



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΚΛΑΣΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ»
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ ΚΛΑΣΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ

ΑΝΤΙΓΟΝΗ ΤΣΙΑΤΣΟΥΛΗ

(Α.Μ. 7)

**Η ΠΕΙΝΑ ΚΑΙ Η ΔΙΨΑ ΣΤΙΣ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΥΘΙΚΕΣ
ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ**



Επιβλέπουσα: Ζωγράφου Αθανασία
Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2023

Αντιγόνη Τσιατσούλη

(Α.Μ. 7)

Η πείνα και η δίψα στις αρχαιοελληνικές μυθικές παραδόσεις

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Επιβλέπουσα: Ζωγράφου Αθανασία, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Ιωάννινα 2023

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή

Ζωγράφου Αθανασία, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Γκάρτζιου-Τάττη Αριάδνη, Ομότιμη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Γκαστή Ελένη, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας

Φωτογραφία Εξωφύλλου: M. Lefkowitz 2005, *Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn from Myths*, New Haven σελ. 187, εικόνα από αγγείο με πιθανή παράσταση του Ερυσίχθονα: Archäologisches Kunstmuseum der Universität Bonn 2661

**Στον ξάδερφό μου Γιάννη που έφυγε νωρίς,
αλλά θα βρίσκεται για πάντα στις καρδιές μας...**

Περιεχόμενα

Abstract.....	i
Πρόλογος.....	ii
Κεφάλαιο 1. Εισαγωγή.....	1
Κεφάλαιο 2. Το λεξιλόγιο γύρω από την πείνα και τη δίψα.....	13
Κεφάλαιο 3. Ησίοδος, <i>Θεογονία</i> (535-616), <i>Έργα και Ημέρες</i> (47-105).....	18
Κεφάλαιο 4. Τάνταλος.....	24
Κεφάλαιο 5. Ερυσίχθων, Η τιμωρία της αδηφαγίας.....	42
Επίλογος.....	69
Βιβλιογραφία.....	73

Hunger and Thirst in Greek Myth.

Abstract

This thesis is about the hunger and thirst in ancient Greek mythic traditions. Its purpose is to highlight the issues of hunger and thirst as divine punishments towards mortals, taking as examples for research Tantalus and Erysichthon, figures who committed unholy and reprehensible acts resulting in their eternal damnation. Dietary rules form the basis of Greek culture and are manifested in the establishment, survival and centrality of the cycle of religious rituals and celebrations in honor of food-related deities such as Demeter (cereals), Dionysus (vine) and Athena (olive).

The possible occurrence of a famine due to famine diseases frightened the common people of antiquity and the specter of the fear of hunger was reflected in their literary heritage. The reasons that prompted me to take up the subject were primarily the wealth of ancient sources, but also its originality, as it has not been particularly studied until now, as it is evident from the existing literature, which covers many aspects of it, but not concerns exactly the same, as defined by the present work.

Πρόλογος

Αντικείμενο της παρούσας Μεταπτυχιακής Διπλωματικής Εργασίας είναι το θέμα της πείνας και της δίψας στις αρχαιοελληνικές μυθικές παραδόσεις. Σκοπός της είναι η ανάδειξη των θεμάτων της πείνας και της δίψας ως θεϊκής τιμωρίας απέναντι στους θνητούς, παίρνοντας ως παραδείγματα για την έρευνα τον Τάνταλο και τον Ερυσίχθονα, μορφές που διέπραξαν ανίερές και αξιόποινες πράξεις με αποτέλεσμα την αιώνια καταδίκη τους.

Οι λόγοι που με ώθησαν στην ανάληψη του θέματος ήταν κατά κύριο λόγο ο πλούτος των αρχαίων πηγών, αλλά και η πρωτοτυπία του, καθώς δεν έχει έως τώρα μελετηθεί ιδιαίτερα, όπως είναι φανερό από την υπάρχουσα βιβλιογραφία, η οποία καλύπτει πολλές πτυχές του, αλλά δεν αφορά το ίδιο ακριβώς, όπως οριοθετείται από την παρούσα εργασία.

Οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στην επόπτριά μου, Καθηγήτρια της Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Αθανασία Ζωγράφου, που με υπομονή στάθηκε πολύτιμος αρωγός στην προσπάθειά μου ήδη από την αρχή της συνεργασίας μας και με βοήθησε να φέρω εις πέρας αυτό το δύσκολο και απαιτητικό εγχείρημα. Ακόμη, θέλω να ευχαριστήσω θερμά τα μέλη της επιτροπής, την Ομότιμη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Αριάδνη Γκάρτζιου-Τάττη και την Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας Ελένη Γκαστή για τις πολύτιμες συμβουλές και επισημάνσεις τους. Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω την οικογένειά μου, η οποία με στήριξε ψυχολογικά σε κάθε στιγμή των προπτυχιακών και μεταπτυχιακών σπουδών μου παρά το γεγονός ότι κρίθηκε αναγκαίο να αντιμετωπίσει την αναπάντεχη απώλεια δύο αγαπημένων προσώπων.

Κεφάλαιο 1. Εισαγωγή

Η βρώση και η πόση είναι βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου, ο οποίος ως εκ τούτου εξαρτάται άμεσα από την ύπαρξη τροφής και πόσιμου νερού. Οι αρχαίοι Έλληνες και οι Ρωμαίοι είχαν εμμονή με το φαγητό και μεταξύ των πλέων εύπορων τάξεων ανά τους αιώνες, αναπτύχθηκε μια κουζίνα που ενίοτε φαίνεται περίτεχνη και πολυτελής. Το φαγητό άλλωστε αποτελεί ένα πολιτισμικό φαινόμενο, καθώς οι διατροφικοί κανόνες και οι συνήθειες κάθε κοινωνίας είναι αλληλένδετοι με μη τροφικές χρήσεις και ευρύτερες αντιλήψεις που αφορούν τις σχέσεις του ανθρώπου με τα ζώα και τη φύση γενικότερα, όπως και τον τρόπο με τον οποίο τοποθετείται, σε θρησκευτικό επίπεδο, απέναντι σε υπεράνθρωπα όντα και ό,τι αποτελεί μέρος του «ιερού». Η τροφή, λοιπόν, εξασφαλίζεται, γίνεται αντικείμενο διανομής και κατανάλωσης από τα μέλη της εκάστοτε κοινωνίας σύμφωνα με τις ιεραρχήσεις και τους θεσμούς της κάθε κοινότητας και έχει, έτσι τη δυνατότητα είτε να συνδέει ανθρώπους που συνδέονται με δεσμούς αίματος, θρησκείας ή ιθαγένειας είτε να θέτει όρια και να δημιουργεί αποστάσεις.

Οι ιστορικοί και οι αρχαιολόγοι ενδιαφέρονται για τις υλικές πτυχές της διατροφής στην κλασική αρχαιότητα. Αρχικά, έχουν εντοπίσει την προέλευση, τη διάδοση και την εξέλιξη συγκεκριμένων τροφίμων και έχουν καταλογογραφήσει και συζητήσει τι είναι βρώσιμο, από πού προήλθε, πώς παρήχθη και διανεμήθηκε, σε ποια επεξεργασία υποβλήθηκε και πώς μαγειρεύτηκε και καταναλώθηκε. Χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή είναι το έργο *Food in the Ancient World from A to Z* ένα ολοκληρωμένο λεξικό του Dalby (συγγραφέας), το οποίο καλύπτει τόσο την Ελλάδα όσο και τη Ρώμη¹. Από έργα² όπως αυτό, αντιλαμβανόμαστε ότι το ενδιαφέρον των μελετητών μετατοπίζεται σε μια νέα κοινωνιολογική και ανθρωπολογική τοποθέτηση μέσα στην κοινωνία, γεγονός που σηματοδοτεί μια νέα γενιά ιστορικών. Οι μελετητές παύουν να ασχολούνται με την προέλευση, την επεξεργασία και την κατανάλωση της τροφής και στρέφουν το ενδιαφέρον τους στην μελέτη της τροφής και της διατροφής ως φορέα πολιτισμού. Οι επιστήμονες αυτοί θέλησαν να εμβαθύνουν στις κοινωνικές, θρησκευτικές και πολιτιστικές λειτουργίες του φαγητού, στις συμβολικές χρήσεις του

¹ Dalby, 2003.

² Για τις διατροφικές πρακτικές στην αρχαία Ελλάδα, βλ. Wilkins, Nadeau, 2015· Wilkins, Hill, 2006· Auburger, 2010· Gourmelin, 2015, 69-83· Broekaert, Nadeau, Wilkins, 2016· Dalby, Dalby, 2017.

και στις μεταφορικές χρήσεις του σχετικού με το φαγητό λεξιλογίου. Θεμελιώδεις και απαραίτητες για μια ολοκληρωμένη έρευνα για το θέμα της διατροφής ως πολιτισμικό φαινόμενο στην αρχαιότητα είναι οι μελέτες των Lévi-Strauss, Goody, Douglas και Harris³.

Επίσης, εξαιρετικά σημαντικό είναι το έργο των Γάλλων ιστορικών της αρχαίας Ελλάδας, ιδιαίτερα των Vernant, Vidal-Naquet και Detienne για τον ρόλο του φαγητού στην ελληνική κοινωνία⁴. Ακόμη και οι συνθετικές μελέτες όπως το *Consuming Passions: The Anthropology of Eating* των Farb και Armelagos⁵, παρά την έλλειψη αναφοράς στην αρχαιότητα, εντούτοις έχουν πολλά να διδάξουν στους επιστήμονες που ασχολούνται με την κλασική αρχαιότητα.

Η διατροφή αποτελεί ένα ζωτικής σημασίας μέλημα για την επιβίωση των ανθρώπων πολλώ δε μάλλον για τους ανθρώπους της αρχαίας εποχής. Σήμερα το φαγητό είναι για ένα μέρος της ανθρωπότητας -κυρίως του λεγόμενου «δυτικού κόσμου»- μια ανάγκη όχι τόσο δύσκολο να ικανοποιηθεί. Η πείνα, με άλλα λόγια, υπάρχει ως κάτι μακρινό για αρκετούς, ως φαινόμενο που πλήττει τις τριτοκοσμικές χώρες ή ως απόρροια πολέμων και φυσικών καταστροφών. Ο φόβος σχετικά με την τροφή στη Δύση παίρνει συχνά τη μορφή της ανησυχίας για την ανθυγιεινή διατροφή ή προβάλλεται στο μέλλον συσχετιζόμενος με την κλιματική αλλαγή και την υποβάθμιση της βιοποικιλότητας κάτι που διαφέρει κατά πολύ από το φαινόμενο του απόλυτου υποσιτισμού που τρόμαζε τους ανθρώπους της αρχαιότητας -οι οποίοι έφτασαν στο σημείο να θεοποιήσουν την πείνα. Οι άνθρωποι της αρχαιότητας (και γενικά πριν τη βιομηχανική εποχή) ήταν αναγκασμένοι, σε πολύ μεγαλύτερο ποσοστό από τους σημερινούς κατοίκους οικονομικά προηγμένων χωρών, να δουλέψουν σκληρά, προκειμένου να εξασφαλίσουν την τροφή τους. Οι αγρότες και οι αστικές κοινότητες γενικότερα εφάρμοζαν ποικίλες στρατηγικές προκειμένου να αποφύγουν τον κίνδυνο για την καταστροφή μιας σοδειάς και της επακόλουθης επισιτιστικής κρίσης.

Μπορεί μάλιστα κανείς να παρατηρήσει ότι με βάση τα πρώτα σωζόμενα έργα της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας, τα ομηρικά έπη, η τροφή φαίνεται να έχει έναν

³ Παραθέτω ενδεικτικά την εξής βιβλιογραφία: Lévi-Strauss, 1966, 1970, 1978, Goody, 1982, Douglas, 1966, 1987, Harris, 1986, 1987.

⁴ Ενδεικτικά παραθέτων την εξής βιβλιογραφία: Vernant, 1981a, 1981b, Vidal-Naquet, 1981, Detienne, 1970, Detienne και Vernant, 2007.

⁵ Farb & Armelagos, 1980.

κεντρικό ρόλο. Στην *Οδύσσεια*, ο ρόλος αυτός έχει να κάνει με την βιολογική ανάγκη για τροφή, ωστόσο η τήρηση των διατροφικών κανόνων είναι εξίσου σημαντική στο ομηρικό έπος. Οι κανόνες γύρω από την τροφή και τα γεύματα (την «κοινωνία του τραπέζιου») αποτελούν σημαντικό στοιχείο του κόσμου που περιγράφουν τα ομηρικά έπη⁶. Όσοι θνητοί δεν τους σέβονται θα πρέπει να υποστούν και τις θεϊκές συνέπειες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα της *Οδύσσειας* όπου φανερώνεται μια ασέβεια απέναντι στους διατροφικούς κανόνες του τραπέζιου αποτελούν οι μνηστήρες που κατασπαταλούν την περιουσία και τα τρόφιμα του Οδυσσέα στα συμπόσιά τους, οι Κύκλωπες⁷ ή οι Λαιστρυγόνες⁸ που καταναλώνουν ωμή σάρκα και οι σύντροφοι του Οδυσσέα που αφήνονται να παρασυρθούν από τη λαιμαργία τους και τρώνε τα ιερά ζώα του θεού Ήλιου⁹.

Ο φόβος της εμφάνισης μιας επισιτιστικής κρίσης ήταν συνήθης κατά την αρχαιότητα, ο φόβος αυτός είναι ολοφάνερος στα λογοτεχνικά κείμενα της εκάστοτε εποχής. Παρά το γεγονός ότι οι αρχαίοι συγγραφείς είτε προέρχονταν από ανώτερες και οικονομικά ευέλικτες κοινωνικές ομάδες είτε συναναστρέφονταν με ανθρώπους που ανήκαν σε ανώτερες κοινωνικές ομάδες εντούτοις απευθύνονταν σε ένα κοινό που ήταν αρκετά επιφορτισμένο από την απειλή μιας επισιτιστικής κρίσης, η οποία απειλούσε την κοινωνία τους γενικότερα. Πιο συγκεκριμένα, το άγχος για την επάρκεια της τροφής εκδηλώνεται στην καθιέρωση, την επιβίωση και την κεντρική θέση του κύκλου των θρησκευτικών τελετουργιών και εορτασμών προς τιμήν των θεοτήτων που σχετίζονται με βασικούς καρπούς και καλλιέργειες, -όπως είναι η Δήμητρα (δημητριακά), ο Διόνυσος (αμπέλι) και η Αθηνά (ελιά)¹⁰. Ακόμη, οι άνθρωποι της αρχαιότητας καθιέρωσαν νόμους και θεσμικές ρυθμίσεις για τη διασφάλιση της προμήθειας και της διανομής τροφίμων με την πλέον κατάλληλη προστάτιδα την Θεσμοφόρο Δήμητρα.

Το φαγητό αποτελεί ένα πολιτισμικό φαινόμενο το οποίο άλλοτε πρόκειται για δεσμό ένωσης μεταξύ των συνδαιτυμόνων και άλλοτε πρόκειται για έναν σημαντικό

⁶ Για τα γεύματα ως «τυπικές σκηνές» στο έργο του Ομήρου, βλ. Reese, 1993.

⁷ Όμηρος *Οδύσσεια* ι, 105 κ.ε. Στην παρούσα διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα της *Οδύσσειας* ακολουθήω την στερεότερη έκδοση P. von der Mühl.

⁸ Όμηρος *Οδύσσεια* κ, 98 κ.ε.

⁹ Όμηρος *Οδύσσεια* μ, 297-302

¹⁰ Προφανώς ο κατάλογος των θεών ως των κυρίαρχων προστάτιδων και προστατών της τροφής συνεχίζεται: η Άρτεμις προστατεύει τα θηράματα, ο Ερμής, η Αφροδίτη και ο Πάνας εγγυώνται την αναπαραγωγή και την υγεία των οικόσιτων ζώων και ο Ποσειδώνας είναι ο κύριος των θαλάσσιων πλασμάτων.

διαχωρισμό διαιρώντας τα μέλη μιας κοινωνίας σε ξεχωριστές ομάδες. Στις μυθικές παραδόσεις, η τροφή διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στον καθορισμό οντολογικών διακρίσεων, καθώς ορίζεται άλλη τροφή για τους θεούς, άλλη για τους ανθρώπους και άλλη για τα ζώα. Κατά την ελληνική μυθολογία, το ανθρώπινο γένος μοιραζόταν την τροφή των θεών την περίοδο της Χρυσής Εποχής στη Μηκώνη, ωστόσο ο δόλος του Προμηθέα, μετά την εντολή του Δία για τον άμεσο διαχωρισμό των όντων, και στη συνέχεια τη διαίρεση σε δύο μέρη του ζώου της πρώτης θυσίας, εισήγαγε μια ακριβέστερη διαφοροποιημένη ιεραρχία διατροφών.

Για τους αρχαίους Έλληνες και τους Ρωμαίους, το φαγητό ήταν δείκτης εθνοτικών και πολιτισμικών διαφορών. Στην αρχαία λογοτεχνία, οι Έλληνες διαφοροποιούνταν από τους βαρβάρους, τους κατοίκους της Ανατολής, οι κάτοικοι των πόλεων από τους κατοίκους της περιφέρειας, οι αγρότες από τους νομάδες και ούτω καθεξής. Ακόμη, στο πλαίσιο του θεσμού της οικογένειας η διανομή του φαγητού ενδέχεται να είναι δείκτης σχετικής δύναμης και θέσης λόγου χάρη μεταξύ των ανδρών και των γυναικών, των γονέων και των παιδιών, μικρών και μεγάλων. Τέλος, το φαγητό αντανάκλουσε την κάθετη κοινωνική και οικονομική απόσταση μεταξύ της ελίτ από την μάζα του πληθυσμού.

Επομένως, το φαγητό αποτέλεσε έναν εμφανή δείκτη πλούτου, θέσης και δύναμης, όπως αντιλαμβανόμαστε από τον θεσμό του συμποσίου σε ένα κοινωνικό πλαίσιο όπου τα τρόφιμα ήταν ένα σχετικά σπάνιο, υψηλής αξίας και άνισα κατανομημένο εμπόρευμα. Συγκεκριμένα, το φαγητό συγκεντρώνει και ενώνει αυτούς που συνδέονται με αίμα, τάξη, θρησκεία και ιθαγένεια, αλλά στέκεται και ως δείκτης για διακρίσεις, θέσης, δύναμης και πλούτου, του διαχωρισμού των ομάδων και του *ανήκειν* και των πολιτισμικών διαφορών γενικότερα. Είναι σημαντικό να τονισθεί ότι η πολιτική και η θρησκευτική σημασία αυτού του διαμοιρασμού της τροφής, συνδέεται γενικά με τις θυσίες προς τιμή των θεών και με την πεποίθηση ότι μοιραζόμενοι την ίδια τροφή, μοιράζονται την ίδια ταυτότητα, την ίδια παρουσία στον κόσμο και την πόλη.

Αναφέροντας όλα τα παραπάνω αντιλαμβανόμαστε ότι έχουμε μεταβεί από την αντίληψη του φαγητού ως βιολογική ανάγκη στις κοινωνιολογικές και πολιτισμικές χρήσεις του. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Lévi-Strauss θεωρεί ότι το φαγητό είναι “*bon à penser*” υποστηρίζοντας ότι το φαγητό και η κουζίνα εκφράζουν θεμελιώδεις

ανθρώπινες συνθήκες¹¹. Οι έννοιές του είναι γραμμένες σε κώδικα και η αποκρυπτογράφηση του κώδικα σημαίνει διείσδυση στις «βαθιές δομές» μιας κοινωνίας: «το μαγείρεμα μιας κοινωνίας είναι μια γλώσσα στην οποία μεταφράζεται ασυνείδητα η δομή της ή αλλιώς παραιτείται, ακόμη πιο ασυνείδητα, στην αποκάλυψη των αντιφάσεων της¹²».

Ο Barthes σκέφτηκε επίσης με όρους «κώδικα» που διέπουν το σύστημα της διατροφής μιας κοινωνίας και αφιερώθηκε στη διερεύνηση της συμβολικής σημασίας συγκεκριμένων τροφίμων¹³. Οποιοδήποτε στοιχείο του φαγητού μπορεί να διέπεται από συμβολική σημασία. Ένα απλό παράδειγμα από την αρχαιότητα είναι οι τροφές όπως τα αυγά, τα μήλα και τα ρόδια¹⁴ που αντιπροσωπεύουν τη ζωή και τη γονιμότητα και συνήθως χρησιμοποιούνται σε γάμους ή σε κηδείες. Ο Garnsey αναφέρει ότι η ζάχαρη είναι άγνωστη στις αρχαίες μεσογειακές κοινωνίες, ενώ το ψωμί αποτελεί την πλέον βασική τροφή¹⁵.

Ο Barthes βρίσκει μια ενδιαφέρουσα διαφορά σχετικά με το ψωμί, συγκεκριμένα αναφέρει ότι: «το ψωμί από μόνο του δεν αποτελεί μια μονάδα, για να τη βρούμε πρέπει να προχωρήσουμε περισσότερο και να δούμε τις ποικιλίες του. Κάθε ποικιλία ψωμιού είναι μια μονάδα νοσηματοδότησης. Αυτό θυμίζει τα 72 είδη ψωμιού που βρήκε ο Goody στις σελίδες του Αθήναιου». Μερικά από αυτά τα είδη ψωμιού σε συνδυασμό με άλλα τρόφιμα που απαριθμούνται από τον ίδιο τον συγγραφέα «επεσήμαναν την κοινωνική ιεραρχία δίνοντας έμφαση στον πλούτο, την πολυτέλεια και την ίδια την διαφορετικότητα¹⁶». Μερικές φορές έχουν χαρακτηριστικά σχήματα, λόγου χάρη το σχήμα ενός σεξουαλικού οργάνου ή ενός λουλουδιού και φέρουν ένα εντελώς απλούστερο νόημα. Είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζουμε ότι τα τρόφιμα μπορούν εύκολα να χρησιμοποιηθούν ως μεταφορά σε άλλους τομείς δραστηριοτήτων και αυτό αντανακλά τόσο την κεντρική θέση του φαγητού όσο και τις ικανότητές του να προκαλεί συναισθήματα¹⁷.

¹¹ «καλό να σκέφτεσαι (με)», Lévi-Strauss, 1966, 595.

¹² Lévi-Strauss, 1966, 595.

¹³ Barthes, 1979, 166-7.

¹⁴ Κατά τον ομηρικό ύμνο ο Άδης ανάγκασε την Περσεφόνη να φάει έναν σπόρο ροδιού και αυτό είχε ως αποτέλεσμα η Κόρη να επιστρέφει στη γη μόνο για τα δύο τρίτα του έτους και το άλλο ένα τρίτο να το περνά στον Κάτω Κόσμο.

¹⁵ Garnsey, 1999, 9. Για τη συμβολική χρήση της ζάχαρης βλ. Mintz, 1985, 74-96.

¹⁶ Barthes, 1979, 168-9.

¹⁷ Garnsey, 1999, 9.

Ορισμένες μεταφορικές χρήσεις έχουν χάσει κατά πολύ την προηγούμενη έννοια τους, ενώ άλλες είναι αρχαίες αλλά εξακολουθούν να είναι ισχυρές, για παράδειγμα η γυναίκα ως θήραμα και ο άνδρας ως κυνηγός. Ακόμη, το θέμα της σεξουαλικής πράξης είναι ένα γόνιμο πεδίο για την συσχέτιση με το φαγητό και στη συγκεκριμένη περίπτωση με το ψωμί. Συγκεκριμένα, το φαγητό και η ερωτική πράξη ήταν στενά συνδεδεμένα στις παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες, γιατί θεωρούνταν εξίσου παραγωγικές και αναπαραγωγικές¹⁸.

Αξιοσημείωτη είναι η αναφορά στον θεσμό του συμποσίου κατά την αρχαιότητα. Σύμφωνα με την ετυμολογία του όρου, το συμπόσιο (συν+πόσις) είναι το στάδιο μετά το φαγητό ενός επίσημου δείπνου κατά τη διάρκεια του οποίου λάμβανε χώρα το ποτό για ευχαρίστηση συνοδευόμενο από ψυχαγωγία με τη μορφή απαγγελίας ποιημάτων, μουσικής, χορού, συνομιλίας και σεξουαλικής επαφής. Στην πρώιμη Ελλάδα κατά την ακμή του, το συμπόσιο καταλάμβανε μια εξέχουσα θέση στην κοινωνική, πολιτική και πολιτιστική ζωή των ανθρώπων, ώστε ο ιστορικός Murray να χαρακτηρίζει τον θεσμό του συμποσίου ως «την οργανωτική αρχή της ελληνικής ζωής¹⁹». Εξαιρετικά σημαντική είναι η μελέτη του Murray με τον τίτλο *Symprotica: A Symposium on the Symposium*, ο οποίος πραγματεύεται τον θεσμό του συμποσίου στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή κοινωνία παρέχοντας ένα ευρύ πλαίσιο πληροφόρησης και ανάλυσης της ιστορικής διαδρομής του συγκεκριμένου θεσμού²⁰.

Ακόμη μια πτυχή του θέματος της διατροφής είναι η εκούσια αποχή από την τροφή ή καλύτερα από συγκεκριμένες τροφές με την μορφή της νηστείας. Η περίπτωση της αποχής από συγκεκριμένες τροφές, όπως είναι το κρέας, το ψάρι και κατά περιπτώσεις διάφορα είδη φρούτων και λαχανικών εφαρμόστηκε από άτομα ή αιρέσεις με φιλοσοφικό ή θρησκευτικό προσανατολισμό από την ελληνική αρχαϊκή περίοδο ως την ύστερη αρχαιότητα. Αξιοπίστη πηγή είναι ο νεοπλατωνιστής Πορφύριος από την Τύρο, ο οποίος ήταν υποστηρικτής της χορτοφαγίας και ο οποίος χρησιμοποίησε την παράδοση για να αναπτύξει το θέμα. Ο Πορφύριος εξετάζει τις σκέψεις υπέρ μιας χορτοφαγικής δίαιτας που προτάθηκαν από φιλοσόφους από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή του. Ανάμεσα στους προκατόχους του σε αυτό το πεδίο είναι όχι μόνο ο

¹⁸ Garnsey, 1999, 9. Για επιπλέον μελέτη στα συγκεκριμένα θέματα βλ. (μεταφορική χρήση του κυνηγιού) Schnapp, 1989, 1997, (φαγητό και σεξουαλική επαφή) McCartney, 1925, Loraux, 1990, 30-33, Winkler, 1990, 79-82, Henry, 1992.

¹⁹ Murray, 1990, 15.

²⁰ Murray, 1990.

Εμπεδοκλής και ο Πυθαγόρας από την πολύ πρώιμη περίοδο, αλλά και οι αργότεροι σκεπτικιστές, όπως είναι ο Πλούταρχος με το έργο του *Περί Σαρκοφαγίας* και ο Θεόφραστος με το έργο του *Περί Ευσεβείας*. Δεδομένης της ποικιλίας των φιλοσοφικών σχολών που εμπλέκονται, δεν είναι απορίας άξιο γιατί οι σκέψεις που οδηγούν σε μια χορτοφαγική δίαιτα διαφέρουν κατά πολύ.

Ο Πορφύριος έθεσε με τον καλύτερο τρόπο το ζήτημα της χορτοφαγίας²¹. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η πίστη στη μετενσάρκωση δεν εμφανίζεται, -ωστόσο, κατά τον Πορφύριο, το να σκοτώσεις ένα ζώο σημαίνει ότι θα καταστρέψεις κάτι που έχει αξία. Υποστήριξε τη θέση του με τα εξής επιχειρήματα: αρχικά, το να θανατώσεις ένα ζώο σε μια πράξη θυσίας είναι ιδιαίτερα ακατάλληλο, επειδή η θυσία είναι ιερή²², σε ένα δεύτερο επιχειρήμα, ο Πορφύριος με την ιδιότητα του ιστοριογράφου της πρακτικής της λατρείας αναφέρει ότι οι άνθρωποι παραδοσιακά θυσίαζαν στους θεούς τα άγρια θηρία και στη συνέχεια καλλιεργούσαν τα προϊόντα της γης²³. τέλος, ως τρίτο επιχειρήμα θέτει το θέμα της ευσεβείας ως προς τη ζωή των ανθρώπων και των ζώων γενικότερα²⁴. Η σαρκοφαγία δεν ευνοεί την υγεία του σώματος ή της ψυχής. Ειδικότερα, η σαρκοφαγία ταραξεί την ψυχή εκθέτοντάς την στα σωματικά πάθη και εμποδίζει τον άνθρωπο να πλησιάσει τον θεό και να ανακτήσει την ποιότητα ζωής που απολάμβανε η ανθρωπότητα την εποχή του Κρόνου.

Η ηθελημένη αποχή από την τροφή και η θεσμοποιημένη νηστεία στο πλαίσιο της λατρείας ήταν πρακτικές που είχαν σημαντική θρησκευτική και πνευματική σημασία στην αρχαία Ελλάδα. Πολλοί θρησκευτικοί μύθοι αναφέρονται σε περιπτώσεις αποχής από την τροφή, όπως είναι ο μύθος της Δήμητρας και της Περσεφόνης, όπου η Δήμητρα απέχει από την τροφή μέχρις ότου επιστρέψει η κόρη της από τον Άδη. Η νηστεία επίσης θεωρούνταν μέσο για να καθαρίζεται και να ενισχύεται το πνεύμα κατά την προετοιμασία των θρησκευτικών τελετών ή της επαφής με τους θεούς.

Η ηθελημένη αποχή από την τροφή ήταν ένα θέμα που εμφανίζεται και στα ομηρικά έπη. Τόσο ο Όμηρος όσο και οι ηρωικοί χαρακτήρες των έργων του αναφέρονται σε περιπτώσεις αποχής από το φαγητό και το ποτό με έννοιες που

²¹ Πορφύριος, *Περί αποχής Εμψύχων*. Στην παρούσα διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα του *Περί αποχής Εμψύχων* ακολουθώ την στερεότερη έκδοση των Bouffartigue, Patillon & Segonds.

²² Πορφύριος, *Περί αποχής Εμψύχων*, 2.12

²³ Πορφύριος, *Περί αποχής Εμψύχων*, 2.27

²⁴ Πορφύριος, *Περί αποχής Εμψύχων*, 4. 2

ξεπερνούν την απλή φυσική ανάγκη για τροφή. Στη ραψωδία Τ της *Ιλιάδας* ο Αχιλλέας είναι ασυγκράτητος· θέλει να λάβει άμεσα μέρος στη μάχη και στο πλευρό του να έχει όλους τους Αχαιούς, οι οποίοι όλο αυτό το διάστημα που ο Αχιλλέας έχει αποσυρθεί στα πλοία του μαζί με τους Μυρμιδόνες, εκείνοι πολεμούν αδιάκοπα χωρίς την πολύτιμη βοήθειά τους²⁵.

Ο Οδυσσέας σταματά τον Αχιλλέα υπενθυμίζοντάς του ότι δεν μπορεί να οδηγήσει τον στρατό των Αργείων στη μάχη νηστικό και καταπονημένο. Ακόμα και αν οι ίδιοι οι Αχαιοί τον ακολουθήσουν πρόθυμα και με ενθουσιασμό πολύ σύντομα οι δυνάμεις τους θα τους εγκαταλείψουν εξαιτίας της πείνας και της δίψας που τους διακατέχει και η ζυγαριά του αποτελέσματος της μάχης θα γείρει εναντίον τους. Ο Ιθακήσιος πολεμιστής προτρέπει τον Αχιλλέα να δώσει τον απαιτούμενο χρόνο - διάρκεια μιας νύχτας- στους στρατιώτες να ξεκουραστούν και να χορτάσουν από φαγητό και ποτό -σίτου και οίνου- για να μπορέσουν να αντεπεξέλθουν στις αντίξοες συνθήκες της μάχης. Ακόμη, ο Οδυσσέας παροτρύνει τον Αχιλλέα να δειπνήσει μαζί με τον ίδιο τον Αγαμέμνονα ως ένδειξη συμφιλίωσης τρώγοντας και πίνοντας μαζί σε αυτό το λαμπρό δείπνο. Οι δύο Αχαιοί θα έχουν τη δυνατότητα να λύσουν τις μεταξύ τους διαφορές και να συνομιλήσουν κατά τη διάρκεια του συμποσίου. Ο Αχιλλέας επιτρέπει στους Αχαιούς να γευματίσουν και να γιορτάσουν μια νύχτα πριν τη μάχη, ενώ ο ίδιος αποσύρεται στα πλοία και συνεχίζει να πενθεί για το χαμό του αδελφικού φίλου του, Πάτροκλου. Κλαίει και αναστενάζει, αρνείται να φάει προκειμένου να ανακτήσει τις δυνάμεις του.

Σε αυτό το σημείο κρίνεται σημαντικό να τονισθεί ότι οι περιπτώσεις άρνησης της τροφής στα ομηρικά έπη είναι αρκετά περιορισμένες. Συγκεκριμένα, στην *Οδύσσεια* παρά το γεγονός ότι γίνονται αρκετές αναφορές στη διεξαγωγή συμποσίων και γευμάτων, εντούτοις δεν υπάρχουν ρητές αναφορές σε αρνήσεις της τροφής από τους ομηρικούς ήρωες, αναφέρω μονάχα εκείνες τις περιπτώσεις στις ραψωδίες κ, μ και ρ. Στη ραψωδία κ, ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του φτάνουν εν αγνοία τους στο νησί της Κίρκης²⁶. Όταν λύνεται η παρεξήγηση και ο Οδυσσέας πείθει τους συντρόφους του να γευματίσουν όλοι μαζί ως φιλοξενούμενοι της θεάς, ο Ευρύλοχος από φόβο αρνείται να τους ακολουθήσει στο εσωτερικό του νησιού και να γευματίσει

²⁵ Όμηρος *Ιλιάδα*, Τ 154-183. Στην παρούσα διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα της *Ιλιάδας* ακολουθώ την στερεότυπη έκδοση του Allen.

