ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

ΣΧΟΛΗ ΚΛΑΣΣΙΚΩΝ & ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Θέμα:

«Ο κόσμος των θεών στην ποίηση του Καλλίμαχου (εκτός των *Ύμνων*)»

Υποψήφια:

Βρέττα Αδαμαντία

Α.Μ:50116

Επιβλέπουσα καθηγήτρια:

Μανακίδου Φλώρα, Καθηγήτρια

Κομοτηνή -2021-

Η έγκριση της παρούσας Διπλωματικής Μεταπτυχιακής Εργασίας από το Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνωμών του/της συγγραφέως (παρ. 2 του άρθρου 202του ν. 5343/1932).

"'Οσες κι αν χτίζουν φυλακές

κι αν ο κλοιός στενεύει,

ο νους μας ειν'αληταριό

π'όλο θα δραπετεύει"

(Θ.Παπακωνσταντίνου)

Για αυτή την ανάγκη του νου μου να δραπετεύει, ένα μεγάλο "ευχαριστώ" οφείλω στον πατέρα μου, που με άφησε νωρίς- ελπίζω για έναν κόσμο καλύτερο…

Ολόθερμα ευχαριστώ την οικογένειά μου. Τη φίλη μου, Φωτεινή Σιδηροπούλου, για την έμπρακτη βοήθεια της. Δεν ξεχνώ την Αναστασία Βορίδου, διευθύντρια του γυμνασίου Εχίνου για τη φιλία, την πίστη της σε εμένα και για τη στήριξή της…

Αφήνω τελευταία, μα όχι λιγότερο σπουδαία, την εποπτεύουσα της εργασίας μου, καθηγήτρια, κα Φλώρα Μανακίδου. Της απευθύνω εγκάρδια ευχαριστία για τη βοήθειά της στην επιλογή του θέματος, την καθοδήγηση, στήριξη και υπομονή της. Και, κυρίως, γιατί με έκανε να αγαπήσω την έρευνα, να κατανοήσω και να εκτιμήσω ακόμη περισσότερο το ιδεολογικό και ποιητικό σύμπαν του Καλλίμαχου, μέσα από την αγάπη που διαπνέει την ίδια για αυτό.

Εικόνα εξώφυλλου:«P.Oxy. XI.1362». Πάπυρος Οξυρρύγχου με στίχους από τον πρόλογο των Αιτίων του Καλλίμαχου, 2ος αι.Πηγή:https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/encyclopedia/hellenistic/page_065.html

Βεβαιώνω ότι είμαι συγγραφέας της παρούσας εργασίας και ότι έχω αναφέρει ή παραπέμψει σε αυτή, ρητά και συγκεκριμένα, όλες τις πηγές, από τις οποίες έκανα χρήση δεδομένων, ιδεών, προτάσεων ή λέξεων, είτε αυτές μεταφέρονται επακριβώς (στο πρωτότυπο ή μεταφρασμένες) είτε παραφρασμένες. Επίσης, βεβαιώνω ότι αυτή η εργασία προετοιμάστηκε από εμένα προσωπικά, ειδικά για το Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών *«Κείμενα και Πολιτισμός»* του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας της Σχολής Κλασσικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης (άρθρο 5.2 του Εσωτερικού Κανονισμού Λειτουργίας του Τ.Ε.Φ.)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....7

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....8

Α. *ΑΙΤΙΑ* ΣΤΑ ΟΠΟΙΑ ΑΠΑΝΤΟΥΝ ΘΕΟΙ.

Α.1. ΔΗΜΗΤΡΑ.
Α.1.α. Ιδιότητες της θεάς. Θεσμοφόρος. Ελευσίνα της Αλεξάνδρειας.....9
Α.1.β. Τα Θεσμοφόρια.....12

Α.2.ΑΠΟΛΛΩΝΑΣ
Α.2.α. Το επεισόδιο στην Ανάφη. Καλλίμαχος και Απολλώνιος Ρόδιος. Αιγλήτης, Εμβάσιος, Άκτιος.....18
Α.2.β. Απόλλων Λύκ(ε)ιος.....26
Α.2.γ. Στο Άργος.....31
Α.2.δ. Στους Δελφούς.....32
Α.2.ε.Ως χρησμοδότης.....36

Α.3.ΑΡΤΕΜΗ
Α.3.α. Τα μέρη που συχνάζει και η ικανότητά της να ακούει τις προσευχές από μακριά.....39
Α.3.β. Στη Μίλητο.....40
Α.3.γ. Ως θεά της γέννησης.....41

Α.4. ΔΙΟΝΥΣΟΣ
Α.4.α. Τα δώρα του.....42
Α.4.β. Στην Αλίαρτο. Ζαγρέας.....43
Α.4.γ. Στη Νάξο.....45
Α.4.δ. Οι Οινοτρόποι.....46

Α.5. ΔΙΑΣ
Α.5.α. Αρισταίος και Ίκμιος.....46
Α.5.β. Επόψιος.....48
Α.5.γ. Στην Αλεξάνδρεια.....49

Α.6. ΑΘΗΝΑ
Α.6.α. Γέννηση.....49

Α.7. ΗΡΑ
Α.7.α.Ήρα και Δίας.....51
Α.7.β.Ήρα και Ηρακλής.....51

Β. Η ΑΓΑΛΜΑΤΟΠΟΙΙΑ ΤΩΝ ΘΕΩΝ ΣΤΑ *ΑΙΤΙΑ*.....53
Β.1.Απόλλων
Β.1.α.Απόλλων Δήλιος.....53
Β.1. β.Άγαλμα Απόλλωνα στα Δίδυμα.....57
Β.2.Αθηνά
Β.2.α.Άγαλμα Αθηνάς στην Τροία.....58
Β.2.β. Άγαλμα Αθηνάς στη Σίρι.....59
Β.2.γ. Άγαλμα Αθηνάς Λινδίας.....59
Β.2. δ. Άγαλμα Αθηνάς με τραύμα στο μηρό.....60
Β.3.Άρτεμη
Β.3.α Άγαλμα Άρτεμης Λευκαδίας.....62
Β.3.β. Άγαλμα Άρτεμης απαγχομένης.....63
Β.3.γ. Άγαλμα Άρτεμης Ηγεμόνης στην Αμβρακία (με μια λέαινα).....64
Β.4.Ήρα
Β.4.α. Άγαλμα Ήρας στη Σάμο (ανεικονικό ξύλινο).....65
Β.4.β. Άγαλμα Ήρας στη Σάμο με λεοντή και κλήμα.....67
Β.5.Αγάλματα Χαρίτων.....68

Γ. ΟΙ ΘΕΟΙ ΩΣ ΜΕΣΟ ΤΗΣ ΠΤΟΛΕΜΑΪΚΗΣ ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑΣ.....70

Γ.1. ΥΜΝΟΙ.....73
Γ.1.α. Ύμνος στο Δία.....75
Γ.1.β. Ύμνος στον Απόλλωνα.....76
Γ.1.γ. Ύμνος στην Άρτεμη.....77
Γ.1.δ.Ύμνος στην Αθηνά.....78
Γ.1.ε .Ύμνος στη Δήμητρα.....79
Γ.1.στ.Ύμνος στη Δήλο 79
Γ.2. ΑΙΤΙΑ.....80
Γ.2.α. Απόλλωνας.....80
Γ.2.β. Αφροδίτη
1. Απ.Η112 Epilogus=112 Pf 82
2. Η Κόμη της Βερενίκης.....84
Γ.2.γ. Διόνυσος.....90
Γ.2.δ. Διόσκουροι.....95
Γ.2.ε.Δίας.....96
Γ.2.στ. Δίας και Ήρα.....98

Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....100
Ε. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ.....101

ABSTRACT

The present dissertation attempts to characterize how the Gods are portrayed in Callimachus' *Aetia* (even though the primary edition was to evaluate Callimachus' *Iambi* too, this was forbidden due to its length) and to introduce the circumstances under they are presented in this work. After the suggestion of the Supervisor Professor, Mrs Manakidou Flora, it was been decided to extend this work in three directions to the major and minor degrees:

A. The study of the sections the Gods are presented and investigate the conditions and capacities that are presented.

B. The examination of the statues of the Gods, according to the aetiological history describing their creation, their creation characteristics, their adoration, as well as their (possibly forceful) influence upon their believers.

C. The study of how the Ptolemaic kings took advantage of the belief in the Olympian Gods of Greek population to have their absolute right to rule their territory accepted by both the Egyptian and Greek population of their Kingdom, equating themselves to the Gods.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία επιχειρεί να «συναντήσει» τους θεούς του Καλλίμαχου στο έργο των *Αιτίων* του (αν και αρχική φιλοδοξία ήταν να συμπεριληφθούν σε αυτή και οι *Ίαμβοι* του ποιητή, ωστόσο, η έκταση που θα λάμβανε η εργασία αποτέλεσε απαγορευτικό παράγοντα) και να γνωρίσει τις συνθήκες υπό τις οποίες αυτοί παρουσιάζονται στο έργο αυτό.

Προκρίθηκε, έπειτα από πρόταση της επιβλέπουσας καθηγήτριας της εργασίας , κας Μανακίδου Φλώρας, αυτή να εξακτινωθεί προς τρεις κατευθύνσεις, οι οποίες, ωστόσο, θα έχουν ως εφαλτήριο το κείμενο, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό:

α. προς την κατεύθυνση της μελέτης των σημείων στα οποία απαντούν οι θεοί και διερεύνησης των συνθηκών και των ιδιοτήτων με τις οποίες παρουσιάζονται,

β. προς την εξέταση της παρουσίας των αγαλμάτων των θεών, με βάση την αιτιολογική ιστορία που υπήρχε πίσω από τη δημιουργία τους, τα χαρακτηριστικά κατασκευής και κόσμησής τους, καθώς και την επίδραση που, ενδεχομένως, ασκούσαν στους πιστούς και

γ. προς τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι Πτολεμαίοι βασιλείς επεχείρησαν να αξιοποιήσουν την ευκαιρία που τους πρόσφεραν οι ολύμπιοι θεοί να καθιερωθούν ως οι απόλυτοι μονάρχες της επικράτειάς τους, να γίνουν αποδεκτοί εξίσου από τον αιγυπτιακό και ελληνικό πληθυσμό του βασιλείου τους και να χαίρουν των τιμών που αναλογούσαν σε θεούς, μιας και το έδαφος σταδιακά έγινε πρόσφορο για τη «δημιουργία» συγγένειας κι έπειτα για ταύτιση με τους θεούς. Στο σκέλος αυτό θα δοθεί η ευκαιρία, για να διαπιστωθεί ο αριστοτεχνικός τρόπος, με τον οποίο ο Καλλίμαχος εκφράζει τη διακριτική του υποστήριξη προς την πτολεμαϊκή δυναστεία, χωρίς, όμως, να ευτελίζει την ποίησή του, μετατρέποντας την σε μέσο προπαγάνδας.

Α. *ΑΙΤΙΑ* ΣΤΑ ΟΠΟΙΑ ΑΠΑΝΤΟΥΝ ΘΕΟΙ.

Α.1. ΔΗΜΗΤΡΑ

Α.1. α. Ιδιότητες της θεάς. Θεσμοφόρος. Ελευσίνα της Αλεξάνδρειας.

Απόσπασμα H1.10=1.10Pfeiffer

····πολὺ τὴν μακρὴν ὄμπνια Θεσμοφόρο[ς·

Στο εν λόγω απόσπασμα, το οποίο θεωρείται ο πρόλογος των *Αιτίων*, η Harder καταγράφει πως ο Καλλίμαχος επιδίδεται σε μια διαδικασία υπεράσπισης του έργου του έναντι των αντιπάλων του, των *Τελχινών*, όπως τους αποκαλεί. Σε αυτό δίνεται η ευκαιρία να διαπιστώσουμε ποια είναι τα λογοτεχνικά θέματα που απασχολούν τον ποιητή και σε ποια θέση της λογοτεχνικής παράδοσης τοποθετεί ο ίδιος τον εαυτό του. Παραθέτει συνοπτικά τα σημεία μομφής των αντιπάλων του προς τον ίδιο και επισημαίνει τη δική του στάση, η οποία διέπεται από την απόρριψη μακροσκελών και υπερφίαλων ποιημάτων που γράφονται, για να προκαλούν εντυπώσεις, και προκρίνει την ποιητική δεινότητα ως κριτήριο αξίας ενός έργου κι όχι την έκτασή του. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο καλούμαστε να ερμηνεύσουμε το στίχο 10, στον οποίο συγκρίνει μεταξύ τους τα μακροσκελή με τα σύντομα ποιήματα του Φιλητά. Η λέξη *τὴν μακρὴν* ίσως αφορά σε εκτενές ποίημα του παραπάνω, ενώ η φράση *ὄμπνια Θεσμοφόρο[ς* αναφέρεται στο ποίημα του Φιλητά, *Δήμητρα*, προφανώς συντομότερο από το πρώτο.

Εκείνο που ενδιαφέρει την παρούσα εργασία από αυτό το στίχο είναι ο χαρακτηρισμός *ὄμπνια Θεσμοφόρο[ς*, καθώς πρόκειται για την παράθεση των δύο διαφορετικών ιδιοτήτων της θεάς Δήμητρας: υπενθυμίζει, λοιπόν, αυτή η ονοματική φράση την ιδιότητα της Δήμητρας ως θεάς της γεωργίας, αλλά και το ρόλο της ως θεσμοθέτριας.[1] Στο σημείο αυτό ο Farnell διευκρινίζει πως ο όρος *Θεσμοφόρος* δεν είχε κάποια σχέση με πολιτική ή νομική υποδήλωση και η γιορτή των *Θεσμοφορίων* δε σχετιζόταν με την καθιέρωση νόμων.[2]

Η ονομασία της Δήμητρας, που λογιζόταν κόρη του Κρόνου και της Ρέας, θεωρούνταν πως σημαίνει «Μητέρα Γη», κάτι που δε γίνεται απόλυτα αποδεκτό από τη σύγχρονη έρευνα. Ο Nilsson πιστεύει ότι σημαίνει «Μητέρα του Σταριού» πράγμα που φαίνεται από τη λατρεία.[3] Ο Van Oppen De Ruiter[4] καταγράφει πως στην πορεία του χρόνου ταυτίστηκε και αφομοιώθηκε από σημαντικές θεότητες, όπως η *Κυβέλη* και η *Ίσις*. Η εικονιστική της αναπαράσταση την παρουσίαζε καθήμενη σε θρόνο φέροντας διάδημα σε διάφορα σχήματα, όπως *πόλο, στέφανο*. Της είχαν αποδοθεί λατρευτικές ονομασίες, όπως *ευστέφανος* και *καλλιστέφανος* αλλά και βασιλικοί τίτλοι. Το πεδίο της αρμοδιότητάς της αφορούσε, κυρίως, στη γονιμότητα της γης, κάτι που μαρτυρούν τα επίθετα με τα οποία την προσφωνούσαν: *αγλαόκαρπος, εύκαρπος, πολύκαρπος, καρποφόρος*. Άλλες φορές η θεά απεικονιζόταν να κρατά

---

1 Harder 2012, 2, 6 και 39-40
2 Farnell 1896-1906, 3, 84
3 Nilson 2006, 47-48
4 Van Oppen De Ruiter 2007, 47-51

δεμάτια με στάχυα και παπαρούνες, φέροντας μία *κάλαθο* στο κεφάλι γεμάτη με άνθη, φρούτα και στάχυα.

Άλλη μια ιδιότητα της Δήμητρας, συνεχίζει ο Van Oppen De Ruiter (ό.π.), είναι αυτή της προστάτιδας του γάμου. Η Περσεφόνη ήταν η κόρη του Δία και της Δήμητρας και, παρόλο που η θεά γενικώς δε συνδέεται με κάποιον άρρενα σύντροφο, ωστόσο αποτελεί αντικείμενο λατρείας μαζί με το Δία σε τοπικές λατρευτικές τελετές, όπως π.χ. στη Θήβα. Το ίδιο παρατηρείται και στην Πελοπόννησο, αυτή τη φορά όμως με τον Άδη, ενώ υπήρχε και η μυθοπλασία που ήθελε στην Αρκαδία τη Δήμητρα αντικείμενο του πόθου του Ποσειδώνα. Τέλος, ο Διόνυσος παρουσιαζόταν ως *πάρεδρός της*.

Ενδιαφέρον, σύμφωνα με τον Burkert,[5] παρουσιάζει η περιγραφή του ιερού σπηλαίου της *Δήμητρος Μελαίνης* από τον Παυσανία, λίγο πιο έξω από τη Φιγάλεια της Αρκαδίας. Αφηγείται το μύθο που συνδέεται με αυτό το σπήλαιο, λέγοντας πως εκεί κατέφυγε η Δήμητρα οργισμένη, είτε μετά το βιασμό της από τον Ποσειδώνα, είτε λόγω της εξαφάνισης της κόρης της. Το ότι αποτραβήχτηκε εκεί συνδέθηκε με το μαρασμό της γης και τον κίνδυνο που διέτρεχαν οι άνθρωποι να εξαφανιστούν από λιμό. Οι θεοί δεν ήξεραν πού να την αναζητήσουν, ώσπου την ανακάλυψε ο Πάνας, ο οποίος το είπε στο Δία. Αυτός έστειλε τις *Μοίρες* στη θεά, που κατάφεραν να καταπραΰνουν την οργή της. Η Δήμητρα επέστρεψε και μαζί της επανήλθε και η βλάστηση.

Οι τομείς των αρμοδιοτήτων της Δήμητρας ήταν εξαιρετικά σπουδαίοι για τη συνέχιση της ζωής, τη γονιμότητα της φύσης και την ευημερία των ανθρώπων, για αυτό και η *Ελευσίνια Λατρεία* και τα *Θεσμοφόρια* κατείχαν πρωταρχικό ρόλο στη θρησκευτική ζωή των γυναικών, καθώς η *Δημήτηρ Θεσμοφόρος* σχετιζόταν με το γάμο και τη μητρότητα, εξηγεί ο Van Oppen De Ruiter.[6] Στη λατρεία της Δήμητρας υπήρχε πρόσφορο έδαφος, για να συνδεθεί με τη φύση, καθώς, επίσης, δινόταν έμφαση και στο ενδιαφέρον της για τα παιδιά. Για αυτό η Δήμητρα ήταν η λάτρης των παιδιών στην Αθήνα, ενώ στον Τάραντα και τις Συρακούσες έφερε το όνομα *Ελευθώ,* επισημαίνει ο Farnell.[7]

Η γραπτή παράδοση δίνει πολύ σημαντικά στοιχεία για την παρουσία της θεάς στην *Αλεξάνδρεια*, διαπιστώνει ο Fraser.[8] Ο Πολύβιος κάνει αναφορά στο έργο του για εκδηλώσεις στο ναό της *Δήμητρος Θεσμοφόρου* κατά τον 3ο αιώνα π.Χ. Σύμφωνα με το μύθο, ο *Αγαθοκλής* άρπαξε τη *Δανάη*, πεθερά του *Τληπόλεμου* από το ναό της Δήμητρας, στον οποίο ήταν ιέρεια, και τη φυλάκισε. Όταν ο *Αγαθοκλής* αντιλήφθηκε πως δεν μπορεί να διαχειριστεί την κατάσταση ξεσηκωμού και οργής του λαού, που δημιούργησε εις βάρος του, η μητέρα του, *Οινάνθη*, κατέφυγε για προστασία σε περιοχή δικαιοδοσίας της *Δήμητρος* και της *Κόρης*, που ονομαζόταν *Θεσμοφόριον*, όπου προσέπεσε ως ικέτισσα ζητώντας βοήθεια. Όμως, το οργισμένο πλήθος έσυρε

---

5 Burkert 1997, 197-198
6 Van Oppen De Ruiter 2007, 51
7 Farnell 1896-1909, 3, 81
8 Fraser 1972,1, 198-201

την *Οινάνθη* εκτός του ναού και την περιέφερε γυμνή στους δρόμους, ώσπου βρήκε το θάνατο, αυτή και οι συγγενείς της, με λυντσάρισμα.

Το ναό αυτό της *Θεσμοφόρου* αναφέρει και ο Σάτυρος, σε κείμενο που δε σώζεται, καθώς και ο Ζήνων, που κάνει λόγο για τον εορτασμό των *Δημητρίων* και των *Θεσμοφορίων* στην Αλεξάνδρεια. Ο Ηρόδοτος θεωρεί ότι η λατρεία της Δήμητρας, η οποία ευθύνεται για την πρόοδο και τον πολιτισμό των ανθρώπων, που δίδαξε την καλλιέργεια της γης και καθιέρωσε το νόμο και το γάμο, έχει στοιχεία της *Ίσιδας*, και βρίσκει τις απαρχές της στην Αίγυπτο. Σημειώνουμε πως στην ύστερη πτολεμαϊκή περίοδο η *Ίσις* ήταν η θεά της Δικαιοσύνης.

Από την Αλεξάνδρεια, συνεχίζει ο Fraser (ό.π.), σώζεται μόνο μια αφιέρωση στη *Δήμητρα*, την *Κόρη* και τη *Δικαιοσύνη*, αυτή που έκανε ο Απολλώνιος και η οικογένειά του εκ μέρους του *Πτολεμαίου Φιλοπάτορα* και της *Αρσινόης ΙΙΙ*. Ο όρος *Δικαιοσύνη* ενδεχομένως να αντανακλά στοιχείο της Δήμητρας αλλά και της *Ίσιδας*-δημιουργού του *Νόμου*, ωστόσο η παρουσία της Κόρης -που αντιστοιχεί στην Περσεφόνη- δείχνει πως η αφιέρωση δεν προοριζόταν μόνο για την *Ίσιδα*. Δήμητρα και Κόρη τιμώνται συστηματικά μαζί, στα ίδια ιερά και εκδηλώσεις.

Σχετικά με τα *Ελευσίνια* στην Αλεξάνδρεια, αναφέρεται πως υπήρχε ένα χωριό με το όνομα *Ελευσίς* στα νότια της πόλης, η ύπαρξη του οποίου μαρτυρείται από τους Στράβωνα και Λίβιο. Ο Σάτυρος στο έργο του για τους δήμους της Αλεξάνδρειας επισημαίνει πως το χωριό ονομάστηκε έτσι από την *Ελευσίνα* της Αττικής και ότι διοργανωνόταν κάθε χρόνο μια εκδήλωση εκεί, με θεατρικούς και μουσικούς διαγωνισμούς, χωρίς, ωστόσο, να αναφέρει κάτι για μυστήρια αντίστοιχα ή παρόμοια των αττικών *Ελευσίνιων*.

Στο έργο του για τη λατρεία του *Σάραπι* ο Τάκιτος αναφέρει πως ο *Πτολεμαίος Σωτήρας* θεωρείται ο θεμελιωτής της λατρείας στην *Ελευσίνα* της Αλεξάνδρειας, ενέργεια στην οποία προέβη, αφού τον επισκέφτηκε στον ύπνο του ο θεός. Ο *Σωτήρας* απευθύνθηκε στον Αθηναίο *Τιμόθεο*, για να λάβει συμβουλές, και τον όρισε πρωθιερέα των εκδηλώσεων στην *Ελευσίνα*. Ο *Τιμόθεος* είναι αυτός που, πιθανότατα, διοχέτευσε τις τελετουργικές πληροφορίες της αττικής *Ελευσίνας* στην αλεξανδρινή. Είναι πιθανό, βάσει των παραπάνω, οι γιορτές να ξεκίνησαν στην *Ελευσίνα* από πολύ νωρίς.

Για το αν υπάρχει συσχετισμός ή όχι μεταξύ της λατρείας των *Ελευσίνιων* των δύο πόλεων, επιχειρούν να καταδείξουν στη ρωμαϊκή εποχή ο Επίκτητος και κάποιος ανώνυμος γράφων, οι οποίοι είναι αρνητικοί και υποστηρίζουν πως θα ήταν ιεροσυλία να θεωρηθεί πως τα *Ελευσίνια Μυστήρια* εορτάζονταν στην *Ελευσίνα* της Αλεξάνδρειας. Από την άλλη, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς κρίνει πως θα μπορούσε να υπάρχει επιρροή και μεταφορά των λατρευτικών πρακτικών από την αττική *Ελευσίνα* στην πατρίδα του. Εξάλλου, υπήρξαν και Έλληνες συγγραφείς που τάχθηκαν υπέρ του ρόλου της αιγυπτιακής παράδοσης, όπως ήταν ο Ηρόδοτος, που ισχυρίστηκε πως τα *Θεσμοφόρια* έφεραν στην Αττική οι κόρες του *Δαναού* από την Αίγυπτο, και ο Εκαταίος από τα Άβδηρα, που επισημαίνει πως πολλές συνήθειες και παραδόσεις ενσωματώθηκαν στην Αθήνα από την Αίγυπτο και μία εξ αυτών ήταν και τα *Ελευσίνια Μυστήρια*.

Με βάση τα παραπάνω στοιχεία, καταλήγει ο Fraser, το πιο πιθανό είναι να αποτελούσε η αιγυπτιακή *Ελευσίνα* λατρευτικό κέντρο της Δήμητρας σημαντικό, με εκδηλώσεις και θεατρικούς διαγωνισμούς, που σχετίζονταν και με την *Ελευσίνα* της Αττικής χωρίς ξεκάθαρα να γίνεται λόγος και για μυστήρια.

Α.1.β. Τα Θεσμοφόρια

Απόσπασμα H63=63Pfeiffer

]΄δοι σὺν παιδί· θ·[··]····άει··[·····]··[
π]ο̣λλὸν κῆρι βαρυ[νομέ]γη
]καλέουσα γυνὴ τ·[····]··[·]υ̣·ά̣ν· ··[···]·[
]·ηι γρηῦς γείτο[ν·]·[·]ρχομένη
]·' ἰδεῖν οὐ γάρ μιν [···]κλήϊσσεν[·]ο̣ν̣τα 5
]·ς· ἄφαρ δ' ἀνὰ μὲν θυμὸς [ἕ]γεντο θε[ῆ]ς
]·τος· πολλὸν δὲ περὶ φρεσὶν ἀχθήνασα
]θ̣η κούρη̣ π[ό]τνα χαλεψαμένη.
τοῦν]εκεν οὔ πως ἐστὶν ἐ̣π' ὄθμασιν ο[ἶ]σιν ἰδέ[σθ]αι
παρθενι]καῖς Δηοῦς ὄργια Θεσμοφόρου 10
]πόσιν ἐλθέμεναι πρὶν νύμφια λέκτρα τ̣ε̣λέσσαι
εὐαγ]ὲ̣ς ἐκ κείνου χρήμα̣τ̣ο̣ς Ἀκτιάσιν.

Όπως υποστηρίζει ο Hollis[9], το απόσπασμα αυτό σχετίζεται άμεσα με τα *Θεσμοφόρια*, καθώς εξηγεί το λόγο για τον οποίο απαγορεύεται οι ανύπαντρες, νεαρές κοπέλες να παρακολουθούν τη γιορτή· αυτό συμβαίνει, διότι στο παρελθόν μια κοπέλα, *κούρη* (8), προσέβαλε τη θεά. Πρόκειται για έναν αποκλεισμό από τη συμμετοχή στη γιορτή, ο οποίος δεν απαντά σε κάποια άλλη πηγή και γενικά αφορά σε έναν όχι τόσο διαδεδομένο μύθο. Η κύρια εξήγηση μάλλον υπήρχε στο τμήμα του κειμένου που δε διασώζεται, με αποτέλεσμα να μην καθίσταται εφικτή η ανάκτηση των λεπτομερειών. Μπορούμε, μόνο, να αντιληφθούμε πως τη Δήμητρα είχε υποδεχθεί στο σπίτι της μια αθηναϊκή οικογένεια με μία ανύπαντρη κόρη κι ένα γιο. Ίσως πρόκειται για μια *θεοξενία*, που δεν εξελίχθηκε ομαλά λόγω προσβολής που δέχτηκε η θεά από την κόρη και οδήγησε στην οργή της θεάς και την καταστροφή της οικογένειας. Το είδος της προσβολής θα μπορούσε να σχετίζεται με κάτι που είδε η κόρη, ενώ δεν έπρεπε, ή με κάτι για το οποίο επέδειξε ανάρμοστη περιέργεια.

Τα *Θεσμοφόρια*, καταγράφει ο Burkert,[10] είναι γιορτή εξαιρετικά παλαιά. Θεωρούνται γιορτή «της εποχής του Λίθου». Κύριο χαρακτηριστικό τους είναι η θυσία χοίρων και για αυτό σε ιερά της Δήμητρας εντοπίζονται ως αναθήματα πήλινα ομοιώματα χοίρων.

Ο μύθος που σχετίζεται αποκλειστικά με την εικόνα της Δήμητρας είναι αυτός που παραδίδεται από τον *Ομηρικό Ύμνο στη Δήμητρα*, στην πρωιμότερη εκδοχή του. Σύμφωνα με αυτόν, παρουσιάζεται η Περσεφόνη, νεαρή κόρη του Δία και της Δήμητρας, να παίζει με άλλες κοπέλες και να κόβουν όλες μαζί λουλούδια από το λιβάδι. Σκύβοντας η Περσεφόνη, για να κόψει ένα ξεχωριστό άνθος, άνοιξε η γη από

9 Hollis 1992, 13-15 και 14 σημ.62
10 Burkert 2015, 48, 338-341, 496-501

όπου ξεπρόβαλε ο θεός του Κάτω Κόσμου με άρμα, άρπαξε την κοπέλα και την πήρε μαζί του. Η Δήμητρα, που άκουσε τις φωνές της κόρης της, άρχισε την αναζήτησή της γυρνώντας όλον τον κόσμο. Η θεά περιγράφεται να είναι νηστική, με μαλλιά λυτά, να κρατά δάδες, να βιώνει ανείπωτο πόνο και οργή και να μη σταματά την αναζήτηση. Ο *Ομηρικός Ύμνος*, που τοποθετεί τη Δήμητρα στην *Ελευσίνα*, όπου καθιερώνονται τα *Ελευσίνια μυστήρια*, αποτελεί τη σπουδαιότερη παραλλαγή του μύθου.

Για το διάστημα που η Περσεφόνη παραμένει στον Κάτω Κόσμο, εξακολουθεί ο Burkert (ό.π.), η θλίψη της Δήμητρας προκαλεί μαρασμό της γης κι οι άνθρωποι απειλούνται με εξαφάνιση. Πρέπει, συνεπώς, να αισθανθεί με κάποιο τρόπο καλύτερα η Δήμητρα. Ο Ερμής-ή η Εκάτη ή η Δήμητρα- ξαναφέρνει την *Κόρη* στην επιφάνεια της γης. Η έλευσή της, όμως, συνοδεύεται από τον εξής όρο: επειδή η *Κόρη*, τρώγοντας ένα ρόδι δέθηκε με τον κόσμο των νεκρών, για το ένα τρίτο του έτους πρέπει να μένει στον Κάτω Κόσμο.

Η αλληγορία του μύθου αυτού εξηγήθηκε από τους ανθρώπους ως εξής: η *Κόρη* ταυτίζεται με το σπόρο του δημητριακού που πρέπει να μπει στη γη, ώστε μέσα από αυτή την «ταφή» να γεννηθεί η νέα ζωή, να βλαστήσει ο νέος καρπός. Η βλάστηση του νέου καρπού συμπίπτει με την άνοδο της *Κόρης* στην επιφάνεια της γης.

Επειδή, ωστόσο, οι χρονικές παράμετροι της βλάστησης των δημητριακών στη Μεσόγειο δεν αντιστοιχούν με την παραπάνω περιγραφή, μελετητές, όπως οι Cornford και Nilsson, πρότειναν η κάθοδος της κόρης να παραλληλιστεί με τη φύλαξη σπόρων σε υπόγειες αποθήκες κατά τους θερινούς μήνες, «από το αλώνισμα του Ιουνίου ως τη φθινοπωρινή σπορά του Οχτώβρη» (Nilsson 2006:48), τότε που στις περιοχές με μεσογειακό κλίμα είναι ορατό το ενδεχόμενο ξηρασίας. Στα πρωτοβρόχια του φθινοπώρου, συνεχίζει ο Burkert (ό.π.), ο σπόρος μεταφέρεται στην επιφάνεια της γης -η *Κόρη* τότε επιστρέφει- με τον κύκλο της βλάστησης να αρχίζει και πάλι. Αυτή η ερμηνεία είναι πιο ταιριαστή στην αλήθεια των πραγμάτων, ωστόσο οι Έλληνες δεν είχαν αυτή την πρόσληψη του μύθου, κάτι που μας οδηγεί να σκεφτούμε πως ο μύθος έλκει την προέλευσή του σε προελληνικής, ίσως νεολιθικής εποχής παράδοση.

Η εξαφάνιση και επιστροφή μιας θεότητας με παύση, αντίστοιχα, και επανέναρξη της βλάστησης και αναπαραγωγής μαρτυρείται σε δύο μύθους της Ανατολής, στο σουμερικό-βαβυλωνιακό μύθο της καθόδου της *Ινάννα -Ιστάρ* και στο χιττιτικό μύθο του *Τελεπίνου*, με τον ελληνικό να συνδυάζει στοιχεία και των δύο: η *Κόρη* κατεβαίνει στον Κάτω Κόσμο (*Ινάννα*) και η Δήμητρα οργισμένη εξαφανίζεται (*Τελεπίνου*). Από την άλλη, σε ευρωπαϊκά αγροτικά έθιμα και παραδόσεις υπάρχει η ιδέα του δημητριακού-μητέρας και του δημητριακού-κόρης και, ίσως, έτσι να μπορούμε να μιλάμε για «βόρειο» μύθο, τον οποίο οι Έλληνες μετέφεραν μαζί τους στην Ελλάδα. Κάποιο παράλληλο, όμως, της σχέσης *Μητέρας-Κόρης* δεν απαντά στην Ανατολή, πρόκειται για σχέση άγνωστη.

Η ελληνική μορφή του μύθου, η «ομηρική», καταλήγει ο Burkert, αποτελεί την πρόσμιξη δύο επιπέδων: α. της σχέσης μητέρας-κόρης, που αποτελεί βασικό θέμα για τους ανθρώπους με τον πόνο της μάνας για το χαμένο της παιδί και τη χαρά της αντάμωσης να τους αγγίζουν ιδιαίτερα,

β. της θεϊκής δράσης και επίδρασης αυτής στους ανθρώπους, που καθίστανται ευάλωτοι και φοβισμένοι, διαδραματίζοντας ρόλο περιθωριακό και δευτερεύοντα.

Αυτό που συμβαίνει στην *Κόρη* δεν παρουσιάζεται στο μύθο με μια ερμηνεία μόνο, καθώς δε διακρίνεται σαφώς αν πρόκειται για γάμο, θάνατο ή και τα δύο. Μάλλον υπερισχύει η άποψη του θανάτου. Και σίγουρα ο μύθος δε μιλά για κυκλική πορεία, τα πράγματα δε γίνονται όπως ήταν πριν από την αρπαγή της *Κόρης*. Νέα δεδομένα καθιερώνονται, πλέον, με τη διπλή διαβίωση της *Κόρης* ανάμεσα στον Επάνω και τον Κάτω Κόσμο, με τη ζωή να φύεται μέσα στο θάνατο. Με βάση αυτά τα δεδομένα, η Δήμητρα συγκαταλέγεται στους «χθόνιους θεούς».

Τα *Θεσμοφόρια*, η γιορτή της φθινοπωρινής σποράς, τελούνταν κατά το μήνα *Πυανοψιώνα*, κατά τον Οκτώβρη, τονίζει ο Nilsson.[11] Χαρακτηριστικό γνώρισμά της ήταν η προσφορά των υπολειμμάτων των χοίρων, που είχαν θυσιαστεί στη γιορτή του αλωνίσματος τον Ιούνιο, κατά τα *Σκιροφόρια*, τη γιορτή του αλωνίσματος: τότε έριχναν χοίρους σε υπόγειες τρύπες. Τα σάπια απομεινάρια τους τα έφερναν στη γιορτή της φθινοπωρινής σποράς, στα *Θεσμοφόρια*, και τα έβαζαν πάνω στους βωμούς μαζί με το σπόρο του σιταριού.

Τα παραπάνω βεβαιώνεται από ευρήματα όπως οστά χοίρων, πήλινα αναθήματα που αναπαριστούν χοίρους και τη θεά να κρατά στο χέρι χοίρο, επισημαίνει ο Burkert.[12] Τα ιερά των *Θεσμοφορίων* βρίσκονταν έξω από την πόλη και, συνήθως, σε πλαγιές ακροπόλεων. Στην Αθήνα το ιερό βρισκόταν κοντά στην *Πνύκα*.

Επρόκειτο για γιορτή που αφορούσε αποκλειστικά στις γυναίκες. Συγκεντρώνονταν για τη γιορτή όχι μόνο τη μέρα αλλά και κατά τη διάρκεια της νύχτας. Κατασκεύαζαν πρόχειρες στέγες, *τάς σκηνάς*. Στην Αθήνα οι επικεφαλής ήσαν δύο, οι *ἄρχουσαι*. Τα παιδιά, επίσης, αποκλείονταν, εκτός αυτών που θήλαζαν, όπως αποκλείονταν και οι παρθένες. Δε γνωρίζουμε αν μπορούσαν να συμμετέχουν οι εταίρες ή οι δούλες.

Ο αποκλεισμός των ανδρών ήταν ρητός· αυτοί υποχρεούνταν να συγκατατεθούν στη συμμετοχή των συζύγων τους στη γιορτή και να αναλάβουν τα έξοδα για τη διεξαγωγή της. Αυτός ο αποκλεισμός έδινε στη γιορτή απόκρυφο χαρακτήρα και υπήρχαν διαδικασίες μύησης, *οι τελεταί*. Για αυτό και συχνά αναφέρονται και ως *«Μυστήρια»*. Ο Αριστοφάνης, όταν παρουσίασε την κωμωδία *Θεσμοφοριάζουσαι*, αδυνατούσε να περιγράψει λεπτομερώς τη γιορτή.

Η διάρκεια της γιορτής στην Αθήνα ήταν τριών ημερών, από τις 11 έως και τις 13 του *Πυανοψιώνα*. Το ίδιο ίσχυε για τη Σπάρτη και τα Άβδηρα. Τα *Θεσμοφόρια* του Αλιμούντος τελούνταν στις 10 και τα *Στήνια* στις 9 του ίδιου μήνα. Ως προς την Αθήνα, η πρώτη ημέρα ονομαζόταν *ἄνοδος*, λόγω της ανοδικής πορείας της πομπής προς το *Θεσμοφόριον* στην *Πνύκα*. Κατά την ανάβαση μετέφεραν τα απαραίτητα για την τελετή και διανυκτέρευσή τους, καθώς φυσικά και τα υπολείμματα των χοίρων. Η διαδικασία είχε ως εξής: οι γυναίκες είχαν ήδη ρίξει κατά τα *Σκιροφόρια*, τον Ιούνιο,

---

11 Nilsson 2006, 23, 46
12 Burkert 2015, 496-501

τα νεαρά γουρουνάκια στο υπόγειο άνοιγμα της Δήμητρας και της Κόρης, που ονομαζόταν *Μέγαρα*.

Οι *αντλήτριαι*, συνεχίζει ο Burkert (ό.π.), γυναίκες που για τρεις ημέρες παρέμεναν καθαρές, κατέβαιναν στο υπόγειο άνοιγμα και έφερναν τα εναπομείναντα αποσυντεθειμένα υπολείμματα των χοίρων και τα εναπόθεταν στη γιορτή των *Θεσμοφορίων* στους βωμούς. Στο υπόγειο άνοιγμα υπήρχαν φίδια που έτρωγαν τους περισσότερους από τους χοίρους που έριχναν εκεί, για αυτό και οι αντλήτριες, κατέβαιναν εκεί θορυβωδώς, ώστε να διώξουν τα φίδια. Οι γυναίκες στο άνοιγμα αυτό έριχναν επίσης ιερά αντικείμενα από ζυμάρι, ομοιώματα φιδιών και φαλλών και κλαδιά πεύκου. Η διαδικασία αυτή ενέχει το υποχθόνιο στοιχείο με το θάνατο και την αποσύνθεση, αλλά και το στοιχείο της ζωής με τους φαλλούς, τα φίδια και τα κλαδιά πεύκων. Ο μύθος θέλει η θυσία των χοίρων να παραλληλίζεται με την αρπαγή της *Κόρης*, καθώς, όταν εκείνη χάθηκε στα έγκατα της γης, μαζί της εξαφανίστηκαν και οι χοίροι του *Ευβουλέως*. Η Δήμητρα αναζητώντας την κόρη της καθιέρωσε τα *Θεσμοφόρια*. Ο θανατηφόρος γάμος της κόρης της επαναλαμβάνεται με τη θυσία των χοίρων.

Η απόθεση αντικειμένων στα *Μέγαρα* είναι ένα είδος κατάθεσης, για αυτό τα αντικείμενα αυτά παίρνουν την ονομασία *θεσμός* και οι αντλήτριες είναι αυτές που μεταφέρουν τα όποια υπολείμματα προς τα έξω (*θεσμοφόροι*). Η εικονογραφία των *Θεσμοφορίων* παριστάνεται με γυναίκα, η οποία φέρει στο κεφάλι της ένα καλυμμένο καλάθι. Με όλα αυτά ερμηνεύεται το όνομα της γιορτής *«Θεσμοφόρια»,* από το οποίο στη συνέχεια η Δήμητρα και η Κόρη ονομάστηκαν *Θεσμοφόροι*.

Κατά τη δεύτερη ημέρα της γιορτής, τη *νηστεία*, οι γυναίκες βρίσκονταν απομονωμένες κοντά στη θεά. Μιμούμενες τον παλαιό τρόπο ζωής, ετοίμαζαν κλίνη για τις ίδιες στο έδαφος με κλαδιά λυγαριάς, πεύκου ή άλλων αντιαφροδισιακών φυτών. Μελαγχολούσαν, όπως η Δήμητρα με την απώλεια της *Κόρης*. Η νηστεία τους ερχόταν στο τέλος της με θυσίες και γεύματα που λάμβαναν χώρα κατά την τρίτη ημέρα της γιορτής ή την προηγούμενη νύχτα. Στην Αθήνα επικαλούνταν σε αυτή τη φάση την *Καλλιγένεια*, τη θεά «της καλής γέννησης».

Μέσω της γιορτής των *Θεσμοφορίων*, επισημαίνει ο Burkert (ό.π.), οι γυναίκες προέβαιναν στην *αἰσχρολογία*, χωρίζονταν σε ομάδες και έριζαν. Ο *ἴαμβος* έλκει την καταγωγή του από τέτοια πειράγματα. Οι γυναίκες λάτρευαν το ομοίωμα ενός αιδοίου. Σε αυτό το πλαίσιο και οι φαλλοί από ζυμάρι αποτελούσαν απαραίτητο συμπλήρωμα της θυσίας των χοίρων. Παρ'όλους αυτούς τους σεξουαλικούς υπαινιγμούς, απαιτούνταν σεξουαλική αποχή όχι μόνο κατά τη διάρκεια της γιορτής, αλλά και πριν από αυτή. Τη Δήμητρα και την Κόρη αποκαλούσαν *άγνή θεά,* και οι ιέρειες της θεάς ήταν ανύπαντρες. Η σεξουαλική αποχή κι εγκράτεια προετοίμαζαν τις γυναίκες για την τεκνοποίηση, όπως αντίστοιχα και η νηστεία ολοκληρωνόταν με το γεύμα από τη θυσία στη θεά. Η αισχρολογία λειτουργούσε με τα λόγια και τις εικόνες της ως υποκατάστατο της παρουσίας των ανδρών.

Στη διάρκεια της γιορτής παρατηρούνταν και ένταση στην έκφραση της αντιπαλότητας των δύο φύλων κι εχθρότητας προς τους άνδρες. Στην Κυρήνη

υπήρχαν οι λεγόμενες *σφάκτριαι*, που, με πρόσωπο βαμμένο με αίμα, ευνούχιζαν τον άνδρα που επιχειρούσε να τις παρακολουθήσει, δηλαδή το βασιλιά *Βάττο*.

Οι γυναίκες στη διάρκεια της γιορτής έτρωγαν ρόδια, των οποίων ο χυμός παραλληλιζόταν με αίμα. Κατά τη βρώση των ροδιών αν έπεφτε κάποιο σπυρί στο έδαφος, ανήκε στους νεκρούς. Όλη αυτή η διαδικασία υποδήλωνε την ενασχόληση των γυναικών με το αίμα και το θάνατο και θύμιζε τη θεά, η οποία δε θρηνούσε μόνο, αλλά ένιωθε και οργή, για αυτό και ζητούσε τη θυσία.

Προαναφέρθηκε πως τα υπολείμματα των χοίρων αναμειγνύονταν με σπόρους δημητριακών για καλή σοδειά. Πρόκειται για αντιπροσωπευτικό παράδειγμα αγροτικής μαγείας, που ανάγεται στην πρώιμη νεολιθική εποχή. Το γεγονός, ωστόσο, πως, ενώ ο μήνας *Πυανοψιώνας* ήταν ο μήνας της σποράς, όμως η γιορτή λάμβανε χώρα σε κάποια μέρη μέχρι και δύο μήνες μετά, δείχνει ότι η σύνδεση με τη σπορά δεν ήταν το χαρακτηριστικό στοιχείο της γιορτής. Η έρευνα δεν μπόρεσε να αποδείξει επαρκώς πως η σύνδεση των γυναικών έχει αποκλειστικό υπόβαθρο το γεωργικό χαρακτήρα, καθώς υπάρχουν στοιχεία της γιορτής που δεν ερμηνεύονται από αυτόν.

Έγινε προσπάθεια, όπως σημειώνει και πάλι ο Burkert (ό.π.), η απομόνωση των γυναικών με τα χαρακτηριστικά ανησυχίας και αίματος κατά τα *Θεσμοφόρια* να συνδεθεί με το διάστημα της απομόνωσής τους στη διάρκεια της έμμηνης ρύσης σε κάποιος πρωτόγονους πολιτισμούς. Ίσως υπό αυτό το πρίσμα ο κύκλος της περιόδου των γυναικών να λειτούργησε ως πρότυπο για τη διαμόρφωση αυτής της γιορτής, με κύριο χαρακτηριστικό την επιβεβαίωση από τις ίδιες τις γυναίκες της φύσης τους, κάτι που τις διαφοροποιεί από τους άνδρες.

Ενδιαφέρουσα είναι και η οπτική του Borneman,[13] που θεωρεί πως τα *Θεσμοφόρια*, στο πλαίσιο της αθηναϊκής πατριαρχικής κοινωνίας, είναι γιορτή ταπεινωτική, ακριβώς γιατί είναι γυναικεία: «Κάθε μορφή απομόνωσης, είτε αναγκαστική είναι, είτε εθελούσια, σημαίνει πάντα καταστρατήγηση της ισότητας των δικαιωμάτων και παραίτηση από την εξάσκηση κοινωνικής επίδρασης. Έτσι, λοιπόν, οι γυναίκες μετατρέποντας τη φθινοπωρινή γιορτή της σποράς [...] σε δική τους μυστική εκδήλωση, εγκατέλειψαν το δικαίωμα να επηρεάζουν τους άνδρες σε μια κοινή τελετουργία».

Ως προς τον Καλλίμαχο, τέλος, και στον *Ύμνο* του *στη Δήμητρα*, για τον οποίο αντλεί το υλικό του από τον αντίστοιχο *Ομηρικό Ύμνο*, η Stephens[14] σημειώνει πως ο ποιητής παραθέτει τελετουργικές λεπτομέρειες που κινούνται ανάμεσα στις δύο γιορτές:

α. στα *Θεσμοφόρια*, τα οποία ήταν μία αστική γιορτή που τελούνταν από γυναίκες, με στόχο την εξασφάλιση της καρποφορίας της φύσης και της ανθρώπινης γονιμότητας,

β. στα *Ελευσίνια Μυστήρια*, που σχετίζονταν με την προσωπική αφοσίωση των μυημένων, ασχέτως κοινωνικής τάξης ή φύλου, και εξέφραζε την προσδοκία των συμμετεχόντων σε αυτά για προνόμια στην αιωνιότητα.

---

13 Borneman 2001, 277
14 Stephens 2015, 263-268

Η Δήμητρα συνδέεται και με τις δύο γιορτές, στο υπόβαθρο των οποίων βρίσκεται η ίδια ιστορία: η αρπαγή της Περσεφόνης, ο θρήνος της θεάς, η αναζήτηση και η επιστροφή της *Κόρης*. Η ιστορία διαγράφει έναν κύκλο, ο οποίος σχετίζεται με τις εποχές του χρόνου, καθώς τα δώρα της Δήμητρας προς τους ανθρώπους μέσω της φύσης σταματούν για μια εποχή, όσο η θεά θρηνεί και αναζητά την κόρη της, και επανέρχονται την άνοιξη και το καλοκαίρι με την επιστροφή της. Η γιορτή στην Αττική είναι η πιο γνωστή, καταγράφεται, ωστόσο, και σε άλλα μέρη. Παρατηρείται, εξάλλου, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ταύτιση της θεάς με τοπικές θεότητες, κυρίως, δε, με την *Ίσιδα* στην Αίγυπτο.

Ως προς τον τόπο, ο *Ύμνος* δεν κατονομάζει κάποια συγκεκριμένη λατρευτική περιοχή, εντοπίζονται, όμως, σε αυτόν στοιχεία που θυμίζουν την *Αλεξάνδρεια*, καθώς ο *Φιλάδελφος* ήταν εκείνος που καθιέρωσε λατρευτικές συνήθειες της Αττικής για τη Δήμητρα στην πόλη, αξιοποιώντας τον ισχυρισμό του Ηροδότου πως τα *Θεσμοφόρια* μετέφεραν από την Αίγυπτο στην Αττική οι *Δαναΐδες* και τα δίδαξαν στις Πελασγές γυναίκες. Η *Φιλοτέρα*, εξάλλου, η αδελφή του *Φιλάδελφου*, συνδεόταν με τη Δήμητρα στη λατρεία της. Ανάμεσα σε αυτά τα στοιχεία ήταν και η πομπή με την *Κάλαθο*, για την οποία γίνεται αναφορά στη συνέχεια. Επιπλέον, λόγος γίνεται και για την Κυρήνη, στην οποία υπήρχε ιερό της Δήμητρας εντός των τειχών της πόλης, αλλά και έξω από αυτή. Στο τελευταίο, η αρχαιολογική σκαπάνη εντόπισε υπολείμματα οστών χοίρων, στοιχείο που πιστοποιεί τον εορτασμό των *Θεσμοφορίων*. Η προσπάθεια, ωστόσο, να βασιστεί η έρευνα στον *Ύμνο* του Καλλίμαχου *στη Δήμητρα* για τον ακριβή καθορισμό της τοποθεσίας της γιορτής, αντιμετώπισε δυσκολίες, που δεν επέτρεψαν την εξαγωγή κάποιου ασφαλούς συμπεράσματος.

Χρονικά, το περιεχόμενο του *Ύμνου στη Δήμητρα* τοποθετείται προς το απόγευμα και παριστάνεται η επιστροφή της ιερής πομπής στο ναό. Οι συμμετέχουσες, οι οποίες νηστεύουν, συνοδεύουν μία *Κάλαθο* με ιερά αντικείμενα, που μεταφέρεται από τέσσερις λευκές φοράδες. Η αφηγήτρια προειδοποιεί τις συμμετέχουσες και τους θεατές να μην αποπειραθούν να δουν το περιεχόμενο της *Καλάθου*. Δίνεται η αναπαράσταση της αναζήτησης της *Κόρης* της Δήμητρας από τη μητέρα της κι έπειτα ακολουθεί η ιστορία του *Ερυσίχθονα*, η οποία είναι εμπνευσμένη από την υπερβολή, πλεονεξία και αδηφαγία των βασιλέων και μέσα από την αστεία αυτή εκδοχή θυμίζει το σοβαρό λατρευτικό πλαίσιο της νηστείας και της εγκράτειας. Ο ποιητής δεν παραλείπει να αναβιώσει την ιερότητα της εκδήλωσης, να ασκήσει κριτική στην υπερβολή των αρχόντων ψυχαγωγώντας, παράλληλα, και δίνοντας οδηγίες.

Τα λατρευτικά στοιχεία, που παραθέτει ο Καλλίμαχος στον *Ύμνο* του και φαίνεται πως αποτελούν συνδυασμό των παραπάνω εορτών, είναι:

α. η αποκλειστική συμμετοχή των γυναικών που νηστεύουν στη νυχτερινή πομπή· το στοιχείο αυτό θυμίζει τη δεύτερη μέρα των *Θεσμοφορίων*.

β. η αναφορά σε μυημένους και η συνοδεία της *Καλάθου* με τα ιερά αντικείμενα· το στοιχείο αυτό παραπέμπει στα *Ελευσίνια Μυστήρια*.

Α.2.ΑΠΟΛΛΩΝΑΣ

Α.2.α. Το επεισόδιο στην Ανάφη. Καλλίμαχος και Απολλώνιος Ρόδιος. Αιγλήτης, Εμβάσιος, Άκτιος.

