

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**  
**ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ**  
**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

**ΤΕΛΕΤΕΣ *ΒΑΡΒΑΡΩΝ***  
**ΣΤΟ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

του φοιτητή

**ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΡΑΝΔΙΝΑΚΗ**  
**Α.Μ.: 0750**

**ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΣΤΕΛΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ**

**ΡΕΘΥΜΝΟ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2020**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>ΠΙΝΑΚΑΣ ΒΑΣΙΚΩΝ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ</b> .....	3
<b>ΠΡΟΛΟΓΟΣ</b> .....	4
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b> .....	5
<i>A. Βάρβαρος και Έλλην</i> .....	5
<i>B. Τελετουργία</i> .....	14
<b>1° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΤΕΛΕΤΗ ΕΞΕΥΜΕΝΙΣΜΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΕΙΑΣ ΣΤΑ ΕΦΕΣΙΑΚΑ ΤΟΥ ΞΕΝΟΦΩΝΤΑ ΕΦΕΣΙΟΥ (1.5.6-7)</b> .....	20
<b>2° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ‘ΘΥΣΙΑ’ ΤΗΣ ΛΕΥΚΙΠΠΗΣ ΣΤΑ ΚΑΤΑ ΛΕΥΚΙΠΠΗΝ ΚΑΙ ΚΛΕΙΤΟΦΩΝΤΑ ΤΟΥ ΑΧΙΛΛΕΑ ΤΑΤΙΟΥ (3.15)</b> .....	24
<b>3° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΣΚΗΝΗ ΤΗΣ ΝΕΚΡΟΜΑΝΤΕΙΑΣ ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (6.14.2-6.15.5)</b> .....	38
<b>4° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ ΑΓΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΘΕΑΓΕΝΗ ΚΑΙ ΤΗΣ ΧΑΡΙΚΛΕΙΑΣ ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (10.7.7-10.9.4)</b> .....	48
<b>5° ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΘΥΣΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΑΓΕΝΗ ΚΑΙ ΤΗΣ ΧΑΡΙΚΛΕΙΑΣ ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (9-10)</b> .....	56
<b>ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b> .....	70
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ:</b>	
<i>ΣΚΗΝΗ ΑΝΘΡΩΠΟΘΥΣΙΑΣ ΣΤΑ ΦΟΙΝΙΚΙΚΑ ΤΟΥ ΛΟΛΛΙΑΝΟΥ</i> .....	75
<b>ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b> .....	79

## ΠΙΝΑΚΑΣ ΒΑΣΙΚΩΝ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΩΝ

- LSJ<sup>9</sup>: H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones. <sup>9</sup>1940. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press..
- OCD: S. Hornblower, A. Spawforth. <sup>3</sup>2003. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- ODCW: J. Roberts, 2005. *The Oxford Dictionary of the Classical World*. Oxford: Oxford University Press.
- X.: Χαρίτων
- Ξ.: Ξενοφών Εφέσιος
- A.T.: Αχιλλέας Τάτιος
- H.: Ηλιόδωρος

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Θέμα της παρούσας εργασίας είναι οι τελετές που πραγματοποιούνται από ομάδες οι οποίες εκλαμβάνονται ως *βάρβαροι*-μη Έλληνες στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα. Οι τελετές αφορούν σε εξευμενισμό των θεών, ανθρωποθυσία, νεκρομαντεία και δοκιμασία αγνότητας και διαρθρώνονται σε πέντε κεφάλαια. Στην εισαγωγή που προηγείται των κεφαλαίων, αφενός ορίζονται οι έννοιες *βάρβαρος* και *βαρβαρικός* σε αντιπαραβολή με τους όρους *Έλλην* και *ελληνικότητα* στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα, και αφετέρου συζητείται η έννοια της τελετουργίας με αναφορές σε ελληνικές και *βαρβαρικές* τελετές που εντοπίζονται στα μυθιστορήματα. Οι άξονες, βάσει των οποίων προσεγγίζονται οι τελετές, είναι η οπτική γωνία από την οποία αυτές περιγράφονται στην αφήγηση, οι άνθρωποι που τις πραγματοποιούν, το τελετουργικό που ακολουθούν, η κριτική που ασκείται είτε στην ίδια την τελετή είτε στους ανθρώπους που την τελούν, η αποτελεσματικότητα ή μη των τελετών και η λειτουργία τους στην αφήγηση. Στο τέλος, επιδιώκεται μία συνολική θεώρηση των τελετών των *βαρβάρων* στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα.

Οι εκδόσεις των αρχαίων ελληνικών μυθιστορημάτων που αξιοποιήθηκαν στην παρούσα μελέτη αναφέρονται ξεχωριστά στη Γενική Βιβλιογραφία. Οι μεταφράσεις όλων των αρχαίων χωρίων είναι δικές μου. Συμβουλευτήκα ελληνικές και αγγλικές μεταφράσεις των αρχαίων ελληνικών μυθιστορημάτων τις οποίες παραθέτω επίσης ξεχωριστά στη Γενική Βιβλιογραφία.

Ένα μέρος της έρευνας και της συγγραφής πραγματοποιήθηκε, στο πλαίσιο του προγράμματος κινητικότητας Erasmus+, στο Πανεπιστήμιο της Γοττίγγης στη Γερμανία κατά το εαρινό εξάμηνο του έτους 2018-2019 υπό την επίβλεψη της καθηγήτριας Ulrike Egelhaaf-Gaiser, η οποία ανέγνωσε προσεχτικά την πρώτη μορφή της εργασίας και μου παρείχε γόνιμες συμβουλές. Την ευχαριστώ θερμά.

Ευχαριστώ, επίσης, τον επιβλέποντα της εργασίας, κ. Στέλιο Παναγιωτάκη, αναπληρωτή καθηγητή του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, για όλες τις πολύωρες συζητήσεις, σχεδόν από την έναρξη των μεταπτυχιακών σπουδών, για την υπομονετική ανάγνωση όλου του κειμένου και τις σαφείς, γενικές και ειδικές παρατηρήσεις. Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τους γονείς μου και όλους εκείνους που τόσα χρόνια πιστεύουν σε μένα και σέβονται τις επιλογές μου.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### Α. Βάρβαρος και Έλλην

*η έννοια του 'βαρβάρου' στην αρχαία ελληνική σκέψη και γραμματεία*

Αντικείμενο της παρούσας μελέτης αποτελούν οι τελετές που πραγματοποιούν οι ξένοι-μη ελληνικοί λαοί στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα, οι οποίοι αρκετές φορές, όπως θα δούμε, λαμβάνουν το χαρακτηρισμό *βάρβαροι*. Είναι σημαντικό, λοιπόν, να παρουσιάσουμε συνοπτικά την εξέλιξη της έννοιας του *βαρβάρου* από τις απαρχές της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας έως την περίοδο εμφάνισης του ελληνικού μυθιστορήματος.

Αν στο μυθιστόρημα εντοπίζονται στερεότυπα σε σχέση με τους *βαρβαρικούς* λαούς και την αντίθεση Έλληνα και *βαρβάρου*, είναι γιατί αυτά τα στερεότυπα είχαν διαμορφωθεί και παγιωθεί αιώνες πριν. Μέχρι τον 6ο αι. π.Χ. ο όρος *βάρβαρος* συνδεόταν αποκλειστικά με τη χρήση της γλώσσας και δεν εχρησιμοποιείτο ποτέ στον πληθυντικό ως ουσιαστικό δηλωτικό του μη ελληνικού κόσμου.<sup>1</sup> Τον 5ο αι. π.Χ. ο όρος *βάρβαρος* χρησιμοποιείται και ως ουσιαστικό και ως επίθετο με πρωταρχικό κριτήριο πάλι τη γλώσσα, αφού *βάρβαρος* ήταν εκείνος που δεν μιλούσε την ελληνική.<sup>2</sup> Ήδη, όμως, από τις αρχές του ίδιου αιώνα η έννοια του *βαρβάρου* παγιώνεται ως το απόλυτο αντίθετο του *Έλληνας*. Η κατασκευή της αντίθεσης *Έλληνα-βαρβάρου* προκύπτει κυρίως ως αποτέλεσμα των συνασπισμένων ελληνικών επιχειρήσεων ενάντια στην Περσική εισβολή, οπότε οι Έλληνες είχαν τη δυνατότητα να γνωρίσουν από κοντά τα έθιμα, τον τρόπο ζωής και οργάνωσης των Περσών και των υποτελών σε αυτούς λαών.<sup>3</sup> Έτσι, η αρχική διαφοροποίηση στο ζήτημα της γλώσσας κατέληξε ως αντίθεση δύο κόσμων. Η ιδεολογική αντιπαράθεση *Έλληνα-βαρβάρου* κατασκευάζεται από τα ιστοριογραφικά έργα της εποχής, αλλά κυρίως από τη δραματική ποίηση του 5ου αι. π.Χ. Σχεδόν όλα τα εκτεταμένα δραματικά έργα του 5ου αι. αναφέρονται στα *βαρβαρικά* έθιμα και στη *βαρβαρική* “κατωτερότητα”.<sup>4</sup> Έτσι, οι ποιητές του 5ου αι. εμβολίζουν στα έργα τους και αντιθέσεις που αφορούν στα ήθη, τα έθιμα και το χαρακτήρα των *βαρβάρων*. Σε αυτά οι *βάρβαροι* παρουσιάζονται ως αφελείς, σκληροί και βίαιοι, δουλοπρεπείς και δειλοί, τυραννικοί και παρορμητικοί στις συναισθηματικές αντιδράσεις τους, τρυφηλοί και προσκολλημένοι στα υλικά αγαθά.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hall 1989: 9.

<sup>2</sup> Hall 1989: 4, Kuch 1996: 216.

<sup>3</sup> Hall 1989: 1-2, *ODCW* στο λήμμα *Barbarian*, Vlassopoulos 2013: 8.

<sup>4</sup> Hall 1989: 1.

<sup>5</sup> Hall 1989: 17, 71, 80.

Κατά την ελληνιστική εποχή η αντίθεση Έλληνα-βαρβάρου εξασθενεί,<sup>6</sup> ίσως λόγω του πολιτισμικού συγκρητισμού που επήλθε από τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου. Στους αιώνες, όμως, της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η ανάγκη των ανώτερων στρωμάτων της αυτοκρατορίας, των προερχόμενων από τις ελληνικές περιοχές της Μικράς Ασίας, να συσπειρωθούν και να νομιμοποιήσουν την παρουσία τους στη διοίκηση, οδήγησε στην ενίσχυση της ελληνικής ταυτότητας και επανέφερε στην επιφάνεια την αντίθεση Έλληνα-βαρβάρου.<sup>7</sup> Η τάση αυτή αντανακλάται, όπως θα δούμε, και στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα.

### ‘ελληνικότητα’ και οπτική γωνία

Προτού δούμε εκ του σύνεγγυς πώς παρουσιάζονται οι *βάρβαροι* στο μυθιστόρημα, ώστε να περάσουμε μετά στις τελετές που αυτοί πραγματοποιούν, οφείλουμε να διερευνήσουμε από ποιον/ποιους αποδίδεται αυτός ο χαρακτηρισμός, δηλαδή από ποια οπτική γωνία. Η οπτική γωνία με τη σειρά της σχετίζεται αναπόφευκτα με την αφηγηματική προοπτική. Όσον αφορά στο μυθιστόρημα, είναι ασφαλές να διακρίνουμε τα είδη των αφηγητών με βάση τη συμμετοχή τους στην ιστορία που αφηγούνται.<sup>8</sup>

Έτσι, διακρίνουμε τους αφηγητές σε ετεροδιηγητικούς (*hétérodiégétiques*), οι οποίοι δεν έχουν καμία συμμετοχή στην ιστορία που αφηγούνται σε τρίτο πρόσωπο, και σε ομοδιηγητικούς (*homodiégétiques*), οι οποίοι αφηγούνται μία ιστορία, στην οποία μετέχουν είτε ως πρωταγωνιστές είτε ως αυτόπτες μάρτυρες.<sup>9</sup>

Και η πρώτη κατηγορία αφηγητών, όμως, εγγράφει τον εαυτό της μέσα στο κείμενο. Ο αφηγητής της ιστορίας του Χαιρέα και της Καλλιρόης συστήνεται στην αρχή του έργου: *Χαρίτων Αφροδισιεύς, Αθηναγόρου τοῦ ῥήτορος ὑπογραφεύς* (X. 1.1.1). Το ίδιο κάνει και ο αφηγητής των *Αίθιοπικῶν* στο τέλος του έργου: *ἄνῆρ Φοῖνιξ Ἐμισηνός, τῶν ἀφ’ Ἡλίου γένος, Θεοδοσίου παῖς Ἡλιόδωρος* (H. 10.41.1), ενώ η καταληκτῆρια πρόταση των *Ἐφεσιακῶν* είναι: *Ξενοφῶντος τῶν κατὰ Ἄνθειαν καὶ Ἄβροκόμην Ἐφεσιακῶν λόγων τέλος* (Ξ. 5.15.4). Η περίπτωση του μυθιστορήματος του Αχιλλέα Τατίου είναι διαφορετική. Ο αρχικός αφηγητής είναι ομοδιηγητικός, αφού συμμετέχει στην ιστορία που αφηγείται μέχρι ενός σημείου: αφηγείται σε πρώτο ενικό πρόσωπο την άφιξή του στη Σιδώνα και την παρατήρηση του πίνακα της Ευρώπης με τον ταύρο (A.T. 1.1). Στη συνέχεια μάς μεταφέρει το διάλογό του με τον Κλειτο-

<sup>6</sup> OCD στο λήμμα *Barbarian*.

<sup>7</sup> Stephens 2008: 66.

<sup>8</sup> Η διάκριση αυτή είναι περισσότερο ασφαλής από τη διάκριση “συγγραφέας-ήρωες”, διότι στην περίπτωση του Τατίου, όλη η αφήγηση των περιπετειών της Λευκίπτης και του Κλειτοφώντα δίνεται από τον ίδιο τον Κλειτοφώντα.

<sup>9</sup> Genette 1972: 96.

φώντα. Όλη η διήγηση, όμως, των περιπετειών του Κλειτοφώντα και της Λευκίππης δίνεται από τον ίδιο τον Κλειτοφώντα, ως ομοδιηγητικό αφηγητή.<sup>10</sup>

Αν εστιάσουμε σε όλες τις χρήσεις των όρων *βάρβαρος* και *βαρβαρικός*, θα παρατηρήσουμε ότι αποδίδονται σχεδόν αποκλειστικά από την οπτική των ετεροδιηγητικών αφηγητών των μυθιστορημάτων (δηλ. των συγγραφέων), καθώς και από μία διακριτή πολιτισμική ομάδα που παρουσιάζεται στα μυθιστορήματα με τις δικές της στερεοτυπικές αποτυπώσεις και διαδραματίζει το ρόλο των ομοδιηγητικών αφηγητών (δηλ. των κεντρικών ηρώων ή χαρακτήρων). Αυτούς τους δύο τύπους αφηγητών τους ενώνει ένα κοινό χαρακτηριστικό θέασης του ‘άλλου’: η ελληνικότητα.

Όπως έχει ορθώς παρατηρηθεί, η ελληνικότητα στην αυτοκρατορική εποχή και στην πολυπολιτισμική λεκάνη της Μεσογείου στηρίζεται περισσότερο στην ελληνική παιδεία και λιγότερο στην καταγωγή.<sup>11</sup> Η ελληνική συνείδηση αποκτάται μέσα από την υιοθέτηση ελληνικών πρακτικών στην καθημερινή ζωή και την εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, και μάλιστα της Αττικής διαλέκτου.<sup>12</sup> Ήδη, δηλαδή, από τα ελληνιστικά χρόνια η ελληνικότητα είναι μία κατασκευασμένη ταυτότητα. Ο Χαρίτων κατάγεται από την Αφροδισιάδα, ενώ ο Ηλιόδωρος παρουσιάζεται ως Φοίνικας καταγόμενος από την Έμεσα της Φοινίκης (Η. 10.41.4). Όσον αφορά στους ομοδιηγητικούς αφηγητές, στον Τάτιο ο Κλειτοφών αναφέρει ότι η καταγωγή του είναι φοινικική και η πατρίδα του η Τύρος (Α.Τ. 1.3.1). Το ίδιο και ο Κλεινίας (Α.Τ. 2.33.3). Ο Μενέλαος είναι Αιγύπτιος στην καταγωγή (Α.Τ. 2.33.2). Στον Ηλιόδωρο η Χαρίκλεια κατάγεται από την Αιθιοπία.

Η ελληνικότητα, όμως, όλων αυτών των προσώπων είναι διάχυτη μέσα στα μυθιστορήματα. Οι συγγραφείς ανήκουν σε εκείνες τις κοινωνικές ομάδες και οικογένειες που έχουν διδαχθεί την ελληνική, ενώ η αξιοποίηση διαφόρων πηγών από μέρους τους δείχνει τη βαθιά γνώση της κλασικής γραμματείας.<sup>13</sup> Όσον αφορά στους ενδοδιηγητικούς αφηγητές των μυθιστορημάτων, παρατηρεί κανείς την ελληνική παιδεία να εκδηλώνεται με διάφορες ευκαιρίες. Η συζήτηση του Κλειτοφώντα, του Κλεινία και του Μενελάου για τον ομόφυλο και τον ετερόφυλο έρωτα μαρτυρά τη γνώση της ελληνικής ποίησης και μυθολογίας (Α.Τ. 2.35.4-2.37.10). Πρωτύτερα στο έργο, ο Κλεινίας είχε κατηγορήσει το γένος των γυναικών με ένα πλήθος μυθολογικών αναφορών (Α.Τ. 1.8.1-1.8.7). Στο Πηλούσιο ο Κλειτοφών είναι σε θέση

<sup>10</sup> Hägg 1971: 124-128.

<sup>11</sup> Stephens 2008: 56-57.

<sup>12</sup> Ο Whitmarsh (2001: 272-273) αναφέρει ότι ένα θεμελιώδες κριτήριο της ελληνικότητας ήταν οι “Ελληνες”, δηλαδή οι ανώτερες κοινωνικές ομάδες των πόλεων της ανατολικής αυτοκρατορίας, ενοποιημένες αποκλειστικά από την ικανότητά τους να μιλούν και να γράφουν την Αττική διάλεκτο του 5ου και 4ου αι. π.Χ. Βλ. και Thurman 2007: 188-189. Ο Bowie (1970: 4-10) προσθέτει και τη θεματολογία ως μέσο σύνδεσης με το κλασικό παρελθόν.

<sup>13</sup> Kuch 1996: 217-218.

να αναγνωρίσει και να περιγράψει τον πίνακα της Ανδρομέδας και του Προμηθέα, όπως και τον πίνακα της Φιλομήλας και της Πρόκνης, την ερμηνεία του οποίου συζητά με τον Μενέλαο και τη Λευκίππη (Α.Τ. 5.3.4-5.5.9). Όταν αντικρίζει τη σφαγή της Λευκίππης από τους Βουκόλους ληστές παρομοιάζει τον εαυτό του με τη Νιόβη (Α.Τ. 3.15.6). Από την άλλη ο Μενέλαος είναι εξοικειωμένος με τους μηχανισμούς και τα εργαλεία του θεάτρου (Α.Τ. 3.21.1-4), γεγονός που μαρτυρεί τη σημαντική θέση που κατείχε το θέατρο σε αυτές τις κοινωνικές τάξεις. Στον Ηλιόδωρο η Χαρίκλεια ανατράφηκε από έναν Έλληνα και έγινε ιέρεια της Αρτέμιδος στους Δελφούς (Η. 2.23.4).

Εκτός από τη γνώση της ελληνικής γλώσσας και των μύθων, οι χαρακτήρες των έργων ασχολούνται (και διαπρέπουν) με δραστηριότητες κατεξοχήν ελληνικές, και μάλιστα των αριστοκρατικών τάξεων.<sup>14</sup> Στον Αχιλλέα Τάτιο, ο Κλεινίας χάρισε στον εραστή του Χαρικλή ένα άλογο για να ασκηθεί στην ιππική τέχνη (Α.Τ. 1.7.1), ενώ στη συζήτηση για τον ομόφυλο και ετερόφυλο έρωτα γίνεται αναφορά στο άθλημα της πάλης (Α.Τ. 2.38.4), που φαίνεται να αποτελούσε καθημερινή ενασχόληση αυτών των τάξεων. Ο Χαιρέας στο μυθιστόρημα του Χαρίτωνος ασκείται από μικρός στα γυμναστήρια (Χ. 1.2.6), ενώ αναδεικνύεται άριστος στρατηγός. Ο Θεαγένης στον Ηλιόδωρο είναι πρώτος στο τρέξιμο, ασκημένος στο ξίφος και στην πάλη.<sup>15</sup> Η χαρακτηριστικότερη, όμως, περιγραφή της ελληνικής *καλοκαγαθίας* είναι ίσως αυτή του Αβροκόμη στον Ξενοφώντα (Ξ. 1.1.2):

«Αυτός ο Αβροκόμης γινόταν κάθε μέρα όλο και πιο όμορφος, ενώ μαζί με τα σωματικά προσόντα του καλλιεργούνταν και τα ψυχικά του χαρίσματα. Διότι καλλιεργούσε όλα τα είδη της *παιδείας*, με παράλληλη εξάσκηση των καλών τεχνών, ενώ συνήθιζε να ασκείται στο κυνήγι, στην ιππασία και στη μάχη με διάφορα όπλα».

Όλα τα παραπάνω μαρτυρούν ότι το μυθιστόρημα είναι γραμμένο από ανθρώπους, οι οποίοι στο πλαίσιο των δυνατοτήτων που παρέχονταν από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική διοίκηση, μπόρεσαν να γίνουν κάτοχοι της ελληνικής γλώσσας και να απευθυνθούν σε αυτές τις κοινωνικές τάξεις της αυτοκρατορίας, που είχαν λάβει αντίστοιχη παιδεία και ήταν σε θέση να αναγνώσουν και να εκτιμήσουν τα έργα που γράφονταν στην ελληνική γλώσσα.<sup>16</sup> Επομένως, η οπτική από την οποία είναι γραμμένα τα μυθιστορήματα είναι ελληνική.

<sup>14</sup> Βλ. Van Nijf 2001: 321-327 για την προέλευση των αθλητών των αθλητικών αγώνων της ελληνορωμαϊκής εποχής από τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα.

<sup>15</sup> Η αντίθεση Έλληνα και *βαρβάρου* φαίνεται έντονα στον αγώνα μεταξύ του Θεαγένη και του ανώνυμου μεγαλόσωμου Αιθίοπα, όπου ο Θεαγένης νικά χάρη στα τεχνάσματα της ελληνικής πάλης, η οποία τελούνταν προς τιμήν του Ερμή (Η. 10.31.5), Kuch 1996: 218.

<sup>16</sup> Swain 1996: 105, 108, 130-131.

Γι' αυτό και οι χαρακτήρες, είτε άμεσα καταγόμενοι από τις περιοχές της μητροπολιτικής Ελλάδας, είτε κάτοχοι της ελληνικής παιδείας, αφορμώνται από μία ανάλογη οπτική εξερεύνησης του κόσμου στον οποίο ταξιδεύουν και δρουν. Οι συγγραφείς τούς παρουσιάζουν έμφορτους με ελληνικά στερεοτυπικά στοιχεία. Στον κόσμο των μυθιστορημάτων ο *άληθως Έλλην* προσδιορίζεται με βάση την καταγωγή και την γλώσσα. Όταν ο Θεαγένης και η Χαρίκλεια μαθαίνουν ότι ο συναιχμάλωτός τους Κνήμων είναι Έλληνας, αναφωνούν: “*Έλλην ώς άληθώς τὸ γένος καὶ τὴν φωνήν*” (H. 1.8.6). Το πρώτο στοιχείο (*γένος*) είναι έμφυτο/βιολογικό, ενώ η γνώση και χρήση της ελληνικής γλώσσας (*φωνή*) επίκτητο. Η ελληνική καταγωγή φαίνεται ότι συνεπάγεται ιδιαίτερα εξωτερικά χαρακτηριστικά, τα οποία όμως δεν αναφέρονται στα κείμενα. Ο Αιγύπτιος Καλάσιρις λέει στον Κνήμωνα: “*Έλληνι ἔοικας άνδρι*” (H. 2.21.6), ενώ ο Υδάσις επαινεί την Ελλάδα που γεννά απογόνους όμορφους στην ψυχή και στο σώμα: “*Εὖ γε ἡ Έλλάς [...] τά τε ἄλλα καλοὺς κάγαθοὺς φέρουσα*” (H. 9.25.2). Η ελληνική εξωτερική εμφάνιση συνοδεύεται και από την ανάλογη αμφίεση, όπως φαίνεται από τα λόγια του Κνήμωνα προς τον Καλάσιρι: “*Πόθεν οὖν ἔλληνίζεις τὴν στολήν;*” (H. 2.21.4).

Οι μυθιστοριογράφοι, όμως, αποτυπώνουν τους ήρωες που έχουν ελληνική καταγωγή ή έχουν λάβει ελληνική παιδεία και με συγκεκριμένα ψυχικά/ηθικά χαρακτηριστικά. Όταν ο Θεαγένης αρνείται να προσκυνήσει τη βασίλισσα Αρσάκη της Περσίας, η ίδια σπεύδει να δικαιολογήσει τη συμπεριφορά του στους παρευρισκόμενους λέγοντας: «Συγχωρέστε τον. Είναι άπειρος και ξένος. Και γενικά Έλληνας και πάσχει από την υπεροψία του λαού απέναντί μας» (H. 7.19.2). Μία παρόμοια αντίληψη εκφράζεται και από μία άλλη Περσίδα, τη Στάτειρα στο μυθιστόρημα του Χαρίτωνα: «Οι Έλληνες είναι αλαζόνες και φτωχοί και γι' αυτό ακόμα και για τα μικρά πράγματα επιδεικνύουν μεγάλο θαυμασμό» (X. 5.3.2). Ο ευνούχος Αρταξάτης στον ίδιο συγγραφέα δηλώνει ακόμα: «Οι Έλληνες κατηγορούν με το παραμικρό (*μικραίτιοι*) και είναι πολυλογάδες (*λάλοιοι*)» (X. 6.6.7).

#### *οι βαρβαρικοί λαοί των μυθιστορημάτων*

Στα ακέραια σωζόμενα ελληνικά μυθιστορήματα οι πρωταγωνιστές ταξιδεύουν στη νοτιοανατολική λεκάνη της Μεσογείου και έρχονται σε επαφή κυρίως με τους Πέρσες, τους Αιγυπτίους και τους Αιθίοπες. Όπως έχει παρατηρηθεί,<sup>17</sup> η παρουσίαση αυτών των λαών είναι στερεοτυπικά δοσμένη από τους συγγραφείς των μυθιστορημάτων.

<sup>17</sup> Lonis 1992: 235, Stephens 2008: 61-62.

Οι Πέρσες παρουσιάζονται με αυστηρές ιεραρχικές σχέσεις στην κοινωνία τους, όπου ο κατώτερος επιδεικνύει τη μέγιστη υποταγή και δουλοπρέπεια στον ανώτερο<sup>18</sup> με το χαρακτηριστικό προσκύνημα των κατώτερων προς τους ανώτερους.<sup>19</sup> Ισχυροί βασιλιάδες και βασίλισσες περιτριγυρίζονται από πιστούς και αφοσιωμένους ευνούχους και υπηρέτριες ή από διοικητικά κατώτερους αξιωματούχους.<sup>20</sup>

Οι Αιγύπτιοι εμφανίζονται ως λαός με έντονο το θρησκευτικό και μυστηριακό στοιχείο από τη μία, αλλά και με ομάδες του πληθυσμού που ζουν από τη ληστεία. Θετικά σκιαγραφημένοι ήρωες είναι ο ιερέας Καλάσιρις στον Ηλιόδωρο, ο οποίος είναι σοφός, και πρεσβευτής των “έννομων” τελετουργικών εκδηλώσεων (Η. 3.16.3-4) και ο γιος του Θύαμις, που αρχικώς εμφανίζεται ως αρχηγός μιας συμμορίας ληστών (Η. 1.18.2), αλλά στο τέλος λαμβάνει το ιερατικό αξίωμα από τον πατέρα του (Η. 7.8.7).<sup>21</sup> Η άλλη πλευρά της θρησκευτικής και τελετουργικής εικόνας της Αιγύπτου στα έργα είναι η μαγεία. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι η γερόντισσα από τη Βήσσα της Αιγύπτου, η οποία τελεί μία νεκρομαντεία (Η. 6.14.3-6.15.4). Στον Αχιλλέα Τάτιο ένας Αιγύπτιος που έχει ερωτευτεί τη Λευκίπη φτιάχνει ένα μαγικό ερωτικό φίλτρο, προκειμένου να τον ερωτευτεί κι εκείνη, το οποίο όμως προκαλεί τελικά μανία στην ηρώίδα (Α.Τ. 4.9.1-3).<sup>22</sup> Η άλλη πληθυσμιακή ομάδα της Αιγύπτου που παρουσιάζεται είναι οι Βουκόλοι, οι οποίοι εμφανίζονται στον Ξενοφώντα, τον Αχιλλέα Τάτιο και τον Ηλιόδωρο. Ζουν περιθωριοποιημένα και επιδίδονται σε επιδρομές και ληστείες (Ξ. 3.12.1-2, Α.Τ. 4.12.4-8, Η. 1.5.2-3). Στον Αχιλλέα Τάτιο τελούν ανθρωποθυσία και ανθρωποφαγία (Α.Τ. 3.15.1-7). Όπως παρατηρεί η Stephens, η στερεοτυπική απόδοση των Αιγυπτίων στο ελληνικό μυθιστόρημα έγκειται στο ότι απουσιάζουν ομάδες του πληθυσμού, όπως πολιτικοί ηγέτες, στρατιώτες, έμποροι και τεχνίτες που εμφανίζονται πολύ συχνά ως δρώντα πρόσωπα στην αιγυπτιακή λογοτεχνία της εποχής.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Αυτό φαίνεται όχι μόνο στη σχέση των ευνούχων με τους ανωτέρους τους, αλλά πολύ έντονα και στο διάλογο του σατράπη της Αιγύπτου Οροονδάτη με τον Υδάσπι στα *Αιθιοπικά*, όπου ο πρώτος αναφέρει ότι πιο πολύ από το θάνατο στη μάχη φοβάται την τιμωρία από τον Πέρση βασιλιά του σε περίπτωση που δείξει δειλία (Η. 9.21.4).

<sup>19</sup> Αναφέρθηκε προηγουμένως η χαρακτηριστική άρνηση του Θεαγένη να προσκυνήσει την Αρσάκη κατά το έθιμο των Περσών (Η. 7.19.1-2). Η συνήθεια αυτή αναφέρεται ήδη από τον Ηρόδοτο (1.134.1).

<sup>20</sup> Στον Ηλιόδωρο ο Μεγάλος Πέρσης Βασιλιάς δεν είναι δρών πρόσωπο, όμως αναφέρεται (Η. 7.2.1). Σατράπης της Αιγύπτου είναι ο Οροονδάτης, ο οποίος είναι σύζυγος της αδελφής του Μεγάλου Βασιλιά, Αρσάκης. Ο Μιτράνης είναι φρούραρχος του Οροονδάτη, ενώ ο Βαγώας είναι ο ευνούχος του Οροονδάτη. Η Κυβέλη και ο γιος της, Αχαιμένης, είναι υπηρέτες της Αρσάκης. Στον Χαρίτωνα εμφανίζονται ως δρώντα πρόσωπα ο βασιλιάς Αρταξέρξης, η γυναίκα του η Στάτειρα και ο ευνούχος Αρταξάτης.

<sup>21</sup> Η περίπτωση του Θύαμι αξιοποιείται στην ανάλυση του Grünewald (2004: 7-8) για τους ληστές, ο οποίος αναφέρει ότι στο μυθιστόρημα, εκτός από τον τύπο του αιμοδιψούς ληστή, έχουμε και τον τύπο του “σεβάσμιου” ληστή, που οδηγείται στη ληστεία από ανάγκη.

<sup>22</sup> Ο Κλειτοφών καταφέρνει να εξασφαλίσει ένα αντιδοτο και προσεύχεται: «φάρμακο, [...] δώρο του Ασκληπιού [...]. Πιο τυχερό από μένα γίνε και σώσε την αγαπημένη μου. Νίκησε τὸ βάρβαρον ἐκεῖνο καὶ ἄγριον φάρμακον» (Α.Τ. 4.17.1).

<sup>23</sup> Stephens 2008: 61.

Οι Αιθίοπες εμφανίζονται κυρίως στον Ηλιόδωρο και παρουσιάζονται ως ο πιο ευσεβής λαός.<sup>24</sup> Τηρούν με ευλάβεια τις θρησκευτικές παραδόσεις (Η. 9.24.5), ενώ υπάρχει ένα σεβάσμιο ιερατείο των Γυμνοσοφιστών, οι οποίοι τυγχάνουν του σεβασμού και του βασιλικού ζεύγους (Η. 10.2.1-2). Ο βασιλιάς επιδεικνύει μεγαλοψυχία απέναντι στους εχθρούς (Η. 10.26.2-3), αγαπά ειλικρινώς τη γυναίκα του (Η. 10.2.2) και το λαό του και σέβεται τις επιθυμίες του (Η. 10.7.2, 10.16.4-10), ενώ ο λαός υπακούει πειθόμενος στο βασιλιά, όπως σε έναν στοργικό πατέρα (Η. 10.3.3). Στον Ηλιόδωρο, όμως, αυτός ο λαός τελεί ανθρωποθυσίες και οι σχέσεις ισορροπίας διασαλεύονται προσωρινά στο επεισόδιο της επικείμενης θυσίας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας, αφού οι Γυμνοσοφιστές και ο λαός αντιδρούν στην προσκόλληση του βασιλιά στην τήρηση του εθίμου (Η. 10.9.6-7, 10.17.1-2). Στο τέλος, ο βασιλιάς πείθεται όχι μόνο να ενώσει με τα δεσμά του γάμου και της ιεροσύνης το Θεαγένη και τη Χαρίκλεια (Η. 10.40.1-2), αλλά και να παύσει δια παντός τις ανθρωποθυσίες (Η. 10.39.3).

Οι Αιθίοπες αποτελούν ιδιαίτερη περίπτωση. Ενώ και οι Πέρσες και οι Αιγύπτιοι δέχονται το χαρακτηρισμό *βάρβαροι* ή *βαρβαρικοί*, οι Αιθίοπες ουδέποτε αναφέρονται ως τέτοιοι σε όλο το αρχαίο μυθιστόρημα, αν και στην βιβλιογραφία συστηματικά περιλαμβάνονται στους *βαρβαρικούς* λαούς.<sup>25</sup> Η σκιαγράφηση των Αιθίοπων που διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο στην εξέλιξη της πλοκής στον Ηλιόδωρο γίνεται με έντονο το ελληνικό στοιχείο. Ο Υδάσπης, η Περσίνα και οι Γυμνοσοφιστές μιλούν την ελληνική και μάλιστα χρειάζεται να μιλήσουν στα ελληνικά, για να μην τους καταλάβουν οι παρευρισκόμενοι Αιθίοπες. Αν ο *βάρβαρος/βαρβαρικός* έχει στα κείμενα, εκτός από εθνοτικό/γεωγραφικό, και αξιολογικό περιεχόμενο, τότε θα ήταν ακόμα πιο δύσκολο να χαρακτηριστούν *βάρβαροι* οι γονείς της Χαρίκλειας. Επιπλέον, ενδέχεται στην περίπτωση των Αιθίοπων να έχει συμβάλει η στερεοτυπική αποτύπωση του λαού αυτού ως θεοφιλούς ήδη από τον Όμηρο.

Επομένως, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι ο όρος *βάρβαρος/βαρβαρικός* έχει διευρυνθεί στην παρούσα εργασία, για να συμπεριλάβει και λαούς, όπως τους Αιθίοπες, οι οποίοι, για συγκεκριμένους λόγους, δεν έχουν λάβει αυτόν το χαρακτηρισμό μέσα στα κείμενα. Άλλωστε, με εξαίρεση το βασιλικό ζεύγος και τους Γυμνοσοφιστές, ο υπόλοιπος λαός δεν ομιλεί την ελληνική, έχει διαφορετικά έθιμα και αντιμετωπίζει τους Έλληνες ως μία ετερότητα.

#### *‘βάρβαρος’ και ‘βαρβαρικός’ στο μυθιστόρημα*

Κεντρικό αντικείμενο της παρούσας μελέτης, λοιπόν, είναι οι τελετές που τελούν οι ξένοι/μη ελληνικοί λαοί των αρχαίων ελληνικών μυθιστορημάτων. Γι’ αυτό και οι όροι *βάρβαρος* και

<sup>24</sup> Η ευσέβεια των Αιθίοπων είναι στερεοτυπική ήδη από την *Οδύσσεια* (α 22-25).

<sup>25</sup> Snowden 1971, 1996.

*βαρβαρικός* αξιοποιούνται πρωτίστως ως εθνοτικά προσδιοριστικοί, από την άποψη της εθνοτικής ετερότητας. Υπ' αυτήν την έννοια οι όροι αποτελούν *media vox*. Όμως, η εκ του σύνεγγυς παρατήρηση της χρήσης των όρων μαρτυρεί ότι οι μυθιστοριογράφοι αποδίδουν στις εθνοτικές ετερότητες που λαμβάνουν τους όρους *βάρβαρος* και *βαρβαρικός*, και αξιολογικούς χαρακτηρισμούς. Γι' αυτό, οι *βάρβαροι* παρουσιάζονται ως μία διακριτή ομάδα ανθρώπων με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που εκδηλώνονται σε διάφορες εκφάνσεις της καθημερινότητάς τους.

Χαρακτηριστικό τους είναι η βιαιότητα και η αγριότητα, η οποία γίνεται έντονη, όταν αισθάνονται οργή. Οι πειρατές από τη Φοινίκη επιβαίνουν στο πλοίο με το οποίο ταξίδευαν ο Αβροκόμης και η Ανθεία, σκοτώνουν όσους βρίσκονται εκεί, παίρνουν τα χρυσαφικά και στη συνέχεια πυρπολούν το πλοίο καίγοντας ζωντανούς όσους είχαν απομείνει πάνω στο πλοίο (Ξ. 1.13.5, 1.14.1). Στον Ηλιόδωρο, όταν ο Θεαγένης και η Χαρίκλεια αποφασίζουν να φύγουν από το σπήλαιο, που βρίσκεται στο Ηρακλειωτικό στόμα του Νείλου, και συναντούν ληστές, ο Θεαγένης προτείνει την άμεση παράδοση στα χέρια των ληστών. Η Χαρίκλεια διαφωνεί. Ο Ηλιόδωρος, εξηγώντας το σκεπτικό της, αναφέρει: «θα βρίσκονταν στα χέρια αχρείων *βαρβάρων* (ὀλέθροις *βαρβάροις*) υπομένοντας τις πιο ειδεχθείς και προσβλητικές ταπεινώσεις» (Η. 5.7.1).