²⁶ Όμηρος *Οδύσσεια*, κ 224-240

εκεί· γι' αυτόν τον λόγο παραμένει στα πλοία. Στη ραψωδία μ, ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του φτάνουν στο νησί του Ήλιου και ο Ιθακήσιος πολεμιστής αναγκάζει τους συντρόφους του να δώσουν όρκο στους ολύμπιους θεούς ότι δε θα αγγίξουν τα ιερά ζώα, προκειμένου να μην προκαλέσουν την οργή του θεού Ήλιου²⁷. Ο Οδυσσέας αρνείται να τραφεί από τα ιερά ζώα του θεού και γι' αυτόν τον λόγο παραμένει ζωντανός σε αντίθεση με τους συντρόφους του, οι οποίοι θα υποστούν τις τραγικές συνέπειες των ανίερων πράξεων τους. Τέλος, στη ραψωδία ρ, βλέπουμε ότι ο Οδυσσέας πίσω από το προσωπίο του ζητιάνου ζητά τροφή επειδή πεινάει και οι μνηστήρες αρνούνται να τη του δώσουν²⁸. Οι μνηστήρες διαπράττουν ύβρη την οποία θα πρέπει να αποπληρώσουν με την ίδια τους τη ζωή ως το τέλος του ομηρικού έπους-μνηστηροφονία. Η *Οδύσσεια* αποτελεί ένα έπος γεμάτο από αγώνες και βάσανα για το νόστο του ομηρικού ήρωα και των συντρόφων του. Αντιλαμβανόμαστε ότι είναι λιγιστές οι περιπτώσεις άρνησης την τροφής, διότι ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του είχαν ανάγκη να τραφούν και να ανακτήσουν τις δυνάμεις τους για να καταφέρουν να επιστρέψουν στην πατρίδα τους.

Αναφορικά με το ομηρικό έπος της *Ιλιάδας* γίνεται κατανοητό ότι παρά το γεγονός ότι στο πολεμικό έπος είναι λιγιστές οι αναφορές για τη σύσταση συμποσίων και μαζικών γευμάτων εντούτοις γίνεται αναφορά ότι μόνο ο Αχιλλέας και ο Πρίαμος απέχουν συνειδητά από τα γεύματα ως ένδειξη πένθους για την απώλεια των αγαπημένων τους προσώπων. Συγκεκριμένα, ο Αχιλλέας μετά την αναγγελία του θανάτου του αγαπημένου του συντρόφου, Πάτροκλου, κλαίει, οδύρεται και αρνείται να τραφεί εξαιτίας της στεναχώριας που του καίει τα σωθικά²⁹.

Στη σκηνή που ο Πρίαμος φτάνει στο στρατόπεδο των Αχαιών και συγκεκριμένα στην σκηνή του Αχιλλέα³⁰, ο Μυρμιδόνας ήρωας εκπλήσσεται με το θάρρος και συνάμα με το θράσος του ηλικιωμένου άνδρα να έρθει στα στρατόπεδα των Αχαιών για να βρει τον γιο του Πηλέα και να τον παρακαλέσει να του δώσει πίσω το νεκρό σώμα του γιου του, Έκτορα. Στα μέσα της ραψωδίας Ω παρακολουθούμε τους δύο ήρωες να πενθούν και να κλαίνε για τα αγαπημένα τους πρόσωπα· ο Πρίαμος για τον χαμό του γιου του Έκτορα και ο Αχιλλέας για τον χαμό του αδελφικού φίλου του, Πάτροκλου, και για τον πατέρα του, Πηλέα, ο οποίος βρίσκεται μόνος του στην

²⁷ Όμηρος *Οδύσσεια*, μ 297-301

²⁸ Όμηρος *Οδύσσεια*, ρ 445-491

²⁹ Όμηρος *Ιλιάδα* Γ, 338-364

³⁰ Όμηρος *Ιλιάδα* Ω, 502-547

πατρίδα. Οι δύο άνδρες απέχουν εκούσια από την κατανάλωση της τροφής εξαιτίας του πένθους τους. Ωστόσο, ο Αχιλλέας μετά την επίσκεψη της μητέρας του στο στρατόπεδο των Αχαιών παύει τη νηστεία του και γευματίζει μαζί με τους Μυρμιδόνες προκειμένου να ανακτήσει τις δυνάμεις του και να πολεμήσει έναντι των Τρώων. Ο Πρίαμος, όταν γευματίζει με τον Αχιλλέα στην σκηνή του, τονίζει ότι δεν είχε καταναλώσει ίχνος τροφής από την ανακοίνωση του θανάτου του Έκτορα και μέχρι τη στιγμή που γεμάτισε μαζί με τον Μυρμιδόνα βασιλιά.

Πιο συγκεκριμένα, ο Αχιλλέας θρηνεί και κλαίει για τον αγαπημένο του σύντροφο με τον ίδιο τρόπο που θρηνεί και κλαίει η Νιόβη, μια μητέρα που, κατά την ομηρική εκδοχή, έχασε τα παιδιά της εξαιτίας της δικής της έπαρσης απέναντι στους θεούς. Ο Δίας φοβάται ότι ο Αχιλλέας δε θα καταφέρει να φέρει εις πέρας τη μάχη στην οποία πρωτοστατεί. Φυσικά όλα θα είχαν χαθεί αν ο Αχιλλέας του ομηρικού έπους δεν είχε για μητέρα του μια Νηρηίδα. Ο Δίας στέλνει την Αθηνά κοντά του για να στάξει αμβροσία και νέκταρ στην καρδιά του ήρωα· η Αθηνά επιστρέφει στον Όλυμπο και ο Αχιλλέας φορά την πανοπλία του για την επόμενη μάχη. Ο Αχιλλέας απέχει εκούσια και συνειδητά από το γεύμα των Αχαιών ως ένδειξη πένθους για το νεκρό φίλο του και εξαιτίας του αρνητικού αισθήματος της στεναχώριας που του καίει τα σωθικά. Ο Μυρμιδόνας ήρωας αρνείται συνειδητά να τραφεί και ο Δίας δίνει την εντολή στην Αθηνά να στάξει νέκταρ και αμβροσία στην καρδιά του προκειμένου να αποκλείσει το ενδεχόμενο να πεινάσει και να φτάσει στο σημείο της εξάντλησης ο εξαιρετος πολεμιστής κατά τη διάρκεια της μάχης.

Άξιος απορίας είναι ο λόγος για τον οποίο ο Αχιλλέας επιλέγει να παύσει τη νηστεία του τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή, λίγο πριν την άφιξη του ηλικιωμένου Τρώα. Κατά τους μελετητές του ιλιαδικού έπους δύο είναι οι ενδεχόμενοι λόγοι που συμβαίνει αυτό· είτε ο ομηρικός ποιητής θέλει να φανερώσει πως ο Αχιλλέας αρχίζει να μαλακώνει την οργή του και η λύπη του δεν είναι τόσο έντονη πια είτε ο σκοπός του ομηρικού ποιητή δεν είναι να παρουσιάσει τον Αχιλλέα ως έναν ακόμη βασανισμένο άνθρωπο, όπως παρουσιάζει την ίδια στιγμή τον Πρίαμο, αλλά ως μια ηγεμονική μορφή που κρατά στα χέρια της τον έλεγχο της κατάστασης. Αξίζει να τονισθεί ότι ο ομηρικός όρος *βούβρωσις* στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν χρησιμοποιείται για να

συσχετισθεί με την έννοια της πείνας και του λιμού, αλλά με την έννοια της οδύνης και των βασάνων που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια της ζωής τους³¹.

Ύστερα από τη συνοπτική αυτή αναφορά στο θέμα της τροφής και τους διατροφικούς κανόνες της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας σκοπός της διατριβής είναι να επικεντρωθεί στο θέμα της πείνας και της δίψας που εμφανίζεται σε συγκεκριμένους μύθους ως μέσο θεϊκής τιμωρίας. Θα ασχοληθώ με το θέμα της πείνας και της δίψας έχοντας ως άξονα τις μορφές του Ταντάλου και του Ερυσίχθονα, διότι στις συγκεκριμένες περιπτώσεις η πείνα και η δίψα επιβάλλονται ως θεϊκή τιμωρία στους θνητούς έπειτα από τη διεξαγωγή αξιόποινων και ανίερων πράξεων.

Η παρουσίαση της εργασίας πρόκειται να έχει την εξής μορφή: αρχικά, είναι σκόπιμη μια παρουσίαση των όρων που σχετίζονται με τα θέματα της πείνας και της δίψας έχοντας ως γνώμονα τα λεξικά των Chantraine³² και Montanari³³. Στη συνέχεια, θα παρουσιάσω μέσω των έργων του Ησίοδου, *Θεογονία* και *Έργα και Ημέρες*³⁴, τη μυθολογική αντίληψη γύρω από την εγκαθίδρυση των διατροφικών κανόνων για τους θνητούς και τον λόγο που ο ποιητής παρουσιάζει την τροφή, η οποία αποτελεί βιολογική ανάγκη των θνητών, ως θεϊκή τιμωρία.

Ο Ησίοδος τοποθετεί το μυθικό γεγονός του διαχωρισμού των ανθρώπινων όντων από τα φαντασιακά θεϊκά όντα πριν από την οριστική οργάνωση του κόσμου. Ο Προμηθέας, ως ευεργέτης του ανθρώπινου είδους ή ως υπαίτιος της καταδίκης του για εύρεση τροφής, βοηθά το ανθρώπινο γένος χρησιμοποιώντας δόλο, αρχικά να λάβει το καλύτερο μέρος προς κατανάλωση από το θυσιασμένο ζώο και στη συνέχεια το δώρο της φωτιάς. Αυτή την κοσμική αταξία που προκαλεί ο Προμηθέας είναι αναγκασμένος να επαναφέρει σε τάξη ο Δίας, ο οποίος εξαιτίας του Τιτάνα τιμωρεί το ανθρώπινο γένος αρχικά με την απόκρυψη της θεϊκής φωτιάς και στη συνέχεια με την δημιουργία της πρώτης γυναίκας, της Πανδώρας. Βασικές μελέτες για την καλύτερη κατανόηση

³¹ Όμηρος *Ιλιάδα*, Ω 525-533 «ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι / ζῶειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσί. / ὄιοι γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὐδῆι / δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων· / ᾧ μὲν κ' ἄμμιζας δῶη Ζεὺς τερπικέρανος, / ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὄ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἔσθλῳ· / ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε, . καὶ ἔ κακῆ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει, / φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τειμένος οὔτε βροτοῖσιν».

³² Chantraine, 2022.

³³ Montanari, 2016³ (1995).

³⁴ Ησίοδος, *Θεογονία*, 535-616· *Έργα και Ημέρες*, 47-105. Στην παρούσα διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα της *Θεογονίας* και για τα αποσπάσματα των *Έργα και Ημέρες* ακολουθώ την στερεότυπη έκδοση του West.

του συγκεκριμένου θέματος είναι εκείνη του West με τους τίτλους *Hesiod, Theogony, Works and Days*³⁵ και η μελέτη του Vernant με τον τίτλο “The Myth of Prometheus in Hesiod”³⁶. Εξίσου σημαντικές είναι οι πιο πρόσφατες μελέτες των Montanari, Rengagos and Tsagalis στο *Brill’s Companion to Hesiod*³⁷ και της Zeitlin με τον τίτλο “The economics of Hesiod’s Pandora” στον τόμο που επιμελήθηκε η Reeder *Pandora: Women in classical Greece*³⁸.

Έπειτα του μυθικού διαχωρισμού των ανθρώπινων όντων από τα φαντασιακά θεϊκά όντα και της οργάνωσης του κόσμου από τον Ησίοδο, θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι δύο θνητοί άνδρες, Τάνταλος και Ερυσίχθων θα επιχειρήσουν να μεταβάλουν τις σταθερές του σύμπαντος παραβιάζοντας τους διατροφικούς κανόνες και έχοντας ως σκοπό το ατομικό συμφέρον. Στις συγκεκριμένες περιπτώσεις, το θέμα της πείνας και της δίψας αποτελεί θεϊκή τιμωρία των θνητών από τους θεούς ως απόρροια των ασεβών και αξιόποινων πράξεων. Στην περίπτωση του Ταντάλου, ο ασεβής άνδρας διαπράττει ένα αξιόποينو σφάλμα που αποτελεί αιτία για θεϊκή τιμωρία στη μετά θάνατον ζωή. Από την άλλη πλευρά, η τιμωρία του Ερυσίχθωνα με την ακόρεστη πείνα και την ατέρμονη δίψα παρουσιάζεται σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο ως μια παθολογική πάθηση του Ερυσίχθωνα. Επέλεξα τις συγκεκριμένες μυθολογικές μορφές, διότι μέσω της εξέτασης του τρόπου με τον οποίον πραγματεύονται οι λογοτέχνες τον μύθο των παραπάνω μυθολογικών μορφών δίνεται η ευκαιρία για να διερευνηθούν περαιτέρω κοινωνικά, πολιτικά και θρησκευτικά ζητήματα. Τέλος, θα παρουσιάσω τα συμπεράσματα της συγκεκριμένης εργασίας.

³⁵ West, 1988.

³⁶ Vernant, 1981.

³⁷ Montanari - Rengakos - Tsagalis, 2009.

³⁸ Zeitlin, 1995.

Κεφάλαιο 2. Το λεξιλόγιο γύρω από τα θέματα της πείνας και της δίψας

Οι αρχαιοελληνικοί όροι για την απόδοση των δυσχερών αισθημάτων αναφορικά με την έλλειψη της τροφής και του πόσιμου νερού στους ζωντανούς οργανισμούς είναι οι όροι *πεινα* και *δίψα*. Αξίζει να τονισθεί ότι οι συνώνυμοι όροι είναι αυτοί που αρχικά διαφωτίζουν τις συνδηλώσεις και τις προεκτάσεις μιας έννοιας. Ο όρος *πεινα* χρησιμοποιείται μαζί με τους συνώνυμους όρους *λιμός*, *βούλιμος* και *βούβρωστις*. Αντιθέτως, δεν έχω εντοπίσει κάποιον συνώνυμο όρο της λέξης *δίψα* είτε για την κυριολεκτική είτε για τη μεταφορική χρήση του όρου. Αυτός είναι ο λόγος που το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στον όρο *πεινα* και επισημαίνονται οι λιγοστές λογοτεχνικές αναφορές του όρου *δίψα* στη διπλωματική εργασία. Εντούτοις σε αρκετές περιπτώσεις, κατά τη μεταφορική χρήση των όρων *πεινα* και *δίψα*, η σημασία στα λογοτεχνικά κείμενα ταυτίζεται με το αίσθημα της λαχτάρας και της πολυπόθητης επιθυμίας για ένα αντικείμενο ή μια κατάσταση. Σε αυτό το σημείο είναι σημαντικό να διευκρινίσω ότι οι αρχαίοι ελληνικοί όροι *πεινα* και *δίψα* δεν δηλώνουν αποκλειστικά τα ομώνυμα αισθήματα και βιολογικά ένστικτα των ζωντανών οργανισμών, αλλά παρουσιάζουν ποικίλες σημασιολογικές αποχρώσεις ανάλογα με τα συμφραζόμενα της χρήσης τους. Συγκεκριμένα, στην αρχαϊκή και κλασική λογοτεχνία οι όροι *πεινα* και *δίψα* χρησιμοποιούνται για την απόδοση των συναισθημάτων του πόθου και της διακαούς επιθυμίας στην περίπτωση που ο άνθρωπος ορέγεται ή έχει την ανάγκη να βιώσει ένα άλλο συναίσθημα³⁹.

Αναφορικά με τον όρο *δίψα*, ο Chantraine στο έργο του με τον τίτλο *Ετυμολογικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής* εντάσσει στην ίδια σημασιολογική οικογένεια τον όρο *αὔος* (>*αὐαίνω*), ο οποίος εκφράζει την έννοια της ξηρότητας και το αφηρημένο ουσιαστικό είναι η *αὕονη* που σημαίνει «ξηρότητα»⁴⁰. Τα ρήματα *αὐαίνω* και *αὐαίνω* σημαίνουν «ξηραίνω». Σπάνια τεχνικά παράγωγα είναι η *αὔανσις* και ο *αὐασμός*, από την άλλη μεριά, με την τεχνική σημασία είναι ο όρος *αὕαντή* που σημαίνει «μαρασμός», «φθίση». Σημαντικό κρίνεται με το ρήμα *αὔω* να συνδεθεί το ουσιαστικό *αὕχμος*, η σύνδεση αυτή γινόταν σίγουρα αντιληπτή στην ελληνική γλώσσα. Ο όρος *αὕχμος* σήμαινε «ξηρότητα» και στη συνέχεια «βρομιά» και «ακαταστασία».

³⁹ Montanari, 2016 s.v. *πεινα*, *δίψα*

⁴⁰ Chantraine, 2022.

Ο Chantraine στο *Ετυμολογικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής* περιλαμβάνει τον όρο *πεινή* ή *πεινά*⁴¹. Συγκεκριμένα, ο Chantraine αναφέρει ότι ο όρος *πεινά* της αττικής διαλέκτου είναι μάλλον αρχαιότερος από τον ομηρικό όρο *πεινή*, διότι ο δεύτερος τύπος ενδεχομένως να οφείλεται σε ένα γνωστό νεωτερισμό της ιωνικής διαλέκτου. Κατά τον Chantraine, το σημασιολογικό πεδίο αντιστοιχεί σε έννοιες όπως «πεινά, έλλειψη» και διαφέρει από αυτό του *λιμός*. Το αίσθημα της πείνας είναι ταυτόσημο με το αίσθημα ενός ζωντανού οργανισμού για την ανάγκη του να τραφεί. Ο όρος *λιμός* έχει επίσης την σημασία της πείνας και όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια οι λογοτέχνες συχνά προσδιορίζουν τον όρο με το επίθετο *αΐθων* προκειμένου να φανερώσουν αυτό το έντονο αίσθημα της πείνας ή της λαχτάρας και της δίψας που «καίει» τα σωθικά ενός ανθρώπου με την κυριολεκτική ή τη μεταφορική χρήση του όρου. Η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των δύο όρων έγκειται στο γεγονός ότι η φράση *αΐθων λιμός* δηλώνει την υπερβολή των αισθημάτων της πείνας και της δίψας. Ο Chantraine υποστηρίζει ότι είναι πολύ ελκυστική η σύνδεση των όρων *λιμός* και *λοιμός* (=πανούκλα) και οι Έλληνες το έκαναν σε ετυμολογικά παιχνίδια. Οι λογοτέχνες χρησιμοποιούν τη μεταφορική χρήση του όρου *λοιμός* ως προσδιορισμό για τον άνθρωπο, αλλά χρησιμοποιείται και ως επίθετο στους χριστιανικούς συγγραφείς.

Στο αμέσως επόμενο επίπεδο βρίσκεται ο σύνθετος όρος *βούλιμος*, ο οποίος αποτελείται από το επιτακτικό μόριο *βου-* και το ουσιαστικό *λιμός*. Σύμφωνα με το λεξικό του Montanari ο όρος μεταφράζεται είτε ως «αδηφαγία» είτε ως «αυτός ο οργανισμός που υποφέρει από βουλιμία»⁴². Ο Chantraine αναφέρει ότι υπάρχει μια ομάδα σύνθετων στα οποία το *βου-* παρουσιάζει σαφώς μεγεθυντική σημασία. Ο όρος *βούλιμος* μεταφράζεται είτε ως «αυτός που πεινά σα βόδι» είτε ως «μεγάλη πείνα» με τροπή σε ουσιαστικό κατά το *λιμός*.

Ανέφερα προηγουμένως ότι συχνά ο όρος *λιμός* προσδιορίζεται από το επίθετο *αΐθων*· *αΐθων λιμός*. Τη φράση *αΐθων λιμός* χρησιμοποιεί ο ποιητής Καλλίμαχος προκειμένου να περιγράψει το ανυπόφορο αίσθημα της πείνας που νιώθει ο Ερυσίχθονας ως τιμωρία από τη θεά Δήμητρα, γι' αυτόν τον λόγο κρίνεται απαραίτητο να γίνει μια συνοπτική παρουσίαση του όρου. Η μετοχή *αΐθων* προέρχεται από το ρήμα *αΐθω* που σημαίνει «καίω», ο Όμηρος χρησιμοποιεί πάντα την ενεργητική μετοχή στο έργο του *αΐθουσα* (ενν. στοά), δηλώνει μια εξωτερική στοά, όπου μπορούσε κάποιος

⁴¹ Chantraine, 2022 s.v. *πεινή*, *πεινά*

⁴² Montanari, 2016 s.v. *βούλιμος*

να ανάψει φωτιά. Τέλος, ο όρος μαρτυρείται αποκλειστικά στον Όμηρο και στους αλεξανδρινούς ποιητές, ο οποίος αναβίωσε όμως στη νέα ελληνική με τη σημασία «αίθουσα, μεγάλος θάλαμος». Με το ρήμα *αἴθω* συνδέονται οι όροι *αἴθος* που δηλώνει τη θερμότητα, τη φωτιά και τον όρο *αἰθός* που σημαίνει «καμένος», στο χρώμα της φωτιάς. Ο Chantraine επισημαίνει ότι όλοι αυτοί οι όροι συνδέονται με την έννοια «καίω». Όμως η έννοια αυτή επιδέχεται ποικίλες χρήσεις, από τις οποίες προέρχονται μεγάλες αποκλίσεις, που μπορεί να αναφέρονται στις σπίθες της φλόγας αλλά και στο μαύρο χρώμα του καμένου, της στάχτης. Έτσι η λέξη *αἰθός* σημαίνει ταυτόχρονα «λαμπρός» και «καμένος».

Η κορύφωση της λεξιλογικής κλιμάκωσης σημειώνεται με τον σύνθετο όρο *βούβρωσις*, ο οποίος αποτελείται από το επιτακτικό μόριο *βου-* και το ρήμα *βιβρώσκω*. Ο Montanari μεταφράζει τον όρο ως «μεγάλη πείνα», «αδηφαγία»⁴³. Ο Chantraine προσδιορίζει το *βου-* ως μεγεθυντικό πρόθημα. Ο λεξικογράφος αναφέρει ότι έχει υποστηριχθεί πως το πρόθημα εμφανίζεται στον όρο *βού-βρωσις* και μεταφράζεται ως «μεγάλη πείνα». Η συγκεκριμένη σημασία ταιριάζει στο χωρίο του Καλλίμαχου στον ύμνο στη Δήμητρα, ενώ οι σχολιαστές του Ομήρου ερμηνεύουν τη λέξη ως «αλογόμυγα». Υπάρχει ακόμη μία ένδειξη κυρίως σε ένα απόσπασμα των Ιωνικών του Μητρόδωρου, που παραβάλλεται στο έργο του Πλούταρχου, σύμφωνα με την οποία *Βούβρωσις* ήταν μία θεότητα στην οποία θυσίαζαν έναν ταύρο⁴⁴.

Ο Richardson έχει καταγράψει τουλάχιστον τρεις σημασίες του όρου *βούβρωσι* σύμφωνα με τα αρχαία σχόλια των ομηρικών επών· η αρχική σημασία είναι η «μεγάλη πείνα», «ο λιμός», ακόμη μία σημασία είναι «η μεγάλη ταλαιπωρία και η στενοχώρια»· τέλος αναφέρει ότι η λέξη μπορεί να δηλώνει μια υπερφυσική οντότητα, η οποία προσδένεται στα θύματά της από το εξωτερικό προς το εσωτερικό των σωμάτων τους είτε ως *οἶστρος* είτε ως ένας εχθρικός θηλυκός δαίμων ή ως μια εχθρική θεότητα⁴⁵. Ο Faraone δίνει τη δική του ερμηνεία αναφέροντας ότι εφόσον το επιτακτικό συνθετικό *βου-* μπορεί να σημαίνει «μεγάλος» η διαφορά ανάμεσα στους όρους *βούβρωσις* και *βούλιμος* δεν είναι τόσο μεγάλη. Ο όρος *βούλιμος* μπορεί να σημαίνει

⁴³ Montanari, 2016 s.v. *βούβρωσις*

⁴⁴ Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 102· Όμηρος *Ιλιάδα*, Ω 532· Μητρόδωρος, *Ιωνικά* 694 a-b. Στην παρούσα διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα του Καλλίμαχου ακολουθώ τη στερεότυπη έκδοση του Cahén και για τα αποσπάσματα του Μητρόδωρου ακολουθώ τη στερεότυπη έκδοση του Fischer & Vogel.

⁴⁵ Richardson, 1961a, 53-63, 1961b, 64-66, 1961c, 15-22.

είτε «αυτός που έχει μεγάλη πείνα» είτε «αυτός που έχει την πείνα του ταύρου». Ωστόσο στην περίπτωση του όρου *βούβρωσι* με δεύτερο συνθετικό τον όρο *-βρωσις* θεωρεί ότι σημαίνει «εκείνος που καταβροχθίζει τον ταύρο» και όχι «εκείνος που έχει την ικανότητα του ταύρου να καταβροχθίζει»⁴⁶.

Βασιζόμενοι στην εκτενή ανάλυση της εξέλιξης της έννοιας της πείνας στην αρχαία ελληνική γλώσσα και τις ποικίλες ερμηνείες των όρων *λιμός*, *βούλιμος* και *βούβρωσις* καταλήγουμε σε σημαντικά συμπεράσματα. Καταρχάς, παρατηρούμε μια εξέλιξη στην έννοια της πείνας από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή των αρχαίων σχολιαστών και των μετέπειτα λεξικογράφων. Αρχικά, ο όρος *βούβρωσις* χρησιμοποιείται για να περιγράψει την έντονη πείνα ή τη μεγάλη ταλαιπωρία που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι. Ωστόσο, η ερμηνεία του όρου εξελίσσεται με τον χρόνο, καθώς παρουσιάζονται διάφορες προσεγγίσεις και συμπληρωματικές σημασίες, συμπεριλαμβανομένης της υπερφυσικής ερμηνείας και της συνδεδεσμολογικής σημασίας με θεότητες ή μύθους.

Επιπλέον, παρατηρούμε τη σημαντική επίδραση των αρχαίων σχολιαστών και των μετέπειτα μελετητών στην ερμηνεία και την ανάδειξη της έννοιας της πείνας. Οι διάφορες ερμηνείες που προέκυψαν από τις αρχαίες πηγές παρέμειναν αντικείμενο συζήτησης και ερμηνευτικής ανάλυσης εμπλουτίζοντας έτσι την κατανόησή μας για τον όρο και την έννοια της πείνας στην αρχαία ελληνική γλώσσα. Αυτή η ποικιλία ερμηνειών και η διαχρονική συζήτηση καταδεικνύουν την πλούσια και πολυδιάστατη φύση της γλώσσας και του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού. Επιπλέον, η ανάλυση αυτή αναδεικνύει τη σημασία του λεξιλογικού και γλωσσικού πλαισίου για την κατανόηση μιας έννοιας στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης πολιτιστικής και ιστορικής πραγματικότητας. Από την αρχαιότητα έως σήμερα, οι λεξικογράφοι, οι ερμηνευτές και οι μελετητές συνεισφέρουν στη διαμόρφωση και την εξέλιξη των σημασιολογικών και πολιτισμικών περιεχομένων των λέξεων προσφέροντας ποικίλες ερμηνείες και προσεγγίσεις που εμπλουτίζουν την κατανόησή μας για τον αρχαίο ελληνικό κόσμο και την ανθρώπινη εμπειρία του.

Τέλος, η διαπίστωση ότι οι αρχαίοι Έλληνες είχαν τη δυνατότητα να διαχειρίζονται με διαφορετικούς τρόπους την έννοια της πείνας αντανακλά την επίδραση του πολιτισμού και των θρησκευτικών πεποιθήσεων στην αντίληψή τους για

⁴⁶ Faraone, 2012, 64 υποσημ. 8.

τον κόσμο. Αυτή η πολυπλοκότητα στην ερμηνεία των λέξεων αποτελεί ένα σημαντικό μέρος της πολιτισμικής κληρονομιάς των αρχαίων Ελλήνων και ανοίγει τον δρόμο για περαιτέρω μελέτη και κατανόηση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και της ανθρώπινης εμπειρίας στο πέρασμα του χρόνου.

Κεφάλαιο 3. Ησιόδος, *Θεογονία* (535-616), *Έργα και Ημέρες* (47-105)

Ο μύθος του Ησιόδου, που περιγράφει τον διαχωρισμό του ανθρώπινου γένους από τους θεούς και τη δημιουργία της γυναίκας, αντιπροσωπεύει ένα σύμβολο που αντλείται από την αρχαία ελληνική μυθολογία. Αναλύοντας τον μύθο παρατηρούμε τη συνέχεια της ανθρώπινης εξέλιξης μέσα από την αντίληψη της πείνας ως κινητήριας δύναμης πίσω από τις ανθρώπινες ενέργειες. Η πράξη του Προμηθέα να κλέψει τη φωτιά από τους θεούς και να την προσφέρει στους ανθρώπους αναδεικνύει τη σχέση της ανθρώπινης πνευματικότητας με την ανάγκη για τροφή και επιβίωση. Το να καταστεί η φωτιά διαθέσιμη στους ανθρώπους σηματοδοτεί μια πρόοδο στην ανθρώπινη ιστορία, καθώς επιτρέπει την ανάπτυξη της γεωργίας και της τεχνολογίας συμβάλλοντας έτσι στην εξέλιξη του ανθρώπινου είδους. Επίσης, η δημιουργία της γυναίκας από τον Ήφαιστο, όπως περιγράφεται στον μύθο, αντιπροσωπεύει την ανθρώπινη ανάγκη για κοινωνική σύνδεση και συντροφικότητα, η οποία επίσης συνδέεται με την έννοια της πείνας ως κινητήριας δύναμης στην ανθρώπινη εξέλιξη.

Ο Ησιόδος αφιερώνει δύο αρκετά μεγάλα αποσπάσματα στα έργα του για τον διαχωρισμό του ανθρώπινου γένους από τους θεούς αλλά και τις τρομακτικές συνέπειες που είναι αναγκασμένοι να υποστούν οι άνθρωποι κατά τη διάρκεια της ζωής τους εξαιτίας της έριδος μεταξύ του βασιλιά των θεών και των ανθρώπων, Δία, και του Τιτάνα, Προμηθέα. Ο Vernant υποστηρίζει ότι οι δύο εκδοχές του μύθου από τον Ησιόδο δεν είναι απλώς συμπληρωματικές αλλά τυπικά αλληλένδετες. Επομένως, οι δύο εκδοχές του μύθου αποτελούν μια ενότητα και έτσι πρέπει να αναλυθούν⁴⁷.

Ο ποιητής ξεκινά τον μύθο του στην τοποθεσία Μηκώνη⁴⁸ όπου έχουν συναχθεί όλοι οι θεοί και το ανθρώπινο γένος –το οποίο αποτελείται αποκλειστικά από άνδρες– για να γίνει ο πλήρης διαχωρισμός τους. Ο Προμηθέας έλαβε την εντολή από τον Δία να εκτελέσει την πρώτη θυσία διαχωρίζοντας τα μέρη του βοδιού που προορίζονται για τους θεούς και τους άνδρες. Ο Προμηθέας χωρίζει το βόδι σε δύο μέρη, στο πρώτο που αποτελείται από τα κόκαλα του ζώου καλυμμένα από ένα παχύ στρώμα λίπους και στο δεύτερο όπου περιέλαβε όλα τα σπλάχνα και τα βρώσιμα μέρη του ζώου στο στομάχι του, *γαστέρα*. Ο Προμηθέας θέλησε να εξαπατήσει τον παντογνώστη Δία, ο οποίος αντιλήφθηκε αμέσως το τέχνασμα του Τιτάνα. Ο Προμηθέας προσφέρει στον Δία το

⁴⁷ Vernant, 1981b, 43.

⁴⁸ Ησιόδος, *Θεογονία*, 535-561.

ελκυστικό αλλά μη βρώσιμο μέρος του θυσιασμένου ζώου και ο Δίας στο πλαίσιο του πονηρού σχεδίου του -σχετικά με την πτώση του ανθρώπινου γένους- αποδέχεται αυτό το φαινομενικά προτιμότερο μέρος του ζώου και δείχνει ότι έχει εξαπατηθεί. Ο Δίας εξοργίζεται και στη συνέχεια θα τιμωρήσει τους ανθρώπους με την άρνηση της προσφοράς της ουράνιας φωτιάς.

Η πρακτική της αιματηρής θυσίας του ζώου έχει ως σκοπό τον καθορισμό του εκάστοτε μεριδίου που θα διατεθεί στους άνδρες –δηλαδή το κρέας και τα εντόσθια με το λίπος τους που αποτελούν τα βρώσιμα μέρη του θυσιασμένου ζώου- και στους θεούς -η οσμή από τα απογυμνωμένα λευκά κόκαλα επικαλυμμένα με ένα χοντρό στρώμα λίπους που καίγονται στο βωμό με διάφορα μπαχαρικά. Παρά το γεγονός ότι ο σκοπός του Προμηθέα είναι να ευνοήσει το ανθρώπινο γένος προσφέροντάς του τα βρώσιμα μέρη του θυσιασμένου ζώου εντούτοις με την συγκεκριμένη πρακτική ο άνθρωπος γίνεται έρμαιο της κοιλιάς του. Οι άνθρωποι έχουν ανάγκη ένα κομμάτι νεκρής σάρκας με το οποίο μπορούν να ικανοποιήσουν στιγμιαία την αέναη πείνα τους. Οι άνθρωποι τη στιγμή που θα γευτούν την σάρκα του νεκρού ζώου χάνουν τη θεϊκή φύση τους -την οποία απολάμβαναν κατά τη Χρυσή Εποχή- και είναι αναγκασμένοι να καταναλώνουν τροφή για να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους σε αντίθεση με τους θεούς οι οποίοι καταναλώνουν νέκταρ και αμβροσία για ευχαρίστηση, καθώς είναι πλήρως απαλλαγμένοι από τη θνητότητα.

Στη συνέχεια, ο Ησίοδος αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο ο Δίας θέλησε να τιμωρήσει τους ανθρώπους. Συγκεκριμένα, ο πατέρας των θεών και των ανθρώπων «αρνείται να δώσει» -*οὐκ ἐδίδουν*- την ουράνια φωτιά -τον κεραυνό- στους θνητούς που χρησιμοποιούσαν προηγουμένως. Ο Προμηθέας κρυφά από τον Δία κλέβει τη φωτιά και την προσφέρει στους ανθρώπους *ἐξαπάτησεν, κλέψας, πυρὸς αὐγὴν*. Οι άνθρωποι απολαμβάνουν τη φωτιά που καίει ανάμεσά τους και έχουν τη δυνατότητα να μαγειρέψουν το φαγητό τους. Ο Δίας εξοργίζεται για ακόμη μια φορά από την ασέβεια προς το πρόσωπό του⁴⁹.