Η Stephens[15] επισημαίνει πως το πλαίσιο των δύο πρώτων βιβλίων των *Αιτίων* του Καλλίμαχου αποτελεί η συνομιλία του ποιητή με τις *Μούσες*, που εφιστά την προσοχή στη μνήμη, η οποία συντηρεί τα στοιχεία των χαρακτηριστικών κάθε λατρείας και δίνει τη δυνατότητα εύρεσης των ιστοριών πίσω από αυτές. Μετά το ερώτημα που θέτει στις *Μούσες* για τις *Χάριτ*ες, ο ποιητής στο επόμενο *Αίτιο* μας φέρνει σε επαφή με την Αργοναυτική εκστρατεία, ζητώντας από τις *Μούσες* να του εξηγήσουν το λόγο του εορτασμού της λατρείας του Απόλλωνα στην *Ανάφη* με σκώμματα και αισχρολογίες.

Παρακολουθούμε, λοιπόν, σημειώνει η Harder,[16] την επιστροφή των *Αργοναυτών* από την Κολχίδα (αποσπάσματα H7c-21d). Η ιστορία αρχίζει με την αναχώρησή τους και τα οργισμένα λόγια του *Αιήτη*, που αφορούσαν, μεταξύ άλλων, και τη θανάτωση του γιου του, *Άψυρτου*, στην Κολχίδα από την κόρη του, *Μήδεια*. Κατά το ταξίδι την *Αργώ* ακολουθούν δύο ομάδες *Κόλχων*, η μία μέσω του Ίστρου, η οποία, τελικά, εγκαταστάθηκε στην ιλλυρική ακτή. Η άλλη ομάδα ακολούθησε τους *Αργοναύτες* μέσα από το Βόσπορο και τους βρήκε στο νησί των Φαιάκων. Εγκαταστάθηκε εκεί, μιας και τα μέλη της δεν μπορούσαν να πάρουν τη *Μήδεια* μαζί τους στην Κολχίδα, κι αυτή η αδυναμία τους προκαλούσε ακόμη μεγαλύτερο φόβο για την οργή του *Αιήτη*. Μετά από αυτά τα γεγονότα, κάποια στιγμή κατά το ταξίδι της *Αργούς*, βαθύ σκότος σκέπασε τον ουρανό πάνω από το καράβι. Ο *Ιάσων*, τότε, προσευχήθηκε στον Απόλλωνα, για να τους βοηθήσει. Ο θεός φανέρωσε στους *Αργοναύτες* το νησί της *Ανάφης*, που βρισκόταν πλάι στις *Μελαντείους πέτρας*. Στο νησί αυτό οι *Αργοναύτες*, για να τιμήσουν το θεό για τη σωτηρία τους, ίδρυσαν το ιερό του *Απόλλωνα Αιγλήτη* κι έκαναν γιορτή, που εξελίχθηκε με σκώμματα και αστεϊσμούς ανάμεσα στους *Αργοναύτες* και τη *Μήδεια* με τις ακόλουθές της, με αφορμή τις λιτές προσφορές στο θεό. Έκτοτε καθιερώθηκε η σκωπτική τελετή στην *Ανάφη* προς τιμήν του Απόλλωνα.

Υπάρχουν ομοιότητες αλλά και διαφορές στην παρουσίαση της παραπάνω ιστορίας ανάμεσα στον Καλλίμαχο και σε άλλους δημιουργούς. Το απόσπασμα H18=18Pfeiffer διασώζει τμήματα της προσευχής των *Διόσκουρων* και του *Ιάσονα* προς το Δία και τους άλλους θεούς και, έπειτα, ειδικά στον Απόλλωνα στο επεισόδιο της *Ανάφης*. Υπόσχονται δώρα και δεν παραλείπουν να υπενθυμίσουν στο θεό την προτροπή του προς αυτούς να πραγματοποιήσουν το ταξίδι τους. Είχαν κάνει, εξάλλου, θυσία προς τιμήν του κατά την αναχώρησή τους. Το απόσπασμα αυτό σχετίζεται με διάφορα σημεία από τα *Αργοναυτικά* του Απολλώνιου Ρόδιου, το έπος της ελληνιστικής εποχής, που πραγματεύεται το μύθο των *Αργοναυτών* που συνόδευσαν τον *Ιάσονα* από την Ιωλκό στην Κολχίδα του Εύξεινου Πόντου, για να φέρει αυτός στον *Πελία* το Χρυσόμαλλο δέρας.

Ειδικότερα από το κείμενο του Καλλίμαχου:

---

15 Stephens 2007, 15

16 Harder 2012, 2, 139-140, 186

α. η προσευχή των *Διόσκουρων* θυμίζει τα *Αργοναυτικά* (4.588 κ.εξ.), στο σημείο όπου ο *Άργος* παραγγέλλει στους *Αργοναύτες* να πάνε στην *Κίρκη* για εξαγνισμό από το φόνο του *Άψυρτου* και
β. το πρώτο μέρος της προσευχής του *Ιάσονα* θυμίζει την προσευχή του ιδίου στον *Απόλλωνα Εμβάσιο* στα *Αργοναυτικά* κατά την αναχώρηση των *Αργοναυτών* για την Κολχίδα (1.411 κ.εξ.).

Απόσπασμα H18=18 Pfeiffer

]τε̣τ[Τυ]νδαρίδαι
]·μνης̣[ ]ς Δία πρῶτον ἵκ[ο]ντο̣
]·ἄλλους ητεσαν ἀ[θ]ανάτου̣ς
ἀοσ]σητῆρας ἐυστείρ[····]·ελέ[·]ο·[·]·
ἀλλ' ὅγ' ἀνι]άζων ὃν κέαρ Αἰσονίδης 5
σοὶ χέρας ἠέρ]ταζεν, Ἴήιε, πολλὰ δ' ἀπείλει
ἐς Πυθὼ πέ]μψειν, πολλὰ δ' ἐς Ὀρτυγίην,
εἴ κεν ἀμιχθαλόεσσαν ἀπ' ἠέρα νηὸς ἐλάσσῃς·
]·ὅτι σήν, Φοῖβε, κατ' αἰσιμίην
πείσματ'] ἔλυσαν ἐκ[λ]η̣ρώσαντό τ' ἐρετμά 10
]πικρὸν ἔκοψαν ὕδωρ·
]··ἐπώνυμον Ἐμβασίοιο
]··· εν ·· Παγα σ αῖς
]̣΄· ρηνα
]̣΄του· 15

Η Stephens[17] προβαίνει σε μια σύγκριση των σημείων που φέρουν ομοιότητες και διαφορές ανάμεσα στα έργα των δύο ποιητών. Επισημαίνει, λοιπόν, πως:
α. Στους στίχους 9-13 του αποσπάσματος H18=18Pf. ο Καλλίμαχος παρουσιάζει τον *Ιάσονα* να θεωρεί πως είναι υποχρέωση του Απόλλωνα να προσφέρει βοήθεια στους *Αργοναύτες*, καθώς έχουν τεθεί υπό την προστασία του και πριν από την αναχώρησή τους είχαν προσφέρει θυσία στον *Απόλλωνα Εμβάσιο*. Και στον Απολλώνιο Ρόδιο βρίσκουμε τον *Ιάσονα* να κάνει την ίδια επισήμανση στην προσευχή του στο θεό για παροχή ασφάλειας για τη διάρκεια όλου του ταξιδιού (1.411-24)

"Κλῦθι ἄναξ Παγασάς τε πόλιν τ' Αἰσωνίδα ναίων
ἡμετέροιο τοκῆος ἐπώνυμον, ὅς μοι ὑπέστης
Πυθοῖ χρειομένῳ ἄνυσιν καὶ πείραθ' ὁδοῖο
σημανέειν, αὐτὸς γὰρ ἐπαίτιος ἔπλευ ἀέθλων·
αὐτὸς νῦν ἄγε νῆα σὺν ἀρτεμέεσσιν ἑταίροις 415
κεῖσέ τε καὶ παλίνορσον ἐς Ἑλλάδα. σοὶ δ' ἂν ὀπίσσω
τόσσων ὅσσοι κεν νοστήσομεν ἀγλαὰ ταύρων
ἱρὰ πάλιν βωμῷ ἐπιθήσομεν, ἄλλα δὲ Πυθοῖ,
ἄλλα δ' ἐς Ὀρτυγίην ἀπερείσια δῶρα κομίσσω·
νῦν δ' ἴθι, καὶ τήνδ' ἡμιν, Ἑκηβόλε, δέξο θυηλήν, 420

17 Stephens 2000, 195-205

ἥν τοι τῆσδ' ἐπίβαθρα χάριν προτιθείμεθα νηός
πρωτίστην· λύσαιμι δ', ἄναξ, ἐπ' ἀπήμονι μοίρῃ
πείσματα σὴν διὰ μῆτιν· ἐπιπνεύσειε δ' ἀήτης
μείλιχος, ᾧ κ' ἐπὶ πόντον ἐλευσόμεθ' εὐδιόωντες."

και να ανακοινώνει, επίσης, τη θυσία του στο θεό (1.359-62):
..τείως δ' αὖ καὶ βωμὸν ἐπάκτιον Ἐμβασίοιο
θείομεν Ἀπόλλωνος, ὅ μοι χρείων ὑπέδεκτο 360
σημανέειν δείξειν τε πόρους ἁλός, εἴ κε θυηλαῖς
οὗ ἔθεν ἐξάρχωμαι ἀεθλεύων βασιλῆι.

β. Στο στίχο 9 του αποσπάσματος H18=18Pf.
]·ὅτι σήν, Φοῖβε, κατ' αἰσιμίην
υπενθυμίζεται η ευθύνη του Απόλλωνα, κάτι που παραπέμπει στα *Αργοναυτικά*, όπου ο Απόλλωνας παρουσιάζεται ως ο υποκινητής της εξόρμησης και τονίζεται η υποχρέωσή του να παράσχει βοήθεια (1.412-14):
ἡμετέροιο τοκῆος ἐπώνυμον, ὅς μοι ὑπέστης
Πυθοῖ χρειομένῳ ἄνυσιν καὶ πείραθ' ὁδοῖο
σημανέειν, αὐτὸς γὰρ ἐπαίτιος ἔπλευ ἀέθλων·

γ. Η λέξη *ἐκ[λ]ηρώσαντό* (H18.10=18.10Pf) θυμίζει τον Απολλώνιο Ρόδιο, ο οποίος αναφέρει σε δύο σημεία πως οι *Αργοναύτες* όρισαν τις θέσεις των κωπηλατών με κλήρο:
ἐνθέμενοι πεπάλαχθε κατὰ κληῖδας ἐρετμά· (1.358), όπου μιλά ο *Ιάσων* στους *Αργοναύτες* λίγο πριν από την ανακοίνωση της θυσίας στον *Απόλλωνα Εμβάσιο*, και
κληῖδας μὲν πρῶτα πάλῳ διεμοιρήσαντο (1.395), ενώ μετά ακολουθεί η παράθεση της διάταξης των θέσεων και η θυσία στον *Απόλλωνα Εμβάσιο*.

δ. *]πικρὸν ἔκοψαν ὕδωρ·* (H18.11=18.11Pf): η έκφραση ανακαλεί στη μνήμη το *κόπτον ὕδωρ* των *Αργοναυτικών* (1.914 και 2.590). Η λέξη *πικρὸν* ίσως σημαίνει «αλμυρό», ίσως, όμως, είναι το «πικρό» και το «αλγεινό», που ταιριάζει περισσότερο στο περιεχόμενο της προσευχής του *Ιάσονα.*

ε. *]·ἐπώνυμον Ἐμβασίοιο* (H18.12=18.12Pf). Η φράση ενδεχομένως να αναφέρεται στη θυσία στον *Απόλλωνα Εμβάσιο*, πριν την αναχώρηση των *Αργοναυτών* από τη Θεσσαλία. Ο Απολλώνιος Ρόδιος αναφέρει (1.359-60 και 403-4):

..τείως δ' αὖ καὶ βωμὸν ἐπάκτιον Ἐμβασίοιο
θείομεν Ἀπόλλωνος
και
Ἀπόλλωνος
Ἀκτίου Ἐμβασίοιό τ' ἐπώνυμον·

στ. Καθώς υπάρχει στα *Αργοναυτικά* στους παραπάνω στίχους (1.403-4) ο όρος *Ἀκτίου*, υφίσταται η άποψη πως ο ίδιος όρος υπήρχε και στο απόσπασμα H18=18Pf.

του Καλλίμαχου στο φθαρμένο κείμενο. Το επίθετο *Ἄκτιος* προκύπτει από τη λέξη *Ἀκτή*, όπως ονομάζονταν αλλιώς οι *Παγασαί.* Προς αυτή την κατεύθυνση οδηγεί και το ίδιο το κείμενο του Απολλώνιου Ρόδιου:

...ἔνθα περ ἀκταί
κλείονται Παγασαὶ Μαγνήτιδες· (1.237-8),
ἀκτήνδ' ἵκανεν Παγασηίδα, (1.318),
ἀσπασίως ἀκτὰς Παγασηίδας εἰσαπέβητε. (4.1781)

Στο απόσπασμα H18.13=18.13Pf. του Καλλίμαχου αναφέρεται:
]··· εν ·· Παγα σ αῖς

Οι Παγασές ήταν το λιμάνι κοντά στην Ιωλκό, όπου κατασκευάστηκε και ξεκίνησε η *Αργώ*. Πριν από την αναχώρησή τους οι *Αργοναύτες* ίδρυσαν εκεί το ιερό του *Απόλλωνα Ἀκτίου.* Αυτό αναφέρει ο Απολλώνιος Ρόδιος (1.237, 318, 411 και 4.1781). Πριν από τον Καλλίμαχο, πάντως, οι Παγασές αναφέρονται ως το σημείο του ιερού του *Απόλλωνα Παγασαίου·* εκεί ο Ηρακλής σκότωσε τον *Κύκνο*. Οι Παγασές ήταν γνωστές ως το λιμάνι στον Παγασητικό κόλπο.

ζ. Απόσπασμα H19.1=19.1Pfeiffer
Μελαντείους δ' ἐπὶ πέτρας

Πρόκειται για τους Μελαντείους βράχους, που βρίσκονται κοντά στη Θήρα. Αντίστοιχα, ο Απολλώνιος Ρόδιος καταγράφει (4.1706-7):
Λητοΐδη, τύνη δὲ κατ' οὐρανοῦ ἵκεο πέτρας
ῥίμφα Μελαντείους ἀριήκοος

η. Απόσπασμα H20.1=20.1Pfeiffer
ἐτμήγη δὲ κύφελλα

Το ρήμα *ἐτμήγη* δείχνει πώς μια ακτίνα φωτός διαπέρασε τα νέφη και το νησί της *Ανάφης* φάνηκε εμπρός στους *Αργοναύτες*. Αντίστοιχα στα *Αργοναυτικά* (4.1708 -12):
δοιάων δὲ μιῆς ἐφύπερθεν ὀρούσας,
δεξιτερῇ χρύσειον ἀνέσχεθες ὑψόθι τόξον,
μαρμαρέην δ' ἀπέλαμψε βιὸς πέρι πάντοθεν αἴγλην· 1710
τοῖσι δέ τις Σποράδων βαιὴ ἀνὰ τόφρ' ἐφαάνθη
νῆσος ἰδεῖν, ὀλίγης Ἱππουρίδος ἀγχόθι νήσου·

θ. Οι στίχοι που μεσολαβούν δε σώζονται. Η Stephens επισημαίνει πως πιθανότατα εμπεριείχαν την εμφάνιση της *Ανάφης*, την αποβίβαση των *Αργοναυτών* στο νησί, την ίδρυση ενός ιερού προς τιμήν του *Απόλλωνα Αιγλήτη*, την ονομασία του νησιού, την περιγραφή της γιορτής και τα σκώμματα μεταξύ των *Αργοναυτών* και της *Μήδειας* με τις Φαιακίδες ακόλουθές της. Ενδεχομένως να υπήρχε και η εξήγηση των ονομάτων «Αιγλήτης» και «Ανάφη». Ο Απολλώνιος Ρόδιος καταγράφει (4.1713-27):

αὐτίκα δ' ἠώς
φέγγεν ἀνερχομένη, τοὶ δ' ἀγλαὸν Ἀπόλλωνι
ἅλσει ἐνὶ σκιερῷ τέμενος σκιόεντά τε βωμόν 1715
ποίεον, Αἰγλήτην μὲν ἐυσκόπου εἵνεκεν αἴγλης
Φοῖβον κεκλόμενοι, Ἀνάφην δέ τε λισσάδα νῆσον

ἴσκον, ὃ δὴ Φοῖβός μιν ἀτυζομένοις ἀνέφηνεν.
ῥέζον δ' οἷά κεν ἄνδρες ἐρημαίῃ ἐνὶ ῥέζειν
ἀκτῇ ἐφοπλίσσειαν· ὃ δή σφεας ὁππότε δαλοῖς 1720
ὕδωρ αἰθομένοισιν ἐπιλλείβοντας ἴδοντο
Μηδείης δμωαὶ Φαιηκίδες, οὐκέτ' ἔπειτα
ἰσχέμεν ἐν στήθεσσι γέλω σθένον, οἷα θαμειάς
αἰὲν ἐν Ἀλκινόοιο βοοκτασίας ὁρόωσαι·
τὰς δ' αἰσχροῖς ἥρωες ἐπιστοβέεσκον ἔπεσσιν 1725
χλεύῃ γηθόσυνοι· γλυκερὴ δ' ἀνεδαίετο μέσσῳ
κερτομίη καὶ νεῖκος ἐπεσβόλον.

Οι στίχοι 5-9 του αποσπάσματος H21=21Pf. των *Αιτίων* καταγράφουν την παραπάνω εξέλιξη, όσο μας επιτρέπει η φθορά τους να συμπεράνουμε:

]μετὰ δμῳῇσι[5
]ξείνιον Ἀλκινο[ο
δ̣[ ] Φαιηκίδας, αἵ ῥα τ·[
τερπ·[··]·υ··ι̣σ··τ̣ινος ἡδομέναις
χλεύ[··]δει····

ι. Ο προσδιορισμός του χρόνου στον Καλλίμαχο δε γίνεται επαρκώς αντιληπτός. Ο Απολλώνιος Ρόδιος καταγράφει (4.1713-27) πως οι *Αργοναύτες* αποβιβάζονται στο νησί κι αμέσως έρχεται η ημέρα. Υψώνουν, στη συνέχεια, το ιερό του Απόλλωνα και οι γυναίκες τους περιπαίζουν για την απλότητα των προσφορών κατά την τελετή. Αυτά τα γεγονότα μάλλον εκτυλίσσονται σε μία ημέρα, ίσως και στη διάρκεια της ακόλουθης νύχτας.

ια. Ο Καλλίμαχος στο απόσπασμα H21.5= 21.3-4Pf. δίνει μια πιο περίτεχνη περιγραφή της αυγής

τόφρα δ' ἀνιήσου σα λόφον βοὸς ἑ̣ γρετο Τιτώ
Λαομεδοντείῳ] παιδὶ χροϊσσαμ[ένη

σε σχέση με τον Απολλώνιο Ρόδιο (4.1713-4). Θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει πως ο Καλλίμαχος έρχεται σε αντίθεση με αντίστοιχες καταγραφές έλευσης της *Ηούς* με την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* του Ομήρου: για τον ποιητή των *Αιτίων* το ξημέρωμα φέρνει το τέλος της ιστορίας, ενώ για τον Όμηρο το ξημέρωμα σηματοδοτεί την έναρξη σπουδαίων γεγονότων, όπως στην *Ιλιάδα* στο 11.1 κ.εξ., όπου η νέα μέρα θα φέρει άγρια μάχη Αχαιών - Τρώων και στην *Οδύσσεια* στο 5.1 κ.εξ., όπου η μέρα θα ξεκινήσει με το συμβούλιο των θεών για το νόστο του Οδυσσέα. Πρόκειται, ίσως, για μια ηθελημένη διαφοροποίηση του Καλλίμαχου από τα προγενέστερα επικά μοτίβα και μια διάθεσή του να συγκρίνει τον αθώο αστεϊσμό των *Αργοναυτών* με τις επικές μάχες και τα κρίσιμα συμβούλια.

ιβ. Στο απόσπασμα H21.5-8=21.5-8Pf. γίνεται λόγος για την περιπαικτική διάθεση της *Μήδειας* και των συνοδών της προς τους *Αργοναύτες*:

]μετὰ δμῳῇσι[5
]ξείνιον Ἀλκινο[ο
δ̣[ ] Φαιηκίδας, αἵ ῥα τ·[

τερπ·[··]·υ··ι̣σ··̣τινος ἡδομέναι̣ς

Ο χλευασμός αυτός ακολουθεί στο κείμενο μετά την έλευση της αυγής, κάτι που δείχνει πως, ίσως, προηγήθηκε μια νύχτα εορτασμών. Η αποσπασματικότητα, ωστόσο, του κειμένου δεν επιτρέπει την εξαγωγή σαφών συμπερασμάτων.

Στα πειράγματα των γυναικών προς τους *Αργοναύτες* δεν παραλείπει να αναφερθεί και ο Απολλώνιος Ρόδιος (4.1720-3):

ὃ δή σφεας ὁππότε δαλοῖς 1720
ὕδωρ αἰθομένοισιν ἐπιλλείβοντας ἴδοντο
Μηδείης δμωαὶ Φαιηκίδες, οὐκέτ' ἔπειτα
ἰσχέμεν ἐν στήθεσσι γέλω σθένον

Στο αποσπασματικό κείμενο του Καλλίμαχου δε σώζεται η πληροφορία για τη συμμετοχή και ανταπόδοση ή όχι των ανδρών στα πειράγματα των γυναικών, ο Απολλώνιος, όμως, τους παρουσιάζει να συμμετέχουν (4.1725-7):

τὰς δ' αἰσχροῖς ἥρωες ἐπιστοβέεσκον ἔπεσσιν 1725
χλεύῃ γηθόσυνοι· γλυκερὴ δ' ἀνεδαίετο μέσσῳ
κερτομίη καὶ νεῖκος ἐπεσβόλον.

ιγ. Ο Απολλώνιος Ρόδιος καταγράφει πως η βασίλισσα των Φαιάκων, *Αρήτη*, παραχώρησε δώδεκα κοπέλες ως συνοδούς της *Μήδειας* (4.1219-22):

πολλὰ δ' ἰοῦσιν
Ἀλκίνοος Μινύαις ξεινήια, πολλὰ δ' ὄπασσεν 1220
Ἀρήτη, μετὰ δ' αὖτε δυώδεκα δῶκεν ἕπεσθαι
Μηδείῃ δμωὰς Φαιηκίδας ἐκ μεγάροιο.

Στον Καλλίμαχο δε γίνεται λόγος για αυτό.

ιδ. Στους στίχους 8-9

τερπ·[··]·υ··ι̣σ··̣τινος ἡδομέναι̣ς
χλεύ[··]δει····

του αποσπάσματος H21=21Pf. των *Αιτίων* ο συνδυασμός των λέξεων *τερπ·*, *ἡδομέναι̣ς* και *χλεύ* δείχνει την ταυτόχρονη συνύπαρξη της χαράς και της χλεύης στη διάθεση και συμπεριφορά της *Μήδειας* και των γυναικών προς τους *Αργοναύτες*. Θυμίζει το σημείο αυτό τα *Αργοναυτικά* (4.1726-7):

χλεύῃ γηθόσυνοι· γλυκερὴ δ' ἀνεδαίετο μέσσῳ
κερτομίη

Στο στίχο 10 του ίδιου αποσπάσματος ο Καλλίμαχος δείχνει να στρέφεται στην περιγραφή άλλης αισχρολογικής τελετουργίας, της λατρείας της Δήμητρας (*Δηοῦς Ῥαριάδος*), και ίσως τμήμα του στίχου 9 να ανήκει στην τελετή για τη Δήμητρα.

χλεύ[··]δει····ος ἀπεκρύψαντο λα[
νήσ̣τ[ι]ες ἐν Δηοῦς ἤμασι Ῥαριάδος 10

Προαναφέρθηκε και το σημειώνει και ο Bremmer[18] πως για την ιστορία της *Ανάφης* υπάρχουν κι άλλες καταγραφές εκτός αυτής του Καλλίμαχου: από τον

18 Bremmer 2008, 250-252

Απολλώνιο Ρόδιο- που πιο πάνω είδαμε εν είδει σύγκρισης με τον Καλλίμαχο, τον Κόνωνα, τον Απολλόδωρο, τα *Ορφικά Αργοναυτικά*. Οι Harder, Hunter και Cameron ασχολήθηκαν διεξοδικά με το θέμα της πρώτης συγγραφής της ιστορίας αυτής μεταξύ του Καλλίμαχου και του Απολλώνιου Ρόδιου. Συμπέραναν, λοιπόν, -και αρκετοί άλλοι συμφώνησαν μαζί τους- πως πιθανότατα ο Καλλίμαχος αποτέλεσε την πηγή του Απολλώνιου Ρόδιου. Η Harder, ωστόσο, προχώρησε σε έναν ακόμη πιο δυναμικό ισχυρισμό, ότι οι δύο ποιητές αλληλοεπηρεάστηκαν. Ο Cameron θεωρεί πως ο Απολλώνιος Ρόδιος παραδεχόταν την επιρροή του από τον Καλλίμαχο.

Ο Κόνων φαίνεται πως χρησιμοποίησε στο σημείο της *Ανάφης* τοπικές ιστορίες σε μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι ο Καλλίμαχος. Ο Απολλόδωρος ακολούθησε περισσότερο τον Απολλώνιο Ρόδιο.

Ο Livrea, συνεχίζει ο Bremmer (ό.π.), είναι ο ερευνητής που τα τελευταία χρόνια ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ιστορία της *Ανάφης* στο σχολιαστικό του πόνημα για τον Απολλώνιο Ρόδιο. Η Stephens σε μια ενδιαφέρουσα ανάλυση συγκρίνει την ιστορία της *Ανάφης* με αιγυπτιακές κοσμογονικές αναφορές: η εμφάνιση του μικρού νησιού από το νερό παραλληλίζεται με την απαρχή του αιγυπτιακού κόσμου. Το κείμενο δίνει έμφαση όχι στη γέννηση, αλλά στην εμφάνιση του νησιού, ωθώντας, έτσι, το κοινό στην σύνδεση με την αντίστοιχη επιφάνεια του Απόλλωνα. Η επιρροή του κοινού από τον Καλλίμαχο είναι εμφανής, καθώς ο ποιητής στον *Ύμνο* του *στον Απόλλωνα* τονίζει την επιφάνεια του θεού.

Ο Farnell[19] σχολιάζει πως ο Απολλώνιος Ρόδιος στην αφήγηση της ιστορίας της *Ανάφης* (4.1694-730) μιλά για το ρόλο του Απόλλωνα στην εμφάνιση του φωτός μέσα στο βαθύ σκότος και την αποκάλυψη της *Ανάφης*. Στους στίχους 716-8 ο ποιητής αποκαλεί τον Απόλλωνα «Αιγλήτη»:

Αἰγλήτην μὲν ἐυσκόπου εἵνεκεν αἴγλης
Φοῖβον κεκλόμενοι, Ἀνάφην δέ τε λισσάδα νῆσον
ἴσκον, ὃ δὴ Φοῖβός μιν ἀτυζομένοις ἀνέφηνεν.

Αυτός ο χαρακτηρισμός του Απόλλωνα, συνεχίζει ο Farnell, αντιστοιχεί στη λατρεία του θεού στην *Ανάφη* και ίσως είναι υπαινιγμός για τη λατρεία του ήλιου. Ο Απολλώνιος Ρόδιος, όμως, συσχετίζει την ονομασία αυτή με τη λάμψη. Είναι, συνεχίζει ο ερευνητής, μια μεταγενέστερη παραφθορά του *Ἀσγελάτας*, του οποίου, όμως, η ερμηνεία δεν είναι γνωστή.

Ο Bremmer[20] αναφέρει κι αυτός πως το όνομα «Αιγλήτης» έχει συνδεθεί από τον Απολλώνιο Ρόδιο με την αίγλη, τη λάμψη. Η ετυμολογία, όμως, της λέξης, δε συνηγορεί υπέρ ενός τέτοιου συμπεράσματος. Το θέμα αυτό περιπλέκεται και από την αναφορά στον Απόλλωνα *Ἀσγελάταν* και τη λατρεία του. Επισημαίνει πως ο Willamowiz προσπάθησε βάσει τοπικών επιγραφών να δείξει τη διαφορά μεταξύ των δύο ονομασιών, ενώ υποστήριξε, επιπλέον, πως το «Ασγελάτας» μπορεί να συσχετιστεί με το όνομα του Ασκληπιού και να καταδειχθεί μια ταυτοποίηση των Απόλλωνα και Ασκληπιού. Παρουσιάζει, στη συνέχεια, ο ερευνητής, την προσέγγιση του Burkert, ο οποίος προσομοιάζει το επίθετο «Ασγελάτας» με αντίστοιχο

---

19 Farnell 1896-1909, 4, 139 και 365 σημ.29
20 Bremmer 2008, 253-255

βαβυλωνιακό. Τον ακολουθεί και ο Cameron, που καταλήγει πως η αρχική λατρεία ήταν για τον «Ασγελάταν»· στη συνέχεια εξελληνίστηκε ως «Αιγλάτας», κάτι που δε στηρίζεται, όμως, επαρκώς από τα υπάρχοντα δεδομένα.

Τα στοιχεία, όπως διαπιστώνουμε, είναι αλληλοαναιρούμενα. Απαντά, όμως, η ονομασία «Αιγλήτης» τον 6ο αιώνα π.Χ. στην Πελοπόννησο, κι αυτό μαρτυρεί την αρχαιότητα του επιθέτου, ενώ για τον Απόλλωνα *Ἀσγελάταν* και τη γιορτή του δεν υφίστανται μαρτυρίες πριν από το 2ο αιώνα π.Χ. Σύμφωνα με αυτά, η ονομασία «Ασγελάτας» είναι μεταγενέστερη του επιθέτου «Αιγλήτης». Ίσως το θέμα να φωτιστεί περισσότερο, αν ερευνηθεί και η ονομασία του Ασκληπιού.

Ως προς την ονομασία «Εμβάσιος», που αποδίδεται στον Απόλλωνα στο απόσπασμα H18.12=18.12Pf. *]··ἐπώνυμον Ἐμβασίοιο,* επισημαίνει ο Farnell πως στην Τροιζήνα, σύμφωνα με τον Παυσανία, απαντά για τον Απόλλωνα η ονομασία *Ἐπιβατήριος* (<βαίνω, όπως και το *Ἐμβάσιος*).[21] Με αυτό το όνομα, επίσης, απαντά στη Σίδη, στην οποία γιορταζόταν η γιορτή της Επιδημίας της Αθηνάς και του Απόλλωνα του *Ἐπιβατηρίου*. Ως *Ἐμβάσιος* σχετίζεται με τη θάλασσα και λατρεύεται στις Παγασές, όπου υπάρχει ο οικείος βωμός. Είναι ο θεός της αναχώρησης, εμφανίζεται, όμως, και ως θεός της άφιξης. *Ἐμβάσιος* υπάρχει και στην Κύζικο, ενώ *Ἀποβατήριος* στην Κυρήνη, τονίζει ο Lehmann-Hartleben.[22]

Για το επίθετο «Άκτιος», για το οποίο επισημάνθηκε παραπάνω πως πιθανότατα ο Καλλίμαχος να έκανε αναφορά στο φθαρμένο κείμενο, ο Farnell τονίζει πως ο χαρακτηρισμός αυτός δηλώνει τη σχέση του θεού με τη θάλασσα. Για τους *Λοκρούς* είναι σωτήρας όσων σχετίζονται με τη θάλασσα και θεός των νησιών και νησιωτών, οι οποίοι προσεύχονται σε αυτόν για ασφαλή απόπλου και επιστροφή των καραβιών. Συχνά απαντάται στη λατρεία μαζί με τον Ποσειδώνα. Με αυτή την ονομασία ο Απόλλωνας λατρευόταν μαζί με την Άρτεμη στην Αδράστεια, κοντά στο Πάριον, στη Λευκάδα και στον Αμβρακικό κόλπο, κοντά στο Ανακτόριο, αλλά και στην Τύρο. Μαρτυρείται και σε νομίσματα της Αλεξάνδρειας, από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο.

Ο Θουκυδίδης -μεταξύ άλλων συγγραφέων- τονίζει τη σπουδαιότητα της λατρείας του θεού στο Άκτιο. Το ιερό εκεί ήταν -εκτός από θρησκευτικό- και πολιτικό κέντρο της ακαρνανικής συνομοσπονδίας. Στο σημείο αυτό διοργανώνονταν και οι ακτιακοί αγώνες. Ο βωμός συνδέθηκε με τη μεγάλη νίκη του *Αύγουστου* στο Άκτιο, ο οποίος ως ένδειξη ευχαριστίας ίδρυσε στα περίχωρα της περιοχής τη *Νικόπολιν*. Εκεί μεταφέρθηκε η λατρεία και χτίστηκε νέος ναός. Σε αυτό το σημείο μεταφέρθηκαν και οι αγώνες. Δεν έχει ανακαλυφθεί κάποιο στοιχείο στην τελετουργία, που να παραπέμπει σε χαρακτηριστικά θαλάσσιας θεότητας. Το μόνο, ίσως, που θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως τέτοιο, είναι το έθιμο της ρίψης ανθρώπων από το ακρωτήριο του Ακτίου, το οποίο, ίσως, ήταν τελετουργικό βλάστησης. Στο Πάριον, τέλος, ο Απόλλωνας *Ἀκταῖος* πιθανότατα ήταν απλώς θεός της μαντικής, καταλήγει ο Farnell.[23]

---

21 Farnell 1896-1909, 4, 369 σημ.38
22 Lehmann-Hartleben 1923, 135 σημ.1
23 Farnell 1896-1909, 4, 145 και 368-369 σημ.37

Α.2.β. Απόλλων Λύκ(ε)ιος.

Το απόσπασμα H1=1Pf. αποτελεί, όπως έχουμε προειπεί, το προλογικό τμήμα των *Αιτίων* και υπό τη μορφή της υπεράσπισης του ποιητικού του έργου απέναντι στους λογοτεχνικούς του αντιπάλους, τους *Τελχίνες*, όπως τους αποκαλεί, ο Καλλίμαχος παρουσιάζει τις αρχές που διέπουν το ποιητικό του έργο.

Στο πλαίσιο της δήλωσής του ο ποιητής για το δρόμο δημιουργίας που έχει επιλέξει, αναφέρει στους στίχους 21-8

καὶ γὰρ ὅτε πρώτιστον ἐμοῖς ἐπὶ δέλτον ἔθηκα
γούνασιν, Ἀ[πό]λλων εἶπεν ὅ μοι Λύκιος·
‘·····]···ἀοιδέ, τὸ μὲν θύος ὅττι πάχιστον
θρέψαι, τὴ]ν Μοῦσαν δ' ὠγαθὲ λεπταλέην·
πρὸς δέ σε] καὶ τόδ' ἄνωγα, τὰ μὴ πατέουσιν ἅμαξαι 25
τὰ στείβειν, ἑτέρων ἴχνια μὴ καθ' ὁμά
δίφρον ἐλ]ᾶν μηδ' οἶμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύθους
ἀτρίπτο]υς, εἰ καὶ στειυοτέρην ἐλάσεις.’

πως ο ίδιος ο Απόλλων *Λύκιος* (22) του υπέδειξε ποιο δρόμο της ποίησης να ακολουθήσει: αυτόν που είναι δύσβατος, που δε χρησιμοποιείται από τους πολλούς, στενός κι απάτητος.

Δεν είναι απόλυτα σαφής, επισημαίνει η Harder, [24] ο λόγος για τον οποίο επιλέγει ο Καλλίμαχος να αποδώσει στον Απόλλωνα αυτόν το χαρακτηρισμό στο συγκεκριμένο σημείο του ποιητικού έργου του. Με βάση το απόσπασμα H1d=Σ Lond 23-7 (1,p.3 et 7Pf.):

Λύκιο(ς)· ἐπὶ ξένο(ις) ᾑδεται·
(ἐστί) δ’ ἄλλ(ως) κ(αὶ) μαντ(εῖον) ἐν Λυκ(ίαι),
ὁ δ’Ἀριστο(τέλης), ἐπεὶ Λητ(ὼ) 25
τίκτο(υσα) εἰς λύκο(ν)
μετέβαλε

μπορούμε, ίσως, να σκεφτούμε για το συσχετισμό των όρων «Απόλλωνας», «Λύκ(ε)ιος», «λύκος», «Λυκία» και «Λύκιοι» πως αυτό συμβαίνει, διότι ο Απόλλων λάμβανε ευχαρίστηση από τη συναναστροφή του με ξένους κατά τις περιπλανήσεις του, όπως και οι *Λύκιοι* ή οι *Υπερβόρειοι*· επιπλέον, επειδή υπήρχε ένα ιερό προς τιμήν του θεού στη *Λυκία*, αλλά και επειδή η *Λητώ* είχε μεταμορφωθεί, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, σε λύκο, όταν πήγε στη *Δήλο*, για να γεννήσει τον Απόλλωνα. Εάν ανατρέξουμε και σε άλλες πηγές, μπορούμε να σκεφτούμε ότι ο θεός φορούσε δέρμα λύκου, όταν φόνευσε τους *Τελχίνες* (Σέρβιος στο Βιργίλιο), και αυτό αποκτά, επίσης, τη σημασία του, με δεδομένη τη σχέση του ποιητή με το θεό - προστάτη της ποίησης, αλλά και με τους αντιπάλους του, τους *Τελχίνες*, όπως τους αποκαλεί. Καταγράφεται, επίσης, πως ο Απόλλων συνευρέθηκε ερωτικά με την *Κυρήνη* φέροντας την αμφίεση ενός λύκου (Σέρβιος). Τέλος, ο Απόλλων ήταν ο θεός του *Λυκείου* στην Αθήνα (Παυσανίας).

Ο Nauta[25] επισημαίνει πως στον 3ο αιώνα π.Χ., ο Καλλίμαχος γράφει για τον Απόλλωνα *Λύκιον* και θα περιμέναμε, βάσει των γραμματικών κανόνων, να εννοεί

---

24 Harder 2012, 2, 57-58
25 Nauta 2010, 173-176

πως ο θεός προέρχεται από τη *Λυκία*, κάτι, όμως, που δεν προκύπτει με σαφήνεια στο κείμενό του. Αναφέρει ο ερευνητής και την επισήμανση του Lehnus πως η *Λυκία* αποτελούσε μέρος του πτολεμαϊκού βασιλείου και τα *Πάταρα* είχαν μετονομαστεί σε *Αρσινόη* από το *Φιλάδελφο*, ωστόσο ο Nauta κρίνει πως δεν μπορεί να δικαιολογηθεί στο σημείο αυτό του κειμένου η χρήση του όρου «Λύκιος» με στόχο την πολιτική σκοπιμότητα από μέρους του ποιητή. Από την άλλη, σύμφωνα με το Διόδωρο Σικελιώτη, η λατρεία του *Λυκίου* Απόλλωνα καθιερώθηκε από το *Λύκο*, έναν εκ των *Τελχινών*, που εγκατέλειψε τη Ρόδο και μετέβη στη *Λυκία*, όπου ίδρυσε το ιερό του *Λυκίου* Απόλλωνα. Δε θα ήταν, όμως, λογικό βάσει αυτής της σχέσης των *Τελχινών* με τον Απόλλωνα να τους αρνηθεί ο τελευταίος· ο Καλλίμαχος, ωστόσο, τους παρουσιάζει να έχουν καταστραφεί στην Κέα. Τα στοιχεία αυτά, λοιπόν, συνηγορούν στο να μην μπορούμε με ασφάλεια να καταλήξουμε σε ακλόνητα συμπεράσματα.

Από τον 5ο αιώνα π.Χ., εξάλλου, παρατηρήθηκε ένας συνδυασμός των τύπων *Λύκειος* και *Λύκιος*. Στον *Οιδίποδα Τύραννο* ο Χορός αποκαλεί τον Απόλλωνα *Λύκει'ἄναξ*. Στον *Τήλεφο* του Ευριπίδη, ιστορία που τοποθετείται στο Άργος, ο προστάτης θεός της πόλης, ο *Λύκειος*, που συνδέεται με λύκους, προσφωνείται *«Λύκιε»*. Πρόκειται για συγχώνευση των δύο τύπων, που έγινε πιθανότατα στη *Λυκία*, όπου ο γηγενής ιστορικός Μενεκράτης διηγήθηκε μια ιστορία, σύμφωνα με την οποία τη *Λυκία* ονόμασε έτσι η *Λητώ*, για να αποδώσει τιμές στους Λύκους, που την οδήγησαν στον ποταμό Ξάνθο, μετά τη γέννηση των παιδιών της, Απόλλωνα και Άρτεμης. Στη συνέχεια, η ιστορία παρελήφθη από τον ελληνιστικό ποιητή Νίκανδρο. Μεταγενέστερα, παρατηρείται όλο και πιο συχνά η ταύτιση των δύο ονομασιών, η οποία ήταν ήδη γεγονός στην εποχή του Καλλίμαχου. Συνεπώς, η χρήση του όρου «Λύκιος» από τον ίδιο, δεν αποκλείει και τη σύνδεση με τον «Λύκειο», το σχετιζόμενο, δηλαδή με τους λύκους.

Σχετικά με το ίδιο θέμα ο Nauta (ό.π.) συνεχίζει και αναφέρεται και στο Θεόκριτο. Επικαλείται τον Williams, που είχε υποστηρίξει πως στο *7ο ειδύλλιο* του ποιητή ο *Λυκίδας* αποτελεί μια φιγούρα του Απόλλωνα και πως ίσως το όνομά του να είναι ένας εναλλακτικός τύπος του «Λύκιος», χαρακτηρισμού του Απόλλωνα στην Κω, όπου τοποθετείται το περιεχόμενο του έργου. Ο Θεόκριτος, θεωρεί εν ολίγοις ο Williams και συμφωνεί ο Nauta, επηρέασε με τη βουκολική του ποίηση τον Καλλίμαχο.

Η προέλευση της ονομασίας *Λύκειος* για τον Απόλλωνα, επισημαίνει ο Farnell,[26] θεωρείται ως η πιο περίεργη από αυτές που έχουν αποδοθεί στους θεούς. Ίσως το όνομα της *Λυκίας* να προήλθε από κάποιον πρωτόγονο θεό των λύκων. Άλλη υπόθεση είναι η λέξη *λύκειος* να προέκυψε από τον τύπο *λύκη* που σημαίνει το φως. Πρόκειται, όμως, μάλλον και για τις δύο περιπτώσεις για αθέτηση των ετυμολογικών και γλωσσικών κανόνων, καθώς δεν τηρούνται οι ανάλογες συμβάσεις σχηματισμού και καταλήξεων των επιθέτων και, συνεπώς, δεν υπάρχει πρόσφορο έδαφος για ασφαλή συμπεράσματα.

---

26 Farnell 1896-1909, 4, 113-122

Μέσα από την παραπάνω γλωσσική σύγχυση, ωστόσο, ο λύκος βρέθηκε στο μύθο του Αρκάδιου Δία *Λυκαίου*. Η αλήθεια είναι, όμως, πως το ζώο αυτό βρίσκεται σε μεγαλύτερη εγγύτητα με το μύθο και την τελετουργία του Απόλλωνα *Λυκείου*, καθώς η *Λητώ* είχε μεταμορφωθεί σε λύκαινα, όταν πήγε από τη χώρα των *Υπερβορείων* στη Δήλο, ετοιμόγεννη στον Απόλλωνα, ή στον ποταμό Ξάνθο στη *Λυκία*. Με αυτή τη λογική, ο *Πάνδαρος* στην *Ιλιάδα* ίσως να αποκάλεσε τον Απόλλωνα *λυκηγενή*, γεννημένο, δηλαδή, από μια λύκαινα. Επιπλέον, ο Απόλλων στέλνει λύκους να αναθρέψουν το γιο του, *Μίλητο*, στην Κρήτη.

Υπάρχει και ο μύθος, σύμφωνα με το Σέρβιο, συνεχίζει ο Farnell (ό.π.), που εξηγεί την καταγωγή των *Αργείων* από τον Απόλλωνα *Λύκειο*. Πρόκειται για τον αγώνα ανάμεσα σε έναν ταύρο κι ένα λύκο, ο οποίος θα έκρινε την κυριαρχία του *Δαναού* ή του *Γελάνορα* στο Άργος. Λέγεται πως ο Απόλλων έκανε την πρόταση στο *Δαναό* να λατρεύεται ο ίδιος ως ο προστάτης θεός της πόλης, αν επικρατούσε ο λύκος. Στην αντίθετη περίπτωση, προστάτης θα λογιζόταν ο Ποσειδώνας, ως ο θεός των ταύρων, καθώς ήταν.

Ο Παυσανίας και ο Πλούταρχος - με κάποιες ασήμαντες διαφορές μεταξύ τους - παραδίδουν πως ο Απόλλων είναι εκείνος που στέλνει το λύκο, έστω κι αν το ζώο συμβολίζει απλώς έναν περιπλανώμενο ξένο. Δε λείπουν και οι ιστορίες, στις οποίες ο θεός μεταμορφώνεται ο ίδιος σε λύκο: με τη μορφή αυτή εξόντωσε τους *Τελχίνες* κι ενώθηκε ερωτικά με την *Κυρήνη*. Υπάρχουν και καταγραφές που δείχνουν πως ο λύκος αποτελούσε το θυσιαστήριο ζώο του θεού, κάτι που δηλώνεται ρητά για το Άργος από το Σχολιαστή του Σοφοκλή, ενώ ο Παυσανίας παραδίδει μια ιστορία, στην οποία θυσία προσφέρθηκε σε λύκους στο ναό του Απόλλωνα *Λυκείου,* στη Σικυώνα. Εάν ο λύκος, συνεπώς, θεωρούνταν το αντιπροσωπευτικό ζώο του Απόλλωνα και, περιστασιακά, το θυσιαστήριο θύμα του, είναι πιθανό να εκλαμβανόταν ως το δίδυμο ή και η ενσάρκωση του θεού.

Είναι πιθανόν, πάντως, να μην υπήρχε εξ αρχής κάποιος σκόπιμος συμβολισμός μεταξύ Απόλλωνα και λύκου. Ίσως πρόκειται για κάποιο κατάλοιπο λατρείας ζώου πρωιμότερης εποχής, πάνω στην οποία βασίστηκε, στη συνέχεια, η λατρεία ενός ανώτερου θεού. Οι παλαιότεροι, πρωτόγονοι Έλληνες, ενδεχομένως απηύθυναν εξευμενιστικές προσφορές στους λύκους. Βάσει αυτού του σκεπτικού, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως κάποτε ο λύκος λατρευόταν στην Ελλάδα ως ιερό ζώο μιας φυλής λύκων και πως ένας Απόλλων *Λύκειος* προέκυψε από αυτή τη συμβολιστική λατρεία. Και πάλι, όμως, δεν υπάρχει κάποιο ίχνος φυλής λύκων στην Ελλάδα και δεν είμαστε σε θέση να ανακαλύψουμε κάτι σαφώς συμβολιστικό στη λατρεία του Απόλλωνα *Λυκείου*. Ίσως, όμως, μπορούμε να εικάσουμε πως σε μια πρωτόγονη περίοδο, όταν ο Απόλλων ήταν θεότητα του δάσους και των ποιμένων, ο λύκος είχε ιερή σύνδεση μαζί του και περιστασιακά τον ενσάρκωνε, μιας και μεταγενέστερα, η πολιτισμένη, πλέον, Ελλάδα, συνέχιζε να αναγνωρίζει στο πρόσωπο του θεού τη θεότητα του κυνηγιού και της άγριας φύσης, στην οποία οι κυνηγοί προσέφεραν ευχαριστήριες προσφορές.

Η λατρεία του *Λυκείου* Απόλλωνα, εξακολουθεί ο Farnell (ό.π.), ταξίδεψε από τα βόρεια στα νότια. Υπάρχει, ίσως, ένα ίχνος της, στην πορεία της από τα Τέμπη στους Δελφούς, σε ιστορία που παραδίδει ο Σέρβιος, σύμφωνα με την οποία ένας λύκος

έφερε στον Απόλλωνα δάφνη, μετά το θάνατο του *Πύθωνα*, από μια τοποθεσία με το όνομα «Τέμπη». Όμως, ο θεός κατέβηκε από τα Τέμπη κρατώντας τη δάφνη. Πιθανώς είχε διατηρηθεί στη συλλογική μνήμη πως κάποτε ο θεός πέρασε από εκεί νικηφόρα με τη μορφή θεού-λύκου.

Στους Δελφούς είναι σίγουρο πως υπήρχε η λατρεία του *Λυκείου* Απόλλωνα. Μαρτυρείται από την αφιερωμένη επιγραφή των *Λαβυαδών*, του 5ου αιώνα π.Χ., στον *Λύκειον*, η οποία φτιάχτηκε από θυσιαστικά δέρματα.

Ο Παυσανίας για τους Δελφούς, επίσης, καταγράφει πως πλάι στο ιερό του Απόλλωνα υπήρχε ένα μπρούτζινο άγαλμα που αναπαριστούσε έναν λύκο. Η ιστορία που το συνόδευε σχετιζόταν με έναν ληστή, ο οποίος είχε κλέψει έναν θησαυρό από δελφικό ναό και, αφού αποκοιμήθηκε, τον κατασπάραξε ένας λύκος. Το ζώο, στη συνέχεια, καθημερινά πήγαινε στην πόλη και με τις κραυγές του προσείλκυσε τους ανθρώπους στο σημείο, όπου βρισκόταν ο θησαυρός. Λέγεται πως ο λύκος είχε παρακινηθεί από τον Απόλλωνα *Λύκειο*.

Υπάρχει, τέλος, η πιθανότητα να ήταν ο Απόλλωνας *Λύκειος* ή *Λυκωρεύς* αυτός που πρώτος έδωσε τους χρησμούς στο μαντείο των Δελφών, καθώς και σε άλλες περιοχές έχει βρεθεί πως ο θεός-λύκος σχετιζόταν με τη μαντική.

Επιγραφικές μαρτυρίες τοποθετούν τη λατρεία του Απόλλωνα *Λυκείου* μέχρι και στα Σπάτα και το Μαραθώνα, όπου μάλλον έφτασε σε μια πρώιμη περίοδο της ιστορίας. Η λατρεία αυτή, πάντως, δεν απαντά στη βόρεια Ελλάδα.

Το *Λύκειον,* επισημαίνει ο Farnell (ό.π.), στην Αθήνα βρισκόταν κοντά στην τοποθεσία *Ἀγραί*, στα νότια της Ακρόπολης. Ο μύθος που σχετίζεται με αυτό αφορά σε μια αφιέρωση που είχε γίνει στο ναό, και διασώζει στοιχεία για μια πρωτόγονη θυσία λύκων. Τον 5ο αιώνα π.Χ. χρησιμοποιούνταν ως γυμναστήριο και ο χώρος γύρω από αυτό χρησίμευε για στρατιωτικές ασκήσεις του ιππικού. Τον 4ο αιώνα π.Χ. στέγασε τη σχολή του *Αριστοτέλη*. Δεν μπορούμε να συμπεράνουμε με ακρίβεια ότι στο θεό-λύκο αποδόθηκαν οι ιδιότητες του πολέμου ή των φιλοσοφικών αναζητήσεων, ίσως όλα αυτά να ήταν συμπτωματικά.

Σε πρωιμότερο χρόνο, όμως, η λατρεία του *Λυκείου* είχε εκπολιτιστεί. Είναι πιθανό η θεότητα αυτή να αναδείχθηκε σε προστάτη των δικαστηρίων, κάτι που συνάγεται από το άγαλμα με μορφή λύκου που βρισκόταν πλάι στα δικαστήρια. Ωστόσο, πουθενά δε φαίνεται να συνδέεται αυτός ο τίτλος ξεκάθαρα με νομικές λειτουργίες, εκτός αν λάβουμε υπ' όψιν ένα ασαφές, νοηματικά, χωρίο στον *Ηρωικό* του Φιλόστρατου, στο οποίο ο *Απόλλων Λύκειος* αποκαλείται *Φύξιος*, προστάτης, δηλαδή, των εξόριστων, και υπό αυτή την έννοια ίσως σχετιζόταν με την επιδίωξη θέσπισης δικαιότερων νόμων για την ανθρωποκτονία, κάτι, βέβαια, αρκετά επισφαλές με βάση το κείμενο.