Ο *βάρβαρος*, όμως, οργίζεται και γίνεται εξαιρετικά βίαιος, όταν δεν παίρνει αυτό που επιθυμεί, ειδικώς στον ερωτικό τομέα. Στον Ξενοφώντα ο Λεύκων συμβουλεύει τον Αβροκόμη να ενδώσει στον έρωτα της Μαντώσ από τη Φοινίκη γιατί «το να φέρεις αντίρρηση σε μία γυναίκα παρθένα, ερωτευμένη και ξένη είναι επώδυνο» (Ξ. 2.4.1: *ἀντειπεῖν ἐρώση βαρβάρῳ παρθένῳ χαλεπόν*). Ο Μεγάλος Βασιλιάς στο έργο του Χαρίτωνος είναι ερωτευμένος με την Καλλιρόη και η ίδια φοβάται τη ζήλια της βασίλισσας: «Τι θα κάνει μία γυναίκα και μάλιστα ξένη βασίλισσα» (Χ. 6.6.5: *καὶ δέσποινα βάρβαρος*). Τι μπορεί να κάνει μία οργισμένη γυναίκα φαίνεται στην περίπτωση της Μαντώσ στον Ξενοφώντα και της Αρσάκης στον Ηλιόδωρο. Όταν ο Αβροκόμης δεν ανταποκρίνεται, η ίδια τον κατηγορεί στον πατέρα της ότι επεχείρησε να τη βιάσει, κι έτσι ο Άψυρτος δίνει εντολή να δεθεί ο Αβροκόμης και να βασανιστεί με φωτιές και άλλα μέσα (Ξ. 2.6.3-4). Ανάλογη συμπεριφορά επέδειξε και η Αρσάκη στον Ηλιόδωρο. Η Χαρίκλεια ματαιώς προειδοποιεί τον Θεαγένη: «προσποιήσου ότι συγκατατίθεσαι και, τρέφοντας με υποσχέσεις την όρεξη της *βαρβάρου*, απότρεψε να σχεδιάσει κάτι επώδυνο για μας» (Η. 7.21.4). Ο Θεαγένης δεν ενδίδει κι έτσι οδηγείται στη φυλακή (Η. 8.6.2-3), όπου μαστιγώνεται, ενώ η Χαρίκλεια ρίχνεται στην πυρά (Η. 8.9.13).

Με τον ίδιο τρόπο δρουν και οι άρρενες *βάρβαροι*, όταν δεν παίρνουν αυτό που θέλουν. Σε αυτή την περίπτωση ο Ηλιόδωρος θα μιλήσει για το *δυσανάκλητον βάρβαρον*

ἦθος, το αγύριστο και αμετανόητο: «κι όταν έρθει σε απόγνωση, σκοτώνει όσους αγαπάει είτε με την απατηλή ελπίδα ότι θα τους συναντήσει μετά θάνατον είτε για να αποτρέψει την κακοποίησή τους από τα χέρια του εχθρού» (Η. 1.30.6). Στον Ξενοφώντα ο Ψάμμις, ένας βασιλιάς από τη Συρία, αγοράζει ως σκλάβα την Ανθεία κι αμέσως επιχειρεί να την βιάσει. Από τον Ξενοφώντα χαρακτηρίζεται ως *άνθρωπος βάρβαρος* (Ξ. 3.11.4). Στο Χαρίτωνα οι *βάρβαροι* χαρακτηρίζονται *γυναιμανείς* (Χ. 5.2.6). Αυτό αφορά στην έντονη ροπή τους προς το γυναικείο φύλο.<sup>26</sup>

Άλλο στερεοτυπικό στοιχείο που αποδίδεται από τους μυθιστοριογράφους είναι η δουλοπρέπεια των *βαρβάρων*. Υπηρετούν με πλήρη υποταγή και αφοσίωση το βασιλιά τους σαν να προσκυνούν θεό. Ο Χαρίτων αναφέρει: «καταπεπλήγασι γάρ πάντες οί βάρβαροι και θεόν φανερόν νομίζουσι τόν βασιλέα» (Χ. 6.7.12).<sup>27</sup> Λίγο αργότερα αναφέρει ότι οι *βάρβαροι* νιώθουν ένα έμφυτο λατρευτικό δέος (*έμφυτον θρησκείαν*) προς τους βασιλικούς τίτλους (Χ. 7.6.6). Το ίδιο θα περίμενε κι από την Καλλιρόη ο Αρταξάτης, όταν της εκμυστηρεύεται ότι ο Μεγάλος Βασιλιάς είναι ερωτευμένος μαζί της, *ώς εύνουχος, ως δοῦλος, ως βάρβαρος* (Χ. 6.4.10). Εδώ, όμως, το *βαρβαρικό* ήθος αντιπαραβάλλεται προς το ελληνικό. Ο ευνούχος δε γνώριζε το *φρόνημα Έλληνικόν εύγενές και μάλιστα τὸ Καλλιρρόης τῆς σώφρονος και φιλάνδρου* (Χ. 6.4.10). Ο ελληνικός κώδικας συμπεριφοράς παρουσιάζεται αδιάφορος απέναντι στη δουλική λατρεία των βασιλιάδων, ενώ η προσδοκία του ευνούχου ότι η Καλλιρρόη θα ανταποκριθεί στις ερωτικές προθέσεις του βασιλιά των Περσών αντιπαραβάλλεται στην ελληνική συζυγική πίστη και αφοσίωση που επιδεικνύει η Καλλιρρόη. Στον Ηλιόδωρο η Αρσάκη, παρότι σύζυγος του σατράπη Οροονδάτη, ζει μία ζωή *έπίμωμον και ήδονῆς παρανόμου και άκρατοῦς έλάττονα* (Η. 7.2.1), δηλαδή επίμεμπτη και δοσμένη σε παράνομες ηδονές.

Σε ορισμένες περιπτώσεις οι *βάρβαροι* παρουσιάζονται αφελείς. Όταν ο Ναυσικλής με τη Χαρίκλεια καταφέρνουν να εξαπατήσουν τον Πέρση σατράπη Μιτράνη, ότι η Χαρίκλεια είναι η Θίσβη, ο Ναυσικλής ευχαριστεί τον Μιτράνη που εντόπισε δήθεν τη Θίσβη και ο ετεροδιηγητικός αφηγητής σχολιάζει: «Τρέχει τότε ο Ναυσικλής προς τον Μιτράνη κι αρχίζει να του καταφιλεί την κεφαλή συγχαίροντάς τον με ενθουσιασμό για την επιτυχία του και κάνοντας τον *βάρβαρο* εκείνο να φουσκώνει από υπερηφάνεια που τάχα τόσα άλλα είχε κατορθώσει στους πολέμους» (Η. 5.8.5). Η αφέλεια των *βαρβάρων* είναι στερεοτυπική ήδη από τον 5ο αι. π.Χ.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Γυναιμανής* στην *Ιλιάδα* χαρακτηρίζεται ο Πάρις (Γ 39, Ν 769), ο οποίος στον Χαρίτωνα αναφέρεται ως *βάρβαρος ποιμήν* (Χ. 5.2.8).

<sup>27</sup> Ο Λεντάκης (1995: 105) αποδίδει το ρήμα *καταπεπλήγασι* με τη φράση «τους δέρνει τέτοια ηλιθιότητα».

<sup>28</sup> Hall 1989: 17.

Σε αυτή την ανάλυση αναφέρουμε δύο χωρία ιδιαίτερης σημασίας, και τα δύο από τα *Ἐφesiaκά* του Ξενοφώντα. Η Μαντώ ζητάει από μία δούλα της, τη Ρόδη, να μεσολαβήσει, για να συνάψει ερωτικό δεσμό με τον Αβροκόμη, και την απειλεί: «Να ξέρεις ότι είσαι σκλάβα μου, κι ότι θα δοκιμάσεις την οργή μίας γυναίκας ξένης (*βαρβάρου*) και αδικημένης» (Ξ. 2.3.5). Το χωρίο αυτό αποτελεί εξαίρεση σε σχέση με τα προηγούμενα, διότι είναι η μοναδική περίπτωση, όπου ο όρος *βάρβαρος* δεν χρησιμοποιείται από έναν Έλληνα, έτσι όπως έχει προσδιοριστεί στο μυθιστόρημα, αλλά από μία γυναίκα φοινικικής καταγωγής, τη Μαντώ, η οποία μάλιστα αυτοχαρακτηρίζεται με αυτόν τον όρο. Η Μαντώ εδώ φαίνεται να γνωρίζει τη στερεοτυπική συμπεριφορά που αποδίδουν οι Έλληνες στους μη Έλληνες και λειτουργεί σαν να θέλει να επιβεβαιώσει αυτά τα στερεότυπα, τη στιγμή μάλιστα που απευθύνεται σε μία Ελληνίδα και την απειλεί.

Και το δεύτερο χωρίο αποτελεί εξαίρεση, αλλά για διαφορετικό λόγο. Είναι το μοναδικό χωρίο, στο οποίο ο όρος *βάρβαρος* χρησιμοποιείται από έναν Έλληνα για έναν άλλον Έλληνα. Όταν ο Λεύκων συμβουλεύει τον Αβροκόμη να ενδώσει στις επιθυμίες της Μαντώ, ο Αβροκόμης αντιδρά έντονα: «ελεεινέ και πιο βάρβαρε κι από τους Φοίνικες που ζουν εδώ» (Ξ. 2.4.3: *ὦ πονηρὲ καὶ Φοινίκων τῶν ἐνταῦθα βαρβαρώτερε*). Εφόσον ο Λεύκων είναι Έλληνας, ο όρος εδώ δεν έχει κανένα εθνικό πρόσσημο, αλλά αποτελεί αποκλειστικά αξιολογικό χαρακτηρισμό. Η σύγκριση, όμως, έχει ως βάση τη «βαρβαρότητα» ενός ξενικού λαού. Επομένως, παρότι το χωρίο αφορά τον Λεύκωνα, από τη σύγκριση φαίνεται ξανά ότι ο όρος, εκτός από προσδιοριστικός ενός ξενικού λαού, εμποτίζεται με ποιοτικά χαρακτηριστικά, αφού ο Λεύκων δε συγκρίνεται με τους Φοίνικες ως προς την καταγωγή, αλλά ως προς τη συμπεριφορά.

## **B. Τελετουργία**

### *τι συνιστά τελετουργία*

Το δεύτερο πεδίο μελέτης στην παρούσα εργασία είναι η τελετουργία. Πριν από την εκ του σύνεγγυς ανάγνωση των τελετών που παρουσιάζονται στο μυθιστόρημα είναι απαραίτητο να δηλωθεί τι συνιστά τελετουργία και υπό ποιο πρίσμα ένα επεισόδιο ή ένα σύνολο ενεργειών στο μυθιστόρημα προσεγγίζεται ως τελετουργική πρακτική.

Όπως έχει παρατηρηθεί, ένας συμπαγής ορισμός της τελετουργίας είναι δύσκολος ή και αδύνατος,<sup>29</sup> ενώ τις τελευταίες δεκαετίες έχουν διαμορφωθεί διαφορετικές “σχολές”, κάθε μία από τις οποίες δίνει έμφαση σε διαφορετικές όψεις του φαινομένου, όπως τις γενικές/θε-

<sup>29</sup> Sørensen 2005: 49. Έτσι έχουμε τη “διαλεκτική/διανοητική” προσέγγιση και την συμβολική προσέγγιση.

ωρητικές αλήθειες που εκφράζονται μέσα από την τελετουργία ή τη συμβολική γλώσσα.<sup>30</sup> Εδώ θα περιοριστούμε σε ορισμένες αναφορές για τον ορισμό της τελετουργίας, ώστε να απομονωθεί, ει δυνατόν, ένας πυρήνας βασικών χαρακτηριστικών της.

Εκκινώντας από τον ορισμό του Burkert, «τελετουργία είναι ένα πρόγραμμα επιδεικτικών πράξεων, με καθορισμένο τρόπο εκτελέσεως και συχνά σε έναν καθορισμένο τόπο και χρόνο».<sup>31</sup> Ο μελετητής εστιάζει στην τυπολογία και στην καθορισμένη ακολουθία των ενεργειών που συνιστούν την τελετουργία. Ο ίδιος μελετητής, ο οποίος είδε την τελετουργία πρωτίστως ως εκδήλωση του βιολογικά καθορισμένου ανθρώπου, λίγο αργότερα διατυπώνει: «νομίζω ότι είναι χρήσιμο να κοιτάζουμε τις ανθρώπινες τελετουργίες από τη σκοπιά της βιολογίας και ότι μπορούν να ερμηνευθούν, ακόμα και μέσα σε ένα θρησκευτικό πλαίσιο, ως μοντέλα δράσης που αποβλέπουν στην επίδειξη, μερικές φορές αλλοιωμένα, μερικές φορές μεταμορφωμένα, σε καθαρά συμβολική δράση, ή ακόμα και σε αντικείμενα τέχνης».<sup>32</sup> Τονίζεται εδώ το γεγονός ότι η τελετουργία αποτελεί δράση με επιδεικτικό και συμβολικό χαρακτήρα. Κατά τον Tambiah, τελετουργία είναι «ένα πολιτισμικά δομημένο σύστημα συμβολικής επικοινωνίας».<sup>33</sup> Εδώ αναδεικνύεται, επιπλέον, ο συμβολικός και συλλογικός/κοινωνικός χαρακτήρας της τελετουργίας, ο οποίος τονίζεται περισσότερο στον ορισμό της Bell: «ένας πολιτισμικά στρατηγικός τρόπος δράσης στον κόσμο. Είναι μία μορφή κοινωνικής δραστηριότητας».<sup>34</sup> Ο Alexander βλέπει την τελετουργία ως

«επεισόδια επαναλαμβανόμενης και απλοποιημένης πολιτισμικής επικοινωνίας, στην οποία οι άμεσοι συμμετέχοντες στην κοινωνική αλληλεπίδραση, και εκείνοι που την παρατηρούν, μοιράζονται μία αμοιβαία πεποίθηση στο πλαίσιο της περιγραφικής και κανονιστικής εγκυρότητας του συμβολικού περιεχομένου της επικοινωνίας και αποδέχονται την αυθεντικότητα των προθέσεων αμοιωτέρων. Λόγω αυτής της κοινής κατανόησης της πρόθεσης και του περιεχομένου, και μέσα στο πλαίσιο της εγγενούς εγκυρότητας της αλληλεπίδρασης, οι τελετές έχουν τα αποτελέσματα και την επιρροή τους».<sup>35</sup>

Στον κατά τι συνθετότερο ορισμό του Alexander, τονίζεται η καθορισμένη ακολουθία των ενεργειών, ο συμβολικός χαρακτήρας τους, αλλά και ο κοινωνικός/συλλογικός χαρακτήρας

<sup>30</sup> Sørensen 2005: 50.

<sup>31</sup> Burkert 1993: 42.

<sup>32</sup> Burkert 1997: 84.

<sup>33</sup> Tambiah 1985: 128 (δική μου μετάφραση).

<sup>34</sup> Bell 1992: vii (δική μου μετάφραση).

<sup>35</sup> Alexander 2004: 527 (δική μου μετάφραση).

της τελετουργίας, αφού τα σύμβολα αποκωδικοποιούνται μέσω ενός συλλογικά αποδεκτού κώδικα. Η Stavrianopoulou θεωρεί τις τελετές ως «σχηματοποιημένες πράξεις σε διαπροσωπικά και κοινωνικά συμφραζόμενα με σαφώς καθορισμένη αρχή και τέλος, τα οποία τις καθιστούν ως διακριτά γεγονότα. ‘Σχηματοποιημένη’ εδώ πρέπει να κατανοηθεί ως πράξη, η οποία μπορεί να περιγραφεί στην ακολουθία της, και γι’ αυτό μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μίμησης και επανάληψης».<sup>36</sup> Εδώ υπογραμμίζεται εκ νέου η καθορισμένη ακολουθία των τελετουργικών δρωμένων, η οποία τα καθιστά διακριτά από άλλες κοινωνικές πρακτικές και ο συλλογικός χαρακτήρας. Τέλος, ο Chaniotis, σε αντίθεση με τη στατική θεώρηση της τελετουργίας, η οποία θεώρηση στηρίζεται στις παγιωμένες νόρμες των δρωμένων, τονίζει το δυναμικό χαρακτήρα της τελετουργίας. Η δυναμική της τελετουργίας προκύπτει από τη συλλογική συναισθηματική απόκριση των συμμετεχόντων απέναντι στα δρώμενα: «οι τελετουργικές πράξεις δεν μπορούν να μείνουν ίδιες, όταν οι τελούντες τα δρώμενα και οι θεατές αλλάζουν. Ακόμα κι όταν οι νόρμες που καθορίζουν τις τελετουργικές πράξεις παραμένουν αναλλοίωτες, η τελετουργία ως διαπροσωπική, συναισθηματική και συλλογική εμπειρία και επικοινωνία αλλάζει, απλώς γιατί τα βιώματα και τα συναισθήματα των τελούντων τα δρώμενα και των θεατών αλλάζουν».<sup>37</sup>

Αν πρέπει, λοιπόν, να απομονώσουμε τα στοιχεία που συνιστούν την τελετουργία, με βάση τους παραπάνω ορισμούς, θα λέγαμε πρωτίστως ότι η τελετουργία είναι κατ’ αρχήν μία *πράξη*, είναι δράση/δραστηριότητα. Αν θέλουμε, όμως, να είμαστε ακριβέστεροι, είναι ένα σύνολο από πράξεις, μία σειρά ενεργειών. Οι ενέργειες αυτές έχουν το χαρακτηριστικό ότι πραγματώνονται με συγκεκριμένο τρόπο και συγκεκριμένη ακολουθία, η οποία είναι αναγνωρίσιμη από όσους συμμετέχουν σε αυτήν, γι’ αυτό και η ακολουθία αυτών των ενεργειών μπορεί να επαναληφθεί ξανά και ξανά.

Το δεύτερο στοιχείο της τελετουργίας είναι ότι οι πράξεις αυτές έχουν *πρόθεση*, μία καθορισμένη επιδίωξη, η οποία είναι κοινώς αποδεκτή από όλα τα μέλη που συμμετέχουν σε αυτή. Η πρόθεση αυτή έχει να κάνει με το αποτέλεσμα αυτών των πράξεων: πού αποσκοπούν αυτές οι πράξεις. Και γίνεται αντιληπτό ότι αυτό το σύνολο των ενεργειών αποσκοπεί στο να επιφέρει ένα αποτέλεσμα, να επιδράσει στον εξωτερικό κόσμο και να προκαλέσει μία αλλαγή.<sup>38</sup> Μετά την τελετή διαμορφώνεται μία νέα κατάσταση που δεν υπήρχε πριν την τελετή.

Το τρίτο στοιχείο της τελετουργίας, που τονίζεται σε όλους τους ορισμούς (πλην του Burkert) είναι ο *κοινωνικός/συλλογικός χαρακτήρας* της. Το σύνολο των καθορισμένων ενεργειών που αναφέραμε, έχει οριστεί από μία ομάδα ανθρώπων, που μοιράζονται κοινές αντι-

<sup>36</sup> Stavrianopoulou 2006: 7 (δική μου μετάφραση).

<sup>37</sup> Chaniotis 2006: <https://books.openedition.org/pulg/1144> (δική μου μετάφραση)

<sup>38</sup> Sørensen 2005: 52.

λήψεις και πεποιθήσεις για τη δόμηση της κοινωνίας τους και για την αξία των δρωμένων που εκτελούνται. Συμφωνούν ως προς την ακολουθία και την πρόθεση, ενώ η συμμετοχή στην τελετή ενισχύει το αίσθημα του ανήκειν και της συλλογικότητας. Επομένως, η πραγματοποίηση μίας τελετής προϋποθέτει την ύπαρξη συλλογικότητας, μέσα από την οποία η τελετή αποκτά νόημα.

Τελευταίο κοινό στοιχείο της τελετουργίας, όπως υπογραμμίζεται από τους παραπάνω ορισμούς, είναι ο *συμβολικός χαρακτήρας* της. Αν μία τελετή μπορεί να πραγματοποιείται ανεξάρτητα από έναν καθορισμένο χώρο ή χρόνο, αυτό οφείλεται στη δυνατότητά της να πα-  
ραπέμπει μέσω συμβόλων, εκπεφρασμένων με τη γλώσσα και τις πράξεις, σε ένα κοινό αξιακό σύστημα επικοινωνίας. Γι αυτό, όπως επισημαίνει ο Sørensen,

«η τελετουργία μπορεί να ιδωθεί ως ένα προγεφύρωμα που οδηγεί από μία σηματοδότηση βασισμένη σε βιολογικά χαρακτηριστικά, κλεισμένη σε έναν καθορισμένο χώρο αναφοράς και εξαρτώμενη από μία χωρική συνάφεια, σε πολιτισμικά συμβολικά συστήματα, ικανά να εκφράσουν σημασίες μέσω της αναφοράς σε άλλα σύμβολα».<sup>39</sup>

#### *οι τελετές στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα*

Αν διεξέλθει κανείς το ελληνικό μυθιστόρημα – είτε τα ακέραια είτε τα αποσπασματικά σωζόμενα έργα – θα παρατηρήσει ότι αυτό βρίθει τελετουργικών εκδηλώσεων ή αναφορών σε τελετουργικά δρώμενα. Τα πρόσωπα των έργων προσεύχονται στους θεούς, κάνουν σπονδές, προσκυνούν ιερά, παντρεύονται, θυσιάζουν και τελούν μεγαλοπρεπείς πομπές, τονίζοντας τη σημαντική θέση που κατέχει η τελετουργία στον μυθιστορηματικό κόσμο.<sup>40</sup>

#### *α. Οι ελληνικές τελετές*

Οι Έλληνες ή οι έχοντες ελληνική παιδεία ήρωες των έργων πραγματοποιούν ένα πλήθος τελετών. Σε όλη τη διάρκεια των περιπλανήσεών τους βρίσκουν την ευκαιρία να προσκυνήσουν σε ιερά ή να τελέσουν θυσίες και σπονδές. Ειδικότερα, η γνωριμία του κεντρικού ζεύγους αποτελεί σχεδόν κοινό τόπο να πραγματοποιείται στο πλαίσιο μίας τελετής. Στον Ξενοφώντα Εφέσιο οι δύο νέοι γνωρίζονται στο πλαίσιο μιας πομπής προς τιμήν της Αρτέμιδος από την πόλη στο ιερό της θεάς (Ξ. 1.2.2). Στον Χαρίτωνα η Καλλιρόη βλέπει τυχαία και ερωτεύεται τον Χαιρέα συμμετέχουσα σε μία δημόσια γιορτή της Αφροδίτης στις Συρακούσες (Χ. 1.1.4-7). Ο Ηλιόδωρος αφιερώνει εκτενές μέρος της αφήγησής του, για να περι-

<sup>39</sup> Sørensen 2005: 55-56 (δική μου μετάφραση).

<sup>40</sup> Zeitlin 2008: 91-92.

γράφει την πομπή που τελούν οι Αινιάνες της Θεσσαλίας κάθε τέσσερα χρόνια προς τιμήν του Νεοπτόλεμου (Η. 3.1.3-3.3.5, 3.5.2-3.6.1). Εκεί ο Θεαγένης γνωρίζει τη Χαρίκλεια ως ιέρεια της Αρτέμιδος. Στον Αχιλλέα Τάτιο πραγματοποιούνται δύο τελετές *δοκιμασίας αγνότητας* για την Λευκίπη και τη Μελίτη, τις οποίες θα συζητήσουμε παρακάτω.

#### β. οι *βαρβαρικές* τελετές

Όπως οι ήρωες των έργων πραγματοποιούν τελετές στις πατρίδες τους και κατά τη διάρκεια των ταξιδιών τους, έτσι και οι *βαρβαρικοί* λαοί, με τους οποίους έρχονται σε επαφή, τελούν πολυειδή τελετουργικά δρώμενα, όπως φανερώνει πλήθος αναφορών σε θυσίες ζώων, σπονδές, προσευχές, αφιερώματα, θεραπευτικές επωδούς, εορτές των Νειλών και ικεσίες. Η εστίαση, όμως, του παρόντος πονήματος έγκειται ακριβώς σε εκείνα τα τελετουργικά δρώμενα των *βαρβαρικών* λαών, τα οποία αναπτύσσονται από τους συγγραφείς σε τέτοια έκταση, ώστε να αποτελούν ‘επεισόδια/σκηνές’ και να επιτρέπουν τη σύνθεση μιας εικόνας για το τελετουργικό. Αυτό είναι σύμφωνο με ένα θεμελιακό στοιχείο της τελετουργίας, όπως ορίστηκε παραπάνω, την καθορισμένη ακολουθία ενεργειών, ώστε να δίνεται η εντύπωση μιας επαναλαμβανόμενης πρακτικής, η οποία τελείται σε συγκεκριμένο πλαίσιο.

#### στόχοι της παρούσας εργασίας

Με βάση τα παραπάνω, επιλέχθηκαν πέντε συγκεκριμένα επεισόδια από τρία ακέραια σωζόμενα μυθιστορήματα: τα *Έφρειακά* του Ξενοφώντα Εφέσιου, τα *κατά Λευκίπην και Κλειτοφῶντα* του Αχιλλέα Τατίου, τα *Αίθιοπικά* του Ηλιοδώρου.

Το πρώτο επεισόδιο είναι μικρότερης έκτασης σε σχέση με τα υπόλοιπα και αφορά μία τελετή εξευμενισμού που τελούν κατ’ εντολήν των γονέων της Ανθείας κάποιοι ιερείς σε βαρβαρική γλώσσα, η οποία, όμως, δεν προσδιορίζεται. Το δεύτερο επεισόδιο είναι συνθετότερο και εκτενέστερο και αφορά την υποτιθέμενη ανθρωποθυσία της Λευκίπης από τους Βουκόλους ληστές της Αιγύπτου. Το τρίτο επεισόδιο αφορά στην τελετή νεκρομαντείας που τελεί μία Αιγύπτια γερόντισσα από την Βήσσα. Το τέταρτο επεισόδιο αφορά την δοκιμασία αγνότητας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας, η οποία τελείται στο πλαίσιο μιας τελετής ανθρωποθυσίας των Αιθίοπων. Το πέμπτο αφορά την απόπειρα ανθρωποθυσίας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας από τους Αιθίοπες στο πλαίσιο ευχαριστήριων θυσιών προς τους θεούς-προστάτες του Αιθιοπικού λαού. Στόχος μου είναι να ερευνήσω εάν η έκταση που έχει δοθεί από τους συγγραφείς στα συγκεκριμένα επεισόδια έχει κάποια σημασία για την παρουσίαση όχι μόνο του *βαρβαρικού* τελετουργικού στο σύνολό του, αλλά και για την συνολική παρουσίαση των *βαρβάρων* στο μυθιστόρημα.

Η ερμηνευτική προσπέλαση των παραπάνω επεισοδίων έχει γίνει με βάση καθορισμένα ερωτήματα-άξονες, που τίθενται σε κάθε κεφάλαιο. Αφού διευκρινιστούν οι δράστες, ο τόπος, και το σημείο της αφήγησης, όπου πραγματοποιείται κάθε τελετή, δίνεται έμφαση στην οπτική γωνία από την οποία μας δίνεται το τελετουργικό. Έπειτα περιγράφεται αναλυτικά το τελετουργικό και ακολουθεί σχολιασμός επί του τελετουργικού. Στη συνέχεια, τίθεται το ερώτημα αν αυτές οι τελετές δέχονται κάποιου είδους κριτική για τη φύση, τις μεθόδους, ή τα αποτελέσματά τους ή αν κρίνονται τα πρόσωπα που τις τελούν ακριβώς για το γεγονός ότι τελούν τέτοιου είδους τελετές. Τέλος, μελετάται η λειτουργία που επιτελεί κάθε τελετουργικό επεισόδιο στην αφήγηση και στην ανάπτυξη της πλοκής.

**1ο ΚΕΦΑΛΑΙΟ**  
**Η ΤΕΛΕΤΗ ΕΞΕΥΜΕΝΙΣΜΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΤΗΣ ΑΝΘΕΙΑΣ**  
**ΣΤΑ ΕΦΕΣΙΑΚΑ ΤΟΥ ΞΕΝΟΦΩΝΤΑ (1.5.6-7)**

Στα Έφεσιακά του Ξενοφώντα Εφέσιου οι γονείς της Ανθείας, της κεντρικής ηρωίδας του έργου, απευθύνονται σε μάντεις και ιερείς ώστε η κόρη τους να θεραπευτεί από την ασθένεια που την έχει καταβάλει. Οι ομιλίες που εκφωνούνται από τους τελετουργούς σε τελετή εξευμενισμού των υποχθονίων θεοτήτων χαρακτηρίζονται *βαρβαρικά* (Ξ. 1.5.7), γεγονός που μας οδήγησε στη συζήτηση του τελετουργικού στην παρούσα εργασία. Για τα προβλήματα που θέτει η ορολογία στο σημείο αυτό, θα ασχοληθώ παρακάτω.

*Τα γεγονότα πριν από την τελετή*

Οι δύο πρωταγωνιστές του έργου συναντώνται για πρώτη φορά σε πομπή που γίνεται στην Έφεσο προς τιμήν της Αρτέμιδος (Ξ. 1.2). Αναδεικνύονται οι ομορφότεροι του πλήθους των εφήβων και των παρθένων και δημιουργείται αμοιβαία ερωτική έλξη μεταξύ τους. Το επόμενο διάστημα ο έρωτας έχει καταβάλει σε παθολογικό σημείο τους δύο νέους, αφού έχει επηρεαστεί φανερά η υγεία τους και η όψη τους (Ξ. 1.4). Σε αυτό το σημείο αποφασίζουν να παρέμβουν οι γονείς της Ανθείας, οι οποίοι καλούν μάντεις και ιερείς, προκειμένου να ανακαλύψουν την αιτία της ασθένειας της Ανθείας και να την θεραπεύσουν.

*Ποιος βλέπει/αφηγείται την τελετή*

Όλα τα δρώμενα περιγράφονται από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή, ο οποίος περιγράφει τα γεγονότα, χωρίς να συμμετέχει στην ιστορία την οποία αφηγείται. Περιγράφει το τελετουργικό σε τρίτο πρόσωπο, ενώ δεν αναφέρεται ούτε το περιεχόμενο των λόγων που εκφωνούν οι ιερείς, αλλά μόνο η πράξη της εκφώνησης σε πλάγιο λόγο.

*Το τελετουργικό*

Ο Ξενοφών περιγράφει σύντομα το τελετουργικό που εφαρμόστηκε στην περίπτωση της ‘άρρωστης’ Ανθείας (Ξ. 1.5.6-7):

*Τέλος δ' εἰσάγουσι παρὰ τὴν Ἄνθειαν μάντιες καὶ ἱερέας, ὡς εὐρήσοντας λύσιν τοῦ δεινοῦ. Οἱ δὲ ἐλθόντες ἔθυσαν τε ἱερεῖα καὶ ποικίλα ἐπέσπενδον καὶ ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικός, ἐξιλάσκεσθαί τινες λέγοντες δαίμονας, καὶ προσεποιῶντο ὡς εἴη τὸ δεινὸν ἐκ τῶν ὑποχθονίων θεῶν.*

Στο τέλος φέρνουν στην Ανθεία μάντεις και ιερείς, για να βρουν λύση στη συμφορά. Εκείνοι ήρθαν και θυσίαζαν σφάγια και έκαναν ποικίλες σπονδές και στο τέλος εκφώνουσαν ξενικές φράσεις, ισχυριζόμενοι ότι προσπαθούν να εξιλεώσουν κάποιους δαίμονες, και παρουσίαζαν τη συμφορά ως προερχόμενη από τους θεούς του Κάτω Κόσμου.

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, οι μάντεις και οι ιερείς έχουν κρίνει ότι η αιτία της αρρώστιας της Ανθείας προέρχεται από χθόνιες θεότητες, οπότε οι τελετές που τελούν πραγματοποιούνται με σκοπό τον εξευμενισμό (*ἐξίλασκεσθαί τινας δαίμονας*) αυτών των θεοτήτων. Το τελετουργικό περιλαμβάνει αλληλουχία τριών διακριτών τελετουργικών δρωμένων: αιματηρή θυσία ζώων (*ἔθνόν τε ἱερεῖα*), προσφορά σπονδών (*ποικίλα ἐπέσπενδον*) και εκφώνηση λόγων (*ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικός*). Αυτό που χαρακτηρίζει και τα τρία δρώμενα είναι, πρώτον, η απροσδιοριστία (δε μαθαίνουμε τι είδους ζώα θυσιάστηκαν, ούτε τα υγρά των σπονδών, ούτε το περιεχόμενο των προσευχών) και, δεύτερον, ο ελληνικός χαρακτήρας, αφού και τα τρία δρώμενα είναι οι συνηθέστεροι τύποι τελετουργίας στην αρχαία Ελλάδα.<sup>41</sup> Οι ίδιες τελετές πραγματοποιούνται και από τους γονείς του Αβροκόμη (Ξ. 1.5.8).

Οι *βαρβαρικά φωναί* των ιερέων αναφέρονται σε έναρθρο λόγο ξενικής/μη ελληνικής γλώσσας, και γι αυτό ακατανόητης από τον αφηγητή και τους παρευρισκομένους. Η παρουσία του ρήματος *ἐπιλέγω*, το οποίο φαίνεται να χρησιμοποιείται αποκλειστικά για τον έναρθρο λόγο<sup>42</sup>, επιτείνει την αίσθηση ότι πρόκειται για έναρθρη γλώσσα.<sup>43</sup> Η απόδοση «ξενικές φράσεις» στηρίζεται στη μετάφραση του Reardon ('foreign phrases').<sup>44</sup>

#### *Η αποτελεσματικότητα της τελετής*

Οι τελετές, όμως, αμφοτέρωθεν δεν φέρνουν τα επιθυμητά αποτελέσματα. Ούτε η αιτία της νόσου ανακαλύπτεται ούτε οι δύο νέοι θεραπεύονται. Τουναντίον, η υγεία τους επιδεινώνεται σε βαθμό που ο θάνατος φαίνεται να είναι το αμέσως επόμενο στάδιο (Ξ. 1.5.9: *ὅσον οὐδέπω τεθνήξεσθαι προσδοκώμενοι*). Η αναποτελεσματικότητα της τελετής τονίζεται από τις επόμενες ενέργειες των γονιών των δύο νέων. Αποφασίζουν να ζητήσουν χρησμό από το μαντείο

<sup>41</sup> Για τις σπονδές βλ. Burkert 1985: 70-72, για τις προσευχές στον ίδιο: 73-75.

<sup>42</sup> LSJ<sup>9</sup> λ. *ἐπιλέγω*.

<sup>43</sup> Στο σχόλιο του αρχαίου σχολιαστή για το ρήμα *ροίζησεν* στο Κ 502 της *Ιλιάδας*: *ἀναρθρον καὶ βαρβαρικὴν φωνὴν μιμούμενος ὑπὲρ τοῦ μηδένα τῶν πολεμίων, εἰ τύχοι τις ἐρηγορῶν, αἰσθέσθαι, ἀν το βαρβαρικὴν σήμαινε 'ἀναρθρη' δεν θα εἶχε λόγο να χρησιμοποιηθεῖ και το επίθετο ἀναρθρος. Από την ἄλλη, δεν αποκλείεται ἕνας σημασιολογικός αναδιπλασιασμός με τη χρήση δύο επιθέτων ως συνωνύμων.*

<sup>44</sup> Reardon 1989: 131.

του Απόλλωνα στην Κολοφώνα.<sup>45</sup> Η στόχευση είναι σαφής: *μαντευσόμενοι τήν τε αίτιαν τῆς νόσου καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν* (Ξ. 1.5.9). Ο θεός δίνει έμμετρο χρησμό, στον οποίο αναφέρει ότι τους δύο νέους βασανίζει η ίδια ασθένεια, ότι θα περιπλανηθούν σε διάφορες χώρες υφιστάμενοι πλήθος δεινών, όμως η κατάληξη θα είναι ευτυχής (Ξ. 1.6.2).

Το επεισόδιο της χρησιμοδότησης από τον Απόλλωνα παρουσιάζει τρεις σημαντικές διαφορές σε σχέση με τη σκηνή του τελετουργικού: 1) σε αντίθεση με την απροσδιοριστία των θεοτήτων του Κάτω κόσμου, στις οποίες απευθυνόταν η τελετή των ιερέων, εδώ υπάρχει ρητή αναφορά στο θεό Απόλλωνα στην Κολοφώνα της Εφέσου, 2) σε αντίθεση με την αόριστη αναφορά στην εκφώνηση των ξενικών φράσεων, εδώ ο συγγραφέας παρουσιάζει το χρησμό του Απόλλωνα σε ευθύ λόγο, και 3) σε αντίθεση με την αναποτελεσματική τελετή των ιερέων, ως προς την εύρεση της αιτίας της νόσου και της λύσης, ο Απόλλωνας καταφέρνει να βρει την αιτία και να παρουσιάσει τον τρόπο θεραπείας των δύο νέων, οι οποίοι θα πρέπει να δεθούν με τα δεσμά του γάμου.

Παρατηρείται, επομένως, ότι ο συγγραφέας παρουσιάζει μία αναποτελεσματική τελετή με στοιχεία *βαρβαρικά* και σε αντίστιξη με αυτήν, μια ελληνική τελετή, η οποία κρίνεται επιτυχής ως προς τα επιδιωκόμενα αποτελέσματα.

#### *Λειτουργία στην αφήγηση*

Το σύντομο αυτό επεισόδιο της τελετής εξευμενισμού που πραγματοποιείται σε *βαρβαρική* γλώσσα ωθεί μέσα από την αναποτελεσματικότητα της τελετής, τους γονείς των δύο νέων να αναζητήσουν βοήθεια από τον Απόλλωνα, ο οποίος δίνει τη λύση. Η λύση περνά μέσα από την ένωση των δύο νέων, ενώ παράλληλα στο χρησμό του θεού προοικονομούνται γεγονότα που θα συμβούν στο ζευγάρι στη συνέχεια του μυθιστορήματος. Κατά τούτο, το επεισόδιο της τελετής αποτελεί τον κρίκο μιας αλυσίδας γεγονότων που συμβάλλουν στην άμεση εξέλιξη της πλοκής με την ένωση των δύο νέων και την προοικονόμηση των περιπετειών τους.

#### *Τελετή ανθρωποθυσίας στον Ξενοφώντα*

Εφόσον τα δύο επόμενα κεφάλαια εξετάζουν δύο περιπτώσεις *βαρβαρικής* ανθρωποθυσίας στον Αχιλλέα Τάτιο και στον Ηλιόδωρο, αξίζει να αναφέρουμε ότι στα *Έφεσιακά* γίνεται απόπειρα θυσίας της Ανθείας από μία ομάδα ληστών, οι οποίοι επιχειρούν να την κρεμάσουν

---

<sup>45</sup> Για τις μυθολογικές πηγές που αφορούν την ίδρυση του μαντείου του Κλάριου Απόλλωνος στην Κολοφώνα της Εφέσου βλ. Mac Sweeney 2013: 106-108.

στο δέντρο και να τη θανατώσουν με ακόντια, τελώντας θυσία προς τιμήν του Άρη (Ξ. 2.13.1-3).<sup>46</sup>

Ο αρχηγός της συμμορίας των ληστών που θέλει να θυσιάσει την Ανθεία είναι ο Ιππόθοος. Η σκιαγράφιση της ζωής και του χαρακτήρα του Ιπποθόου μαρτυρεί ότι πρόκειται για Έλληνα. Ο Ιππόθοος κατάγεται από την Πέρινθο (Ξ. 3.2.1), η οποία μετά το 297 μ.Χ. έμεινε γνωστή ως Ηράκλεια και η οποία ήταν αρχαία ελληνική πόλη, αποικία της Σάμου, που είχε ιδρυθεί το 599 π.Χ. και βρισκόταν στην Ανατολική Θράκη. Ο Ιππόθοος ερωτεύτηκε τον Υπεράνθη, με τον οποίο συνήψε ερωτική σχέση. Το πλοίο με το οποίο έφυγαν από την Πέρινθο βούλιαξε και ο Υπεράνθης πνίγηκε. Ο Ιππόθοος του αφιερώνει ένα ελληνικό επιτύμβιο επίγραμμα, το οποίο παρατίθεται ολόκληρο (Ξ. 3.2.13). Μετά το θάνατο του αγοριού η ανάγκη τον οδηγεί να γίνει ληστής.<sup>47</sup> Στο τέλος των *Έφεσιακῶν*, όμως, ο Ιππόθοος αποφασίζει να εγκαταλείψει τη ληστεία και να ζήσει μαζί με τον Αβροκόμη και την Ανθεία στην Έφεσο.

