



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
Π.Μ.Σ. ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Αγγελόπουλος Ευάγγελος
(Α.Μ. 9)

Αναζητώντας τη Μαγεία στην Τραγική Ποίηση

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Ζωγράφου Αθανασία



ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2024

Ευάγγελος Αγγελόπουλος

(Α.Μ. 9)

Αναζητώντας τη Μαγεία στην Τραγική Ποίηση

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Επιβλέπουσα: Αθανασία Ζωγράφου, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Τριμελής εξεταστική επιτροπή

Ζωγράφου Αθανασία, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Π.Ι.

Γκάρτζιου – Τάττη Αριάδνη, Ομότιμη Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας Π.Ι.

Γκαστή Ελένη, Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής και Λατινικής Φιλολογίας Π.Ι.

Ιωάννινα, 2024

Εικόνα εξωφύλλου: William-Adolphe Bouguereau, 1862, *Orestes Pursued by the Furies* (or *The Remorse of Orestes*), Chrysler Museum of Art, Norfolk, Virginia.

“Words are in my not-so-humble opinion, our most inexhaustible source of magic. Capable of both inflicting injury and remedying it”

~ Albus Dumbledore

Harry Potter and The Deathly Hallows

Πίνακας περιεχομένων

Βραχυγραφίες	6
Προλογικό σημείωμα	7
Εισαγωγή	8
 Κεφάλαιο 1	
<i>Αισχύλου Ευμενίδες.....</i>	25
1.1. Το πλαίσιο αναπαράστασης και η έννοια της δικαιοσύνης	25
1.2. Δικανικοί κατάδεσμοι.....	28
1.3. Η υπόθεσις του έργου	31
 Κεφάλαιο 2	
Η φύση των Ερινύων και οι καινοτομίες του Αισχύλου.....	34
 Κεφάλαιο 3	
<i>Υμᾶς νῶν Κλυταιμῆστρα καλῶ: οἱ Ἄραι</i> της μητέρας.....	41
 Κεφάλαιο 4	
<i>Ὕμνον δ' ἀκούσῃ τόνδε δέσμιον σέθεν:</i> Η πρώτη δραματική αναπαράσταση καταδέσμου;.....	63
Τελικές παρατηρήσεις – Συμπεράσματα.....	86
Βιβλιογραφία.....	93

Βραχυγραφίες

- DK:** Diels, H & W. Kranz, (⁶1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- DT:** Audollent, A. (1904), *Defixionum Tabellae*, Paris.
- DTA:** Wünsch, R. (1897), *Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin.
- GEMF:** Faraone, A. C., Torallas-Tovar. S. (2022), *Greek and Egyptian Magical Formularies. Texts and Translation* vol. I, Berkeley.
- GMPT:** Betz, H. D. (1986), *The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells*. Chicago-London.
- KT IV:** Chadwick, J., J.T. Killen & Olivier, J.-P. (⁴1971), *The Knossos Tablets*, Cambridge.
- LIMC:** Ackerman, H.R., J.R. Gisler & L. Kahil, (1981-1997), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vols. I-VIII, Zurich-Munich.
- LP:** Lobel, E., D. L. Page, (1955), *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford.
- ML:** Meiggs, R. & D. M. Lewis, (1988), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC*, Oxford.
- NGCT:** Jordan, D. (2000), “New Greek Curse Tablets”, *GRBS* 41, σσ. 5-46.
- OF:** Bernabé, A. (2004-5), *Poetae Epici Graeci, Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, vols. I-II, München.
- PGM:** Preisendanz, K. (²1928–31), *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, vols. I-II, Leipzig-Berlin.
- PMG:** Page D. L. (1962), *Poetae Melici Graeci*, Oxford.
- SGD:** Jordan D. (1985), “A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora”, *GRBS* 26, σσ. 151-97.
- TrGR:** Radt S. L. (1977), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. III *Aeschylus*.
- Radt S. L. (1985), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV *Sophocles*.

Προλογικό σημείωμα

Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία εκπονήθηκε στο πλαίσιο του Π.Μ.Σ. Κλασικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Θα ήθελα, αρχικά, να ευχαριστήσω την επιβλέπουσά μου, κυρία Αθανασία Ζωγράφου, η οποία με τις εύστοχες και ουσιώδεις παρατηρήσεις της και τη χρήσιμη βιβλιογραφική της βοήθεια, συνέβαλε στη διαμόρφωση του θέματος, καθώς και στην πληρέστερη προσέγγισή του εκ μέρους μου. Η καθοδήγησή της και οι συμβουλές της αποτέλεσαν καθοριστικούς παράγοντες στη εκπόνηση της εν λόγω εργασίας. Επίσης, οφείλω να ευχαριστήσω την κυρία Αριάδνη Γκάρτζιου – Τάττη και την κυρία Ελένη Γκαστή, για την προθυμία τους να είναι μέλη της τριμελούς εξεταστικής επιτροπής μου και το ενδιαφέρον τους καθ' όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών. Την κυρία Γκάρτζιου – Τάττη την ευχαριστώ ιδιαιτέρως και για τα καίρια σχόλιά της και τις βιβλιογραφικές υποδείξεις της. Ταυτόχρονα, θα ήθελα να ευχαριστήσω εγκάρδια τη συμφοιτήτριά μου Αγγελική για την συνεχή ψυχολογική υποστήριξη που μου προσέφερε σε όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της ΜΔΕ μου, καθώς και για τις ατέλειωτες συζητήσεις για όλα τα θέματα που μας απασχολούσαν. Κλείνοντας, το μεγαλύτερο ευχαριστώ οφείλω να το εκφράσω στους φίλους και την οικογένειά μου για την συμπαράσταση και στήριξή τους όλο αυτό το διάστημα των σπουδών μου. Τέλος, μολονότι αυτόνοτο, ενδεχόμενες παραλείψεις και αστοχίες βαραίνουν αποκλειστικά εμένα.

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία φέρει τον τίτλο «αναζητώντας τη μαγεία στην τραγική ποίηση». Η προσοχή μας θα στραφεί στον εντοπισμό τελετουργικών, φερόμενων κατά τη σύγχρονη έρευνα ως «μαγικών», πρακτικών εντός του χώρου της τραγωδίας¹ με βασική μελέτη περίπτωσης τις *Ευμενίδες* του Αισχύλου. Προτού όμως εστιάσουμε στην κεντρική μας θεματική, κρίνεται απαραίτητο να αποσαφηνίσουμε την έννοια της *μαγείας*, όπως αυτή θα χρησιμοποιηθεί στο σύνολο της εργασίας, εφόσον αποτελεί βασική παράμετρο στην προσέγγισή μας.

Το ζήτημα της «μαγείας», μολονότι για πολλούς αιώνες δεν αποτελούσε κεντρικό σημείο προβληματισμού και έρευνας για τους μελετητές της αρχαιότητας,² από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα κι έπειτα προσήλκυσε ένα σταθερά αυξανόμενο ενδιαφέρον. Ενεργό ρόλο για τη συγκεκριμένη τροπή της έρευνας διαδραμάτισε, μεταξύ άλλων παραγόντων, η έκδοση της πρώτης συλλογής αττικών καταδέσμων από τον Wünsch (1897) υπό τον τίτλο *Defixionum Tabellae Atticae*, την οποία ακολούθησε και εν μέρει συμπλήρωσε λίγα χρόνια αργότερα η συλλογή του Audollent (1904) *Defixionum Tabellae*, καθώς και η πρώτη έκδοση των μαγικών παπύρων υπό τον

¹ Ενδιαφέρον για το γενικότερο θέμα της μελέτης μας παρουσιάζει και μια αναφορά του Φώτιου (s.v. μάγους = fr. 592 TrGF Adesp.: *τοὺς μαγαγεύοντας. καὶ μαγείαν οἱ τραγικοὶ λέγουσιν*), όπου και συνδέεται η εμφάνιση του όρου με την τραγική ποίηση.

² Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυριστούμε ότι αυτή η, για πολλά χρόνια, αδιαφορία των μελετητών για τη συστηματική μελέτη της «μαγείας» της αρχαίας Ελλάδας αποτελούσε συνειδητή επιλογή εφόσον η ανάδειξη τελετουργικών πρακτικών αμφίβολης σημασίας ως προς τη θέση τους σε συνάρτηση με την «παραδοσιακή» θρησκεία, και ενίοτε επιθετικής διάστασης θα συνηγορούσε στον σχηματισμό μιας συλλογικής συνείδησης περί κλασικής αρχαιότητας που απομακρυνόταν αισθητά από ως τότε διαμορφωμένη αντίληψη, που συνοψίζεται στον σύγχρονο όρο «χρυσός αιώνας». Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρία του Wilamowitz (²1902), 254-55 ο οποίος παραθέτει πως σύγχρονός του επιφανής φιλόλογος θορυβήθηκε από την ανακάλυψη των μαγικών παπύρων εφόσον «λήστεψε την αρχαιότητα από τη διακεκριμένη λάμψη του κλασικισμού» [το απόσπασμα περιλαμβάνει και ο Betz (1986), li υποσημ. 31 στην έκδοσή του της μετάφρασης των μαγικών παπύρων]. Σε ανάλογο πλαίσιο ο Wünsch στην κριτική έκδοση του των αττικών καταδέσμων (1897), φαίνεται να τοποθέτησε χρονικά, ενδεχομένως συνειδητά, πολλά από τα ευρήματα στον 3^ο-2^ο αι. π.Χ., απομακρύνοντάς τα από την κλασική αρχαιότητα [όπως παρατηρεί και η Lamont (2023), 13: perhaps an effort, conscious or subconscious, to stave off the ignobility of irrational magic from Classical Athens]. Ωστόσο η αξία της μελέτης της μαγείας της αρχαιότητας συμβάλλει υπέρ της απόρριψης μιας αδιαμφισβήτητα ουσιοκρατικής αντίληψης για τη μαγεία, αντίληψης που θέλει την Αθήνα των κλασικών χρόνων μία κοινωνία κατεξοχήν πνευματικών ανθρώπων που δε θα μπορούσαν να υιοθετήσουν τέτοιες πρακτικές. Μέσω της εξέτασης των φερόμενων ως «μαγικών» πρακτικών αντιλαμβανόμαστε ότι η αθηναϊκή κοινωνία ήταν καταρχάς μία κοινωνία ανθρώπων με φόβους, ανησυχίες, πάθη και αδυναμίες και, σε δεύτερο επίπεδο, φιλοσόφων. Η μαγεία, λοιπόν, ως επιστημονικό αντικείμενο έρευνας και μελέτης, δίνει εκ νέου φωνή στους αφανείς πολίτες της καθημερινότητας της αρχαίας Ελλάδας.

Preisendanz (1928) που έφερε τον τίτλο *Papyri Graecae Magicae*.³ Ωστόσο, παρά την, ομολογουμένως αξιοσημείωτη, εστίαση του φιλολογικού, μεταξύ άλλων, χώρου ιδίως κατά τις τελευταίες δεκαετίες προς το εν λόγω ερευνητικό αντικείμενο,⁴ ένας σαφής ορισμός και οριοθέτηση της έννοιας της «μαγείας» εξακολουθεί να αποτελεί μια δύσκολη υπόθεση.⁵

Πρώτη φορά ετυμολογικά συγγενής όρος της λέξης *μαγεία* στον ελλαδικό χώρο⁶ εμφανίζεται στον Ηράκλειτο κατά τα τέλη του 6^{ου} με αρχές 5^{ου} αι. π.Χ., σε ένα, εν μέρει σκοτεινό ως προς την κατανόηση, απόσπασμα επιθετικού χαρακτήρα, του οποίου η γνησιότητα αμφισβητείται (fr. 14B DK): *Τίσι δὲ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; «Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις», τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῶρ· «τὰ γὰρ νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μυσθύνται».*⁷ Σε εξίσου αρνητικά συμφραζόμενα απαντά πάλι ο *μάγος* λίγα

³ Για τις συντομογραφίες των άνωθεν τίτλων, όπως και όσων χρησιμοποιούνται συστηματικά σε όλο το φάσμα της παρούσας εργασίας, βλ. τον αντίστοιχο πίνακα των βραχυγραφιών, σελ. 6. Στα παραπάνω οφείλουμε να συμπληρώσουμε και την πρόσφατη επανέκδοση των μαγικών παπύρων (*GEMF*), από τους C. Faraone, S. Torallas Tovar, *Greek and Egyptian Magical Formularies, Texts and Translation* (vol. I, 2022, Berkeley).

⁴ Ενδεικτικά βλ. Faraone, Obbink (1991), Gager (1992), Meyer, Mirecki (1995), Ankarloo, Clark (1999), Bremmer (1999), 1-12, Faraone (1999), Gordon (1999), 159-275, Graf (1999), Ogden (2001) και (2002), Carastro (2006), Dickie (2007), 357-370, Collins (2008), Riess (2012), Suárez de la Torre (2012), 279-286, Stratton (2013), 243-254, Boschung, Bremmer (2015), Edmonds (2019), Frankfurter (2019), 457-476, Watson (2019), Chiarini (2021), Lamont (2023).

⁵ Οφείλουμε να επισημαίνουμε βέβαια δύο βασικά στοιχεία στο σημείο αυτό: αφενός συστηματικές αναζητήσεις για τη «μαγεία» της αρχαιότητας είχαν ήδη ξεκινήσει από τον 19^ο αιώνα, που κυρίως επικεντρώνονται στα έργα – σταθμούς των E. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Volume 1, (1873, London) και J. G. Frazer, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, (1^η εκδ. 1890, London) και αφετέρου οι ορισμοί που έχουν προταθεί από τους παραπάνω μελετητές (που κατά βάση πραγματεύονται τη μαγεία ως προστάδιο της επιστήμης με τη διαμεσολάβηση της θρησκείας), δομούνται γύρω από μία ουσιοκρατική αντίληψη περί μαγείας που η σύγχρονη έρευνα έχει απορρίψει σε μεγάλο βαθμό. Βλ. περισσότερα για το ζήτημα κυρίως σε Graf (1997), 12-19, Collins (2008), 3-26.

⁶ Στην πραγματικότητα, πρώτη φορά που συναντάμε καθαυτόν τον όρο *μαγεία* στην αρχαία ελληνική γραμματεία γίνεται στον Γοργία, κατά τα τέλη του 5^{ου} αι. π.Χ. (*Ελένης ἐγκώμιον* 10 = fr. 10 DK: *συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύνάμει τῆς ἐπωιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείας. γοητείας δὲ καὶ μαγείας διῶσαι τέχνη εὔρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα*). Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο σοφιστής εστιάζει στη συγγένεια, κατά την άποψή του, μεταξύ της τέχνης της ρητορικής πειθούς και της ισχύος των μαγικών επωδών [σε αντίστοιχο πλαίσιο εντοπίζουμε και την επίδραση που ασκούν τα πειστικά λόγια της Αθηνάς προς τις Ερινύες (*Ευμ.* στ. 886: *γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτῆριον*· πβ. και παρακάτω υποσημ. 81 για την ιδιαιτερότητα του όρου *θέλγειν*)]. Ακόμα, η συνύπαρξη γοητείας και μαγείας φαίνεται να υποδηλώνει ότι η *μαγεία* του αποσπάσματος σχετίζεται νοηματικά με την έννοια που εξετάζουμε. Σε ό,τι αφορά τη μεταξύ τους σχέση, ο Ogden (2002), 17 παρατηρεί “It is not clear whether “mistakes of the soul” and “deceptions of the understanding” are intended to correlate to “magic” and “sorcery” either respectively or chiasmatically and so construct an (obscure) distinction between the two”.

⁷ Πβ. και Ogden (ο.π.), 16 που παρατηρεί ότι η κοινή εμφάνιση μυστών, βακχών και μάγων στο ίδιο απόσπασμα, ως ομάδων που θα έρθουν αντιμέτωπες με μεταθανάτιες τιμωρίες, ίσως να υποδηλώνει ότι και οι μάγοι του κειμένου θεωρούνταν ότι υποβάλλονταν σε κάποιου είδους μήση προκειμένου να έχουν πρόσβαση σε απόκρυφες γνώσεις.

χρόνια αργότερα και για πρώτη φορά στην τραγική σκηνή⁸ από τον Σοφοκλή – τουλάχιστον στο πλαίσιο των σωζόμενων τραγωδιών – στον *Οιδίποδα Τύραννο*, ως προσβολή προς τον Τειρεσία (στ. 387-88: *ὕφεις μάγον τοιόνδε μηχανορράφον/δόλιον ἀγύρτην*).⁹ Μοιάζει ωστόσο περισσότερο πιθανό κατά το πρώτο μισό του 5^{ου} αιώνα, ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται ο *μάγος* στην ελληνική γραμματεία να μην τέμνεται σημασιολογικά εξ ολοκλήρου με τη *μαγεία*, όπως θα προσπαθήσουμε να την ορίσουμε στη συνέχεια, αλλά να φέρει την αρχική του σημασία, όπως αυτή διαμορφώθηκε και καθορίστηκε στην Περσία: αυτή του Πέρση ιερέα, υπεύθυνου για πλήθος θρησκευτικών λειτουργιών που πολλές φορές ανάγονται σε μία εξωπραγματική διάσταση. Θα λέγαμε ακόμα πως είναι δικαιολογημένο στην Αθήνα των μέσων του 5^{ου} αι. π.Χ., όπου οι μνήμες των περσικών πολέμων είναι ακόμα νωπές, ένας όρος προερχόμενος από τη θρησκευτική σφαίρα του ηττημένου αντιπάλου να εντάσσεται σε αρνητικά συμφραζόμενα και να αντιμετωπίζεται με σκεπτικισμό, όπως συμβαίνει στα προαναφερθέντα αποσπάσματα.¹⁰ Σε ό,τι αφορά τη φύση και τις λειτουργίες αυτών των μάγων ιερουργών, πρώτος ο Ηρόδοτος στις *Ιστορίες* του παρέχει σαφείς πληροφορίες για τις αρμοδιότητές τους που περιελάμβαναν, μεταξύ άλλων, νεκρικές τελετές (1.140), ερμηνείες ονείρων και θαυματουργές πρακτικές (1.120, 7.19), και θυσίες (7.43).¹¹ Τέλος, όπως επισημαίνει και ο Versnel, μολονότι ο όρος *μάγος* μπορεί να παραπέμπει ταυτοχρόνως τόσο τους Πέρσες ιερείς, όσο και στους πλανόδιους επαγγελματίες, επιτελεστές διαφόρων πρακτικών, η αρνητική χροιά των δεύτερων αναμφίβολα

⁸ Πρέπει να αναφέρουμε ότι ανάλογος όρος απαντά πρώτη φορά στους Πέρσες του Αισχύλου (περίπου μισό αιώνα πριν την εμφάνισή του στον *Οιδίποδα Τύραννο*), στ. 318: *Μᾶγος Ἀραβος*. Ωστόσο, ήδη ο Paley (³1870), 194, σχόλιο στ. 320 καθιστά σαφές ότι ο όρος δε φέρει το σημασιολογικό φορτίο της έννοιας που εξετάζουμε (γεγονός που επιβεβαιώνεται κι από την ιδιαιτερότητα του τύπου, με κεφαλαίο γράμμα και μακρόχρονη πρώτη συλλαβή) επισημαίνοντας “The Magians were a race on the confines of Media” συνδέοντας τους Μάγους του αποσπάσματος με φυλή των Μηδών. Σε ανάλογο κλίμα βρίσκεται και ο Garvie, από τον οποίον αντλούμε και το παραπάνω απόσπασμα. Βλ. περισσότερα για τις διαφορές πιθανές σημασίες του όρου στον Garvie (2009), 167, σχόλιο στ. 318. Σαφώς βέβαια και υπάρχουν άμεσες ιστορικές προεκτάσεις μεταξύ της εν λόγω φυλής που αργότερα φαίνεται να συνδέθηκε με τους μάγους ως πέρσες ιερείς, [πβ. Ηροδ. *Ιστ.* 1.101.1: *ἔστι δὲ Μήδων τοσάδε γένηα· Βοῦσαι, Παρητακηνοί, Στρούχατες, Αριζαντοί, Βοῦδιοι, Μάγοι. γένηα μὲν δὴ Μήδων ἐστὶ τοσάδε*, ενώ όπως επισημαίνει και ο Ogden (2002), 33 ο όρος *μάγος* προέρχεται ετυμολογικά από τον αρχαίο περσικό όρο *makuš*], ωστόσο μία τέτοια αναζήτηση περί του τρόπου που η φυλή εν τέλει κατέληξε να φέρει το σημασιολογικό φορτίο που εξετάζουμε δεν αποτελεί αντικείμενο της παρούσας μελέτης.

⁹ Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. Eur. *Ορ.* 1497-98: *ἤτοι φαρμάκοισιν ἢ/μάγων τέχναις ἢ θεῶν κλοπαῖς*, όπου η μυστηριώδης εξαφάνιση της Ελένης εικάζεται ότι αποτελεί έργο μάγων.

¹⁰ Πβ. και Stratton (2013), 247 η οποία παρατηρεί: “it is not surprising that the idea of magic reflects [...] the xenophobia and misogyny that circulated among them [δηλ. τους συγγραφείς των κλασικών χρόνων] and their compatriots at that time”.

¹¹ Βλ. αναλυτικότερα για τους Πέρσες μάγους και τις λειτουργίες τους κυρίως σε Graf (1997), 20-21 και 36-37, Bremmer (1999), 1-12, Ogden (2002), 33-40, Carastro (2006), 17-36, Dickie (2007), 357-70, Collins (2008), 54-58.

συνδέεται με την, ήδη διαμορφωμένη, σκεπτικιστική προκατάληψη της αρχαίας ελληνικής συνείδησης αναφορικά με τους πρώτους.¹²

Συνεχίζοντας, παρά το γεγονός ότι, τουλάχιστον ως τα μέσα του 5^{ου} αι. π.Χ., δεν μπορούμε να εντοπίσουμε μια συλλογικά διαμορφωμένη συνείδηση περί μαγείας, ήδη από τον Όμηρο παρατηρούμε μεμονωμένα την ύπαρξη ορισμένων τελετουργικών πρακτικών που παρουσιάζουν μερική ιδιαιτερότητα από θρησκευτική άποψη, και πρόκειται να χαρακτηριστούν ως «μαγικές» από τη σύγχρονη έρευνα.¹³ Συγκεκριμένα γίνεται λόγος για επωδές, προφορικά «ξόρκια» βλάβης ή θεραπείας (λ.χ. Ομ. Οδ. τ 457-58: *ἐπαοιδῇ δ' αἶμα κελαινὸν ἔσχεθον*), φάρμακα και φίλτρα (Οδ. δ 220-21: *εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον, νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπὶ λήθον ἀπάντων*) και γοητεία,¹⁴ υπό τη μορφή του θρήνου (Ιλ. Ω 723: *Ἀνδρομάχη λευκώλενος ἦρχε γόοιο*).

Ωστόσο, από το δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. κι έπειτα, όπως επισημαίνει και η Stratton,¹⁵ οι παραπάνω πρακτικές σταδιακά διασταυρώνονται σημασιολογικά με μία νέα πρακτική που κάνει την εμφάνισή της την εποχή εκείνη, τους καταδέσμους, και φαίνεται έτσι να πρωτοκατασκευάζεται μια εγγενής *-emic*¹⁶ έννοια *μαγείας*. Τα παραπάνω τελετουργικά στοιχεία οργανώθηκαν και δομήθηκαν βέβαια βάσει πρακτικών της «παραδοσιακής» θρησκείας¹⁷ ωστόσο η σύγχρονη αναγκαιότητα του

¹² Versnel (1991b), 182.

¹³ Βλ. πιο συγκεκριμένα σε Stratton (2013), 250-51, Edmonds (2019), 13-15.

¹⁴ Αναφορικά με τον εν λόγω ιδιαίτερο όρο που αρχικά φαίνεται ότι ίσως συνδεόταν με τη δράση του γόητος, προσώπου που εκτελούσε τον γόον δηλαδή θρηνητικές προσευχές προς τους νεκρούς καθώς και τη σταδιακή του εξέλιξη σε λειτουργία που στόχευε στον έλεγχο πάνω σε νεκρούς βλ. κυρίως Graf (1997), 24-28, Johnston (1999), 111-23, Ogden (2002), 22, Carastro (2006), 53-61. Πβ. ακόμα και το αντίστοιχο λήμμα της Σούδας (s.v. Γοητεία): *μαγεία. γοητεία και μαγεία και φαρμακεία διαφέρουσιν: ἄπερ ἐφεῦρον Μῆδοι και Πέρσαι. μαγεία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπὶ κλησὶς δαιμόνων ἀγαθοποιῶν δὴθεν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν, ὥσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τρανέως θεσπίσματα. γοητεία δὲ ἐπὶ τῷ ἀνάγειν νεκρὸν δι' ἐπικλήσεως, ὅθεν εἴρηται ἀπὸ τῶν γόων και τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων. φαρμακεία δὲ, ὅταν διὰ τινος σκευασίας θανατηφόρου πρὸς φίλτρον δοθῇ τινι διὰ στόματος.*

¹⁵ Stratton (2013), 250-52.

¹⁶ Τόσο ο όρος *emic* όσο και ο συμπληρωματικός του, *etic*, είναι δάνεια από την γλωσσολογία και αφορούν στους παράγοντες και προοπτικές πρόσληψης και επεξεργασίας ενός κοινωνικού και πολιτιστικού φάσματος. Ειδικότερα, ο όρος *emic* σηματοδοτεί τον υποκειμενικό και βιωματικό τρόπο με τον οποίον αντιλαμβάνεται ένα άτομο, ως προϊόν της εποχής του, τις υπάρχουσες συνθήκες, αυστηρά καθοριζόμενο από τις εκάστοτε κοινωνικές, πολιτικές, θρησκευτικές τοπικές και γεωγραφικές συνιστώσες. Στον αντίποδα μία *etic* προσέγγιση χαρακτηρίζει τη δυνητικά αντικειμενική και επιλεκτική κρίση ενός εξωτερικού παρατηρητή/μελετητή σε ένα a priori οριοθετημένο χρονικά και τοπικά περιβάλλον αναφορικά με ένα φαινόμενο, χρησιμοποιώντας αναπόφευκτα τους όρους και τις κατηγορίες του δικού του πολιτισμού. Από τα παραπάνω λοιπόν γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι η σύγχρονη έρευνα περί μαγείας της αρχαιότητας περιορίζεται σε *etic* προσεγγίσεις, αποτελεί μία *etic* κατασκευή, πάνω στην οποία αναπόφευκτα προβάλλουμε τις δικές μας, σύγχρονες *emic* αντιλήψεις. Βλ. περισσότερα για τους όρους και τη χρήση τους σε Eidinow (2007), 13-15 (με υποσημ. 17) και Edmonds (2019), 6-7.

¹⁷ Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι και έννοια της «θρησκείας» αποτελεί έναν χώρο έρευνας εξίσου απροσδιόριστο πολλές φορές με αυτόν της «μαγείας». Όπως επιβεβαιώνει και η ανάγνωση του διεξοδικού τόμου του Burkert (1993), η αρχαία ελληνική θρησκεία εξ αρχής χαρακτηρίζεται από

φιλολογικού χώρου να κατηγοριοποιηθούν υπό τον συμβατικό και ενίοτε αναχρονιστικό όρο «μαγεία» προέκυψε λόγω της τροποποίησης παραδοσιακών στοιχείων της θρησκευτικής ζωής και του, κατά κοινή ομολογία, επιμέρους συνειδητού εκκεντρισμού τους,¹⁸ υπό όρους επιτελεστικής και συμβολικής αξίας, από το σύνθημα και καθιερωμένο,¹⁹ που παρουσιάζουν. Με γνώμονα τα παραπάνω, ο Versnel επισημαίνει τέσσερις άξονες όπου εντοπίζουμε κάποιες βασικές ημιαυτονομημένες αποκλίσεις της «μαγείας» από την παραδοσιακή «θρησκεία».²⁰ Μολονότι οι παρακάτω άξονες σαφώς επιδέχονται περαιτέρω επεξεργασίας, αποτελούν, όπως επισημαίνει και ο μελετητής, επαρκή κριτήρια προκειμένου να προχωρήσουμε σε έναν αρχικό και ικανοποιητικό ορισμό αναφορικά με τον όρο που εξετάζουμε. Πρώτο άξονα

αξιοσημείωτη πολυμορφία, εφόσον δεν περιελάμβανε ορισμένο και ξεκάθαρο αριθμό λατρειών και πρακτικών. Σε αυτό το πλαίσιο πβ. και την προσέγγιση του Smith (1982), xi περί *etic* κατασκευής της «θρησκείας»: “Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization”, ενώ βλ. και τον ορισμό της Sourvinou – Inwood (1990), 19 περί «θρησκείας» της πόλης-κράτους ως συμπεριφορικού μοντέλου που θεμελιώνει την ανθρώπινη τάξη παρέχοντας κανόνες ως προς τη σχέση με το θείο, μέσω της λατρείας.

¹⁸ Ο Edmonds (2019), 18 εστιάζει σε αυτή την εκούσια απομάκρυνση βασιζόμενος στις *voces magicae* (λέξεις χωρίς προφανές νόημα που συντελούν στην αποτελεσματικότητα του ξορκιού και βασίζονται συχνά σε ηχητικά επαναλαμβανόμενα μοτίβα και αναδιάταξη των γραμμάτων, λ.χ. PGM IV 1913: ΖΟΥΚΙ ΤΟ ΠΑΡΥ ΥΦΗΒΑΡΜΩ ΣΕΚΕΜΙ ΚΡΙΟΥΔΑΣΕΦΗ ΤΡΙΒΕΨΙ), ως σκόπιμες λεκτικές αποκλίνουσες πρακτικές, εφόσον δε στοχεύουν στην επικοινωνία αλλά καθαρά στη δημιουργία ενός αιγιόσους τελετουργικού περιβάλλοντος. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. και Malinowski (1935), 218-23 ο οποίος υποστηρίζει ότι όσο υψηλότερο συντελεστή σκόπιμης απόκλισης από το «κανονικό» εντοπίζουμε σε μία τελετουργική πράξη, τόσο πιθανότερο η υπό εξέταση πράξη να δύναται να χαρακτηριστεί ως «μαγική». Με ανάλογο τρόπο και ο Αριστοφάνης παρουσιάζει, σε κωμικά συμφραζόμενα, μια πρακτική χαρακτηριστική για την παραδοξότητά της (extraordinary), που αποτελεί δείγμα της σύγχρονης κατανόησής μας περί παραδόξων, «μαγικών» πρακτικών, όπως ενδεχομένως αυτές γίνονταν αντιληπτές κατά την αρχαιότητα: μία θεσσαλική μάγισσα κατεβάζει το φεγγάρι από τον ουρανό και το φυλακίζει σε έναν καθρέφτη (Αριστοφ. *Νεφ.* 749-52: *γυναικα φαρμακιδ’ ει πριάμενος Θετταλὴν/καθέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην, εἴτα δὲ/αὐτὴν καθεῖρζαιμ’ εἰς λοφεῖον στρογγύλον, ὥσπερ κάτροπτον, κἄτα τηροῖν ἔχων*). Αξίζει ακόμα να αναφερθεί ότι η παρούσα πρακτική έδωσε το όνομά της στο κομβικό, για τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής μαγείας, πόνημα του Edmonds [(2019), *Drawing down the moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton], που συστηματικά αξιοποιούμε σε όλο το πλαίσιο της παρούσας εργασίας.

¹⁹ Γενικά για τις διάφορες θεωρίες που προσεγγίζουν τη μαγεία ως «απόκλιση» της παραδοσιακής θρησκείας βλ. συγκεντρωτικά σε Edmonds (2019), 8-43. Επισημαίνουμε ακόμα ότι και η έννοια του «παραδοσιακού» (συνήθης, καθιερωμένη, *normative*, κοινωνικά αποδεκτή συμπεριφορά ή αντιμετώπιση σε κάτι) δεν είναι σε καμία περίπτωση απόλυτη αλλά συνεχώς ευμετάβλητη, διαφέρει από εποχή σε εποχή, από συνθήκη σε συνθήκη – και ως αντίστοιχα μεταβαλλόμενη πρέπει να προσεγγίζεται η έννοια της «αντικανονικότητας». Παράλληλα, όπως παρατηρεί και ο Smith (1995), 19 συνιστά σφάλμα της έρευνας όταν κάθε κοινωνική απόκλιση ερμηνεύεται ως «μαγική» εφόσον πολλοί μπορούν να είναι οι παράγοντες πίσω από οποιαδήποτε (κοινωνική, θρησκευτική, τελετουργική) απομάκρυνση από το καθιερωμένο, με τη «μαγεία» να αποτελεί μία εκ των πιθανών αναγνώσεών της. Για τον λόγο αυτό, η προσέγγιση της «μαγείας» ως αμιγώς αποκλίνουσας θρησκευτικής πραγματικότητας αποτελεί μια επισφαλή συνθήκη που συχνά ελλοχεύει κινδύνους ως προς την εγκυρότητα των πορισμάτων της. Αυτό που μπορούμε να πούμε εξετάζοντας το σύνολο των θρησκευτικών πρακτικών σε ένα αυστηρά ορισμένο χρονικά και τοπικά περιβάλλον είναι ότι ορισμένες τελετουργικές δράσεις απαντάνε λιγότερο συχνά σε σχέση με άλλες.

²⁰ Versnel (1991b), 178-79. Ονομαστικά συνοψίζονται σε: Intention, Attitude, Action και Social/moral evaluation.

διαφοροποίησης αποτελεί η πρόθεση, ο στόχος της τελετουργικής πράξης. Στη μαγεία η τελετουργία στοχεύει στην ικανοποίηση, ως επί το πλείστον, ατομικών στόχων του ατόμου, γεγονός που ενίοτε συνοδεύεται από ένα αίτημα άμεσης ικανοποίησης των αιτημάτων του,²¹ εν αντιθέσει με τη θρησκεία που ενίοτε εστιάζει σε γενικούς και πιο μακροπρόθεσμους στόχους, μόνιμης ισχύος.²² Ο δεύτερος και τρίτος άξονας αφορούν τόσο στη στάση όσο και στη δράση του ατόμου. Στις «μαγικές» πρακτικές ο επιτελεστής μοιάζει να έχει τη δύναμη να δημιουργεί, να ελέγχει, ακόμα και να χειραγωγεί καταστάσεις και υπεράνθρωπες δυνάμεις, ενώ δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στην τεχνική πλευρά, δηλαδή τις τεχνικές λεπτομέρειες της τελετουργίας, γι' αυτό συχνά απαιτείται η παρουσία ενός επαγγελματία («μάγου»)²³ Στον αντίποδα, η θρησκεία συνεπάγεται συχνά μία στάση σεβασμού, ικεσίας, ίσως ακόμα και υποταγής καθώς ο λάτρης μοιάζει να είναι αποκλειστικά εξαρτημένος από δυνάμεις που δεν εντάσσονται στη σφαίρα επιρροής του. Η πραγματοποίηση ή όχι των αιτημάτων του εναποτίθεται αποκλειστικά στην εύνοια των θεών, ενώ δεν απαιτείται πάντα διαμεσολαβητικός παράγοντας. Ο τέταρτος και τελευταίος άξονας διαφοροποίησης, κατά την επιχειρηματολογία του Versnel συνίσταται στη φύση της μαγείας ως αντικοινωνικής πρακτικής²⁴, εφόσον τα συμφέροντα του επιτελεστή συχνά, όχι απλά δεν τέμνονται με εκείνα του συνόλου, αλλά μπορούν ακόμα και να στρέφονται κατά

²¹ Για το παραπάνω πβ. και Gordon (1999), 168. Ακόμα, αυτή η εντατική ανάγκη για έλεγχο των καταστάσεων αποτυπώνεται και στον χαρακτηρισμό του Smith (2003), 23 για τη «μαγεία» ως “religion of anywhere”. Βλ. αναλυτικότερα για αυτή τη διάκριση παρακάτω, σελ. 50, ιδιαίτερα υποσημ. 151.

²² Μεμονωμένα η παραπάνω σύμβαση δεν είναι σε καμία περίπτωση απόλυτη. Ήδη από τον Όμηρο εντοπίζουμε προσευχές όπου κυριαρχεί η επιθυμία ικανοποίησης συγκεκριμένων, ατομικών, προσωπικών αιτημάτων σε συνάρτηση με το στοιχείο της εντατικότητας. Βλ. περισσότερα στο τρίτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, σσ. 50-54, όπου και αντιπαραβάλλουμε ανάλογες προσευχές με αυτήν της Κλυταιμνήστρας προς τις Ερινύες.

²³ Σε ό,τι αφορά τα πρόσωπα που προβαίνουν σε αντίστοιχες πρακτικές, το έδαφος μελέτης είναι ασταθές, εφόσον βασική μας πηγή είναι οι λογοτεχνικές περιγραφές τους, οι οποίες συχνά διακατέχονται από μια δόση σκεπτικισμού ή προκατάληψης. Κατά βάση κάνουν λόγο για γυναίκες, συχνά ηλικιωμένες, ξένους, μέλη της κοινωνίας δηλαδή, που δεν πρεσβεύουν το «κανονικό», όπως αυτό εκφραζόταν από τον ενήλικα άνδρα με πλήρη πολιτικά δικαιώματα στην Αθήνα των κλασικών χρόνων. Όπως παρατηρεί και ο Edmonds (2019), 396 αναφερόμενος σε γυναίκες που κατηγορούνται ως «μάγισσες» παραπέμποντας την περίπτωση της *φαρμακίδος* Θεωρίδας από τη Λέσβο: “If, like Theoris of Lemnos, the defendant cannot avoid the classification of herself as someone with a social location outside the normal (foreign and female), then she will suffer the consequences of being labeled with the discourse of magic”. Βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Graf (1997), 185-90, Carastro (2009), 156-59, Stratton (2013), 251-52.

²⁴ Αυτή η αντικοινωνική διάσταση της «μαγείας» μπορεί πιο εύκολα να εντοπιστεί στην ιδιωτικότητα και απομόνωση που χαρακτηρίζει την πρακτική της κατάδεσης, όπως θα δούμε και στη συνέχεια. Και πάλι όμως η σύμβαση δεν είναι απόλυτη. Ανάλογη απομόνωση εντοπίζουμε και στις ιδιωτικές προσευχές.

των συμφερόντων του συνόλου σε αντίθεση με τη θρησκεία που, κατά βάση, αφορά στην κοινή ωφέλεια της εκάστοτε ομάδας/κοινωνίας.

Ως εκ τούτου παρατηρούμε ότι, μολονότι βέβαια υπάρχουν κάποια επιμέρους κριτήρια προκειμένου να διακρίνουμε συγκεκριμένες πρακτικές που συμβατικά αποδίδουμε ως «μαγικές» από τις παραδοσιακά «θρησκευτικές», οι παραπάνω συμβάσεις δεν είναι σε καμία περίπτωση απόλυτες. Η μαγεία, ως μια πλευρά της θρησκείας αφορά σε ένα φάσμα τελετουργικών πρακτικών που παρουσιάζουν εξαιρετικά ετερόκλητη πολυσημία χωρίς σαφή όρια διάκρισης από τις καθιερωμένες θρησκευτικές πρακτικές, εφόσον μάλιστα πολλές πρακτικές της τελευταίας βρίσκονται σε μία σχέση επικάλυψης, αν όχι συμπληρωματικότητας, με αντίστοιχες «μαγικές».²⁵ Για τον λόγο αυτόν επισημαίνουμε ότι η μαγεία κατά την κλασική εποχή δεν μπορεί να περιγραφεί εύκολα από τη σύγχρονη έρευνα ως μια διαμορφωμένη κοινωνική και (παρά)θρησκευτική πραγματικότητα, αντικειμενικά οριοθετημένη, αποδιδόμενη με έναν κοινώς αποδεκτό ορισμό.²⁶ Η μαγεία της αρχαιότητας λοιπόν, όπως θα μπορούσαμε να την προσεγγίζουμε σήμερα, είναι περισσότερο ένας «λόγος» (discourse),²⁷ ένας σύγχρονος τρόπος προκειμένου να ομαδοποιήσουμε με υποκειμενικό σχετικά τρόπο, ένα ευρύ και ετερόκλητο φάσμα τελετουργικών πρακτικών. Είναι μια κοινωνική, πολυμορφική κατασκευή που μεταβάλλεται βάσει του εκάστοτε υπό εξέταση περιβάλλοντος και τη χρησιμοποιούμε (συχνά καταχρηστικά) προκειμένου να αναφερθούμε σε, διαφορετικές μεταξύ τους και διαφοροποιούμενες ανά τους αιώνες, τελετουργικές πρακτικές (πράξεις ή λόγια) και αντικείμενα που παρουσιάζουν ένα ιδιάζον ενδιαφέρον. Ακόμα, ο όρος *μαγεία* αν και προέρχεται από τα αρχαία ελληνικά, το σημασιολογικό του φορτίο να έχει πλέον

²⁵ Ο Parker (2005), 116-35 εξετάζοντας την έννοια της «μαγείας» στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, την αποδίδει ως «ανεπίσημη, μη εξουσιοδοτημένη θρησκεία» (unlicensed religion). Το πρόβλημα με αυτή την προσέγγιση, όπως ορθά το καταγράφει ο Bremmer (2010), 35 είναι ότι αυτός ο ορισμός προϋποθέτει μία σαφή διχοτόμηση μεταξύ αδειοδοτημένης και μη αδειοδοτημένης θρησκείας, γεγονός που με τη σειρά του εισάγει μια αναχρονιστική διάκριση, η οποία δεν επιβεβαιώνεται από τα αθηναϊκά στοιχεία του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ.

²⁶ Βλ. Stratton (2013), 246: “what gets labelled magic is arbitrary and depends upon the society in question”. Βέβαια, μολονότι σαφής διάκριση με σημερινά κριτήρια δε δύναται να υπάρξει, δεν είναι απαραίτητο να ισχύει το ίδιο στην αρχαία ελληνική *emic* συνείδηση. Όπως μάλιστα επισημαίνει και η μελετητήρια (σελ. 248), ενδεχομένως συγκεκριμένες «μαγικές» πρακτικές, υπό το πρίσμα της σύγχρονης προσέγγισης, να μην διέφεραν από ορισμένες θρησκευτικές, όμως τα άτομα της εκάστοτε κοινωνίας ήταν σε θέση να διακρίνουν τη χροιά του καθενός.

²⁷ Όρος δανεισμένος από την Stratton (ο.π.). Βλ. ιδιαίτερα σελ. 250: “Magic discourse emerged as a constellation of terms denoting ritual practices and practitioners in 5th century Greece”. Με ανάλογο τρόπο και ο Edmonds (2019) αντιμετωπίζει τη «μαγεία» ως μέσο ομιλίας και προσέγγισης ενός ευρύτερου συμπλέγματος πρακτικών (βλ. κυρίως σσ. 7-10).

επαναπροσδιοριστεί αναπόφευκτα κι έτσι οφείλουμε να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί κατά τη συμβατική χρήση του στον χώρο της μελέτης της αρχαιότητας, και να μην τον προβάλλουμε αυθαίρετα πάνω στις τελετουργικές πρακτικές.

Δεδομένης της αξιοσημείωτης πολυσημίας και των, συχνά ασαφών, ορίων που χαρακτηρίζουν το σύνολο των φερόμενων ως «μαγικών» πρακτικών, επιλέγουμε να περιορίσουμε την αναζήτησή μας, επικεντρωνόμενοι κατά βάση στα αρχαιολογικά εκείνα ευρήματα που συνιστούν τις πρώτες άμεσες, γραπτές πηγές μας περί *μαγείας* ως πρωτοεμφανιζόμενης εγγενούς έννοιας του 5^{ου} αι. π.Χ., δηλαδή στους καταδέσμους.

Οι κατάδεσμοι είναι μολύβδινα ελάσματα, συχνά διπλωμένα ή τρυπημένα με καρφί, που φέρουν εγχάρακτες κατάρες, στόχευαν κατά βάση στην ακινητοποίηση/αχρήστευση του θύματος, και έκαναν την εμφάνισή τους στον ελλαδικό χώρο στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ. Αν και η εμφάνισή τους σε ιστορικό πλαίσιο χρονολογείται στα τέλη του 6^{ου} με αρχές 5^{ου} αι. στη Σικελία,²⁸ η σταδιακή υιοθέτησή τους και έπειτα συστηματική χρήση τους στην κλασική Αθήνα (από το δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. π.Χ.), από όπου κι επεκτάθηκε στη συνέχεια σε όλη την λεκάνη της Μεσογείου και συνεχίστηκε μέχρι και τον 8^ο αι. μ.Χ.²⁹ φανερώνει ότι η Αθήνα των κλασικών χρόνων και όχι η Σικελία, αποτέλεσε τον κεντρικό πυρήνα εδραίωσης και καθορισμού της τελετουργικής αυτής πρακτικής.³⁰ Οι πρώτοι αττικοί κατάδεσμοι χαρακτηρίζονται από μια λιτότητα ως προς το λεκτικά εκπεφρασμένο αίτημα που φέρουν, εφόσον αρχικά απαντάνε είτε (μάλλον) κενοί,³¹ είτε φέροντας τα κύρια ονόματα των θυμάτων, συχνά με το χαρακτηριστικό ρήμα *καταδέω/καταδῶ*, από το

²⁸ Για τη χρονολογική και γεωγραφική κατανομή των πρώιμων σικελικών καταδέσμων βλ. τη συγκεντρωτική μελέτη της Sommerschild (2019), 489-501, καθώς και την πιο πρόσφατη, διεξοδική πραγμάτευση της Lamont (2022), 27-51 και κυρίως Lamont (2023), 19-80, όπου λαμβάνει υπόψιν και εύστοχα παρουσιάζει τόσο την ως τώρα έρευνα όσο και νέα δεδομένα.

²⁹ Μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η άσκηση της καταδεσμικής πρακτικής μέχρι και το τέλος της αρχαιότητας επιβεβαιώνει τη θέση της Stratton (2013), 248 που αναφέρει πως το να υπάρχει κάτι που ορίζεται ως «μαγεία» σε μία κοινωνία μπορεί να πάρει την μορφή της βούλησης ελέγχου [εντός του πλαισίου της κοινωνικής ανταγωνιστικότητας όπου εντάσσεται], μέσω του φόβου, της φημολογίας και της κατηγορίας, ενώ παράλληλα μπορεί να οδηγήσει στην προσφυγή στη «μαγεία» ατόμων της εκάστοτε κοινωνίας, μέσω της, διαχρονικής θα σχολιάζαμε, έλξης που ασκεί στην ανθρώπινη φύση το «εξωτικό» και το απαγορευμένο (μολονότι η μαγεία της κλασικής αρχαιότητας δεν ήταν ούτε σαφώς οριοθετημένη ούτε νομικά απαγορευμένη). Βάσει του παραπάνω γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι η τάση απόθεσης των καταδέσμων για περίπου μία χιλιετία, ως φάσμα εκδήλωσης πρακτικών που φέρουν τον χαρακτηρισμό «μαγικές», δεν είναι αδικαιολόγητη.

³⁰ Για τα παραπάνω βλ. Eidinow (2007), 140-42.

³¹ Σχετικά με την εύρεση κενών (αχάρακτων) καταδέσμων ως πιθανής ένδειξης προφορικής επίκλησης που συνόδευε την απόθεσή τους βλ. παρακάτω σσ. 65-6 με υποσημ. 205. Παράλληλα, σε όλο το πλαίσιο της παρούσας εργασίας, οι πληροφορίες αναφορικά με τους καταδέσμους συνεχώς θα εμπλουτίζονται, με την επιμέρους απομόνωση και σχολιασμό των πληροφοριών που θα προκύπτουν από τη συστηματική παράθεσή τους.

οποίο λαμβάνουν και το όνομά τους³² (λ.χ. *DTA* 28 l. 1-3: *Λυσίστρατος Ἴππων Χαι[ρε]φ[ά]νης/Φιλόδημος Νικ[ο]κ[λ]έης/Φιλιστ[ί]δης*, *DTA* 48a l.1: *Κιφησοκλέα κατά[δ]ῶ*). Σταδιακά εμπλουτίζονται με ονόματα θεοτήτων που καλούνται να αναλάβουν δράση άμεσα (ως κύριοι φορείς δράσης ή διαμεσολαβητικά) προκειμένου να επιτευχθεί η κατάδεση,³³ αλλά και με στοχευμένη αναφορά στα μέλη του σώματος των θυμάτων που επιδιώκεται η ακινητοποίηση/αχρήστευση (λ.χ. *DTA* 88b l. 1-3: *Ἑρμῆ/κάτοχε/κάτεχε φρέ(νας)*, *DTA* 50a l. 1-3: *Μένυλλον/Ἀλαέα καταδῶ/τηγ γλῶσσαν*, b l. 1: *καὶ τῆμ ψυχὴν*). Ταυτόχρονα, με τη σταδιακή εδραίωση του είδους, το λεξιλόγιο γίνεται πιο λογοτυπικό³⁴ και αξιοποιείται συχνά το σχήμα αναλογίας (*similia similibus*).³⁵ Τέλος, από τα ελληνιστικά χρόνια και με κορύφωση τα αυτοκρατορικά, οι κατάδεσμοι εξαπλώνονται συστηματικά σε όλη τη μεσογειακή λεκάνη και διανθίζονται πλήρως με εξαντλητικές αναφορές σε μέλη του σώματος, πλήθος θεοτήτων και *δαιμόνων*, χαρακτήρες και σύμβολα.³⁶ Σε ό, τι αφορά τις τελετουργίες καθαυτές κατά

³² Πρώτη φορά ο όρος, αναφερόμενος στα μολύβδινα αυτά ελάσματα απαντά στον Πλάτωνα, σε ένα αρνητικά φορτισμένο χωρίο κατά των ατόμων που επιδίδονται σε αμφίβολες πρακτικές (*Πολ.* 346c *ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβει ἐπαγωγᾷς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὧς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν*). Ωστόσο φαίνεται πως η ορολογία καθιερώθηκε στο πλαίσιο της *μαγείας* της αρχαιότητας, καθώς η λέξη *κατάδεσμος* εμφανίζεται στις συνταγές των μαγικών παπύρων (λ.χ. *PGM* IV 335), άλλοτε για εφαρμοσμένους καταδέσμους σε πάπυρο και άλλοτε για συνταγές κατασκευής άλλων αντικειμένων. Στη σύγχρονη έρευνα και βιβλιογραφία ο όρος απαντά ως *defixio* εκ του λατινικού *defigo* (= καρφώνω κάτω/διατρυνώ), που αντανακλά, την πρακτική του τρυπήματος του μολύβδου με καρφί και του στόχου της ακινητοποίησης του θύματος που προκύπτει από την κατάρρα. Βλ. περισσότερα για ζητήματα ορολογίας σε Faraone (1991a), 21 υποσημ. 3.

³³ Αναφορικά με τους θεούς των καταδέσμων ο Versnel (1991a), 64 επισημαίνει τα εξής: “The gods named in the defixiones invariably either belong to the dominion of death, the underworld, the chthonic or are reputed to have connections with magic”, ωστόσο μια τέτοια κατηγοριοποίηση, όπως επισημαίνει και ο Gager (1992), 12 δεν είναι δόκιμη εφόσον ανάλογοι θεοί απαντάνε συχνά και σε «παραδοσιακές» θρησκευτικές/λατρευτικές πρακτικές και τελετουργίες. Φαίνεται ωστόσο σύνηθες στην καταδεσμική πρακτική των κλασικών χρόνων να εντοπίζουμε κυρίως, όπως θα δούμε και παρακάτω, θεούς με τις «χθόνιες» υποστάσεις τους (ιδιαίτερα τον Ερμή και την Εκάτη), ή ακόμα και θεούς χωρίς μαρτυρημένη λατρεία (λ.χ. Ερινύες σε *DTA* 108). Με βάση τα παραπάνω ο Bremmer (2010), 21-22 παρατηρεί, χωρίς να το τεκμηριώνει απόλυτα, ότι είναι αναμενόμενο για τη «μαγεία» να αξιοποιούνται θεοί που δεν συναντώνται στην «παραδοσιακή» λατρεία. Βλ. περισσότερα για τους θεούς των καταδέσμων στον αναλυτικό κατάλογο του Audollent (1904), 461-64, καθώς και σε Kagarow (1929), 67-75, Gager (1992), 12-14, Eidinow (2007), 147-48, Bremmer (2010), 19-22 και παρακάτω στην παρούσα εργασία, υποσημ. 193.

³⁴ Περισσότερα για τη γλώσσα των καταδέσμων, που συχνά φαίνεται να αντανακλά αυτή της δημόσιας σφαίρας, καθώς και τους ποικίλους τρόπους γραφής που απαντάνε, συνειδητά τροποποιημένους (λ.χ. *ἐπὶ τὰ λαιά*, ανάποδα, βουστροφηδόν) και τους συμβολισμούς αυτών, ως μέσων ενίσχυσης της επιτελεστικότητας της κατάρρας βλ. Faraone (1991a), 24 υποσημ. 20, Versnel (1991a), 64-68, Gager (1992), 13-15, Graf (1997), 124-27, Eidinow (2007), 142-152, Collins (2008), 64-88, Gordon (2015), 149-53, Chiarini (2021), 43-45.

³⁵ Για το συγκεκριμένο σχήμα που πρότεινε ο Audollent (1904) και υιοθετήθηκε από τη σύγχρονη έρευνα, μολονότι ο όρος «σχήμα αναλογίας» αποδίδει καλύτερα το ρητορικό μοτίβο που δηλώνει, βλ. παρακάτω υποσημ. 230 Παράλληλα πβ. Franek, Urbanová (2019), 29-30 για τούς διάφορους ανάλογους όρους που έχουν προταθεί (λ.χ. συμπαθητική/ομοιοπαθητική μαγεία κ.α.).

³⁶ Λ.χ. πβ. τους *DT* 22-37, καταδέσμους από την Κύπρο που ανήκουν στους πρώτους αιώνες μ.Χ. και χαρακτηρίζονται από την αξιοσημείωτη έκταση τους (περ. 35-40 σειρές έκαστος), το πλούσιο και επιθετικό λεξιλόγιό τους και το πλήθος των επικαλούμενων θεοτήτων που αναγράφονται. Παράλληλα

την απόθεση του καταδέσμου,³⁷ πρακτικά δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πολλά, εφόσον από τις άμεσες πηγές μας δεν προκύπτουν πληροφορίες. Δεδομένων των χώρων όπου βρέθηκαν (μολονότι δεν είναι απαραίτητο ο τόπος εύρεσης να ταυτίζεται με τον τόπο απόθεσης) γνωρίζουμε ότι η απόθεσή τους³⁸ σε πρώτη φάση γινόταν, πιθανώς με μία σεμνή, ήπια και μυστική τελετή στη μέση της νύχτας, σε νεκροταφεία εντός των τάφων³⁹ ή σε ιερά χθόνιων θεοτήτων,⁴⁰ ενώ από τον 4^ο αι. και έπειτα παρατηρούμε μια συστηματική επιλογή πηγαδιών, πηγών και φρεατίων ως πιθανών τόπων απόθεσης του καταδέσμου, έναντι της, έως τότε δημοφιλέστερης επιλογής, των τάφων.⁴¹ Τέλος, αναφορικά με τους στόχους των καταδέσμων, μολονότι η σύγχρονη έρευνα ακολουθεί μια μετριοπαθή προσέγγιση υποστηρίζοντας ότι το επιθετικό λεξιλόγιο που συχνά απαντά σε καταδέσμους δεν αντανakλά μια αμιγώς επιθετική διάθεση για βλάβη του θύματος αλλά στοχεύει στον περιορισμό του,⁴² δε μπορούμε να απορρίψουμε μία

ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο DT 135, κατάδεσμος του 1^{ου} αι. μ.Χ. από το Λάτιο, ο οποίος φέρει μια συστηματική λίστα μελών του σώματος του θύματος προς κατάδεση (l. 1-10): *Malcio Nicones oculos/manus dicitos bracias uncis/capilo caput pedes femus venter/natis umlicus pectus mamilas/collus os bucas dentes labias/me[nt]us oclos fronte supercili/scaplas umerum nervias ossu/merilas venter mentula crus/quastu lucru valetudines defico/in as tabelas*. Για τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των κλασικών και των ρωμαϊκών καταδέσμων βλ. Gager (1992), 5-9.

³⁷ Μολονότι, όπως επισημαίνει και ο Gordon (2015), 156-8 τόσο η ίδια η διαδικασία της χάραξης, όσο και το δίπλωμα/κάρφωμα του καταδέσμου αποτελούν τελετουργικές πράξεις. Οφείλουμε ακόμα να πούμε ότι στις συνταγές των μαγικών παπύρων συχνά απαντάνε οδηγίες για δημιουργία καταδέσμου που συνοδεύεται συχνά από ένα προφορικό μέρος (λ.χ. PGM XXXVI 1-7, όπου παρουσιάζεται ένα ξόρκι περιορισμού που βασίζεται στην καταγραφή ονομάτων και συμβόλων, και σε μία προφορική επίκληση, κατά τη διάρκεια της χάραξης, προς τον Τυφώνα και λοιπούς θεούς [πβ. τη μετάφρασή του σε Betz (1986), 269].

³⁸ Το λογικό ερώτημα που εγείρεται αναφορικά με το αν ένας ιδιώτης ή ένας επαγγελματίας μάγος ήταν υπεύθυνος για την χάραξη και την απόθεση δεν είναι εύκολο να απαντηθεί και, ενίοτε, εξαρτάται από την περίπτωση. Όπως παρατηρεί και ο Gager (1992), 20-21, ένας απλός κατάδεσμος που, λ.χ. αποτέθηκε σε ένα πηγάδι δεν θα απαιτούσε την εμπειρία ενός μάγου, εν αντιθέσει με έναν κατάδεσμο που τοποθετείται σε κάποιον τάφο, ή ακόμα και στο χέρι ενός θαμμένου πτώματος [για την τελευταία περίπτωση βλ. Jordan (1988), 273-74]. Παράλληλα πβ. τον αττικό κατάδεσμο του 4^{ου} αι. π.Χ. DTA 55, του οποίου η γραφή χαρακτηρίζεται από τον Wunsch ως “*scriptura elegantissima*”, γεγονός που πιθανώς να υποδηλώνει τη δράση ενός επαγγελματία χαράκτη, γραφέα ή και μάγου, ενώ την ύπαρξη πλανόδιων επαγγελματιών φανερώνει και το πλατωνικό απόσπασμα που ήδη παραθέσαμε (υποσημ. 32). Στο ίδιο πλαίσιο περί ύπαρξης και δράσης επαγγελματιών στον χώρο των καταδεσμικών πρακτικών βλ. Faraone (1991a), 23 υποσημ. 11, Graf (1997), 145-6 και κυρίως Eidinow (2007), 173-190 (η οποία παραθέτει μία λεπτομερή επιχειρηματολογία αναφορικά με το ποιος κατέφευγε και έγραφε εγχάρακτες κατάρες), Curbera (2015), 97-122.

