

**TAREK M. RADWAN**

**Η ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΑΙΓΥΠΤΟΥ  
ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ  
ΤΡΑΓΩΔΙΑ**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ**

**ΑΘΗΝΑ 1997**

**TAREK M. RADWAN**

**Η ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΑΙΓΥΠΤΟΥ  
ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ  
ΤΡΑΓΩΔΙΑ**

**ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ**

**ΑΘΗΝΑ 1997**

Για την αγάπη που  
αναζητούμε ...  
Της Ράνιας,  
του Ράμν,  
του Σαμίρ,  
με πολλή πολλή αγάπη.

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περιεχόμενα.....	I
Συνομογραφίες.....	II
Πρόλογος.....	1
Κεφάλαιο πρώτο. Έλληνες και Αιγύπτιοι: Στα όρια συμπά- θειας και αντιπάθειας.....	4
Κεφάλαιο δεύτερο. Αισχύλος και Αίγυπτος: Α: Γιατί ο Αισχύλος αισθανόταν την ανάγκη να αναφέρει την Αίγυπτο;.....	39
Β: Μαύρο χόμα ή μαύρη όψη! Ποια ήταν τα χρώματα των αρχαίων Αιγυπτίων!.....	115
Κεφάλαιο τρίτο. Ανωτερότητα ή κατωτερότητα: Ο Ευριπίδης στην Αίγυπτο.....	163
Επίλογος.....	204
Βιβλιογραφία.....	206

\*Οι συντομογραφίες τών άρθρων ακολουθούν τήν γνωστή συντομογραφική μορφή τής L'annee Philologique:

- Austin, GEAA** = Austin, M.M. : "Greece and Egypt in the Archaic Age", *PCPS*, supp. 2, 1970.
- Bacon, BGT** = Bacon, H.H. : *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven, 1961).
- Barnett, AOIAG** = Barnett, R.D. : "Ancient Oriental Influences on Archaic Greece", in *The Aegean and the Near East*, edit. by S. S. Weinberg (New York, 1956).
- Barns, EG** = Barns, J.W.B. : *Egyptians and Greeks* (Bruxelles, 1978).
- Beardsley, NGRC** = Beardsley, G.H. : *The Negro in Greek and Roman Civilization* (Oxford, 1929).
- Bengtson, GPSFC** = Bengtson, H. (edit.) : *The Greeks and the Persians. From the Sixth to the Fourth Centuries* (London, 1969).
- Bernal, BA** = Bernal, M. : *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, (New Brunswick, London, 1987).
- FAG** = -----, *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*; vol. II, *The Archaeological and Documentary Evidence* (New Brunswick, London, 1991).
- Baikie, LAE** = Baikie, R.J. : *The Life of the Ancient East* (New York, 1923).
- Boardman, GO** = Boardman, J. : *The Greeks Overseas* (London, 1980).
- Braun, GE** = Braun, T.F.R.G. : "The Greeks in Egypt," in *The Cambridge Ancient History*, vol. III (Cambridge, 1982).
- Breasted, HE** = Breasted, J.H. : *A History of Egypt* (New York, 1905).
- Chiasson, QTIH** = Chiasson, C.C. : *The Question of Tragic Influence on Herodotus* (Ph. D. Diss., Yale Univ., Dec., 1979).
- David, MPEK** = David, A.R. : *The Making of the Past, the Egyptian Kingdoms* (Oxford, 1975).
- Davis, RRAE** = Davis, S. : *Race-Relations in Ancient Egypt* (London, 1951).
- Davison, EIGLI** = Davison, J.M. : "Egyptian Influence on the Greek Legend of Io", *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in the Pharaonic Times*, Wadham College, 29-31 Aug., 1988 (1989), 61-79.
- De Selincourt, WH** = De Selincourt A. : *The World of Herodotus* (London, 1962).
- Don @ Brothwell, FA** = Don@ Brothwell P. : "Food in Antiquity", in *Ancient Peoples and Places*, edit by G. Daniel (London, 1969).
- Drews, GAEH** = Drews, R. : *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge, 1973).
- Erman, LAEg** = Erman, A. : *Life in Ancient Egypt*, trans. by H. M. Tirard (London, 1894).
- Etman, FGT** = Etman, A. : "Foreigners in Greek Tragedy," *Proceedings of the XIIth Congress of the International Comparative Literature Association*, Munich, vol. 2 (1988), 546-52.
- Ferguson, CGT** = Ferguson, J. : *A Companion to Greek Tragedy* (London, 1972).
- Finley, PA** = Finley, J.H. Jr. : *Pindar and Aeschylus* (Cambridge, 1955).
- Forsdyke, GH** = Forsdyke, J. : *Greece before Homer* (London, 1957).
- Froidefond, MELGHA** = Froidefond, C. : *Le Mirage Egyptien dans la Litterature Grecque D' Homere a Aristote* (Aix-en-Provence, 1971).
- Gagarin, AD** = Gagarin, M. : *Aeschylus Drama* ( Berkeley, Los Angeles, London, 1976).
- Gantz, EGM** = Gantz, T. : *Early Greek Myth, A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore @ London, 1993).
- Gardiner, EP** = Gardiner, A. : *Egypt of Pharaohs* (Oxford, 1962).
- Garvie, ASPT** = Garvie, A.F. : *Aeschylus' Supplices, Play and Trilogy*

- (Cambridge, 1969).
- Glanville, DLAE** = Glanville, S.R.K. : *Daily Life in Ancient Egypt* (London, 1930).
- Gregory, EIA** = Gregory, J. : *Euripides and the Instruction of the Athenians* (Ann Arbor, 1991).
- Hall, IBGDT** = Hall, E.: *Inventing the Barbarian, Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford, 1989).
- Hogan, CCGTA** = Hogan, J.C. : *A Commentary on the Complete Greek Tragedies, Aeschylus* (Chicago@London, 1984).
- Hopper, TICG** = Hopper, R.H. : *Trade and Industry in Classical Greece* (London, 1979).
- How, @Wells, CH** = How, E.W. @Wells, J. : *A Commentary on Herodotus, with Introduction and Appendixes*, in 2 vols. (Oxford, 1928).
- Irwin, CTGP** = Irwin, E. : *Colour Terms in Greek Poetry* (Toronto, 1974).
- Johansen @ Whittle, AS** = Johansen H.F. @ Whittle, E.W.(editors): *Aeschylus, the Suppliants* (3 vols.), (Copenhagen, 1980).
- Johnson, CAEG** = Johnson, P. : *The Civilization of Ancient Egypt* (London, 1978).
- Karageorghis, BACA** = Karageorghis, V. : *Blacks in Ancient Cypriot Art* (Houston, 1988).
- Kemp, AEAC** = Kemp, B.J. : *Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization* (New York, 1989).
- Knapp, HCAWAE** = Knapp, A.B. : *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt* (Chicago, 1988).
- Lattimore, PGT** = Lattimore, R. : *The Poetry of Greek Tragedy* (London, 1958).
- Lembke, ASupp** = Lembke, J. : *Aeschylus, Supplices*, edit. W. Arrowsmith (London, 1975).
- Lesky, GTP** = Lesky, L. : *Greek Tragic Poetry*, trans. by M. Dillon (New Haven, 1993).
- Lloyd, HBC** = Lloyd, A.B. : *Herodotus, Book II, Commentary 1-98* (Leiden @ Brill, 1976).
- ..... **HBI** = .....: *Herodotus, Book II, Introduction* (Leiden@Brill, 1975).
- Lorimer, HM** = Lorimer, H.L. : *Homer and the Monuments* (London, 1950).
- Lucas & Harris, AEMI** = Lucas, A & Harris, J.R. : *Ancient Egyptian Materials and Industries* (London, 1962).
- Lurker, GSAE** = Lurker, M. : *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, an Illustrated Dictionary (London, 1980).
- Meier, PAGT** = Meier, C. : *The Political Art of Greek Tragedy*, trans. by A. Webber (Baltimore, 1993).
- Moret, NEC** = Moret, A. : *The Nile and Egyptian Civilization* (London, 1927).
- Murray, ASW** = Murray, G. (trans.): *Aeschylus, the Suppliant Women* (London, 1930).
- Murray, MIAS** = Murray, R.D. Jr. : *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants* (Princeton, 1958).
- Myres, WWG** = Myres, J.L. : *Who were the Greeks?* (California, 1930).
- Nilsson, MOGM** = Nilsson, M.P. : *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Berkeley, 1932).
- Nour, EEGTh** = Nour, A. : *Egyptian Elements in Greek Theatre*, in Arabic (Cairo, 1967).
- Padel, IOM** = Padel, R. : *In and Out of the mind, Greek Images of the Tragic Self* (New Jersey, 1992).
- Pattichis, EHRT** = Pattichis, P.L. : *Euripides' Helen and the Romance-Tradition*, Ph. Diss. (New York, 1961).
- Petrie, SLAE** = Petrie, W.M.F. : *Social Life in Ancient Egypt* (London, 1923).
- ..... **ACAE** = ..... : *The Arts and Crafts of Ancient Egypt* (London, 1923).
- Pentreath, HT** = Pentreath, G. : *Hellenic Traveller* (London, 1964).
- Podlecki, PBAT** = Podlecki, A.J. : *The Political Background of Aeschylean*

- Tragedy* (Ann Arbor, 1966).
- Reed, WE** = Reed, E. : *Women's Evolution, from Matriarchal Clan to Patriarchal family* (New York, 1981).
- Rosenmeyer, AA** = Rosenmeyer, T.G. : *The Art of Aeschylus* (California, 1982).
- Segal, InGt** = Segal, C. : *Interpreting Greek Tragedy* (Ithaca@London, 1986).
- Seton-Williams, ASHE** = Seton-Williams, M.V. : *A Short History of Egypt* (London, 1989).
- Snowden, BCP** = Snowden, F.M. Jr. : *Before Color Prejudice* (Harvard Univ., 1983).
- ..... **BAnt** = ..... : *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Harvard Univ., 1970).
- Smyth, AT** = Smyth, H.W. : *Aeschylean Tragedy* (New York, 1969).
- Stead, EL** = Stead, M. : *Egyptian Life*, British Museum (London, 1987).
- Steindorff @Seele, WERE** = Steindorff, G.@Seele, K.C. : *When Egypt Ruled the East* (Chicago, 1971).
- Synodinou, OCSE** = Synodinou, K. : *On the Concept of Slavery in Euripides* (Iwannina, 1977).
- Taplin, SA** = Taplin, O. : *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford, 1977).
- Thompson, RB** = Thompson, L.A. : *Romans and Blacks* (Norman@London, 1989).
- Thomson, AAth** = Thomson, G. : *Aeschylus and Athens* (New York, 1968).
- Todd, AtSp** = Todd, S.C. : *Athens and Sparta* (London, 1996).
- Tucker, SuA** = Tucker, T.G. (trans.): *The "Supplices" of Aeschylus* (London, 1889).
- Wilkinson, MCAE** = Wilkinson, J.G. : *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, revised and corrected by S. Birch, in 3 vols., (London, 1878).
- Wilson, CAE** = Wilson, J.A. : *The Culture of the Ancient Egypt* (Chicago, 1971).
- Γρυπαρη, TAI** = Γρυπαρης, Ι.Ν. : *Οι Τραγωδίες του Αισχύλου, Ικετίδες, Προμηθεας Δεσμωτης* (Αθηνά, 1930).
- Μυρη, AI** = Μυρης, Κ.Χ. (μεταφ.), : *Αισχύλου, Ικετίδες* (Αθηνά, 1977).
- Ρουσσος, AIK** = Ρουσσος, Τ. (μεταφ.), : *Αισχύλου, Ικετίδες* (Αθηνά, 1992).

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το παρόν θέμα τό σκέφθηκα για πρώτη φορά την άνοιξη του 1991 στην Αίγυπτο, υπό την καθοδήγηση και τις συμβουλές του Καθ. Ahmed Etman. Κύριος στόχος μου εκείνη την εποχή ήταν να συγκεντρώσω την πλειονότητα των αιγυπτιακών στοιχείων που υπάρχουν στην αρχαία ελληνική τραγωδία, και να τά μελετήσω προσεκτικά, με την ελπίδα να δώσω απάντηση σε ορισμένα ερωτήματα, τα οποία θεωρούσα ουσιώδη και σημαντικά. Τα ερωτήματα αυτά ήταν π.χ. γιατί οι αρχαίοι Έλληνες τραγικοί έπρεπε να αναφέρουν την Αίγυπτο, με ποιον τρόπο αντιμετωπίζουν ο Αισχύλος και ο Ευριπίδης μια ξένη χώρα όπως η Αίγυπτος, ποια ήταν η ατομική εμφάνιση των Αιγυπτίων, η αμφίεση, τα αντικείμενα, τα ήθη και τα έθιμά τους υπό το φως των αρχαίων αιγυπτιακών μαρτυριών.

Την επίτευξη του στόχου αυτού προώθησε η επίσκεψή μου στην Αθήνα το καλοκαίρι του 1991 και η συνάντησή μου με τον Καθ. Β. Μανδηλαρά, ο οποίος πράγματι μέ βοήθησε σημαντικά να εντοπίσω τις αναφορές αυτές στην Αίγυπτο μέσω της έρευνας στο πρόγραμμα "Ibycus", και αργότερα έγινε ο επιβλέπων καθηγητής της διατριβής μου. Δύο χρόνια αργότερα, άρχισα να μελετώ τα σχόλια και τις αναλύσεις των σύγχρονων Ευρωπαϊών και Αμερικανών φιλολόγων επί του αιγυπτιακού φαινομένου στην αρχαία ελληνική τραγωδία, ιδίως όσον αφορά στις τραγωδίες *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και *Έλένη* του Ευριπίδη. Τα σχόλια αυτά μου φάνηκαν στην αρχή πολύ ελκυστικά ως αντικείμενο μελέτης, μετά όμως από προσεκτική εξέταση διαπίστωσα πως ήταν πολύ σκοτεινά. Αυτό μέ υποχρέωσε να μεταβάλω την κατεύθυνση της έρευνάς μου και τους βασικούς στόχους που είχα θέσει προηγουμένως. Έτσι, αντί να σχολιάσω και να κρίνω την αρχαία ελληνική άποψη για την ιδέα της Αιγύπτου και τα σχετικά με την Αίγυπτο στοιχεία στην αρχαία ελληνική τραγωδία, αφιερώθηκα στην πραγμάτευση και κρίση των σχολίων που διατυπώνουν και της στάσης που τηρούν πολλοί σύγχρονοι φιλόλογοι απέναντι στην ιδέα της Αιγύπτου, παρατηρώντας με λύπη πως τα σχόλιά τους αυτά απηχούν σαφώς ρατσιστικές προκαταλήψεις. Στην πράξη βέβαια τούτο δεν σημαίνει πως άφησα εντελώς ασχο-



λίσσα τα αιγυπτιακά στοιχεία στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και στην *Ελένη* του Ευριπίδη. Το πρόβλημα είναι πως οι φιλόλογοι αυτοί ερμηνεύουν συνήθως τη σύγκρουση και τον αγώνα στην αρχαία ελληνική τραγωδία, και ειδικότερα τις περιπτώσεις κατά τις οποίες αλλοδαποί έρχονται αντιμέτωποι με Έλληνες, ως σύγκρουση πολιτισμών, χρησιμοποιώντας ταυτόχρονα σημερινές εκφράσεις και όρους (π.χ. "πολιτισμένος", "βαρβαρικός" κ.λπ.), που δεν θα μπορούσαν ποτέ να χρησιμοποιηθούν κατά τον 5<sup>ο</sup> αι. π.Χ. Δυστυχώς, βλέπουν το ζήτημα της ανωτερότητας και της κατωτερότητας υπό το πρίσμα της ιδεολογίας της εποχής τους, και όχι με βάση τις ιδέες του Αισχύλου και του Ευριπίδη. Απορώ αλήθεια που οι περισσότεροι φιλόλογοι πραγματεύονται το θέμα της σύγκρουσης από άποψη αντιαιγυπτιακή ή εχθρική προς τους ξένους, και τό ερμηνεύουν υπό αυτό το φως.

Εν πάση περιπτώσει, θα ήθελα επίσης να αναφέρω εδώ πως το δεύτερο μέρος του δευτέρου κεφαλαίου, που εξετάζει το χρώμα των αρχαίων Αιγυπτίων και τις πλούσιες σχετικές αναφορές στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, συμπεριελήφθη στη διατριβή μου, μολοντί αρχικά κάτι τέτοιο δεν ήταν στα σχέδιά μου. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να παραδεχθώ ότι, καθ' όλα αυτά τα χρόνια που πέρασαν, διασκέδασα πάρα πολύ με το συγκεκριμένο αυτό κεφάλαιο, αλλά και με τη διατριβή μου εν γένει· ελπίζω δε πως τα ταπεινά αποτελέσματα, στα οποία κατέληξα, θα μπορέσουν στο μέλλον να χρησιμοποιηθούν και να αξιοποιηθούν.

Τέλος, οφείλω να ομολογήσω πως κατά τη συγγραφή αυτής της διατριβής επωφελήθηκα από τη βοήθεια και την ενθάρρυνση πολλών ανθρώπων. Αισθάνομαι υποχρεωμένος απέναντι στους καθηγητές μου, καθώς και σε πολλούς φίλους και συναδέλφους. Ο περιορισμένος χώρος μού επιτρέπει να μνημονεύσω λίγους μόνο από αυτούς. Πρώτα από όλα, θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στον Καθ. Βασίλειο Μανδηλαρά, που με υποστήριξε καθ' όλη τη διάρκεια των πέντε και πλέον ετών της διαμονής μου στην Ελλάδα, και επιπλέον με μύησε στην επιστήμη της πληροφορικής και σε πολλά προγράμματα CD-Rom. Οφείλω επίσης ευγνωμοσύνη στον Καθ. Νικόλαο Μπεζαντάκο για τις χρήσιμες συζητήσεις που είχα μαζί του, τις υποδείξεις που μού έκανε, και τη φιλική του στάση απέναντί μου, την οποίαν αισθάνθηκα καθ'

όλη τη διάρκεια των σπουδών μου εδώ. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στον Καθ. Ανδρέα Βοσκό για την υποστήριξη και τη συνδρομή του στην πραγματοποίηση αυτής της διατριβής. Ευχαριστώ ακόμη τον Καθ. Ahmed Etman, σύμβουλο, δάσκαλο και φίλο. Η Νατάσσα Τερλέξη αφιέρωσε σημαντικό μέρος του χρόνου της στην ανάγνωση και συζήτηση των πρώτων δοκιμίων αυτής της διατριβής. Θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου τόσο στην ίδια όσο και στον σύζυγό της George Mehrabian, ο οποίος μέ εφοδίασε με ορισμένες χρήσιμες μελέτες από την ιδιωτική του βιβλιοθήκη. Ευχαριστώ επίσης τη Στέλλα Διαμαντοπούλου και τον Στέλιο Ροδαρέλη. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ομολογήσω πως η διατριβή αυτή δεν θα μπορούσε να υλοποιηθεί χωρίς τη βοήθεια και τη μεγάλη προσπάθεια του Δρα Στάθη Παπαπολυχρονίου, ο οποίος ασχολήθηκε για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα με το έργο της μετάφρασης. Τού είμαι πράγματι ευγνώμων. Ευχαριστώ ακόμη τον Στάθη Κομνηνό για τη βοήθειά του επίσης στο έργο της μετάφρασης, καθώς και για τη φιλοξενία που μου προσέφερε η οικογένειά του.

Εξάλλου, θερμές ευχαριστίες οφείλω στους Έλληνες ιατρούς μου Μαρία Χαμελάκη και Άγγελο Κοκλινό για τη βαθειά φροντίδα που έδειξαν προς το πρόσωπό μου, όταν κατά τη συγγραφή της διατριβής μου αντιμετώπισα ξαφνικό πρόβλημα υγείας.

Θα ήθελα επιπλέον να εκφράσω τις ευχαριστίες μου προς το I.K.Y. και το εξυπηρετικό προσωπικό του, καθώς και προς το προσωπικό της Αμερικανικής και της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών για τη σημαντική τους βοήθεια.

Επιπροσθέτως, θα ήθελα να αναγνωρίσω με ευγνωμοσύνη την επί σειρά ετών ενθάρρυνση και υποστήριξη της οικογένειάς μου, στον οικονομικό και σε άλλους τομείς, ειδικότερα της μητέρας μου, του πεθερού μου κ. Samir Hamdy και του αδελφού μου Δρος Adel Radwan.

Υπεράνω όλων ευχαριστώ τον Θεό τον Ελεήμονα και Πολυεύσπλαγχο.

Tarek M. Radwan  
Αθήνα, Ιούλιος 1997

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### ΕΛΛΗΝΕΣ ΚΑΙ ΑΙΓΥΠΤΙΟΙ: ΣΤΑ ΟΡΙΑ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΠΑΘΕΙΑΣ

"Εκείνοι ειδικότερα που ενδιαφέρονται για την αλληλεπίδραση ανάμεσα στον ελληνικό και στους ανατολικούς πολιτισμούς δεν θα βρουν πεδίο καλύτερα τεκμηριωμένο από την Αίγυπτο"

**J.W.B. Barns**

Από την αρχή της ιστορίας τους οι Αιγύπτιοι διατηρούσαν σχέσεις με άλλους λαούς που ζούσαν στην περιοχή της Μεσογείου, και αντάλλασσαν με αυτούς αγαθά και ιδέες. Από τις διασυνδέσεις αυτές με την Αίγυπτο ωφελούνταν τόσο αναπτυσσόμενα έθνη, όσο και πολιτισμοί με υψηλό βαθμό ανάπτυξης. Εν τούτοις και οι ίδιοι οι Αιγύπτιοι αποκόμιζαν κέρδη από τις σχέσεις τους με το εξωτερικό, συχνά περισσότερα από όσα ήταν πρόθυμοι να αναγνωρίσουν<sup>1</sup>. Προφανώς ο προνομιούχος τόπος συνάντησης ανάμεσα στους Αιγυπτίους και στους αλλοδαπούς ήταν η Κάτω Αίγυπτος· εκεί κατοικούσαν σε ειρηνικές κοινότητες άνθρωποι που προέρχονταν από δυτικές μεσογειακές χώρες. Στους δύο πρώτους τόμους του βιβλίου *Black Athena* ο Bernal επιχειρηματολογεί υπέρ μιας σημαντικής αφροασιατικής και ιδίως αιγυπτιακής επίδρασης στον σχηματισμό και στην ανάπτυξη του κλασσικού ελληνικού πολιτισμού. Ως γνωστόν, το βιβλίο συγκέντρωσε τα πυρά πολλών φιλολόγων<sup>2</sup>: Ο Coleman π.χ. απαντά στους ισχυρισμούς του Bernal και τούς απορρίπτει, ενώ ο Bernal στον ίδιο τόμο του περιοδικού διαβεβαιώνει με έμφαση πως η επίδραση του αιγυπτιακού και του ανατολικού πολιτισμού επί

1. F. De Salvia, "The Cypriots in the Saite Nile Delta: The Cypro-Egyptian religious Syncretism", *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in Pharaonic Times, Wadham College 29-31 August 1988* (Oxford 1989), 81.

2. M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, τ. I, *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. τ. II, *The Archaeological and Documentary Evidence* (New Brunswick, London, 1987, 1991), *passim*.

του Αιγαίου ήταν τεράστια, τόσο πριν όσο και μετά τις επιδρομές των Υξώς, και λέει: "Ποτέ δεν υποστήριξα πως ο κρητικός και ο ελληνικός πολιτισμός ήταν απλές αντανakλάσεις του αιγυπτιακού και/ή ανατολικού πολιτισμού"<sup>3</sup>. Ο Starr υπογραμμίζει πως η ανάπτυξη του Αιγαίου, και ειδικότερα της Κρήτης, οφείλει πολλά στο παράδειγμα της Ανατολής, μολονότι στις ανατολικές χώρες ο πολιτισμός διατηρούσε πάντοτε τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του<sup>4</sup>.

Όπως και να έχει το πράγμα, η Κρήτη συνήψε ζωντανές εμπορικές και διπλωματικές σχέσεις με την Αίγυπτο και με τα κράτη της συροφονικικής ακτής. Το γεγονός τούτο μαρτυρούν οι συχνές ανακαλύψεις μινωικών αγγείων στις περιοχές αυτές, τα αντικείμενα από την Αίγυπτο και τη Συρία που βρέθηκαν στην Κρήτη και οι αιγυπτιακές τοιχογραφίες από το πρώτο ήμισυ του 15<sup>ου</sup> αι., που παριστάνουν τους πρέσβεις της χώρας *Keftiu* (το αιγυπτιακό όνομα της Κρήτης)<sup>5</sup> με τα χαρακτηριστικά μινωικά περιζώματα και μποτίνια να προσφέρουν δώρα στον Φαραώ<sup>6</sup>. Αναμφίβολα, την εποχή που φιλοτεχνούνταν οι ζωγραφικές αυτές παραστάσεις

3. J.E. Coleman, "Did Egypt Shape the Glory that was Greece?", *Archaeology* 45 (1992), 77-81· M. Bernal, "The Case for Massive Egyptian Influence in the Aegean", *Archaeology* 45 (1992), 53-55· 82-86.

4. C.G. Starr, *The Origins of Greek Civilization 1100-650 B.C.* (New York 1961), 196· πρβ. επίσης W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, μετ. υπό M.E. Pinder και W. Burkert (Harvard 1992), *passim*· C. Préaux, "Les raisons de l'originalité de l'Égypte", *MH* 10 (1953), 203-21.

5. Για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς την ταύτιση των κατοίκων της χώρας *Keftiu* με τους Κρήτες πρβ. π.χ. J.D.S. Pendlebury, "Egypt and the Aegean in the Late Bronze Age", *JEA* 16 (1930), 75-92· πρβ. επίσης R.D. Barnett, "Ancient Oriental Influences on Archaic Greece", στο *The Aegean and the Near East*, εκδ. υπό S.S. Weinberg (New York 1956), 214· A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II, Introduction* (Leiden & Brill 1975), σσ. 2 κ.εξ., ιδίως υποσημ. 5· ο Lloyd λέει πως το αιγυπτιακό όνομα της Κρήτης (*Kftiu*) συναντάται για πρώτη φορά στο Νέο Βασιλείο· πρβ. Davis, *Race-Relations in Ancient Egypt* (London 1951), σ. 18, ιδίως υποσημ. 4· σύμφωνα με τον Davis η τελευταία μνεία της *Keftiu* (Κρήτης) απαντάται κατά τη βασιλεία του Αμενώφιου Γ' στην κυκλική σφραγίδα της βασιλείσσάς του Ty από την Αγία Τριάδα, το τελευταίο χρονολογήσιμο αντικείμενο που ανακαλύφθηκε στην Κρήτη πριν από την καταστροφή.

6. Πρβ. π.χ. τον τάφο του Menkheperga (περίπου 1480-1450 π.Χ.)· οι τοιχογραφίες του τάφου παριστάνουν Μινωίτες να προσφέρουν τιμητικά δώρα στην Αίγυπτο· γενικά, πρβ. επίσης τις σειρές των τάφων της 18<sup>ης</sup> δυναστείας στις Θήβες, με αφετηρία τη βασιλεία της Hatshepsut και τέλος εκείνη του Amenhotep III· πρβ. Lloyd, *HBI*, 3· κατά την επισήμανση του Lloyd, οι τοιχογραφίες αυτές αποδεικνύουν ότι το ενδιαφέρον των Κρητών για τη χώρα εκείνη την περίοδο ήταν κατά κύριο λόγο εμπορικό· πρβ. επίσης C. Aldred, "The Foreign Gifts Offered to Pharaoh", *JEA* 56 (1970), 105-16.

η Κρήτη ήταν πανίσχυρη ναυτική δύναμη και η Αίγυπτος επιζητούσε τη φιλία με τους βασιλείς της<sup>7</sup>.

Ως γνωστόν, ήδη από το 3000 π.Χ. οι επαφές μεταξύ Αιγύπτου και Κρήτης ήταν πολυάριθμες· μέσω αυτών είναι πιθανό να έφθασαν στον μινωικό κόσμο θρησκευτικές επιδράσεις από την Αίγυπτο<sup>8</sup>. Επιπλέον, η προελληνική γραφή της Κρήτης εμφανίζει ίχνη επίδρασης από τα ιερογλυφικά του Νείλου<sup>9</sup>. Ο σχετικά ευρύς αριθμός αιγυπτιακών σημείων και συμβόλων που ανακαλύφθηκαν στη μινωική Κρήτη υποδεικνύει πιθανόν πως η παρουσία τους εκεί δεν οφείλεται αποκλειστικά στην τύχη και πως ορισμένα από αυτά πρέπει να ήταν πράγματι δάνεια από την Αίγυπτο<sup>10</sup>. Η Lorimer σημειώνει πως οι Κρήτες επισκέφθηκαν την Αίγυπτο και αντίκρυσαν τα θαύματα των Θηβών με τα ίδια τους τα μάτια. Η ισχυρή μινωική επίδραση που είναι ορατή στη σύγχρονη αιγυπτιακή τέχνη φανερώνει πως η θέση τους ήταν κάπως ανώτερη από εκείνη των ταπεινών φόρου υποτελών<sup>11</sup>.

Η ιστορία των σχέσεων της Αιγύπτου με το Αιγαίο προ της Εποχής του Σιδήρου είναι μακρά. Τόσο ο Coleman όσο και ο Bernal συμφωνούν πως από τον 15<sup>ο</sup> αι. π.Χ. οι Αιγαίοι συμμετείχαν "σε καλά ανεπτυγμένο δίκτυο εμπορίου, ίσως ακόμη και διπλωματίας στην ανατολική Μεσόγειο"<sup>12</sup>. Πριν από την περσική κατάκτηση της Αιγύπτου το 525 π.Χ. οι σχέσεις Ελλάδος-Αιγύπτου εντοπίζονται χρονικά σε δύο περιόδους: η πρώτη ακολούθη-

7. Yu.V. Andreyev, "The World of Crete and Mycenae", στο *Early Antiquity*, εκδ. υπό I.M. Diakonoff, μετ. υπό A. Kirjanov (Chicago & London 1991), 315 κ.εξ.· πρβ. επίσης W.A. Ward, *Egypt and the East Mediterranean World 2200-1900 B.C.* (Beirut 1971), ιδίως 71-125· Μ. Έλσααντάνι, *Αί Έλληνοαιγυπτιακά Σχέσεις υπό τὸ Φῶς τῶν Αἰγυπτιακῶν καὶ Αἰγυπτιαζόντων Πλαστικῶν Ἔργων ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ Χώρου, 945-525 π.Χ.*, Διδακτ. Διατρ., Ἀθήναι 1982· R.J. Baikie, *The Life of Ancient East* (New York 1923), 399 κ.εξ.

8. V.A. Tobin, "Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood", *JARCE* 28 (1991), 189· πρβ. επίσης J.H. Breasted, *A History of Egypt* (New York 1905), 338· ο Breasted υπογραμμίζει ότι μορφές της αιγυπτιακής θρησκείας είχαν εισαχθεί στην Κρήτη, σε μία περίπτωση υπό την προσωπική καθοδήγηση Αιγύπτου ιερέα (βλ. εικ. 127, σ. 343 στο ίδιο βιβλίο)· πρβ. επίσης H.I. Bell, "Graeco-Egyptian Religion", *MH* 10 (1953), 222-37.

9. Breasted, *HE*, 338.

10. Tobin, *JARCE* 28 (1991), 189.

11. H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments* (London 1950), 85· Breasted, *HE*, 338.

12. Coleman, *Archaeology* 45 (1992), 48-52· Bernal, *Archaeology* 45 (1992), 53-55.

σε αμέσως μετά την κατάρρευση της μινωικής Κρήτης περίπου το 1400 π.Χ. και διήρκεσε κατά προσέγγιση έως το 1340 π.Χ. Η δεύτερη αφορά στη Σαΐτική περίοδο, δηλαδή στον έβδομο και στον έκτο αιώνα. Επίσης, ο Burkert διακρίνει δύο κύριες περιόδους, κατά τις οποίες οι πολιτιστικές επαφές ανάμεσα στην Ανατολή και στην Ελλάδα ήταν κατά τα φαινόμενα εντονότερες: αφενός την ύστερη εποχή του Χαλκού (14<sup>ος</sup>/13<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), αφετέρου τον 8<sup>ο</sup>/7<sup>ο</sup> αι. π.Χ., όταν οι Φοίνικες και οι Έλληνες επιδίδονταν σε αμοιβαίο ανταγωνισμό, με σκοπό να διεισδύσουν σε ολόκληρη τη Μεσόγειο<sup>13</sup>.

Όπως μαρτυρεί η παρουσία μυκηναϊκών αντικειμένων στο Tell el-Amarna και αιγυπτιακών στην Ελλάδα, το εμπόριο του Αιγαίου με την Αίγυπτο πέρασε στα χέρια των Μυκηνών και άλλων ηπειρωτικών πόλεων<sup>14</sup>. Ίσως υπήρχε ακόμη και οικισμός Μυκηναίων εμπόρων στο Tell el-Amarna. Την εποχή εκείνη η επικοινωνία και τα ταξίδια ανάμεσα στην Αίγυπτο και στον κόσμο του Αιγαίου ήταν ελεύθερα<sup>15</sup>. Ο Cline φρονεί πως ο "αιγαιακός" κατάλογος του Amenhotep III πιθανόν είναι έγκυρο, σύγχρονο και ακριβές έγγραφο, που καταγράφει ένα ή περισσότερα θαλάσσια ταξίδια Αιγυπτίων στο Αιγαίο κατά τη διάρκεια της βασιλείας του<sup>16</sup>.

Περίπου από το 1340 μέχρι κατά προσέγγιση το 1230 π.Χ. παρατηρείται μείωση των εισαγωγών από την Ελλάδα, πράγμα που υποδεικνύει ελάττωση των επαφών<sup>17</sup>. Οι σχέσεις αυτές

13. W. Burkert, "Oriental and Greek Mythology: the Meeting of Parallels", στο *Interpretations of Greek Mythology*, εκδ. υπό J. Bremmer (London 1990), 13 κ.εξ.

14. R.I. Hicks, "Egyptian Elements in Greek Mythology", *TAPHA* 93 (1962), 91· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις σχέσεις Αιγυπτίων και Αιγαίων πρβ. π.χ. E. Cline, "Amenhotep III and the Aegean", *Orientalia* 56 (1987), 1-35· ο Cline πιστεύει επίσης πως η πληθώρα των αντικειμένων που έχουν ανακαλυφθεί στο Αιγαίο, και ειδικότερα στις Μυκήνες, και φέρουν τις επιγραφές Amenhotep III/βασίλισσα Tiyi, ίσως υποδηλώνει ιδιαίτερο αιγυπτιακό ενδιαφέρον για τις δραστηριότητες των πρώιμων LH III A Αιγαίων· τή συσχετίζει δε με την ανάδειξη των Μυκηνών σε κυρίαρχη δύναμη στον κόσμο του Αιγαίου· γενικά, πρβ. επίσης O. Dickinson, *The Aegean Bronze Age* (Cambridge 1994)· R.S. Merrillees, "Aegean Bronze Age Relations with Egypt", *AJA* 76 (1972), 290-91· M.M. Austin, "Greece and Egypt in the Archaic Age", *PCPS*, suppl. 2, 1970· J.G. Milne, "Trade Between Greece and Egypt before Alexander the Great", *JEA* 25 (1939), 177-83· Pendlebury, *JEA* 16 (1930), 85-92.