Η απόπειρα θυσίας της Ανθείας από τον Ιππόθοο φέρει χαρακτηριστικά τελετής *βαρβάρων* (οι οποίοι στερεοτυπικά επιδίδονται σε ανθρωποθυσίες), η οποία, όμως, τελείται από έναν Έλληνα ληστή. Σύμφωνα με τον Ogden, ανεπιθύμητα πολιτισμικά στοιχεία (όπως η ανθρωποθυσία) προβάλλονται από τους αρχαίους συγγραφείς σε περιθωριοποιημένες ετερότητες, όπως είναι αυτή των ληστών, των *βαρβάρων* ή των μαγισσών.<sup>48</sup> Άρα στην περίπτωση του Ιπποθόου υπερισχύει η ταυτότητά του ως αρχηγού μίας τέτοιου είδους πολιτισμικής ομάδας και όχι η καταγωγή του. Η απόφαση του Ιπποθόου να εγκαταλείψει τη ληστεία στο τέλος του έργου μπορεί να εξηγηθεί με μία διαδικασία “κανονικοποίησης”, αφού αυτός παύει πλέον να είναι ληστής και επανεντάσσεται στο κοινωνικό σύνολο. Το ίδιο συμβαίνει και στον Θύαμι του Ηλιοδώρου, ο οποίος αρχικώς εμφανίζεται ως ληστής που αιχμαλωτίζει το Θεαγένη και τη Χαρίκλεια, αλλά στη συνέχεια αναλαμβάνει το ιερατικό αξίωμα και γίνεται φίλος του ζευγαριού. Και οι Αιθίοπες “κανονικοποιούνται”, οι οποίοι, όπως θα δούμε, αν και σεβάσμιος λαός, τελούν ανθρωποθυσίες, αλλά στο τέλος τις καταργούν δια παντός. Και οι τρεις περιπτώσεις έχουν σκιαγραφηθεί όχι μόνο γενικά με θετικά στοιχεία, αλλά και ειδικά με ελληνικά στοιχεία, τα οποία έγκεινται είτε στη γνώση της ελληνικής (όπως στην περίπτωση του Θύαμι, του Υδάσπι και της Περσίνας) είτε στην ελληνική συμπεριφορά (όπως στην περίπτωση του Ιπποθόου).

<sup>46</sup> Για το κρέμασμα παρθένων ως αίτιο που εξηγεί τη μύηση των γυναικών στο πλαίσιο διαβατήριας τελετής βλ. Cantarella, 1985: 91-101.

<sup>47</sup> Αυτό εναρμονίζεται, όπως αναφέραμε, με την ανάλυση του Grünwald (2004: 7-8), ο οποίος θεωρεί ότι στο μυθιστόρημα εμφανίζονται δύο τύποι ληστών, από την μια οι άγριοι και αιμοδιψείς, κι από την άλλη οι “σεβάσμιοι” που οδηγούνται στη ληστεία από ανάγκη και που στο τέλος την εγκαταλείπουν.

<sup>48</sup> Ogden 2011: 172 και 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

## 2<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Η ‘ΘΥΣΙΑ’ ΤΗΣ ΛΕΥΚΙΠΠΗΣ

#### ΣΤΑ ΚΑΤΑ ΛΕΥΚΙΠΠΗΝ ΚΑΙ ΚΛΕΙΤΟΦΩΝΤΑ (3.15) ΤΟΥ ΑΧΙΛΛΕΑ ΤΑΤΙΟΥ

Στο μυθιστόρημα του Αχιλλέα Τατίου, το οποίο χρονολογείται προς το τέλος του 2ου αι. μ.Χ.,<sup>49</sup> παρουσιάζεται ένα πιο σύνθετο επεισόδιο *βαρβαρικού* τελετουργικού: μία ανθρωποθυσία, η οποία λαμβάνει χώρα στο 3ο βιβλίο του έργου (Α.Τ. 3.15). Η Λευκίππη και ο Κλειτοφών, ευρισκόμενοι στην περιοχή της Αλεξάνδρειας, αιχμαλωτίζονται από μία ομάδα Βουκόλων ληστών. Η Λευκίππη φαινομενικά θυσιάζεται από τους ληστές, αλλά στην πραγματικότητα δεν πεθαίνει χάρη στο τέχνασμα των δύο φίλων του ζευγαριού, του Μενελάου και του Σατύρου. Ο αφηγητής περιγράφει λεπτομερώς την προετοιμασία και τις ενέργειες που πραγματοποιήθηκαν στο πλαίσιο της ‘θυσίας’.

#### *Τα γεγονότα πριν την τελετή*

Τα γεγονότα μέχρι το σημείο που η Λευκίππη ετοιμάζεται για να θυσιαστεί από τους Βουκόλους, είναι τα εξής: δύο μέρες μετά την άφιξή τους στο Πηλούσιο, ο Κλειτοφών και η Λευκίππη νοικιάζουν ένα Αιγυπτιακό πλοίο και κατευθύνονται στην Αλεξάνδρεια μέσω του Νείλου (Α.Τ. 3.9.1). Καθώς πλησίαζαν κάποια πόλη, η οποία δεν κατονομάζεται από τον Κλειτοφώντα (Α.Τ. 3.9.2: *ἐπεὶ δὲ ἐγενόμεθα κατὰ τινα πόλιν*), συναντούν τους Βουκόλους. Οι Βουκόλοι καταλαμβάνουν το πλοίο και κρατούν αιχμάλωτους τον Κλειτοφώντα και την Λευκίππη. Εκεί όπου οι δύο νέοι βρίσκονταν αιχμάλωτοι, εμφανίζεται ένας έφιππος Βουκόλος ληστής και ανακοινώνει πώς ‘*εἴ τις [...] παρθένος ἐστὶν ἐν τοῖς εἰλημμένοις, ταύτην ἀπάγειν πρὸς τὸν θεόν, ἱερεῖον ἐσομένην καὶ καθάρσιον τοῦ στρατοῦ*’ (Α.Τ. 3.12.1). Η Λευκίππη, λοιπόν, απομακρύνεται βιαίως, ενώ ο Κλειτοφών οδηγείται από τους ληστές έξω από το χωριό στο οποίο βρίσκονταν, όταν ξαφνικά εμφανίζεται στρατός Ελλήνων, ο οποίος πολεμάει τους Βουκόλους (Α.Τ. 3.13). Μέσα στη γενικότερη αναταραχή ο Κλειτοφών μαζί με κάποιους άλλους αιχμαλώτους καταφέρνει να αυτομολήσει προς την πλευρά των Ελλήνων. Δεν αργεί να κερδίσει τη συμπάθεια του στρατηγού των Ελλήνων Χαρμίδα. Την επομένη της αφίξεως του Κλειτοφώντα στο ελληνικό στρατόπεδο ο στρατηγός Χαρμίδης ετοιμαζόταν να περάσει στην απέναντι πλευρά της διώρυγας. Σε εκείνο το σημείο ο Κλειτοφών παρατηρεί τους ληστές Βουκόλους να είναι παρατεταγμένοι γύρω από έναν βωμό (Α.Τ. 3.15.1).

#### *Ποιοι τελούν την τελετή;*

<sup>49</sup> Γιατρομανωλάκης 1990: 21

Όπως ήδη αναφέρθηκε, η τελετή αυτή πραγματοποιείται από τους Βουκόλους, οι οποίοι στο έργο εκλαμβάνονται ως μία ξενική ομάδα ανθρώπων (Α.Τ. 3.24.2-3).<sup>50</sup> Εμφανίζονται στο 3ο βιβλίο, όταν οι νεαροί πρωταγωνιστές ταξιδεύουν με πλοίο πάνω στο Νείλο με κατεύθυνση την Αλεξάνδρεια και αιχμαλωτίζουν τους επιβάτες του πλοίου. Ο Κλειτοφών τους περιγράφει ως εξής (Α.Τ. 3.9.2):

*πλήρης ἦν ἡ γῆ φοβερῶν καὶ ἀγρίων ἀνθρώπων· μεγάλοι μὲν πάντες, μέλανες δὲ τὴν χροάν (οὐ κατὰ τὴν τῶν Ἰνδῶν τὴν ἄκρατον, ἀλλ' οἷος ἂν γένοιτο νόθος Αἰθίοψ), ψιλοὶ τὰς κεφαλὰς, λεπτοὶ τοὺς πόδας, τὸ σῶμα παχεῖς· ἐβαρβάριζον δὲ πάντες.*

Γέμισε η περιοχή από φοβερούς και άγριους ανθρώπους. Ήταν όλοι τους μεγαλόσωμοι, σκούροι στο χρώμα, όχι βέβαια σαν το τελείως μαύρο των Ινδών, αλλά κάτι σαν νόθος Αιθίοπας, με ξυρισμένα κεφάλια, λεπτά πόδια και χοντρά σώματα. Μιλούσαν όλοι βαρβαρικά.

Επομένως, η ξενική τους ταυτότητα προσδιορίζεται από την εξωτερική εμφάνιση, την καταγωγή και τη γλώσσα τους.

Για την ιστορική ύπαρξη αυτής της ομάδας, το ρόλο που διαδραμάτισε, αλλά και τη σχέση των λογοτεχνικών και των ιστορικών καταγραφών αναφορικά με τους Βουκόλους έχουν εκφραστεί διαφορετικές απόψεις.<sup>51</sup> Ανεξάρτητα, όμως, από το αν υπήρξαν πράγματι οι

<sup>50</sup> Η πιο πρόσφατη συμπερίληψη όλων των αναφορών σε ομάδες *βουκόλων* από τον Όμηρο μέχρι τον Τάτιο, καθώς και στους Αιγύπτιους *Βουκόλους* βρίσκεται στον Hilton 2019: 129-131.

<sup>51</sup> Ο Henrichs (1969: 211-212, 1972: 48-51), ο οποίος εξέδωσε τους παπύρους των *Φοινικικών* του Λολλιανού, θεωρεί ότι η ιστορική καταγραφή του Δίωνος Κασσίου και η λογοτεχνική περιγραφή του Τατίου πρέπει να συνδυαστούν, ώστε να μπορέσουμε να αντλήσουμε ιστορικά δεδομένα για την ύπαρξη και τον τρόπο δράσης των Βουκόλων. Ο Winkler (1980: 175-179) διακρίνει τους *βουκόλους* από τους Βουκόλους. Θεωρεί ότι οι αναφορές του Ερατοσθένη που διασώζει ο Στράβων και οι αναφορές του Στράβωνα στους βουκόλους ληστές που ζούσαν στην περιοχή της Φάρου της Αλεξανδρείας και οι αναφορές στους Βουκόλους που απαυτούν στον Αχιλλέα Τάτιο, στον Δίωνα Κάσσιο και στον Ηλιόδωρο τόσους αιώνες μετά, δεν έχουν ουδεμία σχέση: οι τελευταίοι (Βουκόλοι) αποτελούν μυθοπλαστικά αποκυήματα. Στην απορία του Winkler για το πώς έγινε το πέρασμα από κάποιους βουκόλους ληστές στο έργο του Στράβωνος στους Βουκόλους των μυθιστορημάτων και του Δίωνος, ο Rutherford θεωρεί κλειδί τον κύκλο των *Ίναρου και Πετοβάστι*, μία ομάδα αφηγηματικών κειμένων σε δημοτική αιγυπτιακή. Υποστηρίζει (2000: 113) ότι το μοτίβο των Βουκόλων της ελληνικής μυθοπλασίας προήλθε από τις αιγυπτιακές αφηγήσεις της ελληνιστικής εποχής και ότι είναι ο κρίκος που συνδέει τις αναφορές του Στράβωνα με τις αφηγήσεις του Τατίου, του Δίωνος Κασσίου και του Ηλιόδωρου. Η Carroñi (2010: 132-3) θεωρεί ότι οι Βουκόλοι ήταν μια πολιτική και θρησκευτική ομάδα αντι-Ρωμαίων επανασταστών και μαρτύρων. Τέλος, οι Bañuk-Ulewiczowa και η Polański (Scholarly project: 10) θεωρούν ότι οι περιγραφές για την εξωτερική εμφάνιση και τη δράση των Βουκόλων είναι έντονα συγκεχυμένες με τον ελληνικό λογοτεχνικό λόγο, τον κατάμεστο από αναφορές σε παράξενα πλάσματα, θηρία και τέρατα, όπως τον Βούσιρι, τον Ανταίο ή τους Κύκλωπες. Παρατηρούν, όμως, (ό.π.: 11-13) ότι οι λέξεις που αναφέρονται στους βουκόλους σε αυτές τις αιγυπτιακές διηγήσεις έχουν μακρά ιστορία στα αιγυπτιακά κείμενα, ως νομαδικά φύλα που προξενούσαν συνεχώς αναταραχές στο εσωτερικό της Αιγύπτου και πως η επανάσταση που αναφέρεται από τον Δίωνα Κάσσιο πρέπει να ιδωθεί ως ένα γεγονός σε μία σειρά επαναστάσεων.

Βουκόλοι ή το αν ήταν έτσι όπως τους αναπαριστούν οι πηγές, αυτό που ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι η αποτύπωσή τους στο έργο του Αχιλλέα Τατίου. Στο 4ο βιβλίο ο αφηγητής παρέχει πληροφορίες για τον τόπο κατοικίας αυτής της ομάδας. Οι Βουκόλοι μένουν στις λιμνώδεις περιοχές που δημιουργούνται, όταν τα νερά του Νείλου βρίσκονται σε χαμηλή στάθμη (Α.Τ. 4.12.4-5). Πολεμούν με το στρατό του Χαρμίδα και νικούν (Α.Τ. 4.14).

#### *Η 'θυσία' της Λευκίππης ως τελετουργία*

Με βάση τα όσα αναφέρθηκαν στην εισαγωγή, τα στοιχεία που ορίζουν ένα σύνολο ενεργειών ως τελετουργία, είναι η καθορισμένη ακολουθία των δρωμένων με αρχή, μέση και τέλος, η καθορισμένη στόχευση των δρωμένων και η επιδίωξη να επιτευχθεί μία αλλαγή στον εξωτερικό κόσμο, ο συλλογικός χαρακτήρας και ο συμβολικός χαρακτήρας.

Ως προς την καθορισμένη και επαναλαμβανόμενη ακολουθία των δρωμένων, σε επόμενη ενότητα περιγράφεται αναλυτικά το τελετουργικό. Εδώ αναφέρουμε, όμως, ότι παρά το γεγονός ότι η τελετή των Βουκόλων απαντά άπαξ στο κείμενο και τελείται υπό την εποπτεία των ληστών από δύο μη Βουκόλους, το Μενέλαο και το Σάτυρο, χαρακτηρίζεται από τους ληστές νόμος (Α.Τ. 3.22.3-4), δηλαδή έθιμο, ισχυρή παράδοση. Αυτό φανερώνει τον επαναλαμβανόμενο χαρακτήρα των όσων διαδραματίζονται στο κείμενο.

Ως προς τη στόχευση των δρωμένων, θα αναλυθεί στην αμέσως επόμενη ενότητα η τριπλή στόχευσή τους, δηλαδή η κάθαρση του στρατεύματος των Βουκόλων, η μίανση του αντιπάλου και η μύηση νέων μελών.

Ο συλλογικός χαρακτήρας της τελετής αποδεικνύεται από το ότι αυτή πραγματοποιείται από ανθρώπους που μοιράζονται κοινή αντίληψη για την αξία και το νόημα της τελετής, και νιώθουν ότι ανήκουν στην ίδια κοινωνική ομάδα. Ο μνητικός χαρακτήρας που διακρίνει αυτή την τελετή – οι ληστές ζητούν από τον Μενέλαο και το Σάτυρο να τελέσουν την ανθρωποθυσία, ως τα νέα μέλη της ομάδος – ενισχύει τη συλλογικότητα των μελών, καθώς η πραγμάτωση της τελετής βοηθάει στην ενίσχυση του αισθήματος της κοινότητας.<sup>52</sup>

Τέλος, ο συμβολικός χαρακτήρας της τελετής έγκειται στον τρόπο με τον οποίο θα επιτευχθεί ο σκοπός της: η θυσία παρθένας θα επιφέρει την κάθαρση ενός ολόκληρου στρατοπέδου, χωρίς αυτό να προκύπτει αιτιακά με φυσικούς/βιολογικούς όρους. Το ίδιο ισχύει και για τη μίανση του αντίπαλου στρατοπέδου, καθώς θα περνάει πάνω από τον τόπο της θυσίας.

<sup>52</sup> Α.Τ. 3.19.2: *έκέλευον καὶ συμπονεῖν αὐτοῖς, ὡς ἂν οἰκεῖον*, 3.19.3: *ἐπιδείξεις ἡμῖν σεαυτὸν τολμηρὸν πρῶτον*, 3.22.3: *Νόμος ἡμῖν ἔφη 'προτομύστας τῆς ἱερουργίας ἄρχεσθαι, μάλιστα ὅταν ἄνθρωπον καταθύειν δέη'*. Εδώ βέβαια η ενίσχυση αυτού του συναισθήματος είναι επίπλαστη, αφού οι δύο νέοι που θα τελέσουν την θυσία, επιδιώκουν να εξαπατήσουν τους ληστές, κι όχι να ενταχθούν στην ομάδα τους.

Επιπλέον, συμβολικός είναι και ο χαρακτήρας ορισμένων ενεργειών της τελετουργίας, όπως το ράντισμα του θύματος και η κυκλική περιφορά γύρω από το βωμό (Α.Τ. 3.15.3).

### *Ο σκοπός της τελετής*

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η τελετή της ανθρωποθυσίας έχει τρεις στόχους: την κάθαρση, τη μίανση και τη μύηση. Η κάθαρση του στρατεύματος των Βουκόλων είναι βασική στόχευση που επιδιώκει να επιτύχει η τελετή.<sup>53</sup> Καθάρισον είναι το θυσιαστήριο θύμα μέσω του οποίου επέρχεται η κάθαρσις.<sup>54</sup> Ίερεϊον είναι το ζώο που προορίζεται για σφαγή ήδη από τα ομηρικά χρόνια.<sup>55</sup> Ταυτόχρονα, σκοπός αυτής της τελετής είναι και το μάγεμα του αντίπαλου στρατεύματος, καθώς το στράτευμα θα περνά πάνω από τον τόπο που πραγματοποιήθηκε η θυσία παρθένας κόρης (Α.Τ. 3.19.3: *ὡς ἂν τὸ τῶν ἐναντίων στρατόπεδον ὑπερβάλῃ τῆς θυσίας τὸν τόπον*).<sup>56</sup> Τέλος, η τελετή αυτή φαίνεται να λαμβάνει και έναν μνητικό χαρακτήρα, όπως δηλώνεται σαφώς από τα λόγια των ληστών (Α.Τ. 3.22.3-4):

*‘Νόμος ἡμῖν’ ἔφη ‘πρωτομύστας τῆς ἱερουργίας<sup>57</sup> ἄρχεσθαι, μάλιστα ὅταν ἄνθρωπον καταθύειν δέη. ὦρα τοίνυν εἰς αὐριόν σοι παρασκευάζεσθαι πρὸς τὴν θυσίαν· δεήσει δὲ καὶ τὸν σὸν οἰκέτην ἅμα σοὶ μνηθῆναι.’*

«Εἶναι νόμος» εἶπε «να πραγματοποιοῦν την τελετουργία εκείνοι που μούονται για πρώτη φορά, ιδίως δε ὅταν πρέπει να θυσιαστεῖ ἄνθρωπος. Εἶναι ὦρα σου, λοιπόν, να προετοιμαστεῖς για την αυριανή θυσία. Θα χρειαστεῖ να μνηθεῖ κι ο δούλος σου μαζί με σένα».

Το ουσιαστικό *πρωτομύστης* απαντά ἐδῶ ἀπαξ στην αρχαιοελληνική γραμματεία. Όπως, ὁμως, το τονίζει και ο Winkler, η μύηση ἐδῶ δε νοεῖται με τη συνήθη συμμετοχή των ἀνθρώπων σε λατρείες ἢ θρησκείες, ἀλλὰ με την ἐνταξη στην ομάδα των ληστών.<sup>58</sup>

Παρά ταῦτα, αυτό δε σημαίνει ὅτι δεν ὑπάρχει θρησκευτικό ὑπόβαθρο πίσω ἀπὸ την τελετή των Βουκόλων. Ἢδη ἀπὸ την ἀρχή ο ληστής που ἐρχεται να αρπάζει τη Λευκίππη, για να την προσφέρει ως θυσία, δηλώνει ὅτι *ταύτην ἀπάγειν πρὸς τὸν θεόν* (Α.Τ. 3.12.1). Επίσης,

<sup>53</sup> Α.Τ. 3.12.1-2: “*Εἴ τις,*” ἔφη, “*παρθένος ἐστὶν ἐν τοῖς εἰλημμένοις, ταύτην ἀπάγειν πρὸς τὸν θεόν, ἱερεῖον ἐσομένην καὶ καθάρσιον τοῦ στρατοῦ.*”, 3.16.3: *καθάρισον γέγονας*, 3.19.3: *καθάραι τὸ ληστήριον*.

<sup>54</sup> *Scholia in Aeschylum*, 680l.

<sup>55</sup> *Ιλιάς*, X 159, *Ὀδύσσεια*, ξ 94, 250.

<sup>56</sup> βλ. το σχόλιο του Γιατρομανωλάκη, 1990: 637.

<sup>57</sup> Στο σημείο αυτό ακολουθῶ τη γραφή του Γιατρομανωλάκη 1990 και ὄχι του Villborg 1955 (*ιερείας*)

<sup>58</sup> Winkler 1980: 171-172. Εἶναι φανερό ἀπὸ τις ἐντολές των ληστών: *θαρρεῖν τε ἐκέλευον καὶ συμπονεῖν αὐτοῖς, ὡς ἂν οἰκέϊον* (3.19.2).

η θυσία της Λευκίππης και η βρώση των εντοσθίων της υπαγορεύεται από έναν χρησμό (Α.Τ. 3.19.3):

*κάν τούτω χρησμόν ἴσχουσι κόρην καταθῦσαι καὶ καθᾶραι τὸ ληστήριον καὶ τοῦ μὲν ἥπατος ἀπογεύσασθαι τυθείσης, τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα σορῶ παραδόντας ἀναχωρεῖν, ὡς ἂν τὸ τῶν ἐναντίων στρατόπεδον ὑπερβάλῃ τῆς θυσίας τὸν τόπον.*

Και τότε παίρνουν χρησμό να θυσιάσουν την κόρη και να εξαγνίσουν το κρησφύγετο και να φάνε το συκώτι της κόρης που θα θυσιάσουν, και το υπόλοιπο σώμα να εναποθέσουν μέσα σε φέρετρο και να φύγουν, έτσι ώστε το αντίπαλο στράτευμα να περάσει πάνω από τον τόπο της θυσίας.

Τέλος, η ύπαρξη Αιγύπτου ιερέα καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής προϋποθέτει τη διαμεσολάβησή του ανάμεσα στους Βουκόλους και μία θεϊκή οντότητα.

#### *Ποιος “βλέπει”/αφηγείται την τελετή*

Όσον αφορά στην οπτική γωνία από την οποία γίνεται η περιγραφή της τελετής, ο αναγνώστης “βλέπει” την τελετή μέσα από την αφήγηση του Κλειτοφώντα, ο οποίος με τη σειρά του βλέπει την τελετή από ένα συγκεκριμένο σημείο του ελληνικού στρατοπέδου (Α.Τ. 3.15.1). Με όρους αφηγηματολογίας, ο Κλειτοφών είναι σε αυτή την περίπτωση ομοδιηγητικός αφηγητής. Περιγράφει την ιστορία σε έναν άλλο ανώνυμο αφηγητή από την αρχή του έργου, όμως δεν περιγράφει τα γεγονότα με την γνώση του ανθρώπου που έχει ζήσει το τέλος όλων αυτών των περιπετειών, αλλά με τη γνώση που είχε μέχρι τη στιγμή που διαδραματίζονται τα γεγονότα.<sup>59</sup> Τα δύο αντίπαλα στρατεύματα βρίσκονται απέναντι, στις δύο όχθες του Νείλου, οπότε ο Κλειτοφών παρατηρεί τα γεγονότα που διαδραματίζονται στην απέναντι όχθη του ποταμού. Την τελετή των Βουκόλων, όπως φαίνεται στη συνέχεια της αφήγησης, παρακολουθεί και ο στρατηγός Χαρμίδης μαζί με άλλους στρατιώτες (Α.Τ. 3.15.5).

#### *Το τελετουργικό*

<sup>59</sup> Ο Κλειτοφών που αφηγείται την ιστορία γνωρίζει το τέχνασμα των δύο φίλων του, όμως κατά την αφήγηση της ιστορίας δεν το αναφέρει ακριβώς, για να δώσει την αίσθηση ότι βιώνει τα γεγονότα εκείνη τη στιγμή. Ένα ενδιαφέρον σημείο σε αυτή τη διάσταση του αφηγητή που αφηγείται με τη γνώση των όσων συνέβησαν και τον αφηγητή που αφηγείται σαν τα βιώνει εκείνη τη στιγμή είναι η αναφορά στο μύθο της Νιόβης (3.15.6). Πότε συσχέτισε με τον εαυτό του τη Νιόβη ο Κλειτοφών; τη στιγμή που αφηγείται ετεροχρονισμένα τα γεγονότα στον “Τάτιο”; ή τη στιγμή που έβλεπε τη θυσία της Λευκίππης; Και στις δύο περιπτώσεις αναδεικνύεται έντονα η ελληνική παιδεία του Κλειτοφώντα, εφόσον ακόμα και σε ένα τέτοιο οριακό θέαμα και βίωμα σκέφτεται ελληνικούς μύθους.

Το τελετουργικό της ανθρωποθυσίας περιγράφεται εκτενώς από τον ομοδιηγητικό αφηγητή Κλειτοφώντα, ο οποίος περιγράφει τα γεγονότα ως αυτόπτης μάρτυρας. Οι Βουκόλοι είχαν φτιάξει έναν πρόχειρο βωμό από πηλό: *βωμὸς δέ τις αὐτοῖς αὐτοσχέδιος ἦν πηλοῦ πεποιημένος* (Α.Τ.3.15.1). Γνωρίζουμε ότι σε κάθε θυσία ιερού σφαγίου υπάρχει βωμός. Τοποθετούν δίπλα στο βωμό ένα φέρετρο: *σορὸς τοῦ βωμοῦ πλησίον* (Α.Τ. 3.15.1). Στη συνέχεια μεταφέρουν τη Λευκίππη δεμένη: *ἄγουσι δὴ τινες δύο τὴν κόρην ὀπίσω τῷ χεῖρε δεδεμένην* (Α.Τ. 3.15.2). Ἐπειτα, χύνουν σπονδές πάνω στο κεφάλι της: *κατὰ τῆς κεφαλῆς σπονδὴν περιχέαντες* (Α.Τ. 3.15.3). Στις ελληνικές θυσίες ζώων το ιερό σφάγιο ραντίζεται πρώτα με νερό.<sup>60</sup> Μετά το ράντισμα ακολουθεῖ η περιφορά της κόρης γύρω από τον βωμό: *περιάγουσι τὸν βωμὸν κύκλῳ* (Α.Τ. 3.15.3). Στις ελληνικές τελετές γνωρίζουμε ότι ο κύκλος που δημιουργεῖται περικλείει τον τόπο της θυσίας, το ιερό σφάγιο και τους συμμετέχοντες. Κατ' αυτόν τον τρόπο γίνεται η οριοθέτηση του “ιερού” έναντι του κοσμικού.<sup>61</sup> Η ὅλη τελετή πραγματοποιεῖται υπό τη συνοδεία αυλού: *ἐπηύλει τις αὐτῇ* (Α.Τ. 3.15.3). Στις τελετές ἦταν συνήθης η παρουσία μουσικῶν, ιδίως αυλητῶν ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν. Ἐνας Αἰγύπτιος ιερέας ψάλλει αἰγυπτιακό ὕμνο: *καὶ ὁ ἱερεὺς ἦδεν, ὡς εἰκός, ᾠδὴν Αἰγυπτίαν* (Α.Τ. 3.15.3).<sup>62</sup> Ἐπειτα, απομακρύνονται ὅλοι ἀπὸ το βωμό (*εἶτα ἀπὸ συνθήματος πάντες ἀναχωροῦσι τοῦ βωμοῦ μακράν*: Α.Τ. 3.15.4) και ἕνας ἀπὸ τοὺς δύο νέους ξαπλώνει τη Λευκίππη ἀνάσκελα και τη δένει στοὺς πασσάλους (*τῶν δὲ νεανίσκων ὁ ἕτερος ἀνακλίνας αὐτὴν ὑπίαν ἔδησεν ἐκ πατῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρισμένων*). Ο Κλειτοφών παρομοιάζει τὴν εἰκόνα αὐτῆς τῆς Λευκίππης με τὸ δεμένο Μαρσύα (Α.Τ. 3.15.4).<sup>63</sup> Ο νέος, τέλος, παίρνει τὸ ξίφος και τὸ βυθίζει στην καρδιά τῆς Λευκίππης και τὸ τραβάει ἔως κάτω ἀνοίγοντας τὴν κοιλία: *εἶτα λαβὼν ξίφος βάπτει κατὰ τῆς καρδίας καὶ διεκκύσας τὸ ξίφος εἰς τὴν κάτω γαστέρα ῥήγνυσι* (Α.Τ. 3.15.4). Ἀμέσως τα σπλάγχνα πετάγονται ἔξω: *τὰ σπλάγχνα δὲ εὐθὺς ἐξεπήδησεν* (Α.Τ. 3.15.5). Ἀφού ολοκληρωθεῖ αὐτή η διαδικασία, οἱ ληστές τραβοῦν ἔξω με τὰ χέρια τοὺς τα εντόσθια και τὰ ψήνουν πάνω στη φωτιά τοῦ βωμοῦ: *ἃ ταῖς χερσὶν ἐξεκύσαντες ἐπιτιθέασι τῷ βωμῷ* (Α.Τ. 3.15.5). Ἀφού αὐτὰ ψηθοῦν, τὰ μοιράζουν μεταξύ τοὺς και τὰ τρώνε: *καὶ ἐπεὶ ὠπτήθη, κατατεμόντες ἅπαντες εἰς μοίρας ἔφαγον* (Α.Τ. 3.15.5). Στις ελληνικές θυσίες ζώων, τὸ θύμα γδέρνεται και τεμαχίζεται. Τα εντόσθια, ιδίως η καρδιά και τὸ συκώτι (*σπλάγχνα*), ψήνονται πρώτα ἀπ' ὅλα στη φωτιά τοῦ βωμοῦ. Η ἀμεση βρώση τῶν εντοσθίων εἶναι προνόμιο και καθήκον τοῦ

<sup>60</sup> Ο Burkert (1993: 136) ἀναφέρει ὅτι τὸ ράντισμα τοῦ σφαγίου στην περίπτωση τῶν ζώων χρησίμευε ὥστε να μπορέσει να εξασφαλιστεῖ ἡ συναίνεση τοῦ ζώου για τὴν επικείμενη θυσία.

<sup>61</sup> Burkert 1993: 136.

<sup>62</sup> Η παρήχηση τῶν ἡχῶν η, δ, ν στη φράση ἦδεν ᾠδὴν δημιουργεῖ μια μικρὴ μουσικότητα.

<sup>63</sup> Πάλι ἡ ελληνοκεντρικὴ ἀπόδοση τῶν πραγμάτων: μόνο ἕνας γνώστης τῆς ελληνικῆς μυθολογίας και τέχνης θα μπορούσε να γνωρίζει τὸ μῦθο τοῦ δεμένου Μαρσύα. Για τὸ μῦθο τοῦ δεμένου Μαρσύα στην αρχαιοελληνικὴ εικονογραφία βλ. Van Keer 2004: 24- 32.

εσώτατου στενού κύκλου των συμμετεχόντων.<sup>64</sup> Όταν οι Βουκόλοι τελείωσαν το γεύμα τους, εναπέθεσαν το σώμα μέσα στο φέρετρο και το σκέπασαν: *ἐπεὶ δὲ τέλος εἶχεν, ὥς γε ὄμην,*<sup>65</sup> *τὸ ἔργον, τὸ σῶμα ἐνθέντες τῇ σορῶ καταλείπουσι, πῶμα ἐπ' αὐτῆς ἐπιθέντες* (Α.Τ. 3.15.6). Τέλος, διέλυσαν τον αυτοσχέδιο βωμό και ἔφυγαν χωρίς να κοιτάζουν πίσω, μάλλον κατ' εντολή του ιερέα: *τὸν δὲ βωμὸν καταστρέψαντες φεύγουσιν ἀμεταστρεπτί. οὕτω γὰρ αὐτοῖς ποιεῖν ἔτυχε μεμαντευμένος ὁ ἱερεύς.* (Α.Τ. 3.15.6).

Κρίνοντας την υποτιθέμενη θυσία της Λευκίππης από τελετουργικής απόψεως, μπορούμε να προβούμε σε μία σειρά από παρατηρήσεις. Ο λόγος που κατά την παρουσίαση του τελετουργικού έγιναν παράλληλες αναφορές στις ελληνικές θυσίες ζώων είναι γιατί φαίνεται ότι το σύνολο των ενεργειών, καθώς και η δομή του τελετουργικού θυμίζουν πολύ τις ελληνικές θυσίες ζώων. Σε αυτές υπάρχει το τριαδικό δομικό σχήμα *προετοιμασία – εκτέλεση – κατάληξη*.<sup>66</sup> Η πρώτη φάση περιλαμβάνει την επιλογή και την προετοιμασία του θύματος: πρέπει να είναι αρτιμελές και να ανταποκρίνεται στις επιταγές των ιερών νόμων που ισχύουν σε κάθε περίπτωση. Στην περίπτωση της Λευκίππης, το θύμα ἔπρεπε να είναι παρθένα κόρη, ενώ και η προετοιμασία της Λευκίππης από τον Μενέλαο και το Σάτυρο φαίνεται ότι ήταν απαραίτητο μέρος της τελετής (Α.Τ. 3.22.5). Σε αυτή τη φάση της προετοιμασίας η κυκλική παράταξη γύρω από το βωμό, το δέσιμο του θύματος και το ράντισμα είναι επίσης απαραίτητες ενέργειες των θυσιών ζώων<sup>67</sup> που παρατηρούνται και στο κείμενο του Τατίου. Η μετάβαση στη φάση της εκτέλεσης γίνεται με μία προσευχή. Κατόπιν αναλαμβάνει δράση ο σφαγέας. Στις θυσίες ζώων κόβεται η καρωτίδα του ζώου με το μαχαίρι της θυσίας και χύνεται το αίμα του. Στην τρίτη φάση, της κατάληξης, ανοίγεται η κοιλιά και εξετάζονται τα σπλάγχνα.<sup>68</sup> Επομένως, η θυσία της Λευκίππης θυμίζει σε πολλά σημεία ελληνική τελετή.

Αν στραφούμε στις αιγυπτιακές θυσιαστήριες τελετές θα παρατηρήσουμε ότι η θυσία ζώων γινόταν με διαφορετικό τρόπο. Ο Frankfurter έχει απομονώσει πέντε τύπους θυσίας ζώων στην αρχαία Αίγυπτο: στον πρώτο τύπο τεμάχιζαν τα ζώα και τοποθετούσαν τα κομμάτια τους μέσα σε ξύλινα δοχεία,<sup>69</sup> με βάση το δεύτερο τα ζώα γίνονταν μούμιες και αποθηκεύονταν,<sup>70</sup> στον τρίτο τύπο θυσίας εφαρμοζόταν αποτέφρωση,<sup>71</sup> στον τέταρτο τύπο το σφάγιο προσφερόταν στο θεό και μετά θανατωνόταν, για να αξιοποιηθεί σε μία εορτή ή ένα

<sup>64</sup> Burkert 1993: 137.

<sup>65</sup> Η αποσπασματική γνώση του αυτόπτη μάρτυρα αφηγητή αναγνωρίζεται από το ίδιο πρόσωπο, όταν περιγράφει ετεροχρονισμένα τα γεγονότα.

<sup>66</sup> Graf 2001: 464.

<sup>67</sup> Graf 2001: 465.

<sup>68</sup> Graf 2001: 465.

<sup>69</sup> Frankfurter 2011: 76-77.

<sup>70</sup> Frankfurter 2011: 77-78.

<sup>71</sup> Frankfurter 2011: 78-82.

θηρσκευτικό συμπόσιο.<sup>72</sup> Τέλος, στον πέμπτο τύπο τα ζώα μαχαιρώνονται ή δέχονται ένα μικρό σκίσιμο και οι ιερείς παρατηρούσαν τις κινήσεις τους, μέχρι τελικώς τα ζώα να πέσουν κάτω και να πεθάνουν από την αιμορραγία.<sup>73</sup> Η τελετή του Τατίου φαίνεται ότι δεν ταιριάζει σε καμία από τις παραπάνω περιπτώσεις. Επίσης, αν πιστέψουμε τον Ηρόδοτο για το πώς θυσιάζονταν τα ζώα που αφιερώνονταν στους θεούς στην Αίγυπτο, τότε οι ομοιότητες ως προς το τελετουργικό είναι ελάχιστες.<sup>74</sup>

Ακόμη, η τελετή, όπως παρουσιάζεται στον Τάτιο, φαίνεται ότι παραβιάζει μία βασική σύμβαση των αιματηρών τελετών. Οι αιματηρές τελετές χωρίζονται σε αυτές όπου το θύμα στο τέλος τρώγεται και σε εκείνες που το θύμα καταστρέφεται ολόκληρο και δεν τρώγεται. Σε αυτή τη δεύτερη κατηγορία τελετών, περιλαμβάνονται οι προσφορές σε χθόνιες θεότητες, σε ήρωες και άλλους νεκρούς, τελετές ορκωμοσίας ή εξευμενισμού. Το θύμα σε αυτή την περίπτωση καλείται *σφάγιον*. Αυτές οι δύο κατηγορίες τελετών είναι διακριτές και αποκλείουν η μία την άλλη. Όπως, όμως, σωστά παρατηρεί ο Winkler, η θυσία της Λευκίπης παραβιάζει αυτή τη διάκριση, ακριβώς επειδή προσφέρεται ως *καθάρσιον*, όπερ την καθιστά *σφάγιον*, αλλά στο τέλος τα υποτιθέμενα εντόσθιά της καταναλώνονται.<sup>75</sup>

Τα παραπάνω στοιχεία οδηγούν στο εύλογο συμπέρασμα ότι μάλλον δεν μπορούμε να αντλήσουμε από την παρουσίαση του Τατίου οποιαδήποτε ιστορικά στοιχεία για κάποιο ανάλογο τελετουργικό στην Αίγυπτο. Αυτό σημαίνει πώς είτε ο ίδιος δεν είχε προσωπική γνώση μίας πραγματικής τελετής (ανθρωπο)θυσίας στην Αίγυπτο (παρ' ότι «Αλεξανδρεύς») είτε τέτοιες τελετές δεν υπήρξαν στην Αίγυπτο σε καμία κοινωνική ομάδα. Για την ύπαρξη ανθρωποθυσιών στην αρχαία Αίγυπτο, αλλά και στον ευρύτερο ελληνορωμαϊκό χώρο έχουν γραφτεί πολλά.<sup>76</sup> Στη συγκεκριμένη περίπτωση, όμως, σημασία έχει η εικόνα που παρουσιάζεται στο μυθιστόρημα του Τατίου. Και αυτό που αποτυπώνεται είναι η εικόνα μιας *βαρβαρικής* ομάδας ανθρώπων, οι οποίοι ζουν από τη ληστεία, και προσφεύγουν σε θυσίες ανθρώπων σε θρησκευτικό πλαίσιο. Στον κόσμο αυτού του μυθιστορήματος (σε αντίθεση με το μυθιστόρημα του Ξενοφώντα Εφέσιου) τέτοιες τελετές αποτελούν αποκλειστικό χαρακτηρι-

<sup>72</sup> Frankfurter 2011: 83.

<sup>73</sup> Frankfurter 2011: 82-83.

<sup>74</sup> Ηρόδοτος, *Ιστορίη*, 2.39-40.