Ο παντογνώστης Δίας προκειμένου να επιβάλει την τιμωρία του προς τους ανθρώπους λόγω της ασέβειάς τους διέταξε τη δημιουργία ενός νέου πλάσματος: τη γυναίκα. Ανέθεσε, λοιπόν, στους θεούς Ήφαιστο και Αθηνά την κατασκευή του νέου

⁴⁹ Ησίοδος, *Θεογονία*, 562-569

πλάσματος, το οποίο αποτελείται από νερό και χρώμα, ως δώρο προς τους άνδρες και, συνεπώς, προς ολόκληρο το ανθρώπινο γένος⁵⁰.

Η γυναίκα είναι ένα θεϊκό δώρο προς τους ανθρώπους και προορίζεται αποκλειστικά για τους άνδρες⁵¹. Η γυναίκα αποτελεί μεγάλη συμφορά και απόδειξη της ατυχίας τους, αφού είναι συντρόφισσα της φτώχειας -*ούλομένης Πενίης*. Οι γυναίκες αποτελούν για τους άνδρες ό,τι οι σφήκες για τις μέλισσες, συγκεκριμένα μια αρπακτική κοιλιά που καταβροχθίζει τον καρπό της εργασίας των άλλων -*ώς δ' όπότ' έν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι κηφήνας βόσκωσι, κακῶν ζυνήονας ἔργων*. Από εδώ και στο εξής οι άνδρες βρίσκονται στο σοβαρό δίλημμα να επιλέξουν είτε μια ζωή χωρίς τη συμπόρευση με το γυναικείο φύλο έχοντας τη δυνατότητα να διατηρήσουν στο ακέραιο τα υλικά αγαθά του οίκου τους και αρκετά σιτηρά, ωστόσο χωρίς να έχουν τη δυνατότητα να αποκτήσουν απογόνους είτε μια ζωή με έγγαμο βίο και παιδιά. Ακόμη όμως και στην περίπτωση που βρουν μια καλή σύζυγο, το κακό έρχεται ως αντίβαρο του καλού -*τῷ δέ τ' άπ' αἰῶνος κακὸν έσθλῶ άντιφερίζει έμμενές*. Διαπιστώνεται ότι ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα, τα αγαθά και τα δεινά αναμειγνύονται -*ἕτερον δέ πόρεν κακὸν άντ' άγαθοῖο*.

Ο ποιητής ολοκληρώνει τον μύθο του Προμηθέα με τη διαπίστωση ότι παρά το γεγονός ότι ο Τιτάνας ήταν σε θέση να κλέψει τη φωτιά από τον Όλυμπο εντούτοις ήταν αδύνατον να εξαπατήσει τον παντοδύναμο και παντογνώστη Δία -*ώς ούκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον ούδὲ παρελθεῖν*⁵². Ο Vernant συμπεραίνει ότι η ανθρώπινη κατάσταση ως προς το σημείο διάκρισης από τα θεϊκά όντα περιλαμβάνει τα εξής στάδια: τη θυσία, τη προμηθεϊκή φωτιά με το μαγειρεμένο φαγητό και τον γάμο⁵³.

Ο Ησίοδος στο αντίστοιχο τμήμα του έργου *Έργα και Ημέρες* που αναφέρεται στον μύθο του Προμηθέα⁵⁴, παρουσιάζει τον μύθο με έναν λεπτομερή τρόπο. Αναφορικά με την κατασκευή του γυναικείου πλάσματος ως δώρο προς τους άνδρες ο ποιητής αναφέρει ότι το σαγηνευτικό αλλά επικίνδυνο δώρο ετοιμάζουν όχι μόνο ο Ήφαιστος και η Αθηνά -όπως υποστήριξε στη *Θεογονία*- αλλά και ο Ερμής, οι Χάριτες, η Πειθώ και η Αφροδίτη. Επιπλέον, αναφέρει ότι το όνομα της γυναίκας είναι Πανδώρα. Η Πανδώρα θεωρείται ένα είδος αρρώστιας για τους άνδρες, το «δώρο όλων

⁵⁰ Ησίοδος, *Θεογονία*, 570-584

⁵¹ Ησίοδος, *Θεογονία*, 585-613

⁵² Ησίοδος, *Θεογονία*, 614-616

⁵³ Vernant, 1981b, 46.

⁵⁴ Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες*, 42-105

των θεών στους σιτοφάγους ανθρώπους» *-δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφησιῆσιν.*

Στη συνέχεια, ο αγγελιαφόρος Ερμής αναλαμβάνει να φέρει το δώρο των θεών *-δῶρον θεῶν-* από τον ουρανό στο σπίτι του Επιμηθέα. Παρά το γεγονός ότι ο Προμηθέας είχε προειδοποιήσει τον αδερφό του να μην δεχτεί ποτέ δώρο από τον Ολύμπιο Δία αλλά να το αρνηθεί και να το γυρίσει πίσω, εντούτοις ο Επιμηθέας δέχεται το δώρο. Οι αρνητικές συνέπειες του συγκεκριμένου δώρου θα γίνουν άμεσα αντιληπτές σε προσωπικό και κοινωνικό επίπεδο.

Η Πανδώρα φτάνει στο σπίτι του Επιμηθέα έχοντας μαζί της ένα κουτί δοσμένο από τους θεούς. Η Πανδώρα ανοίγει το κουτί και όλα τα δεινά φτάνουν στους ανθρώπους, πανταχού παρόντα αλλά αναπόφευκτα. Ο ποιητής συγκρίνει τη γυναίκα - ένα κακό- με τα δεινά που βρίσκονταν στο κουτί αναφέροντας ότι εκείνα είναι αόρατα σε αντίθεση με τη γυναίκα που είναι ορατή και αφοπλίζει τους γύρω της με την σαγηνευτική ομορφιά της. Επιπλέον, τα δεινά δεν είναι δυνατόν να διαθέτουν ακουστική διάσταση, αντιθέτως η γυναίκα χρησιμοποιεί τη φωνή της είτε για να πείσει είτε για να πει αναλήθειες και ψέματα. Ο ποιητής καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ζωή είναι γεμάτη από δεινά μερικά από τα οποία είναι κρυμμένα, αόρατα, αντίθετα άλλα είναι ορατά και παρουσιάζονται ως επιθυμητές ευλογίες.

Καταλήγουμε ότι τα βασικά στοιχεία του μύθου είναι η θυσία, η κλεμμένη φωτιά, η γυναίκα και τα δημητριακά, τα οποία συσχετίζονται άμεσα μεταξύ τους και αποτελούν τα βασικά στοιχεία της ανθρώπινης ζωής⁵⁵. Αρχικά, η Πανδώρα αποτελεί έναν παραλληλισμό του θυσιασμένου προς τιμήν των θεών ζώου. Συγκεκριμένα, η πρώτη γυναίκα αποτελεί ένα υποτιθέμενο δώρο, το οποίο προσφέρεται από τον Δία στους άνδρες με τον ίδιο τρόπο που ο Προμηθέας είχε προσφέρει στον Δία το μέρος του κουφαριού του ζώου της πρώτης θυσίας⁵⁶. Ακόμη, η Πανδώρα αποτελεί έναν δόλο, μια καλοστημένη απάτη του Δία προς τους ανθρώπους, όπως η μερίδα του θυσιασμένου ζώου που αποτελείται από τα κόκαλα επικαλυμμένα με μια χοντρή στρώση λίπους που προσφέρει ο Προμηθέας στον Δία στο πλαίσιο της πρακτικής της θυσιαστικής διαδικασίας. Η εξωτερική εμφάνιση της Πανδώρας έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τον εσωτερικό της κόσμο. Το ίδιο συμβαίνει με εκείνη τη μερίδα του

⁵⁵ Vernant, 1981b, 50-56.

⁵⁶ Ησίοδος, *Θεογονία*, 548-549

θυσιασμένου βοδιού, κατά την οποία τα μη βρώσιμα μέρη ήταν κρυμμένα κάτω από μια παχιά στρώση λίπους, αντιστρόφως με τα βρώσιμα μέρη του ζώου που ήταν τοποθετημένα μέσα στην αηδιαστική *γαστέρα*. Όσον αφορά την Πανδώρα, η ίδια εξωτερικά έχει μια φυσική ομορφιά χάρη στην Αφροδίτη, ενώ μέσα της έχει το μυαλό μια σκύλας, τις συνήθειες ενός κλέφτη και μια φωνή φτιαγμένη για εξαπάτηση και υπονόμηση⁵⁷. Τέλος, η γυναίκα είναι η ίδια μια *γαστήρ* μια αρπακτική κοιλιά που καταβροχθίζει τον κόπο και την βασική τροφή των ανδρών που εξασφαλίζουν με την αγροτική εργασία⁵⁸. Το βρώσιμο μέρος του θυσιασμένου βοδιού τοποθετεί ο Τιτάνας στο αποκρουστικό θέαμα του στομαχιού του ζώου. Ο Vernant αναφέρει ότι ο όρος *γαστήρ* σημαίνει δοχείο, στο οποίο μαγειρεύεται το φαγητό, αλλά έχει και μια άλλη σημασιολογική αξία. Αναλυτικότερα, η εξαπάτηση του Προμηθέα να κρύβει όλα τα βρώσιμα μέρη μέσα στο στομάχι του ζώου καταδικάζει το ανθρώπινο γένος αρχικά να μην μπορεί να ζήσει χωρίς τροφή και κατά δεύτερον να είναι αναγκασμένο να γεμίζει κάθε φορά το δικό του στομάχι προκειμένου να επιφέρει τον πολυπόθητο κορεσμό⁵⁹.

Έχοντας αναφερθεί στον μύθο του Ησιόδου αναφορικά με τον διαχωρισμό του ανθρώπινου γένους από τους θεούς και τη δημιουργία της γυναίκας είναι αναγκαίο να εξεταστούν περαιτέρω παραδείγματα ανθρώπων που τιμωρήθηκαν με πείνα από τους θεούς λόγω ανίερων πράξεων. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί ο Τάνταλος, ο οποίος προσπάθησε να παραβιάσει την κοσμική τάξη δοκιμάζοντας την τροφή των θεών και αποκαλύπτοντας μυστικές πληροφορίες στους θνητούς. Ως τιμωρία, καταδικάστηκε σε αιώνια πείνα και δίψα στον Άδη. Επιπλέον, ο Ερυσίχθονας αντιμετώπισε παρόμοια μοίρα, καθώς παραβίασε τη θεϊκή νόμιμη τάξη. Ως τιμωρία, ο θνητός άνδρας υφίσταται απεριόριστη πείνα, την οποία είναι ανίκανος να ικανοποιήσει. Μέσα από αυτές τις περιπτώσεις ο μύθος αναδεικνύει την πείνα ως μέσο τιμωρίας και εκπαίδευσης, που αντικατοπτρίζει την ανθρώπινη υπερηφάνεια και αφέλεια.

⁵⁷ Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες*, 59-68 «Ὡς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε / Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα / γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν / καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν / παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην / ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἰσθὸν ὑφαίνειν· / καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην / καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γνιοβόρους μελεδώνας· / ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπίκλοπον ἦθος / Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην».

⁵⁸ Ησίοδος, *Θεογονία*, 594-600 «ὡς δ' ὀπότεν ἐν σμήνεσσι κατρεφέεσσι μέλισσαι / κηφῆνας βόσκεισι, κακῶν ζηνήονας ἔργων· / αἰ μὲν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἥελιον καταδύντα / ἴ ἡμάτια σπεύδουσι τιθεῖσι τε κηρία λευκά, / οἱ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους / ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται· / ὧς δ' αὐτως ἀνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας».

⁵⁹ Vernant, 1981b, 51.

Κεφάλαιο 4. ΤΑΝΤΑΛΟΣ

Η Αιώνια Δίψα

Ο μύθος του Ταντάλου αποτελεί έναν αρχαίο μύθο που αναφέρεται στην αρχαία ελληνική μυθολογία. Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική παράδοση, ο Τάνταλος διέπραξε διαφόρων ειδών θεολογικής φύσεως εγκλήματα και τιμωρήθηκε από τον ολύμπιους θεούς ανάλογα με το έγκλημα που διέπραξε είτε με το μαρτύριο της πείνας και της δίψας στη μετά θάνατον ζωή είτε με την απειλή της συντριβής του από έναν πελώριο βράχο που κρεμόταν πάνω από το κεφάλι του. Ο μύθος του Ταντάλου αναδεικνύει τη θεμελιώδη έννοια της δικαιοσύνης και της υπεροχής των θεών, ενώ αποτελεί παράδειγμα της αρχαίας ελληνικής θεώρησης για τη σχέση του ανθρώπου και των θεών, καθώς και των συνεπειών που έχουν πράξει οι άνθρωποι.

Έγκλημα	Τιμωρία
Φανέρωσε τα μυστικά των ολύμπιων θεών και έκλεψε το θεϊκό γεύμα, νέκταρ και αμβροσία, για να τα προσφέρει στους θνητούς φίλους του.	Ο Τάνταλος για τα δύο αυτά εγκλήματα τιμωρήθηκε με την καταστροφή του βασιλείου του και με μια ακατάσχετη πείνα και ατέρμονη δίψα στη μετά θάνατον ζωή ⁶⁰ .
Σκότωσε και πρόσφερε ως κανιβαλικό γεύμα τον γιο του στους ολύμπιους θεούς για να ελέγξει την παντογνωσία τους.	
Διέπραξε κλοπή και ψευδορκία.	Τιμωρήθηκε έχοντας μια πελώρια πέτρα να κρέμεται πάνω από το κεφάλι του με την αιώνια απειλή να συνθλίψει το κρανίο του ⁶¹ .

Συγκεκριμένα, ο Τάνταλος ήταν στενός φίλος ή γιος του Δία, ο οποίος γευμάτιζε με τους θεούς στον Όλυμπο με νέκταρ και αμβροσία, όπως συνήθιζαν να

⁶⁰ Για την πρώτη εκδοχή του μύθου βλ. Όμηρος *Οδύσσεια* λ. 582-592, Απολλόδωρος, *Επιτομή* 2. 1 κ. εξ., Διόδωρος, *Ιστορική Βιβλιογραφία*, 4. 74, Νόννος, *Διονυσιακά*, 18. 24. Στην συγκεκριμένη διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα της *Επιτομής* ακολουθώ την στερεότυπη έκδοση του Wagner, για τα αποσπάσματα της *Ιστορικής Βιβλιογραφίας* ακολουθώ τη στερεότυπη έκδοση των Fischer & Vogel και για τα αποσπάσματα των *Διονυσιακών* ακολουθώ τη στερεότυπη έκδοση του Keydell.

⁶¹ Για τη δεύτερη εκδοχή του μύθου βλ. Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1: 56. Στη συγκεκριμένη διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα του *Ολυμπιονίκου* τη στερεότυπη έκδοση του Maehler.

κάνουν οι άνδρες της Χρυσής Εποχής. Ωστόσο, ο Τάνταλος για άγνωστο λόγο πρόδωσε τα μυστικά των ολύμπιων θεών στους ανθρώπους και έκλεψε τη θεϊκή τροφή, νέκταρ και αμβροσία, για να τη μοιραστεί με τους θνητούς φίλους του. Προτού προλάβει να αποκαλυφθεί αυτό το έγκλημα, διέπραξε ακόμη ένα χειρότερο από το προηγούμενο. Ο Τάνταλος κάλεσε τους ολύμπιους θεούς στο όρος Σίπυλο προκειμένου να ελέγξει την παντογνωσία των θεών και συγκεκριμένα του Δία. Εκεί σκότωσε και τεμάχισε τον γιο του Πέλοπα και τον πρόσφερε ως γεύμα στους θεούς. Φυσικά οι θεοί αντιλήφθηκαν το ανοσιούργημα του ασεβούς άνδρα, ωστόσο μονάχα η Δήμητρα στεναχωρημένη εξαιτίας του χαμού της κόρης της, αφηρημένη όπως ήταν δοκίμασε τον ώμο του άτυχου νέου. Ο Δίας τιμώρησε τον ιερόσυλο άνδρα γι' αυτά τα δύο εγκλήματα με την καταστροφή του οίκου του και με τον θάνατο από τον ίδιο τον Δία, ο οποίος τον καταδίκασε να τιμωρείται με μια ακόρεστη πείνα και ατέρμονη δίψα στη μετά θάνατον ζωή. Τέλος, ο Τάνταλος διέπραξε ακόμη ένα έγκλημα, το τρίτο κατά σειρά, εκείνο της κλοπής και της ψευδορκίας. Ο Δίας συνέτριψε τον Τάνταλο κάτω από το όρος Σίπυλο.

Θα ασχοληθώ με εκείνες τις εκδοχές του μύθου που αναφέρονται στη διατάραξη των διατροφικών κανόνων από τον Τάνταλο και τις επακόλουθες τιμωρίες του στη μετά θάνατον ζωή. Αρχικά, κρίνεται σκόπιμο να παρουσιασθούν χρονολογικά οι αρχαιοελληνικές μυθολογικές πηγές με τις οποίες θα ασχοληθώ στο παρόν κεφάλαιο. Στη συνέχεια του κεφαλαίου, θα γίνει μια παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο πραγματεύονται τον μύθο οι αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς. Τέλος, θα επιχειρήσω να δώσω απαντήσεις στις επόμενες ερωτήσεις. Ποιος είναι ο σκοπός για τον οποίο οι εκπρόσωποι των ποικίλων γραμματειακών ειδών περιλαμβάνουν τον μύθο του Ταντάλου και πώς λειτουργεί η πείνα και η δίψα σε κάθε περίπτωση.

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο της εργασίας θα ασχοληθώ με την εκδοχή του μύθου που σχετίζεται με την παραβίαση των διατροφικών κωδίκων της κοσμικής διάταξης. Συγκεκριμένα, είναι η παραβίαση των κανόνων και των αξιών που διέπουν τη σωστή διατροφική συμπεριφορά στον πολιτισμένο κόσμο. Αυτό συμβαίνει όταν κάποιος πράττει πράξεις που αντίκεινται στις κοινωνικές αξίες και προτιμήσεις παραβιάζοντας τους κώδικες δεοντολογίας και συμπεριφοράς που ισχύουν στην κοινωνία, όπως διαπράττει ο Τάνταλος. Η εκούσια παραβίαση της κοσμικής τάξης από τον Τάνταλο έχει ως συνέπεια την βάνουση τιμωρία του ακόμη και στον κόσμο των νεκρών εξαιτίας του χάους που δημιουργεί στους κοινωνικούς και θρησκευτικούς

θεσμούς. Αφετηρία της μελέτης του συγκεκριμένου ζητήματος αποτελεί η *Οδύσσεια*⁶², καθώς φαίνεται ότι εκεί τοποθετείται η πρώτη σωζόμενη αναφορά στον ταντάλιο μύθο, όπου βλέπουμε τον τρόπο με τον οποίο τιμωρούν οι ολύμπιοι θεοί τον Τάνταλο δίχως ο ποιητής να αναφέρει τον λόγο της βάνουσης τιμωρίας ακόμη και στη μετά θάνατον ζωή. Αφορμή της εξιστόρησης της θεϊκής τιμωρίας των τριών μυθολογικών μορφών του κάτω κόσμου, Τιτυού, Ταντάλου και Σίσυφου είναι η προσωπική διήγηση των γεγονότων της κατάβασης του Οδυσσέα στον κόσμο των νεκρών στους Φαίακες και τα όσα ο ομηρικός ήρωας αντίκρισε και του κίνησαν το ενδιαφέρον.

Στη συνέχεια, θα γίνει παρουσίαση του μύθου του Ταντάλου από τον Πίνδαρο στον πρώτο *Ολυμπιονικο*, τον οποίο αφιερώνει στον τύραννο Ιέρωνα. Ο Βοιωτός ποιητής αναφέρει στο έργο του αρχικά εκείνη την εκδοχή του μύθου του Ταντάλου που επικρατούσε στην εποχή του, την οποία απορρίπτει για να παρουσιάσει την δική του εκδοχή, η οποία σύμφωνα με τον ίδιο ανταποκρίνεται στην αλήθεια. Σύμφωνα με τον Πίνδαρο ο παραδοσιακός μύθος αποτελούσε μια αναλήθεια κατασκευασμένη από τα κακόβουλα σχόλια ενός ζηλιάρη γείτονα του Ταντάλου. Παρά το γεγονός ότι στο ομηρικό έπος αναφέρεται μόνο το είδος της τιμωρίας του βασανισμένου άνδρα, ο Πίνδαρος εκθέτει στην ωδή του δύο εκδοχές του μύθου, την παραδοσιακή και τη νέα - δική του- εκδοχή και με αυτόν τον τρόπο αντιλαμβανόμαστε πολύ καλύτερα τα εγκλήματα που διέπραξε ο θνητός άνδρας εναντίον των θεών και τις εμμονές του αφενός να μεταβάλει τις σταθερές του σύμπαντος αφετέρου να διαταράξει την κοσμική τάξη.

Τέλος, ο Λουκιανός στο έργο του *Νεκρικοί Διάλογοι* θα παρουσιάσει τον υποτιθέμενο διάλογο ανάμεσα στον κυνικό φιλόσοφο Μένιππο και τον Τάνταλο. Ο Μένιππος θα αποτελέσει τον καλύτερο συνομιλητή σε αυτή την περίπτωση, καθώς θα εκφράσει όλες εκείνες τις απορίες που μας γεννιούνται αναφορικά με τη φύση της τιμωρίας του Ταντάλου στον κάτω κόσμο και κατά πόσο αυτή υφίσταται, καθώς το φθαρτό σώμα του Ταντάλου δεν υπάρχει πια και βρίσκεται θαμμένο κάπου στη Λυδία.

Όμηρος *Οδύσσεια* λ, 582-592

Η τιμωρία του Ταντάλου

⁶² Όμηρος, *Οδύσσεια* λ, 582-592

Η πρώτη επίσημη αναφορά στη μυθολογική μορφή του Ταντάλου επισημαίνεται στην *Οδύσσεια*. Ο Οδυσσεύς έφτασε στον Άδη με σκοπό να συναντήσει τον μάντη Τειρεσία και να λάβει προφητείες σχετικά με την κατεύθυνση που πρέπει να ακολουθήσει για να επιστρέψει στην αγαπημένη του πατρίδα, την Ιθάκη. Εκεί, στον κάτω κόσμο, συνάντησε αρκετούς από τους «γνωστούς» του! Περιπατώντας στον κάτω κόσμο, ο ομηρικός ήρωας αντίκρισε από μακριά, χωρίς όμως να έρθει σε άμεση επαφή και να αναπτύξει διάλογο, τις μυθολογικές μορφές των Τιτυού, Ταντάλου και Σίσυφου. Ο Οδυσσεύς αναφέρει δεύτερο κατά σειρά τον Τάνταλο⁶³.

Ο Οδυσσεύς περιγράφει στους Φαίακες την φρικτή κατάσταση που βιώνει ο Τάνταλος και συγκεκριμένα αναφέρει ότι η μυθολογική μορφή του Ταντάλου στέκεται όρθια μέσα σε μια λίμνη, της οποίας το νερό φτάνει ως το πηγούνι *έσταότ' έν λίμνη· ή δέ προσέπλαζε γενείω*. Κάθε φορά που προσπαθεί να πιεί νερό, εκείνο υποχωρεί, προκαλώντας έντονη αίσθηση δίψας. Η βασανισμένη μυθολογική μορφή ταλαιπωρείται επίσης από το αίσθημα της πείνας. Συγκεκριμένα, γύρω από τον Τάνταλο βρίσκονται πολλών λογίων δέντρα, των οποίων ο καρπός κρέμεται πάνω από το κεφάλι του, όπως απίδια, ρόδια, μήλα, σύκα και ελιές. Ωστόσο, κάθε φορά που ο ηλικιωμένος άνδρας προσπαθεί να κόψει έναν καρπό, τότε ένας άνεμος απομακρύνει όλους τους καρπούς των δέντρων. Αυτή η ανελέητη κατάσταση προκαλεί έναν συνεχή βασανισμό παρουσιάζοντας ένα παράδειγμα ανυπέρβλητης πείνας και δίψας στην αρχαία ελληνική μυθολογία.

Ο Τάνταλος φαίνεται να βιώνει μια μεταθανάτια εμπειρία διαθέτοντας πλήρη συνείδηση και διαύγεια σχετικά με όσα συμβαίνουν γύρω του. Ο ομηρικός ποιητής δεν αναφέρει το λόγο της τιμωρίας του. Ο Οδυσσεύς μονάχα αναφέρει ότι ο Τάνταλος είναι φρικτά βασανισμένος *χαλέπ' άλγε' έχοντα* χωρίς να μας πληροφορεί για το εάν η συγκεκριμένη μεταθανάτια τιμωρία ανταποκρίνεται στη σοβαρότητα ενός ενδεχόμενου εγκλήματος ή μιας αποτρόπαιης πράξης που διέπραξε ο ηλικιωμένος άνδρας. Ενδεχομένως, ο Τάνταλος να διέπραξε μια ασυγχώρητη πράξη την οποία ο ομηρικός ποιητής επιλέγει εσκεμμένα να μην αναφέρει στο έργο του, διότι είτε είναι ευρέως γνωστή στο ακροατήριό του είτε το αποτρόπαιο περιεχόμενό της δεν είναι δυνατόν να φανερωθεί στο κοινό.

⁶³ Ομηρος, *Οδύσσεια* λ, 582-592

Ο Τάνταλος τιμωρείται με τις ακόρεστες επιθυμίες της πείνας και της δίψας, οι οποίες είναι δυνατόν να επηρεάζουν ένα ζωντανό σώμα. Στην περίπτωση του Ταντάλου, αυτό δεν ισχύει, καθώς είναι νεκρός. Επομένως, είναι αδύνατον να πεινά ή να διψά, αφού δεν έχει πλέον σώμα. Αναφορικά με την μεταθανάτια τιμωρία μπορούμε να αναλύσουμε περισσότερες διαστάσεις και απόψεις όταν αναφερθούμε στους *Νεκρικούς Διαλόγους* του Λουκιανού.

Η αναφορά στον Τάνταλο στην *Οδύσσεια* αναδεικνύει τον χαρακτήρα του ως έναν από τους ποινικά τιμωρημένους που συναντά ο Οδυσσεύς στον κάτω κόσμο. Η περιγραφή των βασανιστηρίων του Ταντάλου, όπως η αδιαλείπτως επαναλαμβανόμενη πείνα και δίψα, αντιπροσωπεύει την αρχαία ελληνική έννοια της δικαιοσύνης και της τιμωρίας. Παρά το γεγονός ότι ο λόγος της τιμωρίας του Ταντάλου παραμένει ασαφής, ο Οδυσσεύς αναγνωρίζει την άγρια κατάσταση που βιώνει ο θνητός άνδρας. Ο Τάνταλος φαίνεται να έχει πλήρη συνείδηση της κατάστασής του, προκαλώντας έτσι αναρίθμητα ερωτήματα σχετικά με τη φύση της μεταθανάτιας τιμωρίας του. Η περαιτέρω εξέταση των *Νεκρικών Διαλόγων* του Λουκιανού θα μπορούσε να φωτίσει περαιτέρω αυτά τα ζητήματα.

Πίνδαρος, *Ολυμπιόνικος 1*

Η «πραγματική» εκδοχή της ιστορίας

Ο Πίνδαρος περιλαμβάνει τον μύθο του Ταντάλου στον *Ολυμπιόνικο 1*, τον οποίο αφιερώνει στο νικητή της αρματοδρομίας το 476 π.Χ. Ιέρωνα⁶⁴. Είναι σημαντικό να δούμε μέσα από τα σχόλια του Race με ποιον τρόπο συνδέεται ο μύθος του Πέλοπα στον πρώτο *Ολυμπιόνικο* με την γνωστή νίκη του Ιέρωνα⁶⁵. Αρχικά, ο Ιέρων είχε κερδίσει στην Ολυμπία την ιπποδρομία το 476 π.Χ. και ο Πέλοπας βρισκόταν θαμμένος στην Ολυμπία⁶⁶. Κατά την πινδαρική εκδοχή του ταντάλιου μύθου⁶⁷, ο Πέλοπας κέρδισε την Ιπποδάμεια, επειδή ήταν ο νικητής της ιπποδρομίας ανάμεσα στον ίδιο και τον Οινόμαο. Στο τέλος της ωδής ο Βοιωτός ποιητής εύχεται ο Ιέρων να συνεχίσει να κερδίζει στην ολυμπιακή ιπποδρομία⁶⁸. Σε θεϊκό και μυθολογικό επίπεδο, ο Πίνδαρος αναφέρει ότι κάποιος ολύμπιος θεός ενδιαφέρεται και βοηθά τον Ιέρωνα να νικήσει την

⁶⁴ Πίνδαρος, *Ολυμπιόνικος 1*, 11

⁶⁵ Race, 1997

⁶⁶ Πίνδαρος, *Ολυμπιόνικος 1*, 23-24, 90-95

⁶⁷ Πίνδαρος, *Ολυμπιόνικος 1*, 67-89

⁶⁸ Πίνδαρος, *Ολυμπιόνικος 1*, 108-111

αρματοδρομία, ενώ εκφράζει την ελπίδα ότι ο ίδιος θεός θα βοηθήσει και στο μέλλον να κερδίσει και σε άλλους Ολυμπιακούς Αγώνες⁶⁹. Ο Τάνταλος τιμάται και απολαμβάνει την ευχαρίστηση της συντροφιάς των ολύμπιων θεών, ενώ ο Πέλοπας γίνεται το αντικείμενο του ερωτικού πόθου του Ποσειδώνα. Ακόμη, παρά το γεγονός ότι ο Ιέρων εκθειάζεται υπερβολικά ως ισχυρός τύραννος και σπουδαίος Ολυμπιονίκης, παραμένει ένας θνητός άνθρωπος⁷⁰. Ο Πέλοπας, εξαιτίας του Ποσειδώνα, βρέθηκε προσωρινά στον Όλυμπο, αλλά επέστρεψε στη γη για να ζήσει μεταξύ των θνητών. Ο Τάνταλος, λόγω της αχαριστίας και της προσωπικής του απληστίας, δεν απόλαυσε για πολύ το δώρο του να είναι συνδαιτυμόνας των ολύμπιων θεών⁷¹. Τέλος, όπως στην περίπτωση του Πέλοπα, και ο Ιέρων έχει τους επικριτές του και θα πρέπει να προσέχει τις κακόβουλες συζητήσεις που θα αποτελέσει το κεντρικό θέμα. Ο Πίνδαρος δείχνει πώς οι μύθοι συνδέονται και πώς αντικατοπτρίζουν τις ανθρώπινες προκλήσεις και τις σχέσεις με τους θεούς. Οι θεμελιώδεις αρχές της ανθρώπινης φύσης, όπως η φιλοδοξία, η ευγνωμοσύνη, η αχαριστία, η διαχείριση της επιτυχίας και της εξουσίας παρουσιάζονται μέσα από αυτούς τους μύθους, δίνοντας βάθος και συνοχή στην ανάλυση του έργου του Πίνδαρου για τους Ιέρωνα και Τάνταλο. Έτσι, μέσα από την ανάγνωση του επικού του έργου μπορούμε να αντιληφθούμε πώς οι αρχαίοι Έλληνες αντιλαμβάνονταν την ανθρώπινη φύση και τη σχέση τους με τον κόσμο των θεών.

Ο Πίνδαρος παρουσιάζει την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου προκειμένου στη συνέχεια να απορρίψει εκείνη την εκδοχή που περιλαμβάνει τον μύθο του κανίβαλου πατέρα που τεμαχίζει και μαγειρεύει τον γιο του και στη συνέχεια εκθέτει τη δική του άποψη σχετικά με τη μορφή και το περιεχόμενο της πραγματικής ιστορίας του Ταντάλου. Ο Βοιωτός ποιητής ακολουθεί το σχήμα παραδοσιακός μύθος-δική του εκδοχή- παραδοσιακός μύθος για να εκφέρει την προσωπική του άποψη. Αρχικά, παρουσιάζει την παραδοσιακή μορφή του μύθου που επικρατούσε πριν από τη δική του εκδοχή, στην συνέχεια εκθέτει τη δική του εκδοχή και καταλήγει για ποιον λόγο θεωρεί ότι η προϋπάρχουσα μορφή δεν είναι δυνατόν να είναι αληθινή και πιστευτή και γι' αυτόν τον λόγο την απορρίπτει.

Η ωδή ξεκινά με μια αναφορά στη σημαντικότητα του ήλιου ως το πιο σημαντικό αστέρι που λάμπει πιο ζεστά την ημέρα παραλληλίζοντας με αυτόν τον

⁶⁹ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 106-108

⁷⁰ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 97-99, 113-115

⁷¹ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 65-66, 56-60

τρόπο τους Ολυμπιακούς Αγώνες ως τους καλύτερους στο είδος τους (1-7). Ο Ιέρων επαινείται εν συντομία για τον πλούτο του, τη φιλοξενία του, την πολιτική του δύναμη και τα επιτεύγματά του στους επόμενους στίχους (8-17) και ειδικότερα επαινείται για την περίφημη νίκη του αλόγου του με το όνομα, Φερένικος (17-23).

Στο κεντρικό μέρος του ποιήματος, ο ποιητής διαμορφώνει τον μύθο του Πέλοπα. Λίγα στοιχεία του τρομακτικού μύθου ήταν γνωστά πριν την εξιστόρηση της εκδοχής του Πίνδαρου, όπως είδαμε και παραπάνω ο ομηρικός ποιητής αναφέρει μόνο το είδος της τιμωρίας του Ταντάλου που πραγματώνεται στον κάτω κόσμο και όχι τον λόγο για τον οποίο ο ηλικιωμένος άνδρας πρέπει να τιμωρηθεί και να βασανισθεί ακόμη και στη μεταθανάτια ζωή. Ο Βοιωτός ποιητής αναφέρει την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου σύμφωνα με την οποία ο Τάνταλος σέρβριε τον τεμαχισμένο γιο του, Πέλοπα, ως γεύμα στους ολύμπιους θεούς κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου που οργάνωσε προς τιμή τους. Λέγεται ότι μόλις οι θεοί ανακάλυψαν αυτή την αποτρόπαια πράξη ανέστησαν τον Πέλοπα μέσα από το καζάνι που τον είχε βράσει ο Τάνταλος και αντικατέστησαν το μέρος του ώμου του που έλειπε από ελεφαντόδοντο και τιμώρησαν τον Τάνταλο στον Άδη (24-28).