15. Breasted, *HE*, 338.

16. Cline, *Orientalia* 56 (1987), 22.

17. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 92· πρβ. επίσης Lloyd, *HBI*, 9-13· για περαιτέρω πληροφορίες σχετικά με τους σκοτεινούς αιώνες εν γένει βλ. C.G. Thomas, *The*

διεκόπησαν απότομα κατά τον 12<sup>ο</sup> αι. Δεν έχουν ανακαλυφθεί στην Αίγυπτο μυκηναϊκά κεραμικά τύπου III C και κάθε μνεία ανθρώπων του Αιγαίου εξαφανίζεται από τα αιγυπτιακά κείμενα την ίδια περίπου εποχή. Ωστόσο, είναι δύσκολο να προσδιορισθεί πόσο πλήρες ήταν το ρήγμα και πόσο ενδεχομένως διήρκεσε. Κατά τη βασιλεία του Merneptah (1224-1214 π.Χ.) επέδραμαν στο Δέλτα ομάδες λαφυραγωγών σε αναζήτηση λείας. Επιγραφή στο Καρνάκ μνημονεύει μεταξύ άλλων λαών εκείνους που οι Αιγύπτιοι αποκαλούσαν *Aquaiwasha* και τους οποίους πολλοί φιλόλογοι ταυτίζουν με τους Αχαιούς<sup>18</sup>. Κατά το 8<sup>ο</sup> έτος της βασιλείας του Ραμσή του Γ' (1182-1151 π.Χ. 20<sup>ή</sup> δυναστεία) μία άλλη ομάδα Μυκηναίων (*Danauna*)<sup>19</sup> ίσως εκπροσωπείται στις επιδρομές των Λαών της Θάλασσας<sup>20</sup> που ταλανίζουν το αιγυπτιακό Δέλτα και προκαλούν τόση ταραχή και αγωνία στην Αίγυπτο

*earliest Civilizations, Ancient Greece and the Near East (3000-200 B.C.)*, (New York 1982), 59-80· στα σχόλιά της, η Thomas θεωρεί τους Σκοτεινούς Αιώνες εποχή πολιτικού κενού, κατά την οποία τον κόσμο αποτελούσαν πόλεις-κράτη.

18. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 92· Lorimer, *HM*, 87· πρβ. Lloyd, *HBI*, 7 κ.εξ.· τόσο η Lorimer όσο και ο Lloyd αποδέχονται την ταύτιση των *Aquaiwasha* με τους Αχαιούς· πρβ. επίσης Barnett, *AOIAG*, 214· η άποψη του Barnett, που στηρίχθηκε σε μία ανατολική γλώσσα (εβραϊκά), για να αποδείξει την ταύτιση *Aquaiwasha* και Αχαιών, έτυχε ιδιαίτερης προσοχής· για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς το πρόβλημα αυτής της ταύτισης βλ. π.χ. T.R. Bryce, "Ahhiyawa and Troy - a Case of Mistaken Identity", *Historia* 26 (1977), 24-32· πρβ. επίσης του ιδίου, "Ahhiyawans and Mycenaean - an Anatolian Viewpoint", *OJA* 8 (1989), 297-310· M.J. Mellink, "The Hittites and the Aegean world: 2. Archaeological Comments on Ahhiyawa-Achaians in Western Anatolia", *AJA* 87 (1983), 138-41.

19. Ίσως πρέπει να ταυτισθούν με τους Δαναούς του Ομήρου· για περαιτέρω πληροφορίες σχετικά με τον προβληματικό συσχετισμό *Dnna/Danaoi* βλ. π.χ. Bernal, *BA*, I, 96· ο Bernal υπογραμμίζει πως η λέξη *Da-na-ne* μαρτυρείται στη Γραμμική Α· η λέξη *Tin3y* ή *ta-na-yu* εμφανίζεται από τον 15<sup>ο</sup> αι. ως όνομα της Ελλάδος στην αιγυπτιακή γλώσσα, ενώ μέχρι τον 13<sup>ο</sup> αι. είχε αρχίσει να χρησιμοποιείται και το όνομα *D3-in*· πρβ. επίσης Lloyd, *HBI*, 8 κ.εξ.· ο τελευταίος τονίζει πως, μολονότι το επίμαχο θέμα των *Dnna* είναι εξαιρετικά συζητήσιμο, υπάρχουν ισχυρές αποδείξεις πως ορισμένοι από τους Λαούς της Θάλασσας ήταν ελληνικής προέλευσης· Lorimer, *HM*, 88.

20. Πρβ. A.B. Knapp, *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt* (Chicago 1988), 213· ο Knapp θεωρεί τον ίδιο τον όρο Λαοί της Θάλασσας ακυρολεξία, εφόσον δεν αποτελούσαν ενιαίο λαό και μόνο μερικοί ήλθαν μέσω θαλάσσης· με αυτό όμως το όνομα μνημονεύονται στα αιγυπτιακά αρχεία του Merneptah και του Ραμσή Γ', και με αυτό είναι γνωστοί μέχρι τις μέρες μας· πρβ. επίσης N.K. Sandars, *The Sea Peoples, Warriors of the Ancient Mediterranean* (London 1978), ιδίως κεφ. 5, σσ. 105-38· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την περιγραφή σκηνών πολέμου εναντίον των Λαών της Θάλασσας στην αιγυπτιακή τέχνη βλ. G.A. Gaballa, *Narrative in Egyptian Art* (Mainz 1976), 122-26.

του Ραμσή Γ'. "Τα νησιά ήταν άνω κάτω, το ένα αναστάτωνα το άλλο", λέει ο Ραμσής στην επιγραφή του στη *Medinet Habu*<sup>21</sup>.

Αν αυτές οι ταυτίσεις είναι δικαιολογημένες, εύκολα εξηγείται ο απομονωτισμός και η εχθρική στάση των Αιγυπτίων στο διάστημα από τα τέλη του 13<sup>ου</sup> αι. μέχρι την αυγή της Σαΐτικής δυναστείας κατά το πρώτο ήμισυ του 7<sup>ου</sup> αι.<sup>22</sup> Σύμφωνα με τον Davis η επίδραση που άσκησαν οι επιδρομές αυτές στα συναισθήματα και στις διαθέσεις των Αιγυπτίων έναντι των ξένων δεν μπορεί να εκτιμηθεί, συμβάλλει δε σημαντικά στην ερμηνεία του απομονωτισμού τους, τον οποίον έκαναν διάσημο οι κλασσικοί συγγραφείς<sup>23</sup>. Από την άλλη πλευρά, ιδίως εκείνη των Ελλήνων, και σύμφωνα με τον Austin, υπάρχουν δύο κατηγορίες αποδείξεων που υποδηλώνουν πως οι Αιγαίοι είχαν κάποια πληροφόρηση σχετικά με την Αίγυπτο κατά τη διάρκεια των πρώιμων αιώνων της Εποχής του Σιδήρου, μολονότι οι βεβαιωμένες άμεσες επαφές είναι απειροελάχιστες· πρόκειται αφενός για νύξεις περί Αιγύπτου στην επική ποίηση (π.χ. στον Όμηρο) και αφετέρου για ευρήματα αιγυπτιακών ή αιγυπτιακού τύπου αντικειμένων στο Αιγαίο, σε ορισμένες περιοχές μάλιστα (τουλάχιστον στην Κρήτη) από τους πρώιμους Σκοτεινούς Αιώνες. Δυστυχώς, αμφότερες δεν προσφέρουν παρά τις πλέον αόριστες χρονολογικές ενδείξεις<sup>24</sup>. Κατά την Lorimer εξάλλου, περισσότερη ουσία υπάρχει στις παραδόσεις περί των σχέσεων της Αιγύπτου με τον μυκηναϊκό και μεταμυκηναϊκό κόσμο, που διασώζει η Οδύσσεια· τα όσα αφηγούνται οι διάφοροι χαρακτήρες του έπους αντικατοπτρίζουν περιόδους φιλίας, εχθρότητας και άγνοιας<sup>25</sup>.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να υπογραμμίσω πως οι σχέσεις αυτές μεταξύ Ελλάδος και Αιγύπτου αφορούσαν από την προϊμό-

21. Baikie, *LAE*, 405 κ.εξ.· πρβ. επίσης I.V. Vinogradov, "The Middle Kingdom of Egypt and the Hyksos Invasion" στο *Early Antiquity*, εκδ. υπό I.M. Diakonoff, μετ. υπό Α. Kirjanov (Chicago & London 1991), 190 κ.εξ.

22. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 92.

23. Davis, *RRAE*, 19 κ.εξ.· πρβ. επίσης Knapp, *HCAWAE*, 212-15.

24. Austin, *GEAA*, 11· πρβ. επίσης Lloyd, *HBI*, 89-100.

25. Lorimer, *HM*, 89 κ.εξ.· για περισσότερες λεπτομέρειες αναφορικά με τις νύξεις περί Αιγύπτου στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια βλ. P. Gilbert, "Homère et l'Égypte", *CE* 27 (1939), 47-61· A. Leroy-Molinghen, "Homère et Thèbes aux cent portes", *CE* 60 (1985), 131-37· C. Picard, "Homère et les religions de l'Égypte", *RevArch* 6,10 (1937), 110-13· πρβ. επίσης 'Ιλ. 9,382· 'Οδ. 2,15· 3,300· 4,83·127·229·351·355·385·477·483·581· 14,246·257 κ.εξ.·262 κ.εξ.·275·286·426 κ.εξ.·432·448.



τερη φάση τους, δηλαδή από την έναρξή τους μέχρι τους Σκοτεινούς Αιώνες, στο διπλωματικό, στρατιωτικό και εμπορικό επίπεδο<sup>26</sup>. Από όσο γνωρίζω, ουδεμία μνεία γίνεται και τίποτε δεν είναι γνωστό αναφορικά με τη βαθύτερη εσωτερική σχέση Ελλήνων και Αιγυπτίων· εννοώ εδώ τη σχέση μεταξύ των απλών ανθρώπων, που δεν είναι τόσο σαφής και ευδιάκριτη για μας. Επιπλέον, δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να θεωρήσουμε πως η σχέση αυτού του είδους, που παρατηρείται κατά την πρώτη περίοδο, απηχεί την ύπαρξη μόνιμης ελληνικής κοινότητας, μολοντί είναι αναμφισβήτητο πως πολλοί Έλληνες έμποροι εγκαθίσταντο προσωρινά στη χώρα<sup>27</sup>. Βέβαια, οι γενικές αντιλήψεις των Ελλήνων για τους Αιγυπτίους και αντιστρόφως κατά την πρώτη εκείνη περίοδο δεν μάς είναι τόσο φανερές και ευνόητες. Τα τεκμήρια και τα έγγραφα που έφθασαν έως εμάς είναι σπάνια και δεν βοηθούν<sup>28</sup>, με εξαίρεση τα προαναφερθέντα αιγυπτιακά έγγραφα, που εξηγούν τον απομονωτισμό και την εχθρική στάση των Αιγυπτίων από τα τέλη του 13<sup>ου</sup> αι. μέχρι την ανατολή της Σαΐτικής δυναστείας κατά το πρώτο ήμισυ του 7<sup>ου</sup> αι.<sup>29</sup>

Εν πάση περιπτώσει, η σχέση αυτή θα λάβει διαφορετική κατεύθυνση και μορφή κατά τη δεύτερη περίοδο, δηλαδή εκείνη της Σαΐτικής δυναστείας κατά το πρώτο ήμισυ του 7<sup>ου</sup> αι. Οι δεσμοί με την Αίγυπτο γίνονται ολοένα και περισσότερο σημαντικοί, ή τουλάχιστον περισσότερο ορατοί. Με την άνοδο στον θρόνο του Ψαμμήτιχου του Α΄, περίπου το 663 π.Χ., αρχίζει νέα

26. Ορισμένοι φιλόλογοι έφθασαν στο σημείο να υποστηρίξουν πως το εμπόριο δεν ήταν σε καμία περίπτωση ο μόνος λόγος που οι Μυκηναίοι είχαν συμφέροντα στην Αίγυπτο, και διατύπωσαν την άποψη ότι στην αρχή της 28<sup>ης</sup> δυναστείας Μυκηναίοι υπηρέτησαν ως μισθοφόροι στα αιγυπτιακά στρατεύματα, που έδιωξαν τους Υξώς από τη χώρα· ως προς την ανασκευή αυτής της υπόθεσης βλ. Lloyd, *HBI*, 3-5· πρβ. Austin, *GEAA*, 41· ο Austin επισημαίνει πως πριν από τον 6<sup>ο</sup> αι. δεν υπάρχουν ασφαλείς αποδείξεις για σχέσεις μεταξύ των ελληνικών κρατών και της Αιγύπτου, που να μπορούν να ονομαστούν πολιτικές. Πριν από την εποχή αυτή τα ελληνικά κράτη ήταν ακόμη υπερβολικά μικρά και ασήμαντα, για να αναμιχθούν στρατιωτικά στα πολιτικά πράγματα τόσο απομακρυσμένων περιοχών· μέχρι όμως τον 6<sup>ο</sup> αι., μεγάλο μέρος του ελληνικού κόσμου είχε γνωρίσει σημαντική ανάπτυξη σε πλούτο και δύναμη· πρβ. επίσης Aldred, *JEA* 56 (1970), 105-16.

27. J. Boardman, *The Greeks Overseas* (London 1980), 111 κ.εξ.

28. Χρωστούμε χάρη στα σχετικά με τους Λαούς της Θάλασσας αιγυπτιακά έγγραφα για τη βοήθειά τους στον τομέα αυτό.

29. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 92.

περίοδος της αιγυπτιακής ιστορίας. Μετά από αιώνες σχεδόν πλήρους αναρχίας η ενότητα της χώρας αποκαταστάθηκε. Με επιδέξιους διπλωματικούς ελιγμούς ο νέος κυβερνήτης κατόρθωσε να απαλλάξει την Αίγυπτο από την κυριαρχία των Ασσυρίων. Επί Ψαμμήτιχου του Α΄ ιδρύθηκαν επίσης οι πρώτες μόνιμες αποικίες των Ελλήνων στην Αίγυπτο<sup>30</sup>.

Τη σημασία αυτού του γεγονότος τονίζει με έμφαση ο Ηρόδοτος (II 154). Είναι εμφανές ότι τα επιτεύγματα του Ψαμμήτιχου του Α΄ εντυπωσίασαν τους Έλληνες, εφόσον κατά την Αρχαϊκή περίοδο βρίσκουμε Έλληνες να φέρουν το όνομά του· γενικά η ελληνική παράδοση είχε πολλά να πει για αυτόν. Ο Hicks επισημαίνει πως επί των Φαραώ της 26<sup>ης</sup> δυναστείας (Σαϊτικής) Ψαμμήτιχου του Α΄ και Άμαση τα εχθρικά αισθήματα των Αιγυπτίων εναντίον των ξένων μετριάσθηκαν. Ίσως οι απλοί άνθρωποι τούς αντιμετώπιζαν ακόμη με καχυποψία. Από τη στιγμή όμως που ο Ψαμμήτιχος κατέλαβε τον θρόνο με τη συνδρομή μισθοφόρων από την Καρία και την Ιωνία, ο ίδιος και οι διάδοχοί του συνειδητοποίησαν τα πλεονεκτήματα μίας περισσότερο φιλελεύθερης πολιτικής<sup>31</sup>. Οι Έλληνες μισθοφόροι αποτελούσαν συνηθισμένο θέαμα στην Αίγυπτο<sup>32</sup>. Τους στρατιώτες ακολούθησαν οι έμποροι, καθώς η Αίγυπτος άνοιξε και πάλι τις πύλες της στο εμπόριο με την Ελλάδα, αλλά σε περισσότερο περιορισμένη κλίμακα από ό,τι κατά τη μυκηναϊκή περίοδο. Οι αυξημένες εμπορικές σχέσεις είχαν ως αποτέλεσμα την ίδρυση της Ναύ-

30. Austin, *GEAA*, 15· πρβ. επίσης Boardman, *GO*, 112· A. Gardiner, *Egypt of Pharaohs* (Oxford 1962), ιδίως κεφφ. 12 και 13· A. Kitchen, *The Third Intermediate period in Egypt (1100-650 B.C.)* (Oxford 1973), ιδίως κεφ. 24· Breasted, *HE*, 565-81· Lloyd, *HBI*, 13-60· στη χρήσιμη μελέτη του ο Lloyd σημειώνει πως από τον 7<sup>ο</sup> αι. μέχρι την εποχή του Ηροδότου οι Έλληνες μνημονεύονται, άμεσα ή έμμεσα, σε μία ευρεία ποικιλία δεξιοτήτων: μισθοφόροι, έμποροι, ναυτικοί εμπειρογνώμονες, σύμμαχοι, σπουδαστές.

31. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 92.

32. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως η αρχαιότερη ελληνική επιγραφή με ιστορική αξία που διαθέτουμε από την Αίγυπτο χαράχθηκε στο σκέλος αγάλματος του Ραμσή Β΄ στο Abu Simbel, ανάμεσα στον πρώτο και στον δεύτερο καταρράκτη κατά τη διάρκεια εκστρατείας του Ψαμμήτιχου Β΄ στη Νουβία περίπου το 596 π.Χ.· απαριθμεί ονόματα ελληνόφωνων στρατιωτών· για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. J. Forsdyke, *Greece before Homer* (London 1957), 103 κ.εξ.· Lloyd, *HBI*, 21 κ.εξ.· Boardman, *GO*, 116 κ.εξ.· πρβ. επίσης J.A.K. Thomson, *Greeks and Barbarians* (London 1921), 25 κ.εξ.· J. Ray, "Literacy and Language in Egypt in the Late and Persian Periods", στο *Literacy and Power in Ancient World*, εκδ. υπό A.K. Bowman & G. Woolf (Cambridge 1994), 55.

κρατης κατά τη διάρκεια του 7<sup>ου</sup> αι.<sup>33</sup> Με βάση τις αρχαιολογικές μαρτυρίες ο Cook επισημαίνει πως επί Άμαση η Αίγυπτος δεν ήταν εξολοκλήρου κλειστή για τους Έλληνες· στην πραγματικότητα φαίνεται πως ήταν περισσότερο ανοικτή απ' ό,τι προηγουμένως<sup>34</sup>. Το τελευταίο υποστηρίζει και ο Davis, ο οποίος θεωρεί τη βασιλεία του Άμαση τον Χρυσό Αιώνα των Ελλήνων στην Αίγυπτο, επειδή κατά την περίοδο εκείνη η Ναύκρατη δεν ήταν η μοναδική ελληνική αποικία εκεί<sup>35</sup>. Ο Lloyd, αντίθετα, υπογραμμίζει πως ο θρίαμβος της ανθελληνικής παράταξης σήμαινε ότι ο Άμασης όφειλε να λάβει μέτρα για να περιορίσει τις ελληνικές δραστηριότητες στη χώρα. Εκτός από τα ήδη αναφερθέντα μέτρα, διέταξε η Ναύκρατη να είναι το μοναδικό εμπόριον στην Αίγυπτο· επετέθη δηλαδή εναντίον του ελληνικού εμπορίου με τη συγκέντρωση όλης της εμπορικής κίνησης στην πόλη της Ναύκρατης<sup>36</sup>.

Όπως και να έχει το πράγμα, πριν ολοκληρώσουμε αυτές τις παρατηρήσεις αναφορικά με τις δύο περιόδους, απομένει μία ερώτηση, που αργότερα, στα επόμενα κεφάλαια, μπορεί να μάς βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τα αιγυπτιακά στοιχεία στην ελληνική τραγωδία: Σε ποια περίοδο εισήχθησαν τα αιγυπτιακά στοιχεία στην ελληνική μυθολογία; Σύμφωνα με τον Hicks τα αιγυπτιακά αυτά στοιχεία εισήχθησαν είτε κατά τη μυκηναϊκή περίοδο, ή επί 26<sup>ης</sup> δυναστείας (664-525 π.Χ.), όχι όμως κατά την περίοδο που μεσολάβησε, όταν η Αίγυπτος ήταν ουσιαστικά κλειστή για τους κατοίκους του Αιγαίου<sup>37</sup>.

33. Γενικά ως προς τη Ναύκρατη βλ. π.χ. C. Roebuck, "The Organization of Naukratis", *CPh* 46 (1951), 212-20· πρβ. επίσης Boardman, *GO*, 121-26· στη χρήσιμη μελέτη του σχετικά με τη Ναύκρατη ο Boardman θεωρεί βέβαιο πως εκεί οι Αιγύπτιοι ζούσαν πάντοτε δίπλα στους Έλληνες· Austin, *GEAA*, 22-34· ο Austin υπογραμμίζει ότι στη Ναύκρατη ο ελληνικός τομέας βρισκόταν στη βόρεια πλευρά της πόλης και ήταν σαφώς διαχωρισμένος από τον αιγυπτιακό, που ήταν στη νότια· πιθανόν επίσης να δέσποζε του ελληνικού τομέα μεγάλο αιγυπτιακό φρούριο, σκοπός του οποίου ήταν να καταποθήσει τους Έλληνες· R.M. Cook, "Amasis and the Greeks in Egypt", *JHS* 57 (1937), 227-37.

34. Cook, *JHS* 57 (1937), 230 και 236· πρβ. επίσης Ηρόδοτο II 181 και 182.

35. Davis, *RRAE*, 25.

36. Lloyd, *HBI*, 26.

37. Hicks, *TAPHΑ* 93 (1962), 92· πρβ. επίσης J.M. Davison, "Egyptian Influence on the Greek Legend of Io", *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in the Pharaonic Times*, Wadham College 29-31 Αυγούστου, 1988 (1989), 61-79· σύμφωνα με τον Davison, η αιγυπτιακή επίδραση, για παράδειγμα στον ελληνικό μύθο της Ιούς, δεν άρχισε

Στην πραγματικότητα αυτό που σκοπεύω να κάνω εδώ είναι να αξιολογήσω τις συνθήκες ζωής των Ελλήνων στην Αίγυπτο κατά το διάστημα της Σαϊτικής δυναστείας και τη στάση των Αιγυπτίων απέναντί τους. Με βάση αυτή την αξιολόγηση προτίθεται να εξετάσω τις αντιλήψεις και τις αντιδράσεις των Ελλήνων έναντι των Αιγυπτίων, οι οποίες θα αντικατοπτρίζονταν εν συνεχεία στη λογοτεχνία τους, και ειδικότερα στην τραγωδία. Το ερώτημα που θα θέσω προς απάντηση είναι αν η εγκατάσταση των Ελλήνων στη Ναύκρατη την εποχή της Σαϊτικής δυναστείας σχημάτισε το υπόβαθρο και διαμόρφωσε τη σκέψη του αθηναϊκού ακροατηρίου του 5<sup>ου</sup> αι. σχετικά με την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους. Εδώ πρέπει επιπλέον να υποθέσουμε πως η εικόνα της Αιγύπτου και το σχετικό με αυτήν υπόβαθρο στον μινωικό και στον μυκηναϊκό πολιτισμό διαφέρουν στο έπακρο από την εικόνα της κατά τον 7<sup>ο</sup> και τον 6<sup>ο</sup> αι., όταν η Αίγυπτος έγινε για τους Έλληνες όχι απλώς ένα όνειρο, αλλά απτή πραγματικότητα. Ο Drews π.χ. επισημαίνει πως η είδηση ότι η Λυδία και η Αίγυπτος έπεσαν στα χέρια των Περσών πρέπει να κατέπληξε τη φαντασία των Ελλήνων. Υπετάγησαν έθνη που υπήρχαν και ευημερούσαν από την εποχή της Ιούς και του Ηρακλή και είχαν επισκιάσει τα μικρά ελληνικά κράτη. Στα μέσα του 6<sup>ου</sup> π.Χ. αι. ήταν αδύνατο για τους Έλληνες να φανταστούν δύναμη μεγαλύτερη από εκείνη των Λυδών ή των Αιγυπτίων<sup>38</sup>.

Κατά τη γνώμη μου εξάλλου, η Σαϊτική εποχή, σε αντίθεση με την πρώτη περίοδο, θεωρείται μεγάλη ευκαιρία και καλό παράδειγμα, που μπορεί να βοηθήσει στην εξέταση και κατανόηση των αμοιβαίων αντιδράσεων και αντιλήψεων που έτρεφαν οι δύο λαοί. Εδώ πρέπει ακόμη να ομολογήσουμε πως η εγκατάσταση των Ελλήνων στην Αίγυπτο, με οποιαδήποτε φύση και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες, έδωσε στη σχέση αυτή νέα διάσταση, βοήθησε την αλληλεπίδραση των δύο πολιτισμών σε όλες της τις εκφάνσεις και τήν κατέστησε εμφανέστερη. Θα επιχειρήσω να

κατά τη μυκηναϊκή, αλλά κατά την αρχαϊκή περίοδο, και ειδικότερα μάλλον επί της 25<sup>ης</sup> ή Νουβιακής δυναστείας (τέλη 8<sup>ου</sup>/αρχές 7<sup>ου</sup> αι.) παρά επί της 26<sup>ης</sup> που ακολούθησε· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τα αιγυπτιακά στοιχεία στην ελληνική μυθολογία βλ. M.P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Berkeley 1932)· J.L. Myres, *Who were the Greeks?* (California 1930), 119 κ.εξ., 320 κ.εξ., 347.

38. R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge 1973), 66 κ.εξ.

εξετάσω τον τρόπο με τον οποίο η εικόνα της Αιγύπτου και των Αιγυπτίων άλλαξε ως αποτέλεσμα εκείνου του αποικισμού. Επίσης θα διερευνήσω κατά πόσον αυτό επηρέασε την τραγωδία και το ακροατήριό της περίπου έναν αιώνα αργότερα.

Ο Armayor, για παράδειγμα, υπογραμμίζει πως σύμφωνα με τα αιγυπτιακά αρχεία οι "αληθινοί" Αιγύπτιοι φιλέλληνες ήταν ανύπαρκτοι πριν από τη μακεδονική κατάκτηση και ελάχιστοι μετά από αυτήν<sup>39</sup>. Κατά τον Boardman οι Αιγύπτιοι δεν διέκειντο ποτέ ευνοϊκά προς τους αλλοδαπούς: αυτό σημαίνει πολλά για την επιμονή και για τις μαχητικές ικανότητες των Ελλήνων, τις οποίες εκτίμησαν οι Αιγύπτιοι βασιλείς, με αποτέλεσμα την τόσο μακρόχρονη και τόσο επιτυχημένη εγκατάστασή τους στη χώρα<sup>40</sup>. Όπως μάς λέει ο Ηρόδοτος, οι Αιγύπτιοι πρόσεχαν να αποφεύγουν τα ελληνικά έθιμα και φαίνονταν μάλλον να τά περιφρονούν:

*Κανείς Αιγύπτιος, άνδρας ή γυναίκα, δεν θα φιλήσει Έλληνα άνδρα στο στόμα, ούτε θα χρησιμοποιήσει ελληνικό μαχαίρι, ούτε σούβλες, ούτε χύτρα, ούτε θα γευθεί κρέας καθαρού βοδιού, αν είναι κομμένο με ελληνικό μαχαίρι<sup>41</sup>.*

Επίσης, μετά τη θυσία συνήθιζαν να κόβουν το κεφάλι του ζώου, να τό καταριούνται και αν τύχει να υπάρχουν Έλληνες έμποροι στην αγορά, τό πουλούν σε αυτούς: αν όχι, τό ρίχνουν στο ποτάμι<sup>42</sup>. Χαρακτηρίστηκε "παράδοξο" το γεγονός ότι "οι Έλληνες ήταν εντελώς απαραίτητοι στον Αιγύπτιο βασιλιά και ταυτόχρονα οι πλέον μισητοί άνθρωποι στην Αίγυπτο"<sup>43</sup>.

Πρώτα από όλα διερωτώμαι πώς έλαβε ο Ηρόδοτος αυτές τις πληροφορίες. Είχε πράγματι την πρόθεση να αναλύσει και να περιγράψει τις συνθήκες ζωής των Ελλήνων στην Αίγυπτο; Ήλθε σε επαφή και αισθάνθηκε από πρώτο χέρι τη συμπεριφορά των Αιγυπτίων προς τους Έλληνες; Γιατί νομίζω πως, αν η αφήγησή του σχετικά με αυτά τα θέματα είναι σωστή, συνεπάγεται πως όλοι αυτοί οι περιορισμοί και οι κανόνες συμπεριφοράς θα

39. O.K. Armayor, "Did Herodotus ever go to Egypt?", *JARCE* 15 (1978), 64· στο σημείο αυτό θα ήθελα να υπογραμμίσω πως ο Armayor δεν μάς αποσαφηνίζει αν το αιγυπτιακό έγγραφο ανήκει στην πρώτη περίοδο ή στη Σαίτική.

40. Boardman, *GO*, 139.

41. Ηρόδοτος, II 41.

42. Ηρόδοτος, II 39.

43. Boardman, *GO*, 139· πρβ. επίσης Armayor, *JARCE* 15 (1978), 63.

είχαν εφαρμοσθεί στον ίδιο, έστω και αν είχε επισκεφθεί την Αίγυπτο ως περιηγητής. Επιπροσθέτως, όλα αυτά τα στοιχεία που μνημονεύει ο Ηρόδοτος σε καμία περίπτωση δεν επαρκούν για να εκφράσουν και να περιγράψουν τις συνθήκες διαβίωσης της ελληνικής κοινότητας στην Αίγυπτο, και την ανάπτυξη των σχέσεων ανάμεσα στους απλούς ανθρώπους των δύο περιοχών. Άλλωστε, δεν σημαίνουν απαραίτητα πως οι Αιγύπτιοι μισούσαν τους Έλληνες. Πεποίθησή μου είναι πως δεν πρέπει να υιοθετήσουμε την περιγραφή του Ηροδότου ως έχει. Πιθανόν δεν είχε σκοπό να κατηγορήσει τους Αιγυπτίους ή να τους επιρρίψει ευθύνες, ούτε να περιγράψει τις συνθήκες διαβίωσης των Ελλήνων στην Αίγυπτο<sup>44</sup>. Φυσικά δεν είμαι σε θέση να διαφωνήσω με τον Ηρόδοτο· νομίζω όμως ότι το να φοβάσαι κάποιον δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι τον μισείς. Αν εξετάσουμε προσεκτικά όσα μάς είπε ο Ηρόδοτος στα κεφάλαια 39 και 41, θα εντοπίσουμε τρία θέματα που αφορούν ευθέως στην καθημερινή επαφή μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων:

Πρώτα το πρόβλημα του φιλήματος: Ο Ηρόδοτος λέει: "Κανείς Αιγύπτιος, άνδρας ή γυναίκα, δεν θα φιλήσει Έλληνα άνδρα<sup>45</sup> στο στόμα (*τῷ στόματι*)<sup>46</sup>. Γενικά, το φιλί θεωρείται ένδειξη στοργής ή αγάπης μεταξύ των ανθρώπων. Είναι πάντως γεγονός ότι δεν γνωρίζουμε αν το φιλί στο στόμα θεωρείτο κανονική συμπεριφορά και αν τό συνήθιζαν οι ίδιοι οι Αιγύπτιοι - άνδρες ή γυναίκες. Επιπροσθέτως, ο Ηρόδοτος τονίζει πως απαγορευόταν το φιλί *τῷ στόματι*: αυτό θα μπορούσε να σημαίνει

44. Εδώ πρέπει να ομολογήσω πως γενικά ο Ηρόδοτος δεν ισχυρίζεται ποτέ ευθέως ότι οι Αιγύπτιοι μισούν τους Έλληνες· πιθανόν όμως οι περιγραφές του στα κεφ. 39 και 41 υπαινίσσονται κάτι τέτοιο· ως προς τον Ηρόδοτο εν γένει βλ. π.χ. J. Gould, *Herodotus* (London 1989)· K.H. Waters, *Herodotus the Historian* (London, Sydney 1985), *passim*· T.S. Brown, "The Greek Sense of Time in History as Suggested by their Accounts of Egypt", *Historia* 11 (1962), 260 κ.εξ.· D. Fehling, *Herodotus and his Sources*, μετ. υπό J.G. Howie (Leeds 1989), ιδίως 71-77 και *passim*.

45. Όπως παρατηρούμε εδώ, ο Ηρόδοτος δεν αναφέρει τις Ελληνίδες, ενώ, όταν κάνει λόγο για Αιγυπτίους, μνημονεύει και άνδρες και γυναίκες. Κατά την άποψή μου, αυτό σημαίνει πιθανόν πως οι Έλληνες που εγκαταστάθηκαν στην Αίγυπτο πήγαν εκεί ως επί το πλείστον χωρίς τις γυναίκες και τα παιδιά τους· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 18 κ.εξ.· 28· Lloyd, *HBI*, 17-20.

46. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην έκδοση της Loeb Classical Library και σε άλλες γνωστές εκδόσεις η λέξη *τῷ στόματι* δεν έχει μεταφραστεί καθόλου, με εξαίρεση την έκδοση Les Belles Lettres: πρβ. Hérodote, *Histoires, Livre II, Texte établi et traduit par*: Ph.E. Legrand (Les Belles Lettres, Paris 1936), 94.

ότι το φιλί στις παρειές ή αλλού ίσως ήταν επιτρεπτό. Πιθανόν ακόμη να ήταν αρκετή για τους Αιγυπτίους μία χειραψία με τους Έλληνες, ως ένδειξη φιλίας, και να μην προσδοκούσαν από αυτούς κάτι περισσότερο. Εξάλλου, πώς περίμενε ο Ηρόδοτος να συμπεριφέρονται οι Αιγύπτιοι; Είχε συνηθίσει να βλέπει τους Έλληνες ή τους Αιγυπτίους να φιλιούνται μεταξύ τους στο στόμα, τη στιγμή που ήταν ξένοι ή αλλοδαποί; Εν πάση περιπτώσει, είναι ανάγκη να εξετάσουμε αν το φιλί στο στόμα θεωρείτο φυσική μορφή συμπεριφοράς σε ολόκληρη την αρχαία αιγυπτιακή κοινωνία ή την αρχαία Ελλάδα: Οι ερωτικές σκηνές στην αρχαία αιγυπτιακή τέχνη είναι πολύ λίγες και σπάνιες. Η εντύπωση που σχημάτισα με βάση τους πασίγνωστους καταλόγους αιγυπτιακής τέχνης και αιγυπτιακών αρχαιοτήτων που μου είναι διαθέσιμοι, είναι ότι πουθενά δεν μαρτυρείται γενικευμένη συνήθεια των Αιγυπτίων να φιλιούνται στο στόμα, με μία εξαίρεση: Ασβεστόλιθος από το Νέο Βασίλειο (18<sup>η</sup> δυναστεία, βασιλεία του Akhenaten) παριστάνει τον Akhenaten να κρατά τη θυγατέρα του, πιθανόν την Meritaten, στα γόνατά του και να τή φιλάει σε μία συγκινητική χειρονομία πατρικής στοργής<sup>47</sup>. Από την άλλη πλευρά στην ελληνική ερωτική τέχνη, σε αντίθεση με την αιγυπτιακή, παρατηρούνται καθαρά και εύκολα σκηνές που παριστάνουν φίλημα στο στόμα<sup>48</sup>.