³⁹ Όπως παρατηρεί και ο Gordon (2015), 125 υποσημ. 25, η τοποθέτησή τους κάτω από τη γη βασίζεται στην τοπική εγγύτητα μεταξύ του ελάσματος και των δυνάμεων του Άδη. Σε ανάλογο συμπέρασμα είχε φτάσει και ο Graf (1997), 149 αναφέροντας: “The goal of the deposition was to make the sorcerer's text reach the dead person, to go from our world to the infernal world”.

⁴⁰ Βλ. Gager (1992), 18-21, Carastro (2006), 164-5, Lamont (2023), 3.

⁴¹ Βλ. για αυτή την αλλαγή στον τόπο απόθεσης και τις πιθανές αιτίες της, με άμεσες προεκτάσεις στα πολιτικά και κοινωνικά πράγματα της εποχής σε Stroszeck (2021), 21.

⁴² Βλ. κυρίως για το ζήτημα Faraone (1991a), 8 (ιδιαίτερα υποσημ. 38), ο οποίος δηλώνει ρητά: “the ultimate goal of early Greek defixiones is very rarely the death of the victim”, Gager (1992), 80-83 που επικεντρώνεται κυρίως στο βίαιο λεξιλόγιο και πρακτικές που κυριαρχούν στον χώρο των ερωτικών

ενδεχόμενη βίαη διάστασή τους,⁴³ είτε ως προληπτικών μέτρων, είτε ως μορφής κοινωνικού ελέγχου, είτε ως υλικών εκδηλώσεων έντονων αρνητικών συναισθημάτων του εκάστοτε *defigens*. Εξάλλου, και η ίδια η διαδικασία του δεσίματος, ο περιορισμός δηλαδή του θύματος με δεσμά, αποτελεί στη βάση της μία πράξη βίας, συχνά με εκδηλώσεις πόνου ήδη από την επική παράδοση.⁴⁴

Συνολικά σήμερα έχουμε στη διάθεσή μας περισσότερους από 2000 εκδομένους καταδέσμους από όλο το φάσμα της αρχαιότητας, εκ των οποίων περίπου 500 προέρχονται από την Αττική,⁴⁵ υπάρχει ένας εξίσου μεγάλος αριθμός

καταδέσμων (για τις κατηγοριοποιήσεις βλ. παρακάτω), Eidinow (2007), 146-155, Edmonds (2019), 68-112.

⁴³ Περί μιας βίαης και επιθετικής διάστασης των καταδέσμων (κλασικών και ιδίως ρωμαϊκών) έχουν κάνει λόγο οι Watson (1991), 194-216 και (2019), 69-71 και Riess (2012), 164-234, ενώ με την παραπάνω προσέγγιση φαίνεται να είναι σύμφωνη και η Lamont (2023), 259-60. Ταυτόχρονα δεν είναι λίγες οι φορές που μπορούμε στους ίδιους τους καταδέσμους να αναγνώσουμε μία έντονα επιθετική/φθονερή διάσταση, όπως για παράδειγμα στον *DT* 52, αττικό επαγγελματικό κατάδεσμο του 4^{ου} αι. π.Χ. [χρονολόγηση βάσει του Jordan (1999), 119], ο στόχος της κατάδεσης επεκτείνεται και στις ανήλικες κόρες του θύματος: *l. 10-11: Θέωνα καταδῶ, αὐτὸν καὶ τὰς/ παιδίσκας αὐτοῦ* [το παρόν μοτίβο κατάρας που αναμένεται να εκδηλωθεί και στους συγγενείς του θύματος εντοπίζεται και στην *Ορέστεια*: ο φόβος του Αγαμέμνονα στην πρώτη τραγωδία της τριλογίας, που τον οδηγεί να διατάξει το φράξιμο του στόματος της Ιφιγένειας πριν τη σφαγή της, εντοπίζεται στο ενδεχόμενο η κόρη του να καταραστεί τον οίκο του (*Αγαμ.* στ. 236: *φθόγγον ἀραῖον οἴκοις*), ενώ ανάλογες προεκτάσεις λαμβάνει και η κατάρα του Θυέστη (*Αγαμ.* στ. 1602: *ὀλέσθαι πᾶν τὸ Πλεισθένης γένος*]. Σε ανάλογο κλίμα εντοπίζουμε τον *DTA* 55, αττικό κατάδεσμο του 4^{ου} αι., όπου στην λίστα των θυμάτων περιλαμβάνονται και οι σύζυγοι και παιδιά των στόχων, με μία ιδιαίτερα σκοτεινή διατύπωση (*side A, l. 16, 18-20*): *ἐγὼ καταδίδημι ἅπαντας ἐν μολύβδῳ.../καὶ ἐμ μνήμασιν καὶ αὐτοὺς/καὶ οἷς χρῶνται ἅπαντας/παῖ[δας καὶ] γυναικάς*. Παρατηρούμε ότι δένονται και οι οικογένειες των θυμάτων σε τάφους (*ἐμ μνήμασιν*), λέξη που, μολονότι παραπέμπει στον πιθανό τόπο απόθεσης του καταδέσμου, ίσως υπονοεί την κατάσταση στην οποία επιθυμεί να περιέλθουν τα θύματά του, αυτή των νεκρών. Αυτή η ευχή για νέκρωση γίνεται πιο ξεκάθαρη στον *DT* 92, επαγγελματικό κατάδεσμο του 4^{ου} αιώνα από την Ολβία (*l. 7-8*): *[ἀλλ' ἂν ἀπόλλυο[ι]ντο [καὶ] πα[ῖδες]/ αὐτοῖς [ὅπως, σωστά κατά τη γνώμη μας, μεταφράζει και η Eidinow (2007), 404 "but may they and their children perish"]*. Τέλος, αξιοσημείωτα βίαιες διατυπώσεις περί των στόχων των εγχάρων καταρών στους καταδέσμους εντοπίζουμε συστηματικά από τους πρώτους αιώνες μ.Χ. και έπειτα (λ.χ. *DT* 16, fr. IX l. 13: *[κατ]ανεκρώσατε πτωματίσατε*).

⁴⁴ Η παράλληλη μελέτη του δεσίματος ως περιοριστικής και ταυτόχρονα ποινικής πρακτικής στην Αθήνα των κλασικών χρόνων και οι προεκτάσεις του στο πεδίο της καταδεσμικής πρακτικής αποτελεί ένα ζήτημα που χρήζει αναμφίβολα περαιτέρω συστηματικής έρευνας. Σε ό,τι αφορά το δέσιμο ως συνήθη μυθολογική πρακτική στο πλαίσιο αποδυνάμωσης θεοτήτων, που σε ένα βαθμό αντανakλάται στους καταδέσμους ενδεικτικά βλ. Collins (2008), 67-69, καθώς και την δική μας πραγμάτευση για το ζήτημα παρακάτω, υποσημ. 260 και 261. Είναι γεγονός βέβαια ότι ήδη από τον Όμηρο, όπου απαντά δέσιμο, συχνά τα δεσμά φέρουν τον χαρακτηρισμό «επίπον» (λ.χ. *Οδ.* ο 232-4: *δεσμῶ ἐν ἀργαλέῳ δέδετο κρατέρ' ἄλγεα πάσχων*, *Ησ.* *Θεόγ.* 717: *δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν*), ένας λογότυπος που εντοπίζεται και στον χώρο της τελετουργικής κατάδεσης ήδη από τα μέσα του 4^{ου} αι. κ.εξ. (π.χ. *DTA* 108a, l. 3-4: *Δήσω ἐγὼ κλείην ὑπὸ Τάρταρον ἀερόεντ[α]/δεσμοῖς ἀργαλείοις σὺν θ' Ἐκάτ[η]ι χθο[νίαι]*). Βλ. περισσότερα για το ενδιαφέρον αυτό ζήτημα σε Lamont (2021b), 471-497 και (2023), 203-223.

⁴⁵ Τα παραπάνω στοιχεία αντλούνται από την πρόσφατη έκδοση της Lamont (2023), 3 και 16 αντίστοιχα. Σε ό,τι αφορά τον ακριβή αριθμό των αττικών καταδέσμων που έχουμε στη διάθεσή μας και προέρχονται από τα κλασικά χρόνια, μια σαφής προσέγγιση είναι αδύνατον να γίνει λόγω του συνεχούς επαναπροσδιορισμού της χρονολογίας ήδη δημοσιευμένων καταδέσμων καθώς και της συστηματικής δημοσίευσης νέων, σε μεμονωμένα άρθρα μελετητών, ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια. Ενδεικτικά, όπως αναφέρει η μελετήτρια (σελ. 136), μόνο το 2022, δημοσιεύτηκαν περισσότεροι από 50 αττικοί κατάδεσμοι από την αθηναϊκή Αγορά.

αδημοσίευστων, ενώ συνεχώς η επιστήμη της αρχαιολογίας φέρνει στο φως νέους. Εκτός των βασικών εκδόσεων του Wunsch (1897) και του Audollent (1904) που προαναφέρθηκαν, εξαιρετικά χρήσιμη είναι και η συμβολή του Jordan (1985) στην έρευνα, με την έκδοση περίπου 650 καταδέσμων σε ελληνικά και λατινικά που δεν περιλαμβάνονται στις προηγούμενες συλλογές, υπό τον τίτλο “A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora” (GRBS 26, σσ. 151-197).⁴⁶ Ωστόσο έκτοτε, παρά τη συστηματική δημοσίευση νέων καταδεσμικών ευρημάτων σε μεμονωμένα άρθρα από πλήθος μελετητών της αρχαιότητας, λείπει από τη σύγχρονη έρευνα ένας νέος, αναθεωρημένος, συγκεντρωτικός και εμπλουτισμένος κατάλογος καταδέσμων (τόσο των ήδη δημοσιευμένων, όσο και αδημοσίευστων).⁴⁷ Ακόμα, ο αριθμός των καταδέσμων καθιστά σαφές ότι η συνολική μελέτη τους θα ήταν αδύνατη με βάση μια μη στοχευμένη προσέγγιση. Για το λόγο αυτό δημιουργήθηκε η αναγκαιότητα τα καταδεσμικά κείμενα να κατηγοριοποιηθούν σε υποκατηγορίες, βάσει της χρησιμότητάς τους, εντός του γενικότερου πλαισίου ανταγωνιστικότητας που ανήκουν.⁴⁸ Έτσι, η σύγχρονη έρευνα εντοπίζει και αποδέχεται τις κάτωθι κατηγορίες

⁴⁶ Για αναλυτικά στατιστικά στοιχεία αναφορικά με τον αριθμό των καταδέσμων που περιλαμβάνονται σε κάθε συλλογή βλ. Jordan (1985), 151-53.

⁴⁷ Βέβαια, όπως αναφέρει η Lamont (2023), 137 (πβ. και υποσημ. 18) ένα τέτοιο πόνημα με εστίαση στους αττικούς καταδέσμους αναμένεται να κυκλοφορήσει σύντομα: “an important new edition of all known Athenian curse inscriptions is forthcoming as a supplement of *Inscriptiones Graecae*; it both updates the older corpora of Wunsch, Audollent, and Ziebarth, and includes all discoveries made since then from across Attica”. Ταυτόχρονα, απαραίτητο πλέον, για τη μελέτη των καταδέσμων, ψηφιακό εργαλείο αποτελεί το *TheDefix* (Thesaurus Defixionum), υπό την εποπτεία του W. Riess και την αιγίδα του πανεπιστημίου του Αμβούργου. Συγκεντρώνει όλες τις δημοσιευμένες εγχάρακτες κατάρες της αρχαιότητας, παρέχοντας τα πρωτότυπα κείμενα, επιμέρους στοιχεία για τα βασικά χαρακτηριστικά τους, καθώς και βιβλιογραφικές πληροφορίες για κάθε κατάδεσμο, και είναι διαθέσιμο στο: https://www.thedefix.uni-hamburg.de/html/heurist/?db=The_dema&website&id=41774 (τελευταία ανάκτηση 13/2/2024).

⁴⁸ Αναφορικά με την ανταγωνιστική διάσταση που εκφράζουν οι κατάδεσμοι των κλασικών χρόνων, βλ. την κατατοπιστική πραγμάτευση του Faraone (1991a), 3-32. Οφείλουμε ακόμα να πούμε ότι δεν ήταν μόνο ο κοινωνικός ανταγωνισμός που συνέβαλλε στην εδραίωση του είδους στην Αθήνα του 5^{ου} αι. αλλά πλήθος ανάλογων πρακτικών που έκαναν την εμφάνισή τους την ίδια περίοδο στην ιστορική σκηνή. Με μικρή χρονική απόσταση εντοπίζουμε τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης, τα οποία κατά βάση φέρονται πάνω σε μόλυβδο λόγω της προσβασιμότητας του υλικού [βλ. Eidinow (2007), 72-124 και Johnston (2008), 68-72, η οποία αναφέρεται στην χρονική διασπορά τους από τον 6^ο ως τον 3^ο αι. π.Χ.] καθώς και τα χρυσά «ορφικοβακχικά» ελάσματα, που επεκτείνονται από τα τέλη 5^{ου} με αρχές 4^{ου} αι. π.Χ. ως και τον 3^ο αι. μ.Χ., όπου επίσης εντοπίστηκαν σε τάφους και ο χρυσός, όπως και ο μόλυβδος στους καταδέσμους, αποκτά μια τελετουργική αξία, όπως παρατηρούν και οι Bernabé, Jiménez San Cristóbal (2008), 2: “The use of gold no doubt corresponds to the search for a material intended to be noble and long-lasting, useful for avoiding malign influences and a symbol of the durability of the life that the deceased hoped for. By contrast lead, which was used in *defixiones*, symbolized the destruction and death that these were intended to bring about”. Ταυτόχρονα ο Collins (2008), 65-7 επιδιώκοντας τη σύνδεση των πρώιμων καταδέσμων και την ιστορική πραγματικότητα της Αθήνας του 5^{ου} αι. κάνει λόγο για τη συσχέτιση των καταδέσμων με την πρακτική του οστρακισμού [για το ζήτημα πβ. και Forsdyke (2005), 157-58]. Σε αυτό το κλίμα ενδιαφέρον παρουσιάζει και μία αναφορά του Πλάτωνα, ο οποίος παραδίδει ότι σύμφωνα με τον Σωκράτη οι Αθηναίοι εξοστράκισαν τον Κίμωνα προκειμένου να μην ακούνε την φωνή του (Γοργ., 516d: λέγε μοι περί Κίμωνος: οὐκ ἐξωστράκισαν αὐτὸν οὗτοι οὗς ἐθεράπευεν, ἵνα αὐτοῦ

στην Αθήνα των κλασικών χρόνων: αθλητικοί κατάδεσμοι, επαγγελματικοί κατάδεσμοι, ερωτικοί κατάδεσμοι, δικανικοί κατάδεσμοι και προσευχές για δικαιοσύνη.⁴⁹ Παρατηρούμε από τον διαχωρισμό αυτόν ότι οι κατάδεσμοι εξαρχής κάλυπταν ένα ευρύ φάσμα του δημοσίου και ιδιωτικού βίου της Αθήνας της κλασικής εποχής. Η συνεχιζόμενη χρήση τους φανερώνει ότι δεν ήταν μια «παρέκκλιση» από την παραδοσιακή θρησκεία αλλά περισσότερο μια σιωπηλή αλλά κοινώς αποδεκτή αναγκαιότητα της εποχής, σημείο που ενισχύεται και από το γεγονός ότι, τουλάχιστον κατά τα χρόνια που εξετάζουμε, δε μαρτυρούνται ποινικές διώξεις για χρήση καταδέσμων. Επομένως, ο χαρακτηρισμός των καταδέσμων απλώς ως «μαγικών» τελετουργικών πρακτικών, θεωρούμε ότι ίσως υπονομεύει το πλήρες φάσμα των λειτουργιών τους.⁵⁰

Οι παραπάνω πληροφορίες, αν και σε καμία περίπτωση δεν επαρκούν προκειμένου να οριστούν πλήρως τόσο σύνθετες έννοιες όσο η μαγεία και ο κατάδεσμος, δόθηκαν προκειμένου ο αναγνώστης να διευκολυνθεί ως προς τον τρόπο που εμφανίζονται, επεξεργάζονται, αναζητούνται και αντιπαραβάλλονται σε όλη την έκταση της παρούσας εργασίας. Στο σημείο αυτό, λοιπόν, θεωρούμε σκόπιμο να αναφερθούμε στους στόχους μας.

Για την κλασική εποχή, κατά την οποία όπως είδαμε, φαίνεται για πρώτη φορά να κατασκευάζεται σταδιακά μια εγγενής έννοια περί μαγείας, πέρα από τη μελέτη των ίδιων των κειμένων και αντικειμένων που άμεσα εμπλέκονται σε «μαγικές» τελετουργίες, ενδιαφέρον παρουσιάζει η λογοτεχνική τους αναπαράσταση, κι έτσι, ιδιαίτερα σημαντική για τη μελέτη του φαινομένου αυτού πιστεύουμε ότι μπορεί να αποβεί η τραγική ποίηση. Οι περισσότερες μελέτες που προσεγγίζουν τη συγκεκριμένη θεματική αφορούν πρωτίστως, ή και αποκλειστικά, στη δραματική αξιοποίηση των εν

δέκα ἑτῶν μὴ ἀκούσειαν τῆς φωνῆς;), γεγονός που μοιάζει να αντανάκλα την αποστέρηση του λόγου με κατάδεση της γλώσσας, αίτημα που, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, απαντά συχνά στους καταδέσμους (ιδιαίτερα στους δικανικούς).

⁴⁹ Η κατηγοριοποίηση γίνεται βάσει αυτής που προτείνει ο Faraone (1991a), 10-11, στηριζόμενος εν μέρει στην προγενέστερη διάκριση του Audollent (1904), lxxix ο οποίος διαχωρίζει τους καταδέσμους σε δικανικούς, αθλητικούς, ερωτικούς και κατά των κλεφτών. Ο Kagarow (1929), 50-55 προσθέτει στην παραπάνω διάκριση και τα φυλακτά, χαραγμένα σε μόλυβδο. Παράλληλα ο Preisendanz (1972), 9 διακρίνει και πολιτικούς καταδέσμους. Αναφορικά με τις προσευχές για δικαιοσύνη, ένα είδος καταδέσμων που διαφέρει αισθητά από τους υπόλοιπους, βλ. Versnel (1991a), 60-106, ο οποίος και πρώτος εισήγαγε τον όρο (επηρεαζόμενος, ως φαίνεται από την τέταρτη κατηγορία του Audollent). Τέλος, ειδικά για τους δικανικούς καταδέσμους, που θα μας απασχολήσουν ιδιαίτερα στο τέταρτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, βλ. παρακάτω, σσ. 28-30.

⁵⁰ Πβ. και την άποψη του Gager (1992), 25: Thus our treatment of ancient defixiones does not locate them in the category of magic, for in our view no such category exists”.

λόγω τελετουργικών στοιχείων από τους τραγικούς ποιητές, χωρίς να εξετάζουν επαρκώς τη σύνδεσή τους με τη θρησκευτική πραγματικότητα της Αθήνας του 5^{ου} και 4^{ου} αι. π.Χ. σε συνάρτηση με εκείνα τα στοιχεία που φέρουν τον χαρακτηρισμό «μαγικά». Βασική μας επιδίωξη, λοιπόν, είναι να προχωρήσουμε σε μία τέτοια παράλληλη εξέταση. Μολονότι μία μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία με στοχευμένη εστίαση σε επιλεγμένα χωρία μίας τραγωδίας δε δύναται να καλύψει αυτό το ενδεχόμενο κενό της έρευνας, φιλοδοξούμε ότι θα μπορέσει, με τη προσέγγισή που προτείνουμε, να συμβάλει σε μια πιο συστηματική μελέτη αυτής της ιδιαίτερης πτυχής της θρησκευτικής ζωής, όπως αποτυπώνεται στη δραματική ποίηση και κατ' επέκτασιν στη λογοτεχνία των κλασικών αιώνων.

Την επιλογή μας να επικεντρωθούμε στις *Ευμενίδες* επηρέασε σε μεγάλο βαθμό το καθοριστικό άρθρο του Faraone με τον τίτλο “Aeschylus' *ὕμνος δέσμιος* (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets”,⁵¹ με το οποίο άρρηκτα συνέδεσε το πρώτο στάσιμο του έργου με τους αττικούς δικανικούς καταδέσμους της κλασικής εποχής. Με έναυσμα λοιπόν το παραπάνω επεκτείναμε την αναζήτησή μας στην παρούσα τραγωδία και θεωρήσαμε ότι ανάλογο ενδιαφέρον, λόγω του πλήθους τελετουργικών στοιχείων που προκύπτουν, παρουσιάζει και η εμφάνιση και δράση της Κλυταιμνήστρας στον πρόλογο του έργου. Επομένως, κέντρα του ενδιαφέροντός μας θα αποτελέσουν η προσευχή της βασίλισσας (στ. 94-139) και ο *ὕμνος δέσμιος* των Ερινύων (στ. 328-333).

Ως προς τη μέθοδο που ακολουθούμε, θα εξετάσουμε τις *Ευμενίδες* στηριζόμενοι στις υπομνηματισμένες εκδόσεις των Podlecki και Sommerstein,⁵² έχοντας ταυτόχρονα μία γενικότερη εποπτεία των γεγονότων της *Ορέστειας*,⁵³ που πραγματεύεται τις μυθολογικές εξελίξεις του οίκου του Ατρέα, γνωστές ήδη από τον Όμηρο.⁵⁴ Για τη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ της τραγικής αναπαράστασης της

⁵¹ Faraone (1985), 150-54. Πβ. ακόμα Eidinow (2007), 141 και Lamont (2023), 185.

⁵² Podlecki (1992) και Sommerstein (2004) αντίστοιχα.

⁵³ Για τα παρατιθέμενα αποσπάσματα που προέρχονται από τον *Αγαμέμνονα* ακολουθούμε την κριτική έκδοση του Fraenkel (1950), ενώ για τα αντίστοιχα των *Χοηφόρων* αυτή του Garvie (1986). Παράλληλα, για τα λοιπά αποσπάσματα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, ακολουθούμε τις στερεότυπες εκδόσεις της Οξφόρδης. Όπου πραγματοποιείται διαφορετική των παραπάνω παράθεση αποσπασμάτων, θα δηλώνεται σε υποσημειώσεις.

⁵⁴ Για μία αναφορά που φαίνεται να συνδέει τη μυθική αφήγηση που περιλαμβάνει τα γεγονότα του οίκου του Ατρέα με πρακτικές που χαρακτηρίζονται ως θαυματουργές ήδη στον Όμηρο, μέσω της δράσης ενός αοιδού (Οδ. γ 267) ως μέσου δημιουργίας αντίστασης της Κλυταιμνήστρας στα «λόγια που μαγεύουν» του Αιγίσθου (στ. 264: *θέλγεσκεν ἔπεσσιν*) βλ. Page (1972), 127-31 και Faraone (1996), 91-2, υποσημ. 50. Ακόμα, για τη θεραπευτική/προστατευτική διάσταση της μουσικής πβ. τη μαρτυρία του Αιλιανού για τη δράση των Σπαρτιατών (*Ποικίλη ἱστορία*, 12.50), καθώς και την δική μας προσέγγιση αναφορικά με τη λ. *ἀφόρμικτος* του ὕμνου δέσμιου παρακάτω, σσ. 77-78.

καταδεσμικής πρακτικής στην Αθήνα του 5ου αι. και της ιστορικής πραγματικότητάς της, θα εξετάσουμε τα προαναφερθέντα χωρία υπό ένα τριπλό πρίσμα: στηριζόμενοι στις τελετουργικές προεκτάσεις που προκύπτουν από το λεξιλόγιο, στον τρόπο αναπαράστασης των δρώμενων και στη φύση των χαρακτήρων που φαίνεται να καταφεύγουν σε ανάλογες πρακτικές, με μία παράλληλη παράθεση δημοσιευμένων καταδεσμικών κειμένων,⁵⁵ και άλλων, έμμεσων αλλά κρίσιμων για το θέμα, πηγών. Θα επιδιώξουμε ακόμα να δώσουμε απάντηση σε ορισμένα ερωτήματα που αβίαστα προκύπτουν από μία τέτοια προσέγγιση. Πώς εμφανίζονται στην τραγική ποίηση τελετουργικές πρακτικές που χαρακτηρίζονται από τη σύγχρονη έρευνα ως «μαγικές»; Ποιοι θεϊκοί δράστες εμπλέκονται στις εν λόγω πρακτικές σε δραματικά συμφραζόμενα; Σε ποιο βαθμό η τραγική αναπαράσταση ακολουθεί την πραγματικότητα και πώς αποτυπώνεται αυτή η, όπως είδαμε, άμεση συσχέτιση «θρησκείας» και «μαγείας» από τον Αισχύλο; Κατά πόσον οι θηλυκές μορφές των *Ευμενίδων* οι οποίες εμπλέκονται στην άσκηση της «μαγείας» αντικατοπτρίζουν μια πραγματική, γυναικεία, ιστορική δράση; Θα μπορούσε ίσως, υπό το πρίσμα μιας ενδεχόμενης αμφίδρομης σχέσης τραγικής αναπαράστασης και πραγματικότητας, η διδασκαλία τραγωδιών να έχει αντίκτυπο στη θρησκευτική ζωή;

Τέλος, σε ό, τι αφορά τη δομή της εργασίας, το κυρίως σώμα της διαρθρώνεται σε τέσσερα κεφάλαια. Πιο συγκεκριμένα στο πρώτο και εν μέρει εισαγωγικό κεφάλαιο θα δοθούν κωδικοποιημένα ορισμένες πληροφορίες αναφορικά με το πλαίσιο εκτέλεσης των *Ευμενίδων* και κάποιες από τις βασικές πολιτικές και νομικές εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα στην Αθήνα των μέσων του 5^{ου} αιώνα, στοιχεία κομβικά για την προσέγγισή μας. Παράλληλα, θα γίνει λόγος για την δημοφιλέστερη – κατά την εποχή που εξετάζουμε – κατηγορία των καταδεσμικών κειμένων, των δικανικών, ιδιαιτέρως χρήσιμων σε όλη την πορεία της έρευνάς μας. Το κεφάλαιο θα κλείσει με μία σύντομη παράθεση της υπόθεσης της τραγωδίας, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η ομαλή ένταξη των επιλεγμένων χωρίων που θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια, εντός του γενικότερου πλαισίου των *Ευμενίδων*, και της *Ορέστειας* συνολικά.

⁵⁵ Επιδίωξή μας αποτελεί η παράθεση αττικών, κατά βάση καταδέσμων, των κλασικών αιώνων ώστε να βρισκόμαστε σε άμεση αλληλεπίδραση με τη θρησκευτική ζωή της Αθήνας αυτής της περιόδου. Ωστόσο, τόσο η απουσία εγχάρκτων ελασμάτων κατά τη διδασκαλία της *Ορέστειας*, όσο και η προσπάθειά μας περί ανάδειξης μιας ενδεχόμενης αμφίδρομης σχέσης μεταξύ δραματικής αναπαράστασης της μαγείας και καταδεσμικής πρακτικής, μας επιτρέπουν να χρησιμοποιούμε και μεταγενέστερους καταδέσμους.

Το δεύτερο κεφάλαιο αφιερώνεται στη σύντομη εξέταση της φύσης, των *τιμῶν* – δυνάμεων και λειτουργιών – των Ερινύων ώστε να διαφανεί το πρότερο υλικό που είχε στη διάθεσή του ο Αισχύλος, άρα και οι καινοτομίες του κατά την αναπαράσταση αυτών των θεοτήτων, μορφών δεσπόζουσας σημασίας για την αναζήτησή μας, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, ιδιαίτερα λόγω του ρόλου τους ως προσωποποιήσεων της *Ἀρᾶς*.

Κεντρικό θεματικό πυρήνα της παρούσας εργασίας θα αποτελέσουν το τρίτο και τέταρτο κεφάλαιο. Συγκεκριμένα, στο τρίτο κεφάλαιο θα επικεντρωθούμε στην εμφάνιση της Κλυταιμνήστρας κατά τον πρόλογο της τραγωδίας και στην ανάλυση του λόγου/προσευχής της προς τις Ερινύες (στ. 94-139). Θα εστιάσουμε στη φύση της ως *βιαιοθανάτου* και κατά συνέπεια επικίνδυνης νεκρής και ταυτόχρονα στον ανάλογο τρόπο με τον οποίον αξιοποιείται αυτή τη πτυχή των ανήσυχων νεκρών στα καταδεσμικά κείμενα. Παράλληλα θα διακρίνουμε τη δομή των λόγων της προσπαθώντας να αναδείξουμε τόσο τα κοινά σημεία όσο και τις αποκλίσεις από μια τυπική προσευχή καθώς και όλα εκείνα τα στοιχεία που θα μπορούσαν να συνηγορήσουν υπέρ της άποψης ότι ο λόγος της Κλυταιμνήστρας προσιδιάζει σε μία μαγική προσευχή. Θα επικεντρωθούμε, ακόμα στον τρόπο με τον οποίον ο Αισχύλος αντλεί, αξιοποιεί και ενίοτε τροποποιεί στοιχεία της «παραδοσιακής» θυσιαστικής πρακτικής της Αθήνας των κλασικών αιώνων – εντός ενός πλαισίου αντιπαραβολής με επιμέρους πληροφορίες που προκύπτουν από τη σφαγή του Αγαμέμνονα – καθώς και στους χαρακτηρισμούς μέσω των οποίων η νεκρή βασίλισσα επιδιώκει να επανενεργοποιήσει τις κατάρεις της, σε συνάρτηση με τον τρόπο κατά τον οποίον τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά απαντούν στους καταδέσμους.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο θα στρέψουμε την προσοχή μας στο πρώτο στάσιμο του έργου και ειδικότερα στο εφύμνιο, δηλαδή στον λεγόμενο ύμνο δέσμιο (στ. 328-333 = 341-346), ένα χωρίο που, σχεδόν άρρηκτα, έχει συνδεθεί με τον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής και ειδικότερα με τους δικανικούς καταδέσμους. Θα γίνει λόγος για την (προφορική) επιτελεστική ισχύ αυτού του άσματος, για τον ρόλο της νύχτας στη «μαγεία» και στην πρακτική της κατάδεσης, ενώ θα σχολιαστούν αναλυτικά πλήθος λεξιλογικών και υφολογικών στοιχείων που προκύπτουν από το σύνολο του στασίμου και θα αντιπαραβληθούν με (κατά βάση αττικούς) καταδέσμους των αιώνων που εξετάζουμε προκειμένου να διαφανεί η εγγύτητα και η ενδεχόμενη περίπτωση αμφίδρομης επιρροής τραγικής ποίησης και καταδέσμων. Ταυτόχρονα το ενδιαφέρον

μας θα στραφεί στην ιδιαίτερη σημασία της κατάδεσης του νου και των φρενών ως οργάνων κομβικής σημασίας κατά τη διεξαγωγή δικαστικών διαμαχών και στον τρόπο που αυτή η σημασία αποτυπώνεται στον *ῥμνον δέσμιον φρενῶν* των Ερινύων. Ακόμα, και με αφορμή τον τρόπο που αποτυπώνεται δραματικά η μεταστροφή των Ερινύων σε Σεμνές θεές, θα προβληματιστούμε για τον ρόλο των ενδυμάτων ως στοιχείων ταυτότητας των πρωταγωνιστών της *Ορέστειας* και στο μοτίβο της αφαίρεσής τους από ετοιμοθάνατους χαρακτήρες ενώ, τέλος, θα σχολιάσουμε την αποτελεσματικότητα αυτής της, επιτυχημένης κατά τη γνώμη μας, προφορικής καταδεσμικής πρακτικής.

Η εργασία θα κλείσει με την διατύπωση των τελικών μας παρατηρήσεων και συμπερασμάτων, όπου θα καταγράψουμε συγκεντρωτικά τα βασικά πορίσματα που προέκυψαν από τη μελέτη των επιλεγμένων χωρίων που παραθέσαμε, ώστε να γίνουν διακριτά τα όρια και η αλληλεπίδραση μεταξύ δραματικής αναπαράστασης και τελετουργικής πραγματικότητας της Αθηναϊκής κοινωνίας του 5^{ου}-4^{ου} αι. π.Χ. Τέλος, θα αναρωτηθούμε για τη γενικότερη θέση αυτής της έκφρασης του θρησκευτικού φάσματος που συμβατικά αποδίδουμε ως «μαγικό», τόσο στη νέα τάξη πραγμάτων που περιγράφει ο Αισχύλος στην τραγική σκηνή, όσο και στην ιστορική σκηνή της δημοκρατικής Αθήνας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Αισχύλου *Ευμενίδες*

1.1. Το πλαίσιο αναπαράστασης και η έννοια της δικαιοσύνης

Με τις *Ευμενίδες*⁵⁶ ο Αισχύλος ολοκληρώνει την *Ορέστεια*, δίνοντας οριστική λύση στον κύκλο βίας που συνοδεύει τον οίκο των Ατρειδών, ενώ η συνολική δραματική του παρουσία, που συμπληρώνεται από το σατυρικό δράμα *Πρωτέας*, του εξασφαλίζει το δέκατο τρίτο και τελευταίο βραβείο πρώτης θέσης στους δραματικούς αγώνες των Μεγάλων Διονύσιων, το 458 π.Χ. Ωστόσο, δεν ήταν μόνο η πρωτοτυπία, οι σκηνοθετικές και σκηνογραφικές τεχνικές και οι μυθολογικές καινοτομίες που οδήγησαν τον Αισχύλο στη νίκη, αλλά και μία έντονη διάσταση εντοπιότητας και επικαιρότητας που φαίνεται να διέπει την *Ορέστεια* - διάσταση, η οποία αποτυπώνεται

⁵⁶ Το διαχρονικό πρόβλημα που συνοδεύει τον τίτλο του έργου παραμένει άλυτο ως και σήμερα. Ο τίτλος *Ευμενίδες* παραδίδεται από τα αρχαία χειρόγραφα, αναφέρεται στην *ύπόθεσιν* του Αριστοφάνη του Γραμματικού (*τάς δε Έρινύας πραΰνασα προσηγόρευσεν Εὐμενίδας*), στον κατάλογο των δραματικών προσώπων (*χορός Εὐμενίδων*), στα αρχαία *Scholia* (στ. 761 M: *συνδίκους: τὰς συνηγόρους Εὐμενίδας*) και στο *Λεξικόν* του Αρποκρατίωνα (s.v. *Εὐμενίδαι: Αἰσχύλος ἐν Εὐμενίσιν εἰπὼν...*). Ωστόσο, ουδέποτε εμφανίζεται αυτή η ονομασία στο παραδομένο κείμενό μας [η πρόταση του Hermann (1872), 132-4 ότι, κατά το αισχύλειο κείμενο, έπειτα από τη μεταστροφή των Ερινύων η Αθηνά τους απέδωσε τη νέα ονομασία Ευμενίδες, σε στίχο που έχει εκπέσει μετά τον 1027, αν και ενδιαφέρουσα, δεν μπορεί να ελεγχθεί και να επιβεβαιωθεί από τις πηγές που διαθέτουμε σήμερα], ενώ τα ονόματα που αποδίδονται στις Ερινύες (εκτός του εμφανούς), εντός του έργου, είναι *Αραι* (στ. 417) και *Σεμναί* (στ. 1051), ή ορθότερα *Σεμναί <θεαί>*, έπειτα από την ευρέως αποδεκτή συμπλήρωση του Hartung (1853) σχόλιο στ. 1041, βάσει της οποίας η δραματική πραγματικότητα αντανακλά την θρησκευτική. Ως εκ τούτων, όπως υποστηρίζει και ο Sommerstein (2004), 36 είναι λογικό να υποθέσουμε ότι ο Αισχύλος δεν έδωσε τον συγκεκριμένο τίτλο στην τραγωδία του, ενώ πρώτη φορά που συναντάμε τον όρο *Ευμενίδες* σε δραματικά συμφραζόμενα συμβαίνει σχεδόν μισό αιώνα αργότερα στον Ευριπίδη (*Ορέστης*, στ. 38, 321) και λίγα χρόνια μετά στον *Οιδ.Κ.* του Σοφοκλή (στ. 42, 486), και αποδίδεται σε θεότητες που, αν και δεν ταυτίζονται πλήρως, σίγουρα φέρουν πλήθος κοινών στοιχείων με τις αισχύλειες Ερινύες. Μοιάζει πιθανό οι δύο τραγικοί επηρεασμένοι από την επίδραση της ταύτισης Ερινύων και Σεμνών θεών που πραγματοποιήθηκε από τον Αισχύλο να πρωτοτύπησαν αποδίδοντάς τους ένα νέο λογοτεχνικό επίθετο, αυτό των *Ευμενίδων* (*εὐμενής*, ως πλήρης αντιστροφή του όρου *έρινύς*), και, στη συνέχεια, μεταγενέστεροι σχολιαστές, εξετάζοντας ολιστικά το έργο των τραγικών και εντοπίζοντας αυτή την επιρροή, να απέδωσαν έτσι εσφαλμένα την πρώτη εμφάνιση του όρου *Ευμενίδες* στον Αισχύλο. Ακόμα, ο Brown (1984), 276 υποστηρίζει ότι ενδεχομένως ο τίτλος του έργου να ήταν αρχικά *Έρινύες* και η σύγχυση με τις *Εὐμενίδες* να συνέβη κατά το τέλος του 5^{ου} αιώνα, ενώ σημαντική είναι και η παρατήρηση του Sommerstein (2004), 37 σύμφωνα με τον οποίο, εφόσον, κατά την εποχή της διδασκαλίας της τραγωδίας, η δραματική παραγωγή ακολουθούσε τη συνθήκη των τετραλογιών (τρεις τραγωδίες με ενιαία πλοκή και ένα σατυρικό δράμα), ίσως τα επιμέρους έργα που απαρτίζουν το σύνολο να μην έφεραν ξεχωριστή ονομασία. Υπό το πρίσμα αυτό, ο τίτλος *Όρέστεια* θα μπορούσε κάλλιστα να συμπεριλαμβάνει και την τραγωδία που εξετάζουμε, χωρίς περαιτέρω διάκριση.

εναργώς και στις *Ευμενίδες*, όπου πλέον ο τόπος δράσης, στο δεύτερο μισό του έργου, μεταφέρεται στην καρδιά της Αθήνας, στον Παρθενώνα και τον Άρειο Πάγο. Με ποικίλους και ξεκάθαρους υπαινιγμούς, ίσως περισσότερους από οποιαδήποτε άλλη τραγωδία, ο ποιητής θίγει καίρια ζητήματα αναφορικά με την εξωτερική πολιτική της Αθήνας, η οποία την περίοδο αυτή χαρακτηρίζονταν από πολυάριθμους πολέμους, και με εσωτερικές εξελίξεις, κυριότερη όλων η μεταρρυθμιστική δράση του Εφιάλτη, που επέφερε τη δραστική μείωση των αρμοδιοτήτων του Αρείου Πάγου.⁵⁷ Ταυτόχρονα, μόλις λίγα χρόνια πριν τη διδασκαλία της *Ορέστειας* (462-1 π.Χ.) η Αθήνα, σπάζοντας την έως τότε συνθήκη ειρήνης με τη Σπάρτη, σύναψε νέα με τον εχθρό των σπαρτιατών, το Άργος.⁵⁸ Μέσα σε αυτό το έντονο κλίμα εχθρότητας μεταξύ των δύο μεγάλων ελληνικών δυνάμεων, ο Αισχύλος επιλέγει να επεξεργαστεί μια, ως φαίνεται, σπαρτιατική μυθική παράδοση, αυτήν του Ορέστη, προκειμένου να αναφερθεί άμεσα στην πολιτική πραγματικότητα της εποχής του, ενώ βασική καινοτομία του ποιητή αποτελεί η σκόπιμη μεταφορά του οίκου του Ατρέα από τη Σπάρτη στο Άργος (*Αγαμ. στ. 24: ἐν Ἀργεί*).⁵⁹ Έτσι, και στον απόηχο αυτών των γεγονότων, με τη χρήση πολιτικών υπαινιγμών, συγκεκαλυμμένων συμβουλών και εκφράσεων υψηλού πατριωτισμού νουθετεί και υμνεί την πόλη του,⁶⁰ οραματίζεται τη δόξα που μέλλεται να αποκτήσει και πράγματι, ως επιβεβαίωση του οράματός του, λίγα χρόνια αργότερα, με τις δράσεις του Περικλή η αθηναϊκή δημοκρατία φτάνει στο ζενίθ της.

⁵⁷ Σε ό,τι αφορά το ιστορικό υπόβαθρο της τριλογίας, σε συνάρτηση με την πολιτική κατάσταση της Αθήνας την εποχή της διδασκαλίας της *Ορέστειας* βλ. Dover (1957), 230-37, Thomson (1968), 229-78, Gagarin (1978), 105-10, Macleod (1982), 124-44, Conacher (1987), 195-205, Podlecki (1992), 17-21, Lardinois (1992), 315-23, Sommerstein (2004), 55-64, Raeburn & Thomas (2011), xviii-xxii, καθώς και το κατατοπιστικό άρθρο των Dugdale, Gerstbauer (2017), 226-50, σχετικά με τον τρόπο που οι δικαστικές εξελίξεις του 5^{ου} αι. αποτυπώνονται στις *Ευμενίδες*.

⁵⁸ Ο Θουκυδίδης αποτελεί την άμεση πηγή αυτών των εξελίξεων (*Ιστ. 1.102.4*): οἱ δ' Ἀθηναῖοι ἔγνωσαν οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίονι λόγῳ ἀποπεμπόμενοι, ἀλλὰ τινος ὑπόπτου γενομένου, καὶ δεινὸν ποιησάμενοι καὶ οὐκ ἀξιώσαντες ὑπὸ Λακεδαιμονίων τοῦτο παθεῖν, εὐθὺς ἐπειδὴ ἀνεχώρησαν, ἀφέντες τὴν γενομένην ἐπὶ τῷ Μήδῳ ζυμωχίαν πρὸς αὐτοὺς Ἀργείοις τοῖς ἐκείνων πολεμίοις ζύμμαχοι ἐγένοντο.

⁵⁹ Βλ. μεταξύ άλλων και Gagarin (1978), 106-7, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτή η αλλαγή της τοποθεσίας του παλατιού του Αγαμέμνονα και του Μενελάου στο Άργος [ο Αισχύλος από πολύ νωρίς καθιστά σαφές ότι ο οίκος του Ατρέα ανήκει και στους δύο γιούς του (*Αγαμ. στ. 3: στέγαις Ἀτρειδῶν*)], έναντι της πρότερης παράδοσης που ήθελε τον Μενέλαο βασιλιά της Σπάρτης και τον Αγαμέμνονα των Μυκηνών], εξυπηρετεί μία διπλή πολιτική σκοπιμότητα. Αφενός αμφισβητεί τη διεκδίκηση των ηρώων και πρωταγωνιστών της *Ορέστειας* από τη Σπάρτη, αφετέρου, μέσω των ευχών και υποσχέσεων του (αργεΐτη πλέον) Ορέστη προς την πόλη της Αθήνας στο τέταρτο επεισόδιο των *Ευμενίδων* (754-77), επικυρώνει τη συμμαχία ειρήνης μεταξύ Αθήνας και Άργους, αναγόντας τη στο μυθικό παρελθόν.

⁶⁰ Αυτά τα στοιχεία στις *Ευμενίδες* μοιάζουν να λαμβάνουν τον χαρακτήρα άποστροφής του ποιητή προς το κοινό του μέσω του χορού, ιδιαίτερα στους στ. 526-28, στους οποίους, όπως παρατηρεί και ο Sommerstein (2004), 261-2 σχολιάζοντας τους εν λόγω στίχους «ο Αισχύλος εξαντλεί τα όρια της συμβατότητας [...] βάσει της οποίας στην τραγωδία τα πρόσωπα του δράματος εξ ορισμού δεν απευθύνονται στο ακροατήριο».

Παράλληλα, ο κεντρικός θεματικός άξονας της *Ορέστειας*, η δικαιοσύνη, τίθεται στις *Ευμενίδες* εντός νέων, συγκεκριμένων, σταθερών και θεσμοθετημένων ορίων. Η – κατά γενική παραδοχή – δικαιοσύνη του αίματος δίνει τη θέση της στη δικαιοσύνη του λόγου, η ανταποδοτική τιμωρία στη σωφροσύνη, το χάος στην οργάνωση,⁶¹ γεγονός που, μεταξύ άλλων, αντανakλά την έντονη δικαστική δραστηριότητα που άνθισε κατά τα χρόνια του Αισχύλου και κορυφώθηκε στους αιώνες που ακολούθησαν.⁶² Επιπρόσθετα, οι συγκρουσιακοί άξονες του έργου δεν αφορούν μόνο στις Ερινύες και τον Ορέστη, αλλά, όπως πληθώρα μελετητών έχει καταδείξει, εντοπίζονται, βάσει της εκάστοτε ακολουθούμενης ερμηνευτικής προσέγγισης, εξίσου στη σύγκρουση του παλαιού με το νέο, του θηλυκού με το αρσενικό, των θεών με τους θνητούς, και, όπως θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε, των επικίνδυνων πτυχών της θρησκευτικής πραγματικότητας, που εκφράζονται μέσω φερόμενων ως «μαγικών» πρακτικών, με την παραδοσιακή θρησκεία.⁶³

⁶¹ Στον *Αγαμέμνονα* και στις *Χοηφόρους* κεντρικό μοτίβο δράσης αποτελεί η αρχή του *δράσαντα παθεῖν* (*Χοηφ.* 313), «ο δράστης πρέπει να τιμωρηθεί». Η αναμφισβήτητη θεμελίωση του νόμου *πάθει μάθος* (*Αγαμ.* στ. 176, «η γνώση προκύπτει από την σκληρή εμπειρία/ταλαιπωρία») συντελείται στις *Ευμενίδες*, σε συμφωνία με τη βούληση του Δία. Εξάλλου, δεν είναι μόνο οι θνητοί αλλά και οι θεοί που προοδευτικά εξελίσσονται καθ' όλη την διάρκεια της *Ορέστειας*, Έτσι και οι θεοί με βάση τον Δία, ως εκφραστές της πρώτης αρχής στα δύο πρώτα έργα, επαναπροσδιορίζουν τον άξονα δικαιοσύνης στη δεύτερη κατά τις *Ευμενίδες*. Για περισσότερα βλ. Clinton (1979), 1-9 και Γκαστή (2009), 33-36.

⁶² Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η τάση των πολιτών για καταφυγή στα δικαστήρια, τάση που κορυφώθηκε κατά τους κλασικούς αιώνες, δεν αντιμετωπιζόταν πάντα με θετικό πρόσημο. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι η χαρακτηριστική «δικομανία» των Αθηναίων αποτελούσε αγαπημένο σημείο διακωμώδησης από τον Αριστοφάνη, με αποκορύφωμα τους *Σφήκες* του.

⁶³ Πιο αναλυτικά για τις συγκρούσεις των χαρακτήρων και κυρίως τον κοινωνικό ρόλο των φύλων τόσο στην *Ορέστεια* όσο και στις *Ευμενίδες*, ως βάση αυτών των συγκρούσεων, αλλά και τις εξελίξεις που προκύπτουν από αυτές, βλ. κυρίως Winnington – Ingram (1964), 130-47, Gagarin (1976), 87-118, Zeitlin (1978), 149-184, Conacher (1987), 206-12, Stewart (2003) -ιδιαίτερα σσ. 396 – 400 για την έμφυλη αντιστροφή των ρόλων και τα όρια τους κατά την κλασική Αθήνα-, Παπαδοπούλου (2008), 152-3 η οποία σχολιάζει: «[Η *Ορέστεια*] προωθεί την ιεράρχηση των δυο φύλων και τις εύθραυστες ισορροπίες που δημιουργεί η αντιπαράθεσή τους», Raeburn & Thomas (2011), xlii – xliii, Hall (2015), 253-69, Sommerstein (2016), 288-308. Οφείλουμε ακόμα να πούμε ότι λύση στις παραπάνω διαμάχες δεν αποτελεί η επικράτηση της μίας παράταξης έναντι της άλλης. Στη νέα τάξη πραγμάτων που παρουσιάζει ο Αισχύλος, το στοιχείο του παλαιού και συχνά επικίνδυνου δεν απορρίπτεται αλλά μετουσιώνεται, αφομοιώνεται και ενσωματώνεται πλήρως, καθίσταται οργανικό, ευεργετικό και λειτουργικό με τελικό στόχο, φυσικά, την ωφέλεια της αθηναϊκής κοινωνίας.

1.2. Οι δικανικοί κατάδεσμοι

Η *Ορέστεια* είναι μια δραματική σύνθεση της οποίας οι πρωταγωνιστές καταρώνται συνεχώς. Αυτό που κάνει ο Αισχύλος, λοιπόν, στο τελευταίο μέρος της τριλογίας είναι το αναμενόμενο και ταυτόχρονα το απροσδόκητο: ενσαρκώνει για πρώτη φορά με θεϊκή υπόσταση και ανθρωπομορφικά στοιχεία τις Κατάρες (*Αραι*)⁶⁴ στο πρόσωπο των Ερινύων (στ. 417: *Αραι δ' ἐν οἴκοις γῆς ὑπαὶ κεκλήμεθα*).⁶⁵ Με τον τρόπο αυτό στην καθορισμένη θρησκευτική πραγματικότητα, εντός της οποίας εντάσσεται εν μέρει και το θέατρο, εισχωρεί πλέον η ενσάρκωση μιας, μάλλον επιθετικής, σκοτεινής διάστασης του ιερού στοιχείου, που έχει μία βλαπτική δύναμη. Αυτή η διάσταση, ενώ δεν απουσιάζει από παραδοσιακές τελετουργίες της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, θα μπορούσε να αποβεί εξαιρετικά χρήσιμη στο πλαίσιο της «μαγείας», και ειδικότερα της τελετουργίας της κατάδεσης. Όπως ήδη αναφέραμε, η σχέση αυτών των δύο διαστάσεων δεν είναι σχέση αντιφατική αλλά συμπληρωματική.⁶⁶ η «μαγεία» είναι *κομμάτι* της θρησκείας, όπως εκφράζεται στην αθηναϊκή κοινωνία του 5^{ου} αιώνα. Παράλληλα, η συστηματική καταφυγή των πολιτών στα δικαστήρια, που εντοπίζεται στους αιώνες που μελετάμε, δεν είναι ανεξάρτητη από την εμφάνιση και διάδοση καταδέσμων (εκ των οποίων οι περισσότεροι είναι αρχικά δικανικοί), καθώς μία βασική ανάγκη έγινε εντονότερη, αυτή του ελέγχου της έκβασης

⁶⁴ Σύμφωνα με τον Corlu (1966), 285-288, οι αρές - *ἀραί* (< *ἀρῶμαι*) χρησιμοποιούνται από το πρόσωπο που εκφέρονται με στόχο κάποιον άλλον, εν αντιθέσει με τις προσευχές - *εὐχάς* (< *εὐχομαι*) που στοχεύουν να εξασφαλίσουν εὐνοια για το ίδιο το ευχόμενο πρόσωπο. Υπό το πρίσμα αυτό αντιλαμβανόμαστε ότι η χρήση των *ἀρῶν* κάλλιστα μπορεί να αποσκοπεί στην πρόκληση βλάβης σε κάποιο τρίτο πρόσωπο, μια πρακτική που διαφαίνεται στη σημερινή μας αντίληψη περί κατάρας. Ωστόσο, η παραπάνω διάκριση δεν είναι απόλυτη καθώς το ίδιο ρήμα μπορεί να εκφράσει και τις δύο πράξεις (ενδεικτικά Ομ. *Ιλ.* Α 43, Α 450). Βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Watson (1991), 3-48, Pulleyn (1997), 70-77. Ακόμα και στον Αισχύλο τα ὅρια *ἀράς* - *εὐχῆς* δεν είναι διακριτά· η λέξη *ἀρά*, με τον κατάλληλο επιθετικό προσδιορισμό, μπορεί να δηλώσει την προσευχή (*Χοηφ.* 145-6: *τῆς καλῆς ἀρᾶς... τὴν κακὴν ἀράν*). Στην περίπτωση των *Ευμενίδων* όμως, όπως θα φανεί και από την ανάλυση που θα ακολουθήσει, οι *Αραι* - Ερινύες δηλώνουν ακριβώς εκείνες τις κατάρες που στοχεύουν στην καταστροφή του θύματός τους.

⁶⁵ Όλα τα αρχαία αποσπάσματα του κειμένου των *Ευμενίδων* που θα παρατεθούν στην παρούσα εργασία αντλούνται από την κριτική και ερμηνευτική έκδοση του Sommerstein (2004).

⁶⁶ Η άποψη αυτή ενισχύεται και από το γεγονός ότι έχουμε γνώση για κατάρες που αποτελούσαν μέρος της ιστορικής, θεσμοθετημένης πραγματικότητας. Η χρήση δημοσίων καταρών εκ μέρους της πολιτείας προς συγκεκριμένα άτομα ή ομάδες (κυρίως καταρών υπό όρους – conditional curses), δεν ήταν σπάνια (ενδεικτικά βλ. ML 30, όπου μάλιστα, ένας των στόχων της κατάρας αφορά σε μία άλλη έκφραση «μαγείας», τη *φαρμακεία*: side A, 1.1-4: *Ὅσας φάρμακα δηλητή/ρια...ἀπόλλυσθαι*). Ταυτόχρονα υπενθυμίζουμε ότι ο όρκος, που κάλυπτε πλήθος πτυχών του καθημερινού ιδιωτικού και δημόσιου βίου, περιελάμβανε μια αυτοκατάρτα, δηλαδή ένα αυτοανάθεμα που αναμένονταν να ενεργοποιηθεί σε περίπτωση επιπορκίας. Αναφορικά με τη σχέση όρκου και κατάρας βλ. μεταξύ άλλων Faraone (2006), 140-158, Konstantinidou (2013), 1-7, Sommerstein & Torrance (2014).

της δίκης με σκοπό τη νίκη.⁶⁷ Ο τρόπος που εκφράστηκε αυτή η επιθυμία ελέγχου, ο οποίος υποδηλώνει και ένα γενικότερο πλαίσιο ανταγωνισμού της αθηναϊκής κοινωνίας των αιώνων που εξετάζουμε, είναι, όπως προαναφέραμε, μέσω των καταδέσμων, δηλαδή εγγάρακτων επιγραφών σε μόλυβδο ή σπανιότερα σε άλλο υλικό (όστρακο, κερί, πάπυρος, χαλκός), διπλωμένων και συχνά τρυπημένων με μεταλλικά καρφιά, τοποθετημένων αρχικά σε τάφους ή, κυρίως αργότερα, σε στέρνες και πηγάδια, καθώς και σε ιερά θεών και ηρώων. Η πλέον ενδιαφέρουσα για τη μελέτη μας κατηγορία, που αποτελεί και την πολυπληθέστερη ομάδα καταδέσμων την εποχή του Αισχύλου, είναι αυτή των δικανικών καταδέσμων,⁶⁸ που έχουν ως στόχο να βλάψουν (σωματικά, πνευματικά ή ψυχολογικά) τον δικαστικό αντίπαλο και τους υποστηρικτές του, πριν τη διεξαγωγή της δίκης.⁶⁹ Ο τρόπος που η συγκεκριμένη κατηγορία επιγραφικών κειμένων διακρίνεται εύκολα από το υπόλοιπο *corpus* των καταδέσμων οφείλεται κυρίως σε σαφείς αναφορές στη δικαστική και ποινική πραγματικότητα που εντοπίζουμε κατά την εξέτασή τους. Στην ομάδα αυτών των καταδέσμων, εμφανίζονται αναφορές στην ίδια τη δικαστική διαδικασία,⁷⁰ αμιγώς δικανικοί όροι,⁷¹ και οι εγγάρακτες κατάρες στοχεύουν συχνά στη βλάβη, στο «δέσιμο» και ακύρωση, των δύο βασικότερων προϋποθέσεων για την ορθή έκβαση μίας δίκης, της δυνατότητας ομιλίας

⁶⁷ Όπως αναφέρει ο Faraone (1999), 119 οι δικανικοί κατάδεσμοι αναπτύχθηκαν παράλληλα με τη συστηματική άνθιση του Αθηναϊκού δικαστηρίου, και εντάσσονται στο γενικότερο αγωνιστικό πλαίσιο που περιβάλλει την Αθήνα των κλασικών χρόνων.

⁶⁸ Γενικά για καταδέσμους βλ. Εισαγωγή. Συγκεκριμένα για τους δικανικούς καταδέσμους, την πολυπληθέστερη κατηγορία των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων [ο Faraone (1991a) 30, υποσημ. 71 εντοπίζει 67 δικανικούς καταδέσμους, στους οποίους έκτοτε προσετέθησαν τουλάχιστον 9, εκ των οποίων περισσότεροι από 50 προέρχονται από την Αθήνα του 4^{ου}-3^{ου} αι. π.Χ., ενώ υπάρχει ακόμα ένας μεγάλος αριθμός αδημοσίευτων ή μη κατηγοριοποιημένων – σε σχέση με τη χρήση – καταδέσμων], βλ. ιδιαίτερα Versnel (1991a), 60-106, Gager (1992), 116-150, Graf (1997) *passim*, Eidinow (2007), 165-190, Collins (2008), 132-165, Edmonds (2019), 71-74.