Ο Πίνδαρος αποδίδει το γεγονός της εξιστόρησης μιας τόσο αποτρόπαιης και βάνουσης ιστορίας στην ανάγκη των ανθρώπων να γοητεύονται από υπερβολικές αφηγήσεις (28-32) και τα κουτσομπολιά ενός ζηλιάρη γείτονα του Ταντάλου (46-51). Στη συνέχεια, ο ποιητής εκθέτει τη δική του εκδοχή του μύθου σύμφωνα με την οποία ο Πέλοπας γεννήθηκε με ώμο από ελεφαντόδοντο (26-27) και ο Τάνταλος πρόσφερε ένα συμπόσιο στους θεούς κατά τη διάρκεια του οποίου ο Ποσειδώνας ερωτεύτηκε τον Πέλοπα και τον πήρε μαζί του στον Όλυμπο, όπως έκανε αργότερα ο ίδιος ο Δίας με τον Γανυμήδη:

*υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία π' ῥοτέρων φθέγξομαι, / ὅπ' ἔκάλεσε πατὴρ τὸν εὐνομώτατον /
ἐς ἔρανον φίλαν τε Σίπυλον, / ἄμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων, τότ' Ἀγ' λαοτρίαιναν
ἀρπάσαι, / δαμέντα φ' ῥένας ἰμέρω, χρυσέαισί τ' ἄν' ἵπποις / ὕπατον εὐρυτίμου ποτὶ δῶμα
Διὸς μεταβᾶσαι· ἔνθα δευτέρῳ χρόνῳ ἤλθε καὶ Γανυμήδης / Ζηνὶ τούτ' ἐπὶ χ' ῥέος. 36-
45⁷².*

⁷² Sandys, 1937.

Ο Τάνταλος έκλεψε την τροφή και το ποτό των ολύμπιων θεών, νέκταρ και αμβροσία αντίστοιχα, με τα οποία τον είχαν κάνει αθάνατο, και τα έδωσε στους θνητούς συντρόφους του· η πράξη του αυτή είχε ως αποτέλεσμα την τιμωρία του από τα θύματα της κλοπής:

*εί δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποῖ / ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος· ἀλλὰ γὰρ
καταπέψαι / μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν / ἅταν ὑπέροπ' ἴλον, ἄν τοι πατὴρ
ὑπερ κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον, / τὸν αἰεὶ μενοιπῶν κεφαλᾶς βαλεῖν / εὐφροσύνας
ἀλάται. / ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον τοῦτον ἐμπεδόμοχθον / μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον,
ἀθανάτους ὅτι κλέψαις / ἀλίκεσσι συμπόταις / νέκταρ ἀμβροσίαν τε / δῶκεν, οἷσιν
ἄφθιτον / θέν νιν. εἰ δὲ θεὸν ἀνὴρ τις ἔλπεται <τι> λαθέμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει. / τοῦνεκα
{οἱ} π' ῥοῆκαν υἱὸν ἀθάνατοῖ <οἱ> πάλιν (54-65).*

Ο Πέλοπας με τη βοήθεια των θεών του Ολύμπου επέστρεψε στη γη (65-66) και όταν πια ενηλικιώθηκε θέλησε να παντρευτεί την Ιπποδάμεια, κόρη του Οινόμαου, την οποία έπρεπε προηγουμένως να κερδίσει σε έναν αγώνα αρματοδρομίας με τον πατέρα της. Ο Οινόμαος είχε επινοήσει έναν τρόπο προκειμένου να αποφεύγει να παντρεύσει την κόρη του με τους μελλοντικούς μνηστήρες της. Συγκεκριμένα, ο βασιλιάς είχε θέσει ως προϋπόθεση για τον γάμο της αγαπημένης του κόρης την νίκη του υποτιθέμενου μνηστήρα σε έναν αγώνα αρματοδρομίας με τον ίδιο αντίπαλο. Το έπαθλο του αγώνα ήταν ότι σε περίπτωση που κάποιος μνηστήρας κέρδιζε θα έπαιρνε για νόμιμη σύζυγό του την Ιπποδάμεια, αν όμως ο μνηστήρας έχανε ο Οινόμαος θα διέταζε να τον σκοτώσουν. Ο Πέλοπας γνωρίζοντας όλα αυτά κάλεσε τον πρώην εραστή του Ποσειδώνα να τον βοηθήσει και ο θεός της θάλασσας του έδωσε ένα χρυσό άρμα και φτερωτά άλογα, μέσα τα οποία τον βοήθησαν να κερδίσει την αρματοδρομία με αντίπαλο τον Οινόμαο. Ο Πέλοπας κατάφερε να παντρευτεί την Ιπποδάμεια, με την οποία απέκτησε έξι γιούς (67-89). Κατά την άποψη του Πίνδαρου, ο τάφος του Πέλοπα βρίσκεται δίπλα στον βωμό του Δία στην Ολυμπία (90-93).

Ολοκληρώνοντας σταδιακά την ωδή του την αφιερωμένη στον Ιέρωνα, ο Πίνδαρος αναφέρει την περιβόητη φήμη του τύραννου των Συρακουσών και των ολυμπιακών νικητών (93-99). Συγκεκριμένα, ο Βοιωτός ποιητής επαινεί τον Ιέρωνα ως τον πιο δημοφιλή και ισχυρό οικοδεσπότη της εποχής του (100-108) και ελπίζει ότι θα μπορέσει να τον επαινέσει σε κάποια ωδή για μια μελλοντική του νίκη (108-111). Καταλήγει, κάνοντας μια ευχή ώστε ο Ιέρων να απολαμβάνει μια υψηλή κοινωνική

θέση για το υπόλοιπο της ζωής του και εκείνος να επαινεί μέσω των ωδών τους ολυμπιακούς νικητές ως ο κορυφαίος Έλληνας ποιητής (111-116).

Ο Πίνδαρος, έπειτα του παραλληλισμού του ήλιου ως το πιο λαμπρό αστέρι με τους Ολυμπιακούς Αγώνες, περνά στο κύριο μέρος της ωδής του αναφέροντας τον έρωτα του πανίσχυρου θεού της θάλασσας, Ποσειδώνα, προς τον Πέλοπα τη στιγμή που αναδύθηκε από το καζάνι της μοίρας Κλωθώ *ἐπεὶ νιν καθαρὸν λέβητος ἔξελε*⁷³. Οι μελετητές θεωρούν ότι είναι πολύ πιθανόν στο συγκεκριμένο *καθαρόν λέβητα* να πραγματοποιήθηκε η αναγέννηση του Πέλοπα από τον Δία εκεί που λίγο πριν ο βιολογικός πατέρας του, Τάνταλος, τον είχε τεμαχίσει και βράσει για να τον προσφέρει ως γεύμα στους ολύμπιους θεούς. Ενδεχομένως, ο ποιητής με τον όρο *καθαρόν* να εννοεί ότι το καζάνι έχει καθαριστεί και εξαγνιστεί από την προηγούμενη μόλυνση, δηλαδή το αποτρόπαιο έγκλημα που διέπραξε ο Τάνταλος⁷⁴. Ο Πέλοπας αναδύθηκε από το καζάνι με τη βοήθεια της Κλωθούς⁷⁵ και έλαμπε χάρη στον ελεφαντόδοντο ώμο του⁷⁶. Από την άλλη πλευρά, η Ζωγράφου υποστηρίζει ότι ο *καθαρός λέβητας* είναι εκείνο το καζάνι στο οποίο πλύθηκε ο ήρωας μετά τη γέννησή του⁷⁷. Το «αγνό» καζάνι του Πίνδαρου έρχεται σε πλήρη αντίθεση με το μισρό καζάνι του Ταντάλου. Ο Βοιωτός ποιητής στους επόμενους στίχους (28-35) ανακόπτει την αφήγηση της παραδοσιακής εκδοχής του μύθου για να μπορέσει να καταγγείλει την απατηλή και σαγηνευτική δύναμη της ποίησης. Ο Πίνδαρος καταθέτει ότι ένας άνδρας και ακόμη περισσότερο ένας ποιητής θα πρέπει να μιλάει σωστά και λογικά για τους θεούς και να μην προσπαθεί να τους προσάψει τόσο αποτρόπαια εγκλήματα.

Οι ολύμπιοι θεοί δεν διστάζουν να τιμωρήσουν ακόμη και μετά θάνατον τον Τάνταλο για το αποτρόπαιο έγκλημά του. Ο Πίνδαρος θεωρεί ότι μόνο εξαιτίας της σαγηνευτικής ιδιότητας της ποίησης είναι δυνατόν οι άνθρωποι να πιστέψουν ότι ο Πέλοπας προσφέρθηκε στους αθάνατους θεούς ως γεύμα από τον ίδιο του τον πατέρα.

⁷³ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 26

⁷⁴ Ο Gerber υποθέτει ότι ο όρος *καθαρόν* μπορεί να σημαίνει ακόμη δύο πράγματα 1) είναι καθαρό με την έννοια ότι είναι αμόλυντο και 2) διαθέτει καθαρτικές δυνάμεις. Gerber, 1982, 57.

⁷⁵ Η Κλωθώ είναι μία από τις μοίρες, η οποία είναι παρούσα στην ανάσταση του Πέλοπα και συνδέεται με την Ειλείθια, θεά του τοκετού, οι οποίες είναι επίσης παρούσες στην «γέννηση» των Ολυμπιακών Αγώνων. Ωστόσο, σε άλλους συγγραφείς κυριαρχούν διαφορετικές θεότητες στην αναγέννηση του Πέλοπα π.χ. Ρέα, Ερμής. Gerber, 1982, 57.

⁷⁶ Λέγεται ότι η Δήμητρα έφαγε τον ώμο του διαμελισμένου Πέλοπα και όταν ο νεαρός άνδρας αναγεννήθηκε του έλειπε ο ώμος του τον οποίο οι θεοί αντικατέστησαν με ένα κομμάτι από ελεφαντόδοντο. Ο Gerber θεωρεί ότι ο ώμος από ελεφαντόδοντο αποτελεί ένα σημάδι ομορφιάς και με την αναφορά σε αυτό το θέμα ο Πίνδαρος επαινεί τον Πέλοπα παρά το γεγονός ότι συνεχίζει να απορρίπτει αυτή την εκδοχή του μύθου. Gerber, 1982.

⁷⁷ Zografou, 2005, 131.

Ωστόσο, καθήκον του ποιητή είναι να αποκαταστήσει αυτή την παρανόηση, καθώς οι άνθρωποι και ακόμα περισσότερο οι ποιητές είναι οι αρμόδιοι για να μιλήσουν σωστά για τους θεούς.

Ο Πίνδαρος αναφέρει την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου (36-45) προκειμένου στη συνέχεια να την απορρίψει και να εισαγάγει τη δική του. Αρχικά, ο ποιητής απευθύνεται στον Πέλοπα ως γιο του Ταντάλου *υιέ Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία προτέρων φθέγξομαι*. Σύμφωνα με την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου ο Τάνταλος κάλεσε τους ολύμπιους θεούς στο αγαπημένο του όρος Σίπυλο προκειμένου να παραθέσει ένα γεύμα προς τιμή τους ως αντάλλαγμα της δικής του πρόσκλησης στο θεϊκό συμπόσιο. Ο Πίνδαρος, βέβαια, όπως και καμία άλλη πηγή, δεν αναφέρει τον λόγο που οι θεοί προχωρούν σε μια τέτοια εξαίρεση και τιμούν τόσο πολύ τον θνητό άνδρα δίνοντάς του την ευκαιρία να είναι συνδαιτυμόνας και φίλος τους. Κατά τη διάρκεια της συγκεκριμένης γιορτής λέγεται ότι ο Τάνταλος τεμάχισε τον γιο του, τον έβρασε και τον μοίρασε ως κύριο πιάτο στους θεούς. Ο Πίνδαρος δηλώνει πως ο Πέλοπας εξαφανίστηκε μετά το τέλος του συμποσίου, και παρατηρεί πως η ανθρώπινη κοινότητα δεν ανέλαβε την προσπάθεια να τον αναζητήσει και να τον επαναφέρει στο σπίτι του. Αντίθετα, ο ποιητής αναφέρει πως δημιουργήθηκε μια τρομερή και τρομακτική ιστορία, η οποία βασίστηκε σε κακόβουλες φήμες ενός φθονερού γείτονα.

Ο ποιητής εισαγάγει τη δική του εκδοχή του παραδοσιακού μύθου από την αρχή της αφήγησης, αναφέροντας τον έρωτα του Ποσειδώνα με τον Πέλοπα, ο οποίος προέκυψε λόγω του ελεφαντόδοντου ώμου. Αναφέρει επίσης τον τρόπο με τον οποίο ο θεός μετέφερε τον Πέλοπα στον Όλυμπο, παραποιώντας τον μύθο, παραδείγματος χάριν, με τον τρόπο που αργότερα ο Δίας μετέφερε τον Γανυμήδη (46-51).

Ο Πίνδαρος παρουσιάζει λεπτομερώς την παραδοσιακή εκδοχή των προκατόχων του και μεταβαίνει σε μια νέα και διαφορετική εκδοχή του ταντάλιου μύθου, τη δική του. Το ενδιαφέρον του κινήθηκε γύρω από την τάση των ψευδών ιστοριών γύρω από το πρόσωπο του Ταντάλου και των οποίων το αποτέλεσμα ήταν να διεγερθεί το ενδιαφέρον και η εμπιστοσύνη των ακροατών παρά το γεγονός ότι στο τέλος θα αποκαλυφθεί η αναξιοπιστία των αναληθών ιστοριών, όπως συμβαίνει σε κάθε περίπτωση με τις ψευδείς ιστορίες. Ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στην ψευδή ιστορία των προκατόχων του και την αξιόπιστη δική του εκδοχή είναι η μετάβαση από τα ψέματα των άλλων στη δική του αλήθεια. Η μετάβαση των μυθικών αφηγήσεων

ολοκληρώνεται με την επικριτική στάση του απέναντι σε εκείνους που εκφράζουν αναληθείς και προσβλητικές ιστορίες εναντίον των θεών. Ο Gerber ερμηνεύει αυτή τη δήλωση αφενός ως απεικόνιση της ευσέβειας του Πίνδαρου αφετέρου ως ένα ρητορικό εργαλείο το οποίο χρησιμοποιεί για να αρνηθεί την αλήθεια ενός μύθου που θεωρεί προσβλητικό. Τέλος, το να αναφερθεί η εκδοχή της αφήγησης του μύθου και η σταδιακή εγκατάλειψη αυτής της εκδοχής χρησιμεύει για να κεντρίσει το ενδιαφέρον του κοινού και να υπογραμμίσει την προσέγγιση που πρόκειται να ακολουθήσει ο ποιητής⁷⁸.

Ο ποιητής έφτασε στο σημείο από όπου ξεκίνησε και έτσι διακόπτει την αφήγησή του για να εισαγάγει τη δική του εκδοχή του μύθου, ο οποίος παραλλάσσει όχι μόνο το λόγο της εξαφάνισης του νεαρού Πέλοπα, αλλά και το έγκλημα που διέπραξε ο πατέρας του, Τάνταλος (52-66). Συγκεκριμένα, ο Πίνδαρος σχολιάζει ότι αδυνατεί να χαρακτηρίσει τους θεούς λαίμαργους εξαιτίας των φτηνών σχολίων ενός συκοφάντη *ἀμέραι δ' ἐπίλοιποι μάρτυρες σοφώτατοι. ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἶπειν· ἀφίσταμαι· ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους*⁷⁹. Ο Gerber μεταφράζει τον όρο *γαστρίμαργον* ως *λαίμαργος*, καθώς υποδηλώνει μια υπερβολική αγάπη για το φαγητό που έχει ως αποτέλεσμα την κατανάλωση της ανθρώπινης σάρκας. Επίσης, ο μελετητής υποθέτει ότι ο Πίνδαρος απορρίπτει εκείνη την εκδοχή του μύθου σύμφωνα με την οποία οι θεοί επέτρεψαν στη λαιμαργία τους να τυφλώσει την επίγνωσή τους για την αληθινή φύση του γεύματος που κατανάλωναν. Ορισμένοι λογοτέχνες προσπάθησαν να εξιλεώσουν και να απαλλάξουν τη Δήμητρα από την κατηγορία της λαιμαργίας εναποθέτοντας το ατυχές γεγονός στη θλίψη της για τον χαμό της κόρης της. Στοιχεία ενός ευγενούς και ελεύθερου ανθρώπου είναι ο έλεγχος στα ζωώδη ένστικτα και ιδιαίτερα στο αίσθημα της όρεξης, επομένως οι θεοί ως ανώτερα πνευματικά όντα θα πρέπει να διατηρούν και πράγματι διατηρούν έναν παρόμοιο έλεγχο. Τέλος, ο Gerber αναφέρει ότι παρά το γεγονός ότι οι θεοί στον Όλυμπο τρέφονται αποκλειστικά από νέκταρ και αμβροσία εντούτοις δεν μπορεί να τους ασκηθεί κριτική για την κατανάλωση κρέατος, καθώς βρίσκονται στη γη⁸⁰.

Ο Τάνταλος τιμωρήθηκε από τον ολύμπιο Δία με έναν πελώριο βράχο να αιωρείται πάνω από το κεφάλι του εξαιτίας της αχαριστίας και της απληστίας του.

⁷⁸ Gerber, 1982, 69.

⁷⁹ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 52-53

⁸⁰ Gerber, 1982, 87-89.

Επίσης, ο Τάνταλος δέχθηκε τις μεγαλύτερες τιμές ως θνητός ανάμεσα στο ανθρώπινο είδος να παρευρίσκεται στα συμπόσια των ολύμπιων θεών και να είναι μέλος της θεϊκής συντροφιάς τους. Ο άπληστος άνδρας όμως δεν εκτίμησε το θείο δώρο και σε μια στιγμή έκλεψε τη θεϊκή τροφή και το αθάνατο ποτό τους, το νέκταρ και την αμβροσία, με τα οποία τον είχαν κάνει αθάνατο, για να τα προσφέρει στους θνητούς συντρόφους του. Ο Δίας τιμώρησε αυτή την απληστία και την αχαριστία του θνητού άνδρα βάζοντας έναν πελώριο βράχο να κρέμεται πάνω από το κεφάλι του και μέσω της διαρκούς προσπάθειάς του να τον πετάξει από πάνω του απομακρυνόταν όλο και περισσότερο από την ευχαρίστηση και την γαλήνη που αποτελούσαν απόρροια των θείων δώρων. Οι αθάνατοι θεοί έστειλαν ξανά τον γιο του, Πέλοπα, στη γη ανάμεσα στο ανθρώπινο είδος. Επομένως, παρά το γεγονός ότι ο Πίνδαρος απορρίπτει την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου⁸¹ εντούτοις διατηρεί κάποια σημαντικά στοιχεία του μύθου όπως είναι ο έρωτας του θεού Ποσειδώνα προς τον νεαρό Πέλοπα και την ύπαρξη ενός ελεφαντόδοντου ώμου, ο οποίος αποτελεί διακριτικό στοιχείο του Πέλοπα και των απογόνων του. Άλλωστε, ο ώμος από ελεφαντόδοντο είναι εκείνος που γοήτευσε τον Ποσειδώνα και ερωτεύτηκε τον Πέλοπα.

Σχετικά με τη φύση του εγκλήματος που διέπραξε ο Τάνταλος και που οδήγησε στην τιμωρία και τον σωφρονισμό του ακόμη και μετά τον θάνατό του, φαίνεται ότι ο μυθικός ήρωας εμφανίζει μια εμμονή με την αλλαγή των γευμάτων, ακόμη και σε περιστάσεις που θεωρούνται ακατάλληλες. Παρά το γεγονός ότι στην ομηρική εκδοχή δεν γίνεται αναφορά στο είδος του εγκλήματος που επέφερε τη βάνανυση μεταθανάτια τιμωρία του εντούτοις στην πινδαρική ωδή παρουσιάζονται δύο εκδοχές της μυθολογικής παράδοσης. Η διάκριση των θεϊκών όντων, των ανθρώπων και των ζώων είναι σημαντική προκειμένου να εξετάσουμε τον πινδαρικό συλλογισμό και ενδεχόμενες μυθολογικές ερμηνείες. Οι θεοί ανήκουν στην ανώτερη κατηγορία ως ανώτερα πνευματικά όντα, κατώτεροι τους είναι οι άνθρωποι και στο τελευταίο στάδιο είναι τα ζώα. Οι άνθρωποι μπορούν να τρέφονται με γεωργικά και κτηνοτροφικά προϊόντα, αλλά απαγορεύεται να σκοτώσουν και να φάνε έναν άλλον συνάνθρωπό τους. Οι θεοί τρέφονται αποκλειστικά από νέκταρ και αμβροσία, υλικά τα οποία οι άνθρωποι απαγορεύονται να γευτούν εξαιτίας της θνητής φύσης τους.

⁸¹ Πίνδαρος, *Ολυμπιονίκος* 1, 24-30

Ο Τάνταλος έχει την τάση να διαταράζει την κοσμική τάξη. Συγκεκριμένα, κατά την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου, ο ασεβής θνητός τεμαχίζει τον γιο του και τον βράζει σε ένα καζάνι προκειμένου να τον προσφέρει ως γεύμα στους ολύμπιους θεούς στο όρος Σίτυλο. Μεταβάλλει το απαραίτητο γεύμα των θεών από νέκταρ και αμβροσία σε ανθρώπινη σάρκα και συγκεκριμένα στη σάρκα του ίδιου του παιδιού διαπράττοντας και το μιαιρό έγκλημα της παιδοκτονίας. Κατά την πινδαρική εκδοχή ο Τάνταλος κλέβει το νέκταρ και την αμβροσία των θεών για να τα προσφέρει στους θνητούς συντρόφους του μη δίνοντας σημασία ότι το νέκταρ θα μπορούσε να είναι ένας αναγραμματισμός το όρου νεκρός και η αμβροσία (α + βροτός) να είναι ακατάλληλη για τους θνητούς.

Καταλήγουμε ότι η αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο αναδεικνύει την αναπόφευκτη σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη πείνα και τη θεϊκή παρέμβαση. Ο Τάνταλος κλέβει την τροφή και το ποτό από τους θεούς για να τα προσφέρει στους θνητούς, αναδεικνύοντας έτσι την ανθρώπινη ανάγκη για επιβίωση και την επιθυμία για θεϊκή παρέμβαση. Αυτή η ενέργεια μεταφράζεται σε ένα βαθύτερο επίπεδο της ανθρώπινης ψυχής και αποτελεί ένα είδος μεταφοράς της φυσικής ανάγκης για τροφή και ικανοποίηση στο πνευματικό επίπεδο. Ένας κεντρικός παράγοντας που αναδεικνύεται είναι η σημασία του ελέγχου των ζωωδών ενστίκτων, κυρίως της πείνας, στην ανθρώπινη εμπειρία. Οι θεοί, ως ανώτερα πνευματικά όντα, αντιπροσωπεύουν την αρχέγονη αρμονία και τον έλεγχο που πρέπει να διατηρείται στην σχέση των ανθρώπων με την πείνα. Η αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο αναδεικνύει τη σημασία του αυτο-έλεγχου και της αρμονίας με το περιβάλλον, παρέχοντας έτσι ένα πνευματικό μοντέλο για τη διαχείριση των ανθρώπινων επιθυμιών και αναγκών. Τέλος, η αναδιατύπωση του μύθου αντιμετωπίζεται ως ένας μηχανισμός ερμηνείας και κατανόησης της ανθρώπινης φύσης και των θεϊκών αξιών μέσω της ποίησης. Η ποίηση λειτουργεί ως μέσο έκφρασης και κατανόησης της ανθρώπινης εμπειρίας και αναδεικνύει τις αλήθειες που κρύβονται πίσω από τις πράξεις και τις αξίες των ανθρώπων. Η αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο προσφέρει ένα πλαίσιο ερμηνείας για την ανθρώπινη πείνα και τη σχέση της με το θεϊκό, παρέχοντας έτσι βαθύτερη κατανόηση της ανθρώπινης και θεϊκής φύσης.

Η αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο αναδεικνύει σημαντικά θέματα που αφορούν τη σχέση της ανθρώπινης πείνας με τον θεϊκό κόσμο και την ανθρώπινη φύση. Αυτά τα θέματα είναι επίσης κεντρικά στο έργο του Λουκιανού, *Νεκρικοί*

Διάλογοι. Στο έργο αυτό, ο Τάνταλος συναντά τον Μένιππο στον μεταθανάτιο κόσμο και συζητούν για την τιμωρία του Ταντάλου. Η συνάντηση αυτή προσφέρει ένα πλαίσιο για την εξερεύνηση των θεμάτων της ανθρώπινης πείνας, της θεϊκής επέμβασης και της τιμωρίας μετά τον θάνατο. Μέσω του διαλόγου ανάμεσα στον Τάνταλο και τον Μένιππο, αναδεικνύονται οι διάφορες πτυχές της ανθρώπινης φύσης και η σχέση της με την θεϊκή τάξη, προσφέροντας μια εμβάθυνση στη θεϊκή και ανθρώπινη εμπειρία που αναδύεται και μέσα από την αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο. Έτσι, οι *Νεκρικοί Διάλογοι* του Λουκιανού συνδέονται οργανικά με την αναδιατύπωση του μύθου από τον Πίνδαρο, ενισχύοντας την κατανόηση και την ερμηνεία των θεμάτων που αφορούν την ανθρώπινη πείνα και τη σχέση της με το θεϊκό.

Λουκιανός, *Νεκρικοί Διάλογοι*, 7

Διψάνε οι νεκροί;

Ο Λουκιανός μέσω των *Νεκρικών Διαλόγων* μάς βυθίζει σε μια σφαιρική αντίληψη της ανθρώπινης εμπειρίας μετά τον θάνατο. Ο Λουκιανός, μέσα από τους διαλόγους του, αναδεικνύει τη σημασία της πείνας ως ένα από τα θεμελιώδη ανθρώπινα βιώματα που συνεχίζουν να απασχολούν τη συνείδηση ακόμη και μετά τον θάνατο. Οι διάλογοι αυτοί διακρίνονται για την πνευματική τους ευφυΐα και την ειρωνεία με την οποία αντιμετωπίζουν τα θεολογικά θέματα. Μέσα από αυτό το πλαίσιο, ο Λουκιανός εξερευνά την ανθρώπινη πείνα ως ένα φαινόμενο που υπερβαίνει τα σύνορα του φυσικού και εισβάλλει σε μια διάσταση μεταφυσικής συνείδησης και πνευματικής περιπλάνησης. Μέσα από αυτήν την οπτική, οι διάλογοι του Λουκιανού αναδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο η πείνα διαμορφώνει την ανθρώπινη εμπειρία και συνδέεται με τις θεολογικές αναζητήσεις της ανθρώπινης ψυχής.

Οι 30 *Νεκρικοί Διάλογοι* είναι το πιο γνωστό έργο του Λουκιανού, διότι είναι σύντομοι διάλογοι μεταξύ γνωστών μυθικών και ιστορικών προσώπων με περιστατικά που διαδραματίζονται στον κόσμο των νεκρών. Κατά τον Χρηστίδη οι *Νεκρικοί Διάλογοι* αποτελούν έναν ενδιάμεσο κρίκο ανάμεσα στους διαλόγους τους επηρεασμένους από τον μίμο και την νέα κωμωδία, αλλά και με μια άλλη ομάδα διαλόγων οι οποίοι ονομάζονται *Μενίππειοι*, διότι ο Λουκιανός τους συνέθεσε αντλώντας στοιχεία από τη σάτιρα του Μένιππου⁸².

⁸² Ο Μένιππος ήταν ένας κυνικός φιλόσοφος που έζησε τον 3^ο π.Χ. αιώνα και καταγόταν από τα Γάδαρα της Παλαιστίνης. Χρηστίδης, 2002, 32.

Στον έβδομο κατά σειρά διάλογο που εκτυλίσσεται ανάμεσα στον κυνικό φιλόσοφο Μένιππο και τον Τάνταλο, ο Μένιππος βρίσκει τον Τάνταλο να κλαίει δίπλα σε μια λίμνη και τον ρωτά τι του συμβαίνει⁸³. Ένας αρκετά ενδιαφέρων διάλογος εκτυλίσσεται ανάμεσα στα δύο πρόσωπα με τη βοήθεια του οποίου ο ποιητής προσφέρει αρκετές απαντήσεις και ερμηνείες αναφορικά με τα ερωτήματα και τις απορίες που γεννιόνται στο άκουσμα του μύθου του Ταντάλου και της μεταθανάτιας τιμωρίας του.

Ο Τάνταλος βρίσκεται στην άκρη της λίμνης, θρηνολογεί⁸⁴ και απαντά στον Μένιππο, που τον ρωτά, ότι θρηνολογεί και κλαίει για τον εαυτό του επειδή πεθαίνει από την δία: *ὅτι, ὦ Μένιππε, ἀπόλωλα ὑπὸ τοῦ δίψου*⁸⁵. Η πρώτη σκέψη που έρχεται στο νου του Μένιππου είναι ότι ο Τάνταλος είναι τόσο αργός που καθυστερεί πολύ να σκύψει για να πιει νερό ή έστω να το πάρει στη χούφτα του: *οὕτως ἀργὸς εἶ, ὡς μὴ ἐπικύσας πιεῖν ἢ καὶ νῆ Δία γε ἀρυσάμενος κοίλῃ τῆ χειρὶ*; Ενδεχομένως, αυτή η αργή κίνηση να οφείλεται στα γηρατειά του Ταντάλου εξαιτίας των οποίων καθυστερεί να πιει νερό από τη λίμνη.

Ο Τάνταλος περιγράφει στον συνομιλητή του Μένιππο ακριβώς όσα βιώνει. Ο νεκρός άνδρας καθιστά σαφές ότι δεν μπορεί να πιει νερό με κανέναν τρόπο: *οὐδὲν ὄφελος, εἰ ἐπικύσασαι· φεύγει γάρ τὸ ὕδωρ, ἐπειδὰν προσιόντα αἴσθηταί με· καὶ ἦν δέ ποτε καὶ ἀρύσσομαι καὶ προσενέγκω τῷ στόματι, οὐ φθάνω βρέξας ἄκρον τὸ χεῖλος, καὶ διὰ τῶν δακτύλων διαρρυέν οὐκ οἶδ' ὅπως αὐθις ἀπολείπει ξηρὰν τὴν χεῖρά μοι*. Συγκεκριμένα, ο Τάνταλος όσο πλησιάζει το νερό τόσο εκείνο απομακρύνεται. Στην περίπτωση που ο Τάνταλος καταφέρει να φτάσει το νερό και να το φέρει με τα χέρια ως το στόμα του δεν προλαβαίνει να βρέξει ούτε την άκρη των χειλιών του και εκείνο χύνεται ανάμεσα στα δάχτυλά του και το χέρι του γίνεται πάλι στεγνό χωρίς ο ίδιος να καταλαβαίνει τον τρόπο που συμβαίνει όλο αυτό. Μια ερμηνεία που μπορούμε να εξετάσουμε είναι η πιθανότητα ότι αυτή η αναφορά στην ανικανότητα του Ταντάλου ενδέχεται να αποτελεί έναν υπαινιγμό σχετικά με την ηλικία και την αδυναμία που συνδέεται με αυτήν. Η αναφορά στην ανικανότητά του μπορεί να υποδηλώνει τη

⁸³ Ο Μένιππος, στους *Νεκρικούς Διαλόγους* του Λουκιανού, συζητά επίσης με τον Χείρωνα τη σχέση της ψυχής με το σώμα στη μεταθανάτια ζωή.

⁸⁴ Αντιθέτως, στην ομηρική εκδοχή ο Τάνταλος βρίσκεται μέσα στη λίμνη του Κάτω Κόσμου και το νερό φτάνει ως το πηγούνι του.

⁸⁵ Στη συγκεκριμένη διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα των *Νεκρικών Διαλόγων* ακολουθώ τη στερεότυπη έκδοση του Χρηστίδη.

φθίνουσα φυσική ικανότητα του Ταντάλου, που ίσως να είναι αποτέλεσμα της γήρανσής του. Επιπλέον, ο ενδεχόμενος υπαινιγμός στο ζεστό κλίμα του κόσμου των νεκρών μπορεί να είναι μια ειρωνική αναφορά στην απόλυτη ανυπαρξία και την αναποτελεσματικότητα των προσπαθειών του Ταντάλου, εφόσον ακόμη και στον κόσμο των νεκρών δεν μπορεί να απολαύσει ούτε την τροφή ούτε το ποτό. Ο Τάνταλος αναφέρει ότι το νερό χάνεται από τα χέρια του, τα οποία μένουν πάλι στεγνά χωρίς να καταλαβαίνει τον τρόπο. Πολύ πιθανόν στον κάτω κόσμο το κλίμα να είναι αρκετά ξηρό και ζεστό και αυτή ακριβώς η συνθήκη και η θερμοκρασία της ατμόσφαιρας να εξουδετερώνει κάθε στοιχείο υγρασίας και με αυτόν τον τρόπο το χέρι του Ταντάλου να παραμένει στεγνό μέσα σε τόσο σύντομο χρονικό διάστημα. Η Γκάρτζιου θεωρεί ότι το μαρτύριο του Ταντάλου σε μεγεθυμένη κλίμακα εκφράζει την αιωνιότητα της κατάστασης των νεκρών που χαρακτηρίζονται ως αποστεγνωμένοι και διψασμένοι στις αρχαίες πηγές⁸⁶.

Ο Μένιππος αναφέρει στον Τάνταλο το πόσο παράξενο και αφύσικο μαρτύριο είναι αυτό που περνά ο δεύτερος στη μεταθανάτια ζωή. Ο συνομιλητής του Ταντάλου αναρωτιέται πως είναι δυνατόν η ψυχή ενός νεκρού σώματος, το οποίο βρίσκεται θαμμένο κάπου στη Λυδία, να πεινάει και να διψάει. Ενδεχομένως, το σώμα του νεκρού Ταντάλου να βρίσκεται στο στάδιο της αποσύνθεσης, επομένως πως είναι δυνατόν ένα σώμα που τείνει να εξαφανιστεί, εάν δεν έχει ήδη εξαφανιστεί, να ταλαιπωρείται από την μη πλήρωση των ανθρώπινων αναγκών που αφορούν τους ζωντανούς ανθρώπους; Η ψυχή του νεκρού Ταντάλου είναι ελεύθερη από το φθαρτό σώμα, επομένως δεν είναι δυνατόν να είναι ακόμα συνδεδεμένη μαζί του και να νιώθει όλα εκείνα που ένιωθε όταν βρισκόταν στο σώμα του.