<sup>75</sup> Winkler 1980: 166-167.

<sup>76</sup> Η πλήρης παρουσίαση της συζήτησης ξεπερνά τα όρια της υποσημείωσης. Σε ό,τι αφορά το θέμα μας, όμως, ο Henrichs (1969: 211-212, 1972: 49-51) υποστήριξε ότι οι τελετές, όπως παρουσιάζονται στον Τάτιο, στο Λολλιανό και στο Δίωνα Κάσσιο, έχουν ιστορική βάση. Ο Winkler (1980: 167-169) υποστήριξε ότι αποτελούν μυθοπλαστικά αποκυήματα. Από την άλλη, ο Muhlestein (2015: 244-249), στηριγμένος σε επιγραφικά δεδομένα, μίλησε για την πρακτική τελετουργικών φόνων στην Αίγυπτο ήδη από την Πρώιμη Δυναστική Περίοδο (3150 π. Χ. – 2686 π. Χ.). Όσον αφορά στον αρχαιοελληνικό χώρο, ο Hughes (1991: 191-193) υποστηρίζει πως, ελλείψει αρχαιολογικών ευρημάτων, δεν μπορούμε να μιλήσουμε με βεβαιότητα για ανθρωποθυσίες στην αρχαία Ελλάδα, παρά τις αναφορές των κειμενικών πηγών.

στικό των *βαρβάρων*. Όταν ο Κλειτοφών γρονθοκοπείται από τον Θέρσανδρο μέσα στο ναό της Αρτέμιδος στην Έφεσο αγανακτεί λέγοντας (Α.Τ. 8.2.3):

*μεμίανται τὸ ἔδαφος ἀνθρωπίνῳ αἵματι. τοιαῦτα σπένδει τίς τῇ θεῷ; οὐ βάρβαροι τοῦτο καὶ Ταῦροι καὶ ἡ Ἄρτεμις ἢ Σκυθῶν; ὁ παρ' ἐκείνοις μόνος ναὸς οὕτως αἰμάσσεται· τὴν Ἰωνίαν Σκυθίαν πεποίηκας, καὶ ἐν Ἐφέσῳ ῥεῖ τὰ ἐν Ταύροις αἵματα..*

έχει μιανθεί το έδαφος από ανθρώπινο αίμα. Τέτοιες σπονδές κάνει κάποιος στη θεά; Μα αυτά δεν τα κάνουν οι *βάρβαροι* και οι Ταύροι και η Άρτεμις της Σκυθίας; Μόνο σ' εκείνους οι ναοί δεν βάφονται με τέτοιο αίμα; Την Ιωνία έχεις κάνει Σκυθία και στην Έφεσο τρέχουν τα αίματα της Ταυρίδας.

Εδώ, λοιπόν, υιοθετείται μία στερεότυπη εικόνα που έχει διαμορφωθεί ήδη από τα χρόνια του Ευριπίδη και της *Ιφιγενείας ἐν Ταύροις*, κατά την οποία η ανθρωποθυσία είναι ίδιον μόνο των *βαρβαρικών* λαών.<sup>77</sup> Η τελετή στον Αχιλλέα Τάτιο παρουσιάζει αρκετά κοινά στοιχεία με μία άλλη τελετή ανθρωποθυσίας που καταλήγει, επίσης, σε ανθρωποφαγία, στο μυθιστόρημα των *Φοινικικῶν* του Λολλιανού. Η τελετή αυτή εξετάζεται αναλυτικά στο Παράρτημα.

#### *Κριτική απέναντι στην τελετή της ανθρωποθυσίας*

Ο αποτροπιασμός για τέτοιου είδους τελετές δηλώνεται από την αντίδραση του Κλειτοφώντα και των υπολοίπων μπροστά στο θέαμα που διαδραματίζεται ενώπιόν τους, αλλά και από τα λόγια του ήρωα, όταν θρηνεί πάνω από το φέρετρο, μέσα στο οποίο βρίσκεται η Λευκίππη. Ως προς τις αντιδράσεις, ο Κλειτοφών περιγράφει (Α.Τ. 3.15.5-6):

*ταῦτα δὲ ὀρῶντες οἱ στρατιῶται καὶ ὁ στρατηγὸς καθ' ἐν τῶν πραττομένων ἀνεβόων καὶ τὰς ὄψεις ἀπέστρεφον τῆς θέας, ἐγὼ δὲ ἐκ παραλόγου καθήμενος ἐθεώμην. τὸ δὲ ἦν ἔκπληξις· μέτρον γὰρ οὐκ ἔχον τὸ κακὸν ἐνεβρόντησέ με.*

Βλέποντας ο στρατηγός και οι στρατιώτες όλα αυτά, ανέκραζαν σε κάθε ένα από τα δρώμενα και απέστρεφαν όλοι τα μάτια τους από το θέαμα, ενώ εγώ για κάποιο ανεξήγητο λόγο καθόμουν και κοίταζα. Και ήταν πλήγμα: δεν είχε μέτρο η συμφορά που με κατακεραύνωσε.

<sup>77</sup> Βλ. Hall 1989: 146-148 για τις ανθρωποθυσίες ως στερεοτυπικό στοιχείο των *βαρβάρων* μέσα από λογοτεχνικές αναφορές του 5ου και του 4ου αι. π.Χ.

Ο στρατηγός και οι στρατιώτες φώναζαν αγανακτισμένοι και απέστρεφαν τα μάτια τους από το θέαμα της σφαγής και της βρώσης των εντοσθίων. Ο Κλειτοφών αντιθέτως παρέμενε προσηλωμένος στο θέαμα. Η στάση του αυτή χαρακτηρίζεται από τον ίδιο *παράλογο*. Βίωσε μία *ἐκπληξιν*, ενώ το ρήμα *ἐμβροντάω* σημαίνει κυριολεκτικά ότι ένιωσε σαν να τον χτύπησε κεραυνός. Εκτός από το ουσιαστικό, και το ρήμα *ἐκπλήττομαι* απαντά λίγο παρακάτω στο κείμενο, όταν ο Κλειτοφών αντικρίζει ξανά τη Λευκίππη χωρίς την ψεύτικη κοιλιά, μη γνωρίζοντας έως τότε το τέχνασμα των δύο φίλων του: *Ἔτι μᾶλλον οὖν ἐκπλαγείς* (Α.Τ. 3.18.5).

Ο όρος *ἐκπληξίς* δηλώνει την έντονη σύγχυση και τον πανικό ή τον τρόμο από ένα εξωτερικό αρνητικό γεγονός.<sup>78</sup> Η Lada-Richards μελετάει τον όρο σε θεατρικά συμφραζόμενα. Αναφέρει ότι η *ἐκπληξίς* προσδιορίζει την πλήρη σύγχυση του θεατή, η οποία θολώνει την ετοιμότητά του για κριτική αξιολόγηση ή, ακόμα, τον παρωθεί και σε αλόγιστες αντιδράσεις και ότι *ἐκπληξίς* και *κατάπληξίς* εκφράζουν τη δύναμη να “τρελαίνουν” τα μυαλά των ανθρώπων, ωθώντας τους στην κυριαρχία της συναισθηματικής συγκίνησης.<sup>79</sup> Σε ορισμένες περιπτώσεις οι όροι μπορούν να λάβουν τελετουργική χροιά. Σε τελετουργικά συμφραζόμενα συναντάμε την *ἐκπληξιν τῶν μουμένων*, το στάδιο της συναισθηματικής δοκιμασίας του υπερκερασμού του φόβου.<sup>80</sup> Ο *μουόμενος* πρέπει να κοιτάζει κατάματα τα δρώμενα χωρίς φόβο. Ενδέχεται, λοιπόν, κι ο Κλειτοφών να βιώνει μία ανάλογο μύηση, την οποία ο στρατηγός και οι στρατιώτες δεν βίωσαν, επειδή απέστρεψαν το βλέμμα τους από το αποκρουστικό θέαμα.

Το άλλο σημείο της αφήγησης, όπου δηλώνεται ο αποτροπιασμός για την φύση τέτοιων τελετών είναι ο θρήνος του Κλειτοφώντα πάνω από το φέρετρο της Λευκίππης (Α.Τ. 3.16.3-5):

*“Λευκίππη,” λέγων, “ἀθλία καὶ πάντων ἀνθρώπων δυστυχεστάτη, οὐ τὸν θάνατον ὀδύρομαί σου μόνον, οὐδ’ ὅτι τέθνηκας ἐπὶ ξένης, οὐδ’ ὅτι σοι γέγονεν ἐκ βίας σφαγή, ἀλλ’ ὅτι ταῦτα τῶν σῶν ἀτυχημάτων παίγνια, ἀλλ’ ὅτι καθάρσιον γέγονας ἀκαθάρτων σωμαμάτων καὶ σε ζῶσαν ἀνέτεμον, οἴμοι, καὶ βλέπουσαν ὅλην τὴν ἀνατομὴν, ἀλλ’ ὅτι σου τῆς γαστρὸς τὰ μυστήρια ἐμέρισαν καὶ τὴν ταφὴν κακοδαίμονι βωμῶ καὶ σορῶ. καὶ τὸ μὲν σῶμα ταύτη κατατέθειται, τὰ δὲ σπλάγχχνα ποῦ; εἰ μὲν δεδαπανήκει τὸ πῦρ, ἤττων ἢ συμφορά· νῦν δὲ ἢ τῶν σπλάγχχνων σου ταφὴ ληστῶν γέγονε τροφή. ὦ πονηρᾶς ἐπὶ βω-*

<sup>78</sup> LSJ<sup>9</sup> στο λήμμα *ἐκπληξίς*. Το δεύτερο συνθετικό προϋποθέτει ότι αυτός που βιώνει την *ἐκπληξιν* δέχεται ένα ισχυρό συναισθηματικό ή νοητικό χτύπημα. Στον Πολύβιο απαντά και ως εγκεφαλική διαταραχή (3.81.6).

<sup>79</sup> Lada-Richards 1999: 236.

<sup>80</sup> Πρόκλος, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, 3.18, Lada-Richards 1999: 237.

*μοῦ δαδουχίας· ὧ τροφῶν καινὰ μυστήρια. καὶ ἐπὶ τοιούτοις θύμασιν ἔβλεπον ἄνωθεν οἱ θεοὶ καὶ οὐκ ἐσβέσθη τὸ πῦρ, ἀλλὰ μαινόμενον ἠνείχετο καὶ ἀνέφερε τοῖς θεοῖς τὴν κνῖσαν.<sup>81</sup>*

«Λευκίππη μου κακόμοιρη και πιο δυστυχημένη από όλους τους ανθρώπους, δεν οδύρομαι μόνο για το θάνατό σου, ούτε γιατί πεθαίνεις σε ξένη γη, ούτε γιατί υπέστης βίαιη σφαγή, αλλά για τη γελοιοποίηση των συμφορών σου, αλλά γιατί έγινες θύμα καθαρτήριο ακάθαρτων σωμάτων και σε άνοιξαν ζωντανή και είδες, αλίμονο, με τα μάτια σου όλη την τομή, αλλά γιατί διαμέλισαν τα πιο απόκρυφα μέρη της κοιλιάς σου, και για τάφο σου όρισαν καταραμένο βωμό και φέρετρο. Και το σώμα μεν κείτεται εδώ μέσα, τα σπλάχνα όμως πού είναι; Διότι, αν τα είχε καταλύσει η φωτιά, μικρότερη θα ήταν η συμφορά. Τώρα, όμως, των σπλάχνων σου η ταφή των ληστῶν έγινε τροφή. Ω! κακούργες λαμπάδες του βωμού! Ω! καινοφανή μυστήρια συμποσιών! Έβλεπαν οι θεοί από ψηλά τέτοιες θυσίες και δεν έσβησαν τη φωτιά, αλλά ανέχονταν να ανεβαίνει πάνω μiasμένη και να φέρνει στους θεούς τέτοια κνίσσα».

Ο αποτροπιασμός, λοιπόν, έγκειται καταρχάς στο ότι ένας άνθρωπος υποβάλλεται στη διαδικασία να παρακολουθήσει ζωντανός το άνοιγμα της κοιλιάς του (σε ζῶσαν άνετεμον/καὶ βλέπουσαν ὄλην τὴν ἀνατομήν), κατά δεύτερον ότι στη συγκεκριμένη τελετή τα εντόσθια ενός ανθρώπου φαγώθηκαν από άλλους ανθρώπους (ἢ τῶν σπλάγχνων σου ταφή ληστῶν γέγονε τροφή) και κατά τρίτον ότι τέτοιου είδους τελετές είναι άνευ προηγουμένου στα μάτια του αφηγητή (ὧ τροφῶν καινὰ μυστήρια). Εδώ επανέρχεται η παραβίαση του κανόνα των τελετών που περιλαμβάνουν σφάγια, την οποία παρατήρησε ο Winkler: ενώ το θύμα προσφέρεται για κάθαρση και πρέπει ολόκληρο το σώμα του να δοθεί στην πυρά, οι ληστές έφαγαν τα σπλάχνα του και άφησαν το σώμα. Και ο Κλειτοφών αναφέρει ότι στην περίπτωση, όπου η Λευκίππη προσφερόταν ολόκληρη ως καθαρτήριο θύμα, η συμφορά θα ήταν μικρότερη (εἰ μὲν δεδαπανήκει τὸ πῦρ, ἥττων ἢ συμφορά). Επομένως, αυτού του είδους οι τελετές, που στο συγκεκριμένο μυθιστόρημα τελούνται από βαρβαρικές ομάδες κατακρίνονται ως καινοφανείς, βίαιες και απάνθρωπες.

### *Η αποτελεσματικότητα της τελετής*

<sup>81</sup> Το θρηνητικό αυτό μέρος περιλαμβάνει ορισμένα σχήματα λόγου, όπως το σχήμα κατ' άρσιν και θέσιν: οὐ..., οὐδ' ὅτι..., οὐδ' ὅτι... - ἀλλ' ὅτι..., ἀλλ' ὅτι..., ἀλλ' ὅτι..., πάρισο και ομοιοτέλετο: ἢ τῶν σπλάγχνων σου ταφή ληστῶν γέγονε τροφή, αντίθεση: καθάρσιον - ἀκαθάρτων, παρήχηση: τὸ μὲν σῶμα ταύτη κατατίθεται, τὰ.

Με βάση τα όσα αναφέρθηκαν στην εισαγωγή, κάθε τελετή προσδιορίζεται από ένα σκοπό, μέσω της επίτευξης του οποίου η τελετή επιδιώκει να επιφέρει μία αλλαγή στον κόσμο. Η αποτελεσματικότητα, λοιπόν, της τελετής κρίνεται από το κατά πόσο αυτή επιτυγχάνει τους σκοπούς, για τους οποίους τελέστηκε.

Εδώ, όμως, είναι σημαντικό να γίνει μία διευκρίνιση. Αν πρέπει να κριθεί η τελετή από άποψη εγκυρότητας, από το κατά πόσο, δηλαδή, εφαρμόστηκαν όλα τα απαραίτητα βήματα – όπως τα ορίζει η ομάδα που την τελεί – προκειμένου να επέλθει το αποτέλεσμα, θα λέγαμε ότι η τελετή είναι άκυρη, αφού δεν τηρήθηκε μια βασική προϋπόθεση, το ψήσιμο και η βρώση *ανθρώπων εντοσθίων*. Χάρη στο τέχνασμα του Μενελάου και του Σατύρου, οι ληστές κατανάλωσαν *θηρείων σπλάγχνα και αίμα* (Α.Τ. 3.21.2).

Η αποτελεσματικότητα, όμως, μιας τελετής, η οποία, όπως είπαμε, σχετίζεται με την επίτευξη των στόχων της, μπορεί να κριθεί ανεξάρτητα από τη μη εγκυρότητά της. Ο πρώτος στόχος είναι η κάθαρση του στρατοπέδου και του στρατεύματος των Βουκόλων (Α.Τ. 3.19.3: *καθάραι τὸ ληστήριον*, Α.Τ. 3.16.3: *καθάρσιον [...] ἀκαθάρτων σωμάτων*). Δεν διευκρινίζεται, όμως, από τί θα καθαρθεί το στρατόπεδο και το στράτευμα. Αυτό που μπορούμε να υποθέσουμε είναι ότι οι Βουκόλοι προέβησαν σε ενέργειες εντός του στρατοπέδου, από τις οποίες κρίνουν ότι χρειάζονται κάθαρση και αυτοί και ο συγκεκριμένος χώρος. Δεν δηλώνεται, όμως, ούτε αν επετεύχθη η κάθαρση που επιθυμούσαν.

Ο δεύτερος σκοπός αφορούσε τη μίανση του αντίπαλου στρατοπέδου, εκείνου του Χαρμίδη. Για να πιάσουν τα μάγια, ο αντίπαλος στρατός πρέπει να περάσει πάνω από τον τόπο, όπου έγινε η θυσία της Λευκίπης. Ο Κλειτοφών δηλώνει πώς, όταν οι Βουκόλοι άρχισαν την τελετή, βρίσκονταν στην αντίπερα όχθη μίας διώρυγας, την οποία ο στρατηγός Χαρμίδης επιχειρούσε να καλύψει με χώμα, για να την διαβεί (Α.Τ. 3.15.1). Όταν πια ολοκληρώθηκε η τελετή και είχε φτάσει το βράδυ, ο Κλειτοφών αναφέρει ότι ο στρατηγός κατάφερε να γεμίσει με χώμα τη διώρυγα, οπότε ο στρατός έφτασε στην απέναντι πλευρά και στρατοπέδευσε λίγο παραπάνω (Α.Τ. 3.16.1). Αυτό σημαίνει ότι κατά πάσα πιθανότητα πέρασε από τον τόπο της θυσίας. Πώς, όμως, μπορούμε να γνωρίζουμε αν έπιασαν τα μάγια, που επεδίωκαν οι Βουκόλοι με τη θυσία; Στο 4ο βιβλίο (Α.Τ. 4.14) αναφέραμε ότι ο Κλειτοφών περιγράφει τη μάχη του στρατού του Χαρμίδη με τους Βουκόλους, οι οποίοι με ένα τέχνασμα που επινόησαν νίκησαν ολοσχερώς και σκότωσαν το Χαρμίδη και το στρατό του. Επομένως, από μία άποψη φαίνεται ότι η αρνητική επενέργεια της τελετής στον αντίπαλο στρατό ίσως επέφερε την ήττα του. Από την άλλη, δεν είναι απαραίτητο ότι η νίκη των Βουκόλων, η οποία οφειλόταν στο τέχνασμα να κρυφτούν οι στρατιώτες πίσω από τα ικετήρια κλαδιά των ηλικιωμένων που ζητούσαν δήθεν ανακωχή από το Χαρμίδη (Α.Τ. 4.13), σχετίζεται με το γε-

γονός ότι ο στρατός του τελευταίου πέρασε πάνω από τον τόπο της θυσίας. Γι' αυτό και εδώ, η επίτευξη του στόχου της τελετής είναι αμφίβολη.

Τέλος, ο σκοπός της μύησης του Μενελάου και του Σατύρου μέσω της ανθρωποθυσίας στην ομάδα των Βουκόλων δεν επετεύχθη, αφού οι τελευταίοι, φίλοι του ζευγαριού, εξαπάτησαν τους ληστές και εξαφανίστηκαν (Α.Τ. 3.17.1).

Επομένως, η τελετή αυτής τη *βαρβαρικής* ομάδας, εκτός από το γεγονός ότι επικρίνεται για τον βίαιο και απάνθρωπο χαρακτήρα της, παρουσιάζεται και αμφίβολη ως προς την αποτελεσματικότητά της.

### *Η λειτουργία της τελετής στο κείμενο*

Η αντικατάσταση ανθρώπινου σφαγίου με ζώο είναι ένα μοτίβο που απαντά και σε άλλα ελληνικά κείμενα, αλλά και σε άλλους λαούς. Στην περίπτωση της Ιφιγένειας στο έργο του Ευριπίδη *Ιφιγένεια εν Αύλιδι* η Ιφιγένεια εξαφανίζεται από το χώρο της θυσίας και μπροστά στα πόδια του Κάλχα σπαρταράει μαχαιρωμένο ένα ελάφι, έχοντας δεχτεί εκείνο τη μαχαιριά του ιερέα.<sup>82</sup> Στην Παλαιά Διαθήκη, ο θεός για να δοκιμάσει την πίστη του Αβραάμ, τον διέταξε να σφάξει το παιδί του και να του το προσφέρει ως θυσία. Την τελευταία στιγμή, όμως, ένας άγγελος από τον ουρανό απέτρεψε τον Αβραάμ να σφάξει το γιο του και τον διέταξε να θυσιάσει ένα κριάρι.<sup>83</sup>

Η αφηγηματική επιλογή του Τατίου να εξαπατηθούν οι ληστές θα μπορούσε, επομένως, να ιδωθεί μέσα από το ευρύτερο πρίσμα της κατάδειξης της προβληματικότητας των τελετών αυτών, αλλά και ενός αποτροπιασμού και κατ' επέκταση ενός αιτήματος παύσης τέτοιων τελετών. Αυτό θα φανεί εντονότερα στα *Αίθιοπικά* του Ηλιοδώρου, όπου οι ανθρωποθυσίες ως εορταστικό θρησκευτικό έθιμο σταματούν μια για πάντα.

Επιπλέον, σε λογοτεχνικό επίπεδο τέτοιου είδους αναπαραστάσεις δημιουργούν εντονότερη συναισθηματική επίδραση στην ψυχή του αναγνώστη. Όπως αναφέρει κι ο Lovecraft,

επειδή θυμόμαστε τον πόνο και την απειλή του θανάτου πιο έντονα από την ευχαρίστηση, κι επειδή τα συναισθήματά μας για τις αγαθές όψεις του αγνώστου έχουν εξαρχής καταληφθεί και διαμορφωθεί από τις συμβατικές θρησκευτικές τελετές, το μεγαλύτερο βάρος έχει πέσει στη σκοτεινότερη και πιο μοχθηρή πλευρά του κοσμι-

<sup>82</sup> *Ιφιγένεια εν Αύλιδι*, 1582-1589.

<sup>83</sup> *Γένεσις*, 22.13: *καὶ ἐπορεύθη Ἀβραὰμ καὶ ἔλαβε τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὀλοκάρπωσιν ἀντὶ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

κού μυστηρίου να συμπεριληφθεί κυρίως στις δικές μας υπερφυσικές λαϊκές δοξασίες.<sup>84</sup>

Ο Winkler υποστηρίζει ότι η τελετή της ανθρωποθυσίας της Λευκίπτης έχει συντεθεί για να διεγείρει τον μέσο (αρχαίο) Έλληνα αναγνώστη με μία σκηνή υπερβολικού Grand Guignol.<sup>85</sup> Επομένως, στο επίπεδο της αισθητικής απόλαυσης η θυσία της Λευκίπτης επιφέρει ένα έντονο συγκινησιακό αποτέλεσμα στον αποδέκτη της αφήγησης.

Η τελετή αυτή, όμως, έχει κι έναν ιδιαίτερο ρόλο στο επίπεδο της αφήγησης, καθώς προωθεί τη δράση. Το τέχνασμα του Μενέλαου και του Σάτυρου δίνει τη δυνατότητα να επανασυνδεθούν ο Κλειτοφών, η Λευκίππη, ο Μενέλαος και ο Σάτυρος, καθώς λόγω του ναυαγίου ο Κλειτοφών (και συνεπώς και ο αναγνώστης) θεωρούσε ως εκείνο το σημείο το Σάτυρο νεκρό και το Μενέλαο χαμένο (Α.Τ. 3.5.5-6). Αυτό με τη σειρά του δίνει τη δυνατότητα στον Κλειτοφώντα (αλλά και στον αναγνώστη) να μάθει τα γεγονότα που συνέβησαν στους δύο νέους από τη στιγμή του ναυαγίου και εξής, να καλυφθούν τα κενά της αφήγησης (Α.Τ. 3.19-22) και να ενωθούν ξανά οι δράσεις των προσώπων αυτών.

Ακόμη, η τελετή της ανθρωποθυσίας από τους Βουκόλους αξιοποιείται ως αφηγηματικό υλικό για να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας στερεοτυπικής εικόνας για τους *βαρβάρους*, εν προκειμένω για τους Βουκόλους.<sup>86</sup> Τέτοιες τελετές, οι οποίες περιλαμβάνουν σφαγή ανθρώπου και βρώση ανθρώπινων εντοσθίων, προκαλούν τον αποτροπιασμό και την αηδία σε όσους δεν ανήκουν στην *βαρβαρική* ομάδα.<sup>87</sup> Ο αναγνώστης παρατηρεί ότι είναι τελετές που πραγματοποιούνται από ανθρώπους, οι οποίοι στο εν λόγω μυθιστόρημα δεν ανήκουν στον ελληνόφωνο κόσμο (*έβαρβαρίζον*), έχουν περίεργη όψη (Α.Τ. 3.9.2), επιδίδονται σε ληστρικές επιδρομές (Α.Τ. 3.9.3), επιδεικνύουν αναληθσία στους αδύναμους (Α.Τ. 3.10.2), αιχμαλωτίζουν ανθρώπους, είναι *άκάθαρτοι* (Α.Τ. 3.16.3) και εξολοθρεύουν ακόμα και οργανωμένους στρατούς με τεχνάσματα (Α.Τ. 4.13-14). Εδώ, λοιπόν, η τελετή της ανθρωποθυσίας ενέχει και τη λειτουργία του “οχήματος” για τη διαμόρφωση μιας στερεοτυπικής αποτύπωσης ομάδων που δεν ανήκουν στον ελληνόφωνο – και γι’ αυτό ίσως και μη πεπαιδευμένο; – κόσμο της εποχής.

<sup>84</sup> Lovecraft 2013<sup>4</sup>: 3 (δική μου μετάφραση).

<sup>85</sup> Winkler 1980: 167.

<sup>86</sup> Bałuk-Ulewiczowa, Polański Scholarly project: 2.

<sup>87</sup> Κρίνοντας από τις αντιδράσεις του Κλειτοφώντα, του στρατηγού Χαρμίδα και των λοιπών στρατιωτών.

**3<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ**  
**Η ΣΚΗΝΗ ΤΗΣ ΝΕΚΡΟΜΑΝΤΕΙΑΣ**  
**ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (6.14.2 – 6.15.5)**

Τα *Αιθιοπικά* του Ηλιοδώρου, υστερότερο των μυθιστορημάτων του Ξενοφώντα Εφεσίου και του Αχιλλέα Τατίου, αποτελούν το πλέον σύνθετο δείγμα της αρχαίας μυθιστορηματικής γραφής και περιέχουν το πιο πλούσιο υλικό για το θέμα της παρούσας εργασίας, σκηνές νεκρομαντείας, δοκιμασίας αγνότητας και ανθρωποθυσίας. Η πρώτη σκηνή αποτύπωσης τελετής *βαρβάρων* που θα μελετηθεί αφορά σε τελετή νεκρομαντείας. Όπως έχει αποτυπωθεί ήδη από τον Όμηρο, μία τέτοια τελετή πραγματοποιείται, όταν ένας άνθρωπος επιδιώκει από νεκρούς να μάθει πληροφορίες που αφορούν το μέλλον του.<sup>88</sup> Στην προκειμένη περίπτωση, η τελετή της νεκρομαντείας τελείται από μία γριά μάγισσα λίγο έξω από μία μικρή πόλη της Αιγύπτου, τη Βήσσα (Η. 6.12.2). Η αιγυπτιακή καταγωγή, η οποία αποτυπώνεται και στην ομιλούμενη γλώσσα της συγκεκριμένης γυναίκας, αφού διεξάγει τη συζήτηση με τον Καλάσιρη στα αιγυπτιακά (Η. 6.12.3), αλλά και η ίδια η γλώσσα, στην οποία πραγματοποιεί η μάγισσα τα ξόρκια (Η. 6.14.4: *πολλά [...] βαρβάρους τε καὶ ξενίζουσι τὴν ἀκοὴν ὀνόμασι κατευζαμένη*), την κατατάσσουν στις τελετές των *βαρβάρων*. Η θέση του επεισοδίου στο μέσον του έργου συμπνέει με προγενέστερες νεκρομαντικές σκηνές, αφού και ο Όμηρος τοποθετεί τη *Νέκυια* στην λραψωδία, δηλαδή περίπου στο μέσον του έπους, όπως και ο Βιργίλιος (6ο βιβλίο) και ο Λουκανός (6ο βιβλίο) στα δικά τους έπη. Ο Ηλιοδωρος ακολουθεί κυρίως την λογοτεχνική παράδοση που δημιούργησε ο Λουκανός με τα *Pharsalia* και στην οποία εντάσσεται και η νεκρομαντική σκηνή στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου.<sup>89</sup>

*Τα γεγονότα πριν την τελετή*

Η Χαρίκλεια και ο Καλάσιρις βρίσκονταν στην Χέμμη, μία πολυπληθής πόλη πάνω σε ένα λόφο κοντά στις όχθες του Νείλου (Η. 2.18.5), στο σπίτι του Ναυσικλή, ο οποίος τέλεσε τους γάμους της κόρης του με τον Κνήμωνα (Η. 6.8.2-3). Αποφασίζουν να αναχωρήσουν πεζοί προς αναζήτηση του Θεαγένη και πλησιάζουν προς την πόλη της Βήσσας, έξω από την Αίγυπτο. Το σκηνικό που αντικρίζουν παραπέμπει σε πεδίο μάχης, αφού μπροστά τους κείτονται πλήθος νεκρών Περσών, αλλά και κάποιοι ντόπιοι Αιγύπτιοι από τη Βήσσα. Ανάμεσα στα πτώματα συναντούν και μία ηλικιωμένη γυναίκα, η οποία θρηνούσε τον άρτι θανόντα γιο της (Η. 6.10.2). Ο Καλάσιρις συζητά μαζί της στα αιγυπτιακά και μαθαίνει πληροφορίες για τη

<sup>88</sup> *Ὀδύσσεια* κ 490-493, λ 100-149.

<sup>89</sup> Ogdén 2011: 47, 256-258.

μάχη που προηγήθηκε, αλλά και για τις κινήσεις του γιου του, Θύαμη. Όταν ζητούν από τη γερόντισσα να τους συνοδεύσει μέχρι τη Βήσσα, εκείνη αρνείται με την αιτιολογία ότι πρέπει να τελέσει κάποιους *νυκτερινούς έναγισμούς* (H. 6.13.6), δηλαδή έμπυρες θυσίες προς νεκρούς και ήρωες.<sup>90</sup> Προτρέπει, όμως, τους δύο ήρωες να διανυκτερεύσουν κάπου κοντά στην περιοχή, ώστε να τους συνοδεύσει την επόμενη, με την προϋπόθεση να απομακρυνθούν από το χώρο που κείτονται οι νεκροί. Ο Καλάσιρις και η Χαρίκλεια απομακρύνονται, αλλά σε σημείο, ώστε να μπορούν να παρακολουθούν τα δρώμενα.

#### *Ποιος “βλέπει”/αφηγείται την τελετή*

Όταν η γερόντισσα θεώρησε ότι είχε μείνει μόνη, ξεκίνησε να πραγματοποιεί την τελετή της νεκρομαντείας. Η περιγραφή της τελετής δίνεται από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή (ή τον Ηλιόδωρο), ο οποίος την αφηγείται σε τρίτο πρόσωπο. Στο τρίτο πρόσωπο και σε πλάγιο λόγο αποδίδει ακόμα και τη σύντομη συζήτηση της Χαρίκλειας με τον Καλάσιρη, την ώρα που παρακολουθούν τη νεκρομαντεία (H. 6.14.7). Ο ευθύς λόγος δίδεται μόνο στον νεκρό γιο της γερόντισσας που ανασταίνεται και μιλάει στην μητέρα του (H. 6.15.1-4).

#### *Το τελετουργικό*

Όλη η διαδικασία και τα βήματα που πραγματοποιεί η γερόντισσα, προκειμένου να καταφέρει να αναστήσει το γιο της για σύντομο χρονικό διάστημα, περιγράφονται αναλυτικά από τον αφηγητή. Αρχικά, η γριά ανάβει δύο φωτιές αριστερά και δεξιά από το λάκκο και τοποθετεί το πτώμα του γιου της ανάμεσα στις δύο φωτιές (H. 6.14.3).<sup>91</sup> Παίρνει τρεις πήλινους κρατήρες, οι οποίοι περιείχαν μέλι, γάλα και κρασί αντίστοιχα και τα ρίχνει μέσα στο λάκκο (H. 6.14.3).<sup>92</sup> Στη συνέχεια, παίρνει ζυμάρι πλασμένο σε σχήμα ανθρώπου, το στεφανώνει με δάφνη και μάραθο και το ρίχνει στο λάκκο (H. 6.14.3).<sup>93</sup> Έπειτα, σηκώνει ένα ξίφος και, αφού προσεύχεται στο φεγγάρι με *βαρβαρικές ευχές*, χαράζει με το ξίφος το μπράτσο της (H. 6.14.4).<sup>94</sup> Σκουπίζει με κλαδί δάφνης το αίμα από το μπράτσο της και ραντίζει με αυτό τη φωτιά. Κατόπιν, μουρμουρίζει στο αυτί του νεκρού γιου της *ζόρκια* (H. 6.14.4)<sup>95</sup> και καταφέρνει να τον σηκώσει στα πόδια του και να της απαντήσει με νεύματα. Το πτώμα σωριάζε-

<sup>90</sup> LSJ<sup>9</sup> στο λήμμα *έναγισμός*. *Έναγισμός* είχε τελεστεί και στο τρίτο βιβλίο του έργου (H. 3.1.1-3.4.8, 3.5.2-3.6.1), στην ετήσια θυσία των Αινιάνων προς τον Νεοπτόλεμο.

<sup>91</sup> *πυρκαϊάν εκ θατέρου μέρους εξέηψε και μέσον άμφοίν τόν νεκρόν τοῦ παιδός προθεμένη.*

<sup>92</sup> *κρατήρά τε όστρακοῦν εκ τινος παρακειμένου τρίποδος άνελομένη μέλιτος επέχει τῶ βόθρω και αὔθις εκ έτέρου γάλακτος, και οἶνον εκ τρίτων επέσπενδεν.*

<sup>93</sup> *είτα πέμμα στεάτινον εις άνδρὸς μίμημα πεπλασμένον δάφνη και μαράθῳ καταστέψασα εις τὸν βόθρον ενέβαλλεν.*

<sup>94</sup> *ξίφος άνελομένη και πρὸς τὸ ένθουσιῶδες σοβηθεῖσα και πολλὰ πρὸς τήν σεληνιαίαν βαρβάροις τε και ξε-νίζουσι τήν άκοήν όνόμασι κατευξαμένη τὸν βραχίονα έντεμοῦσα.*

<sup>95</sup> *επί τὸν νεκρόν τοῦ παιδός προσκύψασα και τινα πρὸς τὸ οὐς επάδουσα.*

ται και η γριά επιχειρεί να το αναστήσει ξανά: ψελλίζει εκ νέου ξόρκια και πηδάει με το ξίφος πότε προς τη φωτιά και πότε προς το λάκκο. Τέλος, ο νεκρός μιλάει και προμαντεύει το μέλλον (Η. 6.15.1-3).

Ο Daniel Ogden μελέτησε εκτεταμένα λογοτεχνικές και μη λογοτεχνικές πηγές που περιλαμβάνουν νεκρομαντικές τελετές και απομόνωσε τις κατηγορίες και τα χαρακτηριστικά τους.<sup>96</sup> Όσον αφορά στις τεχνικές, από τον Όμηρο μέχρι την ύστερη αρχαιότητα, οι νεκρομαντικές τελετές στηρίζονταν σε τρία βασικά είδη: στην απλή επίκληση των νεκρών, όπως αποτυπώνεται ήδη από την *Οδύσσεια*, στις νεκρομαντικές ποικιλίες κραυγών, μέσω της λεκανομαντείας και της λυχομαντείας, και στην αναζωογόνηση, την ανάσταση δηλαδή νεκρών σωμάτων.<sup>97</sup> Η τελευταία αποτελεί καινοτομία που παρουσιάστηκε στη νεκρομαντική παράδοση προϊόντος του χρόνου, από την αυτοκρατορική εποχή.

Το τελετουργικό της νεκρομαντείας, όπως παρουσιάζεται από τον Ηλιόδωρο, περιλαμβάνει την πρώτη και την τρίτη τεχνική. Η τεχνική της επίκλησης των νεκρών περιελάμβανε την τέλεση ορισμένων ενεργειών, που είναι σε μεγάλο βαθμό κοινές και στις τελετές ταφής. Αρχικά, ο χρόνος τέλεσης της νεκρομαντείας είναι η νύχτα, και αυτός ο χρόνος επιλέγεται και από την γερόντισσα στον Ηλιόδωρο. Επίσης, όπως συμβαίνει και στην *Οδύσσεια*,<sup>98</sup> η τεχνική της επίκλησης περιελάμβανε το άνοιγμα λάκκου και το άναμμα φωτιάς. Ο λάκκος χρησιμοποιούνταν για το αίμα που προέκυπτε από τη θυσία ζώου και για τις σπονδές, ενώ η φωτιά για το ολοκαύτωμα του ζώου. Η ιδιαιτερότητα στον Ηλιόδωρο έγκειται στο γεγονός ότι δεν υπάρχει θυσία ζώου και στο λάκκο τοποθετείται το πτώμα του νεκρού γιου της γερόντισσας. Επίσης, δημιουργούνται δύο εστίες ανάμεσα στις οποίες τοποθετείται το πτώμα. Τα συνήθη υγρά των σπονδών ήταν γάλα, μέλι και κρασί,<sup>99</sup> ακριβώς δηλαδή τα υλικά που επιλέγονται και εδώ. Το αίμα που προσιδιάζει στις τελετές αυτές, δεν προέρχεται εδώ από θυσία ζώου, αλλά από το δεξί μπράτσο της γερόντισσας, το οποίο χάραξε η ίδια με ένα σπαθί.

Ακόμη, οι νεκρομαντικές τελετές επίκλησης έχουν ως βασικό στοιχείο την άρθρωση φωνών, οι οποίες μπορεί να αποτελούν προσευχές ή γητέματα ή απειλές είτε στους νεκρούς είτε σε χθόνιες θεότητες. Παρότι η μάγισσα του Ηλιοδώρου δε φαίνεται να προσεύχεται ειδικά σε κάποιες θεότητες, αρθρώνει γητείες στο αυτί του πτώματος που ζωντανεύει, και αυτές θα μπορούσαν μερικώς να είχαν απευθυνθεί στους θεούς κάτω, όσο και στο φάντασμα που ξαναζωντανεύει. Όπως παρατηρεί ο Ogden, ένα χαρακτηριστικό στις λογοτεχνικές πηγές της

---

<sup>96</sup> Ogden 2011.

<sup>97</sup> Ogden 2011: 211.

<sup>98</sup> *Οδύσσεια*, λ. 25.

<sup>99</sup> Ogden 2011: 216.

αυτοκρατορικής περιόδου είναι το δεύτερο γήτεμα.<sup>100</sup> Ο νεκρομάντης αρχίζει με ένα ευγενικό και διαφορετικό αίτημα για να ανέβει επάνω από το φάντασμα, ή προς τις δυνάμεις του κάτω κόσμου για να το στείλουν εκείνες. Όταν δεν υπάρχει ανταπόκριση ή αυτή δεν είναι η προσδοκώμενη, τότε πραγματοποιείται ένα δεύτερο ισχυρότερο γήτεμα, το οποίο αυτή τη φορά επιτυγχάνει το σκοπό του. Στην περίπτωση του Ηλιοδώρου ο νεκρός αρχικώς απαντάει στις ερωτήσεις της μητέρας του με νεύματα και έπειτα σωριάζεται ξανά στο έδαφος. Η γερόντισσα εκφέρει ξανά ξόρκια και πραγματοποιεί έντονες κινήσεις, έως ότου το πτώμα ξανασηκώνεται όρθιο και απαντά.

