, τον Φόβο. Ελπίζουμε σε μια επόμενη συνάντηση να επεκταθούμε περισσότερο στη σύνθετη εικόνα της ειρήνης και του πολέμου. Νομίζω ότι σήμερα δόθηκε μεγαλύτερη έμφαση στον πόλεμο. Ενδεχομένως, όχι τυχαία, αφού ο πόλεμος είναι αυτός που κυριαρχεί και η ειρήνη έχει μια πολύ μικρή θέση. Το ίδιο έγινε και στο δικό μας Συνέδριο. Λίγα πράγματα είπαμε για την ειρήνη, αλλά αυτά τα λίγα ας μην μείνουν εδώ στην Ικαρία, ας αποτελέσει το Συνέδριο αυτό ένα βήμα για έναν πιο ουσιαστικό διάλογο.

Κωνσταντίνος Σουέρεφ: Οι ευχαριστίες προς την κυρία Αριάδνη Γκάρτζιου - Τάττη από εμένα είναι δεδομένες. Θα προσπαθήσω, όσο σύντομα μπορώ, να αναφερθώ σε ορισμένα σημεία, ίσως για να τροφοδοτήσω περαιτέρω τη σκέψη σας, μιας και μένα με τροφοδότησαν αρκετά.

Ξεκινώ από το λογότυπο αυτού του Συνεδρίου, που είναι «η ελιά» της κυρίας Όλγας Αναστασιάδου (Εξώφυλλο). Αν προσέξετε παίρνει και νοήματα μετά από όσα είπαμε, έχει ρίζα, βαθιά. Ο κορμός δένει και υψώνεται με δυσκολία προς τα πάνω και έχει κλαδιά. Μου έρχεται στον νου η ρήση «κλάδος ελαίας», σύμβολο πολύ παλιό, διαχρονικό, από την εποχή του Νώε, όταν ένα περιστέρι εμφανίστηκε με ένα κλαδί ελαίας, μετά τον κατακλυσμό, και από τότε έγινε ένα όνειρο, σύμβολο αποδεκτό από όλους για μια καλύτερη μέρα.

Εξάλλου, ανάμεσα στις προτάσεις για μελλοντικά συνέδρια, εκτός από άλλες όψεις του πολέμου και της ειρήνης, υπενθυμίζω την ωραία ιδέα της κυρίας Μήττα για τους μύθους του χρόνου. Όντως, μύθοι και θεσμοί του χρόνου, και του καιρού θα έλεγα, γιατί έχουμε τις εποχές, τις ηλικίες των ανθρώπων, τις διαβατήριες τελετές, τις προσωποποιήσεις του καιρού και της ευκαιρίας.

Ένα άλλο θέμα που θα πρότεινα, ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου, συνδέεται με το γεγονός ότι στην Ικαρία, αυτά τα δέκα χρόνια γίνονται συναντήσεις, που έχουν σχέση πάντα με κάτι οικουμενικό και δεν σχετίζονται μόνο με την Ικαρία. Λοιπόν, ίσως μια μελλοντική συνάντηση να την αφιερώσουμε αποκλειστικά στην Ικαρία, τους μύθους της και την ιστορία της. Ας το σκεφτούμε.

Οι ευχαριστίες, βέβαια, πηγαίνουν σε όλους τους ομιλητές, απευθύνονται στην επιτροπή, στους οργανωτές, έναν-έναν και όλους μαζί.

Θα ήθελα, τώρα, να σας παρουσιάσω κάποιες υποσημειώσεις, αν μου επιτρέπετε, για πολύ λίγα λεπτά.

Ο κύριος Παναγιώτης Χατζηδάκης έκανε πολύ όμορφη εισαγωγή. Επίσης, η κυρία Λουκία Αθανασάκη, με αναφορές στην Αθήνα του Αριστοφάνη και τις εκτροπές τρυφηλότητας των ανδρών, μας εισήγαγε στη Μεσόγειο και τον Περσικό κόλπο μέσω Ικαρίας. Προσθέτω στην προσοχή σας την «Υδρία της Πέλλας» (Εικ. 1), όπου συνοψίζεται η Αθήνα του τέλους του 5^{ου}- αρχών του 4^{ου} αι. π.Χ. αναφορικά με τον πόλεμο και την ειρήνη. Πρόκειται για οστεοδόχο αγγείο, ερυθρόμορφη υδρία της αττικής κεραμικής από τις ανασκαφές στο νεκροταφείο της Πέλλας, πρωτεύουσας του Μακεδονικού βασιλείου. Απεικονίζεται η γνωστή έριδα από το δυτικό αέτωμα του