Ο Τάνταλος υποστηρίζει ότι αυτή ακριβώς είναι η τιμωρία του να διψά η ψυχή του σαν να βρισκόταν στο σώμα του: *Τοῦτ' αὐτὸ ἢ κόλασις ἐστὶ, τὸ διψῆν τὴν ψυχὴν ὡς σῶμα οὐσαν*. Ο Μένιππος προσπαθεί να συμμαριστεί αυτή τη σκέψη του Ταντάλου ότι η τιμωρία του είναι να διψά η ψυχή του σαν να ήταν ζωντανό το σώμα του, τότε αναρωτιέται που βρίσκεται το κακό σε όλη αυτή την κατάσταση και κλαίει. Υπάρχει το ενδεχόμενο ενός δεύτερου θανάτου ή ενός άλλου κόσμου του Άδη εκτός από εκεί που ήδη βρίσκονται; Οι δύο συνομιλητές είναι ήδη νεκροί, επομένως δεν είναι δυνατόν να πεθάνουν ξανά λόγω χάρη από πείνα ή δίψα, ούτε είναι δυνατόν να βρεθούν σε

⁸⁶ Γκάρτζιου-Τάττη, 2021, 215.

κάποιον άλλον κόσμο, όπως συνέβη όταν ζούσαν δηλαδή από τον κόσμο των ζωντανών να βρεθούν στον κόσμο των νεκρών. Επομένως, ο Μένιππος αδυνατεί να κατανοήσει τι είναι αυτό που βασανίζει ή τι είναι αυτό που φοβάται ο Τάνταλος ότι θα υποστεί, καθώς η τιμωρία του κατά κάποιον τρόπο δεν υφίσταται στον κόσμο τους. Ο Τάνταλος κατανοεί όσα αναφέρει ο Μένιππος και αναγνωρίζει το πόσο περίεργη είναι η κατάσταση στην οποία βρίσκεται για να μπορέσει κάποιος να τον καταλάβει και να συναισθανθεί τα όσα βιώνει. Ο Τάνταλος συμμερίζεται τις σκέψεις του Μένιππου και του εξηγεί ότι αυτή ακριβώς είναι η καταδίκη του να επιθυμεί να πει χωρίς να υπάρχει κάποιος λόγος.

Ο Μένιππος αγανακτισμένος πια με όσα υποστηρίζει ο Τάνταλος τον ειρωνεύεται και του λέει ότι πραγματικά χρειάζεται ένα ποτό και συγκεκριμένα ανέρωτο ελλέβορο⁸⁷, καθώς είναι μια τρέλα όλα όσα του λέει γιατί έχει πάθει το ακριβώς αντίθετο από εκείνο που παθαίνουν όλοι όσοι έχουν πέσει θύματα επίθεσης από σκυλιά, καθώς ο Τάνταλος φοβάται την δίψα και όχι το νερό. Η κατάσταση του Ταντάλου είναι τόσο τραγική που είναι διατεθειμένος να πει ακόμη και ελλέβορο προκειμένου να κατευνάσει αυτό το άρρωστο αίσθημα της δίψας που βιώνει, αλλά δυστυχώς δεν υπάρχει το συγκεκριμένο ποτό στον κάτω κόσμο.

Ο Μένιππος συνεχίζει να ειρωνεύεται τον Τάνταλο λέγοντάς του να μην ανησυχεί, καθώς ούτε ο ίδιος ούτε κανένας άλλος νεκρός είναι δυνατόν να πει ελλέβορο ή οποιοδήποτε άλλο ποτό ακόμη και νερό, επειδή αυτό είναι αδύνατον. Δεν υπάρχει καμία πιθανότητα ούτε με το πρόσχημα κάποιας καταδίκης ούτε για οποιονδήποτε άλλο λόγο ένας νεκρός να ταλαιπωρείται από το αίσθημα της δίψας ή να έχει την ανάγκη να πει νερό, αλλά και αυτό να συνέβαινε δεν θα υπήρχε καμία περίπτωση το νερό να μην τους πλησίαζε. Με αυτόν τον τρόπο ολοκληρώνεται ο διάλογος των δύο νεκρών δίχως να έχουν καταλήξει σε κάποιο συμπέρασμα και ο Τάνταλος συνεχίζει να ταλαιπωρείται χωρίς να λαμβάνει κάποιου είδους βοήθεια.

Η συζήτηση μεταξύ του Ταντάλου και του Μένιππου αποκαλύπτει πολλές ενδιαφέρουσες πτυχές σχετικά με το θέμα της πείνας και της δίψας στον κόσμο των νεκρών. Το φαινόμενο της ανίκανης ικανοποίησης των βασικών αναγκών σε αυτόν τον

⁸⁷ *έλλέβορος*: φυτό από το οποίο παραγόταν ένα φάρμακο για την θεραπεία κάποιων ψυχικών διαταραχών (Ιπποκράτης, *Περί διαίτης* 1.35) γι' αυτόν τον λόγο η φράση *πῖν' ἐλλέβορον* που αρχικά σήμαινε «πιες ελλέβορο» κατέληξε να σημαίνει «είσαι τρελός» (Αριστοφάνης, *Σφήκες*, 1489).

περίεργο και αντιφατικό κόσμο προκαλεί σημαντική ανασφάλεια και αγανάκτηση στους χαρακτήρες και αναδεικνύει ένα μυστήριο που παραμένει ανεξήγητο.

Η αποτυχία του Ταντάλου να ικανοποιήσει τη δίψα του παρά τις προσπάθειές του αποκαλύπτει την απομόνωσή του και την απογοήτευσή του, ενώ η αδυναμία του Μένιππου να κατανοήσει την κατάστασή του αποτυπώνει την ανασφάλεια και τον προβληματισμό του. Το σύνολο αυτών των παρατηρήσεων αναδεικνύει ένα συμβολικό δίλημμα που είναι αντιπροσωπευτικό της αναποτελεσματικότητας και της ανυπαρξίας στον κόσμο των νεκρών.

Κεφάλαιο 5. ΕΡΥΣΙΧΘΩΝ

Η τιμωρία της αδηφαγίας

Ο Ερυσίχθων αποτελεί μια εμβληματική μορφή τόσο της αρχαίας ελληνικής όσο και της λατινικής μυθολογίας όσον αφορά την απληστία του και την υπερβολή στην απόκτηση υλικών αγαθών· χαρακτηριστικά που τον οδήγησαν στην διάπραξη ανίερων σφαλμάτων και εν τέλει στην αυστηρή του τιμωρία. Στη συγκεκριμένη περίπτωση το θέμα της πείνας αποτελεί ένα είδος θεϊκής τιμωρίας με σκοπό την ατομική τιμωρία του θύτη και όχι τη νουθεσία σε κοινωνικό επίπεδο. Δεν είναι λίγοι εκείνοι οι συγγραφείς, αρχαίοι Έλληνες και Λατίνοι, που συμπεριέλαβαν τον μύθο του νεαρού άνδρα στα έργα τους προκειμένου να παρουσιάσουν τις σκέψεις τους σχετικά με τα κοινωνικά φαινόμενα της εποχής τους και φώτισαν έτσι και άλλες πλευρές της ιστορίας. Είναι σημαντικό να βρεθεί η άκρη του μίτου, αφού ξετυλιχθεί το μυθολογικό κουβάρι που έχουμε σήμερα στα χέρια μας.

Αρχικά, θεωρείται σκόπιμη η παρουσίαση της δομής του κεφαλαίου και των αρχαιοελληνικών μυθολογικών πηγών με τις οποίες θα ασχοληθώ στο παρόν τμήμα της διπλωματικής εργασίας. Στη συνέχεια, θα γίνει μια παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο πραγματεύονται τον μύθο οι αρχαίοι Έλληνες και Λατίνοι συγγραφείς έχοντας ως βάση και αφετηρία του κεφαλαίου τον λατρευτικό ύμνο -τον αφιερωμένο στη θεά Δήμητρα- του Κυρηναίου ποιητή, Καλλίμαχου, συγκεντρώνοντας όλες εκείνες τις πληροφορίες που τον αναδεικνύουν. Τέλος, θα επιχειρήσω να δώσω απαντήσεις στις επόμενες ερωτήσεις. Ποιος είναι ο σκοπός για τον οποίο οι αρχαίοι συγγραφείς περιλαμβάνουν στα έργα τους τον μύθο του Ερυσίχθωνα και πώς λειτουργεί η πείνα σε κάθε περίπτωση.

Αφετηρία και βάση του κεφαλαίου θα αποτελέσει ο έκτος ύμνος του Καλλίμαχου, τον οποίο ο Κυρηναίος ποιητής αφιερώνει στη θεά Δήμητρα και ενσωματώνει τον μύθο του νεαρού άνδρα⁸⁸. Ο Καλλίμαχος ενσωματώνει στον

⁸⁸ Οι καλλιμάχειοι ύμνοι σώζονται από την ελληνιστική περίοδο και έχουν θρησκευτικό χαρακτήρα· διακρίνονται συμβατικά σε δύο κατηγορίες: στους μιμητικούς/δραματικούς ύμνους και στους κλητικούς/ραψωδικούς ύμνους. Οι κλητικοί ύμνοι απευθύνονται στους θεούς με τη χρήση της τριτοπρόσωπης αφήγησης. Ο ποιητής με τους συγκεκριμένους ύμνους συνήθως εξυμνεί τη γέννηση μιας θεάς ή ενός θεού, ορισμένες ιδιότητές της/του ή κατορθώματα που έχει πραγματοποιήσει. Επομένως, ο ποιητής δίνει έμφαση στην αρετολογία της θεότητας. Ο ποιητής μέσω των μιμητικών ύμνων αναπαριστά σε πρώτο πρόσωπο μια ατμόσφαιρα γαλήνης που επικρατούσε στη θρησκευτική τελετουργία προς τιμή μιας ολύμπιας θεότητας πριν την επιφάνειά της και απαγγέλλεται από έναν λειτουργό, ο οποίος απευθύνεται στους κοινωνούς της τελετουργίας, Stephens, 2015, 11-12, 26-27.

λατρευτικό ύμνο τον μύθο του Ερυσίχθονα ως ένδειξη τιμής των ακολούθων της Δήμητρας αναφέροντας στοιχεία των λατρευτικών τελετουργιών της θεάς από τα Θεσμοφόρια και τα Ελευσίνια Μυστήρια και ως παράδειγμα προς αποφυγή για τις πιστές ακόλουθες της θεάς.

Η Δήμητρα τιμωρεί τον Ερυσίχθονα με *αΐθωνα λιμόν*. Ο όρος *αΐθων* φέρνει συνειρμικά στο νου το όνομα Αΐθων, το οποίο χρησιμοποιεί ο Οδυσσεάς κατά την επιστροφή του στην Ιθάκη. Συγκεκριμένα, ο ομηρικός ήρωας κρύβει την αληθινή του ταυτότητα πίσω από την πλαστή ταυτότητα που επινοεί όταν συναντά τη σύζυγό του, Πηνελόπη. Ο Οδυσσεάς μετατρέπεται -με τη βοήθεια της Αθηνάς- σε ζητιάνο και παρουσιάζεται στην Πηνελόπη με το όνομα Αΐθων προκειμένου να διατηρήσει κρυφή την ταυτότητά του φοβούμενος μήπως η αγαπημένη του σύζυγος δεν καταφέρει να συγκρατηθεί και εν τέλει φανερώσει την πραγματική του ταυτότητα με αποτέλεσμα να καταστρέψει το σχέδιο της μνηστηροφονίας. Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο λόγος για τον οποίο ο Οδυσσεάς επιλέγει να κρυφτεί πίσω από το προσωπείο του Αΐθωνα και ποια είναι η φαινομενική σχέση που τον συνδέει μαζί του στο ομηρικό έπος. Ο ομηρικός ήρωας σχετίζεται άμεσα με τη Μήστρα, η οποία είναι η κόρη του Ερυσίχθονα, που παντρεύτηκε τον Αυτόλυκο και απέκτησαν μαζί έναν γιο τον Λαέρτη⁸⁹.

Οι μεταγενέστεροι συγγραφείς του Καλλίμαχου, Έλληνες και Λατίνοι, ενσωμάτωσαν τον μύθο του ασεβούς άνδρα στα ποιητικά τους κείμενα όντας εμφανώς επηρεασμένοι από την καλλιμάχεια εκδοχή. Συγκεκριμένα, ο λατίνος ποιητής Οβίδιος εξιστόρησε τον μύθο του Ερυσίχθονα στο όγδοο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* προσφέροντας περισσότερες πληροφορίες αναφορικά με την ανίερη πράξη του νεαρού άνδρα και τον τρόπο τιμωρίας του.

Καλλίμαχος, Ύμνος στη Δήμητρα, 24-117

Ερυσίχθων, θύμα ή θύτης;

Η αναφορά του μύθου του Ερυσίχθονα από τον Καλλίμαχο αναδεικνύεται ως ένας σημαντικός και ενδιαφέρων τρόπος για να εξερευνήσουμε το θέμα της πείνας στο

⁸⁹ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* 8. 741-742. Στη συγκεκριμένη διπλωματική εργασία για τα αποσπάσματα των Μεταμορφώσεων ακολούθω την στερεότυπη έκδοση του Hugo. Στη ραψωδία τ, 416 της *Οδύσσειας* ο ομηρικός ποιητής αναφέρει το όνομα Αμφιθέα και όχι Μήστρα *μήτηρ δ' Αμφιθέη μητρὸς περιφῶσ' Ὀδυσῆϊ*, Levaniouk, 2000, 40.

πλαίσιο της αρχαίας ελληνικής μυθολογίας. Ο μύθος του Ερυσίχθονα παρουσιάζει μια πλούσια αφήγηση που αναδεικνύει την ανθρώπινη επιβίωση σε έναν κόσμο όπου η πείνα αποτελεί κεντρικό στοιχείο. Μέσα από τον μύθο αυτόν, ο Καλλίμαχος αναδεικνύει τη σύνθετη σχέση μεταξύ της ανθρώπινης ύπαρξης και των φυσικών αναγκών, προσφέροντας έτσι ένα πλούσιο υλικό για περαιτέρω ανάλυση και ερμηνεία. Από τον Καλλίμαχο ανακύπτουν συναρπαστικά ερωτήματα σχετικά με το πώς η πείνα επηρεάζει τον ανθρώπινο πολιτισμό και την ανθρώπινη συμπεριφορά, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο οι μύθοι λειτουργούν ως αντικατοπτρισμοί των ανθρωπίνων αναγκών και ανησυχιών. Έτσι, η εξέταση αυτού του μύθου αποτελεί ένα βασικό σημείο εκκίνησης για να αναδείξουμε τη σημασία της πείνας στον αρχαίο πολιτισμό και να εμβαθύνουμε στην κατανόηση της ανθρώπινης εμπειρίας.

Ο Καλλίμαχος συμπεριέλαβε στον έκτο ύμνο του, τον αφιερωμένο στη Δήμητρα, την αφήγηση για τον μύθο του Ερυσίχθονα, μια από τις πιο εκτενείς πραγματεύσεις του μύθου. Τα υπομνήματα των Acosta-Hughes, Lehnus και Stephens⁹⁰, του Hopkinson⁹¹, και της Stephens⁹², αποτέλεσαν την κύρια πηγή έρευνας και κατανόησης του καλλιμάχειου ύμνου. Ο Faraone σημειώνει ότι είναι ξεκάθαρο πως ο Καλλίμαχος δεν επινόησε μόνος του αυτή την ενδελεχή κωμική αφήγηση της τιμωρίας του Ερυσίχθονα, αλλά μια εκδοχή του μύθου προϋπήρχε σε κωμωδίες και σατιρικά έργα⁹³. Ακόμη, ο McKay υποστηρίζει ότι η δωρική διάλεκτος του ύμνου και η κωμική παρουσίαση του Ερυσίχθονα ανακαλεί προηγούμενες κωμωδίες του Επίχαρμου. Επίσης, θεωρεί ότι η αναπαράσταση της καλλιμάχειας λαιμαργίας του Ερυσίχθονα είναι όμοια με εκείνη του Ηρακλή στην αττική κωμωδία. Τέλος, υποστηρίζει ότι το σατιρικό έργο του Αχαιού με τον τίτλο *Αΐθων* πιθανόν να αναφέρεται στον Ερυσίχθονα⁹⁴.

Ο κυρηναίος ποιητής έχοντας γνώση των ομηρικών ύμνων, συγκεκριμένα του ομηρικού ύμνου, του αφιερωμένου στη Δήμητρα, ο οποίος αποτέλεσε το πρότυπο του καλλιμάχειου ύμνου πλάθει ένα νέο μύθο. Συγκεκριμένα, στο εκτεταμένο κεντρικό τμήμα του ποιήματος ο Καλλίμαχος αφηγείται την ιστορία για έναν ασεβή νεαρό άνδρα, ο οποίος επιτίθεται σε ένα δάσος με δέντρα αφιερωμένα στη Δήμητρα. Ο

⁹⁰ Acosta-Hughes - Lehnus - Stephens, 2011.

⁹¹ Hopkinson, 1984.

⁹² Stephens, 2015.

⁹³ Faraone, 2012.

⁹⁴ McKay, 1962.

ασεβής νέος αγνοεί τις συμβουλές και τις νουθεσίες της θεάς να βάλει ένα τέλος στις ανίερές πράξεις του και αφού συνεχίζει ακάθεκτος το έργο του τιμωρείται αυστηρά από τη Δήμητρα. Οι παραδοσιακές ιστορίες αυτού του είδους καταλήγουν σε ένα ηθικό μήνυμα: οι θεοί τιμωρούν όσους διαπράττουν ιεροσυλία.

Ο ομηρικός ύμνος, που αφιέρωσε ο ομηρικός ποιητής στη θεά Δήμητρα ξεκινά με την αρπαγή της Περσεφόνης και την αποτυχημένη προσπάθεια της μητέρας της, Δήμητρας, να τη βρει είτε στον κόσμο των θεών είτε στον κόσμο των θνητών. Η θεά απογοητευμένη και στενοχωρημένη από την εξαφάνιση της κόρης της φθάνει στην Ελευσίνα, όπου οι κόρες του βασιλιά Κελεού την βρίσκουν να κάθεται έξω από τα τείχη της πόλης και της προτείνουν να μείνει μαζί τους και να αναθρέψει τον αδερφό τους⁹⁵. Η θεά δέχεται την προσφορά αυτή και αναθρέφει το παιδί με σκοπό να το κάνει αθάνατο μέχρις ότου η βασίλισσα Μετάνειρα αντικρίζει το παιδί της εγκατεστημένο σε μια πύρινη φλόγα και ωρύεται. Η θεά προσβεβλημένη από την αντίδραση της θνητής βασίλισσας θίγεται, τοποθετεί το παιδί στο δάπεδο και παίρνει τη θεϊκή της μορφή. Η Δήμητρα δίνει εντολή πως για να εξευμενιστεί και να εξαγνιστεί ο λαός της Ελευσίνας θα πρέπει να της χτίσουν στην ακρόπολη έναν ναό, όπου θα τοποθετήσουν έναν βωμό. Ο Δημοφών παραμένει θνητός, όμως η θεά δεσμεύεται ότι θα τους διδάξει την τελετουργία των μυστηρίων της υποσχόμενη μια καλύτερη μετά θάνατον ζωή. Ο Δίας αντιλαμβανόμενος ότι η Δήμητρα είναι έτοιμη να αφανίσει το ανθρώπινο γένος κρύβοντας τους καρπούς των φυτών και των δέντρων στα έσχατα της γης φέρνει πίσω την Περσεφόνη από τον Άδη και η Δήμητρα αποκαθιστά την τάξη των πραγμάτων. Η αφηγήτρια του ύμνου, η οποία γνωρίζει την ομηρική εκδοχή του μύθου, αρνείται να εξιστορήσει την περιπλάνηση της Δήμητρας για να μην στενοχωρήσει τη θεά: *μη μη ταῦτα λέγωμες ἄ δάκρυον ἄγαγε Διοι⁹⁶* και αντ' αυτού εξιστορεί τον αποτροπαϊκό μύθο του Ερυσίχθονα.

⁹⁵ Η Δήμητρα μεταμορφώνεται σε μια ηλικιωμένη γυναίκα. Ο Nickel υποστηρίζει ότι μέσω της μεταμόρφωσής της σε μια στείρα γριά γυναίκα, η Δήμητρα αναπαριστά σωματικά αυτό που της συνέβη με την αφαίρεση της Περσεφόνης. Συγκεκριμένα, έχοντας αφαιρεθεί η μόνη της εκδήλωση της προσωπικής της γονιμότητας, γίνεται και η ίδια μια στείρα γριά γυναίκα. Ακόμη, η μεταμόρφωσή της προμηνύει τη «μεταμόρφωση» της γης από ένα γόνιμο σε ένα άγονο μέρος όταν η Δήμητρα αποσύρει τις υπηρεσίες της από τη γη, Nickel, 2003, 77.

⁹⁶ Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 17

Ο Καλλίμαχος παρουσιάζει τον Ερυσίχθωνα ως το χειρότερο εκπρόσωπο της γενιάς των Τριοπιδών⁹⁷ τονίζοντας τη διαφθορά του οίκου και τον ξεπεσμό των μελών του. Ο Τριόπας απογοητευμένος και απελπισμένος για τον ξεπεσμό του γιού του και την «αλλοτρίωση» του οίκου του επικαλείται τον Ποσειδώνα για να δώσει λύση στο πρόβλημά του ως ένας άλλος Πολύφημος: *ψευδοπάτωρ, ἴδε τόνδε τεοῦ τρίτον, εἵπερ ἐγὼ μὲν / σεῦ καὶ Αἰολίδος Κάνακας γένος, αὐτὰρ ἐμεῖο / τοῦτο τὸ δειλαιν γενετο βρέφος· αἴθε γὰρ αὐτόν / βλητὸν ὑπ' Ἀπόλλωνος ἐμαὶ χέρεις ἐκτερείζαν· / νῦν δὲ κακὰ βούβρωστις ἐν ὀφθαλμοῖσι κάθηται. / ἢ οἱ ἀπόστασον χαλεπὰν νόσον, ἤε νιν αὐτός / βόσκε λαβών· ἄμαί γὰρ ἀπειρήκαντι τράπεζαι*⁹⁸. Ο καλλιμάχειος Ερυσίχθων προέρχεται από θεϊκή και αριστοκρατική γενιά από την πλευρά του πατέρα του κι όμως κατάφερε να εναντιωθεί σε μια θεά, τη Δήμητρα, και να καταστρέψει τον πλούσιο οίκο των πατέρων του. Από την άλλη πλευρά, δεν γνωρίζουμε τίποτα για τη μητέρα του παρά μόνο για τον δυναμικό της χαρακτήρα, η οποία ανέλαβε να προστατέψει από τα αδιάκριτα σχόλια των συμπολιτών της τον γιο της για την απουσία του στις κοινωνικές εκδηλώσεις της περιοχής τους.

Ο Καλλίμαχος ξεκινά τον ύμνο του με μια ζωντανή αναπαράσταση μιας θρησκευτικής τελετουργίας προς τιμήν της Δήμητρας. Κατά την Stephens, η αφηγήτρια του ύμνου⁹⁹ αρχικά απευθύνεται σε δύο ομάδες γυναικών και προτρέπει από τη μία πλευρά εκείνες που συμμετέχουν στην τελετουργία να τραγουδήσουν μαζί της τους υμνικούς στίχους: *ἐπιφθέγξασθε*. Από την άλλη πλευρά, η αφηγήτρια δίνει ως εντολή στις αμήητες γυναίκες είτε να κοιτούν αποκλειστικά στο έδαφος είτε να στρέψουν αλλού το βλέμμα τους, καθώς περνά η πομπή με τον ανοιχτό *κάλαθον* όπου βρίσκονται τα ιερά αντικείμενα με προορισμό το βωμό της θεάς κατά τις εσπερινές ώρες¹⁰⁰. Οι

⁹⁷ Καλλίμαχος, *Ὑμνος στη Δήμητρα*, 31-32, ο ποιητής υιοθετεί εκείνη την εκδοχή του μύθου κατά την οποία ο οίκος των Τριοπιδών κατάγεται από τον Ποσειδώνα. Επομένως, ο Ποσειδώνας είναι πατέρας του Τριόπα και παππούς του Ερυσίχθωνα. Ακόμη μία φορά στο ποιητικό οικοδόμημα γίνεται λόγος για το γενεαλογικό δέντρο των ανδρικών προσώπων της οικογένειας, ενώ λαμβάνουμε λιγοστές πληροφορίες για τις γυναικείες μορφές του ύμνου. Συγκεκριμένα, ο ποιητής μάς αναφέρει ότι ο Ερυσίχθων είναι γιος του Τριόπα και ο Τριόπας ανήκει στο γενεαλογικό δέντρο του Ποσειδώνα. Το όνομα του Τριόπα αναφέρεται για πρώτη φορά στο στίχο 79.

⁹⁸ Καλλίμαχος, *Ὑμνος στη Δήμητρα*, 98-104

⁹⁹ Το φύλλο της αφηγήτριας αποκαλύπτεται στο στίχο 124: *ὡς δ' ἀπεδίλωτοι καὶ ἀνάμπυκες πατεῖμες*, όπου χρησιμοποιεί το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο για να δώσει τις απαραίτητες οδηγίες για την εξέλιξη της τελετουργίας στις μυημένες και αμήητες ακόλουθες της Δήμητρας.

¹⁰⁰ Stephens, 2015, 276. *Κάλαθος* ήταν ένα ανοιχτό καλάθι, το οποίο πιθανώς περιείχε τελετουργικά αντικείμενα. Αναφορικά με τον αριθμό των ομάδων ανθρώπων που συμμετέχουν στη γιορτή και στις οποίες απευθύνεται η αφηγήτρια, η Stephens συμφωνεί με τον Hopkinson, ο οποίος θεωρεί ότι οι ομάδες των γυναικών είναι δύο, εκείνες που ακολουθούν την τελετουργική πομπή και εκείνες που έχουν λυτά τα μαλλιά τους και νηστεύουν, σα να πενθούν, Hopkinson, 1984.

συμμετέχουσες στη θρησκευτική τελετουργία νηστεύουν κατά τη διάρκεια της ημέρας. Ωστόσο, οι θνητές γυναίκες που ξεπερνούν τα ανθρώπινα όρια με την αυστηρή νηστεία τους αναμένουν με λαχτάρα και ανυπομονησία τις απογευματινές ώρες. *Πανίκα νεΐται* λέει η αφηγήτρια του ύμνου και αναμένει τον *κάλαθον* που μεταφέρουν οι τέσσερις φοράδες με προορισμό τον βωμό της θεάς. Η Δήμητρα είναι μια θεά και η αντοχή της στις κακουχίες είναι αδύνατον να αναμετρηθεί με τις περιορισμένες ανθρώπινες δυνατότητες των ακολούθων της.

Ο Καλλίμαχος «τοποθετεί» τον μύθο του Ερυσίχθονα στους αρχικούς στίχους του μιμητικού ύμνου¹⁰¹. Ο στίχος 17 *-μη μὴ ταῦτα λέγωμες ἄ δάκρυον ἄγαγε Διοῖ-* αποτέλεσε το κίνητρο για την αφήγηση του μύθου του Ερυσίχθονα. Η αφηγήτρια με την τριπλή χρήση του όρου *κάλλιον* εισαγάγει τα ποικίλα θέματα που μπορούν να ψάλλουν οι ακόλουθες της θεάς σε αντιδιαστολή με την δυσάρεστη και πένθιμη ιστορία του χαμού της κόρης της. Τα δύο πρώτα θέματα αναφέρονται στα δώρα που πρόσφερε η Δήμητρα στο ανθρώπινο γένος και το τρίτο αναφέρεται στην *τίσιν* του δράστη *ἴνα καὶ τις ὑπερβασίας ἀλέηται*. Η αφηγήτρια του ύμνου επιλέγει να ενσωματώσει τον μύθο του Ερυσίχθονα προς τιμήν των ακολούθων της Δήμητρας.

Ο Καλλίμαχος ενσωματώνει στον ύμνο τα στοιχεία της λατρευτικής τελετουργίας προς τιμήν της θεάς, χωρίς να μπορούν να εντοπιστούν αυτά σε κάποιο μοναδικό και συγκεκριμένο λατρευτικό πρότυπο. Η Stephens θεωρεί ότι σύμφωνα με τα λατρευτικά στοιχεία που αναφέρει ο Καλλίμαχος φαίνεται ότι αυτά μοιράζονται ανάμεσα στους ακόλουθους δύο λατρευτικούς τύπους. Η αποκλειστική συμμετοχή των γυναικών στη νηστεία και στη νυχτερινή πομπή αναφέρεται στη δεύτερη μέρα των Θεσμοφορίων με την ονομασία *Νηστεία*, ενώ η αναφορά στη μύηση και η πομπή του *καλάθου* με τα ιερά αντικείμενα, κατά τη Stephens, αντιστοιχούν στα Ελευσίνια Μυστήρια¹⁰².

Στη συνέχεια, η αφηγήτρια του έκτου ύμνου αναπαριστά την ατμόσφαιρα μιας γιορτής της Δήμητρας, η οποία φαίνεται ότι αντλεί στοιχεία και από τις δύο γιορτές

¹⁰¹ Οι καλλιμάχαιοι ύμνοι διακρίνονται σε δύο κατηγορίες στους μη μιμητικούς/αφηγηματικούς (*Ύμνος στον Δία*, *Ύμνος στην Αρτέμιδα* και *Ύμνος στη Δήλο*) και στους μιμητικούς (*Ύμνος στον Απόλλωνα*, *Ύμνος στην Αθηνά* και *Ύμνος στη Δήμητρα*). Ο ομιλητής στους μη μιμητικούς ύμνους ξεκινά επικαλούμενος το όνομα της θεότητας που είναι αφιερωμένος ο ύμνος και ακολουθεί το σχήμα που παρουσιάζει η Stephens. Οι μιμητικοί ύμνοι αποτελούνται από τα ίδια στοιχεία όπως οι μη μιμητικοί ύμνοι ωστόσο, παρουσιάζονται με έναν αρκετά ενδιαφέροντα και διαφορετικό δραματικό τρόπο ωσάν το γεγονός που περιγράφουν να διεξάγεται μπροστά στα μάτια των θεατών ή των ακροατών, Stephens, 2015, 11.

¹⁰² Stephens, 2015, 265.

που είναι αφιερωμένες στη θεά Δήμητρα, τα Θεσμοφόρια και τα Ελευσίνια Μυστήρια. Η αφηγήτρια περιγράφει τον τρόπο με τον οποίον οι τέσσερις φοράδες μεταφέρουν τον *κάλαθον* μπροστά στις ακόλουθες της θεάς, οι οποίες απέχουν εκουσίως από κάθε είδος τροφής και πόσης και αναμένουν τη λήξη της νηστείας κατά τις εσπερινές ώρες. Η αφηγήτρια τονίζει πως η θεά μετά την εξαφάνιση της κόρης της περιπλανήθηκε σε όλη τη γη για να τη βρει μένοντας νηστική, διψασμένη και άλουστη¹⁰³. Μονάχα ο Έσπερος κατάφερε να πείσει τη Δήμητρα να πιει νερό και να φάει. Το απόγευμα (*ἔσπερος*, *ἔσπερα*) οι ακόλουθες της Δήμητρας ολοκλήρωναν τη νηστεία τους.

Ο Ερυσίχθων στον καλλιμάχιο ύμνο που είναι αφιερωμένος στη Δήμητρα υπερβαίνει τα ανθρώπινα όρια και η απληστία του στα υλικά αγαθά και το φαγητό αποτελούν μια ύβρη απέναντι στη θεά Δήμητρα¹⁰⁴. Ο νεαρός άνδρας ξεπερνά τα ανθρώπινα όρια με το να μην υπακούει στη θεά, ο ίδιος την απειλεί και διαπράττει ύβρη κόβοντας το ιερό της δέντρο προκειμένου να χρησιμοποιήσει το υλικό για να φτιάξει τη στέγη της νέας αίθουσας στην οποία θα παραθέτει συμπόσια και θα διοργανώνει γιορτές για τους φίλους του. Ο ποιητής ενσωματώνει στον μύθο στοιχεία ιαμβικού και κωμικού λίβελλου και με αυτό τον τρόπο καθιστά τον μύθο του Ερυσίχθωνα μια χιουμοριστική ιστορία ως αντιστροφή του σοβαρού λατρευτικού πλαισίου στο οποίο διεξάγεται η τελετουργία. Στον αντίστοιχο ομηρικό ύμνο, η Ιάμβη¹⁰⁵ είναι εκείνη που εξιστορεί τους μύθους με την αισχρή φρασεολογία και προκαλεί το γέλιο της Δήμητρας. Η θεά διακόπτει έτσι τη νηστεία της και αποκαθιστά τα δώρα στην ανθρωπότητα¹⁰⁶. Η καλλιμάχεια αφηγήτρια και οι ακόλουθες της Δήμητρας συμμερίζονται τον πόνο της αναφορικά με τον χαμό της αγαπημένης της κόρης: *πότνια, πῶς σε δύναντο πόδες φέρεν ἔστ' ἐπὶ δυθμάς*. Η επαναλαμβανόμενη εξιστόρηση της περιπέτειας της Δήμητρας θα προκαλούσε τη θλίψη και τα δάκρυα της θεάς. Γι' αυτόν τον λόγο, η αφηγήτρια επιλέγει να εξιστορήσει τον αποτροπαϊκό μύθο του

¹⁰³ Stephens, 2015, 263.