Τα άλματα της γερόντισσας από το φωτιά στο λάκκο και τανάπαλιν ερμηνεύονται κατά τον Ogden ως κυκλικές κινήσεις, οι οποίες είναι συνήθειες σε μία νεκρομαντική επίκληση.<sup>101</sup> Αυτό που αποτελεί καινοτόμο στοιχείο στην τελετή που κατασκευάζει ο Ηλιόδωρος είναι η κατασκευή ομοιωματικής κούκλας από ζυμάρι, στην οποία τοποθετείται στεφάνι από δάφνη και μάραθο.

#### *Κριτική της τελετής και της γερόντισσας*

Όπως έχουμε παρατηρήσει και σε άλλες τελετές *βαρβάρων*, στην περιγραφή αυτού του επεισοδίου από τον Ηλιόδωρο είναι εγγεγραμμένη μία επικριτική στάση, όχι μόνο για το είδος τέτοιων τελετών, αλλά και για το πρόσωπο, το οποίο την τελεί, στην προκειμένη περίπτωση η Αιγύπτια γριά.

Η επικριτική στάση του κειμένου απέναντι στην νεκρομαντεία που τελεί η γερόντισσα από τη Βήσσα έχει στην πραγματικότητα ξεκινήσει από το 3ο βιβλίο των *Αίθιοπικῶν*. Εκεί ο Καλάσιρις είχε αναφέρει πως υπάρχουν δύο είδη μαγείας. Το πρώτο είδος παρουσιάζεται με τα εξής χαρακτηριστικά (Η. 3.16.3):

*Ἡ μὲν γάρ τις ἐστὶ δημώδης καὶ ὡς ἂν τις εἴποι χαμαὶ ἐρχομένη, εἰδώλων θεραπεία καὶ περὶ σώματα νεκρῶν εἰλουμένη, βοτάναις προστετηκυῖα καὶ ἐπφδαῖς ἐπανεχουσα, πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν τέλος οὔτε αὐτὴ προϊοῦσα οὔτε τοὺς χρωμένους φέρουσα, ἀλλ' αὐτὴ περὶ αὐτὴν τὰ πολλὰ πταίουσα λυπρὰ δέ τινα καὶ γλίσχρα ἔστιν ὅτε κατορθοῦσα, φαντασίας τῶν μὴ ὄντων ὡς ὄντων καὶ ἀποτυχίας τῶν ἐλπιζομένων, πράξεων ἀθεμίτων εὐρέτις καὶ ἡδονῶν ἀκολάστων ὑπηρέτις.*

<sup>100</sup> Ogden 2011: 222.

<sup>101</sup> Ogden 2011: 224.

Το πρώτο είδος είναι λαϊκό και θα μπορούσε να πει κάποιος ότι σέρνεται στο έδαφος, υπηρετεί τα είδωλα και στριφογυρίζει γύρω από νεκρά σώματα. Ανακατεύεται με βότανα και βασίζεται στα ξόρκια, και δεν παράγει κάποιο καλό αποτέλεσμα ούτε προσφέρει καλό σε αυτούς που την ασκούν. Αντιθέτως, επειδή η ίδια στον πυρήνα της είναι λανθασμένη σε πολλά σημεία, και μπορεί κάποτε να επιτύχει κάποια άθλια και ανάξια λόγου αποτελέσματα, φαντασιώσεις δηλαδή μη υπαρκτών οντοτήτων ως υπαρκτών και διαψεύσεις των ελπίδων μας, εφευρίσκει αθέμιτες πράξεις και υπηρετεί τις ακόλαστες ηδονές.

Ότι εδώ ο Καλάσιρις περιγράφει τη μαύρη μαγεία της νεκρομαντικής τελετής που πραγματοποιεί η Αιγύπτια γερόντισσα στο 6ο βιβλίο δε χωρεί αμφιβολία, αφού τους ίδιους χαρακτηρισμούς χρησιμοποιεί και όταν γίνεται θεατής αυτής της τελετής.<sup>102</sup> Αυτού του είδους η μαντική τέχνη στην Αίγυπτο χαρακτηρίζεται *δημώδης*. Ο χαρακτηρισμός μπορεί να έχει ποσοτικό, δηλαδή σχετικό με το πλήθος του ανθρώπων που την τελούν, αλλά και αξιολογικό πρόσημο, δηλαδή του ευτελούς και του χαμερπούς, όπως φαίνεται από τους επόμενους χαρακτηρισμούς που ακολουθούν. Ο χαμερπής χαρακτήρας της τελετής, με την εμμονική προσκόλληση στο χόμα και στα εν αποσυνθέσει σώματα που κείτονται πάνω σε αυτό, αποτελεί βασικό σημείο διαφοροποίησης αυτού του είδους της μαντικής σοφίας με τη σοφία που αντιπροσωπεύει ο Καλάσιρις και οι όμοιοί του. Ο ίδιος είχε τονίσει πως τη δική τους μαντική τέχνη την ασκούν, έχοντας στραμμένα τα βλέμματα όχι κάτω στο χόμα, αλλά στον ουρανό, και δεν προσκολλώνται σε νεκρά σώματα, αλλά στη φύση των αθάνατων θεών (Η. 3.16.4). Αυτή η αντίθεση στο πάνω και στο κάτω, στο υψηλό και στο ταπεινό, δείχνει την ποιοτική διαφορά των δύο ειδών “σοφίας” κατά τον Καλάσιρι.<sup>103</sup>

Αυτού του είδους οι τελετές δεν αποφέρουν κανένα όφελος γενικά (*οὐδὲν ἀγαθὸν ... φέρουσα*). Η δομή και η λειτουργία αυτών των τελετών έχει εγγεγραμμένη την αποτυχία ως προς τα αποτελέσματά της (*αὐτὴ περὶ αὐτὴν τὰ πολλὰ πταίουσα*). Τα αποτελέσματα που δύνανται να προκύψουν από μία νεκρομαντεία κατά τον Καλάσιρι είναι *λυπρά* και *γλίσχρα*. Τα ουσιαστικά που ακολουθούν αποτελούν επεξηγήσεις αυτών των χαρακτηρισμών: *φαντασίας* και *ἀποτυχίας*. Ο Κοϊντιλιανός ορίζει τον όρο *φαντασία*, που χρησιμοποιήθηκε πρώτα από την ελληνική ρητορική θεωρία, ως το μέσο με το οποίο φασματικές αποτυπώσεις απόντων πραγ-

<sup>102</sup> Jones 2004: 83-84.

<sup>103</sup> Σε αυτό το δίπολο συνοψίζει την λειτουργία της νεκρομαντείας στον Ηλιόδωρο ο Slater 2007: 68: «Ο Ηλιόδωρος αξιοποιεί τη νεκρομαντεία για μία γνήσια έξαψη της ηδονής του τρόμου, αναμειγνύοντας την ομηρική γνώση με την αιγυπτιακή εξωτική ατμόσφαιρα (*exoticism*), αλλά στην υπηρεσία μιας κυρίαρχης αφήγησης, στην οποία η επουράνια γνώση θριαμβεύει έναντι της χαμερπούς γνώσης» (δική μου μετάφραση).

μάτων αναδημιουργούνται μέσα στον εγκέφαλο με τέτοιο τρόπο, ώστε να νομίζουμε ότι τα βλέπουμε με τα μάτια μας και ότι είναι παρόντα.<sup>104</sup> Γι' αυτό και το αποτέλεσμα στο τέλος είναι η διάψευση των προσδοκιών (*ἀποτυχίας τῶν ἐλπιζομένων*). Τέλος, αυτές οι τελετές χαρακτηρίζονται *ἀθέμιτες πράξεις, παράνομες, που ικανοποιούν ακόλαστες ηδονές*.

Η δεύτερη επίκριση προς τις νεκρομαντικές τελετές έρχεται από τον ίδιο άνθρωπο, όταν πια γίνεται αυτόπτης μάρτυρας της νεκρομαντείας. Θυμίζει εν πολλοίς την πρώτη (Η. 6.14.7):

*ὁ δὲ παρητεῖτο φάσκων καὶ τὴν θεάν οὐκ εὐαγῆ μὲν κατ' ἀνάγκην δ' οὖν ὅμως γενομένην ἀνέχεσθαι· εἶναι γὰρ οὐ προφητικὸν οὔτε ἐπιχειρεῖν οὔτε παρεῖναι ταῖς τοιαῖσδε πράξεσιν, ἀλλὰ τὸ μαντικὸν τούτοις μὲν ἐκ θυσιῶν ἐννόμων καὶ εὐχῶν καθαρῶν παραγίνεσθαι, τοῖς δὲ βεβήλοις καὶ περὶ γῆν τῶ ὄντι καὶ σώματα νεκρῶν εἰλουμένοις οὕτως ὡς τὴν Αἰγυπτίαν ὄρᾶν ἢ τοῦ καιροῦ περίπτωσις ἐνδέδωκε.*

εκείνος, όμως, αρνιόταν λέγοντας ότι ακόμα και η θέαση ήταν **ανίερη**, αλλά την ανεχόταν αναγκαστικά, επειδή προέκυψε. Διότι, δεν αρμόζει στους προφήτες ούτε να επιχειρούν ούτε να παρευρίσκονται σε τέτοιου είδους τελετές, αλλά η μαντική τους ικανότητα προκύπτει μέσα **από ένομες θυσίες και αγνές προσευχές**, ενώ στους **βέβηλους** και σ' εκείνους που στριφογυρίζουν στο χώμα και γύρω από νεκρά σώματα προκύπτει έτσι, όπως έπραττε η Αιγύπτια, που η συγκυρία επέτρεψε να δουν.

Ο Καλάσιρις υποστηρίζει ότι και μόνο η θέαση τέτοιων τελετών αποτελεί πράξη ασέβειας (*οὐκ εὐαγῆ*). Ο ίδιος χαρακτηρισμός είχε χρησιμοποιηθεί και από έναν άλλο ιερέα, τον Γυμνοσοφιστή Σισιμίθρη, για τις ανθρωποθυσίες που τελούσαν οι Αιθίοπες (Η. 10.9.7). Εκείνοι που τελούν νεκρομαντείες είναι βέβηλοι και παραπαίουν γύρω από νεκρά σώματα, ενώ οι προφήτες της αιγυπτιακής “ορθοδοξίας” τελούν θυσίες *έννομες και εὐχὰς καθαρὰς*. Το αντιθετικό σχήμα μάς επιτρέπει να θεωρήσουμε ότι ακριβώς οι νεκρομαντείες είναι άνομες και τα ξόρκια τους *ἀκάθαρτα*.

Το ζήτημα της νομιμότητας τέτοιων τελετών θίγεται και στην τελική επίκριση που δέχεται η νεκρομαντεία της Αιγύπτιας γερόντισσας από τον ίδιο της το γιο. Το αναστημένο πτώμα ομιλεί (Η. 6.15.1-3):

<sup>104</sup> Κοϊντιλιανός 6.2.29, Webb 2009: 95.

«Ἐγὼ μὲν» ἔφη «σοῦ τὰ πρῶτα ἐφειδόμεν, ᾧ μητερ, καὶ **παρανομοῦσαν** εἰς τὴν ἀνθρώπειαν φύσιν καὶ τοὺς **ἐκ μοιρῶν θεσμοὺς ἐκβιαζομένην** καὶ τὰ ἀκίνητα μαγανείαις κινοῦσαν ἠνειχόμεν, σφύζεται γὰρ ἡ περὶ τοὺς φύντας αἰδῶς ἐφ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἐν τοῖς ἀποικομένοις. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ταύτην ἀναιρεῖς τὸ κατὰ σαυτὴν καὶ ἐλαύνεις οὐκ **ἀθήμετοις** μόνον τὴν ἀρχὴν ἐπιχειρήσασα ἀλλ' ἤδη καὶ **εἰς ἄπειρον τὸ ἀθέμιτον** ἐπεξάγουσα, οὐκ ὀρθοῦσθαι μόνον καὶ νεύειν ἀλλὰ καὶ φθέγγεσθαι σῶμα νεκρὸν ἐκβιαζομένη κηδεῖας μὲν τῆς ἐμῆς ἀμελοῦσα καὶ ταῖς λοιπαῖς ἐπιμίγνυσθαι ψυχᾶς ἐμποδίζουσα χρείας δὲ μόνης γενομένη τῆς σῆς, ἄκουε ταῦθ' ἃ πάλαι σοι μηνύειν ἐφυλαττόμην. Οὔτε ὁ παῖς σοι περισωθεὶς ἐπανήξει οὔτε αὐτὴ τὸν ἀπὸ ξίφους ἐκφεύξῃ θάνατον ἀλλ' αἰεὶ δὴ τὸν σαυτῆς βίον ἐν οὕτως **ἀθέσμοις πράξεσι καταναλώσασα** τὴν ἀποκεκληρωμένην πᾶσι τοῖς τοιούτοις βιαίαν οὐκ εἰς μακρὰν ὑποστήσῃ τελευτήν.

«Ἐγὼ, μάνα, στην ἀρχὴ σε λυπόμουν, καὶ ανεχόμουν να **παραβιάζεις** τοὺς νόμους τῆς ἀνθρώπινης φύσης, κι ὅσα ἔχουν θεσπιστεῖ ἀπὸ τις μοῖρες, καὶ να κινεῖς τὰ ἀκίνητα με τις μαγανείες σου, γιατί ἀκόμα καὶ στους νεκρούς, ὅσο εἶναι δυνατόν, διατηρεῖται κάποιος σεβασμὸς πρὸς τοὺς γονεῖς. Ἀλλά ἐπειδὴ κι αὐτὸν ἀκόμα τον ἀναιρεῖς, ὅσο περνάει ἀπὸ τὸ χέρι σου, καὶ βαδίζεις ἔχοντας ἐπιχειρήσει ὄχι μόνον στην ἀρχὴ τὰ **αθέμιτα**, ἀλλὰ καὶ ἐπεκτείνοντας τὸ **αθέμιτο** στο ἄπειρο, ἐξαναγκάζεις ἓνα νεκρὸ σῶμα ὄχι μόνον να σηκωθεῖ καὶ να γνέψει, ἀλλὰ καὶ να μιλήσει. Κι ἐπειδὴ ἀμελεῖς τὴν κηδεῖα μου καὶ με ἐμποδίζεις να ἀναμειχθῶ με τις ἄλλες ψυχές, ικανοποιώντας μόνον τὴ δικὴ σου ἀνάγκη, ἀκου αὐτὰ που προηγουμένως συγκρατιόμουν να σου μεταφέρω. Οὔτε ὁ γιος σου θα ἐπιστρέψει σῶος οὔτε κι ἐσύ θα ἀποφύγεις τὴ θανάτωση με ξίφος, ἀλλὰ ἐπειδὴ σπατάλησες τὴ ζωὴ σου σε τόσο ἀθέμιτες πράξεις, πολὺ σύντομα θα υποστεῖς τὸ βίαιο τέλος που ἔχει ὀριστεῖ για ὅλους του εἴδους σου».

Ὁ ἀναστημένος γιος τῆς γερόντισσας καταφέρεται τῶν τελετῶν αὐτῶν, ἐπειδὴ παραβιάζουν τοὺς νόμους τῆς ἀνθρώπινης φύσης, διαρρηγνύουν τὴ φυσικὴ τάξη τῶν πραγμάτων (*παρανομοῦσαν ... κινοῦσαν*). Ἡ ἀνάσταση ἐνός νεκροῦ σῶματος εἶναι πράξη *αθέμιτη*, ἐνῶ τὸ να κάνει κανεὶς ἓνα πτώμα να μιλήσει ἀποτελεῖ ἐπέκταση τοῦ *αθέμιτου* στο ἄπειρο. Αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς εἶχε χρησιμοποιηθεῖ καὶ ἀπὸ τον Καλάσιρι, ὅταν περιέγραφε τὸ εἶδος τῆς μαύρης μαγείας στην Αἴγυπτο (H. 3.16.3), ἀλλὰ χαρακτηρίζει ὁποιαδήποτε τελετὴ φαίνεται να παραβιάζει τὸ ἀνθρώπινο μέτρο καὶ τὴ φυσικὴ τάξη. Τον ἴδιο χαρακτηρισμὸ εἶχε χρησιμο-

ποιήσει και ο Υδάσπις για τις ανθρωποθυσίες των Αιθίοπων,<sup>105</sup> ενώ σχεδόν ταυτόσημο είναι το επίθετο *ἄθεσμος* που χρησιμοποιείται από το νεκρό γιο της γερόντισσας (*ἀθέσμοις πράξεσι*).

Η επίκριση, όμως, του νεκρού γιου στρέφεται εδώ όχι μόνο προς την πράξη, αλλά και προς το πρόσωπο. Η Αιγύπτια γερόντισσα με τις πράξεις χάνει τον όποιο σεβασμό θα μπορούσε να διατηρεί ο γιος της προς αυτήν, αδιαφορεί για την κηδεία και ανάπαυση του παιδιού της και ενδιαφέρεται μόνο για την ικανοποίηση των δικών της σκοπών. Όπως αναφέρει ο γιος της, η γυναίκα εκείνη πέρασε όλη της ζωή τελώντας αυτές τις ανίερους και παράνομες πράξεις. Γι αυτό η τιμωρία της θα είναι ο θάνατος, ο οποίος και επέρχεται αμέσως μετά από λίγα λεπτά (Η. 6.15.5).

Συγκεντρώνοντας τις επικρίσεις προς τη νεκρομαντεία θα λέγαμε ότι κρίνεται ως προς τη φύση και το χαρακτήρα της, αφού όσοι την τελούν έρχονται στο χώμα γύρω από νεκρά σώματα (Η. 3.16.3). Κρίνεται ως προς την αναποτελεσματικότητά της (Η. 3.16.3) και ως προς τη “νομιμότητά” της, αφού δηλώνεται ότι παραβιάζει την φυσική τάξη των πραγμάτων (Η. 6.15.1).

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμη η άποψη του Carson Bay, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Ηλιόδωρος μέσα από το έργο του διατυπώνει τις απόψεις του σε σχέση με τον ορθό και τον μη ορθό τρόπο τέλεσης των θρησκευτικών δρωμένων, ή, αλλιώς, σε σχέση με τις αποδεκτές και μη αποδεκτές τελετουργίες:

Ο Ηλιόδωρος δεν επιδοκιμάζει όλους τους τύπους θρησκευτικής πρακτικής. Αντίθετα, μέσα από τις πολλές λογοτεχνικές τεχνικές, των οποίων ο μυθιστοριογράφος είναι γνώστης [...], ο Ηλιόδωρος στο μυθιστόρημά του ζωγραφίζει μία εικόνα με έντονες αντιθέσεις αυτού που αντιλαμβάνεται ως “ορθό” και μη “ορθό” τρόπο να κάνει εφαρμοσμένη θρησκεία (*religion on the ground*).<sup>106</sup>

Κατά τον μελετητή, τα θρησκευτικά δρώμενα που ο Ηλιόδωρος φαίνεται να επιδοκιμάζει μέσα από το έργο του είναι εκείνα που περιλαμβάνονται ή προσιδιάζουν στο ελληνικό τελετουργικό.<sup>107</sup> Η μαγεία, εν προκειμένω, ανήκει στα είδη, τα οποία, όπως υποστηρίζει και ο με-

<sup>105</sup> Στο Η. 10.40.1 ο Υδάσπις αναφέρει ότι θα ήταν *ἀθέμιτον* να παραβούν τη θεϊκή βούληση και να συνεχίσουν τις ανθρωποθυσίες.

<sup>106</sup> Bay 2016: 8 (δική μου μετάφραση).

<sup>107</sup> Σχολιάζει συγκεκριμένα: την υποτιθέμενη πομπή στη Δήλο, στην οποία θέλουν δήθεν να συμμετάσχουν η Χαρίκλεια και ο Θεαγένης ως ιερείς του Απόλλωνα και της Αρτέμιδος (Η. 1.22.2), την υποτιθέμενη ενάποθεση των συμβόλων της ιεροσύνης της Χαρίκλειας σε κάποιο βωμό ή ναό του Απόλλωνα (Η. 1.22.6-1.23.2), τις αυτοσχέδιες σπονδές του Καλάσιρι, κατά τη συνήθεια των Αιγυπτίων, οι οποίες, όμως, είναι αφιερωμένες στους ελληνικούς θεούς και στον Πύθιο Απόλλωνα (Η. 2.22.5-2.23.1), την είσοδο και το προ-

λετητής, επικρίνονται από τον Ηλιόδωρο, ο οποίος για την επίκριση χρησιμοποιεί τις φωνές των ενδοκειμενικών αφηγητών.<sup>108</sup>

Πέρα από την επίκριση στο τελετουργικό, δεν θα πρέπει να λησμονείται ότι αυτή η τελετή, την οποία επικρίνει ο Ηλιόδωρος, είναι μία ξενική τελετή, αφού τελείται σε *βαρβαρική* γλώσσα από μία Αιγύπτια. Η απόδοση τέτοιων δρωμένων σε μη ελληνικούς λαούς δεν εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ηλιόδωρο. Όπως παρατηρεί ο Ogden:<sup>109</sup>

Παρά το γεγονός ότι οι μαρτυρίες που μελετήσαμε ως τώρα σε αυτό το κομμάτι δηλώνουν ότι οι επαγγελματίες νεκρομάντις στην αρχαιότητα ήταν συνήθως Έλληνες άρρενες, η υψηλή λογοτεχνία προτιμούσε να τους παρουσιάζει ως ξένους (ιδιαίτερα ως Πέρσες ή Βαβυλωνίους ή Αιγυπτίους), ή γένους θηλυκού (ιδιαίτερα ως μάγισσες ή και τα δύο). Οι αναπαραστάσεις αυτού του είδους έφτασαν στην ακμή τους στη ρωμαϊκή αυτοκρατορική περίοδο, αλλά οι απαρχές τοποθετούνται στην αρχαϊκή εποχή. Αν το φαινόμενο αυτό έχει κάποια ερμηνεία, ένας σύγχρονος κοινωνιολόγος που μελετά την αρχαιότητα μπορεί να το ονομάσει “πολιτιστική απομάκρυνση”, η προβολή των χαρακτηριστικών που θεωρούνταν ανεπιθύμητα είτε γενικότερα, περίεργα, σε άλλους λαούς ή στο άλλο φύλο. Μια τέτοια εξήγηση αυτής της προσέγγισης της νεκρομαντείας θα επιβεβαίωνε ότι η τελευταία θεωρούνταν τουλάχιστον κάτι το περίεργο.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις του Ogden επιβεβαιώνονται στο κείμενο του Ηλιόδωρου, αφού το πρόσωπο που παρουσιάζεται ως επαγγελματίας νεκρομάντης είναι ηλικιωμένη γυναίκα, καταγόμενη από την Αίγυπτο. Αυτό που παρατηρούμε εν προκειμένω είναι ότι η νεκρομαντεία στο μυθιστόρημα του Ηλιόδωρου αποδίδεται σε έναν *βαρβαρικό* λαό και επικρίνεται ως τελετουργικό δρώμενο, ή αντίθετα, ένα τελετουργικό δρώμενο που επικρίνεται και απορρίπτεται, αποδίδεται σε έναν *βαρβαρικό* λαό.

#### *Η λειτουργία της νεκρομαντείας στην αφήγηση των Αιθιοπικών*

Όπως συμβαίνει και στις προγενέστερες του Ηλιόδωρου σκηνές νεκρομαντείας, αρχής γενομένης από την *Όδύσσεια*, η δυνατότητα που παρέχουν αυτές οι τελετές να προλέγουν τα μέλλοντα αξιοποιείται από τους συγγραφείς, για να προοικονομήσουν γεγονότα που θα πραγματοποιηθούν στη συνέχεια. Η ίδια λειτουργία αξιοποιείται και στον Ηλιόδωρο.

---

σκύνημα και τις σπονδές του Καλάσιρι στο ναό της Ίσιδας (H. 7.8), το όραμα του Καλάσιρι με την εμφάνιση του Απόλλωνα και της Αρτέμιδος (H. 3.11.5-3.12.1).

<sup>108</sup> Bay 2016: 7.

<sup>109</sup> Ogden 2011: 172.

Ο νεκρός γιος φανερώνει ότι α) οι γιοι του Καλάσιρι έχουν τραβήξει τα ξίφη και ετοιμάζονται να μονομαχήσουν, αλλά αν εκείνος βιαστεί θα τους προλάβει και θα αποφύγει την αλληλοεξόντωσή τους (Η. 7.1.1-7.8.1) και β) η Χαρίκλεια μετά από μύριους μόχθους και μύριους κινδύνους, θα λάβει τη λαμπρή τύχη να ζήσει βασιλικά στα πέρατα του κόσμου (10ο βιβλίο). Η αξιοποίηση της νεκρομαντείας για τις ανάγκες της αφήγησης γίνεται έκδηλη από το γεγονός ότι το αναστημένο πτώμα, ενώ έχει κληθεί από την γερόντισσα, προκειμένου να προμηνύσει γεγονότα που ενδιαφέρουν άμεσα τη δική της ζωή, καταλήγει να δίνει πληροφορίες για τον Καλάσιρι και τη Χαρίκλεια, οι οποίες δεν αφορούν καθόλου την ίδια. Κι ενώ το πτώμα έχει προμαντέψει το ευτυχισμένο τέλος των περιπετειών του Καλάσιρι και της Χαρίκλειας ως αναπόδραστο, η γερόντισσα, με την επιδίωξή της να σκοτώσει αυτούς τους δύο, λειτουργεί σαν να εναντιώνεται στην ισχύ των χρησμών του νεκρού. Όλα αυτά αποδεικνύουν ακριβώς ότι βασική πρόθεση του Ηλιοδώρου ήταν να αξιοποιήσει αυτή την τελετή για την οργάνωση του αφηγηματικού του υλικού.

#### 4<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Η ΔΟΚΙΜΑΣΙΑ ΑΓΝΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ ΘΕΑΓΕΝΗ ΚΑΙ ΤΗΣ ΧΑΡΙΚΛΕΙΑΣ ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (10.7.7-10.9.4)

Η επόμενη τελετή που θα μελετήσουμε προέρχεται από τους Αιθίοπες και είναι η δοκιμασία αγνότητας που πραγματοποιείται στο πλαίσιο της ανθρωποθυσίας που επιχωριάζει στην κοινωνία των Αιθίοπων. Η αγνότητα συνδέεται με τη διαφύλαξη του σώματος από κάθε είδους σεξουαλική επαφή.<sup>110</sup> Στην κοινωνία των μυθιστορηματικών Αιθίοπων, τα θύματα που θα προσφερθούν στον Ήλιο και τη Σελήνη πρέπει να είναι παρθένα και αυτό το στοιχείο των σφαγίων πρέπει να διακριβωθεί με το να πατήσουν τα θύματα σε πυρωμένες λάμες.

Η επιλογή του κατάλληλου προς θυσία ζώου γινόταν με βάση ορισμένα κριτήρια. Αυτά ήταν το είδος του ζώου, το φύλο, η ηλικία, το χρώμα, ενώ σημαντικό ρόλο έπαιζε η καθαρότητα του ζώου. Συνήθεις όροι για το θύμα ήταν τα επίθετα *καθαρός* και *έντελης*. Η έννοια της καθαρότητας και της τελειότητας απασχόλησε πολύ τους Έλληνες και τους Ρωμαίους και τις περισσότερες φορές είχε να κάνει με στοιχεία που άπτονταν της ανατομίας και των φυσικών χαρακτηριστικών του ζώου, όπως ήταν το μέγεθος ορισμένων εσωτερικών οργάνων.<sup>111</sup> Το ζώο, όμως, σε κάθε περίπτωση ελεγχόταν πριν τη θυσία.

Η άλλη τελετουργική πρακτική που φαίνεται να αξιοποιείται εδώ, είναι η δοκιμασία αγνότητας. Υπάρχουν αναφορές στην αρχαιότητα για δοκιμασίες, στις οποίες υποβάλλονταν κυρίως γυναίκες, προκειμένου να αναλάβουν ένα ιερατικό αξίωμα. Ο Πανσανίας, επί παραδείγματι, αναφέρει ότι στην περιοχή της Αχαΐας, κοντά στον ποταμό Κράθιδα, υπάρχει ένα ιερό, το οποίο καλείται Γαίον. Η ιέρεια του συγκεκριμένου χώρου πρέπει να έχει συνευρεθεί ερωτικά μόνο με έναν άνδρα στη ζωή της και αυτό εξακριβώνεται μέσα από την κατάποση αίματος ταύρου.<sup>112</sup> Πιο κοντά, όμως, στην δοκιμασία που εμφανίζεται στον Ηλιοδώρο είναι μια δοκιμασία που υφίσταντο οι ιέρειες στο ιερό της Περσσίας Αρτέμιδος στην Ιεράπολη της Κιλικίας ή Καστάβαλα, μία περιοχή στις πηγές του ποταμού Πυράμου, του σημερινού Τζιχάν. Εκεί οι ιέρειες βάδιζαν με γυμνά πόδια πάνω σε αναμμένα κάρβουνα.<sup>113</sup>

Φαίνεται, λοιπόν, ότι στην περίπτωση του Ηλιοδώρου συμφύρονται δύο διαφορετικές τελετουργικές πρακτικές: ο έλεγχος της καταλληλότητας του *θύματος* που οδηγείται στη σφαγή και ο έλεγχος της αγνότητας ανθρώπων, κυρίως γυναικών, που επρόκειτο να αναλάβουν ένα ιερατικό αξίωμα.

<sup>110</sup> Ormand 2010: 181.

<sup>111</sup> Για την ανάλυση των κριτηρίων της καταλληλότητας του σφαγίου βλ. Ekroth 2014: 332-337.

<sup>112</sup> Πανσανίας, *Ἑλλάδος περιήγησις*, 7.25.13.

<sup>113</sup> Στράβων, *Γεωγραφικά*, 12.2.7: *τὰς ἱερείας γυμνοῖς τοῖς ποσὶ δι' ἀνθρακιᾶς βαδίζειν ἀπαθεῖς*.

### *Η διαδικασία της εσχάρας*

Ο Ηλιόδωρος παρέχει πληροφορίες για την εσχάρα και για το πώς γίνεται η δοκιμασία αγνότητας μέσω αυτής στην Αιθιοπία. Η *εσχάρα* κατασκευάζεται από λεπτά και μυτερά μέταλλα σα βελόνες (*οβελίσκους*). Οι οβελίσκοι χαρακτηρίζονται *χρυσοί*. Το πιθανότερο είναι ότι εννοούνται οβελίσκοι από πραγματικό χρυσάφι και όχι επίχρυσο. Οι βελόνες συνδέονται μεταξύ τους δημιουργώντας ένα πλέγμα (*διαπεπλεγμένης*). Είναι κατασκευασμένη με σκοπό να κατακαίει όποιον δεν είναι παρθένος ή έχει αθετήσει όρκο (Η. 10.8.2: *πάντα τὸν μὴ καθαρὸν καὶ ἄλλως ἐπιποκοῦντα καταίθειν*). Ο κρινόμενος πρέπει να ανέβει επάνω της και να σταθεί, χωρίς να καεί (*ἀλύπως προσιέσθαι τὴν βάσιν*). Το ρήμα που χρησιμοποιείται για το ανέβασμα πάνω στην εσχάρα είναι το *ἐπιβαίνω* (Η. 10.8.1, 10.8.2, 10.9.1), ενώ στην περίπτωση της Χαρίκλειας το *ἐφάλλομαι* (πηδάω επάνω) (Η. 10.9.3). Όποιος είναι αγνός μπορεί να σταθεί επάνω της για αρκετή ώρα χωρίς να νιώσει κάψιμο ή πόνο. Η εσχάρα φυλάσσεται μέσα στο ναό και μπορεί να μεταφερθεί μόνο από μικρά παιδιά (*ἄνηβα*) χωρίς να υπάρχει κάποιος κίνδυνος (Η. 10.8.1). Αυτό ίσως προκύπτει από την πεποίθηση ότι αποκλείεται παιδιά μικρής ηλικίας να έχουν προβεί σε σεξουαλική επαφή.

Έχει ιδιαίτερη σημασία η ορολογία που χρησιμοποιείται για την εν λόγω τελετή. Η αποχή από τη σεξουαλική επαφή προσδιορίζεται με όρους αγνότητας και καθαρότητας: *ἀγνεύουσα* (Η. 10.7.7) *καθαρὰν εἶναι* (Η. 10.7.7.), *τὸν μὴ καθαρὸν* (Η. 10.8.2), *καθαρεύων* (Η. 10.9.1), *τῶν καθαρῶς βιούντων* (Η. 10.9.1), *τῶν καθαρευόντων* (Η. 10.22.3). Αυτή η σημασία της καθαρότητας συνδέεται πια με μία αποκλειστικά ανθρώπινη αρετή, τη *σωφροσύνη* (Η. 10.9.1, 10.9.4-5). Η *σωφροσύνη* εδώ σχετίζεται με την εγκράτεια, εν προκειμένω με τον έλεγχο και την κυριαρχία επί της ερωτικής επιθυμίας.<sup>114</sup>

### *Ποιος “βλέπει”/ αφηγείται την τελετή*

Οι πληροφορίες για την εσχάρα, αλλά και τη διπλή δοκιμασία αγνότητας, του Θεαγένη και της Χαρίκλειας, δίνονται από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή, ο οποίος αφηγείται σε τρίτο πρόσωπο τα δρώμενα, γεγονός που του δίνει τη δυνατότητα να περιγράψει και τις συναισθηματικές αντιδράσεις των θεατών.

### *Η δοκιμασία του Θεαγένη και της Χαρίκλειας*

Εφόσον όλα έχουν ετοιμαστεί καταλλήλως μπορεί πια να ξεκινήσει η δοκιμασία των αιχμαλώτων. Ο συγγραφέας επιλέγει πρώτα τους ανώνυμους αιχμαλώτους να περάσουν τη δοκιμα-

<sup>114</sup> Goldhill 1995: 4, Bird 2017: 200, 202, 207.

σία της εσχάρας, ενώ ο Θεαγένης και η Χαρίκλεια θα ανέβουν τελευταίοι. Πλην ελαχίστων κοριτσιών, όλοι οι υπόλοιποι αιχμάλωτοι αποδείχτηκαν *ού παρθενεύοντες*, γι' αυτό θα αξιοποιούνταν για προσφορά προς το Διόνυσο (H. 10.8.2). Στη συνέχεια ανεβαίνει ο Θεαγένης, ο οποίος αποδεικνύεται *καθαρεύων*. Για την δοκιμασία αγνότητας της Χαρίκλειας, ο αφηγητής αφιερώνει περισσότερο χρόνο στην περιγραφή. Η Χαρίκλεια φόρεσε το χρυσοκέντητο χιτώνα που έφερε από τους Δελφούς και ανέβηκε πηδώντας στην εσχάρα. Στάθηκε αρκετή ώρα χωρίς να καεί από τις λάμες της εσχάρας.<sup>115</sup> Αποδείχτηκε ότι τήρησε *ἄθικτον τὸ κάλλος καὶ τὸ ὄριον τῆς ακμῆς* (H. 10.9.4).

#### *Η αποτελεσματικότητα της τελετής και η κριτική της*

Αν πρέπει να θέσουμε και σε αυτή την τελετή, όπως και στις προηγούμενες, το ζήτημα της αποτελεσματικότητας, θα λέγαμε πως εφόσον η τελετή κρίνεται από το σκοπό της, η υπό εξέταση τελετή έχει ως σκοπό την ανάδειξη της αγνότητας ή της μη αγνότητας κάποιου ανθρώπου. Η επιτυχία της τελετής κρίνεται από το πόσο αξιόπιστη είναι η εσχάρα. Η αξιοπιστία της εσχάρας γενικά δεν αμφισβητείται, παρά μόνο για ελάχιστες στιγμές από τον ίδιο μάλιστα τον Υδάσπι (H. 10.22.3):

*εἰ μὴ ἄρα παρὰ ταύτη μόνη ψεύδεται μὲν τὸ παρ' Αἰθίοψιν ἀψευδὲς τῶν καθαρευόντων  
πειρατήριον καὶ ἐπιβᾶσαν ἄφλεκτον ἀποπέμπεται καὶ παρθενεύειν νόθως χαρίζεται·*

Η μήπως σε αυτήν μόνο ψεύδεται το αδιάψευστο δοκιμαστήριο των Αιθίοπων για τους αγνούς και από κάποια εύνοια τής επιτρέπει να σταθεί πάνω του χωρίς να καεί και την αναδεικνύει παρθένο χωρίς να είναι;

Όμως, αυτό, είναι μία πρόσκαιρη αναρώτηση: ο Θεαγένης και η Χαρίκλεια παρέμειναν *παρθενεύοντες* μέχρι το τέλος και αυτό αποδεικνύει την αξιοπιστία της εσχάρας, που οδηγεί στην επίτευξη του σκοπού, για τον οποίο τελέστηκε η τελετή.

Παρά ταύτα, και αυτή η τελετή δεν παραμένει άμοιρη κριτικής. Η κριτική εστιάζεται κυρίως στο νόημα ύπαρξης αυτής της τελετής, στο βαθμό που αποτελεί προετοιμασία για μια επακόλουθη ανθρωποθυσία. Ο Θεαγένης σαρκάζει την επιβράβευση της παρθενίας κάποιου, όπως αποδεικνύεται από την εσχάρα, στην αιθιοπική κοινωνία (H. 10.9.1):

<sup>115</sup> Οι λεκτικές επιλογές του Ηλιοδώρου σε σχέση με την δοκιμασία της Χαρίκλειας βρίσκονται σε αντιθετική συστοιχία με τις επιλογές του στην περίπτωση των ανώνυμων αιχμαλώτων: H. 10.8.2: *οὐδὲ τὴν [...] πρὸς ὀλίγον ψαῦσιν ἐνίων ὑποστάντων* (αιχμάλωτοι) – H. 10.9.3: *εἰστήκει πολὺν χρόνον ἀπαθῆς* (Χαρίκλεια). Βλ. και Morgan 1998: 68-69.

*Καλὰ [...] τάπιχειρα παρ' Αἰθίοψι τῶν καθαρῶς βιούντων· θυσίαι καὶ σφαγαὶ τὰ ἔπαθλα τῶν σωφρονούντων.*

Ωραία είναι τα βραβεῖα των Αιθίοπων για όσους διάγουν άμεμπτο βίο: θυσίες και σφαγές είναι τα έπαθλα εκείνων που διακατέχονται από σωφροσύνη.

Παρόμοια κριτική για το νόημα ή το βραχυπρόθεσμο της χαράς που ανακύπτει από την επιτυχημένη δοκιμασία σε μια τέτοια τελετή, όταν συνδυάζεται με ανθρωποθυσία, εκφράζεται και από την ίδια την Περσίννα (Η. 10.9.5):

*Ὡς ἀθλία καὶ δυστυχῆς ἡ κόρη σὺν πολλῶ καὶ οὐκ εἰς καιρὸν τῇ σωφροσύνῃ σεμννομένη καὶ θάνατον τῶν πολλῶν τούτων ἐπαίνων ἀλλαττομένη.*

Πόσο ταλαίπωρη και δύστυχη είναι αυτή η κόρη, που καμαρώνει τόσο πολύ για τη σωφροσύνη της και σε τόσο ακατάλληλη στιγμή, κι αντί για όλους αυτούς τους επάινους, θα εισπράξει το θάνατο.

Οι έπαινοι για μια επιτυχημένη δοκιμασία είναι ανούσιοι, εφόσον τελείται στο πλαίσιο μιας ανθρωποθυσίας. Αρνητικά συναισθήματα προκαλούνται και στους θεατές. Στα μάτια τους η Χαρίκλεια φαίνεται ακόμα πιο όμορφη, επειδή ακριβώς η εσχάρα την ανέδειξε παρθένα (Η. 10.9.4). Γι αυτό λυπούνται που πρέπει να θυσιαστεί.