Κάποιοι ερευνητές, καταγράφει ο Farnell (ό.π.), υποστηρίζουν πως η *Λυκία* πήρε το όνομά της από τον *Απόλλωνα Λύκειον*, απαιτείται, ωστόσο, συνεχής σκεπτικισμός πριν την εξαγωγή συμπερασμάτων. Πιστεύεται πως οι ονομασίες «Λυκία» και «Λύκιοι» είναι ελληνικές και δεν τις συνάντησαν εκεί, ως ήδη προϋπάρχουσες οι πρώτοι Έλληνες άποικοι. Η σύνδεση αυτών των ονομασιών είναι εμφανής με το «Λύκειος», αρκεί να θυμηθούμε πώς οι ονομασίες διαφόρων πόλεων στην Ελλάδα φανέρωναν σύνδεση με κάποια λατρεία. Συνεπώς, υπό αυτό το πρίσμα, κατά τους

προ-ομηρικούς χρόνους -αλλά και κατά τους μεθομηρικούς- η επίδραση του Απόλλωνα θα πρέπει να ήταν αρκετά ισχυρή στην περιοχή της *Λυκίας*. Στην *Ιλιάδα,* επί παραδείγματι, οι *Λύκιοι* πολεμιστές, επικαλούνταν στον όρκο τους τον Απόλλωνα *λυκηγενή*, που θα μπορούσε να σημαίνει τον γεννημένο στη *Λυκία* ή αυτόν που τον γέννησε λύκαινα. Ο εξελληνισμός της *Λυκίας* ανάγεται στην προϊστορική περίοδο και πιστεύεται πως από πολύ παλιά η περιοχή αποτέλεσε πρόσφορο έδαφος για την εξάπλωση εκεί του ελληνικού στοιχείου. Την ελληνική εγκατάσταση στην περιοχή μαρτυρούν τα μυθικά ονόματα των *Ξάνθου, Βελλεροφόντη, Σαρπηδόνα, Ιοβάτη, Γλαύκου, Πάνδαρου.* Η μετανάστευση ξεκίνησε από την Κρήτη ή από τη Ρόδο, που σχετίζεται με το Άργος. Τα παραπάνω ονόματα είναι ελληνικά στην πλειοψηφία τους και δεν αποτελούν μόνο ήρωες των επών. Ο *Ξάνθος* κατάγεται από το Άργος, οι *Βελλεροφόντης* και *Γλαύκος* από την Κόρινθο και την Αργολίδα, όπου η λατρεία του Απόλλωνα *Λυκείου* ήταν ήδη διαδεδομένη. Πολλοί από τους ήρωες αυτούς λατρεύτηκαν στη συνέχεια στη *Λυκία* σε συσχετισμό με τον Απόλλωνα, όπως και σε άλλες πόλεις στην ευρύτερη περιοχή (π.χ. ο *Απόλλων Σαρπηδόνιος* στην Κιλικία), και τα ονόματά τους δόθηκαν σε δήμους. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τα πρόσωπα αυτά, την ελληνική τους καταγωγή και το ρόλο που διαδραμάτισαν, είμαστε σε θέση να πιστεύουμε πως προσέγγισαν τη *Λυκία* με το πρώτο κύμα της εξάπλωσης του ελληνισμού στην περιοχή.

Υπάρχουν, εξάλλου, και οι μύθοι που επιρρωνύουν την άποψη πως υπάρχει σύνδεση περιοχών της Ελλάδας, όπως του Άργους, της Κρήτης και της Ρόδου με τη *Λυκία* και επιρροή τους σε αυτή. Έτσι, ο *Τελχίνιος Λύκος*, κατά το μύθο που καταγράφεται από το Διόδωρο, ο οποίος με τη σειρά του ακολουθεί το ροδίτη ιστορικό, Ζήνωνα, από τη Ρόδο εγκαταστάθηκε στη *Λυκία*, όπου ίδρυσε το ιερό του Απόλλωνα *Λυκίου* στον ποταμό Ξάνθο. Επιπλέον, ας μην παραλείψουμε πως ο ιδρυτής της Μιλήτου, ο *Μίλητος*, ήταν ο γιος του Απόλλωνα, ο ανατεθραμμένος από λύκους στην Κρήτη. Δυστυχώς, όμως, δεν υπάρχουν σαφή κι ακλόνητα στοιχεία που να μαρτυρούν λατρεία του Απόλλωνα *Λυκείου* σε Κρήτη και Μίλητο.

Από την άλλη, καταλήγει ο Farnell (ό.π.), η σύνδεση της Ρόδου, που αναφέρθηκε πιο πάνω, και της *Λυκίας* με το Άργος καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική, κι αυτό πιστοποιείται από το ότι σε μεταγενέστερη φάση σχεδόν όλη η Πελοπόννησος λάτρευε τον Απόλλωνα *Λύκειον* και ειδικότερα το μαντείο του Άργους φαινόταν πως συγκέντρωνε όλα τα χαρακτηριστικά της λατρείας του Απόλλωνα στη *Λυκία*.

Η Harder[27] τονίζει στο σημείο αυτό πως η λατρεία του Απόλλωνα ως θεού-λύκου στο Άργος συνδέεται με το *Δαναό* από την Αίγυπτο, που ο μύθος, σύμφωνα με τον Παυσανία, τον τοποθετεί στη θέση του ιδρυτή του *Λυκείου* του Άργους. Μια καινούρια εποχή ανέτειλε μετά από αυτό για την Ελλάδα και αυτό το επισημαίνει ο Καλλίμαχος στα αποσπάσματα H65-66=65-66 Pfeiffer για τις πηγές των Αργείων, δηλαδή τις *Αμυμώνη, Φυσάδεια, Ίππη* και *Αυτομάτη*, οι οποίες φέρουν τα ονόματα των θυγατέρων του *Δαναού*. Η σύνδεση των παραπάνω επιτυγχάνει να φέρει στο νου του προσεκτικού αναγνώστη την αιγυπτιακή καταγωγή των *Αργείων*.

---

27 Harder 2012, 2, 259-260

Τα μαντεία του *Άργους* και των *Πατάρων* της *Λυκίας* ήσαν εξαιρετικά σημαντικά, αναφέρει ο Farnell.[28] Τέλος, στην Ταρσό της Κιλικίας, η οποία ήταν αποικία του Άργους, λατρευόταν ο *Περσέας* ως πρόγονός τους, και σε νομίσματα σώζεται η εικονιστική παράσταση αρχαϊκού Απόλλωνα με λύκους.

Συγκεντρωτικά, συνεπώς, κρίνεται ως το πιθανότερο η ονοματοδοσία της *Λυκί*ας να προέκυψε από μια μετανάστευση των Ελλήνων στην περιοχή σε μια πολύ πρώιμη ιστορική εποχή. Λάτρεις του Απόλλωνα *Λυκείου*, αυτοαποκαλούμενοι *Λύκειοι*, ξεκίνησαν από το Άργος και μέσω Κρήτης και Ρόδου κινήθηκαν ανατολικά, προς την εκεί ευρύτερη περιοχή. Πιθανότατα, έδωσαν το όνομα της *Λυκείας* στις ανατολικές ακτές, στις οποίες εγκαταστάθηκαν αρχικά. Σε αυτό το μέρος, το οποίο εικάζεται πως ήταν ευρύτερα κοντά στον Ξάνθο και τα Πάταρα, ίδρυσαν τον πρώτο βωμό του θεού. Με βάση το περιεχόμενο της επιγραφής του *Ράμεση ΙΙ*, που αφορά στους *Λυκίους*, και υπό την προϋπόθεση πως τα στοιχεία είναι αληθή, η παρουσία Ελλήνων σε Κρήτη και ανατολικές ακτές τοποθετείται σε χρονικό πλαίσιο πριν από τον 14ο αιώνα π.Χ., καταλήγει ο Farnell.

Η Harder[29] διαπιστώνει, τέλος, πως ο *Λύκιος* Απόλλων ελκύει το ενδιαφέρον του Καλλίμαχου, διότι του δίνεται η ευκαιρία να υπενθυμίσει στο κοινό του την επιρροή των αρχών της ποίησής του από τον *Πίνδαρο*, ο οποίος στον *1ο* του *Πυθιόνικο* αναφέρεται στον Απόλλωνα *Λύκιο* (1.39): *Λύκιε καὶ Δάλοι' ἀνάσσων Φοῖβε*. Μετά την αναφορά, λοιπόν, του Απόλλωνα, που συνδέεται άμεσα με την ποίηση και με τον Καλλίμαχο ειδικότερα, εντοπίζουμε τα σημεία που, υπαινικτικά, παραπέμπουν στις προγραμματικές δηλώσεις του ποιητή στον πρόλογο των *Αιτίων* του. Έτσι, στο επινίκιο (1.5-10) του *Πίνδαρου* παρατίθεται η άποψη πως η μουσική «σβήνει» την αστραπή και αποκοιμίζει τον Άρη. Έπειτα, στο ίδιο έργο γίνεται λόγος για όσους δεν αγαπά ο Δίας και περιγράφεται ο θαμμένος κάτω από την Αίτνα, *Τυφωεύς* (1.13-6). Στους στίχους 44-5 ο αφηγητής, αφού επικαλέστηκε τον Απόλλωνα *Λύκιο*, του ζητά να τιμωρήσει τους αντιπάλους του, ενώ στους στίχους 77-80 δίνονται οι τοξότες της *Μήδειας* με την τεχνική του *priamel*. Επιπλέον, επικροτείται η συντομία και τονίζεται ο κίνδυνος της αυθάδειας (1.81-3).

Α.2.γ. Στο Άργος.

Στα αποσπάσματα H25e-31b, καταγράφει η Harder,[30] ο Καλλίμαχος εξηγεί την προέλευση της Γιορτής του Αμνού και την ίδρυση της πόλης του *Τριποδίσκου*. Πρόκειται για την ιστορία του *Λίνου* και του *Κόροιβου*, για την οποία στοιχεία παραθέτουν, εκτός της σχετικής *Διήγησης* με το απόσπασμα, κυρίως ο Κόνων και ο Παυσανίας. Σύμφωνα, λοιπόν, με το μύθο, ο Απόλλων απέκτησε παιδί με την *Ψαμάθη*, κόρη του βασιλιά των Αργείων, *Κροτώπου*. Η *Ψαμάθη*, από το φόβο της για την οργή του πατέρα της, έδωσε το παιδί, το *Λίνο*, σε έναν ποιμένα, για να το αναθρέψει ανάμεσα στα κοπάδια των αρνιών. Το αγόρι, όμως, το κατασπάραξαν τα σκυλιά του ποιμένα. Ο πατέρας της *Ψαμάθης*, μόλις έμαθε τι έγινε, τη σκότωσε. Με

28 Farnell 1896-1909, 4, 122-123
29 Harder 2012, 2, 58
30 Harder 2012, 2, 255

την ενέργειά του αυτή ο βασιλιάς προκάλεσε την οργή του Απόλλωνα, η οποία έπεσε πάνω στους Αργείους: ο θεός τους έστειλε είτε λοιμό είτε την *Ποινή*, που έπαιρνε τα παιδιά από τις μητέρες τους. Στην περίπτωση του λοιμού ο μύθος συνεχιζόταν με χρησμοδότηση του Απόλλωνα και ίδρυση των θρηνητικών τελετουργιών και της γιορτής των *Αρνείων*, στη διάρκεια της οποίας οι Αργείοι θανάτωναν όσους σκύλους έβλεπαν. Στην εκδοχή της *Ποινής* ο *Κόροιβος* τη σκοτώνει και οι Αργείοι τιμωρούνται και πάλι με λοιμό. Η ιστορία ολοκληρώνεται με τον *Κόροιβο* να συμβουλεύεται τον Απόλλωνα στο μαντείο των Δελφών και να ιδρύει τον Τριποδίσκο.

Για τη γιορτή των *Αρνείων* ο Burkert[31]σημειώνει πως πρόκειται για θυσιαστήρια γιορτή με όνομα που θυμίζει αρνιά. Η γιορτή έδωσε και το όνομά της σε έναν από τους θερινούς μήνες, τον *Ἄρνηον* μήνα, που σημαίνει «ο μήνας των αρνιών». Ως προς τη δομή της γιορτής, αυτή άρχιζε με οιμωγές γυναικών και κοριτσιών και από την επωδό του θρήνου τους, *αἴλινον*, γεννήθηκε ο μύθος για το θάνατο του *Λίνου*, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Ο θρήνος με την επωδό *αἴλινον* τραγουδιόταν στην *Εορτή του Αμνού* προς τιμήν του νεκρού παιδιού. Σύμφωνα με μια τοπική παράδοση υπήρχε στη γιορτή ο *ἀρνῳδός* · το όνομά του είχε προκύψει από το ότι το βραβείο του ήταν το αρνί που θυσίαζαν στη γιορτή αυτή. Το αρνί-θύμα δεν το έτρωγαν οι Αργείοι, αλλά κάποιος ξένος περαστικός. Ο Καλλίμαχος μάλλον συνέδεσε τις δύο έννοιες, την *Εορτή του Αμνού* και τον *ἀρνῳδόν*.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το σημείο της γιορτής, κατά το οποίο οι Αργείοι θανάτωναν όποιον σκύλον έβρισκαν εντός της *Αγοράς*. Αυτή η πράξη αποτελούσε εκδίκηση για το θάνατο του *Λίνου* και η οριοθέτηση του χώρου της *Αγοράς* σχετίζεται με το ότι αυτή τελούσε υπό την προστασία του Απόλλωνα *Λυκείου*, που, κατά μία εκδοχή, όπως ειπώθηκε παραπάνω για τον Απόλλωνα Λύκειο, η έννοια αυτή σημαίνει «λυκόμορφος». Ο Σοφοκλής αποκαλεί τον Απόλλωνα *λυκοκτόνον*, κάτι που ίσως παραπέμπει σε κυνοκτονία, καθώς η συγγένεια λύκων και σκύλων δεν είναι άγνωστη. Αφού, λοιπόν, ο Απόλλων *Λύκειος* ήταν πατέρας του *Λίνου*, ο οποίος είχε διαμελιστεί από σκύλους, ήταν απαγορευμένη η είσοδος σε αυτά τα ζώα στο χώρο της *Αγοράς*.

Α.2.δ. Στους Δελφούς.

Ο Απόλλων, γράφει η Harder,[32] αφού σκότωσε το δράκοντα *Πύθωνα*, εξαγνίστηκε στον ποταμό Πηνειό και έφτιαξε από ένα κλαδί δάφνης στεφάνι, το οποίο φόρεσε επιστρέφοντας στους Δελφούς. Για να τιμηθεί ο Απόλλων για αυτό το κατόρθωμά του, ανά οχταετία οι κάτοικοι των Δελφών έστελναν έναν *ἀρχιθέωρον* και ευγενικής καταγωγής αγόρια στην κοιλάδα των Τεμπών για να τελέσουν θυσία στο θεό και με την επιστροφή τους έφερναν κλαδιά δάφνης για τα *Πύθια*. Πρόκειται για τη γιορτή των *Δαφνηφορίων*.

Για το μύθο αυτόν παρατίθενται πληροφορίες από διάφορες αρχαίες πηγές. Στον Καλλίμαχο στοιχεία βρίσκουμε στο απόσπασμα H89a=Διήγ.II 10-28 (1,95 Pfeiffer):

Μοῦ]σαί μοι βασιλη[ἀείδειν

---

31 Burkert 2011, 211-213

32 Harder 2012, 2, 711-712

Α]ὕτη πρώτη ἐλ[ε]γ[εία]τρου[
]ν ἱστορία[ ]απερ[
]σαι [ ] ει[
(οι στίχοι 5-11 ελλείπουν)
]ε
]οπε[
..]ι..[ ]ω[Ἀπ]όλ-
λων γὰρ παῖς ὢν κ[ρατήσας τον] Πυ- 15
θοῖ δράκοντα ἀ[πενίψα]το [τὰς] χεῖ-
ρας εν τῶι Πη[ν]ειῶι..]νδ[..]πα[ρα]κειμέ-
νην δάφνην ειδ[..].ει[..]. ἐκτεμὼν
περιβάλλει τῶι [....]ειω .ι.

Ο Καλλίμαχος αναφέρει σύντομα για την τελετή των *Δαφνηφορίων* και στους *Ιάμβους* του (194.34-5):

οἱ Δωριῆς δὲ Τεμπόθεν με τέμνουσιν
ὀρέων ἀπ' ἄκρων καὶ φέρουσιν ἐς Δελφούς

και στον *Ύμνο* του *στον Απόλλωνα* (2.97-102), όπου η εξόντωση του *Πύθωνα* παρουσιάζεται ως το αίτιο της σχετικής τελετής:

ἰὴ ἰὴ παιῆον ἀκούομεν, οὕνεκα τοῦτο
Δελφός τοι πρώτιστον ἐφύμνιον εὕρετο λαός,
ἦμος ἑκηβολίην χρυσέων ἐπεδείκνυσο τόξων.
Πυθώ τοι κατιόντι συνήντετο δαιμόνιος θήρ, 100
αἰνὸς ὄφις. τὸν μὲν σὺ κατήναρες ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ
βάλλων ὠκὺν ὀϊστόν, ἐπηΰτησε δὲ λαός·

αλλά και στον *Ύμνο* του *στη Δήλο* κάνει μια σύντομη αναφορά (4.91-3):

οὐδέ τί πω τέθνηκεν ὄφις μέγας, ἀλλ' ἔτι κεῖνο
θηρίον αἰνογένειον ἀπὸ Πλειστοῖο καθέρπον
Παρνησὸν νιφόεντα περιστέφει ἐννέα κύκλοις·

Η *Πυθώ*, επισημαίνει ο Burkert,[33] ήταν το δελφικό ιερό, το μαντείο του Απόλλωνα, με σημαντικότατο θρησκευτικό και πολιτικό ρόλο και τεράστια φήμη. Με τη συνεχή διαφοροποίηση της διοίκησής του λόγω της συστηματικής εμπλοκής του σε πολιτικά και πολεμικά γεγονότα, ακολούθησε μια σωρεία διαφορετικών παραδόσεων στο πέρασμα του χρόνου. Από το 600 π.Χ. διοικούνταν από την *Κρίσα*, πόλη στον Κορινθιακό κόλπο. Παρ' όλες τις διακυμάνσεις από τις οποίες πέρασε το μαντείο, το δελφικό ιερατείο εξακολουθούσε να χαίρει της λατρείας των πιστών και η αίγλη του μαντείου διατηρήθηκε παρά την παρακμή του στο τέλος των ελληνιστικών χρόνων. Ο Πλούταρχος αποτελεί βασική πηγή για τις λεπτομέρειες της δελφικής λατρείας και με τη συνδρομή των στοιχείων που έχουμε στην κατοχή μας, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως οι δελφικές τελετές έμειναν σχεδόν αναλλοίωτες στον ίδιο χώρο για οχτακόσια χρόνια.

Οι *Δελφοί* δεν αποτελούσαν αγροτική κοινωνία και όλη η δραστηριότητά τους είχε να κάνει με το ιερό και τη θρησκεία, με αποτέλεσμα την πανελλήνια και διεθνή φήμη

33 Burkert 2011, 225-247

του μαντείου. Τα *Πύθια* ήταν ιδιαίτερα σημαντικά, ακριβώς εξαιτίας της σύνδεσής τους με το ιερό.

Στο μαντείο λάμβαναν χώρα πρωτίστως, μεταξύ άλλων, θυσιαστήριες τελετουργίες. Οι αρχαιολογικές ανασκαφές στο ναό έφεραν στην επιφάνεια τέφρα και καμένα οστά, μαζί με μυκηναϊκά όστρακα και πήλινα απομεινάρια.

Ο *Ομηρικός Ύμνος στον Απόλλωνα* αφηγείται πώς ο θεός έχτισε εκεί το ιερό του και με τη μορφή δελφινιού οδήγησε τους ιερείς του από την Κρήτη στους Δελφούς, με την παραίνεση να σφάζουν πρόβατα, για να ζήσουν σε αυτό το απόκρημνο μέρος. Για αυτό, οι πιστοί μεταφέρουν εκεί τα πρόβατά τους, που τα προσφέρουν ως θυσία στο θεό με τη βοήθεια των ιερέων. Η θυσία των αμνών δεν αποτελούσε κάποιου είδους ανώτερο συμβολισμό ευσέβειας, αλλά επρόκειτο για επιβίωση αμιγώς πρακτικής, ανθρώπινης διαδικασίας.

Το μαντείο ήταν τόπος θυσίας με τη διττή σημασία της πρόκλησης θανάτου αλλά και ανανέωσης της ζωής. Στη διαδικασία της θυσίας βρίσκονται, βάσει παράδοσης, αντιμέτωπες δύο ομάδες, από τη μια είναι ο πιστός του Απόλλωνα και από την άλλη οι Δέλφιοι. Ακολουθεί η διαδικασίας της θυσίας του σφαγίου, από το οποίο παίρνουν και τρώνε και οι Δέλφιοι, αρπάζοντάς το, όπως το ορίζει η παράδοση.

Αρχαία κείμενα παραδίδουν πως ο πρώτος που κατοίκησε στην απόκρημνη περιοχή του μαντείου ήταν ο «λυκάνθρωπος».

Σχετικά με την καθιέρωση των Πυθικών αγώνων, συνεχίζει ο Burkert (ό.π.), υπάρχει μια παράδοση που θέλει τον Απόλλωνα να έχει θανατώσει έναν ιερόσυλο από την Εύβοια, γιο του Κριού. Σε αυτή την περίπτωση η θυσία του προβάτου στο ναό απηχεί αυτούσια την παράδοση. Ο πιο διαδεδομένος, ωστόσο, μύθος για τα *Πύθια* από την εποχή των πρώτων Πυθικών αγώνων το 586 π.Χ. είναι εκείνος που θέτει ως αντίπαλο του Απόλλωνα το δράκοντα *Πύθωνα*. Η πάλη, όμως, με το δράκοντα αποτελεί μοτίβο ανατολίζον - χαρακτηριστική η χρήση τεράτων αυτής της μορφής- και δεν έχει μεγάλη σχέση με τη δελφική τελετουργία. Χρησιμοποιήθηκε κατά την ποιητική σύμβαση, χωρίς να επηρεάσει τη δελφική λατρεία και δεν υποσκέλισε άλλες παραδόσεις. Υφίσταται ένας ακόμη πιο παλιός μύθος, βάσει του οποίου ο Ηρακλής πάλεψε με τον Απόλλωνα για το δελφικό τρίποδα, του οποίου η παρουσία είναι σημαντική σε αυτή τη λατρεία. Περιείχε κάλυμμα επάνω στο οποίο καθόταν η *Πυθία* κατά τη διαδικασία επικοινωνίας με τον Απόλλωνα και, σύμφωνα με την επικρατέστερη δοξασία, εντός του φυλάσσονταν τα οστά και τα δόντια του *Πύθωνα*.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η αντιστροφή των ρόλων νικητή και θύματος, σύμφωνα με έναν μύθο αποκρυφισμού, στον οποίο ο Απόλλων φονεύτηκε από τον *Πύθωνα* και τα δικά του λείψανα είναι αυτά που εναποτέθηκαν στον τρίποδα.

Στο πλαίσιο των παραδόσεων αποκρυφισμού ο Καλλίμαχος (αποσπάσματα 643 και 517) αναφέρει πως τα σφαγιασμένα μέλη ανήκαν στο Διόνυσο, τον οποίο κατακρεούργησαν οι *Τιτάνες*. Στη συνέχεια, έδωσαν τα μέλη στον Απόλλωνα, που τα φύλαξε πλάι στον τρίποδα. Την παράδοση αυτή επιβεβαιώνει και ο Πλούταρχος συγκαταλέγοντας, έτσι, αυτόν το μύθο σε εκείνους με θυσιαστήρια λειτουργία. Πολλές είναι, πάντως, οι μαρτυρίες, από τον Αισχύλο κι έπειτα, που δείχνουν πως στους Δελφούς λατρευόταν και ο Διόνυσος.

Ως προς τα *Δαφνηφόρια*, εξακολουθεί ο Burkert (ό.π.), από πληροφορίες από τους Έφορο, Θεόπομπο και Πλούταρχο γνωρίζουμε πως η γιορτή υφίστατο από παλιά, πριν από τον 4ο αιώνα π.Χ. Σχετιζόταν με τα *Πύθια*, τα οποία ως το 586 π.Χ. εορτάζονταν ανά οχταετία κι έπειτα ανά τέσσερα έτη. Οι Δελφοί συνδέονταν μέσω αυτής της τελετουργίας με τα Τέμπη, από όπου προερχόταν ο δάφνινος κλώνος που στεφάνωνε το νικητή των *Πυθίων*. Κατά τη διαδρομή από τους Δελφούς στα Τέμπη, οι πιστοί προσκαλούσαν πολλές φυλές και πόλεις να συμμετάσχουν στη γιορτή. Πριν από την έναρξή της τελούνταν η εορτή με την ονομασία *Σεπτήριον*, η οποία θύμιζε ως προς τη διαδικασία μια δελφική θυσία.

Οι πιστοί κατασκεύαζαν μια ξύλινη *σκηνήν* κοντά στο ναό, που θύμιζε βασιλικό ανάκτορο. Το τι συνέβαινε εντός της σκηνής είναι άγνωστο, ωστόσο, η ολοσχερής καταστροφή της σηματοδοτούσε την ολοκλήρωση της τελετής. Τα μέλη της οικογένειας των *Λαβυαδών* με πυρσούς συνόδευαν σιωπηλά το αγόρι που θα εφορμούσε στη σκηνή. Μέσα σε αυτή αναποδογύριζαν το τραπέζι, έκαιγαν τον ξύλινο σκελετό κι έφευγαν γρήγορα, δίχως να κοιτάξουν πίσω, ώσπου να φτάσουν στο ναό. Το αγόρι έπρεπε να έχει και τους δύο γονείς του εν ζωή και πραγματοποιούσε, όπως φαίνεται, μια έφοδο καταστροφής, η οποία ονομαζόταν *Δολωνία*, από το *Δόλωνα*, που ο Οδυσσέας και ο Διομήδης έπιασαν αιχμάλωτο στην Τροία και του απέσπασαν πληροφορίες, ώστε να εντοπίσουν και να σφαγιάσουν το βασιλιά των βαρβάρων, *Ρήσο*. Ο Πλούταρχος δε συμφωνεί με όσους επεχείρησαν να συνδέσουν την τελετή αυτή με την ήττα του *Πύθωνα* από τον Απόλλωνα, διότι διαφοροποιούνται μεταξύ τους στις λεπτομέρειες.

Η συνέχιση της τελετής, επισημαίνει ο Burkert (ό.π.), θα πρέπει να οδηγήσει στην προσπέλαση της καταστροφής που προηγήθηκε στη σκηνή, να φέρει την ανανέωση της ζωής και τον εξαγνισμό του ιερού. Για αυτό, το αγόρι και οι ακόλουθοί του πραγματοποιούν μια μεγάλη πορεία προς τα Τέμπη. Η διαδρομή συμβόλιζε την άσκοπη περιπλάνηση, καταναγκαστική εργασία και οργιαστική πορεία και, ίσως, ήταν διανθισμένη με χορούς ενόπλων και χρήση πυρσών. Η πορεία αυτή από τους Δελφούς μέχρι τα Τέμπη αποτελούσε μια *ιεράν οδόν*, η οποία ένωνε *Θεσσαλούς, Πελασγούς, Οιταίους, Αινιάνες, Μαλιείς, Δωριείς* και *Λοκρούς*. Εντός της κοιλάδας των Τεμπών τελούσαν μεγαλόπρεπη θυσία σε βωμό και καθαρτήριες τελετές πλάι στον Πηνειό, υποδυόμενοι πως έπρεπε να επιφέρουν κάθαρση από τρομερό μίασμα. Ο Απόλλων είναι εκείνος που στο μύθο πραγματοποιεί τον εξαγνισμό του, αφού σκότωσε τον *Πύθωνα*. Έπειτα, το αγόρι κόβει κλώνο δάφνης και το μεταφέρει στο δρόμο της επιστροφής από τα Τέμπη στους Δελφούς. Η πορεία της επιστροφής γίνεται εν μέσω μουσικών ήχων αυλού και όσοι τη συναντούν της αποδίδουν τιμές. Άμα τη ελεύσει της πομπής στους Δελφούς, ξεκινούσαν οι Πυθικοί αγώνες.

Εν καιρώ η τελετουργία ενσωματώθηκε στο μύθο του *Πύθωνα*, που αφηγούνταν πως τραυματισμένος ξέφυγε από τον Απόλλωνα. Ο θεός, όμως, τον κυνήγησε μέχρι τα Τέμπη κι εκεί τον σκότωσε. Ο Απόλλων επέστρεφε από τη χώρα των *Υπερβορείων* το καλοκαίρι με τρόπο μεγαλειώδη, όπως περιγράφει ο Αλκαίος στον ύμνο του. Η *επιφάνεια* του δελφικού Απόλλωνα πραγματωνόταν κυρίως μέσω της μουσικής -ο πιο σπουδαίος αγώνας των *Πυθίων*, εξάλλου, ήταν ο μουσικός- και με τη συνδρομή της

τέχνης αυτή η φονική πράξη αναιρούνταν και επικρατούσε το «φως» και η τάξη, καταλήγει ο Burkert (ό.π.).

Η Harder[34] επισημαίνει πως, παρόλο που τα στοιχεία δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικά, ωστόσο ο μύθος του Απόλλωνα με τον *Πύθωνα*, στην ελληνιστική εποχή, ίσως είχε αποκτήσει και μια άλλη σημασία, πολιτικού ενδιαφέροντος, για τους Πτολεμαίους βασιλείς. Αναφέρεται, προφανώς, στη σύνδεση του μύθου με τη νίκη που μοιράστηκαν ο Απόλλων και ο *Πτολεμαίος Φιλάδελφος* αποκρούοντας τους *Γαλάτες* κατά την επιδρομή τους στους Δελφούς το 279/8 π.Χ, όπως παρουσιάζεται στον *Ύμνο* του Καλλίμαχου *στη Δήλο* (4.171-80), με τους στίχους 177a-b να αναφέρονται πιθανότατα στα *Δαφνηφόρια*:

καί νύ ποτε ξυνός τις ἐλεύσεται ἄμμιν ἄεθλος
ὕστερον, ὁππόταν οἱ μὲν ἐφ' Ἑλλήνεσσι μάχαιραν
βαρβαρικὴν καὶ Κελτὸν ἀναστήσαντες Ἄρηα
ὀψίγονοι Τιτῆνες ἀφ' ἑσπέρου ἐσχατόωντος
ῥώσωνται νιφάδεσσιν ἐοικότες ἢ ἰσάριθμοι 175
τείρεσιν, ἠνίκα πλεῖστα κατ' ἠέρα βουκολέονται,
παιδ[ ]· · σα[ ]·[ ]
Ḁ̣ῳρι · [·] · [ ] ·οσ̣α̣[ ].ς̣
καὶ πεδία Κρισσαῖα καὶ Ἠφα̣ί[στο].ι̣ο φ̣ά̣ρ[αγγ]ες
ἀμφιπεριστείνωνται, ἴδωσι δὲ πίονα καπνόν
γείτονος αἰθομένοιο, καὶ οὐκέτι μοῦνον ἀκου̣ῇ̣, 180
ἀλλ' ἤδη παρὰ νηὸν ἀπαυγάζοιντο φάλαγγας
δυσμενέων, ἤδη δὲ παρὰ τριπόδεσσιν ἐμεῖο
φάσγανα καὶ ζωστῆρας ἀναιδέας ἐχθομένας τε
ἀσπίδας, αἳ Γαλάτῃσι κακὴν ὁδὸν ἄφρονι φύλῳ
στήσονται· 185

Ο Απόλλων ήταν το αντίστοιχο του Αιγύπτιου θεού *Ώρου*. Η νίκη του επί του *Πύθωνα* ήταν επωφελής για το *Φιλάδελφο* με τον οποίο τη μοιράστηκε, καθώς δόθηκε η ευκαιρία στον τελευταίο να δείξει πως ανταποκρίνεται στην αιγυπτιακή βασιλική ιδεολογία βάσει της οποίας οι βασιλείς οφείλουν να δείξουν πως αξίζουν το θρόνο τους, αναπαριστώντας τη μυθική νίκη του *Ώρου* επί του *Σεθ*, αποκαθιστώντας, έτσι, την τάξη στον κόσμο.

<u>Α.2.ε.Ως χρησμοδότης.</u>

Απόσπασμα H30a.7=31a.7Pf: *].ετε Πυθώ*

Ο στίχος, σημειώνει η Harder,[35] εμπεριέχεται στο *Αίτιο* για το *Λίνο* και τον *Κόροιβο* και την ίδρυση του *Τριποδίσκου*. Ο στίχος είναι σχεδόν ολοσχερώς κατεστραμμένος. Η Harder παραπέμπει στο στίχο H18.7=18.7Pf., που αποτελεί τμήμα του H7c-21d, του *Αιτίου* που αφηγείται το επεισόδιο της *Ανάφης*,

ἐς Πυθὼ πέ]μψειν, πολλὰ δ' ἐς Ὀρτυγίην,

για να σημειώσει πως το όνομα *Πυθώ*, που καταγράφει ο Καλλίμαχος ως ονομασία του μαντείου των Δελφών, συναντάται και στον Όμηρο και εναρμονίζεται με την

34 Harder 2012, 2, 712
35 Harder 2012, 2, 259, 275, 277, 281, 300, 541, 693

ετυμολογική εξήγηση που παραθέτει ο Καλλίμαχος στον *Ύμνο στον Απόλλωνα* (97-104):

ἰὴ ἰὴ παιῆον ἀκούομεν, οὕνεκα τοῦτο
Δελφός τοι πρώτιστον ἐφύμνιον εὕρετο λαός,
ἦμος ἑκηβολίην χρυσέων ἐπεδείκνυσο τόξων.
Πυθώ τοι κατιόντι συνήντετο δαιμόνιος θήρ, 100
αἰνὸς ὄφις. τὸν μὲν σὺ κατήναρες ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ
βάλλων ὠκὺν ὀϊστόν, ἐπηΰτησε δὲ λαός·
'ἰὴ ἰὴ παιῆον, ἵει βέλος, εὐθύ σε μήτηρ
γείνατ' ἀοσσητῆρα'· τὸ δ' ἐξέτι κεῖθεν ἀείδῃ.

Εξηγεί ο ποιητής πως *Πυθώ* ονομαζόταν το φοβερό φίδι που συνάντησε ο Απόλλων, το οποίο και σκότωσε.

Στα αποσπάσματα H31c-g των *Αιτίων,* συνεχίζει η Harder (ό.π.), παραδίδεται η εξήγηση της μορφής του αγάλματος της Άρτεμης στη Λευκάδα, που φέρει ένα γουδί στο κεφάλι: εισβολείς από την Ήπειρο στη Λευκάδα έκλεψαν το χρυσό στεφάνι από το άγαλμα της Άρτεμης και τοποθέτησαν στη θέση του ένα γουδί. Έπειτα από τις επανειλημμένες αποτυχημένες προσπάθειες των Λευκαδίων να αντικαταστήσουν το γουδί με ένα χρυσό στεφάνι, όπως το παλιό, απευθύνθηκαν στο μαντείο των Δελφών, για να λάβουν τη συμβουλή του θεού, η οποία ήταν να σταματήσουν οι Λευκάδιοι τις προσπάθειες αντικατάστασης του γουδιού, διότι αυτή ήταν μάλλον η επιθυμία της θεάς (H31d.3-5=31c.3-5Pf.):

ἤματ'ἐπεί τρία τοῦτο[
ἤλυθον· ὠπόλλω[ν
εὕαδε τῆι κούρηι[5

Στο απόσπασμα H43.1-83=43.1-83Pf. πιθανόν εμπεριεχόταν το ερώτημα προς τις *Μούσες* για τη λατρεία του ιδρυτή της *Ζάγκλης*, με την παράθεση ενός καταλόγου με ιδρυτές σικελικών πόλεων. Η *Κλειώ* απαντά κι εξηγεί πως μετά από την ίδρυση της *Ζάγκλης*, οι ιδρυτές της, *Περιήρης* και *Κραταιμένης*, φιλονίκησαν και απευθύνθηκαν στο μαντείο των Δελφών. Ο Απόλλων απάντησε πως κανείς από τους δύο δεν πρέπει να τιμάται ως ιδρυτής της πόλης, για αυτό και η λατρεία θα αφορά σε έναν ανώνυμο ιδρυτή (74-5):

ἀλλήλοις δ' ἐλύησαν· ἐς Ἀπόλ[λωνα δ' ἰόν]τες
εἴρονθ' ὁπποτέρου κτίσμα λέγοιτ[ο νέον. 75

Στα αποσπάσματα H67-75e, καταγράφει η Harder (ό.π.), παρατίθεται η ιστορία του *Ακόντιου* και της *Κυδίππης*: ο *Ακόντιος*, ένας νέος από την Κέα, ερωτεύτηκε την *Κυδίππη* από τη Νάξο, όταν την πρωτοαντίκρισε στη γιορτή του Απόλλωνα στη Δήλο. Για να την κάνει δική του, έκανε το εξής: κοντά στο ναό της Άρτεμης έριξε ένα μήλο, πάνω στο οποίο έγραφε «ορκίζομαι στην Άρτεμη πως θα παντρευτώ τον Ακόντιο». Η *Κυδίππη* σήκωσε το μήλο και διάβασε τα γραφόμενα δυνατά, κάτι που εκλήφθηκε ως όρκος της κοπέλας στην Άρτεμη. Ο καιρός πέρασε και ο πατέρας της *Κυδίππης*, ο *Κήυκας*, την αρραβώνιασε με έναν νέο· πριν το γάμο, όμως, εκείνη αρρώστησε. Αυτό συνέβη τρεις φορές. Ο *Κήυκας*, έπειτα, απευθύνθηκε στο μαντείο των Δελφών, από το οποίο πήρε την απάντηση από τον Απόλλωνα πως η *Κυδίππη* έχει δεσμευτεί με όρκο στην Άρτεμη να παντρευτεί τον *Ακόντιο* και πρέπει ο πατέρας

της να φροντίσει να υλοποιηθεί το περιεχόμενο του όρκου. Έτσι κι έγινε (H75.20-38=75.20-38Pf.):

τέτρατον [ο]ὐκέτ' ἔμεινε πατὴρ ἐ····φ··ρ···[20
Φοῖβον· ὁ δ' ἐννύχιον τοῦτ' ἔπος ηὐδάσατο·
'Ἀρτέμιδος τῇ παιδὶ γάμον βαρὺς ὅρκος ἐνικλᾷ·
Λύγδαμιν οὐ γὰρ ἐμὴ τῆμος ἔκηδε κάσις
οὐδ' ἐν Ἀμυκλαίῳ θρύον ἔπλεκεν οὐδ' ἀπὸ θήρης
ἔκλυζεν ποταμῷ λύματα Παρθενίῳ, 25
Δήλῳ δ' ἦν ἐπίδημος, Ἀκόντιον ὁππότε σὴ παῖς
ὤμοσεν, οὐκ ἄλλον, νυμφίον ἐξέμεναι.
ὦ Κήυξ, ἀλλ' ἤν με θέλῃς συμφράδμονα θέσθαι,
··]ν·· τελευτήσεις ὅρκια θυγατέρος·
ἀργύρῳ οὐ μόλιβον γὰρ Ἀκόντιον, ἀλλὰ φαεινῷ 30
ἤλεκτρον χρυσῷ φημί σε μειξέμεναι.
Κοδρείδης σύ γ' ἄνωθεν ὁ πενθερός, αὐτὰρ ὁ Κεῖος
γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζη]νὸς ἀφ' ἱερέων
Ἰκμίου οἷσι μέμ[η]λεν ἐπ' οὔρεος ἀμβώνεσσιν
πρηΰνειν χαλ[ε]πὴν Μαῖραν ἀνερχομένην, 35
αἰτεῖσθαι τὸ δ' ἄημα παραὶ Διὸς ὦ τε θαμεινοί
πλήσσονται λινέαις ὄρτυγες ἐν νεφέλαις.'
ἦ θεός· αὐτὰρ ὁ Νάξον ἔβη πάλιν, εἴρετο δ' αὐτήν

Η ιστορία του *Ευθυκλή* από τους Λοκρούς περιέχεται στα αποσπάσματα H84-85a, συνεχίζει η Harder (ό.π.).Ο *Ευθυκλής* είχε κερδίσει στους Ολυμπιακούς Αγώνες. Είχε υπάρξει μέλος μιας πρεσβείας κι επέστρεψε με μουλάρια. Κατηγορήθηκε από τους συμπατριώτες του, αδίκως, πως έλαβε τα ζώα ως δωροδοκία, για να προκαλέσει κακό στην πόλη του, και οι Λοκροί κατέστρεψαν το άγαλμά του. Ξέσπασε, στη συνέχεια, λοιμός στην πόλη και ο Απόλλων έδωσε την εξήγηση πως αυτό συνέβη λόγω της προσβλητικής τους στάσης απέναντι στο άγαλμα του *Ευθυκλή*. Οι Λοκροί επανόρθωσαν τιμώντας και πάλι το άγαλμά του, όπως αυτό του Δία στο 85a.9-16=Διήγ.I 37-II 8 (1.91sq.Pf):

ἣν ἀπὸ [χαλκοῦ
εἰκόν]α σὴν αὐτὴ Λοκρὶς ἔθηκε [πόλ]ις,
]άσται Τεμεσαῖον ἐπειπ[ ]ν 10
]·αμελισσαων ἀμφισὸλοιτυπ[
πολλά τε καὶ μακάρεσσιν ἀπεχ[θέα ῥέξαν ἀνι]γροί·
τ]ῷ σφισιν ἐν χαλεπὴν θῆκ[ε τελεσφο]ρίην,
ὅν]τινα κικλήσκουσιν Ἐπόψ[ιον,] ὅστις ἀλιτρούς
αὐγάζειν ἰθαρᾶς οὐ δύναται λογάσιν 15
]νειστη

Κοινός παρονομαστής των παραπάνω αποσπασμάτων είναι η χρησμοδότηση του Απόλλωνα σε ανθρώπους που απευθύνονται σε αυτόν για την επίλυση κάποιου προβλήματος. Ο Burkert[36] επισημαίνει πως το μαντείο για το οποίο υπάρχουν πολλές πληροφορίες αλλά και διφορούμενες απόψεις, παράλληλα, είναι αυτό της *Πυθούς*, στους Δελφούς - έχει γίνει πιο πάνω μια σύντομη αναφορά σε αυτό, ωστόσο η

36 Burkert 2015, 146, 183-184, 254-255, 458

προσθήκη κάποιων στοιχείων κρίνεται σημαντική. Αρχικά, ο θεός χρησμοδοτούσε μόνο μια φορά το χρόνο, η τεράστια φήμη του μαντείου, όμως, άλλαξε το δεδομένο αυτό και οι χρησμοί δίδονταν καθ' όλη τη διάρκεια του έτους.

Η *Πυθία* ήταν μία γυναίκα που φορούσε ενδύματα νεαρής κοπέλας και εφ'όρου ζωής είχε θέσει εαυτόν στην υπηρεσία του θεού. Πριν εισέλθει στο ναό εξαγνιζόταν στην πηγή *Κασταλία* και προσέφερε ως θυσία μια κατσίκα. Εντός του ναού υπήρχε εστία μονίμως αναμμένη -η άσβεστη εστία συμβόλιζε τη συνέχεια του ιερού και της κοινότητας στο χρόνο, στην οποία καίγονταν κριθάρι και φύλλα δάφνης. Στη συνέχεια, η *Πυθία* κατέβαινε στο *άδυτον,* έναν κοίλο χώρο στο άκρο του ναού, όπου υπήρχε ο *ομφαλός*, που ήταν αντικείμενο πάνω στο οποίο άπλωναν ένα δίχτυ από μαλλί αρνιού, και εκεί ήταν τοποθετημένος ο *τρίπους*, σκεπασμένος με κάλυμμα, πάνω στο οποίο καθόταν η *Πυθία* κραδαίνοντας ένα κλωνάρι δάφνης. Εκεί έπεφτε σε έκσταση όχι λόγω των αναθυμιάσεων που αναδύονταν από το υπέδαφος, αλλά που τη δημιουργούσε η ίδια.

Το κύριο πεδίο της αρμοδιότητας του Απόλλωνα, συνεχίζει ο Burkert (ό.π.), αφορούσε σε θέματα λατρείας, καινοτομιών και καθαρμών. Η φήμη του ήταν ευρύτατα διαδεδομένη ήδη από τη δημιουργία των πρώτων αποικιών στη Δύση και στη Μαύρη θάλασσα στον 8ο αι. π.Χ., στις οποίες οι χρησμοί του μαντείου διαδραμάτισαν ρόλο καθοδηγητικό. Ο ρόλος του εξελίχθηκε και σε αυτόν του επικυρωτή σοβαρών θεσμών των πόλεων, με την εμπλοκή του σε σοβαρά πολιτικά θέματα να γίνεται όλο και πιο μεγάλη. Η επιρροή που ασκούσε το μαντείο δέχτηκε ισχυρό πλήγμα, όταν στους Περσικούς πολέμους δεν προέβλεψε τη νίκη των Ελλήνων και συνέστησε την υποταγή τους στους Πέρσες.

Με τον καιρό οι ιδιώτες είναι αυτοί που απευθύνονται περισσότερο στο μαντείο για χρησμοδότηση, ενώ, πλέον, οι πολιτικές αποφάσεις λαμβάνονται όλο και περισσότερο χωρίς τη συμβουλή των μαντείων.

Άλλο ένα σημαντικό μαντείο του Απόλλωνα ήταν αυτό στα *Δίδυμα* της Μ.Ασίας, κοντά στη Μίλητο. Αυτό ιδρύθηκε από το *Βράγχο*, που πήγε εκεί, για να απομακρύνει έναν λοιμό, κουνώντας κλαδιά δάφνης, ραντίζοντας τους ανθρώπους και ψάλλοντας ακατάληπτες προσευχές. Το μαντείο είχε ιερή πηγή πλησίον του, στην οποία η ιέρειά του έβρεχε τα πόδια της, τη στιγμή που έπεφτε σε έκσταση κρατώντας δάφνη ανά χείρας.

Στο μαντείο του Απόλλωνα στα *Πάταρα* η ιέρεια κλεινόταν στη διάρκεια της νύχτας στο ναό, όπου την επισκεπτόταν ο θεός, που μοιραζόταν μαζί της το χρησμό του.

Α.3. ΑΡΤΕΜΗ

Α.3.α.Τα μέρη που συχνάζει και η ικανότητά της να ακούει τις προσευχές από μακριά.

Τα αποσπάσματα Η67-75e αφορούν στην ιστορία του *Ακόντιου* και της *Κυδίππης*, στο πλαίσιο της οποίας έγινε λόγος παραπάνω σε σχέση με τον πατέρα της *Κυδίππης*, *Κήυκα*, που απευθύνθηκε στο μαντείο των Δελφών, για να πάρει απάντηση για το γεγονός ότι η κόρη του ασθενούσε επανειλημμένως πριν από τον επικείμενο γάμο

της. Ο Απόλλων, επισημαίνει η Harder,[37]μέσα από την απάντησή του δίνει πληροφορίες για τα μέρη όπου σύχναζε η Άρτεμη και για τις δραστηριότητές της. Μέσα από αυτά η Άρτεμη παρουσιάζεται:

α. ως η θεά-πολεμίστρια, που περιφρουρεί την επικράτειά της στη Μ.Ασία,

β. που με ηρεμία πλέκει στεφάνια στο χώρο λατρείας του αδελφού της, Απόλλωνα, στις Αμύκλες,

γ. ως η παρθένα θεά-κυνηγός, που λούζεται στα νερά του ποταμού Παρθένιου στην Παφλαγονία.

Πρόκειται για δραστηριότητες των θεών που απαντώνται σε ύμνους και προσευχές των Ελλήνων και τους είναι οικείες.

Ο Καλλίμαχος στο απόσπασμα αυτό με χαριτωμένο τρόπο τοποθετεί τον Απόλλωνα στη θέση του ομιλητή, να μιλά ο ίδιος για την αδελφή του κι όχι κάποιος θνητός μεταφέροντας τα λόγια του θεού. Επιπλέον, ο Απόλλων καθιστά κατανοητό πως η Άρτεμη δεν ήταν απασχολημένη με κάποια άλλη δραστηριότητα τη δεδομένη στιγμή, για αυτό και άκουσε τον όρκο της *Κυδίππης*. Την ικανότητα των θεών, γενικότερα, να ακούν τις δεήσεις των πιστών από μακριά, την καταγράφουν ο Όμηρος, ο Ευριπίδης, ο Αριστοφάνης, ο Θεόκριτος. Τις διάφορες δραστηριότητες της θεάς βρίσκουμε και στον *Ύμνο* του Καλλίμαχου για την ίδια (170 κ.εξ.).

Α.3.β. Στη Μίλητο.

Οι πόλεις της *Μιλήτου* και της *Μυούντος* βρίσκονταν σε εμπόλεμη κατάσταση, καταγράφει η Harder,[38] ωστόσο ήταν επιτρεπτό στις γυναίκες της Μυούντος να λαμβάνουν μέρος στην πομπή της εορτής προς τιμήν της Άρτεμης στη Μίλητο. Σε αυτή τη γιορτή ο βασιλιάς της Μιλήτου, *Φρύγιος*, ερωτεύτηκε την *Πιερία* από τη Μυούντα. Αφού τη διεκδίκησε και συνευρέθηκαν ερωτικά, ο βασιλιάς ζήτησε από την *Πιερία* να επιλέξει ό,τι επιθυμεί περισσότερο. Εκείνη διάλεξε την ειρήνη, κι έτσι έληξε ο πόλεμος των δύο πόλεων. Στα αποσπάσματα H80-83b παρουσιάζεται η εξήγηση της ειρήνευσης μεταξύ των δύο αυτών πόλεων και δίνεται, παράλληλα, ο λόγος για τον οποίο εύχονται οι γυναίκες της Ιωνίας να είναι τόσο ευτυχισμένες με τα ταίρια τους, όσο ήταν ο *Φρύγιος* και η *Πιερία*.

Ο Αρισταίνετος έχει γράψει για την ιστορία αυτή και είναι πλέον βέβαιο πως έχει υπάρξει στο έργο του επίδραση από τον Καλλίμαχο. Πρόκειται για ιστορία της οποίας το μοτίβο είναι προσφιλές και γνωστό, καθώς ένας βασιλιάς ερωτεύεται μια κοπέλα από εχθρική πόλη και η κοπέλα στη συνέχεια προβαίνει σε πράξεις επωφελείς ή όχι προς την πόλη της.

Η ιστορία αυτή ανακαλεί στη μνήμη την ιστορία του *Ακόντιου* και της Κυδίππης (απ.H67-75c) και μεταξύ των δύο εντοπίζονται ομοιότητες, όπως το γεγονός πως και τα δύο ζευγάρια συναντώνται σε γιορτή της Άρτεμης, οι άντρες των δύο ιστοριών ερωτεύονται τις κοπέλες, τις οποίες και αποκτούν και τονίζονται τα οφέλη της αγάπης. Συναντώνται και διαφορές, όπως η ίδια υψηλή κοινωνική τάξη στην οποία

37 Harder 2012, 2, 604
38 Harder 2012, 2, 671-674

ανήκουν ο *Ακόντιος* και η *Κυδίππη*, σε αντίθεση με το *Φρύγιο* που, βασιλιάς ων, ερωτεύεται μια κοπέλα αδιευκρίνιστης κοινωνικής στάθμης και μετά από την ερωτική συνεύρεσή τους επιθυμεί να την επιβραβεύσει. Επιπλέον, ενώ στην ιστορία του *Ακόντιου* και της *Κυδίππης* αυτή παραμένει σιωπηλή και μάλλον αμέτοχη, αντίθετα στην ιστορία του *Φρύγιου* και της *Πιερίας* το ενδιαφέρον στρέφεται στη γυναίκα. Η εκτενής καταστροφή του αποσπάσματος, ωστόσο, δεν επιτρέπει να διαπιστώσουμε το βαθμό έκτασης της ηθελημένης σύγκρισης των δυο ιστοριών.

Η ιστορία αυτή, βέβαια, όπως έχει καταγραφεί και από τους Πλούταρχο και Πολύαινο, σκιαγραφείται διαφορετικά, συνεχίζει η Harder (ό.π.), καθώς η *Πιερία* κατάγεται από αριστοκρατική οικογένεια και η σχέση των δύο νέων δεν ολοκληρώνεται ερωτικά, με το *Φρύγιο* να ρωτά απλώς την *Πιερία* τι επιθυμεί περισσότερο και να εκλαμβάνει την απάντησή της για ελεύθερη πρόσβαση στην πόλη του ως αίτημά της για ειρήνευση.

Υπάρχει, ίσως, και ενδιαφέρον πολιτικό σε αυτή την ιστορία, καθώς η Μίλητος βρισκόταν υπό πτολεμαϊκή επιρροή περίπου από το 279/8 έως και το 259/8 π.Χ., οπότε και κατελήφθη από τον *Αντίοχο ΙΙ*. Η Μυούς, από την άλλη, ήταν μια μικρή παραλιακή πόλη της Ιωνίας, που τέθηκε υπό την κατοχή της Μιλήτου στον 3ο αιώνα π.Χ., ώσπου, τελικά, εγκαταλείφθηκε και οι κάτοικοί της μεταφέρθηκαν στη Μίλητο. Δεν υπάρχουν άλλα στοιχεία ειδικά για τον πόλεμο αυτών των δύο πόλεων. Ο Fraser,[39] ωστόσο, δε θεωρεί πως η πολιτική σχέση των δύο πόλεων αποτέλεσε κίνητρο για τον Καλλίμαχο για τη συγγραφή αυτού του *Αιτίου*.

Α.3.γ. Ως θεά της γέννησης.