¹⁰⁴ Ο μύθος του Ερυσίχθωνα αποτελεί ένα παράδειγμα παραδοσιακής λαϊκής αφήγησης που συνδέεται με την αρχαία ελληνική θρησκεία και την μυθολογία. Αναφέρεται σε ένα νεαρό άνδρα, τον οποίο καταράστηκε η θεά Δήμητρα λόγω της παραβίασης του ιερού της άλσους. Ως προς τον καλλιμάχιο ύμνο για τη Δήμητρα, ο μύθος παρέχει μια εικόνα της αρχαίας ελληνικής θρησκευτικής πίστης και των μύθων που συνδέονται με τις θεότητες. Μπορεί να αποτελεί ένα από τα κείμενα που αναφέρονται στην κατάρα της Δήμητρας σε σχέση με την παραβίαση ιερών χώρων, ενώ εξετάζει επίσης τον συμβολισμό της Δήμητρας ως θεάς της γονιμότητας και της γεωργίας στην αρχαία ελληνική κοινωνία.

¹⁰⁵ Η θηλυκή προσωποποίηση του ίαμβου.

¹⁰⁶ Επίσης, η Stephens αναφέρει ότι ένας αποσπασματικός ύμνος από τον *Καλλιμάχο* της Αλεξάνδρειας αναφέρει την άφιξη της Ιάμβης στη θρησκευτική τελετουργία, η οποία ανακοινώνει ότι για τους σοβαρούς (αγέλαστους) ένα χιουμοριστικό παραμύθι δεν είναι χωρίς κέρδος: *τοῖσι δὲ σεμνοῖς ἀκερδῆ[ς]*, Stephens, 2015, 264.

Ερυσίχθονα στο πλαίσιο της λατρευτικής τελετής προκειμένου να αποφύγει να τη στεναχωρήσει: *μη μη ταῦτα λέγωμες ἅ δάκρυον ἄγαγε Διοῖ*.

Η αφηγήτρια του ύμνου αφότου θέσει τους περιορισμούς της για το ποια είναι τα επιθυμητά θέματα να ακουστούν κατά τη διάρκεια της τελετής εξιστορεί τον μύθο του Ερυσίχθονα. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι ο Ερυσίχθων παίρνοντας μαζί του είκοσι βοηθούς και εξοπλίζοντάς τους με πελέκια και αξίνες άρχισε να καταστρέφει το άλσος της Δήμητρας στο *Δώτιον πεδίον*, το οποίο ίδρυσαν οι Πελασγοί προς τιμήν της θεάς. Το άλσος ήταν γεμάτο από πεύκα, φτελιές, αγριαπιδιές και γλυκόμηλα. Ήταν ένας επίγειος παράδεισος και η θεά έτρεφε ιδιαίτερη αδυναμία στο συγκεκριμένο λατρευτικό χώρο. Στο ιερό αυτό άλσος υπήρχε και μια πελώρια λεύκα, κάτω από την οποία περνούσαν τα μεσημέρια τους οι νύμφες του άλσους και η οποία είχε αποτελέσει μέσο τέλεσης προσευχών από τους λατρευτές της Δήμητρας προς τη θεά. Η αφηγήτρια αναφέρει ότι με την πρώτη κιάλας τσεκουριά στο δέντρο η νύμφη που ζούσε στη λεύκα έβγαλε κραυγή *ἴαχεν* και μαζί της κραύγαζαν και οι άλλες νύμφες που βρίσκονταν εκεί¹⁰⁷. Η θεά Δήμητρα νιώθοντας τον πόνο του δέντρου εξοργίστηκε: *ἅ πράτα πλαγεῖσα κακὸν μέλος ἴαχεν ἄλλαις. / ἄσθετο Δαμάτηρ, ὅτι οἱ ζῦλον ἱερὸν ἀλγεῖ*¹⁰⁸. Η Stephens θεωρεί ότι ο Καλλίμαχος με τον όρο *ἄσθετο* δημιουργεί ένα ψυχικό δέσιμο ανάμεσα στη Δήμητρα και τις νύμφες της, η θεά αισθάνεται τον πόνο τους¹⁰⁹. Η εκνευρισμένη Δηώ ανέλαβε άμεσα δράση και παίρνοντας τη μορφή της ιερείας της, Νικίπης¹¹⁰, *ἀράτειρας δαμοσίης*, κρατώντας στα χέρια της γιρλάντες, παπαρούνες και ένα κλειδί κρεμασμένο στον ώμο της εμφανίστηκε στο νεαρό άνδρα προκειμένου να τον συνετίσει¹¹¹.

¹⁰⁷ Καλλίμαχος, *Ῥννος στη Δήμητρα*, 38-39

¹⁰⁸ Καλλίμαχος, *Ῥννος στη Δήμητρα*, 40. Η Stephens σημειώνει ότι βρίσκουμε τον όρο *ἴαχεν* εις διπλούν στον *Ομηρικὸ Ῥννο* στη Δήμητρα (20,81) για την *ἰαχὴ* της Περσεφόνης όταν γίνεται έρμαιο στα χέρια του Άδη, Stephens, 2015, 283. Ενδιαφέρουσα είναι η σκέψη του Murray, ο οποίος θεωρεί αποτελεσματική την κραυγή της νύμφης, καθώς παρεμβαίνει η Δήμητρα και το δέντρο δεν κόβεται: *οἷ μὲν ἄρ' ἡμιθνήτες, ἐπεὶ τὰν πότνιαν εἶδον, ἐξαπίνας ἀπόρουσαν ἐνὶ δρυσὶ χαλκὸν ἀφέντες*. Το συγκεκριμένο σημείο είναι αμφίσημο, ωστόσο φαίνεται ότι ο Καλλίμαχος διαφοροποιείται από τις άλλες εκδοχές, Murray, 2004, 210.

¹⁰⁹ Stephens, 2015, 283.

¹¹⁰ Η Νικίππη είναι η ιέρεια της Δήμητρας, της οποίας ιέρειας τη μορφή παίρνει η θεά όταν παρουσιάζεται στον Ερυσίχθονα για να τον νουθετήσει να μην κόψει το ιερό δέντρο.

¹¹¹ Η θεά μεταμορφώνεται σε θνητή ιέρεια και κρατά τα ιερά αντικείμενα προκειμένου να φανεί όσο το δυνατόν πιο αληθοφανής η μεταμόρφωση. Ο Χρῦσης στη ραψωδία Α της *Ιλιάδας*, όταν πήγε στο στρατόπεδο των Αχαιών για να ζητήσει την απελευθέρωση της κόρης του, κρατούσε στα χέρια του ιερά αντικείμενα του Απόλλωνα για να δείξει στους Αχαιούς ότι έρχεται σε εκείνους έχοντας την εύνοια του θεού και τη συγκατάθεση του θεού. Ο Κυρηναίος ποιητής φανερώνει όλα τα απαραίτητα σημάδια στον

Η Δήμητρα με τη χρήση της τριπλής προσφώνησης *τέκνον* στον Ερυσίχθωνα προσπαθεί μιλώντας σαν μητέρα να συνεντίσει το άμυαλο παιδί με τα αδικαιολόγητα λάθη του και να τον κάνει να συνειδητοποιήσει την ασέβεια που διαπράττει σε βάρος της και κατ' επέκταση όλων των ολύμπιων θεών: *τέκνον, ὅτις τὰ θεοῖσιν ἀνεϊμένα δένδρεα κόπτεις, / τέκνον ἔλινυσον, τέκνον πολὺθεστε τοκεῦσι, / πάυεο καὶ θεράποντας ἀπότρεπε, μὴ τι χαλεφθῆ/ πότνια Δαμάτηρ, τᾶς ἱερὸν ἐκκεραΐζεις*¹¹². Η καλλιμάχεια Δήμητρα ενδεχομένως σε ένα πρώτο στάδιο αναλαμβάνει παρά τον εκνευρισμό της να νουθετήσει το ανόητο παιδί που ξεπερνά τα ανθρωπίνως σεβαστά όρια εξαιτίας του νεαρού της ηλικίας του¹¹³.

Από την άλλη πλευρά, ο Ερυσίχθωνας στο άκουσμα του λόγου της θεάς εξοργίζεται και ο Κυρηναίος ποιητής τον παρομοιάζει με μια λιονταρίνα κατά τη διάρκεια της λεχωνιάς της, η οποία φυλάει τα παιδιά της και αγριεύει όταν κάποιος κυνηγός πλησιάσει εκείνη και τα μωρά της¹¹⁴. Ο νεαρός άνδρας έχοντας την ίδια οργή επιτίθεται λεκτικά στη θεά λέγοντάς της να φύγει από το δάσος για να μην τη σκοτώσει με το τσεκούρι, όπως ακριβώς κόβει τα δέντρα. Ο Ερυσίχθων καταστρέφει τα ιερά δέντρα προκειμένου να φτιάξει τη στέγη της αίθουσας των συμποσίων όπου θα παραθέτει πλούσια δείπνα στους συντρόφους του.

Η Δήμητρα εξοργισμένη πια με την ανεξήγητη συμπεριφορά του θνητού απέναντί της μεταμορφώνεται παίρνοντας τη θεϊκή μορφή της και τρομάζει τους πάντες που βρίσκονται γύρω της. Επιτρέπει μόνο στους βοηθούς του Ερυσίχθωνα να φύγουν από το άλσος: *ἄ δ' ἄλλως μὲν ἔασεν, ἀναγκαΐα γὰρ ἔποντο / δεσποτικὰν ὑπὸ χεῖρα, βαρὺν δ' ἀπαμείψατ' ἄνακτα*, ενώ αποκαλεί τον νεαρό άνδρα *κύων*¹¹⁵ εις διπλούν και τον

Ερυσίχθωνα ότι απέναντί του βρίσκεται ένα σημαντικό πρόσωπο, το οποίο θα πρέπει να σεβαστεί και να υπακούσει διαφορετικά θα τιμωρηθεί.

¹¹² Καλλιμάχος, *Υμνος στη Δήμητρα*, 45-47. Η ομηρική Δήμητρα παριστάνει μια ηλικιωμένη γυναίκα, η οποία θα είναι η τροφός του Δημοφώντα: *παῖδα τοὺς τοι πρόφρων ὑποδέξομαι ὧς με κελεύεις*. Η μητέρα του αγοριού μόλις βλέπει ότι το παιδί τους βρίσκεται σε μια πύρινη φλόγα κραυγάζει και ο πρώτος όρος που χρησιμοποιεί όταν αναφωνεί είναι: *τέκνον, τέκνον Δημοφόνων ζεῖνη σε πυρὶ ἔνι πολλῶ κρύπτει, ἐμοὶ δὲ γόνυ καὶ κήδεα λυγρὰ τίθησιν*.

¹¹³ Ο Giuseppeḗtti, αναφέρει ότι η τριπλή αναφορά του όρου *τέκνον* έχει παθητικό τόνο και απεικονίζει τη γονική αγάπη για το παιδί, ακόμη μεταφέρει μια αίσθηση «τραγικής προβολής» σαν η Δήμητρα να γνωρίζει ήδη τις λύπες που τους περιμένουν, Giuseppeḗtti, 2012, 112-113.

¹¹⁴ Ο Bing θεωρεί ότι η επιλογή του ελληνιστικής εποχής ποιητή να περιγράψει τον Ερυσίχθωνα ως μια λιονταρίνα που βρίσκεται σε κατάσταση λεχωνιάς είναι μια παρομοίωση. Προϋποθέτει ότι η αφηγήτριά του γνωρίζει ως γυναίκα -ίσως γυναίκα που έχει γεννήσει- ότι η αγριότητα της λιονταρίνας απέναντι σε εκείνους που απειλούν τα παιδιά της είναι τρομερή και αποτελεί μια γνώριμη συνθήκη στο γυναικείο κοινό, Bing, 1996, 35. Ο Giuseppeḗtti θεωρεί ότι η παραπάνω πρακτική έχει ως αποτέλεσμα τη εκθήλυνση του ίδιου του Ερυσίχθωνα, Giuseppeḗtti, 2012, 114.

¹¹⁵ Καλλιμάχος, *Υμνος στη Δήμητρα*, 63.

ειρωνεύεται για την επιθυμία του να φτιάξει μια αίθουσα συμποσίου. Ο ποιητής μεταβάλλει τον τρόπο που αντιμετωπίζουμε τον Ερυσίχθωνα όταν αρχικά τον αναφέρει ως *παῖ* και τον παρομοιάζει με ένα ζώο σε θηλυκό γένος λέαινα και στη συνέχεια η θεά τον χαρακτηρίζει *κύων* σε αρσενικό γένος. Τα συναισθήματά μας απέναντί του μεταβάλλονται από συμπόνια και κατανόηση σε εκνευρισμό και ανάγκη για νουθεσία.

Η Δήμητρα τιμωρεί τον νέο για την ασέβειά του με μια ακόρεστη πείνα *αἶθωνα λιμόν*¹¹⁶. Συγκεκριμένα, η Δήμητρα, η θεά των δημητριακών και των σιτηρών, η *πολυτρόφος* και *πουλυμέδιμνος*¹¹⁷, καταδικάζει τον νεαρό σε μια ακόρεστη πείνα. Ο τρόπος, με τον οποίο η φωτιά ανάβει, φουντώνει και «κατατρώει» τα πάντα στο πέρασμά της, αντιστοιχεί με τον τρόπο που ο Ερυσίχθων κατασπαράζει το βίος του οίκου του. Ο Bulloch τονίζει ότι η τιμωρία της θεάς όχι μόνο ταιριάζει στο έγκλημα, αλλά και ωφελεί την ευσέβεια των ακολούθων της. Συγκεκριμένα, οι γυναίκες, ακόλουθες της Δήμητρας, κατά την ολοκλήρωση της νηστείας τους θα αναμένουν τον *κάλαθον* με τα δώρα της θεάς και με αυτόν τον τρόπο θα γιορτάσουν την αφθονία των αγαθών από τη θεά και την ικανοποίηση της πείνας τους. Αντίθετα, ο Ερυσίχθων, ο οποίος αρνήθηκε να αναγνωρίσει τα πολύτιμα δώρα και να τιμήσει τη Δήμητρα, τα οποία πρόσφερε στο ανθρώπινο γένος, είναι καταδικασμένος σε μια ανικανοποίητη «νηστεία»¹¹⁸. Ο Ερυσίχθων τιμωρείται με πείνα και «λιώνει» όπως ο ήλιος λιώνει το χιόνι και την κέρινη κούκλα. Μια ομάδα αποτελούμενη από είκοσι άτομα απασχολούνταν στην προετοιμασία του φαγητού, ενώ άλλοι δώδεκα προσέφεραν κρασί με σκοπό την ικανοποίηση της δίψας του νεαρού άνδρα. Η αφήγηση αυτή συνδέεται με την επίδραση του Διονύσου, ενός θεού του ελληνικού πανθέου, ο οποίος εκδήλωσε θυμό εξαιτίας της ασέβειας ενός θνητού προς τη θεότητα της Δήμητρας. Ο Διόνυσος θεωρείται ως ο θεός του κρασιού, της ηδονής και των γιορτών, και η συμπαράστασή του στη Δήμητρα αποτελεί μια ενδεικτική πράξη της θρησκευτικής πεποίθησης και των πιστευών των αρχαίων Ελλήνων. Επομένως, ο καλλιμάχιος

¹¹⁶Καλλίμαχος, *Υμνος στη Δήμητρα*, 67. Παρατηρούμε ότι ο Καλλίμαχος παρά το γεγονός ότι δεν αναφέρει αν ο Ερυσίχθων είναι γνωστός και με κάποιο άλλον όνομα, όπως ο Ησίοδος αναφέρει ρητά ότι οι άνθρωποι τον αποκαλούσαν και Αἶθωνα εξαιτίας της πείνας που του έκαγε τα σωθικά, εντούτοις χρησιμοποιεί την ίδια φράση με τον Ησίοδο για να φανερώσει την τιμωρία της θεάς στον Ερυσίχθωνα, *αἶθωνα λιμόν*. Ο Bing υποστηρίζει ότι ο Καλλίμαχος είναι ο πρώτος ποιητής, ο οποίος συγκεκριμενοποίησε το έγκλημα που διέπραξε ο Ερυσίχθων για την κοπή της λεύκας στο ιερό άλσος της Δήμητρας, Bing, 1996, 33.

¹¹⁷Καλλίμαχος, *Υμνος στη Δήμητρα*, 2

¹¹⁸Bulloch, 1977, 220.

Ερυσίχθων δεν τιμωρήθηκε μονάχα με μια ακόρεστη πείνα αλλά και με μια ατέρμονη δίψα.

Η Δήμητρα και ο Διόνυσος φαίνεται να έχουν μια άμεση σχέση στους στίχους 70-71 ως θεότητες που είναι υπεύθυνες για τα σιτηρά (φαγητό) και το κρασί (ποτό): *καὶ γὰρ τᾷ Δάματρι συνωργίσθη Διόνυσος· τόσσα Διώνυσον γὰρ ἄ καὶ Δάματρα χαλέπει.* Η στενή σχέση των δύο θεών απεικονίζεται στην ανατολική ζωφόρο του Παρθενώνα, όπου η Δήμητρα κάθεται σκεπτόμενη ανάμεσα στον Άρη και τον Διόνυσο χωρίς την κόρη της, Περσεφόνη.

Η εκδικητική καλλιμάχεια Δήμητρα καταδικάζει τον νεαρό Ερυσίχθωνα σε έναν ατέρμονα λιμόν σε αντίθεση με την ομηρική Δήμητρα, η οποία ως τροφός του Δημοφώντα, τον κρύβει κάθε βράδυ σε μια φλόγα στην κάμαρά του και το παιδί αναπτύσσεται δίχως την ανάγκη της τροφής¹¹⁹.

Στη συνέχεια, ο Καλλίμαχος αναφέρεται στις γυναίκες του οίκου των Τριοπιδών, τη μητέρα και τις δύο αδερφές του νεαρού άνδρα, την τροφό και τις δέκα υπηρέτριες, οι οποίες θρηνούν και οδύρονται για την κατάσταση του αγαπημένου τους Ερυσίχθωνα: *κλαῖε μὲν ἅ μᾶτηρ, βαρὺ δ' ἔστενον αἱ δὺ' ἀδελφαὶ / χῶ μαστὸς τὸν ἔπωνε καὶ αἱ δέκα πολλὰκι δῶλαι.* Αρκετό ενδιαφέρον παρουσιάζει η συμπεριφορά των γονιών του νεαρού άνδρα, οι οποίοι αισθάνονται ντροπιασμένοι εξαιτίας της άσχημης κατάστασης στην οποία βρίσκεται ο γιος τους. Πρωταγωνιστικό ρόλο στον καλλιμάχειο ύμνο αναλαμβάνει η μητέρα του Ερυσίχθωνα, η οποία κρύβει από τους συμπολίτες της την αδύναμη φύση του παιδιού της όσον αφορά την απληστία του στα υλικά αγαθά και την ασέβειά του στους θεούς. Η μητέρα του νεαρού άνδρα, αν και ο Καλλίμαχος δεν αναφέρει το όνομά της¹²⁰, κάθε φορά που κάποιος προσκαλεί τον γιό της σε κάποια κοινωνική εκδήλωση φροντίζει να τον προστατέψει εφευρίσκοντας δικαιολογίες, οι οποίες προωθούν τα υποτιθέμενα προτερήματα του Ερυσίχθωνα φτιάχνοντάς του μια κοινωνική εικόνα που θα ζήλευε και ο πιο καταξιωμένος και ενάρετος πολίτης. Μερικές από τις δικαιολογίες είναι ότι στα ξένα βρίσκεται ο Ερυσίχθων/τον Ερυσίχθωνα τον χτύπησε ο δίσκος/έπεσε από το άρμα του/απαριθμεί

¹¹⁹ Ομηρικός ύμνος στη Δήμητρα, 239-241.

¹²⁰ Ενδεχομένως, ο Καλλίμαχος αποφεύγει να της δώσει κάποιο όνομα, διότι επιθυμεί να διατηρήσει την εντύπωση πως στο πρόσωπο της μητέρας του Ερυσίχθωνα προσωποποιείται η κάθε γυναίκα που γεννά και κατ' επέκταση και η ίδια η Δήμητρα.

στην Όθρυ τα κοπάδια του¹²¹ -*έν άλλοτρίοις Έρυσίχθων / Έρυσίχθονα δίσκος έτυπεν / έπεσ' έξ ίππων, έν Όθρυ ποιμίνι' άμιθρεϊ*¹²². Ο ποιητής συμπονά την ταλαιπωρημένη μητέρα, καθώς αναγνωρίζει το γεγονός ότι λέει ψέματα για να προστατέψει το παιδί της από τις αδιάκριτες συζητήσεις των άλλων μελών της κοινωνίας στην οποία ανήκει: *δειλαία φιλότεκνε, τι δ' ούκ έψεύσασο, μάτερ*¹²³;

Από την άλλη πλευρά, ο Καλλίμαχος αναφέρει ότι το όνομα του πατέρα του Έρυσίχθονα είναι Τριόπας¹²⁴, ο οποίος εμφανίζεται να τραβά τα μαλλιά του και να παρακαλά τον Ποσειδώνα για βοήθεια. Ο ίδιος δεν σκέφτεται πώς να βοηθήσει τον γιό του αλλά πώς να αποφύγει το πρόβλημά του. Ο Τριόπας, που κατάγεται από τον Ποσειδώνα, ζητά από τον πατέρα του είτε να δώσει ένα τέλος στη φοβερή νόσο του παιδιού του είτε ο θεός να τον πάρει υπό την προστασία του και να τον θρέψει, καθώς εκείνος αδυνατεί πια, παρά το γεγονός ότι ο Τριόπας λίγο πριν ευχήθηκε στον Απόλλωνα να αφαιρούσε τη ζωή του Έρυσίχθονα και ο δυστυχής πατέρας να τον έθαβε με νεκρικές τιμές¹²⁵. Η Stephens σημειώνει ότι η εικόνα του Τριόπα παραπέμπει σε κηδεία και η απελπισία του πατέρα κορυφώνεται όταν ο Τριόπας εκφράζει την ευχή για τον γιο του, καλύτερα να είχε χτυπηθεί και να είχε σκοτωθεί από τον Απόλλωνα παρά να είχε τέτοιου είδους μοίρα. Ο Καλλίμαχος όμως σταματά αυτόν τον τραγικό τόνο στο λόγο του Τριόπα αναφέροντας όσα ο Έρυσίχθων καταβροχθίζει¹²⁶. Στη συνέχεια, ο απελπισμένος πατέρας αποκαλεί τον γιο του Πείνα (*βούβρωσις*) και εξηγεί την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο Έρυσίχθων¹²⁷.

¹²¹ Παπαθανασόπουλος, 1996.

¹²² Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 84-86

¹²³ Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 83

¹²⁴ Ο Πausανίας στο έργο του *Ελλάδος Περιήγησις*, αν πράγματι αναφέρεται στο ίδιο μυθολογικό πρόσωπο, το συνδέει με τις μυθικές βασιλικές οικογένειες της Αττικής· αφηγείται ότι ο Ακταίος ήταν ο πρώτος βασιλιάς της Αττικής. Όταν πέθανε, ο Κέκροπας, ο γαμπρός του Ακταίου, ανέλαβε το βασίλειο και εκεί γεννήθηκαν οι τρεις κόρες του, Έρση, Άγλαυρος και Πάνδροσος, και ο γιος του Έρυσίχθων. Ο Έρυσίχθων δεν έγινε βασιλιάς της Αττικής, καθώς πέθανε όσο ζούσε ο πατέρας του και το βασίλειο του Κέκροπα περιήλθε στον Κραναό, τον πιο ισχυρό από τους Αθηναίους (1.2.6). Ο Απολλόδωρος αναφέρει την ίδια ιστορία 3.180. Ακόμη, αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο Καλλίμαχος διατηρεί το γενεαλογικό δέντρο των Αιολιδών από τον Ησίοδο. Συγκεκριμένα, ο Τριόπας ήταν γιος του Ποσειδώνα και της Κανάκη, της κόρης του θεσσαλού Αιόλου, όπως αναφέρει ο Απολλόδωρος 1.7.4.

¹²⁵ Ο Πλούταρχος πληροφορεί για τη σχέση του Απόλλωνα με τον Έρυσίχθονα, καθώς ο δεύτερος μέσω ιερής αποστολής μετέβη στο νησί της Δήλου για να παρευρεθεί στις εορταστικές εκδηλώσεις των ντόπιων προς τιμήν του θεού. Ακόμη, ο ιστορικός ισχυρίζεται ότι το πρώτο ξύλινο αγαλματίδιο στη Δήλο το αφιέρωσε ο ίδιος ο Έρυσίχθονα στον Απόλλωνα (fr. 158), την ίδια πληροφορία μάς παρέχει και ο Φανόδημος (fr. 1).

¹²⁶ Stephens, 2015, 290.

¹²⁷ Ο Ελλάνικος, ο Λέσβιος στο έργο του *Δευκαλιωνεία* ισχυρίζεται ότι «ο Έρυσίχθων ο Μυρμιδόνας ήταν μια ακόρεστη πείνα και γι' αυτό τον αποκαλούν και Αίθωνα», ενώ λίγο παρακάτω αναφέρει ότι

Σημειώνουμε ακόμη μια αμφισημία στον ύμνο στον στίχο 102: *νὸν δὲ κακὰ βούβρωστις ἐν ὀφθαλμοῖσι κάθηται*. Δεν είναι ξεκάθαρο αν ο Τριόπας αντικρίζει την πείνα στο βλέμμα του παιδιού του ή προσωποποιεί την πείνα μέσω του Ερυσίχθωνα. Ο Faraone τονίζει τη διττή μορφή του Ερυσίχθωνα: αρχικά είναι το θύμα μιας αρρώστιας, η οποία τον έχει καταβάλλει με μια ακόρεστη πείνα. Επίσης, είναι ο θύτης, ο οποίος απειλεί να καταστρέψει ολόκληρο τον οίκο του πατέρα του¹²⁸. Ο Ερυσίχθων ως θύτης μάς ανακαλεί στη μνήμη τους μνηστήρες της *Οδύσσειας*, οι οποίοι κατατρώγουν και καταστρέφουν τον οίκο του Οδυσσέα. Ενδεχομένως, ο Καλλίμαχος να παρέχει το *αἴτιον* του μύθου για την ύπαρξη ενός τρομερού δαίμονα που καταβροχθίζει τα ζώα, ο οποίος περπάτησε στη γη ως πρίγκιπας και κατείχε εξέχουσα θέση στη λατρεία των Ελλήνων της Ανατολής¹²⁹. Η Stephens εξηγεί ότι ο Τριόπας θρηνεί για τον γιο του, ο οποίος είναι ακόμη ζωντανός, όμως ο Καλλίμαχος διακόπτει αυτή τη θλίψη χρησιμοποιώντας τον όρο *βούβρωστις* να προέρχεται από τα συστατικά *βοῦς* και *βιβρώσκω*, καθώς ο Ερυσίχθων έφαγε ακόμη και το βόδι που προοριζόταν για θυσία προς τιμήν της θεάς Εστίας: *καὶ τὰν βῶν ἔφαγεν, τὰν Ἑστία ἔτρεφε μᾶτηρ*¹³⁰.

Ο νεαρός, ασεβής Ερυσίχθων έχει ρημάξει το σπιτικό του, καθώς έχει φάει όλα τα ζώα που βρίσκονταν στα μαντριά, τα τετράποδα που ζούσαν στην αυλή τους, τα μουλάρια που έσερναν το άρμα, ακόμη και τη δαμάλα που έτρεφε η μητέρα του για προσφορά στην Εστία. Τέλος, έφαγε το πολεμικό τους άλογο και μια γάτα που είχαν στην αυλή τους για να τρώει τα ποντίκια. Ο ξεπεσμός του νεαρού Ερυσίχθωνα γίνεται εντελώς φανερός όταν οδηγείται στο σταυροδρόμι της πόλης του προκειμένου να βρει ψίχουλα και αποφάγια για να τραφεί. Ο νεαρός μετατρέπεται από «γενναιόδωρο οικοδεσπότη σε επαίτη» και μεταφέρεται στο φυσικό περιβάλλον των ζητιάνων και των σκουπιδιών της εποχής, στο τρίστρατο της πόλης¹³¹.

Ο Καλλίμαχος διακόπτει απότομα την αφήγηση του μύθου αποφεύγοντας να παρουσιάσει την έκβαση της ιστορίας και ολοκληρώνει τον ύμνο, όπως τον ξεκινάει, με τον επαινετικό χαρακτήρα του ύμνου προς τιμή της Δήμητρας. Ο καλλιμάχειος

«το Τριόπιον, πόλη της Καρίας, πήρε το όνομά της από τον Τριόπα ή Τρίοπα τον πατέρα του Ερυσίχθωνα». Ελλάνικος, FGH Fragmenta, 7. Ο όρος Μυρμιδών τον κάνει έναν επώνυμο ήρωα των Μυρμιδόνων ή των Θεσσαλών. Αρχικά, ίσως ο Ερυσίχθων να θεωρούνταν γιος ενός Θεσσαλού.

¹²⁸ Η συγκεκριμένη αμφισημία ταλαιπωρεί αρκετό καιρό τους μελετητές, οι οποίοι αδυνατούν να συμφωνήσουν τίνος τα μάτια περιγράφονται. Ενδεικτικά αναφέρω τους μελετητές Faraone, 2012, 61-65 και Richardson, 1961b, 64-66.

¹²⁹ Faraone, 2012, 63-65.

¹³⁰ Stephens, 2015, 291.

¹³¹ Ζωγράφου, 2009, 3.

ύμνος έχει μια κυκλική σύνθεση. Ο Faulkner θεωρεί ότι οι καταληκτικοί στίχοι του εγκιβωτισμένου μύθου: *ΐσαστε παρθενικάί, καὶ ἐπιφθέγξασθε, τεκοῖσαι· Δάματερ μέγα χαῖρε, πολυτρόφε, πουλυμέδιμνε*, αποτελούν σκόπιμη ανάκληση των εισαγωγικών στίχων 1-2 του καλλιμάχειου ύμνου και αυτή η επιλογή αποτελεί ένα ενδιαφέρον μέσο επιστροφής στο θέμα της νηστείας, θέμα που αφορά άμεσα τις λάτρεις της γιορτής, οι οποίες πρόκειται να ολοκληρώσουν σύντομα την αποχή τους από το φαγητό και το ποτό. Επίσης, εσωκλείεται μια υπενθύμιση ότι η Δήμητρα μπορεί να φέρει καλή τύχη και καταστροφή στις ανθρώπινες κοινωνίες. Η ακόρεστη όρεξη του Ερυσίχθωνα είναι μια αντιστροφή της τελετουργικής αποχής των γυναικών ακολούθων της θεάς, όπως ακριβώς η *ὕβρις* του είναι η αντιστροφή της ευσεβείας των λατρευτών της Δήμητρας. Η αναφορά στη νηστεία της Δήμητρας¹³² τονίζει το ρόλο του ως αρνητικό *exemplum*¹³³. Είναι πολύ πιθανόν ο καλλιμάχειος ποιητής μέσω της συγγραφής του ύμνου του να θέλησε να εξυμνήσει όχι μόνο τη θεά Δήμητρα, αλλά και τις πιστές ακόλουθές της.

Αξιοσημείωτη αναφορά είναι το είδος της τιμωρίας με το οποίο επιλέγει η Δήμητρα να νουθετήσει τον Ερυσίχθωνα και η τιμωρία του στομαχιού αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο που απεικονίζεται στον μύθο, σχετικά με τη σχέση της με τη θεά Δήμητρα. Η Δήμητρα τιμωρεί τον νεαρό άνδρα για την απληστία του με μια ακόρεστη πείνα. Η τιμωρία του σχετίζεται με την απληστία, χαρακτηριστικό γνώρισμα της προσωπικότητάς του. Ο Ερυσίχθων μετά την επιβολή της τιμωρίας του από τη θεά έχει ως σκοπό της ζωής του να χορτάσει και να ξεδιψάσει το στομάχι του αδιαφορώντας για κάθε τι άλλο στη ζωή του. Δεν μπορεί να παρευρεθεί σε δείπνα με φίλους και γνωστούς για να διασκεδάσει και να ευθυμήσει, καθώς η ψυχολογική και η σωματική του διαταραχή του υπαγορεύει να αφιερωθεί στη βουλιμία του¹³⁴.

Το είδος της τιμωρίας σχετίζεται άμεσα με τη θεά Δήμητρα. Συγκεκριμένα, η Δήμητρα νήστεψε και δίψασε κατά τη διάρκεια της αναζήτησης της κόρης της, Περσεφόνης, όταν εκείνη απήχθη από τον θείο της Άδης που την οδήγησε στο παλάτι του καθιστώντας ανίκανη τη μητέρα της να τη βρει σύμφωνα με την ομηρική εκδοχή του μύθου. Κατά την καλλιμάχεια εκδοχή, ο Έσπερος μόνο κατάφερε να πείσει τη θεά

¹³² Καλλιμάχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 12: *οὐ πίες οὐτ' ἄρ' ἔδες τήνον χρόνον οὐδὲ λοέσσα.*

¹³³ Faulkner, 2011, 90.

¹³⁴ Faraone, 2012, 62.

να φάει και να πει για να συνεχίσει να αναζητά την πολυαγαπημένη κόρη της¹³⁵, ενώ στον ομηρικό ύμνο τον ρόλο του Έσπερου αναλαμβάνει η Ιάμβη¹³⁶. Η θεά θέτει τον εαυτό της σε περίοδο νηστείας και αποχής από την τροφή και το ποτό ως ένδειξη πένθους έως ότου καταφέρει να βρει ξανά την αγαπημένη της κόρη. Το ίδιο πράττει και ο Πρίαμος μετά το θάνατο του Έκτορα. Η Δήμητρα είναι μια θεά και δεν βιώνει το αίσθημα της πείνας και της δίψας με τον ίδιο τρόπο όπως οι θνητοί.

Αναφορικά με τη θρησκευτική τελετουργία, οι ακόλουθες της Δήμητρας προτού λάβουν μέρος στην ετήσια γιορτή της απέχουν από το φαγητό ως ένα είδος νηστείας προς τιμή της θεάς και της αναζήτησης της Περσεφόνης. Συγκεκριμένα, η νηστεία και η εγκράτεια των ακόλουθων της θεάς αποπληρώνει το χρέος στη Δήμητρα ως αντάλλαγμα για όσα παρείχε η θεά στο ανθρώπινο γένος με τη γενναιοδωρία της¹³⁷. Ο Faulkner σημειώνει το *αίτιον* του μύθου του Ερυσίχθονα στην πρακτική της τελετουργίας. Ειδικότερα, αναφέρει ότι η εικόνα των μνημένων γυναικών που από τα ξηρά στόματά τους εκρήγνυνται σάλια¹³⁸ αποτελεί μια απάντηση στη θεά Δήμητρα, η οποία έπειτα από τη σκληρή της νηστεία ήπια πρώτη φορά νερό: *μηδ' ὄκ' ἀφ' ἀυαλέων στομάτων πτώμεσ ἄπαστοι*. Ακόμη, ο ίδιος μελετητής θεωρεί ότι ο μύθος του Ερυσίχθονα αποτελεί ένα αισιόδοξο παράδειγμα για τις ακόλουθες της Δήμητρας, οι οποίες υποχρεώνονται μετά την αυστηρή νηστεία να λάβουν μέρος στις ιερές πομπές της θεάς¹³⁹.