Πιο καυστική, όμως, φαίνεται να είναι η αντίδραση του Σισιμίθρη. Αμέσως μετά την ολοκλήρωση της δοκιμασίας, και μετά την παραίνεση να ξεκινήσει η τελετή, ο Σισιμίθρης δηλώνει ότι η όραση και η ακοή των Γυμνοσοφιστών μολύνθηκαν με αυτά που είδαν (Η. 10.9.6: *ικανῶς γὰρ καὶ μέχρι τούτων ὄψιν τε καὶ ἀκοὴν ἐχράνθημεν*). Γιατί η τελετή της δοκιμασίας αγνότητας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας αποτελεί μίασμα; Το πιθανότερο είναι ότι για τους Γυμνοσοφιστές η πρακτική των Αιθίοπων να επιβάλλουν σε ανθρώπους να υφίστανται τη διαδικασία της εσχάρας, προκειμένου να διαπιστωθεί αν είναι κατάλληλοι για ανθρωποθυσία, αποτελεί μιαρή πράξη.

Γι αυτό και το γεγονός ότι η δοκιμασία αγνότητας στον Ηλιόδωρο τελείται στο πλαίσιο ανθρωποθυσίας αφήνει αβέβαιο και το μέλλον αυτής της τελετής στην κοινωνία των Αιθίοπων: αν η δοκιμασία αγνότητας τελείται μόνο στο πλαίσιο της εξακρίβωσης των θυμάτων που πρόκειται να θυσιαστούν, τότε μετά την οριστική παύση των ανθρωποθυσιών στην κοι-

νωνία των Αιθιοπών θα εκλείψει και η τελετή. Αν, όμως, μία τέτοια τελετή έχει νόημα ύπαρξης ως μέσο απόδειξης της αγνότητας κάποιου προσώπου, ανεξάρτητα από θυσιαστήρια δρώμενα, τότε η τελετή αυτή θα μπορούσε κάλλιστα να διατηρηθεί στην κοινωνία των Αιθιοπών. Καμιά τέτοια πληροφορία, όμως, δεν διαθέτουμε.

Συνοψίζοντας, παρατηρούμε ότι η κριτική απέναντι στη δοκιμασία της αγνότητας είναι πολύ ηπιότερη σε σχέση με την κριτική της νεκρομαντείας ή της τελετής ανθρωποθυσίας στον Αχιλλέα Τάτιο και εστιάζεται, κυρίως, στο νόημα της ύπαρξής της ή της “επιβράβευσης” των επιτυχώς δοκιμαζομένων, όταν αυτή τελείται στο πλαίσιο μιας ανθρωποθυσίας. Αυτό ίσως οφείλεται στο γεγονός ότι η δοκιμασία αγνότητας δεν ενέχει τον ίδιο βαθμό βιαιότητας και παρέμβασης στο ανθρώπινο σώμα όσο οι προηγούμενες τελετές ή και στο γεγονός ότι τέτοιου είδους δρώμενα, όπως οι δοκιμασίες αγνότητας, δεν ήταν ανοίκεια στην ελληνική τελετουργική πραγματικότητα, όπως φαίνεται από την δοκιμασία που περιγράφει ο Στράβων.

*Ένα ενδοκειμενικό παράλληλο: η Χαρίκλεια στην πυρά*

Όταν ο αναγνώστης φτάνει στο 10ο βιβλίο, στη σκηνή της δοκιμασίας αγνότητας της Χαρίκλειας, έρχεται αντιμέτωπος με μία οικεία προς αυτόν σκηνή, αφού η Χαρίκλεια είχε δοκιμαστεί και πάλι στη φωτιά στο 8ο βιβλίο. Τότε δεν επρόκειτο για τελετή, αλλά για θανατική καταδίκη που επέβαλε η σύζυγος του σατράπη Οροονδάτη και αδελφή του βασιλιά των Περσών, Αρσάκη. Η Χαρίκλεια καταδικάστηκε σε θάνατο, επειδή δήθεν δηλητηρίασε την τροφή της Αρσάκης, Κυβέλη (Η. 8.7.7-8.8.3). Οι Πέρσες δικαστές διέταξαν να καεί ζωντανή (Η. 8.9.9).

Πολλά κοινά στοιχεία στην διάρθρωση των δύο επεισοδίων έχουν παρατηρηθεί και εξεταστεί από τον Morgan,<sup>116</sup> ο οποίος καταλήγει στο ότι τα δύο επεισόδια παρουσιάζουν τις δύο όψεις της persona της Χαρίκλειας ως νύφης και παρθένου, με τη σταδιακή ανάδειξή της από νύφη σε θεότητα.<sup>117</sup> Μια και το ενδιαφέρον, όμως, του παρόντος πονήματος είναι οι τελετές των ξενικών λαών, η προσέγγισή μας θα είναι διαφορετική. Το πρώτο επεισόδιο αποτελεί μία θανατική καταδίκη, ενώ το δεύτερο μία τελετή. Παρόλα αυτά, ορισμένα κοινά στοιχεία αμβλύνουν την απόσταση μεταξύ τους. Αρχικά, ο δημόσιος χαρακτήρας των δρωμένων: πλήθος κόσμος παρευρίσκεται, για να τα παρακολουθήσει (Η. 8.9.10, 10.6.4). Δεύτερον, η μη ελληνική καταγωγή εκείνων που πραγματοποιούν τα δρώμενα: Πέρσες στο πρώτο επεισόδιο, Αιθίοπες στο δεύτερο. Τρίτον, το στοιχείο του πυρός, με το οποίο και στις δύο περι-

<sup>116</sup> Morgan 1998: 68-72.

<sup>117</sup> Morgan 1998: 72.

πτώσεις έρχεται αντιμέτωπη η Χαρίκλεια: στο πρώτο ρίπτεται στην πυρά, ενώ στο δεύτερο περπατάει σε πυρωμένες λάμες (Η. 10.8.2). Τέταρτον, η αρνητική στάση των θεατών απέναντι στα δρώμενα: και στις δύο περιπτώσεις οι θεατές έρχονται σε διάσταση με τις προθέσεις των προεξαρχόντων των δρωμένων (Η. 8.9.15, 10.9.5), δηλαδή της Αρσάκης και του Υδάσπι. Στην πρώτη περίπτωση, ζητούν την αθώωση της Χαρίκλειας και την απομάκρυνσή της από την πυρά, στη δεύτερη ζητούν την εξαίρεσή της από την ανθρωποθυσία. Τέλος, και στις δύο περιπτώσεις η Χαρίκλεια αποφεύγει τον θάνατο και αναδεικνύεται αγνή (Η. 8.9.13, 10.9.4).

Οι παραπάνω ομοιότητες θα μπορούσαν να οδηγήσουν στη σκέψη πως η θανατική καταδίκη αποτελεί μία μορφή τελετής/εθίμου ή ότι η τελετή της δοκιμασίας αγνότητας στο πλαίσιο μιας ανθρωποθυσίας αποτελεί μία μορφή θανατικής καταδίκης. Ένα κοινό μοτίβο των μυθιστορημάτων είναι το γεγονός ότι η επαφή των (Ελλήνων) πρωταγωνιστών με τον μη ελληνικό κόσμο εγκυμονεί κινδύνους, αφού οι ήρωες βρίσκονται συχνά έκθετοι στη βιαιότητα ληστών και πειρατών ή ερωτικών αντιζήλων ή σε ακατανόητα και παράξενα έθιμα των ξένων λαών. Υπ' αυτό το πρίσμα η θανατική καταδίκη που επιβάλλει μία Περσίδα βασίλισσα και η δοκιμασία αγνότητας στο πλαίσιο μιας ανθρωποθυσίας στην Αιθιοπία ενδέχεται να είναι εξίσου βίαια και επικίνδυνα δρώμενα για τους πρωταγωνιστές, στα οποία καταγράφεται η αρνητική στάση των θεατών απέναντι σε αυτά που υφίστανται οι κεντρικοί ήρωες. Κατά τούτο, λοιπόν, η σύνδεση των δύο επεισοδίων μπορεί να ερμηνευτεί υπό το πρίσμα μιας (ακόμα) κριτικής απέναντι στα έθιμα των ξένων λαών από τον πεπαιδευμένο συγγραφέα.

*Ένα εξωκειμενικό παράλληλο: η δοκιμασία αγνότητας στον Αχιλλέα Τάτιο*

Ο Ηλιόδωρος δεν είναι ο μόνος μυθιστοριογράφος, που επιλέγει να τοποθετήσει στο τέλος του έργου ένα επεισόδιο δοκιμασίας αγνότητας των κεντρικών ηρώων. Και στο τελευταίο βιβλίο της *Λευκίππης* του Τατίου υπάρχει ανάλογη δοκιμασία δύο γυναικών, της Λευκίππης και της Μελίτης.

Η πρώτη δοκιμασία αφορά στην αγνότητα της Λευκίππης. Στην Έφεσο υπάρχει ένα άλσος και μέσα στο άλσος το σπήλαιο του Πανός, προσβάσιμο μόνο για τις παρθένες. Μέσα στο σπήλαιο, λίγο μετά την είσοδο υπάρχει ένα μουσικό όργανο, μία σύριγγα (Α.Τ. 8.6.1-6). Όταν τίθεται εν αμφιβόλω η παρθενία μίας γυναίκας, ο λαός την προπέμπει με την καθιερωμένη αμφίεση που πρέπει αυτή να έχει, εντός του σπηλαιού και κλείνει την είσοδο. Αν η γυναίκα είναι παρθένα, τότε από τη σύριγγα ακούγεται γλυκιά και θεϊκή μελωδία (Α.Τ. 8.6.13: *λιγυρόν τι μέλος άκούεται και ένθεον*). Οι πύλες του σπηλαιού ανοίγουν αυτόματα και η κόρη εμφανίζεται στεφανωμένη με κλαδιά πεύκου. Στην περίπτωση που δεν αποδειχτεί παρθένα, αντί για γλυκιά μελωδία, η σύριγγα σιωπά και ακούγεται μία θρηνητική κραυγή (*οίμωγή*)

(Α.Τ. 8.6.14). Ο λαός απομακρύνεται, η κόρη μένει εγκαταλελειμμένη και δεν την ξαναβρίσκει ποτέ κανείς. Η Λευκίππη περνά επιτυχώς τη δοκιμασία (Α.Τ. 8.12.1-7).

Η επόμενη τελετή δοκιμασίας αγνότητας είναι αυτή της Μελίτης, η οποία εισέρχεται στα νερά της Στύγας. Σε αυτό το νερό<sup>118</sup> θα πρέπει να εισέλθει η Μελίτη φέροντας στο λαιμό πλακίδιο, στο οποίο είναι γραμμένος ένας όρκος. Εάν η δοκιμαζόμενη λέει την αλήθεια, η στάθμη του νερού παραμένει σταθερή. Σε περίπτωση που ψεύδεται, η στάθμη ανεβαίνει και καλύπτει την πινακίδα (Α.Τ. 8.12.8-9). Η Μελίτη περνά επιτυχώς τη δοκιμασία, καθώς η στάθμη του νερού παραμένει σταθερή (Α.Τ. 8.14.2-4).<sup>119</sup>

Έχοντας εξετάσει τα βασικά σημεία των τελετών αγνότητας στον Τάτιο, παρατηρούμε ότι βασικό σημείο αντίστιξης αποτελεί το γεγονός ότι αυτές οι τελετές στον τελευταίο παρουσιάζονται ως ελληνικές, αφού τελούνται από τους Έλληνες της Εφέσου,<sup>120</sup> και μάλιστα είναι έντονος ο τοπικός χαρακτήρας των τελετών, αφού οι αιτιολογικοί μύθοι που συνδέονται με τις τελετές έχουν ως χώρο δράσης την Έφεσο. Επίσης, ένα βασικό σημείο αντίστιξης των δύο κειμένων είναι η διαφορετική φύση των τελετών που παρουσιάζουν. Στις ελληνικές τελετές του Τατίου δεν αναφέρονται ρητά στοιχεία βίας ή κάκωσης του σώματος, σε αντίθεση με τον Ηλιόδωρο, όπου οι δοκιμαζόμενοι πρέπει να πατήσουν σε πυρωμένες λάμες. Τέλος, σε σχέση με το ζήτημα της στάσης των ετεροδιηγητικών και ομοδιηγητικών αφηγητών απέναντι στις τελετές, στον Τάτιο απουσιάζει οποιαδήποτε επίκριση προς τις τελετές αυτές. Δεν παρατηρείται αμφισβήτηση ούτε σε σχέση με το νόημα της ύπαρξης τέτοιων τελετών, ούτε σε σχέση με τη φύση των τελετών, ούτε σε σχέση με το αποτέλεσμά τους. Αντίθετα στον Ηλιόδωρο παρατηρήθηκαν επικριτικές αναφορές (από τον Θεαγένη και το Σισιμίθρη) σε σχέση με το νόημα της ύπαρξης τέτοιων τελετών στο πλαίσιο μιας ανθρωποθυσίας, ενώ αμφίβολη ήταν και η συνέχιση αυτή της τελετής μετά την κατάργηση των ανθρωποθυσιών.

Αυτές οι παρατηρήσεις μπορούν να τεθούν στο ευρύτερο πλαίσιο της ένταξης και θεώρησης των ελληνικών και *βαρβαρικών* τελετών στο μυθιστόρημα, αφού οι τελευταίες φαίνεται πως επικρίνονται είτε για το βίαιο χαρακτήρα τους είτε για την αναποτελεσματικότητά

<sup>118</sup> Κατά τον Αδαμαντίου (2011: 221) η θάλασσα και το νερό είναι “το «μέγιστον και το πιστότατον» προς *ἀγνεΐας πείραν* δοκιμαστήριον”.

<sup>119</sup> Η McHardy (2008: 9-10) υποστηρίζει ότι όσον αφορά στο στοιχείο του εγκλεισμού και το στοιχείο του νερού που εμφανίζεται στις δοκιμασίες της Λευκίππης και της Μελίτης αντίστοιχα, σε σχέση με την τιμωρία των άσωτων γυναικών, ο Τάτιος έχει αξιοποιήσει θέματα από την τραγωδία και συγκεκριμένα από τις αποσπασματικά σωζόμενες *Αἴγη*, *Δανάη* και *Κρήσσαι* του Ευριπίδη.

<sup>120</sup> Το γεγονός ότι οι τελετές σχετίζονται με αιτιολογικούς μύθους που αφορούν παραδοσιακές ελληνικές θεότητες, την Άρτεμη, την Αφροδίτη και τον Πάνα, δεν αποτελεί στοιχείο ικανό να κατατάξει τις τελετές αυτές στο ελληνικό τελετουργικό, αφού στους αιώνες εξέλιξης του μυθιστορήματος, θεότητες που λατρεύονται από Έλληνες, λατρεύονται και από άλλους λαούς της Μεσογείου, και το ανάποδο. Συγκεκριμένα, οι Αιθίοπες λατρεύουν τον Πάνα (Στράβων 17.2.3, Η. 10.4.1), ο οποίος εμφανίζεται και στον αιτιολογικό μύθο που αφορά τη δοκιμασία της Λευκίππης.

τους είτε καταργούνται δια παντός, όπως συμβαίνει με τις ανθρωποθυσίες στην Αιθιοπία, που θα μελετήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

## 5<sup>ο</sup> ΚΕΦΑΛΑΙΟ

### Η ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΘΥΣΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΑΓΕΝΗ ΚΑΙ ΤΗΣ ΧΑΡΙΚΛΕΙΑΣ

#### ΣΤΑ ΑΙΘΙΟΠΙΚΑ ΤΟΥ ΗΛΙΟΔΩΡΟΥ (9-10)

Στο μυθιστόρημα του Ηλιοδώρου συναντάμε μία ακόμα τελετή ανθρωποθυσίας, αυτή τη φορά όχι από μία περιθωριοποιημένη ομάδα παρανόμων, αλλά από έναν ολόκληρο λαό, και μάλιστα σεβάσμιο και θεοσεβή (Η. 9.24.5). Οι Αιθίοπες εμφανίζονται στα τελευταία βιβλία του έργου, όταν εμπλέκονται στον πόλεμο με τους Πέρσες (Η. 9.13.1-9.21.4), των οποίων αιχμάλωτοι ήταν οι πρωταγωνιστές (Η. 8.6.2, 8.9.1). Η Αιθιοπία, όμως, αναφέρεται ως τελικός προορισμός των δύο νέων ήδη από την αρχή του έργου μέσω ενός χρησμού.<sup>121</sup>

Η βασική στόχευση της ενότητας είναι ίδια με αυτή της μελέτης της ανθρωποθυσίας της Λευκίππης: πώς παρουσιάζεται αυτή η *βαρβαρική* τελετή και ποια στάση τηρούν απέναντι στην τελετή και τους ανθρώπους που την τελούν ο ετεροδιηγητικός και οι ενδοδιηγητικοί αφηγητές του κειμένου.

#### *Τα γεγονότα πριν την τελετή*

Το ζευγάρι βρισκόταν αιχμάλωτο στα χέρια των Περσών. Η Αρσάκη τους είχε αλυσοδεμένους στη φυλακή. Ο Αχαιμένης, ο γιος της Κυβέλης, υπηρέτριας της Αρσάκης, από ζήλια για την εύνοια της Αρσάκης προς το Θεαγένη, επισκέφθηκε τον Οροονδάτη, σατράπη του Πέρση βασιλιά, και του ανακοίνωσε τον έρωτα της Αρσάκης για τον Θεαγένη (Η. 8.1.5-8). Εκείνος ζητάει από τον Βαγώα, τον ευνούχο, να του φέρει αμέσως το Θεαγένη και τη Χαρίκλεια. Ο Βαγώας ξεκινάει το ταξίδι με τους δύο νέους, προκειμένου να τους δώσει στον Οροονδάτη. Όταν μαθαίνει ότι ο Οροονδάτης έχει φύγει από τις Θήβες (Η. 8.15.7), αλλάζει πορεία και κατευθύνεται προς τη Συήνη. Στην πορεία προς τη Συήνη, όμως, ο Βαγώας συνάντησε αιθιοπικό λόχο, ο οποίος τον έπιασε αιχμάλωτο μαζί με το Θεαγένη και τη Χαρίκλεια, για να τους οδηγήσει στο βασιλιά Υδάσπι (Η. 8.16.6-7), ο οποίος πολιορκούσε ήδη τη Συήνη (Η. 9.1.1). Οι στρατιώτες οδήγησαν τους δύο νέους στο βασιλιά Υδάσπι. Εκείνος, μόλις τους είδε, τους ξεχώρισε για τη σωματική ευρωστία και αποφάσισε να τους αφιερώσει στους θεούς ως ιερά σφάγια (Η. 9.1.4).

#### *Ποιοι πραγματοποιούν την τελετή*

Όπως αναφέρθηκε, η προκειμένη τελετή αποτελεί έθιμο των Αιθιόπων, οι οποίοι την πραγματοποιούν σε περίπτωση νίκης επί αλλοφύλων λαών. Οι Αιθίοπες εμφανίζονται ως μία διακρι-

<sup>121</sup> Η. 4.9.1 σε συσχετισμό με το Η. 4.4.5.

τή φυλή μέσα στο μυθιστόρημα, η οποία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως ένα διακριτό εθνοτικό σύνολο ανάμεσα σε άλλα, όπως αυτό των Ελλήνων (Η. 2.31.5, 8.17.3, 9.24.1, 9.25.2, 10.7.5, 10.20.1, 10.39.2). Οι Αιθίοπες, επομένως, είναι ένας *βαρβαρικός* λαός, με την σημασία της μη ελληνικής καταγωγής.

Στην περίπτωση των Αιθίοπων, όπως αναφέρθηκε και στην εισαγωγή, υπάρχει μία ιδιαιτερότητα: ουδέποτε χαρακτηρίζονται ως *βάρβαροι*, ούτε από την άποψη της καταγωγής ούτε με κάποια αξιολογική απόχρωση, ως άγριοι, απολίτιστοι και απειρόκαλοι. Παρότι ξενικός λαός, σκιαγραφείται από το συγγραφέα με πολύ θετικά στοιχεία. Η Χαρίκλεια τους χαρακτηρίζει ανθρώπους *εκτετιμηκότες εὐσέβειαν* (Η. 9.24.5). Σέβονται τα θεία, τις παραδόσεις της πόλης και τους άρχοντες.<sup>122</sup> Τρέφουν πολύ γρήγορα συμπάθεια για τη Χαρίκλεια και το Θεαγένη και ζητούν να μην πραγματοποιηθεί η τελετή στην περίπτωση των δύο νέων, γεγονός που κατ' αυτούς άλλωστε είναι σύμφωνο και με την βούληση των θεών (Η. 10.17.1-2).

Ο Υδάσις ως βασιλιάς γνωρίζει την ελληνική, ενώ αναδεικνύεται ικανός στρατηγός στο πεδίο της μάχης.<sup>123</sup> Κυρίως, όμως, τονίζονται τα ψυχικά του χαρίσματα. Είναι σπλαχνικός, φιλόανθρωπος και γενναιόδωρος, αφού επιτρέπει στον Οροονδάτη να παραμείνει σατράπης και απαλλάσσει τους Σηναίους και άλλους λαούς από τη φορολογία (Η. 9.26.3, 10.26.3). Ο Οροονδάτης τον χαρακτηρίζει ως τον πιο δίκαιο βασιλιά του κόσμου (Η. 9.27.2).<sup>124</sup> Αγαπάει τη γυναίκα του και σέβεται τη γνώμη της (Η. 10.2.2, 10.7.5-6). Ενώ όσον αφορά τη σχέση του με το λαό, ο ίδιος ο ετεροδιηγητικός αφηγητής αναφέρει πως ήξερε να ενσταλάζει στην ψυχή του λαού του τον πόθο του παιδιού για τον πατέρα (Η. 10.3.3). Στο κείμενο τον βλέπουμε να επιδιώκει την ικανοποίηση των επιθυμιών του λαού του. Τέλος, δε διστάζει να θυσιάσει την ίδια του την κόρη προκειμένου να είναι ο πρώτος διδάξας της πίστης υπακοής στους νόμους και τις παραδόσεις της πατρίδας (Η. 10.16.4-10.17.1).

Τέλος, οι Γυμνοσοφιστές παρουσιάζονται ως ιερατική ομάδα με υψηλή ενορατική ικανότητα (Η. 10.2.1, 10.3.3-4), που δύναται να προβλέπει τα μελλούμενα, που γνωρίζει και μελετά την ελληνική γλώσσα (Η. 9.25.3) και έχει ως κύριο μέλημα την άσκηση της αρετής, ακόμα κι αν αυτός ο τρόπος ζωής έρχεται σε διαφωνία με τις κοινωνικές νόρμες (Η. 10.14.7). Ο Σισιμίθρης χαρακτηρίζει τον εαυτό του συνήγορο της δικαιοσύνης (Η. 10.14.6).<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Αυτή η παρουσίαση των Αιθίοπων ως θεοσεβούμενου λαού δεν αποκλείεται να έχει προκύψει στερεοτυπικά από τον Όμηρο και τις επισκέψεις των θεών στη χώρα τους: *Ιλιάδα*, Α 423-424, *Όδύσσεια*, α 22-25. Βλ. Snowden Jr., 1960: 36.

<sup>123</sup> Η. 9.2.3-9.5.10: πολιορκία της Σηήνης, Η. 9.16.2-9.20.6: μάχη Αιθίοπων και Περσών, Υδάσις και Οροονδάτη.

<sup>124</sup> Αυτό φαίνεται και από το γεγονός ότι μοιράζει τα λάφυρα του πολέμου ανάλογα με την αξία του καθενός (Η. 9.23.2).

<sup>125</sup> Ο Baumbach (2008: 181) χαρακτηρίζει τους Γυμνοσοφιστές και το Σισιμίθρη χαρακτηριστική περίπτωση *θείων ανδρών*, οι οποίοι, με βάση τις κειμενικές πηγές από τον 3ο αι. μ.Χ. και εξής, εμφανίζονται ως ενάρετοι, εκλεκτοί των θεών και κάτοχοι υψηλής *παιδείας*, ενώ αποστρέφονται τελετές που σχετίζονται με μαγεία

Δεν προξενεί εντύπωση, επομένως, ότι ο εν λόγω λαός, παρότι μη ελληνικός, δε λαμβάνει το χαρακτηρισμό *βάρβαρος* ούτε με τη σημασία του μη Έλληνα, ούτε με αξιολογικό χαρακτηρισμό.<sup>126</sup> Αυτό ίσως οφείλεται και στο γεγονός ότι ο Υδάσπις και η Περσίνα είναι γονείς της πρωταγωνίστριας Χαρίκλειας, η οποία στο τέλος ενσωματώνεται στην κοινωνία και στη βασιλική οικογένεια ως ιέρεια της Σελήνης.

*Το αιθιοπικό έθιμο των 'επινίκιων' και 'εὐχαριστήριων' τελετών*

Η αφιέρωση των δύο νέων στους θεούς των Αιθίοπων προκύπτει μέσα στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου εθίμου και ενός ευρύτερου τελετουργικού, το οποίο, όπως φαίνεται, καταλαμβάνει σημαντική θέση στη θρησκευτική ζωή των Αιθίοπων. Το έθιμο αυτό στο κείμενο αναφέρεται πολλάκις ως *νόμος*.<sup>127</sup> Είναι *νόμος* του λαού των Αιθίοπων και μάλιστα πατροπαράδοτος (Η. 9.1.4, 10.2.2, 10.7.1, 10.9.7, 10.16.5, 10.20.1, 10.21.2), δηλαδή οι απαρχές του τοποθετούνται στο βάθος της ιστορίας και του μύθου. Τελείται στο πλαίσιο μιας επίσημης θρησκευτικής γιορτής με προεξάρχοντες τους ανώτατους άρχοντες του αιθιοπικού έθνους.

Οι τελετές αυτές ονομάζονται από τους Αιθίοπες *επινίκιοι* και *(εὐ)χαριστήριοι* (Η. 9.25.2, 10.2.1, 10.18.1). *Επινίκιοι*, επειδή τελούνται μετά από νίκη του αιθιοπικού λαού έναντι αλλοφύλων σε στρατιωτικό επίπεδο. Στο 9ο βιβλίο περιγράφεται η μάχη και η νίκη των Αιθίοπων κατά των Περσών (Η. 9.13.1-9.21.4). Και *(εὐ)χαριστήριοι*, επειδή μέσω των τελετών αυτών εκφράζουν τις ευχαριστίες τους απέναντι στους ανώτατους θεούς του λαού τους, δηλαδή τον Ήλιο, τη Σελήνη και το Διόνυσο. Το πιθανότερο είναι ότι οι Αιθίοπες θεωρούν πως χάρη στην εύνοια των θεών μπόρεσαν να πετύχουν την νίκη. Η ανθρωποθυσία, επομένως, φαίνεται ότι πραγματοποιείται μόνο σε περίπτωση νίκης των Αιθίοπων επί αλλοφύλων (Η. 10.7.2).

Επομένως, εφόσον η ανθρωποθυσία του Θεαγένη και της Χαρίκλειας τελείται στο πλαίσιο ευχαριστήριων τελετών προς τους θεούς και αποτελεί ένα μέρος αυτών των θυσιών, είναι ωφέλιμο να παρουσιαστούν συνολικά αυτές οι επινίκιες θυσίες, ώστε να κατανοηθεί η θέση της ανθρωποθυσίας εντός του ευρύτερου τελετουργικού.

Πρώτα απ' όλα, η τελετή ακολουθεί μία συγκεκριμένη "σκηνοθεσία": η θέση των συμμετεχόντων και των υλικών αντικειμένων είναι καθορισμένη. Ο Υδάσπις με την Περσίνα

---

(ό.π.: 179).

<sup>126</sup> Ο Snowden (1960: 37) παρατηρεί ότι στις ελληνορωμαϊκές πηγές ούτε το χρώμα των Αιθίοπων (ή κάποιων άλλων λαών) έδωσε βάση για φυλετικές διακρίσεις (βλ. Gruen, 2011: 198 για όλα τα σχετικά έργα του Snowden). Η ίδια άποψη υποστηρίχθηκε και από τον Gruen (2011: 199 για τον Ηλιόδωρο). Αντίθεση ως προς την ορολογία, αλλά και προς τα συμπεράσματα του Gruen για τους Αιθίοπες στις αρχαίες πηγές εξέφρασε ο Samuels (2013: 39-42).

<sup>127</sup> Η. 9.1.4, 10.4.5, 10.7.6, 10.7.7, 10.9.7, 10.11.3, 10.12.3, 10.33.1. Η ίδια λέξη χρησιμοποιήθηκε και από τους Βουκόλους στον Τάτιο για τα δικά τους τελετουργικά δρώμενα (Α.Τ. 3.22.3).

να κάθονται σε ειδικά υπερυψωμένη σκηνή. Για την κατασκευή της είχαν χρησιμοποιηθεί τέσσερα καλάμια που είχαν στηθεί στις τέσσερις γωνίες ενός τετραπλεύρου, ώστε να την στηρίζουν. Για την οροφή είχαν χρησιμοποιήσει κλαδιά φοινικιάς (H. 10.6.2). Υπήρχε, όμως, και μία άλλη σκηνή πάνω στην οποία είχαν τοποθετήσει τα αγάλματα του Ήλιου, της Σελήνης και του Διονύσου, αλλά και εικόνες τριών ηρώων, τους οποίους οι βασιλείς των Αιθίοπων θεωρούν γενάρχες τους, του Μέμωνα, του Περσέα και της Ανδρομέδας (H. 10.6.3).<sup>128</sup> Ακριβώς από κάτω από τους ήρωες, σαν σε ιεραρχική σειρά, κάθεται η σεβάσμια ομάδα των Γυμνοσοφιστών. Οι ιερείς και ο καθαυτό τελετουργικός χώρος περιβάλλονται από παρατεταγμένους οπλίτες, ώστε τα δρώμενα να μην παρεμποδίζονται από τους θεατές (H. 10.6.4). Σε αυτούς δεν περιλαμβάνονται γυναίκες, καθώς οι Αιθίοπες θεωρούν ότι υπάρχει κίνδυνος να μολύνουν άθελά τους τις τελετές (H. 10.4.5). Μόνο η Περσίννα, ως ιέρεια της Σελήνης, μπορεί να παρευρίσκεται.

Όσον αφορά στις ευχαριστήριες θυσίες προς τους θεούς, η Περσίννα μία μέρα πριν την άφιξη του Υδάσπι και την τέλεση των επίσημων εορτών, προσέφερε εκατόμβη έξω από τη Μερή στην ιερή γη των Αιθίοπων. Η εκατόμβη σχηματίστηκε από 100 διαφορετικά είδη ζώων, ενώ ένα μέρος των ζώων που θα θυσιαστούν προορίστηκε για βρώση σε συμπόσιο (H. 10.4.1). Η επίσημη εορτή προβλέπει τον σχηματισμό τριών βωμών. Ο πρώτοι δύο βωμοί είναι για τον Ήλιο και τη Σελήνη και βρίσκονται κοντά μεταξύ τους, ενώ λίγο πιο πέρα βρίσκεται ο βωμός του Διονύσου. Σε κάθε θεό προσφέρονται διαφορετικά είδη ζώων, ανάλογα με τα χαρακτηριστικά του θεού. Στον Ήλιο προσφέρονται τέσσερα λευκά άλογα. Ο αφηγητής αιτιολογεί την επιλογή αυτή των Αιθίοπων με τη λογική ότι ο Ήλιος είναι ο γρηγορότερος των θεών και γι αυτό οι Αιθίοπες του προσφέρουν το πιο γρήγορο ζώο (H. 10.6.5).<sup>129</sup> Στον Διόνυσο θυσιάζουν ποικίλα είδη ζώων “*διὰ τὸ πάνδημον τοῦ θεοῦ*”, ενώ στη Σελήνη προσφέρουν ένα ζευγάρι βόδια, επειδή είναι το πλησιέστερο στη γη ουράνιο σώμα. Έτσι οι Αιθίοπες αφιερώνουν στη θεά αυτή το ζώο που σχετίζεται περισσότερο με τη γη και την καλλιέργειά της (H. 10.6.5).

### *Ποιος “βλέπει” την τελετή αυτή*

Η οπτική γωνία από την οποία μας δίνεται η αφήγηση των γεγονότων και η περιγραφή της τελετής μας είχε απασχολήσει και στην περίπτωση της θυσίας της Λευκίπτης στον Τάτιο. Η

<sup>128</sup> Ήδη από τον Ησίοδο, ο Μέμων αναφέρεται ως γιος του βασιλιά των Αιθίοπων Τιθωνού (*Θεογονία*, 984), ενώ ο Πίνδαρος τον ονομάζει *στράταρχον Αιθίοπων* (*Πυθιονικοί*, 6.31, *Ισθμιονικοί*, 5.40). Η Ανδρομέδα ήταν κόρη του βασιλιά των Αιθίοπων Κηφέα. Ο Περσέας την έσωσε από το κήτος και την παντρεύτηκε (*Ευριπίδης, Αρχέλαος*, Fr. 2.9-12 (Austin), *Ψευδο-Απολλόδωρος*, 2.43).

<sup>129</sup> Βλ. σχόλιο Γιατρομανωλάκη, 2003: 396, σημ. 3.

τελετή, όμως, των Αιθίοπων, στο πλαίσιο της οποίας τελούνται οι ανθρωποθυσίες καταλαμβάνει στο έργο ένα ολόκληρο βιβλίο (το 10ο), μέσα στο οποίο παρεμβάλλονται πρόσωπα και γεγονότα, τα οποία συνεχώς αναστέλλουν την έναρξη της θυσίας έως την οριστική παύση αυτού του είδους των θυσιών στο τέλος του βιβλίου.

Η θυσία των δύο νέων δεν πραγματοποιείται εν τέλει ποτέ γι' αυτό και δεν έχουμε περιγραφή τελετουργικού που να εκτελείται ενώπιον των ενδοκειμενικών και εξωκειμενικών θεατών (αναγνωστών). Η αφήγηση, λοιπόν, και η οπτική γωνία από την οποία μας δίνεται η όλη τελετή είναι αυτή του ετεροδιηγητικού αφηγητή,<sup>130</sup> του Ηλιοδώρου, αλλά πολλές πληροφορίες για το τι προβλέπει το τελετουργικό της ανθρωποθυσίας δίνονται από τα ίδια τα πρόσωπα και κυρίως από τον Υδάσπι (Η. 9.25.2, 9.25.4, 10.2.2, 10.7.6, 10.21.2, 10.31.2, 10.32.3). Η αναφορά στον νόμον των Αιθίοπων γίνεται τέσσερις φορές από τον Υδάσπι, δύο από την Χαρίκλεια<sup>131</sup> και μία από τον Σισιμίθρη, ενώ μόλις μία φορά χρησιμοποιείται από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή. Αν συμπεριλάβουμε τη Χαρίκλεια στους Αιθίοπες ως κόρη του βασιλιά των Αιθίοπων, τότε παρατηρούμε ότι όλες οι αναφορές στον νόμον (πλην εκείνης του Ηλιοδώρου) γίνονται από Αιθίοπες, και μάλιστα οι περισσότερες από εκείνον, δια του οποίου εκπορεύεται και εφαρμόζεται ο νόμος: του βασιλιά Υδάσπι.

Αυτή η διαφορά στο χαρακτηρισμό της τελετής από τα πρόσωπα τονίζει ότι η ανθρωποθυσία είναι νόμος τελικά μόνο στον κόσμο των Αιθίοπων και όχι έξω από αυτόν. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι αυτές οι διαφορές τονίζουν και την απόσταση των μη Αιθίοπων από αυτές τις τελετές.

### *Η τελετή της ανθρωποθυσίας*

Αμέσως, όμως, μόλις ετοιμάστηκαν οι βωμοί, το πλήθος άρχισε να ζητάει τη θυσία των αιχμαλώτων του πολέμου: «Να τελεστεί το πατροπαράδοτο έθιμο», [...] Να τελεστεί η καθιερωμένη θυσία υπέρ του έθνους και να οδηγηθούν στους βωμούς των θεών οι πρώτοι αιχμάλωτοι του πολέμου».<sup>132</sup> Η ανθρωποθυσία, λοιπόν, παρουσιάζεται, όπως αναφέραμε, ως πατροπαράδοτο έθιμο που τελείται υπέρ του αιθιοπικού λαού. Ο αφηγητής εξηγεί ότι η ανθρωποθυσία τελείται σε περίπτωση νίκης κατά αλλοφύλων (Η. 10.7.2). Στο κείμενο η θυσία ανθρώπων λαμβάνει και μία άλλη ιδιαίτερη ονομασία. Εκτός από τους πιο γενικούς τελετουργικούς όρους *θυσία* (Η. 10.7.1, 10.9.1, 10.9.5, 10.9.7, 10.12.3, 10.32.3) και *ιερουργία* (Η. 9.1.4,

<sup>130</sup> Η πανοραμική οπτική του “παντογνώστη” αφηγητή αξιοποιείται για την περιγραφή του χώρου και τη “σκηνοθεσία” της τελετής (Η. 10.6.2-10.6.5).

<sup>131</sup> Η Χαρίκλεια χαρακτηρίζει την τελετή νόμον, αφού πρώτα είχε χαρακτηριστεί νόμος από τον Υδάσπι.

<sup>132</sup> 10.7.1: «Τὰ πάτρια τελείσθω» τῶν περιεστώτων ἐκβοώντων, «ἢ νενομισμένη θυσία λοιπὸν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους τελείσθω, αἱ ἀπαρχαὶ τοῦ πολέμου τοῖς θεοῖς προσαγέσθωσαν».

10.9.1, 10.16.8, 10.18.1, 10.19.2, 10.20.1, 10.28.1, 10.32.4, 10.33.3), η τελετή αυτή καλείται *άνθρωποκτονία* (Η. 10.7.2).<sup>133</sup> Αισθητή είναι, επίσης, και η χρήση πολλών τελετουργικών ρημάτων και φράσεων που αφορούν στην πράξη της ανθρωποθυσίας: *προθύομαι*, *έναγίζομαι* (Η. 9.24.5), *καθοσιόω* (Η. 9.24.5), *έπιτελέω* (Η. 10.7.2, 10.19.1-2), *ίερουργέω* (Η. 10.7.6), *σφαγιάζω*, *-ομαι* (Η. 10.18.3, 10.19.1-2), *αύτουργέω τὸ θῦμα* (Η. 10.20.2), *καταθύω* (Η. 10.22.2-3).

Πριν παρατηρήσουμε τι προβλέπει το έθιμο της ανθρωποθυσίας στην κοινωνία των Αιθίοπων, υπενθυμίζουμε ότι στην περίπτωση αυτής της τελετής δεν έχουμε δρώμενα. Η τελετή αναστέλλεται συνεχώς και στο τέλος καταργείται. Γι' αυτό, οι πληροφορίες για το τελετουργικό εξάγονται κατά το πλείστον από τους διαλόγους των προσώπων.

Το θέμα της θυσίας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας τίθεται ευθύς εξαρχής από το 9ο βιβλίο, όταν οι δύο νέοι παρουσιάζονται ως αιχμάλωτοι μπροστά στον Υδάσπι, πριν ακόμα ξεκινήσει η μάχη με τον Οροονδάτη. Μόλις ο Υδάσπις βλέπει τους δύο νέους αναφωνεί: «Υπέροχα! Οι θεοί μάς παραδίδουν δεμένους τους αντιπάλους, ως πρώτα λάφυρα. Κι αυτοί, ως πρώτοι αιχμάλωτοι στο ξεκίνημα του πολέμου ας σωθούν για τις επινίκιες θυσίες, όπως ορίζει ο πατροπαράδοτος νόμος των Αιθίοπων, για να αξιοποιηθούν στην τελετή προς τους εγχώριους θεούς μας» (Η. 9.1.4).<sup>134</sup> Το έθιμο, λοιπόν, των Αιθίοπων επιβάλλει να φυλαχθούν ως ιερά σφάγια και να θυσιαστούν στις θυσίες που θα ακολουθήσουν μετά τη νίκη του αιθιοπικού στρατού, ως πρώτοι αιχμάλωτοι του πολέμου.