Παρθενώνα μεταξύ Ποσειδώνα και Αθηνάς, η οποία έληξε με παρέμβαση του Δία. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις της Καθηγήτριας του ΑΠΘ κυρίας Στέλλας Δρούγου στο βιβλίο της, *Πόλεμος και ειρήνη στην αρχαία Αθήνα. Η υδρία της Πέλλας* (Αθήνα, ΤΑΠΑ 2004), ο αγγειογράφος απεικονίζει συμβολικά το τέλος της διαμάχης με τους τυράννους και την επιστροφή της ειρήνης και της δημοκρατίας, πραγματικότητα που αποτυπώνουν ο Αριστοφάνης, ο Ευριπίδης και οι σοφιστές στο έργο τους. Η Αθηνά με τον Διόνυσο, τον Κέκροπα, την Ειρήνη και τον Απόλλωνα υπό την παρουσία του συμφιλιωτή Δία, κλασικά αναγνωρίσιμα πρόσωπα του μύθου, επαναξιοποιούνται στην «υδρία» συνομιλώντας, μέσω της τέχνης του ανώνυμου αγγειογράφου, με τη διαχρονική πολιτική διάσταση του μηνύματος.

Η κυρία Αθανασία Ζωγράφου, η οποία στην ανακοίνωσή της έδωσε σειρά στοιχείων για την Τιτανομαχία και τη Γιγαντομαχία, τονίζει κάτι που έχει να κάνει με το υπόστρωμα των πολέμων και της ειρήνης, τις ανεξέλεγκτες δυνάμεις, που πολλές φορές εμφανίζονται, με τη μορφή ακόμη και ενός σεισμού ή μιας φυσικής καταστροφής. Υποδηλώνεται, όμως, και ένα άγνωστο παρελθόν, με το οποίο πολεμάμε συχνά και νομίζω αυτή η πρόσληψη των Τιτάνων και των Γιγάντων από τους αρχαίους Έλληνες είχε να κάνει και με τις δυνάμεις του αγνώστου και του παρελθόντος.

Περνάω στην κυρία Στέλλα Γεωργούδη, η οποία μας παρουσίασε απομυθοποιήσεις των μύθων και, βέβαια, τη σχέση των γυναικών με τον πόλεμο. Μίλησε δηλαδή για το πώς παρεμβαίνουν οι γυναίκες στα θεμέλια της τοπικής κοινωνίας, στις περιπτώσεις που το χρειάζονται οι πόλεις-κράτη, την ώρα που ήθελαν να προστατεύσουν τα θεσμικά θεμέλια της πόλης.

Η ομιλία της κυρίας Δήμητρας Μήττα για τις κακοποιήσεις γίνεται αφορμή να συζητήσουμε όχι μόνο τα κακά του πολέμου διαχρονικά, αλλά επίσης και τις ειδικές συνθήκες, όταν διακόπτονται οι λειτουργίες της πόλης ή, αν δεν έχουμε πόλη, ενός βασιλείου ή ενός οικισμού. Δεν τηρούνται οι νόμοι και οι θεσμοί του δικαίου, ανατρέπονται οι εθιμικοί κανόνες που ίσχυαν την εποχή της ειρήνης, όπως, για παράδειγμα, ο αποχαιρετισμός των νεκρών.

Η κυρία Ελένη Βασιλείου μάς έδωσε τις δύο από τις όψεις του Δία, και μάλιστα πώς ο θεός εμφανίζεται στην Ήπειρο. Ανέφερε την έννοια «Δίας Δωδωναίος Πελασγικός», όπου ο όρος «Πελασγικός» παραπέμπει ίσως σε κάτι πολύ πιο παλιό, από αυτό που μπορούμε εμείς να τεκμηριώσουμε. Το «Πελασγικός» μου θυμίζει τον Πελασγό, που εμφανίζεται στην Δωδώνη ως ένα πνεύμα που δίδαξε τους ανθρώπους να ζουν και με τα βρώσιμα βαλανίδια. Έτσι, λοιπόν, ο πολέμαρχος Δίας με το οπλοστάσιο των κεραυνών στον Τόμαρο, συνδέεται με τη φηγό, την ιερή βαλανιδιά της ειρηνικής ζωής, όπου συγκατοικεί με την ομόκλινη Διώνη.