Η θεά περιπλανιέται στη γη προς αναζήτηση της κόρης της όντας νηστική, διψασμένη και άλυστη ως ένδειξη πένθους λόγω της στενοχώριας της εξαιτίας του χωρισμού της από το παιδί της. Από την άλλη πλευρά, ο Ερυσίχθων μεταμορφώνεται σε ζητιάνο προκειμένου να αποπληρώσει το χρέος του απέναντι στη θεά για την ασέβεια που διέπραξε σε βάρος της. Η Δήμητρα έχει προσφέρει πλήθος δώρων στο ανθρώπινο γένος επομένως αναμένει και την ανάλογη ευσέβεια. Ο Ερυσίχθων αδυνατεί να κατανοήσει την αξία των δώρων της θεάς και προβάλλει την αχαριστία του, επομένως θα πρέπει να τιμωρηθεί για το ανοσιούργημά του. Η Δήμητρα καταδικάζει

¹³⁵ Καλλιμάχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 8-9

¹³⁶ *Όμηρικός ύμνος στη Δήμητρα*, 239-241

¹³⁷ Stephens, 2015, 264.

¹³⁸ Καλλιμάχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 6. Ο Giuseppepatti θεωρεί η συγκεκριμένη συνθήκη σχετίζεται με το τελετουργικό φτύσιμο και ίσως υπαινίσσεται τη γονιμότητα, Giuseppepatti, 2012. 105, υποσημ. 5.

¹³⁹ Faulkner, 2011, 85.

τον Ερυσίχθονα και κατ' επέκταση το ανδρικό φύλο να μην συμμετέχει στην ετήσια γιορτή της και να μην καταφέρει να λάβει μέρος στα Θεσμοφόρια.

Ο Faraone αναφέρει ότι θα περίμενε κανείς η θεά να τιμωρήσει τον νεαρό με στέρηση από τα δημητριακά προκαλώντας την καταστροφή των σιτηρών, όπως συμβαίνει στον ομηρικό ύμνο¹⁴⁰. Η καταστροφή όμως των σιτηρών της πόλης θα είχε ως αποτέλεσμα όχι μόνο την τιμωρία του Ερυσίχθονα, αλλά και των ανθρώπων της πόλης στην οποία ανήκει. Ο Καλλίμαχος όμως ξεκαθαρίζει ότι η συγκεκριμένη τιμωρία αφορά τον νεαρό άνδρα αποκλείοντας τους υπηρέτες που τον συνόδευαν: *ἄ δ' ἄλλως μὲν ἔασεν, ἀναγκαίᾳ γὰρ ἔποντο/ δεσποτικὰν ὑπὸ χεῖρα, βαρῶν δ' ἀπαμείψατ' ἀνακτα*¹⁴¹.

Η πείνα που η θεά προκάλεσε αναγκάζει το νεαρό να καταβροχθίζει τα ζώα γύρω του δίχως να γίνεται αναφορά εάν τα καταβροχθίζει άμεσα ή αν τα περνά από κάποιο είδος μαγειρέματος, επομένως υποθέτουμε ότι η κύρια τροφή που καταναλώνει είναι το κρέας, ενώ δεν γίνεται μνεία για τα προϊόντα που καλλιεργούνται στη γη: *χῆραι μὲν μάνδραι, κενεαὶ δὲ μοι αὐλίες ἤδη / τετραπόδων, ἤδη γὰρ ἀπαρνήσαντο μάγειροι / ἀλλὰ καὶ οὐρῆας μεγαλᾶν ὑπέλυσαν ἀμαζᾶν, / καὶ τὰν βῶν ἔφαγεν, τὰν Ἐστία ἔτρεφε μάτηρ, / καὶ τὸν ἀεθλοφόρον / καὶ τὸν πολεμήιον ἵππον, καὶ τὰν αἴλουρον, τὰν ἔτρεμε θηρία μικκά. / μέσφ' ὄκα μὲν Τριόπαο δόμοις ἐνὶ χρήματα κείτο, / μῶνοι ἄρ' οἰκεῖοι θάλαμοι κακὸν ἠπίσταντο*¹⁴². Το παράδοξο όμως έγκειται στο γεγονός ότι η Δήμητρα είναι η θεά της γεωργίας, των σιτηρών και των δημητριακών.

Ο Faraone μάς μυεί στην πιθανή ερμηνεία του καλλιμάχειου ύμνου, εκείνη του Ερυσίχθονα ως αποδιοπομπαίου τράγου, ερμηνεία την οποία προτίθεμαι να παρουσιάσω στη συγκεκριμένη διπλωματική εργασία επισημαίνοντας τις αντιστοιχίες μεταξύ του μύθου του Ερυσίχθονα και της τελετουργίας του *φαρμακοῦ*¹⁴³. Ακολουθώντας τη μελέτη του Bremmer σχετικά με τις τελετές καθαρμού στην αρχαία Ελλάδα¹⁴⁴ βλέπουμε ότι ο μυθικός ήρωας διαθέτει αρκετά χαρακτηριστικά γνωρίσματα του εξιλαστήριου θύματος πριν την τελετή του καθαρμού για το κοινό καλό. Ο νεαρός άνδρας θα αποτελέσει το υποτιθέμενο εξιλαστήριο θύμα της κοινωνίας, όταν η Δήμητρα επιτρέπει στους ανθρώπους, που έχουν λάβει διαταγές από εκείνον να καταστρέψουν το ιερό άλσος ως ακούσιοι υλοτόμοι, να αποχωρήσουν και απευθύνει

¹⁴⁰ Faraone, 2012, 62.

¹⁴¹ Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 61-62

¹⁴² Καλλίμαχος, *Ύμνος στη Δήμητρα*, 105-112

¹⁴³ Faraone, 2012, 68.

¹⁴⁴ Bremmer, 1983, 299-320.

την τιμωρία της αποκλειστικά στον Ερυσίχθωνα ως ηθικό αυτουργό του θεολογικού φύσεως εγκλήματος. Οι γονείς του επίσης διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στον αποκλεισμό του νέου από τις κοινωνικές εκδηλώσεις και τη κοινωνία γενικότερα. Πρώτη η μητέρα του επινοεί προφάσεις προκειμένου ο γιος της να απέχει από τα συμπόσια. Οι γονείς ντροπιασμένοι από την κατάσταση επαιτείας και βουλιμίας στην οποία έχει περιπέσει ο γιος τους αναλαμβάνουν να τον απομονώσουν από τους κοινωνικούς του ρόλους¹⁴⁵.

Ο Ερυσίχθων τρέφεται με ό,τι συναντήσει στον δρόμο του. Ως επακόλουθο ο πατέρας του Τριόπας προσεύχεται έμμεσα στον Απόλλωνα, χρησιμοποιώντας τον Ποσειδώνα ως μεσάζοντα, για να ζητήσει συγχώρεση για το θύμα του. Ο Bremmer αναφέρει ότι όσον αφορά την Αθήνα οι αρχαίες πηγές σχετικά με την τελετή καθαρισμού της πόλης μάς μεταφέρουν ένα μεγάλο εύρος πληροφοριών. Κάποιες αναφέρουν ότι οι πιστοί, σε εξαιρετικές περιπτώσεις όπως είναι η ξηρασία και η πείνα, επέλεγαν κατά κύριο λόγο άσχημους στην εξωτερική εμφάνιση ανθρώπους για την τελετή του καθαρισμού της πόλης¹⁴⁶. Κάποιες άλλες πηγές αναφέρουν ότι κατά τον μήνα Θαργιλίωνα, μήνα αφιερωμένο στις γιορτές του Απόλλωνα, ένας άνδρας έχοντας κρεμασμένα λευκά σύκα στο λαιμό του αποβαλλόταν από την πόλη ως εξιλαστήριο θύμα για τους άνδρες και ένας άλλος άνδρας έχοντας κρεμασμένα μαύρα σύκα στο λαιμό του αυτή τη φορά αποβαλλόταν από την πόλη ως εξιλαστήριο θύμα για τον γυναικείο πληθυσμό¹⁴⁷.

Στην καλλιμάχεια εκδοχή του ύμνου ο Ερυσίχθων ταλαιπωρείται από την θεόσταλη ασθένεια της πείνας και ο πατέρας του Τριόπας ζητά από τον Απόλλωνα να του πάρει τη ζωή προκειμένου να φύγει αυτό το βάρος από τον οίκο του. Ενδεχομένως, ο ποιητής με την επίκληση του Τριόπα στον Απόλλωνα αφενός υπαινίσσεται τις εξιλαστήριες τελετές που λάμβαναν χώρα κατά τον μήνα Θαργιλίωνα αφετέρου ίσως υπονοεί θυσίες ανθρώπων σε ένα πρώιμο στάδιο της θρησκευτικής τελετουργίας.

Αναφορικά με την ταυτότητα του εξιλαστήριου θύματος, ο Ερυσίχθων είναι ένας νεαρός άνδρας από αριστοκρατική γενιά, η οποία προέρχεται από τον Ποσειδώνα. Συγκεκριμένα, ο Ερυσίχθων είναι απόγονος -τρίτη γενιά- των Τριοπιδών. Ο Ερυσίχθων

¹⁴⁵ Καλλιμάχος, *Υμνος στη Δήμητρα*, 75-86

¹⁴⁶ Bremmer, 1983, 299-320.

¹⁴⁷ Bremmer, 1983, 301-303.

είναι ένας νεαρός άνδρας¹⁴⁸ ενώ δεν δίνονται επιπλέον λεπτομέρειες για την εξωτερική του εμφάνιση παρά μόνο γίνονται υπαινιγμοί. Ειδικότερα, η Δήμητρα εκνευρισμένη από τη στάση του θνητού τον αποκαλεί *κύων* και ο Παπαθανασόπουλος το μεταφράζει ως «σκυλομούρη». Πιθανότατα, ο ποιητής ή ο μεταφραστής υπαινίσσεται την εξωτερική εμφάνιση του νεαρού και συγκεκριμένα το πρόσωπό του. Ο Bremmer τονίζει ότι τα εξιλαστήρια θύματα ήταν κατά κύριο λόγο νεαροί ταπεινής καταγωγής ή σκλάβοι και άσχημοι κατά αντικειμενική ομολογία στην εξωτερική εμφάνιση. Ακόμη, θύματα καθαρμού μπορούσαν να είναι εγκληματίες, ξένοι που κατοικούσαν σε αλλότρια χώρα, νεαροί άνδρες και νεαρές γυναίκες και κάποιος βασιλιάς. Οι βασιλείς και τα παιδιά τους επιλέγονταν σε εξαιρετικές περιπτώσεις ως αποδιοπομπαίοι τράγοι μιας κοινωνίας και όχι σε ετήσια βάση¹⁴⁹. Ο Ερυσίχθων διαθέτει αρκετά από τα παραπάνω χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Ειδικότερα, είναι απόγονος θεϊκής γενιάς, νεαρός ηλικιακά και έχει διαπράξει έγκλημα εναντίον θεάς καταστρέφοντας το ιερό της άλσος. Ακόμη, ο ποιητής επισημαίνει τη μετατροπή του Ερυσίχθωνα από πλούσιο γόνο αριστοκρατικής οικογένειας σε ζητιάνο όταν ο νεαρός έχει πια κατασπαράξει τον οίκο του και μεταφέρεται στο σταυροδρόμι της πόλης του επαιτώντας για λίγο φαγητό ή έστω για τα αποφάγια των μαγειριών της πόλης.

Μετά την εύρεση του εξιλαστήριου θύματος, οι ακόλουθοι του Απόλλωνα ταΐζουν το θύμα τους. Ο Ερυσίχθων αν και αποτελεί την προσωποποιημένη μορφή της πείνας εντούτοις τρέφεται με όλα τα βρώσιμα προϊόντα του οίκου του και πίνει άφθονο κρασί. Πιθανότατα, η πόση του κρασιού να αποτελεί κατάλοιπο της εθιμοτυπίας, το θύμα να μην συμμετέχει με τη βία στην τελετή του καθαρμού. Συγκεκριμένα, ο Bremmer αναφέρει ότι το θύμα θα έπρεπε να έχει διαπράξει κάποιο έγκλημα -στην περίπτωση του Ερυσίχθωνα ο νεαρός έχει διαπράξει έγκλημα θεολογικής φύσεως- ή να έχει δώσει τη ρητή του συναίνεση και συγκατάθεση ενώπιον της κοινωνίας για τη συμμετοχή του στην τελετουργία ως *φαρμακός*¹⁵⁰. Ο κυρηναίος ποιητής διακόπτει απότομα την αφήγηση του αποτροπαϊκού μύθου, αφήνοντας μας σε αμφιβολία για το τέλος του νεαρού άνδρα.

Όμηρος *Οδύσσεια* τ, 164-202

¹⁴⁸ Ο κυρηναίος ποιητής αποκαλεί τρεις φορές τον Ερυσίχθωνα με τον όρο *παῖς*.

¹⁴⁹ Bremmer, 1983, 307.

¹⁵⁰ Bremmer, 1983, 308.

αΐθων λιμός-θεϊκή τιμωρία και Αΐθων-Οδυσσέας-μνηστηροφονία

Αρκετό ενδιαφέρον παρουσιάζει η πλαστή ιστορία, την οποία επινοεί ο Οδυσσέας όταν συναντά τη σύζυγό του Πηνελόπη και παρουσιάζεται ως Αΐθων προκειμένου να εκτελέσει το σχέδιο της μνηστηροφονίας, ως τιμωρία των μνηστήρων. Ο Αΐθων-Οδυσσέας θα τιμωρήσει τους μνηστήρες που καταπατούν τον οίκο του και έχουν ως σκοπό να σφετεριστούν τα δικαιώματά του στο παλάτι και το βασίλειό του. Η Δήμητρα τιμωρεί τον Ερυσίχθονα με *αΐθωνα λιμόν*, ενώ ο Αΐθων-Οδυσσέας θα τιμωρήσει τους μνηστήρες με την ίδια τους τη ζωή.

Ο ποιητής της *Οδύσσειας* στη ραψωδία τ, 164-202 χρησιμοποιεί το όνομα Αΐθων για τον Οδυσσέα. Συγκεκριμένα, ο Οδυσσέας αποκρύπτει την ταυτότητά του δύο φορές στο ομηρικό έπος, μία όταν συναντά τον χοιροβοσκό Εύμαιο στην καλύβα του και μια δεύτερη φορά όταν συναντά την αγαπημένη του σύζυγο Πηνελόπη λίγο πριν θέσει σε εφαρμογή τη μνηστηροφονία. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, θα μας απασχολήσει η μεταμφίεση του ομηρικού ήρωα σε Αΐθωνα όταν συναντά την Πηνελόπη στην αίθουσα του συμποσίου του παλατιού στην Ιθάκη.

Αρχικά, έχει προηγηθεί η αποκάλυψη της ταυτότητας του Οδυσσέα από τον πιστό υπηρέτη του, Εύμαιο, τον γιο του Τηλέμαχο και έπεται η αναγνώρισή του από την Ευρύκλεια, τη γυναίκα που τον μεγάλωσε. Ο Οδυσσέας είναι αποφασισμένος να αποκρύψει την ταυτότητά του από την Πηνελόπη φοβούμενος ότι άθελά της θα τον αποκαλύψει στους μνηστήρες που караδοκούν και κατατρώγουν την περιουσία τους. Επομένως, ο Οδυσσέας στη ραψωδία τ της *Οδύσσειας* στον στίχο 130 και εξής συναντά την Πηνελόπη ως ρακέन्दυτος ικέτης-ζητιάνος που έχει έρθει στο παλάτι της και η Πηνελόπη ζητά να μάθει ποιος είναι ο ξένος και από που προέρχεται. Ο Αΐθων-Οδυσσέας αποκτά την ιδιότητα του φιλοξενούμενου μετά την αφήγηση της φανταστικής ιστορίας του ότι ο Οδυσσέας ήταν φιλοξενούμενός του στην Κρήτη, επομένως έχουμε διπλή μετατροπή-μεταμφίεση του προσώπου.

Αρχικά, ο Οδυσσέας αρνείται πεισματικά να εξιστορήσει όλα όσα ζητάει η Πηνελόπη να μάθει προφασισζόμενος ότι αν επιχειρήσει να κάνει κάτι τέτοιο θα στενοχωρηθεί και θα κλάψει μπροστά σε εκείνη και τους μνηστήρες της και αυτό δεν είναι πρέπον. Ενδεχομένως, ο Οδυσσέας προσπαθεί να κερδίσει χρόνο είτε για να αποφύγει να απαντήσει στα ερωτήματά της είτε για να σκεφτεί λεπτομερώς την ιστορία που θα της εξιστορήσει. Η Πηνελόπη δεν αποδέχεται την άρνησή του και υποστηρίζει

ότι κι εκείνη έχει κακοπάθει όλα αυτά τα χρόνια που λείπει ο σύζυγός της και τώρα βρίσκεται σε δυσχερή θέση, διότι οι γονείς και ο γιος της την πιέζουν να παντρευτεί κάποιον που δεν επιθυμεί. Με τον ίδιο τρόπο και εκείνη πιέζει τον Αίθωνα-Οδυσσέα να αποκαλύψει την ταυτότητά του και την καταγωγή του. Ο Αίθων-Οδυσσέας, αδυνατώντας να πράξει διαφορετικά, δημιουργεί μια ψεύτικη αφήγηση και τη μεταφέρει στην Πηνελόπη. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ονομάζεται Αίθων, ότι κατάγεται από την Κρήτη και ο πατέρας του είναι ο Δευκαλίων. Ακόμη, αναφέρει ότι ο πατέρας του είναι ο Μίνως και ο ίδιος ο Αίθων-Οδυσσέας είναι ο μικρότερος αδερφός του Ιδομενέα με τον οποίο ήταν μαζί στην εκστρατεία κατά της Τροίας: *Κρήτη τις γαῖ' ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ, ... / τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως / ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ἄριστῆς, / πατρὸς ἐμοῖο πατῆρ, μεγαθύμου Δευκαλίωνος. / Δευκαλίων δ' ἐμὲ τίκτε καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα· / ἀλλ' ὁ μὲν ἐν νήεσσι κορωνίσιν Ἴλιον εἶσω / ὄχεθ' ἄμ' Ἀτρεΐδῃσιν· ἐμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων, / ὀπλότερος γενεῆ· ὁ δ' ἄμα πρότερος καὶ ἀρείων*¹⁵¹. Ο Μίνως θεωρείτο ότι καταγόταν από τον Δία και μαζί με τον αδερφό του Ραδάμανθυ είχαν τη δικαιοδοσία να κρίνουν όλες τις ψυχές που βρίσκονταν στον Άδη. Επομένως, ο Αίθων-Οδυσσέας κατάγεται από θεϊκή και βασιλική γενιά, όπως συμβαίνει και με τον ησιόδειο Αίθωνα, ο οποίος κατάγεται από τον Ποσειδώνα. Συγκεκριμένα, ο ομηρικός ήρωας παρουσιάζει τον εαυτό του ισάξιο της Πηνελόπης, ένας βασιλιάς που η μοίρα -θέληση του Δία- του επεφύλασσε πολλά δεινά, όπως και σε εκείνην. Η Πηνελόπη θα αλλάξει στάση απέναντί του και εκείνος θα κερδίσει την εμπιστοσύνη της.

Στη συνέχεια, ο ήρωας υποστηρίζει ότι ο Οδυσσέας κατά τη διάρκεια του ταξιδιού του από την Ιθάκη στην Τροία σταμάτησε στην Κρήτη, όπου ο αδερφός του Ιδομενέας τον φιλοξένησε μαζί με τους συντρόφους του: *ἐνθ' Ὀδυσῆα ἐγὼν ἰδόμην καὶ ξείνια δῶκα. / Καὶ γὰρ τὸν Κρήτηνδε κατήγαγεν ἴς ἀνέμοιο ἰέμενον Τροίηνδε*¹⁵². Ο ίδιος, ο Αίθων-Οδυσσέας, τον φιλοξένησε στα δώματά του όσο καιρό ἔμεινε στην Κρήτη: *τὸν μὲν ἐγὼ πρὸς δῶματ' ἄγων ἐϋ ἐξείνισσα, / ἐνδυκέως φιλέων, πολλῶν κατὰ οἶκον ἐόντων*¹⁵³. Ο Αίθων-Οδυσσέας μετατρέπεται από ικέτης-ζητιάνος σε ξένος, καθώς ο ίδιος και ο αδερφός του «φιλοξένησαν» τον Οδυσσέα στην Κρήτη και είναι φίλοι από φιλοξενία. Ακόμη, ο Αίθων-Οδυσσέας αποφεύγει να αναφέρει οτιδήποτε άλλο για τον ίδιο και η υπόλοιπη συζήτηση με την Πηνελόπη περιλαμβάνει στοιχεία

¹⁵¹ Όμηρος *Οδύσσεια* τ, 172-184

¹⁵² Όμηρος *Οδύσσεια* τ, 185-187

¹⁵³ Όμηρος *Οδύσσεια* τ, 194-195

και λεπτομέρειες για την υποτιθέμενη φιλοξενία του Οδυσσέα στην Κρήτη. Η Πηνελόπη δεν ενδιαφέρεται να μάθει τίποτα περισσότερο για την ταυτότητα του φιλοξενούμενού της, σε αντίθεση με τον Εύμαιο που ρώτησε λεπτομέρειες για τον ίδιο και την οικογένειά του. Συγκεκριμένα, η Πηνελόπη ενδιαφέρεται να εξακριβώσει αν όντως ο σύζυγός της πέρασε από το μινωικό παλάτι για να μπορέσει να πιστέψει στη συνέχεια ότι ο Οδυσσέας ζει και λίγο έμεινε για να επιστρέψει στην πατρίδα σύμφωνα με τα λεγόμενα του φιλοξενούμενού της.

Θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, η χρήση του ονόματος Αίθων και το κατά πόσον εύστοχη ήταν η συγκεκριμένη κατασκευή της πλαστής ταυτότητας από τον ομηρικό ήρωα. Αρχικά, ο όρος *αἴθων* αποτέλεσε ένα ποιητικό επίθετο, το οποίο αρχικά προσδιόριζε το μπρούντζινο χρώμα των μετάλλων -αργότερα στα ομηρικά έπη μεταφέρθηκε στο σίδηρο εξαιτίας της λαμπρότητάς του και στον μπρούντζο- και όταν χρησιμοποιούνταν σε ζώα προσδιόριζε το χρώμα της γούνας ή του δέρματός τους¹⁵⁴. Στην περίπτωση που ο ομηρικός ποιητής το χρησιμοποιούσε για άνδρες ήρωες αρχικά σήμαινε «μελαχρινός» ή «μαυρισμένος». Αργότερα, το επίθετο περιελάμβανε τη σημασία του «δυνατού» ή «άγριου», καθώς το μαύρισμα του δέρματος συσχετιζόταν με τη μυϊκή δύναμη και την αρρενωπότητα¹⁵⁵. Οι άνδρες εργάζονταν σε εργασίες εξωτερικού χώρου, επομένως η θερμότητα του ήλιου «έκαιγε» το δέρμα τους με αποτέλεσμα να δείχνει μαυρισμένο σε αντίθεση με τις γυναίκες, οι οποίες ζούσαν και εργάζονταν μέσα στο σπίτι, άρα το δέρμα τους είχε το φυσικό του χρώμα. Ο Όμηρος χρησιμοποιεί τον όρο *αἴθων* στις παρομοιώσεις ως επιθετικό προσδιορισμό των ζώων όπως είναι τα άλογα, τα βόδια, τα λιοντάρια και ο αετός για να παρομοιάσει τη μυϊκή δύναμη των ηρώων που περιγράφει και τα χαρακτηριστικά τους γνωρίσματα¹⁵⁶.

Ο Οδυσσέας επιλέγει μια νέα ταυτότητα για να παρουσιασθεί, με το όνομα Αίθων, στη σύζυγό του Πηνελόπη. Ο ομηρικός ήρωας έχει νιώσει το αίσθημα της πείνας και γι' αυτόν το λόγο μπορεί δυνητικά να μετατραπεί σε ζητιάνο. Ωστόσο, στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή ο Οδυσσέας δεν είναι ζητιάνος ούτε νιώθει έτσι, καθώς έχει ήδη γευματίσει –δεν πεινάει. Σε διαφορετική περίπτωση, ο σκοπός του θα ήταν η επιβίωσή του και να κατευνάσει το αίσθημα της πείνας και όχι να ολοκληρώσει το σχέδιο της μνηστηροφονίας. Μετατρέπεται φανταστικά σε έναν άνδρα, ο οποίος

¹⁵⁴ Edgeworth, 1983, 31-40.

¹⁵⁵ Levaniouk, 2000, 28.

¹⁵⁶ Όμηρος *Ιλιάδα* Β, 838-839, Μ, 96-97 *αἴθωνες ἵπποι*, Κ, 23-24 *αἴθωνος λέοντος* Ο, 690 *αἰετός αἴθων* κ.λπ.

πεινάει, είναι ρακενδύτος και επαιτεί για φαγητό και φιλοξενία. Θεωρητικά είναι μια αληθοφανής ταυτότητα, την οποία επινόησε ο ομηρικός ήρωας για να παρουσιασθεί στη σύζυγό του και να μην γίνει αντιληπτός, καθώς: *ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*¹⁵⁷. Ωστόσο, είναι φανερό ότι η συγκεκριμένη αφήγηση εμπεριέχει ψήγματα αλήθειας προηγούμενων καταστάσεων που βίωσε ο ομηρικός ήρωας στο παρελθόν κατά τη διάρκεια του νόστου του στην Ιθάκη.

Συγκεκριμένα, ο Οδυσσεύς υπήρξε ικέτης, ζητιάνος και φιλοξενούμενος σε πολλά από τα μέρη που βρέθηκε κατά την επιστροφή του στην πατρίδα, πείνασε και κρύωσε, ζήτησε και επαίτησε για βοήθεια και φαγητό. Ο Οδυσσεύς έπειτα από 18 ημέρες στο πέλαγος ξεβράστηκε από το κύμα της θάλασσας στο νησί των Φαιάκων γυμνός, ταλαιπωρημένος και πεινασμένος. Αντικρίζοντας για πρώτη φορά τη Ναυσικά ντράπηκε τη γύμνια του και ζήτησε από την πριγκίπισσα ρούχα και φαγητό. Το σκηνικό επαναλήφθηκε όταν ο Οδυσσεύς έφτασε στο παλάτι των Φαιάκων¹⁵⁸. Ο Οδυσσεύς γνώρισε επαρκώς κατά τη διάρκεια του νόστου του το αίσθημα της πείνας και την κατάσταση της επαιτείας. Επομένως, θεωρώ ότι δημιούργησε μια πλαστή ιστορία χρησιμοποιώντας βιώματα και εμπειρίες από το ταξίδι της επιστροφής του στην Ιθάκη. Υποθέτω ότι ο Οδυσσεύς πήρε αυτή τη φλόγα που του «έκαιγε» τα σωθικά και τη μετέτρεψε σε ένα μέσο προσέγγισης και επικοινωνίας με την αγαπημένη του σύζυγο προκειμένου να της δώσει δύναμη και κουράγιο να τον περιμένει λίγο ακόμα ως την οριστική συνάντησή τους. Ο προγενέστερος πόνος του μετατρέπεται σε δύναμη και αποδοχή προσφέροντάς του ένα αίσθημα αγάπης και οικειότητας από τα αγαπημένα του πρόσωπα. Η Levaniouk αναφέρει ότι καθώς ο όρος *αἶθων* ως επίθετο σημαίνει εκείνον που έχει παρασυρθεί ή έχει ταλαιπωρηθεί επανειλημμένως από το αίσθημα της λιγούρας και της πείνας, τότε ως όνομα για κάποιον χαρακτήρα, το όνομα Αἶθων είναι το πιο κατάλληλο για εκείνον που έχει «τρελαθεί» από την πείνα¹⁵⁹.

Ποιος είναι όμως ο λόγος που ο Οδυσσεύς επιλέγει το προσωπείο του Αἶθωνα και ποια η σχέση του Οδυσσεύα με τη Μήστρα; Η κόρη του Ερυσίχθωνα Μήστρα παντρεύτηκε τον Αυτόλυκο και απέκτησαν μαζί έναν γιο τον Λαέρτη¹⁶⁰. Ο Λαέρτης

¹⁵⁷ Όμηρος *Οδύσσεια* τ, 203

¹⁵⁸ Όμηρος *Οδύσσεια* ζ, 149 κ.εξ.

¹⁵⁹ Levaniouk, 2000, 38.

¹⁶⁰ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* 8. 741-742. Στη ραψωδία τ της *Οδύσσειας* ο ομηρικός ποιητής αναφέρει το όνομα Αμφιθέα και όχι Μήστρα *μήτηρ δ' Αμφιθέη μητρὸς περιφῶσ' Ὀδυσῆϊ* (416) πρβλ. Levaniouk, 2000, 40.

νυμφεύθηκε την Αντίκλεια και έκαναν επίσης έναν γιο τον Οδυσσέα. Ενδεχομένως, - εάν αυτή η γενεαλογία ανέρχεται μέχρι την εποχή της *Οδύσσειας*- ο Οδυσσέας θα μπορούσε θεωρητικά να ανακαλέσει στη μνήμη του όσα του είχε πει η γιαγιά του, Μήστρα, για τον προπάππου του, Ερυσίχθονα-Αίθωνα, και έτσι δημιουργεί τη δική του φανταστική αφήγηση και την παρουσιάζει στη σύζυγό του, Πηνελόπη.

Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 8. 741-887

Ερυσίχθων, ο υβριστής των θεών

Ο Καλλίμαχος αποτέλεσε πηγή έμπνευσης και δημιουργίας νέων ποιητικών κειμένων για τους μεταγενέστερους ποιητές του ελλαδικού χώρου και γενικότερα του τότε γνωστού κόσμου. Ο λατίνος ποιητής Οβίδιος εμπνεύστηκε από τον κυρηναίο ποιητή και περιέλαβε τον μύθο του Ερυσίχθονα στο όγδοο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*¹⁶¹. Είναι σημαντικό να εξετάσω και να συγκρίνω την προσωπικότητα και την ιδιοσυγκρασία του οβιδιανού Ερυσίχθονα στις *Μεταμορφώσεις* σε σχέση με την καλλιμάχεια εκδοχή προκειμένου να κατανοήσουμε την πρόσληψη του μύθου γενικότερα.

Ο οβιδιανός Ερυσίχθων ως υβριστής των θεών και χωρίς καμία προσπάθεια να εκτιμήσει και να σεβαστεί τα δώρα τους επιλέγει να εναντιωθεί στα ανώτερα υπερφυσικά όντα με κάθε μέσο. Συγκεκριμένα, ο ασεβής άνδρας μέσα σε μια κατάσταση μανίας διατάζει τους σκλάβους του να κόψουν την ιερή δρυ/βελανιδιά¹⁶² της Δήμητρας, πάνω στην οποία ήταν κρεμασμένα αναρίθμητα ενθυμήματα και γιρλάντες των ακολούθων της θεάς αποδεικνύοντας το μεγάλο αριθμό προσευχών που δεχόταν. Επίσης, η συγκεκριμένη δρυς ήταν το αγαπημένο δέντρο της θεάς¹⁶³. Ο Οβίδιος εξιστορεί το χρονικό της καταστροφής του αγαπημένου δέντρου της Δήμητρας, στο οποίο κατοικούσαν οι Δρυάδες¹⁶⁴, δίχως να σημειώνει το λόγο επίθεσης του άνδρα στο δέντρο της Δήμητρας και κατ' επέκταση στην ίδια τη θεά¹⁶⁵: *Pater huius*

¹⁶¹ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 8. 741-887

¹⁶² Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο Καλλίμαχος αναφέρει πως η λεύκα που κόβει ο Ερυσίχθων είναι ένα από τα δέντρα του ιερού άλσους της Δήμητρας, ενώ ο Οβίδιος αναφέρει ότι η ίδια η βελανιδιά είναι τόσο πελώρια που αποτελεί το άλσος, το αφιερωμένο στη Δήμητρα.

¹⁶³ Η εμφάνιση του δέντρου -γιρλάντες, χρήσιμα ενθυμήματα- μας θυμίζει την εικόνα της Δήμητρας-Νικίπης, όταν εμφανίζεται στον καλλιμάχειο Ερυσίχθονα για να τον συνετίσει.

¹⁶⁴ Νύμφες που ζουν στη δρυ.

¹⁶⁵ Ο καλλιμάχειος Ερυσίχθων καταστρέφει τη λεύκα προκειμένου να τη χρησιμοποιήσει ως πρώτη ύλη για την κατασκευή του *στεγανού δόμου* της αίθουσας όπου θα παραθέτει τα πλούσια δείπνα. Φαίνεται ότι μόνο ο Καλλίμαχος αναφέρει τον λόγο που ο Ερυσίχθων διαπράττει το θεολογικής φύσεως έγκλημα.

erat, qui numina divum / sperneret et nullos aris adoleret odores. / Ille etiam Cereale
nemus violasse securi / dicitur et lucos ferro temerasse vetustos. / Stabat in his ingens
annoso robore quercus, / una nemus; vittae mediam memoresque tabellae / sartaque
cingebant, voti argumenta potentis¹⁶⁶.