Καταλήγω στο συμπέρασμα ότι ποτέ δεν φιλούσαν Έλληνες στο στόμα, ίσως επειδή οι Έλληνες συνήθιζαν να θυσιάζουν και να τρώνε το κρέας των αγελάδων, τις οποίες όλοι οι Αιγύπτιοι εξίσου θεωρούσαν το ιερότερο από όλα τα ζώα<sup>49</sup>. Το να φιλήσουν

47. Πρβ. L. Manniche, "Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life", στο *Homosexuality in the Ancient World*, εκδ. υπό W.R. Dynes & S. Donaldson, τόμος I (New York 1992), σσ. 327-39, ιδίως εικ. 1, 2 και 3. Για περαιτέρω πληροφορίες βλ. M. Sheh & H. Sourouzian, *The Egyptian Museum Cairo, Official Catalogue* (Mainz 1987), εικ. 168. πρβ. επίσης *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art* (Catalogue), δημοσ. υπό ARCE (Cairo & Mainz 1979). C. Ziegler, *The Louvre Egyptian Antiquities* (Paris 1990). Hoyningen-Huene (Photo.), με κείμενο υπό G. Steindorff, *Egypt* (New York 1945).

48. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. π.χ. M.F. Kilmer, *Greek Erotic on Attic Red-Figured Vases* (London 1993), σσ. 14 κ.εξ., 19, 31, 43 και 47. κυρίως εικ. (R303) και (R308). πρβ. επίσης J. Boardman & E. La Roca, *Eros in Greece*, φωτ. υπό A. Mulas (London 1978), σ. 91 και εικ. 89. A.B. Lloyd, *Herodotus Book II, Commentary 1-98* (Leiden & Brill 1976), 185. ο τελευταίος παρατηρεί πως η *Kubverweigerung* (= "άρνηση του φιλήματος") συναντάται μεταξύ των πρώτων χριστιανών.

49. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να αναφέρω ότι στην Ινδία και στο Θιβέτ η

Έλληνα στο στόμα ίσως θεωρείτο έγκλημα κατά της θρησκείας τους. Από την άλλη πλευρά οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν όλους τους αλλοδαπούς, και ειδικά τους Έλληνες, ανθρώπους ακάθαρτους, με τους οποίους δεν θα συνέτρωγαν ποτέ<sup>50</sup>. Στη σημαντική και ενδιαφέρουσα μελέτη του ο Petrie παρατηρεί ότι στο φαγητό ο Αιγύπτιος ήταν τελετουργικά λεπτολόγος· η *Γένεσις* αναφέρει ως έθιμο πως ο υψηλός αξιωματούχος, οι Σύροι μετανάστες και οι Αιγύπτιοι έτρωγαν ο καθένας ξεχωριστά<sup>51</sup>: "Οι Αιγύπτιοι δεν επιτρέπεται να φάνε ψωμί μαζί με τους Εβραίους, διότι αυτό είναι αποτρόπαιη πράξη για τους Αιγυπτίους"<sup>52</sup>. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι, σύμφωνα με τον ίδιο τον Ηρόδοτο (II 35· 36· 37), οι Αιγύπτιοι, και ιδιαίτερα οι ιερείς, είχαν γενικά την τάση να υπερβάλλουν σε ζητήματα καθαριότητας και υγιεινής του σώματος. Σε γενικές γραμμές οι Αιγύπτιοι ήταν καθαροί καθ' έξι<sup>53</sup>. Ο Wilkinson σημειώνει πως πλένονταν τόσο πριν όσο και μετά από το δείπνο, και προσθέτει πως ήταν φυσικό σε ένα θερμό κλίμα σαν εκείνο της Αιγύπτου να θεωρούν απαραίτητα τα συχνά λουτρά και να αντιμετωπίζουν τη χρήση του νερού ως ευχάριστη και απολαυστική ασχολία<sup>54</sup>.

λατρεία της αγελάδας είναι αξιοσημείωτη στον ίδιο βαθμό με την Αίγυπτο· ακόμη και πρόσφατα στην Αίγυπτο ήταν αδύνατο να σκοτώσει κανείς αγελάδες χωρίς κυβερνητική άδεια. Ως προς τη λατρεία της αγελάδας στην Αίγυπτο βλ. Lloyd, *HBC I-98*, 183-85.

50. E.H. Blakeney (εκδ.), *The History of Herodotus*, μετ. υπό G. Rawlinson (σε δύο τόμους), τόμος I (London 1910), σ. 134 υποσημ. 2· πρβ. επίσης E.W. How & J. Wells, *A Commentary on Herodotus, with Introduction and Appendices*, σε δύο τόμους (Oxford 1928), 186.

51. W.M.F. Petrie, *Social Life in Ancient Egypt* (London 1923), 101.

52. *Γένεσις* XLIII 32· πρβ. επίσης *The Anchor Bible, Genesis*, Introduction, Translation and Notes by E.A. Speiser (New York 1964), 327-29· Armayor, *JARCE* 15 (1978), 63· Davis, *RRAE*, 85· ο Davis παρατηρεί ότι ακριβώς όπως οι Αιγύπτιοι απέφευγαν να συνεστιάζονται με Εβραίους, έτσι και οι Εβραίοι διατηρούσαν τη γλώσσα, τα έθιμα και τη θρησκευτική τους λατρεία, πράγματα που οι Αιγύπτιοι απεχθάνονταν· ταυτόχρονα διαφωνεί με τον ισχυρισμό του Ηροδότου (II 154) πως οι Έλληνες ήταν οι πρώτοι ετερόγλωσσοι άνθρωποι που εγκαταστάθηκαν στην Αίγυπτο, και υπογραμμίζει πως οι Εβραίοι είχαν εγκατασταθεί εκεί πριν από αυτούς. Η Αίγυπτος πρέπει να είχε από μακρού εξοικειωθεί με την παρουσία ξένων στο εσωτερικό της· πρβ. επίσης R.J. Williams, "Egypt and Israel", στο *The Legacy of Egypt*, εκδ. υπό J.R. Harris (Oxford 1971), 257-90.

53. A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, μετ. υπό H.M. Tirard (London 1894), 218· ο Erman υπογραμμίζει ότι στην οικογενειακή ζωή των ιδιωτικών οίκων η ημέρα του μεγάλου λουτρού ήταν σπουδαίο γεγονός, τόσο σημαντικό ώστε να ενταχθεί στη σειρά των ταφικών τοιχογραφιών.

54. J.G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, αναθεωρ. και διορθ. υπό S. Birch, σε τρεις τόμους, τόμος II (London 1878), 48.



Εν πάση περιπτώσει, προτού αφήσουμε το κρίσιμο αυτό σημείο, θέλω να παρατηρήσω τα εξής: Πρώτα από όλα ο Ηρόδοτος δεν μάς διαφωτίζει για το αν οι Αιγύπτιοι συνήθιζαν να μη φιλούν τους ξένους εν γένει, ή αν έβλεπαν τους Έλληνες ως ειδική περίπτωση. Δεύτερον, δεν μάς είναι σαφές γιατί οι Αιγύπτιοι αρνούνταν να φιλήσουν τους Έλληνες στο στόμα, ακόμη και αν η αιτία ήταν η διαφορετική στάση του κάθε λαού στο θέμα της αγελάδας.

Από τα προαναφερθέντα δεν προκύπτει πως η αιγυπτιακή πλευρά μισούσε τους Έλληνες· ο Αιγύπτιος είχε πάντοτε προσπαθήσει να αντισταθεί, να διατηρήσει τον ιθαγενή χαρακτήρα του με άθικτες τις συνήθειες και τις ιδιομορφίες του<sup>55</sup>. Φαίνεται πως οι αλλοδαποί αποδέχονταν αυτήν την πραγματικότητα, ως είχε, χωρίς παρεξήγηση. Ο Breasted π.χ. επισημαίνει ότι πριν από την εισβολή των ξένων τρόπων ζωής που κατέκλυσαν αργότερα την Αίγυπτο, ο Αιγύπτιος παρουσιαζόταν εντελώς αναλλοίωτος και τηρούσε επιφυλακτική στάση, οχυρωμένος πίσω από την τελετουργική του αγνότητα και τον απαραβίαστο συντηρητισμό του<sup>56</sup>. Επομένως, η στάση των Αιγυπτίων έναντι των αλλοδαπών γενικά ήταν συνάρτηση, όπως τονίζει ο Barns, του αν αυτοί βρισκόταν εκτός Αιγύπτου ή ζούσαν ειρηνικά εντός των συνόρων της συμμορφούμενοι με τις αιγυπτιακές ιδέες - ειδικότερα τις θρησκευτικές<sup>57</sup>. Ο Lloyd πιστεύει πως από ένα πρώιμο στάδιο των ελληνοαιγυπτιακών σχέσεων το κύριο ρεύμα των αιγυπτιακών παραδόσεων είχε εμβολιασθεί με ελληνικές αντιλήψεις· αυτές είχαν γίνει με χαρά αποδεκτές, όπου περιποιούσαν τιμή στους ίδιους τους Αιγυπτίους<sup>58</sup>. Ο Armayor, αντίθετα, φρονεί πως δεν υπάρχουν αποδείξεις από αιγυπτιακές πηγές για εμφύτευση ελληνικών ιδεών στην προπτολεμαϊκή Αίγυπτο, και

55. Στο σημείο αυτό πρέπει να συμφωνήσω με την επισήμανση του Davis (*RRAE*, 22) και να παραδεχθώ πως η διαφορά στη θρησκευτική συμπεριφορά, στα έθιμα και στους νόμους πιθανόν επηρέασε και παρεκώλυσε τις σχέσεις μεταξύ των δύο λαών. Αξίζει πάντως να τονισθεί εδώ η επιθυμία του Ηροδότου να παρουσιάσει περισσότερο χτυπητή την αντίθεση με την Ελλάδα· ωστόσο, στην εποχή του υπήρχε κατά τα φαινόμενα τόσο μεγάλη διαφορά μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων όσο υπάρχει σήμερα μεταξύ, ας πούμε, Ευρωπαίων και Ασιατών (Κινέζων, Ιαπώνων).

56. Breasted, *HE*, 579.

57. J.W.B. Barns, *Egyptians and Greeks* (Bruxelles 1978), 7.

58. Lloyd, *HBI*, 49.

πως ούτε ένα αξιόλογο προπτολεμαϊκό αιγυπτιακό έγγραφο δεν αποδεικνύει ότι η αιγυπτιακή λογοτεχνική παράδοση επηρεάστηκε ποτέ από τους Έλληνες πριν από τη μακεδονική κατάκτηση.<sup>59</sup>

Το δεύτερο στοιχείο που αναφέρει ο Ηρόδοτος, ότι δηλαδή "δεν θα χρησιμοποιούσαν ελληνικό μαχαίρι, σούβλες ή χύτρα, ούτε θα έτρωγαν κρέας τεμαχισμένο με ελληνικό μαχαίρι", ίσως οφείλεται, σύμφωνα με τον Petrie, στην ακαθαρσία του σιδήρου, "των οστών του Σεθ<sup>60</sup>", που ήταν σε κοινή χρήση στην Ελλάδα, καθώς τα αιγυπτιακά μαχαίρια κατασκευάζονταν από ορείχαλκο<sup>61</sup>. Ο Erman υπογραμμίζει ότι τόσο ο σίδηρος όσο και ο ορείχαλκος χρησιμοποιούνταν για την κατασκευή εργαλείων από την εποχή του Αρχαίου Βασιλείου, αλλά, σύμφωνα με τον ίδιο, η χρήση ορειχάλκινων εργαλείων ήταν πάντοτε περισσότερο συνηθισμένη. Τα κείμενα κάνουν διαρκώς λόγο για ορείχαλκο, ενώ μνημονεύουν συγκριτικά σπανιότερα τον σίδηρο<sup>62</sup>. Επιπλέον, ο Lucas και ο Harris σημειώνουν πως η παλαιότερη ομάδα σιδηρών εργαλείων που έχει ανακαλυφθεί μέχρι σήμερα χρονολογείται περίπου στο 700 π.Χ., έτος που μπορεί ως εκ τούτου να θεωρηθεί ως η έναρξη της Εποχής του Σιδήρου στην Αίγυπτο. Προσθέτουν πως η πρωιμότερη τεκμηριωμένη εξόρυξη σιδήρου δια τήξεως στην Αίγυπτο έγινε στη Ναύκρατη και στη Defenneh του Δέλτα

59. Apmayor, *JARCE* 15 (1978), 65.

60. Ο Σεθ αντιπροσώπευε πάντοτε το ένα σκέλος της δυαδικής θεώρησης του κόσμου από τους αρχαίους Αιγυπτίους. Θεωρείτο πάνω απ' όλα κύριος της ερήμου και εμφανιζόταν ως ο αντίπαλος του Όσιρη, του θεού της βλάστησης. Ο τελευταίος συγκρινόταν με τον ζωοδότη Νείλο, ενώ η σκληρή θάλασσα θεωρείτο εκδήλωση του Σεθ. Οι χθόνιες ιδιότητες του Σεθ αντιδιαστέλλονταν με εκείνες του Ωρου, θεού του ουρανού. Η ανάσα του Σεθ έκανε τα σκουλήκια να προβάλλουν μέσα από τη γη· αυτός ήταν ο κύριος των μετάλλων, γιαυτό και το σιδηρομετάλλευμα ονομαζόταν "τα οστά του Σεθ".

61. Petrie, *SLAE*, 101· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 8· ο Austin υπογραμμίζει πως οι Αιγύπτιοι είχαν σαφώς μικρή ή ανύπαρκτη γεύση από ελληνική κεραμική· πρβ. επίσης Wilkinson, *MCAE*, 247· S.R.K. Glanville, *Daily Life in Ancient Egypt* (London 1930)· P. Montet, *Everyday Life in the Days of Ramesses the Great* (London 1958).

62. Erman, *LAEG*, 461· πρβ. επίσης Wilkinson, *MCAE*, 249· ο τελευταίος υπογραμμίζει πως η δυσκολία που παρουσίαζε η κατεργασία του σιδήρου είχε επί μακρόν κρατήσει κρυφό το μυστικό της ανωτερότητάς του έναντι του χαλκού και του ορειχάλκου· προσθέτει επίσης πως ένα από τα επιχειρήματα εναντίον της πρώιμης χρήσης του σιδήρου είναι η δυσκολία στην τήξη του σιδηρομεταλλεύματος, ώστε να γίνει σφυρηλατήσιμο.

περίπου τον 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ.<sup>63</sup> Ο Petrie υποστηρίζει ότι τα σιδηρά εργαλεία εισήγαγαν οι Έλληνες άποικοι της Ναύκρατης<sup>64</sup>.

Τα προαναφερθέντα μάς βοηθούν να κατανοήσουμε πως η άρνηση των Αιγυπτίων να χρησιμοποιήσουν τα ελληνικά εργαλεία δεν αντικατοπτρίζει την εχθρότητά τους έναντι των Ελλήνων, διότι κάθε πλευρά είχε ιδιαίτερο και διαφορετικό τρόπο ζωής. Όπως προείπαμε, οι Αιγύπτιοι ήταν εξοικειωμένοι με τη χρήση ορειχάλκινων εργαλείων, ενώ αντίθετα οι Έλληνες είχαν συνηθίσει να χρησιμοποιούν σιδηρά. Κατά τον Barns, πολλοί κλίνουν προς την υπόθεση πως οι Αιγύπτιοι πρέπει να μισούσαν τους Έλληνες και όλες τις συνήθειές τους, επειδή ο ελληνικός τρόπος ζωής ήταν πολύ διαφορετικός από τον δικό τους. Οι αιγυπτιακές αποδείξεις για τούτο είναι λίγες<sup>65</sup>.

Το άλλο σημείο που θα επιθυμούσα να διευκρινίσω εδώ είναι η άρνηση των Αιγυπτίων να γευθούν βοδινό κρέας, που αποδειγμένα είχε τεμαχισθεί με ελληνικό μαχαίρι, και η πιθανότητα να είχε τη ρίζα της στο γεγονός ότι οι Έλληνες πρέπει να χρησιμοποιούσαν από καιρού εις καιρόν τα μαχαίρια τους, για να σφάζουν αγελάδες. Ως εκ τούτου, στα μάτια των Αιγυπτίων τα μαχαίρια των Ελλήνων πιθανόν να φάνταζαν καταραμένα και αποτρόπαια<sup>66</sup>.

63. A. Lucas & J.R. Harris, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (London 1962), 464 και *passim*, ιδίως 217-243· πρβ. επίσης W.M.F. Petrie, *The Arts and Crafts of Ancient Egypt* (London 1923), 105, όπου επισημαίνεται ότι μόνο κατά την κοπτική περίοδο συναντάμε ελεύθερη χρήση του σιδήρου για μαχαίρια, σμίλες, αρπάγες κρέατος, σκαπάνες, κλαδευτήρια και άλλα εργαλεία, πράγμα που οφείλεται πιθανόν σε ρωμαϊκή επίδραση.

64. Petrie, *ACAE*, 106· του ίδιου, "Naukratis, 1885: The Discovery of the Earliest Greek Colony in Egypt", *CB* 66 (1990), 6· του ίδιου, *Wisdom of the Egyptian* (London 1940), 119· πρβ. επίσης γενικά M. Stead, *Egyptian Life*, British Museum (London 1987), 39· C. Aldred, *The Egyptians* (London 1985), 57-63· M.V. Seton-Williams, *A Short History of Egypt* (London 1989), *passim*· D. Williams, "African Iron and the Classical World", στο *Africa in Classical Antiquity*, εκδ. υπό L.A. Thompson & J. Ferguson (Ibadan Univ., 1969), 62 κ.εξ.

65. Barns, *EG*, 6· Davis, *RRAE*, 22· βλ. επίσης ανωτέρω, υποσημ. 55.

66. Δεν γνωρίζουμε ακριβώς αν κατά τη διάρκεια της εγκατάστασής τους στην Αίγυπτο οι Έλληνες ήταν ή όχι ελεύθεροι να θυσιάζουν αγελάδες και να γεύονται το κρέας τους· πρβ. επίσης Wilkinson, *MCAE*, τ. II, 22· ο τελευταίος υπογραμμίζει πως η αγελάδα θεωρείτο ιερή, και κατά συνέπεια η βρώση της ήταν απαγορευμένη· πρβ. επίσης γενικά R.E. Freed, "The Art of Living in New Kingdom Egypt", *Archaeology* 35,3 (1982), 61· η Freed επισημαίνει ότι στο Νέο Βασίλειο οι Αιγύπτιοι έτρωγαν καλά· το διαιτολόγιό τους αποτελείτο κατά πρώτο λόγο από ψωμί, μπύρα, ψάρια, και λιγότερο συχνά από κρέας.

Το τρίτο και τελευταίο στοιχείο στην αφήγηση του Ηροδότου (II 39), αναφορικά δηλαδή με το κεφάλι του ζώου που πωλείτο μετά τη θυσία στους Έλληνες, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να νοηθεί ως περιγραφή κακής διάθεσης και εχθρότητας εκ μέρους των Αιγυπτίων. Ο Wilkinson επισημαίνει πως άφηναν στο κεφάλι το δέρμα και τα κέρατα και ενίοτε τό παρέδιδαν σε κάποιον πένητα, για να τόν ανταμείψουν επειδή κρατούσε τη βακτηρία των προσκεκλημένων που έρχονταν πεζοί<sup>67</sup>. αργότερα, όταν οι Έλληνες είχαν εγκατασταθεί στη χώρα, τό πωλούσαν σε εκείνους ή σε άλλους ξένους· ταυτόχρονα το κεφάλι γινόταν αποδεκτό στις θυσίες και τοποθετείτο μαζί με άλλες προσφορές επάνω στους βωμούς των θεών. Ο Wilkinson προσθέτει πως ο Ηρόδοτος θα μπορούσε να μάς οδηγήσει στην υπόθεση ότι μία αυστηρή θρησκευτική αναστολή εμπόδιζε τους Αιγυπτίους όλων των τάξεων να τρώνε αυτό το μέλος του σώματος, καθώς βεβαιώνει ότι "ουδείς Αιγύπτιος δεν θα γευθεί το κεφάλι οιαδήποτε ζώου", συνεπεία συγκεκριμένων αναθεμάτων που είχαν απαγγελθεί επάνω του τη στιγμή της θυσίας. Εφόσον όμως κάνει λόγο για δαμάλιδες που σφάζονταν προς τιμήν των θεών, επιτρέπεται να συμπεράνουμε πως η απαγόρευση δεν εκτεινόταν στα ζώα που θανατώνονταν για να χρησιμεύσουν ως τροφή, ούτε ακόμη σε όλα εκείνα που προσφέρονταν για θυσία στον ναό<sup>68</sup>.

Τα προαναφερθέντα μάς βοηθούν να συνειδητοποιήσουμε πως δεν πωλούσαν το κεφάλι του θυσιασμένου ζώου μόνο στους Έλληνες εμπόρους ως ειδική περίπτωση, αλλά γενικά σε αλλοδαπούς. Επιπλέον, στην πραγματικότητα το κεφάλι αυτό δεν λογιζόταν ως κατώτερο μέλος του σώματος που πρέπει να πωληθεί στους ξένους, αφού κανονικά τό έτρωγαν, όπως προαναφέραμε. Δεν πρέπει να θεωρήσουμε την ενέργεια αυτή ένδειξη περιφρόνησης εκ μέρους των Αιγυπτίων.

67. Η ενέργεια αυτή ίσως συνιστά ένδειξη ότι το κεφάλι ήταν το λιγότερο ευνοημένο τμήμα της αγελάδος· σε τελευταία ανάλυση όμως τό έδιναν σε Αιγύπτιο, όχι σε αλλοδαπό.

68. Wilkinson, *MCAE*, τ. II, 28 κ.εξ· πρβ. επίσης Lloyd, *HBC I-98*, 176 κ.εξ· How & Wells, *CH*, 185· τόσο ο How όσο και ο Wells συμφωνούν με τον Wilkinson πως ο Ηρόδοτος σφάλει, όταν παρουσιάζει ως καθολική την άρνηση των Αιγυπτίων να γευθούν το κεφάλι, μολονότι ενίοτε προσφερόταν ως δώρο και ασφαλώς εμφανίζεται λιγότερο συχνά από άλλα μέλη του ζώου.

Δεν πρέπει να εκλάβουμε τις περιγραφές του Ηρόδοτου ως προϊόν αντ αιγυπτιακών αντιλήψεων. Νομίζω πως ο Ηρόδοτος θα έσφαλλε, αν με την περιγραφή αυτή είχε πράγματι σκοπό να εξηγήσει τη μορφή της σχέσης μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων<sup>69</sup>, και την εχθρότητα των Αιγυπτίων εναντίον των Ελλήνων. Ο ίδιος (II 91) επιβεβαιώνει, ως γνωστόν, ότι οι Αιγύπτιοι δεν απέφευγαν να χρησιμοποιούν μόνο τα ελληνικά έθιμα, αλλά και τα έθιμα οιοσδήποτε άλλου λαού αδιακρίτως. Κατά την άποψή μου, αυτό σημαίνει πως οι Έλληνες δεν ήταν το μόνο έθνος που αποστρέφονταν οι Αιγύπτιοι· αντίθετα, στα μάτια των Αιγυπτίων ήταν σε γενικές γραμμές στην ίδια μοίρα με τους υπόλοιπους αλλοδαπούς. Η συμπεριφορά των Αιγυπτίων προς όλους τους ξένους ήταν παρόμοια χωρίς προτιμήσεις. Ο Davis παρατηρεί επίσης πως οι Φαραώ της Σαΐτικής δυναστείας είχαν επηρεασθεί βαθιά από τον χαρακτήρα των Ελλήνων, ενώ αντίθετα η μάζα των αυτοχθόνων Αιγυπτίων έμεινε άθικτη από αυτόν<sup>70</sup>. Εξάλλου, δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Ηρόδοτος έγραψε ιστορία της Αιγύπτου - μολονότι δεν αναφέρθηκε σχεδόν καθόλου στη σύγχρονή του Αίγυπτο του 5<sup>ου</sup> αι. - και δεν εξιστόρησε τις επαφές των Ελλήνων με την Αίγυπτο· οι νύξεις που κάνει για τους Έλληνες είναι κατά κανόνα τυχαίες<sup>71</sup>. Ο Austin υπογραμμίζει πως από ενωρίς οι Έλληνες συγγραφείς ανέπτυξαν σημαντικό ενδιαφέρον για την Αίγυπτο και έγραψαν πολλά σχετικά με τη χώρα, τους αρχαίους της θεσμούς, τη σοφία των Αιγυπτίων κ.ο.κ.· είναι όμως χαρακτηριστικό ότι δεν θεώρησαν πως άξιζε τον κόπο να δώσουν συγκροτημένη περιγραφή των ελληνοαιγυπτιακών σχέσεων<sup>72</sup>.

Ο Artayor υπογραμμίζει πως ο Ηρόδοτος καθοδηγήθηκε, όπως λέει ο ίδιος, από τους ιερείς και μαθήτευσε δίπλα τους σχετικά με τα ήθη και τα έθιμα, την ιστορία, ακόμη δε και τη

69. Εδώ πρέπει επίσης να αναφέρω πως οι περιγραφές του Ηρόδοτου θεωρούνται οι πλέον γόνιμες μαρτυρίες και πηγές που διαθέτουμε όσον αφορά σε αυτή την εποχή, κατά την ενασχόλησή μας με τη σχέση μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων (Σαΐτική περίοδος), αφού τα γηγενή αρχεία και μνημεία, τοποθετημένα όπως ήταν στο εκτεθειμένο Δέλτα, έχουν σχεδόν εξολοκλήρου αφανισθεί· πρβ. Davis, *RRAE*, σ. 24, ιδίως υποσημ. 5.

70. Davis, *RRAE*, 33.

71. Cook, *JHS* 57 (1937), 235.

72. Austin, *GEAA*, 35· πρβ. επίσης Artayor, *JARCE* 15 (1978), 70· Davis, *RRAE*, 24· Ηρόδοτο, II 154.

θρησκεία της Αιγύπτου. Αν τα πράγματα είναι έτσι, πώς θα ήταν δυνατό να υποστηρίξει πως οι Αιγύπτιοι αποστρέφονταν τους Έλληνες, χωρίς να σταθεί σε αυτό το θέμα, για να τό προσδιορίσει και να τό εξειδικεύσει<sup>73</sup>; Προσθέτει επίσης πως πρέπει να έχουμε κατά νου το ζήτημα των διερμηνέων· χωρίς την παρουσία τους ο Ηρόδοτος δεν συζητούσε με γηγενείς Αιγύπτιους ιερείς· εν τούτοις στο θέμα των επαφών του με το ιερατείο ούτε μνημονεύει τους διερμηνείς, ούτε λέει πως δεν τούς χρειάζεται· σε άλλο δε σημείο του έργου του φαίνεται δυσαρεστημένος από τη συνεργασία μαζί τους. Εξάλλου, μία παράμετρος που δεν πρέπει να μάς διαφεύγει είναι η κοινωνική θέση και κατάσταση. Δικαιολογούμεσθε να πιστεύουμε πως, αφενός στο πρόσωπο του Ηροδότου οι Αιγύπτιοι δεν είδαν παρά έναν περιηγητή, αφετέρου οι αληθινοί, επιχώριοι Αιγύπτιοι ιερείς, με τη μόρφωση που ο ίδιος ο Ηρόδοτος τούς αποδίδει σχετικά με την ιστορία, τη γεωγραφία, τη γεωλογία, τη χρονολογία και τη θρησκεία της χώρας τους, τόν αντιμετώπισαν ασφαλώς υπεροπτικά και εξ αποστάσεως<sup>74</sup>.

Τέλος, όταν ο Ηρόδοτος σκιαγράφησε τη στάση των Αιγυπτίων έναντι των Ελλήνων, περιέγραψε τη στάση μιας χώρας που βρισκόταν στο ναδίρ, υπό περσική κυριαρχία, την ίδια στιγμή που στην Ελλάδα η κλασική περίοδος ήταν στο ζενίθ της<sup>75</sup>. Τούτο σημαίνει, κατά την άποψή μου, πως οι Αιγύπτιοι αντιμετώπιζαν πολύ δύσκολες συνθήκες και ψυχολογική πίεση, και ίσως είχαν αρκετά βάσανα, όταν βρέθηκαν υπό τον έλεγχο των Περσών και των ξένων γενικά· επομένως, αν υποθέσουμε πως οι Αιγύπτιοι αποστρέφονταν τους Έλληνες, όπως πιθανόν αναφέρει ο Ηρόδοτος, η στάση αυτή ήταν δικαιολογημένη. Ο Davis επισημαίνει ακολουθώντας τον Spiegelberg πως δεν είμαστε υποχρεωμένοι να θεωρούμε τους Αιγυπτίους της εποχής του Ηροδότου εκπροσώπους του αρχαίου αιγυπτιακού πολιτισμού· αντίθετα,

73. Εδώ συμφωνώ με τον Armayor, *JARCE* 15 (1978), 63, πως οι περιγραφές του Ηροδότου είναι αντιφατικές· στην πραγματικότητα δεν διευκρινίζει τους λόγους της αποστροφής αυτής.

74. Armayor, *JARCE* 15 (1978), 63· πρβ. επίσης Coleman, *Archaeology* 45 (1992), 52· σύμφωνα με τον Coleman, εδώ πρέπει επίσης να έχουμε κατά νου πως οι αρχαίοι "ξεναγοί", που συνόδευαν τους Έλληνες και άλλους επισκέπτες κατά την περιήγησή τους στα αιγυπτιακά μνημεία, ήταν κατά πάσα πιθανότητα αγράμματοι και ακόμη χειρότερα πληροφορημένοι από τους ιερείς· πρβ. Drews, *GAEH*, 80 κ.εξ.

75. Boardman, *GO*, 141.

ήταν ασήμαντοι απόγονοι ισχυρού και ανεπτυγμένου κράτους, που είχε βρεθεί σε πλήρη άνθηση εκατοντάδες και χιλιάδες χρόνια πριν. Επιπλέον, οι Αιγύπτιοι της εποχής του Ηροδότου εκδήλωναν έναντι του ελληνικού πνεύματος, που τόσα πολλά είχε να τους προσφέρει, τα ίδια αισθήματα, με τα οποία οι περισσότεροι σύγχρονοι λαοί της Ανατολής, με εξαίρεση τα ολιγομελή ανώτερα στρώματα της κοινωνίας, αντιμετωπίζουν τον δυτικό πολιτισμό, δηλαδή αισθήματα ανωτερότητας, ακόμη δε και περιφρόνησης<sup>76</sup>. Σύμφωνα με τον De Selincourt, το αληθινό μεγαλείο του αιγυπτιακού πολιτισμού είχε παρέλθει πολύ πριν από τα χρόνια του Ηροδότου· οι ποικίλες αναταραχές της όψιμης περιόδου, με τις δυναστικές της έριδες, τις ανεπιτυχείς επιχειρήσεις στο εξωτερικό και την υποταγή των φαραώ σε αλλοδαπούς κατακτητές, είχαν καταστρέψει σε μεγάλο βαθμό όχι μόνο την ευημερία της σύγχρονης Αιγύπτου, αλλά και τον παλαιό τρόπο ζωής και τις παλαιές αντιλήψεις και πεποιθήσεις, που είχαν βρει την έκφρασή τους στις γαλήνιες, αλλά μεγαλοπρεπείς δημιουργίες των Αιγύπτων αρχιτεκτόνων και γλυπτών<sup>77</sup>.

Χαρακτηριστικό της περιόδου, κατά την οποίαν ο Ηρόδοτος επισκέφθηκε την Αίγυπτο, ήταν η αυστηρή προσήλωση σε οτιδήποτε παλαιό, η αλαζονική υπερηφάνεια για το παρελθόν, η εχθρική στάση απέναντι σε οτιδήποτε καινούργιο και ξένο. Ο Ηρόδοτος εξέλαβε αυτή τη νοοτροπία ως διακριτικό σημείο του αιγυπτιακού πολιτισμού εν γένει· αγνοούσε όμως ότι σηματοδοτούσε μόνο

76. Davis, *RRAE*, 28· πρβ. επίσης Spiegelberg, *The Credibility of Herodotus' Account of Egypt* (Oxford 1927)· εδώ διαφωνώ με τον Spiegelberg ως προς τους σύγχρονους λαούς της Ανατολής και τα αισθήματά τους έναντι του δυτικού πολιτισμού. Πιστεύω πως αυτό το αίσθημα ανωτερότητας μπορεί να γεννηθεί μόνο στην περίπτωση που ο δυτικός πολιτισμός έχει αγνοήσει τον σημαντικό ρόλο που διαδραμάτισαν οι ίδιοι ανατολικοί λαοί στην ιστορία του ανθρωπίνου γένους. Δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε πως ο Spiegelberg σκιαγράφησε τη στάση των σύγχρονων ανατολικών λαών σε εποχή που η πλειοψηφία τους βρισκόταν υπό δυτική κατοχή.

77. A. De Selincourt, *The World of Herodotus* (London 1962), 218· ο De Selincourt υπογραμμίζει επίσης πως οι Αιγύπτιοι του 5<sup>ου</sup> αι., όσο και αν είχαν αλλάξει σε σύγκριση με τους προγόνους τους, θυμούνταν ακόμη με υπερηφάνεια τις πραγματική συμβολή της πατρίδας τους στη γνώση, στους τομείς των μαθηματικών, της αστρονομίας, της γεωμετρίας κ.ό.κ· πρβ. επίσης G. Steindorff & K.C. Seele, *When Egypt Ruled the East* (Chicago 1971), 271· στο σχόλιό τους σχετικά με την περίοδο αυτή υποστηρίζουν πως "η Αίγυπτος αποτίναξε τις πένθιμες μνήμες των λίγων τελευταίων αιώνων, για να απολαύσει μία σύντομη νέα εποχή δόξας και να αναπτύξει εθνική συνείδηση που νοσταλγούσε με καημό την επιστροφή του απώτερου παρελθόντος".

μία περίοδο αποτελμάτωσης και παρακμής, σε αντίθεση με τον ακμάζοντα πολιτισμό της πατρίδας του<sup>78</sup>. Επιπλέον ήταν περίοδος εθνικής παλιγγενεσίας, κατά την οποίαν αναβίωσε το υψηλό πολιτιστικό επίπεδο της αρχαίας φαραωνικής εποχής, μία αιγυπτιακή αναγέννηση, που μετουσίωσε ξανά σε ζωή τις καλύτερες παραδόσεις του παρελθόντος<sup>79</sup>. Επιπροσθέτως, αν οι σύγχρονοι Αιγύπτιοι στέκονται με δέος μπροστά στο μεγαλείο των πυραμίδων, της Σφίγγας και των μεγαλοπρεπών μνημείων στις Θήβες, παρά τη φρικτή τους κατάσταση, μπορούμε, νομίζω, να φαντασθούμε τα συναισθήματα των Αιγυπτίων του 7<sup>ου</sup> και του 6<sup>ου</sup> αι., όταν αντίκρυζαν εκείνα τα μνημεία στην ολοκληρωμένη ή ημιτελή μορφή τους. Ο Gardiner υπογραμμίζει πως επί της Σαΐτικής δυναστείας οι αρχαίοι αριστοκρατικοί τίτλοι αναβίωσαν, τα γλυπτά και τα ανάγλυφα των αριστοκρατών αποτελούσαν σκόπιμη αντιγραφή εκείνων του Αρχαίου Βασιλείου, και στους τάφους τους χαρασσονταν επιγραφές με αποσπάσματα από τα κείμενα των πυραμίδων. Από αυτή την εποχή και εξής παρατηρείται αισθητή αύξηση της θρησκευτικότητας των Αιγυπτίων<sup>80</sup>.