Στο απόσπασμα Η187=187Pf. στο οποίο παραδίδεται το *Αίτιο* της *Άρτεμης Απαγχομένης* -για αυτό θα γίνει εκτενής αναφορά σε επόμενο σημείο της εργασίας- παρουσιάζεται μέσα από τη διήγηση του Παυσανία ο συσχετισμός της Άρτεμης με τις μητέρες και τα παιδιά που, αν και άτεκνη και παρθένα η ίδια, στέκεται αρωγός στη γέννηση των παιδιών.[40]

Ο Burkert[41] επισημαίνει πως η θεά έχει διπλή ιδιότητα, είναι τρομερή και άτεγκτη, με το βέλος της απειλεί τις κοπέλες που πραγματώνουν τον προορισμό τους ως γυναίκες με το γάμο και την τεκνοποίηση. Οι γυναίκες, που έχαναν τη ζωή τους κατά τον τοκετό, ήσαν θύματα της θεάς. Παράλληλα, ωστόσο, την Άρτεμη επικαλούνταν οι επίτοκες γυναίκες και συχνά η θεά ταυτιζόταν με την *Ειλείθυια*, τη θεά του τοκετού. Οι γυναίκες με τις έντονες κραυγές τους λόγω των ωδινών την καλούσαν για λύτρωση κι εκείνη ανταποκρινόταν. Το χαρακτηριστικό της αυτό εκφράζεται και στον *Ύμνο* του Καλλίμαχου *στην Άρτεμη*, σύμφωνα με τη Stephens,[42] που, εκτός από θεά της άγριας φύσης και του κυνηγιού, μεταβαίνει και στη σφαίρα των οργανωμένων κοινωνιών, για των οποίων την ευημερία μεριμνά. Η ίδια η θεά αναφέρει πως οι *Μοίρες* από τη στιγμή της γέννησής της την όρισαν βοηθό των

39 Fraser 1972, 2, 1018 σημ.87
40 Harder 2012, 2, 1008
41 Burkert 2015, 321
42 Stephens 2015, 103-105

επίτοκων γυναικών, καθώς η μητέρα της θεάς δεν πονούσε κατά την κύηση και τη γέννησή της (20-5) :

'οὔρεσιν οἰκήσω, πόλεσιν δ' ἐπιμείξομαι ἀνδρῶν 20
μοῦνον ὅτ' ὀξείῃσιν ὑπ' ὠδίνεσσι γυναῖκες
τειρόμεναι καλέωσι βοηθόον, ᾗσί με Μοῖραι
γεινομένην τὸ πρῶτον ἐπεκλήρωσαν ἀρήγειν,
ὅττι με καὶ τίκτουσα καὶ οὐκ ἤλγησε φέρουσα
μήτηρ, ἀλλ' ἀμογητὶ φίλων ἀπεθήκατο γυίων.' 25

<u>Α.4. ΔΙΟΝΥΣΟΣ</u>

<u>Α.4.α.Τα δώρα του.</u>

Για το *Αίτιο* αυτό, που αφορά στην εξήγηση της εικόνας του αγάλματος της Αθηνάς που φέρει τραύμα κι επίδεσμο στο μηρό, γίνεται εκτενής λόγος σε μεταγενέστερο σημείο της εργασίας. Θα αναφέρουμε απλώς, πως η πράξη τραυματισμού της θεάς από τον *Τεύθι* επέφερε, σύμφωνα με το απόσπασμα H190a=SH276, έλλειψη καρποφορίας στην πατρίδα του, την Αρκαδία (1-11) και ειδικότερα, αυτό που ενδιαφέρει εδώ σε σχέση με το Διόνυσο, είναι το στοιχείο που καταγράφει ο Καλλίμαχος στους στίχους 8-9:

οὔτε βάλοις κεν ἐνί σπόρον οὔτ' ἐν[ί κλῆμα,
δ]οιὰ Μεθυμναίου δῶρα κυθηγενέος¨

Σε αυτούς τους στίχους αναφέρονται οι καρποί και το κρασί ως δύο δώρα του Διόνυσου στους ανθρώπους, καταγράφει η Harder.[43]

Ο Henrichs[44] για τον όρο *Μεθυμναίου* που αποδίδεται στο Διόνυσο, υποστηρίζει πως η λέξη σχετίζεται είτε με τον τόπο «Μήθυμνα» της Λέσβου, είτε με τη «Μέθυ-». Ίσως εδώ ο Καλλίμαχος να εννοεί κάποια παλιότερη καταγωγή τόπου, μιας και μιλά για τα δύο δώρα, τους καρπούς και το κρασί.

Ως προς τη σπάνια λέξη *κυθηγενέος*, συνεχίζει, υπάρχει αμφιβολία αν ο ποιητής επεδίωκε να εννοήσει τη γέννηση του Διόνυσου από το μηρό και την απόκρυψη της πληροφορίας αυτής από την Ήρα. Ο Διόνυσος ως εφευρέτης της γεωργίας δημιουργήθηκε από τη σχέση αιμομιξίας του Δία με την Περσεφόνη. Αυτή είναι και η άποψη του Gronewald. Ο Καλλίμαχος στο σημείο αυτό πιθανώς, αναθεωρώντας την εθνική υπερηφάνεια της Αθήνας που ήδη από την εποχή του Ισοκράτη είχε δεχτεί πλήγμα, αντικαθιστά την *Ελευσίνια* Δήμητρα με τον Ελληνιστικό Διόνυσο, τον ανίκητο κατακτητή του κόσμου.

Σχετικά με τα *δοιά δῶρα*, συνεχίζει ο Henrichs (ό.π.) για την άποψη του Gronewald, ότι βασιζόμενος στο Νόννο θεωρούσε πως πρόκειται για το ίδιο πράγμα στη στερεή και την υγρή του μορφή, δηλαδή το σταφύλι και το κρασί, μια άποψη εν πρώτοις πειστική, καθώς ο Νόννος δέχεται επιρροή από τον Καλλίμαχο και ασχολείται ιδιαίτερα με το Διόνυσο. Στην επίρρωση της άποψης αυτής συνέτεινε και το επικό λεξιλόγιο, που από τον Ησίοδο ακόμα χαρακτήριζε ως «δώρα Διονύσου» το κρασί. Ωστόσο, εξακολουθεί τη σκέψη του ο Henrichs (ό.π.), μια προσεκτικότερη

---

43 Harder 2012, 2, 1011, 1017
44 Henrichs 1975a, 140 σημ.3 και 6, 141-143

σπουδή στο λεξιλόγιο του Ησιόδου θα καταστήσει αντιληπτό πως τα «δώρα του Διονύσου» αντιστοιχούν στο κρασί ως ποτό που προκαλεί τη μέθη και ποτέ δε σημαίνουν το σταφύλι ως αθώα τροφή. Εξάλλου, ο Διόνυσος ήταν *ο ευρετής του οίνου* και η διαδικασία της παραγωγής κρασιού εξακολουθούσε και στην ελληνιστική εποχή να αποτελεί την κατεξοχήν πράξη λατρείας του θεού. Μετά τον 3ο αιώνα μ.Χ. ο Διόνυσος εμφανίζεται ως ο ευρετής της αμπέλου, μια διεύρυνση στο πεδίο της ιδιότητας του, που οφείλεται στην αιγυπτιακή επιρροή, πλέον, λόγω της παρουσίας του *Όσιρι* και της συσχέτισής του με τη βλάστηση. Στη λατρεία του Διονύσου, πάντως, το σταφύλι αποτελούσε απλώς το μέσο για την επίτευξη του στόχου, που ήταν η δημιουργία κρασιού. Η αρχαία γραμματεία, εξάλλου, από τον Ευριπίδη έως το Διόδωρο, απέναντι στο υγρό δώρο του Διόνυσου παρουσιάζει το στερεό δώρο της Δήμητρας, το ψωμί. Έχουμε, δηλαδή, το κρασί και το ψωμί, το *σπόρο* και το *κλήμα,* σύμφωνα με τον Καλλίμαχο. Ο Διόνυσος, συνεπώς, φαίνεται πως υποσκέλισε το ρόλο της Δήμητρας στη γεωργία, καθώς εφηύρε όχι μόνο την αμπελουργία αλλά και τη γεωργία. Πώς συνέβη αυτό; Η απάντηση προκύπτει, επισημαίνει ο Henrichs (ό.π.), αν σκεφτούμε, ίσως, πως ο Καλλίμαχος διάλεξε ως πατρίδα του θεού την πρώιμη πτολεμαϊκή Αλεξάνδρεια, όπου ο Διόνυσος ήταν ισότιμος με τον *Όσιρι.* Αυτός θεωρούνταν ενσάρκωση του Νείλου και πηγή της βλάστησης, στην ανανέωση της οποίας διαδραμάτιζαν πρωτεύοντα ρόλο οι πλημμύρες του ποταμού. Μέσα από αυτή την ταύτιση ο ελληνιστικός *Διόνυσος- Όσιρις* καθιερώθηκε στη λαϊκή συνείδηση της εποχής - εκτός των άλλων χαρακτηριστικών του γνωρισμάτων - ως εφευρέτης και δάσκαλος της γεωργίας. Αυτό καταγράφουν και οι Διόδωρος, Τίβουλλος και Πλούταρχος.

Α.4.β. Στην Αλίαρτο. Ζαγρέας.

Το *Αίτιο* που εμπεριέχεται στα αποσπάσματα H43b-c αφορά στα *Θεοδαίσια*, μια γιορτή που λάμβανε χώρα στην Κρήτη αλλά και στην Αλίαρτο της Βοιωτίας, κοντά στην πηγή *Κισσούσα*. Αναφέρεται και το φυτό *Στύραξ*, που φυόταν στην Κρήτη αλλά εμφανίζεται και στην Αλίαρτο, κάτι που δείχνει να σχετίζεται η γιορτή με την έλευση του *Ραδαμάνθυος* στη Βοιωτία. Τα *Θεοδαίσια* ήταν μια πολύ σημαντική γιορτή στην Κρήτη, που σχετιζόταν με το Διόνυσο, αν και δε συνάγεται άμεσα το συμπέρασμα αυτό από τις σχετικές επιγραφές, ωστόσο, μαρτυρείται από άλλες πηγές. Στη Βοιωτία τα *Θεοδαίσια* ήταν στην ουσία τα τοπικά *Αγριώνια,* που πραγματοποιούνταν κατά το μήνα *Αγριώνιο*, δηλαδή κατά το Μάρτη με Απρίλη, επισημαίνει η Harder.[45]

Κατά τον Burkert,[46] τα *Αγριώνια* υφίσταντο στις δωρικές και αιολικές περιοχές και αποτελούσαν διαδικασία αντιστροφής της πραγματικότητας με επανάσταση των γυναικών, κατάσταση «μανίας» και φαντασιώσεις κανιβαλισμού. Η δύναμη του Διόνυσου είναι πρωτόγονη κι επικίνδυνη. Σύμφωνα με την ιστορία των θυγατέρων του *Μινύα* στον Ορχομενό, *Λευκίππης, Αρσίππης και Αλκαθόης*, αυτές ήσαν οι μόνες που δεν έλαβαν μέρος στους διονυσιακούς χορούς, απορροφημένες από τα εργόχειρά

45 Harder 2012, 2, 359-360,
46 Burkert 2015, 345, 347-348

τους στον αργαλειό. Ο θεός οργίστηκε και κλαδιά κισσού και κλήματα τυλίχτηκαν γύρω από τους αργαλειούς των κοριτσιών και φίδια φώλιασαν στα καλάθια τους, ενώ η στέγη έσταζε μέλι και γάλα. Τραβούν, στη συνέχεια, οι τρεις κόρες κλήρο, λαχαίνει στη *Λευκίππη*, η οποία έκανε τάμα να προσφέρει στο θεό θυσία: το γιο της, *Ίππασο*, τον οποίο διαμέλισαν οι τρεις αδελφές κι έπειτα ακολούθησαν τις υπόλοιπες γυναίκες, τις μαινάδες, στη γιορτή.

Στο πλαίσιο της γιορτής, λοιπόν, οι γυναίκες αφήνουν τους γυναικωνίτες τους και περιπλανιούνται στους αγρούς, κυριευμένες από μανία. Ο ρόλος της μητέρας αντιστράφηκε στον παραπάνω μύθο κι έγινε κάτι αποτροπιαστικό και σκοτεινό με το σπαραγμό του παιδιού της. Σώζονται εικόνες των μαινάδων με ένα διαμελισμένο μικρό ζώο, συνήθως ζαρκάδι. Ο μύθος δεν απέκλειε ακόμη και τον κανιβαλισμό. Η τάξη όμως θα υπερισχύσει, οι μαινάδες εκδιώχνονται και καταδιώκονται. Στο μύθο του *Μινύα*, πράγματι, οι τρεις κόρες μεταμορφώνονται σε κουκουβάγιες και νυχτερίδες. Στην *Ιλιάδα* ο Διόνυσος φοβισμένος από την καταδίωξη των μαινάδων από το Λυκούργο, βρίσκει καταφύγιο στη Θέτιδα. Ο Πλούταρχος μαρτυρεί μεταγενέστερα πως η καταδίωξη των μαινάδων και η αναζήτηση του Διόνυσου αποτελούσαν μέρος του τελετουργικού των βοιωτικών *Αγριωνίων*. Επιπλέον, η κατάσταση μανίας του Διόνυσου δεν αποκλείεται να οφείλεται στην οργή της Ήρας, διότι διασαλεύτηκε η ευταξία της πόλεως, για την οποία έχει την ευθύνη η θεά.

Πρόκειται για ένα βαρβαρικό έθιμο, σημειώνει ο Nilsson,[47] με άγρια έκσταση, που επιβιώνει και στη μεταγενέστερη εποχή. Στους ελληνιστικούς χρόνους μαρτυρείται η τελετουργία θυσίας ωμού κρέατος. Το ζώο, το οποίο οι μαινάδες τεμαχίζουν, είναι ο ίδιος ο Διόνυσος και κατασπαράζοντάς τον βάζουν τη δύναμή του μέσα τους. Αυτές οι Διονυσιακές τελετές ήταν το αποτέλεσμα μιας ακατανίκητης τάσης των ανθρώπων για έκσταση και της ανάγκης τους για τη βίαιη έκφρασή της, και ακριβώς για αυτό η μεταδοτικότητά τους ήταν υψηλή και ταχεία και στην Ελλάδα, μέχρι που συνάντησαν τη νομιμοποίησή τους από την ενσωμάτωση και προσαρμογή τους στις μορφές της ελληνικής θρησκείας από τον Απόλλωνα. Αυτός, πιο ήρεμα, πλέον, τοποθέτησε στο πλάι του στους Δελφούς το Διόνυσο, περιόρισε τα επικίνδυνα στοιχεία από τη λατρεία του και του έδωσε θέση στην επίσημη θρησκεία των Ελλήνων.

Τα *Θεοδαίσια* ή *θεοξένια* ήσαν στην ουσία γιορτές, καταγράφει η Harder[48] κατά τις οποίες απέδιδαν οι πιστοί ευχαριστίες στους θεούς με ένα τελετουργικό γεύμα. Πραγματοποιούνταν κυρίως για τους Διόσκουρους αλλά και για το Διόνυσο.

Και, συνεχίζοντας με το Διόνυσο η Harder (ό.π.), για το στίχο H43b.34=43.117Pfeiffer: *υἷα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη (?)* αναφέρει για το *Διόνυσο Ζαγρέα* πως ήταν ο χθόνιος θεός στην Κρήτη, γιος του Δία και της Περσεφόνης και είχε το ρόλο του στον *Ορφικό μύθο*, που αφηγείται πώς ο θεός - που ονομάστηκε και *Ζαγρεύς*- θανατώθηκε από τους Τιτάνες και αναγεννήθηκε. Σύμφωνα με το μύθο, επισημαίνει ο Burkert,[49] ο Δίας βίασε τη Δήμητρα, η οποία γέννησε την Περσεφόνη. Ο Δίας βιάζει, στη συνέχεια, την Περσεφόνη έχοντας πάρει τη μορφή ενός φιδιού κι

---

47 Nilsson 1998, 35-36
48 Harder 2012, 2, 360, 368,
49 Burkert 2015, 602

έτσι από την αιμομικτική αυτή ένωση γεννήθηκε ο Διόνυσος. Ο Δίας έδωσε, έπειτα, στο Διόνυσο την εξουσία του κόσμου, τον ανέβασε σε έναν θρόνο και όρισε τους Κορύβαντες να τον φυλούν. Η Ήρα, όμως, έστειλε τους Τιτάνες, οι οποίοι παρέσυραν το μικρό Διόνυσο, τον κατέβασαν από το θρόνο του και, αφού τον διαμέλισαν, τον έβρασαν, τον έψησαν και τον έφαγαν. Στη συνέχεια ο Δίας κατέκαυσε τους Τιτάνες με τον κεραυνό του. Από τον καπνό της καύσης δημιουργήθηκαν οι άνθρωποι, επαναστάτες, με συμμετοχή στο θεϊκό στοιχείο, ενώ από τα μέλη του Διόνυσου που διασώθηκαν, ο θεός αναγεννήθηκε.

Α.4.γ.Στη Νάξο.

Απόσπασμα H113b.5=SH272.5:

]αμενην νυμφ[

πρόκειται για πολύ φθαρμένο κείμενο. Θα μπορούσε, ίσως, κατά την Harder,[50] να ανακαλέσει στη σκέψη τους στίχους 11-2 από το απόσπασμα 7a=ΣFlor.21-37 (1, p.13Pfeiffer):

Χαρίτ(ων) γενέσεως ὡς Διονύ[σου] εἰσὶ κ(αὶ) Κορων[ίδος
νύμφης Ναξίας,

όπου γίνεται αναφορά στο Διόνυσο και τη νύμφη *Κορωνίδα* από τη Νάξο, οι οποίοι αναφέρονται ως οι γονείς των *Χαρίτων*. Λόγω της ασάφειας, ωστόσο, που δημιουργείται, θα μπορούσε αυτή η αναφορά στη Νάξο να αφορά στο Διόνυσο και την *Αριάδνη* (απ.H113d=SH) στους στίχους 2 και 4:

ὀξύτατον [2
ἐν Δίηι· τὸ γὰρ ἔσκε παλαίτερον οὔνομα Νάξωι 4,

όπου το επίθετο *ὀξύτατον* ίσως να εκφράζει την αγάπη της *Αριάδνης* προς το *Θησέα* και ο επιρρηματικός εμπρόθετος προσδιορισμός του τόπου, που χρησιμοποιείται, για να αποδοθεί σε διάφορα νησιά και χρησιμοποιείται συχνά σε σχέση με την *Αριάδνη*, ενδεχομένως να αφορά στη Νάξο, όπως αναφέρει ο Όμηρος, ο Θεόκριτος και ο Απολλώνιος Ρόδιος, ενώ Λατίνοι ποιητές αναφέρουν πως η *Δία* ήταν το νησί, στο οποίο ο *Θησέας* άφησε την *Αριάδνη*. Με βάση τα παραπάνω, ίσως και ο Καλλίμαχος να εννοεί τη Νάξο με τη φράση αυτή, σε σχέση με την *Αριάδνη*. Η *Δία* είναι η περιοχή όπου οι *Χάριτες* ύφαναν το ύφασμα, στο οποίο ο Διόνυσος ξάπλωσε με την *Αριάδνη* κι έπειτα το έδωσε στον *Ιάσονα*.

Η φράση *τὸ γὰρ ἔσκε παλαίτερον οὔνομα Νάξωι* αποτέλεσε σημείο διαφωνίας για τους μελετητές, σε σχέση με την τοποθεσία που η *Αριάδνη* εγκαταλείφθηκε από το *Θησέα*, καθώς σύμφωνα με την παλιότερη εκδοχή της *Οδύσσειας* η *Αριάδνη* έμεινε στη *Δία*, που ήταν ένα μικρό νησί στα βόρεια της Κρήτης. Η μεταγενέστερη εκδοχή βρίσκει την *Αριάδνη* στη Νάξο, που επίσης είναι γνωστή ως «Δία». Αυτός ο συσχετισμός Νάξου-*Δίας*, πιθανόν να προέκυψε από το γεγονός πως ο Δίας ανατράφηκε στη Νάξο.

Στους μύθους που πλαισιώνουν τα *Ανθεστήρια*, γιορτή προς τιμήν του Διόνυσου, ανήκει και αυτός του θεού με την *Αριάδνη*, κατά τον Burkert[51]: ο *Θησέας* είχε

---

50 Harder 2012, 2, 873-875
51 Burkert 2015, 346-347

απαγάγει την *Αριάδνη* από την Κρήτη. Μετά την ερωτική τους ένωση στο Ιερό του Διονύσου, σύμφωνα με μια παραλλαγή που παραδίδει η *Οδύσσεια*, την *Αριάδνη* σκοτώνει η Άρτεμη. Η επικρατέστερη, όμως, εκδοχή, θέλει το *Θησέα* να εγκαταλείπει την *Αριάδνη* στη Νάξο. Εκεί εμφανίζεται ο Διόνυσος και κάνει ταίρι του την *Αριάδνη*. Κατά την τέλεση των αττικών *Ανθεστηρίων*, η σύζυγος του βασιλιά αφηνόταν στο Διόνυσο, ως σύζυγός του, τελώντας μαζί του «ιερό γάμο», όπως αντίστοιχα άφησε στο θεό ο *Θησέας* την *Αριάδνη*. Στη Νάξο οι γιορτές για την *Αριάδνη* ήσαν δύο, μία με συναισθήματα κι εκδηλώσεις χαράς και μία θλίψης. Ο γάμος της με το Διόνυσο βρισκόταν στο κατώφλι του θανάτου και η οινοποσία αποκτούσε νόημα αντίστοιχο των δώρων της Δήμητρας.

Α.4.δ. Οι Οινοτρόποι.

Απόσπασμα Η188=188 Pfeiffer.

Ο Καλλίμαχος στο έργο του κάνει αναφορά στις *Οινοτρόπους*, κόρες του *Άνιου,* βασιλιά και ιερέα του Απόλλωνα στη Δήλο. Αυτές ήσαν οι *Οινώ*, *Σπερμώ* και *Ελαΐς*. Σε αυτές ο Διόνυσος έδωσε το χάρισμα, ώστε να μπορούν να παράγουν οίνο, σπόρους και λάδι, κι έτσι οι Έλληνες σώθηκαν από τη λιμοκτονία κατά την πολιορκία της Τροίας. Η βασική μας πηγή για το περιεχόμενο του *Αιτίου* αυτού βρίσκεται στη *Διήγηση* του αποσπάσματος Η188(a) από το Λυκόφρονα, ο οποίος αφηγείται πως ο *Άνιος* θέλησε να πείσει τους Έλληνες, που προορίζονταν για τον πόλεμο στην Τροία, να μείνουν τα εννέα από τα δέκα έτη στη Δήλο, όπου οι θυγατέρες του θα φρόντιζαν για τη σίτισή τους. Η πλήρης ιστορία παρατίθεται στα *Κύπρια* και από τον Φερεκύδη. Το απόσπασμα Η188(b) αναφέρει πως οι *Οινοτρόποι* ακολούθησαν τους Έλληνες στην Τροία, όπου τους έσωσαν από ασιτία. Και ο Σιμωνίδης αναφέρεται στην ιστορία αυτή κι επισημαίνει πως οι Μενέλαος και Οδυσσέας ήθελαν να πάρουν τις τρεις αδελφές στην Τροία. Ο Οβίδιος αναφέρει πως ο *Άνιος* αφηγήθηκε στον *Αγχίση* πως οι Έλληνες είχαν σκοπό να απαγάγουν τις θυγατέρες του και ο Διόνυσος, για να γλιτώσουν, τις μεταμόρφωσε σε περιστέρια, παραδίδει η Harder.[52]

Α.5. ΔΙΑΣ

Α.5.α. Αρισταίος και Ίκμιος.

Στους στίχους 33-7 του αποσπάσματος Η75=75Pfeiffer, που αφορά στην ιστορία του *Ακόντιου* και της *Κυδίππης*, για την οποία έγινε λόγος παραπάνω, δίνεται η πληροφορία για την οικογένεια του *Ακόντιου*, της οποίας τα μέλη υπηρέτησαν το *Δία Αρισταίο* τον *Ίκμιο* στην Κέα.

γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζη]νὸς ἀφ' ἱερέων
Ἰκμίου οἷσι μέμ[η]λεν ἐπ' οὔρεος ἀμβώνεσσιν
πρηΰνειν χαλ[ε]πὴν Μαῖραν ἀνερχομένην, 35
αἰτεῖσθαι τὸ δ' ἄημα παραὶ Διὸς ᾧ τε θαμεινοί
πλήσσονται λινέαις ὄρτυγες ἐν νεφέλαις.

52 Harder 2012, 2, 1009

Η λατρεία του *Δία Αρισταίου Ίκμιου* παρατίθεται εκτενώς, όπως σημειώνει η Harder,[53] στον Απολλώνιο Ρόδιο, στα *Αργοναυτικά* του (2.500-27): ο *Αρισταίος* ήταν γιος του Απόλλωνα και της *Κυρήνης*, γεννημένος στη Λιβύη, όπου μεταφέρθηκε από το *Χείρωνα*. Οι *Μούσες*, όταν ο νέος μεγάλωσε, του δίδαξαν τις τέχνες της ιατρικής και της μαντικής και τον όρισαν να φροντίζει τα κοπάδια τους στη Φθία. Κάποτε ο *Σείριος* προκαλούσε ξηρασία με τη συνεχή άπνοια στις Κυκλάδες και οι *Μούσες*, υπό την εντολή του Απόλλωνα, έστειλαν το γιο του, *Αρισταίο*, στην Κέα. Αυτός ίδρυσε ένα ιερό για το *Δία Ίκμιο* στην Κέα και προσέφερε θυσία στο *Δία* και το *Σείριο,* με αποτέλεσμα ο Δίας να στείλει τους *Ετησίους* ανέμους, οι οποίοι έπνεαν για σαράντα ημέρες κι έφεραν δροσιά στην περιοχή.

Ο Καλλίμαχος στο απόσπασμα H75=75Pfeiffer δεν προβαίνει στην αφήγηση των παραπάνω, παρά μόνο δίνει μια σύντομη περιγραφή της τελετής και δύο στοιχεία που απουσιάζουν από τον Απολλώνιο Ρόδιο, που είναι η ταύτιση του *Αρισταίου* με το *Δία Ίκμιο* και η αινιγματική περιγραφή των *Ετησίων*.

Η γραπτή παράδοση καταγράφει τον *Αρισταίο* ως μια καλοκάγαθη, ευεργετική και πολυπράγμονα θεότητα, με γονείς τους Απόλλωνα και Κυρήνη. Δεν είναι λίγες οι φορές που οι ποιητές τον συνδέουν με το Δία και τον Απόλλωνα.

Η φθορά των στίχων του συγκεκριμένου αποσπάσματος δεν επιτρέπει την εξαγωγή σαφών συμπερασμάτων, διαπιστώνει ο Storck[54]. Οπωσδήποτε, όμως, συνεχίζει, υπάρχει στενή σύνδεση του Δία με τον *Αρισταίο*. Για το στίχο 33 *γαμβρὸς Ἀρισταίου [Ζη]νὸς ἀφ' ἱερέων* έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις και μπορεί να ισχύει: α. πως ο *Αρισταίος* είναι ο ιερέας του Δία, αυτός που εισήγαγε τη λατρεία του *Δία Ίκμιου* στο νησί· από το σημείο αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε τη θεϊκή αξία του *Αρισταίου* και β. η άλλη εκδοχή είναι να έχουμε έναν *Δία Αρισταίο*, ο οποίος παραγκώνισε- όχι εντελώς- από τη θέση του τον παλιό εθνικό θεό των Κείων, που ήταν υπεύθυνος για την έλευση των δροσερών ανέμων στις Κυκλάδες.

Ο *Ακόντιος* έλκει την καταγωγή του ή από τον παλιό εθνικό θεό ή από τον ιερέα αυτού και διαπιστώνουμε πως στο νησί υπήρχε ένα γένος που υπερηφανευόταν για την καταγωγή του από τον *Αρισταίο*. Σε αυτό το γένος το αξίωμα του *Δία Ίκμιου*, ο οποίος είχε αναλάβει τις λειτουργίες του *Αρισταίου*, ήταν κληρονομικό. Στο μύθο ο *Αρισταίος* δεν παρουσιάζεται να έχει συγγένεια με το Δία, απλώς είναι ο πρώτος ιερέας που προσφέρει θυσία στο Δία στην Κέα και ο «Αρισταίος» γίνεται το επίθετο του Δία στο νησί. Πιο πιθανό είναι να έμοιαζε *ο Αρισταίος* στον Απόλλωνα, κάτι που διαπιστώνεται από τη λατρεία του θεού παντού στο νησί, καθώς ο *Αρισταίος,* κατά το μύθο, είναι ο γιος του Απόλλωνα. Η λατρεία, εξάλλου, του Δία δεν είναι η πιο σημαντική στην Κέα και απαντά σε ένα μόνο μέρος του, με θυσίες στο ψηλότερο βουνό του νησιού.

---

53 Harder 2012, 2, 615
54 Storck, 1912, 8-13

Α.5. β.Επόψιος.

Στα αποσπάσματα H84-85a γίνεται λόγος για το γεγονός πως οι *Λοκροί* τιμούσαν το άγαλμα του *Ευθυκλή*, όπως και του Δία, και ίδρυσαν ένα ιερό, στο οποίο μηνιαίως πραγματοποιούσαν τελετές. Ειδικότερα, στο στίχο 14 του H85=85Pfeiffer

ὅν]τινα κικλήσκουσιν Ἐπόψ[ιον,]

η αναφορά του επιθέτου *Ἐπόψ[ιον,]* υποδεικνύει δύο εκδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη, όπως υποστηρίζουν κάποιοι μελετητές, το επίθετο αποδίδεται στο Δία, καθώς είναι αυτός που εποπτεύει τις ανθρώπινες συμπεριφορές κι ενέργειες. Το επίθετο αυτό ακολουθεί το Δία και σε άλλα έργα αρχαίων δημιουργών.[55]

Ο μύθος του *Τηρέα* είναι αυτός που παραθέτει το επίθετο «*Ἔποψ*», σημειώνει ο Burkert[56]. Εν ολίγοις, ο *Τηρεύς*, που ήταν βασιλιάς της Δαυλίδας, αφού βίασε, έκοψε τη γλώσσα και απομόνωσε τη *Φιλομήλα*, αδελφή της συζύγου του, *Πρόκνης*, δέχτηκε την εκδικητική μανία των δυο γυναικών, που διαμέλισαν το γιο του, και του τον πρόσφεραν σε γεύμα. Όταν ο *Τηρεύς* ανακαλύπτει το έγκλημα, κυνηγά με πέλεκυ τις δύο αδελφές, που μεταμορφώνονται σε αηδόνι και σπουργίτι. Ο ίδιος πήρε τη μορφή ενός *έποπα*, που θυμίζει δρυοκολάπτη και μπορεί να σχίζει το ξύλο. Η λέξη *«ἔποψ»* είναι όνομα πτηνού, σημαίνει όμως και αυτόν που εποπτεύει, και το επίθετο ανήκει στην ίδια οικογένεια με τις λέξεις *«ἐπωπέτης»* και *«ἐπωπεύς»*· πρόκειται για χαρακτηρισμούς που και οι τρεις αποδίδονται στο Δία και δηλώνουν τον παντεπόπτη, το θεό του σύμπαντος ή του ουρανού.

Η άλλη εκδοχή, αναφέρει η Harder,[57] καθιστά αποδέκτη του χαρακτηρισμού τον Απόλλωνα, κάτι εν πρώτοις λιγότερο πιθανό, καθώς το περιεχόμενο του χαρακτηρισμού δεν αποδίδει ιδιότητα του Απόλλωνα, αλλά του Δία. Αν, ωστόσο, ανατρέξουμε στον *ΟμηρικόΥμνο στον Απόλλωνα* (495-6)

αὐτὰρ ὁ βωμὸς 495
αὐτὸς δέλφειος καὶ ἐπόψιος ἔσσεται αἰεί.

θα διαπιστώσουμε πως ο χαρακτηρισμός αποδίδεται στον Απόλλωνα. Επιπλέον, στο εν λόγω απόσπασμα των *Αιτίων* και πάλι, στους στίχους 12-5

πολλά τε καὶ μακάρεσσιν ἀπεχ[θέα ῥέξαν ἀνι]γρ̣ί·
τ]ῷ σφισιν ἐν χαλεπὴν θῆκ[ε τελεσφο]ρίην,
ὅν]τινα κικλήσκουσιν Ἐπόψ[ιον,] ὅστις ἀλιτρούς
αὐγάζειν ἰθαρᾶς οὐ δύναται λογάσιν 15

τα λόγια για το ρόλο της Άρτεμης ίσως παραπέμπουν στο Δία, αλλά -και με τη συνδρομή της φράσης *ὅστις ἀλιτρούς* που θυμίζει τον *Ύμνο* του Καλλίμαχου *στον Απόλλωνα*- δεν αποκλείεται και η σχέση του επιθέτου με τον Απόλλωνα:

ἑκὰς ἑκὰς ὅστις ἀλιτρός. (2.2). Παρόλο που έρχεται στη σκέψη ο Δίας πρώτος, με τη χρήση αυτού του επιθέτου, ίσως, ωστόσο, ο Καλλίμαχος να στόχευε οι αναγνώστες του να σκεφτούν και τον Απόλλωνα και φρόντισε να εντείνει αυτή την ασάφεια με τη φράση *ὅν]τινα κικλήσκουσιν Ἐπόψ[ιον,]* στο στίχο 14.

---

55 Harder 2012, 2, 709
56 Burkert 2011, 329-330, 333
57 Harder 2012, 2, 709

Α.5.γ. Στην Αλεξάνδρεια.

Ο Fraser[58] επισημαίνει πως ο Δίας δεν παρουσιάζεται επαρκώς στις σωζόμενες αναθηματικές επιγραφές στην Αλεξάνδρεια. Μια αφιέρωση επί της βασιλείας του *Ευεργέτη Ι* από τους ιερείς του θεού, Κλέωνα και Αντίπατρο, εκ μέρους του ιδίου, που προοριζόταν για τα ιερά και τους βωμούς της περιοχής που ήταν αφιερωμένα στους *Θεούς Αδελφούς*, στο *Δία Ολύμπιο* και *Δία Συνωμόσιο*, μαρτυρεί ένα σημαντικό στοιχείο, τη σύνδεση του Δία με τους *Θεούς Αδελφούς*. Πρόκειται για σημαντική πληροφορία, καθώς δείχνει την υποβάθμιση της θέσης του Δία στο ύψος των νεώτερων όλων των θεών και τη θεϊκή κοινωνία στην οποία οι *Θεοί Αδελφοί* τοποθέτησαν τους εαυτούς τους. Στα ιερά αυτά ο Δίας και οι *Θεοί Αδελφοί* είναι ισότιμοι και μοιράζονται την ίδια λατρεία.

Η πιο γνωστή λατρεία του Δία στην Αίγυπτο ήταν αυτή του *Δία Σωτήρα*, με αναθηματικές επιγραφές που σώζονται από τη Μέση Αίγυπτο και το Φαγιούμ. Σώζεται, επίσης, μία αφιέρωση, από την Αλεξάνδρεια, από το φρούριό της, στο *Δία Σωτήρα* και την *Ήρα Τελεία*. Η λατρεία πιθανότατα να σχετιζόταν με το στρατό. Άλλο ένα στοιχείο για το *Δία Σωτήρα* δίνει ο Φάρος της Αλεξάνδρειας, ο οποίος είχε ως επιστέγασμά του ένα άγαλμα του *Διός Σωτήρος* και συνηγορεί υπέρ της προστασίας που παρείχε ο θεός στους θαλασσινούς. Κατείχε ο *Δίας Σωτήρ* πρωτεύουσα θέση ανάμεσα στους υπόλοιπους *Σωτήρες Θεούς*, που προστάτευαν τη ζωή των ανθρώπων ευρύτερα.

Τέλος, απαντά η λατρεία του *Διός Βασιλέως*, που σχετιζόταν με τη Βοιωτία, με αφιέρωση του 2ου αιώνα π.Χ. προς το *Δία Βασιλέα* και τους άλλους *Θεούς της Πατρίδος*. Η λατρεία αυτή, ωστόσο, δε φαίνεται να συνδέεται με την Αλεξανδρινή θρησκευτική σκηνή, ενώ η γιορτή των *Βασιλείων* στην Αίγυπτο δε γινόταν προς τιμήν του Δία, αλλά ήταν συνδεδεμένη με τα γενέθλια του *Φιλάδελφου*.

Α.6. ΑΘΗΝΑ

Α.6.α. Γέννηση

Στο απόσπασμα H37=37Pfeiffer

οἵη τε Τρίτωνος ἐφ' ὕδασιν Ἀσβύσταο
Ἡφαίστου λόχιον θηξ[α]μένου πέλεκυν
βρέγμ[α]το[ς] ἐκ δίριο σὺν ἔντ[ε]σιν ἥλαο πατρός

υπάρχει η περιγραφή της γέννησης της Αθηνάς. Ενσωματώνει διάφορες παραδόσεις, γράφει η Harder,[59] εκ των οποίων κάποιες έχουν αποτελέσει αντικείμενο έρευνας ήδη από την αρχαιότητα. Κάποιες από αυτές τις παραδόσεις έχουν να κάνουν με τη γέννηση της θεάς κοντά στον ποταμό *Τρίτωνα*, από το όνομα του οποίου εξηγείται και ο χαρακτηρισμός *Τριτωνίς* για την ίδια, με την τοποθεσία στην οποία βρίσκεται ο ποταμός στη Λιβύη, με την παρουσία του *Ηφαίστου* σε ρόλο μαιευτήρα και με τη γέννηση της θεάς, πλήρως αρματωμένης, από το κεφάλι του Δία.

58 Fraser 1972, 1, 194
59 Harder 2012, 2, 289

Η Stephens[60] αναφέρει πως η σχέση της Αθηνάς με τον *Τρίτωνα* ποταμό και τη Λιβύη καταγράφεται από τον Ηρόδοτο, που επισημαίνει πως μια αυτόχθων θεά εκεί ταυτίζεται με την Αθηνά και λατρεύεται κοντά στη λίμνη *Τριτωνίδα*, όπου γεννήθηκε. Κατά την τελετή νεαρή γυναίκα, πάνοπλη, κάνει το γύρο της λίμνης επάνω σε άρμα (4,180):

Τὴν δὲ Ἀθηναίην φασὶ Ποσειδέωνος εἶναι θυγατέρα καὶ
τῆς Τριτωνίδος λίμνης

Ο Καλλίμαχος στο απόσπασμα που εξετάζουμε παρουσιάζει αυτή τη λιβυκή περιοχή ως τόπο γέννησης της θεάς και τονίζεται εμμέσως η σχέση Αθηνάς- Κυρήνης αλλά και η σύνδεση Κυρήνης - Ελλάδας.

Για το χαρακτηρισμό *Τριτωνίς*, που αποδίδεται στη θεά, ο Acosta-Hughes[61] τονίζει πως υπάρχουν λογοτεχνικές καταγραφές που πιστοποιούν την καθιέρωση του όρου: στον Καλλίμαχο και στον Αντίπατρο, ενώ ο Απολλώνιος Ρόδιος στα *Αργοναυτικά* του εξηγεί τη σύνδεση του ποταμού *Τρίτωνα* της Λιβύης με την Αθηνά (4.1308-11):

ἀλλά σφεας ἐλέηραν ἀμηχανίῃ μινύθοντας
ἡρῶσσαι Λιβύης τιμήοροι, αἵ ποτ' Ἀθήνην,
ἦμος ὅτ' ἐκ πατρὸς κεφαλῆς θόρε παμφαίνουσα, 1310
ἀντόμεναι Τρίτωνος ἐφ' ὕδασι χυτλώσαντο.

Ο Burkert[62] επισημαίνει πως ο Ησίοδος για τη γέννηση της Αθηνάς αναφέρει το μύθο, σύμφωνα με τον οποίο ο Δίας παντρεύτηκε τη *Μῆτιν*, δηλαδή τη σοφία- αυτή που περιελάμβανε τεχνάσματα και δολοπλοκίες ˙ μεταγενέστερα θα αποδοθεί σε αυτή το χαρακτηριστικό της φρόνησης - και, φοβούμενος πως ο μελλοντικός τους γιος θα γίνει σφετεριστής του θρόνου του, μετά το γάμο την κατάπιε. Το παιδί που προέκυψε από αυτή την ένωση ήταν η *Παλλάς Αθηνά*, η οποία γεννήθηκε από το κεφάλι του Δία. Κατά μια άλλη εκδοχή ο Δίας γέννησε μόνος του την Αθηνά, χωρίς την ύπαρξη μητέρας: η Αθηνά ξεπήδησε από το κεφάλι του Δία, πάνοπλη, σείοντας την ασπίδα και το δόρυ της, χορεύοντας έναν ενόπλιο χορό, την *πυρρίχη*, ο οποίος χορευόταν στα *Παναθήναια*. Η παράδοση θέλει και τον *Ήφαιστο* να συμμετέχει στη γέννηση της Αθηνάς σε ρόλο μαιευτήρα, που με το τσεκούρι του άνοιξε το κεφάλι του Δία.

Ο Borneman[63] τονίζει πως αυτή η εκδοχή δείχνει πώς ο Δίας αντιπροσώπευε την προσπάθεια της πατριαρχικά δομημένης κοινωνίας να αντιτείνει στις γυναίκες του προελληνικού κόσμου, που είχαν τη δυνατότητα να αναπαράγονται μόνες τους, το μοντέλο του αυτοαναπαραγόμενου πατέρα της Ολύμπιας οικογένειας. Έτσι, ο Δίας γέννησε την Αθηνά, που έπειτα έγινε προστάτιδα της Αθήνας, σημαντικού οχυρού της πατριαρχίας. Δεν είναι τυχαίο, εξάλλου, το ότι οι μύθοι δεν τη συνδέουν με τις μητέρες. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα από την *Ορέστεια* του Αισχύλου, στην οποία στη δίκη του *Ορέστη* η θεά λαμβάνει το μέρος του κι όχι της *Κλυταιμνήστρας*. Φαντάζει λογικό για την Αθηνά, γεννήθηκε από άνδρα, η ίδια δεν είχε μητέρα, δεν ένιωθε την ανάγκη να συμμεριστεί μια γυναίκα και μητέρα.

---

60 Stephens 2015, 235
61 Acosta-Hughes, 2002, 129-130
62 Burkert 2015, 229, 276, 304
63 Borneman 2001, 385,440

Α.7. ΗΡΑ

Α.7.α.Ήρα και Δίας

Το απόσπασμα H48=48Pfeiffer αφορά στην ερωτική ζωή του ζεύγους *Δία-Ήρας*:
ὥς τε Ζεὺς ἐράτιζε τριηκοσίους ἐνιαυτούς·

Η Harder[64] επισημαίνει πως δεν είναι γνωστό το περιεχόμενο του ευρύτερου κειμένου στο οποίο ανήκει, ωστόσο, έχει την αξία του, αν σκεφτούμε πως η ερωτική σχέση των δύο θεών, που είναι αδέλφια και αποτελούν το υπέρτατο θεϊκό ζεύγος, εξυπηρετούσε ιδιαίτερα το βασιλικό ζεύγος των *Θεών Αδελφών, Φιλάδελφου* και *Αρσινόης*, που ήσαν αδέλφια, για την καλλιέργεια κλίματος αποδοχής της αιμομικτικής τους σχέσης από τον ελληνικό πληθυσμό της επικράτειάς τους. (Για το θέμα αυτό γίνεται αναφορά στο σκέλος Γ' της εργασίας.)

Όπως παραδίδει ο Fraser,[65] για την Ήρα τα λατρευτικά σημάδια στην Αλεξάνδρεια είναι περιορισμένα. Τη συναντούμε στον όρκο της πόλης, που δίνουν οι πιστοί στο Δία, την Ήρα και τον Ποσειδώνα, και μαζί με το *Δία Σωτήρα* ως *Ήρα Τελεία.*

Α.7.β.Ήρα και Ηρακλής.

Στο απόσπασμα H55=55Pfeiffer=SH267, το οποίο αποτελεί μέρος της ιστορίας του *Ηρακλή* με το *Μόλορκο*, που με τη σειρά του εντοπίζεται στο *Αίτιο* για τη *Νίκη της Βερενίκης*, παρουσιάζεται η θανάτωση από τον Ηρακλή του λιονταριού της *Νεμέας*, που η Ήρα έστειλε, για να καταστρέψει το Άργος. Παλαιότεροι συγγραφείς, επίσης, αναγνώρισαν την Ήρα ως υπαίτια για τον έλευση του λιονταριού στο Άργος, όπως ο Ησίοδος και ο Επιμενίδης, ενώ ο Όμηρος παραδίδει πως η Ήρα, για να φέρει δυσκολίες στον Ηρακλή, δε δίστασε να φέρει το λιοντάρι στο Άργος, που βρισκόταν υπό την προστασία της, γράφει η Harder.[66]

Αν θελήσουμε να σκιαγραφήσουμε την Ήρα σε σχέση με τη μητρότητα, θα διαπιστώσουμε, σύμφωνα με τον Burkert,[67] πως αυτή δεν αποτελεί χαρακτηριστικό της, παρόλο που ο Αλκαίος την αποκαλεί *πάντων γενέθλα*. Οι πιστοί δεν την επικαλούνται ως «μητέρα», ούτε παριστάνεται εικονιστικά ως μητέρα με παιδί. Ο μόνος σημαντικός θεός που γεννήθηκε από το γάμο της με το Δία είναι ο Άρης, για τον οποίο, όμως, ο πατέρας του δεν τρέφει τα καλύτερα αισθήματα. Η *Ιλιάδα* παρουσιάζει τη θεά ως εριστική, ζηλόφθονη και ανασφαλή απέναντι στις ερωμένες του συζύγου της. Ως μητριά είναι αποτρόπαιη κι ανάλγητη: καταδιώκει το Διόνυσο από τη στιγμή της γέννησής του, εκδικείται τη μητέρα του, *Σεμέλη*, που πλάγιασε με το Δία, και ρίχνει την *Ιώ*, την τροφό του Διόνυσου, μαζί με το γιο της στη θάλασσα.

Ενάντια στον Ηρακλή το μίσος της είναι άσβεστο και οι δολοπλοκίες συνεχείς: τον κατέστησε δούλο του βασιλιά των Μυκηνών, *Ευρυσθέα*, ανέθρεψε το λιοντάρι της *Νεμέας*, για να το αντιμετωπίσει ο Ηρακλής ελπίζοντας στην εξόντωση του τελευταίου, το ίδιο και με τη *Λερναία Ύδρα*. Καταδίωξε μέχρις εσχάτων το γιο του

64 Harder 2012, 2, 378
65 Fraser 1972, 1, 195
66 Harder 2012, 2, 484-485
67 Burkert 2015, 287-288

συζύγου της και τον οδήγησε στην τρέλα, ώστε να σκοτώσει τη γυναίκα και τα παιδιά του στη Θήβα.

Β. Η ΑΓΑΛΜΑΤΟΠΟΙΑ ΤΩΝ ΘΕΩΝ ΣΤΑ *ΑΙΤΙΑ*.

Στα *Αίτιά* του ο Καλλίμαχος δίνει την ευκαιρία να γνωρίσουμε τη μορφή των αγαλμάτων κάποιων θεών σε διάφορες περιοχές και το λόγο που έλαβαν αυτή τη μορφή. Πρόκειται για ένα σύνολο *Αιτίων* τα οποία εξηγούν τη δημιουργία αγαλμάτων θεών με αξιοπαρατήρητα και ασυνήθιστα χαρακτηριστικά. Ενδιαφέρει, δηλαδή, το πώς κατέληξαν τα αγάλματα αυτά να φέρουν τη μορφή που εξετάζεται, καθώς και η ιστορία που υπάρχει πίσω από αυτή.

Η περιγραφή των έργων τέχνης, αναφέρει η Harder,[1] έλκει την απαρχή της από παλαιά και τη συναντούμε ήδη στην *Ιλιάδα* του Ομήρου, στη ραψωδία 18, στην οποία δίνονται τα χαρακτηριστικά της ασπίδας του Αχιλλέα. Και μεταγενέστερα, περιγραφές συναντώνται στον Απολλώνιο Ρόδιο (1.721 κ.εξ.) και στο Θεόκριτο (1.27 κ.εξ.), οι οποίοι καταγράφουν τα χαρακτηριστικά του μανδύα του Ιάσονα κι ενός κυπέλλου αντίστοιχα.

Β.1.α.Απόλλων Δήλιος.

Απόσπασμα H114.4-17=114.4-17 Pfeiffer:

;] "ναί, Δήλιος." "ἦ σύ γεπη[
]ν;" "ναὶ μὰ τὸν αὐτὸν ἐμέ." 5
;]"ναί, χρύσεος." "ἦ καὶ ἀφα[ρής
] ζῶμα μέσον στ[ρέφεται
σκαιῇ μὲν ἕ]χεις χερὶ Κύνθιε, τ[όξον,
τὰς δ' ἐπὶ δεξιτερῇ] σὰς ἰδανὰς Χάριτας;'
]ν ἵν' ἄφρονας ὑβρ[10
ἀ]γαθοῖς ὀρέγω·
]ητοῖσι κολασμο[
ἀργό]τερος·
].εν φίλα χειρὶ δατ[.]σ. αι
]ντες ἕτοιμον ἀεί, 15
]ἵν' ᾖ μετὰ καί τι νοῆσαι
]ἀγαθὸν βασιλεῖ.

Σε αυτό το απόσπασμα, επισημαίνει ο Jackson,[2] πραγματοποιείται μια συνομιλία μεταξύ ενός ανθρώπου και του ιδίου του αγάλματος του Απόλλωνα, κατά την οποία ο άνθρωπος ρωτά το άγαλμα αν είναι ο Δήλιος Απόλλων, αυτό απαντά καταφατικά και ορκίζεται στον ίδιο του τον εαυτό. Στην ερώτηση αν είναι κατασκευασμένο από χρυσό απαντά και πάλι καταφατικά και προσθέτει πως φέρει ζώνη στη μέση του. Ο συνομιλητής του τον ρωτά στη συνέχεια γιατί κρατά το τόξο του στο αριστερό του χέρι και τις *Χάριτες* στο δεξί. Το άγαλμα απαντά πως αυτό συμβαίνει για να προσφέρει βοήθεια πιο γρήγορα στους καλούς με το δεξί χέρι και να επιφέρει τιμωρία στους κακούς πιο αργά με το αριστερό του χέρι, για να υπάρχει η δυνατότητα στο βασιλιά να παρατηρήσει κάτι θετικό.

---

1 Harder 2012, 2, 278
2 Jackson 1996, 43

Για την περιγραφή του αγάλματος ο Pfeiffer[3] προσθέτει πως δεν υπάρχουν σαφείς αποδείξεις για τις ακριβείς διαστάσεις του. Υποθέσεις γίνονται, κάποιες βασιζόμενες στο εξαιρετικά μεγάλο βάρος των τεσσάρων στεμμάτων, που στα μέσα του 3ου αι. π.Χ. αφιέρωσε η βασίλισσα *Στρατονίκη*, για να τοποθετηθούν στο άγαλμα, και τις τρεις *Χάριτες* που κρατούσε. Οι τρεις *Χάριτες* υπολογίζεται πως είχαν ύψος η καθεμία 1,80 μέτρα και ο θεός περί τα 8 μέτρα. Ο ναός στον οποίο τοποθετήθηκε το άγαλμα ήταν, πιθανόν, ο *Πώρινος Ναός*, όπως μαρτυρείται από επιγραφή του 301 π.Χ. Ο ναός αυτός χτίστηκε πριν από το 550 π.Χ. και ήταν κι εκείνος ύψους, όπως εκτιμάται, 8 μέτρων περίπου.

Ως προς τις πληροφορίες για το άγαλμα του Απόλλωνα, συνεχίζει ο Pfeiffer, ο Παυσανίας καταγράφει τους *Αγγελίωνα* και *Τεκταίο*, γλύπτες που ανήκαν στη σχολή «Δαιδαλίδες» στην Κρήτη, ως δημιουργούς του Απόλλωνα στη Δήλο, ο ο οποίος έχει ως χαρακτηριστικό να κρατά τις τρεις *Χάριτες* στο χέρι. Οι δύο αυτοί γλύπτες τοποθετούνται χρονολογικά μεταξύ 650 και 550 π.Χ. Ο Ψευδο-Πλούταρχος, στη συνέχεια, επιδεικνύει ενδιαφέρον για τις τρεις *Χάριτες* που κρατά ο θεός, επισημαίνοντας πως καθεμιά τους κρατά ένα μουσικό όργανο, λύρα, φλάουτο, φλογέρα και υποστηρίζει πως ο Απόλλων είναι ο εφευρέτης πολλών βασικών μουσικών οργάνων και παραθέτει πηγές για την αρχαιότητα αυτής της εικόνας, που λέγεται πως ανάγεται στην εποχή του Ηρακλή. Στη συνέχεια ο Pfeiffer (ό.π.) αναφέρει τον Πλούταρχο, που με τη σειρά του άντλησε στοιχεία από τον Ίστρο (τέλη 3ου αιώνα π.Χ.), ο οποίος βασίστηκε σε ένα βιβλίο του Αθηναίου ιστορικού Αντικλείδη γραμμένο περί τα τέλη του 4ου αιώνα π.Χ.