⁶⁹ Παρά την αρχική υπόθεση του Ziebarth (1899), 122 υποσημ. 30 ότι οι δικανικοί κατάδεσμοι χρησιμοποιούνταν από την ηττημένη πλευρά μιας δικαστικής υπόθεσης, προκειμένου να διορθώσουν, μέσω της δράσης θεϊκών πρακτόρων, την αδικία που θεωρούσαν ότι υπέστησαν, λίγο αργότερα ο Wünsch (1900), 268 μελετώντας το λεξιλόγιο και τη φύση των συγκεκριμένων καταδέσμων απέδειξε ότι η χρήση τους προηγούνταν της δίκης. Για περισσότερα βλ. Faraone (2002), 99-121, Eidinow (2007), 188. Έχουμε βέβαια στη διάθεσή μας και καταδέσμους, η σύνθεση των οποίων στοχεύει στη διόρθωση μίας βλάβης ή αδικίας που υπέστη ο ενδιαφερόμενος (ο οποίος μάλιστα στην περίπτωση αυτή συνήθως κατονομάζεται), είτε σε δικαστικό πλαίσιο είτε όχι, τις, κατά τον Versnel «προσευχές για δικαιοσύνη/εκδίκηση» (*prayers for justice/vengeance*), λ.χ. SGD 60, DT 2 [αναλυτικά για το θέμα αυτό βλ. Versnel (1991a), 68-75]. Τέτοιου είδους κατάρες όμως απομακρύνονται χρονικά και τοπικά από την Αθήνα των κλασικών χρόνων, ίσως γιατί όπως υποστηρίζει και η McHardy (2007), και μεταξύ άλλων παραγόντων, η αθηναϊκή κοινωνία απέφευγε πράξεις αντεκδίκησης, παρά την αντίθετη εικόνα που προκύπτει από τις τραγικές αναπαραστάσεις.

⁷⁰ Όπως στους DTA 105b, l.3: *καὶ ἐν δικαστ[ήριω]*, DTA 103a, l.3: *τυχεῖν τέλο(υ)ς δίκης*

⁷¹ Για παράδειγμα βλ. DT 18, l.7: *το]ὺς ἀντιδίκους [έμοϋ]*, DT 87, l.3-4: *τῶν μαρ/τύρων*, DTA 67a, l.10-11: *τῶν μετ' ἐκ[είνω]ν μη/νυτῶν καὶ τῶν δικα[στῶν]*.

και της πνευματικής διαύγειας.⁷² Μολονότι οι γραπτοί κατάδεσμοι που έχουμε στη διάθεσή μας εμφανίζονται στην Αθήνα από τα τέλη του 5^{ου} αι. και ύστερα, δηλαδή σχεδόν μισό αιώνα μετά τον θάνατο του Αισχύλου, πλέον, ευρέως αποδεκτή μεταξύ των μελετητών της αρχαίας ελληνικής μαγείας, με πρώτο υποστηρικτή τον Faraone, είναι η άποψη ότι τα καταδεσμικά κείμενα στηρίζονται σε αρχαιότερες, προφορικές τελετουργικές πρακτικές κατάδεσης.⁷³ Ίχνη μιας αποκλειστικά προφορικής παράδοσης επωδών μπορούμε να διακρίνουμε στη γλώσσα και σύνθεση των καταδέσμων, όμως η σταδιακή επικράτηση και εδραίωση της γραφής στον δημόσιο και ιδιωτικό βίο από τις αρχές του 5^{ου} αιώνα και έπειτα φαίνεται να συνέβαλε στη μαζική διάδοση της γραπτής κατάδεσης (ενδεχομένως συνοδευόμενης από προφορική τελετουργία). Αυτήν, την προφορική διάσταση της κατάδεσης, μολονότι στερούμαστε ιστορικών μαρτυριών, θα αναζητήσουμε και θα προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε στις *Ευμενίδες*, εστιάζοντας κυρίως σε δύο σημαντικά σημεία για την γενικότερη πλοκή του έργου: στον πρόλογο, όπου το *εἶδωλον* της Κλυταιμνήστρας ξυπνά τις κοιμισμένες Ερινύες, ενεργοποιώντας παράλληλα, όπως θα επιδιώξουμε να αποδείξουμε στη συνέχεια, την ιδιότητά τους ως Καταρών με σκοπό να καταδιώξουν και να αφανίσουν τον Ορέστη, και στο πρώτο στάσιμο, όπου οι Ερινύες ψάλλουν τον *ὕμνον δέσμιον*, προκειμένου να καταστήσουν το θύμα τους ανίκανο να ανταποκριθεί στην επερχόμενη δίκη.

⁷² Η ομιλία «δένεται» κυρίως με επίθεση στη γλώσσα, που είναι και ο συχνότερος στόχος των δικανικών καταδέσμων (π.χ. DTA 50a, 1.2-3: *καταδῶ/τὴν γλῶτταν*, DT 91, 1.1-2: [τὴν κ]ακίστη[ν] Διονυ[σίου] γλῶσσαν), επίθεση στα έπη (π.χ. DT 302, 1.2: *ἀτε.λέα καὶ ἔπεα καὶ ἔργα*, DTA 95b, 1.6: *ἔπη καὶ ἔργα*), και στον λόγο (π.χ. DT 32, 1.25: [τάς φων]ας...κὲ τοὺς λόγους...). Παράλληλα η πνευματική βλάβη επιδιωκόταν στοχεύοντας στον θυμό, την ψυχή (π.χ. DT 51, 1.2: *ψυχὴν καὶ νοῦ θυμόν*) και στα φρένα (π.χ. DT 94, 1.4: *καὶ τὰ<ι>ς φρένας*, DT 88, 1.2-4: *κάτεχε/φρένας/γλῶτταν*). Στο ζήτημα των φρενών εντός των *Ευμενίδων* θα αναφερθούμε διεξοδικά στη συνέχεια.

⁷³ Αναφορικά με το ζήτημα βλ. Faraone (1991a), 3-32 (ιδιαίτερα υποσημ. 18, με βιβλιογραφία) και Edmonds (2019), 53-90. Ορισμένα στοιχεία προφορικότητας που εντοπίζονται εντός του σώματος των καταδέσμων θα αναφερθούν αναλυτικότερα στη συνέχεια της εργασίας.

1.3. Η υπόθεση του έργου

Μια συνοπτική περίληψη της υπόθεσης των *Ευμενίδων* μαζί με τα δραματικά πρόσωπα, ήδη από την ελληνιστική εποχή, συνοδεύει τα χειρόγραφα της *Ορέστειας* και αποδίδεται στον αλεξανδρινό φιλόλογο Αριστοφάνη τον Βυζάντιο (περ. 260-180 π.Χ.):

74

Ἡ υπόθεσις: Ὀρέστης ἐν Δελφοῖς περιεχόμενος ὑπὸ τῶν Ἑρινύων βουλῇ Ἀπόλλωνος παρεγένετο εἰς Ἀθήνας εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηνᾶς· ἥς βουλῇ νικήσας κατήλθεν εἰς Ἄργος, τὰς δὲ Ἑρινύας πρᾶννασα προσηγόρευσεν Εὐμενίδας. παρ' οὐδετέρῳ κεῖται ἡ μυθοποιία.

Τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα: Πυθιάς προφήτις, Ἀπόλλων, Ὀρέστης, Κλυταιμῆστρας εἰδῶλον, χορὸς Εὐμενίδων, Ἀθηνᾶ, προπομποί.⁷⁵

Ο τόπος δράσης για πρώτη φορά στην τριλογία μεταφέρεται από το Άργος (έναντι της ομηρικής εκδοχής που ήθελε το βασίλειο του Αγαμέμνονα στις Μυκήνες) στους Δελφούς, όπου έχει καταφύγει ο Ορέστης, αμέσως μετά τη σφαγή του Αιγίσθου και της Κλυταιμῆστρας, ως ικέτης στο ιερό του προστάτη του, Απόλλωνα. Το έργο ξεκινά με την Πυθία, που μόλις έχει φτάσει στο μαντείο, προκειμένου να αναλάβει τις αρμοδιότητές της, ως φερεφώνου του θεού. Λίγες στιγμές αργότερα εξέρχεται του μαντείου σε έντρομη κατάσταση περιγράφοντας μία ανήκουστη κατάσταση, επαναφέροντας έτσι τη δράση στο γοργό και τεταμένο κλίμα των *Χοηφόρων*: ένας αιματοβαμμένος ικέτης αγκαλιάζει τον *ομφαλό* περικυκλωμένος από φρικτές, δυσειδείς υπάρξεις, τις οποίες η πνευματική σύγχυση της Πυθίας την εμποδίζει να περιγράψει επαρκώς. Στη συνέχεια η προφήτισσα αποχωρεί καλώντας τον Απόλλωνα να

⁷⁴ Το αρχαίο κείμενο της υπόθεσης, που συμπεριλαμβάνει και ο Podlecki (1992), 62 στην κριτική και ερμηνευτική του έκδοση των *Ευμενίδων*, αντλείται από την έκδοση των αρχαίων σχολίων στον Αισχύλο (pars I: *Scholia Vetera in Eumenides*) του Smith (1976), 42.

⁷⁵ Εκτός από τα πρόσωπα που αναφέρει ο Αριστοφάνης, η ανάλυση του κειμένου φανερώνει την ενδεχόμενη παρουσία και κάποιων *βουβών προσώπων*. Αρχικά αναφέρεται ο Ερμής (στ. 89-90: *σὺ δ'...Ἑρμῆ, φύλασσε*). Η παρουσία ή όχι του Ερμή στη σκηνή αυτή αποτελεί αντικείμενο προβληματισμού μεταξύ των μελετητών· πβ. Taplin (1977), 364-5, που υποστηρίζει ότι δεν είναι ανάγκη να παρίσταται ο Ερμής στη σκηνή, άποψη με την οποία φαίνεται να συμφωνεί και ο Sommerstein (2004), 144. Αντίθετα ο Podlecki (1992), 136 αποδέχεται την ύπαρξή του επί σκηνής, προτείνοντας μάλιστα ότι η είσοδός του ήταν ίσως ταυτόχρονη με την πρώτη εμφάνιση του Απόλλωνα (στ. 64). Η δεύτερη ομάδα βουβών προσώπων που αναμφίβολα ήταν παρόντα από το τέταρτο επεισόδιο και ύστερα, είναι ο κήρυκας (στ. 566), ο σαλπικτής (στ. 567) και οι (πιθανώς έντεκα) δικαστές που απαρτίζουν τη βουλή του Αρείου Πάγου (η παρουσία τους επιβεβαιώνεται ξεκάθαρα στο σημείο που τους καλεί η Αθηνά να ψηφίσουν, στ. 708-710: *ὀρθοῦσθαι δὲ χρὴ/καὶ ψῆφον αἶρειν καὶ διαγνῶναι δίκην/αἰδουμένους τὸν ὄρκον*). Αναφορικά με τις διαφορετικές απόψεις σχετικά με τον ακριβή αριθμό των δικαστών βλ. τον σχολιασμό του Sommerstein (2004), 325-332 για τους στίχους 711-753, με βιβλιογραφία.

αποκαταστήσει την ομαλότητα. Ως απάντηση στις προσευχές της, εμφανίζεται ο θεός,⁷⁶ συνοδευόμενος από τον Ορέστη, τον οποίο πιθανώς έχει ήδη εξαγνίσει για το έγκλημα της μητροκτονίας,⁷⁷ και του παρέχει μια ασφαλή διαφυγή, ενώ παράλληλα τον στέλνει στην Αθήνα, ώστε η πλήρης αθώωσή του να αποφασιστεί έπειτα από δίκη με τις θεϊκές του διώκτριες. Μετά την αποχώρηση του Απόλλωνα, του Ορέστη (ενδεχομένως και του Ερμή), ακολουθεί μια ιδιαίτερα φορτισμένη, τελετουργική σκηνή, όπου το οργισμένο φάντασμα της Κλυταιμνήστρας προσπαθεί να ξυπνήσει τις Ερινύες, να τις κινητοποιήσει με σκοπό να καταδιώξουν τον Ορέστη, με έναν εξημμένο λόγο που ισορροπεί επικίνδυνα μεταξύ των ορίων της θρησκευτικής ευλαβείας και της καταφανούς ύβρεως (στ. 94-142). Η επίκληση της Κλυταιμνήστρας επιφέρει αποτελέσματα, καθώς οι Ερινύες ξυπνούν σταδιακά και, έπειτα από έναν έντονο διαπληκτισμό τους με τον Απόλλωνα, ακολουθούν τον δρόμο από τον οποίο διέφυγε το θύμα τους. Από τον στίχο 235 κ. εξ. ο δραματικός τόπος μεταφέρεται και θεμελιώνεται στην Αθήνα, όπου κατέφτασε ο Ορέστης, έπειτα από ένα ακαθόριστο χρονικό διάστημα,⁷⁸ και, όντας πλέον στον Παρθενώνα ξανά ως ικέτης, αγκαλιάζει το ξόανο της Αθηνάς Πολιάδος, ενώ οι διώκτριές του τον έχουν περικυκλώσει. Τότε οι Ερινύες επιδίδονται σε ένα φρικτό τραγούδι, τον λεγόμενο «ύμνο δέσμιου» με σκοπό την ολοκληρωτική αχρήστευση του νου (*φρένες*) του Ορέστη, το οποίο αποτελεί, κατά τον Faraone και όπως θα αποδείξει στη συνέχεια και η δική μας ανάλυση, την πρώτη γνωστή δραματική αναπαράσταση «μαγικής» – καταδεσμικής τελετουργίας, βάσει των σωζόμενων έργων.⁷⁹ Μετά την επακόλουθη έλευσή της, η Αθηνά, συνομιλώντας ήπια

⁷⁶ Ίσως στο σημείο αυτό, όπως υποστηρίζει και ο Sommerstein (2004), 134-5 να έγινε χρήση του *εκκυκλήματος*, περιστρεφόμενης μηχανής που χρησίμευε στην αλλαγή σκηνικών, που εδώ θα χρησιμοποιούταν προκειμένου να παρασταθεί το εσωτερικό του ναού, εντός του οποίου εμφανίστηκε ο θεός μετά την έντρομη έξοδο της Πυθίας. Στον αντίποδα πβ. Brown (1982), 29-30, που αναγνωρίζει τη δυσκολία της χρήσης εκκυκλήματος στο σημείο αυτό και προτείνει ότι η πρώτη εμφάνιση του θεού έγινε στην οροφή του ναού, ως συχνό μοτίβο της θεϊκής επιφάνειας στην τραγική σκηνή.

⁷⁷ Πβ. τα λόγια του Απόλλωνα στον στ. 578: *φόνου δὲ τῶιδ' ἐγὼ καθάρσιος*, καθώς και αυτά των Ερινύων (στ. 283): *Φοίβου καθαρμοῖς ἤλάθη χοιροκτόνοις*. Οι τελευταίες ωστόσο, ως προσωποποιήσεις του νόμου της αντεδίκησης, δεν αποδέχονται τον τελετουργικό καθαρμό και ζητάνε το αίμα του Ορέστη ως αποπληρωμή για την μητροκτονία, γι' αυτό συνεχίζουν την καταδίωξη. Βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Γκάρτζιου-Τάττη, Αλεξανδρή, Τζιρβίτση (2021), 7-16 και ιδιαίτερα υποσημ. 27.

⁷⁸ Το παραπάνω επιβεβαιώνεται από τον Ορέστη (στ. 238-40): *προστετριμμένον τε πρὸς/ἄλλοισιν οἴκοις καὶ πορεύμασιν βροτῶν/ὅμοια χέρσον καὶ θάλασσαν ἐκπερῶν*. Βλ. και την άποψη του Podlecki (1992) στον σχολιασμό των παραπάνω στίχων.

⁷⁹ Μολονότι ανάλογη καταδεσμική δράση με σαφείς τιμωρητικές προεκτάσεις εντοπίζουμε και στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, όπου η κατάδεση των μελών του σώματος του τιτάνα μπορεί εν μέρει να παραλληλιστεί με τη δομή των καταδέσμων – ενδιαφέρουσα εξέταση που αναμφίβολα χρήζει περαιτέρω ανάλυσης [για το ζήτημα πβ. και Marston (2007), 121-33 καθώς και την πιο πρόσφατη μελέτη της Lamont (2023), 185-87], δεν είμαστε σε θέση να χαρακτηρίσουμε την εν λόγω κατάδεση ως την πρώτη που αναπαραστάθηκε δραματικά, λόγω των προβλημάτων χρονολόγησης που συνοδεύουν το έργο [ειδικότερα για το ζήτημα βλ. Griffith (1983), 32-34, Sommerstein (2016), 231-2 και Ruffell (2012), 14-

και με τις δύο πλευρές, φανερώνει τη θέλησή της να εξεταστεί το ζήτημα σε δικαστήριο απαρτιζόμενο από Αθηναίους πολίτες. Για τρίτη και τελευταία φορά ο τόπος δράσης αλλάζει,⁸⁰ μεταφερόμαστε στον βραχώδη λόφο του Αρείου Πάγου, όπου η δίκη μεταξύ Ορέστη και Ερινύων λαμβάνει χώρα, μετά την είσοδο της Αθηνάς, των επιλεγμένων έντεκα δικαστών (των πρώτων αρεοπαγιτών) και του Απόλλωνα, ως συνηγόρου του Ορέστη. Η δίκη, που λήγει με την οριακή επικράτηση του Ορέστη, την αθώωσή του και την επιστροφή του στο Άργος, αποτελεί το πιο κρίσιμο σημείο της τραγωδίας καθώς παρουσιάζει ένα ανανεωμένο είδος θεσμοθετημένης, πλέον, δικαιοσύνης που πλέον αντικαθιστά τον πρότερο κανόνα για αυτόματα, ενστικτώδη και ανεξέλεγκτη εκδίκηση.⁸¹ Μολονότι η δίκη έλυσε το πρόβλημα της καταδίωξης του Ορέστη, ένα νέο προκύπτει: οι ηττημένες Ερινύες, νιώθοντας αποστερημένες των τιμών τους, απειλούν με ολοκληρωτικό αφανισμό την Αθήνα και τους πολίτες της. Τη λύση δίνει ακόμη μια φορά η Αθηνά που, με πειστικά λόγια και υποσχέσεις (στ. 886: *γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριον*)⁸² καταφέρνει να μεταστρέψει την καταστροφική μανία των Ερινύων σε ωφέλεια για την πόλη, ενσωματώνοντάς τες οργανικά στην αθηναϊκή θρησκεία και κάτω από την καθολική εξουσία του Δία. Έτσι οι Ερινύες, οι τρομερές *Κατάρες* γίνονται οι ευμενείς *Σεμναὶ θεαί*, και η τραγωδία κλείνει με την μεταφορά τους στη νέα και μόνιμή τους έδρα, πλάι στην Αθηνά.

18, ενώ βλ. ακόμα West (1990) και Sommerstein (ο.π.), 228-32 για το ζήτημα της πατρότητας του έργου].

⁸⁰ Αναφορικά με αυτή την σκηνική αλλαγή και τα προβλήματα που εντοπίζονται, καθότι ούτε ο Ορέστης ούτε οι Ερινύες αποχώρησαν από την τραγική σκηνή κατά τη μετάβασή τους από την Ακρόπολη στον Άρειο Πάγο, βλ. Taplin (1977), 103-107, 388-340.

⁸¹ Με τον τρόπο αυτό ο Αισχύλος δίνει οριστική λύση στον φαύλο κύκλο εκδίκησης που, επί τουλάχιστον τρεις γενεές, χαρακτήριζε τα μέλη του οίκου του Ατρέα, όπου το αίμα οδηγούσε σε ανάγκη νέου αίματος. Περισσότερα για την φύση της δικαιοσύνης στην *Ορέστεια*, τη μετουσίωσή της στις *Ευμενίδες* και τον ρόλο του Δία και των θεών συνολικά σε αυτή, βλ. Sommerstein (2004), 45-54.

⁸² Σχετικά με την ιδιαίτερη σημασία του *θέλγειν* ως ξορκιού που προκαλεί έρωτα ή πάθος και λησμονιά της πρότερης οικογενειακής εστίας του θύματος βλ. Faraone (1999b), *passim* και κυρίως τη διεξοδική μελέτη του Carastro (2006), 66-159 αναφορικά με τις ποικίλες σημασίες του όρου στον Όμηρο, λ.χ. η Καλυψώ προσπαθεί να μαγεύσει με τα λόγια της τον Οδυσσέα, με σκοπό να ξεχάσει την Ιθάκη (*Οδ.* α 56-7: *μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι/θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται*). Παράλληλα, συχνή είναι η παρουσία του ρήματος σε (κυρίως ερωτικούς) καταδέσμους της ελληνιστικής εποχής και έπειτα. Ενδεικτικά, σε κατάδεσμο ασαφούς χρονολόγησης από την Αμοργό (CTBS 75 = SGD 60) απαντά το «*συναποθέλγεσθαι*». Σε ανάλογο κλίμα βλ. και Curti (2012), 75-81. Ταυτόχρονα, για μία ποιητολογική προσέγγιση του όρου στο πλαίσιο επίδρασης που ασκεί η δραματική ποίηση στους ακροατές βλ. Γκαστή (2009), 24, υποσημ. 43.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η φύση των Ερινύων και οι καινοτομίες του Αισχύλου

Τις θεότητες που απαρτίζουν τον χορό των *Ευμενίδων* φαίνεται πως συνοδεύει μια μακραίωνη λατρευτική και, κυρίως, μυθολογική παράδοση.⁸³ Το όνομα *Ερινύς* απαντά πρώτη φορά σε δύο επιγραφές της Γραμμικής Β,⁸⁴ τουλάχιστον μία χιλιετία πριν την εποχή του Αισχύλου, στην μία εκ των οποίων (V 52) συναντάται μαζί με τα ονόματα της Αθηνάς Ποτνίας, του Παιάνα (μετέπειτα Απόλλων), του Ευνάλιου (μετέπειτα Άρης) και του Ποσειδώνα.⁸⁵ Παρά τις προκλητικές συμπτώσεις, τα

⁸³ Πιο αναλυτικά για τις Ερινύες στην αρχαιοελληνική γραμματεία και σκέψη βλ. Harrison (1903), 213-256, Wüst (1956) 82-166, Dietrich (1965), 91-165, Visser (1980), Johnston (1999), 251-287, Sewell – Rutter (2007), 78-109, καθώς και Henrichs (2019), 74-79 για μια ιδιαίτερη σύνδεση Ερινύων/Ευμενίδων (ο μελετητής ορθά διαχωρίζει τις δύο ομάδες θεοτήτων), με ψυχές νεκρών, στον πάπυρο του Δερβενίου. Οφείλουμε στο σημείο αυτό να σημειώσουμε, βασιζόμενοι στη συμπυκνωμένη αλλά χρήσιμη κατηγοριοποίηση του Brown ότι οι Ερινύες, οι Σεμνές και οι Ευμενίδες αποτελούν ξεχωριστές ομάδες θεοτήτων, ανεξαρτήτως της παραπληρωματικότητας που τις χαρακτηρίζει. Συγκεκριμένα, οι Ευμενίδες ήταν θεότητες που λατρεύονταν σε αρκετές περιοχές του ελλαδικού χώρου, ενώ οι Ερινύες αποτελούσαν θεότητες χωρίς γνωστές λατρείες κατά την αρχαϊκή και κλασική εποχή (μολονότι οι πινακίδες που παραθέτουμε στην επόμενη υποσημείωση φαίνεται να μαρτυρούν προσφορές σε Ερινύα). Τέλος οι Σεμνές θεές ήταν τοπικές θεότητες της Αττικής, γνωστές σαφώς πριν από την *Ορέστεια*, όπου λατρεύονταν στον Άρειο Πάγο, στη Φλύα και στον Κολωνό. Οι συλλογικές αυτές θεότητες βέβαια παρουσιάζουν κάποιες λειτουργικές ομοιότητες μεταξύ τους και -στο πλαίσιο της *Ορέστειας*- φαίνεται σε μεγάλο βαθμό να ταυτίζονται. Βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Brown (1984), 260-65.

⁸⁴ KT IV: Fh 390: *e-ri-nu* και V 52: *a-ta-na-po-ti-ni-ja/e-nu-wa-ri-jo/pa-ja-wo-ne/po-se-da[o-ne]/e-ri-nu-we*. Περισσότερα για την *Ερινύα* της μινωικής περιόδου βλ. Heubeck (1986), 145-165.

⁸⁵ Είναι βέβαια προκλητική η σύγκριση της πινακίδας αυτής με το δράμα του Αισχύλου, όπου και οι τρεις πρώτοι θεοί εμφανίζονται, άμεσα ή έμμεσα: όπως έχουμε δει, ο Απόλλων και η Αθηνά αποτελούν, μετά τον χορό και τον Ορέστη, τα βασικότερα πρόσωπα του έργου. Η παρουσία του Άρη, αν και δεν μαρτυρείται άμεσα, υπονοείται με την εξέλιξη του δράματος στον Άρειο Πάγο, για τον οποίον ο Αισχύλος παραδίδει έναν πρωτότυπο αιτιολογικό μύθο αναφορικά με την προέλευση του ονόματος του λόφου (στ. 685-90). Οφείλουμε ακόμα να αναφέρουμε ότι η σύνδεση του χορού των Ερινύων με τον Άρη επιτυγχάνεται και σε ένα δεύτερο επίπεδο. Όπως θα δούμε στη συνέχεια αναλυτικότερα, οι Ερινύες αυτοχαρακτηρίζονται ως *Άραι*, κατάρες (στ. 417: *Άραι δ' ἐν οἴκοις γῆς ὑπαὶ κεκλήμεθα*) και το *Etymologicum Magnum* (s.v. ἀρά) παρέχει μια σαφή ετυμολόγηση του ουσιαστικού από το όνομα του θεού: *ἡ ἀπὸ τοῦ Ἄρεος, βλαπτικοῦ ὄντος, ἀρὰ ἢ βλάβη*. Στο ίδιο πλαίσιο, η αναφορά του ονόματος μίας Ερινύας με αυτό του Ποσειδώνα φαίνεται ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα σε μυθολογικό επίπεδο, εφόσον παραπέμπει, τρόπον τινά, σε αρκαδικό μύθο που πιθανώς οδήγησε σε λατρεία και παραδίδει ο Πausanias [8.25. 4-10. Για τον εν λόγω μύθο και τις λατρευτικές του προεκτάσεις στην περιοχή βλ. κυρίως Dietrich (1962), 129-148, Jost (1985), 284-287, Burkert (1993), 296 και Johnston (1999), 258-264]. Σύμφωνα με τον μύθο, η Δήμητρα σε αναζήτηση της κόρης της, προκειμένου να αποφύγει τον βιασμό από τον Ποσειδώνα μεταμορφώθηκε σε φοράδα. Ο θεός με τη σειρά του μεταμορφώνεται σε επιβήτορα και βιάζει τη Δήμητρα, η οποία, οργισμένη από την πράξη φέρει έκτοτε το επίθετο *Ερινύς*, «οργισμένη» [Ο Pausanias μάλιστα ετυμολογεί τον όρο *Ερινύς* από το απαρέμφοτο *ἐρινύειν* (8.25. 6: *ἐπικλήσεις τῇ θεῷ γεγόνασι, τοῦ μηνίματος μὲν ἔνεκα Ἐρινύς, ὅτι τὸ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐρινύειν οἱ Ἀρκάδες*). Στη συγκεκριμένη περίπτωση ωστόσο φαίνεται πως συμβαίνει το αντίθετο: το αρχαιότερο *Ερινύς* διαμόρφωσε το απαρέμφοτο και όχι το ανάποδο].

παραπάνω στοιχεία αποσκοπούν απλώς στο να διαφανεί η αρχαιότητα του ονόματος των θεοτήτων που εξετάζουμε και όχι σε κάποια άμεση σύνδεση της προαναφερθείσας ακολουθίας των ονομάτων σε λίστες προσφορών μυκηναϊκών πινακίδων με το αισχύλειο κείμενο. Σίγουρα ο Αισχύλος για τον τρόπο που παρουσιάζει τους θεούς στις *Ευμενίδες* του εκμεταλλεύτηκε ένα πρότερο, ήδη διαμορφωμένο και ετερόκλητο λατρευτικό και μυθολογικό υλικό.⁸⁶

Την πρώτη φορά που συναντάμε τις Ερινύες σε λογοτεχνικό κείμενο, στα ομηρικά έπη,⁸⁷ τις χαρακτηρίζουν ήδη κάποια στοιχεία που συναντάμε και στον Αισχύλο. Είναι προστάτιδες του όρκου και τιμωρούν τους επίορκους (*Ιλ.* Τ 259), διατηρούν την κοσμική ισορροπία (*Ιλ.* Τ 418),⁸⁸ ενσαρκώνουν κατάρες γονιών προς τα παιδιά τους (*Οδ.* β 133-6). Η πιο ενδιαφέρουσα λειτουργία τους απαντά μία φορά στην *Ιλιάδα* (Ι 566-72), σε ένα τελετουργικό πλαίσιο που πιθανώς επηρέασε τον Αισχύλο στη διαμόρφωση της σκηνής του φαντάσματος της Κλυταιμνήστρας. Η Αλθαία, όταν πληροφορήθηκε τον θάνατο των αδερφών της από το χέρι του γιου της, χτύπησε τα χέρια της στη γη στέλνοντας φονική κατάρα στον Μελέαγρο, και τις ικεσίες της άκουσε η *ήεροφοῖτις Ἐρινύς*, αυτή, δηλαδή, που περνάει μέσα από το σκοτάδι. Από πολύ νωρίς λοιπόν εντοπίζουμε δύο βασικά χαρακτηριστικά των θεοτήτων αυτών· συνδέονται με την κατάρα ή καλύτερα αποτελούν ενσαρκώσεις της, ως εκδικήτριες του συγγενικού φόνου ενώ η σύνδεσή τους με τον κόσμο των νεκρών, τις εντάσσει εν μέρει στον χώρο των χθόνιων θεοτήτων, αυτών που αποτελούν κεντρικά αντικείμενα επικλήσεων σε πολλές τελετουργικές πρακτικές που περιγράφονται στους μαγικούς παπύρους και ιδιαίτερα στους καταδέσμους.⁸⁹ Όμως, ενώ ο Όμηρος μας λέει πολλά για τις

⁸⁶ Σχετικά με το προϋπάρχον μυθολογικό υλικό που ενέταξε δημιουργικά ο Αισχύλος στην *Ορέστεια* βλ. Podlecki (1992), 2-9 και Sommerstein (2004), 21-28. Εν συντομία, πρώτος ο Σησίχορος συνέδεσε τον Απόλλωνα με τον Ορέστη (*PMG* 217), ενώ η έλευση του Ορέστη στην Αθήνα μαρτυρείται ήδη από τον Όμηρο (*Οδ.* γ 307).

⁸⁷ Ενδεικτικά *Ιλ.* Ι 454· Ο 204· Φ 412, *Οδ.* ζ 207-8· λ 280· ρ 475-6 κ.α.

⁸⁸ Στο παραπάνω πβ. Ηράκλ. fr. 94 (DK): "*Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*, όπου οι Ερινύες, ήδη από τα χρόνια του Ηρακλείτου φαίνεται να λειτουργούν ως βοηθοί της Δίκης και συντηρητές της φυσικής τάξης.

⁸⁹ Η ένταξή τους στην κατηγορία των χθόνιων θεών δε πραγματοποιείται φυσικά με τρόπο απόλυτο. Οι ομηρικές Ερινύες έχουν βέβαια σχέσεις με τον κάτω κόσμο αλλά δεν μπορούν να χαρακτηριστούν αμιγώς χθόνιες, εφόσον ασχολούνται με ζητήματα απονομής δικαιοσύνης και δεν είναι μόνιμες κάτοικοι του Άδη – διακρίνονται για την κινητικότητα τους μεταξύ του πάνω και του κάτω κόσμου. Εξάλλου, η αυστηρή ένταξή τους σε μία ομάδα χθόνιων θεοτήτων θα προϋπέθετε καταρχάς την ύπαρξη μίας τέτοιας ομάδας στην αρχαία ελληνική σκέψη, σαφώς διαμορφωμένης, με σταθερή και απόλυτη σύσταση, διακριτής από τους άλλους θεούς – κάτι που δεν φαίνεται να ισχύει, όπως επιβεβαιώνεται άμεσα από τους καταδέσμους, όπου το επίθετο «χθόνιος» φέρουν και θεοί που δεν χαρακτηρίζονται από μονιμότητα όσον αφορά τη σχέση τους με τον Άδη. Το παραπάνω συνοψίζει εύστοχα και η Eidinow (2007), 148, που παρατηρεί: "...while the gods—or aspects of gods—that are named in the tablets may be 'chthonians', they are not necessarily simply gods of the dead except in the loosest sense".

λειτουργίες αυτών των θεαινών, αφηγείται ελάχιστα για την καταγωγή τους. Το τοπίο διασαφηνίζεται στη *Θεογονία* του Ησίοδου, όπου για πρώτη φορά εντοπίζουμε τη γέννηση και την τοποθέτησή τους σε ένα ευρύτερο φάσμα μυθολογικού δικτύου σύνδεσης και αλληλεπίδρασης με ποικίλες μυθολογικές φιγούρες. Η γέννηση των Ερινύων, κοινή και ταυτόχρονη με αυτές των Γιγάντων και των Νυμφών⁹⁰ προκύπτει από τη γονιμοποίηση της Γαίας, όταν έσταξαν στην επιφάνειά της σταγόνες αίματος των αποκομμένων γεννητικών οργάνων του ευνουχισμένου Ουρανού από τον γιο του Κρόνο (*Θεογ.* 182-8). Οι Ερινύες του Ησίοδου λοιπόν είναι αρχαιότατες, γεννημένες από αίμα που χύθηκε από το πρώτο οικογενειακό έγκλημα, και εντεταλμένες να κυνηγούν τον θύτη προκειμένου να πληρώσει με το δικό του αίμα. Άλλη μία φορά εμφανίζονται στην *Θεογονία*, ως σταθεροί και αμετάβλητοι κυνηγοί του Κρόνου, που λειτουργούν εκ μέρους του Ουρανού (στ. 472: *τείσαιτο δ' έρινυς πατρός*) και στα *Έργα*, ως συμπαραστάτριες στη γέννα του Όρκου και φροντιστές του νεαρού θεού, γιου της Έριδας (στ. 803-4: *Έρινυας άμφιπολεύειν*⁹¹/*Όρκον γεινόμενον*). Είναι επομένως θεότητες γεννημένες από τον Ουρανό και τη Γαία, γεγονός που τις καθιστά αρχαιότερες των θεών της γενιάς του Δία, παρουσιάζουν κάποια στοιχεία χθόνιου χαρακτήρα,⁹² εκδικούνται τη διασπορά οικογενειακού αίματος και τιμωρούν τους επίορκους. Τέλος, το πιο ενδιαφέρον στοιχείο που προκύπτει από τον Ησίοδο είναι πως η γέννηση των

⁹⁰ Στην παραπάνω λίστα των παράδοξων αδερφιών των Ερινύων πρέπει να προστεθεί και η Αφροδίτη, η οποία βέβαια δημιουργήθηκε όταν το σπέρμα του Ουρανού γονιμοποίησε το πέλαγος (*Θεογ.* 188-200). Παρατηρούμε ταυτόχρονα πώς η ησιοδική γέννηση του κάθε όντος διαμορφώνει και τις *τιμές* του. Η Αφροδίτη, απευθείας γεννημένη από την ζωοδόχο δύναμη του αρσενικού Ουρανού, ενσαρκώνει τον ερωτισμό και τη σεξουαλική διάθεση σε αντίθεση με τις δημιουργημένες από το αίμα Ερινύες, τους Γίγαντες και τις Νύμφες, που αναπαριστούν διαφορετικές πτυχές της βιαιότητας. Η ιδιαίτερη σχέση που έχουν οι Ερινύες με το αίμα θα φανεί περισσότερο και στη συνέχεια.

⁹¹ Ενδιαφέρον παρουσιάζει μία αναφορά σε έναν εκ των *Μαγικών Παπύρων* [PGM IV. 1447: *και άμφίπολοι χθόνιοι*, “and chthonic attendants”, όπως μεταφράζει ο Betz (1986), 66], που απευθύνεται σε αδιευκρίνιστες χθόνιες οντότητες με ένα επίθετο που παράγεται από το απαρέμφατο *άμφιπολεύειν*, το οποίο ο Ησίοδος συνέδεσε με τις Ερινύες. Ενδεχομένως οι *χθόνιοι* του παπύρου να είναι πράγματι οι Ερινύες, ή συγγενικές οντότητες ανάλογης φύσεως, με μία σημαντική θέση στον χώρο των επικαλούμενων θεοτήτων του παπύρου, εφόσον ο όρος *άμφίπολοι* εμπεριέχει μία ιεράρχηση σε σχέση με τους άλλους θεούς. Οφείλουμε βέβαια να αναφέρουμε ότι οι μαγικοί πάπυροι χαρακτηρίζονται από τη συστηματική ύπαρξη και επίκληση στρατιών θεών και δαιμόνων συσχετιζόμενων με τον Άδη, πολλοί εκ των οποίων είναι αιγυπτιακής προέλευσης και άλλοι κατασκευάζονται *ad hoc* από πολιτισμικά στοιχεία ποικίλης προέλευσης – βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Betz (1986), xlv-lvii. Ως εκ τούτου, ο τεράστιος όγκος πληροφοριών των μαγικών παπύρων αναφορικά με τους θεούς εμποδίζει οποιαδήποτε σαφή σύνδεσή τους, στην περίπτωση αυτή, με το παρατιθέμενο ησιόδειο χωρίο, μολονότι η αναφορά των *χθόνιων άμφιπόλων* μαζί με *χθόνιους όρκους* λίγες σειρές παρακάτω (PGM IV, 1452), σίγουρα παρουσιάζει ενδιαφέρον εφόσον μοιάζει να αντανακλά, σε έναν βαθμό το απόσπασμα των *Έργων*.

⁹² Στην περίπτωση αυτή, όχι ως θεότητες που συνδέονται με τη νεκρική – τρομακτική διάσταση του κάτω κόσμου, εφόσον κάτι τέτοιο δεν προκύπτει από το κείμενό μας. Η «χθόνια» πτυχή τους σχετίζεται περισσότερο με την παράδοση γονιμοποίησης της Γαίας από το αίμα του Ουρανού και την απευθείας γέννησή τους χωρίς κύηση, που παραπέμπει και στις ζωοδόχες ιδιότητες της γης και του *χθονός*. Βλ. περισσότερα σε Guthrie (1962), 221 κ. εξ.

Ερινύων συνοδεύει την αρχαιότερη, σε μυθολογικό επίπεδο, πατρική κατάρα της κοσμογονίας, αυτή του Ουρανού προς τους Τιτάνες.⁹³

Αυτό το μυθολογικό υλικό, κατά βάση γνωστό στο αθηναϊκό κοινό του 5^{ου} αι.⁹⁴ είχε στην διάθεσή του ο Αισχύλος όταν αποφάσισε να αναπαραστήσει τις Ερινύες για πρώτη φορά στην τραγική σκηνή, ενώ δεν μαρτυρούνται αναφορές για ιστορική λατρεία των θεών αυτών.⁹⁵ Η βασική καινοτομία του Αισχύλου αφορά στην τροποποίηση της γενεαλογίας των Ερινύων· είναι πλέον κόρες της Νύχτας⁹⁶ (στ. 321-2: *μᾶτερ ἅ μ' ἔτικτες, ὦ/μᾶτερ Νύξ*) και αδερφές των Μοιρών⁹⁷ (στ. 961-2: *ὦ Μοῖραι/ματροκασιγνήται*). Τα παραπάνω στοιχεία, σε συνάρτηση με την εμμονή των Ερινύων με το αίμα (που αποτυπώνεται, όπως θα δούμε, και σε σκηνογραφικό επίπεδο) αποτέλεσαν βάση για να εξαχθεί το, κοινώς αποδεκτό, συμπέρασμα ότι ο Αισχύλος συνδύασε τις πρότερες Ερινύες και με τις *Κῆρες*, επικά πνεύματα του θανάτου.⁹⁸ Ο ποιητής, πριν τις απεικονίσει δραματικά, σε όλη την *Ορέστεια* παίζει με τις προσδοκίες του κοινού. Οι Ερινύες είναι έμμεσα παρούσες ήδη από το πρώτο μέρος της τριλογίας (*Αγαμ.* 59), ενώ για πρώτη φορά πληροφορούμαστε το παρουσιαστικό των αόρατων (για το κοινό) θεοτήτων⁹⁹ μέσα από τα μάτια του «εμμανούς» Ορέστη στο τέλος των *Χοηφόρων*: μοιάζουν με τις μυθικές Γοργόνες, ντυμένες με σκούρα ενδύματα (η σημασία των ενδυμάτων κατέχει ιδιαίτερη θέση στην *Ορέστεια* ως προς την ταυτότητα

⁹³ *Θεογ.* 209-10: *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι/ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.*

⁹⁴ Σχετικά με τις σποραδικές αναφορές των Ερινύων στη λυρική ποίηση που άνθισε μεταξύ αρχαϊκής και κλασικής εποχής βλ. Sommerstein (2004), 31-2. Και σε αυτές τις περιπτώσεις οι θεότητες παρουσιάζονται ως τιμωροί των επιόρκων (*Αλκ. fr.* 129.13 LP) και ως ενσαρκώσεις πατρικής κατάρας (*Πινδ. Ο. 2*, 41).

⁹⁵ Τα λόγια της Κλυταιμνήστρας (*Ευμ.* 106-9) για προσφορές *χοῶν* στις θεότητες δεν αφορούνε, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, σε απόδοση μόνιμης λατρείας αλλά περισσότερο σε ενεργοποίηση της κατάρας, μολονότι βέβαια η προσφορά σε μία θεότητα αποτελεί λατρευτική πράξη. Η παρουσία των Ερινύων στον χώρο της τραγικής ποίησης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την πρόκληση βλάβης σε πλαίσιο απονομής δικαιοσύνης και, όπως εύστοχα παρατηρεί και ο Brown (1984), 264 σχολιάζοντας το σημείο αυτό: “Clytemnestra's offerings to them (*Eum.* 106-9) only strengthen the point, for we are not invited to admire her piety”.

⁹⁶ Στον *Οιδίποδα ἐπὶ Κολωνῶ* ο Σοφοκλής παρουσιάζει τις Ευμενίδες και ως κόρες του Σκότους (στ. 106: *ὦ γλυκεῖαι παῖδες ἀρχαίου Σκότου*). Τη συγκεκριμένη εκδοχή ίσως μπορούμε έμμεσα να διακρίνουμε και στις *Ευμενίδες*. Οι Ερινύες αρχίζουν το πρώτο στάσιμό τους με αναφορά στη μητέρα τους Νύχτα (322) και κλείνουν με αναφορά στο *δυσήλιον κνέφας* (396, δηλ. «το μαύρο σκοτάδι»).

⁹⁷ *Πβ.* και *PGM IV.* 2859-60.

⁹⁸ Από τον Ησίοδο πληροφορούμαστε ότι οι Κῆρες είναι τέκνα της Νύχτας (*Θεογ.* 213) και αδερφές των Μοιρών, ενώ η άμεση σύνδεσή τους με το αίμα διαφαίνεται στην ψευδο-ησιόδεια *Ἀσπίδα Ἡρακλέους* (στ. 249-52: *Κῆρες κύνεα... ἔντο/αἷμα μέλαν πιέειν*).

⁹⁹ Βλ. Maxwell-Stuart (1973), 81-4 αναφορικά με τη δραματική απεικόνιση των Ερινύων. Στα παραπάνω πβ. και Γκαστή (2021), 246-8.

του εκάστοτε προσώπου με αποκορύφωμα το κροκωτό φόρεμα της Ιφιγένειας),¹⁰⁰ έχουν φίδια στα μαλλιά και αίμα να ρέει και να στάζει από τα μάτια τους.¹⁰¹ Μία λεπτομερέστερη εικόνα, που επιβεβαιώνει τα παραπάνω χαρακτηριστικά, μας δίνει η πανικόβλητη Πυθία στον πρόλογο των *Ευμενίδων*:¹⁰² οι Ερινύες είναι όντα που μοιάζουν με Γοργόνες και Άρπυιες,¹⁰³ αλλά δεν ανήκουν σε καμία από τις δύο κατηγορίες. Είναι *ἄπτεροι*¹⁰⁴ (στ. 51), φέρουν μαύρο ιματισμό και χρώμα δέρματος¹⁰⁵ και είναι αποτρόπαιες στην όψη (στ. 52), από τα μάτια τους στάζει πηχτό πύο, ενώ λίγο αργότερα ο Απόλλων, μη μπορώντας να τους προσδώσει μια σαφή υπόσταση, τις αποκαλεί γριές και *παλαιόπαιδες* «αρχαία παιδιά/κόρες» (στ. 69). Τέτοιες ήταν οι Ερινύες που παρουσίασε ο Αισχύλος, οι οποίες, κατά την είσοδό τους στη σκηνή,¹⁰⁶ προκάλεσαν τόσο τρόμο στο κοινό, οδηγώντας, αν πράγματι αποδώσουμε οποιαδήποτε πίστη στα αρχαία σχόλια, παιδιά σε θάνατο και εγκύους σε αποβολές.¹⁰⁷ Σχετικά με τις ιδιότητες των Ερινύων, εκτός από τη βασική τους λειτουργία ως προσωποποιήσεων της κατάρας της Κλυταιμνήστρας στον Ορέστη, είναι ακόμα ανταποδοτικές τιμωρίες και αυτοσκοπός, *Ποινή* και *Τέλος*¹⁰⁸ (στ. 542-3), εδράζουν δίπλα στη Δίκη (511-12), ικανές για κάθε λογής συμφορά (778-91 = 808-823 και 837-847 = 870-880), δράκαινες (128) και λαγωνικά σκυλιά (131-2).¹⁰⁹ Με τις *Ευμενίδες* ο Αισχύλος φαίνεται πως άνοιξε τον

¹⁰⁰ Αναφορικά με τη σύνδεση της σφαγής της Ιφιγένειας με την λατρευτική πραγματικότητα βλ. συγκεντρωτικά σε Faraone (2003), 43-68, με βιβλιογραφία.

¹⁰¹ *Χοηφ.* 1048-50: *Γοργόνων δίκην/φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημέναι/πυκνοῖς δράκουσιν*, 1058: *κάξ ὁμμάτων στάζουσι νῆμα δυσφιλές*.

¹⁰² Στ. 47-56. Πβ. και Sommerstein (2004) στον σχολιασμό των αντίστοιχων στίχων.

¹⁰³ Αναφορικά με τη σύνδεση των Ερινύων με Γοργόνες και Άρπυιες βλ. Harrison (1903), 5^ο κεφάλαιο.

¹⁰⁴ Ο Maxwell-Stuart (1973), 83-4 υποστηρίζει ότι πράγματι ο χορός των Ευμενίδων είχε πτερά επί σκηνής, μάλιστα πτερά τα οποία ομοιάζει με αυτά των νυχτερίδων. Ωστόσο η άποψη του Sommerstein (2004), 131, ότι θα ήταν αδύνατο για έναν δραματικό χορό να φέρει πτερά, φαίνεται πιθανότερη.

¹⁰⁵ Η άποψη του Rose (1958), 234 κατά την οποία οι Ερινύες ήταν χλωμές στο πρόσωπο λόγω της δίψας τους για αίμα δεν ευσταθεί. Όπως παρατηρούν οι Podlecki (1992), 133 και Sommerstein (2004), 131-2 τα προσωπεία τους ήταν μαύρα, ως αντιδιαστολή της λευκότητας του προσωπείου του Ορέστη και του χιτώνα της Πυθίας, αλλά και ως επιβεβαίωση της φύσης τους ως χθόνιων θεοτήτων και τέκνων της Νύχτας.

¹⁰⁶ Σχετικά με τις διάφορες απόψεις αναφορικά με το ακριβές σημείο στο οποίο οι Ερινύες γίνονται εμφανείς στο Αθηναϊκό κοινό στο πλαίσιο των *Ευμενίδων* βλ. Podlecki (1992), 12-13 και πιο πρόσφατα Γκαστή (2021), 247, υποσημ. 599.

¹⁰⁷ *Vita Aesch.* 9 (= fr. 30-1 TrGR): *τοσοῦτον ἐκπλήξαι τὸν δῆμον ὥς τὰ μὲν νήπια ἐκπῶζαι, τὰ δὲ ἔμβρυα ἐξαμβλωθῆναι*. Για το ζήτημα βλ. και Calder (2009), 554-5.

¹⁰⁸ Στο σημείο αυτό ακολουθούμε την κριτική έκδοση του Podlecki (1992) που επιλέγει να προσωποποιήσει αυτές τις δύο έννοιες χρησιμοποιώντας κεφαλαίο γράμμα, συνδέοντάς τις έτσι με τις Ερινύες. Πβ. και τον σχολιασμό του στους εν λόγω στίχους.

¹⁰⁹ Το κνηγетικό λεξιλόγιο που θέλει τις Ερινύες λαγωνικά και τον Ορέστη το θήραμά τους κυριαρχεί στην *Ορέστεια*, ενώ η στενή σύνδεσή τους με τα φίδια θα αναλυθεί στη συνέχεια. Τα συγκεκριμένα στοιχεία πάντως, από τον 5^ο αι. κ. εξ. είναι κεντρικά στην εικαστική απεικόνιση των Ερινύων. Ενδεικτικά, σε έναν μελανόμορφο αμφορέα του 6^{ου}-5^{ου} αιώνα [Harrison (1903), 234 fig. 52 = Musée du Louvre N1020], η Ερινύς (που βέβαια φέρει χαρακτηριστικά που τη συνδέουν με τις Γοργόνες), απεικονίζεται συνοδευόμενη από ένα φίδι και, αν και διαθέτει φτερά, αναπαρίσταται με γυμνασμένα

δρόμο για μία πιο συστηματική αξιοποίηση των Ερινύων στη λογοτεχνία. Από τον Σοφοκλή και έπειτα απαντούν και ως Ευμενίδες, ενώ ο ακαθόριστος στον Αισχύλο αριθμός τους, γίνεται συγκεκριμένος και παγιωμένος με τον Ευριπίδη: τρεις.¹¹⁰ Στα χρόνια που ακολούθησαν, εμπλέκονται ενεργότερα σε μυθολογικές αφηγήσεις και απαντούν, ως κατηγορία θεοτήτων, και με νέες ονομασίες: *Μανίαι* και *Ποιναί*,¹¹¹ εισχώρησαν στη Ρώμη ως *Dirae* και *Furiae*, ενώ, πρώτα από τον Βιργίλιο,¹¹² εμφανίζονται αμιγώς προσωποποιημένες ως Αληκτώ, Μέγαιρα και Τισιφώνη.

Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο οφείλουμε να θυμόμαστε ότι οι Ερινύες, ως ενσαρκώσεις γονεϊκής κατάρας και τιμωροί των επίορκων, δεν επιλέγουν συνειδητά τη βλάβη, αλλά αυτή η βασική τους λειτουργία συμπίπτει με την ιδιόμορφη φύση των *τιμῶν* τους, όπως δηλώνει έντονα και η Κλυταιμνήστρα (στ. 125): *τί σοι πέπρωται πρᾶγμα πλὴν τεύχειν κακά*; Η δικαιοσύνη που πρεσβεύουν, αυτή του αίματος και της αντιδικίας, στηρίζεται στη βλάβη και τιμωρία του αντιπάλου, προκειμένου να διασφαλιστεί η προστασία της πλευράς από την οποία εκπορεύονται σε κάθε περίπτωση, γεγονός που θα διαφανεί εναργέστερα στις σελίδες που ακολουθούν. Ωστόσο, ο Αισχύλος στις *Ευμενίδες* καθιστά σαφές ότι η φύση και οι τιμές των θεών δεν είναι απαραίτητα πεπερασμένες, αλλά εντός του κατάλληλου περιβάλλοντος ακόμα και η κατάρα μπορεί θέσει τα θεμέλια για μία νέα λατρεία. Θα λέγαμε ότι ο ποιητής δεν απορρίπτει κατηγορηματικά την τιμωρητική δράση που εκφράζουν οι Ερινύες και

πόδια σε διάταξη, επιβεβαιώνοντας την κυνηγετική της φύση. Ωστόσο είναι γεγονός ότι από τη διδασκαλία των *Ευμενίδων* και έπειτα, επικρατεί μια τάση εξωραϊσμού της εξωτερικής εμφάνισης των θεοτήτων. Ίσως η σύνδεση του Αισχύλου μεταξύ Ερινύων και Σεμνών θεών να είχε τόσο μεγάλο αντίκτυπο, που επηρέασε την αρχαιοελληνική αντίληψη, μετριάζοντας έτσι τις τερατόμορφες απεικονίσεις τους.

¹¹⁰ Πρώτη φορά στις *Τρωάδες* του (στ. 457): *ὡς μίαν τριῶν Ἑρινὺν*. Ο αριθμός τους φαίνεται πως διαμορφώθηκε έπειτα από επίδραση της γενικότερης τάσης ομαδοποίησης θηλυκών θεοτήτων σε τριάδες, με βάση τον «μαγικό»/ιερό αριθμό 3, όπως οι Ώρες, οι Μοίρες, οι Γραίες, οι Χάριτες, οι Γοργόνες, η Τρίμορφη Εκάτη κ.α. Βλ. περισσότερα για τη σημασία της τριαδικότητας και ιδιαίτερα για τη σύνδεσή της με την Εκάτη σε Ζογραφου (1999) και (2010), 227-33. Ενδεχομένως μάλιστα και οι προϋπάρχουσες Σεμνές θεές της Ακρόπολης, πριν ακόμα ταυτιστούν με τις Ερινύες, να ήταν τρεις, γεγονός που διευκόλυνε την μετέπειτα σύνδεση.

¹¹¹ Βλ. αντίστοιχα Πανσ. 8. 34. 1 [για τη σύνδεσή τους με τις Μανίες της Αρκαδίας πβ. και Jost (1985), 527-8] και Βαλ. Φλάκκος, *Αργ.* I 796 κ.εξ., όπου οι Ερινύες είναι Ποινές, ως κόρες της Ποινής [για τη σύνδεση των Ερινύων με Ποινές βλ. και Henrichs (2019), 77 ιδιαίτερα υποσημ. 42]. Ανάλογη σύνδεση μπορούμε να εντοπίσουμε μεταξύ Ερινύων και Πραξιδικών στους *ορφικούς ύμνους* των πρώτων αιώνων μ.Χ. (πβ. *Ορφ. Υμν.* 28). Οι Πραξιδίκες, θεότητες υπεύθυνες για τη διατήρηση και απόδοση δικαιοσύνης, ενίοτε εμφανίζονται και στο σώμα των καταδέσμων (λ.χ. *DTA* 109).

¹¹² *Aen.* xii 845. Τα συγκεκριμένα ονόματα φαίνεται πως βασίζονται σε αρχαιότερη παράδοση που αποδίδεται στον Βακχυλίδη, fr. 29 (Campbell): *ἐκ δὲ τοῦ καταρρέοντος αἵματος τῶν μορίων | ἐν μὲν τῇ γῇ γῆγονασι τρεῖς Ἑρινύες πρῶτον, | ἡ Τεισιφώνη, Μέγαιρα, καὶ Ἀληκτῶ*.

απαντά παρόμοια στους καταδέσμους, αλλά ανοίγει νέους δρόμους για την ωφέλιμη αξιοποίησή της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Υμᾶς νῦν Κλυταιμνήστρα καλῶ: οἱ Ἀραὶ της μητέρας

Με την εμφάνιση του εἰδώλου της Κλυταιμνήστρας επί σκηνής πραγματοποιείται για δεύτερη, και προτελευταία φορά στον χώρο της τραγικής ποίησης, δραματική απεικόνιση φαντάσματος.¹¹³ Η παρουσία της, αναμφίβολα απροσδόκητη στο κοινό, φαίνεται πως δομήθηκε βάσει ανάλογης σκηνής της *Ιλιάδας* (Ψ 65 κ. εξ., όπου ο νεκρός Πάτροκλος επισκέπτεται σε όνειρο τον Αχιλλέα),¹¹⁴ και καθιστά την Κλυταιμνήστρα τον μοναδικό χαρακτήρα της *Ορέστειας* που συμμετέχει ενεργά και στις τρεις τραγωδίες. Δε γνωρίζουμε τον ακριβή τρόπο εμφάνισης και σκηνικής δράσης της¹¹⁵ ωστόσο μπορούμε να υποθέσουμε ότι εμφανίζεται με το προσωπείο και τα ενδύματα των *Χοηφόρων*, ενδεχομένως ματωμένα και σκισμένα στο σημείο που επλήγη από τον γιο της. Η σκοπιμότητα βάσει της οποίας επιλέγει να την επαναφέρει στη σκηνή ο Αισχύλος είναι ώστε να κινητοποιηθεί η πλοκή εκ νέου, με το ξύπνημα των ως τώρα κοιμισμένων Ερινύων, το οποίο εκδηλώνεται κλιμακωτά επί σκηνής: από άναρθρες κραυγές (117, 123: *μυγμός, ὠγμός*)¹¹⁶ σε ασυνάρτητες φράσεις (130: *λαβέ, λαβέ, λαβέ, λαβέ· φράζου*) και τέλος σε πλήρως δομημένο λόγο και κινήσιολογία (140 κ. εξ.). Μολονότι η ίδια αυτοπροσδιορίζεται ως *ὄναρ*, «όνειρο», γεγονός που μας οδηγεί να αναρωτηθούμε αν πράγματι ενσαρκώθηκε από κάποιον υποκριτή ή αν παρουσιάστηκε ως αόρατη στους θεατές φωνή, το γεγονός ότι αργεί να παρουσιαστεί ονοματικά (23 στίχους μετά τον πρώτο λόγο της) και η προστακτική του

¹¹³ Η πρώτη φορά που εμφανίστηκε φάντασμα στη σκηνή, όσον αφορά τα σωζόμενα έργα, συνέβη μερικά χρόνια νωρίτερα (472 π.Χ.), και πάλι από τον Αισχύλο, στους *Πέρσες* του, σε ιδιαίτερα συμφραζόμενα που παραπέμπουν σε πρακτικές νεκρομαντείας. Περισσότερα για το ζήτημα βλ. Ogden (2001), *passim*. [Το θέμα της νεκρομαντείας φαίνεται πως απασχόλησε ακόμη μια φορά τον Αισχύλο, στο χαμένο του δράμα *Ψυχαγωγοί* (fr. 273-78 TrGF)]. Η τρίτη φορά που φάντασμα κάνει την εμφάνισή του στις διασωθείσες τραγωδίες και αποδίδεται στον Ευριπίδη, είναι με τον νεκρό Πολύδωρο στον πρόλογο της *Εκάβης*.