Ο κύριος Μενέλαος Χριστόπουλος έκανε αναφορά με παραπομπές στα κόμικς και τη σύγχρονη πρόσληψη των μύθων. Αυτό που σημείωσα, αφορά στις διαφοροποιήσεις που υφίστανται τα γεγονότα ανάμεσα στον κόσμο των θνητών και στον κόσμο των θεών, πώς, δηλαδή, ο άνθρωπος βάζει τον ίδιο του τον εαυτό να γίνει θεός και λέει, στην περίπτωση που θα ήμουν θεός, Δίας ας πούμε ή Ερμής ή Απόλλωνας, θα έκανα τα πράγματα έτσι ή αλλιώς. Είναι πολύ ενδιαφέρον, αφού ο άνθρωπος κατασκευάζει τους θεούς του, το πώς φαντάζεται ο άνθρωπος τους θεούς, ίσως ένα ιδανικό όν που θα μπορούσε να κάνει πολύ κακό, πιο κακό από αυτό που κάνει ο άνθρωπος ή ακόμη και πολύ καλό που, επίσης, δεν μπορεί να το κάνει ο άνθρωπος.

Ο κύριος Zallad μάς ξετύλιξε ένα πανόραμα από τις θρησκείες της Μέσης Ανατολής, αγγίζοντας τις μυθολογίες, τα θαύματα, την ιατρική, τη μεταφυσική και, βέβαια, διευκρίνισε τον ορισμό της ειρήνης, που είχαν κάποτε ορισμένα λεξικά: τον χρόνο μεταξύ δύο πολέμων.

Ο κύριος David Ben-Shlomo, επίσης, έδωσε μία πολύ αναλυτική παρουσίαση. Ο Νώε κι ο Δευκαλίωνας είναι δύο μυθικές και συμβολικές προσωπικότητες στην Ανατολή και την Ελλάδα. Από την άλλη, ο Δίας, ο Κεραύνιος, ξεκινάει με ένα δόρυ, που γίνεται πιο ισχυρό, όταν μετατρέπεται σε κεραυνό, κι ένα κομμάτι των φυσικών καταστάσεων ορίζει τις εποχές και ίσως τη γονιμότητα του εδάφους με τις βροχές και τους κεραυνούς. Μπορούμε να πούμε, για τον πόλεμο που προστατεύει, κατά μία άποψη, την ειρήνη. Δηλαδή, δεν είναι ένας πόλεμος κάτι που θα χτυπήσει πάντα την ειρήνη, αλλά γίνονται πόλεμοι για να προστατευτεί η ειρήνη. Παραπομπές υπάρχουν πολλές, όπως το αρχέτυπο, του Δαβίδ και του Γολιάθ διαχρονικά. Όταν οι

Φλωρεντινοί το 1402 έδωξαν τον δόγη του Μιλάνου, που ήθελε με πόλεμο να κατακτήσει την Ιταλία, ο Δαβίδ έγινε σύμβολο της Φλωρεντίας. Και έχουμε τον Δαβίδ του Ντονατέλο και τον Δαβίδ του Μιχαήλ Αγγελου, που δεν είναι τίποτε άλλο από λαλούντα σύμβολα της ίδιας της Φλωρεντίας.

Σχετικά με την ανακοίνωση του κυρίου Γιώργου Παπαντωνίου. Η Αφροδίτη διά της Ελένης είναι, κατά κάποιον τρόπο, θεά του πολέμου, γιατί το μήλο της έριδας, που έδωσε στον Πάρι, μέσα πάλι από τον συμβολισμό των συγκρούσεων, οδήγησε και στον Τρωικό πόλεμο. Φυσικά, ο Αινείας, ο Πτολεμαίος και ο Αύγουστος, και επίσης πολλοί άλλοι, είχαν την Αφροδίτη ως προστάτιδα, όχι μόνο επειδή ήταν η ωραία θεά στα μάτια των ανθρώπων, αλλά, επίσης, προσωποποίηση εξουσίας. Και γι' αυτό θα σας θυμίσω ένα γλυπτό, δεν είναι το μόνο, που βρίσκεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Ρώμης, αυτό της Κλεοπάτρας ως Αφροδίτης.