Ο Jackson[4] υποστηρίζει πως δε μας είναι γνωστό αν ο Καλλίμαχος αξιοποίησε τις πληροφορίες και των δύο, Ίστρου και Αντικλείδη, ή αν ανέτρεξε κατευθείαν στον τελευταίο, και επισημαίνει πως το άγαλμα έχει κατασκευαστεί επί βασιλείας του *Μέροπα*, βασιλιά της Κω, από την εποχή του Ηρακλή. Η ιστορία των Μερόπων παραδίδεται σε μας από τον Υγίνο, που στο έργο του, *Astronomica*, εξηγεί γιατί το άγαλμα του Απόλλωνα θα μπορούσε να έχει παραγγελθεί και τοποθετηθεί από τους *Μέροπες* στη Δήλο, τον τόπο γέννησης των Απόλλωνα και Άρτεμης, ως ένδειξη σεβασμού και εξιλέωσης για την αποτυχία της βασίλισσας να τιμήσει κατά πώς έπρεπε την Άρτεμη και ως ενθύμηση και απόδοση τιμών στο θεό-ιδρυτή της αποικίας τους. Δεν ξενίζει το γεγονός της αφιέρωσης αγάλματος στον Απόλλωνα κι όχι στην Άρτεμη, καθώς ό,τι συνέβαινε στην αδελφή του θεού ήταν σαν να συμβαίνει σε αυτόν τον ίδιο.

Φαντάζει πιθανό, πάντως, πως ο Ίστρος ενδιαφερόταν για την αυθεντική εκδοχή της ιστορίας, όπως καταγράφηκε από τον Αντικλείδη,

---

3 Pfeiffer 1952, 21-23
4 Jackson 1996, 44-46

και πως ο Καλλίμαχος από αυτόν πήρε και προσάρμοσε την ιστορία στο δικό του ποιητικό έργο. Ο ποιητής αφορμήθηκε από τη σύνδεση Κω και Δήλου, που παρείχε η ιστορία του *Μέροπα*, και προχώρησε σε επέκτασή της προσθέτοντας και την Αλεξάνδρεια. Η Κως ήταν η γενέτειρα του *Φιλάδελφου*, όπως αντίστοιχα του Απόλλωνα η Δήλος, και βρέθηκε υπό την επιρροή της Αλεξάνδρειας επί *Φιλάδελφου*. Δε θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε, συνεχίζει ο Jackson (ό.π.), πως το απόσπασμα H114=114Pf αποτελεί προσθήκη ή συμπλήρωμα του *Ύμνου στη Δήλο*, όπου ξεκάθαρα τιμάται ο *Φιλάδελφος* με την ευκαιρία των γενεθλίων και της ανάρρησής του στο θρόνο. Επιπλέον, εκτός των στοιχείων για τα εξωτερικά γνωρίσματα του αγάλματος, ο ποιητής υπαινίσσεται τα χαρακτηριστικά της *Απολλώνιας ηθικής*, που βρίσκουν ανταπόκριση και εξυπηρετούν τους σκοπούς των Πτολεμαίων για αποδοχή τους από το σύνολο του πληθυσμού της επικράτειάς τους. Λεπτομέρειες για την αξιοποίηση του ποιήματος από τους Πτολεμαίους αναφέρονται πιο διεξοδικά στο σκέλος Γ' της εργασίας αυτής.

Κατά τον Pfeiffer,[5] πληροφορία που τοποθετεί τις *Χάριτες* στο αριστερό χέρι του θεού ίσως να οφείλεται σε λάθος του Ψευδο-Πλούταρχου κατά την περιγραφή του ή σε σφάλμα στο πρωτότυπο χειρόγραφο, κι αυτό γίνεται αντιληπτό από το ότι, αν ίσχυε κάτι τέτοιο, δε θα είχε δοθεί το νόημα που αποδόθηκε στη μορφή του αγάλματος από τους Φίλωνα και Μακρόβιο. Ο τελευταίος, στο έργο του *Saturnalia* (περίπου 400 μ.Χ.) κάνει χρήση των γραφομένων του Απολλόδωρου του Αθηναίου, ενός από τους πιο σημαντικούς λόγιους του 2ου αι. π.Χ., που επισημαίνει πως οι *Χάριτες* βρίσκονται στο δεξί χέρι του θεού, ενώ το τόξο με τα βέλη στο αριστερό, διότι επιθυμεί να είναι πιο αργός στο να προκαλεί κακό. Ο Φίλων, στο έργο του *Ὅ ἔστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάιον* στα 39-40 μ.Χ., περιγράφει πώς ο αυτοκράτορας μιμήθηκε με την εμφάνισή του τον Απόλλωνα και αναφέρει μεταξύ άλλων την ίδια πληροφορία με το Μακρόβιο για τις *Χάριτες*. Οι δύο αυτοί συγγραφείς αποτελούν και τους πιο αξιόπιστους μάρτυρες σε σχέση με τους παπύρους. Τέλος, η αρχαιολογική έρευνα έφερε στο φως αττικά νομίσματα της ύστερης ελληνιστικής περιόδου που, μεταξύ άλλων, απεικονίζουν το θεό να κρατά τις *Χάριτες* και το τόξο, φέρνοντας στο νου μας το Δήλιο Απόλλωνα.

Στα νοτιοδυτικά του *Πώρινου Ναού*, συνεχίζει ο Pfeiffer, βρισκόταν ένα οίκημα, ο *οἶκος των Ναξίων*: ήταν μια αίθουσα συμποσίων, μπροστά από την οποία ήταν τοποθετημένο πριν από τα τέλη του 7ου αιώνα π.Χ., ανάμεσα σε άλλα μικρότερα, ένα τεράστιο άγαλμα, ο «Κολοσσός των Ναξίων». Ο λόγος που γίνεται η αναφορά αυτού του αγάλματος σχετίζεται με την ομοιότητά του με το Δήλιο Απόλλωνα, συνεπώς και με την άντληση πληροφοριών για την εικόνα του τελευταίου, που μας ενδιαφέρει. Το άγαλμα, λοιπόν, συνόδευε μια αρχαϊκή επιγραφή που ενημέρωνε σε α' ενικό πρόσωπο πως άγαλμα και βάση είναι φτιαγμένα από την ίδια πέτρα. Μια μεταγενέστερη επιγραφή αναγράφει την αφιέρωση «οι Νάξιοι στον Απόλλωνα».

---

5 Pfeiffer 1952, 21-27, 29-32

Επρόκειτο για άγαλμα γιγαντιαίων διαστάσεων, τέσσερις φορές περίπου μεγαλύτερο από το ανθρώπινο ανάστημα, που κάποια στιγμή σωριάστηκε στο έδαφος, καθώς ο μπρούτζινος φοίνικας που βρισκόταν πλάι του ξεριζώθηκε λόγω των ανέμων κι έπεσε πάνω του. Το άγαλμα έσπασε και ό,τι απέμεινε από αυτό είναι το πάνω μέρος του κορμού του και οι μηροί του. Τμήμα της σφιγμένης του παλάμης με μια οπή σε αυτή βρίσκεται στο Μουσείο της Δήλου, ενώ άλλο κομμάτι με τέσσερα δάχτυλα αριστερού ποδιού βρίσκεται στο Βρετανικό Μουσείο. Ένα στοιχείο, ωστόσο, ξάφνιασε κάποιους, κι αυτό ήταν οι οπές που υπήρχαν στο πίσω και μπροστινό μέρος του κορμού του αγάλματος. Άλλοι υποστήριξαν πως οφείλονται στην επισκευή που του έγινε μετά την πτώση του, κάποιοι θεωρούσαν πως υπήρχαν εκεί για να κουμπώνει η ζώνη του αγάλματος, ίσως μεταλλική, με πλούσιο διάκοσμο.

Ο Furtwängler, ένας από τους μελετητές του αγάλματος, επισημαίνει ο Pfeiffer (ό.π.), έκανε μια σκέψη που μας αφορά: συνδύασε την εμφάνιση του *Κολοσσού των Ναξίων* και του αγάλματος του Απόλλωνα με τη γραπτή λογοτεχνική παράδοση και τη νομισματική. Για τον *Κολοσσό*, λοιπόν, καταλήγει πως τα χέρια του δεν ήταν προσαρμοσμένα αλύγιστα στα πλαϊνά του κορμού αλλά απλωμένα προς τα μπροστά. Η σφιγμένη αριστερή γροθιά με την οπή ίσως να κατασκευάστηκε έτσι, ώστε να κρατά το τόξο. Για το δεξί χέρι, δυστυχώς, δεν υπάρχει κάποιο στοιχείο. Αν και τα κάτω άκρα δε σώθηκαν, από τους μηρούς γίνεται αντιληπτό πως ο θεός στεκόταν σε όρθια θέση, με το αριστερό πόδι να προεξέχει ελαφρώς προς τα εμπρός σε σχέση με το δεξί. Η εικόνα του *Νάξιου Κολοσσού* συμπίπτει ως εδώ με ό,τι παραδίδεται για το λατρευτικό άγαλμα του Απόλλωνα από τα νομίσματα. Κάποια ζώνη δεν είναι ορατή στη μικρογραφική απεικόνιση του αγάλματος στα νομίσματα. Αυτό που γνωρίζουμε, τέλος, για τον *Κολοσσό* είναι πως το υλικό του ήταν το μάρμαρο, με χρονολογία κατασκευής περίπου το 600 π.Χ. Όσο για το Δήλιο Απόλλωνα, θεωρείται πως ήταν φτιαγμένος από ξύλο και χρυσό. Σε μια επιγραφή στη Δήλο, στα 179-8 π.Χ., γίνεται αναφορά σε δύο ράβδους χρυσού που αποκολλήθηκαν από το άγαλμα του Απόλλωνα.

Συγκεντρωτικά για τα χαρακτηριστικά του Δήλιου Απόλλωνα ο Pfeiffer καταλήγει στα εξής:

α. το άγαλμα αυτό του 7ου ή 6ου αιώνα π.Χ. κρατούσε τόξο και τρεις γυναικείες φιγούρες·

β. η αμφίεσή τους συνιστούσε, πιθανόν, μια παραδοσιακή δηλιακή ενδυμασία που δείχνει πως οι τρεις φιγούρες ήταν οι *Χάριτες* κι όχι οι *Μούσες*·

γ. ο Καλλίμαχος είχε την πιο εμπεριστατωμένη γνώση για το ιερό νησί και δε θα προσέθετε δικά του επινενοημένα στοιχεία στο έργο του, που συμβαδίζει νοηματικά με τους Απολλόδωρο, Μακρόβιο και Φίλωνα, όπως και με τον Ψευδο-Πλούταρχο·

δ. ο Απόλλων είναι ο θεός της τοξοβολίας αλλά και της λύρας και πολλών άλλων μουσικών οργάνων·

ε. ως προς τις *Χάριτες*, απολαμβάνουν τη μουσική και τιμώνται ιδιαίτερα στη Δήλο, κάτι που και πάλι δικαιολογεί τη συνοδεία του Απόλλωνα από αυτές κι όχι από τις *Μούσες*·

στ. οι γλύπτες του αγάλματος, *Αγγελίων* και *Τεκταίος*, προφανώς απέδωσαν κυριολεκτικά την εικόνα του θεού να κρατά στο δεξί χέρι τις *Χάριτες* και στο αριστερό το τόξο, χωρίς κάποια αλληγορία· τέτοια ερμηνεία-αλληγορική- δίνει ο

Καλλίμαχος στο σχετικό απόσπασμα των *Αιτίων* του, βάσει της οποίας οι *Χάριτες* συμβολίζουν τη γενναιοδωρία κι ευγένειά του προς τους καλούς ανθρώπους και βρίσκονται στο δεξί χέρι του θεού, ώστε αυτός πιο γρήγορα να δρα ευεργετικά. Αντίθετα, στο πιο αργό χέρι του, το αριστερό, κρατά το τόξο του δείχνοντας πως απρόθυμα θα χρησιμοποιήσει την τιμωρία και εκδίκηση όσων παρανομούν, προκρίνοντας τη μεταμέλεια·

ζ. Εδώ, τέλος, ο θεός παρουσιάζεται απόλυτα διαφοροποιημένος από προγενέστερες εποχές, όπως, π.χ., σε αυτή που απηχεί η *Ιλιάδα,* στην οποία ο θεός παρουσιάζεται εκδικητικός και ανηλεής.

Ένα άλλο θέμα, τέλος, που απασχολεί τους μελετητές του αποσπάσματος H114=114Pf είναι η ταυτότητα του συνομιλητή του αγάλματος. Ο Kassel[6] σημειώνει πως ο Pfeiffer διαφωνεί με όσους ταυτίζουν το συνομιλητή με τον ίδιο τον Καλλίμαχο, επικαλούμενος τη δήλωση του ποιητή (απ.H178=178Pf, στίχοι 27 κ.εξ.) πως δεν έχει ταξιδέψει ποτέ σε ανοιχτή θάλασσα. Από την άλλη, είναι απίθανο το ενδεχόμενο ένας ξένος που έφτασε στη Δήλο να συνομιλεί με το θεό, με το διάλογο να περιέχει ερώτηση με το πλεονάζον περιεχόμενο «είσαι ο Δήλιος;». Περισσότερη βάση δείχνει να έχει η υπόθεση της Herter, υποστηρίζει ο Kassel, ότι ίσως ο ποιητής να έχει μεταφερθεί στον Ελικώνα, όπου συνομιλεί –ποιητική αδεία- με το θεό.

Η Manakidou,[7] από την άλλη, υποστηρίζει πως καμία από τις παραπάνω δύο πιθανότητες για την ταυτότητα του συνομιλητή δεν μπορεί να αποκλειστεί, και τονίζει πως αυτό που είναι σημαντικό, ασχέτως της ταυτότητάς του, είναι τα κοινά χαρακτηριστικά της προσωπικότητάς του με τον ποιητή, κάτι που διαπιστώνεται από το συνολικό έργο του Καλλίμαχου. Έτσι, οι ερωτήσεις που θέτει ο συνομιλητής δείχνουν πως πρόκειται για φιλοπερίεργο και φιλομαθή άνθρωπο, γνώστη κάποιων πληροφοριών, που απλώς αναμένει να επιβεβαιώσει ο θεός. Ο κάθε αναγνώστης που φέρει τα ίδια χαρακτηριστικά με το συνομιλητή του αγάλματος δύναται να ταυτιστεί με αυτόν. Τα στοιχεία αυτά διακρίνουν και τον ποιητή, ο οποίος παράλληλα με τη δημιουργία της λόγιας ποίησής του, προσφέρει και γνώση στον αναγνώστη.

Β.1.β.Άγαλμα Απόλλωνα στα Δίδυμα.

Στο απόσπασμα H113f =114,1-3 Pfeiffer των *Αιτίων*

]κικλ̣[·]·[··]·α̣[
]η πολυγώνιε, χαῖρε [
πα]ιδὸς ἐπὶ προθύροις.

η Harder[8] επισημαίνει πως εμπεριέχεται ένας χαιρετισμός στο άγαλμα του *Μιλήσιου* Απόλλωνα. Ειδικότερα, το επίθετο *πολυγώνιε* υποδεικνύει πως ο θεός αναπαριστάτο με ανεικονική μορφή. Πρόκειται για χαρακτηρισμό που συνήθως αποδιδόταν σε τέτοια αγάλματα, τα οποία είχαν τρεις ή τέσσερις γωνίες. Το επίθετο αυτό μπορεί να θεωρηθεί συνώνυμο του *γυλλός.* Οι Μιλήσιοι είχαν τοποθετήσει ένα τέτοιο άγαλμα

6 Kassel 1983, 9
7 Manakidou 1993, 231-232
8 Harder 2012, 2, 890-891

μπροστά από την αίθουσα του νεαρού *Βράγχου* στο ιερό του Απόλλωνα στα Δίδυμα στην πομπή των *στεφανηφόρων*. Το ιερό του Απόλλωνα στα Δίδυμα ιδρύθηκε, καταγράφει ο Burkert,[9] καθώς πήγε εκεί ο *Βράγχος*, που ήταν πρόγονος των ιερέων του θεού, των *Βραγχιδών*, για να διώξει ένα λοιμό, πραγματοποιώντας τελετή, κατά την οποία κουνούσε κλαδιά δάφνης και ράντιζε τον κόσμο, ενώ παράλληλα έψαλλε έναν ακατάληπτο ύμνο. Ο Απόλλων μαρτυρείται, εξάλλου, και ως θεός εξαγνισμού και ιάσεως.

Πληροφορίες για τη σημασία των *γυλλών* παραδίδει ο Nilsson,[10] τις οποίες αντλεί από τα καταστατικά της μιλησιακής συντεχνίας των αοιδών. Σύμφωνα με αυτά, οι *στεφανηφόροι* έκαναν μια θυσία στον *Απόλλωνα Δελφίνιο* - και σε συνδυασμό με αυτή - και μια πομπή προς το ιερό του θεού στα Δίδυμα. Στη διάρκεια της τελετουργικής διαδικασίας τοποθετούσαν δύο *γυλλούς*, τον έναν μπροστά στην *Πύλη της Εκάτης* και τον άλλο μπροστά στο ιερό του Απόλλωνα. Ο Wilamowitz, συνεχίζει ο Nilsson, διευκρινίζει πως ο *γυλλός* ήταν πέτρα σε σχήμα κύβου. Ενδιαφέρον έχει το ότι η πέτρα αυτή, που είναι ο ίδιος ο θεός, δίδεται ως προσφορά στο θεό. Την κρεμούσαν με κορδέλες και τη ράντιζαν με άκρατο οίνο. Τέλος, δεν παραβλέπεται η αποτροπαϊκή της σημασία, μιας και τοποθετείται και μπροστά στην *Πύλη της Εκάτης*.

Β.2.α.Άγαλμα Αθηνάς στην Τροία.

Το απόσπασμα Η35 = 35 Pfeiffer των *Αιτίων* έχει σχέση με την ιστορία του *Αίαντα Λοκρού*, καταγράφει η Harder.[11] Μετά την άλωση της Τροίας αυτός βίασε την *Κασσάνδρα* στο ιερό της Αθηνάς. Το άγαλμα της Αθηνάς, που έστρεψε το βλέμμα του προς την οροφή τη στιγμή εκείνη, για να εκδικηθεί για την πράξη αυτή, έστειλε καταιγίδα και θαλασσοταραχή, ώστε να πνιγούν οι Έλληνες κατά την επιστροφή τους στην πατρίδα τους. Ο *Αίαντας* έφτασε κολυμπώντας στις *Γυράδες Πέτρες*, όπου καυχήθηκε πως υπερέχει όλων των θεών και ότι σώθηκε χάρη στις δικές του δυνάμεις. Αυτή η στάση του *Αίαντα* προκάλεσε την οργή του Ποσειδώνα, που κατακερμάτισε το βράχο, στον οποίο είχε ανεβεί ο άνδρας, και τον εκσφενδόνισε και πάλι στην ταραγμένη θάλασσα. Πνίγηκε. Η Θέτιδα τον λυπήθηκε κι έθαψε το σώμα του κοντά στη Δήλο. Η Αθηνά συνέχισε να είναι οργισμένη εναντίον του και ανάγκασε τους Λοκρούς για χίλια χρόνια να στέλνουν με κλήρο παρθένες κάθε χρόνο στην Τροία. Όταν οι κοπέλες έφταναν στην Τροία, φονεύονταν από τους Τρώες με λιθοβολισμό. Όσες ξέφευγαν, κρυφά έμπαιναν στο ναό της Αθηνάς και γίνονταν δια βίου ιέρειές της. Τις νεκρές κοπέλες οι Τρώες τις έκαιγαν στο δάσος και τα οστά τους τα πετούσαν από το όρος *Τράρωνα* στη θάλασσα.

Ο Hughes[12] αναφέρει πως, εφόσον συστηματικά οι παρθένες θανατώνονταν από τους Τρώες, πρόκειται για τελετουργικό ανθρωποθυσίας, κάτι που θυμίζει τη μυθική απότιση φόρου τιμής των Αθηναίων στο *Μινώταυρο* της Κνωσού, οι οποίοι έστελναν

---

9 Burkert 2015, 183-184 και 313
10 Nilsson 1906, 168
11 Harder 2012, 1, 176-177 και 2, 287
12 Hughes 1991, 167

αγόρια και κορίτσια, ως εξιλέωση για το θάνατο του γιου του βασιλιά της Κρήτης *Μίνωα, Ανδρόγεω*. Η αποστολή παρθένων, ωστόσο, από τους Λοκρούς στην Τροία δεν είναι μύθος, κάτι που αποδεικνύει επιγραφή με την απόφαση για την αποστολή των παρθένων. Η αποσπασματικότητα, όμως, των στοιχείων έχει προκαλέσει διχογνωμίες ανάμεσα στους μελετητές σχετικά με τις χρονολογίες έναρξης, αναστολής, ανανέωσης και κατάργησης αυτής της διαδικασίας.

Σε σχέση με το άγαλμα της Αθηνάς, που μας αφορά, η Simon[13] αναφέρει πως η κίνηση της κεφαλής του αγάλματος προς τα άνω ακόμα και σήμερα στην Ελλάδα και στην Κάτω Ιταλία ισοδυναμεί με άρνηση συγκατάνευσης και συμπληρώνει ότι το γεγονός πως ένα άγαλμα δύναται να κάνει νεύμα ή να στρέψει το βλέμμα προς τα άνω έχει σχέση με μαγεία και καταδεικνύει τη σχέση του ικετεύοντος με το άγαλμα. Στο σημείο αυτό παραθέτει το παράδειγμα από την *Ιλιάδα* του Ομήρου, στο οποίο η θεά *ἀνάνευε*, δηλαδή δε συγκατένευε στην προσευχή που έκαναν οι Τρωαδίτισσες στην Αθηνά, για να βοηθήσει τους Τρώες (6.311).

Β.2.β. Άγαλμα Αθηνάς στη Σίρι.

Σε συσχέτιση με το παραπάνω απόσπασμα θεωρείται ότι βρίσκεται το απόσπασμα H33 = 33 Pfeiffer, που αποτελείται από το σωζόμενο στίχο:

τετράενον Δαμάσου παῖδα Τελεστορίδην.

Αναφέρεται σε ένα τετράχρονο αγόρι, αγνώστου ταυτότητας. Η Harder[14] παραθέτει κάποια στοιχεία για την πιστοποίηση του προσώπου, όπως τα συγκεντρώνει από αρχαίες πηγές, και κάνει ιδιαίτερη μνεία στη σκέψη του d'Alessio,[15] ο οποίος θεωρεί πως πρόκειται για ένα *Αίτιο* του αγάλματος της Αθηνάς στη Σίρι της Λουκανίας. Σε αυτό η θεά είχε τα μάτια της κλειστά κατά τη σφαγή στην οποία προέβησαν οι Αχαιοί άποικοι στο ιερό της στην πόλη αυτή τον 6ο αιώνα π.Χ. Συσχετίζει το *Δαμάσου* με τον *Δάμασο*, το γιο του *Άμυρι* από τη Σίρι. Ο *Δάμασος*, συνεχίζει ο d'Alessio, συγκαταλεγόταν ανάμεσα στους υποψήφιους μνηστήρες της κόρης του *Κλεισθένη* της Σικυώνας (Ηρόδοτος, 6.127.1) και θα μπορούσε την εποχή αυτή να έχει μικρό παιδί, κάτι που ανταποκρίνεται στην πληροφορία του αποσπάσματος. Επίσης, τα αποσπάσματα 33 και 662 –σε αυτό το τελευταίο γίνεται λόγος για την Αθηνά από τη Θράκη (;) - αποτελούν μέρος του ίδιου *Αιτίου* της Αθηνάς στη Σίρι και σχετίζονται, πιθανώς, με το απόσπασμα H35 = 35 Pfeiffer, στο οποίο η Αθηνά αποστρέφει το βλέμμα της. Η συσχέτισή τους καθίσταται ακόμη πιο ισχυρή, με δεδομένο ότι, κατά την παράδοση, η Σίρις είχε ιδρυθεί από τους Τρώες, οι οποίοι μετέφεραν μαζί τους το άγαλμα της Αθηνάς.

Β.2.γ. Άγαλμα Αθηνάς Λινδίας.

Απόσπασμα H100= 100 Pfeiffer

ὧδε γὰρ ἱδρύοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθήνης
ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἕδος

---

13 Simon 1998, 175-176
14 Harder 2012, 2, 285-286
15 d'Alessio 1996, 2, 413 σημ.100

Η Harder[16] στο σημείο αυτό αναφέρει πως ο Καλλίμαχος επισημαίνει πως στο παρελθόν, αρκετά πιο παλιά (*ὧδε- τότε*), τα αγάλματα των θεών ήσαν ξύλινα ανεικονικά, και προς επίρρωση της άποψής του αναφέρει το άγαλμα της Αθηνάς στη Λίνδο. Το συνδέει, κατά την παράδοση, με τη φυγή του *Δαναού* με τις πενήντα θυγατέρες του από την Αίγυπτο υπό την καθοδήγηση της Αθηνάς, φοβούμενος τους πενήντα γιους του αδελφού του, *Αίγυπτου*. Ο *Δαναός* και οι κόρες του έφτασαν πρώτα στη Λίνδο – αποικία των Αργείων, όπου ίδρυσε το ιερό της *Αθηνάς Λινδίας*. Για το άγαλμα αυτό και την ίδρυση του ιερού στη Λίνδο η Harder ανατρέχει σε αρχαίες πηγές. Καταλήγει πως αυτό που τονίζεται στο στίχο 3 του αποσπάσματος είναι πως τα αγάλματα του παρελθόντος ήταν ανεικονικά, όχι μόνο απλοϊκά φτιαγμένα ή χωρίς στολίδια. Όμως, η φράση *λιτὸν... ἕδος*, για την αποκατάσταση μέρους της οποίας στο χειρόγραφο υπήρχε διχογνωμία –προκρίνονταν και τα *λίθον* ή *λεῖον*- ίσως χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει ανεικονικό άγαλμα όχι όμως απαραίτητα να εκφράσει την απουσία κάποιου είδους σμίλευσης. Επισημαίνει πως ο όρος *λιτὸς* απαντά γενικότερα στο έργο του Καλλίμαχου, όπου χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει, μεταξύ άλλων εννοιών, και τον καλλωπισμό. Θεωρεί, τέλος, πως πιο λογικό είναι να μείνουμε κοντά στην έννοια *λιτὸν*, γιατί είναι περισσότερο συμβατή με την απλότητα που επιδιώκεται να εκφραστεί μέσα από τα κείμενα. Αντίθετα, μεταξύ άλλων, ο d'Alessio[17] προκρίνει τη λέξη *λεῖον* αντί της *λιτὸν*, θεωρώντας πως το υλικό δεν ήταν σμιλεμένο.

Β.2.δ. Άγαλμα Αθηνάς με τραύμα στο μηρό.

Το *Αίτιο* των αποσπασμάτων H190a-c αποτελείται από δύο πάπυρους με συμπίπτον περιεχόμενο και μια παράθεση από το Νίκανδρο, ενημερώνει η Harder, και συνεχίζει λέγοντας πως όλα αυτά συνδέονται με κείμενο του Παυσανία στο απόσπασμα 190c=667Pfeiffer, καθώς και με κάποια απομεινάρια των *Διηγήσεων*, στο απόσπασμα H190b=SSH276a.[18]

Ο Hollis[19] καταγράφει ότι ο Παυσανίας διηγείται (8.28.4-6) πως ο *Τεύθις* ή *Όρνυτος*, Αρκάς πρίγκιπας, με το στρατό του ακολούθησε τον Αγαμέμνονα στην Αυλίδα, για την εκστρατεία κατά της Τροίας. Λόγω της αργοπορίας, όμως, έναρξης της αναχώρησης ο *Τεύθις* διαπληκτίστηκε με τον Αγαμέμνονα κι αποφάσισε να ακυρώσει τη συμμετοχή του και να επιστρέψει με το στράτευμά του στην πατρίδα του. Η Αθηνά τού παρουσιάστηκε ως *Μέλας*, ο γιος του *Ώπος*, και προσπάθησε να τον μεταπείσει, με αποτέλεσμα ο *Τεύθις* να την τραυματίσει στο μηρό. Αφού επέστρεψε ο πρίγκιπας στην πατρίδα του, είδε σε όραμα την τραυματισμένη Αθηνά. Ο ίδιος στη συνέχεια αρρώστησε βαριά, ενώ, παράλληλα, η επικράτειά του περιέπεσε σε σιτοδεία. Για την αντιμετώπιση του προβλήματος που ανέκυψε, ο *Τεύθις* απευθύνθηκε στο μαντείο της Δωδώνης, το οποίο του κατέστησε σαφές πως η θεά

16 Harder 2012, 2, 764-765
17 d'Alessio 1996, 2, 515, σημ.21
18 Harder 2012, 2, 1011
19 Hollis 1982, 118

έπρεπε να εξευμενιστεί. Οι Αρκάδες όφειλαν να κατασκευάσουν ένα άγαλμά της με τραύμα στο μηρό του.

Η Harder[20] σημειώνει πως η αποσπασματικότητα του κειμένου δεν επιτρέπει να προσδιοριστεί με σαφήνεια τι από όλα αυτά εμπεριεχόταν στο *Αίτιο* του Καλλίμαχου, παρά μόνο ότι συμπεριελάμβανε την αναφορά στην απουσία σοδειάς στην Αρκαδία (H190a.1-11=SH 276.1-11):

[ ]ης ἀντὶ γεωτομίης·
[Γλαύ]κωι Λυκίωι, ὅτε σιφλὸς ἐπ̣ε̣ι[
[ἀνθ' ἑκατομβοί]ων ἐννεάβοια λαβεῖν
[σ]μινύην πέλεκυν μετα·[
··]υροφ·[ ]·· δήκτην ἀμφοτέρωι στόμα[τι 5
ὡ]ς ἀντὶ σκαπανῆος ὀροιτύπος ἐργάζη[
τ]ο̣ῖον ἐπεὶ κείνης ὀκριόειν ἔδαφος
γ]αίης· οὔτε βάλοις κεν ἐνὶ σπόρον οὔτ' ἐν[ὶ κλῆμα,
δ]οιὰ Μεθυμναίου δῶρα κυθηγενέος·
ἀ̣γρ[ι]ά̣δας δ' οὐκ ἄλλο σαρωνίδας οὖδας ε̣ν̣ε̣[10
·ωι·φορον Ἀζάνω̣ν δαῖτα παλαιοτάτην·

Επιπλέον, το *Αίτιο* έκανε λόγο και για τη διαμαρτυρία του *Τεύθιδος* προς τους Ατρείδες, καθώς και στην παρέμβαση της Αθηνάς, την οποία ο ποιητής αποκαλεί «παιδί του Δία» (12-15):

τοῦδέ κοτ' Ἀργείοισιν ἐς Αὐλίδα [
κοίρανος· Ἀτρείδαις δ' εἰς ἔριν ἀντι·[
ἤγειρεν μέγα νεῖκος, ὃ καὶ πα[
εἰς ἑόν, ἀλλ' ἔστη<ς>, παῖ Διὸς ἐμ·[15

Οι στίχοι 13-14 θυμίζουν από την *Ιλιάδα* του Ομήρου τη φιλονικία των Αχιλλέα και Αγαμέμνονα και την παρέμβαση της Αθηνάς, ώστε να αποτραπεί η επίθεση του ήρωα προς τον Αγαμέμνονα (1.194 κ.εξ.).

Στο απόσπασμα H190c=667 Pf. ο σχολιαστής επισημαίνει πως η τελετουργία για την Αθηνά με το τραύμα στο μηρό πιθανόν να μη συνεχιζόταν στην εποχή του Καλλίμαχου, σύμφωνα με τον ίδιο τον ποιητή. Αυτή η πληροφορία, όμως, έρχεται σε αντίθεση με τη μαρτυρία του Παυσανία, που ισχυρίζεται πως είδε ο ίδιος το άγαλμα με τον τυλιγμένο με μοβ επίδεσμο μηρό του. Η μαρτυρία του Παυσανία ίσως δείχνει, τέλος, πως μεταγενέστερα η συγκεκριμένη λατρεία πιθανόν επανήλθε.

Ως προς την αδυναμία καρποφορίας του εδάφους της αρκαδικής γης (H190a,1-11= SH 276.1-11), το φαινόμενο παρουσιάζεται ως μόνιμη κατάσταση, λόγω της σύστασης του εδάφους. Συνεπώς, δε συνάγεται ευκρινώς το συμπέρασμα για το πώς το γεγονός αυτό συνδέεται με την προσωρινή αδυναμία της γης να καρποφορήσει (απόσπασμα H190c=667Pf). Για το θέμα αυτό ο Hollis[21] έχει την άποψη πως η άγονη γη ήταν συνέπεια της τιμωρίας του *Τεύθιδος*. Ο Καλλίμαχος, όμως, σύμφωνα με το σχολιαστή στον Παυσανία (8.28.6), δήλωσε πως η τελετή για την Αθηνά με το τραύμα στο μηρό είχε ήδη παύσει στην εποχή του. Πιθανόν η παύση αυτή να παρουσιάζεται από τον ποιητή ως η αιτία της απουσίας γονιμότητας της γης.

---

20 Harder 2012, 2, 1011-1012
21 Hollis 1982, 120

Β.3.α Άγαλμα Άρτεμης Λευκαδίας.

Με βάση τη *Διήγηση* για τα αποσπάσματα H31c-g=31b-e Pfeiffer, ο Hollis[22] παραθέτει την ιστορία πίσω από το ξόανο της Άρτεμης στη Λευκάδα: οι Ηπειρώτες επέδραμαν στο νησί και εισέβαλαν στο ιερό της Άρτεμης. Σε αυτό υπήρχε το άγαλμα της θεάς που έφερε χρυσό στεφάνι στο κεφάλι της. Με περιπαιχτική διάθεση οι εισβολείς αφαίρεσαν το στεφάνι από τη θεά και της τοποθέτησαν ένα γουδί, μέσα στο οποίο είχαν πρωτύτερα χτυπήσει και αλέσει σκόρδο. Οι Λευκάδιοι την επόμενη ημέρα τοποθέτησαν ένα καινούργιο στεφάνι στο κεφάλι της θεάς, το οποίο, όμως, βρήκαν πεσμένο. Στη συνέχεια, κάρφωσαν το στεφάνι στο ξόανο, όμως, και πάλι αυτό έπεσε. Τρεις φορές, έπειτα, το επανατοποθέτησαν στο κεφάλι του αγάλματος, αλλά και πάλι το στεφάνι δεν έμεινε στη θέση του. Οι Λευκάδιοι αποφάσισαν να απευθυνθούν στον Απόλλωνα, για να λάβουν χρησμό. Στο στίχο 6 του αποσπάσματος H31c=31bPfeiffer

[
[ ]·[
ἠοῖος πρὸ ποδῶν[
ἥματ' ἐπεὶ τρίᾳ τοῦτο[
ἤλυθον· ὠπόλλω[ν 5
εὕαδε τῇ κούρῃ [
ερ·[
[

ο Απόλλων εξηγεί πως η θεά πιθανόν δεν επιθυμεί να φορά άλλο στεφάνι εκτός του αρχικού. Μπορεί, μάλιστα, να προτιμά το γουδί.

Ο Αριστοτέλης, επίσης, μέσω του έργου *exerpta politiarum* του Ηρακλείδη του Λέμβου (45.28 Dilts), επισημαίνει ο Huxley,[23] δίνει μια παρεμφερή εκδοχή της ιστορίας, στην οποία Μολοσσοί ήσαν αυτοί που αφαίρεσαν το στεφάνι από τη θεά, που λατρευόταν από τους Κεφαλληνίους στην Κεφαλληνία ή σε κάποια άλλη τοποθεσία, όπου οι Κεφαλλήνιοι τιμούσαν τη θεά. Η Άρτεμη, που αναφέρει ο Αριστοτέλης, πιθανόν να είναι η Άρτεμη *Λαφρία*, επίθετο που συχνά αποδιδόταν στη θεά στη βορειοδυτική Ελλάδα. Η θεά *Λαφρία* στην Κεφαλληνία ταυτιζόταν με τη *Βριτομάρτιδα*. Αργότερα ταυτίστηκε με την Άρτεμη. Και ο Αριστοτέλης, τέλος, εξηγεί, όπως και ο Καλλίμαχος, πως η θεά δεν επιθυμεί να φορά το υποκατάστατο του αυθεντικού στεφάνου και φέρει το γουδί, διότι αυτό της τοποθέτησαν στο πλαίσιο αστεϊσμών οι εισβολείς του ιερού της.

Ο Hollis[24] προέβη στη σύγκριση του μύθου της *Άρτεμης Λευκαδίας* με αυτόν του *Τεύθιδος*, που σχετίζεται με την Αθηνά, και διαπίστωσε πως διακρίνονται από κάποιες ομοιότητες:

α. και στις δύο περιπτώσεις έχουμε αγάλματα παρθένων θεαινών, οι οποίες φέρουν ασυνήθιστο και ταπεινωτικό χαρακτηριστικό, γουδί στο κεφάλι η Άρτεμη και επίδεσμο στο μηρό η Αθηνά.

---

22 Hollis 1982, 118-119
23 Huxley 1972, 310-311
24 Hollis 1982, 119

β. η κατάσταση των αγαλμάτων απαιτεί εξήγηση, την οποία καλούνται να δώσουν τα σχετικά *Αίτια*.
γ. οι θεές θεωρήθηκαν ασθενείς και για την αντιμετώπιση της κατάστασης κρίθηκε απαραίτητη η χρησμοδότηση του Απόλλωνα.
δ. ο Απόλλων αποκάλυψε πως, όλως παραδόξως, οι θεές δεν επιθυμούν να ξεχαστεί η ταπείνωση που υπέστησαν, αντιθέτως, θέλησή τους είναι το νέο, εξευτελιστικό χαρακτηριστικό τους να αποτελεί μέρος της λατρείας τους.

Β.3.β. Άγαλμα Άρτεμης απαγχομένης.

Και σε αυτό το απόσπασμα - H187=187 Pfeiffer – γίνεται λόγος για απεικόνιση θεάς – της Άρτεμης - με ιδιαίτερα και αποκλίνοντα χαρακτηριστικά από τα συνηθισμένα.

Σε αυτό, αναφέρει η Harder, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς μαρτυρεί ότι για το μύθο της *Άρτεμης απαγχομένης* έχει γράψει ο Καλλίμαχος στα *Αίτιά* του.[25]

Η King[26] καταγράφει πως ο Παυσανίας (8.23.6-7) παραθέτει την ιστορία για την προέλευση του επιθέτου «απαγχομένη», που αποδόθηκε στην Άρτεμη, στην πόλη *Καφυές* της Αρκαδίας. Στη διάρκεια του παιχνιδιού τους κάποια παιδιά έδεσαν με σχοινί το είδωλο της θεάς και με παιγνιώδη διάθεση έλεγαν πως η Άρτεμη στραγγαλίστηκε. Για αυτή την ανόσια, όπως την έκριναν οι μεγαλύτεροι, πράξη τους, τα παιδιά αυτά θανατώθηκαν με λιθοβολισμό. Στη συνέχεια, οι γυναίκες των Καφυών γεννούσαν μωρά θνησιγενή, καθώς οι ίδιες νόσησαν από μια αρρώστια. Οι κάτοικοι απευθύνθηκαν στον Απόλλωνα, για να τον συμβουλευτούν, και η ιέρειά του απάντησε πως, για να εξιλεωθούν για το ανόσιο σφάλμα τους να θανατώσουν τα παιδιά, πρέπει να προχωρήσουν στην ταφή τους και στην πραγματοποίηση θυσιών ετησίως προς τιμήν τους. Έκτοτε, η Άρτεμη φέρει το χαρακτηρισμό «απαγχομένη».

Μπορούμε να διακρίνουμε σε αυτή την ιστορία το σύνηθες μοτίβο για τους μύθους με την Άρτεμη, βάσει του οποίου λαμβάνει χώρα μια εσφαλμένη πράξη, οι ένοχοι τιμωρούνται με ασθένεια κι επέρχεται η ισορροπία με τη χρησμοδότηση του Απόλλωνα.

Οι μελετητές θεωρούν πως ο όρος «απαγχομένη» προκύπτει από την τακτική των πιστών να κρεμούν είδωλα των θεών της βλάστησης από τα δένδρα. Ο Nilsson[27] επισημαίνει πως και η Άρτεμη στις Καφυές συνδεόταν με τη δενδρολατρεία. Παλαιότερα ονομαζόταν *Κονδυλεάτις*, από την αρχαία τοποθεσία *Κονδυλέα*· εκεί υπήρχε άλσος και ναός της θεάς και σε αυτό το σημείο έλαβε χώρα το περιστατικό με τα παιδιά. Οι άνθρωποι στα τελετουργικά βλάστησης κρεμούσαν κούκλες και άλλα αντικείμενα στα δέντρα και τα κουνούσαν. Και για άλλες θεές που συνδέονταν με τη βλάστηση παραδίδεται η ίδια πρακτική να κρεμούν το είδωλό τους στα δένδρα: για την *Ελένη Δενδρίτιδα* αλλά και για την *Αριάδνη*.

---

25 Harder 2012, 2, 1008
26 King 1983, 118
27 Nilsson 1955, 487

Με βάση το σκεπτικό αυτό δεν είναι λάθος, διαπιστώνει η King,[28] κατά μία άλλη εκδοχή, να υποστηρίξουμε πως τα παιδιά ορθώς έδωσαν στη θεά αυτό το χαρακτηρισμό και αποκάλυψαν μέσα από το αθώο τους παιχνίδι την αλήθεια. Σε αυτή την περίπτωση, η τιμωρία των κατοίκων δεν ήταν η ασθένεια που έπληξε τις γυναίκες αλλά η διακοπή της διαδικασίας αναπαραγωγής. Η Άρτεμη, λοιπόν, που σχετίζεται με τη γέννηση των παιδιών, αποφάσισε να επιφέρει τιμωρία, γιατί της αφαίρεσαν τον τίτλο της, αυτόν της *Απαγχομένης*.

Για τους αρχαίους Έλληνες, συνεχίζει η King, ο όρος αυτός ήταν ταυτόσημος της μη πρόκλησης αιματοχυσίας. Μια φυσιολογική θυσία προϋπέθετε αίμα ως μέσο επικοινωνίας ανθρώπων και θεών. Στο θάνατο, όμως, των ανθρώπων ο απαγχονισμός ήταν κάτι που προκαλούσε, μεν, αποτροπιασμό, όμως απέτρεπε την αιματοχυσία, και στην περίπτωση –ειδικά- του βιασμού και της απώλειας της παρθενίας από αυτόν, η αυτοκτονία της βιασθείσης με απαγχονισμό κρινόταν η κατάλληλη. Ο απαγχονισμός της κοπέλας ήταν ο τρόπος για να αποφύγει το βιασμό, αν και συχνά προέβαινε σε αυτή την πράξη μετά το βιασμό της. Στο έργο του, *Περί Παρθενίων,* ο Ιπποκράτης αναφέρει, επίσης, πως οι κοπέλες που φοβούνται την έμμηνο ρύση και την απώλεια της παρθενίας τους, προτιμούν τον αναίμακτο θάνατο.

Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (4.180), υπήρχε μια γιορτή στη Λιβύη για την Αθηνά, κατά την οποία όμορφες νεαρές παρθένες με πολεμική περιβολή μάχονταν μεταξύ τους με πέτρες και ξύλα. Όσες σκοτώνονταν, τις αποκαλούσαν *ψευδοπαρθένους*. Τις κοπέλες που έβγαιναν αλώβητες από τη μάχη, τις ονόμαζαν αληθινές *παρθένους*. Κι αυτό, γιατί μία αληθινή *παρθένος* δεν αιμορραγεί, κατά μίμηση της αιωνίου *παρθένου*, της Άρτεμης. Για αυτό και ο απαγχονισμός και ο θάνατος που προκαλείται από αυτόν αποτελούν σημεία ταύτισης με την *Απαγχομένη* θεά, η οποία δεν αιμορραγεί, προκαλεί, ωστόσο την αιμορραγία στα όντα.

Με αυτή τη διπλή ιδιότητα παρουσιάζεται η Άρτεμη στην ιστορία που παραδίδει ο Παυσανίας. Οι γυναίκες των Καφυών φαίνεται πως αποδέχονται μόνο την ιδιότητά της να προκαλεί αιμορραγία, ενώ απορρίπτουν το γεγονός πως εκείνη δεν αιμορραγεί, με την άρνησή τους να δεχτούν τον όρο *Απαγχομένη* για εκείνη. Έτσι, τη συγκαταλέγουν μόνο στην ομάδα των *γυναικών*, στην οποία ανήκουν και οι ίδιες. Τα παιδιά, από την άλλη, αποκαλώντας τη θεά *Απαγχομένη*, αναγνωρίζουν την ιδιότητα της παρθενίας της, δηλαδή την αλήθεια.

Β.3.γ. Άγαλμα Άρτεμης Ηγεμόνης στην Αμβρακία (με μια λέαινα).

Αποσπάσματα H62a-c.

Στη *Διήγηση* του αποσπάσματος H62b (novum) γίνεται λόγος, αναφέρει η Harder,[29] για την ιστορία του Ηπειρώτη τύραννου της Αμβρακίας, *Φάλαικου*, τον οποίο καταξέσκισε μια λέαινα, όταν αυτός πήρε στα χέρια του το μωρό της. Οι

28 King 1983, 118-120
29 Harder 2012, 2, 499

Gallazzi και Lehnus ταυτοποίησαν την ιστορία αυτή με το παραπάνω απόσπασμα, επιβεβαιώνοντας πως απαντάται στο 3ο βιβλίο των *Αιτίων* του Καλλίμαχου.

Καταγράφουν, λοιπόν, οι Gallazzi-Lehnus[30] πως ο Αντονίνος Λιμπεράλις συμπεριλαμβάνει την ιστορία αυτή στο έργο του, *Μεταμορφώσεων Συναγωγή*, (4.5) και επισημαίνει πως, μετά το βίαιο θάνατο του τυράννου από τη λέαινα, οι Αμβρακιώτες, ευγνώμονες που επανέκτησαν την ελευθερία τους, ζήτησαν να εξευμενίσουν την *Άρτεμη Ηγεμόνη* και της αφιέρωσαν ένα χάλκινο σύμπλεγμα, που την απεικόνιζε με μια λέαινα. Τα υπάρχοντα στοιχεία δε βοηθούν, ώστε να καθορίσουμε χρονικά με ακρίβεια την τυραννία του *Φάλαικου*. Την ιστορία πιθανότατα ο Αντονίνος Λιμπεράλις να άντλησε από τον Αθανάδα, που έγραψε την ιστορία της Αμβρακίας (FGrH 303 F1) στον 3ο αιώνα π.Χ. Η Αμβρακία, πόλη της δυτικής Ηπείρου, ήταν αποικία των Κορινθίων και παρουσίασε ανάπτυξη επί ηγεμονίας *Πύρρου*. Ο Αθανάδας δεν το καταγράφει, ωστόσο η τελευταία από τους *Αιακίδες*, η δισέγγονη του *Πύρρου* και κόρη του *Πύρρου* του *Νεώτερου*, *Δηιδάμεια ΙΙ*, κατέφυγε στο βωμό της *Άρτεμης Ηγεμόνης* και θανατώθηκε από έναν αρχηγό συμμορίας, κάποιον *Μίλωνα*.

Ο ναός της *Άρτεμης Ηγεμόνης*, στον οποίο ήταν τοποθετημένο το άγαλμα, βρισκόταν στην ακρόπολη της Αμβρακίας, σε σημείο που υπήρχε πρόσβαση στο δάσος, όπου λογικά κυνηγούσε ο *Φάλαικος* και περιδιάβαινε στο χώρο η Άρτεμη και το λιοντάρι.

Η παρουσία, πάντως, του λιονταριού στην ελληνική μυθολογία και τέχνη δεν είναι κάτι τυχαίο και πρωτόγνωρο, συνεχίζουν οι Gallazzi-Lehnus (ό.π.). Ο Παυσανίας αναφέρει (1.41.3) πως στα Μέγαρα ο *Αλκάθοος* έχτισε το ναό των Άρτεμης και Απόλλωνα, αφού πρώτα σκότωσε το κιθαιρώνειο λιοντάρι, και αλλού γράφει πως πέτρινο λιοντάρι βρίσκεται στην είσοδο ναού της *Άρτεμης Ευκλείας* στη Θήβα (9.17.2). Λιοντάρι ακολουθεί την Άρτεμη στην αγορά της Θήβας αλλά και στην πομπή στις *Φαρμακεύτριες* του Θεόκριτου (67-8). Τα λιοντάρια συντροφεύουν τη θεά και σε αγγεία, κοσμήματα και μεταλλικές πλάκες διαφόρων εποχών.

Είναι άγνωστη η τύχη του μπρούτζινου συμπλέγματος. Υπάρχει, όμως, μια υπόθεση, όχι αβάσιμη, πως το άγαλμα αυτό μεταφέρθηκε στη Ρώμη στο θρίαμβο του *Φούλβιο Νομπιλιόρε*, όταν επέστρεψε από τον πόλεμο στην Αμβρακία.

Β.4.α.Άγαλμα Ήρας στη Σάμο (ανεικονικό ξύλινο).

Αποσπάσματα H100=100 Pfeiffer, H100a= *Διήγ*.IV 22-9 (1, 105 Pfeiffer).

Απόσπασμα H100=100 Pfeiffer:

οὔπω Σκέλμιον ἔργον ἐύξοον, ἀλλ' ἐπὶ τεθμόν
δηναιὸν γλυφάνων ἄξοος ἦσθα σανίς·
ὧδε γὰρ ἱδρύοντο θεοὺς τότε· καὶ γὰρ Ἀθήνης
ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἕδος

30 Gallazzi - Lehnus 2001, 8-10

Όπως παραθέτει η Harder, [31] εδώ γίνεται λόγος για το ξύλινο άγαλμα της Ήρας στη *Σάμο*, που κατασκευάστηκε επί βασιλείας *Πρόκλου*. Το υλικό του, ξύλο, το είχαν φέρει παλαιότερα, ακατέργαστο από το *Άργος*, μιας και η γλυπτική δεν ήταν τότε ιδιαίτερα ανεπτυγμένη. Το απόσπασμα αυτό των *Αιτίων* ήταν μάλλον μέρος μιας ευρύτερης περιγραφής αυτού του ξύλινου αγάλματος της Ήρας.

Εκτός από τη *Διήγηση* που σχετίζεται με το απόσπασμα, η οποία είναι ελλειμματική ως προς το νόημα και όχι ιδιαίτερα διαφωτιστική, συμπληρωματική γνώση μπορεί να αντληθεί από τους Κλήμη Αλεξανδρέα, Παυσανία, Ευσέβιο και Μηνόδοτο Σάμιο.

Το απόσπασμα αυτό, συνεχίζει η Harder, παρουσιάζει κάποιον να απευθύνεται στο άγαλμα και τα ελλιπή στοιχεία δεν επιτρέπουν ασφαλέστερα συμπεράσματα. Αντιληπτό γίνεται, πάντως, ότι ο συνομιλητής αναφέρεται σε διαφορετικά στάδια της ύπαρξης του αγάλματος, από το πρωταρχικό και σχεδόν πλήρως ακατέργαστης – ανεικονικής- μορφής, έως το μεταγενέστερο, κατά το οποίο φτιάχτηκε το ξύλινο ξόανο της θεάς.

Τα παραπάνω στοιχεία ενισχύονται από την άποψη του Burkert[32] ότι το άγαλμα της Ήρας ήταν ένα ξόανο του 8ου αιώνα π.Χ. πιθανότατα, αλλά ότι έχει προηγηθεί και πρωιμότερη φάση ύπαρξης του αγάλματος αυτού, που ήταν απλώς μια σανίδα, που αναπαριστούσε, ωστόσο, τη θεά.

Και η Manakidou[33] επισημαίνει πως πρόκειται για δύο διαφορετικές καταστάσεις –ανεπεξέργαστη και επεξεργασμένη- του ίδιου αγάλματος, που αποδίδεται στη θεά Ήρα. Το άγαλμα αυτό είχαν φέρει οι *Αργοναύτες* από το Άργος στη Σάμο. Οι δύο καταστάσεις του αγάλματος παρουσιάζονται στο απόσπασμα αντιθετικά με τις φράσεις *ἔργον ἐύξοον* (1), *ἄξοος σανίς* (2) και *λιτὸν ἕδος* (4), και δίνονται με τρόπο πρωθύστερο ως προς τη χρονική ακολουθία. Επιπλέον, οι λέξεις *σανίς* και *γλυφάνων* μαρτυρούν το ξύλινο υλικό των πολύ παλαιών λατρευτικών αγαλμάτων. Ο Καλλίμαχος ενδιαφέρεται να βρει στοιχεία για το θρησκευτικό παρελθόν και στα πλαίσια αυτά παραθέτει το παράδειγμα του αγάλματος της Αθηνάς στη Λίνδο:

ἐν Λίνδῳ Δαναὸς λιτὸν ἔθηκεν ἕδος (4).