Επίσης, οι Αιθίοπες θεωρούν ότι η σωματική ευρωστία και ομορφιά των σφαγίων αποτελεί από μόνη της καλό οiwνό για την αποδοχή της θυσίας από τους θεούς, για την επιτυχία δηλαδή της θυσίας (Η. 9.25.2).<sup>135</sup> Τα σφάγια πριν από τη θυσία δέχονται ιδιαίτερη περιποίηση που προσιδιάζει ακριβώς στην ιδιότητά τους ως σφαγίων (Η. 9.25.4).<sup>136</sup> Στο πλαίσιο του εθίμου πρέπει να επιλεγούν 10 παρθένα αγόρια και 10 παρθένα κορίτσια, οι οποίοι να βρίσκονται στη μεγαλύτερη βιολογική ακμή τους (Η. 9.26.1).<sup>137</sup> Από αυτούς τους δέκα πρέπει

<sup>133</sup> Ίσως έχει σημασία το γεγονός ότι, πλην του Ηλιοδώρου, η λέξη απαντά μόνο σε χριστιανούς συγγραφείς, προγενέστερους και σύγχρονους του συγγραφέα, με ή χωρίς την έννοια της τελετουργικής ανθρωποθυσίας. Κλήμης Αλεξανδρέυς, *Προτρεπτικός*, 3.42 (χωρίς τελετουργική χρήση), Πορφύριος (233-305): *Περί άποχής έμφύχων* 2.55 (διασώζει απόσπασμα του Μανέθωνος και έχει τελετουργική χρήση), Ευσέβιος Καισαρείας, *Ευαγγελική προπαρασκευή*, 4.16.4, 4.16.12 (διασώζει το απόσπασμα από τον Κλήμη), 4.16.25 (διασώζει το απόσπασμα από τον Μανέθωνα), 4.17.4, 4.17.6, 4.21.1, *Είς Κωνσταντίνον έπαινοι*, 13.7 (τελετουργική χρήση), Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Περί θεολογίας* (28), 15, Ωριγένης (3ος-4ος αι.), *Τών εις τὸ κατά Ιωάννην εύαγγέλιον έξηγητικῶν*, 20.25.225, 20.26.234, (χωρίς τελετουργική χρήση).

<sup>134</sup> *Καί «Εὗ γε» άνεβόησε, «δεσμίους ήμίν οί θεοί τούς πολεμίους έκ τών πρωτολείων παραδίδασιν· και οὔτοι μέν» έφη «πρώτοι ληφθέντες εις άπαρχήν τοῦ πολέμου σωζέσθωσαν κατά τās έπινικίους θυσίας, ώς ό πάτριος Αίθιοπών βούλεται νόμος, θεοίς τοίς έγχωρίοις εις ίερουργίαν φυλαχθησόμενοι.»*

<sup>135</sup> «Εὗ γε ή Έλλάς» [...] «τά τε άλλα καλοῦς κάγαθοῦς φέρουσα και γνήσια ήμίν και εύσύμβολα εις τās έπινικίους θυσίας τὰ ίερεΐα παρασχοῦσα.»

<sup>136</sup> *Οὔτοι μέν οὔν άγέσθωσαν σὺν έπιμελεία και άφθονία τῇ συνήθει την θυσίαν κοσμήσοντες.*

<sup>137</sup> *Δέκα δέ νέους κόρας τε ίσαριθμούς τῶν έν άκμῇ και ὄρα διαπρεπόντων έπιλεζόμενος.*

να επιλεγεί ένας άνδρας, για να θυσιαστεί στον Ήλιο και μια γυναίκα στη Σελήνη (Η. 10.7.6).<sup>138</sup> Εφόσον τα θύματα πρέπει να είναι παρθένα, ακολουθεί η διαδικασία της εσχάρας για την εξακρίβωση της παρθενίας των θυμάτων (Η. 10.7.7-10.9.4). Πριν από την θυσία, απαγορεύεται να χυθεί άλλο ανθρώπινο αίμα (Η. 10.31.2).<sup>139</sup> Το θυσιαστήριο θύμα στεφανώνεται· ο Υδάσπις καλεί τον Θεαγένη κοντά του, για να τον στεφανώσει πριν από την θυσία (Η. 10.32.3).<sup>140</sup> Την τελετουργική πράξη της θυσίας των ιερών σφαγίων μόνο οι έγγαμοι ιερείς και ιέρειες του Ήλιου και της Σελήνης μπορούν να την πραγματοποιήσουν και όχι παρθένοι ή παρθένες (Η. 10.21.2).<sup>141</sup> Όσον αφορά την καθαυτό θυσιαστήρια πράξη, φαίνεται ότι το θύμα σφαγιάζεται και έπειτα ρίχνεται στην πυρά ολόκληρο (Η. 10.17.1).<sup>142</sup>

Το πιθανότερο είναι ότι η ύπαρξη της τελετής και το τελετουργικό αποτελούν επίνοια του ίδιου του συγγραφέα και δεν ανταποκρίνονται σε πραγματικό τελετουργικό.<sup>143</sup>

#### *Κριτική απέναντι στις ανθρωποθυσίες*

Αυτά προβλέπει η τέλεση της ανθρωποθυσίας στην κοινωνία των Αιθίοπων. Όπως, όμως, και στην περίπτωση του Τατίου, έτσι και στο κείμενο του Ηλιοδώρου είναι εγγεγραμμένη η στάση και ο προβληματισμός των ηρώων επί αυτών των τελετών. Μετά το επιτυχές πέραςμα της Χαρίκλειας από τη διαδικασία της εσχάρας για τη διακρίβωση της παρθενίας της, ο γυμνοσοφιστής Σισιμίθρης εκφράζει τον αποτροπιασμό του για την τελετή που διαδραματίζεται ενώπιον των Αιθίοπων:

*Και αποστρέψας τὸν λόγον πρὸς τοὺς Γυμνοσοφιστάς, «Ἄλλ' ὃ σοφώτατοι» ἔφη «πάντων ἠὺτρεπισμένων τί οὐχὶ κατάρχετε τῶν ἱερῶν;» Καὶ ὁ Σισιμίθρης «Εὐφήμησον» ἀπεκρίνατο, ἔλληνίζων ὥστε μὴ τὸ πλῆθος ἐπαῖειν, «ἱκανῶς γὰρ καὶ μέχρι τούτων ὄψιν τε καὶ ἀκοὴν ἐχράνθημεν. Ἄλλ' ἡμεῖς μὲν εἰς τὸν νεὼν μεταστησόμεθα, θυσίαν οὕτως ἔκθεσμον τὴν δι' ἀνθρώπων οὔτε αὐτοὶ δοκιμάζοντες οὔτε προσίσθαι τὸ θεῖον νομίζοντες (ὡς εἶθε γε ἦν καὶ τὰς διὰ τῶν ἄλλων ζώων θυσίας κεκω-*

<sup>138</sup> ἄλλ' οἶσθα ὡς ἄρρενα μὲν τῷ Ἡλίῳ θήλειαν δὲ τῇ Σεληναίᾳ προσάγειν τε καὶ ἱερουργεῖν ὁ νόμος βούλεται.

<sup>139</sup> «αἷμα γὰρ ἐκχεόμενον ὀφθῆναι πρὸ τοῦ καιροῦ τῆς θυσίας οὐ θεμιτόν».

<sup>140</sup> «Ὡ τῆς ἀνάγκης» ἔλεγεν· «οἷον ἄνδρα καταθῆναι ὑπὸ τοῦ νόμου πρόκειται.» Καὶ ἄμα προσκαλεσάμενος «Ἔ νεανία» πρὸς αὐτὸν ἔφη, «στεφανωθῆναι μὲν σε καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις, ὡς ἔθος, ἀπόκειται.

<sup>141</sup> μόνους γὰρ τοῖς ἱερωμένοις τῷ τε Ἡλίῳ καὶ τῇ Σεληναίᾳ πρὸς τῶν πατρίων ἀποκεκλήρωται ἦδε ἡ πρᾶξις, καὶ τούτοις οὐ τοῖς τυχοῦσιν ἀλλὰ τοῦ μὲν γυναικὶ τῆς δὲ ἀνδρὶ συνοικούσης· ὥστε ἡ κατὰ σε παρθεσία κωλύει τὴν οὐκ οἶδ' ὅπως γινομένην αἴτησιν.

<sup>142</sup> Καὶ ταῦτα εἰπὼν ὁ μὲν ἐπέβαλλε τῇ Χαρίκλειᾳ τὰς χεῖρας, ἄγειν μὲν ἐπὶ τοὺς βομοῦς καὶ τὴν ἐπ' αὐτῶν πυρκαϊάν.

<sup>143</sup> Στην ίδια άποψη καταλήγει και η Lefteratou (2014: 18), η οποία θεωρεῖ ότι η ανθρωποθυσία στον Ηλιοδώρο είναι μοτίβο που στηρίζεται σε άλλα λογοτεχνικά κείμενα και όχι σε ιστορικά/αρχαιολογικά δεδομένα, γι' αυτό και δεν μπορεί να ιδωθεί από τελετουργικής άποψης. Το κυριότερο λογοτεχνικό πρότυπο που διαχειρίστηκε ο Ηλιοδώρος, κατά την ερευνήτρια, είναι αυτό των *Ιφιγενειῶν* του Ευριπίδη.

λῦσθαι) μόναις ταῖς δι' εὐχῶν καὶ ἀρωμάτων καθ' ἡμέτερον νόον ἀρκουμένους. Σὺ δὲ ἐπιμένων (ἐπάναγκες γὰρ βασιλεῖ καὶ ἄκριτον ἔστιν ὅτε πλήθους ὀρμὴν θεραπεύειν) ἐπιτέλει τὴν οὐκ εὐαγῆ μὲν ταύτην θυσίαν διὰ δὲ τὸ προκατειληφὸς τοῦ Αἰθιοπικοῦ νόμου πάτριον ἀπαραίτητον, καθαρσίων εἰσαῦθις δεησόμενος, ἴσως δὲ καὶ οὐ δεησόμενος· οὐ γὰρ μοι δοκεῖ πρὸς τέλος ἤξειν ἢδε ἢ θυσία τοῖς τε ἄλλοις ἐκ τοῦ θείου συμβόλοις τεκμαιρομένῳ καὶ τῷ περιλάμποντι φωτὶ τοὺς ξένους, ὑπερμαχεῖν τινα τῶν κρειπτόνων διασημαίνοντι.» (10.9.6-7)

Κι ἀπήθυνε το λόγο προς τους Γυμνοσοφιστές λέγοντας: “Σοφότατοι ἄνδρες, εφόσον ὅλα εἶναι ἔτοιμα, γιατί δεν αρχίζετε την τελετή;”. Κι ο Σισιμίθρης του ἀπάντησε: “Μην εἶσαι βλάσφημος!” – του μίλησε στα ελληνικά, για να μην καταλαβαίνει το πλήθος – “αρκετά μαγαρίσαμε μέχρι τώρα τα μάτια και τα αυτιά μας. Εμεῖς αποχωρούμε για το ναό, γιατί πιστεύουμε ὅτι τέτοιες θυσίες ἀνθρώπων εἶναι ἀνομες κι οὔτε εμεῖς οἱ ἴδιοι τις ἐπιδοκιμάζουμε οὔτε ἀπὸ τους θεοὺς εἶναι ἀποδεκτές (μακάρι βέβαια να εἶχαν ἀπαγορευτεῖ και οἱ θυσίες των υπόλοιπων ζωντανῶν οργανισμῶν). Στη συνειδήσή μας και μόνο οἱ προσευχές και τα θυμιάματα ἀρκούν. Εσὺ αν ἐπιμένεις (διότι κι ἕνας βασιλιάς ἐνίοτε ἀναγκάζεται να ικανοποιεῖ την ἀκριτη ὀρμή του λαοῦ) τέλεσε αὐτή την ἀνίερη μεν θυσία, ἀλλά ἀναπόφευκτη λόγω του πατροπαράδοτου αἰθιοπικοῦ νόμου. Ἀμέσως μετὰ, ὅμως, θα χρειαστεῖς καθαρμό. Ἴσως, πάλι, και να μη χρειαστεῖς. Γιατί δε μου φαίνεται πῶς θα ολοκληρωθεῖ αὐτή η θυσία. Το συμπεραίνω αὐτό και ἀπὸ τα υπόλοιπα θεϊκά σημάδια και ἀπὸ το φως που περιλούζει τους δύο ξένους, και το ὁποῖο μαρτυρεῖ πῶς κάποιος ἰσχυρὸς θεὸς τους προστατεύει”.

Παρ' ὅ,τι η εν λόγω θυσία πολλακις ἔχει ἀναφερθεῖ ὡς νόμος στην κοινωνία των Αἰθιοπῶν, ἀπὸ το Σισιμίθρη λαμβάνει τον ἀκριβῶς ἀντίθετο χαρακτηρισμό: ἔκθεσμος. Πῶς μπορεί να εἶναι νόμος για τους Αἰθιοπες, ἀλλά και ἔκθεσμος ταυτόχρονα; Εἶναι πιθανόν ο Σισιμίθρης να προϋποθέτει ἕναν κοινὸ ἀξιακὸ κώδικα για ὅλες τις κοινωνίες των ἀνθρώπων και η ἀνθρωποθυσία να υπερβαίνει το ἀνθρώπινο μέτρο και να τίθεται ἔξω ἀπὸ αὐτὸ το κοινὸ θεσμικὸ πλαίσιο. Εἶναι μία τελετή που εἰσπράττει την ἀποδοκιμασία των Γυμνοσοφιστῶν (οὔτε αὐτοὶ δοκιμάζοντες). Κατὰ το Σισιμίθρη, ὅμως, δεν εἶναι ἀποδεκτὴ οὔτε σε θεϊκὸ ἐπίπεδο (οὔτε προσίεσθαι τὸ θεῖον). Το ρήμα προσίεμαι σημαίνει κυριολεκτικὰ “ἀφήνω κάποιον να πλησιάσει κοντά μου”. Η θυσία εἶναι ἀνίερη (οὐκ εὐαγῆ), μιαρή, ἐπιφέρει δηλαδή ἄγος (μίασμα, μόλυνση) σε ἐκείνον που την τελεί. Γι' αὐτὸ ο Ὑδάσπις μετὰ την τέλεση της ἀνθρωποθυσίας θα χρειαστεῖ καθαρή (καθαρσίων δεησόμενος). Ο ἴδιος μάλιστα ο Σισιμίθρης θεωρεῖ

ότι μολύνθηκαν (*έχράνθημεν*) τα μάτια και τα αυτιά των παρευρισκόμενων με όσα είχαν διαδραματιστεί έως εκείνο το σημείο.

Στην ελληνική αρχαιότητα καθαρμοί τελούνταν μετά από φόνο. Ο διαπράξας το φόνο θεωρούνταν μiasmένος και έπρεπε να καθαρθεί. Η αναγκαιότητα του καθαρμού αποδεικνύεται από το γεγονός ότι είχε πάρει τη μορφή νόμου σε πολλές περιοχές της Ελλάδας.<sup>144</sup> Είναι πιθανό, λοιπόν, η θανάτωση του Θεαγένη και της Χαρίκλειας από τον Υδάσπι να μην αποτελεί στα μάτια του Σισιμίθρη τελετουργική θυσία, αλλά διάπραξη φόνου. Σε αυτή την περίπτωση η *άνθρωποκτονία*, εκτός από την τελετουργική σημασία της, αποκτά μία νομική, και ίσως ηθική χροιά, με τη σημασία, επί παραδείγματι, που εμφανίζεται η ανθρωποκτονία στο σύγχρονο ελληνικό νομικό πλαίσιο.<sup>145</sup> Μία τέτοια χρήση μέσα στο κείμενο δεν θα πρέπει να ξενίζει, καθώς η *άνθρωποκτονία* στο κείμενο δεν χρησιμοποιείται από κάποιον Αιθίοπα που θα πίστευε στην θρησκευτική αξία της, αλλά από το συγγραφέα, ή καλύτερα τον εξωδιηγητικό αφηγητή που περιγράφει τα γεγονότα από εξωτερική σκοπιά.

Τέλος, ενώ ο ίδιος ο Σισιμίθρης αναφέρει την ισχυρή παρουσία του πατροπαράδοτου νόμου στη συγκεκριμένη κοινωνία, αποδίδει την επιθυμία των Αιθίοπων να τελεστεί αυτό το έθιμο ως μία ψυχολόγητη παρόρμηση (*άκριτον όρμην*) του πλήθους, που κοιτάζει τα δρόμωνα μάλλον ως θεάματα, χωρίς να αντιλαμβάνεται τις ηθικές και θρησκευτικές προεκτάσεις τέτοιων ενεργειών.

Η ισχυρότερη, όμως, απόδειξη της προβληματικότητας αυτής της τελετής έρχεται κατά το κλείσιμο της ιστορίας. Από τις ηθικές και θρησκευτικές αντιρρήσεις του Σισιμίθρη στην αρχή του 10ου βιβλίου, οδηγούμαστε στην οριστική παύση αυτών των τελετών από τον ίδιο στο τέλος του βιβλίου (10.39.3):

*Άλλ' αίσθανόμεθα τοῦ θείου θαυματουργήματος καὶ συνεργοὶ γινόμεθα τοῦ ἐκείνων βουλήματος καὶ ἐχόμεθα τῶν εὐαγεστέρων ἱερέων, τὴν δι' ἀνθρώπων θυσίαν καὶ εἰς τὸν ἐξῆς αἰῶνα περιγράψαντες.*

<sup>144</sup> McDowell 1986: 110, Burkert 1993: 177, 188 σημ. 57.

<sup>145</sup> Επισημαίνεται ότι ο αντίστοιχος λατινικός όρος *homicidium*, ο οποίος είναι μετακλασικός, έχει νομική χροιά, όπως φαίνεται ήδη στον Κοϊντιλιανό: *Institutio Oratoria*, 3.10.1: *si quis sacrilegii et homicidii simul accusetur* (στην περίπτωση που κάποιος κατηγορείται ταυτόχρονα για ιεροσυλία και ανθρωποκτονία). Στην αρχαιοελληνική γραμματεία απαντά ο όρος *άνθρωποκτόνος* στην *Ιφιγένεια έν Ταύροις*, 389. Έτσι χαρακτηρίζει η Ιφιγένεια τους κατοίκους της Ταυρίδας, χωρίς να διαφαίνεται κάποια νομική χροιά. Οφείλω τις επισημάνσεις στον κ. Παναγιωτάκη.

Αλλά ας αντιληφθούμε το θαύμα που πραγματοποιήθηκε από τους θεούς και ας γίνουμε συμμετοχοί της βούλησής τους και ας ενστερνιστούμε οσιότερες τελετές, καταργώντας μια για πάντα τις ανθρωποθυσίες.

Είδαμε ότι ο Σισιμίθρης είχε χαρακτηρίσει την ανθρωποθυσία *ούκ εύαγγη*. Τώρα ο ίδιος δηλώνει ότι στο εξής οι Αιθίοπες θα πραγματοποιούν *εύαγέστερες* τελετές. Το πρόβλημα δηλαδή κατά το Γυμνοσοφιστή έγκειται στην ίδια τη φύση αυτών των τελετών που περιλαμβάνει θυσία ανθρώπων.

Αυτή η εφαρμογή της θρησκευτικής και τελετουργικής “ορθότητας” (οσιότητας ή ιερότητας με τα λόγια του κειμένου) συνδέεται με την επανερμηνεία της θείας βούλησης. Ο ίδιος λαός, ο οποίος μέχρι τότε έκρινε ότι το θείο ευχαριστείται μέσα από τη θυσία ανθρώπων, επανερμηνεύει τώρα τη θεία βούληση, δια μέσου των θρησκευτικών αντιπροσώπων του, και αποφασίζει ότι αυτές οι τελετές δεν είναι αρκετά *εύαγγεις* και πρέπει να καταργηθούν, στηριζόμενος στα σημάδια που θεωρεί ότι το θείο εξέπεμψε.

Στο κείμενο βέβαια το πέρασμα από τον αποτροπιασμό του Σισιμίθρη έως την οριστική κατάργηση της ανθρωποθυσίας δεν ήταν άμεσο. Και προϋποθέτει την επανερμηνεία της βούλησης των θεών. Η ερμηνεία της βούλησης των θεών παρουσιάζεται από τέσσερις διαφορετικές οπτικές γωνίες των Αιθίοπων χαρακτήρων (των Γυμνοσοφιστών, του αιθιοπικού λαού, του Υδάσπι και της Περσίννας), οι οποίες, αν και στο τέλος συγκλίνουν, παρουσιάζουν αρχικά αρκετές αποκλίσεις. Όσον αφορά τους Γυμνοσοφιστές, από την κριτική που ασκεί ο Σισιμίθρης για τις ανθρωποθυσίες γεννάται το ερώτημα γιατί δέχτηκαν αυτοί οι ιερείς να παρευρεθούν σε μία τέτοια τελετή. Παρότι αποτελεί προσωπικό αίτημα και του Υδάσπι και της Περσίννας, οι Γυμνοσοφιστές δέχονται να παρευρεθούν μόνον αφότου έχουν πάρει την άδεια από τους θεούς. Γνωρίζουν εξ αρχής ότι βούληση των θεών αποτελεί η παρουσία τους στις ανθρωποθυσίες, επειδή θα προκληθεί αναστάτωση την ώρα της τελετής, η οποία θα έχει ευτυχή κατάληξη (Η. 10.4.2).

Αμέσως μετά τη δοκιμασία αγνότητας του Θεαγένη και της Χαρίκλειας στην εσχάρα, ο Σισιμίθρης ερμηνεύει γρήγορα τη βούληση των θεών και αντιλαμβάνεται από θεϊκά σημάδια και από το φως που περιχύνει τους δύο νέους ότι βούληση των θεών αποτελεί η σωτηρία τους (Η. 10.9.7). Στο τέλος ο Σισιμίθρης δηλώνει ρητά ότι η θυσία που ετοίμαζε ο Υδάσπις δεν ήταν ευπρόσδεκτη στους θεούς, ενώ θέλημα των θεών αποτελεί η οριστική κατάργηση των ανθρωποθυσιών (Η. 10.39.3).

Ο αιθιοπικός λαός αρχικά επιθυμεί διακαώς την τέλεση του πατροπαράδοτου εθίμου της ανθρωποθυσίας (Η. 10.7.1). Όταν, όμως, θεάται το κάλλος και την αγνότητα της Χαρί-

κλειας στην διαδικασία της εσχάρας, λυπάται για το γεγονός ότι η ηρώιδα πρέπει να θανατωθεί, δεν είναι όμως σε θέση ακόμα να αναγνωρίσει τη βούληση των θεών να μη θυσιαστεί και φοβάται την οργή της Σελήνης σε περίπτωση μη τέλεσης του εθίμου (H. 10.8.5). Μετά την παρέμβαση του Σισιμίθρη και την ανάδειξη της Χαρίκλειας ως κόρης του βασιλιά, αναγνωρίζει σαφώς ότι βούληση των θεών αποτελεί η σωτηρία της κόρης και η μη θυσία της (H. 10.17.1-2).

Η Περσίννα σε κανένα σημείο του έργου δε συζητά τη βούληση των θεών. Το μόνο που την ενδιαφέρει είναι η πάση θυσία εξαίρεση του παιδιού της από την τελετή (H. 10.7.5, 10.8.1, 10.9.5).

Τέλος, ο Υδάσπης είναι ο μόνος, ο οποίος καθυστερεί να αναγνωρίσει τη βούληση των θεών να μην θυσιαστούν ο Θεαγένης και η Χαρίκλεια. Και στις δύο παραινέσεις της Περσίννας απαντά αρνητικά (H. 10.7.6, 10.9.5), και μάλιστα, ενώ το σωματικό και ηθικό κάλλος της Χαρίκλειας οδηγούν τους παρευρισκόμενους και την Περσίννα στην επιθυμία να εξαιρεθεί από την τελετή, εκείνος υποθέτει ότι ακριβώς αυτή η σωματική και ηθική διάπλαση την καθιστά αρεστή επιλογή των θεών για θυσία (H. 10.9.5). Ακόμα και μετά την ανάδειξη της Χαρίκλειας ως κόρης του επιθυμεί την τήρηση του εθίμου, κι ενώ ο Σισιμίθρης του έχει σαφώς δηλώσει ότι οι δύο νέοι προστατεύονται από τους θεούς και δεν θα θυσιαστούν, εκείνος δυσκολεύεται να ερμηνεύσει τη βούλησή τους: «Αν οι θεοί έτσι αγαπούν, να μου την χαρίζουν και ταυτόχρονα να μου την παίρνουν [...], αυτό δεν μπορώ να το πω» (H. 10.16.6).

Μετά την αποδοχή να μη θυσιαστεί η Χαρίκλεια, ο Υδάσπης αναζητά άλλη κοπέλα στη θέση της, ενώ δε συζητά σε καμία περίπτωση τη μη εφαρμογή του εθίμου για το Θεαγένη. Όταν πια ο τελευταίος έχει αναδειχτεί και μνηστήρας της Χαρίκλειας (μετά και την εμφάνιση του Χαρικλή), τότε βρίσκεται σε απορία και ζητάει τη γνώμη του Σισιμίθρη (H. 10.39.1). Τέλος, αναγνωρίζει κι εκείνος τη θεία βούληση (*θεῶν νεύματι*) και δηλώνει ότι θα ήταν αθέμιτο να αντιταχθεί σε αυτήν (*τὸ ἀντιβαίνειν ἀθέμιτον*) (H. 10.40.1). Επομένως, μόνο στο τέλος του έργου συγκλίνουν όλες οι οπτικές για τη βούληση των θεών και σε σχέση με τη θυσία του Θεαγένη και της Χαρίκλειας και σε σχέση με τις ανθρωποθυσίες εν γένει.

Οφείλουμε, όμως, να τονίσουμε ότι η ερμηνεία των οίωνων (η ανάδειξη της Χαρίκλειας ως κόρης του βασιλικού ζεύγους, το αφηνιάσμα των ζώων, η εμφάνιση του Χαρικλή από τους Δελφούς και η ανάδειξη του Θεαγένη ως αρραβωνιαστικού της Χαρίκλειας) ως βούληση του θείου για οριστική παύση των ανθρωποθυσιών δεν ήταν μία αυτονόητη συνέπεια, αλλά μία επιλογή στην οποία οδηγείται το κείμενο. Τα σημάδια αυτά θα μπορούσαν

κάλλιστα να ερμηνευθούν ως θεϊκή βούληση της μη θυσίας της Χαρίκλειας και του Θεαγένη,<sup>146</sup> όχι ως βούληση να παύσουν συλλήβδην οι τελετές. Είναι, επομένως, επιλογή του κειμένου (δηλαδή του δημιουργού) να οδηγηθούν οι Αιθίοπες στην παύση των ανθρωποθυσιών.

### *Η αποτελεσματικότητα*

Όπως αναφέρεται στο εισαγωγικό κεφάλαιο για τον ορισμό της τελετουργίας, μία τελετή έχει το χαρακτηριστικό ότι τελείται πάντα με μία συγκεκριμένη στόχευση, μία επιδίωξη επενέργειας στον έξω κόσμο. Η επίτευξη της στόχευσης και της αλλαγής ορίζει, επομένως, και την αποτελεσματικότητα της τελετής.

Οι θυσίες που τελούν οι Αιθίοπες καλούνται *εὐχαριστήριες τῶν ἐπινικίων* (Η. 10.2.1). Σκοπός δηλαδή είναι η απόδοση ευχαριστηρίων στους θεούς για τη νίκη που κατόρθωσαν κατά αλλοφύλων. Αυτό προϋποθέτει τη γνώση για τον τρόπο με τον οποίο το θείο ευχαριστείται. Η ευχαρίστηση του θεού έχει βέβαια και τον απώτερο στόχο της επιστροφής αυτής της ευχαρίστησης προς τον άνθρωπο, με τη μορφή της ευμένειας και της εύνοιας. Επιπλέον, η πραγμάτωση της τελετής αυτής είναι (μέχρι ενός σημείου) συμβατή και με το κοινό αίσθημα («τη λαϊκή βούληση») των Αιθίοπων.

Αν, λοιπόν, η ευχαρίστηση του θείου περνάει μέσα από τη θυσία του Θεαγένη και της Χαρίκλειας, τότε η τελετή έχει κριθεί πλήρως αναποτελεσματική, εφόσον όχι μόνο οι δύο νέοι δεν θυσιάστηκαν, αλλά οι ίδιες οι τελετές της ανθρωποθυσίας καταργήθηκαν ες αεί. Όμως, αυτή η λύση αφήνει στο τέλος τους πάντες ικανοποιημένους. Είναι χαρακτηριστική η ομόφωνη δήλωση του αιθιοπικού λαού προς τον Υδάσπι: “*πεπλήρωται ἡμῖν το νόμιμον*” (Η. 10.17.1), για την εκπλήρωση του θρησκευτικού τους χρέους.<sup>147</sup> *Νόμος* τελικά στην κοινωνία των Αιθίοπων είναι οι ενέργειες του λαού που συμφωνούν με τη θεϊκή βούληση. Οι θεοί (με βάση την ερμηνεία του Σισιμίθρη) ικανοποιούνται τελικώς με τη **μη** θυσία των δύο νέων, ενώ αυτό καταλήγει να συμφωνεί και με τη βούληση του λαού, του βασιλικού ζεύγους και φυσικά των δύο νέων. Ο θεός στο τέλος έμεινε ευχαριστημένος, όπερ αποτελούσε βασική στόχευση των Αιθίοπων. Αυτό, όμως, προέκυψε από την επανερμηνεία της βούλησής του. Επομένως, φαίνεται ότι το κείμενο (και ο συγγραφέας του) στρέφεται κατά των ανθρωποθυσιών ως τελετουργικών δρωμένων κατάλληλων για την λατρεία του θείου.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> Άλλωστε ο ίδιος ο Υδάσπις μετά την αναγνώριση της Χαρίκλειας ως κόρης του ψάχνει άλλη κοπέλα να θυσιάσει (Η. 10.18.3).

<sup>147</sup> Οι Αιθίοπες δηλώνουν: *Πλέον παρανομήσομεν ἀνθιστάμενοι τοῖς ἐκείνων βουλήμασι* («περισσότερο θα είμαστε παράνομοι, εάν αντιταχθούμε στη βούληση τους [των θεών]») (Η. 10.17.2).

<sup>148</sup> Ο Bay (2016: 1) υποστηρίζει ότι ο Ηλιόδωρος παρουσιάζει κανονιστικά πρότυπα θρησκευτικής τελετουργίας, ενώ άλλους τύπους τελετουργίας τους παρουσιάζει ως λανθασμένους και αλλόκοτους. Η ανθρωποθυσία, κατά τον Ηλιόδωρο, υποστηρίζει ο ερευνητής, είναι μέσα στα λανθασμένα και τα αλλόκοτα και δέχονται επίκριση.

### *Η λειτουργία της τελετής μέσα στην αφήγηση των Αιθιοπικῶν*

Το επεισόδιο της ανθρωποθυσίας, το οποίο καταλαμβάνει σχεδόν ολόκληρο το 10ο βιβλίο, διαδραματίζει σημαντικό ρόλο για την εξέλιξη του έργου. Η βασικότερη συμβολή του έγκειται στο ότι στο πλαίσιο αυτής της τελετής γίνεται η αναγνώριση της Χαρίκλειας ως κόρης του βασιλικού ζεύγους (Η. 10.10.1-10.17.3). Τα μικρότερα επεισόδια που παρεμβάλλονται στο πλαίσιο της εορτής,<sup>149</sup> συμβάλλουν στην ανάδειξη του Θεαγένη ως άξιου και νόμιμου συζύγου της Χαρίκλειας, οι γάμοι των οποίων επικυρώνονται στο τέλος του βιβλίου. Ο γάμος των δύο νέων στο τέλος του βιβλίου αποτελεί επιβεβαίωση του χρησμού που δόθηκε στους Δελφούς στο δεύτερο βιβλίο (Η. 2.35.5).

Παράλληλα, ενώνονται νήματα της αφήγησης, τα οποία είχαν ξεκινήσει ήδη από τα πρώτα βιβλία του έργου, όπως η καταδίωξη του Θεαγένη ως άρπαγα της Χαρίκλειας από τους κατοίκους της πόλης των Δελφών στο 4ο βιβλίο. Ο στρατός της πόλης έχει φύγει, για να αναζητήσει τη Χαρίκλεια και δεν μαθαίνουμε ξανά τίποτα για εκείνους. Όμως, στο τέλος του 10ου βιβλίου εμφανίζεται στο χώρο της τελετής ο Χαρικλής, τον οποίο για πρώτη φορά βλέπουμε ως αφηγητή του ενδοαφηγηματικού επιπέδου, δηλαδή ως πρόσωπο που συμμετέχει και αφηγείται ταυτόχρονα. Η παρουσία του Χαρικλή στο χώρο, όπου θα διαδραματιζόταν η ανθρωποθυσία, καλύπτει ένα κενό της αφήγησης σχετικά με το τι έκανε ο Χαρικλής από τη φυγή της Χαρίκλειας και μετά, με την ιστορία που αφηγείται ο ίδιος ενώπιον του βασιλιά Υδάσπι (Η. 10.36.2-10.36.5).

Έτσι, λοιπόν, ο χώρος και το πλαίσιο της τελετής της ανθρωποθυσίας περνάει τους ήρωες από τον κίνδυνο του θανάτου, στην αναγνώριση, τη σωτηρία και το γάμο, παρουσία των προσώπων που κίνησαν με τις πράξεις τους την αρχή των περιπετειών της Χαρίκλειας: της βασίλισσας Περσίννας, που γέννησε και άφησε έκθετη τη Χαρίκλεια, το γυμνοσοφιστή Σισιμίθρη που την βρήκε και την ανέθρεψε μέχρι τα επτά της χρόνια, και το Χαρικλή, που την παρέλαβε από το Σισιμίθρη και την ανέθρεψε ως κόρη του. Οι δράσεις των προσώπων και τα ίδια τα πρόσωπα βρίσκονται στο τέλος εκεί που ξεκίνησαν όλα: στη χώρα του Ήλιου.

Ανακεφαλαιωτικά, βλέπουμε ότι η ανθρωποθυσία αποτελούσε πατροπαράδοτο έθιμο στην κοινωνία του μυθιστορηματικού αιθιοπικού λαού, ο οποίος παρουσιάζεται ως θεοσεβούμενος από την αρχή μέχρι το τέλος. Η ανθρωποθυσία, όμως, δέχεται την έντονη κριτική από τον ιερέα των Αιθίοπων, το Γυμνοσοφιστή Σισιμίθρη, ο οποίος την χαρακτηρίζει παράνομη ως τελετουργικό δρώμενο και μη αποδεκτό από τους θεούς. Η ανθρωποθυσία ως τε-

<sup>149</sup> Η. 10.28.1-10.30.6: η σύλληψη του ταύρου από τον Θεαγένη, 10.30.7-10.33.3: η πάλη του Θεαγένη με τον Αιθίοπα γίγαντα.

λειτουργικό δρώμενο στο τέλος καταργείται και αποφασίζεται η στο εξής πραγματοποίηση οσιότερων τελετών για την ευχαρίστηση του θείου. Η λύση αυτή αφήνει τους πάντες ευχαριστημένους, αφού η θεϊκή βούληση έχει επανερμηνευτεί ως μη δεχόμενη τέτοιου είδους θυσίες. Αφηγηματικά, το επεισόδιο συμβάλλει στη *λύση* της πλοκής και στην ένωση όλων των νημάτων της αφήγησης.

## ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

### *Γενική ανακεφαλαίωση*

Μετά την ανάλυση των *βαρβαρικών* τελετών σε τρία από τα πέντε ακέραια σωζόμενα ελληνικά μυθιστορήματα και με βάση τα ερωτήματα που τέθηκαν, μπορούμε να προβούμε στη διατύπωση γενικότερων διαπιστώσεων.

Αρχικώς, η επιλογή της ορολογίας του *βαρβάρου* και του *βαρβαρικού* ως σημείου εκκίνησης και μεθοδολογικού εργαλείου για την προσέγγιση των τελετών που πραγματοποιούν οι ομάδες ανθρώπων που φέρουν αυτήν την ονομασία προέκυψε από τη χρήση αυτών των όρων πολλάκις στο αρχαίο ελληνικό μυθιστόρημα. Οι όροι χρησιμοποιήθηκαν κυρίως από εκείνους τους αφηγητές (ετεροδιηγητικούς και ομοδιηγητικούς), οι οποίοι κατέχουν την ελληνική παιδεία. Ωστόσο, αναδείχθηκε στην Εισαγωγή η ρευστότητα των όρων αυτών σε ορισμένες περιπτώσεις, αφού συνολικά ένας λαός, οι Αιθίοπες, δεν λαμβάνει ποτέ την ονομασία αυτή, παρότι παρουσιάζονται ως μη ελληνικός λαός, ενώ ο όρος *βάρβαρος* χρησιμοποιήθηκε και από μία γυναίκα ξένης καταγωγής (τη Μαντώ) για τον αυτοχαρακτηρισμό της, αλλά και από έναν Έλληνα (τον Αβροκόμη) για έναν άλλο Έλληνα (το Λεύκωνα), τότε με αξιολογικό χαρακτηρισμό.

Όσον αφορά στις εθνικότητες των λαών που πραγματοποιούν τελετές στα κείμενα αυτά, παρατηρούμε ότι οι μυθιστοριογράφοι παρουσίασαν λαούς από τη νοτιοανατολική λεκάνη της Μεσογείου. Συγκεκριμένα, πλην του Ξενοφώντος, ο οποίος δεν αναφέρει την προέλευση των ιερουργών που πραγματοποιούν την τελετή εξευμενισμού, ο Τάτιος και ο Ηλιόδωρος επιλέγουν Αιγύπτιους και Αιθίοπες. Η ανθρωποθυσία στον Τάτιο τελείται από τους Βουκόλους της Αιγύπτου, ενώ στον Ηλιόδωρο από τους Αιθίοπες. Όπως και η δοκιμασία της αγνότητας. Η νεκρομαντεία στον τελευταίο πραγματοποιείται από μία γερόντισσα Αιγύπτια από την Βήσσα.

Η αφήγηση και περιγραφή του τελετουργικού γίνεται στις περισσότερες περιπτώσεις από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή (τον συγγραφέα), ο οποίος αφηγείται σε τρίτο πρόσωπο τα δρώμενα, δίνοντάς μας παράλληλα πολυεστιακή εικόνα των επεισοδίων, αφού περιγράφονται οι κινήσεις των προσώπων που συμμετέχουν ή παρακολουθούν, αλλά και οι σκέψεις και τα συναισθήματά τους. Εξάιρεση αποτελεί η περίπτωση του Τατίου, όπου η “θυσία” της Λευκίπης περιγράφεται από τον Κλειτοφώντα, ο οποίος είναι ομοδιηγητικός αφηγητής και αφηγείται την τελετή σε πρώτο πρόσωπο, παρεμβάλλοντας σχόλια σε σχέση με τις ιδέες του και τη συναισθηματική του κατάσταση. Και στους άλλους συγγραφείς, πρόσωπα που παρακολουθούν ή συμμετέχουν στην τελετή έχουν τη δυνατότητα να μιλήσουν σε ευθύ λόγο.