Στο σημείο αυτό οφείλουμε επίσης να διευκρινίσουμε πως ο ίδιος ο Ψαμμήτιχος ήταν κατά το ήμισυ Λίβυος με τον τρόπο αυτό κατευνάσθηκε ο έντονος εθνικισμός των ιθαγενών Αιγυπτίων. Δεν πρέπει ακόμη να λησμονούμε πως ο τόσο μεγάλος πατριωτισμός των Αιγυπτίων δεν οφειλόταν σε δεσμούς αίματος, αλλά στον σύνδεσμο με τη γη<sup>81</sup>. Ποτέ ίσως λαός δεν επηρεάστηκε τόσο βαθιά από το περιβάλλον, όσο οι Αιγύπτιοι από τη χώρα του ζωοδότη Νείλου με τα μοναδικά και κατά θαυματουργικό τρόπο διατεταγμένα εποχικά του φαινόμενα. Οι Αιγύπτιοι κατηγορήθηκαν ότι θεοποίησαν την πατρίδα τους· οπωσδήποτε ήταν για αυτούς το κέντρο του σύμπαντος, θεικού και ανθρώπινου. Επιπροσθέτως, φαίνεται πως δεν διακρίθηκαν ως διοικητές ξένων χωρών. Για τον Αιγύπτιο η ζωή στο εξωτερικό ήταν καταπιεστι-

78. Davis, *RRAE*, 27 κ.εξ.· De Selincourt, *WH*, 218 κ.εξ.· πρβ. Boardman, *GO*, 140 κ.εξ.· δεν πρέπει να λησμονούμε πως από τον καιρό της περσικής κατοχής μέχρι την επίσκεψη του Ηρόδοτου στην Αίγυπτο (450 π.Χ.) είχαν παρέλθει περί τα 75 χρόνια.

79. Davis, *RRAE*, 28· πρβ. επίσης Steindorff & Seele, *WERE*, 271.

80. Gardiner, *EP*, 355.

81. Barns, *EG*, 8.



κή, ο θάνατος στο εξωτερικό φρικτός<sup>82</sup>. Ο Aldred παρατηρεί πως ο Αιγύπτιος χωρικός ήταν βαθιά προσκολλημένος στο χώμα και αισθανόταν δυστυχισμένος μακριά από την κοιλάδα του. Προσθέτει επίσης πως ο φυλετικός τύπος του Αιγύπτιου χωρικού, όπως και το φυσικό του περιβάλλον, παρέμειναν αναλλοίωτα κατά αξιοσημείωτο τρόπο καθ' όλη τη διάρκεια των ιστορικών χρόνων, και είναι ακόμη εμφανή σε μερικές από τις πλέον απομακρυσμένες περιοχές της Άνω Αιγύπτου<sup>83</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τον De Selincourt, ο Έλληνας διακρινόταν για τη διαρκή κινητικότητα και πολυπραγμοσύνη του, την αγάπη του για τον στοχασμό, την περιπέτεια και την αλλαγή<sup>84</sup>.

Όσα προαναφέρθηκαν σχετικά με την ιδιοσυγκρασία των Αιγυπτίων καθόλου δεν σημαίνουν πως είμαστε σε θέση να υπερασπισθούμε τους ίδιους και τη στάση τους έναντι των αλλοδαπών, ειδικότερα δε των Ελλήνων. Σύμφωνα με τον Erman, πολλές αλληλοαναιρούμενες απόψεις έχουν εκφρασθεί ως προς τον χαρακτήρα του αιγυπτιακού λαού και τις διανοητικές του ικανότητες: Ενώ ο Ηρόδοτος εξυμνεί τη σοφία και την καλή μνήμη των Αιγυπτίων, και ο Διόδωρος δηλώνει πως είναι οι περισσότερο ευγνώμονες άνθρωποι στον κόσμο, ο αυτοκράτορας Αδριανός υποστηρίζει ότι τούς βρήκε τελείως επιπόλαιους, αναποφάσιστους, εύπιστους σε κάθε ανόητο μύθο, εχθρικούς, ανίκανους για οτιδήποτε και συκοφάντες. Κατά τον ίδιο τρόπο πολλοί σύγχρονοι μελετητές τούς παρουσιάζουν ως ευσεβή λαό, που σκέπτεται περισσότερο τη μέλλουσα ζωή παρά την παρούσα, ενώ άλλοι εγκωμιάζουν την χαρωπή, παιδιάστικη ικανοποίηση που τούς προσέφεραν τα πράγματα αυτού του κόσμου<sup>85</sup>. Ο Breasted σημειώνει πως ποτέ οι Έλληνες δεν κατανόησαν ορθά

82. Bams, *EG*, 5-8· ο Bams παρατηρεί πως αυτό αντικατοπτρίζει ευθέως τη φύση των νεκρικών τους δοξασιών και την προσδοκία της μετά θάνατον ζωής, ειδικότερα όταν κάποιος έμενε εγκαταλελειμμένος σε ξένο πεδίο μάχης, έρμαιο των σκυλιών και των ορνέων· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τη φύση των ταφικών τους δοξασιών και εθίμων βλ. C. Andrews, *Egyptian Mummies* (British Museum Publ., London 1984)· W.J. Murnane, *Ancient Egypt* (Virginia 1984), 67-77· H. Te Velde, "Funerary Mythology", στο *Mummies and Magic, the Funerary Arts of Ancient Egypt*, εκδ. υπό S. D' Auria & P. Lacovara, C.H. Roehrig (Boston 1988), 27.

83. Aldred, *The Egyptians*, 63.

84. De Selincourt, *WH*, 220.

85. Erman, *LAEG*, 33· πρβ. επίσης Aldred, *The Egyptians*, 63.

τον αληθινό χαρακτήρα του Αιγυπτίου και του πολιτισμού του· τα γραπτά τους αναφορικά με τη χώρα του Νείλου συχνά περιγελούν τα παράξενα έθιμά της, και μάς έχουν μεταδώσει εσφαλμένη εντύπωση ως προς την αξία της, ειδικότερα όσον αφορά στα επιτεύγματά της στον τομέα της διανόησης<sup>86</sup>. Ο Jarde συμφωνεί με τον Breasted πως οι Έλληνες σε γενικές γραμμές αγνοούσαν τη γλώσσα της χώρας, ζούσαν χωριστά από τους αυτόχθονες και δεν κατανοούσαν ούτε τους θεσμούς ούτε τον τρόπο συμπεριφοράς τους<sup>87</sup>. Κατά την άποψή μου, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας το πολιτιστικό και μορφωτικό επίπεδο των συγκεκριμένων Ελλήνων που εγκαταστάθηκαν στην Αίγυπτο· όπως γνωρίζουμε, οι περισσότεροι ανάμεσά τους ήταν έμποροι και μισθοφόροι. Επιπλέον, υπάρχουν δύο τρόποι, για να ερμηνεύσουμε την άγνοια και την απομόνωση των Ελλήνων: είτε οι Έλληνες δεν επιθυμούσαν να ενημερωθούν σχετικά με τον αιγυπτιακό πολιτισμό, ή οι Αιγύπτιοι δεν τούς παρείχαν τα μέσα και την ευκαιρία να τούς γνωρίσουν. Σύμφωνα με τον Haywood, το ζήτημα του πόσα έμαθαν αυτοί οι Έλληνες από τους Αιγυπτίους κατά την επικοινωνία μαζί τους, που τώρα έγινε συχνή, είναι δύσκολο και επίμαχο. Κατά τα φαινόμενα πρέπει να πιστέψουμε πως έμαθαν κάτι· εν τούτοις, είναι πολύ δύσκολο να αποδειχθεί πως οι μηχανικές ή οι καλές τέχνες στην Ελλάδα όφειλαν πολλά στην Αίγυπτο. Οπωσδήποτε, η πνευματική ζωή των Αιγυπτίων ήταν πολύ επηρεασμένη από τη μαγεία, και υπερβολικά συγκεχυμένη λόγω της ανικανότητάς τους να απορρίψουν οτιδήποτε, από τη στιγμή που πίστευαν πως αυτό είχε ασκήσει μεγάλη επίδραση στους Έλληνες ή τούς είχε διδάξει πολλά<sup>88</sup>. Στο σημείο όμως αυτό πρέπει

86. Breasted, *HE*, 578.

87. A. Jarde, *The Formation of the Greek People* (London 1926), 209· ο Jarde θεωρεί επίσης τον Έλληνα τυφλό, όσον αφορά στα εγγενή χαρακτηριστικά του αιγυπτιακού πολιτισμού στο σύνολό τους, και τόν φαντάζεται να βλέπει παντού τους θεούς, ακόμη δε και τους θεσμούς της Ελλάδος· πρβ. επίσης T.F.R.G. Braum, "The Greeks in Egypt", στο *The Cambridge Ancient History*, τόμος III (Cambridge 1982), 54· ο Braum επισημαίνει πως παρά τα όσα γνωρίζουμε για φυλετική συγχώνευση και δίγλωσσες επιγραφές και παρ' όλη την περιέργεια των Ελλήνων, οι περισσότεροι από αυτούς δεν διέθεταν τα κατάλληλα εφόδια για να μάθουν από τους Αιγυπτίους. Πρέπει να θυμηθούμε ακόμη ότι στο παρελθόν ο ίδιος ο Ηρόδοτος (II 45) είχε παραδεχθεί την άγνοια των Ελλήνων ως προς τον χαρακτήρα και τις συνήθειες των Αιγυπτίων.

88. R.M. Haywood, *Ancient Greece and the Near East* (London 1965), 132 κ.εξ· πρβ. επίσης Breasted, *HE*, 578· ο Breasted υπογραμμίζει επίσης πως οι Έλληνες

επίσης να ομολογήσουμε ότι προ του Αλεξάνδρου οι Έλληνες θαύμαζαν τον αιγυπτιακό πολιτισμό ως σύνολο, παρόλο που τούς προβλημάτιζαν ή τους διασκέδαζαν εκκεντρικότητες όπως η λατρεία των ζώων, που παρείχε στους αρχαίους ένα θέμα για δηκτικό εμπαιγμό<sup>89</sup>.

Αν ανατρέξουμε στις πολιτικές συνθήκες της 26<sup>ης</sup> (Σαΐτικής) δυναστείας πριν από τον Ηρόδοτο, θα διαπιστώσουμε πως η συνδρομή των Ιώνων μισθοφόρων και η στρατιωτική τους ευφυΐα ήταν σε γενικές γραμμές απαραίτητες στους Αιγυπτίους, ίσως περισσότερο απ' ό,τι τίς χρειάζονταν οι Έλληνες. Όπως υπογραμμίζει ο Burton, δεν πρέπει να λησμονούμε πως η απουσία της δόξας ως κινήτρου μάχης ίσως βοηθεί να εξηγήσουμε γιατί οι Αιγύπτιοι δεν παρουσιάζονταν ποτέ εξίσου πρόθυμοι να πολεμήσουν όπως οι Έλληνες. Παράλληλα, σύμφωνα με τον Barns, η χρήση Ελλήνων και άλλων μισθοφόρων εκ μέρους των φαραώ της Σαΐτικής δυναστείας και των στασιαστών βασιλέων εκλαμβάνεται συχνά ως ένδειξη πως είχαν απολέσει το εθνικό τους σφρίγος<sup>90</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, εκείνο που πρέπει να δείξω εδώ είναι πως δεν θα φαινόταν λογικό να χρειάζεσαι κάποιον και ταυτόχρονα να τον μισείς, εκτός αν υποθέσουμε πως υπήρχε ζήλεια και καχυποψία έναντι των αλλοδαπών και των Ελλήνων ειδικότερα την καχυποψία όμως αυτή δεν θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μίσος. Ο Barns υπογραμμίζει πως οι Αιγύπτιοι μισούσαν τους

εξοικειώθηκαν πολύ με τα εξωτερικά γνωρίσματα του αιγυπτιακού πολιτισμού, ποτέ όμως δεν έμαθαν να διαβάζουν επαρκώς την παράξενη γραφή του, ώστε να κατανοήσουν τα επιζώντα αρχεία του, ή να μάθουν την αλήθεια σχετικά με την αρχαία του ιστορία· πρβ. επίσης Davis, *RRAE*, 32 κ.εξ., J.L. Myres, *The Political Ideas of the Greeks* (New York 1968), 259-63.

89. Barns, *EG*, 6· πρβ. επίσης Tobin, *JARCE* 28 (1991), 188· ο Tobin παρατηρεί πως συχνά η φύση των αιγυπτιακών θεοτήτων διέφερε ριζικά από εκείνη των ελληνικών θεών, και ότι το σύστημα των ελληνικών μύθων, που διακρινόταν για τις εκτεταμένες αφηγηματικές τεχνικές του, παρουσιάζει ευρείες διαφορές από την αιγυπτιακή μυθολογία, όπου η εκτεταμένη αφήγηση ήταν ελάχιστη και η συμβολική φύση των μύθων περισσότερο ευδιάκριτη· πρβ. επίσης Bell, *MH* 10 (1953), 222-37.

90. J. Burton, "Why the Ancient Greeks were Obsessed with Heroes and the Ancient Egyptians were not", *CB* 69 (1993), 25· Barns, *EG*, 5· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 21· ο τελευταίος επισημαίνει πως οι Έλληνες, οι Κάρες και τα άλλα ξένα στρατεύματα τελούσαν υπό αυστηρό έλεγχο, όποια και αν ήταν η σπουδαιότητά τους για τον Φαραώ, ακριβώς όπως το εμπόριο στη Ναύκρατη ρυθμιζόταν από περιοριστικούς κανονισμούς.

Έλληνες εισβολείς· δεν πρέπει όμως να συμπεράνουμε πως μισούσαν τους Έλληνες που κατοικούσαν στην Αίγυπτο μόνιμως<sup>91</sup>. Το τελευταίο φαίνεται πως αληθεύει ως προς την αντιμετώπιση που επιφύλασσαν στους εγκατεστημένους εκεί Σύρους και Νουβίους, και δεν υπάρχει λόγος να μην αληθεύει για τους Έλληνες, έστω και αν αυτοί είχαν την αξίωση να φέρουν μαζί τους τον δικό τους πολιτισμό<sup>92</sup>. Επίσης κατά τον Barns, οι Έλληνες δεν εμφανίζονται σε καταλόγους κατάρτων εθνών, και γενικά σκιαγραφούνται χωρίς ύβρεις και εκδηλώσεις μοχθηρίας. Οι βασιλικές επιγραφές μαρτυρούν την περιφρόνηση των Αιγυπτίων για τους Αφρικανούς του νότου και για τα έθνη της Συρίας και της Ασίας. Όταν επικρέμαται ο φόβος της εισβολής, ομιλούν όχι απλώς με περιφρόνηση, αλλά με μίσος. Δεν τίθεται θέμα για ανάλογη στάση έναντι των κατοίκων του Αιγαίου (για να μεταχειρισθούμε έναν προσεκτικό όρο· οι χαρακτηρισμοί που χρησιμοποιούσαν οι ίδιοι οι Αιγύπτιοι για τη χώρα που αργότερα είναι γνωστή σε μας ως Ελλάδα φαίνεται πως διαφέρουν από καιρού εις καιρόν και χρησιμοποιούνται απρόσεκτα)<sup>93</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, για να ολοκληρώσουμε αυτήν την ενότητα αναφορικά με τη σχέση μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων, μπορούμε να πούμε πως, αν τυχόν οι Αιγύπτιοι μισούσαν τους Έλληνες εισβολείς, δεν πρέπει να συμφωνήσουμε με τον ισχυ-

91. Barns, *EG*, 7· Boardman, *GO*, 114 κ.εξ., 131· πρβ. επίσης ανωτέρω, υποσημ. 44· όπως προαναφέραμε (υποσημ. 33), και σύμφωνα με τον Boardman, ενώ είναι βέβαιο ότι στη Ναύκρατη οι Αιγύπτιοι ζούσαν πάντοτε δίπλα στους Έλληνες, πιθανόν υπήρχε συνοικία αυτοχθόνων και ο εργαζόμενος πληθυσμός αποτελείτο μάλλον από Αιγυπτίους· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 28.

92. Barns, *EG*, 7· πρβ. H. Frankfort, "Egypt and Syria in the First Intermediate Period", *JEA* 12 (1926), 80-99· πρβ. επίσης Davis, *RRAE*, 19 κ.εξ., και ανωτέρω, σ. 8· κατά τη γνώμη μου εδώ πρέπει να θυμηθούμε πως, όταν οι Έλληνες ήλθαν στην Αίγυπτο, ποτέ δεν προσπάθησαν να γίνουν Αιγύπτιοι, όπως είχαν κάνει προηγουμένως οι Νούβιοι· πρβ. Breasted, *HE*, 134, 137, 212, 239, 330, 550-60.

93. Barns, *EG*, 6· σύμφωνα επίσης με τον Barns, πολλές σκηνές μάχης ή αιχμαλωσίας εκφράζουν τη στάση τους απέναντι σε τέτοιους βαρβάρους - για τον όρο "βάρβαροι" χρησιμοποιούν τη λέξη *drdrw* -, ευτελείς αντάρτες χωρίς καμία αξία, κατάλληλους για σκλάβους (ή, φυσικά, για μισθοφόρους)· πρβ. επίσης E.A.W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, σε δύο τόμους (New York 1978), 2a, 533b, 764a· σύμφωνα με το λεξικό, οι λέξεις *aaa-ia*, *pettiu*, *khasti* έχουν την έννοια των βαρβάρων και των αλλοδαπών· πρβ. επίσης L.H. Lesko (εκδ.) - B.S. Lesko (συνεργ. εκδ.) *A Dictionary of Late Egyptian*, σε 5 τόμους, τόμος 4 (Providence 1989), 165· σύμφωνα με το λεξικό, στην όψιμη αιγυπτιακή γλώσσα η λέξη *drdr* δηλώνει τον παράξενο, τον αλλοδαπό, τον ξένο, και οι λέξεις *hprw*, *k3wy* και *h3stgyw* τους ξένους και τους αλλοδαπούς.

ρισμό του Barnes και να συμπεράνουμε πως μισούσαν τους μόνιμα εγκατεστημένους στην Αίγυπτο Έλληνες<sup>94</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τον Braun, λίγες αποδείξεις υπάρχουν όσον αφορά στην εχθρότητα των Ελλήνων έναντι των Αιγυπτίων. Κυκλοφόρησε μία ιστορία που έπληξε την αξιοπιστία τους: ότι ο βασιλιάς Βούσιρις, από τον οποίον έλαβε το όνομά της η πόλη Βούσιρις στο Δέλτα, μαζί με τους ιερείς του συνήθιζαν να θυσιάζουν ξένους, έως ότου έφθασε ο Ηρακλής και τούς φόνευσε όλους<sup>95</sup>.

ποιών;

Εδώ πρέπει να παραδεχθούμε πως αυτό το είδος σχέσης, ακόμη και αν οι δύο παράγοντες στους οποίους οφείλεται και από τους οποίους εξαρτάται είναι το εμπόριο και η στρατολόγηση μισθοφόρων, πρέπει στη συνέχεια να έλαβε άλλες διαστάσεις<sup>96</sup>. Στην πραγματικότητα, εκείνο που μέ ενδιαφέρει είναι, όπως προείπα, να διαπιστώσω κατά πόσον η ανάπτυξη της σχέσης αυτής θα μπορούσε αργότερα να έχει επηρεάσει άμεσα ή έμμεσα τις εντυπώσεις και τη σκέψη των Ελλήνων τραγικών ποιητών και των ελληνικών ακροατηρίων, ειδικότερα στην Αθήνα. Εδώ πρέπει να υποθέσουμε πως ο Έλληνας θεατής του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. πρέπει να είχε ένα κάποιο υπόβαθρο πληροφοριών σχετικά με την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους· εν τούτοις τα έργα των τραγικών ποιητών τού παρουσίαζαν μυθολογική και όχι ρεαλιστική εικόνα της Αιγύπτου<sup>97</sup>. Είναι ολοφάνερα μάταιη η ελπίδα πως θα εισχωρήσουμε στην ψυχή ενός θεατή του 5<sup>ου</sup> ή του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ.

94. Δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε ότι σύμφωνα με τον Austin, *GEAA*, 28, οι Έλληνες ήταν γνωστοί στους Αιγυπτίους κυρίως ως πειρατές που επέδραμαν στη χώρα τους, για να αποκομίσουν λεία και δούλους· πρβ. Lloyd, *HBI*, 11 κ.εξ.· πρβ. επίσης π.χ. 'Οδ. 14,245 κ.εξ.· 17,424 κ.εξ.· τα δύο αυτά χωρία παρουσιάζουν τον Οδυσσέα να διατείνεται ότι ταξίδευσε με πλοίο στην Αίγυπτο· δηλώνει πως επικεφαλής ενός αριθμού πλοίων ξεκίνησε ως πειρατής από την Κρήτη με προορισμό την Αίγυπτο.

95. Braun, *GE*, 53· πρβ. επίσης Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 102-107.

96. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να σημειώσω πως η ανάπτυξη των σχέσεων μεταξύ Ελλάδος και Αιγύπτου δεν έχει τις ρίζες της μόνο στους Έλληνες, όπως ίσως να μάς φανεί· με άλλα λόγια, δεν ήταν μονόπλευρη σχέση. Νομίζω πως αμφότερες οι πλευρές συμμετείχαν στη δημιουργία νέας και διαφορετικής εποχής στις σχέσεις τους.

97. Πρβ. D. Bain, *Actors & Audience, A Study of Asides and Related Conventions in Greek Drama* (Oxford 1987), 10· ο Bain επισημαίνει πως, όταν ο Αθηναίος θεατής πήγαινε να παρακολουθήσει θεατρικό έργο, προσδοκούσε λίγο τουλάχιστον ρεαλισμό· πρβ. επίσης του ίδιου, "Audience Address in Greek Tragedy", *CQ* 25 (1975), 13-25.

οποιοσδήποτε όμως πραγματεύεται το ελληνικό δράμα πρέπει τουλάχιστον να τό επιχειρήσει<sup>98</sup>.

Αν προσπαθήσουμε να φαντασθούμε πώς αυτές οι πληροφορίες θα μπορούσαν να έχουν μεταβιβασθεί στο αθηναϊκό ακροατήριο και στο αθηναϊκό κοινό εν γένει, πέντε στοιχεία μπορούν ενδεχομένως να μάς βοηθήσουν: πρώτα από όλα οι δραστηριότητες των εμπόρων· δεύτερον οι μισθοφόροι και η εγκατάστασή τους στην Αίγυπτο, ειδικότερα δε στη Ναύκρατη· τρίτον η θέα Αιγυπτίων εμπόρων σε όλη την έκταση της αθηναϊκής αγοράς· τέταρτον, φιλολογικά έργα συμπεριλαμβανομένων λαϊκών ανεκδότητων και μύθων, που περιέχουν νύξεις αναφορικά με την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους<sup>99</sup>. τέλος οι σημαντικές επισκέψεις Ελλήνων περιηγητών στην Αίγυπτο. Ο Eisner επισημαίνει ότι σημάδια τουρισμού παρατηρούνται ήδη από εποχή τόσο πρόωμη όσο το 1500 π.Χ. Πράγματι, ο Ηρόδοτος μάς πληροφορεί ότι στην εποχή του πολλοί Έλληνες ταξίδευαν στην Αίγυπτο, αποκλειστικά και μόνο για να γνωρίσουν τον τόπο: η καλής ποιότητας και κατάλληλη για οικοδομικούς σκοπούς πέτρα της κοιλάδας του Νείλου και η αίσθηση του μνημειώδους που διέθετε η αιγυπτιακή τέχνη συνέβαλλαν στη δημιουργία διαρκών πόλων έλξης για τους περιηγητές<sup>100</sup>. Ο Milne υπογραμμίζει επίσης πως έφθασαν έως εμάς με ποικίλους τρόπους αρκετές πληροφορίες σχετικά με τους αρχαίους περιηγητές στην Αίγυπτο: εκτός από τις περιγραφές των επισκέψεων στη χώρα που δημοσίευσαν οι ίδιοι οι επισκέπτες ή άλλοι, διαθέτουμε περισσότερο προσωπικά, αν και συντομότερα, τεμάχια ιστορίας διατηρημένα σε παπύρους και όστρακα, και, σε

98. P.D. Amott, *Public and Performance in the Greek Theater* (New York 1989), 5· γενικά, όπως υποστηρίζει ο Amott, υπάρχουν πολλά πράγματα που δεν γνωρίζουμε σχετικά με το αθηναϊκό ακροατήριο· για παράδειγμα, δεν είναι ακόμη βέβαιο αν γίνονταν ή όχι δεκτές γυναίκες (μολονότι είναι εύλογη η υπόθεση πως γίνονταν). Εν τούτοις, υπάρχουν σπουδαία πράγματα που γνωρίζουμε, ή για τα οποία μπορούμε να διατυπώσουμε λογικές υποθέσεις: το ακροατήριο ήταν ογκώδες σε μέγεθος, φλύαρο και απείθαρχο.

99. Στο σημείο αυτό είναι ανάγκη να υποθέσουμε πως, προτού παρακολουθήσει οποιοδήποτε θεατρικό έργο, το αθηναϊκό ακροατήριο διέθετε επαρκή πληροφόρηση και υπόβαθρο σχετικά με τους ελληνικούς μύθους, ειδικότερα δε εκείνους που περιείχαν υπαινιγμούς για την Αίγυπτο.

100. R. Eisner, *Travellers to an Antique Land, the History and Literature of Travel to Greece* (Ann Arbor 1991), 27· πρβ. επίσης G. Pentreath, *Hellenic Traveller* (London 1964), *passim*· R. Stoneman, *A Literary Companion to Travel in Greece* (Harmondworth 1984).

μεγαλύτερη αφθονία από οτιδήποτε, τα ονόματα και τις παρατηρήσεις που είναι σκαλισμένα σε κτίρια ή βράχους<sup>101</sup>.

Υποπτεύομαι πάντως πως αυτή η παρεξήγηση σχετικά με την ξеноφοβία που χαρακτήριζε τους Αιγυπτίους πιθανόν μεταδόθηκε σε ολόκληρη την Ελλάδα και ενδεχομένως επέδρασε στις εντυπώσεις και στο υπόβαθρο του αθηναϊκού ακροατηρίου αργότερα. Εδώ όμως δεν προτίθεμαι να πραγματευθώ τη στάση των Ελλήνων τραγικών έναντι της Αιγύπτου· ως προς το θέμα αυτό παραπέμπω τον αναγνώστη στα επόμενα κεφάλαια. Ας επιστρέψουμε λοιπόν στην ιστορία της εγκατάστασης των Ελλήνων στην Αίγυπτο κατά την περίοδο της 26<sup>ης</sup> δυναστείας και ας επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε εκ του σύνεγγυς αν εκείνοι οι Έλληνες (έμποροι ή μισθοφόροι) κατά τη μακροχρόνια εγκατάστασή τους στην Αίγυπτο ήταν σε θέση εξ ιδίας πείρας και με τις δικές τους απ' ευθείας σχέσεις να σχηματίσουν γενική εντύπωση για την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους, και αν οι εντυπώσεις αυτού του είδους θα μπορούσαν να έχουν μεταβιβασθεί αργότερα στην πατρίδα τους, και τελικά στο αθηναϊκό ακροατήριο.

Πρώτα από όλα, σύμφωνα με λογοτεχνικές και άλλες πηγές, η πλειοψηφία των Ελλήνων που δρούσαν στην Αίγυπτο κατά τον 7<sup>ο</sup> και τον 6<sup>ο</sup> αι. προερχόταν από τη Μ. Ασία. Οι Έλληνες της Μ. Ασίας διαδραμάτιζαν τον σπουδαιότερο ρόλο στις σχέσεις των Ελλήνων με την Αίγυπτο κατά την Αρχαϊκή εποχή<sup>102</sup>. Από την άλλη πλευρά, σε τοποθεσίες της Αιγύπτου έχουν επίσης ανακαλυφθεί ορισμένα κορινθιακά και αττικά κεραμικά από τα τέλη του 7<sup>ου</sup> π.Χ. αι. και μεταγενέστερα. Επιπλέον, αυτά τα εμπορεύματα απολάμβαναν ευρεία δημοτικότητα και κυκλοφορία

101. J.G. Milne, "Greek and Roman Tourists in Egypt", *JEA* 3 (1916), 76· πρβ. επίσης N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt* (Oxford 1986), 9· Lloyd, *HBI*, 60· ο τελευταίος παρατηρεί πως για την περίοδο μέχρι τον θάνατο του Ηρόδοτου οι περιπτώσεις επισκέψεων στην Αίγυπτο από σημαντικές προσωπικότητες στους τομείς της λογοτεχνίας, των εικαστικών τεχνών και της διανόησης, όπως τίς αφηγούνται τα κλασσικά έργα, είναι στο σύνολό τους βαθιά ύποπτες.

102. Austin, *GEAA*, 7· πρβ. επίσης Ηρόδοτο, II 152· 154· 163· σύμφωνα με τον Austin ο Ηρόδοτος μνημονεύει συνήθως τους μισθοφόρους στην Αίγυπτο ως "Ίωνες", παρόλο που η ορολογία του είναι χαλαρή και υπό τον όρο "Ίωνες" εννοεί συχνά τους Έλληνες της Μ. Ασίας εν γένει· πρβ. επίσης Bernal, *BA*, I, 83 κ.εξ· κατά τον Bernal οι Ίωνες ήταν ένα από τα δύο μεγάλα ελληνικά φύλα. Κατά την κλασσική περίοδο ζούσαν σε μία λαοκονία που ξεκινούσε από την Αττική, διέσχισε το κεντρικό Αιγαίο και κατέληγε στην "Ιωνία", στις μικρασιατικές ακτές.

στον ελληνικό κόσμο, και δεν μπορεί κανείς να υποθέσει πως η ανακάλυψή τους στην Αίγυπτο υπαινίσσεται κατ' ανάγκην δραστηριότητα Κορινθίων ή Αθηναίων<sup>103</sup>. Με αυτό δεν αποκλείουμε την πιθανότητα να επισκέφθηκαν την Αίγυπτο Έλληνες από άλλες περιοχές της Ελλάδος εκτός Μ. Ασίας, όπως π.χ. ο Αθηναίος Σόλων, που είναι γνωστό πως ταξίδευσε στην Αίγυπτο στις αρχές του 6<sup>ου</sup> π.Χ. αι. Ωστόσο, τον κυριότερο ρόλο έπαιξαν αναμφισβήτητα οι Έλληνες της Ανατολής<sup>104</sup>. Όπως υπογραμμίζει ο Davis, η ύπαρξη της Ναύκρατης και των Δαφνών σήμαινε πως η Αίγυπτος ήταν γνωστή από πρώτο χέρι όχι μόνο σε περιστασιακούς ταξιδιώτες με επιχειρηματικό πνεύμα, αλλά σε μεγάλη μερίδα Ελλήνων από διάφορες πόλεις<sup>105</sup>. Ταυτόχρονα ο Milne παρατηρεί πως η Αθήνα όφειλε την ακμή της ως εμπορική πόλη στον Σόλωνα. Ο Σόλων όμως, μολονότι λέγεται πως επισκέφθηκε την Αίγυπτο<sup>106</sup>, δεν εκδήλωσε την πρόθεση να εγκαθιδρύσει εμπορικές σχέσεις σε αυτό το μέρος του κόσμου<sup>107</sup>. Η έναρξη των εμπορικών συναλλαγών της Αθήνας με την Ανατολή μπορεί να πιστωθεί με βεβαιότητα στον Πεισίστρατο, και οι μαρτυρίες που παρέχουν τα νομίσματά του υπαινίσσονται επιμελώς καταστρωμένο σχέδιο δράσης. Κατά τη διάρκεια του μεγαλύτερου μέρους του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. το εμπόριο μεταξύ Ελλάδος και Αιγύπτου αποτελούσε αθηναϊκό μονοπώλιο: επειδή το υπ' αριθμόν ένα προϊόν που ζητούσαν οι Αιγύπτιοι ήταν ο άργυρος, οι Αθηναίοι φρόντισαν ώστε κανένα άλλο ελληνικό κράτος να μην

103. Austin, *GEAA*, 8· ο Austin παρατηρεί επίσης πως η Ναύκρατη αποτελεί περίπτωση αναφοράς: στην τοποθεσία αυτή έχουν ανακαλυφθεί κορινθιακά και αττικά κεραμικά, αλλά ο Ηρόδοτος δεν συμπεριλαμβάνει Κορινθίους ή Αθηναίους ανάμεσα στους εκεί εμπόρους, και δεν υπάρχουν αναθήματα στα ιερά ούτε από τους μεν ούτε από τους δε· αντίθετα, συχνές είναι οι αφιερώσεις εκ μέρους Ελλήνων της Ανατολής· πρβ. επίσης M.S. Venit, "Early Attic Black Figure Vases in Egypt", *JARCE* 21 (1984), 141· 144· ο Venit υποστηρίζει ότι, κατά τα φαινόμενα, ελληνικά κεραμικά εξάγονταν στην Αίγυπτο, ειδικά για να τα χρησιμοποιούν οι Έλληνες κάτοικοι της περιοχής.

104. Austin, *GEAA*, 8.

105. Davis, *RRAE*, 25.

106. Milne, *JEA* 25 (1939), 181· πρβ. επίσης Lloyd, *HBI*, 56 κ.εξ.· ο Lloyd αρνείται την επίσκεψη: κατά τη γνώμη του, πρέπει να δεχθούμε πως δεν υπήρξε ποτέ έγκυρη μαρτυρία περί επίσκεψης του Σόλωνα στην Αίγυπτο, και το ζήτημα πρέπει να μείνει σε αυτό το σημείο. Ως προς την επίσκεψη στην Αίγυπτο του Σόλωνα και άλλων πρβ. επίσης Brahm, *GE*, 54.

107. Σύμφωνα με τον Milne, *JEA* 25 (1939), 181, δεν υπάρχει νύξη πως εισήγαγε σιτάρι στην Αθήνα κατευθείαν από την Αίγυπτο.



είναι σε θέση να τούς ανταγωνισθεί στη δια θαλάσσης μεταφορά αργύρου στην Αίγυπτο<sup>108</sup>.