¹¹⁴ Για τη συγκεκριμένη επιρροή του Αισχύλου βλ. Podlecki (1992) 136, σχόλιο στ. 94 με βιβλιογραφία.

¹¹⁵ Σχετικά με το θέμα βλ. Podlecki (1992), 136-7, Sommerstein (2004), 146-7.

¹¹⁶ Οι παραπάνω ενδείξεις βέβαια δεν αποτελούν λόγια των υποκριτών ούτε αποδίδονται στον Αισχύλο αλλά, όπως επισημαίνει και ο Sommerstein (2004), 154 σχόλιο στ. 117, πρόκειται για *παρεπιγραφές*, δηλαδή αρχαίες σκηνικές οδηγίες προστιθέμενες από τους αρχαίους σχολιαστές του Αισχύλου. Γενικά για το ζήτημα βλ. και Taplin (1977b), 121-132.

στίχου 103 (: *ὄρα δὲ πληγὰς τάσδε καρδίᾳ σέθεν*) που σίγουρα συνοδευόταν από κάποια δεικτική κίνηση του χεριού στις πληγές της, μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι πράγματι παρουσιάστηκε στη σκηνή,¹¹⁷ ότι ήταν πολλά παραπάνω από απλό όνειρο, ήταν ένα οργισμένο φάντασμα με άμεση επίδραση στον κόσμο των ζωντανών. Ως εκ τούτου πριν επικεντρωθούμε στον λόγο της, θα κάνουμε μια αναφορά για τη φύση της Κλυταιμνήστρας, στη νέα κατάσταση στην οποία περιήλθε, αυτή της νεκρής και θα εξετάσουμε πώς αυτό συνδέεται με την καταδεσμική τελετουργία.

Ελάχιστες στιγμές πριν τη δολοφονία της, η Κλυταιμνήστρα προειδοποιεί τον γιο της: *ὄρα, φύλαξαι μητρὸς ἐγκότους κύνας*, ενώ ο Ορέστης με τη σειρά του την ρωτά: *τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεῖς τάδε;*¹¹⁸ Και ο Αγαμέμνων και η Κλυταιμνήστρα, μετά τη δολοφονία τους, θεωρείται πως είναι σε θέση να επηρεάσουν τον κόσμο των ζωντανών αν και νεκροί, μέσω εκδικητικών δυνάμεων που δρουν εκ μέρους τους. Η δε Κλυταιμνήστρα εμφανίζεται στις *Ευμενίδες* για να τις επαναφέρει στο έργο τους. Η αιτία που ο χώρος δράσης των δύο νεκρών δεν περιορίζεται μόνο στον κάτω κόσμο είναι διότι και οι δύο ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία νεκρών που η Johnston ονομάζει *Restless Dead*.¹¹⁹ Ήδη από τους *Πέρσες* γίνεται φανερό ότι η αισχύλεια αντίληψη διαφοροποιείται από την εικόνα των ομηρικών νεκρών, τις αδύναμες, αξιολύπητες, περιφερόμενες σκιές που δεν έχουν καμία θέση στον κόσμο των ζωντανών. Αυτή η εξέλιξη δεν είναι αποτελεί καινοτομία της δραματικής ποίησης αλλά πιθανώς αντανakλά τη γενικότερη τάση επαναπροσδιορισμού των ορίων ζωντανών και νεκρών που δεσπόζει στην αρχαιοελληνική σκέψη από τον 6^ο αιώνα και έπειτα. Τα νεκροταφεία μεταφέρονται εκτός πόλεων και οι νεκροί αποκτούν νέο ρόλο στην καθημερινή ζωή, όπου μπορούν να ωφεληθούν, να συμβουλέψουν ή να βλάψουν τους ζωντανούς, τους παραχωρούνται μνημόσυνες τελετές και εξαγνισμοί, τιμώνται με

¹¹⁷ Στο ίδιο πλαίσιο, το επιχείρημα για την υπόσταση της Κλυταιμνήστρας αποκλειστικά ως ονείρου των Ερινύων αποδυναμώνεται από το γεγονός ότι οι κοιμισμένες θεές πράγματι ονειρεύονται, όχι όμως τη νεκρή βασίλισσα, αλλά την καταδίωξη του Ορέστη, γεγονός για το οποίο επιπλήττονται (στ. 130-2). Εξάλλου, όπως υπογραμμίζει και η Mainoldi (1984), 168 “*le chœur des Erinyes endormies rêvait d’être un chien engagé dans la poursuite de la proie*”. Στην επιχειρηματολογία υπέρ της αμιγώς ονειρικής διάστασης της Κλυταιμνήστρας εντάσσονται οι λεξιλογικές ομοιότητες μεταξύ του λόγου της και αυτού του Πατρόκλου στον Αχιλλέα (πβ. *Ευμ.* 94 και 98 με *Ιλ.* Ψ 69 και 74 αντίστοιχα), με κύρια διαφορά βέβαια ότι στην περίπτωση της *Ιλιάδας* έχουμε διάλογο, ενώ στις *Ευμενίδες* μονόλογο. Διεξοδικότερα για το ζήτημα βλ. Catenaccio (2011), 202-231. Περισσότερα για τη σκηνική παρουσία της Κλυταιμνήστρας βλ. σε Taplin (1977a), 365-369.

¹¹⁸ *Χοηφ.* στ. 924-5: «Φυλάξου από τις μάνας σου τις άγριες σκύλες»/«Κι απ’ του πατέρα μου πώς θα ξεφύγω, αν σ’ αφήσω;». Η νεοελληνική μετάφραση των *Χοηφόρων* βασίζεται σε αυτή του Γρυπάρη (2011) ενώ των *Ευμενίδων*, σε όλη την έκταση της παρούσας εργασίας, σε αυτές του Podlecki (1992) και Γρυπάρη (ο.π.), με επιμέρους διαφοροποιήσεις.

¹¹⁹ Ο όρος αντλείται από την ομώνυμη μελέτη της Johnston (1999).

μέρες εορτών. Σε αυτή τη νέα πραγματικότητα, την επικίνδυνη όψη των νεκρών αποτελούν οι βιαιοθάνατοι ή *ἄωροι*, οι *ἀτέλεστοι*¹²⁰, *ῥήθεοι* και οι *ἄταφοι*, δηλαδή νεκροί που βρήκαν βίαιο τέλος, «πριν την ώρα τους», ή ο σκοπός τους έμεινε ανεκπλήρωτος (γάμος, ενηλικίωση, τεκνοποίηση) ή δεν έλαβαν τις απαραίτητες ταφικές τελετές.¹²¹ Γίνεται έτσι αντιληπτό ότι ο Αγαμέμνων και η Κλυταιμνήστρα, ως βιαιοθάνατοι,¹²² είναι σε θέση να επηρεάσουν αρνητικά τον πάνω κόσμο. Το ενδιαφέρον στις παραπάνω κατηγορίες νεκρών, ιδιαίτερα των βιαιοθάντων και *ἄωρων*, εντοπίζεται στο γεγονός ότι κατέχουν κεντρική θέση στην καταδεσμική πρακτική. Οι δημιουργοί των καταδέσμων, εκμεταλλευόμενοι την οργή των νεκρών αυτών και την αδυναμία τους να ενταχθούν πλήρως στον Άδη κάνουν χρήση των λειτουργιών τους είτε με τη σαφή αναφορά τους στον κατάδεσμο, είτε με την απόθεση

¹²⁰ Η έννοια του *τέλους* εν γένει και οι ποικίλες τελετουργικές προεκτάσεις της στον χώρο της θυσίας δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. Για το *τέλος* ως έννοια ολοκλήρωσης ή πλήρους διάλυσης του γάμου στο πλαίσιο της *Ορέστειας* βλ. Lebeck (1971), 68-73, Goldhill (1984), 169-176, Loraux (1987), 36 [η οποία εντοπίζει σε τελετουργικό επίπεδο την πλήρη εθιμική διαστρέβλωση της θυσίας της Ιφιγένειας στο γαμήλιο πλαίσιο που εντάσσεται, παρατηρώντας ότι στην περίπτωση της, αντί η νύφη να απομακρύνεται από τον πατέρα της (οδεύοντας προς τον σύζυγό της ώστε να ενταχθεί στον νέο οίκο της), κατευθύνεται προς αυτόν]. Ακόμα, έναν ενδιαφέροντα συνδυασμό μεταξύ γάμου και τέλους εντοπίζουμε σε ερωτικό κατάδεσμο των μέσων του 4ου αι. από την Πέλλα [= Voutiras (1998), 8]: 1. 1: [Θετί]μας καὶ Διονυσοφῶντος τὸ τέλος καὶ τὸν γάμον καταγράφω..., όπου η εγχάρακτη κατάρα στοχεύει στην δέσμευση και αποτροπή της γαμήλιας τελετουργίας και κατ' επέκτασιν του συζυγικού βίου του ανδρόγυνου [πβ. τη μετάφραση της Eidinow (2007), 453: "the ritual wedding and the marriage I bind by a written spell"]. Μάλιστα, η επιθετική διάσταση του καταδέσμου, που στοχεύει στην καταστροφή της (επικείμενης;) νύφης του Διονυσοφώντα, καθίσταται σαφής: 1. 7: καὶ κακὰ κακῶς Θετίμα ἀπόληται. Ταυτόχρονα, οφείλουμε να προσθέσουμε ότι ο όρος *ἀτέλεστος* έχει προβληματίσει πλήθος μελετητών αναφορικά με την ακριβή σημασία του όταν απαντά σε καταδεσμικά κείμενα. Οι Gager (1992), 90 και Graf (1997), 150-51 επιλέγουν να μεταφράσουν την λέξη ως "unmarried", «ανύπαντρο». Ο Audollent (1904), 96-97 ορθά εντοπίζει τη συνάφεια του όρου με την λέξη «ἀμύητος» και, παραπέμποντας στη μυστηριακή λατρεία, προσδίδει εσχατολογικές προεκτάσεις στους ατέλεστους νεκρούς. Σε ανάλογο πλαίσιο οι Jameson, Jordan και Kotansky (1993), 131 προτείνουν ότι η λέξη χρησιμοποιείται σε παράλληλη γραμμή με τον όρο «ἄταφοι» για να περιγράψει τους νεκρούς που δεν έχουν λάβει τις δέουσες νεκρικές τελετές και τιμές. Η Eidinow (2007), 397 χρησιμοποιώντας έναν ευρύτατο όρο, επιλέγει να αποδώσει τη λέξη ως "unhappy dead", δηλαδή δυσारेστημένοι, ατυχείς νεκροί, μία προσέγγιση που, μολονότι περικλείει όλες τις προηγούμενες προτεινόμενες σημασίες, θεωρούμε πως αποδυναμώνει αισθητά τη βαρύτητα του όρου. Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας επιλέγουμε την προσέγγιση των Gager και Graf και θεωρούμε ότι ο όρος – εφόσον μάλιστα απαντά σε πλήθος ερωτικών καταδέσμων με στόχο την ολοκληρωτική διάλυση ενός γάμου (λ.χ. ερωτικός αττικός κατάδεσμος των αρχών του 4ου αι. π.Χ.: DT 68b, 1. 4-6: καταδῶ [Θ]ε[φ]δῶρ[αν/ π]ρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸ(ν) χθόνι[ον] καὶ πρὸς το(ύ)ς/[ἄτε]λέστο[ς] (ν)ς) – σημαίνει τους ανύπαντρους νεκρούς. Για μία συνοπτική αλλά διεξοδική πραγμάτευση των προτεινόμενων ερμηνειών του όρου στον χώρο της φιλολογικής έρευνας βλ. Eidinow (2007), 147-8 και ιδιαίτερα υποσημείωση 53.

¹²¹ Για μία διεξοδική μελέτη σχετικά με τις λειτουργίες και τις δράσεις των παραπάνω κατηγοριών, και των νεκρών γενικά βλ. Johnston (1999), ιδιαίτερα σσ. 148-53 και Ogden (2001), 225-30. Σε ίδιο πλαίσιο βλ. και Morris (1989), 296-320 για αλλαγές σε ταφικά έθιμα και αντιλήψεις περί των νεκρών από τον 8^ο αι. και έπειτα, καθώς και Edmonds (2015), 551-563 για τη συνύπαρξη ποικίλων και, ενίοτε αντικρουόμενων, απόψεων της αρχαίας ελληνική σκέψης για τους νεκρούς και τον θάνατο.

¹²² Η Κλυταιμνήστρα, ως μάνα και σύζυγος δεν ανήκει στην κατηγορία των ατέλεστων. Ωστόσο δεν έχουμε κάποια ενδοκειμενική μαρτυρία που να μιλά για την ταφή της, πλην μιας αναφοράς του Ορέστη στις *Χοήφ.* (894-5: *τοιγὰρ ἐν ταύτῳ τάφῳ/κείσῃ*). Μπορούμε όμως να υποθέσουμε ότι το πρότερο status της ως βασίλισσας αναμφίβολα της εξασφαλίζει τις δέουσες ταφικές τελετές.

του εγγάρακτου μολύβδινου πινακιδίου στους τάφους τους.¹²³ Αν και το δεύτερο σημείο αναφορικά με την απόθεση καταδέσμου σε τάφους «ανήσυχων νεκρών» δεν μπορεί πάντα να επιβεβαιωθεί εφόσον, αφενός επειδή λίγοι είναι οι κατάδεσμοι που έχουν βρεθεί στο αρχικό σημείο της τοποθέτησής τους, αφετέρου δεν είναι εύκολο, εντός αρχαιολογικών συμφραζομένων, να γνωρίζουμε αν κάποιος τάφος άνηκε πράγματι σε κάποια από αυτές τις κατηγορίες νεκρών, η πρώτη περίπτωση που αφορά στην αξιοποίηση της ισχύος αυτών των νεκρών μέσω της επίκλησης προς αυτούς στην καταδεσμική επιγραφή προκύπτει με την ανάγνωση των καταδέσμων, στους οποίους εντοπίζουμε ποικίλες λεξιλογικές αναφορές σε αυτούς τους νεκρούς:¹²⁴ *DT 25 (1.4): βιοθάνατοι εἴτε ξένοι ἤτε ἐντόπιοι*· *DT 31 (1.19): κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ [ἄπ]οροι ταφῆς*· *DT 14 (1.4-5): μετὰ τῶν/[ᾠ]ώρων*· *DTA 62a (fr. 1.3): ἄωρο[ι]* κ.α. Η εμφάνιση της Κλυταιμνήστρας ωστόσο δεν εμφανίζει μόνο κοινά στοιχεία με τους οργισμένους νεκρούς των καταδέσμων αλλά φαίνεται να βρίσκεται κοντά με μια ιδιαίτερη κατηγορία των κειμένων αυτών, που ονομάζονται συμβατικά *επιστολές στον κάτω κόσμο*.¹²⁵ Σε αυτές τις περιπτώσεις, η δράση των νεκρών περιορίζεται σε εκείνη του «ταχυδρόμου»/αγγελιαφόρου, αναλαμβάνουν δηλαδή να παραδώσουν την κατάρα του καταδέσμου στις χθόνιες θεότητες που απευθύνονται,¹²⁶ ώστε αυτές με τη σειρά τους να δράσουν: *DTA 103a (1.1-2): Ἐρμ[ῆ] καὶ Φερσεφ[όνη] τήνδε ἐπιστο[λ]ήν ἀπο-/πέμ[πω]*. Για τον λόγο αυτό, συχνά οι ιδιότυπες αυτές επιστολές τοποθετούνταν στα χέρια των νεκρών.¹²⁷ Από τα παραπάνω, γίνεται πιστεύουμε σαφές ότι η εμφάνιση της Κλυταιμνήστρας αντανακλά με ακρίβεια τις λειτουργίες που αναλαμβάνουν οι νεκροί στους καταδέσμους,¹²⁸ μολονότι οι πρώτοι γραπτοί αθηναϊκοί κατάδεσμοι

¹²³ Για το θέμα βλ. Gager (1992), 19-20 Collins (2008), 70-2 και Edmonds (2019), 77.

¹²⁴ Όπως εύστοχα παρατηρεί και ο Voutiras (1999), 79 αναφερόμενος σε αυτές τις κατηγορίες των επικίνδυνων νεκρών, “although they (δηλ. οι χαρακτές των καταδέσμων) treat them as lifeless corpses for the purposes of sympathetic magic that will render the defixi powerless, the operants must have felt that the souls of these same dead could become powerful and potentially dangerous daimones of the nether world”.

¹²⁵ Το συγκεκριμένο είδος αναπτύχθηκε στην Αθήνα των κλασικών χρόνων, όπου επιστολές γραμμένες σε μολύβδο ήταν σύνηθες φαινόμενο. Παρατηρούμε λοιπόν ότι μια πρακτική του ιδιωτικού βίου μεταφέρθηκε ταυτόχρονα στον χώρο των καταδέσμων. Βλ. περισσότερα σε Faraone (1991a), 4 κ. εξ, Galoppin (2021), 143. Ο Jordan (1980), 226 υποσημ. 6 δίνει έναν κατάλογο καταδέσμων με χαρακτηριστικά επιστολών από τον 5^ο αι. π.Χ.

¹²⁶ Σε μερικές περιπτώσεις (*DTA 107, 109, SGD 62*), η φύση του καταδέσμου ως επιστολής γίνεται ξεκάθαρη με την αναφορά των ονομάτων των θεών που επικαλούνται γραμμένα στην εξωτερική επιφάνεια του διπλωμένου καταδέσμου.

¹²⁷ Πβ. Jordan (1988), 273-4, ιδιαίτερα *SGD 1* και *2*.

¹²⁸ Αναλυτικότερα για τις λειτουργίες των νεκρών στους καταδέσμους, που συχνά μπορούν να ποικίλουν (άλλοτε ο ρόλος τους να είναι καθαρά διαμεσολαβητικός, άλλοτε να λειτουργούν ως όργανα εκδίκησης και άλλοτε αξιοποιείται η απουσία ζωτικότητας προκειμένου να μεταφερθούν ανάλογα χαρακτηριστικά στο εκάστοτε θύμα) βλ. Eidinow (2007), 148-152, με βιβλιογραφία.

εμφανίζονται 50 χρόνια μετά την εποχή του Αισχύλου.¹²⁹ Η Κλυταιμνήστρα δηλαδή, είναι ταυτόχρονα ανήσυχο πνεύμα με επίδραση στους ζωντανούς, και αγγελιαφόρος του ίδιου της του μηνύματος με αποδέκτες τις χθόνιες θεότητες της κατάρας της, τις Ερινύες. Κατ' αναλογία προς ένα τελετουργικό πλαίσιο κατάδεσης, λοιπόν, η Κλυταιμνήστρα θα ήταν ο επιτελεστής της προφορικής αυτής κατάρας, αλλά ταυτόχρονα και ο μεσάζων για επίτευξή της, λειτουργώντας με τρόπο αντίστοιχο των νεκυδαιμόνων,¹³⁰ όπως παρουσιάζονται στους *μαγικούς παπύρους*. Στο πρόσωπό της ο Αισχύλος φαίνεται πως συμπυκνώνει, εκούσια ή μη, τόσο την ιδιότητα ενός επαγγελματία χαρακτήρα καταδέσμου, ενός *μάγου*,¹³¹ όσο και τη δράση των νεκρών στους επιστολικούς καταδέσμους, που αναλαμβάνουν τη μεταφορά της κατάρας στους θεούς που προεδρεύουν στον κάτω κόσμο.¹³² Το ερώτημα ωστόσο που παραμένει είναι πώς, ενώ η Κλυταιμνήστρα έχει τη δύναμη να καθορίσει τα δραματικά γεγονότα - όπως και κάνει άλλωστε - ο Αγαμέμνων, αν και ανήκει στην ίδια κατηγορία νεκρών δεν είναι σε θέση να αλληλεπιδράσει ενεργά με τον κόσμο των ζωντανών.¹³³ Η λύση του προβλήματος, από τελετουργική τουλάχιστον άποψη, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι δόθηκε ήδη στην προηγούμενη τραγωδία, όπου ο χορός των *Χοηφόρων*, αναφερόμενος στον Αγαμέμνονα δηλώνει (στ. 439): *έμασχαλίσθη δε*. Η Κλυταιμνήστρα εφάρμοσε στο πτώμα του συζύγου της μία ιδιαίτερα σκοτεινή, αποτροπαϊκή τελετουργική πρακτική,

¹²⁹ Όπως είδαμε, η γενικότερη αξιοποίηση των νεκρών στον χώρο της μαγείας σχετίζεται άμεσα με τον νέο ρόλο που αποκτούν κατά την πάροδο των αιώνων. Δεν μπορούμε ωστόσο να αποκλείσουμε το ενδεχόμενο ότι η γενικότερη επίδραση του Αισχύλου, που παρουσίασε δραματικά ένα οργισμένο φάντασμα που καταλύει τα όρια μεταξύ άνω και κάτω κόσμου, με βλαπτική αξία, ενταγμένο σε συμφραζόμενα μη κανονικότητας, δεν έδωσε μία επιπλέον ώθηση προς αυτήν την κατεύθυνση.

¹³⁰ Ο όρος εδώ αξιοποιείται όπως τον χρησιμοποίησε η Eidinow (2007), 232, κατά την οποία αναφέρεται σε πρόωρους νεκρούς με οργή και ισχύ επιρροής. Πρώτη φορά η λέξη απαντά στους μαγικούς παπύρους, λ.χ. *Suppl. Mag.* I 49.33: *ὄρ[κί]ζω σε, νεκυδαίμων...*

¹³¹ Για την αντίληψη των Αθηναίων των κλασικών χρόνων περί «μαγείας» και επαγγελματιών που την ασκούσαν (μάγοι), βλ. αναλυτικότερα σε Εισαγωγή.

¹³² Σύμφωνα με την Harrison (1903), 233 η Κλυταιμνήστρα είναι η πρώτη *Ερινύς* που στη συνέχεια ξυπνά τις υπόλοιπες, καθώς, βάσει της χρήσης του *δρακαίνης* (στ. 128) σε ενικό, η Harrison διακρίνει το στοιχείο της αυτοαναφορικότητας. Αν αποδεχόμασταν την άποψη της Harrison, ο ρόλος της Κλυταιμνήστρας θα διευρυνόταν· δεν θα ήταν μόνο θύτης και αγγελιαφόρος, αλλά και η ίδια η βλαπτική δύναμη που φέρει σε πέρας την κατάρα, θα συγκέντρωνε έτσι και τα τρία βασικά χαρακτηριστικά της καταδεσμικής μαγείας. Ωστόσο η παραπάνω προσέγγιση δεν φαίνεται πως ευσταθεί, καθώς τα όρια μεταξύ νεκρών και θεοτήτων είναι ξεκάθαρα σε όλη την τριλογία. Παράλληλα, με τον ενικό *δρακαίνης*, η βασίλισσα θα μπορούσε κάλλιστα να απευθύνεται στην κορυφαία του χορού ή στο σώμα του χορού των Ερινύων γενικά. Εξάλλου, όπως αναφέρει ο Sommerstein (2004), 155 σχολ. στ. 121, η Κλυταιμνήστρα εφεξής χρησιμοποιεί μόνο β' ενικό πρόσωπο απευθυνόμενη στις Ερινύες.

¹³³ Η μόνη φορά που ο νεκρός Αγαμέμνων επηρεάζει τους ζωντανούς εντός της *Ορέστειας* είναι με την ενδεχόμενη αποστολή ενός απειλητικού ονείρου στη γυναίκα του (*Χοηφ.* 32-41), το οποίο η Κλυταιμνήστρα ερμηνεύει ως έκφραση της οργής του δολοφονηθέντος. Ωστόσο, σε δύο σκηνές των *Χοηφόρων* πράγματι θα περιμέναμε εμφάνιση του φαντάσματος του Αγαμέμνονα (στ. 478 και 496). Όμως, όπως επισημαίνει και ο Sommerstein (1980), 67: “The original audience, when they heard the appeals, must have had the same expectation, particularly as Darius certainly was not the only ghost to appear in tragedy before the *Oresteia*. Yet their expectation was disappointed: no ghost appeared”.

τον *μασχαλισμόν*.¹³⁴ Αν και δε γνωρίζουμε την πλήρη έκταση της πράξης, φαίνεται πως περιελάμβανε ακρωτηριασμό μελών του πτώματος¹³⁵ (άκρα, δάκτυλα, μύτη κ.α.) και το κρέμασμά τους σε σκοινί που δενόταν κατά μήκος του στήθους του νεκρού. Η πρακτική αυτή φαίνεται πως στόχευε αφενός στην πλήρη ατίμωση του θύματος, αφετέρου στην αδυναμία του να λειτουργήσει εκδικητικά μετά θάνατον.¹³⁶ Η ισχύς του φαντάσματος οριζόταν από την κατάσταση του νεκρού σώματος, επομένως ένα κατακρεουργημένο πτώμα θα οδηγούσε σε ένα αδύναμο φάντασμα, ανίκανο να επέμβει ή να ξεφύγει του ονειδούς, αν πράγματι επενέβαινε. Δύο, λοιπόν, στοιχεία προκύπτουν από τα παραπάνω. Μολονότι ο Αγαμέμνων δεν έχει αναπαυθεί ως νεκρός, η κατάσταση στην οποία περιήλθε το σώμα του με τον *μασχαλισμόν*, τον εμποδίζει να επιδράσει ενεργά. Στον αντίποδα, η Κλυταιμνήστρα, ως οργισμένο φάντασμα, είναι σε θέση να επανενεργοποιήσει τις κοιμισμένες Ερινύες της. Ο Αισχύλος προσδίδει από πολύ νωρίς μια διευρυμένη θρησκευτική διάσταση στη σκηνή, καθώς οι λειτουργίες της νεκρής βασίλισσας εμφανίζουν κοινά στοιχεία με αυτές των νεκρών των καταδέσμων: είναι κι αυτή ένα κακόηθες πνεύμα γεμάτο οργή που βλάπτει και ταυτόχρονα κινητοποιεί τις χθόνιες θεότητες, την ίδια της την κατάρρα, ώστε να επιφέρουν τον όλεθρο στον Ορέστη.

Στρέφουμε τώρα την προσοχή μας στην Κλυταιμνήστρα, η οποία απομακρύνεται από την επίκληση στον Δία, όπως αυτή αποτυπώθηκε στον *Αγαμέμνονα* (στ. 973-4: *Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει/μέλοι δέ τοι σοὶ τῶν περ ἂν μέλλης τελεῖν*)¹³⁷ και οι λόγοι της αποτελούν έναν μονόλογο (Ευμ. 94-116) και έναν

¹³⁴ Δεύτερη και τελευταία φορά που συναντάμε το ρήμα είναι στον Σοφοκλή (Ηλ. 445), που επίσης αναφέρεται στην κακοποίηση του πτώματος του Αγαμέμνονα από την Κλυταιμνήστρα. Περισσότερα για τον *μασχαλισμό* βλ. Kittredge (1885), 151-169, Parker (1984), 138, Johnston (1999), 156-59, Zografou (2005), 207 (ιδιαίτερα υποσημ. 65) και πιο πρόσφατα Doroszewska, Kucharski (2018), 155-172, που υπογραμμίζουν την αντικανονικότητα του διαμελισμού στη συνείδηση των Αθηναίων του 5^{ου} αι. (σελ. 161): “mutilations of any kind belonged chiefly to the imaginary domain of otherness”, γεγονός που με τη σειρά του αναδεικνύει ακόμα πιο έντονα την, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ιδιότητα φύσης της Κλυταιμνήστρας, ως προσώπου που προχωρά σε επικίνδυνες πρακτικές.

¹³⁵ Παρόμοια πρακτική, αν και δεν ορίζεται ως *μασχαλισμός*, βρίσκουμε ήδη από την *Οδύσσεια* (χ 474-7), όπου ο Οδυσσεύς κόβει χέρια, πόδια, μύτη, αυτιά και γεννητικά όργανα του Μελάνθιου. Στην περίπτωση αυτή, η βαρβαρότητα στόχευε στην πλήρη ατίμωση του θύματος.

¹³⁶ Στην περίπτωση του *μασχαλισμοῦ* του Αγαμέμνονα μπορούμε ακόμα να αναγνωρίσουμε και μία ανταποδοτική σκοπιμότητα, καθώς παραπέμπει στο φρικαλέο έγκλημα του πατέρα του Ατρέα στα διαβόητα *Θυέστεια δεῖπνα*, που περιελάμβαναν διαμελισμό των θυμάτων. Πβ. *Αγαμ.* 1594-7.

¹³⁷ Επικλήσεις τέτοιου τύπου, που έχουν ως βασικό χαρακτηριστικό την επανάληψη της λέξης *τέλος* και των παραγώνων του είναι συχνές στην ρητορική, τόσο των προσευχών, όσο και των καταδεσμικών καταρών, προκειμένου να προκαταβάλουν την αποτελεσματικότητα του επιδιωκόμενου στόχου. Ακόμα, ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι το συγκεκριμένο σχήμα συναντάται συχνά σε τελετουργικά μοτίβα που απαντούν σε ερωτικά λογοτεχνικά συμφραζόμενα, ιδίως στο *corpus* των μαγικών παπύρων λ.χ. Ομηρ. *Ιλ.* I 456-7: *θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαρὰς Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνεια· Σαπφώ, Ὕμνος στην Αφροδίτη, 26-28: ὅσσα δέ μοι τέλεσσαι/θῆμος ἡμέρρει τέλεσον, σὺ δ' αὐτὰ/σύμμαχος ἔσσο·*

ατελέσφορο διάλογο με τις Ερινύες (στ. 117-139), ισορροπώντας μεταξύ ονείρου και πραγματικότητας. Η ομιλία της Κλυταιμνήστρας εντάσσεται στο βασικότερο μέσο επικοινωνίας του ανθρώπου με το θείο, στην προσευχή.¹³⁸ Μία τυπική προσευχή ξεκινάει με την επίκληση (*invocatio*), που περιλαμβάνει κλητικά ρήματα ή το όνομα του εκάστοτε θεού σε κλητική προσφώνηση (π.χ. *κλήζω, καλῶ, κικλήσκω, ὦ Ζεῦ*), συχνά συνεχίζει την παράθεση λατρευτικών επιθέτων, με τη θεμελίωση της σχέσης του πιστού με τον εκάστοτε θεό και κυρίως με την επιχειρηματολογία του πιστού υπέρ του λόγου για τον οποίον ο θεός πρέπει να παρέμβει (*argumentum*),¹³⁹ και κλείνει με την ευχή καθαυτή (*precatio*), συνήθως με χρήση ρημάτων σε προστακτική (*δός, ἐλθέ, κλῦθί, βαῖνε*). Τα παραπάνω στοιχεία εντοπίζουμε αυτούσια και στον μονόλογο της Κλυταιμνήστρας, ωστόσο ο τρόπος που εμφανίζονται είναι αισθητά διαφοροποιημένος, καθώς, όπως θα δούμε, χάνεται η προαναφερθείσα συνήθης δομή της προσευχής.¹⁴⁰ Ξεκινά απευθείας με το μεσαίο μέρος (*argumentum*), με τον στίχο 94 να απευθύνεται στις Ερινύες, ήδη παρούσες, όπου κι εκφράζει τα παράπονά της προς τις θεές, υπενθυμίζει τα παθήματα της σε ζωή και θάνατο καθώς και την πρότερη εδραίωση ανταποδοτικότητας (*χάριτος*) μεταξύ της ίδιας και των Ερινύων (στ. 94-113). Συνεχίζει με δύο προστακτικές που αφορούν στις *preces*, τις ευχές της (στ. 114: *ἀκούσαθ'*, στ. 115: *φρονήσατ'*) και κλείνει τον λόγο της με την καθυστερημένη *invocatio* (στ. 115: *ὦ κατὰ χθονὸς θεαί*).¹⁴¹ Οι παραπάνω δομικές τροποποιήσεις του

Θέογνις, 341: *ἀλλὰ Ζεῦ τέλεσόν μοι Ὀλύμπιε καίριον εὐχὴν*. PGM III, 194: *τέλει τελείαν τελετήν*. PGM IV, 294-5: *τελέσατέ μοι τὴν τελείαν ἐπαοιδὴν*. P. Berol. 21243, col. 1, 14: *Κυπρογένεια, τέλεια τελέαν ἐπαοιδὴν* (για το τελευταίο βλ. Maltomini (1988), 247-48 και Faraone (1990), 233-234]. Περισσότερα για το ζήτημα βλ. σε Faraone (1992), 320-27.

¹³⁸ Αναλυτικότερα βλ. Pulleyn (1997), Furley, Bremer (2001) και την πρόσφατη συγκεντρωτική και διεξοδική πραγμάτευση από Edmonds (2019), 149-87.

¹³⁹ Αναφορικά με το μεσαίο μέρος μίας τυπικής προσευχής ή ύμνου και τις διάφορες προτάσεις των μελετητών για την ορθότερη απόδοσή του σε επίπεδο ορολογίας (*narratio, argumentum, pars epica, eulogia, mnematio*) βλ. τη λεπτομερή πραγμάτευση του ζητήματος από Furley, Bremer (2001), 50-64.

¹⁴⁰ Οφείλουμε βέβαια να σημειώσουμε ότι η προαναφερθείσα τριμερής δομή, αν και συναντάται αρκετά συχνά σε προσευχές (λογοτεχνικές ή μη), δεν είναι απαραίτητα δεσμευτική. Ενδεικτικά βλ. Aubriot-Sévin (1992), 218 κ. εξ., Pulleyn (1997), 5-7 και Edmonds (2019), 155-61, ο οποίος παραθέτει πλήθος λογοτεχνικών προσευχών που ενίοτε παρουσιάζουν μερική διαφοροποίηση/απόκλιση από το τριμερές σχήμα. Στα παραπάνω πβ. και Strittmatter (1922), 66-70, που εξετάζει συνολικά το εύρος και τη δομή βασικών προσευχών που απαντούν στον Αισχύλο.

¹⁴¹ Θα μπορούσε δικαιολογημένα να υποστηριχθεί ότι η *precatio* εντοπίζεται μόνο στην τυπική της θέση, στο τέλος του λόγου της Κλυταιμνήστρας, όπου τονίζει την επιθυμία της για τον βίαιο θάνατο του Ορέστη. Πρέπει ωστόσο να έχουμε υπόψη ότι στη σκηνή αυτή, η βασίλισσα δεν εμφανίζεται για να καταραστεί τον Ορέστη με αφανισμό. Αυτή η κατάρα έχει ήδη δρομολογηθεί από τη στιγμή της σφαγής της, και ζωντανή απόδειξη αυτού αποτελούν οι ίδιες οι επί σκηνής Ερινύες ως ενσάρκώσεις αυτής της κατάρας. Η μοναδική ευχή της Κλυταιμνήστρας στο σημείο αυτό είναι να ενεργοποιηθούν οι προσωποποιημένες *Ἄρες* της, να ξυπνήσουν δηλαδή οι Ερινύες ώστε να συνεχίσουν την καταδίωξη. Για τον λόγο αυτό θεωρούμε ότι το κατεξοχήν και ειδικό αίτημα της Κλυταιμνήστρας στο σημείο αυτό εκφράζεται από τα συγκεκριμένα ρήματα, εφόσον αποτελούν δύο ρήματα αίσθησης και νόησης αντίστοιχα (ακούστε, επιμεληθείτε), οι ενεργές λειτουργίες των οποίων μπορούν να περατωθούν μόνο

αναμενόμενου σχήματος μιας προσευχής, σε συνάρτηση με επιμέρους στοιχεία που θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε στη συνέχεια, μας ωθούν σε μία πρώτη υπόθεση ότι ο λόγος της Κλυταιμνήστρας εμφανίζει επιμέρους κοινά χαρακτηριστικά με τις μαγικές προσευχές με τις οποίες εκφράζονται τα αιτήματα των καταδεσμικών κειμένων.¹⁴² Παράλληλα, η ιδιαίτερη αυτή δομή μοιάζει να συνδέεται, όπως θα δούμε και με άλλα στοιχεία που κάνουν, σε έναν βαθμό, την προσευχή της να ανακαλεί τον τελετουργικό λόγο που συναντάμε στα καταδεσμικά κείμενα.

Η Κλυταιμνήστρα εξ αρχής επισύρει την προσοχή των θεατών στον εαυτό της τονίζοντας εμμέσως τους λόγους που την έχουν ωθήσει να εμφανιστεί απροσδόκητα στη σκηνή ως *βιαιοθάνατη*: είναι ατιμασμένη και περιφρονημένη από τους υπόλοιπους νεκρούς. Οι δύο αυτές αιτίες εμφανίζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, οπότε θα προσεγγιστούν μεμονωμένα. Αρχικά, ο λόγος ατίμωσης της Κλυταιμνήστρας δεν οφείλεται στον φόνο της από τον Ορέστη ή στον τρόπο δολοφονίας της, αλλά στην απραγία των *πρακτόρων* της, των Ερινύων, να φέρουν σε πέρας την αποστολή τους (στ. 95: *ὕφ' ὑμῶν ἀπητιμασμένη*). Το εν λόγω στοιχείο, σε συνδυασμό με μία ειρωνεία που εντοπίζεται στον πρώτο στίχο (94: *εὔδοιτ' αν...*) ίσως φανερώνει ότι η σχέση της Κλυταιμνήστρας με τις Ερινύες της αποκτά μια πιο ιδιωτική/προσωπική διάσταση σε σχέση με μια τυπική προσευχή που εκφράζεται με επικοινωνία προσευχόμενου – πιστού που αναγνωρίζει τα όριά του, και θεότητας.¹⁴³ Ως φάντασμα η Κλυταιμνήστρα

εφόσον οι Ερινύες εξέλθουν από το στάδιο του ύπνου – χωρίς βέβαια να θεωρούμε οι καταληκτικοί στίχοι του λόγου της (στ. 137-9: *ἔπου, μάραινε*), δεν ανταποκρίνονται στη γενικότερη θέλησή της, απλώς η επιτακτικότητα τους περνά σε δεύτερο επίπεδο, εφόσον προϋποτίθεται, σε πρώτη φάση, το ξύπνημα των θεαινών.

¹⁴² Αναλυτικά για το είδος των «μαγικών προσευχών» σε καταδέσμους και μαγικούς παπύρους και τις βασικές αποκλίσεις τους με τις παραδοσιακές προσευχές βλ. Graf (1997), 215-29, ο οποίος, στηριζόμενος στις διαφορές των δύο σωμάτων κειμένων, συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι οι μαγικές προσευχές δομήθηκαν λαμβάνοντας και ταυτόχρονα αντιστρέφοντας επιμέρους στοιχεία των παραδοσιακών. Στον αντίποδα πβ. Edmonds (2019), 169-87 που εξετάζει το σώμα των μαγικών προσευχών υπό το πρίσμα του επαναπροσδιορισμού του «παραδοσιακού» υλικού, αναδεικνύοντας κατά βάση όμοια στοιχεία μεταξύ των δύο. Γενικά οι δημιουργοί των καταδέσμων και των μαγικών παπύρων αντλούν από τη θρησκεία καινοτομώντας, ώστε να επαυξήσουν την αποτελεσματικότητα του εκάστοτε δεσμευτικού ξορκιού, χωρίς να επιδιώκεται απαραίτητα αντιστροφή του παραδοσιακού υλικού. Τέλος, βλ. και Εισαγωγή, υποσημ. 19.

¹⁴³ Οφείλουμε βέβαια να αναφέρουμε ότι προσευχές που εκφράζουν πικρία και ενίοτε υιοθετούν ειρωνεία εντοπίζουμε ήδη από τον Όμηρο, με τα δύο αυτά χαρακτηριστικά να δηλώνονται ευθέως ή υπόρρητα. Ενδεικτικά πβ. την προσευχή του Γλαύκου στον Απόλλωνα, εντός της οποίας εντοπίζουμε πικρία για τη φαινομενική αδιαφορία του Δία να σώσει τον Σαρπηδόνα (*Ιλ.* II 521-22: *ἀνὴρ δ' ὄριστος ὄλωλε/Σαρπηδὼν Διὸς υἱός· ὃ δ' οὐ οὗ παιδὸς ἀμύνει*) καθώς και την προσευχή του Αϊάντα στον Δία, όπου διατυπώνει το αίτημά του με ειρωνική διάθεση λόγω της εχθρικής διάθεσης του θεού προς τους Αχαιούς (P 645-47: *Ζεῦ πάτερ ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἥερος νῆας Ἀχαιῶν/ποίησον δ' αἴθρην, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι/ἐν δὲ φάει καὶ ὄλυσσον, ἐπεὶ νύ τοι εὔαδεν οὕτως*). Για τα παραπάνω παραδείγματα βλ. και Strittmatter (1925), 86.

παρουσιάζεται να έχει αποκτήσει μία αμιγώς διαπροσωπική σχέση με τις θεές, γνωρίζει ότι η ύπαρξή τους οφείλεται αποκλειστικά στον θάνατό της, έχει την πλήρη ελευθερία να επιπλήξει έντονα και χωρίς καμία συνέπεια αρχαιότατες θεότητες, με την άνεση που, εν ζωή, θα επέπληττε τις δούλες της. Στον λόγο της καταλύονται πλήρως οι «κάθετοι» και «οριζόντιοι» άξονες της τυπικής προσευχής,¹⁴⁴ η ίδια δίνει την εντύπωση να παρουσιάζεται ως ισάξια με τις θεές που επικαλείται, ενώ η σχέση τους ομοιάζει με τις επιδιώξεις των επιτελεστών – οι οποίοι ενίοτε αυτοπροσδιορίζονται ως μάγοι – που συναντάμε σωρηδόν στους μαγικούς παπύρους.¹⁴⁵ Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε να εντάξουμε και τις επιθετικές προστακτικές που δομούν τον λόγο της Κλυταιμνήστρας.¹⁴⁶ Πολλοί μελετητές προηγούμενων αιώνων, στηριζόμενοι στην παρωχημένη διάκριση του Frazer μεταξύ μαγείας, θρησκείας και επιστήμης, υποστήριζαν ότι, αντίθετα με τη θρησκεία όπου ο πιστός υποτάσσεται στην εξουσία του θεού, η μαγεία αφορά σε πρακτικές κατά τις οποίες ο μάγος υποτάσσει τον θεό στη θέλησή του μέσω εξαναγκασμού.¹⁴⁷ Μολονότι η παραπάνω αντίληψη έχει πλέον απορριφθεί ως απόλυτο αναγνωριστικό κριτήριο, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το έντονο στοιχείο εξαναγκασμού των Ερινύων που προκύπτει από την επιτακτικότητα των λόγων της Κλυταιμνήστρας.¹⁴⁸ Το δεύτερο στοιχείο που αντιλαμβανόμαστε από

¹⁴⁴ Σύμφωνα με τον Graf (1997), 213-14 κάθε τελετουργική πρακτική στηρίζεται πάνω σε δύο άξονες: στον «οριζόντιο», που αφορά στη σχέση και αλληλεπίδραση της ομάδας των πιστών μεταξύ τους, και στον «κάθετο», που καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ θνητών και θεών. Στην περίπτωση της τροποποιημένης προσευχής του κειμένου, οι παραπάνω άξονες φαίνεται πως συμπικνώνονται σε έναν, ή τουλάχιστον ο «οριζόντιος» αποδυναμώνεται, γεγονός βέβαια που συναντάται και σε άλλες κατ'ιδίαν επικλήσεις [το συγκεκριμένο σημείο συνοψίζει εύστοχα και ο Edmonds (2019), 170 σχολιάζοντας "A religious act performed in private minimizes the effects along the horizontal axis"]. Η Κλυταιμνήστρα, μόνη, απευθύνεται μεν σε θεούς, αλλά με μία έκδηλη επιθετικότητα που εν πρώτοις δεν φαίνεται να παραπέμπει στην τυπική σχέση πιστού και θεού που, σε κάθε περίπτωση, τα όρια δράσης θεού και θνητού μπορούν να εντοπιστούν με μεγαλύτερη σαφήνεια. Ωστόσο, όπως είδαμε και από την προηγούμενη υποσημείωση, η παραπάνω σύμβαση στον χώρο της λογοτεχνίας δεν είναι απόλυτη. Ταυτόχρονα η «σύγχυση» των αξόνων ορίζεται και από το γεγονός ότι η Κλυταιμνήστρα είναι πλέον νεκρή.

¹⁴⁵ Πολύ συχνά οι συνταγές των μαγικών παπύρων αποσκοπούν στην εδραίωση μίας σχέσης μεταξύ επιτελεστή/μάγου και θεού που απέχει από την τυπική λατρευτική, όπου ο θεός αλληλεπιδρά με τον μάγο ως ίσο του, πρόσωπο με πρόσωπο. Ενδεικτικά βλ. *PGM* I 38-40, *PGM* II 83-84 (όπου απαντά ο όρος *όμιλων* αναφερόμενος στον θεό που συναναστρέφεται με τον επιτελεστή). Ωστόσο είναι γεγονός στους μαγικούς παπύρους συναντάμε κάθε είδους σχέση (ικεσία, παράκληση, απειλή, εξαναγκασμός θεοτήτων κ.α.). Βλ. αναλυτικότερα για το ζήτημα σε Edmonds (2019), 349-77 και 401-18. Παράλληλα πβ. Betz (1992), xlv-xlviii για τη φύση των μάγων/δημιουργών των μαγικών παπύρων γενικότερα.

¹⁴⁶ Στ. 103 (*ὄρατε*), 114 (*ἀκούσαθ'*), 115 (*φρονήσατ'*), 133 (*ἀνίστω*), 134 (*μηδ' ἀγνοήσης*), 135 (*ἄλγησον*), 139 (*ἔπου*). Μολονότι προστακτικές συναντάμε και στις τυπικές προσευχές, ακόμα και σήμερα, σε αυτές τις περιπτώσεις έχουν περισσότερο λειτουργία ευλαβικής προτροπής παρά προσταγής. Αντίθετα στον λόγο της Κλυταιμνήστρας, αν και δεν είναι απόλυτο, δε φαίνεται πάντα να συμβαίνει το ίδιο (π.χ. *ἄλγησον*, «πόνεσε!»).

¹⁴⁷ Για αυτές τις θέσεις βλ. ιδιαίτερα Graf (1997), 222-29 και Edmonds (2019), 152 (κυρίως υποσημ. 5).

¹⁴⁸ Συχνά εντοπίζουμε προστακτικές απευθυνόμενες σε θεούς και σε καταδέσμους: *DT* 50: (1.5): *Ἐρμῇ κάτοχε καὶ [Φ]ερσε[ό]νῃ κα[τέχετε]*· *DT* 155b (l.11): *καταψυχρένετε ἐπανγωνίζετε μαρ[έ]νετε* [ιδιαίτερα

τις συνεχόμενες προστακτικές είναι η συνεχής έμφαση στο παρόν. Το συγκεκριμένο επιβεβαιώνει και το νῦν της Κλυταιμνήστρας (στ. 116). Όπως παρατηρεί και ο Edmonds, σε αντίθεση με τις προσευχές που εμφανίζουν έναν τυπικό χαρακτήρα και εκφράζουν επιθυμία για μακροπρόθεσμη σχέση ανταποδοτικότητας μεταξύ θεού και λάτρη, η καταφυγή στη «μαγεία» φανερώνει την ανάγκη επίλυσης ενός προβλήματος του «εδώ και τώρα».¹⁴⁹ Αυτή η επιτακτικότητα και η ανάγκη άμεσης ανταπόκρισης αποτυπώνεται έντονα στους καταδέσμους με την συστηματική χρήση ρημάτων σε ενεστώτα, ενώ ορισμένες φορές συναντάμε χρονικούς προσδιορισμούς που εντείνουν τη βιασύνη των θυτών: SGD 136 (1.6-8): ἀπὸ τῆς ἄρτη ὥρας/[ῆδ]η ἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη ἤδη ἤδη/ταχὺ ταχὺ ταχὺ· SGD 99a (1. 9-10): νῦν/ἐγγράφο.¹⁵⁰ Τελευταίο στοιχείο που επιβεβαιώνει την άμεση ανάγκη δράσης, παραπέμποντας στις μαγικές προσευχές αποτελεί ο τόπος που λαμβάνει χώρα το συγκεκριμένο επεισόδιο, δηλαδή το ιερό του Απόλλωνα. Σύμφωνα με την τριμερή διάκριση της θρησκείας από τον Smith, μπορούμε συμβατικά να εντάξουμε τις περισσότερες φερόμενες ως «μαγικές» πρακτικές στην «θρησκεία του οπουδήποτε», αυτήν που μπορεί να ασκηθεί σε κάθε τόπο, οπουδήποτε, ακόμα και εκτός των ήδη ορισμένων ιερών χώρων (ιδιωτικών ή δημόσιων).¹⁵¹ Η Κλυταιμνήστρα, με βάση αυτό το σχήμα, ωθούμενη από την *ανάγκην*, παραβλέπει πλήρως την ακαταλληλότητα του χώρου (ιερό του Απόλλωνα)¹⁵² και του χρόνου (πρωί)¹⁵³ και επικαλείται τις χθόνιες θεότητες.

στο τελευταίο παράδειγμα καταδέσμου του 2^ο αι. μ.Χ. αξίζει να παρατηρήσουμε την αντανάκλαση του αιτήματος της Κλυταιμνήστρας (στ. 139: *μάραινε*) στην απαίτηση του καταδέσμου (*μαρ[έ]νετε*). Παράλληλα πλήθος συνταγών που παραπέμπουν σε εξαναγκασμό θεοτήτων εντοπίζουμε σε μαγικούς παπύρους, λ.χ. PGM IV 65-70, PGM XII 117 κ. εξ.

¹⁴⁹ Edmonds (2019), 171 κ. εξ. Η σχέση της μαγείας με άμεσα προβλήματα επιβεβαιώνεται μέσω της μελέτης των καταδέσμων ως μέσων ελέγχου άμεσων προβλημάτων. Συχνά τα άτομα που κατέφευγαν σε αυτούς βρίσκονταν σε μία έντονη συναισθηματική κατάσταση (άγχος, φόβος, πόθος), και θεωρούσαν τους καταδέσμους ως μία ύστατη λύση σε επίκαιρα προβλήματα εκτός του ελέγχου τους. Στα παραπάνω πβ. και Eidinow (2007), 172-73 η οποία ορθώς επισημαίνει ότι σε αρκετές περιπτώσεις οι κατάδεσμοι λειτουργούσαν και ως προληπτικά «όπλα» της εκάστοτε ελίτ προκειμένου να επιτεθούν στο κύρος των πολιτικών τους αντιπάλων.

¹⁵⁰ Ανάλογη επιτακτικότητα απαντά και στους μαγικούς παπύρους, λ.χ. PGM III, 34-5, PGM IV, 121-2.

¹⁵¹ Ο Smith (2003), 23 αναφέρει την εξής διάκριση: “The religion of here (οικιακή), the religion of there (στα ιερά και τους ναούς), and the religion of anywhere (θρησκευτικές ενώσεις/αδελφότητες, μαγεία)”.

¹⁵² Ωστόσο δε θα υποστηρίζαμε με βεβαιότητα ότι η παρούσα σκηνή αντιστοιχεί ακριβώς στον τρίτο άξονα του προαναφερθέντος μοντέλου του Smith, περί «ουτοπικής θρησκείας», εφόσον, στην περίπτωση μας παρατηρούμε περισσότερο μια εισβολή σε έναν «παραδοσιακό» ιερό χώρο αφιερωμένο στον Απόλλωνα (σε έναν θεό μάλιστα που δεν είναι αποδέκτης της προσευχής της Κλυταιμνήστρας).

¹⁵³ Κατά βάση στις χθόνιες θεότητες αποδιδόταν λατρεία κατά τη νύχτα όπως επιβεβαιώνει και η ίδια λίγους στίχους παρακάτω (στ. 108: *νυκτίσεμνα δεῖπν'*), αν και η εν λόγω σύμβαση δεν είναι απόλυτη καθώς δεν αφορά μόνο σε λατρεία χθόνιων (πβ. Ευρ. *Βακχ.* 486: *νύκτωρ τα πολλὰ [ενν. ιερά ὄργια]· σεμνότητ' ἔχει σκότος*). Ακόμα, αν και από το κείμενό μας δεν προκύπτει η χρονική στιγμή της δράσης του επεισοδίου, η άφιξη της Πυθίας στο ιερό, έτοιμης να αναλάβει τα καθήκοντά της, λίγους στίχους

Το δεύτερο στοιχείο στο οποίο θα εφιστήσουμε την προσοχή αφορά στην απόρριψη της Κλυταιμνήστρας στον κάτω κόσμο από τους υπόλοιπους νεκρούς, που έχουν πιθανώς κινητοποιηθεί από τα πρότερα θύματά της, Αγαμέμνονα και Κασσάνδρα (στ. 96-8), να απομονώσουν την βασίλισσα. Η απομόνωσή της φυσικά αντανακλά τόσο την συνήθη πρακτική της προσευχής, όσο και την μυστικότητα «μαγικών» πρακτικών, που κατά βάση εκτείνονται στον ιδιωτικό βίο.¹⁵⁴ Παράλληλα κατανοούμε ότι η θέση της βασίλισσας ως χαρακτήρα που κινείται εκτός των ορίων της συμβατής κανονικότητας, συνεχίζεται και στον θάνατό της. Η τροποποιημένη πραγματικότητα που επαγγέλλεται η «μαγεία», σύμφωνα με τον Gordon,¹⁵⁵ στη λογοτεχνία ειδικά αποτυπώνεται και με έναν επιπλέον στερεοτυπικό τρόπο: με τα πρόσωπα που την ασκούν, τα οποία δεν αποτελούν οργανικά μέλη της παραδοσιακής ανδροκρατούμενης αθηναϊκής κοινωνίας του 5^{ου} αιώνα. Είναι γυναίκες, ηλικιωμένες, ξένοι, περιθωριακοί, όλοι όσοι δεν ανήκουν στην κοινωνική κανονικότητα η οποία εκφράζεται από άντρες

νωρίτερα, παραπέμπει σε πρωινές ώρες. Ακόμα, η συνολική εξέταση του έργου καθιστά σαφές ότι στην περίπτωση της *Ορέστειας* η Νύχτα, ως δύναμη και χρονικό πεδίο δράσης, συνδέεται στενά με την έννοια της δολιότητας, της φθοράς, της καταστροφής και όχι απαραίτητα με την ιερότητα και μυστηριακή σεμνότητα που μπορεί να εντοπιστεί σε διάφορες εκφάνσεις της θρησκευτικής πραγματικότητας, όπως προκύπτει και από το προαναφερθέν απόσπασμα των *Βακχών*. Με αναφορά στη νύχτα ξεκινάνε τα πρώτα λόγια της συζυγοκτόνου Κλυταιμνήστρας (*Αγ.* 265), κατά τη διάρκεια της νύχτας η βασίλισσα βλέπει το όνειρο που θα κινητοποιήσει τη συνολική δράση των *Χοηφόρων* με αποκορύφωμα τη μητροκτονία (στ. 523 - 25), ενώ οι Ερινύες, οι θεότητες που ευφραίνονται με τις διαδοχικές σφαγές και συνεχώς επιβλέπουν τα γεγονότα της *Ορέστειας* είναι, όπως είδαμε σύμφωνα με την αισχύλεια εκδοχή, κόρες της Νύχτας, στην οποία και προσεύχονται κατά τον, καταστροφικό για τον νου του Ορέστη, *Ύμνο δέσμιου*. Η νύχτα, εξάλλου, επιτρέπει τη σύνθεση και εκτέλεση μηχανογραφιών, εφόσον συνίσταται στην απουσία του Ήλιου, μιας μυθολογικά πανοπτικής θεότητας (μόνο ο Ήλιος, μαζί με την Εκάτη, γνώριζε για την αρπαγή της Περσεφόνης στον *Ομηρικό ύμνο στη Δήμητρα*, ενώ ήταν ο Ήλιος αυτός που πρώτος παρατήρησε και γνωστοποίησε στον Ήφαιστο τη μοιχεία της Αφροδίτης στο γνωστό επεισόδιο της *Ιλιάδας*). Περισσότερα για την κεντρική σημασία της Νύχτας στον ύμνο των Ερινύων βλ. παρακάτω σσ. 66-68 με υποσημειώσεις. Τέλος, όπως παρατηρεί και η Gartziou – Tatti (2020), 136, ιδιαίτερα στον χώρο της επικής ποίησης, η απουσία του ήλιου, η νύχτα δηλαδή, συχνά παραπέμπει στον θάνατο και τη λήξη της ζωής (ενδεικτικά, *Ομ. Ιλ.* Σ 11, *Ησ. Έργα* 155), μοτίβο που φαίνεται να αξιοποιεί ο Αισχύλος στην τριλογία του. Ανάλογο μοτίβο αξιοποιείται και στα ορφικοβακχικά ελάσματα, όπου συχνά ο θάνατος παρουσιάζεται ως η λήξη μιας κατάστασης κατά την οποία η ψυχή παύει να βλέπει το φως του ήλιου (ενδεικτικά *OF* 487, l.1: *ἀλλ' ὅποταν ψυχὴ προλίπη φάος ἀελίοιο*).

¹⁵⁴ Είναι γεγονός ότι και σε ανάλογες προσευχές με σκοπό τη βλάβη του αντιπάλου, ο προσευχόμενος απομονώνεται προκειμένου να απευθυνθεί στον θεό, όπως εντοπίζουμε στις δύο βασικότερες προσευχές αυτού του είδους, προγενέστερες των *Ευμενίδων*, αυτές του Χρύση και του Πέλοπα, όπου η απομάκρυνση αποτυπώνεται και σε επίπεδο λεξιλογίου: *Ιλ.* Α 35: *ἀπάνευθε κιών*, Πινδ. *Ο.* 1, 71-2: *ἐλθὼν πολιᾶς ἄλός οἱός ἐν ὄρφνᾳ*. Στην προσευχή του Πέλοπα μάλιστα βλέπουμε ότι ο τόπος είναι οι ακτές της θάλασσας (εφόσον επικαλείται τον Ποσειδώνα), αλλά και εδώ ο χρόνος είναι νύχτα, ίσως γιατί η προσευχή του έχει βλαπτική πρόθεση. Ωστόσο, γενικά οι προσευχές συχνά ενέχουν το στοιχείο της ιδιωτικότητας εφόσον αποτελούν μία κατεξοχήν ιδιωτική πρακτική προσωπικής «επικοινωνίας» με το θεό. Στο απόσπασμα που εξετάσουμε, αυτό το στοιχείο υπογραμμίζει και η ίδια η Κλυταιμνήστρα αναφέροντας ότι οι πρότερες τελετές της έγιναν *ὥραν οὐδενὸς κοινὴν θεῶν*. Το στοιχείο της απομόνωσης επανέρχεται και στο απόσπασμα που εξετάζουμε: τόσο η Κλυταιμνήστρα όσο και οι Ερινύες, είναι απομακρυσμένες από τις ομάδες που θα αναμέναμε να ανήκουν.