Όσον αφορά στα τελετουργικά δρώμενα που συνθέτουν μία τελετή, παρατηρήθηκε ότι, ενώ η τελετή πραγματοποιείται από *βαρβάρους*, συντίθεται και περιλαμβάνει στοιχεία που εντοπίζονται και στο ελληνικό τελετουργικό γίνεσθαι. Η τελετή εξευμενισμού στον Ξενοφώντα πραγματοποιείται μέσω θυσιών ζώων, σπονδών και προσευχών, τα οποία αποτελούν συνηθέστατες τελετουργικές εκφάνσεις της ελληνικής πραγματικότητας. Στον Τάτιο το είδος και η αλληλουχία των ενεργειών που ακολουθούνται για τη 'σφαγή' της Λευκίππης θυμίζουν τη συνήθη διαδικασία που ακολουθείται κατά τη σφαγή ενός ζώου σε μία ελληνική θυσία. Στον Ηλιόδωρο, η ανθρωποθυσία δεν πραγματοποιείται, αλλά έχουμε αναφορές για το τι περιλαμβάνει το τελετουργικό. Όπως έχει αναφερθεί, φαίνεται ότι ο Ηλιόδωρος βασίστηκε σε ελληνικά λογοτεχνικά πρότυπα για την δημιουργία αυτού του επεισοδίου. Η τελετής της δοκιμασίας αγνότητας αποτελεί συνδυασμό δύο διαφορετικών τελετουργικών δρωμένων, που απαντούν και τα δύο στην ελληνική τελετουργία: τον έλεγχο της καταλληλότητας των προς σφαγή ζώων και τον έλεγχο της αγνότητας γυναικών πριν την ανάληψη ιερατικών καθηκόντων. Τέλος, αναφέραμε ότι η νεκρομαντεία, όπως πραγματοποιείται στον Ηλιόδωρο, συνδυάζει στοιχεία της ελληνικής νεκρομαντείας, όπως αποτυπώνεται ήδη από τον Όμηρο, αλλά και της ανατολικής νεκρομαντείας.

Επόμενο ερώτημα που τέθηκε κατά την ανάλυση τελετών των *βαρβάρων* είναι εάν οι τελετές αυτές δέχονται κάποιους είδους επίκριση για τη φύση ή τις τεχνικές τους, είτε από τον ετεροδιηγητικό αφηγητή είτε από τα πρόσωπα που παρακολουθούν αυτές τις τελετές. Κοντά σε αυτό το ερώτημα τέθηκε και το ζήτημα της αποτελεσματικότητας της τελετής, κατά πόσο δηλαδή επιτυγχάνει το σκοπό για τον οποίο τελείται. Στον Ξενοφώντα δεν εγγράφεται κάποια επικριτική στάση από τον αφηγητή, η τελετή όμως αποτυγχάνει στην επίτευξη του σκοπού. Αντ' αυτής, ο Κλάριος Απόλλων κρίνεται αποτελεσματικότερος. Στον Τάτιο η ανθρωποθυσία της Λευκίππης κρίνεται ως προς τη βιαιότητα και αγριότητά της και το απάνθρωπο του χαρακτήρα της, που καταλήγει σε ανθρωποφαγία (οι ληστές έφαγαν -υποτίθεται- τα εντόσθια της Λευκίππης). Στον Ηλιόδωρο οι ανθρωποθυσίες των Αιθιοπών δέχονται επίκριση ως προς τη φύση και το σκοπό τους, αφού παραβιάζουν το ανθρώπινο μέτρο (άνθρωποι θυσιάζουν ανθρώπους), αλλά προσβάλλουν και τους θεούς, οι οποίοι δεν ευχαριστιούνται με την θυσία ανθρώπινης σάρκας. Γι' αυτό στο τέλος καταργούνται ως ανίερες. Η δοκιμασία αγνότητας χάνει το νόημα και την αξία της, όταν αποτελεί έλεγχο της αγνότητας των ανθρώπων, προκειμένου αυτοί στη συνέχεια να θυσιαστούν, ενώ η νεκρομαντεία κρίνεται ως προς τη φύση της και τις τεχνικές, αφού παραβιάζει την ανθρώπινη φύση, επαναφέροντας στη ζωή νεκρά σώματα.

Με αρνητικά στοιχεία σκιαγραφούνται σε ορισμένες περιπτώσεις και τα πρόσωπα που τελούν αυτές τις τελετές, όπως οι Βουκόλοι, οι οποίοι παρουσιάζονται ως άγριοι, αλλά και η γριά από τη Βήσσα, η οποία παρουσιάζεται ως ανόσια και ασεβής, αφού πέρασε όλη τη ζωή της ασχολούμενη με νεκρομαντείες. Οι Αιθίοπες είναι οι μόνοι που σκιαγραφούνται με θετικά χαρακτηριστικά από την αρχή μέχρι το τέλος.

Τέλος, όλα αυτά τα επεισόδια που περιλαμβάνουν τις *βαρβαρικές* τελετές, συμβάλλουν άμεσα ή έμμεσα στη διαμόρφωση της αφήγησης και της πλοκής. Η αποτυχία στην εύρεση του προβλήματος της Ανθείας στην περίπτωση των *Ἐφεσιακῶν* οδηγεί τους γονεείς των δύο νέων στο μαντείο του Απόλλωνα, ο οποίος ορίζει ότι οι δύο νέοι πρέπει να ζήσουν μαζί. Στον Τάτιο η 'θύσια' της Λευκίππης δίνει τη δυνατότητα να ενωθούν νήματα της αφήγησης που αφορούσαν παράλληλες δράσεις προσώπων. Η νεκρομαντεία στον Ηλιόδωρο προοικονομεί επεισόδια της αφήγησης που θα συμβούν αργότερα. Τέλος, στον ίδιο συγγραφέα, οι τελετές της ανθρωποθυσίας (που δεν πραγματοποιήθηκε) και της δοκιμασίας αγνότητας, αποτελούν τη λύση της πλοκής που οδηγεί στην αναγνώριση της Χαρίκλειας ως κόρης του Υδάσπι και της Περσίνας και την αναγνώριση του Θεαγένη ως συζύγου της Χαρίκλειας.

#### *Συμπεράσματα*

Οι συγγραφείς των μυθιστορημάτων, που έχουν λάβει ελληνική παιδεία και μιλούν την ελληνική, γράφουν έργα, τα οποία προορίζονται να διαβαστούν από Έλληνες, ή από ελληνικώς πεπαιδευμένους υπηκόους της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αφού το ελληνικό στοιχείο σε αυτές τις περιοχές διατηρήθηκε και στα χρόνια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, όπου συνέχισε να ασκεί ισχυρό πολιτιστικό ρόλο. Μέσα στα έργα τους περιλαμβάνουν την περιήγηση Ελλήνων (ή ελληνικώς πεπαιδευμένων) ηρώων σε μη ελληνικές-*βαρβαρικές* περιοχές της Μεσογείου, στις οποίες οι πρωταγωνιστές έρχονται σε επαφή με την κουλτούρα και τα τελετουργικά δρώμενα αυτών των ξένων λαών που κατοικούν σε αυτές. Όπως έχει παρατηρηθεί, τα έργα αυτά δεν παρουσιάζουν κανένα σύγχρονό τους ξένο λαό, με τη δύναμη που είχαν τα βασίλειά τους, τα οποία κύκλωναν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία εκείνους τους αιώνες.<sup>150</sup> Οι μόνοι *βαρβαρικοί* λαοί που ασκούν εξουσία άμεσα ή δια των εκπροσώπων τους είναι οι γεωγραφικά απομακρυσμένοι Πέρσες και Αιθίοπες. Οι Αιγύπτιοι που τελούν τις *βαρβαρικές* τελετές που αναλύσαμε είναι είτε μάγοι (/μάγισσες) είτε Βουκόλοι ληστές. Οι Αιθίοπες στα *Αιθιοπικά* είναι ο πιο ευσεβής λαός.

Στην παρουσίαση των τελετουργικών δρωμένων αυτών των λαών οι συγγραφείς έχουν εμβολίσει στερεοτυπικές αντιλήψεις, που έχουν προέλθει σε μεγάλο βαθμό από προγε-

<sup>150</sup> Stephens 2008: 62.

νέστερες αντιλήψεις για τη γεωγραφική και πολιτισμική ετερότητα, οι οποίες περιλαμβάνουν μαγικές τελετές εξευμενισμού θεοτήτων του κάτω κόσμου, μαγικές τελετές ανάστασης νεκρών σωμάτων, ανθρωποθυσίες και ανθρωποφαγίες. Η τάση αυτή έχει εξηγηθεί υπό το πρίσμα της “πολιτιστικής απομάκρυνσης”, της προβολής των χαρακτηριστικών που θεωρούνταν ανεπιθύμητα είτε περίεργα σε άλλους λαούς. Οι τελετές αυτές κρίνονται ως προς την αποτελεσματικότητά τους, ή την αγριότητα και βιαιότητά τους, ή με βάση την παραβίαση του ανθρωπίνου μέτρου, και είτε καταργούνται δια παντός είτε πεθαίνουν εκείνοι που τις τελούν (όπως στην περίπτωση της γριάς από τη Βήσσα). Όλες όμως, με κάποιο τρόπο αξιοποιούνται στη διαμόρφωση της αφήγησης με διάφορους τρόπους. Επομένως, και οι *βαρβαρικές* τελετές στο μυθιστόρημα συμβάλλουν στη διαμόρφωση μίας στερεοτυπικής αντίληψης για τον *βάρβαρο*, ή καλύτερα για τη γεωγραφική, κοινωνική και πολιτισμική ετερότητα.

Σε σχέση με την οπτική γωνία και την εστίαση, οι τελετές παρακολουθούνται και περιγράφονται από “ελληνικό μάτι”, δηλαδή είτε από την οπτική του εξωτερικού αφηγητή που έχει λάβει ελληνική παιδεία είτε από την οπτική ομοδιηγητικών αφηγητών που είναι Έλληνες ή έχουν λάβει επίσης ελληνική παιδεία. Όλες οι τελετές λαμβάνουν λειτουργικό ρόλο μέσα στην αφήγηση ως αυτόνομα επεισόδια που συμβάλλουν στην προώθηση της δράσης.

Σε σχέση με το τελετουργικό, γίνεται φανερό ότι οι μυθιστοριογράφοι δεν ενδιαφέρονται να αποτυπώσουν στα έργα τους αυθεντικές τελετουργίες των λαών με τους οποίους ασχολούνται.<sup>151</sup> Η σύνθεση του τελετουργικού φαίνεται να στηρίζεται μάλλον σε ελληνικές πρακτικές είτε της ιστορικής πραγματικότητας είτε της λογοτεχνίας και δεν αποκλείεται να δηλώνει άγνοια των συγγραφέων για τις πραγματικές τελετουργικές πρακτικές αυτών των λαών.

Σε σχέση με την κριτική και την αξιολόγηση των τελετών, οι τελετές κρίνονται και από τους ελληνικώς πεπαιδευμένους αφηγητές, αλλά και από τους ίδιους τους *βαρβάρους* που ανήκουν σε αυτούς τους λαούς, ακόμα και από πρόσωπα που ήταν νεκρά και επανήλθαν για λίγο στη ζωή. Οι τελετές των ξένων λαών παρουσιάζονται ως άγριες, απάνθρωπες, ανούσιες, αναποτελεσματικές, ενώ ορισμένες από αυτές στο τέλος καταργούνται ή πεθαίνουν εκείνοι που τις τελούν (Αιγύπτια γερόντισσα).

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημανθεί ότι η σκιαγράφηση των *βαρβάρων*, παρότι εμποτισμένη από στερεότυπα, δεν είναι μονοσήμαντη, ούτε αποκλειστικά αρνητική. Όπως έχουμε αναφέρει, οι Αιθίοπες είναι ο πιο ευσεβής λαός, ενώ Αιγύπτιος, εκτός από τους Βουκόλους και τη γερόντισσα από την Βήσσα, είναι και ο Καλάσιρις. Βέβαια, ακριβώς αυτά τα

<sup>151</sup> Ένα παράδειγμα που αναφέρει η Stephens (2008: 61-62) αποτελεί η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς για τη λατρεία του ιερού τάυρου Άπιδος στη Μέμφιδα, πιθανόν λόγω του ότι οι Έλληνες δεν ήταν εξοικειωμένοι με τη λατρεία ιερών ζώων.

θετικά πρότυπα είναι περιπτώσεις προσώπων που έχουν σκιαγραφηθεί με ορισμένα ελληνικά στοιχεία. Και ο Καλάσιρις και οι Γυμνοσοφιστές και οι γονείς της Χαρίκλειας έχουν λάβει ελληνική παιδεία και μιλούν την ελληνική γλώσσα. Ο δε Καλάσιρις είναι γνώστης του Ομήρου, περισσότερο ακόμα κι από τους Έλληνες συνδαιτυμόνες του.

Επιπλέον, οι *βάρβαροι* στο μυθιστόρημα τελούν σπονδές, θυσίες και προσευχές, λατρευτικές εκδηλώσεις, οι οποίες απαντούν και στην ελληνική πραγματικότητα. Όμως, αυτές οι εκδηλώσεις παραμένουν απλές αναφορές. Εκεί που οι τελετές αυτές γίνονται ολόκληρα επεισόδια είναι ακριβώς οι περιπτώσεις, όπου οι *βάρβαροι* υπερβαίνουν την ελληνική τελετουργική “κανονικότητα” και τελούν παράξενες, μαγικές, βίαιες και ανθρωποφαγικές τελετές.

Και οι Έλληνες μπορούν να πραγματοποιούν ανθρωποθυσία στο μυθιστόρημα, όπως στην περίπτωση του ληστή Ιπποθούου στα *Έφρειακά* του Ξενοφώντα. Ο Ιππόθοος, βέβαια είναι αρχηγός μία συμμορίας ληστών, ενώ ο ίδιος στο τέλος παύει να είναι ληστής. Εφόσον, όμως, πρόκειται για ληστές, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι επενεργεί πάλι η “πολιτιστική απομάκρυνση”, αφού ανεπιθύμητα στοιχεία προβάλλονται και σε περιθωριοποιημένες ετερότητες, όπως είναι αυτή των ληστών.

Η ελληνική οπτική από την οποία δίνεται η αφήγηση, φαίνεται ότι ωθεί αυτές τις ομάδες στην “κανονικοποίηση” στο τέλος του έργου, αφού οι Αιθίοπες σταματούν τις ανθρωποθυσίες, ενώ ο Ιππόθοος παύει να είναι ληστής. Και τους Αιθίοπες, όμως, ως έναν βαθμό, και τον Ιππόθοο, τους διαπερνά ένα κοινό στοιχείο: η ελληνικότητα.

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

### ΣΚΗΝΗ ΑΝΘΡΩΠΟΘΥΣΙΑΣ ΣΤΑ ΦΟΙΝΙΚΙΚΑ ΤΟΥ ΛΟΛΛΙΑΝΟΥ

Πλην των ακέραιων μυθιστορημάτων τελετές απαντούν και σε αποσπασματικώς σωζόμενα μυθιστορήματα. Στα *Φοινικικά* του Λολλιανού περιγράφεται μία σκηνή ανθρωποθυσίας και ανθρωποφαγίας, η οποία οδήγησε ορισμένους μελετητές να την συνδέσουν με το επεισόδιο της ‘θυσίας’ της Λευκίπης στον Αχιλλέα Τάτιο.

Το κείμενο των *Φοινικικῶν* σώζεται αποσπασματικά στους παπύρους P. Oxy. 1368 και P. Colon. inv. 3328 και χρονολογείται στο 2ο αι. μ.Χ., χωρίς να έχει διευκρινιστεί αν ανήκει στις αρχές ή στα τέλη του αιώνα.<sup>152</sup> Σε κάθε περίπτωση είναι σύγχρονο του μυθιστορήματος του Τατίου. Η πλοκή του –από όσο μπορεί να εξαχθεί από τα σωζόμενα αποσπάσματα– περιλαμβάνει την περιγραφή μιας γιορτής, κατά τη διάρκεια της οποίας ένα αφηγηματικό εγώ χάνει την παρθενία του. Επίσης, παρουσιάζεται τελετουργικός φόνος ενός παιδός από ομάδα παρανόμων, οι οποίοι εν συνεχεία μαγειρεύουν την καρδιά του, εκφέρουν έναν όρκο πάνω από το θύμα και την τρώνε. Στη συνέχεια ακολουθεί συμπόσιο, όπου οι παράνομοι επιδίδονται σε σεξουαλικές πράξεις και λίγο μετά μεταμφιέζονται με ασπρόμαυρα κοστούμια. Ακόμη, τα αποσπάσματα περιλαμβάνουν την εμφάνιση φαντάσματος σε ήρωα του έργου (το Γλαυκέτη), ο οποίος στο τέλος καταλήγει να έχει μία σεξουαλική εμπειρία.

Ο λόγος, λοιπόν, που επιλέγεται παράλληλη ανάγνωση της σκηνής της *Λευκίπης* και των *Φοινικικῶν* είναι επειδή ακριβώς και στο κείμενο του Λολλιανού έχουμε φόνο ανθρώπου που λαμβάνει χώρα σε τελετουργικό πλαίσιο, επειδή και εδώ περιγράφονται σκηνές ανθρωποφαγίας, επειδή υπάρχουν ομοιότητες στις εικόνες και στο λεξιλόγιο, κι επειδή στο παρελθόν έχει υποστηριχθεί πως και αυτή η τελετή αποτυπώνει *βαρβαρικές* τελετουργικές πρακτικές. Το επεισόδιο του τελετουργικού φόνου περιλαμβάνεται στον πάπυρο P. Colon. inv. 3328 (B.1 Recto, το οποίο αποτελείται από δύο μεγάλα αποσπάσματα<sup>153</sup>). Το απόσπασμα ξεκινάει με έναν διάλογο μεταξύ ενός παιδός (νεαρού εφήβου ή δούλου) ο οποίος πρόκειται να θυσιαστεί, και μιας ομάδας ληστών. Στη συνέχεια, περιγράφεται η θυσία του νεαρού παιδιού, η αφαίρεση της καρδιάς, το ψήσιμο και η βρώση της. Στο τέλος του αποσπάσματος, φαίνεται ότι κατά την βρώση της καρδιάς και την πόση του αίματος πραγματοποιείται ένας όρκος μεταξύ των ληστών.

Οι ενέργειες των ληστών και το λεξιλόγιο θυμίζουν αρκετά το αντίστοιχο της Λευκίπης. Ο άνθρωπος που πραγματοποιεί το φόνο στο κείμενο του Λολλιανού δένει ανάσκελα το

<sup>152</sup> Stephens-Winkler 1995: 324.

<sup>153</sup> Για το κείμενο των *Φοινικικῶν* ακολουθώ την αποκατάσταση των Stephens-Winkler, 1995.

νεαρό παιδί: *καὶ β]αλὼν τὸ σῶμα ὕπιον τοῦ παιδὸς τυ[θέντος ἀνατέμνει]* (P. Colon. inv. 3328, B.1 Recto, 10-11). Ὅπως ακριβῶς εἶχε δεθεῖ και η Λευκίππη στον Τάτιο: *τῶν δὲ νεανίσκων ὁ ἕτερος ἀνακλίνας αὐτὴν ὑπτίαν ἔδησεν ἐκ παττάλων ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρησιμένων* (A.T. 3.15.4). Η αφαιρεθείσα καρδιά τοποθετεῖται στη φωτιά: *καὶ τὴν [κ]αρδίαν ἐξεῖλεν καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατέθηκεν* (P. Colon. inv. 3328, B.1 Recto, 11-12). Στη φωτιά τοποθετοῦνται και τα “σπλάγχνα” της Λευκίππης: *τὰ σπλάγχνα δὲ εὐθὺς ἐξεπήδησεν, ἃ ταῖς χερσὶν ἐξεκλύσαντες ἐπιτιθέασι τῷ βωμῷ* (A.T. 3.15.5). Στη συνέχεια, ακολουθεῖ το ψήσιμο, ο τεμαχισμός και η βρώση των σπλάγχνων: *καὶ ἐπεὶ ὠπτήθη, κατατεμόντες ἅπαντες εἰς μοίρας ἔφαγον* (A.T. 3.15.5). Στο Λολλιανό η διαδικασία αυτή περιγράφεται αναλυτικότερα: *ἔπε[ιτα τὴν ὠπτημένην] ἀνελόμενος ἀποτέμνει αὐτῆς ἕως ἐφ’ ἡμισυ. ἐς τὸ ἄκρον [δὲ τῶν τόμων ἄλφιτ]α ἐπέπασεν καὶ ἔλαιωι ἔδουσεν καὶ ὡς μετρίως ἐσ[κ]εύαστρο, [ἔδωκε τοῖς] μνουμένοις* (P. Colon. inv. 3328, B.1. Recto 12-13).<sup>154</sup> Κοινός τόπος και στις δύο τελετές είναι και ο μνητικός χαρακτήρας: *τοῖς μνουμένοις* (P. Colon. inv. 3328, B.1. Recto 13), *δεήσει δὲ καὶ τὸν σὸν οἰκέτην ἅμα σοὶ μνηθῆναι* (A.T. 3.22.4). Ακόμη, και στις δύο περιγραφές, οι αντιδράσεις εκείνων που δεν ανήκουν στον κύκλο των μνημένων σε αὐτοῦ του εἶδους τις τελετές χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἀποστροφή και αἰσθημα ἀηδίας. Στον Λολλιανό, ἕνας ἥρωας του ἔργου, ο Ανδρότιμος, ο οποίος πρέπει να εἶναι αιχμάλωτος της συμμορίας των ληστῶν ἢ ἀκόμα κι ο ἀρχηγός της,<sup>155</sup> ἀποστρέφεται ἔντονα το “φαγητό” που του προσφέρουν τα μέλη της συμμορίας: *τῆς καρδίας τοῦ παιδὸς ὅπερ ἐτ[...]* *καταπι[...]* *κα[..... ἐπὶ τῆς τρα]πέζης ἐξεμεθέν. οἱ μὲν δὲ αὐθ[ις] ἐ]πέπανον, ὁ δὲ Ἀν[δρότιμος· “βδελυρ]όν τι,” ἔφη, “ἔπαθον ἀπέπτου μ[ο]ι τῆς τροφῆς ἔτι οὔση[ς,”* (P. Colon. inv. 3328, B.1 Verso, 7-10). Στο κείμενο μάλιστα του Λολλιανού ἀπαντά και η ἴδια η λέξη της ἀηδίας: *πρὸς τὴν ἀηδίαν τῆς ὀσμῆς*. Τὴν ἴδια ἀποστροφή αἰσθάνονται και ο στρατηγός με τους υπόλοιπους στρατιῶτες στη *Λευκίππη*, ὅπως ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει: *Ταῦτα δὲ ὀρῶντες οἱ στρατιῶται καὶ ὁ στρατηγός καθ’ ἓν τῶν πραττομένων ἀνεβῶν καὶ τὰς ὄψεις ἀπέστρεφον τῆς θεᾶς* (A.T. 3.15.5).

Τα παραπάνω κοινὰ στοιχεῖα, σε συνδυασμό με το χωρίο του Δίωνα Κασσίου (71.4), οδήγησαν τον Henrichs<sup>156</sup> να θεωρήσει πως και αυτή η τελετή πραγματοποιεῖται ἀπὸ μία ομάδα Βουκόλων, ὅπως αὐτή που εμφανίζεται στον Αχιλλέα Τάτιο και πως αὐτή η τελετή σε συνδυασμό με τα στοιχεῖα που ἀντλούμε ἀπὸ τους παραπάνω συγγραφείς μπορεί να ἀξιοποιηθεῖ ὡς ἀποτύπωση πραγματικῶν τελετουργικῶν πρακτικῶν στην ευρύτερη περιοχή του Νείλου. Στο ἀπόσπασμα ἀπὸ τον Δίωνα Κάσσιο, ομάδα Βουκόλων προβαίνει σε θυσία Ρωμαίου στρατιῶτη, και κατόπιν σε βρώση των σπλάγχνων του (71.4.1-2):

<sup>154</sup> Ο Casanova (2014: 179) χαρακτηρίζει την περιγραφή της βρώσης της καρδιάς ὡς συνταγή βαρβαρικής κουζίνας.

<sup>155</sup> Stephens-Winkler 1995: 322.

<sup>156</sup> Βλ. σελ. 9, σημ. 32 της παρούσας εργασίας.

*καὶ οἱ καλούμενοι δὲ Βουκόλοι κατὰ τὴν Αἴγυπτον κινήθεις καὶ τοὺς ἄλλους Αἰγυπτίους προσεποστήσαντες ὑπὸ ἱερεῖ τινι Ἰσιδώρῳ, πρῶτον μὲν ἐν γυναικείοις στολαῖς τὸν ἑκατόνταρχον τῶν Ῥωμαίων ἠπατηκότες ὡς δὴ γυναῖκες τῶν Βουκόλων καὶ χρυσία δώσουσαι αὐτῷ ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν προσιόντα σφίσι κατέκοψαν, καὶ τὸν συνόντα αὐτῷ καταθύσαντες ἐπὶ τε τῶν σπλάγχων αὐτοῦ συνώμοσαν καὶ ἐκεῖνα κατέφαγον·*

και οι καλούμενοι Βουκόλοι, κινούμενοι στασιαστικά κατά της Αιγύπτου και προσαρτώντας στην αποστασία και άλλους Αιγύπτιους υπό την ηγεσία κάποιου ιερέα, του Ισιδώρου, αφού πρώτα ντύθηκαν με γυναικεία φορέματα και παραπλάνησαν τον εκατόνταρχο των Ρωμαίων ότι είναι οι γυναίκες των Βουκόλων και πρόκειται να του προσφέρουν χρυσαφικά για τους συζύγους τους, μόλις πλησίασε κοντά τον κατέσφαξαν, και αφού θυσίασαν εκείνον που τον συνόδευε και εξέφεραν ένα όρκο πάνω από τα σπλάγχνα του, τα έφαγαν.

Τα κοινά στοιχεία στον τρόπο δράσης των διενεργούντων την ανθρωποθυσία στα κείμενα του Τατίου, του Λολλιανού και του Δίωνος Κασσίου έκαναν τον Henrichs να αποδώσει τελετουργική πιστότητα στην περιγραφές αυτών των ανθρωποθυσιών.<sup>157</sup> Ο Winkler, από την άλλη, υποστήριξε ότι το γεγονός ότι οι ίδιες συμπεριφορές καταγράφονται από ένα ιστοριογραφικό κείμενο, δεν θα πρέπει να αποδώσει πιστότητα στις λογοτεχνικές περιγραφές, αλλά μάλλον αποτελεί ένδειξη ότι το ιστοριογραφικό κείμενο αναπαράγει μοτίβα της μυθοπλασίας.<sup>158</sup> Κατά τη γνώμη του, τίποτα στο κείμενο των *Φοινικικῶν* δεν μπορεί να αποδείξει ότι η ανθρωποθυσία που περιγράφεται πραγματοποιείται από Βουκόλους του Νείλου. Το ίδιο θα υποστηρίξουμε και για την τοποθέτησή της στην κατηγορία των τελετών των *βαρβάρων*. Παρότι η τελετή θυμίζει σε πολλά σημεία τον τρόπο δράσης *βαρβαρικών* ομάδων, όπως αποτυπώνεται σε άλλες αφηγήσεις, η αποσπασματική μορφή του κειμένου δεν μας επιτρέπει να γνωρίζουμε την ταυτότητα των δραστών της ανθρωποθυσίας, γι αυτό και δεν μπορούμε να αποφανθούμε με βεβαιότητα αν η ανθρωποθυσία στο Λολλιανό είναι τελετή *βαρβάρων* ή όχι.

Αν η τελετή πραγματοποιείται από *βαρβάρους*, σημαίνει ότι έχουμε την απόδοση μιας ακόμα βίαιης και απάνθρωπης τελετής ανθρωποθυσίας σε *βαρβαρική*-μη ελληνική ομάδα, η οποία προκαλεί *ἀηδία* και αποστροφή σε όσους δεν ανήκουν σε αυτή την ομάδα. Από την

<sup>157</sup> Στο απόσπασμα B.1 Verso του Λολλιανού, οι ληστές μεταμφιέζονται, όπως και οι Βουκόλοι στον Δίωνα Κασσιο. Επίσης, το τέχνασμα της εξαπάτησης των Ρωμαίων στρατιωτών θυμίζει τον τρόπο που εξαπάτησαν οι γέροντες Βουκόλοι τους στρατιώτες στον Τάτιο (Α.Τ. 4.13).

<sup>158</sup> Winkler 1980: 175.

άλλη, τίποτα δεν αποκλείει την πιθανότητα η τελετή να πραγματοποιείται από Έλληνες, αφού, όπως είδαμε και στο μυθιστόρημα του Ξενοφώντα, ανθρωποθυσία τελεί και ο Έλληνας ληστής Ιππόθοος.

## ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### A. Εκδόσεις των Αρχαίων Ελληνικών Μυθιστορημάτων

- Αχιλλέας Τάτιος. *Achilles Tattius, Leucippe and Clitophon*, εκδ. E. Vilborg. Stockholm 1955.
- Ηλιόδωρος. *Héliodore, Ethiopiques, Théagène et Chariclée*, εκδ. R.M. Rattenbury, T.W. Lumb. Paris, Les Belles Lettres, 1960, 2e éd.
- Ξενοφών Εφέσιος. *Xénophon d'Éphèse, Les Éphésiaques*, εκδ. G. Dalmeida. Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- Χαρίτων. *Charitonis Aphrodisiensis de Callirhoe narrationes amatoriae*, εκδ. B.P. Reardon. Munich-Leipzig: K.G. Saur 2004.

### B. Μεταφράσεις των Αρχαίων Ελληνικών Μυθιστορημάτων

- Αχιλλέας Τάτιος. *Αχιλλέως Αλεξανδρέως Τατίου 'Λευκίππη και Κλειτοφών'*. Εισ. - μτφρ. - σχ. Γ. Γιατρομανωλάκης. Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή Χόρν. 1990.
- Ηλιόδωρος. *Ηλιόδωρος: Αιθιοπικά ή Τα περί Θεαγένην και Χαρίκλεια*. Εισαγωγή: Γ. Γιατρομανωλάκης, μετάφραση: Α. Σιδέρη. Αθήνα: Άγρα. 2003.
- Χαρίτων. *Χαρίτωνος Αφροδισιέως: Χαιρέας και Καλλιρόη*. Μετάφραση στα νέα ελληνικά: Β. Λεντάκης. Αθήνα: Το Ροδακίό. 1995.
- Xenophon of Ephesus. Μετάφραση G. Anderson, στον τόμο *Collected Ancient Greek Novels*, επιμ. B.P. Reardon. Berkeley, Los Angeles, London: University Of California Press, 1997, 125-169.

### Γ. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

- Αδαμαντίου, Α. 2011. *Αγνείας Πεῖρα: Αί παραδόσεις ἐν τῇ Χριστιανικῇ Εἰκονογραφίᾳ*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Alexander, J. C. 2004. Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy. *Sociological Theory*, 22, 527-573.
- Bałuk-Ulewiczowa, T., & Polański, T. (n. d.). *The Boukoloι Uprising, Or How the Greek Intellectuals Falsified Oriental History* [Scholarly project]. Στο Academia.edu. Retrieved June 5, 2018, from [https://www.academia.edu/4434569/Tomasz\\_Pola%C5%84ski\\_Bukoloι](https://www.academia.edu/4434569/Tomasz_Pola%C5%84ski_Bukoloι)
- Baumbach, M. 2008. An Egyptian priest at Delphi: Kalasiris as *theios aner* in Heliodorus' *Aethiopica*. Στον τόμο *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious*

- Officials from Homer to Heliodorus*, επιμ. B. Dignas, K. Trampedach. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 167-183.
- Bay, C. 2016. Religion on the Ground: Lived Religion in Heliodorus' *Aethiopica*. Ανακοίνωση στο CAMWS, 112th Annual Meeting. Ανακτήθηκε 3 Οκτωβρίου 2019 από: <https://camws.org/sites/default/files/meeting2016/260.HeliodorusReligion.pdf>
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bird, R. 2017. Virtue Obscured: Theagenes' *Sōphrosynē* in Heliodorus' *Aethiopica*. *Ancient Narrative*, 195-208.
- Bowie, E. L. 1970. Greeks and Their Past in the Second Sophistic. *Past & Present* 46, 3-41.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Transl. by J. Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 1993. *Η Αρχαία Έλληνική Θρησκεία: Αρχαϊκή και Κλασσική Έποχή*. Μτφρ. Ν. Π. Μπεζαντάκος. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα.
- 1997. *Έλληνική Μυθολογία και Τελετουργία: Δομή και Ιστορία*. Μτφρ. Η. Ανδρεάδη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Cantarella, E. 1985. Dangling Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece. *Poetics Today*, 6, 91-101.
- Capponi, L. 2010. Serapis, Boukoloï and Christians from Hadrian to Marcus Aurelius. Στον τόμο *Hadrian and the Christians*, επιμ. M. Rizzi, Göttingen: Walter de Gruyter, 121-140.
- Casanova, A. 2014. Tombs and Stables, Roofs and Brothels, Dens and Raids in Lollianos' Fragments. Στον τόμο *The Ancient Novel and the Frontiers of Genre Book*, επιμ. M. P. F. Pinheiro, G. Schmeling, E. P. Cueva, Groningen: Barkhuis, 171-185.
- Chaniotis, A. 2006. Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory. Στον τόμο *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*, επιμ. E. Stavrianopoulou, Liège: Université de Liège, 211-238.
- Ekroth, G. 2014. Animal sacrifice in antiquity. Στον τόμο *The Oxford handbook of animals in classical thought and life*, επιμ. G. L. Campbell, Oxford: Oxford University Press, 324-354.
- Frankfurter, D. 2011. Egyptian Religion and the Problem of the Category "Sacrifice". Στον τόμο *Ancient Mediterranean Sacrifice*, επιμ. J. Wright Knust & Z. Varhelyi, Oxford: Oxford University Press, 75-87.
- Genette, G. 1972. *Figures III*. Paris: Editions du Seuil.
- Goldhill, S. 1995. *Foucault's Virginité*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Graf, F. 2001. Ελληνική Θρησκεία. Στο H. G. Nesselrath (Επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία. Τόμος Α': Αρχαία Ελλάδα*. Μτφρ. Θ. Κουρεμένος & Π. Κυριάκου. Αθήνα: Παπαδήμας, 459-507.
- Gruen, E. S. 2011. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Grünwald, T. 2004. *Bandits in the Roman Empire: Myth And Reality*. Transl. by J. Drinkwater. London, New York: Routledge.
- Hägg, T. 1971. *Narrative Technique in Ancient Greek Romances: Studies of Chariton, Xenophon of Ephesus, and Achilles Tatius*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hall, E. 1989. *Inventing The Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Henrichs, A. 1969. Lollianos, Phoinikika, Fragmente eines neuen griechischen Romans. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 4, 205-215.
- 1972. Die "Phoinikika" des Lollianos. *Fragmente eines neuen griechischen Romans. Papyrologische Texte und Abhandlungen*. R. Habelt.
- Hilton, J. 2019. The revolt of the boukoloι, class and contemporary fiction in Achilles Tatius' *Leucippe and Clitophon*. Στο τόμο *Piracy, Pillage, and Plunder in Antiquity*, επιμ. R. Evans, M. D. Marre, Routledge, 129-144.
- Hughes, D. 2007. *Culture and Sacrifice: Ritual Death in Literature and Opera*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, M. 2004. The Wisdom of Egypt: Base and Heavenly Magic in Heliodoros' *Aithiopika*. *Ancient Narrative* 4, 79–98.
- Kuch, H. 1996. A Study on the Margin of the Ancient Novel: "Barbarians" and Others. Στο τόμο *The Novel in the Ancient World*, επιμ. G. L. Schmeling, Leiden, New York, Köln: Brill, 209-220.
- Lada-Richards, I. 1999. *Initiating Dionysus: Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*. Oxford: Clarendon Press.
- Lefteratou, A. 2014. Iphigenia revisited: Heliodorus' *Aethiopica* and the "Der Tod und das Mädchen" pattern. Στο τόμο *Intende, Lector. Echoes of myth, religion, and ritual in the Ancient novel*, επιμ. M. Pinheiro, A. Bierl, R. Beck. Boston: De Gruyter, 200-220.
- Lonis, R. 1992. Les Éthiopiens sous le regard d' Héliodore. Στο τόμο *Le Monde du roman grec: actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure (Paris 17-19 décembre 1987)*, επιμ. M. F. Baslez, P. Hoffmann, M. Trédé, Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 232– 241.

- Lovecraft, H. P. 2013<sup>4</sup>. *Supernatural Horror in Literature*. London: Wermod & Wermod Publishing Group.
- MacDowell, D. M. 1986. *The Law in Classical Athens*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Mac Sweeney, N. 2013. *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McHardy, F. 2008. The “trial by water” in Greek myth and literature. *Leeds international classical studies*, 7, 1-20.
- Morgan, J. R. 1998. ‘Narrative Doublets in Heliodorus’ *Aithiopika*’. Στον τόμο *Studies in Heliodorus* επιμ. R. Hunter. Cambridge: Cambridge Philological Society, 60-78.
- Muhlestein, K. 2015. Sacred Violence: When Ancient Egyptian Punishment was Dressed in Ritual Trappings. *Near Eastern Archaeology* 78, 244-251.
- Ogden, D. 2011. *Ελληνική και Ρωμαϊκή Νεκρομαντεία*. Μτφρ. Ρ. Καπάτος, Αθήνα: Εκάτη.
- Ormand, K. 2010. Testing Virginitiy in Achilles Tatius and Heliodorus. *Ramus*, 39, 160-197.
- Rutherford, I. 2000. The Genealogy of the Boukoloi: How Greek Literature Appropriated an Egyptian Narrative-Motif. *The Journal of Hellenic Studies*, 120, 106-121.
- Samuels, T. 2013. Misreading Black Others in Greco-Roman Antiquity. *Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde* 22, 39-42.
- Slater, N. W. 2007. Posthumous Parleys: Chatting Up the Dead in the Ancient Novels. Στον τόμο *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*, επιμ. Μ. Paschalis, S. Frangoulidis, S. Harrison, M. Zimmerman, Groningen: Barkhuis, 57-69.
- Snowden JR, F. M. 1960. Some Greek and Roman Observations on the Ethiopian. *Traditio*, 16, 19-38.
- 1971. *Blacks in antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1997. Greeks and Ethiopians. Στον τόμο *Greeks and barbarians: essays on the interactions between Greeks and non-Greeks in antiquity and the consequences for Eurocentrism*, επιμ. J. E. Coleman & C. A. Waltz, New York: Occasional Publications (Dept of Near Eastern Studies & Program of Jewish Stds), 103-126.
- Sørensen, J. 2005. Ritual as action and symbolic expression. Στον τόμο *Genre and Ritual: The Cultural Heritage of Medieval Rituals*, επιμ. E. Østrem, M. B. Bruun, N. H. Petersen & J. Fleischer, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 49-64.

- Stavrianopoulou, E. 2006. Introduction. Στον τόμο *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World (Kernos Suppl. 16)*, επιμ. E. Stavrianopoulou. Liège: Université de Liège, 211-238.
- Stephens, S. A. & J. J. Winkler. 1995. *Ancient Greek Novels: The Fragments: Introduction, Text, Translation, and Commentary*. Princeton: Princeton University Press.
- Stephens, S. 2008. Cultural Identity. Στον τόμο *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, επιμ. T. Whitmarsh, Cambridge: Cambridge University Press, 56-71.
- Swain, S. 1996. *Hellenism and Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Tambiah, S. J. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: MA.
- Thurman, E. 2007. Novel Men: Masculinity and Empire in Mark's Gospel and Xenophon's An Ephesian Tale. Στον τόμο *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, επιμ. R. A. Culpepper & E. van Wolde, Leiden, Boston: Brill, 185-230.
- Van Keer, E. 2004. The Myth of Marsyas in Ancient Greek Art: Musical and Mythological Iconography. *Music in Art*, 29, 21-37.
- Van Nijf, O. Local Heroes: athletics, festivals and elite self-fashioning in the Roman East. Στον τόμο *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, επιμ. S. Goldhill, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlassopoulos, K. 2013. *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webb, R. 2009. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Whitmarsh, T. 2001. 'Greece is the World': exile and identity in the Second Sophistic. Στον τόμο *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, επιμ. S. Goldhill, Cambridge: Cambridge University Press.
- Winkler, J. 1980. Lollianos and the Desperadoes. *The Journal of Hellenic Studies*, 100, 155-181.
- Zeitlin, F. 2008. Religion. Στον τόμο *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, επιμ. T. Whitmarsh, Cambridge: Cambridge University Press, 91-108.