Τα προαναφερθέντα δείχνουν καθαρά πως μέχρι τον 5<sup>ο</sup> αι., δηλαδή έως την εποχή της σύνθεσης και σκηνικής παρουσίασης των τραγωδιών με τις νύξεις τους για την Αίγυπτο, η Αθήνα ήταν κατά μίαν έννοια αρκετά μακριά από την αληθινή αλληλεπίδραση και την άμεση επαφή με την Αίγυπτο. Το υπόβαθρο και οι προγενέστερες εντυπώσεις των Αθηναίων σχετικά με την Αίγυπτο πρέπει να ήταν πολύ ελλιπή· μοναδικές πηγές πληροφοριών ήταν η πιθανή παρουσία Αιγύπτιων ναυτικών και εμπόρων στην αθηναϊκή αγορά, με τη συχνή εμφάνιση των οποίων οι Αθηναίοι είχαν ενδεχομένως εξοικειωθεί<sup>109</sup>, και επιπλέον οι γενικές φήμες που μπορούσαν ίσως να μεταδώσουν κατά τη διάρκεια της εγκατάστασής τους στην Αίγυπτο οι Έλληνες της Μ. Ασίας μέσω των αληθινών προσωπικών εμπειριών που απέκτησαν από την επαφή με τους Αιγυπτίους και τον πολιτισμό τους<sup>110</sup>. Ο Breasted υπογραμμίζει πως οι ακαταπρόλητοι Έλληνες έμποροι με την ενεργό συναναστροφή τους προς τους Αιγυπτίους έφεραν πίσω στη μητέρα πατρίδα ένα διαρκώς αυξανόμενο απόθεμα λαϊκών μύθων αναφορικά με τον θαυμαστό αιγυπτιακό κόσμο, τον τόσο νέο και παράξενο για αυτούς. Τα θαύματα των Θηβών εξυμνήθηκαν στους Ομηρικούς ύμνους, οι οποίοι την εποχή αυτή λάμβαναν την οριστική τους μορφή, και αιγυπτιακές θεότητες εμφανίστηκαν στους ελληνικούς μύθους<sup>111</sup>. Επιπλέον, από την εποχή του Ψαμμήτιχου Α΄, διαθέτουμε ένα σύνολο ελληνικών λαϊκών

108. Milne, *JEA* 25 (1939), 181.

109. Αυτόσφαλώς θα μάς έδειχνε πως οι Αθηναίοι διέθεταν την ικανότητα να αναγνωρίζουν εύκολα την εξωτερική εμφάνιση των Αιγυπτίων και τα ποικίλα γνωρίσματα του χαρακτήρα τους· πρβ. επίσης Braub, *GE*, 39· ο Braub υπογραμμίζει πως οι καλύτεροι Αιγύπτιοι τεχνίτες άρχισαν να έρχονται κατευθείαν στην Ελλάδα, ιδίως στην Κρήτη και στο Ηραίο της Σάμου, και λάξευσαν ωραία γλυπτά από ελεφαντόδοντο ή από ορείχαλκο.

110. Στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τι είδους φήμες είχαν διαδοθεί μεταξύ των Ελλήνων της Μ. Ασίας σχετικά με την Αίγυπτο. Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειώσω επίσης πως ο ίδιος ο Ηρόδοτος (II 15· 18) αξιοποίησε τις απόψεις και τις εμπειρίες τους αναφορικά με την Αίγυπτο, απόρροια της εκεί εγκατάστασής τους. Μολονότι φαίνεται πως διαφωνούσε μαζί τους, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τη σπουδαιότητά τους. Εδώ είναι επιπλέον ανάγκη να θεωρηθεί δεδομένο πως υπήρχε επαφή οιασδήποτε φύσεως ανάμεσα στους Έλληνες της Μ. Ασίας και στους Αθηναίους.

111. Breasted, *HE*, 578· L. Braccisi, "La menzione di Naucrati in Aesch. *Prom.* 813-815", *RFIC* 96 (1968), 28-32.

Παρομοιωτές

παραδόσεων με θέμα την 26<sup>η</sup> δυναστεία, οι οποίες, αν χρησιμοποιηθούν σωστά, ρίχνουν υπερπολύτιμο φως σε μία εποχή, για την οποία τα αρχεία και τα μνημεία των αυτοχθόνων έχουν σχεδόν εξ ολοκλήρου αφανισθεί, επειδή βρίσκονταν στο εκτεθειμένο Δέλτα<sup>112</sup>. Επίσης, σύμφωνα με τον Hicks, οι Έλληνες που κατοικούσαν στη Ναύκρατη είχαν οπωσδήποτε πλήθος ευκαιρίες να αποκτήσουν αληθινή γνώση για τη χώρα, τη θρησκεία, την τέχνη και την ιστορία της. Αντίθετα με τις σύντομες επισκέψεις του περιστασιακού ταξιδιώτη ή του εμπόρου, είχαν τον χρόνο να μάθουν τη γλώσσα, να διαβάσουν λογοτεχνία, να επισκεφθούν μνημεία και να παρακολουθήσουν παρελάσεις, λιτανείες και γιορτές<sup>113</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, σε αντίθεση με τη θέση των Αθηναίων θεατών και τη μικρή πιθανότητα να είχαν πληροφορίες και αληθινό υπόβαθρο, πριν να παρακολουθήσουν οποιαδήποτε παράσταση σχετικά με την Αίγυπτο<sup>114</sup>, οι Έλληνες της Μ. Ασίας ήταν ίσως πιο τυχεροί από τους Αθηναίους, στην πραγματικότητα όμως όχι πολύ περισσότερο. Ο Austin πιστεύει πως οι Έλληνες και οι Κάρες πήγαν στην Αίγυπτο για εγκατάσταση, και όχι για να συνάψουν κανονικές σχέσεις ανάμεσα στην Αίγυπτο και στις πόλεις καταγωγής τους<sup>115</sup>. Επιπροσθέτως, όταν οι Έλληνες και οι Κάρες ήλθαν στην Αίγυπτο, δεν μετανάστευσαν όλοι συν γυναιξί και τέκνοις· είναι λοιπόν αναπόφευκτο να υποθέσουμε ότι στους Έλληνες, και ειδικότερα στους μισθοφόρους, απονεμήθηκε το δικαίωμα της επιγαμίας με επιχώριες Αιγύπτιες γυναίκες. Σε αντίθεση με τους μισθοφόρους, οι Έλληνες της Ναύκρατης δεν είχαν το δικαίωμα να νυμφευθούν Αιγύ-

112. Breasted, *HE*, 579.

113. Hicks, *TAPHΑ* 93 (1962), 107.

114. Αναφερόμαστε εδώ στους Αθηναίους που δεν έχουν μέχρι στιγμής επισκεφθεί την Αίγυπτο, ούτε για εμπόριο ούτε για περιήγηση.

115. Austin, *GEAA*, 43· πρβ. επίσης Davis, *RRAE*, 26· σύμφωνα με τον τελευταίο, κατά τη διάρκεια της μακράς διακυβέρνησης του Άμαση (569-26 π.Χ.) πολλοί Έλληνες μετακινούνταν διαρκώς παλινδρομικά ανάμεσα στη Ναύκρατη και στις γενέτειρές τους· πρβ. επίσης A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece* (Manchester 1964), 5· ο Graham υπογραμμίζει πως η Ναύκρατη, ως προνομιούχος αποικία ευρισκόμενη σε περισσότερο αναπτυγμένη χώρα, συνιστούσε εξαίρεση και, σε αντίθεση με τις περισσότερες ελληνικές πόλεις-κράτη, δεν είχε μητρόπολη ή μητροπόλεις με την κανονική έννοια.

πτιες<sup>116</sup>. τούτο σημαίνει πως η ελεύθερη επιμειξία των αλλοδαπών εμπόρων με τον ιθαγενή πληθυσμό ήταν απαγορευμένη.

Οπωσδήποτε, αν υποθέσουμε πως εκείνοι οι Έλληνες δεν μετανάστευσαν συν γυναίξί και τέκνοις και εν τούτοις δεν απολάμβαναν το δικαίωμα της επιγαμίας με αυτόχθονες Αιγύπτιας γυναίκες, προκύπτει ότι πιθανόν ενίσχυσαν τους δεσμούς με τις πόλεις καταγωγής τους και μετέφεραν με άμεσο τρόπο σε άλλους τις εντυπώσεις από τη ζωή τους στην Αίγυπτο.

Προτού ολοκληρώσουμε αυτό το κεφάλαιο, πρέπει εν κατακλείδι να διατυπώσουμε την υπόθεση πως εκείνοι οι Έλληνες έγιναν ο δίαυλος μετάδοσης δύο εικόνων αναφορικά με την Αίγυπτο<sup>117</sup>:

Πρώτον, της εικόνας της αρχαίας Αιγύπτου και του μεγάλου πολιτισμού της, την οποία σχημάτισαν με τα μάτια της ψυχής τους, καθώς και δια της περιπλάνησης σε όλη την Αίγυπτο με τα πελώρια μεγαλοπρεπή μνημεία της, τους σοφούς και τα μυστήριά τους, τον Νείλο και τα θαύματά του, και πολλά άλλα στοιχεία που τούς προσέλκυαν, όπως γίνεται ακόμη με τους περιηγητές μέχρι τις μέρες μας.

Δεύτερον, της εικόνας της πρόσφατης, σύγχρονης Αιγύπτου, που ήταν στην πραγματικότητα μπροστά στα μάτια τους κατά τη διάρκεια του 7<sup>ου</sup> και του 6<sup>ου</sup> αι. π.Χ. με άλλα λόγια την καθημερινή ζωή τους στην Αίγυπτο, που τούς εφοδίαζε με εμπειρίες αληθινής ζωής σχετικά με αυτή τη χώρα και τον λαό της. Εν πάση περιπτώσει, νομίζω πως οι δύο αυτές εικόνες, η παλαιά και η πρόσφατη, θα επαρκούσαν πιθανόν, για να δώσουν στους άλλους ανθρώπους ένα πλήρες υπόβαθρο όσον αφορά στην Αίγυπτο. Ωστόσο, το ζήτημα εδώ είναι ποια από τις δύο εικόνες

116. Austin, *GEAA*, 18· 28· πρβ. επίσης Lloyd, *HBI*, 20· ο τελευταίος υποστηρίζει ότι συνάπτονταν ασφαλώς πολλοί γάμοι ανάμεσα σε Έλληνες μισθοφόρους και Αιγύπτιας γυναίκες· πρόκειται όμως για το είδος των γάμων που δηλώνονται στους παύρους υπό τον όρο *γάμοι άγραφοι*· αυτοί συνάπτονταν κατά τον αιγυπτιακό τρόπο χωρίς νομική έγκριση και, επομένως, χωρίς να απαιτείται οποιαδήποτε άδεια εκ μέρους του Φαραώ ή των νομικών του αξιωματούχων· πρβ. ανωτέρω, υποσημ. 45· Ηρόδοτο, II 39.

117. Οι δύο αυτές εικόνες είναι ευδιάκριτες σε όλη την έκταση του Β' βιβλίου του Ηροδότου, όταν αυτός κάνει λόγο για την ιστορία της Αιγύπτου και τις πρώτες της δυναστείες, καθώς επίσης για την εποχή του Ψαμμήτιχου και του Άμαση κατά τον 7<sup>ο</sup> και τον 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ.· πρβ. επίσης ανωτέρω, σ. 11 και υποσημ. 76.

χρησιμοποίησαν στις παραστάσεις των έργων τους οι Έλληνες τραγικοί, και επιπλέον γιατί οι Έλληνες τραγικοί - ειδικότερα δε ο Αισχύλος και ο Ευριπίδης - μνημόνευσαν ή έπρεπε να μνημονεύσουν την Αίγυπτο, και ποιοι λόγοι τούς οδήγησαν να ασχοληθούν με τα αιγυπτιακά αυτά στοιχεία. Τούτο θα προσπαθήσω να πραγματευθώ στα επόμενα κεφάλαια. Σκοπός μου εδώ είναι να αξιολογήσω την αρχαία ελληνική παράδοση, και ειδικότερα την τέχνη της τραγωδίας ως παράδειγμα, όταν ασχολείται γενικά με τους αλλοδαπούς, και όταν πρόκειται ειδικά για την Αίγυπτο και τον μεγάλο πολιτισμό της.

Τέλος, εκείνο που μέ ενδιαφέρει κυρίως να υπογραμμίσω εδώ είναι πως, οποιαδήποτε και αν φαίνεται πως ήταν η γενική πολιτική των Αιγυπτίων απέναντι στους Έλληνες, ικανοποιητική ή όχι για τους τελευταίους, και όποιες και αν ήταν οι αντιδράσεις και οι εντυπώσεις των Ελλήνων σχετικά με την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους, πρέπει να ομολογήσουμε πως η περίοδος του 7<sup>ου</sup> και του 6<sup>ου</sup> αι. π.Χ. και η εγκατάσταση των Ελλήνων στη Ναύκρατη διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στον σχηματισμό του υποβάθρου και της εικόνας για την Αίγυπτο, που επηρέασε την τραγωδία και το ακροατήριό της σχεδόν έναν αιώνα αργότερα. Επιπλέον, βοήθησε πραγματικά να τελειοποιηθούν τα αιγυπτιακά εκείνα στοιχεία της ελληνικής μυθολογίας, που θα χρησιμοποιούσαν στη συνέχεια οι Έλληνες τραγικοί.

Δεύτερον, οι Έλληνες της Μ. Ασίας συνέβαλαν ουσιαστικά στη δημιουργία τέτοιου υποβάθρου σε εποχή που οι Αθηναίοι απείχαν πολύ από κάθε άμεση επαφή με την Αίγυπτο, δηλαδή μέχρι τον 5<sup>ο</sup> αι.

Τρίτον, είναι απαραίτητο να υποθέσουμε πως, αν υπάρχει οποιαδήποτε παρεξήγηση και άδικη κρίση ή έλλειψη πληροφοριών σχετικά με την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της, πρέπει, όπως προαναφέραμε, να αντιμετωπίζεται ως σφάλμα της ελληνικής πλευράς, και όχι της αιγυπτιακής.

Τέταρτον, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το δεύτερο βιβλίο του Ηροδότου συνέβαλε στον σχηματισμό υποβάθρου τέτοιου που να μην μπορεί να αγνοηθεί την εποχή που παριστάνονταν στη σκηνή οι ελληνικές τραγωδίες, μολονότι η αφήγησή του αφορούσε, όπως προαναφέραμε, στην ιστορία της Αιγύπτου και δεν ήταν

ιστορία των ελληνικών επαφών με την Αίγυπτο<sup>118</sup>. υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι θα λάβουμε υπόψη μας τη χρονολογία έκδοσης του δεύτερου βιβλίου και τη χρονολογία παράστασης εκείνων των τραγωδιών που περιέχουν νύξεις για την Αίγυπτο· για παράδειγμα, είναι αυτονόητο πως, όταν ομιλούμε περί επίδρασης του Ηροδότου επί των τραγικών, εξαιρούμε τον Αισχύλο. Τα συγγράμματα του Ηροδότου είχαν ευρύ ακροατήριο, διότι οι Έλληνες, όσο μεγάλη περιφρόνηση και αν αισθάνονταν για τους ίδιους τους αλλοδαπούς, είχαν καλλιεργήσει ένα ενδιαφέρον για τα ξένα έθιμα, που έφθανε στα όρια της οφθαλμολαγνείας.

Επιπροσθέτως, θα προσπαθήσω να τοποθετήσω τον εαυτό μου στη θέση ενός από τους Αθηναίους θεατές που παρακολουθεί για πρώτη φορά παράσταση ελληνικής τραγωδίας (με όλες τις νύξεις της σε μία ξένη χώρα). Στα επόμενα κεφάλαια θα επιχειρήσω να αναλύσω τις εντυπώσεις που θα μού γεννιούνταν σε μία τέτοια περίπτωση.

118. Βλ. ανωτέρω, σ. 19 και υποσημ. 71.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΑΙΣΧΥΛΟΣ ΚΑΙ ΑΙΓΥΠΤΟΣ

#### Α: ΓΙΑΤΙ Ο ΑΙΣΧΥΛΟΣ ΑΙΣΘΑΝΟΤΑΝ ΤΗΝ ΑΝΑΓΚΗ ΝΑ ΑΝΑΦΕΡΕΙ ΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ;

"Πρόκειται για θέμα με διαχρο-  
νική σπουδαιότητα, τόσο ως λογο-  
τεχνική αφορμή, όσο και ως κοινω-  
νικό ζήτημα, και οι *Ίκέτιδες* είναι  
το αρχαιότερο γνωστό κείμενο  
στην ιστορία του Ευρωπαϊκού πο-  
λιτισμού που τόπραγματεύθηκε"

*Johansen & Whittle*

Την Αίγυπτο δεν την ξέχασαν ποτέ, ούτε ο Όμηρος και ο Ησίοδος, ούτε οι λυρικοί ποιητές<sup>1</sup>, και η μαγεία της ασκούσε ακόμη κάποια επιρροή την εποχή που γεννήθηκε και ωρίμασε το δράμα, δηλαδή τον 5<sup>ο</sup> αι., όταν το ενδιαφέρον για την Αίγυπτο ήταν πράγματι αυξημένο. Μέχρι την εποχή εκείνη η ελληνική παράδοση είχε μετουσιώσει την αναπτυσσόμενη συνείδηση της σπουδαιότητας της Αιγύπτου μόνο σε επικά και λυρικά ποιήματα. Τώρα είχε έλθει για τη χώρα των Φαραώ η στιγμή να δραματο-

1. Οφείλω πολλά στον καθηγητή Β.Γ. Μανδηλαρά, ο οποίος με μύησε στο πρόγραμμα "Θησαυρός της Ελληνικής Γλώσσας". Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα αιγυπτιακά στοιχεία (Αίγυπτος, Νείλος, Μέμφις) στα έργα του Ησίοδου και στους λυρικούς ποιητές, βλ. απ. ομηρικού ύμνου *εἰς Βάκχον*, στ. 9 και 28· Ησίοδου *Θεογονία* 338· *Ανακρέοντεια*, *ἀπ.* 25,5 West· Βακχυλίδου, *Ἐπιν.* 9,41· *Διθυρ.* 19,40· *ἀπ.* 30,1-2· *ἀπ.* 20B,15 (έκδ. Maehler)· Πινδάρου, *Νεμ.* 10,5· *Ίσθμ.* 2,42· 6,23· *ἀπ.* 82,1 (*Διθ.*)· 201,1 κ.εξ. Επίσης, δεν πρέπει να λησμονούμε τον αδελφό της Σαπφούς, τον Χάραξο, που είχε εμπορικά συμφέροντα στη Ναύκρατη, στο Δέλτα του Νείλου, καθώς και τη σχέση του και τις περιπέτειές του με τη Δωρίχα στην Αίγυπτο: πρβ. *Ἡρόδ.*, II 135. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, ο Χάραξος πλήρωσε μεγάλο χρηματικό ποσό, για να εξαγοράσει την ελευθερία μίας εταίρας στην Αίγυπτο με το όνομα Ροδώπις (Δωρίχα), πράξη για την οποίαν η Σαπφώ τον χλεύασε αργότερα σε κάποιο ποίημά της: πρβ. επίσης J.M. Snyder, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome* (Bristol 1989), 3, 8, 17 κ.εξ.· D. Page, *Sappho and Alcaeus* (Oxford 1979), 48 κ.εξ., 131. Ως προς τις νύξεις για την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια, βλ. κεφ. 1, υποσημ. 25.

ποιηθεί και να παρουσιασθεί στο θέατρο ενώπιον του αθηναϊκού ακροατηρίου.

Στα κεφάλαια αυτά θα περιορισθώ στην απάντηση ορισμένων ουσιαστικών κατά την κρίση μου και σημαντικών ερωτημάτων, διότι το θέμα εν γένει δεν είναι τόσο εύκολο να εξετασθεί συνολικά σε μία μελέτη. Η πρώτη ερώτηση που θα θέσω προς απάντηση είναι γιατί οι Έλληνες τραγικοί αισθάνονταν την ανάγκη να μνημονεύσουν την Αίγυπτο, και ποιοι λόγοι τούς οδήγησαν να πραγματευθούν τους μύθους εκείνους που βρήκουν από νύξεις για την Αίγυπτο. Θα διερευνήσουμε αυτό το ζήτημα λαμβάνοντας πάντοτε υπόψη μας πως ήταν δραματουργοί και τίποτε περισσότερο. Δεύτερον, αν αναλογισθούμε ότι μόλις πρόσφατα ο Champollion ανακάλυψε εκ νέου την παλαιά γλώσσα της αρχαίας Αιγύπτου, θα μπορούσαμε σήμερα να θεωρήσουμε τις ελληνικές τραγωδίες, με τις νύξεις τους για την Αίγυπτο, δεύτερη αυθεντική πηγή σχετικά με την αρχαία Αίγυπτο και τον μεγάλο πολιτισμό της; Διότι, προτού ο Champollion και άλλοι πρωτοπόροι ανακαλύψουν το κλειδί για την πρόσβαση στην παλαιά γλώσσα και στα γραπτά της, τις αυθεντικότερες μαρτυρίες αναφορικά με την αρχαία Αίγυπτο παρείχαν οι Έλληνες συγγραφείς. Ακόμη και σήμερα, που υπάρχουν τόσο πολλές άμεσες πληροφορίες από αιγυπτιακές πηγές, οι μαρτυρίες τους παραμένουν απαραίτητες. Επιπλέον, τα αιγυπτιακά εκείνα στοιχεία που ανέφεραν οι τραγικοί, και ιδιαίτερα ο Αισχύλος και ο Ευριπίδης, εφοδίασαν άραγε το ακροατήριό τους με περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της; Τρίτον, ήταν δίκαιος και αντικειμενικός ο τρόπος παρουσίασης της Αιγύπτου και των Αιγυπτίων; Διότι, αν ισχύει το αντίθετο, όπως ισχυρίζονται μερικοί φιλόλογοι, πεποίθησή μου είναι πως οι τραγικοί δεν πρέπει να καθήσουν για αυτόν τον λόγο στο εδώλιο του κατηγορουμένου.

Τέλος, κύρια επιδίωξή μου είναι να εξετάσω λεπτομερώς τον τρόπο με τον οποίο ο Αισχύλος και ο Ευριπίδης αντιμετωπίζουν μία ξένη χώρα σαν την Αίγυπτο<sup>2</sup>, την εξωτερική εμφάνιση των

2. Εδώ θα ήθελα να διευκρινίσω πως ο Σοφοκλής δεν θα συμπεριληφθεί στη μελέτη αυτή. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τη μόνη αιγυπτιακή νύξη στις τραγωδίες του Σοφοκλή, βλ. Σοφ. *Οίδ.Κολ.* 337 κ.εξ.: "Διότι εκεί οι άνδρες κάθονται στο σπίτι και υφαίνουν, ενώ οι γυναίκες πηγαίνουν να κερδί-

Αιγυπτίων, την ενδυμασία τους, τα αντικείμενα που χρησιμοποιούσαν, τα έθιμα και τον τρόπο συμπεριφοράς τους, υπό το φως αρχαίων αιγυπτιακών μαρτυριών. Εν πάση περιπτώσει, θα ήθελα επίσης να διευκρινίσω εδώ ότι θα εστιάσω τη σχετική με τα αιγυπτιακά στοιχεία μελέτη μου στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και στην *Έλένη* του Ευριπίδη ως παραδείγματα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως θα αγνοήσω τα υπόλοιπα έργα που ασχολούνται με το ίδιο θέμα<sup>3</sup>.

Πρώτα από όλα, σύμφωνα με τον Hall, οι Έλληνες του 5<sup>ου</sup> αι. γνώρισαν πολλές αλλαγές, που τούς ώθησαν να υιοθετήσουν νέα στάση απέναντι στους αλλοδαπούς και να δώσουν νέο περιεχόμενο στην έννοια της "αλλοεθνίας" εν γένει. Γεγονότα όπως η νέα εθνοκεντρική ιδεολογία και τα πορίσματα της νέας επιστήμης της εθνογραφίας, ο εκδημοκρατισμός του πολιτικού συστήματος στην Αθήνα, η νίκη επί των Περσών ταυτόχρονα με την ήττα των Καρχηδονίων από τους Έλληνες της Δύσης, η ίδρυση της Συμμαχίας της Δήλου και η οργάνωση εκ μέρους των Αθηναίων πολυάριθμων νέων αποικιών και κληρουχιών στο εξωτερικό, μαρτυρούν μία διαδικασία τόνωσης του αισθήματος πως είχαν το δικαίωμα να εξουσιάζουν τους βαρβάρους λαούς που κατοικούσαν σε απομακρυσμένες ακτές. Άλλος παράγοντας ήταν η δουλεία: Στην Αθήνα όλοι σχεδόν οι δούλοι ήταν βάρβαροι. Η έννοια "ελεύθερος" έτεινε να γίνει συνώνυμη με την έννοια "Έλληνας", ενώ η έννοια "δούλος" έτεινε να ταυτισθεί με την έννοια "βάρβαρος". Δεν μπορούν εξάλλου να αγνοηθούν η πρό-

αααααααααα

σουν τον επιούσιο". Γνωρίζουμε πως ο Σοφοκλής δανείσθηκε την πρόταση από τον σύγχρονό του Ηρόδοτο (II 35). Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον μύθο του Οιδίποδα, τη σχέση του με τον *Akhmaton*, και την ιστορική αιγυπτιακή του προέλευση, βλ. την πολύ χρήσιμη και ενδιαφέρουσα μελέτη του I. Velikovsky, *Oedipus and Akhnaton, Myth and History* (London 1960)· πρβ. επίσης P.G. Maxwell-Stuart, "Interpretations of the name Oedipus", *Maia* 27 (1975), 37-43· L. Edmunds, "The Sphinx in the Oedipus Legend", *Beitr. zur Kl. Philol.* 127 (1981), 71.

3. Ως γνωστόν, οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου δεν ήταν το μόνο δράμα που περιείχε μνείες ξένων χωρών, και ειδικότερα της Αιγύπτου. Τόσο οι *Πέρσαι*, όσο και ο *Προμηθεύς* κάνουν νύξεις στην Αίγυπτο: πρβ. *Αισχ. Πέρσ.* 34· 35· 37· 311· *Προμ.* 812· 814· 847· 852. Το ίδιο ισχύει στην περίπτωση της *Έλένης* του Ευριπίδη. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα αιγυπτιακά στοιχεία στα έργα του Ευριπίδη, πρβ. Ευρ. *Έκ.* 886· *Τρ.* 128· *Ήλ.* 1281· *Όρ.* 827· *Άνδρ.* 650. Μαρτυρούνται επίσης σατυρικά δράματα, το σκηνικό των οποίων τοποθετείται στην Αίγυπτο, όπως ο *Πρωτεύς* του Αισχύλου, και ο *Βούσιρις* του Ευριπίδη.



δος στην επιστήμη της γεωγραφίας, η περιέργεια των Ελλήνων και οι προσπάθειές τους να ανακαλύψουν τον νέο κόσμο, όπως αντικατοπτρίζονται στα έργα του Ίωνα γεωγράφου Εκαταίου και σε εκείνα των συγχρόνων και των διαδόχων του, ιδίως του Ηροδότου. Ο συνδυασμός όλων αυτών των περιστάσεων επιβεβαιώνει τον συλλογικό προσανατολισμό και την πίστη στην ελληνική ανωτερότητα, παρέχοντας τον εξωτερικό ιστορικό καταλύτη για τα άλματα της φαντασίας που τώρα αρχίζουν να εκδηλώνονται στο ποιητικό μέσο της τραγωδίας<sup>4</sup>.

Η Bacon υπογραμμίζει ότι το ζήτημα του ξενικού υλικού στην τραγωδία αποτελεί τμήμα του ευρύτερου φιλολογικού προβλήματος της μυθολογικής πλοκής. Φαίνεται πως η αντιμετώπιση των αλλοδαπών από κάθε συγγραφέα είναι σε ευρεία κλίμακα συνάρτηση του τρόπου που παρουσιάζει τον κόσμο του μύθου, δηλαδή τον κόσμο της ελληνικής τραγωδίας<sup>5</sup>. Κατά τον Hall ο επινοημένος βαρβαρικός κόσμος της ελληνικής λογοτεχνίας είχε αναπτύξει εσωτερική δυναμική και έγινε αυτοδικαίως πηγή θεατρικής έμπνευσης<sup>6</sup>.

Όπως και να έχει το πράγμα, πρέπει να συμφωνήσουμε ότι το θέμα της Αιγύπτου στην αρχαία ελληνική παράδοση εν γένει, και στην αρχαία ελληνική τραγωδία ειδικότερα, είναι κατά την άποψή μου ιδιαίτερη και μοναδική περίπτωση, όπως ανέφερα στο πρώτο κεφάλαιο<sup>7</sup>. Κατά τα προαναφερθέντα, πολλοί παράγοντες

4. E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford 1989), 101· πρβ. επίσης C. Froidefond, *Le Mirage Égyptien dans la Littérature Grecque d'Homère à Aristote* (Aix-en-Provence 1971), 69-72· H.H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven 1961), 1-14· B. Cunliffe, *Greeks, Romans and Barbarians: Spheres of Interaction* (London 1988), *passim*· T.B.L. Webster, *Everyday Life in Classical Athens* (London 1969), 114 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Webster, οι Περσικοί πόλεμοι ανέδειξαν στην Αθήνα όχι μόνο μία νέα συνείδηση πως οι Έλληνες διέφεραν από τους μη Έλληνες, αλλά και μία νέα σχέση με τους θεούς, και ένα νέο αίσθημα ατομικής ευθύνης.

5. Bacon, *BGT*, 170.

6. Hall, *IBGDT*, 113· εδώ συμφωνώ με τον Hall πως ο επινοημένος βαρβαρικός κόσμος της ελληνικής λογοτεχνίας είχε αναπτύξει εσωτερική δυναμική, διότι πιστεύω πως οι Έλληνες τραγικοί προτιμούσαν ενίοτε η εσωτερική σύγκρουση στην τραγωδία να είναι αναμέτρηση Ελλήνων με αλλοδαπούς, και όχι Ελλήνων με Έλληνες ή ανθρώπων με θεούς. Ίσως υπό το φως του συστήματος της πόλης-κράτους η χρονική στιγμή δεν ήταν η κατάλληλη.

7. Πρβ. Froidefond, *MELGHA*, 71 κ.εξ.· W.M. Davis, "Plato on Egyptian Art", *JEA* 65 (1979), 121-27· περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις αναφορές των κλασικών συγγραφέων σε επισκέψεις στην Αίγυπτο σημαντικών λογοτεχνών, καλλιτεχνών και στοχαστών, παραθέτει ο Lloyd, *HBI*, 49-60.

και αιτίες βοήθησαν να δοθεί ειδική μορφή στην Αίγυπτο και στη σχέση της με την Ελλάδα. Τούτο δεν σημαίνει πως διαφωνώ τόσο με τον Hall όσο και με τη Bacon. Νομίζω όμως πως ειδικά στην περίπτωση της Αιγύπτου και των νύξεων για αυτή στην αρχαία ελληνική τραγωδία, άλλοι παράγοντες επίσης διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο. Η σχέση ανάμεσα στην Αίγυπτο και στην Ελλάδα δεν αντικατοπτρίστηκε απλώς σε πολέμους, νίκες, δούλους, εμπόριο, ή στις άλλες αλλαγές που ακολούθησαν τον 5<sup>ο</sup> αι. Δεν πρέπει να λησμονούμε τα συχνά θαλάσσια ταξίδια στην Αίγυπτο Ελλήνων φιλοσόφων, όπως ο Πυθαγόρας, ο Λυκούργος, ο Αίσωπος, ο Σόλων, ο Βίας, ο Θαλής. Ως γνωστόν, τον 5<sup>ο</sup> αι. η απόσταση ανάμεσα στην Αθήνα και στο Δέλτα καλυπτόταν μόλις σε μία εβδομάδα.

Όπως προανέφερα, θα περιορίσω τη μελέτη μου στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου ως παράδειγμα. Το ερώτημα στο οποίο θέλω να απαντήσω είναι, γιατί ο Αισχύλος ήταν αναγκασμένος να μνημονεύσει την Αίγυπτο. Πρώτα πρώτα και με μία γενική θεώρηση, ο μύθος των Δαναΐδων θεωρείται η κύρια πηγή της τετραλογίας του Αισχύλου. Σύμφωνα με τον Gantz, το λεπτό παπύρινο σπάραγμα, που πρωτοεκδόθηκε το 1952, ουσιαστικά εγγυάται πως ο Αισχύλος παρουσίασε πλήρη τετραλογία σχετικά με τις περιπέτειες των Δαναΐδων: οι τίτλοι των δύο πρώτων έργων ήταν *Ίκέτιδες*<sup>8</sup> και *Αιγύπτιοι*, ενώ του τρίτου *Δαναΐδες*: το σατυρικό δράμα ετιλοφορείτο *Αμύμων*<sup>9</sup>. Όπως και στην τετρα-

Ἀγρυπνία

8. Πρβ. Bernal, *BA*, τ. I, 97· σύμφωνα με τον Bernal, η λέξη *Ίκέτιδες* συνδέεται σαφώς με το όνομα *Ίκέσιος*, την κύρια προσωνυμία του Διός, του θεού που κυριαρχεί στο δράμα από την αρχή μέχρι το τέλος. Η μάλλον παράξενη προσωνυμία ή επίκληση *Ίκέσιος* χρησιμοποιείται περιστασιακά και αλλού, ειδικότερα στη Νότια Ελλάδα, και δηλώνει γενικά την ιδιότητα του θεού να προστατεύει τους ξένους. Είναι επίσης αξιοσημείωτο πως αμφότερα τα δράματα που τιτλοφορούνται *Ίκέτιδες*, αναφέρονται στο Άργος, την πόλη που αργότερα συσχετίστηκε ειδικά με τον αποικισμό των *Υζών*. Το όνομα *Ίκέσιος* ομοιάζει καταπληκτικά με την αιγυπτιακή λέξη *HK3 h3si*, η οποία κατά τον 3<sup>ο</sup> αι. π.Χ. αποδόθηκε στα Ελληνικά ως *Υζών*. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την *Ίκετεία* και τις μορφές της στην ελληνική λογοτεχνία βλ. J.P. Gould, "Hiketia", *JHS* 93 (1973), 74-103· L. Golden, "Zeus the Protector and Zeus the Destroyer", *CPh* 57 (1962), 20-26· H. Lloyd-Jones, "Zeus in Aeschylus", *JHS* 76 (1956), 55-67· πρβ. επίσης J.D. Mikalson, *Honor thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy* (Univ. of North Carolina 1991), 210 κ.εξ· σύμφωνα με τον Mikalson, ο Αισχύλος χρησιμοποίησε τον *Ίκέσιον Δία* - ως λογοτεχνική μορφή, και όχι ως θεότητα της αθηναϊκής λατρείας - και τοποθέτησε υπό την προστασία του *Ίκέτες* σε όλον τον κόσμο, ανεξαρτήτως τόπου.

9. T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*

λογία για τον Προμηθέα, επέζησε μόνον ένα έργο, οι *Ίκέτιδες*. εδώ όμως η υπόθεση πως αυτό ήταν το εναρκτήριο δράμα της τετραλογίας, με δεύτερο τους *Αίγυπτιους*, στηρίζεται σε πολύ ασφαλές υποβάθρο. Η υπόθεση του σωζόμενου αυτού δράματος είναι αρκετά απλή: οι Δαναΐδες, με τη συνοδεία του πατέρα τους Δαναού<sup>10</sup>, φθάνουν στο Άργος καταδιωκόμενες κατά πόδας από τους πενήντα εξαδέλφους τους, που επιθυμούν διακαώς να τις νυμφευθούν. Οι ίδιες απορρίπτουν ρητά αυτή την πρόταση, ο λόγος όμως δεν είναι σαφής: άλλοτε οι παρατηρήσεις τους είναι αόριστες, και άλλοτε συσκοτίζονται από προβλήματα στην ανάγνωση του κειμένου. Ζητούν άσυλο από τον επιχώριο βασιλιά Πελασγό, γιο του Παλαίχθονα· αρχικά εκείνος εκφράζει επιφυλάξεις, ύστερα όμως, όταν απειλούν πως θα κρεμασθούν από τα ξόανα των θεών, καταλαβαίνει πως δεν έχει άλλη επιλογή από το να τις δεχθεί. Στη συνέχεια καταφθάνουν οι Αιγύπτιοι<sup>11</sup> και

(Baltimore@London 1993), 204· περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το ζήτημα της δημοσίευσης του *P.Oxy.* 2256 fr. 3 το 1952, παραθέτει ο A.F. Garvie, *Aeschylus' Supplikes, Play and Trilogy* (Cambridge 1969), 1-28.