Αρχικά, ο Ερυσίχθων κόβει τα δέντρα που βρίσκονται τριγύρω στο χώρο και διατάζει τους υπηρέτες του να ισοπεδώσουν την πελώρια βελανιδιά της θεάς. Οι υπηρέτες διστάζουν να πραγματώσουν την ανίερη εντολή και ο Ερυσίχθων μέσα σε μια κατάσταση τρέλας εκδηλώνει την εμμονή του απέναντι στη θεά. Ο ασεβής άνδρας δηλώνει ότι θα ισοπεδώσει ο ίδιος την πελώρια δρυ παρά το γεγονός ότι είναι η αγαπημένη της Δήμητρας και καθιστά γνωστό ότι το ίδιο θα έπραττε ακόμη και αν η δρυς ήταν η ίδια η θεά “Non dilecta deae solum, sed et ipsa licebit / sit dea, iam tanget frondente cacumine terram¹⁶⁷”. Ίσως στο συγκεκριμένο σημείο υπάρχει κάποιος υπαινιγμός στην καλλιμάχεια μεταμόρφωση της Δήμητρας στην ιέρεια της Νικίππη ή στην καλλιμάχεια νύμφη που ζει στη λεύκα. Έτσι, ο ασεβής άνδρας παίρνει το τσεκούρι από τους σκλάβους του και αρχίζει να κατακρεουργεί το δέντρο. Στην πρώτη τσεκουριά του Ερυσίχθωνα η δρυς έβγαλε ένα βαθύ αναστεναγμό και «ανατρίχιασε»: “Dixit et obliquos dum telum librat in ictus, / contremuit gemitumque dedit Deoia quercus: / et pariter frondes, pariter pallescere glandes / coepere ac longi pallorem ducere rami¹⁶⁸”.

Στον Οβίδιο τον ρόλο της καλλιμάχειας Νικίππης-Δήμητρας αναλαμβάνει ένας από τους υπηρέτες του Ερυσίχθωνα, ο οποίος προσπαθεί να τον συνετίσει και να τον μεταπείσει να μην κόψει το ιερό δέντρο. Ο ασεβής άνδρας τον αποκεφαλίζει “Obstipuerunt omnes, aliquisque ex omnibus audet / deterrere nefas saevamque inhibere bipennem. / Adspicit hunc “mentis” que “piae cape praemia!” dixit / Thessalus, inque virum convertit ab arbore ferrum / detruncatque caput repetitaque robora caedit¹⁶⁹”.

Η οβιδιανή δρυς ως υποτιθέμενος ζωντανός οργανισμός με την πρώτη τσεκουριά αναστενάζει, όπως η νύμφη του Καλλίμαχου που βγάζει *ιαχή* και την ακούει η Δήμητρα. Ο Οβίδιος παρομοιάζει το κόψιμο και την πτώση του ιερού δέντρου με το θάνατο ενός έμψυχου όντος, όπως θα συνέβαινε εάν το τσεκούρι του καλλιμάχειου

¹⁶⁶ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* 8. 742-748

¹⁶⁷ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 758-759

¹⁶⁸ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 760-763

¹⁶⁹ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 768-772

Ερυσίχθωνα χτυπούσε τη νύμφη της λεύκας. Το αίμα της Δρυάδας που συνδέεται άμεσα με τη δρυ τινάζεται τριγύρω σα να παρακολουθούμε ένα χειρουργείο, ενώ ο Οβίδιος παρομοιάζει την κατάσταση με τη θυσία ενός ταύρου: “*victima taurus*¹⁷⁰”. Η νύμφη της βελανιδιάς λίγο πριν ξεψυχήσει εκφωνεί τα τελευταία της λόγια, τα οποία απευθύνει στις άλλες Δρυάδες και καταριέται τον Ερυσίχθωνα με θάνατο. Η Δρυάδα αναφέρει ότι έλαβε θεϊκή προφητεία πως θα πεθάνει ικανοποιημένη. Πιθανώς, ο Οβίδιος να υπαινίσσεται μια αντιστροφή στο έργο του μέσω της ικανοποιημένης Δρυάδας και της ακόρεστης πείνας-κατάρας που θα βιώσει ο Ερυσίχθων.

Οι Δρυάδες τρομοκρατημένες από τα όσα προηγήθηκαν απευθύνθηκαν στη Δήμητρα και της εξιστόρησαν το ανοσιούργημα του ανιέρου άνδρα. Η θεά Δήμητρα εξοργισμένη με όσα συνέβησαν επέλεξε μια απaráμιλλη τιμωρία για τον Ερυσίχθωνα και αντάξια των εγκλημάτων του, την οποία αδυνατούσε να πραγματοποιήσει η ίδια και χρειαζόταν την αρωγή της Πείνας λόγω της εκ διαμέτρου αντίθετης φύσης της θεάς. Παρά το γεγονός ότι η Δήμητρα είναι η θεά της γονιμότητας και των σιτηρών επιλέγει να στερήσει από τον Ερυσίχθωνα τα δώρα της. Έτσι, η Δήμητρα έστειλε μία από τις Δρυάδες στην Πείνα για να την ενημερώσει σχετικά με το ανοσιούργημα και την προτρέπει να «μολύνει» τον κακούργο. Η υπερφυσική οντότητα του άλσους αντικρίζοντας την αποκρουστική μορφή της Πείνας διατηρεί μια απόσταση και κραυγάζει δυνατά τα λόγια που μεταφέρει από τη Δήμητρα. Η επίδραση της Πείνας είναι τόσο μεγάλη που η νύμφη νιώθει στα σωθικά της το αίσθημα του καψίματος από τον *αΐθωνα λιμόν* και μόλις ολοκληρώνει το λόγο της τρέπεται σε φυγή: *Moliturque genus poenae miserabile, si non / ille suis esset nulli miserabilis actis, / pestifera lacerare Fame*¹⁷¹.

Η Πείνα ως γριά μάγισσα υπακούει στον λόγο της Δήμητρας, πηγαίνει στον Ερυσίχθωνα και κατά τη διάρκεια του ύπνου του τού εμψύει τον *αΐθωνα λιμόν*. Παρατηρούμε ότι δεν επιβάλλει η ίδια η Δήμητρα την τιμωρία στον ασεβή άνδρα όπως συμβαίνει στην καλλιμάχεια εκδοχή του μύθου, αλλά μεσολαβεί η Πείνα για να τον τιμωρήσει, καθώς η τιμωρία εναντιώνεται στη φύση της θεάς κατά τον Οβίδιο.

Ο Ερυσίχθων ονειρεύεται ότι γλεντοκοπά και τρώει ασταμάτητα, ωστόσο όσο «μασουλά» στον ύπνο του τόσο περισσότερο πεινά. Κατά τη διάρκεια της νύχτας ξυπνά

¹⁷⁰ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 766

¹⁷¹ Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* 8. 785-787

για να φάει και να κατευνάσει το φλογερό αίσθημα της πείνας του. Ο οβιδιανός Ερυσίχθων τρέφεται με ολόκληρη την πανίδα του τόπου -ψάρια, πουλιά, ζώα- όμως όσο τρώει τόσο περισσότερο αυξάνεται η πείνα του και αναζητά νέους τρόπους για να επέλθει ο πολυπόθητος κορεσμός¹⁷². Ο Galinsky υποστηρίζει ότι η πείνα του Ερυσίχθωνα έχει κοσμικές διαστάσεις, συγκεκριμένα ο ασεβής άνδρας απαιτεί ό,τι παράγει η θάλασσα, η γη και ο ουρανός¹⁷³.

Όταν ο ίδιος έφτασε σε απελπιστική κατάσταση και αδυνατούσε να εξασφαλίσει την τροφή του, ο ασεβής και ανίερος άνδρας του Οβιδίου δεν δίστασε να πουλήσει ακόμη και την ίδια του την κόρη ως σκλάβα για να εξασφαλίσει το ημερήσιο γεύμα του. Ακόμη και αυτό όμως δεν ήταν αρκετό, η αυξανόμενη πείνα του Ερυσίχθωνα τον καταδίκασε σε μια απελπιστική κατάσταση και προκειμένου να ικανοποιήσει τη «φλόγα» που του έκαιγε τα σωθικά προσπάθησε να φάει τα άκρα του και αυτό είχε ως αποτέλεσμα τον θάνατό του. Η Liveley χαρακτηρίζει την πράξη του Ερυσίχθωνα ως ένα ανεκδιήγητο δείπνο που είναι εντελώς αποκρουστικό¹⁷⁴. Η πρωτοτυπία του Οβιδίου έγκειται στο γεγονός ότι περιλαμβάνει την κατάληξη του Ερυσίχθωνα στο ποιητικό του έργο -ο Ερυσίχθων είναι νεκρός εξαιτίας της αυτοφαγίας.

Ο μύθος του Ερυσίχθωνα αντικατοπτρίζει κοινωνικά φαινόμενα και αντιλήψεις της αρχαίας ελληνικής και λατινικής κοινωνίας. Από την απληστία και την υπερβολή στην απόκτηση υλικών αγαθών μέχρι την τιμωρία για τις ανίερες πράξεις, ο μύθος λειτουργεί ως μέσο για τους συγγραφείς να μεταδώσουν κοινωνικά μηνύματα. Η παρουσίαση του μύθου σε έργα όπως ο έκτος ύμνος του Καλλίμαχου και οι *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου αποτελεί ένδειξη της επιρροής και της σημασίας που είχε ο Ερυσίχθων στην αρχαία κοινωνία. Μέσω της τιμωρίας του Ερυσίχθωνα, οι συγγραφείς προσπαθούν να διαβιβάσουν μηνύματα για την αποφυγή της απληστίας και της υπερβολικής φιλοδοξίας, καθώς και τη σημασία της σωφροσύνης και της επίγνωσης των ορίων. Έτσι, ο μύθος του Ερυσίχθωνα διατηρεί τη διαχρονική του αξία ως ένα σημαντικό μέσο προβολής κοινωνικών αξιών και μαθημάτων.

¹⁷² Ο Οβίδιος δεν αναφέρει εάν ο Ερυσίχθων τρέφεται με τους καρπούς της γης.

¹⁷³ Galinsky, 1975, 9-10. Ο Galinsky εξυπηρετεί επίσης στην καλύτερη κατανόηση της συσχέτισης των ποιημάτων του Καλλίμαχου και του Οβιδίου.

¹⁷⁴ Liveley, 2010, 90.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η διπλωματική εργασία αναλύει εκτενώς τις εκφράσεις της πείνας και της δίψας στην αρχαία ελληνική μυθολογία, με έμφαση στην εξέλιξη της έννοιας της πείνας από την αρχαιότητα μέχρι την εποχή των αρχαίων σχολιαστών και των μετέπειτα λεξικογράφων. Επισημαίνει τη σημαντική επίδραση της πείνας και της δίψας ως θεϊκής τιμωρίας σε συγκεκριμένες μυθολογικές μορφές όπως είναι ο Τάνταλος και ο Ερυσίχθων παρουσιάζοντας την πολυπλοκότητα των ερμηνειών και των συμβολισμών που περιβάλλουν αυτά τα θέματα.

Στην συνέχεια παρουσιάζεται ο ησιόδειος μύθος του Προμηθέα, ο οποίος τοποθετείται πριν από την οριστική οργάνωση του κόσμου. Οι θεοί και οι άνθρωποι δεν έχουν ακόμη διακριτές θέσεις στην ιεραρχία της κοσμικής τάξης και ο Δίας δίνει την εντολή στον Προμηθέα να εκτελέσει την πρώτη θυσία και να διαχωρίσει το θυσιασμένο ζώο σε δύο μέρη, διαχωρισμός που παραπέμπει στον άμεσο διαχωρισμό των θεϊκών όντων από το ανθρώπινο γένος. Ο Τιτάνας χρησιμοποιεί δόλο προκειμένου να ξεγελάσει τον πατέρα των θεών και των ανθρώπων, Δία, να διαλέξει για τα θεϊκά όντα τα μη βρώσιμα μέρη του θυσιασμένου ζώου αφήνοντας τα βρώσιμα μέρη για το ανθρώπινο γένος. Στην ουσία, ορίζονται οι συνθήκες της ανθρώπινης διαβίωσης.

Οι άνθρωποι μετά τον διαχωρισμό τους από τους θεούς και την αναμενόμενη απομάκρυνσή τους από τα θεϊκά προνόμια χρειάζονται την τροφή και τη φωτιά για να επιβιώσουν. Ο ευεργέτης του ανθρώπινου γένους, Προμηθέας, το κατατάσσει να είναι έρμαιο των γαστριμαργικών του απολαύσεων. Ο Δίας τιμωρεί τους ανθρώπους με την απόκρυψη της φωτιάς εξαιτίας του δόλου που χρησιμοποίησε ο Τιτάνας για να τον ξεγελάσει, πρακτική που αποτέλεσε, όπως αποδεικνύεται, μέρος του θεϊκού σχεδίου του Δία για την πτώση του ανθρώπινου γένους στην ιεραρχία του σύμπαντος. Ο Προμηθέας κλέβει τη φωτιά από τον Δία και την προσφέρει στους ανθρώπους και ο τελευταίος εξοργίζεται για ακόμη μια φορά με το ανθρώπινο γένος, το οποίο μέχρι τότε αποτελείτο αποκλειστικά από άνδρες. Ο Δίας ως τιμωρία διατάζει την κατασκευή του προτύπου της γυναίκας, ένα κατασκευάσμα από το οποίο προέρχονται οι υπόλοιπες γυναίκες. Ο ησιόδειος ποιητής παρέχει επιπλέον πληροφορίες για το νέο αυτό είδος ανθρώπου στο *Έργα και Ημέρες*. Ωστόσο, μαζί με τα άσχημα προκύπτει και ένας τρόπος διαχείρισης και επικοινωνίας με τους θεούς.

Οι θεοί έχουν το δικαίωμα να τιμωρούν τους ανθρώπους με πείνα και δίψα κάτι που βλέπουμε στις μορφές του Ταντάλου και του Ερυσίχθονα. Κάνοντας μια ανασκόπηση του κεφαλαίου που αφορά τον Τάνταλο είναι σημαντικό να θυμηθούμε ξανά κάποια βασικά σημεία. Εντοπίσαμε την πρώτη αναφορά στον μύθο του Ταντάλου στην *Οδύσσεια*, όπου ο ομηρικός ποιητής εξέθεσε μονάχα το είδος της βάνουσης τιμωρίας που υπέστη ο ηλικιωμένος άνδρας δίχως να αναφέρει τον λόγο και το είδος των εγκλημάτων που πραγμάτωσε για να υποστεί αυτού του είδους την τιμωρία. Ο Τάνταλος βρίσκεται όρθιος μέσα σε μια λίμνη στον Άδη της οποίας το νερό φτάνει ως το πηγούνι του. Από την άλλη πλευρά, ο Λουκιανός στο έργο του με τίτλο *Νεκρικοί Διάλογοι* ασκεί ορθολογική κριτική και αναφέρει ότι ο Τάνταλος κάθεται δίπλα στην όχθη μιας λίμνης του κάτω κόσμου και θρηνολογεί, επειδή αδυνατεί να πιει νερό. Κατά την ομηρική εκδοχή ο Τάνταλος βασανίζεται από το αίσθημα της πείνας και της δίψας συγκεκριμένα, δεν μπορεί να πιει νερό από τη λίμνη ούτε να δοκιμάσει τους καρπούς των δέντρων που βρίσκονται τριγύρω του. Από την άλλη πλευρά, ο Τάνταλος στους *Νεκρικούς Διαλόγους* του Λουκιανού παραπονιέται στον συνομιλητή του Μένιππο ότι νιώθει πως διψάει και δεν μπορεί να πιει νερό. Συγκεκριμένα, κάθε φορά που ο Τάνταλος προσπαθεί να πιει νερό εκείνο το «ρουφάει» η λίμνη και απομακρύνεται από κοντά του. Σε περίπτωση που καταφέρει να πάρει λίγο νερό στα χέρια του τότε εκείνο χάνεται ανάμεσα στα δάχτυλά του τόσο γρήγορα που δεν καταλαβαίνει πως το χέρι του στεγνώνει ακαριαία. Κοινός τόπος των δύο αναφορών είναι η παράλειψη του λόγου της τιμωρίας της μυθολογικής φιγούρας. Οι ποιητές, Όμηρος και Λουκιανός, παραλείπουν να αναφέρουν τα εγκλήματα του Ταντάλου που έχουν ως απόρροια τη βάνουση τιμωρία του. Ως αντιστάθμισμα της παράλειψης αυτής είναι ο πρώτος *Ολυμπιόνικος* του Πίνδαρου, στον οποίο ο Βοιωτός ποιητής παρουσιάζει την παραδοσιακή εκδοχή του μύθου -την οποία στη συνέχεια απορρίπτει- και την δική του ως τη νέα εκδοχή για τον λόγο της τιμωρίας του Ταντάλου.

Ο Τάνταλος τεμάχισε και έβρασε τον γιο του, Πέλοπα, προκειμένου να τον παραθέσει ως κύριο γεύμα στο συμπόσιο προς τιμήν των ολύμπιων θεών στο όρος Σίτυλο. Ο πατέρας θέλησε με αυτόν τον τρόπο να θέσει υπό αμφισβήτηση την παντογνωσία των θεών. Οι θεοί του Ολύμπου αντιλήφθηκαν εγκαίρως τη βαρβαρότητα του εγκλήματος που υπέστη ο Πέλοπας και τον ανέστησαν μέσα από ένα καζάνι. Ενδεχομένως είναι το ίδιο καζάνι που χρησιμοποίησε ο Τάνταλος για να μαγειρέψει το παιδί του. Οι θεοί του Ολύμπου τιμώρησαν με ακόρεστη πείνα και ατέρμονη δίψα τον

Τάνταλο στον κάτω κόσμο. Ο Πίνδαρος απορρίπτει τη συγκεκριμένη εκδοχή και υποστηρίζει πως δεν εκτυλίχθηκε με τον συγκεκριμένο τρόπο η ιστορία. Συγκεκριμένα, ο Τάνταλος ήταν ένα τυχερός θνητός άνδρας, ο οποίος απολάμβανε τη συντροφιά των θεών και έπαιρνε μέρος στα θεϊκά συμπόσια που διοργάνωναν στον Όλυμπο -δίχως να αναφέρει τον λόγο που ο Τάνταλος λάμβανε μια τέτοια τιμή χάριτος. Ο Τάνταλος γευμάτιζε μαζί με τους ολύμπιους θεούς με νέκταρ και αμβροσία, με τα οποία θέλησαν να τον κάνουν αθάνατο. Ο αχάριστος και άπληστος θνητός άνδρας έκλεψε την θεϊκή τροφή και το θεϊκό ποτό για να τα προσφέρει στους θνητούς συντρόφους του που βρίσκονταν στη γη. Η εμμονή του Ταντάλου να παραλλάσσει με αυτόν τον τρόπο τους διατροφικούς κανόνες των θεών και των ανθρώπων έχει ως αποτέλεσμα την διατάραξη της κοσμικής τάξης. Με λίγα λόγια καταστρέφει και αναιρεί την προσφορά των δώρων της θεάς Δήμητρας, η οποία έμαθε στους ανθρώπους να καλλιεργούν τη γη για να μπορούν να έχουν και άλλα μέσα να τραφούν εκτός από το κρέας, και θέσπισε νόμους για το ανθρώπινο είδος προκειμένου να μην αφανιστεί. Όσον αφορά τον Πέλοπα και τον Ποσειδώνα, ο Πίνδαρος διατηρεί τη χρήση του καζανιού από την παραδοσιακή μυθολογική εκδοχή. Στη συγκεκριμένη περίπτωση αναφέρεται ότι η Κλωθώ τράβηξε τον Πέλοπα από το καζάνι, ο οποίος διακρινόταν από τον ώμο του από ελεφαντόδοντο που έλαμπε, και τότε τον ερωτεύτηκε ο Ποσειδώνας. Ο ποιητής δεν αναφέρει τον λόγο που ο Πέλοπας βρίσκεται στο καζάνι, αφού δεν τον τεμάχισε και δεν τον μαγείρεψε ο πατέρας του Τάνταλος.

Στη συνέχεια εκτυλίσσεται ο μύθος του Ερυσίχθονα, ο οποίος προβάλλει έναν οργανωμένο κόσμο, όπου οι θεοί έχουν συγκεκριμένες λατρείες και δικαιώματα. Η συμπεριφορά του οδηγεί να κυριευτεί πλήρως από την πείνα ή ανάλογα με την εκδοχή του μύθου να μεταμορφωθεί ο ίδιος σε δαίμονας της Πείνας. Μια πραγματική ανθρώπινη μάστιγα, όταν επιβάλλεται ως τιμωρία έχει εξωφρενικές διαστάσεις ανάλογα με την πραγμάτευση του εκάστοτε λογοτέχνη και το γραμματειακό είδος στο οποίο ανήκει.

Παρατηρούμε ότι οι λογοτέχνες χρησιμοποιούν κατά το δοκούν τον ενδιαφέροντα μύθο του Ερυσίχθονα προκειμένου να καταστήσουν σαφείς τις σκέψεις τους αναφορικά με τα κοινωνικά και θρησκευτικά ζητήματα. Συγκεκριμένα, ο Καλλίμαχος θέτει τα ζητήματα της πείνας και της δίψας ως την τιμωρία του νεαρού Ερυσίχθονα στο πλαίσιο της θρησκευτικής πομπής προς τιμή της Δήμητρα κατά της διάρκεια της οποίας η αφηγήτρια θέτει τους περιορισμούς και τους κανόνες της ιερής

διαδικασίας. Η τιμωρία του νέου αποτελεί την έκβαση της ασεβούς συμπεριφοράς του απέναντι στη Δήμητρα. Η πείνα και η δίψα στον καλλιμάχειο ύμνο δεν αποτελούν κινητήριες δυνάμεις για την τέλεση μιας απεχθούς πράξης όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Ησιόδου και του Οβιδίου. Συγκεκριμένα, ο Καλλιμάχος χρησιμοποιεί την τιμωρία του *αΐθωνος λιμοῦ* στον μύθο του Ερυσίχθονα ως χιουμοριστική αντιστροφή στην ιερή και αυστηρή νηστεία που κάνουν οι ακόλουθες της θεάς Δήμητρας στο πλαίσιο της τελετουργίας της θεάς. Οι ακόλουθες νηστεύουν από το φαγητό σε αντιδιαστολή με τη νηστεία της Δήμητρας κατά τη διάρκεια του θρήνου και της περιπλάνησης της όταν αναζητούσε την κόρη της, Περσεφόνη. Η Δήμητρα έφαγε σύμφωνα τον ομηρικό ύμνο χάρη στην Ιάμβη και τα σκωπτικά αστεία της, ενώ σύμφωνα με τον καλλιμάχειο ύμνο χάρη στην Έσπερο, ο οποίος έπεισε τη θεά να τραφεί προκειμένου να ανακτήσει τις δυνάμεις της και να συνεχίσει να ψάχνει την αγαπημένη κόρη της. Οι ακόλουθες της θεάς στον καλλιμάχειο ύμνο αναμένουν τον *κάλαθον*, ο οποίος θα φτάσει κοντά τους κατά τις εσπερινές ώρες πάνω σε ένα κάρο που το σέρνουν τέσσερις φοράδες και περιέχει όλα τα δώρα της θεάς για να γευματίσουν. Αντιθέτως, ο ασεβής Ερυσίχθων καταλήγει στα σταυροδρόμια της πόλης του προκειμένου να φάει από τα σκουπίδια και τα αποφάγια των συμπολιτών του. Ο νέος είναι καταδικασμένος να μη γνωρίσει ποτέ την ανακούφιση και το αίσθημα της γαλήνης που βιώνουν οι ακόλουθες της Δήμητρας μετά το πέρας της νηστείας χάρη στην επιφάνεια της θεάς.

Βιβλιογραφία¹⁷⁵

A) Στερεότυπες εκδόσεις-Ερμηνευτικά Υπομνήματα- Λεξικά

T.W. Allen 2000, *Homeri Ilias*, vols. 2-3, Oxford.

J. Bouffartigue - M. Patillon - A. Ph. Segonds 2003, *Porphyre. De l'abstinence*, 3 vols., Paris.

É. Cahen 1961, *Callimaque*, Paris.

P. Chantraine 2022, *Ετυμολογικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής*, (μτφρ. Γ. Δάρλας και Α. Πέτρου, Θεσσαλονίκη (*Dictionnaire Etymologique de la langue Grecque: Histoire Mots*, Librairie Klincksieck, 2009)).

H. Erbse 1969, *Homer. Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera) Praefatio et Scholia ad libros A–Δ*, Berlin.

K.T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf) & F. Vogel, *Diodori Bibliotheca Historica*, 5 vols., 3rd edn., Leipzig.

A. Heubeck & A. Hoekstra 2005, *Ομήρου Οδύσσεια Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα II*, (μτφρ. Ρ. Χαμέτη, Αθήνα (*Omero Odissea*, 2000)).

M. Hugo 1892, *P. Ovidius Naso, Metamorphoses*, Gotha.

R. Keydell 1959, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 vols., Berlin.

H. Maehler (post B. Snell), *Pindari carmina cum fragmentis*, pt. 1, 5th edn., Leipzig.

G. R. Mair 1960, *Callimachus, Lycophron, Aratus*, London (1921¹).

D. B. Monro 1964, *Homer Iliad, Books XIII-XXIV*, Oxford.

F. Montanari 2016³, *Σύγχρονο Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, (μτφρ. Μ. Ανδρονίκου κ.ά., Αθήνα (*Vocabolario della Lingua Greca*, 1995)).

P. von der Mühl 1962, *Homeri Odyssea*, Basel: Helbing & Lichtenhahn.

A. Nauck 1889, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig (repr. Hildesheim: Olms, 1964).

Θ. Παπαθανασόπουλος 1996, *Καλλιμάχου “Ύμνοι”*, Αθήνα.

¹⁷⁵ Οι βραχυγραφίες των τίτλων των επιστημονικών περιοδικών που αναφέρονται ακολουθούν το σύστημα της *L'Année Philologique*.

J. Russo - M. Fernandez - A. Heubeck 2004, *Ομήρου Οδύσσεια: Κείμενο και Ερμηνευτικό Υπόμνημα III*, (μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Αθήνα).

J. Sandys 1937, *Pindar. The Odes of Pindar Including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation*, Harvard University Press.

F. Solmsen 1970, *Hesiodi opera*, Oxford.

S. Stephens 2015, *Callimachus: The Hymns. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford.

R. Wagner 1894, *Apollodori bibliotheca. Peditasimi Libellus de Duodecim Herculis Laboribus [Mythographi Graeci 1.]* Leipzig.

M. L. West 1988, *Hesiod, Theogony, Works and Days*, Oxford, New York.

_____ 1978, *Hesiod Works and Days*, Oxford.

B) Μελέτες-Άρθρα

B. Acosta-Hughes - L. Lehnus, - S. Stephens 2011, *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden, Boston.

J. Aubergier 2010, *Manger en Grèce Classique. La Nourriture, ses Plaisirs et ses Contraintes*, Les Presses de l' Université Laval, Québec.

P. Barthes 1979, "Toward to Psychosociology of Contemporary Food Consumption" στο R. Foster and O. Ranum, eds. *Food and Drink in History*. Baltimore, London: 166-173 ("Pour Une Psycho-Sociologie de l'Alimentation Contemporaine", *Annales ESC* 16 (1961), 977-86).

P. Bing 1996, "Callimachus and the Hymn to Demeter" *SyllClass* 6: 29-42.

J. Bremmer 1983, "Scapegoat Rituals in Ancient Greece" *HSPH* 87: 299-320.

W. Broekaert - R. Nadeau - J. Wilkins 2016, *Food, Identity and Cross-Cultural Exchange in the Ancient World*, Brussels.

A. W. Bulloch 1977, "Callimachus' Erysichthon, Homer and Apollonius Rhodius", *AJPh* 98: 97-123.

Δ. Χρηστίδης 2002, *Λουκιανός, Σάτιρα Θανάτου και Κάτω Κόσμος*, Αθήνα.

A. Dalby & R. Dalby 2017, *Gifts of the Gods: A History of Food in Greece*, London.

A. Dalby 2003, *The Ancient World From A to Z*, Routledge.

- M. Detienne 1970, “La cuisine de Pythagore”, *Arch. de sociol.* 29:141-62.
- M. Detienne & J. P. Vernant 2007, *Η Θυσία και η Μαγειρική στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφρ. Π. Σκαρσούλη, Αθήνα (*La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, 1979)).
- M. Douglas eds. 1987, *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge.
- _____ 1966, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York.
- R. Edgeworth 1983, “Terms for “Brown” in Ancient Greek”, *Glotta* 61: 31-40.
- C. Faraone 2012, “Boubrostis, Meat Eating and Comedy: Erysichthon as Famine Demon in Callimachus’ Hymn to Demeter.” στο M. A. Harder, R. F. Regtuit, G.C. Wakker eds. *Gods and Religion in Hellenistic Poetry*, Leuven-Paris-Walpole, MA: 61-80.
- P. Farb & G. Armelagos 1980, *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*, Boston.
- A. Faulkner 2011, “Fast, Famine, and Feast: Food for thought in Callimachus’ “Hymn to Demeter”, *HSPH* 106: 75-95.
- G. K. Galinsky 1975, *Ovid’s Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects*, University of California Press.
- P. Garnsey 1999, *Food and Society in Classical Antiquity, Key Themes in Ancient History*, Cambridge.
- A. Γκάρτζιου-Τάττη 2021, “Διατροφικές περιπλανήσεις στην Οδύσσεια” *Post Augustum* 5: 210-225.
- D. E. Gerber 1982, *Pindar’s Olympian Ode One: A Commentary*, Toronto.
- M. Giuseppetti 2012, “Two Poets for a Goddess: Callimachus’ and Philicus’ Hymns to Demeter” στο M. A. Harder, R. F. Regtuit and G.C. Wakker eds. *Gods and Religion in Hellenistic Poetry*, Peters Leuven-Paris-Walpole, MA.
- J. Goody 1982, *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*, Cambridge.

L. Gourmelen 2015, “Pratiques Alimentaires et Représentations de l’ Humanité Primitive”, *Food & History*, 13.1-3: 69–83.

M. Harris 1987, “Foodways: Historical Overview and Theoretical Prolegomenon” στο M. Harris & E. B. Ross, eds. *Food and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*, Philadelphia: 57-90.

_____1986, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, London.

J. E. Harrison 1908², *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903¹), Cambridge.

M.M. Henry 1992, “The Edible Woman: Athenaeus’ Concept of the Pornographic” στο A. Richlin, eds. *Pornography and Representation in Greece and Rome*. New York, Oxford: 250-268.

N. Hopkinson 1984, *Callimachus’ Hymn to Demeter*, Cambridge.

M. Lefkowitz 2005, *Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn from Myths*, New Haven, Archäologisches Kunstmuseum der Universität Bonn 2661

O. Levaniouk 2000, “Aithon, Aithon, and Odysseus”, *HSCP* 100: 25-51.

Cl. Lévi-Strauss 1978, *The Origins of Table Manners*, (tr. by John Weightman and Doreen Weightman of *L’ Origine des Manieres de Table: Mythologique I* (Paris, 1968)), London.

_____1970, *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology I*. London (Fr. Publ. *Le Cruetle Cuit: Mythologiques I* (Paris, 1964).

_____1966, “The Culinary Triangle” *Partisan Review* 33:586-95 (Peter Brooks tr. of “Le Triangle Culinaire”, *L’ Arc* 26(1965), 19-29).

G. Liveley 2010, *Ovid’s Metamorphoses’: A Reader’s Guide*, Bloomsbury Collections.

N. Loraux 1990, “Herakles: the Super-Male and the Female” *Halperin*: 21-52.

E. S. McCartney 1925, “How the Apple Became the Token of Love”, *TAPA* 56: 70-81.

K. McKay 1962a, “Erysichthon: A Callimachean Comedy”, *Mnemosyne* 7: 5-60.

S. W. Mintz 1985, *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History*, New York - Harmondsworth.

Fr. Montanari - A. Rengakos - Ch. Tsagalis 2009, *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden, Boston.

J. Murray 2004, "The Metamorphoses of Erysichthon: Callimachus, Apollonius, and Ovid", στο M.A. Harder eds, *Callimachus II (Hellenistica Groningana 7)*. Leuven, 207–241.

O. Murray 1990, *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, Oxford.

R. Nickel 2003, "The Wrath of Demeter: Story Pattern in the "Hymn of Demeter" *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, 73, 1: 59-82.

W. Race 1997, *Pindar Odes, Pythian Odes*, Cambridge.

S. Reece 1993, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of Homeric Hospitality Scene*, Michigan.

L. J. D. Richardson 1961a, "The Origin of the Prefix Bou- in Comedy.", *Hermathena* 95: 53–63.

_____ 1961b, "Further Thoughts on Boubrôstis", *Hermathena* 95: 64–66.

_____ 1961c, "Mycenaean BOUBRWSTIS". *BICS* 8: 15–22.

N. Robertson 1984, "The Ritual Background of the Erysichthon Story", *AJPh* 105: 369-408.

A. Schnapp 1997, *Le Chasseur et la Cite: Chasse et Érotique dans la Grece Ancienne*, Paris.

_____ 1989, "Eros the Hunter" στο C. Bérard, *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece*, Princeton: 71-88 (*La Cite des Images. Religion et Societe en Grece antique* (Lausanne and Paris, 1984)).

J. P. Vernant 1981a, "Sacrificial et Alimentary Codes in Hesiod' s Myth of Prometheus" στο Gordon (1981), 57-79 ('Sacrifice et Alimentation Humaine à Propos du Prométhée d'Hésiode' *ASNP* 7.3 (1977), 905-940).

_____ 1981b, "The Myth of Prometheus in Hesiod" στο Gordon (1981), 43-56 (*Mythe et Societe en Grèce Ancienne* (Paris, 1974), 177-94)).

P. Vidal-Naquet 1981, “Land and Sacrifice in the Odyssey: a Study of Religious and Mythical Meaning” στο Gordon (1981), 80-94 (“Valeurs Religieuses et Mythiques de la Terre et du Sacrifice dans l’ Odyssee”, *Annales ESC* 25 (1970), 1278-97).

M. West 1985, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure and Origins*, Oxford.

J. Wilkins & S. Hill 2006, *Food in the Ancient World*, Oxford.

J. Wilkins & R. Nadeau 2015 [2000], *A Companion to Food in the Ancient World*, UK

J. Winkler 1990, *The Constraints of Desire: the Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, London.

Fr. I. Zeitlin 1995, “The Economics of Hesiod’s Pandora” στο E. Reeder eds. *Pandora, Women in Classical Greece*, Princeton, New Jersey, 49-56.

A. Ζωγράφου 2009, “Οι Τρίοδοι ως Χώρος Συμποσίου στην Αρχαία Ελλάδα”, *ΟΥΤΟΠΙΑ*, Αθήνα.