Ως προς τη δεύτερη, επεξεργασμένη κατάσταση του αγάλματος, ο ποιητής αποκαλύπτει το όνομα του δημιουργού με τη φράση *Σκέλμιον ἔργον* (1), στοιχείο που διαφοροποιεί το έργο από την πρώτη φάση ύπαρξής του, στην οποία δε γίνεται αναφορά στον καλλιτέχνη. Το όνομα του δημιουργού, *Σκέλμις* > *Σκέλμιον*, παραπέμπει στο εργαλείο «σκάλμη», λέξη ξενικής προέλευσης συνώνυμη με τη λέξη «σμίλη». Συχνά απαντάται το όνομα του καλλιτέχνη *Σμῖλις*, που θυμίζει, βέβαια, τη σμίλη. Μόνο εδώ ο ποιητής, για μία και μόνη φορά κάνει χρήση του *Σκέλμις* αντί του *Σμίλις* , επιδιώκοντας, ίσως, να διορθώσει την παράδοση με μια πιο λόγια αναφορά.

---

31 Harder 2012, 2, 759-761
32 Burkert 2015, 203
33 Manakidou 1993, 223-225

Ο Burkert[34] διαπιστώνει πως τα ρωμαϊκά νομίσματα μπορούν να δώσουν μια ιδέα για τα χαρακτηριστικά της δεύτερης φάσης του αγάλματος της Ήρας. Παριστάνεται όρθια, οι βραχίονές της είναι άκαμπτοι, διπλωμένοι προς τα εμπρός και φέρει στο κεφάλι ψηλό *πόλο* με κερατοειδές στολίδι. Φορά περιδέραιο με χαρακτηριστικά δυσδιάκριτα, ίσως αποτελούμενο από τρεις ή τέσσερις σειρές χάντρες. Ταινίες κρέμονται από τα χέρια της.

Από τις πηγές που πληροφορούν για το λατρευτικό άγαλμα της Ήρας, συνεχίζει ο Burkert, ενδιαφέρον παρουσιάζει η ιστορία που παραθέτει ο Μηνόδοτος, σύμφωνα με την οποία κάποτε, ένα βράδυ, είχε κλαπεί το άγαλμα από το ναό του από Κάρες πειρατές. Αυτοί, δεν κατέστη δυνατό να αποπλεύσουν, όσο είχαν το άγαλμα στο πλοίο τους, κι έτσι, το άφησαν στην ακτή μαζί με τροφή, σαν να επρόκειτο να τραφεί η θεά. Την επόμενη μέρα οι Σάμιοι τρόμαξαν με την εξαφάνιση του αγάλματος. Άρχισαν να το αναζητούν παντού και τελικά το ανακάλυψαν να παίρνει το πρωινό του στην ακτή. Οι Σάμιοι σκέφτηκαν πως ίσως έφυγε μόνη της η θεά από το ναό και, για να μην ξανασυμβεί, τη μετέφεραν πίσω και την έδεσαν σε ένα θάμνο *λύγου*, τυλίγοντας κλαδιά γύρω της. Στη συνέχεια ήρθε η ιέρειά της, καθάρισε το άγαλμα και το τοποθέτησε και πάλι στο ναό.

Πρόκειται, προφανώς, για την περιγραφή μιας τελετουργίας, η οποία περιλαμβάνει τις ακόλουθες φάσεις: μεταφορά του αγάλματος εκτός του ναού τη νύχτα, «ανακάλυψη» του την επόμενη ημέρα στην παραλία και μεταφορά του στη *λύγο* και επανατοποθέτησή του στο ναό του. Οι άνθρωποι που συμμετέχουν στην τελετουργία είναι τριών κατηγοριών, επίσης: οι πειρατές, οι Σάμιοι και η ιέρεια. Η αρχαιολογική έρευνα επιβεβαιώνει την ύπαρξη του *Ηραίου* στο νησί κοντά στην ακτή, ενώ η *λύγος* βρέθηκε πολύ κοντά στο ναό κατά την ανασκαφή. Επιπλέον, οι γραπτές πηγές αναφέρουν πως οι κάτοικοι της Σάμου τελούσαν σε αυτό το σημείο τις γιορτές τους, φορώντας τα λύγινα στεφάνια τους, ξαπλώνοντας σε στρώματα από κλαδιά λυγαριάς και τρώγοντας το κρέας των θυσιασθέντων στο βωμό ζώων.

Β.4.β.Άγαλμα Ήρας στη Σάμο με λεοντή και κλήμα.

Αποσπάσματα Η101-101b.

Απόσπασμα Η101=101Pfeiffer:

Ἥρῃ τῇ Σαμίῃ περὶ μὲν τρίχας ἄμπελος ἕρπει

Στο απόσπασμα αυτό, παραθέτει η Manakidou,[35] γίνεται παρουσίαση ενός αγάλματος της Ήρας στη Σάμο. Το κεφάλι της είναι στολισμένο με κλήματα αμπέλου. Αυτό είναι το μόνο στοιχείο που μας γίνεται γνωστό από αυτόν το μοναδικό στίχο του αποσπάσματος. Από τη σχετική με αυτό *Διήγηση*, όμως, λαμβάνουμε την πληροφορία πως στα πόδια του αγάλματος υπήρχε και μια λεοντή. Κλήμα και λεοντή, λοιπόν, μαρτυρούν πως η θεά έφερε τη λεία των δύο νόθων γιων του Δία, του Διόνυσου και του Ηρακλή αντίστοιχα. Είναι πιθανόν το άγαλμα αυτό να στολιζόταν

34 Burkert 1997, 202-204
35 Manakidou 1993, 225

για την τελετή του *ἱεροῦ γάμου* στη Σάμο. Δεν είναι ξεκάθαρο αν τα αποσπάσματα H100=100 Pf. και H101=101Pf. αναφέρονται στο ίδιο άγαλμα.

Στο απόσπασμα H101b=1,p.106Pf ο Τερτυλλιανός συγκρίνει το άγαλμα αυτό με ένα παρόμοιο στο *Άργος*, του οποίου τα χαρακτηριστικά προτρέπουν σε ερμηνεία περιφρόνησης της θεάς προς τους άθλους των δύο θετών της γιων. Αυτή η ερμηνεία συνάδει με τη μυθολογική παράδοση, υποστηρίζει η Harder,[36] καθώς από τα πολλά νόθα παιδιά του Δία, αυτά που ενοχλούσαν και προβλημάτιζαν περισσότερο την Ήρα, ήσαν ο Διόνυσος και ο Ηρακλής. Η *Ιλιάδα* (19.95 κ.εξ.) εμπεριέχει την ιστορία της παρέμβασης της θεάς, όταν γεννήθηκε ο Ηρακλής, στο να εξαρτάται ο ήρωας από τον *Ευρυσθέα*. Στο ενεργητικό της καταγράφονται, επίσης, η προσπάθειά της να αφανίσει τη *Σεμέλη* και το Διόνυσο (Ευρ. *Βάκχαι*, 6 κ.εξ. και 88 κ.εξ.). Γενικότερα, παρουσιάζεται ως η θεά που δεν μπορεί να συγκρατήσει το θυμό και τη ζήλεια της για τις ερωτικές περιπέτειες του Δία και επιζητά εκδίκηση, πχ. καταδιώκοντας την ετοιμόγεννη *Λητώ* (Καλλ.*Ύμν.4*.55 κ.εξ.).

Βέβαια, μπορούμε να σκεφτούμε και το ενδεχόμενο να γίνεται χρήση του κλήματος και της λεοντής, ώστε να δημιουργηθεί συνειρμός για την καταγωγή των προγόνων των Πτολεμαίων από τους Διόνυσο και Ηρακλή, με ό,τι κι αν αυτό σήμαινε, όπως εξετάζεται στο σκέλος Γ' της εργασίας αυτής.

Υπάρχει και άλλη εκδοχή ερμηνείας και σημειολογίας των χαρακτηριστικών αυτού του αγάλματος, όπως συνάγεται από σαμιακό νόμισμα του 600 π.Χ. περίπου. Σε αυτό, το άγαλμα της Ήρας στέκει πλάι σε κληματαριά και από την άλλη του πλευρά υπάρχει μια λεοντή. Η εικόνα εδώ μπορεί να ερμηνευτεί διαφορετικά σε σχέση με τα προηγούμενα, να αποτελεί, δηλαδή, ένδειξη ότι η Ήρα μοιράζεται τη λατρεία στο *Ηραίο* με τον Ηρακλή, ή ότι τα χαρακτηριστικά αυτά είναι αποκλειστικά δικά της, χωρίς περαιτέρω αντιστοίχιση και ερμηνεία. Ο Murr,[37] πάντως, υποστηρίζει πως, μιας και η Ήρα ήταν θεότητα της φύσης (όπως και η *Κυβέλη*), η παρουσία του κλήματος πλάι της δεν πρέπει να προκαλεί κάποια κατάπληξη.

Β.5.Αγάλματα Χαρίτων.

Αποσπάσματα H7=7,1-18 Pfeiffer+SH 249A verso, H7b=Σ marg.dext.7Pfeiffer.

Στο απόσπασμα H7=7,1-18 Pfeiffer+SH 249A verso

]υ̣λ̣[
]ναι
]κατε κόλλη̣·
]ε̣γαλα̣ι̣[ ]
]νησ·[ ] 5
]ε̣οσ·[ ]
]·ο·[ ]·λ̣ασσαι
]τατελ̣ε̣[·····]ου
]ες ἀνείμον[εσ] ὡς ἀπὸ κ̣ό̣λ̣π̣ο̣υ̣
μητρὸς Ἐλειθυίης ἤλθετε βουλομένης, 10

36Harder 2012, 2, 767-768
37 Murr 1890, 140

ἐν δὲ Πάρῳ κάλλη τε καὶ αἰόλα βεύδε' ἔχουσαι
·····ἀπ' ὀστλίγγων δ' αἰὲν ἄλειφα ῥέει,
ἔλλατε νῦν, ἐλέγοισι δ' ἐνιψήσασθε λιπώσας
χεῖρας ἐμοῖς, ἵνα μοι πουλὺ μένωσιν ἔτος.
··]νεπὲ·[··]·[ ]υροσ·σφ[····]ιδι·λει[15
···]χέωνο·χόυ··[ ]·σατα[·····]ς·
···]··[·]·ωμο···[ ]εγαρα[
ε··· κεινεπυκ . . . . .

ο Καλλίμαχος απευθυνόμενος στα αγάλματα των *Χαρίτων* παρατηρεί πως πλέον δεν είναι γυμνές, αλλά ενδεδυμένες με πολύχρωμα υφάσματα και λαμπερούς χιτώνες (11), με αρωματικά έλαια να στάζουν από τους βοστρύχους τους (12). Τις παρακαλεί να απλώσουν τα φωτεινά τους, αρωματισμένα με έλαια, (13-4) χέρια πάνω στα ποιήματά του, ώστε να μείνουν ανεξίτηλα στο χρόνο, τονίζει η Harder.[38]

Οι Petrovic-Petrovic[39] σημειώνουν πως εθιμικό χαρακτηριστικό της αρχαιότητας για τους Έλληνες ήταν η διαδικασία καθαρισμού, αρωματισμού, ένδυσης και στολισμού των αγαλμάτων. Η διαδικασία αυτή ονομαζόταν *κόσμησις* και την πραγματοποιούσαν οι *κοσμηταί*, επαγγελματίες υψηλά αμειβόμενοι για τις υπηρεσίες τους, που αναλάμβαναν αγάλματα από κάθε υλικό: μάρμαρο, χαλκό ή ξύλο. Η πρώτη διαδικασία της διακόσμησης των αγαλμάτων γινόταν στο εργαστήριο του γλύπτη, πριν από την έκθεσή τους σε κοινή θέα, και για αγάλματα θεών, ελληνιστικών βασιλέων και συγγενών τους περιελάμβανε πλύσιμο με σπόγγο και επάλειψη με λάδι, νίτρο και αρωματικά έλαια. Ο αρωματισμός των αγαλμάτων, εκτός της λατρευτικής ή αισθητικής σκοπιμότητας, γινόταν και για τον πρακτικό λόγο της πρόληψης φθοράς του υλικού, π.χ. του ξύλου από την αποσύνθεση.

Στην πρώιμη ελληνική τέχνη, επισημαίνει η Harder,[40] οι *Χάριτες* αποδίδονταν ενδεδυμένες, ενώ η ελληνιστική εποχή τις αναπαριστούσε γυμνές. Ο Καλλίμαχος, όμως, τις παρουσιάζει ενδεδυμένες, με ζωηρά και ποικίλα χρώματα. Υπάρχει πιθανότητα η παρουσίαση αυτή να εξυπηρετεί το σκοπό του ποιητή, που είναι να δείξει πόσο εκθαμβωτική είναι η λάμψη των *Χαρίτων*, την οποία μεταφέρουν στο ποίημά του, ως προστάτιδες της ποίησης. Δεν αρκεί μόνο το φως των λαμπερών τους βοστρύχων, αλλά απαιτείται περισσότερη λάμψη και χρώμα, και κάτι τέτοιο προσφέρει η ενδυμασία τους. Όσο πιο εκθαμβωτική η εικόνα και το άγγιγμά των *Χαρίτων*, τόσο περισσότερη λάμψη θα αντανακλάται στο έργο του ποιητή.

38 Harder 2012, 2, 117-118
39 Petrovic-Petrovic 2003, 182-183
40 Harder 2012, 2, 129-130

Γ. ΟΙ ΘΕΟΙ ΩΣ ΜΕΣΟ ΤΗΣ ΠΤΟΛΕΜΑΪΚΗΣ ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑΣ.

Οι Πτολεμαίοι γνώριζαν πολύ καλά ότι η αποδοχή και καθιέρωσή τους στο αιγυπτιακό βασίλειο θα επιτυγχάνονταν τα μέγιστα, εάν επεδίωκαν τη σύνδεσή τους με το θρησκευτικό στοιχείο της ζωής των υπηκόων, οι οποίοι, όμως, αποτελούσαν ένα ετερόκλητο σύνολο. Αντιλήφθηκαν, λοιπόν, από πολύ νωρίς ότι έπρεπε να επιτύχουν το συγκερασμό της αιγυπτιακής και ελληνικής θρησκείας, ώστε να ικανοποιήσουν το θρησκευτικό αίσθημα όλων των υπηκόων της επικράτειας. Και ο συγκερασμός αυτός δεν αφορούσε μόνον στο να ασπαστούν τα νέα θρησκευτικά δεδομένα και βάσει αυτών να πορευτούν, αλλά επεδίωξαν σταδιακά να θεωρηθούν ότι αποτελούν εκπροσώπους του θεϊκού γίγνεσθαι στον επίγειο κόσμο, επιδεικνύοντας τη θεϊκή τους προέλευση και συγγένεια με τους θεούς. Η προσπάθεια για επίτευξη αυτού του στόχου έγινε με διάφορους τρόπους, μας ενημερώνει ο Fraser,[1] και συνεχίζει πως η απαρχή του φαινομένου φαίνεται πως έγινε από τους Έλληνες, οι οποίοι ταύτιζαν ξένους θεούς με τους δικούς τους, βάσει ομοιοτήτων που εντόπιζαν ανάμεσά τους. Αυτή η τακτική ταύτισης παρατηρήθηκε και στους Αιγύπτιους θεούς, ειδικότερα με τον *Όσιρι* και την *Ίσιδα*. Την αποτελεσματικότητα και χρησιμότητα αυτής της διαδικασίας φαίνεται πως διείδαν οι Πτολεμαίοι για την ευρύτερη αποδοχή και καθιέρωσή τους: εάν, επί παραδείγματι, μια βασίλισσα του οίκου τους θεοποιούνταν, δε θα απείχε, πλέον, πολύ και από την ταύτισή της με την *Ίσιδα* ή άλλες θεές. Αρχικά, λοιπόν, οι Πτολεμαίοι προχώρησαν σε ταύτιση των γυναικών, κυρίως, της βασιλικής οικογένειας με ολύμπιες ή αιγυπτιακές θεότητες. Η πρόταξη των γυναικών του βασιλείου σε αυτό το εγχείρημα οφείλεται στο ότι εκείνες είχαν ανάγκη να αποκτήσουν ιδιότητες που θα συνιστούσαν μια θεϊκή υπόσταση, καθώς δεν προβλεπόταν για τις ίδιες να αποκτήσουν άμεσα και μεμονωμένα ιδιότητες από τις γνωστές δυναστικές επικλήσεις (*Φιλάδελφος*, *Ευεργέτης* κ.λπ.), όπως συνέβαινε με τους άρρενες της βασιλικής οικογένειας. Αυτή η τακτική επέτρεψε σε βασίλισσες- και κυρίως στην *Αρσινόη ΙΙ* - να αποκτήσουν λατρευτικούς τίτλους που αποδίδονταν σε θεές και, συνεπακόλουθα, να ταυτιστούν με αυτές. Τα βήματα για τη σταδιακή ταύτιση των βασιλισσών με θεές, σύμφωνα με τις γραπτές διασωθείσες πηγές, ήταν τα ακόλουθα:

- η βασίλισσα δανείζεται το λατρευτικό τίτλο ελληνικής ή αιγυπτιακής θεότητας,

- προσθέτει, έπειτα, στο δικό της όνομα αυτό της θεάς, με ή χωρίς τη συνοδεία του λατρευτικού της τίτλου, με στόχο να αποκτήσει ισότητα μαζί της.

- Τέλος, συγχωνεύει πλήρως τη δική της ταυτότητα με αυτή της θεάς και αυτοαποκαλείται, πλέον, με το όνομα της θεάς.

Το δυστύχημα για τη γνώση μας σε αυτές τις περιπτώσεις είναι ότι η απουσία ακριβούς χρονολογίας δε βοηθά στο να διαπιστώσουμε αν η ταύτιση βασιλισσών – θεαινών επικυρώθηκε όσο ήταν εν ζωή η εκάστοτε βασίλισσα ή μετά το θάνατό της.

---

1 Fraser 1972, 1, 236-237

Το παράδειγμα της *Αρσινόης ΙΙ* είναι χαρακτηριστικό της περίπτωσης. Θα γίνει λόγος για τη βασίλισσα αυτή παρακάτω.

Ως άλλο ένα παράδειγμα οικειοποίησης και πρόθεση ταύτισης με θεούς, για τον προσεταιρισμό του ελληνικού πληθυσμού ειδικότερα, αναφέρεται ο *Πτολεμαίος Ι Σωτήρας*, ο οποίος, όπως επισημαίνει ο Bulloch,[2] επεδίωκε στην εικονιστική αναπαράστασή του να φέρει την αιγίδα του Δία και της Αθηνάς, τον αετό και τον κεραυνό, στοιχεία που παρέπεμπαν στους ολύμπιους θεούς - ο αετός, δε, υπήρχε και στους Μακεδόνες βασιλείς, ως σύμβολο της δυναστείας τους (Μανακίδου 2018:312). Βέβαια, ο *Πτολεμαίος Ι* δεν προχώρησε σε καθιέρωση λατρείας του ιδίου ως θεού, όσο ήταν εν ζωή, κρίνοντας, ίσως, ότι θα ήταν μια πρώιμη και παράτολμη ενέργεια για τον φυλετικά και θρησκευτικά ετερογενή πληθυσμό της επικράτειας. Η λατρεία του ως θεού έγινε πραγματικότητα μετά το θάνατό του (πιθανόν το 279/8 π.Χ.). Αργότερα, περί τα 269/8 π.Χ., το φιλάδελφο ζεύγος των παιδιών του, *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου* και *Αρσινόης ΙΙ*, είναι εκείνο που θα ανακηρυχθεί, όντες εν ζωή, «*Θεοί Αδελφοί*».

Οι Πτολεμαίοι, στην προσπάθειά τους να επιτύχουν την αποδοχή και του αιγυπτιακού πληθυσμού του βασιλείου τους, προέβησαν αντίστοιχα σε ενέργειες χρήσης και οικειοποίησης φαραωνικών αμφιέσεων και συμβόλων και αιγυπτιακών θρησκευτικών πρακτικών. Αξιοσημείωτη είναι η πολυτελής πομπή του *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου* στην Αλεξάνδρεια, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα συνδυασμού θρησκείας και πολιτικής ιδεολογίας. Σε αυτή, εκτός της σύγκρισης του Διόνυσου και του Μ. Αλέξανδρου με τους Πτολεμαίους, η οποία υποβάλλεται στη σκέψη του κοινού, ικανοποιείται ειδικότερα το αίσθημα του αιγυπτιακού πληθυσμού, που ήταν συνηθισμένος να βλέπει αυτή την πολυτελή πολιτική και θεϊκή εικόνα για τους δικούς του βασιλείς, πριν την έλευση των Μακεδόνων.

Η απόδοση αυτής της εικόνας των Πτολεμαίων ως βασιλέων-εκπροσώπων /ή και ταυτισμένων με τους θεούς, στο πλαίσιο καλλιέργειας της πολιτικής ιδεολογίας και αποδοχής των Πτολεμαίων, απασχόλησε μεταξύ άλλων λογίων και τον Καλλίμαχο, κυρίως στο ποιητικό του έργο των *Ύμνων* προς τους θεούς αλλά και στα *Αίτιά* του.

Είναι αλήθεια, συνεχίζει ο Bulloch,[3] πως η σύγχρονη μελέτη για τον Καλλίμαχο δε διακρίνεται από ομοφωνία ως προς το σκεπτικό, τα κίνητρα και τη σκοπιμότητά του σχετικά με την ενασχόληση με τους θεούς και τους υπαινικτικούς –ομολογουμένως- συσχετισμούς με τους Πτολεμαίους. Μια ψύχραιμη και λογική αντιμετώπιση του έργου του, ωστόσο, θα βοηθούσε να διαπιστώσουμε ότι ο Καλλίμαχος συνέγραψε το ποιητικό του έργο με συναίσθηση και πλήρη γνώση της πολιτικής και θρησκευτικής κατάστασης της εποχής του στην Αίγυπτο και την ευρύτερη περιοχή.

Η μελέτη της ποίησης του Καλλίμαχου - και της ελληνιστικής δημιουργίας, εν γένει- πραγματοποιήθηκε με γνώμονα τη σύγκριση τους με την προγενέστερη και μεταγενέστερη ποιητική παραγωγή, επισημαίνει η Μανακίδου,[4] και συνεχίζει πως από το 19ο αιώνα κι έπειτα, οι μελετητές ενέταξαν στον τρόπο έρευνάς τους την

---

2 Bulloch 1984, 212-214, βλ.και 213, σημ.10
3 Bulloch 1984, 214-216
4 Μανακίδου 2018, 279-280

ιστορικιστική μέθοδο, που λάμβανε πρωτίστως ως παράγοντα δημιουργίας των ποιητικών έργων τις ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες αυτά δημιουργήθηκαν. Η μέθοδος αυτή έδωσε τη θέση της στην προσπάθεια εύρεσης λογοτεχνικών υπαινιγμών σε παλαιότερα ποιητικά μοτίβα, μέσα από τη μελέτη αυτού καθαυτού του ποιητικού έργου. Αυτός ο τρόπος αντιμετώπισης του καλλιμαχικού έργου, ειδικότερα, έφερε στην επιφάνεια στοιχεία γραφής του ποιητή, όπως την ειρωνεία και αποδομική διάθεση, με αποτέλεσμα ο αυλικός ποιητής να δώσει τη θέση του στον εκλεπτυσμένο και εσωστρεφή δημιουργό, χωρίς και πάλι, ωστόσο, να αποτιμώνται η προσωπικότητα και το έργο του χωρίς να υποτιμώνται. Οι μελετητές του έργου του Καλλίμαχου αντιλαμβάνονται όλο και περισσότερο τα τελευταία χρόνια πως το έργο του θα πρέπει να εκτιμηθεί εντεταγμένο -και πάλι- μέσα στις ιστορικές και πολιτικές συνθήκες της εποχής της πτολεμαϊκής βασιλείας, στην οποία διαβιούσε, κρίνοντας πως κατάλληλη για αυτό είναι η παραγκωνισμένη ιστορικιστική μέθοδος έρευνας.

Δείχνει να προκρίνεται, τελικά, η εφαρμογή του συνδυασμού της διαχρονικής και συγχρονικής εξέτασης του καλλιμαχικού έργου, καθώς δίνει την ευκαιρία για πολύπλευρη αντιμετώπιση του ποιητή και του έργου του. Με αυτόν τον τρόπο ο ποιητής δε θα αντιμετωπίζεται ως ο λόγιος που τον απασχολεί μόνον η τέχνη για την τέχνη, ούτε, όμως, και ως ο αυλικός ποιητής, με κύριο μέλημά του την προώθηση της πτολεμαϊκής ιδεολογίας.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, καταλήγει η Μανακίδου, τμήμα της ποίησης του Καλλίμαχου εξετάζεται και από τη σκοπιά της ηθικής, με βάση το ήθος και τις αξίες ενός ανθρώπου που έχει μια συγκεκριμένη εικόνα και αντίληψη για τον κόσμο και τη ζωή.

Η υψηλή ανάγκη διασφάλισης της πολιτικής ισχύος των Πτολεμαίων, αναφέρει ο Brumbaugh,[5] οδήγησε στο να δοθεί έμφαση στα στρατιωτικά και οικονομικά τους επιτεύγματα αλλά παράλληλα και στο μεγαλείο, την αυθεντικότητα και τη φήμη τους, κάτι που θα διασφαλιζόταν με τη σύγκριση έως και ταύτιση αυτών με τους ολύμπιους θεούς. Και, πράγματι, το παράδειγμα των ολύμπιων θεών κρίνεται εξαιρετικά ισχυρό και ταιριαστό για τη σκοπιμότητα των Πτολεμαίων. Η μυκηναϊκή εποχή είναι εκείνη, διαπιστώνει ο Nilsson,[6] που γέννησε την ιδέα της κοινωνίας των ολύμπιων θεών κάτω από το πρόσταγμα ενός ισχυρού μονάρχη, του Δία, και η κληρονομική βασιλεία της Μακεδονίας ανήκει ακριβώς στο ίδιο μοντέλο, κατά μίμηση της πολιτικής οργάνωσης των θεών.

Ο Καλλίμαχος, τονίζει ο Brumbaugh,[7] παρουσιάζεται σίγουρος για την ποιότητα του έργου του, γνωρίζει ότι η εγκωμιαστική ποίηση των βασιλέων απαιτεί τεράστια δεξιοτεχνία και μπορεί να προσφέρει τα μέγιστα στην ενδυνάμωση της βασιλικής ιδεολογίας, επηρεάζοντας και καθοδηγώντας το κοινό. Δεν επιθυμεί, ωστόσο, την ευθεία σύγκριση / ταύτιση Πτολεμαίων-θεών, με κίνδυνο να χαρακτηριστεί η ποίησή του ως ευτελής φορέας προπαγάνδας και μόνον, ούτε επιδιώκει την εμφανή αυτοπροβολή του, κι έτσι κινείται με όρους υπαινικτικούς στη συγγραφή των *Ύμνων*

---

5 Brumbaugh 2019, 91
6 Nilsson 2020, 247 και 258
7 Brumbaugh 2019, 96-97

του. Φροντίζει, επιπλέον, να καταστήσει το κοινό του –ένα κοινό που έχει αντίστοιχες γνώσεις- κοινωνό της διαδικασίας δημιουργίας του νοήματος, οδηγώντας το συγκεκαλυμμένα «να δει» και να καθοδηγήσει τις προσδοκίες του, αποφεύγοντας ωστόσο να επεξηγεί ο ίδιος.

Γ.1. ΥΜΝΟΙ.

Κρίνεται χρήσιμη μια σύντομη παράθεση της διαχείρισης που έκανε ο Καλλίμαχος στους *Ύμνους* του στο θέμα των Πτολεμαίων και των θεών, πριν προχωρήσουμε στην εξέταση του θέματος στα *Αίτια*, ώστε να αποκομίσουμε μια πιο ολοκληρωμένη εικόνα της συγγραφικής του σκέψης και τεχνικής επ' αυτού.

Στους *Ύμνους* του ο Καλλίμαχος, επισημαίνει η Μανακίδου,[8] προβαίνει σε μνεία των βασιλέων: στον *Ύμνο στο Δία,* στο στίχο 86, βρίσκουμε το «δικό μας βασιλιά», στον *Ύμνο στον Απόλλωνα* γίνεται λόγος για το «δικό μου βασιλιά» (26-7) κι έπειτα για τους «δικούς μας βασιλιάδες» σε σχέση με την Κυρήνη (68). Επιπλέον, στον *Ύμνο στη Δήλο* συναντούμε τον «άλλο θεό», που παραπέμπει στον *Πτολεμαίο ΙΙ* (156), ωστόσο σε κανέναν από τους *Ύμνους* δεν κάνει συγκεκριμένη, ονομαστική αναφορά βασιλέων. Το γεγονός αυτό αποτελεί σαφώς πρόσκομμα στην ταύτιση θεών - βασιλέων και κυρίως, για να συσχετιστούν οι θεές με κάποιον βασιλιά ή βασίλισσα. Την όποια απάντηση είναι σε θέση να δώσει μόνο ο ποιητής μέσα από το έργο του και τους συσχετισμούς που ο ίδιος κάνει. Κάθε εικασία θα ήταν αυθαίρετη.

Έχει γίνει μια προσπάθεια από την έρευνα να βρεθούν σημεία ταύτισης των *Ύμνων* με τους βασιλείς. Σημειώνεται πως οι δύο πρώτοι *Ύμνοι* είναι αρσενικοί και αφορούν στους Δία και Απόλλωνα, οι τέταρτος, πέμπτος κι έκτος θηλυκοί και σχετίζονται με την Άρτεμη, την Αθηνά και τη Δήμητρα αντίστοιχα, ενώ ο τρίτος είναι αμφίφυλος, καθώς αφορά στο νησί της *Δήλου* αλλά και στη *Λητώ* και τα παιδιά της. Ο βασιλιάς του *Ύμνου στο Δία* θα μπορούσε να είναι ο *Πτολεμαίος Ι Σωτήρας* ή, επικρατέστερα, ο γιος του, *Πτολεμαίος ΙΙ Φιλάδελφος*. Για τον *Ύμνο στον Απόλλωνα,* η έρευνα υποστηρίζει πως αφορά στο γιο του *Πτολεμαίου ΙΙ, Πτολεμαίο ΙΙΙ Ευεργέτη,* ή στο βασιλιά *Μάγα* της Κυρήνης ή και πάλι στον *Πτολεμαίο ΙΙ*. Στον *Ύμνο στη Δήλο* η ταύτιση αφορά, όπως προαναφέρθηκε, ξεκάθαρα στον *Πτολεμαίο ΙΙ* για άλλη μια φορά. Οι υπόλοιποι τρεις *Ύμνοι*, οι θηλυκοί, τιμούν την Άρτεμη, την Αθηνά και τη Δήμητρα. Ο *Ύμνος στην Άρτεμη* συνδέθηκε με την *Αρσινόη ΙΙ Φιλάδελφο*, ενώ οι δύο άλλοι δημιουργούν μεγαλύτερη δυσχέρεια- σε σχέση με τους προηγούμενους- ως προς τη σύνδεσή τους με την πτολεμαϊκή δυναστεία. Η Μανακίδου (ό.π.) έχει υποστηρίξει πως ο *Ύμνος στην Αθηνά* ίσως σχετίζεται με το γάμο του *Πτολεμαίου ΙΙΙ Ευεργέτη* με τη *Βερενίκη ΙΙ*. Τέλος, ο *Ύμνος στη Δήμητρα* ανακαλεί στη μνήμη τη *Φιλοτέρα*, αδελφή των *Φιλάδελφων*, που ίσως είχε σχέση με τη Δήμητρα.

Βοηθά στη διερεύνησή μας να αναφέρουμε, συνεχίζει η Μανακίδου (ό.π.), πως τα βασικά στοιχεία περιεχομένου των ύμνων, οι οποίοι στοχεύουν στον έπαινο των θεών, είναι οι *γοναί* και η *αρεταλογία* τους. Η εκτενής αφήγηση στο εσωτερικό τους εξυπηρετεί την εξύμνηση των θεών και καταδεικνύει τη σχέση των ανθρώπων με το

---

8 Μανακίδου 2018, 284-285, 287-290, 292, 296-298

θείο, καθώς οι θεοί συγχρωτίζονται για λίγο με τους θνητούς και από αυτή την επαφή δημιουργούνται θετικές ή αρνητικές συνέπειες. Γίνεται, έτσι, αισθητή η σχέση υποτέλειας των θνητών προς τους θεούς. Αυτή η σχέση εξουσίας αναδεικνύεται στους *Ομηρικούς Ύμνους* μέσα από την *αρεταλογία*, όπως και στους *Ύμνους* του Καλλίμαχου, οι οποίοι, προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα, στοχεύουν όχι μόνο στην εξύμνηση του θεού, αλλά και του θνητού που σχετίζεται με αυτόν.

Αξιοπρόσεκτη είναι η τακτική του ποιητή να κάνει χρήση του *μοτίβου των προστριβών* στους *Ύμνους* του, ώστε μέσα από αυτές να αναδεικνύονται οι αρετές των θεαινών και, κατ' επέκταση, των βασιλισσών.

Τα βιογραφικά στοιχεία των Μακεδονισσών βασιλισσών, τονίζει η Μανακίδου,[9] τις παρουσιάζουν ως κόρες, συζύγους κι αδελφές των βασιλέων και ποτέ ως αυθύπαρκτες οντότητες, με αποτέλεσμα η ζωή τους να προσδιορίζεται μόνο από τη δυναστική συνέχεια. Η χρησιμότητά τους ήταν αναγνωρισμένη και απαραίτητη στο πλαίσιο που οι ίδιες ήσαν φορείς και μέσο διαιώνισης της βασιλικής συνέχειας μέσω γάμων και χωρισμών, διαδικασίες στις οποίες εμπλέκοντας μεταξύ τους οι ηγεμονικές οικογένειες. Ως πιο σημαντική σχέση εντός της βασιλικής οικογένειας προκρίνεται αυτή της μητέρας και γιου, κυρίως για την εξασφάλιση της δυναστικής αρχηγίας έναντι των άλλων απόγονων του βασιλιά, του οποίου η πολυγαμία δημιουργούσε. Πράγματι, αν πάμε σε πρωιμότερη εποχή για τη μακεδονική δυναστεία, η μελέτη της *Ευρυδίκης*, μητέρας του *Φιλίππου ΙΙ*, επιβεβαιώνει τα παραπάνω, δείχνοντας, επιπλέον, πως σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της μακεδονικής δυναστείας έχει η ισχυρότερη από τις γυναίκες του βασιλιά, κι όχι όλες.

Ο ρόλος των βασιλισσών της Μακεδονίας, συνεχίζει η Μανακίδου (ό.π.), παρουσιάζεται εναργέστερα και πιο σχηματοποιημένα από την εποχή των διαδόχων του *Μεγάλου Αλεξάνδρου* κι εξής. Οι βασίλισσες πλέον διακρίνονται από τόλμη, διεκδικούν, δημιουργούν ρόλους νέους για τους εαυτούς τους και διαμορφώνουν την πολιτική κατάσταση στο πτολεμαϊκό βασίλειο, υπερβαίνοντας, έτσι, τον αρχικό και μοναδικό τους ρόλο, που ήταν να χρησιμοποιούνται μέσα από γάμους συμμαχιών για την επέκταση και εξασφάλιση νομιμότητας της άσκησης εξουσίας στον κόσμο μετά τον *Αλέξανδρο*. Η *Φίλα*, κόρη του *Αντίπατρου* και σύζυγος του *Δημήτριου του Πολιορκητή*, έκανε την αρχή και αποτέλεσε το πρότυπο για τις Μακεδόνισσες βασίλισσες στις πρώτες δεκαετίες μετά το θάνατο του *Αλέξανδρου* αλλά και για τις Πτολεμαίες στη συνέχεια, καθώς είχε δεσμούς με προσωπικότητες που καθόρισαν την πορεία της πτολεμαϊκής δυναστείας. Διακρινόταν από εξαιρετικές ικανότητες, που την κατέστησαν σημαντικότατο πρόσωπο για τις συμμαχίες του βασιλείου.

Ένας αποτελεσματικός τρόπος, επισημαίνει ο Brumbaugh,[10] για να καθιερωθεί στη συνείδηση των υπηκόων του βασιλείου η σημασία του ενεργού ρόλου των βασιλισσών στη διαμόρφωση του πολιτικού γίγνεσθαι και να εμπεδωθούν οι αρετές τους, ήταν να θυμίζουν - έως και να ταυτίζονται με - τις θεές του Ολύμπου. Σε αυτή τη διαδικασία συνέβαλε η ποίηση της Αυλής και μεταξύ άλλων και οι *Ύμνοι* του

---

9 Μανακίδου 2016, 2, 29-30, 32, 34-35
10 Brumbaugh 2019, 191-193

Καλλίμαχου. Σε αυτούς, λοιπόν, μέσα από το *μοτίβο των προστριβών* που προαναφέρθηκε, διαπιστώνουμε ότι οι θεές Άρτεμη, Αθηνά και Δήμητρα στους *Ύμνους στην Άρτεμη, στα λουτρά της Παλλάδος* και *στη Δήμητρα* αντίστοιχα, αναδεικνύονται ως παραδείγματα καλών βασιλισσών με ιδιότητες αντίστοιχες του Δία και του Απόλλωνα, σε αντίθεση με την Ήρα, η οποία στον *Ύμνο στη Δήλο* παρουσιάζεται ως κακό παράδειγμα δυνάστριας και βρίσκεται στον αντίποδα του καθεστώτος των δύο αυτών θεών. Οι *Ύμνοι* αυτοί εξυπηρετούν την επαναδιαμόρφωση κι ενίσχυση της εικόνας των βασιλισσών *Βερενίκης Ι* και *Αρσινόης ΙΙ*, καθώς επίσης και τη μεγέθυνση του ρόλου της πριγκίπισσας *Φιλοτέρας* αλλά και τη δημιουργία νέας δημόσιας εικόνας για τη *Βερενίκη ΙΙ*.

Οι παραπάνω *Ύμνοι* οικοδομούνται επάνω στον άξονα «αδίκημα και τιμωρία», μια περίσταση που δίνει την ευκαιρία να αναδειχθούν η ψυχραιμία, η επικράτηση της λογικής και σύνεσης, η αποκατάσταση της δικαιοσύνης, η συμπόνια και η διάθεση συγχώρεσης και επανόρθωσης των τριών θεαινών προς όσους υπέπεσαν σε σφάλμα κολάσιμο. Ο απώτερος στόχος, βεβαίως, είναι να δημιουργηθούν στο κοινό συνδέσεις και συνειρμοί για τις βασίλισσες της πτολεμαϊκής δυναστείας.

Γ.1.α. Ύμνος στο Δία.

Στον πρώτο *Ύμνο* του από τους έξι, επισημαίνει ο Brumbaugh,[11] τον *Ύμνο στο Δία*, ο Καλλίμαχος μας δίνει από την αρχή να καταλάβουμε πώς θα διαχειριστεί το υλικό του και τις αρχές που θα ακολουθήσει: προβαίνει, λοιπόν, στην παράθεση οικείων προς το κοινό του θεμάτων με διακριτικούς συσχετισμούς μεταξύ του Δία, που αποτελεί το επισήμως τιμώμενο πρόσωπο, και των Πτολεμαίων, που με υπαινικτική αναλογία τιμώνται εξίσου με αυτόν. Ο ποιητής, συνεπώς, σαφώς έχει αντιληφθεί τη δύναμη της χρήσης του παραδείγματος από τη σφαίρα γνώσης του κοινού του, ώστε μέσω της σύγκρισης κάτι ανοίκειο σε αυτό να γίνει γνωστό και κατανοητό. Την τακτική αυτή χρησιμοποιεί συστηματικά στους *Ύμνους*, ώστε ο αναγνώστης κατά τη μελέτη τους διαπιστώνει πως αυτοί «συνομιλούν» μεταξύ τους. Κοινά στοιχεία διατρέχουν το περιεχόμενο και τη λογική της δημιουργίας τους.

Στην περίπτωση του Δία, λοιπόν, ο θεός ήταν το δίχως άλλο ένα εμβληματικό πρότυπο βασιλείας για τους Μακεδόνες και τους Πτολεμαίους, και ο *Πτολεμαίος Ι* προσάρμοσε τη βασιλεία του σε αυτό το δεδομένο, με τον ισχυρισμό ότι οι Μακεδόνες κατάγονται από το Δία, ώστε να αντικρουστεί η άποψη ότι οι Μακεδόνες δεν ήταν Έλληνες. Προγενέστερα, ο ίδιος ο *Μέγας Αλέξανδρος* είχε ισχυριστεί πως ο Δίας ήταν όχι μόνο πρόγονος των προγόνων του, του οίκου των *Αργεαδών*, αλλά και πατέρας του.

Υπήρχε, όμως, το μελανό μυθολογικό υπόβαθρο για το θεό (θανάτωση του πατέρα του, Κρόνου, και σφετερισμός της εξουσίας του κόσμου), για αυτό ο Καλλίμαχος αριστοτεχνικά μεθοδεύει την παρουσίαση του Δία με τέτοιο τρόπο, ώστε τον αποκόπτει από το ρόλο του πατροκτόνου σφετεριστή της βασιλείας του πατέρα του,

11 Brumbaugh 2019, 21-22, 27-29, 32-33, 46-47, 96-97

αποσιωπώντας τις αρνητικές κι επιβλαβείς για την πτολεμαϊκή ιδεολογία πράξεις του, τονίζοντας, όμως, παράλληλα, ως αντιστάθμισμα τη δίκαιη αντιμετώπιση των αδελφών του από τον ίδιο.

Η Μανακίδου[12] εξηγεί πως ο Καλλίμαχος, σε αντίθεση με το ησιόδειό του πρότυπο, στο σημείο της *αρεταλογίας* του *Ύμνου* του αποφεύγει να κάνει αναφορά στο βίαιο τρόπο διαδοχής από το Δία της εξουσίας του κόσμου από τον πατέρα του, καθώς ο ποιητής, που ζει σε εποχή διαφορετική από του Ησίοδου, όταν εγκωμιάζει τους θεούς, παράλληλα θυμάται και τους θνητούς που σχετίζονται με αυτούς, στο πλαίσιο του μακεδονικού βασιλείου. Και αυτό που ισχύει ήδη από τους *Αργεάδες* έως και το *Φίλιππο ΙΙ* είναι πως η διαδοχή στο μακεδονικό θρόνο έβριθε από ανταγωνισμούς και δολοφονίες αδελφών, καθώς και από αισθήματα μίσους ανάμεσα στις γυναίκες του βασιλιά. Επιπλέον, ο ποιητής δείχνει πως η υπερίσχυση του Δία βασίζεται στην αξία του κι όχι σε κλήρωση με τα αδέλφια του. Δεν αναφέρει, επίσης, διόλου την σχέση γάμου του θεού με την αδελφή του, Ήρα, ούτε και τις αναρίθμητες εξωσυζυγικές του σχέσεις. Αυτά τα στοιχεία ταιριάζουν, θα λέγαμε, με το βίο του *Πτολεμαίου ΙΙ*, πριν από το γάμο με την αδελφή του, *Αρσινόη*, και είναι πιθανό οι αποσιωπήσεις να είναι σκόπιμες.

Με την ίδια λογική, αναφέρει ο Brumbaugh,[13] ο ποιητής αποφεύγει τη χρήση εννοιών και συμβόλων που ίσως εκθέσουν τους Πτολεμαίους, όπως είναι ο κεραυνός του Δία, στοιχείο απόλυτα συνυφασμένο με τον ίδιο και τη λατρεία των Μακεδόνων, καθώς, ίσως, θα φέρει συνειρμούς για τον *Πτολεμαίο Κεραυνό*, το μεγαλύτερο αδελφό του τιμώμενου *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου* και διεκδικητή –δικαιωματικά- του θρόνου.

Από την άλλη, ο ποιητής δείχνει ότι, επειδή οι βασιλείς αντλούν από το Δία το προνόμιο της βασιλείας τους, η οποία ποικίλλει ως προς το βαθμό που προσομοιάζει με αυτή του θεού, μοιάζουν με εκείνον ανάλογα με το πόσο δίκαια και έξυπνα - όπως ο θεός- κυβερνούν. Ο *Πτολεμαίος ΙΙ* είναι εκείνος που ανταποκρίνεται στη σύγκριση στον υπέρτατο βαθμό, όπως υπαινικτικά σημειώνει ο Καλλίμαχος.

Γ.1.β .Ύμνος στον Απόλλωνα.

Η Μανακίδου[14] επισημαίνει πως στον *Ύμνο* αυτόν είναι κυρίαρχη η διττή φύση του θεού ως τιμωρού και προστάτη των θνητών, αλλά ξέχωρα και των ποιητών. Η σχέση του θεού με τους θνητούς εκδηλώνεται με ορολογία μάχης και μέσα από την ακολουθία της σκέψης πως: «δεν είναι σωστό να τα βάζει κάποιος με τους θεούς· όποιος πολεμά τους αθάνατους, πολεμά το βασιλιά του ποιητή και όποιος μάχεται το βασιλιά του ποιητή, μάχεται τον Απόλλωνα», οδηγούμαστε στη διαπίστωση πως τώρα ο ποιητής αφήνει να διαφανεί το στίγμα της παρουσίας του, ως ευνοούμενου του θεού. Για τον Καλλίμαχο ο Απόλλωνας είναι ο θεός που τιμωρεί το κακό και δωρίζει την καθαρότητα και το φως της δύναμής του στο βασιλιά του ποιητή και στον ίδιο τον ποιητή. Έμμεσα ο Καλλίμαχος παρουσιάζει το βασιλιά και τον ποιητή ως τους κορυφαίους φορείς της πολιτικής και ηθικής τάξης, ως εντεταλμένους του θεού,

12 Μανακίδου 2018, 308-309, 320
13 Brumbaugh 2019, 47
14 Μανακίδου 2018, 334-337

με τον ποιητή να αναδεικνύεται ως ο εκφραστής της σύνδεσης του θεού με το βασιλιά.

Σε αυτόν τον *Ύμνο*, γράφει ο Brumbaugh,[15] ο Καλλίμαχος κινείται στο ίδιο μοτίβο με τον προηγούμενο, *στο Δία*, επιδιώκοντας να δείξει κι εδώ πως η σωστή διακυβέρνηση εκπορεύεται από τη σκληρή δουλειά, ευφυΐα και δικαιοσύνη. Ο ποιητής δίνει έμφαση στον ιστορικό ρόλο του θεού και του μαντείου του για την ίδρυση αποικιών, καθώς και στην ιδιότητά του να λυτρώνει τις πόλεις από τα δεινά, να διώχνει το θάνατο, να φέρνει γονιμότητα στα ζώα και τον παρουσιάζει ως πρότυπο για τους Πτολεμαίους βασιλείς. Μέσω των ευεργεσιών τους προς το λαό, ακολούθως, οι βασιλείς ταυτίζονται με τον Απόλλωνα, που παρουσιάζεται ως ενθύμηση του παραδειγματικού βασιλιά από τον πρώτο *Ύμνο*, και αποκτούν τα βασιλικά τους προνόμια από αυτή την ταύτιση, προνόμια που και ο Απόλλωνας φέρει από τη σύνδεση και την εγγύτητά του με το Δία.

Και στον παρόντα ύμνο ο Καλλίμαχος συνεχίζει την τεχνική της αποσιώπησης σχετικά με τη διαμάχη του Δία με τον πατέρα του, Κρόνο, και τοποθετεί το θεό στα μετόπισθεν, δίνοντας την ευκαιρία, έτσι, στον Απόλλωνα να παρουσιαστεί ως απαράμιλλος παραδειγματικός βασιλιάς στη διαχείριση των αποικιών αλλά και στις προστριβές που έχει με την αδελφή του, Άρτεμη, για τη διασφάλιση των προνομίων τους και τη διαιώνιση της δύναμής τους εκατέρωθεν. Και στο σημείο αυτό ο ποιητής φροντίζει, ώστε οι προστριβές αυτές να παρουσιαστούν ως αθώα οικογενειακή «έριδα» μεταξύ αδελφών, πολύ απέχουσα από τις τυχόν πολιτικές διαφορές της θεϊκής οικογένειας, με απώτερο στόχο τα χαρακτηριστικά αυτά συνειρμικά να θυμίσουν τη βασιλική οικογένεια και να οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι τα μέλη της φιλονικούν αθώα, με αποτέλεσμα να επέλθει και ενδυνάμωση της δυναστικής ιδεολογίας.

Γ.1.γ. Ύμνος στην Άρτεμη.

Στοον *Ύμνο στην Άρτεμη*, όπως καταγράφει ο Brumbaugh,[16] η θεά σκιαγραφείται ως τέτοια που, ως παιδί, διεκδικεί σθεναρά τις «τιμές» που θα καθορίσουν το πεδίο των αρμοδιοτήτων της, με διάθεση ανταγωνιστική προς τον αδελφό της, Απόλλωνα, με τον πατέρα της να την ορίζει υπεύθυνη τοποτηρήτρια για την ευημερία των πόλεων. Ο Καλλίμαχος της αποδίδει τον όρο «*ἄνασσα*» εξισώνοντάς την με τους «*ἄνακτες*» των δύο προηγούμενων ύμνων, το Δία και τον Απόλλωνα, με κοινό στοιχείο τους τη μέριμνα για την ευημερία των πόλεων και μας προσκαλεί να παρακολουθήσουμε τη μεταμόρφωση της θεάς από απολιτικό παιδί σε πολιτικοποιημένη βασίλισσα, η οποία έχει την ικανότητα να αμβλύνει και να αποτρέπει ενδοοικογενειακές έριδες μεταξύ των βασιλισσών, φέρνοντας ομόνοια και απομακρύνοντας συνωμοσίες. Ο ποιητής αναπλάθει τη θεά στο εκμαγείο του πατέρα της, ο οποίος επιβραβεύει τη δικαιοσύνη. Έτσι, η Άρτεμη εκτός από «*πότνια θηρῶν*» γίνεται και «*ἄνασσα*» που μοιράζει δικαιοσύνη και αποσοβεί καταστάσεις

15 Brumbaugh 2019, 127, 133-138, 148-149, 151-152, 159-161
16 Brumbaugh 2019, 204, 206-207, 210-215

καταστροφικές, ικανές να σείσουν και τα θεμέλια των βασιλικών οίκων. Καταστέλλει, επίσης, τις διενέξεις μεταξύ των ολύμπιων θεών και θεαινών, κατευνάζοντας τις εμφύλιες διαμάχες, δίνοντας η ίδια το παράδειγμα με την επιλογή της να σταθεί πλάι στον αδελφό της, Απόλλωνα, στον Όλυμπο, τιμώντας τον πιο πολύ από όλους.

Το *μοτίβο των προστριβών* σε αυτόν τον *Ύμνο* πραγματοποιείται με τη διένεξη της Άρτεμης με το *Λύγδαμι*, βασιλιά των *Κιμμερίων*, που ο Καλλίμαχος τον περιγράφει ως βίαιο, αλαζόνα και αντισυμβατικό προς τους όρους της κοινωνίας, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα πολιτικού αντιπάλου για το βασίλειο. Αυτός επέδραμε με το στρατό του στην *Έφεσο* κι απείλησε να λεηλατήσει το μεγαλοπρεπές ιερό της θεάς. Τιμωρώντας αυτόν τον παραβάτη η Άρτεμη διακρίνεται για το αίσθημα δικαίου και την ικανότητά της να προστατεύει τις πόλεις, όπως ο πατέρας και ο αδελφός της. Επιπλέον, η επιλογή της ιστορίας με την *Έφεσο* κρίνεται μάλλον όχι τυχαία, αφού η πόλη αυτή συνδέεται στη συνείδηση του κοινού με την *Αρσινόη ΙΙ*, ως τόπος σημαντικός για εκείνη και ευρύτερα για τις φιλοδοξίες των Πτολεμαίων. Συνεπακόλουθα, επιτυγχάνεται στη σκέψη του κοινού ο συσχετισμός Άρτεμης – *Αρσινόης ΙΙ* και δίνεται έμφαση στον επανακαθορισμό της ιδεολογίας για τις βασίλισσες, όπως προκύπτει από την ταύτιση αυτών.

Γ.1.δ. Ύμνος στην Αθηνά.