10. Πρβ. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 98· σύμφωνα με τον Hicks, ο Δαναός και ο Αίγυπτος είναι σαφώς επώνυμοι ήρωες, όπως μαρτυρούν τα ονόματά τους. Το όνομα Δαναός ανακαλεί στη μνήμη τους *Danuna*, οι οποίοι συνοδευόμενοι από άλλες φυλές, επέδραμαν στο Δέλτα κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Ραμσή του Γ' (1182-51 π.Χ.), καθώς και την ομηρική χρήση του ονόματος *Δαναοί* για τους Έλληνες (*Ίλιάς* Α' 42 κ.α.). "Ωστόσο, το όνομα *Danaan*, το οποίο γεννήθηκε μέσα στην αιγυπτιακή αυτοκρατορία, πιθανόν χρησιμοποιήθηκε στην Αίγυπτο, για να δηλώσει τους Έλληνες, ακόμη και την εποχή που εκείνοι αυτοαποκαλούνταν Αχαιοί". Πρβ. επίσης Bernal, *BA*, τ. I, 96· ο Bernal υπογραμμίζει πως τα καταφανέστερα χαρακτηριστικά του Δαναού στις *Ίκέτιδες* και αλλού είναι η μεγάλη του ηλικία και η κόπωση. Ήταν ακόμη γνωστός ως σοφός δικαστής και νομοθέτης, που αποίκισε την Αργολίδα· ο ίδιος και οι θυγατέρες του φημίζονταν ειδικότερα για την ενασχόλησή τους με την άρδευση. Το όνομά του θα μπορούσε κάλλιστα να προέρχεται από τον αιγυπτιακό τύπο *dniw* (διανομέας ή αρδευτής, < *dni* = διανέμω, αρδεύω), ο οποίος σχετίζεται σαφώς με τη σημιτική λέξη *Vdn(n)* (δικαστής)· πρβ. επίσης Garvie, *ASPT*, 172 κ.εξ.

11. Πρβ. Bernal, *BA*, τ. I, 95· σύμφωνα με τον Bernal, η ετυμολογία του ονόματος Αίγυπτος του πατέρα των Αιγυπτίων είναι προφανής: Αρχικά ήταν ένα από τα ονόματα της Μέμφιδος, της πρωτεύουσας της Κάτω Αιγύπτου: *H(i)-K3-Pth* (= "νάος του πνεύματος του Φθα"). Ωστόσο, μέχρι την όψιμη εποχή του Χαλκού φαίνεται πως ήταν σε κοινή χρήση για την έννοια "Αιγύπτιος" σε ολόκληρη την Ανατολική Μεσόγειο, ενώ το κύριο όνομα *Ai-ku-ri-ti-jo* μαρτυρείται στη μυκηναϊκή Ελληνική· πρβ. επίσης Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 98· ο Hicks υποστηρίζει και αυτός ότι το όνομα Αίγυπτος είχε αιγυπτιακή προέλευση, και προσθέτει πως ήταν απίθανο να αποκτήσει κάποιος αυτό το όνομα κατά την περίοδο ανάμεσα στα τέλη του 13<sup>ου</sup> και τις αρχές του 7<sup>ου</sup> αι., όταν η Αίγυπτος ήταν κλειστή για τους Έλληνες. Το όνομα εμφανίζεται επίσης σε πινακίδα της γραμμικής Β από την Κνωσό, που χρονολογείται στον

αποστέλλουν κήρυκα και υπηρέτες να απαγάγουν τις γυναίκες. Ο Πελασγός παρεμβαίνει, απελαύνει τον κήρυκα, παρά τις απειλές του τελευταίου για πόλεμο, και ετοιμάζεται να οδηγήσει τις Δαναΐδες μέσα στην πόλη. Εδώ το δράμα τελειώνει, και πρέπει να εικάσουμε τα περαιτέρω συμβάντα<sup>12</sup>. Η υπόθεση είναι μυστηριώδης και αφήνει πολλά σημεία αδιευκρίνιστα· γνωρίζουμε όμως την αρχή και το τέλος. Πρόκειται για θέμα με διαχρονική σπουδαιότητα, τόσο ως λογοτεχνική αφορμή, όσο και ως κοινωνικό ζήτημα, και οι *Ίκέτιδες* είναι το αρχαιότερο γνωστό κείμενο στην ιστορία του Ευρωπαϊκού πολιτισμού που τόπραγματεύθηκε.

Ως γνωστόν, ο μύθος έχει συγκεκριμένα αιγυπτιακά στοιχεία. Σύμφωνα με τον Hicks, η φυγή του Δαναού και των πενήντα θυγατέρων του από το Άργος, για να αποφύγουν τον γάμο με τους πενήντα γιους του Αιγύπτου, η καταδίωξή τους από τους επίδοξους γαμπρούς, οι καταναγκαστικοί γάμοι, και η δολοφονία των συζύγων κατά την πρώτη νύχτα του γάμου από όλες τις Δαναΐδες, εκτός από μία, είναι άλλος ένας μύθος με αιγυπτιακή χροιά και σκηνικό<sup>13</sup>. Κατά τον Garvie, η αφήγηση έχει τόσο ελληνικό όσο και αιγυπτιακό σκηνικό· το πρώτο εντοπίζεται κατά τα φαινόμενα στο Ηραίο του Άργους. Ο Garvie διερεύνησε επίσης την εποχή, κατά την οποία η ογκώδης ποσότητα των αιγυπτιακών στοιχείων εισήλθε στον μύθο των Δαναΐδων, και υποστήριξε ακολουθώντας τον Nilsson ότι τα στοιχεία αυτά εισήχθησαν κατά τον 12<sup>ο</sup> αι., την εποχή που επέδραμαν στην Αίγυπτο οι Danuna, ένας από τους Λαούς της Θάλασσας· πιθανόν τότε Αιγύπτιοι αιχμαλώτισαν πλήθος Δαναΐδες γυναίκες και τίς έκαναν παλλακίδες τους. Ο ίδιος, με βάση την αποδοχή της ταύτισης των

15<sup>ο</sup> αι.· πρβ. επίσης C. Bonner, "A Study of the Danaid Myth", *HSCP* 13 (1902), 139· σύμφωνα με τον Bonner, το όνομα συνδέεται επίσης με τον ποταμό Νείλο. Από αρχαιοτάτων χρόνων, όπως γνωρίζουμε και από τον Όμηρο, οι Έλληνες καλούσαν τον Νείλο με το όνομα *Αΐγυπτος*, το οποίο σύμφωνα με τη θεωρία του Wecklein σήμαινε στην αρχαιότητα Ελληνική "θάλασσα", ή καλύτερα το "ποτάμι του ωκεανού", τον πατέρα όλων των ελασσόνων ποταμών, που εμφανίζονται σε αυτόν τον μύθο με ανθρώπινα ονόματα, μεταμφιεσμένοι σε γιους του Αιγύπτου· πρβ. επίσης Lorimer, *HM*, 89 υποσημ. 2· Ομ. *Όδ.* γ 300 κ.αλ.· δ 477· ξ 257 κ.αλ.· β 15.

12. Gantz, *EGM*, 204.

13. Hicks, *TAPH* 93 (1962), 97· πρβ. επίσης Bernal, *BA*, τ. I, 88-89· για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον μύθο των Δαναΐδων βλ. E. Benveniste, "La légende des Danaïdes", *Revue de l'Histoire des Religions* 135 (1949), 129-38· Bonner, *HSCP* 13 (1902), 129-73.

Δαναών με τους Danauna από τον A.B. Cook, προσθέτει πως οι Δαναοί ήλθαν στο Άργος από την Αίγυπτο το 1500 π.Χ. και πως αυτοί οικοδόμησαν τους θολωτούς τάφους. Ο M.C. Astour υποστηρίζει πως ο Δαναϊκός κύκλος έχει στο σύνολό του δυτικοσημιτική προέλευση και πως οι Δαναοί/Danauna ήταν δυτικοσημιτικός λαός, που πιθανόν ήλθε στην Αργολίδα από την Κιλικία της ΝΑ Μ. Ασίας ανάμεσα στο 1550 και στο 1450 π.Χ.<sup>14</sup> Άλλοι φιλόλογοι ανάγουν την εισαγωγή της Αιγύπτου στον μύθο στον 7<sup>ο</sup> αι., στην περίοδο δηλαδή κατά την οποία ο Ψαμμήτιχος άνοιγε τα αιγυπτιακά λιμάνια στους Έλληνες και δεχόταν τη συνδρομή Ελλήνων στρατιωτών από την Ασία στους αγώνες εναντίον των εχθρών του, καθώς και στον επόμενο αιώνα, κατά τον οποίον ο Άμασις εγκατέστησε Έλληνες εμπόρους στη Ναύκρατη. Κατά τα φαινόμενα, στην περίπτωση αυτή η τελική ανάπτυξη του μύθου μάλλον υπήρξε συγκριτικά όψιμη<sup>15</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, όπως επισημαίνει ο Hicks, μπορούμε να υποθέσουμε ότι τα αιγυπτιακά στοιχεία εισέφρησαν στην ελληνική μυθολογία γενικά, και στον μύθο των Δαναΐδων ειδικότερα, είτε κατά τη μυκηναϊκή περίοδο, ή κατά την 26<sup>η</sup> δυναστεία (664-525 π.Χ.) και όχι κατά το διάστημα που μεσολάβησε, όταν η Αίγυπτος ήταν ουσιαστικά κλειστή για τους κατοίκους του Αιγαίου<sup>16</sup>.

Άλλοι φιλόλογοι αναζητούν ιστορική βάση σε αυτόν τον μύθο, και διερωτώνται αν ο Δαναός ήταν γνήσιος Αργεΐος, ή θεωρείτο μετανάστης αφρικανικής καταγωγής. Για παράδειγμα, η διαπίστωση του Myres είναι πως ο μύθος αντικατοπτρίζει μία ιστορική μετανάστευση και απόπειρα κατάκτησης του Άργους από Αιγυπτίους<sup>17</sup>. Παράλληλα, ο Bernal πιστεύει και ισχυρίζεται

14. Garvie, *ASPT*, 172· πρβ. επίσης Nilsson, *MOGM*, 66 κ.εξ.· J. Lindsay, *The Clashing Rocks* (London 1965), 82· L.B. Holland, *HSCPh* 39 (1928), 59 κ.εξ.· Bernal, *BA*, τ. I, 96· σύμφωνα με τον Bernal, κατά το μεγαλύτερο διάστημα της Εποχής του Χαλκού τόσο η Κιλικία όσο και το Νότιο Αιγαίο είχαν σε σημαντικό βαθμό εκσημιτισθεί. Πιστεύει πως ο Δαναός ήταν έπηλος στην Ελλάδα.

15. Garvie, *ASPT*, 173· I.M. Linforth, "Eraphos and the Egyptian Apis", *Univ. of California Pub. in CPh* 2 (1910), 89.

16. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 98· πρβ. επίσης Davison, *EIGLI*, 61-79· πρβ. ανωτέρω, κεφ. 1, υποσημ. 28.

17. Myres, *WWG*, 324· πρβ. επίσης Διόδ. Σικ. I, 29· Bonner, *HSCPh* 13 (1902), 139· ο Bonner υπογραμμίζει πως η πίστη ότι ο Δαναός ήλθε από την Αίγυπτο ερμηνεύεται επαρκώς από την αντίληψη των Αργεΐων και πολλών άλλων ελληνικών φύλων πως οι ιθαγενείς κάτοικοι της χώρας τους ήταν Πελασγοί.

ότι κατά τον 18<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αι. π.Χ. επέδραμαν στην Ελλάδα ή τήν αποίκισαν οι Υξώς, χαναανικός λαός με σημιτική γλώσσα από τη νότια συροπαλαιστινιακή περιοχή· ως αποτέλεσμα αυτών των επιδρομών και των συνακόλουθων επαφών η Ελλάδα υπέστη μαζικές πολιτιστικές αλλαγές· οι κλασσικοί Έλληνες της πρώτης χιλιετίας π.Χ. γνώριζαν εκείνες τις εισβολές και τις μεταβολές που επέφεραν. Ο Bernal υποστηρίζει επίσης ότι το θέμα των *Ίκετίδων* και η μεγάλη ποσότητα αιγυπτιακού υλικού σε αυτό καταδεικνύουν πως ο Αισχύλος και οι πηγές του, που ανάγονται τουλάχιστον στη συγγραφή της *Δαναΐδος* κατά τον 7<sup>ο</sup> αι. ή ενωρίτερα, πίστευαν στην ιστορικότητα αυτών των γεγονότων<sup>18</sup>. Ο Coleman διαφωνεί ριζικά με τους ισχυρισμούς του Bernal και υπογραμμίζει πως επιδρομές εναντίον της Ελλάδος δεν αναφέρει ούτε η ιστορία της Αιγύπτου που συνέγραψε τον 3<sup>ο</sup> π.Χ. αι. ο Μανέθων<sup>19</sup>, σημαντική πηγή για τους Υξώς, ούτε καμία πηγή της Εποχής του Χαλκού. Τα αιγυπτιακά και χαναανικά έγγραφα της δεύτερης χιλιετίας σπανίως μνημονεύουν το Αιγαίο, και όταν

επιπροσθέτως, θεωρεί βέβαιο πως όλοι σχεδόν οι αρχαίοι συγγραφείς, που μνημονεύουν τον Δαναό, υποστηρίζουν πως μετανάστευσε από την Αίγυπτο στο Άργος, και έδωσε το όνομά του στους κατοίκους της Αργείας επικράτειας.

18. Bernal, *BA*, τ. I, 97, και *FAG*, τ. II, 320-60 και 360-408. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να παραδεχθούμε πως τα δύο βιβλία του Bernal γνώρισαν ευρεία δημοσιότητα, χάρη στο μήνυμα που πρεσβεύουν, ότι δηλαδή οι αφροασιατικές ρίζες ήταν θεμελιώδεις για τον σχηματισμό του κλασσικού ελληνικού πολιτισμού, αγνοήθηκαν όμως λόγω της επικρατούσας ρατσιστικής αντίληψης πως η Αρχαία Ελλάδα ήταν ακηλίδωτη από πολιτιστικές οφειλές σε Αφρικανούς και Σημίτες. Σύμφωνα επίσης με τον Bernal, οι *Ίκετίδες* δεν είναι η μόνη τραγωδία που αναφέρεται σε αποικισμούς: πολλές τραγωδίες με θέμα τη Θήβα αναφέρουν τη φοινικική καταγωγή του Κάδμου· περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις αντιδράσεις των φιλολόγων στο βιβλίο του Bernal *Black Athena* παρέχουν οι ειδικές εκδόσεις του περιοδικού *Arethusa*, "The Challenge of *Black Athena*", 22 (φθινόπωρο 1989), 5-111· 25 (1992), 181-221: βλ. ειδικότερα M.M. Levine, "The Challenge of *Black Athena*", (1989), και "Multiculturalism and the Classics", (1992)· S.P. Morris, "Daidalos and Kadmos: Classicism and Orientalism", (1989)· F.M. Turner, "Martin Bernal's *Black Athena*: A Dissent", (1989)· G.F. Bass, "Responses to Bernal's *Black Athena*", (1989).

19. Σύμφωνα με τον Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 99, ο Μανέθων (αφ. 53) στον κατάλογο της 18<sup>ης</sup> Δυναστείας μνημονεύει κάποιον *Άρμάν* και προσθέτει: "ο επονομαζόμενος Δαναός, διότι πέντε χρόνια αργότερα εξορίστηκε από την Αίγυπτο κυνηγημένος από τον αδελφό του τον Αίγυπτο, και έφθασε στην Ελλάδα, όπου κυβέρνησε τους Αργείους". Λίγο αργότερα αναφέρει τον Ραμσή, τον επονομαζόμενο Αίγυπτο· τοποθετεί δηλαδή εσφαλμένα τον Ραμσή τον Β' στη 18<sup>η</sup> και όχι στη 19<sup>η</sup> Δυναστεία, εξίσωση ιστορικής άκυρη. Ο Μανέθων, ως Αιγύπτιος της πτολεμαϊκής περιόδου, επιθυμεί να αποδείξει πως ο Δαναός και ο Αίγυπτος ήταν υπαρκτά πρόσωπα, και πως η μετανάστευση και η κατάκτηση του Άργους είναι ιστορικά γεγονότα.

τό πράττουν, υπαινίσσονται πως οι λαοί της Αιγύπτου και της Χαναάν (δηλαδή της Συρίας και της Παλαιστίνης) ήταν γνωστοί στους λαούς του Αιγαίου μόνον ως έμποροι και περιστασιακά ως εισβολείς<sup>20</sup>. Ο Hall επισημαίνει επίσης πως ο αποικισμός από τον Δαναό και τις Δαναΐδες του, που παρουσιάζει στη σκηνή ο Αισχύλος, μολονότι αναμφισβήτητα αιγυπτιακός, δεν μπορεί να εκληφθεί ως ιστορική απόδειξη για "αληθινό" αιγυπτιακό αποικισμό: Ο Αισχύλος, γράφοντας από την οπτική γωνία ενός Αθηναίου, προσπαθεί να κατανοήσει τους ιδρυτικούς μύθους του Άργους, και το αιγυπτιακό στοιχείο μέσα σε αυτούς ίσως να μην είναι πολύ παλαιότερο από ενάμισυ αιώνα από το ίδιο το κείμενο του Αισχύλου<sup>21</sup>. Εξάλλου, πριν από αυτούς ο Hicks απέρριψε την υπόθεση της κατάκτησης του Άργους από Αιγυπτίους και τόνισε πως δεν μπορούμε να επικαλεσθούμε καμία αρχαιολογική ή ιστορική απόδειξη, που να στοιχειοθετεί θεωρία περί κατάκτησης ή απόπειρας κατάκτησης της πεδιάδας του Άργους από Αιγυπτίους κατά τη μυκηναϊκή περίοδο. Υπάρχουν τεκμήρια για εμπορικές σχέσεις, όχι όμως και για αιγυπτιακή κυριαρχία· η χρήση αυτού του μύθου, για να υποστηριχθεί τέτοια υπόθεση, φαίνεται αδικαιολόγητη<sup>22</sup>. Σύμφωνα με τον Macurdy, ίσως σκοπός των διωκτών (Αιγυπτίων) ήταν να επιχειρήσουν να αναρρηθούν στον θρόνο του Άργους· τούτο όμως δεν δηλώνεται στο δράμα<sup>23</sup>.

Όποιο ενδεχομένως και αν ήταν το ιστορικό υπόβαθρο του μύθου του Δαναού και των θυγατέρων του, πραγματικό ή φανταστικό, και όποια και αν ήταν η προέλευσή του, μέχρι τον 5<sup>ο</sup> αι.

20. Περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το ζήτημα της επιδρομής των εξ Ελλάδος Υξώς, καθώς και την κριτική του στους ισχυρισμούς του Bernal παραθέτει ο Coleman, *Archaeology* 45 (1992), 49-52· 77-81· ο ίδιος υπογραμμίζει επίσης ότι τα ομηρικά και ησιόδεια ποιήματα δεν στηρίζουν την άποψη πως οι Έλληνες πίστευαν γενικά σε τέτοιες επιδρομές, εφόσον δεν κάνουν μεία επιδρομών ή μετανάστευσης από την Αίγυπτο ή από τον συροπαλαιστινιακό χώρο, και εν γένει επιδεικνύουν περιορισμένη μόνο γνώση της Ανατολικής Μεσογείου. Πρβ. επίσης την απάντηση του Bernal, *Archaeology* 45 (1992), 53-55, 82-86.

21. E. Hall, "When is a Myth not a Myth? Bernal's "Ancient Model"", *Arethusa* 25 (1992), 192 κ.εξ.

22. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 98· η επιγραφή "κυβερνήτης των νήσων", που φέρει το χρυσό κύπελλο από την περίοδο του Γούθμωση του Γ', και την οποίαν αναφέρει ο Myres, δεν συνιστά κατά τον Hicks επαρκή απόδειξη· πρβ. επίσης Pentreath, *HT*, 132.

23. G.H. Macurdy, "Had the Danaid Trilogy a Social Problem?", *CPh* 39 (1944), 100.

είχε αποκτήσει αιγυπτιακή χροιά χάρη στην αυξημένη επικοινωνία ανάμεσα στις δύο χώρες. Ως λογοτεχνικό θέμα, κέρδισε ως έναν βαθμό σε δημοτικότητα, ιδίως κατά τον 5<sup>ο</sup> αι., όταν η αντιπαλότητα Ελλήνων και βαρβάρων είχε λάβει μεγαλύτερη σφοδρότητα εξαιτίας των Περσικών πολέμων.

Στο σημείο αυτό, προτού ολοκληρώσουμε αυτό το μέρος, πρέπει να ομολογήσουμε πως ο Αισχύλος δεν ήταν ο πρώτος από τους Έλληνες τραγικούς που επέδειξε ενδιαφέρον για την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της. Πριν από τον Αισχύλο ο Φρύνιχος είχε γράψει ένα δράμα με τίτλο *Δαναΐδες* και ένα με τίτλο *Αιγύπτιοι*. από αυτά το μόνο που γνωρίζουμε είναι πως παρίσταναν τον Αίγυπτο να έρχεται αυτοπροσώπως στο Άργος μαζί με τους γιους του<sup>24</sup>. Φαίνεται πως ο Αισχύλος χρησιμοποίησε περισσότερες από μία πηγές, ενδεχομένως προσαρμόζοντάς τις, για να εξυπηρετήσουν τους δικούς του δραματικούς σκοπούς. Οι πεζογράφοι επίσης θα μπορούσαν να τον είχαν προμηθεύσει με υλικό. Σύμφωνα με τον Hicks, υπεύθυνος για την αιγυπτιακή χροιά που ανιχνεύουμε στην εκτενέστερη πραγμάτευση του θέματος, δηλαδή στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, είναι ο Εκαταίος, χάρη στην προσωπική του σχέση με την Αίγυπτο<sup>25</sup>. Για παράδειγμα, περιγράφει και αυτός τα ζυθοποτικά έθιμα των Αιγυπτίων, διαφοροποιείται όμως από τον Αισχύλο ως προς τον ορισμό της έννοιας "Πελασγοί". Δεν παρουσιάζει τον Αίγυπτο να έρχεται αυτοπροσώπως στο Άργος<sup>26</sup>. Επίσης, σύμφωνα με τον Hall, ο Ίωνας γεωγράφος Εκαταίος, οι σύγχρονοι και οι διάδοχοί του, ιδιαίτερα ο Ηρόδοτος, άσκησαν βαθιά επίδραση επί των τραγικών. Οι τελευταίοι αντλούσαν συχνά παρατηρήσεις από τα έργα των πεζογράφων σχετικά με τις χώρες και τα έθιμα των συγχρόνων τους βαρβάρων, για να προσθέσουν γραφικές λεπτομέρειες

24. Garvie, *ASPT*, 180· πρβ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 72.

25. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 99.

26. Garvie, *ASPT*, 179 κ.εξ.· πρβ. επίσης *Ίκέτιδες* 761, 953· επίσης Brown, *Historia* 11 (1962), 259 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Brown, ο Εκαταίος ο Μιλήσιος είναι γνωστός ως συγγραφέας δύο έργων, ενός όψιμου, το οποίο αναφέρεται συνήθως ως *Genealogía*, και ενός πραιμότερου, που τιτλοφορείται *Γησ περίοδος* και περιελάμβανε περιγραφή της Αιγύπτου. Τα σωζόμενα αποσπάσματα σχετικά με την Αίγυπτο είναι ολιγάριθμα, και το πρόβλημα της απομόνωσης τους είναι ασυνήθιστα δύσκολο, διότι μεταγενέστερος Εκαταίος, από τα Άβδηρα, συνέγραψε δημοφιλές έργο υπό τον τίτλο *Αιγυπτιακά*, γνωστό σε μās επίσης σε αποσπασματική μόνο μορφή.



στην παρουσίαση των μη Ελλήνων της ηρωικής παράδοσης. Είναι σχεδόν βέβαιο πως το χαρτογραφικό υλικό του Εκαταίου ενέπνευσε ποικίλα χωρία γεωγραφίας με ποιητική μορφή στον Αισχύλο και στον Σοφοκλή<sup>27</sup>.

Πριν να απαντήσουμε στην ερώτηση γιατί ο Αισχύλος αισθανόταν την ανάγκη να αναφέρει την Αίγυπτο, πρέπει να συμφωνήσουμε και να δεχθούμε ευθύς εξ αρχής πως ο Αισχύλος ήταν κατά κύριο λόγο τραγικός ποιητής. Ήταν δραματουργός και πρωταρχικό του μέλημα ήταν να ανεύρει έναν καλό μύθο ως όχημα για την ποίησή του<sup>28</sup>. Τούτο δεν σημαίνει κατά τη γνώμη μου πως ο τραγικός ποιητής όφειλε να είναι απομονωμένος και να μη συνδέεται με τον κοινωνικό του περίγυρο, τα φιλοσοφικά ρεύματα του καιρού του και τη σύγχρονή του πολιτική ζωή. Εδώ όμως θα επιθυμούσα να παρατηρήσω πως η τέχνη της τραγωδίας και η δραματική τεχνική εν γένει διέπονται από τους δικούς τους κανόνες, που δεν πρέπει να αγνοούνται. Ο Αισχύλος είναι ολωσδιόλου καλλιτέχνης, και όχι κοινωνικός ή πολιτικός προπαγανδιστής.

Όσον αφορά στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, τρία είναι τα θέματα που έχουν συζητήσει οι περισσότεροι φιλόλογοι, και τα οποία μπορούν ίσως να μάς βοηθήσουν να απαντήσουμε στην ερώτηση αυτή: πρώτον, το ζήτημα της σύγκρουσης των πολιτισμών, του ελληνικού με τον βαρβαρικό, του δυτικού με τον ανατολικό. Δεύτερον, το ζήτημα της αντιπαράθεσης δημοκρατίας και μοναρχίας. Τρίτον, η σύγκρουση ανάμεσα σε δύο κοινωνικά συστήματα, στην εξωγαμία και στην ενδογαμία<sup>29</sup>. Εν πάση περιπτώσει, θα περιορισθώ στο να εξετάσω αν τα τρία αυτά θέματα, που ίσως ο Αισχύλος ενδιαφερόταν να παρουσιάσει στο

27. Hall, *IBGDT*, 133· πρβ. επίσης C.C. Chiasson, *The Question of Tragic Influence on Herodotus* (Ph.D. Diss. Yale Univ., 1979), *passim*.

28. C.D.N. Cost, "Plots and Politics in Aeschylus", *G@R* 9 (1962), 34· πρβ. επίσης T.G. Rosenmeyer, *The Art of Aeschylus* (California 1982), *passim*.

29. Πρβ. R. Lattimore, *The Poetry of Greek Tragedy* (London 1958), 14· J.H. Finley Jr., *Pindar and Aeschylus* (Cambridge 1955), 198 κ.εξ.· J. Lembke, *Aeschylus, Supplices*, εκδ. W. Arrowsmith (London 1975), 4· ο Lembke σημειώνει πως πολλές δραματικές εντάσεις του έργου είναι εμφανείς: αρσενικό - θηλυκό, βάρβαρος - Έλληνας, ιδιωτικό συμφέρον - δημόσια ευημερία, αγνότητα - γάμος, και φαντασία - πραγματικότητα· ο ίδιος εγείρει ταυτόχρονα το ζήτημα, αν το δράμα εορτάζει την καθιέρωση μίας γυναικείας εορτής, ή υποστηρίζει τα δικαιώματα της γυναίκας, και αν σχολιάζει εμμέσως τις σχέσεις της Αθήνας με την Αίγυπτο και το Άργος.

ακροατήριό του, τόν βοήθησαν ή τόν εξανάγκασαν να επιλέξει μύθους πλούσιους σε αιγυπτιακά στοιχεία, όπως ο μύθος των Δαναϊδων. Τί λοιπόν υποχρέωσε ή οδήγησε τον Αισχύλο να χρησιμοποιήσει τον μύθο των Δαναϊδων; Αποσκοπούσε στην επίτευξη των δικών του ιδεολογικών στόχων, ή μήπως επέλεξε ελεύθερα το θέμα της Αιγύπτου ως νέα δραματική τεχνική και ως θέμα που σχετιζόταν με το γενικό αθηναϊκό ενδιαφέρον για τα αιγυπτιακά πράγματα, ενδιαφέρον υπαρκτό την εποχή της παράστασης του δράματος και πολύ παλαιότερα;

Ας εξετάσουμε το πρώτο θέμα, που αφορά στο ζήτημα της σύγκρουσης δύο διαφορετικών πολιτισμών: Σύμφωνα με τον Meier, η ευρύτερη αντίθεση μεταξύ ανατολής και δύσης θα μπορούσε να έχει παίξει κάποιο ρόλο. Τονίζεται ρητά και με έμφαση ο παράξενος εξωτισμός των Δαναϊδων και των γιων του Αιγύπτου. Η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ των δύο κόσμων εκφράζεται σαφώς με τις παρεξηγήσεις που ανακύπτουν εκατέρωθεν. Όπως συμβαίνει και στην περίπτωση των *Περσών*, επικυρώνεται η ανεξαρτησία και ο μοναδικός χαρακτήρας της δύσης<sup>30</sup>. Ο Smyth θεωρεί πως οι *Ίκέτιδες* αντικατοπτρίζουν το πρωτόγονο δίκαιο του ασύλου. Διακηρύσσουν την ιερότητα των μακρινών δεσμών συγγένειας και την καταλυτική δύναμη της φιλοξενίας. Οι Δαναΐδες αντιπροσωπεύουν το ελληνικό πνεύμα και αντιπαρατίθενται στις βαρβαρικές αντιλήψεις και έθιμα. Είναι ο ελληνικός ανθρωπισμός που αντιπαρατάσσεται στη βαρβαρότητα<sup>31</sup>. Κατά την άποψη του Eisman, το Άργος περιγράφεται

30. C. Meier, *The Political Art of Greek Tragedy*, μετ. υπό A. Webber (Baltimore 1993), 89.

31. H.W. Smyth, *Aeschylean Tragedy* (New York 1969), 43· μού φαίνεται πως ο Smyth δεν μάς διευκρινίζει τί εννοεί με την έκφραση *βαρβαρότητα*. Κατά τη γνώμη μου, η έκφραση αυτή φέρει την έννοια της βιαιότητας και της κατωτερότητας, η οποία στην περίπτωση της Αιγύπτου είναι άκυρη και απαράδεκτη. Περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον ορισμό της έννοιας "βάρβαρος" στην αρχαία ελληνική τραγωδία παρέχει η Bacon, *BGT*, 5-11· σύμφωνα με την Bacon, και στους τρεις τραγικούς ποιητές η λέξη *βάρβαρος* έχει τρεις κύριες σημασίες: 1) ακατανόητος, 2) αλλοδαπός, μη Έλληνας, με αναφορά απλώς στην εθνικότητα, 3) αλλοδαπός, με κάποια υπόνοια κατωτερότητας. Και οι τρεις σημασίες ήταν σε χρήση ταυτοχρόνως. Προσθέτει επίσης ότι δεν φαίνεται να υπάρχει διαφωνία σχετικά με την ιστορία και τις σημασίες της λέξης. Ως προς την τρίτη σημασία (αλλοδαπός, με κάποια υπόνοια κατωτερότητας) δεν υπονοείται ταπεινή καταγωγή σε προσωπικό επίπεδο, αλλά υπάρχουν νύξεις πως τα ελληνικά έθιμα είναι ανώτερα από τα βαρβαρικά, φέρ' ειπείν στη σκηνή του τάπητα στον *Άγαμέμνονα*, ή στο κατηγορητήριο του

ως ιδεώδης κοινωνία, στην οποία ο βασιλιάς Πελασγός και ο λαός του αποφασίζουν από κοινού για την τύχη των πενήντα ικετίδων παρθένων από την Αίγυπτο<sup>32</sup>. Ο Couch εισηγείται νέα και καρποφόρο γραμμή έρευνας στη μελέτη της σύγκρουσης του ελληνικού πνεύματος με το βαρβαρικό: Οι Δαναΐδες, που δεν θεωρούν και πολύ ακριβό το τίμημα της φυγής σε μία ξένη χώρα, που πρέπει να πληρώσουν προκειμένου να διατηρήσουν τις ελληνικές παραδόσεις και την ελληνική λατρεία, συμβολίζουν πιθανόν την ανθεκτικότητα της ελληνικής παράδοσης μέσα σε ένα βαρβαρικό περιβάλλον<sup>33</sup>. Οι γιοι του Αιγύπτου αποτελούν φυλή ασεβή και αλαζονική, που περιφρονεί τους Έλληνες και περιγελά τους ελληνικούς θεούς. Τούτο αποδεικνύει ενδεχομένως έμπρακτα όχι μόνο την εκούσια αφομοίωσή τους από κατώτερο

Απόλλωνα εναντίον των Ερινύων στις *Εβμενίδες*. Το αίσθημα αυτό συμπύπτει με την ενδυνάμωση της εθνικής συνείδησης και την αντίστοιχη εχθρότητα εναντίον των ξένων, η οποία γεννήθηκε κατά τη διάρκεια των Περσικών πολέμων· πρβ. επίσης το πολύ χρήσιμο άρθρο του I. Weiler σχετικά με τον ελληνικό και μη ελληνικό κόσμο: "Greek and Non-Greek World in the Archaic Period", *GRBS* 9 (1968), 21-29· ο Weiler τονίζει πως από την εποχή των Περσικών πολέμων και εξής, ή καλύτερα μετά την εισβολή του Ξέρξη, η διάκριση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, που είχε μακρά προϊστορία, μεγεθύνθηκε. Υπεύθυνοι για αυτή την εξέλιξη ήταν υπεράνω όλων οι τραγικοί, επειδή στράφηκαν στο πλέον επίκαιρο θέμα της εποχής τους, τους Περσικούς πολέμους· Froidefond, *MELGHA*, 87.

32. A. Etman, "Foreigners in Greek Tragedy", *Proceedings of the XII<sup>th</sup> Congress of the International Comparative Literature Association* (Munich), τ. 2 (1988), 548 κ.εξ.

33. Πρβ. επίσης Finley, *PA*, 198· ο ίδιος υπογραμμίζει επίσης πως με τα ρούχα τους που σέρνονται στο έδαφος και το ηλιοκαμένο τους δέρμα παρομοιάζονται αρκετές φορές με *Ανατολίτισσες* (*Ικέτιδες* 71· 234· 279), είναι όμως Ελληνίδες στην καρδιά, και την ελληνικότητά τους αποδεικνύει το πάθος τους για ελευθερία. Ο Αισχύλος κατορθώνει να ξεχάσει, τουλάχιστον στο πρώτο αυτό δράμα, πως οι γιοι του Αιγύπτου κατάγονται ομοίως από τον Δία μέσω της Ιούς, αλλά το όνομά τους τους κατέστησε ξένους, και έγιναν Αιγύπτιοι, σε αντίθεση με τις Δαναΐδες, που δεν έγιναν. Σύμφωνα με τον Hicks, *TAPA* 93 (1962), 100, οι Δαναΐδες αποκαλούνται *ξένοι* (277), εμφανίζονται ενδεδυμένες με μη ελληνική περιβολή (234), και έχουν σκούρο χρώμα (154). Εδώ παρατηρούμε πως οι Δαναΐδες, αν και από Έλληνες προγόνους, θεωρούνται αιγυπτιοποιημένες λόγω της μακράς παραμονής της οικογένειας στην Αίγυπτο. Οι γιοι του Αιγύπτου χαρακτηρίζονται Αιγύπτιοι περισσότερο κατηγορηματικά (719-20· 743-45). Μπορούν να γίνουν και άλλες αναφορές σε αιγυπτιακά έθιμα· ωστόσο, τα ανωτέρω αποδεικνύουν επαρκώς πως ο Αισχύλος επιχειρεί να σκιαγραφήσει τον αιγυπτιακό χαρακτήρα τόσο των Δαναΐδων, όσο και των γιων του Αιγύπτου· πρβ. επίσης J.K. MacKinnon, "The Reason for the Danaids' Flight", *CQ* 28 (1978), 75· ο MacKinnon διακρίνει αντίθεση ανάμεσα στις ξενικές μορφές των Δαναΐδων και στην ελληνικότητα του βασιλιά· Meier, *PAGA*, 89· Garvie, *ASPT*, 48 κ.εξ.