Ο κύριος Aaaeldin Shaheen μίλησε για τον Άμμωνα Ρε και τη σχέση με τους Φαραώ. Μία από τις εκδοχές του είναι ο "Lord of Silence". Αυτό μου έκανε ιδιαίτερη εντύπωση, γιατί πέρα από τις άλλες εκδοχές του Δία, είχαμε και ένα Δία της σιωπής, έναν Άμμωνα της σιωπής και ίσως εκεί κρύβεται και όλη αυτή η υπόκωφη παρουσία της μαντείας.

Η κυρία Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη αναφέρθηκε, μεταξύ άλλων, στη συνθήκη της Ούρ, σχετικά με τον πόλεμο και την ειρήνη το 2600 π.Χ. Μου θύμισε τη ζωφόρο του Παρθενώνα, την ακολουθία της πομπής προς την Αθηνά, έναν ύμνο στην ειρήνη.

Από την κυρία Laura Ambrosini σημείωσα "the brontosopic calendar". Η σύγκριση που η κυρία Ambrosini έκανε με τους θεούς, Λαράν, Άρης, Mars ή τις θεές, Αλτάν, Ειρήνη, Ραχ έδειξε πως οι τοπικές κοινωνίες ανέπτυξαν δοξασίες, στις οποίες συνδέεται η όψη του καλού και η όψη του κακού σε μία θεότητα.

Αναφορικά με την ανακοίνωση του κυρίου Michael Lipka, που παρουσίασε το Ρωμαϊκό Ημερολόγιο, φάνηκε ότι ο θεός Mars ήταν εγγυητής της πολιτικής τάξης. Επίσης, είναι ο θεός, με τον οποίο ουσιαστικά ταυτίζονταν οι Ρωμαίοι ή για να το πω καλύτερα, χρησιμοποιώ τα λόγια του, «αυτοπροσδιορίζονταν οι Ρωμαίοι».

Ο κύριος Basen Ra'ad, με τις «Μυθολογίες της φύσης και μυθολογίες της δύναμης», έδωσε έμφαση στο πώς οι τοπικές μυθολογίες μπορούν να διαδίδονται και να επηρεάζουν τις μυθολογίες των άλλων, στη σύγκριση πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού και στο ερώτημα κατά πόσο ο πολυθεϊσμός έχει χαρακτήρα περισσότερο ανθρωποκεντρικό, ενώ ο μονοθεϊσμός είναι υποτέλεια. Και τέλος ο κύριος Ra'ad έθεσε ένα είδος ερώτησης και απάντησης μαζί: να αναζητήσουμε την αλήθεια, τη δικαιοσύνη και την ειρήνη. Αν περιοριστούμε στη δικαιοσύνη και την ειρήνη, ίσως ορισμένες όψεις της αλήθειας να λείψουν. Επομένως, προτείνω την επανέυρεση των αξιών και του ανθρωπισμού.

Ο κύριος Alberto Bernabé αναφέρθηκε στην Ειρήνη του Κηφισόδοτου και, βέβαια, σε όλο αυτό το υπόβαθρο με τις αλληλοεπιδράσεις, την Ειρήνη κουροτρόφο που μεγαλώνει και παιδιά του πολέμου, αλλά και στην κοσμική θεώρηση του Ηράκλειτου και, βέβαια, των προσωκρατικών, δηλαδή, πώς οι τέσσερις δυνάμεις της φύσης προσδιορίζουν και τον μικρόκοσμο του ανθρώπου, μικρόκοσμο του σύμπαντος.

Ας είμαστε ευγνώμονες στους Ικάρους, που μας δίνουν τη δυνατότητα της φιλίας, της αγάπης, της συνεύρεσης, του συμποσίου, της συνδιαίτησης και κύριε Σταμάτη Βασίλαρε, απευθύνω, ένα μεγάλο ευχαριστώ πάλι σε σας.



Εικ. 1. Η υδρία της Πέλλας.

Τυπώθηκε στο Πανεπιστημιακό Τυπογραφείο