Ο Brumbaugh[17] επισημαίνει για τον *Ύμνο στην Αθηνά*, ο οποίος τοποθετείται στο *Άργος*, πως τίθεται στο επίκεντρο η οργή της θεάς προς τον *Τειρεσία*, ο οποίος ακουσίως παραβιάζει την ιδιωτικότητά της βλέποντάς τη γυμνή μετά το λουτρό της. Η Αθηνά παρουσιάζεται οργισμένη μετά από την παραβίαση, διατηρεί, όμως, την ψυχραιμία της και προβαίνει στην ανακοίνωση της απόφασής της, που είναι η τύφλωση του *Τειρεσία* ως τιμωρία για την πράξη αυτή. Σε αυτή την απόφαση αντιδρά με οργή και λύπη η *Χαρικλώ*, η αγαπημένη και πιστή ακόλουθος της Αθηνάς, της οποίας γιος είναι ο *Τειρεσίας*. Η διένεξη της θεάς στην ουσία είναι με τη *Χαρικλώ*. Στο σημείο αυτό διακρίνεται το μεγαλείο του προτύπου της Αθηνάς, καθώς δεν της είναι ευχάριστη η εξέλιξη και αναγνωρίζει το άδικο της τιμωρίας, δεν μπορεί, ωστόσο, να την ανακαλέσει. Επιλέγει, όμως, να συμπεριφερθεί με μεγαλοθυμία και αίσθηση δικαιοσύνης, όπως ο πατέρας της (νωρίτερα, στον πρώτο *Ύμνο*), και προβαίνει στο μετριασμό της τιμωρίας, δίνοντας ως δώρο στον *Τειρεσία* την ικανότητα της μαντείας, την εξύμνησή του και την απόδοση τιμών προς αυτόν στον Άδη. Με το επεισόδιο αυτό ο Καλλίμαχος δίνει έμφαση στη «*χάριν*» και τη «*φιλία*» των δύο γυναικών, παραπέμποντας σε συστατικά των σχέσεων που διέπουν τις ενέργειες των βασιλέων. Ο ποιητής, τέλος, μόνο σε αυτή τη θεά αποδίδει το χαρακτηρισμό «*βασίλεια*», τονίζοντας πως ο Δίας σε αυτή μόνο την κόρη του έδωσε ολόκληρη την κληρονομιά του, παρόλο που η Άρτεμη φέρει κι εκείνη χαρακτηριστικά που απορρέουν από το Δία. Έτσι, ο Καλλίμαχος δίνει στους

17 Brumbaugh 2019, 216, 221-226

Πτολεμαίους και το κοινό του μια κατά πολύ βελτιωμένη εναλλακτική εικόνα-πρότυπο για την ιδανική βασίλισσα, με όχημα την αναλογία Αθηνάς – Δία.

Γ.1.ε .Ύμνος στη Δήμητρα.

Στον τελευταίο από τους *Ύμνους* του, αυτόν *στη Δήμητρα*, ο Καλλίμαχος κάνει εμφανή τον παραλληλισμό, μέσα από το *μοτίβο των προστριβών*, με τον *Ύμνο στην Άρτεμη* και *στα λουτρά της Παλλάδας,* υποστηρίζει ο Brumbaugh,[18] και θεωρεί πως οι ομοιότητες που εντοπίζει το κοινό σε αυτούς τους *Ύμνους* το ενθαρρύνουν να τους ερμηνεύσει σε συσχετισμό μεταξύ τους. Εδώ, λοιπόν, ο παραβάτης είναι ο *Ερυσίχθων*, ο οποίος οδηγεί μια ομάδα υπερμεγεθών και δυνατών ανδρών να λεηλατήσει το ιερό Άλσος της Δήμητρας, ώστε με τους κορμούς να φτιάξει μια αίθουσα συμποσίων για τους φίλους του. Η ενέργεια αυτή προκαλεί την οργή της Δήμητρας, η οποία, ωστόσο, αρχικά αντιμετωπίζει με σύνεση και ψυχραιμία τον παραβάτη. Του παρουσιάζεται με την αμφίεση της ιέρειάς της, *Νικίππης*, και προσπαθεί να τον αποτρέψει από το έγκλημα. Η αλαζονική και οργισμένη αντίδρασή του και το άγριο βλέμμα, όμως, προς τη συνομιλήτριά του και θεά, είναι αυτά που εξωθούν την κατάσταση στα άκρα, παρά την αρχική πρόθεση της θεάς να συνετίσει και να δώσει μια ευκαιρία για μεταμέλεια στο νέο. Έτσι, η Δήμητρα, δικαίως, καταδικάζει τον *Ερυσίχθονα* σε ακόρεστη πείνα, καταστροφή της οικίας και οικογένειάς του και εξορία. Αυτή η στάση της Δήμητρας τη συγκαταλέγει μαζί με τις Άρτεμη και Αθηνά στην ομάδα των θεαινών που επιτηρούν και διαφυλάσσουν τη δικαιοσύνη κι ευεργετούν τις πόλεις, με τα χαρακτηριστικά της καλής διακυβέρνησης, που απαιτούσε ο Δίας. Στην εκδοχή του *Ύμνου στη Δήμητρα* του πάπυρου της *Οξυρρύγχου* (P.Oxy 2226), που χρονολογείται στο 2ο αι.μ.Χ., ο Καλλίμαχος αποκαλεί τη Δήμητρα «*μεγάλα θεός εὐρυάνασσα*», συνδέοντάς την ακόμη πιο άμεσα με τον «*ἄνακτα*» Δία αλλά και με το ρόλο που έδωσε αυτός στους βασιλείς ως φύλακες πόλεων στον πρώτο Ύμνο. Ο Καλλίμαχος της αποδίδει, τέλος, το χαρακτηρισμό «*κρείοισα θεάων*», δυνατότερη των θεαινών, μια έννοια με πολύ μεγάλη πολιτική βαρύτητα, καθώς η λέξη «*κρείοισα*» προέρχεται από το «*κρείειν*», συνώνυμο του «*ἄρχειν*», έννοια με κατεξοχήν πολιτικό νόημα. Θα μπορούσε, συνεπώς, να ερμηνευθεί και ως «βασίλισσα των θεαινών».

Γ.1.στ .Ύμνος στη Δήλο.

Στον *Ύμνο στη Δήλο*, τέλος, ο Καλλίμαχος παρουσιάζει την Ήρα ως το παράδειγμα της κακής βασίλισσας, σε αντιδιαστολή με τις προηγούμενες τρεις θεές. Είναι θεά ζηλόφθονη, παράλογη, με ασίγαστη οργή, ανοικτίρμων, άδικη, εκδικητική, ανίκανη να συγχωρήσει. Ανασφαλής, διακρίνεται από το φόβο μήπως τα νόθα παιδιά του Δία υποσκελίσουν το γιο της και τα προνόμιά του στη θεϊκή οικογένεια. Επιδιώκοντας να εκδικηθεί τη *Λητώ* για την ερωτική της σχέση με το Δία, την αναγκάζει να γυρνά ετοιμόγεννη στη Μεσόγειο, ψάχνοντας ένα μέρος φιλόξενο για να γεννήσει, ώσπου

18 Brumbaugh 2019, 227-230

στο τέλος της επιτρέπει να σταματήσει στη *Δήλο*. Η Ήρα αντιπροσωπεύει την τυραννία, στην οποία ενδημικά φαινόμενα είναι οι απειλές προς τους ακόλουθούς της και η κολακεία αυτών προς εκείνη. Ο τίτλος που αποδίδει στη θεά ο ποιητής είναι «*δεσπότις*», όρος που δηλώνει την ουδέτερη έκφραση ισχύος, συχνά όμως με υποτιμητικό υπαινιγμό. Το κοινό καλείται να εντοπίσει ως αντιθετικό με τα προηγούμενα το πολιτικό μοντέλο της θεάς μέσα στη βασιλική οικογένεια, ένα μοντέλο που εμπλέκεται σε καταστροφικές διαμάχες και διαφθείρει τη βασιλεία, σπέρνοντας διχόνοια και έριδες, καταλήγει ο Brumbaugh.[19]

Εν κατακλείδι, ο Καλλίμαχος ευθυγραμμίζει τις καλές θεές-βασίλισσες ενάντια σε καταστροφικές δυνάμεις και τις τάσσει υπέρ της ομόνοιας και των εποικοδομητικών σχέσεων εντός κι εκτός του βασιλείου. Έτσι, συστηματικά επιμένει να τονίζει την ανάμειξή τους στην εξουσία και να τις τοποθετεί στο πολιτικό προσκήνιο και παρασκήνιο.

Γ.2. ΑΙΤΙΑ.

Και σε αυτό το έργο, όπως και στους *Ύμνους*, ο Καλλίμαχος επιχειρεί, και πάλι μέσω συνειρμών και υπαινιγμών, να δείξει πώς οι ολύμπιοι θεοί συνιστούν πρότυπα για τη βασιλεία των Πτολεμαίων και ότι η ταύτιση μαζί τους αποτέλεσε μεθοδευμένη ενέργεια των βασιλέων, ώστε να σταθεροποιήσουν σε μείζονα βαθμό την εξουσία και αποδοχή από τους υπηκόους τους.

Γ.2.α. Απόλλωνας.

Απ.Η114=114.4-17 Pfeiffer.

Στο απόσπασμα αυτό των *Αιτίων*, μέσα από το διάλογο του αγάλματος του Απόλλωνα με έναν συνομιλητή του –πιθανότατα τον ίδιο τον ποιητή- δίνεται η ευκαιρία να παρακολουθήσουμε τις ιδιότητες του θεού:

] *'ναί, Δήλιος': 'ἦ σύ γε πη[*
]ν;' 'ναὶ μὰ τὸν αὐτὸν ἐμέ.' 5
;] 'ναί, χρύσεος': 'ἦ καὶ ἀφα[ρής
'μοῦνον] ζῶμα μέσον στ[ρέφεται'.
'τεῦ δ' ἕνεκα σκαιῇ μὲν ἔ]χεις χερὶ Κύνθιε τ[όξον,
τὰς δ' ἐπὶ δεξιτερῇ] σὰς ἰδανὰς Χάριτας;'
]ν ἵν' ἄφρονας ὑβρ[10
ἀ]γαθοῖς ὀρέγω·
]ητοῖσι κολασμο[
ἀργό]τερος·
]·εν φίλα χειρὶ δατ[·]σ· αι
]ντες ἕτοιμον ἀεί, 15
ἵ]ν' ἦ μετὰ καί τι νοῆσαι
]ἀγαθὸν βασιλεῖ.

19 Brumbaugh 2019, 234-238

Ο Pfeiffer[20] επιδόθηκε σε μια προσπάθεια απόδοσης των στίχων 4-17 του ποιήματος, που αποτελείται από ένα σύντομο διάλογο ερωταποκρίσεων μεταξύ του αγάλματος και κάποιου συνομιλητή. Αν εστιάσουμε στις απαντήσεις του Απόλλωνα, θα εντοπίσουμε κάποια χρήσιμα στοιχεία για την ηθική που τον διέκρινε σε σχέση με την παράβαση και την τιμωρία. Ερωτώμενος, λοιπόν, μεταξύ άλλων ο θεός από το συνομιλητή του γιατί κρατά το τόξο του στο αριστερό χέρι και στο δεξί τις *Χάριτες*, απαντά· ωστόσο το ίδιο το κείμενο δεν έχει σωθεί παρά μόνον αποσπασματικά. Ο Pfeiffer για την απόδοση του νοήματος σε αυτό το σημείο ανατρέχει στη μελέτη των Πλούταρχου, Μακρόβιου και Φίλωνα και παραθέτει την απάντηση του Απόλλωνα ότι με το τόξο τιμωρεί την αναίδεια, ενώ τους συνετούς ανθρώπους τους επιβραβεύει με τις *Χάριτες*, συμπληρώνοντας πως στο αριστερό χέρι κρατά το τόξο, επειδή είναι πιο αργό, ενώ στο πιο γρήγορο δεξί του χέρι βρίσκονται οι *Χάριτες*, διότι ευαρεστείται να προσφέρει ευχάριστα πράγματα στους ανθρώπους. Με την εξήγηση αυτή, προφανώς, ο θεός τονίζει την πρόθεσή του να επιβραβεύει παρά να τιμωρεί. Εξηγεί, στη συνέχεια, ο Pfeiffer πως η νοηματική σύνδεση του στίχου 17 *]ἀγαθὸν βασιλεῖ* με τα προηγηθέντα της συνομιλίας δεν είναι κατανοητή, πιθανόν, ωστόσο, να αναφέρεται στην πρόθεση του θεού να επιβραδύνει την τιμωρία και να δίνει χρόνο στον παραβάτη για μεταμέλεια, κάτι που δε θα μείνει απαρατήρητο από το θεό και, συνεκδοχικά, από το βασιλιά.

Βασικό χαρακτηριστικό του θεού, όπως υποστηρίζει η Manakidou,[21] αποτελεί το υψηλό αίσθημα δικαίου, με το οποίο αντιμετωπίζει τους ανθρώπους. Με μειλιχιότητα κι ευχαρίστηση επιδιώκει να ανταμείβει όσους συμπεριφέρονται δίκαια και να τιμωρεί απρόθυμα και με δυσκολία όσους διαπράττουν αδικίες. Υπέρμαχος της συγχώρεσης, δίνει στους παραβάτες το περιθώριο της μεταμέλειας.

Αν συγκριθεί το τμήμα αυτό των *Αιτίων* με το περιεχόμενο του *Ύμνου στον Απόλλωνα,* στο οποίο έγινε αναφορά ακροθιγώς πιο πάνω, ενισχύεται η άποψη για την πολιτική διάσταση του περιεχομένου του, μιας και αυτό το ίδιο, αρκετά αποσπασματικό, δε δίνει αρκετά στοιχεία.

Στους στίχους 25-7 του *Ύμνου στον Απόλλωνα*: *κακὸν μακάρεσσιν ἐρίζειν. / ὃς μάχεται μακάρεσσιν, ἐμῷ βασιλῆι μάχοιτο· / ὅστις ἐμῷ βασιλῆι, καὶ Ἀπόλλωνι μάχοιτο,* συνεχίζει η Manakidou (ό.π.), ο θεός παρουσιάζεται ως προστάτης του βασιλιά, ο οποίος είναι ο εκπρόσωπος κι εντεταλμένος του επί της γης. Ο Καλλίμαχος μιλά για το «βασιλιά του» δύο φορές αφήνοντας να εννοηθεί ότι ο Απόλλωνας είναι ο θεϊκός βασιλιάς του και τονίζει, έτσι, τη σχέση ποιητή-θεού-βασιλιά. Ο ποιητής τοποθετεί εαυτόν ως μεσολαβητή μεταξύ θεού και βασιλιά και δείχνει ότι ο Απόλλωνας είναι θεός της ποίησης και παράλληλα και του βασιλιά, δηλαδή και της πολιτικής εξουσίας. Με τον τρόπο αυτό ο Καλλίμαχος προσπαθεί να νομιμοποιήσει το δικό του ρόλο και να ασκήσει ένα είδος έμμεσης επιρροής μέσω της ποίησής του στο κοινό του.

Σε συνδυασμό με τα παραπάνω, ο στίχος 17 *]ἀγαθὸν βασιλεῖ.* μαρτυρεί την πολιτική διάσταση του αποσπάσματος. Εφαρμόζοντας την πρόταση της Manakidou

---

20 Pfeiffer 1952, 26-27
21 Manakidou 1993, 232-235

(ό.π.) να τεθεί μια ισχυρή διάστιξη μετά το *νοῆσαι*, μπορούμε να εκλάβουμε το στίχο αυτό ως αποκορύφωση της διήγησης, με νόημα: «είναι καλό που ο βασιλιάς επιδεικνύει το ίδιο αίσθημα δικαίου στους υπηκόους του, όπως ο Απόλλων στους ανθρώπους». Ο θεός, λοιπόν, παρουσιάζεται να έχει δύο διαστάσεις, την ποιητική και την πολιτική-ηθική, αρμονικά αλληλοσυμπληρούμενες, που αποτελούν οδηγό σωστής διαχείρισης της εξουσίας από τους Πτολεμαίους.

Γ.2.β. Αφροδίτη

1. Απόσπασμα H112Epilogus=112 Pfeiffer

Το απόσπασμα αυτό λειτουργεί ως επίλογος του έργου των *Αιτίων*, σύμφωνα με τη Harder,[22] και, όσο η αποσπασματικότητά του επιτρέπει να εξαχθούν συμπεράσματα, αποτελεί εξύμνηση, επίκληση και παράκληση σε θεά, πιθανώς στην *Αρσινόη-Αφροδίτη (*2-7):

···]ṭου καὶ Χαρίτων [·····]ṛιạ μṛιαḍ' ἀνἀṣṣης
···]τερης οὔ σε ψευδον[·····]μαṭι
πάντ' ἀγαθὴν καὶ πάνṭα ṭ[ελ]εσφόρον εἶπέν···[··]·[
ḳείν·· τῷ Μοῦσαι πολλὰ νέμοντι βοτά 5
σὺν μύθους ἐβάλοντο παρ' ἴχν[ι]ον ὀξέος ἵππου·
χαῖρε, σὺν εὐεστοῖ δ' ἔρχεο λωϊτέρη.

Καταδεικνύει την ταύτιση της βασίλισσας *Αρσινόης ΙΙ* με τη θεά Αφροδίτη. Η ταύτιση αυτή προέκυψε ως αποτέλεσμα μεθοδευμένων κι επισταμένων ενεργειών κυρίως της *Αρσινόης*, ώστε να συνεχιστεί και να προωθηθεί το μοντέλο των βασιλέων που συγγενεύουν και ταυτίζονται με τους θεούς.

Η *Αρσινόη ΙΙ*, αναφέρει ο Bickel,[23] κόρη του *Πτολεμαίου Ι Σωτήρα*, γεννήθηκε το 316 π.Χ. Το 299 π.Χ. παντρεύτηκε το *Λυσίμαχο*, βασιλιά της *Θράκης*, και για είκοσι χρόνια ήταν βασίλισσα της Θράκης. Ήταν γυναίκα εξαιρετικά ικανή και δραστήρια. Όταν ο *Λυσίμαχος* έχασε το θρόνο και τη ζωή του το 281 από το *Σέλευκο* της Συρίας, εκείνη παντρεύτηκε τον ετεροθαλή αδελφό της, *Πτολεμαίο Κεραυνό*, ο οποίος σκότωσε το *Σέλευκο*. Η *Αρσινόη* έκανε συμφωνία με τον *Κεραυνό* να παραμείνει εκείνη βασίλισσα της Θράκης, την οποία, όμως, ο τελευταίος δεν τήρησε, προδίδοντάς την. Έτσι, η *Αρσινόη* κατέφυγε στην Κασσάνδρεια και στη Σαμοθράκη, που της ήταν ακόμη πιστή. Το 279 π.Χ. ο *Κεραυνός* σκοτώνεται, με επακόλουθο την εδραίωση των *Σελευκιδών* στις θρακικές ακτές και η *Αρσινόη* καταφεύγει, εν τέλει, στην Αίγυπτο, όχι μόνο ως Αιγύπτια πριγκίπισσα αλλά και ως βασίλισσα της Θράκης, η οποία αργότερα περιήλθε στην κατοχή του *Πτολεμαίου Ευεργέτη*. Στην Αίγυπτο, λοιπόν, διώχνει τη συνονόματή της, *Αρσινόη*, κόρη του *Λυσίμαχου*, μητέρα του *Πτολεμαίου Ευεργέτη* και σύζυγο του αδελφού της, *Φιλάδελφου*, και για 7 χρόνια, από το 277 ως τον πρόωρο θάνατό της το 270 π.Χ., διετέλεσε βασίλισσα της Αιγύπτου ως σύζυγος του αδελφού της, *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου*.

---

22 Harder 2012, 2, 855
23 Bickel 1941, 90-92

Δεν αποκλείεται να διαδραμάτισε ρόλο η επιρροή της *Αρσινόης* και οι θρακικές της κτήσεις στη διαμόρφωση της πολιτικής της Αιγύπτου, καθώς οι Αλεξανδρινοί είχαν βλέψεις προς το Βόσπορο και τον Ελλήσποντο. Ο αιγυπτιακός στόλος, εξάλλου, ποτέ δε σταμάτησε να προστατεύει τα νησιά της Θράκης. Έτσι, οι σύγχρονοί της την έβλεπαν ως τη *Θράσσα* στον αιγυπτιακό θρόνο. Με αυτόν το χαρακτηρισμό την αποκαλεί και ο Καλλίμαχος στην *Κόμη της Βερενίκης*.

Η *Αρσινόη* υποστήριζε σθεναρά τη λατρεία της Αφροδίτης και υπάρχουν στοιχεία για αυτό. Ο Fraser[24] επισημαίνει πως ο Θεόκριτος στο *15ο ειδύλλιό* του, τις *Αδωνιάζουσες*, που αφορούσε στον έρωτα της Αφροδίτης και του *Άδωνι*, αποδίδει τη θεοποίηση της μητέρας της *Αρσινόης*, *Βερενίκης Ι*, που πρόσφατα είχε πεθάνει, στην Αφροδίτη και δείχνει ότι η *Αρσινόη* οργάνωσε τη γιορτή προς τιμή της Αφροδίτης, ως ένδειξη ευγνωμοσύνης προς τη θεά.

Άλλο ένα σχετικό στοιχείο για την ταύτιση της *Αρσινόης* με την Αφροδίτη μαρτυρείται από την ύπαρξη ναών της *Αρσινόης Ακτίας* και *Βερενίκης Ακτίας*, τίτλου που πιθανόν να αποδόθηκε στις βασίλισσες λόγω ταύτισής τους με την Αφροδίτη, καθώς την εποχή που η *Αρσινόη* ταυτίστηκε μαζί της, η θεά λατρευόταν και ως θεά της θάλασσας στην Αλεξάνδρεια. Και ο τίτλος «*Σώιζουσα*» για τις *Αρσινόη* και *Βερενίκη ΙΙ* σχετίζεται πιθανόν και πάλι με την Αφροδίτη.

Πιο ισχυρή απόδειξη της ταύτισης θεάς και βασίλισσας, συνεχίζει ο Fraser (ό.π.), αποτελούν οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες σε απόδοση τίτλου γίνεται αναφορά ταυτόχρονα στη θεά και στη βασίλισσα. Η πιο αξιοσημείωτη είναι αυτή της αφιέρωσης στην *Αρσινόη* ως *Κύπριδα Αφροδίτη* ενός ναού στο *Ζεφύριο*, κοντά στην *Κάνωπο*, από το ναύαρχο *Καλλικράτη*, κάτι το οποίο έχει καταγραφεί από επιφανείς ποιητές της εποχής, τους Ποσείδιππο, Ήδυλο και Καλλίμαχο, αλλά και σε απόσπασμα ύμνου άγνωστου δημιουργού στην *Αρσινόη* ως *θαλάσσια Αφροδίτη*. Ο ναός αυτός ήταν αφιερωμένος στην *Αρσινόη-Αφροδίτη Ζεφυρίτιδα*. Τα δύο επιγράμματα του Ποσείδιππου, που σχετίζονται με αυτό το θέμα, γράφτηκαν όσο ήταν εν ζωή η *Αρσινόη*, καθώς αναφέρεται ως «βασίλισσα» και καθίσταται προφανές σε αυτά πως η αφιέρωση του *Καλλικράτη* αφορά σε θεά προστάτιδα όσων ταξίδευαν στη θάλασσα, στην *Αρσινόη - Αφροδίτη Ζεφυρίτιδα.*

Οι παράγοντες στους οποίους οφείλεται η σπάνια λατρεία της *Αρσινόης - Αφροδίτης Ζεφυρίτιδος* με την ίδρυση του ναού στο *Ζεφύριο* στην *Κάνωπο* επισημαίνονται από τον Bickel.[25]Αναφέρει, λοιπόν, πως με βάση το γεγονός ότι η Θράκη ήταν η δεύτερη πατρίδα της *Αρσινόης* και, παράλληλα, έδρα του *Ζέφυρου*, σύμφωνα με τον Όμηρο, και επειδή στη Σαμοθράκη – θρακική κτήση- η λατρεία της Αφροδίτης ήταν ευρέως διαδεδομένη, ο *Καλλικράτης* μετέφερε στην Κάνωπο από τις θρακικές κτήσεις τη λατρεία της βασίλισσας ως *Αφροδίτης Ζεφυρίτιδος*, η οποία προϋπήρχε εκεί, και την προσάρμοσε στην παλιά λατρεία των ψαράδων στο Ζεφύριο. Από την ενέργεια αυτή, προφανώς, ωφελήθηκαν σε μείζονα βαθμό οι Πτολεμαίοι,

---

24 Fraser 1972, 1, 197 και 238-239
25 Bickel 1941, 97

καθώς η ταύτιση των βασιλισσών με θεές ήταν για αυτούς ζητούμενο για τη διατήρηση κι ενδυνάμωση της επιρροής τους στην επικράτεια.

Συνεχίζοντας με τα στοιχεία που αποδεικνύουν την ταύτιση της *Αρσινόης* με την Αφροδίτη, ο Fraser[26] με τη σειρά του κάνει λόγο για άλλη μια αφιέρωση, που έγινε από το *Φιλοκράτη* και μια γυναίκα ή κορίτσι με το όνομα *Ελλαγιόνη* στην *Αφροδίτη Ακραία-Αρσινόη*, έννοια που συνδέεται πιθανώς με το ακρωτήρι στο Ζεφύριο και ανάγεται στην εποχή βασιλείας του *Φιλοπάτορα* ή και λίγο αργότερα και καταδεικνύει την επιβίωση της λατρείας της *Αρσινόης* και μετά το θάνατό της.

Η *Αρσινόη ΙΙ* ήταν η βασίλισσα που περισσότερο ταυτίστηκε με θεές, την Αφροδίτη αλλά και την *Ίσιδα*. Η ταύτιση αυτή χαρακτηρίστηκε από οικειοποίηση από τη μεριά της βασίλισσας των χαρακτηριστικών της θεάς. Αυτό φαίνεται από τα ποιήματα που αναφέρθηκαν πιο πάνω, που δείχνουν ότι οι ιδιότητες της θεάς μεταβιβάζονται στη βασίλισσα. Η ταύτιση της *Αρσινόης* με τις θεές ήταν ιδιαίτερα ωφέλιμη, καθώς έγινε αντιληπτό στους βασιλικούς κύκλους το μεγαλείο και η ισχύς της βασίλισσας και ότι αυτά μπορούν να ενισχυθούν από το συνδυασμό της λατρείας της με αυτή των οικείων θεοτήτων. Καθίσταται σαφές πως από την *Αρσινόη ΙΙ* κι έπειτα, οι βασίλισσες ανάγονται στη σφαίρα του συγκρητισμού με τις θεές.

Με την Αφροδίτη ταυτίστηκαν και άλλες Πτολεμαίες βασίλισσες εκτός της *Αρσινόης*, πριν και μετά το θάνατό της, όπως ήταν η *Βερενίκη*, που προαναφέρθηκε, η *Βιλιστίχη,* ερωμένη του *Φιλάδελφου* (όχι νόμιμη βασίλισσα) και μεταγενέστερα η *Κλεοπάτρα ΙΙΙ*. Η υποστήριξη και προώθηση της λατρείας της Αφροδίτης εντάθηκε μετά την *Αρσινόη* από τον *Πτολεμαίο Φιλοπάτορα* αλλά και από τον *Πτολεμαίο ΙΙ Ευεργέτη* μεταγενέστερα, και μάλιστα η θεά ταυτίστηκε με τη θηλυκή αιγυπτιακή θεότητα *Άθωρ*.

Εν ολίγοις, τέλος, από την ταύτιση των βασιλισσών με θεές αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη των εξής τάσεων στη θρησκευτική ζωή της ελληνιστικής περιόδου:

α. τη θεοποίηση των βασιλέων και μελών της οικογενείας τους ανεξάρτητα από την καθιερωμένη δυναστική λατρεία και

β. τη συγχώνευση θεοτήτων μεταξύ τους ή αλλιώς «θεοκρασία».

Στην Αίγυπτο αυτή η τακτική παρατηρείται κυρίως για αιγυπτιακές θεότητες, με κυρίαρχη την *Ίσιδα*, που αφομοιώνει και αφομοιώνεται από θνητές βασίλισσες και ελληνικές θεότητες. Αυτή η αφομοίωση δημιούργησε στο λαό ένα αίσθημα αποτελεσματικής θεϊκότητας των βασιλισσών και του οίκου τους, αποτελεσματικότερο από τη λατρεία των θεών μεμονωμένα.

2.Η Κόμη της Βερενίκης

Απ.Η110=110Pfeiffer

Τη *Βερενίκη ΙΙ* από την Κυρήνη, σύμφωνα με την Gutzwiller,[27] μνήστευσε με τον γιο του *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου*, *Πτολεμαίο ΙΙΙ Ευεργέτη*, ο πατέρας της, *Μάγας*,

26 Fraser 1972, 1, 240 και 245-246

27 Gutzwiller 1992, 359, 362

βασιλιάς της Κυρήνης. Καθώς πεθαίνει, όμως, ο *Μάγας*, η μητέρα της, *Απάμα* – με αισθήματα περισσότερο φιλομακεδονικά και υπέρ της Συρίας παρά φιλοαιγυπτιακά, επιθυμεί να τη μνηστεύσει με το *Δημήτριο τον Καλό*, αδελφό ετεροθαλή του *Αντίγονου Γονατά*, και να γίνει ο *Δημήτριος* βασιλιάς της Κυρήνης. Εκείνος με προθυμία ανταποκρίθηκε, το ερωτικό του ενδιαφέρον, όμως, στράφηκε προς την *Απάμα* παρά προς την κόρη της. Η *Βερενίκη*, στη συνέχεια, οργάνωσε και πραγματοποίησε τη δολοφονία του *Δημήτριου*, αλλά στη μητέρα της χάρισε τη ζωή. Στη συνέχεια παντρεύτηκε τον *Πτολεμαίο ΙΙΙ Ευεργέτη* και η Κυρήνη περιήλθε, πλέον, σε καθεστώς ακόμη μεγαλύτερης πτολεμαϊκής επιρροής.

Στα 246 π.Χ., λίγο μετά το γάμο της *Βερενίκης ΙΙ* με τον *Πτολεμαίο ΙΙΙ Ευεργέτη*, ο βασιλιάς χρειάστηκε να σπεύσει προς βοήθεια της αδελφής του, *Βερενίκης*, επίσης, που ήταν σύζυγος του *Αντίοχου ΙΙ*, βασιλιά της Συρίας. Η *Βερενίκη ΙΙ* ανησυχώντας για τον αγαπημένο της σύζυγο, έδωσε όρκο να αφιερώσει έναν βόστρυχο από τα μαλλιά της στους θεούς, ώστε να επιστρέψει ασφαλής κοντά της ο σύζυγός της. Όταν ο σύζυγος της *Βερενίκης* επέστρεψε θριαμβευτικά, η βασίλισσα έκοψε κι αφιέρωσε το βόστρυχο στην Αφροδίτη, όμως αυτός εξαφανίστηκε την επόμενη ημέρα. Ο αστρονόμος της Αυλής, ο *Κόνων*, αποκάλυψε πως εντόπισε την κόμη στο νυχτερινό ουρανό, ως αστερισμό. Αυτό είναι το περιεχόμενο του *Αιτίου* στο απόσπασμα H110=110 Pfeiffer, στο οποίο ο Καλλίμαχος προβαίνει στην παράθεση μιας ακόμη λεπτομέρειας, ότι ο βόστρυχος μεταφέρθηκε από το *Ζέφυρο* με εντολή της Αφροδίτης κι έγινε στη συνέχεια αστερισμός.

Σχετικά με την αφιέρωση της κόμης της *Βερενίκης* στους θεούς, ο Hölbl[28] σημειώνει πως η βασίλισσα ακολούθησε, βέβαια, την ελληνική παράδοση. Για τους Αιγύπτιους, ωστόσο, μιμήθηκε την *Ίσιδα*. Αυτή, όπως παραδίδει ο Πλούταρχος στο έργο του *Περί Ίσιδος και Οσίριδος*, θρηνώντας το σύζυγό της, *Όσιρι*, είχε προσφέρει μια μπούκλα στην πόλη *Κοπτό*, όπου οι Αιγύπτιοι έδειχναν στους ξένους έναν πλούσιο θύσανο ως λείψανο. Η κόμη της *Ίσιδας* θεωρούνταν για τους Αιγυπτίους σύμβολο ανάστασης και αναγέννησης. Απόδειξη του συγκερασμού των στοιχείων της παράδοσης των δύο λαών αποτελεί η ύπαρξη σφραγίδων, οι οποίες μετά τη θετική έκβαση του Συριακού πολέμου απεικονίζουν το κεφάλι της *Βερενίκης* με ελληνική τεχνοτροπία και η ίδια αποκαλείται «*Θεά Ευεργέτης*». Έχει κομμένα μαλλιά και παράλληλα της αποδίδονται και επίθετα γονιμότητας της *Δήμητρας-Ίσιδας*. Επίσης, στο ποίημα του Καλλίμαχου *Νίκη της Βερενίκης* μετά την προσέγγιση της *Ιούς*, ερωμένης του Δία, η βασίλισσα ανυψώνεται στη σφαίρα των θεών, μέσω της *Ιούς*, η οποία από καιρό ταυτίζεται με την *Ίσιδα*. Επιπλέον, στο Φαγιούμ επί εποχής *Πτολεμαίου ΙΙΙ* η *Βερενίκη* παρουσιάζεται θεοποιημένη, ανεξάρτητα από το σύζυγό της. Έτσι, άλλοτε φέρει το λατρευτικό όνομα «Αφροδίτη» και άλλοτε ταυτίζεται με την *Ίσιδα, τη μητέρα των θεών*. Από την εποχή, τέλος, του *Πτολεμαίου IV* παρουσιάζεται η *Βερενίκη* ως η θεά που κάνει το καλό, όσο και ως *(Ίσις) Σώζουσα από θαλάσσιους κινδύνους*. Εκτός, λοιπόν, των αιγυπτιακών μορφών κοινής λατρείας

28 Hölbl 1994, 98-99

του βασιλικού ζεύγους, στα ελληνικά πλαίσια υπάρχει η λατρεία της *Βερενίκης*, ταυτισμένης και με την *Ίσιδα*.

Επανερχόμαστε στην Gutzwiller,[29] η οποία επισημαίνει πως τα παραπάνω ιστορικά γεγονότα, που οδήγησαν στην καθυστέρηση του γάμου των *Βερενίκης ΙΙ* και *Πτολεμαίου ΙΙΙ* και, άρα, και στην αργοπορία υπαγωγής της Κυρήνης υπό σθεναρότερο πτολεμαϊκό έλεγχο, σε συνδυασμό με το γεγονός της πρόσφατης –τότε- ανάρρησης του *Πτολεμαίου ΙΙΙ* στο θρόνο, έκαναν επιτακτική την ανάγκη δημιουργίας ενός μύθου, που θα εκμεταλλευόταν με τρόπο θελκτικό τη νέα κατάσταση και θα συνέβαλλε στο να εμπεδώσει ο λαός τη σύνδεση των βασιλέων με τους προγόνους τους, με τη δυναστική τους ισχύ και με τους θεούς.

Αυτές τις ανάγκες έρχεται να καλύψει με τρόπο που ανήκει στη σφαίρα του φαντασιακού και για αυτό ελκυστικό, ο μύθος του καταστερισμού της κόμης της *Βερενίκης*, που θα αποτελέσει, έτσι, τη βάση για να εγκαινιαστεί μια νέα εποχή, που αρχίζει με το γάμο της *Βερενίκης ΙΙ* και του *Πτολεμαίου ΙΙΙ Ε*υεργέτη. Στην παγίωση του μύθου συνέβαλε και ο *Κόνων*, ο αστρονόμος της πτολεμαϊκής αυλής, που διαπίστωσε τον καταστερισμό της κόμης. Αν και πιστεύεται πως η ανακάλυψη αυτή ήταν απλώς επινόησή του, για να κολακεύσει τους βασιλείς, ωστόσο αυτό έγινε με την αποδοχή κι επικύρωση από τους ίδιους και τους υπηκόους τους.

Αυτό που αξίζει να αναφερθεί είναι πως η αφιέρωση της κόμης στους θεούς δεν ταυτίστηκε απλώς με τη νικητήρια επιστροφή του *Πτολεμαίου ΙΙΙ* από τη *Συρία*, αλλά αποτέλεσε και μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να δοθεί έμφαση στην προσωπική ζωή της *Βερενίκης*, ως βασίλισσας και ως συζύγου. Προφανώς, το τέχνασμα του καταστερισμού, από όποιους κι αν μεθοδεύτηκε, βασίστηκε στο μοτίβο παλαιότερων λατρευτικών πρακτικών, στις οποίες δινόταν προσοχή και προωθούνταν η αγαπημένη, προσωπική σχέση του βασιλικού ζεύγους, με στόχο τώρα να καθιερωθεί στη συνείδηση του λαού και να νομιμοποιηθεί ο ρόλος της βασίλισσας στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Πρόκειται για μια τακτική, εξάλλου, που είχε νωρίτερα εγκαινιαστεί από τις *Βερενίκη Ι* και *Αρσινόη ΙΙ*.

Ενδεχομένως να προκαλεί απορία το γεγονός της επιλογής της Αφροδίτης, θεάς της σεξουαλικότητας, ως τη θεά με την οποία θα συνδεθούν οι βασίλισσες και με την οποία επιδιώκεται η ταύτισή τους. Η επιλογή δεν είναι τυχαία: η Αφροδίτη λατρευόταν και ως θεά του γάμου. Ήταν και προστάτιδα των ερωτευμένων και στοργικών προς τους συζύγους τους γυναικών. Βασικό μέλημα των Πτολεμαίων ήταν η προβολή κι εμπέδωση κυρίως από τους Έλληνες υπηκόους της αγάπης του βασιλικού ζεύγους και της συν-εξουσίας τους. Για τον ελληνικό πληθυσμό της Αιγύπτου ήταν ένα νέο δεδομένο, το οποίο πιθανόν να δυσκολευόταν να συνηθίσει, ενώ για τους Αιγύπτιους δεν ήταν πρωτόγνωρο μοτίβο. Η επιλογή της Αφροδίτης εξυπηρετούσε, συνεπώς, ιδιαίτερα την παραπάνω σκοπιμότητα.

Την αρχή έκανε *η Βερενίκη Ι* με το γάμο της με τον *Πτολεμαίο Ι Σωτήρα*, συνεχίζει η Gutzwiller (ό.π.). Πριν από αυτόν, κι έχοντας τρία παιδιά από άλλον γάμο, ήρθε από τη Μακεδονία συνοδεύοντας την *Ευρυδίκη*, που θα γινόταν εκείνη η σύζυγος του

---

29 Gutzwiller 1992, 359, 362-367

Πτολεμαίου. Ο τελευταίος, ωστόσο, αν και απέκτησε παιδιά με την *Ευρυδίκη*, δεν αντιστάθηκε στον έρωτά του για τη *Βερενίκη*, η οποία πήρε τη θέση της *Ευρυδίκης* – κι αυτό είναι το αξιοσημείωτο: η *Βερενίκη* κέρδισε τον τίτλο της βασίλισσας της Αιγύπτου χάρη στις δικές της δυνάμεις και μεθοδεύσεις κι όχι εξαιτίας της μεσολάβησης τρίτων, ανδρών, όπως συνηθιζόταν έως τότε. Κι αυτό είναι και το βασικό σημείο που τη συνδέει με την Αφροδίτη, θεά που τη διέκρινε το πάθος και η πειθώ. Κι έπεται και συνέχεια, καθώς, όπως επισημαίνει ο Θεόκριτος (17.46-52), η Αφροδίτη μετέφερε την ετοιμοθάνατη *Βερενίκη* και την τοποθέτησε στο ναό της, ώστε ως *«σύνναοι»*, πλέον, να μοιραστούν οι δυο τους τις θεϊκές τιμές.

Ακολουθεί η *Αρσινόη ΙΙ*, η οποία, αφού είχε ήδη αποκτήσει τρεις γιους από δύο προγενέστερους γάμους της και είχε υπό την εξουσία της διάφορες πόλεις, στη συνέχεια εκδιώχθηκε από πολιτικούς της αντιπάλους και βρέθηκε στην Αίγυπτο ως σύζυγος του αδελφού της, *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου*, αντικαθιστώντας την πρώτη του σύζυγο. Η *Αρσινόη* εργάστηκε μεθοδικά κι επισταμένα επάνω στο μοτίβο της αγαπημένης συζυγικής σχέσης των γεννητόρων της και του συζύγου της, *Βερενίκης Ι* και *Πτολεμαίου Ι Σωτήρα*, ώστε να παρουσιάζεται η σχέση ως τέτοια και να νομιμοποιεί τη συν-εξουσία τους.

Ένα δύσκολο σημείο του όλου εγχειρήματος ήταν η αποδοχή της αιμομικτικής σχέσης του βασιλικού ζεύγους από τον ελληνικό πληθυσμό της Αιγύπτου. Προς την κατεύθυνση της αποδοχής συνέτεινε το *«Εγκώμιο στον Πτολεμαίο»* του Θεόκριτου, στο οποίο ο ποιητής συνέκρινε την *Αρσινόη* με την Ήρα ως σύζυγο κι αδελφή του Δία, ενώ παράλληλα τόνιζε την αγνή συζυγική αγάπη του ζεύγους (17.128-30).

Η βασίλισσα αυτή άδραξε την ευκαιρία που της παρείχε η γιορτή των *Αδωνίων μυστηρίων*, στοιχεία για τα οποία μας παρέχει και πάλι ο Θεόκριτος στο *15ο ειδύλλιό* του (106-11), στο οποίο ο ποιητής αποκαλεί την *Αρσινόη* «κόρη της *Βερενίκης*, όπως η *Ελένη*» (110). Αν και η *Ελένη* είχε καθιερωθεί στη συνείδηση του ελληνικού πληθυσμού ως μυθικό αντικείμενο πόθου αλλά και παράδειγμα άπιστης συζύγου, τώρα, πλέον, υπό το πρότυπο των *Φιλάδελφων*, ο γάμος της με το *Μενέλαο* παρουσιάζεται ανανεωμένος και ως υπόδειγμα ευτυχίας. Η βασίλισσα έδωσε δημόσιο χαρακτήρα στα *Αδώνια μυστήρια* και τα κατέστησε υπερθέαμα με βασιλική επιχορήγηση, με το πρόσχημα της απόδοσης τιμών στη θεοποίηση της μητέρας της, *Βερενίκης*. Η γιορτή αυτή αποτέλεσε την ευκαιρία να τεθεί σε δημόσια θέα η στοργή του βασιλικού ζεύγους ως πρότυπο μίμησης της συζυγικής αγάπης, βασισμένης σε αυτή των γονέων τους.

Η *Αρσινόη* θεοποιήθηκε, όσο ήταν εν ζωή, και προς τιμήν της ο ναύαρχος *Καλλικράτης* έχτισε το ιερό στο Ζεφύριο, πριν το θάνατό της. Εκεί, οι πιστοί απέδιδαν τιμές προς την Αφροδίτη όχι μόνο ως τη θεά της θάλασσας, που προστάτευε τους ναυτικούς και ταξιδιώτες, αλλά και ως προστάτιδα της γυναικείας σεξουαλικότητας. Η επιδίωξη σύνδεσης των *Βερενίκης Ι* και *Αρσινόης ΙΙ* με την Αφροδίτη από τις ίδιες ήταν και για έναν άλλο λόγο κίνηση έξυπνη: το πάθος και η ερωτική αγάπη που ήταν χαρακτηριστικά της θεάς, έδιναν ελαφρυντικά στις δύο βασίλισσες, στη μεν πρώτη για τον εκτοπισμό της *Ευρυδίκης* και στην *Αρσινόη* για την αιμομικτική σχέση με τον αδελφό της.

Για τη *Βερενίκη ΙΙ*, στη συνέχεια, η Gutzwiller[30] σημειώνει πως μέσα από το πώς διαχειρίστηκε το γάμο της με το *Δημήτριο* αρχικά και με τον *Πτολεμαίο ΙΙΙ* ακολούθως, απέδειξε πως είναι γυναίκα με δυναμισμό και υψηλή αντίληψη των πραγμάτων. Εκτός του ότι έδειξε ότι ο γάμος της με τον *Πτολεμαίο* ήταν αποτέλεσμα δικής της επιλογής, κατανόησε μαζί με το σύζυγό της πως έπρεπε, μεν, να συνδεθούν ως βασιλικό ζευγάρι με τους προγενέστερους, ταυτόχρονα, δε, να αφήσουν και το δικό τους στίγμα. Οι *Πτολεμαίοι Σωτήρες* είχαν δώσει έμφαση στην απόκτηση απογόνων από αγαπημένες συζύγους, οι *Φιλάδελφοι* πρόβαλαν τη στοργή μεταξύ αδελφών. Η *Βερενίκη ΙΙ* και ο *Πτολεμαίος ΙΙΙ* τόνισαν την στοργική συζυγική τους σχέση, στην παγίωση της οποίας συνέτεινε κι ο Καλλίμαχος με το έργο του, σύμφωνα με το τι επιθυμούσε η Αυλή.

Ας σημειωθεί σε αυτό το σημείο πως η κοπή και αφιέρωση της κόμης σε θεούς ήταν συνδεδεμένη από παλιά, μεταξύ άλλων, με την τελετή της μετάβασης μιας κοπέλας από την παιδική ηλικία στην ενηλικίωση με το γάμο. Ωστόσο, *η Βερενίκη* κατά τη χρονική στιγμή της αφιέρωσης της κόμης υπολογίζεται πως ήταν είκοσι επτά ετών, μεγαλύτερη από το μέσο όρων των κοριτσιών που παντρεύονταν. Άλλη ήταν, συνεπώς, η σκοπιμότητα της τελετής της κοπής. Έπρεπε να καταστήσει γνωστό τοις πάσι πως ο γάμος της με τον *Πτολεμαίο* ήταν μια απόφαση απόλυτα δική της, βασισμένη στην ανόθευτη ερωτική της αγάπη για εκείνον.

Η *Βερενίκη ΙΙ*, λοιπόν, πολύ εύστοχα και υπολογισμένα επέλεξε να αφιερώσει το βόστρυχό της στο ναό της *Αφροδίτης-Αρσινόης* στο Ζεφύριο, καθώς έτσι προλείαινε το έδαφος για την ταύτισή της με την Αφροδίτη, κάτι που θα της επέφερε πολλά οφέλη στην αποδοχή και καθιέρωσή της.

Σχετικά με τον τόπο της αφιέρωσης, ας σημειωθεί εδώ παρενθετικά, πως πολλοί μελετητές υποστήριξαν πως αρχικά η αφιέρωση έγινε στο *Πάνθεον* στην Αλεξάνδρεια, κι από εκεί μεταφέρθηκε από το *Ζέφυρο* στο ναό της *Αφροδίτης-Αρσινόης*. Πρόκειται για μια άποψη που, κατά κύριο λόγο, έχει υποχωρήσει και κυρίαρχη είναι πλέον αυτή που συμπεραίνει πως η αφιέρωση έγινε εξ αρχής στο ναό στο Ζεφύριο.

Στο ίδιο πλαίσιο κινείται και η άποψη του Zwierlein[31] σχετικά με τον τόπο απόθεσης αλλά και τη χρονική στιγμή που η κόμη, αφού αφιερώθηκε στην *Αφροδίτη - Αρσινόη*, μεταφέρθηκε από το *Ζέφυρο* στον ουρανό. Δεν υπάρχει λόγος, όπως προαναφέρθηκε, να υποθέσουμε πως η απόθεση της κόμης έγινε διαδοχικά σε δύο ναούς (*Πάνθεον* στην Αλεξάνδρεια, αρχικά, κι έπειτα στο ναό της *Αφροδίτης-Αρσινόης* στο Ζεφύριο). Επιπλέον, στον Καλλίμαχο φαίνεται ακόμη πιο ξεκάθαρα ότι ο *Ζέφυρος* πήρε μακριά την κόμη αμέσως μόλις κόπηκε, τη στιγμή που αυτή θρηνούσε για τον αποχωρισμό της από τις αδελφές της (απ.H110.51-6=110Pf.51-6):

ἄρτι [ν]εότμητόν με κόμαι ποθέεσκον ἀδε[λφεαί,
καὶ πρόκατε γνωτὸς Μέμνονος Αἰθίοπος
ἵετο κυκλώσας βαλιὰ πτερὰ θῆλυς ἀήτης,
ἵππο[ς] ἰοζώνου Λοκρίδος Ἀρσινόης,

---

30 Gutzwiller 1992,363 σημ.16, 368-369
31 Zwierlein 1987, 278-279

·[·]ασ̣ε δὲ πνοιῇ με, δι' ἠέρα δ' ὑγρὸν ἐνείκας 55
Κύπρ]ιδος εἰς κόλ⌞πους ἔθηκε

Σε συνδυασμό και με το ότι η *Βερενίκη* δεν ολοκλήρωσε νύχτα την εορταστική πραγματοποίηση του όρκου της, ο εντεταλμένος της *Αφροδίτης-Αρσινόης, Ζέφυρος,* δε γίνεται να πραγματοποίησε νύχτα την αποστολή του, να αρπάξει δηλαδή την κόμη κατά την προσφορά της και να την πάει στο ναό στο Ζεφύριο.

Ο στίχος 52, εξάλλου, *καὶ πρόκατε γνωτὸς Μέμνονος Αἰθίοπος,* προσθέτει η West,[32] περίτεχνα φέρνει στο νου ότι η μητέρα του *Ζέφυρου* ήταν η *Ηώ*, κάτι που ενδυναμώνει την άποψη ότι η παρέμβασή του πραγματοποιήθηκε το πρωί.

Η αφιέρωση της κόμης από τη *Βερενίκη*, τονίζει η Gutzwiller,[33] έγινε με τρόπο που αποκλίνει από τα μέχρι τότε δεδομένα: οι κοπέλες αναφέρθηκε ότι αφιέρωναν την κόμη τους, προ του γάμου τους, στο πλαίσιο τελετής μετάβασής τους στην ενηλικίωση, με την προσδοκία ευτυχισμένης, μελλοντικής έγγαμης ζωής. Η *Βερενίκη* προέβη στην αφιέρωση της κόμης της λίγο μετά το γάμο της, προς όλους τους θεούς στο ιερό της *Αρσινόης – Αφροδίτης* κι όχι μόνο στην Άρτεμη, όπως συνηθιζόταν. Η αφιέρωση έγινε στο πλαίσιο της υπόσχεσης που έδωσε, ώστε να εξασφαλιστεί η ασφαλής επιστροφή του συζύγου της από τη Συρία και, κατ'επέκταση, η συνέχιση του ευτυχούς έγγαμου βίου τους.

Αυτή η απόκλιση της τελετής αφιέρωσης κόμης από τα έως τότε ειωθότα και η σκοπιμότητά της έτυχε ιδιαίτερης προσοχής και διάδοσης κυρίως και με τη συνδρομή του Καλλίμαχου, όπως τονίστηκε, που αξιοποίησε το τέχνασμα της εξαφάνισης της κόμης και του καταστερισμού της στη συνέχεια. Ο ποιητής εκείνη την εποχή έχαιρε της εκτίμησης της Αυλής και η επιρροή που ασκούσε σε αυτή προφανώς ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο με την ανάρρηση της *Βερενίκης* στο θρόνο, που καταγόταν κι εκείνη από την Κυρήνη, όπως και ο ίδιος. Όμως, το να προβεί στην παρουσίαση του μύθου με τρόπο που θα ευχαριστούσε τους βασιλείς και δε θα εξέθετε τη βασίλισσα γράφοντας για τις προσωπικές στιγμές του γάμου της, διακινδυνεύοντας, κατά συνέπεια, και τη δική του φήμη ως αξιοσέβαστου λογίου, αποτελούσε ένα δύσκολο εγχείρημα.

Σε αυτό το πρόβλημα, συνεχίζει η Gutzwiller (ό.π.), ο ποιητής έδωσε λύση αξιοποιώντας έναν ευρηματικό τρόπο αφήγησης: τοποθέτησε την ίδια την κόμη σε ρόλο αφηγήτριας. Έτσι, αποστασιοποιήθηκε ο ίδιος από την κόμη, η οποία, με τη θεοποίηση και τον καταστερισμό της, προσωποποιημένη πλέον, λειτούργησε ως η φωνή που θα μετέφερε τις πληροφορίες και θα ήταν διακριτή από το άτομο του ποιητή, ενώ, παράλληλα, θα προσέδιδε στο ποίημα έναν τόνο αθωότητας και συναισθηματισμού. Αυτά τα χαρακτηριστικά κατάφερε ο Καλλίμαχος να τα δώσει παρουσιάζοντας την κόμη ως παρθένα, νεαρή, που από την παιδική της ηλικία συντρόφευε μαζί με τις άλλες κόμες, τη *Βερενίκη*. Η παρθένα - κάτοχος μιας κόμης θα τιμούσε τη χαμένη της νεότητα, που την εκπροσωπούσε η κόμη, με το να την αφιερώσει στους θεούς. Επειδή, όμως, στην περίπτωση της *Βερενίκης*, τα πράγματα

---

32 West 1985, 63
33 Gutzwiller 1992, 371-381

εξελίσσονται διαφορετικά και διαφορετικός είναι ο σκοπός της αφιέρωσης, η κόμη, αφού απομακρύνεται από τη θέση της, θρηνεί για άλλους λόγους: γιατί βιώνει έναν διπλό αποχωρισμό, αρχικά την κοπή της και απομάκρυνσή της από τις αδελφές της κι έπειτα τον καταστερισμό της, τη διαφοροποίηση της, δηλαδή, από την αρχική της υπόσταση. Εδώ είναι που αποκαλύπτει και την πραγματική αιτία της ενόχλησής της, πέρα από το θρήνο, κι αυτή είναι η αιώνια παρθενία στην οποία είναι καταδικασμένη να βρίσκεται, που επισφραγίστηκε με τον καταστερισμό της, και εξαιτίας της οποίας δε θα απολαμβάνει τα αρωματικά έλαια, που η βασίλισσα χρησιμοποιεί, πλέον, ως παντρεμένη:

ἀ]σχάλλω κορυφῆς οὐκέ̣τι θιξ̣όμεν[ος,
ἧς ἄπο, παρ[θ]ενίη μὲν ὅτ' ἦν ἔτι, πολλὰ πέπωκα
λιτά, γυναικείων δ' οὐκ ἀπέλαυσα μύρων. (76-8)

Ο Καλλίμαχος με το θρήνο της κόμης μιμείται το θρήνο των γυναικών που έχουν απολέσει τους συντρόφους τους, τροποποιώντας, όπως είναι αναμενόμενο, το στόχο, που είναι η απόδοση τιμών σε έναν ευτυχισμένο γάμο και η πρόκληση συμπάθειας του κοινού όχι προς κάποια γυναίκα που θρηνεί, αλλά προς μια ευτυχισμένη κι ερωτευμένη νύφη, τη *Βερενίκη*. Με τη συναισθηματική φόρτιση που διακρίνει την κόμη και με αφορμή την αντίδρασή της στον όρκο της *Βερενίκης*, αποκαλύπτει τις λεπτομέρειες της προσωπικής ζωής της βασίλισσας, η οποία θρηνεί για την άδεια της κλίνη. Η κόμη μεταφέρει αυτή την πληροφορία χωρίς να απεκδυθεί η *Βερενίκη* τη δημόσια σεμνότητά της, κάτι που ήταν και ένα ζητούμενο για τον Καλλίμαχο και που, μάλλον, το κατάφερε. Βαθμιαία, βέβαια, η αγανάκτηση της κόμης διαδέχεται την αποδοχή της νέας της υπόστασης, δεν παύει, ωστόσο, να παραδέχεται πως της λείπουν οι χαρές του γάμου.