πνευματικό πολιτισμό, αλλά και τον ενεργό προσηλυτισμό συγγενών φύλων. Υπό το φως αυτής της θεωρίας θα ήταν ορθή, όπως σημειώνει ο Couch, η ερμηνεία που δίνει ο αρχαίος σχολιαστής στη φράση "ασεβής γάμος" των *Ίκετίδων* του Αισχύλου: "γάμος με άνδρες, τους οποίους οι Δαναΐδες δεν μπορούν ούτε να σεβασθούν ούτε να υπακούσουν"<sup>34</sup>. Σύμφωνα με τον Finley, η σύγκρουση ανάμεσα στις κόρες και στους διώκτες τους απεικονίζει τη ρήξη ανάμεσα στην ελληνική ελευθερία και στην ανατολίτικη υποτέλεια· η έννοια "ελευθερία" υπονοεί τον ευρύτερο νου, δηλαδή τον Δία<sup>35</sup>. Ο Etman επισημαίνει την ελληνική αντίληψη ότι τα βαρβαρικά έθνη ήταν πάντοτε υποτελή σε ξένους δυνάστες και δεν έβλεπαν τίποτε το ατιμωτικό στη δουλεία. Οι Έλληνες, αντίθετα, αγαπούσαν την ελευθερία και κανείς τους δεν θα πωλούσε ποτέ ως δούλο Έλληνα σε ξένη χώρα<sup>36</sup>. Ο Rosenmeyer υπογραμμίζει πως η βίαιη αντιπαράθεση μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων στις *Ίκετίδες* χαρακτηρίζεται ως ρήξη πνευματικών πολιτισμών και ηθικών συστημάτων<sup>37</sup>. Ο Lesky φρονεί πως ο ποιητής (Αισχύλος) σκιαγραφεί για χάρη μας σε μία άκρως δυναμική σκηνή τη βαρβαρική τραχύτητα των Αιγυπτίων<sup>38</sup>. Ο Froidefond σημειώνει πως η Αίγυπτος δεν επωφελείται ούτε καν από την αρχαιότητά της: στο θέμα αυτό, τίποτε δεν είναι αποκαλυπτικότερο για τα βαθύτερα αισθήματα του Αισχύλου από τη διασκευή που έκανε στον μύθο της Ιούς και των Δαναΐδων, και η οποία αποσκοπεί ακαταπαύστως στο να καταδείξει την προτεραιότητα του ελληνικού πνεύματος, τον εκπολιτιστικό ρόλο της Ελλάδος<sup>39</sup>. Ο E. Said επισημαίνει ότι στην κλασική Ελλάδα και Ρώμη γεωγράφοι, ιστορικοί, δημόσια πρόσωπα όπως ο Καίσαρ, ρήτορες και ποιητές, προσέθεσαν στο αποθεματικό της ταξινομημένης γνώσης φυλές, περιοχές, έθνη και νοοτροπίες, αφού πρώτα τά διαχώρισαν το ένα από το άλλο· μεγάλο μέρος αυτής της γνώσης εξυπηρετούσε τους ίδιους, και υπήρχε για να αποδεικνύει πως οι Ρωμαίοι και οι Έλληνες ήταν ανώτεροι από

34. H.N. Couch, "The Loathing of the Danaids", *TAPhA* 63 (1932), LV.

35. Finley, *PA*, 198 κ.εξ.

36. Etman, *FGT*, 547.

37. Rosenmeyer, *AA*, 81.

38. L.Lesky, *Greek Tragic Poetry*, μετ. υπό M. Dillon (New Haven 1993), 69.

39. Froidefond, *MELGHA*, 111.

+ Ελλην. πολιτ.  
9P.

τα άλλα είδη ανθρώπων. Το ενδιαφέρον όμως για την Ανατολή είχε τη δική του ταξινομική και ιεραρχική παράδοση<sup>40</sup>. Σύμφωνα επίσης με τον Eisman, η ελληνική φυλή, όπως πολλές άλλες φυλές τόσο στην αρχαιότητα όσο και στη σύγχρονη εποχή, θεωρούσε δεδομένη την ανωτερότητά της έναντι όλων των άλλων λαών. Επιπλέον, οι Έλληνες επαίρονταν ότι την ανωτερότητα αυτή ενέκριναν οι ίδιοι οι θεοί. Ο ίδιος προσθέτει ακόμη πως, ενώ οι πολίτες οποιασδήποτε ελληνικής πόλης-κράτους (πόλις) θεωρούσαν τους πολίτες μίας άλλης ξένους (ξείνοι) με τη στενότερη πολιτική έννοια, υπήρχε παντού και σε όλες τις εποχές ένα συγκεκριμένο είδος αντιπάθειας προς τους βαρβάρους, που κατοικούσαν εκτός του ελληνικού κόσμου<sup>41</sup>.

Άλλοι φιλόλογοι αντιμετωπίζουν το θέμα της ρήξης από άλλη οπτική γωνία. Σύμφωνα με τον Little, η σύγκρουση είναι μία από τις αρχές του αισχύλειου όπως και κάθε μεγάλου δράματος· ο Αισχύλος επιδεικνύει χέρι ανανεωτή στην επιλογή του μύθου και στην επανεξέταση του αποτελέσματος της σύγκρουσης, διότι σχεδιάζει τις τριλογίες του κατά τέτοιο τρόπο, ώστε πίσω από κάθε μία να υποκρύπτεται μία νέα κοινωνική αρχή, σε αντιδιαστολή με κάποια παλαιότερη<sup>42</sup>. Σύμφωνα επίσης με την Bacon, με τον οποίο συμφωνώ και εγώ, όταν γίνεται λόγος για θρησκεία, έθιμα και τρόπους συμπεριφοράς, χρησιμοποιείται

40. E.W. Said, *Orientalism* (New York 1978), 57· σύμφωνα με τον Said (σ. 1), η Ανατολή σχεδόν επινοήθηκε από τους Ευρωπαίους, και υπήρξε από την αρχαιότητα τόπος ρομαντικών μυθιστοριών, εξωτικών όντων, αλησμόνητων αναμνήσεων και τοπίων, αξιοσημείωτων εμπειριών. Τώρα εξαφανίζονται· κατά κάποιον τρόπο είχε ολοκληρώσει τον κύκλο της, η εποχή της είχε παρέλθει. Κατά τον ίδιο (σ. 2), ο Ανατολισμός (Orientalism) ως τρόπος σκέψης βασίζεται στην οντολογική και επιστημολογική διάκριση ανάμεσα στην "Ανατολή" και (ως επί το πλείστον) στη "Δύση". Ως εκ τούτου, ευρύτατος αριθμός συγγραφέων, μεταξύ άλλων ποιητές, μυθιστοριογράφοι, φιλόσοφοι, πολιτικοί στοχαστές, οικονομολόγοι και διοικητικοί αξιωματούχοι αυτοκρατοριών, αποδέχθηκαν τη βασική διάκριση μεταξύ Ανατολής και Δύσης ως σημείο εκκίνησης για περίτεχνες θεωρίες, έπη, μυθιστορήματα, κοινωνικές περιγραφές και πολιτικές αναφορές σχετικά με την Ανατολή, τους κατοίκους, τα έθιμα, τη νοοτροπία τους, το πεπρωμένο τους, κ.ο.κ. Αυτός ο Ανατολισμός μπορεί, ως πούμε, να φιλοξενήσει τον Αισχύλο και τον Βίκτορα Ουγκώ, τον Δάντη και τον Καρλ Μαρξ· πρβ. επίσης Q. Cataudella, "Eschilo e l'Oriente", *Sileno* 5-6 (1979-80), 27-62.

41. Eisman, *FGT*, 546· πρβ. επίσης Αριστοτ. *Πολιτικά*, VII· Θουκ., III 58 κ.εξ· 59· V 18· σύμφωνα επίσης με τον Eisman, οι βάρβαροι ήταν ξένοι, όχι μόνο με την πολιτική έννοια, αλλά και με την πνευματική, και, το ακόμη σπουδαιότερο, με την εθνική και θρησκευτική.

42. A.M.G. Little, *Myth and Society in Attic Drama* (New York 1942), 37.

πάντοτε ως υπόβαθρο το θέμα της σύγκρουσης μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων. Προσθέτει επιπλέον ότι το θέμα υπάρχει ακόμη και στον Σοφοκλή, και σε κανένα συγγραφέα δεν είναι απλώς ζήτημα αντιπαράθεσης του ανώτερου Έλληνα προς τον υποδεέστερο βάρβαρο<sup>43</sup>. Στην περίπτωση του Αισχύλου, υπάρχουν πολλές γενικές και κάπως περισσότερο στερεότυπες αναφορές σε ξένα έθιμα και τρόπους συμπεριφοράς - ειδικότερα στον πλούτο, στην πολυτέλεια, στις βίαιες εκρήξεις των παθών και στην έλλειψη πολιτικής ελευθερίας των Περσών, των Φρυγών, και των αλλοδαπών εν γένει. Ενίοτε έχει διατυπωθεί η ερμηνεία ότι τέτοιου είδους μνείες υπαινίσσονται την πίστη του Αισχύλου στη φυσική κατωτερότητα των αλλοδαπών έναντι των Ελλήνων. Η Bacon διαφωνεί με αυτή την άποψη και υπογραμμίζει πως μπορεί ο Αισχύλος να επικρίνει έναν αλλοδαπό ή έναν ξένο θεσμό, αλλά στο έργο του λίγος λόγος γίνεται για κατωτερότητα ως φυσικό γνώρισμα των αλλοδαπών σε εθνικό ή ατομικό επίπεδο: Υπονοείται ευθέως στις *Ίκέτιδες* (760-61 και 952-53), εμμέσως στον *Αγαμέμνονα* (855-974), και πουθενά αλλού. Ως θέμα είναι ασήμαντο<sup>44</sup>. Η ίδια προσθέτει πως ο Αισχύλος διαχωρίζει τους βαρβαρικούς λαούς μεταξύ τους και στηρίζει αυτή του τη διαφοροποίηση σε λεπτομερείς πληροφορίες. Τούτο αφαιρεί την έμφαση από την ξενική καταγωγή αυτή καθ' εαυτήν και τη συναφή αντίληψη της ανωτερότητας των Ελλήνων έναντι των αλλοδαπών συνολικά. Στην πραγματικότητα θεωρεί ότι στον Αισχύλο το θέμα αυτό δεν είναι σπουδαίο<sup>45</sup>. Σύμφωνα με τον Hicks, οι Έλληνες, παρά το αίσθημα ανωτερότητας που τους

43. Bacon, *BGT*, 4· Froidefond, *MELGHA*, 91-93.

44. Bacon, *BGT*, 44· 35· 10-12 και υποσημ. 8· Etmann, *FGT*, 546· πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 123· ο Hall επισημαίνει πως οι ποικίλες κριτικές που ασκούνται εναντίον του βαρβαρικού πνεύματος δεν είναι οι ίδιες σε κάθε τραγωδία, εφόσον αλλού οι βάρβαροι δεν απεικονίζονται με ελλιπή ευφυΐα, αλλά υπερβολικά πονηροί. Επιπλέον, θεωρεί σημαντικό πως ένας στίχος που αποδίδεται στον ίδιο τον Αισχύλο, ίσως από την ίδια τριλογία με τις *Ίκέτιδες*, αντικατοπτρίζει ήδη αυτό το στερεότυπο: "Οι Αιγύπτιοι είναι σε φοβερό βαθμό ικανοί να εξυφαίνουν τεχνάσματα" (απ. 373). Ο Δαναός αποτελεί προσωποποίηση της αιγυπτιακής πανουργίας. Πριν από τον Hall, και η Bacon είχε υποδείξει πως το απ. 373 αναφέρεται στην πονηριά των Αιγυπτίων· πρβ. Froidefond, *MELGHA*, 93-95. Εντύπωσή μου είναι πως οι περισσότεροι φιλόλογοι, όπως και ο Αισχύλος, ταξινομούν τις Δαναΐδες άλλοτε ως σύμβολο του ελληνικού πνευματικού πολιτισμού, και άλλοτε ως σύμβολο του αιγυπτιακού· πρβ. Couch, *TAPA* 63 (1932), LV· Hicks, *TAPA* 93 (1962), 97-100.

45. Bacon, *BGT*, 62 κ.εξ.

διέκρινε έναντι των βαρβάρων εν γένει, εντυπωσιάζονταν από την αρχαιότητα της Αιγύπτου, αν όχι από τους Αιγύπτιους που γνώριζαν προσωπικά<sup>46</sup>. Επίσης, ο Mackinnon κρίνει ως ελάχιστα αποδεκτή τη θεωρία ότι τη φυγή ερμηνεύει η σύγκρουση των πολιτισμών<sup>47</sup>.

Πρώτα πρώτα, διαφωνώ με τις απόψεις που εξέφρασαν ο Smyth, ο Finley και ο Lesky ως προς το θέμα της πολιτισμικής σύγκρουσης μεταξύ Ελλάδος και Αιγύπτου, που διέπει τις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου. Διερωτώμαι όμως μήπως οι περισσότεροι φιλόλογοι έχουν πραγματευθεί το ζήτημα της σύγκρουσης από αντιαιγυπτιακή ή εχθρική προς τους μη Έλληνες σκοπιά, και τό έχουν ερμηνεύσει υπό αυτό το φως. Διερωτώμαι επίσης μήπως προσεγγίζουν το πρόβλημα της ανωτερότητας και της κατωτερότητας με βάση την ιδεολογία της εποχής τους και όχι εκείνη του Αισχύλου. Ο Smyth, για παράδειγμα, ομιλεί για τον ελληνικό ανθρωπισμό που αντιπαρατάσσεται στη βαρβαρότητα, χωρίς να μάς προσδιορίζει τί εννοεί στην πράξη με τον όρο "βαρβαρότητα". Κατά την κρίση μου το φαινόμενο της βαρβαρότητας που μνημονεύει ο Smyth φέρει τη σημασία της αγριότητας και της κατωτερότητας, και όχι την έννοια "ξενική καταγωγή". Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να είναι κατάλληλο και αποδεκτό για την περίπτωση της Αιγύπτου. Ήταν λοιπόν οι Αιγύπτιοι βάρβαροι με αυτή τη σημασία της λέξης; Επιπροσθέτως, δεν νομίζω πως ο Αισχύλος είχε σκοπό να τονίσει τον ελληνικό ανθρωπισμό σε αντιδιαστολή με τον αιγυπτιακό. Άλλωστε, ο Smyth δεν ομίλησε ευθέως για αντιπαρατάξη του ελληνικού ανθρωπισμού στον αιγυπτιακό, αλλά αντί για τον όρο "αιγυπτιακός ανθρωπισμός" προτίμησε να αναφερθεί στο φαινόμενο της *βαρβαρότητας*, μολονότι θεωρείται δεδομένο ότι στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου διεξάγεται αγώνας ανάμεσα στην Ελλάδα και στην Αίγυπτο, και όχι ανάμεσα στην Ελλάδα και σε όλους από κοινού τους βαρβάρους (αλλοδαπούς), όπως τόν παρουσιάζει ο Smyth.

46. Hicks, *TAPHA* 93 (1962), 107· η εντύπωση που σχηματίζω είναι πως ο Hicks ερμηνεύει το αίσθημα ανωτερότητας, που έτρεφαν οι Έλληνες έναντι των βαρβάρων εν γένει και των Αιγυπτίων ειδικότερα, ως αντίδραση εκ μέρους των Ελλήνων, οι οποίοι υπήρξαν θύματα της εθνικιστικής υπεροψίας και ξενοφοβίας των Αιγυπτίων κατά τον 7<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ. Πρβ. τον μύθο της θανάτωσης του Βούσιρη από τον Ηρακλή· πρβ. επίσης κεφ. I, *passim*.

47. MacKinnon, *CQ* 28 (1978), 75.

Από την άλλη πλευρά ο Finley αντιδιαστέλλει, όπως προαναφέραμε, την ελληνική ελευθερία με την ανατολίτικη υποτέλεια. Είναι η δεύτερη φορά που οι φιλόλογοι γενικεύουν τη σύγκρουση και την αντιμετωπίζουν ως ρήξη μεταξύ Ελλάδος και Ανατολής ή μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, παρά ως σύρραξη Ελλήνων και Αιγυπτίων. Εξάλλου, ο όρος "ανατολίτικη υποτέλεια" είναι, κατά την άποψή μου, εσφαλμένος, αν ο Finley εννοεί τον καταναγκαστικό γάμο, ή τη θέση των γυναικών ως κτημάτων των ανδρών τους. Εδώ ο Finley εξειδικεύει το θέμα της υποτέλειας, σαν αυτή να ήταν γενικό χαρακτηριστικό των ανατολικών λαών της εποχής του Αισχύλου, χωρίς να προσδιορίζει ποιοι ήταν αυτοί οι Ανατολίτες. Παρουσιάζει την Αίγυπτο ως ανατολική χώρα που διακρίνεται για τέτοιου είδους υποτέλεια, σε μία εποχή κατά την οποία η αρχαία Αίγυπτος δεν θα μπορούσε κατά τη γνώμη μου να ταξινομηθεί ως ανατολική χώρα. Έχω την εντύπωση πως ο Finley έκρινε το δράμα *Ίκέτιδες* και την αντίθεση μεταξύ Ανατολής και Δύσης με βάση την οπτική γωνία και τη στάση της εποχής του, όταν η πλειοψηφία των ανατολικών χωρών τελούσε υπό δυτική κατοχή. Νομίζω πως ο ίδιος ο Αισχύλος ούτε σκέφθηκε ποτέ ούτε είχε σκοπό να κατηγορήσει τους ανατολικούς λαούς, όπως έκανε ο Finley. Άλλωστε, στην εποχή του Αισχύλου δεν υπήρχαν καν φαινόμενα όπως ο Ανατολισμός (Orientalism). Ας σημειωθεί επιπροσθέτως πως ο Finley προτίμησε να χρησιμοποιήσει τη φράση "ανατολίτικη υποτέλεια" και όχι τη φράση "αιγυπτιακή υποτέλεια". Σύμφωνα με τη χρησιμότερη μελέτη της Reed, την πλέον τιμητική θέση στην αιγυπτιακή οικογένεια κατείχαν γενικά οι γυναίκες, φαινόμενο που χαρακτηρίζει τη μητριαρχία. Προσθέτει επίσης ότι, κατά τον Maspero, "οι Αιγύπτιες γυναίκες της κατώτερης και μεσαίας τάξης απολάμβαναν μεγαλύτερο σεβασμό και περισσότερη ανεξαρτησία από οποιοσδήποτε άλλες γυναίκες στον κόσμο. Ως σύζυγος η Αιγύπτια ήταν η αληθινή κεφαλή του οίκου, ενώ ο σύζυγός της ήταν, ας πούμε, απλώς και μόνο προνομιούχος φιλοξενούμενος"<sup>48</sup>. Ο Glanville σημειώνει πως, αν και στην Αίγυ-

48. E. Reed, *Women's Evolution, from matriarchal Clan to Patriarchal family* (New York 1981), 438. ο Reed προσθέτει επίσης, ακολουθώντας τον Murray, πως "οι κλασικοί ιστορικοί, διαποτισμένοι όπως ήταν από τα έθιμα της πατριαρχικής κληρονομικής μεταβίβασης και της μονογαμίας, αντιμετώπιζαν τις γυναίκες



πτο η γυναίκα θεωρείτο κατώτερη, τής αναγνωριζόταν το δικαίωμα να κατέχει θέση τιμής μέσα στο σπίτι της, και εμφανίζεται τακτικά μαζί με τον άνδρα της σε πολλές δραστηριότητές του<sup>49</sup>. Επιπλέον, είναι γνωστό πως οι βασίλισσες διαδραμάτιζαν ενδιαφέροντα ρόλο στην Αίγυπτο. Ήδη από την πρώτη δυναστεία, είχαν τη δυνατότητα να ασκούν βασιλική εξουσία, και μέσω του γάμου ένωναν μεταξύ τους διαφορετικές περιοχές. Είναι σχεδόν βέβαιο πως ο συνδυετικός ιστός των δυναστειών ήταν η γενεαλογική σειρά των θηλυκών μελών, μολονότι αυτό δεν γίνεται σαφώς αντιληπτό μέχρι τη βασιλεία της Tetisheri κατά τη 18<sup>η</sup> δυναστεία<sup>50</sup>. Εν πάση περιπτώσει, ο ανθρωπισμός και η ελευθερία παρουσιάζονται ως ελληνικό προνόμιο, ενώ οι βάρβαροι ή οι ανατολίτες έγιναν η προσωποποίηση της υποτέλειας, της τραχύτητας και της αυστηρότητας<sup>51</sup>. Οπωσδήποτε δεν είμαι εδώ σε θέση να "υπερασπισθώ" τους ανατολίτες ή τους μη Έλληνες εν γένει. Κατά την άποψή μου, ο Αισχύλος ούτε σκέφθηκε ούτε έθεσε ποτέ ως στόχο στο πρόσωπο των Αιγυπτίων να επιτεθεί εναντίον των αλλοδαπών εν γένει ή να τούς προσβάλει, έστω και αν οι

ως κτήματα των αρρένων συγγενών τους", και έτσι παρανόησαν την αιγυπτιακή ιστορία, και τήν παρουσίασαν παρερμηνευμένη στον κόσμο.

49. Glanville, *DLAE*, 17-18. ο Glanville σημειώνει επίσης πως κάποιος σοφός άνδρας πολύ παλαιότερης εποχής συνόψισε τη στάση του αρχαίου Αιγυπτίου προς τη σύζυγό του στην ακόλουθη συμβουλή προς τον γιο του: "Αν είσαι ικανός άνδρας, δημιούργησε σπιτικό για τον εαυτό σου και αγάπα τη γυναίκα σου κατά τον παραδεκτό τρόπο: γέμισε το στομάχι της, ντύσε τα νύατα της, εξασφάλισε της λάδι για το σώμα. Κάνε την ευτυχισμένη, όσο ζει, διότι αυτή θα είναι τιμή για σένα".

50. Seton-Williams, *ASHE*, 17.

51. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις έννοιες "Ανατολίτες" και "Ανατολισμός" βλ. Said, *Orientalism, passim*. A. Kuhrt @ S. Sherwin-White (editors), *Hellenism in the East* (Berkeley@Los Angeles 1987), *passim*. M. Grant, *The Ancient Mediterranean* (New York 1969). S. Moscati, *The Face of the Ancient Orient*, μετ. από το ιταλικό πρωτότυπο, εκδ. υπό Routledge @ K. Paul (London 1960), 7 κ.εξ. σύμφωνα με τον Moscati, με μία ευρέως αποδεκτή φιλολογική σύμβαση ο όρος "Αρχαία Ανατολή" κατέληξε να δηλώνει την αρχαία Εγγύς Ανατολή. Τούτο δικαιολογείται από την αναμφισβήτητη γενική ενότητα των διαφόρων συνθετικών της περιοχής εκείνης. Με κατεύθυνση εκ δυσμών προς ανατολάς, ο αρχαίος Ανατολικός κόσμος περιλαμβάνει την Αίγυπτο, την Παλαιστίνη, τη Συρία, την Αραβία, την Ανατολία, τη Μεσοποταμία και το Ιράν. Μού φαίνεται πως ο Moscati εντάσσει την Αίγυπτο στον αρχαίο Ανατολικό κόσμο, παραδέχεται όμως (σ. 8) πως συνιστά εξειδικευμένο θέμα, και κατά κανόνα τήν πραγματεύεται χωριστά από τη Δυτική Ασία, έστω και αν η Δυτική Ασία δεν διαθέτει εσωτερική ιστορική ενότητα, που θα μπορούσε να αντιπαρατεθεί σε εκείνη της Αιγύπτου. Προσθέτει επίσης ότι προς δυσμάς, στην κοιλάδα του Νείλου, σημιτικά και χαμιτικά στοιχεία συναντώνται, για να συνθέσουν τον αιγυπτιακό λαό η ανάμιξη αυτή αντικατοπτρίζεται στην αιγυπτιακή γλώσσα.

Ίκέτιδες περιέχουν ορισμένες νύξεις περί αυτού<sup>52</sup>. Άλλωστε, το αθηναϊκό κοινό του δεν θα αποδεχόταν κάτι τέτοιο. Ακόμη όμως και αν υφίσταται μία τέτοια αντίληψη στις Ίκέτιδες, πρέπει να υπάρχει λόγος. Η γενική ατμόσφαιρα εκείνης της εποχής επηρεάστηκε, ως γνωστόν, από την ελληνοπερσική σύρραξη· η τελευταία επέδρασε πιθανόν και στον Αισχύλο. Ο Bernal παρατηρεί πως ο Αισχύλος είχε ζήσει σε όλη του την έκταση το αποκορύφωμα των Περσικών Πολέμων. Ως Αθηναίος αριστοκράτης έλαβε μέρος στην κρίσιμη μάχη του Μαραθώνα το 490 π.Χ., με την οποία αναχαιτίστηκε μία μείζων περσική εισβολή. Στο δράμα του *Πέρσαι* εξέφρασε ευθέως την ξενοφοβία που κυρίευσε τη γενιά του. Στις Ίκέτιδες το πάθος αυτό εμφανίζεται ελαφρώς μόνο μεταμφιεσμένο<sup>53</sup>. Μπορεί, όπως υποστηρίζει η Bacon, ο Αισχύλος να επικρίνει έναν αλλοδαπό ή έναν ξένο θεσμό, δύσκολα όμως θα δεχόμαστε πως θεωρούσε τους αλλοδαπούς, και ειδικότερα τους Αιγυπτίους, φύσει "κατώτερους" από τους Έλληνες. Το ξένο και ανατολικό στοιχείο υπάρχει μεν και απαντά ως φαινόμενο στον Αισχύλο, δεν αποτελεί όμως υφολογικό μέσο που χρησιμοποιείται εναντίον των αλλοδαπών, για να δείξει την ανωτερότητα των Ελλήνων<sup>54</sup>. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να δεχθούμε πως η Αίγυπτος συνιστούσε ειδική περίπτωση στο μυαλό του Αισχύλου και του ακροατηρίου του. Επιπλέον, δεν μπορούμε να τοποθετήσουμε τους Αιγυπτίους των Ίκετίδων στο εδώλιο του κατηγορουμένου. Ως γνωστόν, οι Ίκέτιδες θεωρούνται το πρώτο δράμα της τριλογίας και είναι το μόνο που έφθασε έως εμάς. Βρισκόμαστε στη βασανιστική θέση να μη γνωρίζουμε πώς ολοκλήρωσε ο Αισχύλος την υπόθεση στις δύο χαμένες τραγωδίες της τριλογίας, τους *Αίγυπτιους* και τις *Δαναΐδες*<sup>55</sup>. Ως γνωστόν, οι Αιγύπτιοι δεν

52. Βλ. π.χ. Αισχ. *Ίκέτιδες* 104· 426· 487· 528· 760 κ.εξ· 918 κ.εξ· 952 κ.εξ· πρβ. επίσης ανωτέρω, υποσημ. 30.

53. Bernal, *BA*, τ. I, 90.

54. Πρβ. Bacon, *BGT*, 168· σύμφωνα με τη Bacon, η ξενική καταγωγή, ως θέμα, και η ιδέα της σημασίας του να είσαι ξένος, απαντάται ελάχιστα στον Αισχύλο και είναι σπάνια στον Σοφοκλή. Η παρουσία ξένου υλικού στα δράματα του Αισχύλου δεν υποδηλώνει πως ο ποιητής αρχαΐζει ή ανατολίζει. Στον Σοφοκλή δεν αποτελεί σημάδι μίμησης του αρχαιότερου ποιητή. Ο σκοπός τους φαίνεται πως υπήρξε ρεαλιστικός. Προσπάθησαν δηλαδή να παραστήσουν ξένους χαρακτήρες και σκηνές ως αληθινούς, και δεν τούς εισήγαγαν αδικαιολόγητα, για να προξενήσουν απλώς δραματική ή διακοσμητική εντύπωση.

55. Βλ. T. Gantz, "Love and Death in the *Suppliants* of Aeschylus", *Phoenix* 32 (1978), 287· ο Gantz υπογραμμίζει πως δεν μπορούμε να διαμορφώσουμε πλήρη

εμφανίζονται αυτοπροσώπως στο πρώτο δράμα της τριλογίας, και τίποτε απολύτως δεν μπορεί να ειπωθεί ως προς τη φύση των επόμενων εμφανίσεών τους. Εκπροσωπούνται ασφαλώς από έναν κήρυκα-επιτομή της δικής τους βίας. Ωστόσο, με δεδομένο τον συνήθη χαρακτήρα των κηρύκων στην αρχαία ελληνική τραγωδία, τα χαρακτηριστικά του δεν αντικατοπτρίζουν κατ' ανάγκην εκείνα των κυρίων του<sup>56</sup>. Όπως συνιστά ο Caldwell, πρέπει να έχουμε κατά νου πως η γνώση μας σχετικά με τους Αιγυπτίους στηρίζεται σχεδόν εξολοκλήρου σε όσα αισθάνονται και λένουν για αυτούς οι Δαναΐδες. Αυτό είναι ένα σημείο κάθε δραματικής κατάστασης, που συχνά παραβλέπεται: εκείνα που υποστηρίζει ένας χαρακτήρας για έναν άλλον δεν πρέπει απαραίτητα να υιοθετούνται ως αληθινά, ή καλύτερα, πρέπει να αντιμετωπίζονται απλώς ως γεγονότα εκτιθέμενα από υποκειμενική σκοπιά<sup>57</sup>. Κατά τον Garvie, δεν μπορούμε να αρνηθούμε με βεβαιότητα ότι στους *Αιγυπτίους* ο Αισχύλος τούς προσωπογράφησε με πολύ διαφορετικό τρόπο. Αν το δράμα είχε σωθεί, ίσως αισθανόμαστε την ευχάριστη έκπληξη να ανακαλύψουμε ότι σε τελευταία ανάλυση οι γιοι του Αιγύπτου δεν ήταν και τόσο κακοί<sup>58</sup>. Τούτο θα μπορούσε να είναι ευδιάκριτο στην περίπτωση του Λυγκέως, ο οποίος στο τρίτο μέρος της τριλογίας έκανε έναν ευτυχή και επιτυχημένο γάμο με την Υπερμνήστρα. Σύμφωνα με τον Murray, ο Λυγκεύς<sup>59</sup> δεν μπορεί να είναι τόσο κακός όσο οι άλλοι Αιγύπτιοι, όπως αυτοί σκιαγραφούνται στις *Ίκέτιδες*, μέσω

άποψη για τους Αιγυπτίους χωρίς τα υπόλοιπα δράματα· πρβ. επίσης F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (New York 1949), 170 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Solmsen, οι *Ίκέτιδες* μάς δείχνουν ποιο θα είναι το θεμελιώδες θέμα των επόμενων δραμάτων, δεν μπορούμε όμως να καθορίσουμε ποια μορφή θα πάρει και πώς ο Αισχύλος θα οδηγήσει τη δράση από την κρίση στη λύση.

56. R.S. Caldwell, "The Psychology of Aeschylus' *Suppliants*", *Arethusa* 7 (1974), 65· πρβ. επίσης M. Gagarin, *Aeschylus Drama* (Berkeley, Los Angeles, London 1976), 129 και υποσημ. 37· σύμφωνα με τον Gagarin, οι Αιγύπτιοι ήταν πιθανόν λιγότερο κτηνώδεις από τον κήρυκά τους, δεν μπορεί όμως να αντιπροσώπευαν εντελώς διαφορετικές αξίες· S. Ireland, "The Problem of Motivation in the *Suppliants* of Aeschylus", *Rhein.Mus.f.Phil.* 117 (1974), 18· H. Spier, "The Motive for the Suppliants' Flight", *CJ* 57 (1962), 315-17.

57. Caldwell, *Arethusa* 7 (1974), 46 κ.εξ.

58. Garvie, *ASPT*, 196· D.S. Robertson, "The End of the *Suppliants* Trilogy of the Aeschylus", *CR* 38 (1924), 51-53.

59. Μού φαίνεται πως το όνομά του είναι περισσότερο ελληνικό παρά αιγυπτιακό. Εδώ ο Αισχύλος απέτυχε να επιλέξει αιγυπτιακό όνομα για τον μόνο Αιγύπτιο χαρακτήρα που σώθηκε. Ίσως ήταν δύσκολο γι' αυτόν να αναγνωρίσει αιγυπτιακά ονόματα.

των προκατειλημμένων περιγραφών του χορού, και δια του αντιπροσώπου τους, του κήρυκα<sup>60</sup>. Εξάλλου, ο Αισχύλος αποφεύγει τη χρήση του όρου *Αίγυπτος* για τη χώρα<sup>61</sup>, και κατά κάποιον τρόπο του όρου *Αιγύπτιοι* για τους κατοίκους της (*παῖδες Αιγύπτου, αἰγυπτογενῆ κ.λπ.*)<sup>62</sup>. Κατά τη γνώμη μου, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τους γιους του Αιγύπτου ούτε κἀν παράδειγμα ή σύμβολο των Αιγυπτίων εν γένει<sup>63</sup>. Σύμφωνα με τον Garvie, σε κάθε περίπτωση δεν είναι καθόλου βέβαιο πως, όταν ο Αισχύλος κάνει αυτές τις μη κολακευτικές αναφορές, σκέπτεται το αιγυπτιακό έθνος. Η φράση *Αιγύπτου γένος* (741) δηλώνει σαφώς την οικογένεια του Αιγύπτου, όχι τον αιγυπτιακό λαό<sup>64</sup>. Οι Johansen και Whittle επισημαίνουν ότι σε αυτό το δράμα

60. R.D. Murray Jr., *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants* (Princeton 1958), 61 κ.εξ.

61. Garvie, *ASPT*, 189· πρβ. *Αισχ. 'Ικέτιδες* 1-10· 310· *Προμ.* 814-15· 852· *Πέρος.* 36-39· αυτό είναι ευδιάκριτο, ιδίως στους δέκα πρώτους στίχους του δράματος, στην άροδο του χορού. Ο Αισχύλος αποφεύγει να βάλει στο στόμα των Δαναΐδων το όνομα *Αίγυπτος* για τη χώρα. Ίσως τό κάνει χάριν του δραματικού του στόχου. Αντί για τη λέξη *Αίγυπτος*, χρησιμοποιεί τους όρους "γη του Νείλου" και "γη του Δία", "της οποίας οι βοσκότοποι συνορεύουν με τη Συρία": *Δίαν δὲ λιποῦσαι | χθόνα κύγχορτον Συρίαί φεύγομεν* (*Ίκέτ.* 4-5). Έχω την εντύπωση πως το ακροατήριό του πρέπει να αναγνώρισε αμέσως, για ποια χώρα έκανε λόγο ο Αισχύλος· πρβ. R.O. Faulkner, "Egyptian Seagoing Ships", *JEA* 26 (1940), 3 κ.εξ.· Aldred, *JEA* 56 (1970), 110 κ.εξ.· Frankfort, *JEA* 12 (1926), 80-99. Πρβ. επίσης Bacon, *BGT*, 54· σύμφωνα με τον Bacon, η γνώση του Αισχύλου για την Αίγυπτο και τον Νείλο ήταν μεγάλη. Στην τριγωνική χώρα του Νείλου οι απόγονοι της Ιούς θα ιδρύσουν τη Ναύκρατη (*Προμ.* 814-15), στη χώρα που συνορεύει με τη Συρία (*Ίκέτ.* 5), που δημιουργήθηκε από τον Νείλο (*Προμ.* 852), στις τοποθεσίες των Θηβών (*Πέρος.* 38) και της Μέμφιδος (*Πέρος.* 36· *Ίκέτ.* 310)· πρβ. L.A. Thompson, *Eastern Africa and the Graeco-Roman World (to AD 641)*, 29· πρβ. επίσης S.L. Greenwood, *Geographical Allusion in Attic Tragedy* (diss. Chicago 1938).