¹⁵⁵ Gordon (1999), 168, ο οποίος προσεγγίζει το ζήτημα της «μαγείας» ως πρόταξη του ατομικού έναντι του συλλογικού συμφέροντος. Συχνά αυτή η προβολή του προσωπικού οφέλους επιδιώκεται να ικανοποιηθεί μάλιστα σε βάρος των αναγκών του συνόλου. Βλ. περισσότερα στην Εισαγωγή.

Αθηναίους πολίτες με πλήρη πολιτικά δικαιώματα. Έτσι, και νεκρή βασίλισσα της *Ορέστειας* δεν ανήκει πουθενά. Είναι γυναίκα, αλλά παρουσιάζει έναν αντικανονικό, αρρενωπό δυναμισμό, είναι οργισμένη νεκρή, αλλά απομονωμένη από τους υπόλοιπους νεκρούς. Η Κλυταιμνήστρα του Αισχύλου είναι ένας τραγικός χαρακτήρας του μεταιχμίου, το κατάλληλο πρόσωπο που θα προσέτρεχε σε πρακτικές αμφίβολης σημασίας, με βάση τα λογοτεχνικά στερεότυπα.¹⁵⁶

Συνεχίζοντας, η Κλυταιμνήστρα αναφέρει τις πρότερες προσφορές που αφιέρωσε στις Ερινύες (στ. 107-9): *χοάς τ' αοίνους, νηφάλια μειλίγματα, /καὶ νυκτίσεμνα*¹⁵⁷ *δείπν' ἐπ' ἐσχάρα πυρὸς/ἔθνον, ὥραν οὐδενὸς κοινήν θεῶν*.¹⁵⁸ Στους συγκεκριμένους στίχους η Κλυταιμνήστρα φαίνεται πως κάνει χρήση του τυπικού μοτίβου προσευχών *da quia dedi*, «δώσε γιατί έδωσα».¹⁵⁹ Με τον τρόπο αυτό απαιτεί την κινητοποίηση των Ερινύων, εφόσον η ίδια στο παρελθόν τις είχε τιμήσει, ένα μοτίβο που, φυσικά απαντά στο μεγαλύτερο σύνολο των τυπικών προσευχών. Το πρόβλημα ωστόσο που προκύπτει είναι γιατί η Κλυταιμνήστρα επιλέγει να προσφέρει χοές και θυσίες στις Ερινύες, θεότητες που, τουλάχιστον πριν την μεταστροφή τους σε Σεμνές θέες, δε φαίνεται να λάμβαναν καμία λατρεία,¹⁶⁰ γεγονός που αιτιολογείται αν αναλογιστούμε την καταστροφική διάστασή τους και τη σύνδεσή τους με τον θάνατο και κυρίως με την άτεγκτη επιβολή τιμωρίας. Μάλιστα, η επιλογή της Κλυταιμνήστρας να θυσιάσει σε θεότητες φύσει απειλητικές, μας παραπέμπει σε έναν από τους τρόπους που εκφράζεται

¹⁵⁶ Η έντονη αντικανονικότητα της φύσης της βασίλισσας εντοπίζεται κατά βάση στην ανδροπρέπειά της. Η πρώτη, εξάλλου έμμεση αναφορά της στον *Αγαμέμνονα*, από τον φύλακα, συνοδεύεται με τον χαρακτηρισμό «άνδρόβουλον» (στ. 11). Πβ. και τα αρχαία σχόλια στον αντίστοιχο στίχο (MF): *κατὰ ἀνδρὸς βουλευομένης*, δηλαδή «αυτή που σκέφτεται ορθά, σαν άντρας», ή βάσει της ιδιαίτερης χρήσης της πρόθεσης *κατὰ* στο πεδίο της μαγείας, «αυτή που σκέφτεται, αποφασίζει εναντίον του άντρα της». Ο Sommerstein (2016), 289 προτείνει και μία τρίτη ερμηνεία: «αυτός που θέλει έναν άνδρα», γεγονός που παραπέμπει έτσι στη συνειδητή μοιχεία της Κλυταιμνήστρας με τον Αίγισθο. Βλ. αναλυτικότερα για το ζήτημα στο διεξοδικό άρθρο της Zeitlin (1978), 149-84 και Hall (2005), 53-64.

¹⁵⁷ Ο όρος *νυκτίσεμνα*, που χαρακτηρίζει τις προσφορές της Κλυταιμνήστρας, ίσως παραπέμπει στη συνήθη μυστικότητα των μαγικών πρακτικών. Ωστόσο, αυτό το *ἅπαξ λεγόμενον*, παρά την καθιερωμένη σημασία του (*LSJ* s.v. *νυκτίσεμνος*: αυτός που εορτάζεται με σεμνό τρόπο τη νύχτα), ίσως θα μπορούσε να ερμηνευτεί και ως «αυτός που παραπέμπει στη σεμνότητα/μυστικότητα της νύχτας». Η λέξη ίσως ακόμα έχει μια καθαρά τυπική αξία σε δραματικά συμφραζόμενα ή μπορεί να εκφράζει μια προσπάθεια ευσέβειας της Κλυταιμνήστρας, παραπέμποντας στη Νύχτα, μητέρα των Ερινύων.

¹⁵⁸ «Κι χοές χωρίς κρασί και προσφορές νηφάλιες/και δείπνα σεμνά στη νύχτα, που θυσίαζα στη φωτιά της σχάρας/σε ώρες που για κανέναν άλλο θεό δεν είναι». Στα παραπάνω πβ. και Ekroth (2002), 42-43 που αναγνωρίζει την ιδιαιτερότητα των αοίνων προσφορών της Κλυταιμνήστρας πάνω σε *ἐσχάρα*.

¹⁵⁹ Περισσότερα για τα βασικά μοτίβα των προσευχών που στοχεύουν στην εδραίωση της *χάριτος* μεταξύ πιστού και θεού βλ. Puleyn (1997).

¹⁶⁰ Βλ. αναλυτικά Brown (1984), 264 κ. εξ. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. και Henrichs (2019), 77 ο οποίος, εστιάζοντας στην λογοτεχνική ταύτιση Ερινύων και Ευμενίδων, αναφέρεται στη λατρεία τους λέγοντας “Eumenides and Erinyes are often equated in literature but rarely connected in cult. Both dwell beneath the earth and belonged to the dark world of chthonian powers. In their Athenian cult, the Semnai Theai or Eumenides even adopted some of the functions more often reserved for the Erinyes, their darker side”.

σήμερα κομμάτι της «μαγείας» – μολονότι ένα τόσο πολυεπίπεδο θέμα δεν εμπίπτει στη θεματική της παρούσας εργασίας. Πουθενά αλλού ως τώρα στην *Ορέστεια* δεν αναφέρονται ρητά οι προσφορές αυτές στις Ερινύες, όμως φαίνεται, όπως επεσήμανε και ο Rose,¹⁶¹ ότι έχουν σχέση με τη σφαγή του Αγαμέμνονα, όπως αυτή παρουσιάστηκε στο πρώτο έργο της τριλογίας (*Αγαμ.* 1343-45). Αυτό που θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε στη συνέχεια, βάσει ορισμένων κεντρικών αναφορών και θεματικών αξόνων της *Ορέστειας* είναι η ενδεχόμενη βαθύτερη σύνδεση μεταξύ των προσφορών της βασίλισσας στις Ερινύες και της σφαγής του Αγαμέμνονα, όχι ως πράξεις που χαρακτηρίζονται από τη σχέση αιτίου και αιτιατού αλλά ως ανάλογες πράξεις, σε συνάρτηση με την ανάδειξη πλήθους σημείων που θεωρούμε χρήσιμα για την έρευνά μας καθότι, όπως θα δούμε, φέρουν ιδιαίτερη τελετουργική βαρύτητα στηριζόμενοι στις ακόλουθες τρεις παραμέτρους:

Α) Το ακατάπαυστο θυσιαστικό λεξιλόγιο.¹⁶² Είναι γεγονός ότι στην *Ορέστεια*, όλα τα θύματα παρομοιάζονται συνεχώς με σφάγια προς θυσία.¹⁶³ Περισσότερο όλων, όμως,

¹⁶¹ Rose (1958), 106.

¹⁶² Οφείλουμε γενικότερα να θυμόμαστε ότι και οι προαναφερθείσες χοές της Κλυταιμνήστρας προς τις Ερινύες (στ. 107-8: *χοάς τ' αίνους, νηφάλια μειλίγματα*) αποτελούσαν ένα είδος θυσίας [μολονότι βέβαια είθισται οι χοές να αφορούν σε απόδοση τιμής σε νεκρούς, ενώ οι *λοιβές* ή *σπονδές* να αφιερώνονται σε θεούς, τέτοιου είδους συμβάσεις δεν είναι απόλυτες ούτε στον χώρο της τραγωδίας, ούτε στον χώρο της ιστορικής λατρείας. Αναλυτικότερα για τις επιμέρους διαφορές των δύο όρων βλ. σε Casabona (1966), 231-97]. Αξίζει ακόμα να αναφέρουμε την αρχή του Müller [(1835), 180: “Während die Olympischen Götter in ihrer heitern Erhabenheit nur den süßen Dampf der Knochen und des Fetts vom Opfer für sich fordern, begehren die Chthonischen Wesen durch Fleisch – und Blutkost am Leben Antheil zu nehmen, und das Opferthier ganz für sich zu haben” – πβ. και Burkert (1966), 103 που ορθώς υποστηρίζει ότι η παραπάνω διάκριση δεν είναι σε καμία περίπτωση απόλυτη], ο οποίος υποστηρίζει ότι το είδος της εκάστοτε θυσίας εξαρτάται από τη φύση του κάθε θεού. Ωστόσο η εν λόγω διάκριση δε φαίνεται να επιβεβαιώνεται από τη θρησκευτική ζωή των κλασικών αιώνων όπου γενικά είναι σύνηθες κατά την απόδοση λατρείας σε σχετικά επικίνδυνες ή χθόνιες θεότητες και ήρωες να αποφεύγεται το κρασί ως υγρή προσφορά, αντ' αυτού, όπως παρατηρεί και ο Henrichs (2019), 72, ιδίως υποσημ. 15, αναφερόμενος στη λατρεία των Σεμνών ή Ευμενίδων της Αθήνας, οι προσφορές περιελάμβαναν κατά βάση γάλα, νερό και μέλι, ενίοτε συνοδευόμενες με θυσιαστικά αρτοσκευάσματα (*πόπανα*). Βλ. ακόμα Henrichs (1983), 88-100 και (2019), 71-74 με υποσημ. 10, ο οποίος αναφέρει ότι είναι σύνηθες πριν τις αιματηρές θυσίες να προηγούνται προσφορές που δεν είχαν ως βάση τους το κρασί [σε αυτό πβ. και Medda (2017), 53 σχόλιο στ. 69-71], Schlesier (1992), 47-50, Scullion (1994), 77-92 και 112-17, Pirenne – Delforge (2011), 117-47. Παρατηρούμε λοιπόν ότι στο σημείο αυτό ο Αισχύλος δεν απομακρύνεται, αλλά αντλεί από τη θυσιαστική πρακτική της εποχής του, ενδεχομένως στο πλαίσιο εξυπηρέτησης μίας ακόμη δραματικής σκοπιμότητας, της σύνδεσης Ερινύων με τις Σεμνές του Αρείου Πάγου (βλ. για το ζήτημα κυρίως Henrichs (2019), 72-3 με υποσημ. 15 ενώ πβ. τις άοινες χοές (*ὕδατος, μελίσσης, μηδὲ προσφέρειν μέθυ*) του Οιδίποδα στις Ευμενίδες (*Οιδ.Κ.* 469–81). Τέλος, ενδιαφέρον παρουσιάζει η συνεχής εμμονή των Ερινύων με το αίμα σε συνάρτηση με τη γενικότερη αναλογία μεταξύ κρασιού και αίματος και της επιλογής της Κλυταιμνήστρας να τιμήσει τις θείαινες με άοινες προσφορές, όπως επίσης και η ενδεχόμενη χρήση του οίνου από τον Απόλλωνα ως μέσου προσωρινής αδρανοποίησης των τιμών των Ερινύων, όπως προκύπτει από τους στ. 727-8: *σύ τοι παλαιὰς διανομὰς καταφθίσας/οἶνω παρηπάφης ἀρχαίας θεάς*.

¹⁶³ Περισσότερα για τα επιμέρους στοιχεία των ανθρωποθυσιών στην *Ορέστεια* βλ. Zeitlin (1965), Burkert (1966), 119-21 και Pucci (1992), 513-40. Το ίδιο μοτίβο επανέρχεται και στις *Ευμενίδες*, και χρησιμοποιείται συστηματικά για τον Ορέστη (π.χ. 305: *πρὸς βομῶν σφαγείς*, 328: *τεθυμένω*).

αυτό το απειλητικό πλαίσιο περιβάλλει τον Αγαμέμνονα. Εκτός από την ιδιαίτερη τελετουργική διάσταση της σκηνης που προετοιμάζε την επικείμενη δολοφονία του, ως θύμα θυσίας χαρακτηρίζεται από την Κασσάνδρα (*Αγαμ.* στ. 1056-7: *έστίας μεσομφάλου/έστηκεν ήδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πάρος· 1092: ἀνδρὸς σφαγεῖον καὶ πέδον ῥαντήριον*) και από την ίδια την Κλυταιμνήστρα, η οποία μάλιστα παραδέχεται ότι αφιέρωσε τη σφαγή του άντρα της στην Δίκη και την Ερινύα της Ιφιγένειας (στ. 1432-3: *Δίκην,/Άτην Έρινύν θ', αἷσι τόνδ' έσφαζ' έγώ*). Και πάλι, πρώτη η Κλυταιμνήστρα επαναφέρει το μοτίβο της θυσίας στις *Ευμενίδες*, όπου, αν και προηγουμένως έκανε λόγο για σπονδές, τώρα χρησιμοποιεί το *έθνον*.¹⁶⁴ Στο ίδιο πλαίσιο, ακόμα και η πρακτική του *μασχαλισμοῦ* που, όπως είδαμε, εξυπηρετεί συγκεκριμένη σκοπιμότητα, στο νέο θυσιαστικό πλαίσιο που συλλαμβάνει, κατά τη γνώμη μας ο Αισχύλος, μπορεί να διαδραματίσει νέο ρόλο, ως μίμηση της παραδοσιακής θυσίας. Όπως το εκάστοτε ζώο μετά τη σφαγή του τεμαχίζεται,¹⁶⁵ έτσι και το νεκρό σώμα του Αγαμέμνονα υποβλήθηκε στην ίδια διαδικασία. Ακόμα και ο χώρος της σφαγής, τα λουτρά¹⁶⁶ (*λέβης* – πβ. *Χοηφ.* 1072-2: *λουτροδάικτος δ' ὄλετ' Αχαιῶν/πολέμαρχος ἀνήρ*) μοιάζει να παραπέμπει, μεταξύ άλλων, στο νερό που χρησιμοποιείται κατά το τελετουργικό πλύσιμο που προηγείται της θυσίας (*χέρνιψ*)¹⁶⁷ ενώ ακόμα ίσως να ανακαλεί ειρωνικά

¹⁶⁴ Ο παρατατικός, *έθνον*, αντί ενός αναμενόμενου αορίστου, *έθυσα* (εάν πράγματι αναφέρεται στη σφαγή του Αγαμέμνονα), μπορεί να αιτιολογηθεί αν συμπεριλάβουμε και τη δολοφονία της Κασσάνδρας στο πλαίσιο αυτής της ιδιότυπης θυσίας. Ωστόσο, πβ. και Sommerstein (2004), σχολ. στ. 109, αναφορικά με τη χρήση του ρήματος.

¹⁶⁵ Βλ. Burkert (1993) 135-40 και ιδιαίτερα 137, για την πρακτική του τεμαχισμού.

¹⁶⁶ Μολονότι το ζήτημα της σφαγής του Αγαμέμνονα στο λουτρό πρώτη φορά εμφανίζεται εναργώς στον Αισχύλο (*Αγ.* 1540, *Χοηφ.* 985, *Ευμ.* 633), όπως παρατηρεί και ο Sommerstein (2016), 221, δεν αποτελεί αποκλειστική καινοτομία του ποιητή· μάρτυρες για το παραπάνω καθίστανται οι εικαστικές απεικονίσεις της σκηνης της σφαγής [ενδεικτικά βλ. *LIMC* s.v. Αγαμέμνων 91 & 94, ενώ πιο σημαντική απεικόνιση του γεγονότος να φέρει ένα αγγείο των μεσών του 5ου αιώνα (περ. 460 π.Χ., *LIMC* s.v. Αγαμέμνων 89), όπου αποτελεί και την μοναδική σωζόμενη εικαστική πραγμάτευση της σκηνης από τον χώρο της Αττικής πριν την *Ορέστεια*]. Γενικότερα για το ζήτημα της σφαγής στα λουτρά βλ. Duke (1954), 325-330 ενώ για μία ενδιαφέρουσα προσέγγιση στο πλαίσιο σύνδεσης του μύθου με την ιστορική πραγματικότητα πβ. Murray (1911), 225-27 που υποστηρίζει ότι η εκδοχή της σφαγής του βασιλιά στο μπάνιο, οφείλεται στην αρχαιολογική εύρεση – ήδη από την αρχαιότητα – ενός ακρωτηριασμένου πτώματος από τις Μυκίνες εντός μίας *δροίτης*, ξύλινου λουτροῦ που στην περίπτωση αυτή χρησίμευσε ως φέρετρο, και αποτέλεσε αφορμή για τη σύνθεση του μύθου ενός βασιλιά που δολοφονήθηκε στο λουτρό του, που αργότερα συνδέθηκε με τον Αγαμέμνονα.

¹⁶⁷ Η ίδια πρακτική του τελετουργικού εξαγνισμού με νερό που προηγείται της θυσίας επιβεβαιώνεται από την Κλυταιμνήστρα στον *Αγαμέμνονα* (στ. 1037-38: *κοινωνὸν εἶναι χερνίβων, πολλῶν μέτα/δούλων σταθεῖσαν κτησίῳ βωμοῦ πέλας*)., που καλεῖ την Κασσάνδρα να εισέλθει στο παλάτι προκειμένου να λάβει μέρος ως δούλη και κατά συνέπεια μέλος του οίκου του Αγαμέμνονα [για το στοιχείο τελευταίο πβ. και Medda (2017), 134, σχόλιο στ. 1036-7, ο οποίος αναφέρει ότι η συμμετοχή των νεοαποκτηθέντων δούλων στις χέρνιβες επικυρώνει τη συμμετοχή τους στον εκάστοτε οἶκο]. Όπως επισημαίνει και ο Thomson (1966), 28 η Κλυταιμνήστρα στο σημείο αυτό παρουσιάζεται η τελετάρχης ιέρεια και η Κασσάνδρα ως υποψήφια μύησης στην επακόλουθη θυσιαστική τελετή. Σε ανάλογο κλίμα πβ. και Collard (2006), 145-6 για το έκδηλο τελετουργικό πλαίσιο της σκηνης. Ακόμα, αναγνωρίζοντας την

και το οφειλόμενο νεκρικό λουτρό, ενόσω ο Αγαμέμνων είναι ήδη ζωντανός.¹⁶⁸

Β) Η παρουσία των Ερινύων στον *Αγαμέμνονα*. Έχει ήδη επισημανθεί ότι οι θεότητες, αν και γίνονται ορατές στους θεατές μόλις στην τελευταία τραγωδία, είναι συνεχώς παρούσες και παρακολουθούν αθέατες τα τεκταινόμενα. Μία ιδιαίτερη αναφορά της Κασσάνδρας κατά το τέταρτο επεισόδιο του *Αγαμέμνονα*, λίγες μόλις στιγμές πριν τους φόνους της ίδιας και του βασιλιά, συνδέει άμεσα τις Ερινύες με τα όσα έπονται (στ. 1186-90): *τήν γάρ στέγην τήνδ' οὔ ποτ' ἐκλείπει χορὸς [...] συγγόνων*¹⁶⁹ *Ἐρινύων*. Έτσι, η εμφάνιση των αιμοδιψών Ερινύων σε ένα τόσο κομβικό σημείο για την εξέλιξη της πλοκής, ακριβώς πριν τη σφαγή, φαίνεται πως συμφωνεί με τα *νηφάλια μειλίγματα* και τα *νυκτίσεμνα δείπνα*, τα οποία υπενθυμίζει η Κλυταιμνήστρα.

Γ) Η αρχή της ανταποδοτικότητας. Η μορφή της δικαιοσύνης που πρεσβεύει η Κλυταιμνήστρα και εκφράζεται μέσω της δράσης των Ερινύων στηρίζεται στην ανταποδοτική τιμωρία: ο δράστης οφείλει να υποφέρει ακριβώς όπως υπέφερε το θύμα του,¹⁷⁰ ο δε φόνος μπορεί να εξαγνιστεί μόνο με έναν νέο φόνο που θα επαναφέρει την πλάστιγγα της κοσμικής νομοτέλειας στην πρότερη ισορροπία της. Η κύρια δικαιολογία που προβάλλεται συνεχώς από την Κλυταιμνήστρα για τη σφαγή του συζύγου της είναι η προγενέστερη θανάτωση της κόρης τους Ιφιγένεια, πριν την έναρξη της τρωικής εκστρατείας, μια θανάτωση που ανέκαθεν λαμβάνει τον χαρακτήρα θυσίας, όπως επισημαίνει και η ίδια η Κλυταιμνήστρα (*Αγαμ.* 1417: *ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα, φιλτάτην ἐμοῖ*).¹⁷¹ Η βασίλισσα στο σημείο αυτό μάλιστα φαίνεται πως

τραγική ειρωνεία της σκηνής, ο Seaford (2023), 284 παρατηρεί: “the sacrificial victim too was sprinkled with the *χέρνιβες* and, indeed, the killing of Cassandra is described as a sacrifice (1297–98)”.

¹⁶⁸ Βλ. αναλυτικότερα για το ζήτημα σε Zografou (2005), 206-208. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. και Seaford (2023), 285 που εντοπίζει την παραπάνω τραγική ειρωνεία που περιβάλλει τη σφαγή του Αγαμέμνονα σχολιάζοντας “Agamemnon did in a sense receive funerary praise – albeit (again) when he was still alive”.

¹⁶⁹ Με τον όρο *συγγόνων* φαίνεται πως ένα ακόμη οικογενειακό έγκλημα βρίσκει το προσήκον τέλος του, αυτό του Ατρέα, μεταφερόμενο στον γιο του, Αγαμέμνονα.

¹⁷⁰ Ο Sommerstein (2004), 48 εύστοχα αναγνωρίζει σε αυτή την μορφή δικαιοσύνης τον νόμο του *δράσαντος παθεῖν*. Σε ανάλογο πλαίσιο βλ. και Gagarin (1978), 117 ο οποίος, αναφορικά με το τέλος των Ευμενίδων παρατηρεί: “The end of *Eumenides* thus presents us with a general resolution of the forces that were in conflict at the beginning and through most of the trilogy. The cycle of *δράσαντι παθεῖν* has not been eliminated, but is altered from a pattern of doing and suffering evil to one of doing and suffering good [...] and the bloody *ἔρις* (‘strife’) of Agamemnon and Choephoroi is transformed into the creative *ἔρις* (‘competitive striving’) of *Eumenides*.”

¹⁷¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι όλες οι δολοφονίες της τριλογίας λαμβάνουν τον χαρακτήρα της θυσίας – εν προκειμένω ανθρωποθυσίας – εφόσον οι θύτες συστηματικά χρησιμοποιούν θυσιαστικό λεξιλόγιο αυταπατώνμενοι ότι δε σκοτώνουν αλλά θυσιάζουν. Προσδίδουν ιερότητα και αίσθημα δικαιοσύνης σε συγγενικούς φόνους, ενώ ταυτόχρονα αδυνατούν να συνειδητοποιήσουν την επικείμενη τιμωρία που τους καταδιώκει για το αίμα που έχυσαν, καθώς θεωρούν ότι, ως θυσίες, όλες οι πράξεις τους δικαιολογούνται πλήρως και ο κύκλος βίας των Πελοπιδών σταματά με αυτούς. Για όλα τα παραπάνω

λειτουργεί ως *βοηθός*¹⁷² που, με τη δημόσια καταγγελία του εγκλήματος (*βοή*), το κρατά ζωντανό στη μνήμη, το επαναφέρει στο δραματικό παρόν και υπογραμμίζει την αναγκαιότητα τιμωρίας.¹⁷³ Σε αυτή την αιματηρή μορφή δικαιοσύνης εντός της οποίας κινούνται οι χαρακτήρες, ως εκδίκηση για τη θυσία της Ιφιγένειας δεν αρκεί απλώς η δολοφονία του Αγαμέμνονα. Ο θάνατός του πρέπει να ενταχθεί σε συμφραζόμενα θυσίας, όπως και γίνεται, παρουσία Ερινύων. Υπό αυτό το πρίσμα διακρίνουμε ακόμα και μία αντινομική εξισορρόπηση στο γενικότερο πλαίσιο ιδιαιτερότητας της τελετουργικής δράσης: η θυσία της Ιφιγένειας στην Άρτεμη αποπληρώνεται με την επακόλουθη θυσία του Αγαμέμνονα προς τις χθόνιες Ερινύες.

Φαίνεται λοιπόν και από τα παραπάνω ότι η σφαγή του Αγαμέμνονα δεν είχε απλώς τον χαρακτήρα του φόνου, αλλά αποκτά την τελετουργική διάσταση της θυσίας. Το θέμα των ανθρωποθυσιών, μολονότι ανακαλεί στη σύγχρονη σκέψη μια ιδιαίτερα σκοτεινή πτυχή ορισμένων μεταγενέστερων μαρτυρημένων νεκρομαντικών τελετουργιών, δεν τέμνεται, κατά την εποχή που εξετάζουμε, με τις τελετουργικές πρακτικές που μελετάμε. Το κοινό χαρακτηριστικό που μπορούμε να εντοπίσουμε μεταξύ του τελετουργικού της κατάδεσης και της ανθρωποθυσίας, είναι ότι συχνά στους καταδέσμους (κυρίως στους μεταχριστιανικούς) το θύμα αφιερώνεται, εναποτίθεται – ή ακόμα και προσφέρεται στις θεϊκές δυνάμεις, γεγονός που διαφαίνεται και από το έντονο θυσιαστικό λεξιλόγιο που εντοπίζεται [λ.χ. *DT* 109 (1.7): *εὐαγγέλια θύσω*,¹⁷⁴ *DT* 10 (1.4-5): *ἀνατί[θ-/ημι] Δωροθέαν*].¹⁷⁵ Παράλληλα, προσπαθήσαμε να συσχετίσουμε τη θυσία του βασιλιά με τις προαναφερθείσες προσφορές της

βλ. αναλυτικά σε Zeitlin (1965), 463-508 η οποία, αναφερόμενη στην *Ορέστεια*, παρατηρεί (σελ. 495): “murder is not murder but sacrifice”.

¹⁷² Περισσότερα για την ορολογία βλ. Γκαστή (2003), 159 και κυρίως υποσημ. 137

¹⁷³ Την ίδια λειτουργία (που χαρακτηρίζει σχεδόν ολοκληρωτικά την Ηλέκτρα των *Χοηφόρων*), φαίνεται πως αναλαμβάνει η Κλυταιμνήστρα και εδώ, ως φάντασμα, υπενθυμίζοντας τη μητροκτονία, ενώ εφιστά προσοχή στις πληγές της (στ. 102-3). Χωρίς κανέναν ζωντανό σύμμαχο για να την εκδικηθεί, η Κλυταιμνήστρα γίνεται *βοηθός* του εαυτού της.

¹⁷⁴ Ο συγκεκριμένος κατάδεσμος αποτελεί και την μοναδική περίπτωση όπου ο *defigens* υπόσχεται να προσφέρει θυσίες στις επικαλούμενες θεότητες αν φέρουν σε πέρας το αίτημα της εγχάρακτης κατάρας (βάσει της αρχής *da ut dem*). Περισσότερα για ενδεχόμενες θυσιαστικές προσφορές ή υποσχέσεις κατά την πρακτική των καταδέσμων βλ. σε Edmonds (2022), 10-12. Ταυτόχρονα, έντονο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος κατάδεσμος του 3^{ου} αι. π.Χ., η τελετουργική διάσταση του οποίου αποτυπώνεται και σε επίπεδο γραφής (από κάτω προς τα πάνω και από τα αριστερά προς τα δεξιά), απευθύνεται στον Κάτοχο Ερμή και στις Φίλες *Πραξιδικας*, τις θεότητες που, όπως είδαμε, παρουσιάζουν μια συσχέτιση με τις Ερινύες.

¹⁷⁵ Ανάλογο μοτίβο καταδέσμων βλ. και παρακάτω σελ. 73, ενώ για τη χρήση των συγκεκριμένων ρημάτων που παραπέμπουν σε «αφιέρωση» βλ. Eidinow (2007), 145. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. και Casabona (1966), vi ο οποίος επισημαίνει ότι ο τρόπος χρήσης του «θύω» φανερώνει ότι δεν υπήρχε σαφής διάκριση μεταξύ των εννοιών της θυσίας και της αφιέρωσης (：“Pourant, des emplois dialectaux de θύω, par exemple, montrent qu'il n'y a pas de frontière très nette entre ce que nous nommons «sacrifice» et «consécration”).

Κλυταιμνήστρας στις Ερινύες. Έτσι, η σχέση τους δεν παραπέμπει απαραίτητα στις καθιερωμένες σχέσεις λάτρη και θεού αλλά αποκτά μία πιο ιδιωτική και προσωπική διάσταση, στοιχείο που επιβεβαιώνεται εξετάζοντας τον λόγο της Κλυταιμνήστρας στο σύνολό του.

Πριν κλείσουμε το παρόν κεφάλαιο, θα κάνουμε λόγο για τους χαρακτηρισμούς που χρησιμοποιεί η Κλυταιμνήστρα, στην προσπάθειά της να ενεργοποιήσει τις *Άρὰς* της. Έχει επαρκώς υποστηριχθεί¹⁷⁶ ότι στις προσευχές και τους ύμνους, τα επίθετα μέσω των οποίων οι θεοί γίνονται αντικείμενο επίκλησης, συχνά παραπέμπουν σε αυτές ακριβώς τις ιδιότητες ή τιμές των εκάστοτε θεών, την ενεργοποίηση των οποίων έχει ανάγκη ο προσευχόμενος.¹⁷⁷ Έτσι και ο λόγος της Κλυταιμνήστρας διανθίζεται από χαρακτηρισμούς και προσδιορισμούς απευθυνόμενους προς τις Ερινύες, με σκοπό να ενεργοποιήσει την βλαπτική τους διάσταση. Τρία εξ αυτών, παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον λόγω της συνάφειάς τους με την καταδεδσμική πρακτική και θα μελετηθούν ξεχωριστά.

Αρχίζουμε με το πιο αναμενόμενο: Η Κλυταιμνήστρα αποδίδει στις Ερινύες το χαρακτηριστικό των *χθονίων* θεοτήτων, όπως προκύπτει από τη χρήση του εμπρόθετου (στ. 115): *ὧ κατὰ χθονὸς θεαί*. Φυσικά, όπως ήδη αναφέραμε, ο συγκεκριμένος όρος αποτελεί συνήθη προσφώνηση, όχι μόνο για υποχθόνιες θεότητες αλλά και για όσες έχουν μια άμεση αλληλεπίδραση με τη γη, τη γονιμότητα και το θνητό επίπεδο δραστηριότητας. Ωστόσο, στον χώρο της κατάδεσης, με τον οποίον φαίνεται να μοιράζεται ορισμένα κεντρικά κοινά στοιχεία και η επίκληση της Κλυταιμνήστρας, το επίθετο που προκύπτει από τον εν λόγω τοπικό προσδιορισμό, ο *(κατα)χθόνιος* κυριαρχεί, καθώς το μεγαλύτερο ποσοστό αθηναϊκών καταδέσμων των κλασικών αιώνων, που περιλαμβάνουν το όνομα κάποιου θεού, το συνοδεύουν από το συγκεκριμένο επίθετο.¹⁷⁸ Για παράδειγμα: *DT 69a (l.5): [πρὸς] Ἑρμῆν χθόνιον*.¹⁷⁹ *DTA*

¹⁷⁶ Βλ. γενικά σε Furley, Bremer (2001), κυρίως σελ. 63.

¹⁷⁷ Τόσο οι ορφικοί ύμνοι, όσο και οι μαγικοί πάπυροι φαίνεται πως κάνουν «κατάχρηση» αυτής της πρακτικής. Στην προσπάθειά τους να επιφέρουν την επιφάνεια παντοδύναμων θεών, χρησιμοποιούν έναν ορμαθό επιθέτων, ώστε να διεγείρουν όλες τις πτυχές του εκάστοτε θεού. Βλ. περισσότερα σε Suárez de la Torre (2012), 281-82.

¹⁷⁸ Σχεδόν με την ίδια συχνότητα συναντάμε και το επίθετο *κάτοχος* ή *κατούχιος*. Κατά βάση προσδιορίζει τον Ερμή, αλλά όχι αποκλειστικά. Π.χ. *DTA 100a (l.8): Ἑρμῆ κάτοχ(ε) κάτοχος/ἴσθι*. *SGD 75a (l.1): Ἑρμῆ κά[τ]οχε κα(ι) Γῆ κάτοχε κα(ι) Φρεσσ[ε]φόνη*. Για περισσότερα βλ. Zografou (2021), 197-200 και Galoppin (2021), 141-47. Παράλληλα βλ. Bremmer (2010), 19 για μια καταγραφή όλων των επιθέτων του Ερμή στους καταδέσμους και τη συχνότητα εμφάνισής τους.

¹⁷⁹ Το ίδιο ονοματικό σύνολο (σε κλητική) συναντάμε στον εναρκτήριο στίχο των *Χοηφόρων*: *Ἑρμῆ χθόνιε*. Μολονότι η φράση εδώ δεν ανταποκρίνεται στη χρήση της κατά τους καταδέσμους, φαίνεται πως στο σημείο αυτό ο Αισχύλος, συνειδητά ή μη, αντιστρέφει το είδος του επιστολικού καταδέσμου,

107a (1.1-2): *πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον καὶ [τὴν Ἑ]/-κάτην χθονίαν*. Σπανιότερα, συναντάμε και τις ίδιες τις Ερινύες σε καταδεσμικά κείμενα με τη χθόνια ιδιότητά τους, π.χ. *DT* 31 (1.23): *Ἑρινύες ὑποχθόνιοι*.¹⁸⁰ Είναι σαφές ότι στις περιπτώσεις των καταδέσμων, όπως και στον λόγο της Κλυταιμνήστρας, η ιδιότητα των θεών ως χθόνιων τονίζεται βάσει της φύσης της παράκλησης, που είναι η βλαπτική κατάρα, η καταστροφή των θυμάτων, η σύνδεσή τους με το υποχθόνιο βασίλειο του Ἄδη.

Συνεχίζουμε με τη δεύτερη βασική επίκληση που χρησιμοποιείται για τις Ερινύες, αυτή της *δρακαίνης*, δηλαδή του φιδιού (στ. 128: *δεινῆς δρακαίνης ἐξεκῆρναν μένος*), που εμφανίζεται συχνά καθ' όλη την *Ορέστεια* σε απειλητικά συμφραζόμενα. Το ερπετό βέβαια χαρακτηρίζεται από εξαιρετικά πυκνή συμβολική πολυσημία, ως εκ τούτου το ενδιαφέρον μας στην παρούσα παράγραφο επικεντρώνεται κυρίως στο γεγονός ότι αποτελούσε συχνά τρομακτικό σύνθετο υβριδικών μυθολογικών μορφών. Αρχικά, και ως συνέχεια της προηγούμενης παραγράφου, η χθόνια διάσταση του φιδιού ήταν επικρατής σε ορισμένα μυθολογικά και θρησκευτικά επίπεδα. Ο Εριχθόνιος (ή Ερεχθέας) λ.χ., επώνυμος ήρωας και δεύτερος μυθολογικός βασιλιάς της Αθήνας, απευθείας γεννημένος από τη γη, συνεχώς απεικονίζεται με σώμα φιδιού και αποτελούσε την αφορμή που οι Αθηναίοι διαχρονικά υπερασπίζονταν την αυτοχθονία τους, ενώ συχνά, η αρχαιοελληνική συνείδηση ήθελε τους νεκρούς να εμφανίζονται με τη μορφή φιδιού.¹⁸¹ Ακόμα και η ίδια η φύση του ερπετού, που προκαλεί φόβο και ανησυχία, η ταχύτητά του και η αιφνίδια εμφάνιση και εξαφάνισή του, είναι χαρακτηριστικά τα οποία μπορούν με σιγουριά να αποδοθούν στις Ερινύες του Αισχύλου. Ήδη από τις *Χοηφόρους* οι Ερινύες περιγράφονται από τον Ορέστη

που είδαμε πιο πριν, όπου ένας νεκρός μεταφέρει το μήνυμα στην χθόνια θεότητα. Στις *Χοηφόρους* ο Ορέστης ζητά από τον Ερμή (λόγω της φύσης του ως αγγελιαφόρου και της δυνατότητάς του να επισκέπτεται τον Ἄδη) να μεταφέρει τις παρακλήσεις του στον Αγαμέμνονα, ώστε ο νεκρός πατέρας του να δράσει. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι η επίκληση λαμβάνει χώρα πάνω από τον τάφο του βιαιοθάνατου Αγαμέμνονα. Στα παραπάνω πβ. και Kuhle (2020), 203-4 για την ιδιαίτερη επίκληση στον χθόνιο Ερμή από τον Ορέστη, που, μεταξύ άλλων, ενεργοποιεί και την ιδιότητα του θεού ως φύλακα της ιδιοκτησίας και προστάτη των πατρικών δικαιωμάτων, ενώ βλ. γενικά σσ. 197-205 για τη «χθόνια» διάσταση του θεού. Ταυτόχρονα, περισσότερα για τον Ερμή χθόνιο και τη συχνή εμφάνισή του με την Εκάτη *χθονία* βλ. Zografou (2010), 198-201, με βιβλιογραφία και (2021), 191 κυρίως υποσημ. 16 για την επίκληση στον Ερμή, στον χώρο της τραγικής ποίησης, κατά την απόπειρα των πρωταγωνιστών να επικοινωνήσουν με τους νεκρούς καθώς και Galoppin (2021), 147-54.

¹⁸⁰ Σαν αυτό και τα *DT* 22 (1.36), 25 (1.25), 29 (1.23), 30 (1.29), 31 (1.23), 33 (1.28), 35 (1.23), με κοινή προέλευση και (πιθανότατα) χαράκτη των καταδέσμων. Ταυτόχρονα το συγκεκριμένο επίθετο, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι πολύ συχνά αποδίδεται σε θεότητες που δεν είναι κατεξοχήν «χθόνιες» φαίνεται να σηματοδοτεί ότι και οι ίδιες οι Ερινύες δεν βρίσκονται μονίμως κάτω από τη γη. Ωστόσο βέβαια οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Αισχύλος καθιστά σαφές πως οι Ερινύες του εδράζουν κάτω από τη γη, τουλάχιστον με την ιδιότητά τους ως *Ἀρῶν* (στ. 417: *Ἀραὶ δ' ἐν οἴκοις γῆς ὑπαὶ κεκλήμεθα*).

¹⁸¹ Για τα παραπάνω βλ. Burkert (1993), 474 και 408-9 αντίστοιχα.

τυλιγμένες με φίδια (στ. 1049-50: *πεπλεκτανημέναι/πυκνοῖς δράκουσιν*), πιθανώς απεικονίζονται με φίδια στα μαλλιά στις *Ευμενίδες* (σε αυτό εξυπηρετεί και η συσχέτισή τους με Γοργόνες από την Πυθία στην αρχή),¹⁸² ενώ με φίδια συνδέονται και στην μεταγενέστερη λογοτεχνική και εικονογραφική παράδοση. Η σχέση του φιδιού με την έκφραση της «μαγείας» κατά τα κλασικά χρόνια δεν υπάρχει,¹⁸³ όμως από την ύστερη ελληνιστική εποχή και έπειτα, όπου οι κατάδεσμοι γίνονται πιο περίπλοκοι, εμπλουτίζονται με σχέδια, *χαρακτήρες* και *σύμβολα*, όπου, μεταξύ μιας πανδαισίας συμβόλων, τα φίδια απεικονίζουν σχηματικά τους ίδιους τους δεσμούς που δένουν το θύμα του καταδέσμου.¹⁸⁴ Τέλος, μία ακόμη λειτουργία του φιδιού, που φαίνεται πως συνδέεται με τη γενικότερη φύση των Ερινύων, είναι η ταυτόχρονη απειλητική και ευεργετική ιδιότητά του. Η μυθολογία βρίθει τερατόμορφων απεικονίσεων που περιλαμβάνουν το φίδι (Εχιδνα, Μέδουσα, Χίμαιρα), ενώ η θανατηφόρα του δράση αποτελεί συχνά αντικείμενο μυθικών διηγήσεων (θάνατος του Λαοκόωντα και των γιων του, θάνατος Ευρυδίκης). Το ίδιο ερπετό ωστόσο, ιερό στον θεραπευτή Ασκληπιό,¹⁸⁵ αποτελούσε βασική μέθοδο ίασης στο Αμφιαράειο του Ωρωπού.¹⁸⁶ Με ανάλογο τρόπο αυτή η διττή φύση του φιδιού χαρακτηρίζει τις *δρακαίνες* Ερινύες της τραγωδίας. Είναι οι θεότητες που μπορούν να προκαλέσουν συθέμελο αφανισμό, αλλά και να ευεργετήσουν πλήρως την πόλη, έπειτα από τη μεταστροφή τους σε Σεμνές, όπως και οι ίδιες θα δηλώσουν με ευλογίες τους στην *έξοδο* του έργου (στ. 916-1020).

¹⁸² Αυτό επιβεβαιώνει και ο Πανσανίας (1.28.6): *πρῶτος δέ σφισιν Αἰσχύλος δράκοντας ἐποίησεν ὁμοῦ ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ θριζὶν εἶναι*. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. ακόμα και τον τρόπο που παρουσιάζεται η Εκάτη στους *Ριζοτόμους* του Σοφοκλή, fr. 535 TrGR, στ. 2-6: *τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος [...] στεφανωσαμένη δρυὶ καὶ πλεκταῖς/ὥμῶν σπείραισι δρακόντων*.

¹⁸³ Μια έμμεση σύνδεση των αθηναϊκών καταδέσμων με την ιδιαίτερη «πλευρική κυμάτωση» που κινούνται τα φίδια διαφαίνεται από τη γραφή *βουστροφηδόν*, που αποτυπώνεται ενίοτε και στους καταδέσμους με την χαρακτηριστική εναλλασσόμενη φορά της (DTA 40-46). Πβ. και Collins (2008), 66-7, που ορθώς επισημαίνει ότι η χρήση του συγκεκριμένου τρόπου γραφής σε καταδέσμους αποδίδει και μία οπτική διάσταση του δεσίματος που επιδιώκεται.

¹⁸⁴ Τα πιο αντιπροσωπευτικά παραδείγματα αυτής της κατηγορίας καταδέσμων αποτελούν τα no 5 και 13 του καταλόγου του Gager (1992). Και στις δύο περιπτώσεις το θύμα παρουσιάζεται ακινητοποιημένο και δεμένο με δεσμούς που απεικονίζονται ως σώματα φιδιών, τα κεφάλια των οποίων είναι απειλητικά στραμμένα στα πρόσωπα των θυμάτων. Παράλληλα το φίδι αποτελεί συχνή επίκληση και συστατικό μαγικών συνταγών στους μαγικούς παπύρους. Ενδεικτικά, PGM III, 670, PGM XII, 408-10, PGM XXIX, 20. Συχνότερα, προτείνεται η κατασκευή σφραγίδας που απεικονίζει τον *ούροβόρο ὄφιν*: PGM VII, 586-7, PGM XII, 204 (σε αυτά πβ. και SGD 161).

¹⁸⁵ Το φίδι αποτελεί ακόμα *ἐπιφάνεια* του ίδιου του θεού: Πανσ. 2.10.3: *φασὶ δέ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων δράκοντι εἰκασμένον*.

¹⁸⁶ Πβ. Αριστ. *Αμφιάρως*, fr. 28 (K-A): *καὶ τοὺς μὲν ὄφεις οὓς ἐπιπέμπεις/ἐν κίστη που κατασήμεναι/καὶ παῦσε φαρμακοπολῶν*. Για περισσότερα βλ. και Ogden (2001), 85.

Ο τελευταίος όρος που θα εξετάσουμε, δίνει και πάλι μια ζώομορφη διάσταση στις θεαινες και αφορά στη σύνδεση των Ερινύων με κυνηγετικά σκυλιά,¹⁸⁷ που γίνεται από την Κλυταιμνήστρα, έπειτα από μια ξαφνική αντίδραση των κοιμισμένων θεοτήτων, που ενδεχομένως ονειρεύονται την καταδίωξη του Ορέστη,¹⁸⁸ πιθανώς συνοδευόμενη από νευρώδεις κινήσεις τους (στ. 131-2: *ὄναρ διώκεις θῆρα, κλαγγαίνεις δ' ἄπερ/κύων*). Δύο είναι, φυσικά, τα διαχρονικά και αναπόσπαστα στοιχεία του σκύλου: η αφοσίωση, πράγμα ευκόλως αντιληπτό και σε επίπεδο κειμένου, αν αναλογιστούμε την επιμονή των Ερινύων για απονομή δικαιοσύνης, και η κυνηγετική τους φύση. Το κυνήγι αποτελεί ένα βασικό μοτίβο της τριλογίας,¹⁸⁹ με συνεχή χρήση κυνηγετικού λεξιλογίου και σχέσεις θηρευτή-θηράματος μεταξύ των πρωταγωνιστών, ενώ οι Ερινύες, που ήδη έχουν χαρακτηριστεί ως σκύλες από τη βασίλισσα (*Χοηφ.* 924: *μητρὸς ἐγκότους κύνας*), επιβεβαιώνουν αυτή τους τη λειτουργία όταν συνεχίσουν την καταδίωξή τους ακολουθώντας, σα λαγωνικά, τα νοητά ίχνη αίματος που αφήνει πίσω του ο Ορέστης κατά τη φυγή του (στ. 245-6: *ἔπου δὲ μηνυτῆρος ἀφθελκτου φραδαῖς/τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρόν*), μολονότι, εν αντιθέσει με την προηγούμενη περίπτωση, στον Αισχύλο δεν προκύπτει ότι η εμφάνισή τους παραπέμπει σε σκύλο.¹⁹⁰ Ένα ακόμα κοινό στοιχείο μεταξύ των θεοτήτων και του ζώου που παρομοιάζονται αποτελεί η υποτίμησή τους στην αθηναϊκή σκέψη που εκφράζεται και μέσω της παρεμπόδισής τους σε ιερούς χώρους και μέρη λατρείας.¹⁹¹ Το σημαντικότερο σημείο, ωστόσο, που προκύπτει από τη συσχέτιση Ερινύων με σκύλες αποτελεί η σύνδεσή τους με την Εκάτη, θεά που συνδέεται άμεσα με τα συγκεκριμένα ζώα.¹⁹² Η κεντρική θέση της Εκάτης στο γενικό πλαίσιο της μαγείας δεν προκύπτει μόνο από τις μυθολογικές παραδόσεις αλλά, πολύ περισσότερο από την ιστορική έκφρασή της στο πεδίο των καταδέσμων, όπου, ιδιαίτερα η χθόνια υπόστασή της,

¹⁸⁷ Περισσότερα για την απεικόνιση των Ερινύων (και Κηρών) ως κυνηγετικών σκυλιών βλ. ιδιαίτερα Mainoldi (1984), 48-49 ενώ βλ. ιδιαίτερα σσ. 168-69 για τον ρόλο αυτής της απεικόνισης και τους τρόπους που εντοπίζεται εντός της *Ορέστειας*.

¹⁸⁸ Αναφορικά με το παράδοξο που προκύπτει από το γεγονός ότι οι Ερινύες ονειρεύονται τόσο την Κλυταιμνήστρα όσο και την καταδίωξη του Ορέστη βλ. Brown (1983), 30-31 καθώς και τη δική μας προσέγγιση παραπάνω υποσημ. 117.

¹⁸⁹ Βλ. περισσότερα σε Vidal-Naquet (1990) για το κυνήγι στην *Ορέστεια*.

¹⁹⁰ Βέβαια τη συγκεκριμένη προσέγγιση συναντάμε στην τραγική παράδοση μετά τον Αισχύλο (λ.χ. Ευρ. *Ηλ.* 1252: *Κυνώπιδες θεαί*). Ωστόσο, όπως επισημαίνει και ο Garvie (1986), 347, σχολ. στ. 1054 των *Χοηφόρων*, η ομοιότητά τους με σκυλιά δεν αφορά στην εμφάνισή, αλλά στον χαρακτήρα τους.

¹⁹¹ Σχετικά με την περιθωριοποίηση του ζώου καθώς και τις εξαιρέσεις σε αυτόν τον κανόνα βλ. Parker (1983), 357-8. Παράλληλα, στο πλαίσιο των *Ευμενίδων*, η απομάκρυνση των Ερινύων από τον χώρο των θεών δηλώνεται τόσο από τον Απόλλωνα (στ. 69-70), όσο και από τις ίδιες τις θεές (στ. 349-52).

¹⁹² Αναλυτικότερα βλ. Zografou (2010), 249-83, και ιδιαίτερα σσ. 280-2 για τη συνύπαρξη Εκάτης και Ερινύων σε εικονογραφικό επίπεδο.

αποτελεί έναν από τους δημοφιλέστερους θεούς που επικαλούνται να αναλάβουν δράση.¹⁹³ Ενδιαφέρον μάλιστα παρουσιάζει η ξεχωριστή συνάντηση της Εκάτης και των Ερινύων σε έναν ιδιαίτερο αττικό κατάδεσμο του 4^{ου} αι. π.Χ. με έμμετρα στοιχεία: DTA 108a (l.4): *σὺν θ' Ἐκάτ(η)ι χθο[νία]*, b (l.2): *καὶ Ἐρινύσι ἡλιθιώναις*.¹⁹⁴

Συμπερασματικά, η παρέμβαση του φαντάσματος της Κλυταιμνήστρας δίνει νέα ώθηση σε ένα κομβικό σημείο της τραγωδίας, φανερώνοντας παράλληλα την ισχύ ενός βιαιοθάνατου νεκρού, που εκφράζεται με τη δυνατότητά του να επηρεάσει τον κόσμο των ζωντανών. Η συναισθηματική της φόρτιση¹⁹⁵ βρίσκει την εκτόνωσή της με έναν πρωτοφανή λόγο που απευθύνει στις θεϊκές αρωγούς της, τις καταραστικές εξωτερικεύσεις της ανταποδοτικής τιμωρίας που πρεσβεύει. Ο λόγος θα μπορούσε να παρομοιαστεί σε κάποιον βαθμό με μαγικές προσευχές που απαντούν σε καταδέσμους και μαγικούς παπύρους· δομείται βάσει του κεντρικού άξονα που χαρακτηρίζει τις προσευχές και τους ύμνους, αλλά τα επιμέρους στοιχεία τους, όταν αξιοποιούνται εντός φερόμενων ως «μαγικών» πρακτικών, επαναπροσδιορίζονται *de facto*, ώστε να εξυπηρετούν έναν νέο σκοπό, τη χειραγωγή των καταστάσεων. Εντός του ίδιου πλαισίου σκοπιμότητας προσεγγίζουμε και τους τρεις όρους που αποδίδονται στις Ερινύες από την Κλυταιμνήστρα, λόγω της άμεσης ή έμμεσης συσχέτισής τους με τον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής και μαγείας, όπως αυτή διαμορφώθηκε κατά τους αιώνες που ακολούθησαν. Με τη χρήση τους η Κλυταιμνήστρα επιδιώκει να αφυπνίσει, όχι το πλήρες φάσμα των τιμών των Ερινύων, αλλά ακριβώς εκείνα τα πεδία δράσης τους που θα επιφέρουν τα αποτελέσματα που επιδιώκει.¹⁹⁶ Όπως αναφέραμε και νωρίτερα, ο στόχος της Κλυταιμνήστρας στο συγκεκριμένο σημείο δεν είναι να καταραστεί τον Ορέστη, αλλά να επαναφέρει στη δράση τις Ερινύες, και, υπό αυτή την οπτική η επίκλησή της καθίσταται επιτυχής. Λίγο μετά την αναφορά του ονόματός της (στ. 116) έρχονται οι πρώτες αντιδράσεις από τις Ερινύες, ενώ η έξοδός της συμβαίνει παράλληλα με το ξύπνημα των θεαινών. Μολονότι ανάλογες προσευχές για βλάβη δεν

¹⁹³ Ο Faraone (1991a), 6 τοποθετεί την Εκάτη ως την τρίτη θεότητα που απαντά συχνότερα στους καταδέσμους, με τον Ερμή και τη Γη να προηγούνται, και την Περσεφόνη να ακολουθεί.

¹⁹⁴ Βλ. αναλυτικότερα για τον εν λόγω κατάδεσμο παρακάτω σσ. 75-6.

¹⁹⁵ Η ψυχική ένταση που χαρακτηρίζει την Κλυταιμνήστρα αποτυπώνεται, όπως παρατηρεί και ο Sommerstein (2004), 148 στη συντακτική ανακολουθία που χαρακτηρίζει τα λόγια της στους στίχους 95-8. Το φάντασμα χάνει και πάλι τον ειρμό της σύνταξής του λίγο αργότερα, στους στ. 100-102. Έτσι ο λόγος της αποκτά μια κατεξοχήν προφορική διάσταση, με, ίσως, μεμονωμένα τελετουργικά στοιχεία, όπως αντιλαμβανόμαστε από συχνές επαναλήψεις και παρηχήσεις των στ. 121-7 (π.χ. *πάθος-τάχος*).

¹⁹⁶ Και αυτό το στοιχείο παραπέμπει στην τυπική προσευχή, με τον σχήμα *da quia hoc dare tuum* (δώσε, γιατί ανήκει στις δικές σου αρμοδιότητες/τιμές). Η Κλυταιμνήστρα, με τις τρεις λειτουργίες που επιλέγει να αποδώσει στις θεές, επαναφέρει στη μνήμη, τόσο των θεοτήτων όσο και των θεατών, την καταλληλότητά τους στην περάτωση της κατάρας.

ήταν άγνωστες στη λογοτεχνική ή ιστορική πραγματικότητα, το γενικότερο πλαίσιο δραματικής αναπαράστασης της σκηνής, με πρωταγωνιστές ένα οργισμένο φάντασμα και φύσει τρομακτικές θεότητες, αναμφίβολα δημιούργησε το κλίμα ανησυχίας, αγωνίας και, ενδεχομένως, φόβου που επεδίωκε ο Αισχύλος στο αθηναϊκό κοινό, σε συνάρτηση με τη δημιουργική πρόσληψη και επεξεργασία των επιμέρους θρησκευτικών στοιχείων. Αν και δεν είμαστε σε θέση να προσεγγίσουμε με βεβαιότητα τον βαθμό κατανόησης και πρόσληψης από τους θεατές τέτοιου είδους υπαινικτικών δραματικών πρακτικών – η σημερινή *etic* προσέγγισή μας είναι απαγορευτική ως προς την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων – δεν μπορούμε να αποκλείσουμε το γεγονός ότι ο μέσος Αθηναίος πολίτης του 458 π.Χ. πιθανώς να γνώριζε σαφώς καλύτερα, ίσως και βιωματικά, το είδος της πρακτικής της κατάδεσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Ὕμνον δ' ἀκούσῃ τόνδε δέσμιον σέθεν: Η πρώτη δραματική αναπαράσταση καταδέσμου;

Συνεχίζοντας, στο παρόν κεφάλαιο θα εξετάσουμε το πρώτο στάσιμο του έργου (307-396) και ιδιαίτερα τον δημοφιλή ὕμνο δέσμιου των Ερινύων, που εντοπίζεται στο ζεύγος της πρώτης στροφής και αντιστροφής (321-27 και 334-40), με ένα παρεμβλλόμενο, επαναλαμβανόμενο εφύμνιο, ρεφραίν (328-333 = 341-346). Η σύνδεση του χωρίου με τον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής και «μαγείας», υπογραμμίστηκε ήδη από τον Wecklein, επαναφέρθηκε στον χώρο της σύγχρονης έρευνας με τις εκδόσεις της *Ορέστειας* από Lebeck και Lloyd-Jones, και επαναπροσδιορίστηκε καθοριστικά από την πραγμάτευση του Faraone.¹⁹⁷ Η προσέγγιση που θα επιχειρήσουμε στις επόμενες σελίδες έχει ως βάση εκείνη του Faraone, που καταλυτικά συνέδεσε το χωρίο με τον χώρο των δικανικών καταδέσμων. Θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε όλα τα επιμέρους στοιχεία που, επαρκώς κατά τη γνώμη μας, συνηγορούν στον χαρακτηρισμό του ὕμνου δέσμιου ως του πρώτου και ενδεχομένως τελευταίου προφορικού δικανικού καταδέσμου που παρουσιάστηκε στο πλαίσιο της τραγικής σκηνής (τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στα σωζόμενα δράματα), παράλληλα με τα επιμέρους διαφοροποιά χαρακτηριστικά που υποδηλώνουν την αλληλεπίδραση τραγικής ποίησης και θρησκευτικής ζωής και την δραματική επεξεργασία της από τον Αισχύλο.