Εύστοχη είναι η παρατήρηση του Koenen[34] και συμπυκνώνει όλη τη σκοπιμότητα του *Κόνωνα* αλλά και του Καλλίμαχου. Επισημαίνει, λοιπόν, πως η *Κόμη της Βερενίκης* χρονολογείται πιθανότατα το 245 π.Χ., το Σεπτέμβρη, όταν ο *Κόνων* ανακάλυψε τον αστερισμό της κόμης, δύο χρόνια περίπου πριν ο *Πτολεμαίος ΙΙΙ* προσθέσει τον εαυτό του και τη *Βερενίκη ΙΙ* στη λατρεία του *Αλέξανδρου* και των *Θεών Αδελφών*. Η ανακάλυψη του καταστερισμού από τον *Κόνωνα* και το ποίημα του Καλλίμαχου προφανώς απηχούσαν τη διάθεση της Αυλής και υπαινίσσονταν ότι, εφόσον η κόμη μπορεί να γίνει άστρο, και η *Βερενίκη* θα πρέπει να θεοποιηθεί, συμβάλλοντας, έτσι, στη μεγαλύτερη αποδοχή από το λαό της ενέργειας του *Πτολεμαίου ΙΙΙ* να συμπεριληφθεί αυτός και η σύζυγός του στην παραπάνω λατρεία.

Γ.2.γ. Διόνυσος

Ο Goyette[35] αναφέρει πως, όταν ο *Πτολεμαίος ΙΙ Φιλάδελφος* ανέλαβε την εξουσία του πτολεμαϊκού βασιλείου, είχε να αντιμετωπίσει την ήδη προϋπάρχουσα πολιτισμική και θρησκευτική ανομοιογένεια του αιγυπτιακού και ελληνικού πληθυσμού του βασιλείου του, που ήταν παράγοντας αστάθειας για την επικράτεια. Αντιλήφθηκε πως όφειλε να γεφυρώσει το θρησκευτικό χάσμα μεταξύ Αιγυπτίων και

34 Koenen 1993, 90
35 Goyette 2010, 1-3

Ελλήνων αξιοποιώντας στοιχεία των παραδόσεων των δύο λαών που θα εξυπηρετούσαν το στόχο του. Αυτό που ήταν ξένο στη νοοτροπία των Πτολεμαίων ήταν η ιδέα της θεϊκής βασιλείας, που καθιέρωνε από παλιά τους Φαραώ ως θεούς. Για να γίνουν, συνεπώς, αποδεκτοί από τους Αιγυπτίους οι Πτολεμαίοι ως απόλυτοι μονάρχες, έπρεπε να εναρμονιστούν με την παραπάνω δοξασία και να παρουσιάσουν εαυτούς ως συνεχιστές αυτής της ιδεολογίας για τους βασιλείς.

Ο *Φιλάδελφος* αντιλαμβανόταν, επίσης, ότι η διαχείριση των αιγυπτιακών εθίμων έπρεπε να γίνει με λεπτότητα και όχι επεμβατικά, γιατί θα προκαλούσε αντίθετα αποτελέσματα από τα επιθυμητά. Παράλληλα, γνώριζε πως δεν πρέπει να υποσκελίσει το δυναμικό ελληνικό στοιχείο της επικράτειάς του, στο οποίο ήταν ξένος ο θεσμός της θεϊκής βασιλείας, αλλά ήταν ανάγκη το εγχείρημα να λειτουργήσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να ικανοποιηθούν και οι δύο πλευρές. Το ευτύχημα ήταν ότι οι δύο πολιτισμοί δεν ήταν τελείως ξένοι μεταξύ τους, υπήρχαν κάποιες θρησκευτικές ομοιότητες και αλληλεπιδράσεις, οι οποίες θα επέτρεπαν στους Πτολεμαίους να προχωρήσουν το σχεδιασμό τους για την αποδοχή της εξουσίας τους εκατέρωθεν.

Έπρεπε, λοιπόν, ο *Φιλάδελφος* να αξιοποιήσει το κοινό στοιχείο των δύο πολιτισμών που θα εξυπηρετούσε τα μέγιστα τους σκοπούς του. Για να το επιτύχει αυτό επέλεξε να προβεί σε μια καθοριστική κίνηση για τη βασιλεία του, να καλλιεργήσει και αναδείξει τη συγγένειά του με το Διόνυσο. Κι ενώ η έρευνα παλαιότερα, η οποία αντιμετώπισε μάλλον επιπόλαια το θέμα, δεν εντόπισε στο συσχετισμό *Φιλάδελφου* –Διόνυσου κάποιο βαθύτερο συμβολισμό, θεωρώντας πως ο θεός συμβόλιζε απλώς τον έκλυτο βίο, μεταγενέστερα διαπιστώθηκε πως υπήρχε μεγάλο πεδίο έρευνας πάνω στο συσχετισμό αυτό, ο οποίος ήταν κάτι πολύ διαφορετικό από ό,τι πιστευόταν. Κι αυτό, γιατί ο *Φιλάδελφος* γνώριζε πολύ καλά πως ο Διόνυσος με τη συγκρητική του φύση - του παραδοσιακού θεού των Ελλήνων αλλά και ως ισότιμου του θεού των Αιγυπτίων, *Όσιρι,* και, μέσω αυτού, του *Σάραπι*- που θύμιζε το βασίλειό του, θα προσείλκυε το θρησκευτικό αίσθημα των δύο λαών και θα οδηγούσε στην αποδοχή του. Άρχισε, λοιπόν, να ταυτίζει τον εαυτό του με το Διόνυσο και, παράλληλα, να εφαρμόζει την αιγυπτιακή ιδεολογία της θεϊκής βασιλείας, κάτι που κατέστη απόλυτα αντιληπτό στη μεγαλειώδη πομπή του θεού, που έγινε στα *Πτολεμαία*, γιορτή που καθιερώθηκε στην Αλεξάνδρεια την εποχή της βασιλείας του, περίπου στα 270 π.Χ. Νωρίτερα, το 280 π.Χ. ο *Φιλάδελφος* είχε προχωρήσει στη θεοποίηση του πατέρα του, *Πτολεμαίου Ι Σωτήρα*, διότι ήξερε πως αυτή η κίνηση θα άνοιγε το δρόμο για τη νομιμοποίηση της εξουσίας του, μιας και δημιουργούσε σύνδεση με τους θεούς. Θα παρουσιαζόταν, συνεπώς, ως ο μονάρχης που κυβερνά, όχι γιατί είναι ο κατακτητής αλλά επειδή είναι ο θεός.

Ο Διόνυσος, συνεχίζει ο Goyette (ό.π.), αποτελούσε το καταλληλότερο παράδειγμα προς αξιοποίηση για τη διοίκηση του *Φιλάδελφου*, μιας και ήταν φιγούρα που ανταποκρινόταν στα ανατολικά και δυτικά πρότυπα. Αν και είχε γίνει αποδεκτός στο ελληνικό πάνθεον πολλούς αιώνες πριν από την ελληνιστική εποχή, ωστόσο δεν απαλείφθηκε η θεωρία πως ήταν ένας νεαρός, ξένος θεός που ήρθε από τη Θράκη στην Ελλάδα. Αυτός ο χαρακτηρισμός απηχείται στις *Βάκχες* του Ευριπίδη, στις οποίες ο θεός παρουσιάζεται ως νεοφερμένος με ανατολικές καταβολές και,

παράλληλα, καθιερωμένος στην ελληνική παράδοση. Το γεγονός, επίσης, της ασάφειας της ακριβούς γεωγραφικής προέλευσης του θεού ταίριαζε εξαιρετικά με την εικόνα του Πτολεμαίου βασιλιά, που ήταν αναγκασμένος να διαχειριστεί το ανατολικό και δυτικό στοιχείο της επικράτειάς του μέσα σε ένα επίσης ασαφές πολιτικό πλαίσιο.

Ο *Φιλάδελφος* θεωρείται πως ήταν καινοτόμος στη σκέψη του να ταυτιστεί με το Διόνυσο και να μοιραστεί τη βασιλεία της Ανατολής και της Δύσης με αυτόν. Βέβαια, η ιδέα να συνδεθεί με το συγκεκριμένο θεό δεν ξεκίνησε από τον ίδιο. Αυτός επεξέτεινε την τακτική που ήδη είχε ξεκινήσει παλαιότερα ο *Αλέξανδρος*, μέσω της επέλασής του στην Ανατολή, καθώς ισχυρίστηκε συγγένεια με το Διόνυσο και τον Ηρακλή. Ο *Αλέξανδρος* παρομοίασε το ταξίδι του με αυτό του Διόνυσου και οι Πτολεμαίοι επιθυμούσαν ιδιαιτέρως να αξιοποιήσουν το στοιχείο αυτό. Επιπλέον, ο *Αλέξανδρος* παρουσίασε τον εαυτό του ως απόγονο του Διονύσου μέσω της καταγωγής του από τον οίκο των *Αργεαδών*, λόγω του Ηρακλή που είχε παντρευτεί την κόρη του θεού, *Δηιάνειρα*. Αντίστοιχα και ο *Φιλάδελφος*, μέσω της σύνδεσής του με το Διόνυσο, επεδίωκε να επιτύχει στενή συσχέτιση με τον *Αλέξανδρο*, ως πρόγονό του.

Η πομπή του Διόνυσου, που διοργάνωσε ο *Φιλάδελφος*, εκτός του θρησκευτικού της χαρακτήρα αξιοποιήθηκε και ως μια πρώτης τάξεως ευκαιρία, για να μεταφέρει ο βασιλιάς τα πολιτικά μηνύματα, που επιθυμούσε, και να οδηγήσει το λαό σε συγκεκριμένους συνειρμούς. Πρόκειται, λοιπόν, για μια τρυφηλή, υπερπολυτελή πομπή, όπως σημειώνει ο Goyette,[36] που αποτελούσε δείγμα της ικανότητας του βασιλιά να εξασφαλίσει ευημερία και ανανέωση στο βασίλειο, χαρακτηριστικά που δανειζόταν από το Διόνυσο, κι επιπλέον στόχευε στην πρόκληση ευλάβειας και δέους στους Αιγυπτίους και Έλληνες παρισταμένους. Και πιο συγκεκριμένα, αυτό μαρτυρούσαν τα χαρακτηριστικά του αγάλματος της πομπής, το οποίο βρισκόταν στην αρχή της: είχε ύψος κάτι παραπάνω από 4,5 μέτρα και με μηχανισμό έχυνε σπονδές μέσα από ένα χρυσό κύπελλο.

Επιπλέον, σε αυτή την εορταστική πομπή, επισημαίνει ο Fraser,[37] στην περιγραφή του Καλλίξεινου ο θεός παρουσιάζεται με πολλά από τα στοιχεία της ελληνικής λατρευτικής παράδοσης: είναι ο θεός του κρασιού και συνοδεύεται από τους Σάτυρους και Σειληνούς, ενώ υπάρχει πληθώρα από χρυσά κι ασημένια κύπελλα πόσης και δοχεία αποθήκευσης κάθε είδους, στεφάνια από κισσό, χρυσά φύλλα αμπέλου και σταφύλια. Ο θεός αναπαριστάται να επιστρέφει νικηφόρος από την Ινδία, με τους Σατύρους να είναι ενδεδυμένοι με στρατιωτική περιβολή. Παράλληλα, την πομπή πλαισιώνουν και πολλές εικόνες της Ανατολής, όπως η Νύσα προσωποποιημένη, Ινδές κι άλλες ανατολίτισσες, ελέφαντες, τέρατα και αντικείμενα από την Ινδία και την Αραβία. Ο σχεδιασμός της πομπής, που δίνει έμφαση στην επιστροφή του νικητή θεού από την Ινδία, συνεχίζει ο Fraser, δεν αποδίδει τη λατρεία του παραδοσιακού Διόνυσου- τονίζεται μόνο το κρασί από τα παραδοσιακά του

36 Goyette 2010, 7
37 Fraser 1972, 1, 202

χαρακτηριστικά- καθώς ο *Αλέξανδρος* είναι εκείνος που φαίνεται να είναι ο πραγματικός κατακτητής της Ινδίας. Από την άλλη, δεν παρουσιάζεται στην περιγραφή του Καλλίξεινου κανένα ίχνος του προγενέστερου, από τη Θράκη, *χθόνιου* Διόνυσου, που διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στα λατρευτικά δρώμενα της Αιγύπτου των Πτολεμαίων, όπως θα αναφερθεί παρακάτω.

Η πομπή, γράφει ο Goyette,[38] ως πολιτική πράξη, τόνιζε τις διεκδικήσεις του βασιλιά και παρουσίαζε τους Πτολεμαίους ως διαδόχους του *Αλέξανδρου* στην Αίγυπτο. Η ανατολίτικη πλευρά της πομπής, αυτή που θύμιζε το Διόνυσο, με τους ελέφαντες και τα υπόλοιπα σύμβολα, θύμιζε στο λαό τους θριάμβους του *Αλέξανδρου* στην Ανατολή. Σε αυτό το πλαίσιο είναι λογικό η πομπή να ολοκληρωνόταν με μια μεγάλη, στρατιωτική πορεία. Αυτή η σύνδεση, λοιπόν, Διονύσου – *Αλεξάνδρου* – Πτολεμαίων αποτελούσε επιβεβαίωση της νόμιμης διεκδίκησης του *Φιλάδελφου* της κληρονομημένης εξουσίας από τον *Αλέξανδρο*.

Κατά τον Fraser,[39] μετά το *Φιλάδελφο*, που το ενδιαφέρον του για το Διόνυσο ήταν ευρύτερο - όπως φαίνεται από το ότι είχε θέσει υπό την προστασία του τους Διονυσιακούς καλλιτέχνες στην *Αλεξάνδρεια* και την *Πτολεμαΐδα Ερμία*, αποδίδοντάς τους τον τίτλο «οι Καλλιτέχνες του Διονύσου και των *Θεών Αδελφών*»- ο *Πτολεμαίος Ι Ευεργέτης* επιδιώκει να δείξει την καταγωγή του από τους Διόνυσο και Ηρακλή πιο ξεκάθαρα. Την πιο άμεση διασύνδεση, ωστόσο, με το θεό επιτυγχάνει ο *Πτολεμαίος Φιλοπάτωρ*, που υπήρξε θερμός υποστηρικτής της θρησκείας, από την οποία προκύπτουν οφέλη για το βασίλειο των Πτολεμαίων, καθώς παρατηρείται και μεγάλη ανεκτικότητα από μέρους του προς τις τοπικές θεότητες. Από τους ελληνικούς θεούς, την κυρίαρχη θέση στην προτίμηση του βασιλιά καταλαμβάνει ο Διόνυσος και αυτό ο *Φιλοπάτωρ* αργότερα το δηλώνει έμπρακτα, με τη μετονομασία δήμων με ονόματα από τον κύκλο του διονυσιακού μύθου. Επιπλέον, είναι αυτός που καθιερώνει διαφόρων ειδών θυσίες και γιορτές σχετικές με το θεό, ενώ ο ποιητής Ευφρόνιος τον αποκαλεί «νέο Διόνυσο». Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του βασιλιά για το θεό μαρτυρεί, τέλος, ένα διάταγμά του, βάσει του οποίου έπρεπε να γίνεται επίσημη καταγραφή στην Αλεξάνδρεια των στοιχείων που αφορούσαν σε επικείμενες λατρευτικές τελετές για το Διόνυσο. Ο λόγος ύπαρξης του διατάγματος αυτού κρίνεται πως ήταν η ενθάρρυνση της νομιμοποίησης των τελετών αυτών κι από την άλλη η αποθάρρυνση της ανεπίσημης διεξαγωγής τους και ο αποκλεισμός της συμμετοχής σε αυτές ατόμων που στερούνταν των αντίστοιχων προσόντων. Το διάταγμα αυτό, τέλος, επιβεβαιώνει την ύπαρξη διονυσιακών τελετών για τρεις γενιές, από την πρώιμη πτολεμαϊκή περίοδο.

Η σύνδεση με το Διόνυσο μετά το *Φιλοπάτορα* επανέρχεται και πάλι, αρκετό καιρό αργότερα, όταν ο *Πτολεμαίος Αυλητής* με την ανάρρησή του στο θρόνο φέρει τον τίτλο «Νέος Διόνυσος», στον οποίο προστέθηκαν αργότερα οι τίτλοι «Φιλοπάτωρ και Φιλάδελφος». Τέλος, η *Κλεοπάτρα* και ο *Μάρκος Αντώνιος* εξέφρασαν την αφοσίωσή

---

38 Goyette 2010, 7
39 Fraser 1972, 1, 203-206

τους στο θεό με επισημότητα κι εκδηλώσεις εντός κι εκτός της *Αλεξάνδρειας*, όπως στη Μ.Ασία και την Ελλάδα, έως και το 31 π.Χ.

Για το σύνολο των Πτολεμαίων βασιλέων, ο Διόνυσος ήταν ο πιο προσφιλής θεός από το ελληνικό πάνθεον για την ευόδωση των σχεδίων τους, κι αυτό γίνεται αντιληπτό, όπως φάνηκε, από την κατασκευασμένη του γενεαλογία, την επιθυμία των Πτολεμαίων να συνδεθούν με τη θριαμβευτική εξόρμηση του *Αλέξανδρου* στην Ινδία, την ιδιαίτερη αφοσίωση του *Φιλοπάτορα* στη λατρεία του, την οργάνωση κι επιστασία των καλλιτεχνικών δρώμενων από τους βασιλείς.

Οι όψεις του θεού, συνεχίζει ο Fraser (ό.π.), όπως καταγράφηκαν από τα στοιχεία και αξιοποιήθηκαν από τους Πτολεμαίους, είναι δύο. Από τη μια, πρόκειται για το θεό του γλεντιού και του οίνου, της θεατρικής, καλλιτεχνικής δημιουργίας και της πολυτέλειας. Τα χαρακτηριστικά αυτά σκιαγραφούν τον *εγχώριο* Διόνυσο των κλασσικών και ελληνιστικών -σύγχρονων τότε- χρόνων της ελληνικής κουλτούρας και από αυτά δείχνουν να απουσιάζουν τα στοιχεία του παλαιού *χθόνιο*υ Διόνυσου.

Από την άλλη μεριά, στη λατρεία των Πτολεμαίων για το Διόνυσο εμφανίζεται ο θεός με ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του τη σύνδεσή του με τον Κάτω Κόσμο, ο *χθόνιος*, κάτι που αποτελεί απόρροια της επαφής και συσχέτισής του με τις τοπικές θεότητες. Αυτή είναι και η όψη που υπερίσχυσε στην πτολεμαϊκή λατρεία. Ο θεός από τον 4ο ήδη αιώνα π.Χ. ταυτίζεται με τον Άδη ή τον Πλούτωνα. Όταν οι Έλληνες της Αιγύπτου κλήθηκαν να γνωρίσουν τους θεούς των Αιγυπτίων, τότε ήταν αναμενόμενο να ταυτιστεί ο Έλληνας Διόνυσος με τον Αιγύπτιο *Όσιρι*. Ο Ηρόδοτος υποστηρίζει πως η διονυσιακή λατρεία ξεκίνησε από την Αίγυπτο. Η ταύτιση Διόνυσου – *Όσιρι* έτυχε θετικότατης υποδοχής και ώθησης από τους Πτολεμαίους, ιδίως μετά τη δημιουργία του θεού *Σάραπ*ι, ο οποίος δανείστηκε τα βασικά του χαρακτηριστικά από το *χθόνιο Όσιρι*. Μέσω του τελευταίου, ο *Σάραπις* ταυτίστηκε και με το Διόνυσο, ο οποίος διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην ίδρυση του *Σαραπείου* στη Μέμφιδα.

Ο Goyette[40] ευθυγραμμιζόμενος με τον Burkert υποστηρίζει πως ίσως οι Έλληνες να εμπνεύστηκαν στον 6ο αιώνα π.Χ. από την αυξανόμενη επιρροή του *Όσιρι* στην Αίγυπτο, για να δημιουργήσουν την εικόνα του Διόνυσου. Οι ομοιότητες των δύο θεών είναι αξιοπαρατήρητες. Αρχικά, αναφέρει πως το χαρακτηριστικό της δυαδικότητας που διακρίνει το Διόνυσο, θυμίζει τον *Όσιρι*, που διακρίνεται επίσης από διττότητα: κατοικεί στους δύο κόσμους και τους επηρεάζει. Αυτή η διπλή κατάσταση του *Όσιρι* θυμίζει την πολιτική κατάσταση στο πτολεμαϊκό βασίλειο, που βρίσκεται στο ενδιάμεσο δύο διαφορετικών πολιτισμών, τις διαφορές των οποίων οι βασιλείς επιδιώκουν να συγκεράσουν. Επίσης, ο *Όσιρις* παρουσιάζεται να κάνει ταξίδια εντός κι εκτός Αιγύπτου διδάσκοντας τα μυστικά καρποφορίας της γης κι ο Διόνυσος, αντίστοιχα, ταξιδεύει στην Ινδία, ενώ και οι δύο διακρίνονται για το ότι στις περιπλανήσεις τους συναντούν ανομοιογενείς πληθυσμούς. Ο *Όσιρις* έχει έναν ξεχωριστό τρόπο να αλληλεπιδρά με όσους συναντά στις εξορμήσεις του, ο οποίος θυμίζει το Διόνυσο, με την παρασκευή οίνου και την εκστατική αξιοποίηση της

---

40 Goyette 2010, 5-6

μουσικής. Επιπλέον, ο Αιγύπτιος θεός με τη διπλή του φύση σχετίζεται με την αναγέννηση και το θάνατο, τη γονιμότητα και τον πολλαπλασιασμό των στοιχείων της φύσης και θυμίζει το Διόνυσο που δίνει είτε ευδαιμονία είτε όλεθρο. Βέβαια, ο *Όσιρις* διακρίνεται και από μία δριμεία δύναμη να φέρνει το θάνατο: η καταστροφή των καρπών και των φυτών εκλαμβανόταν ως ο θάνατος του θεού, που διαρκούσε μέχρι την αναγέννηση της ανοιξιάτικης φύσης. Για τους Αιγυπτίους ο *Όσιρις* κάθε χρόνο υφίστατο διαμελισμό απαραίτητο για την αναγέννηση της ζωής. Η πίστη αυτή προφανώς ανακαλεί στη μνήμη το μύθο του διαμελισμού του Διόνυσου από τον *Πενθέα*, που παρουσιάστηκε στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. Επιπλέον, κατά τις λατρευτικές τελετές του θεού, γυναίκες περιφέρονταν άδοντας ύμνους προς τιμήν του και κρατώντας φαλλικά σύμβολα, πρακτικές που απαντώνται, αντίστοιχα, και στο Διόνυσο. Κοινή ιδιότητα των δύο θεών είναι η ικανότητα να υπερβαίνουν τα όρια των δύο κόσμων, μιας και κινούνται ανάμεσα στο βασίλειο των ζωντανών και των νεκρών αλλάζοντας μορφή. Κοινό τους σημείο, επίσης, είναι αυτό της αναγέννησής τους. Για τους Αιγύπτιους, το θεό σκότωσε ο *Σεθ*, όμως, η *Ίσις* με ξόρκι από τον πατέρα της, *Γκεμπ*, θεό της γης, τον ανέστησε. Σε κάποιες εκδοχές του μύθου ο *Σεθ* χρησιμοποίησε κεραυνό, κάτι που θυμίζει την απομάκρυνση του Διονύσου από την Ήρα με τον κεραυνό του Δία. Μετά τη θανάτωσή του ο Διόνυσος εμφυτεύτηκε στο μηρό του Δία και από εκεί ξαναγεννήθηκε, όπως και ο *Όσιρις*, συμβολίζοντας τη γονιμότητα.

Οι ομοιότητες αυτές των Διόνυσου και *Όσιρι* σαφώς και θα βοηθούσαν στη θρησκευτική αποδοχή του *Φιλάδελφου* από τον ετερόκλητο-ως προς τα θρησκευτικά πιστεύω- λαό του. Επιπλέον, η διττότητα που διέκρινε τους δύο θεούς ταίριαζε απόλυτα στο στόχο του να παρουσιαστεί ως ο βασιλιάς που κι εκείνος έχει τη διπλή ικανότητα να σώζει και να φέρνει ευημερία αλλά και να τιμωρεί όσους επιβουλεύονται την ασφάλεια και νομιμότητα του βασιλείου του. Και, φυσικά, η ταύτισή του με τον *Όσιρι* -και το *Σάραπι*, έπειτα- τον ωφελούσε ιδιαίτερα, καθώς θα γινόταν περισσότερο αποδεκτός στον αυτόχθονα αιγυπτιακό λαό. Τέλος, η ταύτιση του βασιλιά με αυτούς τους θεούς επέφερε ένα είδος θρησκευτικής πρόσμιξης, η οποία επεκτάθηκε και σε άλλα σχετικά πεδία, όπως, π.χ., στα έθιμα ταφής και στις επιγαμίες, καταλήγει ο O Goyette (ό.π.).

Γ.2.δ. Διόσκουροι

Ο Nilsson[41] αναφέρει πως οι Διόσκουροι στη μυθολογία και τη λατρεία παρουσιάζονται με μορφή που προέρχεται από τη συγχώνευση ποικίλων στοιχείων. Τους αποκαλούσαν και *Ἄνακτες* ή *Ἄνακες* (βασιλείς). Είναι *κοῦροι*, δηλαδή νέοι, και γιοι του Δία (Διός κούροι). Εμφανίζονται και ως παιδιά. Ο Δίας τους απέκτησε, όταν μεταμορφωμένος σε κύκνο γονιμοποίησε τη *Λήδα*.

Η Harder[42] αναφέρει πως στο απόσπασμα H18=18Pf των *Αιτίων* εμπεριέχεται τμήμα της προσευχής των Διόσκουρων και του Ιάσονα στους θεούς για βοήθεια, στο

41 Nilsson 2008 , 40-41
42 Harder 2012, 2, 186-188

πλαίσιο της Αργοναυτικής εκστρατείας. Το γεγονός πως οι Διόσκουροι στο σημείο αυτό προσεύχονται στους θεούς δείχνει πως κατά την εποχή της Αργοναυτικής εκστρατείας δεν είχαν ακόμη αποκτήσει θεϊκή υπόσταση, καθώς για τους Έλληνες οι Διόσκουροι ήταν ευρέως γνωστοί και ως σωτήρες όσων κινδύνευαν στη θάλασσα. Στο στίχο 1 καταγράφονται από τον Καλλίμαχο ως «Τυνδαρίδαι»: *]τε:τ[Τυ]νδαρίδαι·* πρόκειται για άλλη ονομασία των θεών, καθώς παλαιότερα ερμηνευόταν ως πατρωνυμικό (γιοι του *Τυνδάρεω*). Μεταγενέστερα, ωστόσο, ποιητικά έργα εκτός από *Τυνδαρίδες* τους αναφέρουν και ως γιους του Δία (Διός κούροι). Ο Απολλώνιος Ρόδιος στα *Αργοναυτικά* του (1.146 κ.εξ.) δείχνει ότι οι Διόσκουροι είναι γιοι του Δία αλλά γεννημένοι στον οίκο του *Τυνδάρεω*. Ως προς τη διαχείριση που έκανε ο Καλλίμαχος σε αυτό το θέμα, η αποσπασματικότητα του κειμένου δεν επιτρέπει τα ασφαλή συμπεράσματα, ωστόσο το γεγονός πως οι Διόσκουροι προσεύχονται στο Δία πρώτα ίσως δείχνει ότι η πρόταξη αυτή σχετίζεται με τη συγγενική τους σχέση μαζί του.

Οι Διόσκουροι ανήκουν στις ελληνικές θεότητες που απαντούν και στην Αλεξάνδρεια, με σημαντικό ρόλο στην εκεί λατρεία, επισημαίνει ο Fraser.[43] Ο Καλλίμαχος στο ποίημά του, *Εκθέωσις Αρσινόης*, καταγράφει πως οι Διόσκουροι ήσαν αυτοί που μετέφεραν την *Αρσινόη ΙΙ* στον ουρανό για τη θεοποίησή της. Η συσχέτισή τους με το πτολεμαϊκό βασίλειο φαίνεται και από τις αφιερώσεις που έγιναν επί βασιλείας *Φιλάδελφου* και *Ευεργέτη Ι*, στις οποίες οι βασιλείς παρουσιάζονται ως «*σύνναοι*» με τους Διόσκουρους. Την ύπαρξη δημόσιου ιερού τους στην Αλεξάνδρεια, του *Διοσκουρείου*, μαρτυρεί ο Σάτυρος. Αποδείξεις για την προώθηση της λατρείας τους αποτελεί η χρήση του ονόματός τους στην ονομασία δήμων.

Είναι πολύ πιθανό, συνεχίζει ο Fraser, η *Αρσινόη* να ήταν εκείνη που εισήγαγε ή, τουλάχιστο, προώθησε κι ενδυνάμωσε τη λατρεία των Διόσκουρων στην Αλεξάνδρεια, κι αυτό γίνεται αντιληπτό από την αφοσίωση που επεδείκνυε, όσο ήταν σύζυγος του *Λυσίμαχου* στο *ιερό των Καβείρων*- που παραλληλίστηκαν με τους Διόσκουρους- στη Σαμοθράκη, μέρος της επικράτειας του συζύγου της. Κάτι αντίστοιχο, εξάλλου, έκανε με την Αφροδίτη και τον *Άδωνι* με την ανάρρησή της στο θρόνο της Αιγύπτου στο πλευρό του *Φιλάδελφου*.

Δε θα ήταν υπερβολή να θεωρήσουμε τη σημαντική παρουσία των Διόσκουρων στην αιγυπτιακή λατρεία, υπό την επιστασία των βασιλέων, ως μέρος του στόχου των Πτολεμαίων να συσχετιστούν με θεούς και να δείξουν ότι η βασιλεία τους εκπορεύεται από αυτούς, κάτι που πιστοποιεί και η εμπλοκή των Διόσκουρων στην αρπαγή κι εκθέωση της *Αρσινόης*, σύμφωνα με τον Καλλίμαχο.

Γ.2.ε.Δίας

Αξίζει να αναφερθεί η δεξιοτεχνία με την οποία ο Καλλίμαχος παρουσιάζει στο απόσπασμα H54=SH254+383Pfeiffer το συσχετισμό της *Βερενίκης* και του πτολεμαϊκού βασιλείου με το Δία και τους ολύμπιους θεούς μέσα από τη *Νίκη της*

43 Fraser 1972, 1, 207

Βερενίκης, το επινίκιο ποίημα που έγραψε, για να τιμήσει τη *Βερενίκη ΙΙ* για τη νίκη της στους αγώνες αρματοδρομίας στα *Νέμεα*, περίπου το 243 π.Χ.

Ζηνί τε καὶ Νεμέηι τι χαρίσιον ἕδνον ὀφείλω
νύμφα, κα[σιγνή]των ἱερὸν αἶμα θεῶν,
ἡμ[ε]τερο.[. . . . . .].εων ἐπινίκιον ἵππω[ν.
ἁρμοῖ γὰρ Δαναοῦ γῆς ἀπὸ βουγενέος
εἰς Ἑλένη[ς νησῖδ]α καὶ εἰς Παλληνέα μά[ντιν, 5
ποιμένα [φωκάων], χρύσεον ἦλθεν ἔπος,
Εὐφητηϊάδ[αο παρ'] ἠρίον οὔ[νεκ'] Ὀφέλτου
ἔθρεξαν …
(1-8)

Γνωρίζουμε πως ένας επινίκιος ύμνος ήταν δοξαστικό τραγούδι για τους νικητές των πανελλήνιων αθλητικών αγώνων, αφηγηματικό στο μεγαλύτερο μέρος του. Οι ποιητές αφιέρωναν μικρή έκταση για το αθλητικό επίτευγμα του νικητή και επιδίδονταν στην εξύμνηση του τόπου και της γενιάς του, τα οποία συσχέτιζαν με ήρωες και θεούς μέσα από παράθεση μύθων και ιστορικών γεγονότων και διαμόρφωναν ένα τιμητικό πλαίσιο, στο οποίο ερχόταν αβίαστα και δικαιολογημένα να προστεθεί η νίκη του τιμώμενου προσώπου στον αθλητικό αγώνα.

Ενδιαφέροντα είναι όσα παραθέτει η Fuhrer[44] για τη δεξιοτεχνία με την οποία διαχειρίζεται ο Καλλίμαχος το υλικό που διαθέτει, για να συνθέσει το επινίκιο της *Βερενίκης* αλλά και για την ηθελημένη απόκλιση του έργου του από τα αντίστοιχα του είδους. Έτσι, λοιπόν, ενώ ο ποιητής στην αρχή του ποιήματος παραδίδει τις απαραίτητες πληροφορίες κατά τον κανόνα σύνθεσης των επινικίων, ωστόσο αυτές παρουσιάζονται σχεδόν κωδικοποιημένες. Σε αυτό το πλαίσιο, η *Βερενίκη* δεν αναφέρεται με το όνομά της αλλά ο ποιητής την αποκαλεί *νύμφα κα[σιγνή]των ἱερὸν αἶμα θεῶν* (στ.2). Σε πολλές περιπτώσεις επινικίων ο νικητής αναφέρεται ως *υιός του δείνα* κι αυτό είναι ένα στοιχείο που σπάνια λείπει από το ποίημα και είναι απαραίτητο για την ταυτοποίηση του ονόματος του τιμώμενου προσώπου, το οποίο επισημαίνεται οπωσδήποτε στη συνέχεια του ποιήματος. Εδώ η *Βερενίκη* δεν παρουσιάζεται ως κόρη του *Μάγα*, αλλά ως κόρη των *κασιγνήτων θεών*, που παραπέμπουν στη δυναστική λατρεία των *Πτολεμαίων Φιλάδελφων*, που είνοι θείοι της. Με τον τρόπο αυτό ο Καλλίμαχος εναρμονίζει την τακτική του επινικίου να κατονομάζεται ο πατέρας του τιμώμενου, όμως, σύμφωνα με τις επιταγές της πτολεμαϊκής λατρείας του βασιλιά: τα βιογραφικά στοιχεία της νικήτριας των αγώνων παραπέμπουν στους βασιλείς προγόνους της, που, ήδη σχετίζονται με τους θεούς, αφού πρόκειται για τους *Θεούς Αδελφούς*.

Στους στίχους 4-7, συνεχίζει η Fuhrer, τα υπόλοιπα στοιχεία για τη νίκη της *Βερενίκης*, των οποίων ο στόχος πρέπει να είναι η γνωστοποίηση πληροφοριών για τη νίκη, δίνονται ενδεδυμένα υπό τον πέπλο των υπαινιγμών για τη βασιλική Αυλή και παρουσιάζονται στο στίχο 5 κ.εξ. η

44 Fuhrer 1992, 88-90 και 95-98

Αλεξάνδρεια (*εἰς Ἑλένη[ς νησῖδ]α καὶ εἰς Παλληνέα μά[ντιν)* και ο τόπος της γιορτής, το *Άργος* (στ.4: *ἁρμοῖ γὰρ Δαναοῦ γῆς ἀπὸ βουγενέος*), σε σύνδεση με την περιοχή της *Νεμέας*, ως τον τόπο τέλεσης του αγώνα της αρματοδρομίας (στ.7: *Εὐφητηϊάδ[ao παρ'] ἠρίον οὗ[νεκ'] Ὀφέλτου*). Όπως έχει ήδη ειπωθεί, το είδος της γραφής που εφαρμόζει ο Καλλίμαχος προϋποθέτει κοινό εξοικειωμένο με την υπαινικτικότητα και να γνωρίζει τις πληροφορίες, για τις οποίες γίνεται λόγος, αλλιώς το αποτέλεσμα δε θα ήταν το επιθυμητό. Είναι μοναδικός ο τρόπος με τον οποίο ο Καλλίμαχος με λογιοσύνη εμπλέκει τα δεδομένα για τη νίκη της *Βερενίκης* με μυθολογικά και γεωγραφικά στοιχεία, ώστε ο κύριος ρόλος τους να είναι η παιγνιώδης μεταγραφή των, ούτως ή άλλως, ήδη γνωστών πληροφοριών.

Στο *Δία* και τη *Νεμέα* ο ποιητής στο στίχο 1 αποδίδει τιμές, καθώς αυτοί εξασφάλισαν τη νίκη στο τιμώμενο πρόσωπο: *Ζηνί τε καὶ Νεμέηι τι χαρίσιον ἕδνον ὀφείλω*. Με την αναφορά στους παραπάνω, επιπλέον, πραγματοποιείται η άμεση σύνδεση της *Βερενίκης* μαζί τους, ως αγωνιζόμενη που φέρει την εύνοιά τους. Και ο Καλλίμαχος εκφράζει την ευχαριστία του προς τους θεούς για την πολύτιμη συνδρομή τους στη νίκη με το *χαρίσιον ἕδνον*, όπως αποκαλεί το επινίκιό του.

Ο ποιητής, εξακολουθεί η Fuhrer (ό.π.), έχει κατά νου πως το τιμώμενο πρόσωπο δεν είναι μια απλή, κοινή θνητή, για αυτό και την αποκαλεί, όπως προειπώθηκε, *νύμφα κα[σιγνή]των ἱερὸν αἷμα θεῶν* φέρνοντάς την εγγύτερα στη θεϊκή ιδιότητα. Οι χαρακτηρισμοί αυτοί, βέβαια, σε ένα επινίκιο κανονικά παραπέμπουν σε θεότητα. Ο Καλλίμαχος, καθώς ακόμη δεν είχε απονεμηθεί στη *Βερενίκη* ο θρησκευτικός τίτλος - λίγο μετά το επινίκιο αυτό θα λατρευόταν μαζί με τον *Πτολεμαίο ΙΙΙ* ως *Θεοί Ευεργέται*, δεν επιθυμεί να παρουσιάσει τη νίκη της ως σημάδι θεότητας της ίδιας. Έτσι, αυτό που τονίζει εδώ ο Καλλίμαχος είναι πως ο *Δίας* και η *Νεμέα* ευθύνονται για τη νίκη της βασίλισσας.

Συνεπώς, ο ποιητής εδώ ακολουθεί το τυπικό της σκέψης ενός επινικίου για την εξάρτηση της νίκης από τους θεούς. Προσπαθεί, όμως, παράλληλα, να κάνει κάτι ιδιαιτέρως δύσκολο: να θίξει τη σχέση της *Βερενίκης* με τους θεούς και να την τοποθετήσει σε θέση αντίστοιχη με αυτή των ολύμπιων θεών. Για τον Καλλίμαχο και το υψηλής μορφωτικής στάθμης κοινό του, η *Βερενίκη* είναι και η ίδια κόρη θεών, *των κα[σιγνή]των ἱερὸν αἷμα θεῶν,* οι οποίοι στέκονται πλάι στο *Δία*, που με τη σειρά του, ως «συγγενής» της, της δίνει την εύνοιά του, μαζί με τη *Νεμέα*.

Γ.2.στ. Δίας και Ήρα

Για το ρόλο των δύο αυτών θεών στην παγίωση της βασιλείας των Πτολεμαίων έγινε αναφορά παραπάνω, στο σημείο όπου επισημάνθηκε πώς παρουσιάζονται οι θεοί από τον Καλλίμαχο στους *Ύμνους* του.

Στα *Αίτια* το ενδιαφέρον σε σχέση με αυτούς τους δύο θεούς εστιάζεται στη συζυγική τους σχέση, αν και αδέλφια, και στο ότι αυτή αξιοποιήθηκε για να νομιμοποιήσει την ερωτική, συζυγική σχέση του *Πτολεμαίου ΙΙ Φιλάδελφου* και της

Αρσινόης ΙΙ, καθώς το γεγονός ότι ο βασιλιάς και η βασίλισσα ήσαν αδέλφια και, άρα, είχαν αιμομικτική σχέση ήταν κάτι που ο ελληνικός πληθυσμός της Αιγύπτου δεν μπορούσε εύκολα να αποδεχθεί. Σύμφωνα με τον Koenen,[45] ενώ ο *Ευεργέτης* και η *Βερενίκη ΙΙ* επισήμως αποκαλούνταν «αδέλφια», στην ουσία ήταν ξαδέλφια από υιοθεσία. Ένας τέτοιος γάμος ήταν αποδεκτός από τους Έλληνες, όμως ο γάμος των όμαιμων αδελφών, όχι. Αυτός ο γάμος των όμαιμων *Φιλάδελφου* και *Αρσινόης ΙΙ* κατακρίθηκε, μεταξύ άλλων, και από τον ποιητή Σωτάδη, όμως, με διάφορες μεθοδεύσεις του βασιλικού οίκου και τη συνδρομή του Θεόκριτου (17.130 κ.εξ.) και του Καλλίμαχου (SH 254.2) ο γάμος του βασιλικού ζεύγους θεωρήθηκε ως ο πιο ιερός, γιατί μιμήθηκε το γάμο του Δία με την Ήρα. Σύμφωνα με την οπτική των Ελλήνων, που την εκφράζει ο Θεόκριτος (17.38-44), το πιο σημαντικό είναι η αγάπη της μητέρας προς τον πατέρα, γιατί από αυτή θα δημιουργηθούν παιδιά όμοια με εκείνον. Με αυτή τη λογική, αυτή η αγάπη του βασιλικού ζεύγους θα δώσει εγγυημένα νόμιμους διαδόχους. Όπως είδαμε νωρίτερα και στην *Κόμη της Βερενίκης*, η ιδεολογία των Πτολεμαίων βασίστηκε από ένα σημείο και μετά στην επίδειξη και προώθηση της βασιλικής αγάπης, η οποία δέχτηκε μεγάλη επιρροή στη διαμόρφωσή της από την αιγυπτιακή εθιμοτυπία.

45 Koenen 1993, 62

Δ. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η δυσκολία κατά τη διαδικασία εκπόνησης της εργασίας σχετιζόταν με την αποσπασματικότητα του κειμένου των *Αιτίων*, η οποία συστηματικά δεν επέτρεπε την εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων. Υπό αυτό το πρίσμα, ωστόσο, μπορούμε να πούμε πως:

α.ο Καλλίμαχος αποδεικνύεται εξαιρετικός γνώστης της αρχαίας γραμματείας και δεξιοτέχνης στο να ενσωματώνει στο έργο του και άλλα ποιητικά είδη, χωρίς αυτό να αποβαίνει σε βάρος της ποιότητάς του. Αυτό, το αναγνωρίζουμε, επί παραδείγματι, στο απόσπασμα H54i=59Pf=SH 265, για τη *Νίκη της Βερενίκης*, στο οποίο χαρίζει ένα *επινίκιο* στη βασίλισσα για τη νίκη της στην αρματοδρομία και εξαίρει τη συγγένειά της με τους θεούς.

β. καταφέρνει, μέσα από την παρουσίαση των αιτιολογικών μύθων που συνοδεύουν τη δημιουργία αγαλμάτων να δώσει ερμηνείες για διάφορα γεγονότα που σχετίζονται με αυτά, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα με το Δήλιο Απόλλωνα (απ.H114.4-17=114.4-17 Pfeiffer), την Άρτεμη Λευκαδία (απ.H31c-g=31b-e Pfeiffer), την Άρτεμη απαγχομένη (απ.H187=187 Pfeiffer), την Αθηνά με το τραύμα στο μηρό (H190a-c), κ.λπ.

γ. με μοναδική δεξιοτεχνία συμβάλλει στην επίρρωση της πτολεμαϊκής δυναστείας μέσα από τον υπαινικτικό του λόγο, την αποκωδικοποίηση του οποίου το καλά διαβασμένο του κοινό μπορεί να κάνει, κι αυτός αυτό το γνωρίζει καλά. Παράλληλα, διατηρεί την υψηλής στάθμης ποιότητα του έργου του, αποφεύγοντας να θεωρηθεί ποιητής της ευτελούς αυλοκολακείας.

Ε. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

ACOSTA-HUGHES, B. (2002). *Polyeideia.* Barkeley-Los Angeles-London.

d'ALESSIO, G. B. (1996). *Callimaco. Introduzione, traduzione e note…*(1 *Inni. Epigrammi. Ecale;* 2.*Aitia. Giambi e altri frammenti*). Milano.

BICKEL, E. (1941). «Der Kallimachospapyrus 'Die Locke der Berenike' und Catull als Übersetzer». *RhM* 90. 81-146.

BORNEMAN, E. (2001). *Η Πατριαρχία.* (μτφρ. Δ.ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ). Αθήνα. Μορφωτικό Ιδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

BREMMER, J. N. (2008). *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient near East.* Leiden-Boston.

BRUMBAUGH, M. (2019). *The New Politics of Olympos: Kingship in Kallimachos'Hymns.* New York. Oxford University Press.

BULLOCH, A. (1984). «The Future of a Hellenistic Illusion: Some observations on Callimachus and religion». *Museum Helveticum, 41*(4), 209-230.

BURKERT, W. (1997). *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία.*(μτφρ. Η.ΑΝΔΡΕΑΔΗ). Αθήνα. Μορφωτικό Ιδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

BURKERT, W. (2011). *Homo Necans.* (μτφρ.Β.ΛΙΑΠΗΣ). Αθήνα. Μορφωτικό Ιδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

BURKERT, W. (2015). *Αρχαία Ελληνική θρησκεία.* (μτφρ. Ν.ΜΠΕΖΑΝΤΑΚΟΣ-Α.ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ). Αθήνα. Ινστιτούτο του βιβλίου-Α.Καρδαμίτσα.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΣ, Δ. *Μέγα λεξικόν όλης της ελληνικής γλώσσης.* Αθήνα. Εκδόσεις Δομή Α.Ε.

FARNELL, L. R. (1896-1909). *The Cults of the Greek States* (vol.III-IV). Oxford.

FRASER, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria* (vol.I-II). Oxford.

GALLAZZI, G.-LEHNUS, L. (2001). «Due nuovi frammenti delle *Diegeseis»*. *ZPE* 137. 1-18.

GOYETTE, M. (2010). «Ptolemy II Philadelphus and the Dionysiac Model of Political Authority». *Journal of Ancient Egyptian Interconnections, 2*(1), 1-13. Ανακτήθηκε από https://journals.uair.arizona.edu/index.php/jaei/article/view/46

GUTZWILLER, K. (1992). «Callimachus' *Lock of Berenice*: Fantasy, Romance and Propaganda». *AJPh* 113. 359-85.

HARDER, M. A. (2012). *Callimachus Aetia* (vo.I-II). Oxford. New York. Oxford University Press.

HENRICHS, A. (1975a). «Die beiden Gaben des Dionysos». *ZPE 16.*139-44.

HÖLBL, G. (1994). *Geschichte des Ptolemäerreiches:Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung.* Darmstadt.

HOLLIS, A. S. (1982). «Teuthis and Callimachus. Aetia Book 1». *The Classical Quarterly* 32,117-120. Cambridge University Press.

HUGHES, D. D. (1991). *Human Sacrifice in Ancient Greece.* London-New York.

JACKSON, S. (1996). «Callimachus, Istrus and the statue of Delian Apollo».*ZPE* 110. 43-8.

KASSEL, R. (1983). «Dialoge mit Statuen». *ZPE* 51.1-12 (=*Kleine Schriften*, Berlin-New York 1991, 140-53).

KING, H. (1983). «Bound to bleed: Artemis and Greek women», στο A.Cameron-A.Kuhrt (επιμ.). *Images of women in Antiquity*. London-Sydney. 109-27.
KOENEN, L. (1993). «The Ptolemaic King as a Religious Figure» in A.W.Bulloch et al. (edd.), *Images and ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World.* Berkeley. 25-115.
LEHMANN - HARTLEBEN, K. (1923). *Die Antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres (Klio Beiheft 14).*Wiesbaden.
LIDDELL, H.G. - SCOTT, R. (1940). *A Greek-English Lexicon.* Clarendon Press. Oxford.
MANAKIDOU, F. (1993). *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung (Beiträge zur Altertumskunde* 36). Stuttgart.
ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, Φ. (2016). «Δεινὴ θήλεια μετ᾽ ἄρσεσι. Παρατηρήσεις πάνω στην εξύμνηση της Βερενίκης Α΄ και της Αρσινόης Β΄(Θεόκριτος, Ποσείδιππος και Καλλίμαχος)», στο Γιαννοπούλου Μ.-Καλλίνη Χ. (επιμ.). *ἠχάδιν* ***II***. Αθήνα. Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.
ΜΑΝΑΚΙΔΟΥ, Φ. (2018). «Καλλίμαχου Ύμνοι στον Δία και στον Απόλλωνα: ο θεός, ο βασιλιάς και ο ποιητής» στο Μανακίδου Π. Φ.-Νούσια-Fantuzzi M. (επιμ.) *Ἀρχομ᾽αείδειν*. Αθήνα. Εκδόσεις Gutenberg. 275-338.
MURR, J. (1890). *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie.* Wagnerische Universitäts-Buchhandlung.
NAUTA, R. R. (2010). «Callimachus Sacrifice to Apollo Lykios (fragment 1.21-24)», στο J.Dijkstra-J.Kroesen-Y.Kuiper (επιμ.). *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N.Bremmer.* Leiden-Boston.177-77.
NILSSON, M. P. (1906). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung.* Stuttgart. (repr. Darmstadt 1957).
NILSSON, P. M. (1998). *Η πίστη των Ελλήνων*. (μτφρ.Ι.Κ.ΜΑΖΑΡΑΚΗΣ ΑΙΝΙΑΝ). Αθήνα-Ιωάννινα. Εκδόσεις Δωδώνη.
NILSSON, M. P. (2006). *Ελληνική Λαϊκή Θρησκεία*. (μτφρ. Ι.Θ.ΚΑΚΡΙΔΗΣ). Αθήνα. Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
NILSSON, P. M. (2008). *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας.*(μτφρ. Α. ΠΑΠΑΘΩΜΟΠΟΥΛΟΥ). Αθήνα. Εκδόσεις Δ.Ν.Παπαδήμα.
NILSSON, P. M. (2020). *Η μυκηναϊκή προέλευση της ελληνικής μυθολογίας*. (μτφρ.Ι.Κ.ΜΑΖΑΡΑΚΗΣ ΑΙΝΙΑΝ).Αθήνα - Ιωάννινα. Εκδόσεις Δωδώνη.
PETROVIC, I.-PETROVIC, A. (2003). «Stop and smell the statues». *MD* 51.179-208.
PFEIFFER, R. (1952). «The Image of the Delian Apollo». *JWI 15*.20-32 (=*Ausgewählte Schriften*, München 1960, 55-71).
SIMON, E. (1998). «Frühe Apollonbilder und das Problem früher Zeusbilder», στο B. Groneberg - H. Spieckermann -F Weierhäuser (επιμ.). *Die Welt der Götterbilder, Herausgegeben*. Walter de Gruyter-Berlin-New York. 169-82.
ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ, Ι. (1999). *Λεξικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης.* Αθήνα. Εκδόσεις Βιβλιοπρομηθευτική.

STEPHENS, S. (2000). «Writing epic for the Ptolemaic Court», στο M.A.Harder-R.F.Regtuit-G.C.Wakker (επιμ.). *Apollonius Rhodius.* Leuven.195-209.
STEPHENS, S. (2007). *Remapping the Mediterranean: The Argo adventure Apollonius and Callimachus.* Stanford University.
STEPHENS, S. (2015). *Callimachus the hymns.* New York. Oxford University Press.
STORCK, K. C. (1912). *Die ältesten Sagen der Insel Keos.*Diss. Giessen.
VAN OPPEN DE RUITER, B. F. (2007). *The religious identification of ptolemaic queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis.*The City University of New York.
WEST, S. (1985). «Venus Observed? A Note on Callimachus, fr.110». *CQ* 35. 61-6.
ZWIERLEIN, O. (1987). «Weihe und Entrückung der Locke der Berenike». *RhM* 130. 274-90.