Έχει ήδη επισημανθεί ότι οι δικανικοί κατάδεσμοι αποτελούσαν πολύ συχνά μια προληπτική καταφυγή προσπάθειας ελέγχου της έκβασης μίας δικαστικής διαμάχης. Με ανάλογο τρόπο και οι Ερινύες, εφόσον έχουν ήδη πληροφορηθεί για τη

¹⁹⁷ Wecklein (1888), Lebeck (1971), Lloyd-Jones (1982) και Faraone (1985) αντίστοιχα. Ανάλογη «μαγική» διάσταση, σε επίπεδο λεξιλογίου, στον ὕμνο δέσμιου αναγνώρισε και ο Neustadt (1929), 247-48. Στο ίδιο πλαίσιο βλ. Sewell – Rutter (2007), 53-55 και Curti (2012), 68-72 ο οποίος, αν και αναγνωρίζει τη συνάφεια του στάσιμου με τον χώρο των δικανικών καταδέσμων, δεν είναι πεπεισμένος ότι ο Αισχύλος πράγματι επέλεξε να αναπαραστήσει δραματικά έναν κατάδεσμο, εφόσον, όπως αναφέρει, οι Ερινύες, σε αυτή τη φάση της πλοκής, δεν έχουν ακόμα πεισθεί για την αναγκαιότητα της επικείμενης δικαστικής διαμάχης.

μεταφορά της σύγκρουσής τους με τον Ορέστη στον Άρειο Πάγο,¹⁹⁸ επιδιώκουν με τον ύμνο τους να «δέσουν», να καταστήσουν ανίκανο το θύμα τους, χτυπώντας στο μυαλό του (*φρήν*), με απώτερο σκοπό την ήττα του στη δίκη και την επακόλουθη τιμωρία του.¹⁹⁹ Όπως προκύπτει και από την ενότητα της υπόθεσης που πραγματευτήκαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η σκηνική δράση έχει μεταφερθεί στην Αθήνα όπου ο Ορέστης, ακολουθούμενος από τις Ερινύες έχει βρει καταφύγιο στον Παρθενώνα, αναμένοντας την έλευση της Αθηνάς που θα δώσει λύση στην υπόθεση. Βρίσκουμε λοιπόν τον Ορέστη να αγκαλιάζει το λατρευτικό ξόανο της Αθηνάς Πολιάδος, περικυκλωμένος από τον χορό των Ευμενίδων, ανίκανων να τον βλάψουν σωματικά, λόγω της ιδιότητάς του ως ικέτη αλλά έτοιμων να εξαπολύσουν το καταστροφικό τραγούδι τους. Ακριβώς πριν ξεκινήσουν το άσμα τους οι Ερινύες δηλώνουν την πρόθεσή τους στον Ορέστη: *ὕμνον δ' ἀκούσῃ τόνδε δέσμιον σέθεν*.²⁰⁰ Το επίθετο που χρησιμοποιούν, *δέσμιος*, όχι μόνο δημιουργεί τους πρώτους συνειρμούς με τους γνωστούς καταδέσμους στο αθηναϊκό κοινό – δεδομένου ότι είναι ήδη διαδεδομένη η πρακτική κατάδεσης με τη χρήση μολύβδινων καταδέσμων, αλλά προσδιορίζει ότι και το είδος της κατάρας που θα ακολουθήσει θα είναι το δέσιμο, ο περιορισμός, η ακινητοποίηση.

Το στάσιμο ξεκινά με τις Ερινύες να καταλαμβάνουν τον χώρο τους στη σκηνή, πιθανώς οργανωμένες σε κυκλικό χορό (307: *ἄγε δὴ καὶ χορὸν ἄψωμεν*) και μάλιστα γύρω από τον γονατισμένο Ορέστη, όπως δηλώνει η πρόθεση *ἐπὶ* (328: *ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ*),²⁰¹ τον οποίο θα μπορούσαμε να φανταστούμε να έχει κρύψει το κεφάλι του, αποστρέφοντας έντρομος το βλέμμα του από το φρικτό θέαμα, μολονότι αυτό δεν αρκεί

¹⁹⁸ Τόσο ο Ορέστης, όσο και οι Ερινύες, από πολύ νωρίς ενημερώνονται περί της επερχόμενης δίκης από τον Απόλλωνα (στ. 81-2 και 223-4 αντίστοιχα).

¹⁹⁹ Έχει υποστηριχθεί [Brown, (1983)] ότι τα μόνα πρόσωπα της τριλογίας που είναι σε θέση να δουν πράγματι τις Ερινύες πριν τις *Ευμενίδες*, δηλαδή η Κασσάνδρα του *Αγαμέμνονα* και ο Ορέστης των *Χοηφόρων*, τις βλέπουν λόγω της *ἄφρονος*, εμμανούς κατάστασης που βρίσκονται εξαιτίας της παρουσίας των θεοτήτων. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται πλήρως στη φύση των Ερινύων. Η Κασσάνδρα κατέχεται μεν από μανία, αλλά θεόσταλτη μανία, αποτέλεσμα της μαντικής της τέχνης. Ο Ορέστης με τη σειρά του, βλέπει τις Ερινύες ακριβώς μετά τη σκηνή της μητροκτονίας γεγονός απολύτως δικαιολογημένο αν αναλογιστούμε τον τρόπο δράσης των θεαινών αυτών. Αν και ο χορός των δούλων είναι πεπεισμένος ότι πρόκειται για ψευδαισθήσεις ενός μαινόμενου (στ. 1051-2), ο Ορέστης τους διαβεβαιώνει για το αντίθετο (στ. 1053). Παράλληλα, η περιγραφή των Ερινύων από τον Ορέστη (στ. 1048-50) στις *Χοηφόρους*, συμφωνεί με την εικόνα που έχουμε από τον πρόλογο. Ο Ορέστης βλέπει τις Ερινύες γιατί είναι αναμενόμενο να τις δει, έχοντας διαπράξει το έγκλημα της μητροκτονίας, δεν είναι εμμανής, αλλά πανικόβλητος από το θέαμα. Εξάλλου, αν η παρουσία και μόνο των Ερινύων μπορούσε να εμψυχήσει μανία, ο ύμνος δέσμιος, που σκοπεύει στην αποδιοργάνωση του νου, θα ήταν ανώφελος εξαρχής. Ως προς τα παραπάνω βλ. και Padel (1992), 95-96 και 162-179.

²⁰⁰ Η εκτέλεση του συγκεκριμένου άσματος από τον χορό των *Ευμενίδων* είχε ήδη προοικονομηθεί από την Κασσάνδρα (*Αγαμ.* 1186-1192), όπου η περιγραφή της εκτέλεσης του ύμνου συμφωνεί με το στάσιμό μας, ενώ το ίδιο μοτίβο χρησιμοποίησε ο Αισχύλος περίπου μια δεκαετία νωρίτερα στους *Ἐπὶ Θήβας* (867: *τὸν δυσκέλαδόν θ' ὕμνον Ἐρινύος*).

²⁰¹ Για τη μετάφραση του *ὕμνου δέσμιου* βλ. παρακάτω σελ. 66 κ. εξ.

για να αποφύγει την βλάβη, καθώς σκοπός των Ερινύων είναι το θύμα τους να ακούσει (*ἀκούση*) το φρικτό άσμα τους (*μοῦσαν στυγεράν*). Με την εικόνα μάλιστα του Ορέστη στο κέντρο, περικυκλωμένου από τις θεότητες, χωρίς τρόπο διαφυγής, επιτυγχάνεται και σε επίπεδο κινησιολογίας το επιθυμητό δέσιμο που επιδιώκεται, δίνοντας μια αμιγώς τελετουργική διάσταση στα δρώμενα, όπου ο λόγος συμφωνεί με την επί σκηνής πράξη.²⁰² Το πρόβλημα που φαίνεται να προκύπτει από την απομόνωση των παραπάνω στοιχείων είναι η αδυναμία μας να τα συσχετίσουμε άμεσα με την πρακτική των καταδέσμων. Στερούμαστε μαρτυριών τόσο για την ενδεχόμενη προφορικότητά τους, όσο και το τελετουργικό πλαίσιο που αναμφίβολα τους περιέβαλλε. Η συνειδητή επιλογή ωστόσο του Αισχύλου να συμπεριλάβει σε μία τραγωδία με κεντρικό θέμα τη δικαστική διαμάχη ένα στάσιμο που εμφανίζει πλήθος κοινών σημείων με τους δικανικούς καταδέσμους, μισό αιώνα νωρίτερα πριν την πρώτη μαρτυρημένη εμφάνιση των εγχάρακτων επιγραφών στην ιστορική σκηνή, μάλλον επιβεβαιώνει την πρόταση του Faraone: οι κατάδεσμοι στην πρώτη φάση τους ήταν κατά βάση προφορικοί και οι λειτουργίες τους γνωστές στο αθηναϊκό κοινό των κλασικών αιώνων.²⁰³ Η προφορική διάσταση των πρώτων καταδέσμων συνοψίζεται σε τρία στοιχεία: στην εύρεση τουλάχιστον 40 άγραφων καταδέσμων,²⁰⁴ η τελετουργική ενεργοποίηση των οποίων πιθανώς απαιτούσε κάποια συνοδευόμενη προφορική επίκληση,²⁰⁵ στον εντοπισμό έμμετρων στοιχείων σε καταδεσμικά κείμενα,²⁰⁶ που παραπέμπουν στην

²⁰² Σχετικά με τις κινήσεις των Ερινύων και πώς ανταποκρίνονται στο άσμα τους βλ. Prins (1991).

²⁰³ Faraone (1985), 153· (1991a), 4-5· (1995). Πβ. ακόμα Audollent (1904), xlii-iii, Tambiah (1968), 175-208, Gager (1992), 3-41, Graf (1997), 173 (όπου υποστηρίζει ότι πρώιμοι κατάδεσμοι, πριν την αξιοποίηση του μολύβδου ήταν γραμμένοι σε ευτελές υλικό που δεν επιβίωσε) και 175-233 (όπου εκφράζεται η άποψη ότι τα κείμενα των καταδέσμων ήταν αρχικά προφορικές προσευχές που στη συνέχεια καταγράφηκαν, με την αποτύπωση της γραφής να προωθεί ακόμη περισσότερο τη δράση της κατάρας), Eidinow (2007), 140-41, Edmonds (2019), 60-64 και Frankfurter (2019), 608-625. Παράλληλα, αξίζει να σημειωθεί ότι ήδη από τον Όμηρο συναντάμε ένα θεραπευτικό, προφορικό «ξόρκι», *ἐπωδό* (Οδ. τ, 458-9: *ἐπαιδῆ δ' αἶμα κελαινὸν/ἔσχεθον*). Για τις διάφορες θεραπευτικές λειτουργίες του λόγου στον Όμηρο βλ. και Renehan (1992), 1-4.

²⁰⁴ Στην ίδια κατηγορία μπορούμε να εντάξουμε και πρώιμους αττικούς καταδέσμους που, όπως παρατηρεί και ο Collins (2008), 65, έφεραν μόνο κύρια ονόματα σε ονομαστική ή – αρκετά συχνά – σε αιτιατική (π.χ. *DT 45*). Ιδιαίτερα η αιτιατική μας οδηγεί στην υπόθεση ότι αποτελούσαν αντικείμενα ενός ρήματος κατάδεσης (π.χ. *καταδέω*), το οποίο εκφερόταν προφορικά.

²⁰⁵ Η παραπάνω συνθήκη δεν είναι απόλυτη, εφόσον υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις όπου οι άγραφοι κατάδεσμοι που έχουν βρεθεί δεν αξιοποιούνταν στο πλαίσιο τελετουργικής κατάδεσης σε συνάρτηση με μία ενδεχόμενη προφορική επίκληση αλλά αποτελούσαν απλώς αχρησιμοποίητο υλικό στο απόθεμα του εκάστοτε *defigens*. Περισσότερα για τα αρχαιολογικά συμφραζόμενα της εύρεσης των καταδέσμων βλ. Εισαγωγή.

²⁰⁶ Για παράδειγμα *DTA 108* και *SGD 150*, χρονολογούμενα αμφότερα μεταξύ 3^{ου}-2^{ου} αι. π.Χ. όπου παρουσιάζουν εξαιρετικούς στίχους. Παράλληλα βλ. την κριτική έκδοση της Lamont [(2021a), 76-117 = (2023), 192-201] αναφορικά με 5 νέους αττικούς καταδέσμους του 5^{ου}- 4^{ου} αι. π.Χ. που εμφανίζουν τουλάχιστον μία επαναλαμβανόμενη σε όλους γραμμή σε δακτυλικό εξάμετρο: *δήσω τόγ γ' ἐμὸν ἐχθρόν ἐν αἵματι καὶ κονίαισιν, σὺμ πᾶσι φθιμένοις* [βλ. και O'Connell (2017), 41-6], καθώς και το πολύ χρήσιμο άρθρο του Battezzato (2022), 1-33 για τη σύνδεση έμμετρων εγχάρακτων κειμένων των αρχών του 5^{ου}

απομνημόνευση και την προφορικότητα και στις ποικίλες αναφορές περί αξιοποίησης του προφορικού λόγου, συχνά σε συνάρτηση με την εγχάραξη, στους μαγικούς παπύρους.²⁰⁷ Δεν έχουμε ωστόσο στη διάθεσή μας τα μέσα ώστε να εντοπίσουμε τελετουργικές πρακτικές σχετικές με καταδέσμους. Επισημαίνουμε βέβαια ότι με την κυριάρχηση της γραφής στον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής του 5^{ου} αιώνα και έπειτα, τόσο η ίδια η χάραξη του μολύβδου, όσο και η απόθεσή μολύβδινων πινακίδων σε τάφους (ή πηγάδια, από το τέλος του 4^{ου} αι. και έπειτα) ήταν τελετουργία ως συμβολικό σύστημα επικοινωνίας με σαφές μήνυμα. Εάν βέβαια συνοδευόταν από περαιτέρω δράσεις ή χειρονομίες, μπορούμε να υποθέσουμε, λόγω της ιδιωτικής διάστασης της μαγείας, ότι αυτές οι τελετουργικές πρακτικές είχαν έναν διακριτικό, σεμνό και μυστικοπαθή χαρακτήρα, και μάλλον δεν ανταποκρίνονταν στον έντονο χορό και κινησιολογία που επιδίδονται οι Ερινύες του έργου. Είναι βασική μας αρχή βέβαια, για όλη την έκταση της παρούσας εργασίας ότι οι τραγωδοί σε καμία περίπτωση δεν αποσκοπούσαν σε πιστή αναπαράσταση μαγικών πρακτικών. Αν αντλούσαν στοιχεία από αυτές, τα προσάρμοζαν κατάλληλα ώστε να δημιουργήσουν το δράμα, με κύριο στόχο την τέρψη του θεατρικού κοινού.

Ξεκινάμε την εξέταση του *ὕμνου δέσμιου* από την πρώτη στροφή του χορικού (στ. 321-327):

<i>μᾶτερ ἄμ' ἔτικτες, ὦ</i>	«Μάνα που με γέννησες,
<i>μᾶτερ Νύξ, ἀλα-</i>	ω μάνα Νύχτα
<i>οῖσι καὶ δεδορκόσιν</i>	ζωντανών και πεθαμένων εκδικήτρια,
<i>ποινάν, κλυθ'. ὁ Λατοῦς γὰρ ἴ-</i>	άκου με! Της Λητούς ζητάει ο γιος
<i>νὶς μ' ἄτιμον τίθησιν</i>	να αφαιρέσει τις τιμές μου
<i>τόνδ' ἀφαιρούμενος</i>	κι απ' τα χέρια μου να πάρει
<i>πτῶκα, ματρῶον ἄγ-</i>	το θήραμα αυτό, που πρέπει της
<i>νισμα κύριον φόνου</i>	μητέρας του το φόνο να εξαγνίσει».

αιώνα π.Χ. από τη Σικελία (*Getty Hexameters*) με την τραγική ποίηση [για το παραπάνω βλ. και Johnston (2014b), 32-35].

²⁰⁷ Λ.χ. PGM IV. 2185, PGM VI. 29, PGM VII. 332.

Ο ύμνος τους λοιπόν εκκινεί με μία επίκληση στη μητέρα τους τη Νύχτα που παρουσιάζει πολύπλευρο ενδιαφέρον. Αρχικά, η αναφορά στη γενεαλογία θεών είναι ένα κεντρικό στοιχείο επίκλησης που συναντάμε γενικά στην αρχή των ύμνων,²⁰⁸ και συνοδεύεται από το κλητικό *κλῶθι*. Παρατηρούμε ταυτόχρονα ότι η δομή της στροφής προσιδιάζει στον πρότερο λόγο της Κλυταιμνήστρας σε δύο σημεία: στην αναφορά της ατίμωσης και στην υπενθύμιση του εγκλήματος.²⁰⁹ Τα παραπάνω λοιπόν, σε συνάρτηση με πλήθος αναφορών με τις οποίες υπενθυμίζουν συστηματικά τις τιμές και λειτουργίες τους, και απαντάνε, όπως θα δούμε, σε όλη την έκταση του στάσιμου (λ.χ. στ. 331, 335-7, 347-66), δίνουν την εντύπωση ότι η επίκληση της στροφής δεν απευθύνεται πράγματι στην Νύχτα, αλλά στις ίδιες τις Ερινύες· οι θεότητες δηλαδή φαίνεται να απευθύνονται στον εαυτό τους. Μέσω αυτής της προσευχής όπου πομπός και δέκτης ταυτίζονται, οι θεές ορίζουν σαφώς τη θέση και τις λειτουργίες τους, νομιμοποιούν τη δράση τους, και επανενεργοποιούν την ιδιότητά τους ως *Ἀρῶν*. Ταυτόχρονα, σε μία τραγωδία όπου κεντρικό θέμα αποτελεί η μητροκτονία, φαντάζει ιδιαίτερα καίρια η αναφορά στη μητέρα τους, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τη χρήση μητρωνυμικού για τον Απόλλωνα (*ὁ Λατοῦς*)²¹⁰ και από τον πρωταγωνιστικό ρόλο που κατέχει η Αθηνά, θεά που στερείται μητέρας, όπως θα υπενθυμίσει και ο Απόλλων στη συνέχεια (στ. 663-4): *πατήρ μὲν ἂν γείναιτ' ἄνευ μητρός· πέλας/μάρτυς πάρεστι παῖς Ὀλυμπίου Διός*. Προχωρώντας στον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής, η παρουσία της Νύχτας, στο πλαίσιο μιας δραματικής παράστασης που λαμβάνει χώρα την ημέρα, μοιάζει καταλυτική, καθώς παραπέμπει στη συνήθη ώρα απόθεσης καταδέσμων, τη στιγμή μάλιστα που και οι ίδιες οι Ερινύες συνθέτουν επί σκηνής τον δικό τους, προφορικό κατάδεσμο.²¹¹ Μία τελευταία σύνδεση του χωρίου με την

²⁰⁸ Ενδεικτικά *Ομηρ. Υ. εἰς Ἑρμῆν*, 1: *Ἑρμῆν ὕμνει Μοῦσα Διὸς καὶ Μαϊάδος υἱόν· Ορφ. Υ. Αθηνᾶς*, 1: *Παλλὰς μονογενές, μέγαν Διὸς ἔκγονε σεμνή*.

²⁰⁹ Στ. 95 (*ἐγὼ δ' ὕφ' ὕμῶν ὧδ' ἀπητιμασμένη*) = στ. 325 (*μ' ἄτιμον τίθησιν*) και στ. 102 (*κατασφαγείσης πρὸς χειρῶν μητροκτόνων*) = στ. 326-7: (*ματρῶν ἄγ-/νισμα κύριον φόνου*) αντίστοιχα.

²¹⁰ Η χρήση μάλιστα του *τίκτω* (*μᾶτερ ἃ μ' ἔτικτες*), όπως παρατηρεῖ και ο Sommerstein (2004), 205 αντιδιαστέλλει το παράλογο επιχείρημα του Απόλλωνα (στ. 658-61) ότι μόνο ο πατέρας *τίκτει* καθώς *οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένη τέκνου/τοκέως*.

²¹¹ Δεν γνωρίζουμε κατά πόσο θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πειστικά, ελλείψει ενδοκειμενικών αναφορών, ότι το μέρος της δράσης των *Ευμενίδων* που εξελίσσεται στην Αθήνα συμβαίνει πράγματι νύχτα, χωρίς να συγχρονίσουμε τον δραματικό με τον σκηνικό/παραστασιακό χρόνο. Αναφορικά με τον τελευταίο, πράγματι η διδασκαλία της τραγωδίας μετά τη δύση παραβιάζει πλήρως τις δραματικές συμβάσεις που ήθελαν θεατρικές παραστάσεις υπό το φως του ηλίου, μολονότι θα συμβάδιζε ικανοποιητικά με το γενικότερο κλίμα της παράστασης, μιας τραγωδίας που αναμφίβολα δημιούργησε έντονα συναισθήματα τρόμου, θα απέδιδε ένα επιπλέον καίριο στοιχείο σε μία, κατά τα άλλα, κατεξοχήν επίκαιρη τραγωδία (τόσο από άποψη τοποθεσίας, όσο και περιεχομένου), και θα προσέδιδε πρακτική αξία στο *φῶς ἱερὸν* των δαδῶν της πομπής που συνοδεύει τις, Σεμνές πλέον, θεές στο τέλος του έργου. Ενδιαφέρονσα ακόμα φαίνεται και η μαρτυρία του Λουκιανού στον *Ερμώτιμό* του (64): *ἀλλὰ κατὰ τοὺς Ἀρεοπαγίτας αὐτὸ ποιοῦντα, οἱ ἐν νυκτὶ καὶ σκότῳ δικάζουσιν*. Εάν η άποψή του περί νυχτερινών δικῶν

καταδεσμική πρακτική αφορά στην επιλογή του μητρωνυμικού αντί του καθιερωμένου πατρωνυμικού για να προσδιοριστούν τα θύματά τους: *DT 158 (l.11-12): ...ον ὄν ἔτε[κε]/μήτηρ· DTA 230 (l.4): [quam] peper<...>it*. Ωστόσο, όπως αποκαλύπτουν και τα παραδείγματα που παραθέσαμε, η χρήση μητρωνυμικών στο πεδίο της καταδεσμικής μαγείας αποτελεί πρακτική που εμφανίζεται από τα ρωμαϊκά χρόνια και ύστερα, επομένως δεν έχει κάποια ουσιαστική σύνδεση με το απόσπασμα που εξετάζουμε.²¹²

Συνεχίζουμε με την πρώτη αντιστροφή του άσματος (στ. 334-40):

τοῦτο γὰρ λάχος διαν-	«Τέτοιος κλήρος μου χει λάχει να 'χω
ταῖα Μοῖρ' ἐπέ-	πάντα απ' τη Μοίρα την αλύγιστη,
κλωσεν ἐμπέδωσ ἔχειν,	όσους ανθρώπους τύχει και
θανατῶν τοῖσιν αὐτουργίαι	βαραίνουν κακουργήματα και φόνοι,
ζυμπέσωσιν μάταιοι,	να τους παίρνω στο κατόπι
τοῖς ὁμαρτεῖν, ὄφρ' ἂν	μέχρις ότου νά 'μπουν
γᾶν ὑπέλθῃ· θανῶν δ'	μες στη γη· μα κι αν πεθάνουν, κι έτσι
οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος	πάλι ολωσδιόλου δε γλιτώνουν»

Παρατηρούμε εξ αρχής ότι το πρώτο ζεύγος στροφής και αντιστροφής δε συμφωνούν μόνο σε μετρικό επίπεδο, αλλά και στη δομή που ακολουθούν, με την αναφορά συγγενών θεοτήτων, την εμμονή για τις τιμές και τον υπαινιγμό για την τιμωρία του Ορέστη. Η Νύχτα, μητέρα των Ερινύων και οι Μοίρες, αδερφές τους κατά

στον Άρειο Πάγο είναι ορθή, τότε κάλλιστα ο Αισχύλος, αποτυπώνοντας τη δράση της σκηνής της δίκης κατά τη διάρκεια της νύχτας, θα παρείχε ένα ακόμη *αἴτιον* σχετικά με τη λειτουργία του σώματος. Τα παραπάνω βέβαια δεν μπορούν να επιβεβαιωθούν βάσει των στοιχείων που έχουμε στη διάθεσή μας αναφορικά με τον χώρο του δράματος, ωστόσο δε θα ήταν λάθος να υποθέσουμε ότι ο Αισχύλος, στο πλαίσιο των δραματικών συμβάσεων, καλούσε τους θεατές να φανταστούν ότι η δράση των *Ευμενίδων*, από τη μεταφορά στην Αθήνα κι έπειτα, εξελίσσεται νύχτα, ακριβώς όπως συμβαίνει και στον πρόλογο του *Αγαμέμνονα*.

²¹² Βλ. Faraone (1985), 152. Πβ και Gager (1992), 14 (με υποσημ. 72 για βιβλιογραφία), ο οποίος υποστηρίζει ότι μία ακόμη ασυνήθιστη πτυχή των καταδέσμων, ως στοιχείο επαναπροσδιορισμού της συνήθους θρησκευτικής (και λογοτεχνικής) πρακτικής με τη συστηματική αναφορά πατρωνυμικών, προκύπτει από το γεγονός ότι με τα μητρωνυμικά συνήθως προσδιορίζονταν οι σκλάβοι. Εξάλλου, από τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας, οι Ερινύες του Αισχύλου είναι αποκλειστικά κόρες της Νύχτας. Η επίκληση με μοναδικό αποδέκτη τη μητέρα τους δεν είναι απαραίτητα συνειδητή επιλογή αλλά μονόδρομος.

την ησιόδεια παράδοση (λόγω της αισχύλειας ταύτισής τους με τις Κήρες) είναι αρχέγονες θεότητες που δεν φαίνεται να αποτελούσαν συχνά αποδέκτες λατρείας,²¹³ ως εκ τούτου και η ύπαρξή τους στα καταδεσμικά κείμενα είναι δικαιολογημένα πενιχρή.²¹⁴ Το εν λόγω σημείο παρουσιάζει κοινά στοιχεία με το σώμα των καταδέσμων, όπου και εκεί απαντούν ενίοτε και θεϊκές δυνάμεις που δεν έχουν μαρτυρημένη λατρεία.²¹⁵ Αναφέρουμε παράλληλα ότι στους καταδέσμους συχνά οι

²¹³ Ενδιαφέρον παρουσιάζουν βέβαια σποραδικές αναφορές του Πausανία που μαρτυρούν ύπαρξη λατρείας των Μοιρών. Συγκεκριμένα, γίνεται λόγος για ύπαρξη ναών της Δήμητρας, της Κόρης και των Μοιρών στην Κόρινθο (2.4.7: *ὁ δὲ [ναὸς] τῶν Μοιρῶν καὶ ὁ Δήμητρος καὶ Κόρης οὐ φανερὰ ἔχουσι τὰ ἀγάλματα*). Ακόμα, ο περιηγητής αναφέρει κοντά στη Σικυώνα την ύπαρξη βωμοῦ αφιερωμένου στις Μοίρες κοντά σε ναὸ των Σεμνῶν θεῶν (που οι Σικυώνιοι καλούσαν Εὐμενίδες) με ανάλογες λατρευτικές πρακτικές μεταξύ των δύο προαναφερθέντων ομάδων θεοτήτων (2.11.4: *πρίνων καὶ ναὸς θεῶν ἅς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσι: κατὰ δὲ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἡμέρᾳ μὲν σφισιν ἄγουσι θύοντες πρόβατα ἐγκύμονα, μελικράτῳ δὲ σπονδῇ καὶ ἄνθεσιν ἀντὶ στεφάνων χρῆσθαι νομίζουσιν. εἰκότα δὲ καὶ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῶν Μοιρῶν ὄρωσιν*). Στο παραπάνω πβ. και Pirenne – Delforge (2011), 131-2. Τέλος, ανάλογο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μαρτυρία του περί ιερού των Μοιρών δίπλα από τον τάφο του Ορέστη στη Σπάρτη (3.11.10: *καὶ Μοιρῶν Λακεδαιμονίοις ἐστὶν ἱερόν, Ὅρεστον δὲ τοῦ Ἀγαμέμνονος πρὸς αὐτῷ τάφος*). Βάσει των δύο τελευταίων μαρτυριῶν παρατηρούμε την εγγύτητα ενδεχόμενης μεταξύ ιστορικής λατρείας και του μύθου που εξετάζουμε, ὅπως τον πραγματεύτηκε ο Αισχύλος. Οφείλουμε ωστόσο να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί με τις μαρτυρίες του Πausανία, καθώς δεν επιβεβαιώνουν πάντα ιστορική λατρεία. Ενδεικτικά, ὅπως επισημαίνει η Jost (1985), 529 υποσημ. 8 αναφερόμενη σε πιθανή λατρεία Μοιρῶν: “Dans le cas des Moires, il n’est pas question de culte”.

²¹⁴ Η Νύχτα ως θεότητα ουδέποτε απαντά σε καταδεσμικά κείμενα, ὅπως δεν απαντά και η συμπληρωματική της θεότητα, η Ημέρα, που δηλώνεται με τον ἥλιο [μολονότι βέβαια η παρουσία του ἡλίου είναι ιδιαίτερα συχνή στο corpus των μαγικών παπύρων, όπου και αξιοποιείται κυρίως η ιδιότητά του ως κοσμικὸ ἐπιπέδου, και συνάμα πανόπτη θεοῦ (π.χ. π.χ. PGM LXII, 56, PGM CI, 10-15, PGM I, 230-32, PGM III, 612-632)· πβ. και GMPT s.v. Helios: The Greek word for the sun (Helios) can stand for the celestial body or for the deity representative of that body. In the PGM, Helios is usually transcribed from Greek instead of translated as “sun,” unless that term seems completely devoid of the sense of a deity”. Μάλιστα σε πολλές περιπτώσεις το βασικό αίτημα των μάγων είναι η μαντική γνώση που προκύπτει από τη θέση και πανεποπτεία του ηλίου. Βλ. ακόμα Hofman (RE XVI2 , 2220-21) s.v. Nekromantie για την ιδιαίτερη θέση του ἡλίου στην άσκηση νεκρομαντείας. Ακόμα, στο πλαίσιο της τραγωδίας, η επίκληση του ἡλίου αποτελεί έναν κοινὸ τραγικὸ τόπο σε αιτήματα εκδίκησης και καταληκτικὸς λόγους ετοιμοθάνατων (π.χ. Σοφ. Αἰας, 845-49: *σὺ δ’, ὦ τὸν αἰπὸν οὐρανὸν διφρηλατῶν/Ἥλιε, πατρῶαν τὴν ἐμὴν ὅταν χθόνα/ῖδης, ἐπισχὼν χρυσόνωντον ἡνίαν/ἄγγελον ἄτας τὰς ἐμὰς μόρον τ’ ἐμὸν/ γέροντι πατρὶ τῇ τε δυστήνῳ τροφῇ*, ὁπὺ ο ἥρωας, ἀφὺ εκστομίσει μια ισχυρότατη εκδικητικὴ κατάρᾳ προς τους Αχαιοὺς επικαλούμενος τις Ερινύες, ζητᾳ ἀπὸ του ἡλίου να ανακοινώσῃ τον επερχόμενον θάνατό, του στην πατρίδα του, Σοφ. Οιδ.Τ. 660-62: *οὐ τὸν πάντων θεῶν θεὸν πρόμον/Ἄλιον· ἐπεὶ ἄθεος ἄφιλος ὃ τι πύματον/ὀλοῖμαν, φρόνησιν εἰ τάνδ’ ἔχω*, Οιδ.Κ. 869-70: *ὁ πάντα λεύσσων Ἥλιος δοίῃ βίον/τοιοῦτον οἶον κάμῃ γηρᾶναι ποτε*, Ευρ. Μηδ. 764-67: *ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς Ἥλιου τε φῶς/νὺν καλλίνικοι τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν, φίλοι/γενησόμεσθα κάς ὁδὸν βεβήκαμεν/νὺν ἐλπίς ἐχθροὺς τοὺς ἐμοὺς τείσειν δίκην*). Οφείλουμε ἀκόμα να αναφέρουμε ὅτι, αν και η Νύχτα και ο ἥλιος απουσιάζουν ἀπὸ τους καταδέσμους, δε συμβαίνει το ἴδιο και με ἄλλα ουράνια σώματα/κοσμικά ἐπίπεδα. Για παράδειγμα, εντοπίζουμε την εμφάνιση της Σελήνης (λόγω της μεταγενέστερης σύνδεσής της με την Ἑκάτη), μαζί με τη Γῆ σε ερωτικὸ κατάδεσμο του πρώτου αἰῶνα μ.Χ. ἀπὸ τα Μέγαρα (DTA 41, 1. 7-8: *Ἑκάτη ἀκρουροβόρη Σελή-/νη*] & 1.13: *Γῆ Ἑκάτη*), ἐνὼ ενδιαφέρον παρουσιάζει και η αναφορά των πλανητῶν ἐν γένει σε ἕναν πλούσιο σε περιεχόμενο, ενδεχομένως δικανικὸ κατάδεσμο του 3ου αἰ. μ.Χ. (DTA 15, 1. 9: *[τῶ]ν πλανήτων ἢ τῶν φαστήρων βοήθια αὐτοῦ λύσατε ἀναλύσατε πάσας*). Τέλος, οι Μοίρες απαντᾶνε μαζί με ἄλλους θεοὺς σε δύο αττικὸς καταδέσμους ως καταχθόνιες, που ο Audollent χρονολογεί ἀπὸ τον 2^ο αἰ. μ.Χ. DT 74 (1.4) = DT 75a (1.7): *καὶ Μοίρες καταχθον[ί]ες*.

²¹⁵ Ενδεικτικότερα παραδείγματα αὐτῆς της κατηγορίας των θεϊκῶν πρακτόρων που απαντοὺν σε αττικὸς καταδέσμους του 4^{ου} και 3^{ου} αἰ. π.Χ. ἀντίστοιχα, αποτελοὺν η περίπτωση της τιτανίδας Τηθύος [DT 68b, 1. 6: *καὶ πρὸς τὴν Τῆθον* – για τις ενδιαφέρουσες περιπτώσεις που συναντᾶμε τιτάνες στον χώρο των καταδέσμων βλ. Lamont (2023), 218-19] και των Πραξιδικῶν, θεοτήτων που, ὅπως εἶδαμε και

θεοί αναφέρονται ως απλοί μάρτυρες, ενώ το αποτέλεσμα που επιδιώκει ο εκάστοτε *defigens* φαίνεται να αναμένεται από την απλή απόθεση του μολύβδου, πρακτική που ενέχει από μόνη της επιτελεστική – τελετουργική ισχύ. Βάσει του παραπάνω, τόσο η αναφορά στη Νύχτα της στροφής, όσο και στη Μοίρα της αντιστροφής, μοιάζει να γίνεται προκειμένου να τις καταστήσει *μάρτυρες*²¹⁶ της ισχύος και των αρμοδιοτήτων των Ερινύων, στην προσπάθεια των τελευταίων να θεμελιώσουν τη φύση τους ως φυσικοί τιμωροί συγγενικών εγκλημάτων. Βλέπουμε έτσι ότι μια βασική διαφορά μεταξύ των περισσότερων καταδέσμων και του *ὕμνου δέσμιου* είναι η αμέλεια του δεύτερου περί αναφοράς θεοτήτων που αναμένεται να εκτελέσουν την κατάρα, στοιχείο που αποτελεί, από τον 4^ο αιώνα και έπειτα κεντρικό αντικείμενο των καταδέσμων πάσης φύσεως. Υπό το πρίσμα αυτό ο ύμνος των Ερινύων βρίσκεται εγγύτερα στους πρώτους αττικούς καταδέσμους του πρώιμου 5^{ου} αιώνα, όπου χαρακτηρίζονταν από συστηματική απουσία εγχάρακτων θεϊκών πρακτόρων,²¹⁷ συνήθως απλά με ένα ρήμα κατάδεσης και το όνομα του θύματος: *DTA 40: Τελωνίδην [κ]αταδῶ*. Παράλληλα, λόγω ενός γενικότερου κλίματος αυτοσυνειδησίας που προκύπτει από το στάσιμο, μέσω της συνεχούς προσπάθειας των Ερινύων να εδραιώσουν τη δράση και να ενεργοποιήσουν τη φύση τους ως *Ἀρῶν*,²¹⁸ γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι η απουσία αναφοράς σε θεούς συμπληρώνεται από τη δράση των ίδιων των Ερινύων ως χθόνιων θεοτήτων και προσωποποιήσεων της κατάρας. Οι ίδιες, ενεργοποιώντας τις ιδιότητές τους, είναι ταυτόχρονα και οι μόνες υπεύθυνες για τη διαδικασία της κατάδεσης.²¹⁹

Ένα δεύτερο στοιχείο που αξίζει προσοχή είναι η δήλωση των Ερινύων για τη διάρκεια της δράσης τους. Η κατάδεση του Ορέστη από τις θεϊκές του διώκτριες θα

παραπάνω, εμφανίζουν κοινά σημεία ως προς τη δράση τους με τις Ερινύες (*DTA 109, l. 1-2: ὕμε-/ἵς δὲ φίλαι Πραξιδίκαι κατέχετε αὐτ(ὸ)ν*). Γενικά για θεούς χωρίς μαρτυρημένη λατρεία στην αττική που ωστόσο απαντάνε σε αττικούς καταδέσμους βλ. και Εισαγωγή, υποσημ. 33.

²¹⁶ Πβ. και Eidinow (2007), 148-52 για περιπτώσεις νεκρών των καταδέσμων που δρουν ως *μάρτυρες* και ως παθητικά πρότυπα του στόχου της εκάστοτε καταδεσμικής πρακτικής στο πλαίσιο της φόρμουλας *similia similibus*. Για το παρόν σχήμα βλ. και παρακάτω, υποσημ. 230.

²¹⁷ Αναφορικά με την έλλειψη θεών στους πρώιμους αττικούς καταδέσμους βλ. Zografou (2019), 43.

²¹⁸ Ταυτόχρονα, είναι γεγονός ότι ο ύμνος των Ερινύων χαρακτηρίζεται από πλήρη αυτοσυνειδησία. Είναι ο χορός του έργου και, στο πλαίσιο των δρώμενων, συμπεριφέρεται πράγματι ως χορός, άδοντας και χορεύοντας. Όπως παρατηρούν οι Wilson, Taplin (1994), 174 αναφερόμενοι στον χορό των *Ευμενίδων* “It is a remarkable case of the tragic *choros* performing as a *choros* within the world of the drama, and probably the least submerged, the closest to an explicitly self-referential example to be found in extant tragedy”.

²¹⁹ Για τις Ερινύες στους καταδέσμους βλ. παραπάνω υποσημ. 180 και στη συνέχεια, σελ. 75-6.

έχει μόνιμη ισχύ,²²⁰ ενόσω το θύμα τους είναι ζωντανό, ενώ μάλιστα ούτε ο θάνατός του θα προσφέρει λύτρωση από την τιμωρία του.²²¹ Στον χώρο των καταδέσμων, αναφορικά με τη διάρκεια κατάδεσης μπορούμε να υποθέσουμε από το είδος του κάθε καταδέσμου μια ενδεχόμενη διακύμανση του χρόνου ισχύος της κατάρας. Καθώς οι δικανικοί, οι αγωνιστικοί και κάποιοι ερωτικοί κατάδεσμοι στόχευαν σε έλεγχο συγκεκριμένων καταστάσεων, ίσως είχαν βραχυπρόθεσμη ισχύ, εν αντιθέσει με τους επαγγελματικούς και ορισμένους καταδέσμους τιμωρίας ή απονομής δικαιοσύνης, η φύση των οποίων όριζε ένα διαρκέστερο δέσιμο. Ωστόσο, αν και οι κατάδεσμοι συχνά περιλαμβάνουν χρονικές ενδείξεις αναφορικά με την αναγκαιότητα και αμεσότητα της δράσης,²²² σπάνια παρέχουν πληροφορίες για την χρονική διάρκεια της κατάρας. Μια τέτοια εξαίρεση αποτελεί ένας αττικός κατάδεσμος του 4^{ου} αιώνα, ενδεχομένως επαγγελματικός, που ορίζει το θύμα του να δεθεί ως τον θάνατό του: *DT 50 (1.3-4): ἔως ἂν εἰς Αἴδου καταβῇ/φθίνουσα*. Η συγκεκριμένη εντολή παρουσιάζει άμεση νοηματική συνάφεια με τους στίχους 338-40 της αντιστροφής (*ὄφρ' ἂν/γᾶν ὑπέλθῃ· θανών*), μολονότι, αν και διαφαίνεται κάποια επιθυμία για θανάτωση θύματος και στις δύο περιπτώσεις, ο βασικός σκοπός των φράσεων δηλώνει τη διάρκεια της κατάρας.²²³

Το εφύμνιο, το τελευταίο χωρίο που θα παραθέσουμε, αποτελεί τον πυρήνα του ύμνου των Ερινύων (328-333 = 341-346):

²²⁰ Αυτή η έμφαση στη μονιμότητα της κατάδεσης/κατάρας δεν είναι ένα στοιχείο που απουσιάζει από τη λειτουργία του Άρειου Πάγου κατά τους κλασικούς χρόνους, όπου συναντάμε όρκους, δηλαδή αυτοαναθέματα, «αυτοκατάρες» των εμπλεκόμενων σε δικαστικές υποθέσεις με μονιμότητα ισχύος, στους οποίους θεότητες που επικαλούνται να είναι και οι Σεμνές θεές, που ο Αισχύλος συνέδεσε με τις Ερινύες [όπως παρατηρεί και ο Lardinois (1992), 318: “The cult of the Semnai Theai is certainly older than the *Oresteia*”]. Ενδεικτικά πβ. τη μαρτυρία του Δεινάρχου, *Κατὰ Δημοσθένους* 47: *ἐπιωρκηκώς μὲν τὰς σεμνάς θεὰς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς οὓς ἐκεῖ διόμνυσθαι νόμιμόν ἐστι, κατάρματος δὲ καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν γιγνόμενος*. Γενικά για τη μόνιμη και δεσμευτική ισχύ των όρκων βλ. Lardinois (ο.π.), 318 υποσημ. 20, καθώς και Mikalson (1983), 31-38 για τους θεούς που απαντάνε γενικά στους τυπικούς όρκους των Αθηναίων των κλασικών χρόνων. Τέλος βλ. παραπάνω σελ. 36 για τη μυθολογική σύνδεση των Ερινύων με τον Όρκο, ήδη από τα ησιόδεια *Έργα*.

²²¹ Η μεταθανάτια τιμωρία του Ορέστη υπογραμμίζεται και από τις Ερινύες λίγους στίχους πριν το άσμα τους (στ. 273-5). Τον ρόλο του τιμωρού στην περίπτωση αυτή αναλαμβάνει ο ίδιος ο Άδης ως *εὖθυνος βροτῶν*. Βλ. και Sommerstein (2004) στον σχολιασμό του στους αντίστοιχους στίχους για το στοιχείο των θεϊκών τιμωρών.

²²² Βλ. ενδεικτικά κάποια από τα παραδείγματα που παραθέσαμε παραπάνω, σσ. 49-50, όπου υπογραμμίζεται από τον επιτελεστή με χρονικά επιρρήματα η αναγκαιότητα να επιτευχθεί η κατάδεση του θύματος άμεσα.

²²³ Οι Ερινύες μάλιστα, ήδη από τον Όμηρο αποτυπώνονται λογοτεχνικά ως λειτουργοί της δικαιοσύνης και τιμωροί της παρεκτροπής από την νομοτελειακή τάξη πραγμάτων, που ορίζεται από όρους σταθερότητας. Αυτή η σταθερότητα διαφαίνεται και από τους στίχους που παραθέσαμε, ως αμετακίνητη επιμονή στην καταδίωξη, όσο και από την επανάληψη του εφυνμίου που εντάσσεται στον *ῥυμο δέσμιο* (328-333 = 341-346), όπως παρατηρεί και ο Sommerstein (2004), 353 εξετάζοντας το τρίτο στάσιμο. Τα ρεφραίν βέβαια, εκφραζόμενα ως τελετουργικές επαναλήψεις αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της θρησκευτικής ζωής εν γένει.

<i>ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ</i>	«Πάνω σ' αυτό το θύμα
<i>τόδε μέλος, παρακοπά,</i>	τούτο μας το τραγούδι, ταραγμός,
<i>παραφορὰ φρενοδαλῆς,</i>	τρέλα και καταστροφή του νου,
<i>ὕμνος ἐξ Ἑρινύων,</i>	ο ὕμνος των Ερινύων
<i>δέσμιος φρενῶν, ἀφόρ-</i>	που δένει το μυαλό, χωρίς λύρα,
<i>μικτος, αὐνὸνὰ βροτοῖς.</i>	μαρασμός για τους θνητούς».

Με το παραπάνω εφύμνιο κατανοούμε πλήρως ότι οι θεές ολοκληρώνουν την υπόσχεσή τους σχετικά με τη *μοῦσα στνγεράν* που ετοιμάζονταν να άδουν. Ο χορός τους δεν χορεύει αλλά εκτελεί, δεν τέρπει αλλά επιτίθεται. Το άσμα τους δε συνοδεύεται από κιθάρα, ο ὕμνος τους – ὕμνος ταυτόχρονα *ἐξ Ἑρινύων* και *εἰς Ἑρινύας* – δεν υμνεί αλλά ενεργοποιεί κατάρες και δεσμεύει, δε φέρνει χαρά αλλά καταστροφή του νου.

Όπως ήδη έγινε λόγος, ο χορός των Ερινύων, τουλάχιστον στο σημείο αυτό, φαίνεται ότι έχει σχηματίσει κύκλο πάνω από τον γονατισμένο Ορέστη (*ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ*), εμποδίζοντάς του κάθε τρόπο διαφυγῆς, καθιστώντας τον ακινητοποιημένο, «καρφωμένο»²²⁴ στο σημείο που βρίσκεται. Εντοπίζουμε έτσι έναν άμεσο συσχετισμό μεταξύ λόγου και πράξης, μεταξύ άσματος Ερινύων και κινησιολογίας τους. Δεν είναι μόνο ο αδόμενος ὕμνος που «δένει» τον Ορέστη, αλλά και οι ίδιες οι θεές με τη φυσική τους παρουσία, περικυκλώνοντάς τον.²²⁵ Με ανάλογο τρόπο παρατηρούμε και σε ορισμένους καταδέσμους μια σχηματική ομοιότητα μεταξύ περιεχομένου κατάρας και

²²⁴ Υπενθυμίζουμε ότι το κάρφωμα του καταδέσμου αποτελούσε βασική τελετουργική πρακτική κατά την απόθεσή του, συμβολίζοντας πιθανώς την επισφράγιση της κατάρας και την αμετάκλητη καθήλωση του θύματος στον χώρο. Βλ. περισσότερα σε Faraone (1991b), 193 και Gager (1992), 18. Αντίθετος με την παραπάνω άποψη είναι ο Kagarow (1929) ο οποίος, ερμηνεύοντας τους καταδέσμους ως μία αμιγῶς επιθετική πρακτική, υποστηρίζει ότι το τρύπημα του μολύβδου με καρφί αποσκοπούσε στην πρόκληση σωματικής βλάβης, ίσως και τον θάνατο του θύματος. Αξίζει βέβαια να επισημάνουμε ότι σύνδεση μεταξύ τρυπήματος/καρφώματος και ακινησίας εντοπίζεται και σε μυθολογικό επίπεδο (λ.χ. μύθος του Οιδίποδα) – για το ζήτημα βλ. και Collins (2008), 80.

²²⁵ Αναφορικά με τις σκηνογραφικές πληροφορίες που προκύπτουν από το πρώτο στάσιμο και τον τρόπο φυσικής αναπαράστασής τους από τον χορό των Ευμενίδων βλ. Prins (1991), η οποία, ειδικά για τον δέσμιο ὕμνο παρατηρεί (σελ. 181): “[The Furies] are presenting their binding song as example of the performative power of language which makes drama possible”. Βλ. ακόμα και Bakola (2018), 174 κ. εξ. αναφορικά με τον τρόπο που η σκηνή αντανακλά ανάλογες σκηνές κυκλικῆς οργάνωσης χορού σε πλαίσιο επιθετικότητας στον *Αγαμέμνονα* και τις *Χοηφόρους*, καθώς και την εικόνα 7.3 (σελ. 175) για μια εικαστική προσέγγιση αναπαράστασης του πρώτου στάσιμου των *Ευμενίδων*. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. και Fletcher (2016), 106-8 για τις συνδέσεις των πέπλων των Ερινύων (*Αγαμ.* στ. 1580 *ὕφαντοῖς ἐν πέπλοις Ἑρινύων*) με τα αιματηρά γεγονότα που διέπουν εν γένει την *Ορέστεια* [λ.χ. το *ἄπειρον ἀμφίβληστρον* (*Αγαμ.* 1382· πβ. Σοφ. *Τραχ.* 1051: *Ἑρινύων ὕφαντὸν ἀμφίβληστρον*) με το οποίο η Κλυταιμνήστρα παγίδευσε τον Αγαμέμνονα πριν τον δολοφονήσει].

γραφής, η οποία στον χώρο της εγχάρακτης πρακτικής που εξετάζουμε αποτελεί την κατεξοχήν τελετουργική πράξη²²⁶. Συνεχίζοντας, ο Ορέστης ουδέποτε στο στάσιμο αναφέρεται ονομαστικά -γεγονός που είναι πολύ αντίθετο με τον ρόλο του ονόματος του εκάστοτε θύματος στους καταδέσμους, εφόσον, ακόμα και στους πρώιμους καταδέσμους που είναι ιδιαίτερα φειδωλοί ως προς τις πληροφορίες που φέρουν, τα κύρια ονόματα που στοχοποιούνται πάντα αναγράφονται. Ήταν *νεβρός* (= ελάφι, 246), *πτώξ* (= λαγός, 326) και τώρα *τεθυμένος* (θυσιαστήριο θύμα, 328). Παρατηρούμε τη μετάβαση από το λεξιλόγιο του κυνηγιού σε αυτό της θυσίας, καθώς οι Ερινύες έχουν ήδη προφτάσει το θήραμά τους, που θα καταστήσουν *ἄγνισμα*²²⁷ για τον φόνο της μητέρας του. Μάλιστα, για τις θεές ο Ορέστης είναι ήδη σα νεκρός, όπως φανερώνει η χρήση της μετοχής *τεθυμένος* σε παρακείμενο. Η παραβολή θυμάτων με σφάγια θυσίας είναι βέβαια κυρίαρχη εικόνα στην τραγωδία, αλλά στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα μπορούμε να διακρίνουμε μια ακόμη σύνδεση του όρου με έναν επαγγελματικό αττικό κατάδεσμο του 3^{ου} αιώνα π.Χ. που υπόσχεται θυσιαστικές προσφορές στις επικαλούμενες θεότητες μετά την εκτέλεση της κατάδεσης: *DT 109 (l.7): εὐαγγέλια θύσω*. Ίσως στο ίδιο φάσμα καταδέσμων με θυσιαστική – αφιερωματική χροιά μπορούμε να εντάξουμε και αυτούς που φέρουν σύνθετα του ρήματος *τίθημι*, όπου τα θύματα επωμίζονται τον ρόλο αφιερώματος προς τον θεό, π.χ. *DT 86a (l.1-2): [π]αρατίθομαι Zo-/ίλα(ν)*. Στο ίδιο κλίμα *DT 129b (l.1-4): de-/mando devo-/veo desacri-/fico*.²²⁸ Οφείλουμε όμως να τονίσουμε ότι, όπως είδαμε και στο τρίτο κεφάλαιο, η εμφάνιση αντίστοιχου λεξιλογίου στις περισσότερες περιπτώσεις που εμφανίζεται, απέχει αιώνες από την κλασική εποχή, και ουδέποτε απαντά σε δικανικούς καταδέσμους.

Στους επόμενους στίχους εντοπίζουμε τον λόγο που, πρώτος ο *Faraone*, συνέδεσε το χορικό με τους δικανικούς καταδέσμους: αποτελεί έναν *ὕμνο δέσμιου φρενῶν*. Οδηγεί σε παράνοια, παραφροσύνη, παραλήρημα και καταστροφή του μυαλού, αποστραγγίζει και μαραζώνει όποιον θνητό τον ακούσει. Η *φρήν* λοιπόν

²²⁶ Για αντίστοιχα παραδείγματα βλ. παραπάνω σελ. 63-4, υποσημ. 183 και Eidinow (2007), 150-51.

²²⁷ Όπως παρατηρεί και ο Sommerstein (2004), 206 ο Αισχύλος εδώ δημιουργεί λογοπαίγνιο με τη διπλή σημασία του *ἀγνίζω*, ρήμα που σημαίνει «θυσιάζω» αλλά και «εξαγνίζω». Μολονότι ο Ορέστης έχει ήδη καθαρθεί από το μίasma της μητροκτονίας ενόσω βρισκόταν στους Δελφούς, στο πλαίσιο της δικαιοσύνης της αντεκδίκησης των Ερινύων, το παλαιό αίμα εξαγνίζεται μόνο με νέο. Βλ. περισσότερα για το ζήτημα σε Parker (1983), 107-16 και σσ. 328-31 (appendix 1) για την έννοια του αγνίσματος γενικά στον χώρο της τραγωδίας.

²²⁸ Ανάλογο μοτίβο αφιέρωσης, με πρωτότυπη διατύπωση, διακρίνουμε στον *DTA 99 (l.2-3): και τοῖς χθονίοις πᾶσι/πέμπω δῶρον...* Πιο αναλυτικά για τα ρήματα κατάδεσης βλ. Graf (1997), 125-6 και Eidinow (2007), 144-7.

αποτελεί τον βασικό στόχο κατάδεσης των Ερινύων σε αυτό το άσμα, ο νους, η διαύγεια, η έδρα της σκέψης του Ορέστη. Με τον τρόπο αυτό, ο Ορέστης, στερούμενος πνευματικής καθαρότητας και ευστάθειας αναμένεται να οδηγηθεί σε μία αποτυχημένη αγόρευση στο επερχόμενο δικαστήριο, γεγονός που θα εξασφαλίσει στις Ερινύες τη νίκη και την ανεμπόδιστη δράση της καταστροφικής οργής τους πάνω στο θύμα τους.²²⁹ Η ίδια προσπάθεια κατάδεσης του νου αποτελεί κεντρικό σημείο των καταδέσμων και σχεδόν αναπόσπαστο μέρος των δικανικών της κλασικής Αθήνας. Αν και οι *φρένες* συγκεκριμένα σπανίως αποτελούν το όργανο κατάδεσης, η συστηματική επίθεση στη γλώσσα και στο νου ιδιαίτερα αποσκοπεί στο ίδιο αποτέλεσμα, καθώς η ορθή αξιοποίηση των δύο οργάνων κρίνει την έκβαση του δικαστικού αγώνα: *DTA 88 (1.1-4): Έρμῃ κάτοχε/κάτεχε/φρένας/ γλῶτ(α)ν· DT 87 (1.2-3): Σιλανοῦ τὸν νόον καὶ ταν γλῶσ-/αν τουτεῖ καταγράφω*. Σε πολλές περιπτώσεις εντοπίζουμε επίθετα να αποδίδονται στα θύματα, τα οποία παραπέμπουν στη νοητική δυσλειτουργία που η κατάρα στοχεύει: *DT 44 (1.9): Τιμανδρίδας ἀλίθιος εἴη·²³⁰ DT 65 (1.8): ἄφρονες γένοιτο*.

²²⁹ Μια προειδοποίηση για τον στόχο του ύμνου φαίνεται πως δίνουν οι Ερινύες λίγες στιγμές πριν το στάσιμό τους (στ. 303): *οὐδ' ἀντιφωνεῖς, ἀλλ' ἀποπτύεις λόγους*. Σύμφωνα με τα *scholia vetera* του αντίστοιχου στίχου, ο Ορέστης δεν θα είναι σε θέση να αποκριθεί γιατί η φωνή του θα έχει δεθεί (M): *οὐκ ἀποκρίνηι· ἢ ἀντὶ τοῦ οὐδὲ ἀντιφωνήσεις μοι, ἀλλὰ σοῦ βουλομένου λαλεῖν τὸ φθέγμα δεθήσεται*. Στο παραπάνω πβ. και την άποψη του Taplin (1972), 79 ο οποίος υποστηρίζει ότι στο σημείο αυτό ο Ορέστης συνειδητά επιλέγει τη σιωπή εντός ενός πλαισίου περιφρόνησης απέναντι στις θεϊκές του διώκτριές. Με τον τρόπο αυτό δηλώνει ρητά ότι εναποθέτει τις ελπίδες του για σωτηρία στη δράση του Απόλλωνα και της Αθηνάς.

²³⁰ Συχνά το συγκεκριμένο μοτίβο αχρήστευσης των δυνατοτήτων του αντιπάλου συναντάται στο πλαίσιο της σχήματος αναλογίας (*similia similibus*). Επιδιώκεται μια συσχέτιση της κατάστασης που θα περιέλθει το θύμα είτε με την αδράνεια και πλήρη ακινητοποίηση των νεκρών, ανθρώπων ή ζώων, όπως στο εν λόγω παράδειγμα ή *DT 69b (1.6-7): ὡς ο[ὗτος] ὁ νεκρός ἀτελής/κεῖται] οὕτω ἀτελή εἶναι (τὰ ἔργα) πάντα*, είτε με την ακαμψία, αδράνεια και ευτέλεια του εγχάρακτου υλικού (μολύβδου), π.χ. *DTA 106b (1.1-2): Καὶ ὡς οὗτος ὁ μολύβδος ἄχρηστος, ὡς ἄχρηστα εἶναι τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων καὶ ἔπη καὶ ἔργα*. Βλ. περισσότερα κυρίως στην συγκεντρωτική πραγμάτευση των Franek, Urbanová (2019), 27-55. Το συγκεκριμένο σχήμα βέβαια δεν είναι καινοτομία της πρακτικής των καταδέσμων αλλά μοτίβο που αξιοποιείται συστηματικά σε δημόσιες κατάρες [πβ. Lamont (2023), 225] και στους όρκους ως αυτοαναθέματα, ήδη από τον Όμηρο (*Il. Γ 299-301): ὁπότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια πημύνειαν/ὥδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος/αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν*). Όπως παρατηρεί και η Watson (1991), 13: “The pouring of the wine on the ground is a sympathetic gesture designed to reinforce the action of the curse”. Ανάλογη πρακτική σε πλαίσιο λογοτεχνικής κατάρας συναντάμε και στον *Αγαμέμνονα* όπου η συμπαθητική αναλογία μεταξύ προφορικής κατάρας και πράξης ἐγκτεται στο λάκτισμα του τραπέζιου: όπως το τραπέζι πέφτει βίαια κάτω, με ανάλογο τρόπο να πέσει ολόκληρο το γένος του Πέλοπα (στ. 1600-2): *μόρον δ' ἄφερτον Πελοπίδαις ἐπέυχεται/λάκτισμα δείπνου ζυνδίκως τιθεῖς ἀρᾷ, οὕτως ὀλέσθαι πᾶν τὸ Πλεισθένους γένος*. Για το σχήμα αναλογίας μεταξύ της κατάρας και της πράξης βλ. και Hogan (1984), 103-4, κατά τον σχολιασμό του στον στίχο 1601 κ. εξ. ενώ ακόμα πβ. Raeburn & Tomas (2011), 234, οι οποίοι σχολιάζοντας τον ίδιο στίχο παρατηρούν: “the kick and curse are simultaneous and connected, and concern δική”. Παρατηρούμε λοιπόν πώς παραδοσιακές πρακτικές του δημοσίου βίου της Αθήνας των κλασικών χρόνων εντάσσονται στην πρακτική της κατάδεσης και εν μέρει τροποποιούνται για να εξυπηρετήσουν νέους σκοπούς. [αναφορικά με το κατά πόσον το μοτίβο της «αναλογικής μαγείας» είναι αμιγώς δημιουργήμα του ελλαδικού χώρου ή ανατολική επίδραση βλ. ενδεικτικά Mercer (1913), 33-55, Grayson (1987), 127-60, Maskiell & Mayor (2001), 23-45, Fletcher (2016), 102-105].

Ο πιο ενδιαφέρων κατάδεσμος, ωστόσο, σε συνάρτηση με το παρόν κεφάλαιο, από την Αττική, τοποθετείται χρονικά στα μέσα του 4^{ου} αιώνα π.Χ.²³¹ και είναι ο DTA 108:

a. *Δήσω ἐγὼ Σωσικλείαν κα[ῖ κ]τήματα | καὶ μέγα κῦδος
καὶ πρᾶξιν καὶ νοῦν, ἐ|χθρά δὲ φίλοισι γένοιτο.
Δήσω ἐγὼ κ|εῖνην ὑπὸ Τάρταρον ἀερόεντ[α]
δεσμοῖς ἀργαλείοις σὺν θ' Ἐκάτ(η)ι χθο|νίαι.*

b. *ΣΩΣΙΚΛΕΙΑ ΒΙΤΤΩ
καὶ Ἐρινύσιν ἡλιθιώναις²³²*

Ο συγκεκριμένος κατάδεσμος δεν μπορεί να ενταχθεί με βεβαιότητα σε κάποια από τις κατηγορίες καταδέσμων, καθώς φέρει στοιχεία που αντιστοιχούν και σε ερωτικούς και σε δικανικούς. Έχει ως στόχο τη Σωσίκλεια, και το δέσιμο στοχεύει στην περιουσία, τη φήμη, τις πράξεις και το μυαλό της. Εμφανίζεται μια φράση σε δακτυλικό εξάμετρο (ὑπὸ Τάρταρον ἀερόεντα),²³³ γίνεται αναφορά σε δεσμούς, και απευθύνεται στην Εκάτη χθόνια και, σπάνιο στον χώρο των καταδέσμων, των κλασικών αιώνων, στις Ερινύες. Το όνομα της Εκάτης, ακολουθούμενο από αυτό των Ερινύων, δημιουργεί την εικόνα της θεάς συντροφευμένης από τα σκυλιά της, μια σύνδεση για την οποία έγινε ήδη λόγος, ενώ η αναφορά σε δεσμούς σε ίδιο κατάδεσμο με τις Ερινύες μας παραπέμπει φυσικά στον ὕμνο ἐξ Ἐρινύων δέσμιο. Όμως το πιο

²³¹ Ακολουθούμε την εν λόγω χρονολόγηση στηριζόμενοι στην πιο πρόσφατη μελέτη της Lamont (2023), η οποία απομακρύνεται από την πρότερη θέση του συνόλου των μελετητών περί χρονολόγησης του καταδέσμου κατά τον 3^ο αι. π.Χ. [πρώτος ο Kaibel (1878), 511 no 1136, υποστήριξε ότι ο κατάδεσμος τοποθετείται χρονικά μεταξύ 3^{ου} και 2^{ου} αι. π.Χ.] και τον τοποθετεί παλαιότερα, στα μέσα του 4^{ου} αι. π.Χ. (στηριζόμενη κυρίως σε επιγραφικά κριτήρια). Βλ. ακόμα Lamont (2023), 208 υποσημ. 38 για μια συνολική πραγμάτευση των διάφορων χρονολογιών που έχουν προταθεί αναφορικά με τον συγκεκριμένο κατάδεσμο.

²³² Η πρώτη γραμμή της πίσω πλευράς γράφτηκε ανάποδα και αντίστροφα. Η μετάφραση του καταδέσμου, εν μέρει βασισμένη σε αυτή της Eidinow (2007), 384 έχει ως εξής: side A: «Θα δέσω τη Σωσίκλεια και την ιδιοκτησία της και την μεγάλη/φήμη της και τις πράξεις και τον νου της, είτε να γίνει εχθρός στους φίλους της./Θα την δέσω στα νεφελώδη Τάρταρα/με επίπονα δεσμά μαζί με τη χθόνια Εκάτη». Side B: «Τη Σωσίκλεια Βιττώ (δένω),/ μαζί με τις Ερινύες που αχρηστεύουν το μυαλό». Πβ. βέβαια και Lamont (2023), 210 υποσημ. 42 για τις διαφορετικές υποθέσεις αρχαιολόγων αναφορικά με την ακριβή φύση του ονόματος Βιττώ (συνολτικά, ο Κουμανούδης υποστήριξε ότι η Βιττώ είναι ο θύτης του καταδέσμου που στοχεύει στην κατάδεση της Σωσίκλειας, ενώ ο Kaibel ότι είναι το όνομα του πτώματος, μαζί με το οποίο επιλέχθηκε να θαφτεί ο κατάδεσμος).

²³³ Για τα επικά στοιχεία του καταδέσμου βλ. O'Connell (2017), 42-44, Lamont (2021a), 105 [= Lamont (2023), 210-13].

σημαντικό στοιχείο είναι, κατά τη γνώμη μας, το άπαξ λεγόμενο που χαρακτηρίζει τις Ερινύες, *ήλιθιῶναι*, αυτές που διαταράσσουν τον νου, οδηγούν στην τρέλα. Παρά το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος κατάδεσμος αναμφίβολα αντλεί και από την πρότερη επική παράδοση, ουδέποτε, μέχρι τη διδασκαλία της *Ορέστειας*, είχαν συνδεθεί τόσο άρρηκτα οι Ερινύες με την πρόκληση παράνοιας, πλην μιας φευγαλέας αλλά αξιοσημείωτης αναφοράς στον Όμηρο που παρουσιάζει λεξιλογική εγγύτητα με τον εν λόγω κατάδεσμο.²³⁴ Μοιάζει λοιπόν ο θύτης του καταδέσμου να αποδίδει στις Ερινύες το χαρακτηριστικό της καταστροφής των *φρενῶν*, όπως αυτό αναφέρθηκε πρώτα από τον Όμηρο και θεμελιώθηκε ύστερα από τον Αισχύλο, έναν αιώνα νωρίτερα του καταδέσμου. Εάν λοιπόν το στοιχείο αυτό, σε συνάρτηση με τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά του καταδέσμου που παραπέμπουν στο πρώτο στάσιμο του έργου, παρουσιάζουν κάποια βάση, τότε μπορούμε να μιλάμε για μία ιδιαίτερη περίπτωση όπου οι σχέσεις δραματικής και ιστορικής πραγματικότητας είναι αμφίδρομες: στοιχεία της παραδοσιακής θρησκείας, που προσαρμόστηκαν στις ανάγκες της καταδεσμικής πρακτικής, αποτέλεσαν τη βάση του *ὕμνου δέσμιου*, στον οποίον ο Αισχύλος συνέδεσε τόσο έντονα τις Ερινύες με την νοητική παράνοια, και με τη σειρά του αυτό το τραγικό χαρακτηριστικό, σε συνδυασμό με την προϋπάρχουσα επική παράδοση, επηρέασε τη σύνθεση καταδέσμου έναν αιώνα αργότερα.²³⁵

Ολοκληρώνουμε την εξέταση του στάσιμου με τα πρόσθετα επιμέρους στοιχεία που ενισχύουν την ισχύ και την καθολική, δεσμευτική διάσταση του ὕμνου. Αυτές οι λειτουργίες, σε πρώτη φάση αποτυπώνονται και σε επίπεδο λεξιλογίου, με την παράταξη τριών οξύτονων, συνώνυμων, σύνθετων, τετρασύλλαβων λέξεων σε παιανικό μέτρο²³⁶ (*παρακοπά*²³⁷/ *παραφορὰ φρενοδαλής*). Η μετρική των στίχων σε

²³⁴ Οδ. ο 232-4: *δεσμῶ ἔν ἀργαλέῳ δέδετο κρατέρ' ἄλγεα πάσχα*/ *εἵνεκα Νηληϊὸς κούρης ἄτης τε βαρείης*/ *τήν οἱ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ δασπλήτις Ἐρινύς*, όπου πάνω στον δεμένο με σφιχτούς δεσμούς Μελάμποδα, η τρομερή Ερινύα στέλνει τύφλωση του νου (*ἄτη*). Σύμφωνα με την Lamont (2023), 206 “It is no coincidence that here too the binding expression *δεσμῶ ἔν ἀργαλέῳ δέδετο* occurs together with references to the *δασπλήτις Ἐρινύς*, *ἄτη*, and the incapacitation of the wits, *ἐπὶ φρεσὶ*”.

²³⁵ Όπως παρατηρεί και η Lamont (2023), 210 υποσημ. 41, ήδη ο Kaibel (1878) είχε παρατηρήσει κοινά λεξιλογικά στοιχεία μεταξύ του εν λόγω καταδέσμου και του «ὕμνου δέσμιου».

²³⁶ Ο Battezzato (2022), 9 επισημαίνει τη σύνδεση μεταξύ ρεφραίν (όπως το εφύμνιο του στάσιμου) με μαγικές επωδές και παιάνες. Προσέχουμε επίσης την αλλαγή του μέτρου από τους αργούς παιάνες των τριών πρώτων στίχων του εφυμνίου (329-30) σε γρήγορο τροχαϊκό δίμετρο καταληκτικό (*ληκύθιον*) των τριών τελευταίων (331-33). Αυτή η ξαφνική εναλλαγή ρυθμού προσδίδει μία ακόμη διάσταση στη σύγκυση του νου που στοχεύει να προκαλέσει. Περισσότερα για τη χρήση τροχαίων στην τραγωδία με σκοπό να αποδοθεί ιδιαίτερη σημασία και βαρύτητα σε ξεχωριστές περιστάσεις βλ. Drew-Bear (1968), 385-405, καθώς και Moritz (1979), 187-213 για την σημασία των επαναλαμβανόμενων εφυμνίων (ρεφραίν) στον Αισχύλο.

²³⁷ Η εν λόγω λέξη παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον καθώς χρησιμοποιήθηκε και στον *Αγαμέμνονα* από τον χορό προκειμένου να περιγράψει την παραφροσύνη, την παράνοια του βασιλιά που εντοπίζεται στην

συνάρτηση με την τελετουργική επανάληψη της πρόθεσης *παρά* προσδίδουν μια χροιά προφορικής επιθετικότητας και εντατικότητας, συχνό στοιχείο στον χώρο των καταδέσμων, με την επανάληψη πρόθεσης [π.χ. *DTA* 88a (l.1-2): *Έρμῃ κάτοχε/κάτεχε*] ή με την επανειλημμένη χρήση του ίδιου ρήματος κατάδεσης [π.χ. *DT* 87 (l. 3,5,7,8): *τουτεῖ καταγράφω*]. Μεγαλύτερη συνάφεια με το κείμενό μας, ωστόσο, εντοπίζουμε σε έναν αττικό δικανικό κατάδεσμο του 300 π.Χ.: *DT* 49 (l.17-18): *καταδῶ ἀφα[ν]ίζω κατ[ο]ρρύτω καταπαττα-/λεύω*. Διακρίνουμε κι εδώ μία παράθεση βίαιων ρημάτων παρόμοιας καταστρεπτικής σημασίας, ενώ η επιθετικότητά του καταδέσμου εντείνεται από την επανάληψη της πρόθεσης *κατά*,²³⁸ καθώς και από το γεγονός ότι ο κατάδεσμος έχει τρυπηθεί με καρφί 5 φορές. Παράλληλα, ο ύμνος είναι *αφόρμικτος* ασυνόδευτος, δηλαδή, από λύρα, στοιχείο το οποίο, αν και υποθέτουμε ότι ανταποκρίνεται στην πρακτική των καταδέσμων (τουλάχιστον στο στάδιο της απόθεσης, εφόσον μία τέτοιου είδους μυστικοπαθής πρακτική, κατά τη νύχτα, πάνω από τάφους φαντάζει αδύνατη να συνοδευόταν από κάποιο μουσικό όργανο), εντός του κειμένου φαίνεται να αποκτά το ρόλο της ενίσχυσης της αντικανονικότητας, σε σχέση με έναν παραδοσιακό ύμνο, που υφίσταται από ένα άσμα χωρίς αρμονική μελωδία,²³⁹ καθώς η μουσική της λύρας παραπέμπει σε χαρμόσινα γεγονότα. Μπορούμε να καταλάβουμε ότι το τραγούδι χωρίς μουσική, σε συνδυασμό με τον βίαιο χορό που εκτελούν οι Ερινύες γύρω από τον Ορέστη και το επιθετικό περιεχόμενο των λόγων τους, δημιουργεί ένα περιβάλλον τρόμου και συντελεί στο παραλήρημα που υπόσχεται. Ταυτόχρονα, η φόρμιγγα έχει άμεση σχέση με τον Απόλλωνα, κεντρικό χαρακτήρα του έργου άμεσα αντιτιθέμενου στη δράση των Ερινύων. Η επιλογή τους λοιπόν να ψάλλουν ένα άσμα που στερείται λύρας μοιάζει να υπογραμμίζει ακόμα περισσότερο την αντιπαλότητά τους με τον θεό.²⁴⁰ Ακόμα, η σύνδεση της λύρας με τον Απόλλωνα, βασικό πρόσωπο στον χώρο της θεραπείας αποδίδει στην τέχνη της μουσικής μια, διαχρονική θα λέγαμε,

απόφασή του να θυσιάσει την κόρη του (στ. 223: *παραποκά πρωτοπημάτων*). Ενδεχομένως ο όρος σκόπιμα αξιοποιείται και εδώ από τον ποιητή προκειμένου να δείξει την πνευματική σύγχυση που μεταφέρεται από πατέρα σε γιο, στο γενικότερο πλαίσιο της οικογενειακής κατάρτας που διέπει την *Ορέστεια*. Στον αντίποδα πβ. Lawrence (2013), 71-88 που υποστηρίζει ότι δεν τίθεται ζήτημα τρέλας στην περίπτωση του Αγαμέμνονα, αλλά η παράνοιά του έγκειται στο γεγονός ότι δεν παρουσιάζει σημεία μετάνοιας αφότου διέπραξε τη σφαγή της κόρης του. Βλ. περισσότερα για τον όρο *παρακοπά* σε Padel (1995), 13-14, Petrovic & Petrovic (2016), 136-39 και Medda (2017), 153-4.

²³⁸ Η πρόθεση *κατά*, που αποτελεί και το πρώτο συνθετικό του καταδέσμου αποτελεί κεντρικό σημείο του είδους καθώς δηλώνει ταυτόχρονα την επιθετική του φύση (*κατά τινός*) και παραπέμπει στον τόπο κατάδεσης (*κάτω*, στον Άδη).

²³⁹ Το ίδιο στοιχείο απαντά δύο φορές στον *Αγαμέμνονα* (990-92): *τὸν δ' ἄνευ λύρας ὄμως/ ὕμνωδελ' θρήνον Ἐρινός*, (1186-87): *χορὸς/σὺμφθογγος οὐκ εἴφωνος*. Ο Lloyd-Jones (1982), 32 υποστηρίζει ότι το στάσιμο συνοδευόταν από αυλό αποκτώντας, θα προσθέταμε, μια απόκοσμη διάσταση.

²⁴⁰ Για το ζήτημα βλ. και Loraux (1990), 265-66.

θεραπευτική διάσταση, αποτυπωμένη σε πλήθος μύθων (λ.χ. Ορφέας). Με την αποστέρησή της από το άσμα, παράλληλα αποκλείεται και οποιαδήποτε δυνατότητα αξιοποίησης των ιαματικών δυνατοτήτων της. Η φρενοβλάβεια που επιφέρει ο *ὕμνος δέσμιος* συνίσταται στην πολυεπίπεδη καθολικότητά του· δεν υπάρχει διαφυγή από την επίδρασή του, καμία ενέργεια δεν θα υπονομεύσει την καταλυτική ισχύ του. Τέλος, *τόδε μέλος* των Ερινύων αποτελεί *αὐτὸνὰ βροτοῖς*, ξηρασία για τους ανθρώπους. Με τη φράση φυσικά προσδίδεται περαιτέρω εμφιαστικότητα στον στόχο της κατάρας, τον μαρασμό του μυαλού,²⁴¹ όμως υπολανθάνει και μία δήλωση αναφορικά με τον ολοκληρωτικό σκοπό των Ερινύων: την αποστράγγιση του Ορέστη από οποιοδήποτε στοιχείο ζωικότητας,²⁴² την αφαίμαξή του ως αποπληρωμή για το μητρικό αίμα που έχυσε. Μολονότι ανάλογες εκφράσεις απουσιάζουν από τους καταδέσμους των κλασικών χρόνων, ως εκ τούτου δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ενδεχόμενη δραματική αποτύπωση της ιστορικής πραγματικότητας, ανάλογα ρήματα απαντούν σε καταδέσμους ρωμαϊκών χρόνων κ. εξ., όπου αρχίζουμε να παρατηρούμε ότι και η έκφραση της «μαγείας» στον χώρο των καταδέσμων ασκείται υπό όρους αξιοσημείωτης πολυπλοκότητας και, συχνά, βιαιότητας.²⁴³

Ωστόσο, η κατάληξη της τραγωδίας καθιστά σαφές ότι δεν τίθεται αναγκαιότητα καταφυγής στις παραπάνω βιαιοπραγίες που αποτυπώνονται στα καταδεσμικά κείμενα των αυτοκρατορικών χρόνων, εφόσον η *Ορέστεια* κλείνει με την μεταστροφή των Ερινύων σε Σεμνές θεές. Η ένταξη των Σεμνών, ωστόσο, στις νέες συνθήκες της δραματικής πραγματικότητας δεν συνεπάγεται, ούτε την ολοκληρωτική μεταστροφή των πρότερων Ερινύων, ούτε την ακύρωση των, έως τότε, επικίνδυνων θεϊκών τιμών τους. Πράγματι επιλέγουν να επαναπροσδιορίσουν την πρότερη οργή τους, τρέποντάς την σε ευλογία για την Αθηναϊκή κοινωνία,²⁴⁴ ωστόσο, κάτω από τα

²⁴¹ Βέβαια, αυτός ο μαρασμός του νου του Ορέστη που προκύπτει από την εν λόγω φράση έχει ήδη υπονοηθεί νωρίτερα στο έργο, από την Κλυταμνήστρα, κατά την προσευχή της προς τις Ερινύες (στ. 139: *ἔπου, μάραινε δευτέρους διώγμασιν*).

²⁴² Το παραπάνω μπορεί να επιβεβαιωθεί και από τον Όμηρο, όπου οι νεκροί στερούνται *φρενῶν* (*Ιλ.* Ψ *ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν*). Οι Ερινύες, καθιστώντας άφρονα τον Ορέστη παράλληλα τον δένουν στον κόσμο των νεκρών, με απώτερο σκοπό τη θανάτωσή του.

²⁴³ Ενδεικτικά οι εξής τρεις κατάδεσμοι (ο πρώτος από τον 3^ο και οι υπόλοιποι από τον 4^ο αι. μ.Χ.): *DT* 16 (Συρία, fr. X, l.13): *[κατ]ανεκρώσατε πτωματίσα[τε]*· *DT* 51 (Αττική, l.6): *μαρά(ν)ατε καταλύσα[τε]*· *DT* 155b (Ρώμη, l. 24-5): *καταψύξετε τ[ήν] ἰσ-/χόν] τοὺς μυαλοὺς [τὰ νεῦρα] τὰς σάρκας*.

²⁴⁴ Οι ευχές τους (στ. 916-1020, με τις παρεμβαλλόμενες επικυρώσεις της ευλογίας τους από την Αθηνά), που αφορούν στη διαχρονική εξασφάλιση ευδαιμονίας της πόλης, εντοπίζονται στις υποσχέσεις τους για γονιμότητα, υγεία, ευφορία και συλλογική ευημερία. Βέβαια, όπως παρατηρεί ο Parker (2005), 418 οι Ερινύες δεν μεταλλάζουν τις τιμές τους, αλλά σκόπιμα σταματούν να ασκούν την καταστροφική τους δράση· αν δεν υφίσταται σκόπιμη βλάβη από έναν θεό, η πόλη μπορεί να οδηγηθεί σε άνθιση. Ωστόσο είμαστε αντίθετοι στη συγκεκριμένη άποψη για δύο λόγους. Μολονότι οι Ερινύες πράγματι, σε

νέα πορφυρά ενδύματα που φόρεσαν ως μέτοικοι, εξακολουθούν να υπάρχουν οι μαύροι χιτώνες της πρότερης φύσης τους,²⁴⁵ ενδεχομένως κάποια σημεία τους ορατά στους θεατές, ενώ τα τρομακτικά τους πρόσωπα παραμένουν ακόμα και μετά την ευνοϊκή μεταστροφή τους, όπως επισημαίνει και η Αθηνά (στ. 990: *ἐκ τῶν φοβερῶν τῶνδε προσώπων*). Σε αυτό το σημείο, και με αφορμή την αλλαγή της ενδυμασίας των θεαινών, που ταυτοχρόνως σηματοδοτεί την αλλαγή της επιθετικής διάστασής τους σε ευεργετική, έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε σύντομα στην απέκδυση των πρωταγωνιστών της τριλογίας, ως στοιχείο απώλειας της ταυτότητάς τους,²⁴⁶ εφόσον το ρούχο (ή τα μαλλιά) και κατ' επέκτασιν η ενδυμασία, ως μετωνυμία του ατόμου που το φέρει, αποτελεί ένα μοτίβο που αξιοποιείται συχνά στην άσκηση ερωτικής «μαγείας» κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες.²⁴⁷ Αρχικά, η Κασσάνδρα, λίγο πριν την είσοδό της στο παλάτι αφαιρεί βίαια τη μαντική της σκευή, αποτελούμενη από σκήπτρο, μαντικές κορδέλες και, ενδεχομένως, ένα φόρεμα, ειδοποιό χαρακτηριστικό των προφητών (*Αγαμ.* στ. 1264 - 73). Με τον τρόπο ο ποιητής καταφέρνει να παραλληλίσει την Κασσάνδρα με την Ιφιγένεια, εφόσον και η τελευταία, πριν τη σφαγή της, χάνει το φόρεμά της, και κυρίως να τονίσει την αποσύνδεση της

κατάσταση συναισθηματικής φόρτισης λόγω της αθώωση του Ορέστη εξέφρασαν μια πολυεπίπεδη καταστροφική απειλή (στ. 778-793=808-823 και 837-847=870-880), η υλοποίηση αυτών των απειλών, θα τις απομάκρυνε αδικαιολόγητα από την πολύ συγκεκριμένη και καθορισμένη από τη Μοίρα δράση τους, την τιμωρία όσων έχυσαν συγγενικό αίμα (210: *τοὺς μητρολοίας ἐκ δόμων ἐλαύνομεν*), εφόσον, εν αντιθέσει με τον μητροκτόνο Ορέστη, η πόλη της Αθήνας (που αποτελεί και τον αποδέκτη αυτών των απειλών), δε φέρει το μίasma του συγγενικού φόνου. Παράλληλα η φύση των θεών a priori ορίζει την κατάκτηση αντιθετικών μεταξύ τους ιδιοτήτων. Ο Απόλλων, ο θεός που μπορεί να θεραπεύσει, είναι ο ίδιος που με αντίστοιχη άνεση αποστέλλει λοιμούς. Ως εκ τούτου η ευνοϊκή επίδραση των Ερινύων δεν συνίσταται στην παρεμπόδιση της φύσης τους, αλλά είναι προκαθορισμένο στοιχείο τους που εκφράζεται αντιστοίχως, ανάλογα με το εκάστοτε περιβάλλον και απαιτήσεις.

²⁴⁵ Βλ. και Podlecki (1992), στον σχολιασμό του στίχου και για τους υπαινιγμούς του χρώματος των νέων ενδυμάτων των Ερινύων και Headlam (1909), 268-287 για την εξέταση της σκηνης και τη σύνδεσή της με την εορτή των Παναθήναιων.

²⁴⁶ Βλ. αναλυτικά για το ζήτημα στο σύντομο αλλά ενδιαφέρον άρθρο του Griffith (1988), 552-554 με τίτλο “Disrobing in the Oresteia”. Παράλληλα, για το άτυπο τρίπτυχο δίκτυο – πέπλος/ένδυμα – παγίδα που χαρακτηρίζει τον φόνο του Αγαμέμνονα και διέπει εμμέσως το σύνολο της τριλογίας βλ. και Morrell (1997), 141-165, Lee (2004), 262-69, Fletcher (2016), 105-7, McClure (2020), 222.

²⁴⁷ Όπως παρατηρεί και ο Betz (1986), 336 το υλικό, η ουσία που αποτελεί το υποκατάστατο του ατόμου που στοχοποιείται στην εκάστοτε μαγική πρακτική “is the magical substance such as hair, thread from clothing, etc., which is often necessary to make sympathetic magic effective” (λ.χ. PGM I 9-10). Πιο σπάνια στους μαγικούς παπύρους, η συνταγή απαιτεί αξιοποίηση ρούχου ενός βιαιοθανάτου, όπως είναι οι περιπτώσεις των πρωταγωνιστών που εξετάζουμε (λ.χ. PMG II 49-50, PGM III 170-71). Παράλληλα, όπως μας πληροφορεί ο Gager (1992), 17 ένας αδημοσίευτος κατάδεσμος από την Αίγυπτο βρέθηκε τυλιγμένος με τρίχες και ίνες υφάσματος, ενώ δε θα μπορούσαμε ανάλογη δράση στην μεταχείριση των μαγικών αγαματιδίων [βλ. ενδεικτικά για το θέμα σε Faraone (1991b), 165-205]. Σε ανάλογο πλαίσιο πβ. τους *Εταιρικούς Διαλόγους* του Λουκιανού, όπου η επιτυχία του ερωτικού ξορκιού προϋποθέτει κάποιο ένδυμα ή τρίχες από το θύμα (4.4): *δεήσει δέ τι αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι, οἷον ἱμάτια ἢ κρηπίδας ἢ ὀλίγας τῶν τριχῶν ἢ τι τῶν τοιούτων*. Βλ. περισσότερα για το θέμα σε Gager (1992), 16-18, Odgen (1999), 71-79, Wilburn (2019), 456-506.

προφήτισσας με το παρελθόν της, τη ρήξη με τον θεό της και την οριστική απάρνηση της μαντικής της τέχνης. Δεν είναι πλέον μία μάντισσα αλλά μια απογυμνωμένη παρθένος και αιχμάλωτη πολέμου που θα θανατωθεί, ως αντίποινο της έτερης παρθένου κόρης, Ιφιγένειας. Ταυτόχρονα, η Ιφιγένεια χάνει το παρθενικό κροκωτό της φόρεμα και μαζί του τη δυνατότητά της να φτάσει στην ολοκλήρωση του κοινωνικού της ρόλου μέσω του γάμου.²⁴⁸ Παράλληλα, ο Αγαμέμνων, υποκύπτοντας στη βούληση της Κλυταιμνήστρας, αφαιρεί τα παπούτσια του κατά την πορεία του στο παλάτι και τον θάνατό του (*Αγαμ.* στ. 944-45: *ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι ταῦθ', ὑπαί τις ἀρβύλας/λύοι τάχος, πρόδουλον ἔμβασιν ποδός*). Η συμβολική σημασία της εν λόγω ενσωματωμένης σκηνοθετικής οδηγίας εντοπίζεται στην ακούσια υποβάθμιση της θέσης του βασιλιά. Με αυτά τα υποδήματα ο Αγαμέμνων διεκδικεί δικαίως την κοινωνική του θέση και το κύρος που προκύπτει από αυτήν, ως στρατηγός και πορθητής της Τροίας, όπως σκόπιμα υπογραμμίζει και η Κλυταιμνήστρα (*Αγαμ.* στ. 907: *τὸν σὸν πόδ', ὦναξ, Ἰλίου πορθήτορα*).²⁴⁹ Η απογύμνωση των ποδιών του, αφαιρεί πλήρως από τον Αγαμέμνονα την πρότερη μεγαλοπρεπή αίγλη που τον συνοδεύει, και ο βασιλιάς, ανυπόδητος, εισέρχεται στο παλάτι ως απλός στρατιώτης, ηττημένος από μία γυναίκα, αφήνοντας πίσω τα παπούτσια τους, και όλον τον συμβολισμό που περικλείουν.²⁵⁰ Τελευταία η Κλυταιμνήστρα, ο πιο πολυεπίπεδος χαρακτήρας της τριλογίας, πριν τον θάνατό της

²⁴⁸ Αναφορικά με τη σύνδεση του κροκωτού φορέματος της Ιφιγένειας με την τελετουργία και τον γάμο βλ. συγκεντρωτικά σε Faraone (2003), 43-68, με βιβλιογραφία.

²⁴⁹ Φυσικά, στην παρατεθείσα υποκριτική κολακεία της Κλυταιμνήστρας υπολανθάνει μια δυσοίωση, για τον βασιλιά, σκοπιμότητα. Η δήλωσή της, που στην πραγματικότητα έχει ως αποδέκτες τους θεούς, λειτουργεί ως μία υπενθύμιση για το ποιόν του συζύγου της. Το πόδι του Αγαμέμνονα, που ισοπέδωσε το ιερό Ἴλιον και ποδοπάτησε πλήθος αθώων Τρώων, αυτό που, όπως επεσήμανε νωρίτερα και ο χορός, κλώτσησε τους βωμούς του Δία (στ. 381-84: *οὐ γὰρ ἔστιν ἑπαλξίς/πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ /μέγαν Δίκα/βωμὸν εἰς ἀφάνειαν*), είναι εκείνο που τώρα θα πατήσσει πάνω στους πορφυρούς τάπητες των θεών, μολύνοντάς τους με τα ανοσιουργήματα του κατόχου του. Η αναφορά, λοιπόν, της Κλυταιμνήστρας αποσκοπεί στον στιγματισμό του συζύγου της ως υβριστή ενώπιον των θεών. Για τον λόγο αυτό ο Αγαμέμνων αιτείται την αφαίρεση των υποδημάτων του, ώστε να μην επισύρει την ὕβρη των θεών κατά την πορεία του στα χαλιά. Ωστόσο, όπως φαίνεται από το αποτέλεσμα, η αφαίρεση των παπουτσιών αφαίρεσε μεν από τον Αγαμέμνονα τον τίτλο του ως κατακτητή της Τροίας, αλλά όχι και τα πρότερα κρίματά του.

²⁵⁰ Θα είχε ενδιαφέρον να υποθέσουμε, εντός του γενικότερου πλαισίου αντιστροφής κοινωνικών ρόλων των φύλων και της κανονικότητας που κυριαρχεί στη σκηνή του τάπητα, ότι η αφαίρεση των παπουτσιών του Αγαμέμνονα συνεπάγεται την αλλαγή στον ρυθμό που περπατά ο βασιλιάς στο παλάτι. Συγκεκριμένα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι στην, κατά κοινή ομολογία, ανδροπρεπή Κλυταιμνήστρα που επιβάλλεται στον χώρο, ιδανικό συμπλήρωμα θα ήταν ένας «εκθηλωσμένος» Αγαμέμνων, με την θηλυπρέπειά του να εκδηλώνεται σκηνικά με τον ρυθμό στον οποίον βαδίζει, έναν ρυθμό που απομακρύνεται από τις μεγάλες, σταθερές δρασκελιές των ομηρικών ηρώων (λ.χ. *Ιλ.* Γ 22: *ἐρχόμενον προπάροιθεν ὁμίλου μακρὰ βιβάντα*) και συνοψίζεται σε αργά, κοφτά και, ενίοτε ασταθή, βήματα, χαρακτηριστικά των γυναικών της κλασικής εποχής [περισσότερα για το κοινωνικό status και τις έμφυλες νόρμες συμπεριφοράς που εντοπίζονται στο περπάτημα βλ. Bremmer (1991), 16-25]. Βέβαια η παραπάνω υπόθεση δεν προκύπτει με κανέναν τρόπο από το αρχαίο κείμενο και ο έλεγχός της καθίσταται, σε αυτή τη φάση τουλάχιστον, αδύνατος.

θα κατεβάσει τον χιτώνα της, αποκαλύπτοντας στον Ορέστη το στήθος της (*Χοηφ.* 896-8: *ἐπίσχες, ὦ παῖ, τόνδε δ' αἶδεσαι, τέκνον,/μαστόν, πρὸς ᾧ σὺ πολλὰ δὴ βρίζων ἄμα/οὔλοισιν ἐξήμελξας εὐτραφὲς γάλα*). Με τον τρόπο αυτό η βασίλισσα θα χάσει οριστικά το προσωπείο που έφερε ως τώρα, αυτό της δυναμικής, αρσενικής φιγούρας, το μητρικό ένστικτο της οποίας θάφτηκε μαζί με την Ιφιγένεια, και θα αποκαλύψει στον γιο της, λίγο πριν τον θάνατό της, την πραγματική φύση της: της γυναίκας και μητέρας.²⁵¹ Επομένως, βάσει των παραπάνω στοιχείων παρατηρήσαμε μία διπλή σημασία της έκδυσης των πρωταγωνιστών· η πρώτη εξυπηρετεί στη σύνδεση Κασσάνδρας και Ιφιγένειας ως συμπληρωματικών χαρακτήρων²⁵² και η δεύτερη αναδεικνύει την ιδιαίτερη σημασία της ενδυμασίας, ως κεντρικού στοιχείου ταυτότητας των προσώπων, που σηματοδοτεί τον κοινωνικό τους ρόλο, και την απώλειά της, που συνεπάγεται το υποβαθμισμένο, για τα δεδομένα του Αθηναϊκού κοινού του 5^{ου} αιώνα, status τους, κατά τη θανάτωσή τους,²⁵³ όπως επίσης και τη

²⁵¹ Στο λογικό σκηνοθετικό πρόβλημα που προκύπτει από την αποκάλυψη του γυναικείου στήθους ενός θηλυκού χαρακτήρα που ενσάρκωνε άρρενας ηθοποιός, βλ. την αναλυτική πραγμάτευση και βιβλιογραφική παραπομπή του Griffith (1988), 553, υποσημ. 10.

²⁵² Αξίζει να παρατηρήσουμε, βέβαια, το συμπληρωματικό, εντός του πλαισίου αντιστροφής του, «χιαστί» σχήμα που σχηματίζεται μεταξύ της δράσης των δύο χαρακτήρων. Οι ευοίωνοι παιάνες της Ιφιγένειας, πριν τη σφαγή της αντιστοιχούν στις δυσοίονες προφητείες της Κασσάνδρας, ενώ η ακούσια σιωπή της Ιφιγένειας συμπληρώνεται με την εκούσια σιωπή της Κασσάνδρας – και στις δύο περιπτώσεις η μετάβαση από τη μία στην άλλη κατάσταση είναι βίαιη: η Ιφιγένεια φιμώνεται από τους άνδρες του Αγαμέμνονα ενώ η Κασσάνδρα μιλάει με εξωτερική παρέμβαση του Απόλλωνα, που της εμφυτεύει τον μαντικό οίστρο. Τέλος, η αποσιωπημένη κατάρα της Ιφιγένειας θα βρει τελικά διέξοδο στην κατάρα της μάντισσας. Περισσότερα για την εγγύτητα των δύο χαρακτήρων, ιδιαίτερα υπό το πρίσμα του αποστερημένου γαμήλιου status τους βλ. σε Wohl (1998), 110-13, Mitchell-Bokysk (2006), 279-86, Debna (2010), 139-40, McClure (2020), 219-23. Για τη σύνδεσή τους σε λεξιλογικό επίπεδο στον *Αγαμέμνονα*, με τα λόγια της Κασσάνδρας να αντηχούν το κλίμα της σφαγής της Ιφιγένειας [λ.χ. η συνάφεια μεταξύ στ. 226 (*προτέλεια ναῶν*) και στ. 1278 (*προσφάγματι*) ή στ. 209-10 (*πατρώους παρθενοσφάγοισιν χέρας μαίνων ροαῖς πέλας βομοῦ*) με στ. 1277 (*βωμοῦ πατρώου δ' ἄντ' ἐπίζηνον μένει*)], βλ. Zeitlin (1965), 470-72. Ταυτόχρονα, ενδιαφέρον παρουσιάζει, στο πλαίσιο παράλληλης εξέτασης Ιφιγένειας και Κασσάνδρας, ότι και οι δύο θανατώθηκαν εξαιτίας της επικινδυνότητας της μαντικής. Στην πρώτη περίπτωση, η Ιφιγένεια θυσιάστηκε λόγω της ορθής κατανόησης του θεϊκού οιωνού των αετών από τον Κάλχα, ενώ στη δεύτερη η Κασσάνδρα λόγω της άρνησής της να δοθεί στον Απόλλωνα, αφού ο τελευταίος της χάρισε το δώρο της μαντικής. Σε ανάλογο κλίμα, και οι δύο αποτέλεσαν θύματα της θεϊκής οργής του δίδυμου ζεύγους εφήβων, της Αρτέμιδος και του Απόλλωνα, γεγονός που σηματοδοτεί ότι οι δύο θεοί, σε αυτή τη φάση της Αισχύλειας επεξεργασίας, δεν απομακρύνονται από τα ομηρικά τους παράλληλα (*Ιλ.* Ω 602-612), όπου παρουσιάζονται ως σφαγείς εφήβων, των τέκνων της Νιόβης. Τέλος ο Απόλλων, πρωτίστως εκφραστής της δικαιοσύνης του αίματος, εφόσον στον *Αγαμέμνονα* ονοματίζεται από την Κασσάνδρα ως ο κύριος υπαίτιος για την επερχόμενη θανάτωσή της (στ. 1085-87: *Ἀπολλων· Ἀπολλων· ἄγνιᾶτ', ἀπόλλων ἐμός/ἄ ποῖ ποτ' ἤγαγές με; πρὸς ποίαν στέγη;*) και στις *Χοηφόρους* αποτελεί την κατευθυντήρια δύναμη που οδηγεί τον Ορέστη στη σφαγή της Κλυταιμνήστρας, είναι αυτός που στις *Ευμενίδες*, όπως είδαμε, θα αποτελέσει έναν από τους κύριους υποστηρικτές της νέας, θεσμοθετημένης δικαιοσύνης. Το παραπάνω γεγονός επιβεβαιώνει τον ισχυρισμό μας στην αρχή της παρούσας εργασίας, ότι η *Ορέστεια* αποτελεί στο σύνολό της μια τριλογία συνεχούς μετάβασης, όπου όλοι οι άξονες, ανθρώπινοι ή θεϊκοί, κινούνται σταθερά προς ένα στάδιο εκπολιτισμού, μακριά από την αντιδικία και πιστοί στον νόμο, την τάξη, και την δικαιοσύνη.

²⁵³ Φυσικά, η έλλειψη των ρούχων των ετοιμοθάνατων πρωταγωνιστών σαφώς παραπέμπει και στην κοινώς διαδεδομένη αντίληψη περί γύμνιας των νεκρών (π.χ. *Ηρόδ.* *Ιστ.* 5.92.2: *ρίγοῦν τε γὰρ καὶ εἶναι*

σημασία που φέρουν οι νέοι πορφυροί χιτώνες των Ερινύων στο τέλος της *Ορέστειας*, ως σημάδι της μεταστροφής τους. Τέλος, αυτή η ταύτιση των χαρακτήρων με τα ενδύματά τους, η ταύτιση του μέρους με μία ολότητα δηλαδή, μοιάζει να παραπέμπει στο σχήμα *pars pro toto*, το οποίο αξιοποιείται κατά κόρον σε (ερωτικές κατά βάση) τελετουργικές πρακτικές κατάδεσης.

Προχωρώντας, οφείλουμε να συζητήσουμε σύντομα την αποτελεσματικότητα αυτού του πρωτοεμφανιζόμενου, προφορικού, δικανικού, κατά τη γνώμη μας, καταδέσμου. Έχοντας πλήρη εποπτεία του έργου πιθανώς πρέπει να υποθέσουμε, λόγω της οριστικής αθώωσης του Ορέστη, ότι ο *ὕμνος δέσμιος* ήταν τελικά αποτυχημένος. Θα μπορούσαμε ακόμα να προσθέσουμε ότι λόγος αποτυχίας του είναι η διαρκής θεϊκή προστασία που καλύπτει τον Ορέστη καθ' όλη τη διάρκεια της τραγωδίας, που εκφράζεται είτε άμεσα με τον Απόλλωνα, είτε έμμεσα με την Αθηνά, εφόσον η κατάδεση λαμβάνει χώρα στο ιερό της, πάνω από το λατρευτικό άγαλμά της.²⁵⁴ Η θέση ωστόσο που υποστηρίζουμε, σύμφωνα με την άποψη του Faraone,²⁵⁵ είναι η αναμφίβολη επιτυχία του προφορικού αυτού καταδέσμου, ως προς τον συγκεκριμένο στόχο που θέτει. Πράγματι, στόχος των Ερινύων είναι η θανάτωση του Ορέστη ως αντεκδίκηση για τη σφαγή της Κλυταιμνήστρας, ενώ παράλληλα η απόλυτη επικράτησή τους πάνω στον Ορέστη αποτελεί και μία προσωπική επίθεση των Ερινύων στην συνεχόμενη διαμάχη τους με τον Απόλλωνα, και κατ' επέκτασιν νίκη αρχαιότερων θεοτήτων έναντι της νέας γενιάς των θεών που υπάγονται στην καθολική εξουσία του Δία. Τονίζουμε, ωστόσο, ξανά ότι ο *ὕμνος* των Ερινύων είναι ένας *ὕμνος δέσμιος φρενῶν*. Είναι μεν ένα μέσο επίτευξης του κεντρικού στόχου τους, εφόσον η δικαστική ήττα του Ορέστη συνεπάγεται την ανεμπόδιστη επιρροή των Ερινύων σε αυτόν, ωστόσο η σκοπιμότητά του είναι σαφώς συγκεκριμένη και οριοθετημένη: πλήττει τον νου, τις διανοητικές ικανότητες, τη δυνατότητα μιας δομημένης, θεμελιωμένης διάρθρωσης λόγου και επιχειρηματολογίας. Οι Ερινύες μάλιστα εμφανίζονται σίγουρες για την επιτυχία του δεσμευτικού ξορκιού τους, εφόσον μετά

γυμνή· τῶν γάρ οἱ συγκατέθαψε εἰμάτων ὄφελος εἶναι οὐδὲν οὐ κατακαυθέντων). Η απογύμνωση τους, λοιπόν, προοικονομεί, συν τοις ἄλλοις, τον επερχόμενο θάνατό τους.

²⁵⁴ Πβ. ωστόσο και Prins (2003), 190-92, η οποία υποστηρίζει ότι η αποτυχία του δέσμιου ὕμνου ἔγκειται στην λεξιλογική αναντιστοιχία των Ερινύων κατά το πρώτο στάσιμο με την τελετουργική εκτέλεση του χορού τους.

²⁵⁵ Faraone (1985), 150-54.

τον ύμνο τους ήδη αντιμετωπίζουν τον Ορέστη ως παράφρονα (στ. 377: *πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμα*).

Εξετάζοντας λοιπόν τη σκηνή του δικαστηρίου (στ. 566-777), τα παραπάνω στοιχεία φαίνεται πως επιβεβαιώνονται. Έπειτα από μία σύντομη στιχομυθία μεταξύ κορυφαίας του χορού και Ορέστη, που έχει τον χαρακτήρα ανάκρισης (587-608), ο τελευταίος, αδυνατώντας να υποστηρίξει πειστικά τον λόγο που διέπραξε την μητροκτονία, στρέφεται στον Απόλλωνα, παρακαλώντας τον να αναλάβει αυτός την υπεράσπισή του²⁵⁶ (στ. 609-10): *ἤδη σὺ μαρτύρησον, ἐξήγοῦ δέ μοι, Ἀπολλων*. Έπειτα ο Ορέστης δεν ξαναμιλά, ενόσω ο Απόλλων, περισσότερο ως συνήγορος παρά ως μάρτυρας, και οι Ερινύες ως κατήγοροι, προβάλλουν έντονα τα αντεπιχειρήματά τους. Η σιωπή του Ορέστη, που επεκτείνεται καθ' όλη τη διάρκεια του δικαστικού αγώνα σπάει 130 στίχους αργότερα, όταν έχει ολοκληρωθεί η ψηφοφορία και αναμένεται η καταμέτρηση των ψήφων, όπου και σε αυτή την περίπτωση απευθύνει μια αμήχανη ερώτηση στον Απόλλωνα αναφορικά με την έκβαση της δίκης (στ. 744): *ὦ Φοῖβ' Ἀπολλων, πῶς ἀγὼν κριθήσεται*; Παράλληλα, ως επιβεβαίωση της πνευματικής σύγχυσής του ο Ορέστης αμφιβάλλει για τη συγγένεια αίματος μεταξύ του ίδιου και της Κλυταιμνήστρας (στ. 606: *ἐγὼ δὲ μητρὸς τῆς ἐμῆς ἐν αἵματι*), ενώ στις *Χοηφόρους* (στ. 1038) είχε χαρακτηρίσει το αίμα της μητέρας του που έχυσε ως *τόδ' αἷμα κοινόν*. Η πνευματική του διαύγεια φαίνεται πως επανέρχεται πλήρως μετά την ανακοίνωση του αποτελέσματος υπέρ της αθώωσης του, κατά την αναχώρησή του για το Άργος. Φαίνεται λοιπόν ότι η αδυναμία των Ερινύων να επικρατήσουν στο δικαστήριο,²⁵⁷ δεν συνεπάγεται την αναποτελεσματικότητα του ὕμνου δέσμιου. Η αποτυχία ελέγχου της έκβασης έγκειται στην ενεργό συμμετοχή του Απόλλωνα, που αναλαμβάνει την επιχειρηματολογία και απολογία εκ μέρους του Ορέστη ως μάρτυρας υπεράσπισης. Ωστόσο, στον χώρο των αττικών δικανικών καταδέσμων των κλασικών αιώνων αυτή η προληπτική κατάδεση, όχι μόνο του δικαστικού αντιπάλου, αλλά και της υπερασπιστικής πλευράς του είναι κεντρικό στοιχείο: *DT 39 (l. 3-4): [καὶ τοῦ]ς συνερ-/[γούς ... το]ῖς συνδίκω-/[ις ... π]άντας*· *DT 87 (l.3-4): καταγράφω καὶ τῶν μαρ-/τύρων*

²⁵⁶ Όπως επισημαίνει και ο Sommerstein (2004), 284: «Έτσι, ο μόνος απ' ευθείας διάλογος μέσα στο έργο μεταξύ των Ερινύων και του Ορέστη καταλήγει σε ήττα του Ορέστη».

²⁵⁷ Βέβαια δεν μπορούμε να μιλάμε για οριστική ήττα των Ερινύων, καθώς, όπως παρατηρεί και η Αθηνά (785-6): *οὐ γὰρ νενίκησθ', ἀλλ' ἰσόψηφος δίκη/ἐξῆλθε*, δηλαδή δεν υφίστανται ήττα καθώς το αποτέλεσμα ήταν η ισοψηφία (που, στο πλαίσιο λειτουργίας του Αρείου Πάγου συνεπάγεται την αθώωση του κατηγορουμένου). Μάλιστα, ήταν η δωδέκατη και τελική ψήφος της Αθηνάς που καθόρισε την ισοψηφία, ως εκ τούτου κατανοούμε ότι το σώμα των 11 Αθηναίων πολιτών έως τότε είχε δείξει την προτίμησή του στην πλευρά των Ερινύων (6 υπέρ των Ερινύων έναντι 5 υπέρ του Απόλλωνα).

τῶν Σιλανοῦ τὰν γλῶσσαν· DTA 67 (l. 9-10): κα[ῖ] τῶν μετ' ἐκ[εῖ]νων μη-/[νυτῶ]ν καὶ τῶν δικα[στῶν].

Αποτυχημένη λοιπόν, παρά τη νίκη του, μπορεί να χαρακτηριστεί η παρουσία του Ορέστη στο δικαστήριο όπου από πολύ νωρίς στρέφεται στον Απόλλωνα για βοήθεια, αδυνατώντας, όπως φαίνεται να μιλήσει δομημένα ώστε να υπερασπιστεί επαρκώς τις πράξεις του.²⁵⁸ Το δέσμιο άσμα των Ερινύων, λοιπόν, απέδωσε καρπούς καθώς, μολοντί ο Ορέστης δεν παρουσιάζει τα στοιχεία της ολοσχερούς παράνοιας που προσδιόριζαν τον ύμνο, δεν κατόρθωσε να αγορεύσει στο δικαστήριο. Ακόμη, προσπαθώντας να προσεγγίσουμε το στάσιμο με διάθεση εκλογίκευσης της καταδεσμικής/«μαγικής» πρακτικής, μπορούμε να διακρίνουμε τη θέση του Πλάτωνα αναφορικά με την επικινδυνότητα του καταδέσμου σε ψυχολογικό επίπεδο.²⁵⁹ Ο Ορέστης - αν όχι αυτόπτης σίγουρα αυτόκοος - μάρτυρας του άσματος, έχει συνειδητή γνώση ότι αποτελεί θύμα καταδέσμου. Είναι εν μέρει αναμενόμενο να εμφανίσει στο δικαστήριο κάποια ψυχοσωματικά συμπτώματα, όπως η αδυναμία λόγου, επηρεασμένος από το φρικτό τραγούδι των Ερινύων. Ο λόγος που οι Ερινύες δεν κατάφεραν να αποκτήσουν εν τέλει το θύμα τους εντοπίζεται στην καίρια παρέμβαση του Απόλλωνα, που ως θεός είναι αδύνατον να δεθεί.²⁶⁰ Εξάλλου, ο κεντρικός άξονας

²⁵⁸ Το παραπάνω στοιχείο περί αδυναμίας έκφρασης κατά το δικαστήριο ως αποτέλεσμα «μαγικής» κατάδεσης απαντά και αλλού, συχνά ως δικαιολογία ρητόρων για μία αποτυχημένη αγόρευσή τους. Για παράδειγμα Αριστοφ. *Σφήκες*, 947-8: *Θουκυδίδης/ἀπόπληκτος ἐξαίφνης ἐγένετο τὰς γνάθους* [για το συγκεκριμένο βλ. και Eidinow (2007), 165, υποσημ. 3]· Κικέρων, *Brutus*, 60.217: [*Curio*] *subito totam causam oblitus est idque veneficii et cantionibus Titiniae factum esse dicebat*. Στα παραπάνω πβ. και Gager (1992), 120-22.

²⁵⁹ Πλατ. *Νόμοι*, 11.933a-b: *ἄλλη δὲ ἡ μαγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπρωδαῖς καὶ καταδέσεσι λεγομέναις πείθει τοὺς μὲν τολμῶντας βλάπτειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ' ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυναμένων γοητεύειν βλάπτονται. [...] ταῖς δὲ ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων δυσωπουμένους πρὸς ἀλλήλους, περὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄξιον ἐπιχειρεῖν πείθειν...*

²⁶⁰ Αυτή την οριοθέτηση της σφαίρας επιρροής του κάθε θεού, και την αδυναμία του να επηρεάσει σωματικά τους υπόλοιπους εντοπίζουμε και στον *Ιππόλυτο* του Ευριπίδη (στ. 1420-22: *ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἐξ ἐμῆς χερὸς/ὅς ἂν μάλιστα φίλτατος κυρῆι βροτῶν/τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι*), όπου η Ἄρτεμις, αδυνατώντας να βλάψει την ίδια την Αφροδίτη, στρέφει την οργή της σε κάποιον προστατευόμενό της. Το ίδιο μοτίβο παρατηρεί και ο Faraone (1985), 154 στις *Ευμενίδες*, σχολιάζοντας: “Orestes is no longer their principal target, but rather the means through which [the Erinyes] can attack Apollo”. Τέλος, η εξαίρεση του παραπάνω κανόνα που εντοπίζουμε στην ικανότητα του Απόλλωνα να ασκεί επίδραση στις Ερινύες, καθώς υπαινίσσεται ότι ήταν αυτός που τις κοίμισε στην αρχή του έργου (στ. 67-8), μπορεί να δικαιολογηθεί από το γεγονός ότι η συγκεκριμένη σκηνή του έργου διαδραματίζεται στους Δελφούς, στην έδρα της παντοδυναμίας του θεού. Οφείλουμε βέβαια να αναφέρουμε ότι η παραπάνω σύμβαση αναφορικά με την περιοριστική (καταδεσμευτική) δράση μεταξύ θεοτήτων δεν είναι απόλυτη, ή τουλάχιστον, φαίνεται να παρακάμπτεται στην ομηρική ποίηση, θα λέγαμε μάλιστα πως στην αρχαϊκή ποίηση εν γένει, το μοτίβο είναι αρκετά συχνό. Ενδεικτικά παραθέτουμε την περίπτωση των Αλωάδων που έδεσαν τον Ἄρη (*δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ*) για δεκατρείς μήνες μέσα σε ένα αγγείο (*Il.* E 385-87). Σε αντίστοιχο κλίμα ενδιαφέρον παρουσιάζει και η γνωστή σκηνή της δεσίματος της Ἥρας από τον Ἡφαιστο, επεισόδιο που ενδεχομένως εντοπίζεται χρονικά ήδη στην αρχαϊκή εποχή, πβ. και Πλάτων, *Πολ.* 378b: *Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὕεος καὶ Ἡφαίστου ῥήμεις ὑπὸ πατρός* [για τις διάφορες λογοτεχνικές πηγές που απαντά το μυθικό επεισόδιο βλ. κυρίως

της *Ορέστειας* και μοναδικός θεός που έχει τη δυνατότητα να δέσει όμοιούς του είναι ο Δίας, η καταδεσμική δράση του οποίου εκφράζεται είτε άμεσα είτε έμμεσα.²⁶¹

Kerényi (1951), 157 υποσημ. 509 ενώ για ζητήματα χρονολόγησής του βλ. Hedreen (2004), 38-41, μαζί με υποσημ. 2]. Για τη συμμετοχή του Ηφαίστου στο δέσιμο του Προμηθέα βλ. και επόμενη υποσημείωση.

²⁶¹ Ενδεικτικότερα παραδείγματα που επιβεβαιώνουν την δεσμευτική δράση του Δία αντλούμε από την ησιόδεια *Θεογονία* όπου εντοπίζουμε τους Εκατόγχειρες, ακολουθώντας τη βούληση του Δία να δένουν (στ. 717: *δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν*) και να φυλακίζουν τους Τιτάνες στα Τάρταρα καθώς και τον ίδιο τον Δία να δένει τον Προμηθέα (521-22: *δῆσε δ' ἄλκυτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον, / ἀργαλέοισι, μέσον διὰ κίων' ἐλάσσας*). Σε ανάλογο πλαίσιο εντάσσεται και το τιμωρητικό δέσιμο της Ήρας από τον Δία στην *Ιλιάδα* (Ο 19-20: *περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἦλα χρύσειον ἄρρηκτον*). Βέβαια, η πιο χαρακτηριστική περίπτωση, στον χώρο της τραγικής ποίησης, όπου καθίσταται σαφής η περιοριστική, δεσμευτική και ταυτόχρονα τιμωρητική ισχύς του Δία αποτυπώνεται στον *Προμηθέα Δεσμώτη* (βλ. παραπάνω υποσημ. 79 για ζητήματα χρονολόγησης και πατρότητας), όπου ο Τιτάνας δένεται, και κατά συνέπεια αποδυναμώνεται πλήρως, από τον Ήφαιστο, το Κράτος και τη Βία, βάσει της εντολής του Δία. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της εν λόγω περίπτωσης, σε συνδυασμό με το προαναφερθέν επεισόδιο του δεσίματος της Ήρας από τον Ήφαιστο, έγκειται στην αποτύπωσή τους σε έναν επαναχρησιμοποιημένο κατάδεσμο [για αυτή την κατηγορία καταδέσμων και για την κατάσταση του εν λόγω καταδέσμου τον οποίον αναφέρουμε εδώ βλ. Curberra (2015), 107-8 με υποσημ. 17], ενδεχομένως δικανικό από την Αίγινα, που τοποθετείται χρονικά στις αρχές 5^{ου} – 4^{ου} αι. π.Χ. [για ζητήματα χρονολόγησης του καταδέσμου βλ. Lamont (2023), 213 υποσημ. 54, η οποία υποστηρίζει (σελ. 213) ότι, σε περίπτωση που πράγματι μπορούμε να τοποθετήσουμε χρονικά τον κατάδεσμο στις αρχές του 5^{ου} αι., “this would be one of the oldest “Attic” or Attic-adjacent curse tablets”]. Σε ό, τι αφορά την εγγράφη κατάρα, ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πρώτες γραμμές: *IG IV Π² 1012, l. 1-2 [= Lamont (2023), 231 tablet 5.7]: ὡς Ἥφαιστος ἐδέσατο ΜΑΝΤΕΙΑΝ/ ΤΑΝΑΥΤΟΔΕΣΜΟΣΕΚΑΤΕΡΟΙ*, φράση που, εν πρώτοις φαίνεται ιδιαίτερα σκοτεινή αλλά, σύμφωνα με τον Curberra πρόθεση του *deficiens* ήταν η αποτύπωση της μετρικής φράσης *ὡς Ἥφαιστος ἐδήσατο ματέρα τὰν αὐτοῦ δεσμοῖς κρατεροῖς*, παραπέμποντας έτσι στο γνωστό μυθολογικό επεισόδιο του δεσίματος της Ήρας [για το μέτρο του καταδέσμου πβ. και Lamont (2021b), 485-6]. Ανάλογο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι σειρές 3-5: *τε παῖς Ζεὺς με[γά]λο Κρόνο[ι]/ καταέδεσεν [. . .]/ Προμηθέα[ι] Βίαι Κράτε[ι]* που σαφώς παραπέμπουν στο τιμωρητικό δέσιμο του Προμηθέα [πβ. και Zografou (2021), 212 που εντοπίζει λεξιλογική συνάφεια μεταξύ της κατάρας του καταδέσμου και του *Προμηθέα Δεσμώτη*]. Ταυτόχρονα, αναφορικά με τα θεϊκά ονόματα του καταδέσμου, παρατηρούμε και μία ενδεχόμενη αναφορά στην Εκάτη (l. 10: *ΕΚΑΤΑΙ*), ωστόσο, όπως παρατηρεί η Zografou (ο.π.): “... the name Hekate, if this is what should be read in l. 10, appears to be independent from that mythical section”. Τέλος, σε ό, τι αφορά την ιδιαίτερη λειτουργία των παραπάνω συμπεκνωμένων μυθολογικών επεισοδίων του καταδέσμου, οφείλουμε να πούμε ότι αποτελούν δύο *historiolae*, δηλαδή σύντομες ενσωματωμένες μυθικές αφηγήσεις που στοχεύουν στην επανενεργοποίηση μυθικών γεγονότων και αποτελούν μέρος του ευρύτερου επιτελεστικού πλαισίου της καταδεσμικής τελετουργίας, παρέχοντας ένα παραδειγματικό μοντέλο αναφορικά με την ισχύ και το αποτέλεσμα της εκάστοτε επιδιωκόμενης εγγράφης κατάρας: στην περίπτωση που εξετάζουμε, αναφορικά με την αποτελεσματική κατάδεση του θνητού αντιπάλου του θύτη του καταδέσμου. Περισσότερα για τον τεχνικό αυτό όρο και τις λειτουργίες του στην πρακτική της κατάδεσης βλ. κυρίως σε Frankfurter (1995), 455-76, και (2019), 611-12, Johnston (2014a), 121-56, Sowers (2017), 426-48, Zografou (2023), 154-56, με υποσημ. 2 για περαιτέρω βιβλιογραφία.

Τελικές παρατηρήσεις – Συμπεράσματα

Οι *Ευμενίδες* του Αισχύλου κλείνουν δίνοντας την οριστική λύση στην οικογενειακή κατάρα του οίκου του Ατρέα, που έχει τις ρίζες της σε εγκλήματα πολύ πριν από τα γεγονότα της *Ορέστειας*. Η αθώωση του Ορέστη από το δικαστήριο του Αρείου Πάγου αποτελεί απλώς το όχημα, με το οποίο ο Αισχύλος περιγράφει τη εξελικτική πρόοδο της δικαιοσύνης στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα. Θα λέγαμε ότι η τραγωδία στο σύνολό της αποτελεί, μεταξύ άλλων, ένα εκτεταμένο *αἴτιον* αναφορικά με τη λειτουργία και τις αρμοδιότητες του Αρείου Πάγου, την οριοθέτηση σχέσεων θεών και ανθρώπων του μυθικού παρελθόντος, τη μετάβαση από τη βία της ανταποδοτικότητας στην δημοκρατική τάξη.²⁶² Το έργο κλείνει με την μετατροπή των Ερινύων, τρομακτικών θεοτήτων χωρίς λατρεία σε καλοήθεις θεότητες, και ως εκ τούτου με τη μυθολογική σύνδεση της θεμελίωσης της ιστορικής λατρείας των Σεμνών θεών της Ακρόπολης.²⁶³ Ωστόσο, οι Σεμνές είναι *Ευμενίδες*, αλλά δεν παύουν να είναι και Ερινύες. Ο πρότερος φόβος των πολιτών για τις θεές αυτές δεν εξανεμίστηκε, αλλά επαναπροσδιορίστηκε και μετατράπηκε σε θρησκευτικό δέος.²⁶⁴ Βάσει αυτού, ο Αισχύλος μας δίνει την ευκαιρία να διακρίνουμε, εντός μίας δραματικής αναπαράστασης, τον κεντρικό άξονα της παραδοσιακής θρησκείας, η οποία αποκτά μία σαφέστερη μορφή κατά τα κλασικά χρόνια, υπό την λειτουργικότητα της κοινής ωφέλειας. Οτιδήποτε, ωστόσο, εντός του χώρου της θρησκευτικής ζωής παρουσιάζει, υπό το πρίσμα κάποιων, βλαπτική διάσταση, διάθεση εξυπηρέτησης αμιγώς προσωπικών στόχων σε βάρος της ωφέλειας του συνόλου ή σκοτεινά στοιχεία, φαίνεται πως ανήκει σε ένα ιδιαίτερο «υποσύστημα» της θρησκείας, που θα μπορούσε να οριστεί ως «μαγεία», έννοια που φέρει βέβαια ένα πολυεπίπεδο σημασιολογικό φορτίο, όπως τονίσαμε και στην Εισαγωγή.

²⁶² Η αριστοτεχνική δραματολογία του Αισχύλου εντοπίζεται και στον τρόπο που αυτές οι προοδευτικές εξελίξεις αποτυπώνονται και σε λεκτικό επίπεδο. Από τους *ώγμους* και τους *μυγμούς* των Ερινύων του προλόγου (στ. 117), το έργο θα καταλήξει στα πειστικά λόγια της Αθηνάς του τετάρτου επεισοδίου (στ. 885-6: *Πειθοῦς σέβας/γλώσσης ἑμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριο*). Για τα παραπάνω βλ. και Γκαστή (2009), 26, υποσημ. 49.

²⁶³ Όπως παρατηρεί και ο Scullion (1994), 94: “the Erinyes, drinkers of human blood, are shunned by gods and men, but the Eumenides, who have fertility of all sorts on offer, join the other gods in receiving cult at Athens”

²⁶⁴ Ο Galoppin (2021), 152 εύστοχα σημειώνει ότι οι Ερινύες ενσαρκώνουν ταυτόχρονα τον φόβο προς τους θεούς και τη δικαιοσύνη που απορρέει από αυτούς.

Εξετάσαμε το κείμενο των *Ευμενίδων* με βάση μαρτυρίες της κλασικής εποχής για πρακτικές που θεωρούνταν επιλήψιμες, δεισιδαιμονικές ή επιζήμιες (με κεντρική εστίαση στους καταδέσμους) και προσπαθήσαμε να διακρίνουμε τόσο εκείνα τα τελετουργικά στοιχεία που συμπίπτουν με αυτά της παραδοσιακής θρησκευτικής ζωής, όσο και εκείνα που φαίνεται να αποκλίνουν από εκείνα του 5^{ου} αι. π.Χ., απόκλιση που κυρίως έγκειται στον βαθμό άντλησης και επαναπροσδιορισμού επιμέρους σημείων από το σύνηθες, το καθιερωμένο. Η μελέτη μας φυσικά δεν θα μπορούσε να είναι εξαντλητική,²⁶⁵ επομένως εστιάσαμε σε δύο σημεία τα οποία φαίνεται πως ακολουθούν τον συγκεκριμένο κανόνα· στα λόγια της Κλυταιμνήστρας προς τις Ερινύες (94-139) και στο πρώτο στάσιμο, ιδιαίτερα στον *ὕμνον δέσμιον* (321-346). Έχει ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να σταθούμε για λίγο στα πρόσωπα των οποίων τις δράσεις προσπαθήσαμε να προσεγγίσουμε υπό το πρίσμα της «μαγείας». Τόσο η Κλυταιμνήστρα, όσο και οι Ερινύες αποτελούν θηλυκές φιγούρες, ωστόσο δεν διακρίνονται από κανένα στοιχείο της, αναμενόμενης για τα κλασικά χρόνια, θηλυκότητας, εφόσον παρουσιάζουν έναν αξιοπρόσεκτα βίαιο χαρακτήρα και, ιδιαιτέρως η βασίλισσα, ανατρεπτική διάθεση. Ως φάντασμα και θεές αντίστοιχα δεν αποτελούν πραγματικά μέλη της θνητής κοινωνίας, αλλά ταυτόχρονα αδυνατούν να ενταχθούν στις κατηγορίες που θα έπρεπε να ανήκουν – η Κλυταιμνήστρα απορρίπτεται από τους νεκρούς του Άδη (στ. 95-6) και οι Ερινύες,

²⁶⁵ Ανάλογο ενδιαφέρον ως προς την ανάδειξη τελετουργικών στοιχείων που συνδέονται τόσο με την ιστορική θρησκευτική ζωή του 5^{ου} αι. π.Χ. όσο και με πρακτικές τις οποίες η σύγχρονη έρευνα αποδίδει ως «μαγικές» μπορούμε να εντοπίσουμε σε πλήθος τραγικών συνθέσεων. Λόγου χάρι, ο *Αγαμέμνων* παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην εξέταση της τελετουργικής διάστασης της θυσίας της Ιφιγένειας και της αποσιωπημένης κατάρας που ίσως να εκστόμιζε προς τον οίκο της (στ. 227-45) υπό το πρίσμα του διπλού δυνατότητας άρθρωσης ομιλίας – σιωπής και της δύναμης του επιτελεστικού λόγου, σε συνάρτηση με τη στοχοποίηση της γλώσσας για αποστέρωση της ομιλίας ως βασικού αιτήματος σε πλήθος εγχάρακτων καταρών. Ταυτόχρονα, η κατάρα της Κασσάνδρας (στ. 1323-26), εξεταζόμενη υπό την οπτική της δύναμης των λόγων των ετοιμοθάνατων (δη των *άωρων*) και της προφητικής ισχύος, καθώς και η λεγόμενη σκηνή του τάπητα (στ. 855-974) μεταξύ Κλυταιμνήστρας και Αγαμέμνονα που διακρίνεται για την αμφισημία και τη διάχυτη τελετουργική διάσταση που, κατά τη γνώμη μας, την πλαισιώνει. Παραμένοντας στη δραματουργία του Αισχύλου μπορούμε να ξεχωρίσουμε ακόμα τη σκηνή της νεκρομαντείας (*ψυχαγωγίας*) των *Περσών* (στ. 598 - 851) ή την (τελετουργική) κατάδεση του *Προμηθέα Δεσμώτη*, όπου η απαρίθμηση των δεμένων μελών του τιτάνα μοιάζει να παραπέμπει στις λίστες των μελών του σώματος, όπως απαντάνε σε καταδέσμους του 4^{ου} αι. κι έπειτα. Ταυτόχρονα, οι *Τραχίνιες* του Σοφοκλή χρειάζεται να αναφερθούν, λόγω των πιθανών συμφραζομένων ερωτικής «μαγείας», με τη χρήση του δηλητηριασμένου χιτώνα από τη Δηϊάνειρα προς τον Ηρακλή, πρακτική που φαίνεται να εμπίπτει σε αυτή την ιδιαίτερη κατηγορία ερωτικής μαγείας που ο Faraone (1999) αποδίδει με τον όρο *philia spells*. Τέλος, από την παραπάνω παράθεση δε θα μπορούσε να λείπει η *φαρμακός* Μήδεια, της ομώνυμης τραγωδίας του Ευριπίδη, το σημείωμα αυτοκτονίας (*δέλτος*) της Φαίδρας που οδηγεί τον *Ιππόλυτο* στη θανάτωση υπό το πρίσμα της εξέτασης της δύναμης του γραπτού λόγου σε συνάρτηση με την επιτελεστική ισχύ της γραφής στους καταδέσμους, ή οι τρεις καταστροφικές, πατρικές κατάρες (*άραι*) του Θησέα προς τον γιο του. Παρατηρούμε, βάσει των παραπάνω, ότι η αρχαία ελληνική τραγωδία παρέχει πλούσιο υλικό σχολιασμού που αναμφίβολα χρήζει περαιτέρω έρευνας, καθώς θα μπορούσε να αποτελέσει στέρεο έδαφος πορισμάτων αναφορικά με ζητήματα «μαγείας», «θρησκείας» και τελετουργίας μέσω της εξέτασης της δραματικής τους αναπαράστασης.

λόγω της αποκρουστικής φύσης και τρόπου δράσης τους, δε γίνονται δεκτές από το υπόλοιπο πάνθεο (στ. 190-95). Τέλος, τόσο η μεν, όσο και οι δε, αποτελούν πρεσβευτές μίας αρχαίας, αιματηρής τάξης πραγμάτων, εκπρόσωποι της ανταποδοτικής δικαιοσύνης, όχι συμβατές με τη νέα πραγματικότητα, άκρως, λοιπόν, κατάλληλες φιγούρες για να δράσουν αντισυμβατικά ή επικίνδυνα, καταφεύγοντας σε επιζήμιες και ακραίες πρακτικές. Ακόμα, μοιάζει πιθανό, μολονότι η προαναφερθείσα δράση κεντρικών θηλυκών μορφών της *Ορέστειας* (με έμφαση στην Κλυταιμνήστρα και τις Ερινύες στο πλαίσιο των *Ευμενίδων*) φαίνεται να βρίσκεται σε συμφωνία με τη λογοτεχνική απεικόνιση γυναικών που ασκούν «μαγεία»,²⁶⁶ να μην αποτελεί μια πραγματική συνθήκη κατά την Αθήνα του 5^{ου} αι. – ιδίως στον χώρο της καταδεσμικής πρακτικής – εφόσον το γενικότερο ανταγωνιστικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται οι κατάδεσμοι αφορούσε σφαίρες του δημοσίου βίου που ήταν προσβάσιμες πρωτίστως στους άνδρες.

Ο φόνος της Κλυταιμνήστρας δεν ήταν αρκετός για να παύσει την επίφοβη και απρόβλεπτη δράση της. Είναι πλέον μια οργισμένη νεκρή, ακόμα πιο επικίνδυνη απ' ό,τι ζωντανή. Η παρουσία της, καταλυτική για την εξέλιξη της πλοκής, δε στοχεύει πλέον στην εκ νέου εκφώνηση κατάρας προς τον Ορέστη· αυτή έχει ήδη δρομολογηθεί και η επί σκηνης παρουσία των Ερινύων αποτελεί αυταπόδεικτη μαρτυρία του σημείου αυτού. Ο σκοπός της τώρα είναι να ξυπνήσει τις θεότητες, να επανενεργοποιήσει την ήδη υπάρχουσα *Άρα* της. Όπως παρατηρήσαμε, η επίκλησή της, τόσο δομικά, όσο και σε επίπεδο περιεχομένου μοιάζει να εμφανίζει κοινά στοιχεία με την τυπική φόρμουλα μιας προσευχής, γνωστή ήδη από τα ομηρικά χρόνια ενώ το λεξιλόγιο της θυσίας αντανakλά άμεσα και θα λέγαμε ότι συμφωνεί με τις παραδοσιακές θυσιαστικές πρακτικές των κλασικών χρόνων. Ο τρόπος που αποτυπώνεται το σύνολο του λόγου

²⁶⁶ Μερικά δείγματα αυτής της προτίμησης των ποιητών να συσχετίζουν άμεσα τη «μαγεία» (κυρίως την ερωτική), με τις δράσεις των γυναικών, μπορούν να εντοπιστούν και στην προηγούμενη υποσημείωση. Ακόμα, όπως επισημαίνει ο Graf (1997), 185 αναφερόμενος σε συμφραζόμενα ερωτικής «μαγείας» στη λογοτεχνία: “it is women who practice magic, whether erotic or of another kind. This situation amounts to an astonishing reversal of what we find in the epigraphic texts and the recipes on the papyri”, μολονότι μεγάλο μέρος συνταγών σε μαγικούς παπύρους ή ενδείξεις καταδεσμικών κειμένων που εντάσσονται στην κατηγορία των «ερωτικών», φανερώνουν ότι οι γυναίκες ήταν πολύ πιο συχνά στόχοι κατάδεσης σε σχέση με τους άντρες. Ακόμα, με αφορμή την αρνητική/μισογυνιστική (με βάση τα σημερινά δεδομένα) περιγραφή και απεικόνιση των γυναικών της αρχαίας Ελλάδας αρχαϊκών και κλασικών χρόνων, η Alekou (2015), 219 σχολιάζει: “Women are, therefore, considered animalistic and are regarded as inferior – namely, weak and dependent – and, paradoxically, potentially dangerous”. Αυτή η «επικινδυνότητα» φαίνεται μεταξύ άλλων να αποτυπώνεται στη λογοτεχνία μέσω της σύνδεσης γυναικείων φιγούρων με τη «μαγεία», που συχνά έχει ως στόχο το αντίθετο φύλο, τους άνδρες. Περισσότερα για αυτή την ασυμφωνία μεταξύ λογοτεχνικής αναπαράστασης και ιστορικής πραγματικότητας ως προς την έμφυλη άσκηση «μαγείας» βλ. σε Faraone (1999), 96-131 και 146-59.

της βασίλισσας, δομείται ταυτόχρονα με βάση την υιοθέτηση παραδοσιακών στοιχείων, και τον επαναπροσδιορισμό τους προκειμένου να εξυπηρετηθούν οι άμεσες βλέψεις της. Στηρίζεται σε μία ήδη διαμορφωμένη διαπροσωπική σχέση της με τις θεές, χαρακτηρίζεται από μία συνεχώς επαναλαμβανόμενη εντατικότητα η οποία παρατείνεται και από την ακαταλληλότητα του χώρου της επίκλησης, διακριτή είναι μία έντονη αίσθηση εξαναγκασμού, ενώ λεξιλογικά φαίνεται πως παρουσιάζει ορισμένα κοινά στοιχεία με εγχάρακτες κατάρες που παραθέσαμε. Μολονότι στην πρότερη λογοτεχνική παράδοση, όπως αναφέρθηκε, παρουσιάζονται ανάλογες προσευχές, όπου η ευεργεσία του προσευχόμενου προϋποθέτει τη βλάβη αντιπάλου, η συνύπαρξη όλων των παραπάνω στοιχείων μοιάζει να αποτελεί μια σκόπιμη πρωτοτυπία του Αισχύλου. Ακόμα προσπαθήσαμε, στον βαθμό που επέτρεπε το κείμενο, να συνδέσουμε τις προσφορές της Κλυταιμνήστρας προς τις Ερινύες με τη δολοφονία του Αγαμέμνονα, ως επισφράγισμα αυτής της ιδιότυπης σχέσης τους, με σκοπό ταυτόχρονα να διαφανεί η συνάφεια του λεξιλογίου της θυσίας που χαρακτηρίζει το πλήρες φάσμα της *Ορέστειας*, με τον τρόπο διατύπωσης επιβλαβών αιτημάτων που απαντάνε στα καταδεσμικά κείμενα. Τέλος, επιλέξαμε τρία βασικά επίθετα με τα οποία η βασίλισσα απευθύνεται στις θεαινές λόγω της εγγύτητας που, κατά τη γνώμη μας, εμφανίζουν με επιλεγμένα στοιχεία των καταδέσμων που αφορούν στους θεούς και στους τρόπους γραφής. Επομένως, και βάσει των παραπάνω, υποστηρίξαμε, ότι ο λόγος της βασίλισσας φέρει επιμέρους κοινά στοιχεία με μία προσευχή που ανακαλεί τον τελετουργικό λόγο που συναντάμε στα καταδεσμικά κείμενα ή στο σώμα των μαγικών παπύρων, όπως εντοπίζεται στους αιώνες που ακολούθησαν. Δεν μπορούμε, βέβαια, να αναγνωρίσουμε τον βαθμό που ο Αισχύλος επηρεάστηκε από την ιστορική πραγματικότητα κατά την αναπαράσταση αυτής της πρακτικής, εφόσον η προσευχή (όπως και η κατάρα) εξ ορισμού εντάσσεται στο πλαίσιο της προφορικότητας και, πολύ συχνά, της ιδιωτικότητας. Όμως το γεγονός ότι τα προαναφερθέντα στοιχεία που απομονώσαμε και εξετάσαμε εντοπίζονται συστηματικά στις συνταγές των μαγικών παπύρων, ενσωματωμένα σε φόρμουλες μαγικών προσευχών, επιτρέπει μία πρώτη, επισφαλή σύνδεση μεταξύ δραματικής αποτύπωσης και ιστορικής άσκησης της «μαγείας», ακόμη και αν δεν γνωρίζουμε τον πομπό και τον αποδέκτη αυτής της επιρροής.

Στην περίπτωση του άσματος των Ερινύων το έδαφος μελέτης είναι πιο σταθερό, γεγονός που οφείλεται στην άμεση διαθεσιμότητα των αρχαιολογικών

ευρημάτων και στην πρότερη έρευνα μελετητών του χώρου. Φαίνεται πως ο Αισχύλος, αξιοποιώντας το μοτίβο του *πρώτου ευρετή*,²⁶⁷ δημιουργεί ένα νέο αίτιο για την καταδεσμική πρακτική εντός του πλαισίου των δικαστηρίων, αποδίδοντάς το στη δράση των Ερινύων. Ο ύμνος τους, *δέσμιος φρενῶν*, συνδέεται αποτελεσματικά με το είδος των δικανικών καταδέσμων καθώς και τα δύο, ως προληπτικές πρακτικές για την επερχόμενη δίκη στοχεύουν στην ήττα του αντιπάλου, και ό,τι αυτό συνεπάγεται. Η ιδιαίτερη χρήση της γλώσσας και ορολογίας, η σχηματική απεικόνιση του δεσίματος που εντοπίζεται από τις ενσωματωμένες σκηνοθετικές οδηγίες που διακρίνονται στο στάσιμο, και ο βασικός στόχος του ύμνου, δηλαδή η παραφορά του θύματος, αποτελούν στοιχεία που συναντώνται αυτούσια στο είδος των δικανικών καταδέσμων. Μολονότι οι αττικοί κατάδεσμοι έκαναν την εμφάνισή τους στην ιστορική σκηνή περίπου μισό αιώνα αργότερα σε σχέση με τη δραματική, τόσο η προφορική διάσταση του ύμνου των Ερινύων, όσο και επιμέρους στοιχεία που προκύπτουν από την εξέταση του σώματος των καταδέσμων συνηγορούν στην άποψη ότι η τελετουργική κατάδεση κατά το 458 π.Χ. μάλλον ήταν ήδη πραγματικότητα και, τουλάχιστον κατά την εποχή των *Ευμενίδων*, απαντούσε κατά βάση είτε προφορικά είτε σε ευτελές υλικό που δεν κατάφερε να επιβιώσει ανά τους αιώνες. Αυτό βέβαια δε συνεπάγεται την απόλυτη συμφωνία του προφορικού, όπως προτείνουμε, αυτού καταδέσμου με τους αντίστοιχους ιστορικούς, καθώς ο πρώτος, στο πλαίσιο της θεατρικής αξιοποίησής του, διανθίζεται από στοιχεία αμιγούς δραματικότητας και πρωτοτυπίας, όπως η έντονη κινήσιολογία, η μακρά έκτασή του, η πλήρης αυτοσυνειδησία του χορού με την ταυτόχρονη αποσιώπηση του ονόματος του θύματος ή η «αμέλειά» του να συμπεριληφθούν στην κατάδεση και οι μάρτυρες υπεράσπισης. Δεν μπορούμε ωστόσο να απορρίψουμε μία στενή επιρροή του συγκεκριμένου τρόπου άσκησης της αθηναϊκής καταδεσμικής πρακτικής στην τραγική σκηνή του Αισχύλου. Σχολιάσαμε μάλιστα και έναν ιδιαίτερο κατάδεσμο του 4^{ου} αι. π.Χ. (DTA 108), ο οποίος παρουσιάζει άμεση νοηματική συνάφεια με τις *Ευμενίδες* και τον τρόπο που ο ποιητής καθόρισε τη φύση των Ερινύων, παρά τον ένα αιώνα που μεσολαβεί. Είναι γεγονός, βέβαια, ότι παρά τη χθόνια υπόστασή τους και την καταδεσμική δράση τους, όπως αυτή εντοπίζεται στην τραγωδία που εξετάσαμε, οι συγκεκριμένες θεές δεν απαντούν τόσο συχνά στον χώρο

²⁶⁷ Το ίδιο μοτίβο, πάλι σε πλαίσιο φερόμενων ως «μαγικών» πρακτικών εντοπίζουμε λίγα χρόνια νωρίτερα (462 π.Χ.) στον Πίνδαρο (*Πυθ.* 4, 216-19), όπου η Αφροδίτη διδάσκει, για πρώτη φορά, στον Ιάσωνα πρακτική άσκησης ερωτικής μαγείας.

των καταδέσμων, σε σχέση με άλλους θεούς.²⁶⁸ Ενδεχομένως ο διαχρονικός φόβος για τη φύση των Ερινύων, σε συνάρτηση με την τιμωρητική δράση τους, που στοχεύει στους καταπατητές των ορίων της δικαιοσύνης να λειτούργησε ανασταλτικά, εφόσον ο κατάδεσμος, ως προσπάθεια ελέγχου της πραγματικότητας, εμπίπτει σε αυτή την παράβαση. Ίσως ακόμα, η ταύτιση Ερινύων και Σεμνών, ιδιαίτερα σημαντικών θεοτήτων της αθηναϊκής ορκωμοσίας με ευεργετικές δράσεις, που παρουσίασε ο Αισχύλος να άσκησε τόσο μεγάλη επίδραση, ώστε η εγχάραξή τους σε καταδέσμους να κρίθηκε ακατάλληλη. Παράλληλα η επιλογή του ποιητή να συνδέσει έναν πρωτότυπο «αιτιολογικό» μύθο αναφορικά με την ίδρυση και λειτουργία του Αρείου Πάγου με μία τελετουργική δράση που παραπέμπει άμεσα στην πρακτική της εγχάρακτης κατάδεσης, φαίνεται να επιβεβαιώνει την άποψη του Faraone περί ταυτόχρονης και αλληλένδετης εξέλιξης του νομικού συστήματος της Αθήνας και των δικανικών καταδέσμων.²⁶⁹

Πιστεύουμε ακόμα ότι έχει κατασταθεί σαφές πως η στάση του Αισχύλου προς τις πρακτικές που αναζητήσαμε και προσεγγίσαμε ως «μαγικές» δεν παρουσιάζεται ως κριτική, δεν εντοπίζεται ούτε κάποια ρητή αναφορά σε αυτές, ούτε κάποια προσπάθεια υπονόμεισής τους έναντι της καθιερωμένης θρησκευτικής ζωής, ίσως γιατί, όπως από πολύ νωρίς επισημάναμε στην Εισαγωγή, η «μαγεία» δεν είναι ένας χώρος αντικειμενικά οριοθετημένος και διαμορφωμένος που να μπορεί να διακριθεί καθαρά από την υπόλοιπη «θρησκεία». Εξάλλου, στο πλαίσιο των *Ευμενίδων* οι εν λόγω τελετουργικές δράσεις φαίνεται να βρίσκονται σε διαρκή επικοινωνία με τις έννοιες της δικαιοσύνης και της μοίρας. Θα ισχυριζόμασταν ακόμα ότι ο Αισχύλος, εφόσον δεν πραγματεύτηκε πουθενά το ευρύ αυτό ζήτημα και χωρίς να θέτει σαφή όρια μεταξύ «μαγείας» και «θρησκείας», μας δίνει λόγους, συνειδητά ή μη,²⁷⁰ να πιστεύουμε ότι αυτό που σήμερα ονομάζουμε «μαγικό» έχει τις ρίζες του στις παραδοσιακές πεποιθήσεις και πρακτικές. Μάλιστα, και οι δύο πρακτικές που εξετάσαμε διακρίνονται για το επιτυχές αποτέλεσμά τους: η ιδιόμορφη προσευχή της Κλυταιμνήστρας κατάφερε να ξυπνήσει τις Ερινύες, ενεργοποιώντας την καταδιωκτική τους διάσταση,

²⁶⁸ Βλ. παραπάνω υποσημ. 193 για τη συχνότητα των θεών που απαντούν σε καταδέσμους.

²⁶⁹ Faraone (1985), 153-4.

²⁷⁰ Έχει ενδιαφέρον να αναρωτηθούμε σε ποιόν βαθμό τα δύο ταξίδια του μεγάλου τραγικού στη Σικελία, που προηγούνται της διδασκαλίας της *Ορέστειας*, τον επηρέασαν ως προς τα θρησκευτικά και φερόμενα ως «μαγικά» στοιχεία που αξιοποίησε κατά τη σύνθεσή της, εφόσον μάλιστα, όπως αναφέρθηκε στην Εισαγωγή, η Σικελία, βάσει των αρχαιολογικών δεδομένων, αποτελεί τον χώρο γέννησης της πρακτικής των καταδέσμων. Ενδεικτικά για τις επισκέψεις του Αισχύλου στη Σικελία βλ. Herington (1967), 74-85.

ενώ ο προφορικός κατάδεσμος των ίδιων των θεοτήτων φαίνεται πως πράγματι, ασκώντας επίδραση στην ψυχosύνθεση του Ορέστη, τον εμπόδισε να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να δομήσει τον λόγο του, μολονότι βέβαια η επιτυχία των πρακτικών αυτών υπήρξε βραχυπρόθεσμη· εν τέλει, ούτε η Κλυταιμνήστρα, ούτε οι *πράκτορες* της, οι Ερινύες, κατάφεραν να επιφέρουν την θανάτωση του Ορέστη, εφόσον τον κάλυπτε η συνεχής προστασία του Απόλλωνα και η μεσολάβηση της Αθηνάς.

Κλείνοντας, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι η τραγωδία «σκηνοθετώντας» τελετουργικές πρακτικές, παράλληλα και αναπόφευκτα τις αναπροσαρμόζει δραματικά. Βάσει αυτής της προσέγγισης ο εκάστοτε ποιητής/σκηνοθέτης – εν προκειμένω ο Αισχύλος – αντλεί πλήθος στοιχείων από τη θρησκευτική παράδοση και τα τροποποιεί δημιουργικά, λειτουργώντας με τρόπο ανάλογο με αυτόν που λειτουργεί ένας καινοτόμος επιτελεστής, ένας «μάγος», μολονότι οι στόχοι τους σαφώς διαφοροποιούνται σε κάθε περίπτωση. Υπό αυτή την άποψη, τραγική ποίηση και «μαγεία» θα μπορούσαν, εσκεμμένα ή όχι, να εμπνέονται η μία από την άλλη.

Βιβλιογραφία²⁷¹

Υπομνηματισμένες Εκδόσεις

- Collard, C. (2002), *Aeschylus Oresteia*, Oxford.
- Conacher, D. J. (1987), *Aeschylus' Oresteia: A Literary Commentary*, Toronto.
- Denniston, J. D., Page, D. (1957), *Aeschylus Agamemnon*, Oxford.
- Fraenkel, E. D. M. (1950), *Aeschylus: Agamemnon*, 3 vols, Oxford.
- Garvie, A. F. (1986), *Aeschylus: Choephoroi*, Oxford.
- _____ (2009), *Aeschylus: Persae*. Oxford – New York.
- Griffith, M. (1983), *Prometheus Bound*, Cambridge.
- Hartung, J. A. (1853), *Aeschylos' Werke*, vol. 6, Leipzig.
- Headlam, W. (1909), *The Plays of Aeschylus*, London.
- Hogan, J. C. (1984), *A Commentary on the Complete Greek Tragedies: Aeschylus*, Chicago-London.
- Lloyd-Jones, H. (1982), *Aeschylus: Oresteia*, London.
- Medda, E. (2017), *Eschilo, Agamennone. Edizione critica, traduzione e commento*, 3 vols, Rome.
- Paley, F. A. (²1870), *The Tragedies of Aeschylus*, London.
- Podlecki, A. J. (²1992), *Aeschylus: Eumenides*, Warminster.
- Raeburn D., Thomas, O. (2011), *The Agamemnon of Aeschylus: A Commentary for Students*, Oxford.
- Ruffell, I. (2012), *Aeschylus: Prometheus Bound*, London.

²⁷¹ Οι τίτλοι των περιοδικών ακολουθούν τον κατάλογο της *L'Année Philologique*. Οι συντομογραφίες αρχαίων συγγραφέων και έργων ελληνικής και λατινικής γραμματείας ακολουθούν εκείνες του *The Oxford Classical Dictionary* (⁴2012).

- Rose, H. J. (1958), *A commentary on the surviving plays of Aeschylus*, Amsterdam.
- Smith, O. L. (1976), *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, Pars I, Leipzig.
- Sommerstein H. A, (2004), *Αισχύλου Ευμενίδες: Κριτική και ερμηνευτική έκδοση*, (μτφρ. Ν. Γεωργατζόγλου), Αθήνα [*Aeschylus Eumenides*, (1989), Cambridge].
- Thomson, G., Headlam, W. (1966), *The Oresteia of Aeschylus*, 2 vols, Prague.
- Wecklein, N. (1888), *Aschylos Orestie mit erklärenden Anmerkungen*, Leipzig.

Λευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Aleku, S. (2015), “Ancient Echoes of Gendered Phobias in 19th Century Europe and the Cypriot Press”, *Mediterranean Chronicle* 5, σσ. 213-244.
- Ankarloo, B., Clark, S., εκδ. (1999), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London.
- Aubriot-Sévin, D. (1992), *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu’à la fin du Ve siècle av. J.-C.* Lyon & Paris.
- Bakola, E. (2018), “Seeing the invisible: Interior Spaces and Uncanny Erinyes in Aeschylus’ *Oresteia*” στο A. Kampakoglou & A. Novokhatko (εκδ.), *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*, Berlin, σσ. 163-186.
- Battezzato, L. (2022), “The Getty Hexameters and Greek Tragedy”, *CCJ* 68, σσ. 1-33.
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- Bremmer, J. (1991), “Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture”, στο J. Bremmer & H. Roodenburg (εκδ.), *A Cultural History of Gesture From Antiquity to the Present Day*, Padstow, σσ. 15-35.
- _____ (1999), “The Birth of the Term *Magic*”, *ZPE* 126, σσ. 1-12.
- _____ (2010), “Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?”, *Kernos* 23, σσ. 13-35.

- Boschung, D., Bremmer, J., εκδ. (2015) *The Materiality of Magic*, Paderborn.
- Brown, A. L. (1982), "Some Problems in the *Eumenides* of Aeschylus, *JHS* 102, σσ. 26-32.
- _____ (1983), "The Erinyes in the *Oresteia*", *JHS* 103, σσ. 13-34.
- _____ (1984), "Eumenides in Greek Tragedy", *CQ* 34 (2), σσ. 260-281.
- Burkert, W. (1966), "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual", *GRBS* 7 (2), σσ. 87-121.
- _____ (1993), Αρχαία Ελληνική Θρησκεία: *Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή*, (μτφρ. Ν. Μπεζαντάκος, Α. Αβαγιανού), Αθήνα [*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, (1977), Stuttgart].
- Calder, W. M. (2009), "Vita Aeschyli 9: Miscarriages in the Theatre of Dionysos", *CQ* 38 (2), σσ. 554-555.
- Carastro, M. (2006), *La cité des mages: Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.
- Casabona, J. (1966), *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence.
- Catenaccio, C. (2011), "Dream as Image and Action in Aeschylus' *Oresteia*", *GRBS* 51, σσ. 202-231.
- Chiarini, S. (2021), *Devotio malefica Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*, Stuttgart.
- Clelant, L. (2005), *The Brauron Clothing Catalogues: Text, Analysis, Glossary and Translation*, Oxford.
- Clinton, K. (1979), "The Hymn to Zeus, *πάθει μάθος* and the End of the Parodos of *Agamemnon*", *Traditio* 35, σσ. 1-9.
- Collins, D. (2008), *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford.
- Corlu, A. (1966), *Recherches sur les Mots Relatifs à l' Idée de Prière d'Homère aux Tragiques*, Paris.
- Curbera, J. (2015) "From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets", στο D. Boschung, J. Bremmer (εκδ.) *The Materiality of Magic*, Paderborn, σσ. 97-122.

- Curti, M. (2012), “Echi letterari di pratiche magiche in Eschilo”, *Eikasmos* 23, σσ. 67 – 85.
- Debnar, P. (2010), “The Sexual Status of Aeschylus’ Cassandra”, *CPh* 105 (2), σσ. 129-145.
- Dickie, M. (2007), “Magic in Classical and Hellenistic Greece” στο D. Ogden (εκδ.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, σσ. 357-370.
- Dietrich, B. C. (1962), “Demeter, Erinys, Artemis”, *Hermes* 90 (2), σσ. 129-148.
- _____ (1965), *Death, fate and the gods: the development of a religious idea in Greek popular belief*, London.
- Doroszewska, J., Kucharski, J. (2018), “A Ritual of the Afterlife or the Afterlife of a Ritual: *Maschalismos* in Ancient Greece and Beyond” στο J. Harrison (εκδ.), *Imagining the Afterlife in the Ancient World*, London – New York, σσ. 155-172.
- Dover, K. J. (1957), “The political aspect of Aeschylus’s *Eumenides*”, *JHS* 77, σσ. 230-237.
- Drew-Bear, T. (1968), “The Trochaic Tetrameter in Greek Tragedy”, *AJP* 89 (4), σσ. 385-405.
- Dugdale, E., Gerstbauer, M. (2017), “Forms of justice in Aeschylus’ *Eumenides*”, *Polis* 34 (2), σσ. 226-250.
- Duke, T. T. (1954), “Murder in the Bath: Reflections on the Death of Agamemnon”, *CJ* 49 (7), σσ. 325-330.
- Edmonds, III. I. G. (2015), “Imagining the afterlife” στο E. Eidinow & J. Kindt (εκδ.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, σσ. 551-563.
- _____ (2019), *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton.
- _____ (2022), “Contingent Catastrophe of Agonistic Advantage: The Rhetoric of Violence in Classical Athenian Curses”, *Greece and Rome* 69 (1), σσ. 8–26.
- Eidinow, E. (2007), *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford.

- Ekroth, G. (2002), *The sacrificial Rituals of Greek Hero – Cults* (= *Kernos Suppl.* 12), Liège.
- Faraone, C. A. (1985), “Aeschylus' ὕμνος δέσμιος (*Eum.* 306) and Attic Judicial Curse Tablets”, *JHS* 105, σσ. 150-154.
- _____ (1990), “Aphrodite's *κεστός* and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual”, *Phoenix* 44, σσ. 233-234.
- _____ (1991a), “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”, στο C. Faraone & B. Obbink (εκδ.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, σσ. 3-32.
- _____ (1991b), “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of “Voodoo Dolls” in Ancient Greece”, *CA* 10, σσ. 165-205.
- _____ (1992), “Aristophanes, *Amphiaraus*, Fr. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?”, *CQ* 42 (2), σσ. 320-327.
- _____ (1993), “Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies”, *JHS* 113, σσ. 60-80.
- _____ (1995), “The ‘Performative Future’ in Three Hellenistic Incantations and Theocritus’ Second Idyll”, *CP* 90, σσ. 1-15.
- _____ (1996), Taking the Nestor’s Cup Inscription Seriously: Conditional Curses and Erotic Magic in the Earliest Greek Hexameteres”, *CA* 15, σσ. 77-112.
- _____ (1999), *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge.
- _____ (2002), “Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens”, *Dike* 2, σσ. 99-121.
- _____ (2003), “Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice?” στο D. B. Dodd, C. A. Faraone (εκδ.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London & New York, σσ. 43-68.
- _____ (2006), “Curses and Blessings in Ancient Greek Oaths”, *JANER* 5, σσ. 140-58.
- Faraone, C. A., Obbink, B., εκδ. (1991), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford-New York.

- Fletcher, J. (2016), “The Curse as a Garment in Greek Tragedy”, στο G. Fanfani, M. Harlow, & M. L. Nosch (εκδ.), *Spinning Fates and the Song of the Loom: The Use of Textiles, Clothing and Cloth Production as Metaphor, Symbol and Narrative Device in Greek and Latin Literature*, Oxford-Philadelphia, σσ. 101 – 113.
- Forsdyke (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy*, Princeton.
- Franek, J., Urbanová, D. (2019) “May Their Limbs Melt, Just as This Lead Shall Melt . . .: Sympathetic Magic and Similia Similibus Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 1)” *Philologia Classica* 14, σσ. 27-55.
- Frankfurter, D. (1995), “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells”, στο M. Meyer, P. Mirecki (εκδ.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln, σσ. 457-476.
- _____ (2019), “Spell and Speech Act: The Magic of the Spoken Word”, στο D. Frankfurter (εκδ.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, σσ. 608-625.
- Furley, W. D., Bremer, J. M. (2001), *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, Tübingen.
- Gagarin, M. (1976), *Aeschylean Drama*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Gager, J. G. (1992), *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, New York.
- Galoppin, T. (2021), “La justice du sol : les noms divins dans les malédictions attiques au IV^e -III^e siècle avant notre ère”, στο T. Galoppin, C. Bonnet (εκδ.), *Divine Names on the Spot: Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, Leuven – Paris – Bristol, σσ. 138-161.
- Gartziou – Tatti, A. (2020), “The ‘Orphic’ Voyage of the Suitors’ Souls and the Role of Hermes in the Second Nekyia (Odyssey 24. 1-204)”, στο M. Christopoulos, M. Païzi-Apostolopoulou (εκδ.), *The Upper and the Under World in Homeric and Archaic Epic*, Ιθάκη, σσ. 129-161.
- Γκάρτζιου – Τάττη, Α., Αλεξανδρή, Ε., Τζιρβίτση, Σ. (2021), «Εφηβοί και τραγική *ίκετρία*. Η επί σκηνής βία», *Σκηνή* 13, σσ. 4-33.

- Γκαστή, Ε. (2003), *Η διαλεκτική του χρόνου στην Ηλέκτρα του Σοφοκλή*, Ιωάννινα.
- _____ (2009), *Αισχύλου Αγαμέμνων: Ζητήματα εσωτερικής ποιητικής*, Αθήνα.
- _____ (2021), *Αισχύλου Χοηφόροι: Πρόταση ανάγνωσης*, Αθήνα.
- Goldhill, S. (1984), “Two Notes on τέλος and Related Words in the *Oresteia*”, *JHS* 104, σσ. 169-176.
- Gordon, R. (1999), “Imagining Greek and Roman Magic” στο B. Ankarloo & S. Clark (εκδ.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia, σσ. 159–275.
- _____ (2015) “Showing the Gods the Way: Curse-Tablets as Deictic Persuasion” *Religion in the Roman Empire* 1, σσ. 148-180.
- Graf, F. (1997), *Magic in the Ancient World*, Cambridge.
- Grayson, A. K. (1987), “Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.”, *Journal of Cuneiform Studies* 39, σσ. 127–160.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *The Greeks and their Gods*, London.
- Hall, E. (2005), “Aeschylus’ Clytemnestra versus Her Senecan Tradition”, στο E. Hall, F. Macintosh, P. Michelakis, O. Taplin, (εκδ.), *Agamemnon in Performance 458 bc to ad 2004*, Oxford, σσ. 53-75
- _____ (2015), “Peaceful Conflict Resolution and Its Discontents in Aeschylus’s *Eumenides*”, *Common Knowledge* 21 (2) σσ. 253-269.
- Harrison, J. E. (1903), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton.
- Hedreen, G. (2004), “The Return of Hephaistos, Dionysiac Processional Ritual and the Creation of a Visual Narrative”, *JHS* 124, σσ. 38-64.
- Henrichs, A. (1983), “The Sobriety of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood,” *HSPH* 87, σσ. 87–100.
- _____ (2019), “The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus” στο Y. Harvey (εκδ.), *Greek Myth and Religion: Collected Papers II*, Boston-Berlin, σσ. 69-84.
- Herington, C. J. (1967), “Aeschylus in Sicily”, *JHS* 87, σσ. 74-85.

- Hermann, G. (1827), *Opuscula*, vol. II, Leipzig.
- Heubeck, A. (1986), “‘*Ἐρινύς*’ in der archaischen Epik”, *Glotta* 64, σσ. 145-165.
- Jameson, M. H., Jordan, R. D., Kotansky, D. R. (1993), “A Lex Sacra from Selinous”, *GRB Monographs* 11, Durham, NC.
- Johnston, S. I. (1999), *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley.
- _____ (2014a), “Myth and the Getty Hexameters”, στο C. Faraone, D. Obbink (εκδ.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, σσ. 121-156.
- _____ (2014b), “Goddesses with Torches in the Getty Hexameters and Alcman fr. 94”, *ZPE* 191, σσ. 32-35.
- Jordan, D. R. (1980), “Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos”, *AM* 95, σσ. 225-39.
- _____ (1988), “New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Athens”, στα *Praktika of the 12th International Congress of Classical Archaeology*, vol. 4, Αθήνα, Σεπτέμβριος 4-10, σσ. 273-277.
- _____ (1999), “Three Curse Tablets” στο D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (εκδ.), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens*, 4-8 May 1997, Bergen, σσ. 115-124.
- Jost, M. (1985), *Sanctuaires et cultes d’Arcadie*, Paris.
- Kagarow, E. G. (1929), “Griechische Fluchtafeln”, *Eos Supplementa* 4, Leopoli.
- Kaibel, G. (1878), *Epigrammata Graeca: Ex Lapidibus Conlecta*, Berlin.
- Kerényi, K. (1951), *The Gods of the Greeks*, London.
- Kittredge, G. L. (1885), “Arm-Pitting among the Greeks”, *AJPh* 6 (2), σσ. 151-169.
- Konstantinidou, K. (2013), “Oaths, Curses” στο G. K. Giannakis (εκδ.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, διαθέσιμο στο:

Kuhle, A. (2020), *Hermes und die Bürger: Der Hermes kult in den griechischen Poleis*, Stuttgart.

Lamont, J. (2021a), “Crafting Curses in Classical Athens: A New Cache of Hexametric Katadesmoi”, *CA* 40, σσ. 76–117.

_____ (2021b), “Cosmogonies of the Bound: Titans, Giants, and Early Greek Binding Spells” *CPh* 116 (4), σσ. 471-497.

_____ (2022), “Orality, Literacy, and Early Sicilian Curse Tablets”, *Greece & Rome* 69 (1), σσ. 27-51.

_____ (2023), *In Blood and Ashes Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, Oxford.

Lardinois, A. (1992), “Greek Myths for Athenian Rituals: Religion and Politics in Aeschylus' *Eumenides* and Sophocles' *Oedipus Coloneus*”, *GRBS* 33, σσ. 313-27.

Lawrence, S. (2013), *Moral Awareness in Greek Tragedy*. Oxford.

Lebeck, A. (1971), *The Oresteia: A study in Language and Structure*, Washington D.C.

Lee, M. M. (2004), “Evil Wealth of Raiment: Deadly *Peploi* in Greek Tragedy”, *CJ* 99, σσ. 253–279.

Loraux, N. (1987), *Tragic Ways of Killing a Woman*, (μτφρ. A. Forster), Cambridge [*Façons tragiques de tuer une femme*, (1985), Paris].

_____ (1990), “La metaphore sans metaphore”, *RPhilos* 2, σσ. 247–268.

Macleod, C. D. (1982), “Politics and the *Oresteia*”, *JHS* 102, σσ. 124–44.

Mainoldi, C. (1984), *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris.

Malinowski, B. (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, New York.

Maltomini, F. (1988), “*P. Berol.* 21243 (formulario magico): due nuove letture”, *ZPE* 74, σσ. 247-43-68.248.

- Marston, J. M. (2007), “Language of Ritual Cursing in the Binding of Prometheus”, *GRBS* 47, σσ. 121–133.
- Maskiell, M., Mayor, A. (2001), “Killer Khilats, Part 1: Imperial Collecting of Poison Dress Legends in India”, *Folklore* 112, σσ. 23–45.
- Maxwell-Stuart P. G. (1973), “The Appearance of Aeschylus' Erinyes”, *Greece & Rome* 20, σσ. 81-84.
- McClure, L. (2020), “Silence and Song in Aeschylus' *Agamemnon* and Euripides' *Ion*” στο E. Papadodima (εκδ.), *Faces of Silence in Ancient Greek Literature*, Berlin & Boston, σσ. 217-238.
- McHardy, F. (2007), *Revenge in Athenian Culture*, London.
- Mercer, S. A. B. (1913), “The Oath in Cuneiform Inscriptions” *JOAS* 33, σσ. 33-55.
- Meyer, M., Mirecki, P., εκδ. (1995), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
- Mikalson, J. D. (1983), *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill – London.
- Mitchell – Boyask, R. (2006), “The Marriage of Cassandra and the *Oresteia*: Text, Image, Performance”, *TAPA* 136, σσ. 269-297.
- Moritz, E. H. (1979), “Refrain in Aeschylus: Literary Adaptation of Traditional Form”, *CP* 74 (3), σσ. 187-213.
- Morrell, K. S. (1997), “The Fabric of Persuasion: Clytaemnestra, Agamemnon, and the Sea of Garments”, *CJ* 92 (2), σσ. 141-165.
- Morris, I. (1989), “Attitudes toward Death in Archaic Greece”, *CA* 8 (2), σσ. 296-320.
- Müller, C. O. (1835), *Dissertations on the 'Eumenides' of Aeschylus*, Cambridge.
- Murray, G. (1911), *The Rise Of The Greek Epic*, Oxford.
- Neustadt, E. (1929), “Wort und Geschehen in Aischylos *Agamemnon*”, *Hermes* 64 (2), σσ. 243-265.
- O' Connel, A. P. (2017), “New Evidence for Hexametric Incantations in Curse Rituals” *ZPE* 201, σσ. 41-46.

- Ogden, D. (1999), "Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds" στο B. Ankarloo, S. Clark (εκδ.), *Magic and Witchcraft in Europe: Greece and Rome*, Philadelphia, σσ. 1-90.
- _____ (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton.
- _____ (2002), *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford – New York.
- Padel, R. (1992), *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton.
- _____ (1995), *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton.
- Page, D. L. (1972), "The Mystery of the Minstrel in the Court of Agamemnon" στο *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, vol. 1, Catania, σσ. 127-131.
- Παπαδοπούλου, Θ. (2008), "Ανθρωπολογία, Κοινωνιολογία και Λογοτεχνική Παράδοση: Το Γυναικείο Στοιχείο στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία" στο Α. Μαρκαντωνάτος, Χ. Τσαγγάλης (εκδ.), *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία: Θεωρία και Πράξη*, Αθήνα, σσ. 149-177.
- Parker, R. (1983), *Miasma: Pollution and Purity in Early Greek Religion*, Oxford.
- _____ (1984), "A Note on *φόνοι*, *θυσία* and *μασχαλισμός*", *LCM* 9, σελ. 138.
- _____ (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Petrovic, A., Petrovic, I. (2016), *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*, Oxford.
- Pirenne – Delforge, V. (2011), *Les codes de l'adresse rituelle en Grèce: La cas des libations sans vin* (= *Kernos Suppl.* 26), σσ. 117-147.
- Preisendanz, K. (1972), "Fluchtafel (Defixion)", *RAC* 8, σσ. 1-29.
- Prins, Y. (1991), "The Power of the Speech-Act: Aeschylus' Furies and their Binding Songs", *Arethusa* 24, σσ. 177-195.
- Pucci, P. (1992), "Human Sacrifices in the *Oresteia*" στο R. Hexter, & D. Selden (εκδ.), *Innovations of Antiquity*, New York - London, σσ. 513-540.

- Pulley, S. (1997), *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
- Reneham, R. (1992), “The Staunching of Odysseus' Blood: The Healing Power of Magic”, *AJPh* 113, σσ. 1-4.
- Riess, W. (2012), *Performing Interpersonal Violence. Court, Curse, and Comedy in Fourth-Century BCE Athens*, Berlin.
- Scullion, S. (1994), “Olympian and Chthonian”, *CA* 13 (1), σσ. 75-119.
- Schlesier, R. (1992), “Olympian versus Chthonian Religion”, *SCI* 11, σσ. 38-51.
- Seaford, R. (2023), “Aeschylus and Subversion of Ritual” στο J. A. Bromberg, P. Burian (εκδ.), *A Companion to Aeschylus*, Hoboken – Chichester, σσ. 283-294.
- Sewell – Rutter, N. J. (2007), *Guilt by Descent: Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford.
- Smith, J. Z. (1982), *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago.
- _____ (1995), “Trading Places” στο M. W. Meyer, P. A. Mirecki (εκδ.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden – New York, σσ. 13–27.
- _____ (2003), “Here, There and Anywhere”, στο S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (εκδ.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, σσ. 21-36.
- Sommerschild, T. (2019), “A New Sicilian Curse Corpus: A Blueprint for a Geographical and Chronological Analysis of Defixiones from Sicily”, στο R. Morais, D. Leão, D. Rodríguez Pérez, D. Ferreira (εκδ.), *Greek Art in Motion: Studies in Honour of Sir John Boardman on the Occasion of his 90th Birthday*, Oxford, σσ. 489-501.
- Sommerstein, H. A. (1980), “Notes on the *Oresteia*”, *BICS* 27, σσ. 63-75.
- _____ (2016), *Η ζωή και το έργο του Αισχύλου*, (μτφρ. Π. Πολυκάρπου), Αθήνα [Aeschylean Tragedy, (2010), London].
- Sommerstein, H. A., Torrance, C. I. (2014), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, διαθέσιμο στο: <http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/30134> (τελευταία ανάκτηση: 21/07/2023).

- Sourvinou – Inwood, C. (1990), "What is Polis Religion?", στο O. Murray, S. Price (εκδ.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, σσ. 295-322.
- Sowers, B. (2017) "Historiolae: Narrative Charms in Magical Texts and Literature in Late Antiquity" *History of Religions* 56 (4), σσ. 426-448.
- Steward, A. (2003), *Τέχνη, Επιθυμία και Σώμα στην Αρχαία Ελλάδα* (μτφρ. Α. Νικολόπουλος), Αθήνα [Art, Desire and the Body in Ancient Greece, (1997), Cambridge].
- Stratton, K. B. (2013), "Magic Discourse in the Ancient World", στο B. C. Otto, M. Stausberg (εκδ.), *Defining Magic: A Reader*, London, σσ. 243–254.
- Stroszeck, J. (2021), "The Archaeological Contexts of the Curse Tablets in the Athenian Kerameikos" στο C. Faraone, I. Polinskaya (εκδ.), *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, Αθήνα, σσ. 21-48.
- Strittmatter, E. J. (1922), "The Range and Forms of Prayer in Aeschylus", *CW* 16 (9), σσ. 66-70.
- _____ (1925), "Prayer in the *Iliad* and the *Odyssey*", *CW* 18 (11), σσ. 83-87.
- Suárez de la Torre, E. (2012), "The Library of the Magician" στο M. Piranomonte and F. M. Simón (εκδ.), *Contesti magici – Contextos mágicos: atti del convegno internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 4- 6 novembre 2009*, Rome, σσ. 279-286.
- Tambiah, S. J. (1968), "The Magical Power of Words", *Man* 3, σσ. 175-208.
- Taplin, O. P. (1972), "Aeschylean Silences and Silences in Aeschylus", *HSPH* 76, σσ. 57- 97.
- _____ (1977a), *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford.
- _____ (1977b), "Did Greek dramatists write stage instructions?", *PCPS* 23, σσ. 121-132.
- Thomson, G. (1968), *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, New York.

- Versnel, H. S. (1991a), "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", στο C. Faraone & D. Obbink (εκδ.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, σσ. 60-106.
- _____ (1991b), "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38 (2), σσ. 177-197.
- Vidal-Naquet, P. (1990), "Hunting and Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*" στο J. P. Vernant & P. Vidal-Naquet (εκδ.), *Myth and tragedy in Ancient Greece*, New York, σσ. 141-159.
- Visser, M. (1980), *The Erinyes: Their Character and Function in Classical Greek literature and thought*, Toronto.
- Voutiras, E. (1998), *ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ: Marital Life and Magic in Fourth Century Pella*, Amsterdam.
- _____ (1999), "Euphemistic Names for the Powers of the Nether World", στο D. R. Jordan, H. Montgomery & E. Thomassen (εκδ.), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, σσ. 73-82.
- Watson, L. C. (1991), *Arae: The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds.
- _____ (2019), *Magic in Ancient Greece and Rome*, London.
- West, M. L. (1990), *Studies in Aeschylus*, vol. 1, Berlin.
- Wilamowitz – Möllendorff, U. v. (1902), *Reden und Vortraege*, Berlin.
- Wilburn, A. T. (2019), "Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices" στο D. Frankfurter (εκδ.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, σσ. 456-506.
- Winnington – Ingram, R. P. (1948), "Clytemnestra and the Vote of Athena", *JHS* 68, σσ. 130-147.
- Wohl, V. (1998), *Intimate Commerce: Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*, Austin.
- Wünsch, R. (1900), "Neue Fluchtafeln I and II.", *Rheinisches Museum für Philologie* 55, σσ. 232-271.

- Wüst, E. (1956), “Erinys”, *RE* suppl. 8, Stuttgart, σσ. 82-166.
- Zeitlin, F. I. (1965), “The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus’ *Oresteia*”, *TAPA* 96, σσ. 463-508.
- _____ (1978), “The Dynamics of Misogyny in the *Oresteia*”, *Arethusa* 11, σσ. 149-184.
- Ziebach, F. (1899), “Neue attische Fluchtafeln”, *NGG*, σσ. 105–135.
- Zografou, A. (1999), “L’énigme de la triple Hécate. De l’entre-deux à la triplicité” στο C. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser, R. Stepper (εκδ.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum*, Stuttgart, σσ. 57-59.
- _____ (2005), “Élimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne” στο S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F. Schmidt (εκδ.), *La Cuisine et l’Autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée Ancienne*, Turnhout, σσ. 197-213.
- _____ (2010), *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux* (= *Kernos Suppl.* 24), Liège.
- _____ (2019), “Les notions abstraites dans les textes rituels: vaincre la Nécessité”, *ASDIWAL. Revue genevoise d’anthropologie et d’histoire des religions* 14, σσ. 39-52.
- _____ (2021), “Gods around the Grave: Hermes and Hecate in Early Attic Curse Tablets”, *Kernos* 34, σσ. 187-217.
- _____ (2023), “Homeric Verses with Ritual Power. Chryses’ Prayer in a Divination Recipe”, *Metis* 21, σσ. 153-182.