62. Πρβ. *Αισχ. 'Ικέτ.* 387· 928· εκτός από τη γενική σκιαγράφιση του χαρακτήρα των γιων του Αιγύπτου και τη σύγκρουσή τους με τις Δαναΐδες, που είναι το κύριο θέμα του δράματος, ο Αισχύλος ομιλεί επίσης, στον βαθμό που αυτό τού είναι πρόσφορο από δραματική άποψη, για ορισμένα ήθη και έθιμα των Αιγυπτίων ως λαού· πρβ. *Αισχ. 'Ικέτ.* 952-53· 761-63. Τα δύο αυτά χωρία ασχολούνται με τον καρπό του παπύρου και τον αιγυπτιακό ζύθο από κριθάρι. Κατά τη γνώμη μου, και σύμφωνα με τα δύο αυτά χωρία, ο Αισχύλος προσπάθησε να συγκεντρώσει ανάμεσα στον δικό του χαρακτηρισμό των γιων του Αιγύπτου και στην οιαδήποτε συμπεριφορά τους τα γενικά ήθη και έθιμα όλων των Αιγυπτίων.

63. Έχω την εντύπωση πως η συμπεριφορά και ο χαρακτήρας της άρχουσας τάξης εν γένει έχουν πάντοτε τα διακριτικά τους γνωρίσματα, τα οποία πιθανόν δεν ομοιάζουν προς εκείνα της κοινότητας.

64. Garvie, *ASPT*, 156· 231 υποσημ. 3· σύμφωνα επίσης με τον Garvie, το όνομα *Αίγυπτος* (ή *-ιος*) δεν χρησιμοποιείται στις *Ίκέτιδες* για την Αίγυπτο. Ο ίδιος όμως προσθέτει, ακολουθώντας τον E.W. Whittle, πως ο στ. 761 των *Ίκετίδων* γέννησε μία παροιμία με τροποποιημένη σημασία.

(*Ίκέτιδες*) το όνομα *Αίγυπτος* χρησιμοποιείται αποκλειστικά για τον αδελφό του Δαναού (πρβ. 873 σημ.)· η χώρα δηλώνεται ποικιλοτρόπως: π.χ. *Αερία γᾶ* (75), *Νείλος* (281, 308). Δεν πρέπει να περιμένουμε από τις Δαναΐδες την αναγνώριση του Αιγύπτου ως επωνύμου της χώρας του Νείλου· ωστόσο, αντίθετα με τον Πελασγό (πρβ. 252-53, 634), ούτε ο Αίγυπτος εμφανίζεται ακόμη να έχει δώσει το όνομά του στον λαό του (πρβ. 922)<sup>65</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, υπάρχουν τρία θέματα μέσα στις *Ίκέτιδες*, που οδήγησαν πιθανόν την πλειοψηφία των φιλόλογων να ερμηνεύσει το ζήτημα της σύγκρουσης μεταξύ των Δαναΐδων και των γιων του Αιγύπτου ως πάλη μεταξύ δύο πολιτισμών και δύο διαφορετικών πνευματικών παραδόσεων, επισυνάπτοντας σε αυτό την αντιπαράταξη της ελληνικής ανωτερότητας στην κατωτερότητα των βαρβάρων, και ειδικότερα των Αιγυπτίων. Το ένα από αυτά τα στοιχεία (τα άλλα δύο είναι ο "καρπός του παπύρου" και ο αιγυπτιακός ζύθος) είναι ο Αιγύπτιος κήρυκας και ο ρόλος του ως απεικόνιση της βίας και της ωμότητας των γιων του Αιγύπτου στο δράμα, ή των Αιγυπτίων εν γένει. Σύμφωνα με τον Hall, στις *Ίκέτιδες* ο Αιγύπτιος κήρυκας απειλεί τις συμπατριώτισσές του με πολύ μεγαλύτερη βία από ό,τι ακόμη και οι πλέον άξεστοι Έλληνες απαγωγείς της τραγωδίας (838-41). Οι Δαναΐδες, οι οποίες απορρίπτουν και αργότερα δολοφονούν τους εξαδέλφους τους (μία από τις λίγες σταθερές σε αυτόν τον άκρως ευμετάβλητο μύθο), δεν είναι λιγότερο ένοχες για αχαλίνωτα συναισθήματα. Στο πρόσωπο του Αιγύπτιου κήρυκα ο Hall διακρίνει την έλλειψη *σωφροσύνης* στη βαρβαρική προσωπικότητα, όπως αυτή εκφράζεται στην αγριότητα και την κτηνωδία της (*αγριότης*). Πολλοί βάρβαροι της τραγωδίας επενδύονται με αυταρχική ιδιοσυγκρασία ή *άγριο ήθος*, με αποτέλεσμα να επιδεικνύουν *άκολασιαν*, την οποία οι φιλόσοφοι αντιδιαστέλλουν προς τη *σωφροσύνην*· προσθέτει επίσης πως ορισμένοι φιλόλογοι κάνουν διάκριση ανάμεσα στη βαρβαρότητα των γιων του Αιγύπτου, την οποία εκπροσωπεί στις *Ίκέτιδες* ο κήρυκας, και στη σεμνότητα και *σωφροσύνην* των Δαναΐδων<sup>66</sup>. Ο

65. H.F. Johansen @ E.W. Whittle (editors), *Aeschylus, the Suppliants* (3 τόμοι), τ. II (Copenhagen 1980), 8 κ.εξ.

66. Hall, *IBGDT*, 125 κ.εξ.

Smyth υποστηρίζει ότι στην αρχαία ελληνική τραγωδία είθισται οι κήρυκες να συμπεριφέρονται αυταρχικά· ο κήρυκας όμως των γιων του Αιγύπτου υπερβαίνει σε ωμή βία ολόκληρο το συνάφι του<sup>67</sup>. Ο Gagarin διατείνεται ότι σε αυτό το δράμα οι Δαναΐδες κερδίζουν τη συμπάθειά μας, αν όχι με τις επικλήσεις τους προς τους θεούς, τουλάχιστον σε αντιδιαστολή προς τον Αιγύπτιο κήρυκα, που σκιαγραφείται σαφώς ως βάρβαρος παλιάνθρωπος. Δεν πρέπει όμως να λησμονούμε πως και αυτός ζητεί την υποστήριξη της *δίκης* (916) με το αιτιολογικό πως απλώς επιχειρεί να ανακτήσει τη χαμένη του περιουσία (918), και προειδοποιεί πως ο Άρης θα κρίνει (*δικάζειν*) το ζήτημα στη μάχη (934-37), πρόβλεψη που πιθανότατα επαληθεύθηκε σύντομα στη συνέχεια<sup>68</sup>. Ο Tarkow ερμηνεύει το ζήτημα από άλλη οπτική γωνία. Στον τελικό λόγο του Πελασγού προς τον Αιγύπτιο κήρυκα (952-65) εντοπίζει μία εικόνα που μάς δείχνει την αλαζονική ματαιοδοξία του χαρακτήρα του: Αφού αρνείται να εισακούσει το αίτημα του κήρυκα των Αιγυπτίων και να παραδώσει τις Δαναΐδες, αφού κατατροπώνει τον κήρυκα με μία απειλητική υπόσχεση για δυναμική επέμβαση, ο Πελασγός προβαίνει στην υλοποίηση της προηγούμενης απόφασης να δεχθεί τις Δαναΐδες<sup>69</sup>. Τόσο ο Johansen όσο και ο Whittle υποστηρίζουν πως αναμφίβολα η απειλή του Πελασγού (925) θα εθεωρείτο σοβαρό

67. Smyth, *AT*, 42· MacKinnon, *CQ* 28 (1978), 80· στον στ. 887 ο Αιγύπτιος κήρυκας παρομοιάζεται με εκείνο το αρπακτικό έντομο, την αράχνη, ενώ λίγο αργότερα, στον στ. 895, με φίδι· πρβ. επίσης Murray, *MIAS*, 44 κ.εξ· J. Pollard, *Birds in Greek Life and Myth* (Plymouth 1977), 125· F.R. Earp, *The Style of Aeschylus* (Cambridge 1948), 93-116.

68. Gagarin, *AD*, 129 κ.εξ· ο Gagarin πιστεύει επίσης ότι στις *Ίκέτιδες* η απαίτηση των Δαναΐδων για *δίκην* αποτελεί έκφραση των δικών τους συναισθημάτων, αλλά όχι απαραίτητα αντικειμενική δήλωση γεγονότων· πρβ. επίσης Garvie, *ASPT*, 220· ως προς το θέμα της χαμένης περιουσίας, ο Garvie σημειώνει με βάση τον Wilamowitz πως οι Δαναΐδες είχαν ηττηθεί σε μία μάχη στην Αίγυπτο, και επομένως ήταν η νόμιμη πολεμική λεία των εξαδέλφων τους· MacKinnon, *CQ* 28 (1978), 78· για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη *δίκην* στις *Ίκέτιδες* βλ. H.G. Robertson, "*Dike and Hybris in Aeschylus' Suppliants*", *CR* 50 (1936), 104-109· D.M. MacDowell, "*Hybris in Athens*", *G@R* 23 (1976), 14-31.

69. T.A. Tarkow, "The Dilemma of Pelasgus and the Nautical Imagery of Aeschylus' *Suppliants*", *CM* 31 (1970), 12 κ.εξ· πρβ. επίσης A.J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Ann Arbor 1966), 52· κατά τον Podlecki, ο Πελασγός επιτιμά μεν έντονα και σε αυταρχικούς τόνους τον Αιγύπτιο κήρυκα, φροντίζει όμως να τονίσει πως εφαρμόζει "ομόφωνο ψήφισμα του δήμου".

σφάλμα από ένα ελληνικό κοινό, παρόλο που είναι συνάρτηση της χρήσης βίας εκ μέρους του ίδιου του κήρυκα, διότι σύμφωνα με τη γενική ελληνική αντίληψη οι κήρυκες ήταν πρόσωπα ιερά και απαραβίαστα. Προσθέτουν πως η άρνηση του Πελασγού να δηλώσει το όνομά του μοιάζει με ανταπάντηση στην τακτική του κήρυκα να αποφεύγει μονίμως να απευθύνεται άμεσα σε αυτόν· έρχεται σε ισχυρή αντίθεση προς την αβροφροσύνη με την οποία αυτοσυστήνεται εθελοντικά στις Δαναΐδες (250-51) που ρώτησαν μόνο για την ιδιότητά του (247-248). Με την άρνησή του αυτή ίσως θεωρηθεί ακόμη μία φορά, αν και σε λιγότερο σοβαρό βαθμό, πως παραβαίνει τους κανόνες συμπεριφοράς προς έναν κήρυκα. Ούτε καν τόν πληροφορεί πως είναι βασιλιάς του Άργους, αλλά ομιλεί με τρόπο που πιθανόν να τόν παραπλανήσει σε αυτό το σημείο<sup>70</sup>.

Στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ούτε την αλαζονική ματαιοδοξία του χαρακτήρα του Πελασγού, ούτε την παρατήρηση πως ο κήρυκας αποτελεί επιτομή της βιαιότητας των κυρίων του<sup>71</sup>. Εν πάση περιπτώσει, ο κήρυκας των γιων του Αιγύπτου παρουσιάζει, όπως προαναφέραμε, τον συνήθη χαρακτήρα των κηρύκων στην αρχαία ελληνική τραγωδία· τα γνωρίσματά του δεν αντικατοπτρίζουν κατ' ανάγκην εκείνα των κυρίων του<sup>72</sup>. Ο Ryzman απορρίπτει την υπόθεση πως ο Αισχύλος

70. Johansen @ Whittle, *AS*, τ. 3, 238 κ.εξ.: 246· οι ίδιοι προσθέτουν πως ο κήρυκας επικεντρώνει τα πυρά του σε ένα άλλο, εξίσου αδύνατο, σημείο του βασιλιά, την παραμέληση των καθηκόντων που συνεπάγεται το αξίωμά του έναντι ενός ξένου. Όπως οι κήρυκες, έτσι και οι ξένοι, απολαμβάνουν ειδικής θεικής προστασίας· επομένως, ο Πελασγός υφίσταται εμμέσως την ίδια κατηγορία που μόλις προσήψε στον κήρυκα, ότι δηλαδή παραγνωρίζει τους θεούς (921· 923)· πρβ. επίσης J.C. Hogan, *A Commentary on the Complete Greek Tragedies, Aeschylus* (Chicago@London 1984), 214.

71. Περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τη βία επί σκηνής, ειδικότερα δε στις *Ίκέτιδες*, παραθέτει ο O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford 1977), 215-21· όσον αφορά στην αντιπαράθεση μεταξύ κήρυκα και Δαναΐδων, και στην ανάληψη σωματικής βίας στη σκηνή αυτή, ο Taplin επισημαίνει την απουσία από το κείμενο ενδείξεων πως η σωματική δράση υπερβαίνει ποτέ τα όρια των απειλών· προσθέτει ότι σε ολόκληρο τον λυρικό διάλογο (836-902) η χρήση βίας περιορίζεται στην εκτόξευση απειλών και στην αναγγελία δράσης, που πρόκειται να αναληφθεί. Επίσης, στους στ. 903 κ.εξ. ο κήρυκας απειλεί ακόμη με βία, αν οι Δαναΐδες δεν συμμορφωθούν. Τα τελευταία του λόγια πριν από την παρέμβαση του Πελασγού υπαινίσσονται πως είναι απλώς έτοιμος να ασκήσει βία. Αν λοιπόν δεν ασκήθηκε πραγματική σωματική βία, δεν ήταν απαραίτητη η παρουσία Αιγυπτίων ισάριθμων με τις Δαναΐδες· χρειαζόνταν απλώς αρκετοί, για να τούς εμπνεύσουν τον τρόπο με πειστικό τρόπο.

72. Πρβ. ανωτέρω, υποσημμ. 51-52.

επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στην *ὑβριν* των Αιγυπτίων. Διατείνεται πως οι μνείες της *ὑβρεως* στους στ. 104, 426 και 528 είναι αόριστες, και θα μπορούσαν κάλλιστα να αναφέρονται στους ανθρώπους εν γένει - όχι στους Αιγυπτίους: βλ. π.χ. 528 *ἀνδρῶν*, και 329-39<sup>73</sup>. Επιπροσθέτως, ο Αισχύλος πέτυχε, κατά τη γνώμη μου, να προσδώσει στον χαρακτήρα του κήρυκα βιαιότητα και αωστηρότητα. Ωστόσο, τούτο δεν σημαίνει ότι στο πρόσωπο του κήρυκα σκόπευε να επικρίνει τους Αιγυπτίους και να επιτεθεί εναντίον τους<sup>74</sup>. Εξάλλου, από δραματική άποψη, κατά κανέναν τρόπο δεν θα ταίριαζε στον κήρυκα να ενεργήσει ή να συμπεριφερθεί προς τις Δαναΐδες ή τον Πελασγό με ευγένεια και χιούμορ· τούτο προκύπτει, αν λάβουμε υπόψη μας τη λειτουργία και τον ρόλο του στις *Ίκέτιδες*, καθώς και τον χρόνο της εισόδου του στην σκηνή<sup>75</sup>. Ο Αισχύλος προσπαθεί πάντοτε, στο μέτρο των δυνατοτήτων του, να αυξήσει την ένταση της συγκινησιακής ατμόσφαιρας στο δράμα. Οφείλει να αυξήσει την ένταση του αγώνα ανάμεσα στον Πελασγό και στον κήρυκα, ώστε αργότερα, στο δεύτερο μέρος της τριλογίας, αυτή να μπορεί να αποτελέσει αιτία πολέμου μεταξύ Αιγυπτίων και Αργείων<sup>76</sup>. Ο Αισχύλος διέθετε προγενέστερη εμπειρία στην απεικόνιση αγώνος μεταξύ δύο υποκριτών, ιδιαίτερα μετά την παρουσίαση της σύγκρουσης ενός χορού (των Δαναΐδων) με έναν υποκριτή. Σύμφωνα με τον Garvie

73. M. Ryzman, "The Psychological Role of Danaus in Aeschylus' *Supplikes*", *Eranos* 87 (1989), 5· πρβ. Garvie, *ASPT*, 62· 186· 213 κ.εξ.· 214· Murray, *MIAS*, 31· πρβ. επίσης Caldwell, *Arethusa*, 7 (1974), 58· κατά τον Caldwell, η *ὑβρις ἀνδρῶν* (*Ίκέτ.* 528) δεν είναι για τις Δαναΐδες ιδιαίτερο ελάττωμα των Αιγυπτίων, αλλά μάλλον το αναγκαίο γνώρισμα οιαδήποτε τολμούσε να απειλήσει τη θέση του λατρευτού πατέρα στην καρδιά τους.

74. Πρβ. Hall, *IBGDT*, 126 κ.εξ. και υποσημ. 76· πρβ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 97.

75. Taplin, *SA*, 215· σύμφωνα με τον Taplin, σε ένα δράμα ικεσίας η άφιξη του διώκτη είναι ασφαλώς σημαντικό και ανησυχητικό γεγονός. Και εδώ, όπως στον *Οιδ.Κολ.* του Σοφοκλή και στις *Ίκ.* του Ευριπίδη, η άφιξη του διώκτη (κήρυκα) ακολουθεί τη σκηνή της "υποδοχής", άρα συμβαίνει αρκετά αργά μέσα στο δράμα· έτσι, υπάρχει περιθώριο για προετοιμασία της φοβερής στιγμής. Η προπαρασκευή είναι τόσο έντονη και επίμονη, ώστε η είσοδος του διώκτη καθίσταται κεντρικό σημείο του δράματος. Η άφιξη του εχθρού αντιπροσωπεύει για τις Δαναΐδες την απειλή όλων εκείνων, που φοβούνται και μισούν.

76. Επίσης, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι στο δεύτερο μέρος της τριλογίας ο Πελασγός πρέπει να φονευθεί, εξαιτίας του κόστους της παράστασης· πρβ. επίσης P. Burian, "Pelagus and Politics in Aeschylus' Danaid Trilogy", *WS* 87 (1974), 5-14.



η σκηνή του κήρυκα στις *Ίκέτιδες* δεν εγράφη από αρχάριο. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως για πρώτη φορά στα σωζόμενα δράματα του Αισχύλου βλέπουμε να εκτυλίσσεται μπροστά στα μάτια μας γνήσια δραματική σύγκρουση<sup>77</sup>.

Κατά τη γνώμη μου, είναι λάθος να αντιμετωπίζεται ο δραματικός αγώνας κήρυκα-Πελασγού στις *Ίκέτιδες* ως σύμβολο σύγκρουσης μεταξύ δύο πολιτισμών (ελληνικού και αιγυπτιακού). Ο Αισχύλος δεν σκοπεύει να χρησιμοποιήσει τη σύγκρουση μεταξύ των χαρακτήρων του, για να αποδείξει π.χ. τη *σωφροσύνη* των Ελλήνων σε αντιδιαστολή με την κτηνωδία και την *αγριότητα* των Αιγυπτίων. Δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι την εποχή του απασχολούσε η ελληνοπερσική σύρραξη<sup>78</sup>, η οποία πιθανόν τον επηρέασε και προβάλλει μέσα από τα τραγικά του ποιήματα (κατεξοχήν τους *Πέρσες*). Επιπλέον, την εποχή αυτή χαρακτηρίζει η εντατικοποίηση της εθνικής συνείδησης και η συνεπακόλουθη εχθρότητα προς τους αλλοδαπούς, που γεννήθηκε κατά τη διάρκεια των Περσικών Πολέμων<sup>79</sup>. Η Bacon διατείνεται πως ο Αισχύλος είναι γνώστης της αιγυπτιακής ξеноφοβίας και την παρουσιάζει στο πρόσωπο του κήρυκα<sup>80</sup>.

77. Garvie, *ASPT*, 133 κ.εξ.· πρβ. επίσης P.E. Easterling, "Presentation of Character in Aeschylus", *G@R* 20 (1973), 3-19.

78. Πρβ. Hall, *IBGDT*, 101 κ.εξ.· Etman, *FGT*, 547· Bernal, *BA*, τ. 1, 97· Hall, *Arethusa* 25 (1992), 192· σύμφωνα με τον Hall, ο Bernal κάνει λόγο για "ελληνικό εθνικισμό" και "εθνική υπερηφάνεια" κατά τον 5<sup>ο</sup> αι., σαν να αγνοεί τον Πελοποννησιακό πόλεμο, ή τη σχεδόν αδιάκοπη εχθρότητα μεταξύ Αθηνών και Θηβών. Προχωρεί μέχρι του σημείου να υποστηρίξει πως ο Αισχύλος θα επιθυμούσε να ελαττώσει το αιγυπτιακό στοιχείο στην παράδοση του Άργους λόγω της τρέχουσας "εθνικής υπερηφάνειας". πρβ. την απάντηση του Bernal στον E. Hall στον ίδιο τόμο, σσ. 203-13.

79. Πρβ. G. Thomson, *Aeschylus and Athens* (New York 1968), 280 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Thomson, το κεντρικό θέμα του δράματος, εκτός από το πατριωτικό συναίσθημα που κινητοποιεί την όλη σύνθεση, είναι η ιδέα πως ο πλούτος εκτρέφει την υπερηφάνεια, η οποία τιμωρείται από τους θεούς. Κατά τον ίδιο, η αξία του είναι μοναδική, διότι διαιωνίζει μέσω της ποίησης ενός αυτόπτη μάρτυρα το φρόνημα του Αθηναϊκού λαού κατά τον αγώνα του εναντίον της Περσικής κατοχής· πρβ. επίσης J.T. Roberts, *Athens on Trial* (New Jersey 1994), 36· ο Roberts υπογραμμίζει πως ο Αισχύλος προσεγγίζει το ζήτημα της διαφοράς μεταξύ Ελλήνων και Περσών κατά τον ίδιο περίπου τρόπο με τον Ηρόδοτο, απεικονίζει δηλαδή την Περσική αριστοκρατία ως καλοπροαίρετη, αλλά στερούμενη - φευ - των πλεονεκτημάτων του ελληνικού διαφωτισμού· Garvie, *ASPT*, 90· σύμφωνα επίσης με τον Garvie, ο ρόλος που διαδραμάτισε η μεγάλη αιγυπτιακή δύναμη στον στόλο του Ξέρξη το 480 π.Χ. επαρκεί, για να ερμηνεύσει τα εχθρικά αισθήματα των Αθηναίων προς την Αίγυπτο κατά τα επόμενα χρόνια.

80. Bacon, *BGT*, 11, 35.

Αποτελεί βέβαια και προσωπική μου εντύπωση ότι το φαινόμενο αυτό ίσως τόν επηρέασε, καθώς έγραφε τις *Ίκέτιδες*. Τούτο όμως δεν σημαίνει ότι τό χρησιμοποίησε ως κατακριτέο ελάττωμα του χαρακτήρα των Αιγυπτίων (πρβ. *Ίκέτ.* 893-94, 921-23· Ηρόδ. Π 79 και 91). Όπως προανέφερα, δεν υπάρχει καμία νύξη, ούτε εδώ ούτε πουθενά αλλού στον Αισχύλο, πως οι βάρβαροι (Αιγύπτιοι) ή τα έθιμά τους αυτά καθ' εαυτά είναι στην ουσία τους κατώτερα. Σύμφωνα με την Bacon, ο Δαρείος είναι προικισμένος με όλες τις "ελληνικές" αρετές· η Κασσάνδρα είναι ηθικά ανώτερη από την Κλυταιμνήστρα<sup>81</sup>. Νομίζω πως δεν πρέπει να ερμηνεύσουμε τις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και τα αιγυπτιακά τους στοιχεία υπό το φως της ελληνοπερσικής σύρραξης ή υπό το πρίσμα του "ελληνικού εθνικισμού".

Στη διαμόρφωση όμως της θεωρίας περί ελληνοαιγυπτιακής σύγκρουσης, την οποία προωθούν οι περισσότεροι φιλόλογοι, συνέβαλαν πιθανόν και άλλα στοιχεία μέσα στις *Ίκέτιδες*, όπως οι αναφορές στον "αιγυπτιακό ζύθο" και στον "καρπό του πατύρου". Ο Πελασγός λέει: "Μα και στη χώρα τούτη παλικάρια θα βρείτε, που κριθάρينو δεν πίνουν κρασί (έκ κριθῶν μέθῃ)!"<sup>82</sup> Πράγματι, σε γενικές γραμμές, σύμφωνα με τους περισσότερους φιλολόγους και την πλειονότητα των αρχαίων πηγών, το κύριο ποτό των αρχαίων Αιγυπτίων ήταν μάλλον ο ζύθος παρά ο οίνος<sup>83</sup>. Οι Johansen και Whittle παρατηρούν πως οι αρχαίοι

81. Bacon, *BGT*, 12.

82. Αισχ. *Ίκέτ.* 952 (μετ. Τ. Ρούσσου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992)· πρβ. επίσης Hogan, *CCGTA*, 214· σχολιάζοντας τον στίχο αυτό, ο Hogan επισημαίνει πως "οι Έλληνες οινέμποροι εκδίκουνται τους διεφθαρμένους Αιγυπτίους, που πίνουν με βουλμιά ζύθοι".

83. Ως γνωστόν, όλοι συνόδευαν κάθε γεύμα τους με ζύθο, από βασιλείς και αυλικούς αξιωματούχους μέχρι κοινούς εργάτες· Stead, *EL*, 30 κ.εξ· Milne, *JEA* 25 (1939), 178· Aldred, *The Egyptians*, 57 κ.εξ· Lucas@Harris, *AEMI*, 12 κ.εξ· Wilkinson, *MCAE*, τ. I, 395-98· Lloyd, *HBC*, τ. II, 155, 334· Erman, *LAEG*, 192· ο Erman επισημαίνει πως αυτό ήταν το αγαπημένο ποτό των Αιγυπτίων σε όλες τις εποχές. Επί Αρχαίου Βασιλείου παρασκευάζονταν τέσσερα είδη ζύθου, ανάμεσά τους ο "μαύρος ζύθος", δηλαδή ζύθος με μαύρο χρώμα· επί Νέου Βασιλείου προτιμούσαν ξένο ζύθο από το γειτονικό Qede στην ανατολική Μ. Ασία· κατά την ελληνική περίοδο, οι Αιγύπτιοι έπιναν ζύθον, η οσμή του οποίου ήταν κατά τον Διόδωρο όμοια με την οσμή του οίνου· Petrie, *SLAE*, 120· Johansen@Whittle, *AS*, τ. 3, 255· σύμφωνα με τους τελευταίους, ο αιγυπτιακός ζύθος από κριθάρι (η λέξη ζύθος θεωρείται συχνά αιγυπτιακής προελεύσεως) μνημονεύεται συχνά σε ελληνικές πηγές· πρβ. Διόδ.Σικ. 1,34,11,1· 4,2,5,8· 5,26,2,5· Στράβ. 17,2,5,10· πρβ. επίσης Ηρόδ. 2,77,4· 2,37,4· περιέργως, ο Ηρόδοτος υποστηρίζει πως δεν υπήρχαν αμπέλια στην Αίγυπτο, είναι όμως ο

Έλληνες θεωρούσαν τον ζύθο κατώτερο υποκατάστατο του οίνου που παρασκευάζεται από σταφύλια· οι διάφοροι τύποι ζύθου, που τούς ήταν γνωστοί, αποτελούσαν κατά τη γνώμη τους βαρβαρικές παραδοξότητες<sup>84</sup>. Σύμφωνα εξάλλου με τον Froidefond, "η αξία της νύξης στον αιγυπτιακό ζύθο γίνεται πλήρως κατανοητή, αν αναλογισθούμε πως έξω από τον ελληνικό κόσμο ο ζύθος ήταν τόσο διαδεδομένος, ώστε κατέληξε να γίνει το κατ' εξοχήν βαρβαρικό ποτό· αναμφισβήτητα για αυτόν τον λόγο είχε τη φήμη ότι προξενούσε οκνηρία και δειλία"<sup>85</sup>. Έχει επίσης διατυπωθεί η υπόθεση πως πριν από την ελληνική κατάκτηση γίνονταν σημαντικές εξαγωγές οίνου και ελαίου από την Ελλάδα προς την Αίγυπτο· η εικασία όμως αυτή δεν τεκμηριώνεται από αρχαιολογικές μαρτυρίες<sup>86</sup>. Παραγωγή οίνου γινόταν και στην Αίγυπτο, κατά κανόνα όμως ως είδους πολυτελείας<sup>87</sup>. Κατά τον Petrie, η χρήση του ζύθου και του οίνου απαντάται ήδη στα πρωιμότερα αιγυπτιακά αρχεία, και το ιερογλυφικό που δηλώνει τον ληνό εμφανίζεται επί βασιλείας του Den-Semti. Υπήρχε ζήτηση οίνου για εορταστικές συγκεντρώσεις, δεν καταγράφεται όμως μομφή περί μέθης μέχρι την 19<sup>η</sup> δυναστεία<sup>88</sup>. Συν τοις

μόνος συγγραφέας που τό αναφέρει, και έρχεται σε αντίθεση με άλλες μαρτυρίες, τόσο ελληνικές όσο και αιγυπτιακές. Όπως σημειώνει ο Garvie (σ. 179), δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Αισχύλος αντλεί τις πληροφορίες του για τα ζυθοποτικά έθιμα των Αιγυπτίων από τον Εκαταίο (Jacoby #f 1a, 1, f, απ. 323a,b).

84. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 3, 255· πρβ. επίσης Don@P. Brothwell, "Food in Antiquity", στο *Ancient Peoples and Places*, εκδ. υπό G. Daniel (London 1969), 167· σύμφωνα με τους τελευταίους, οι βόρειοι ευρωπαϊκοί λαοί εκείνης της εποχής, όπως οι Κέλτες και οι Γερμανοί, δεν εγνώριζαν ακόμη τον καρπό της οινάμπελου και την τέχνη της αμπελοουργίας· ως εκ τούτου, μετά την εισαγωγή της καλλιέργειας των δημητριακών ποτό τους παρέμεινε για πολύ μακρό χρονικό διάστημα ο ζύθος.

85. Froidefond, *MELGHA*, 98.

86. Milne, *JEA* 25 (1939), 178· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 36· σύμφωνα με τον Austin, ο οίνος και το ελαιόλαδο εξάγονταν στην Αίγυπτο από τους Έλληνες σε άφθονες ποσότητες. Παραμένει όμως αδιευκρίνιστο αν εξάγονταν και για τους Αιγυπτίους, ή μόνο για τους Έλληνες κατοίκους της Αιγύπτου· πρβ. Ηρόδ. III 6.

87. Πρβ. Stead, *EL*, 31, ει.κ. 41, όπου απεικονίζεται η παρασκευή του οίνου από τον τάφο του Khaemwese στις Θήβες. Τα σταφύλια κόβονται απαλά και οδηγούνται στον ληνό. Μετά την προκαταρκτική ζύμωση, ο οίνος χύνεται σε πιθάρια, τα οποία σφραγίζονται με κλειδαριά ασφαλείας για την κυρίως ζύμωση. Στο μέσο του κατώτερου διαζώματος παριστάνονται ευχαριστήριες προσφορές για τη συγκομιδή στη θεά *Renepuitet*, η οποία έχει μορφή κόμπρας.

88. Petrie, *SLAE*, 102· πρβ. επίσης Erman, *LAEG*, 196· ο Erman επισημαίνει πως επί Αρχαίου Βασιλείου διέκριναν 6 είδη οίνου, π.χ. λευκό, κόκκινο, μαύρο

άλλοις, κατά τη διάρκεια των μυστηρίων της Ίσιδος ετελείτο, όπως σημειώνει ο Koenen, τελετουργία, σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι έπαιρναν νερό από τον Νείλο και τό έπιναν με την πεποίθηση πως ήταν οίνος, αναπαριστώντας έτσι την ανακάλυψη του Όσιρι. Παρόμοιες ιδέες κυκλοφορούσαν και μεταξύ των Ελλήνων: Ο Τιμόθεος, για παράδειγμα, αποκαλούσε τον οίνο "αίμα του Βάκχου"<sup>89</sup>.

Κατά την αντίληψή μου, δύο λόγοι ερμηνεύουν την κλίση των Αιγυπτίων προς τη ζυθοποισία. Ο πρώτος έχει σχέση με τη θρεπτική αξία του ζύθου. Όπως παρατηρεί ο Kemp, ο αρχαίος αιγυπτιακός ζύθος ήταν μάλλον διαφορετικός από το αντίστοιχο σύγχρονο υδαρές ποτό. Πιθανότατα ήταν αδιαφανές υγρό, που έμοιαζε με χυλό ή σούπα, όχι απαραίτητα πολύ αλκοολούχο, αλλά με υψηλή θρεπτική αξία<sup>90</sup>. Η εξέχουσα θέση που κατείχε στο αιγυπτιακό διαιτολόγιο αντικατοπτρίζει τόσο τη θρεπτική του αξία, όσο και τη γλυκειά αίσθηση απόλαυσης που συνόδευε την πόση του<sup>91</sup>. Ο δεύτερος λόγος είναι πως οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν τον ζύθο θείο δώρο<sup>92</sup>: Σύμφωνα με τον μύθο, με την επινόηση του ζύθου ο θεός Ρα έσωσε την ανθρωπότητα από την οργισμένη θεά

και βόρειο· πρβ. Glanville, *DLAE* 32· πρβ. επίσης M. Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt, an Illustrated Dictionary* (London 1980), 130· σύμφωνα με τον μύθο η Ίσις συνέλαβε και γέννησε τον γιο της τον Ώρο, γευόμενη σταφύλια· ο μύθος αυτός συνιστά υπαινιγμό στην κοσμική άμπελο και περιέχει προεκτάσεις προς το δένδρο της ζωής. Στα κείμενα των πυραμίδων (N° 820) ο Όσιρις αποκαλείται "κύριος του οίνου".

89. L. Koenen, "Egyptian Influence in Tibullus", *ICS* 1 (1976), 146· σύμφωνα επίσης με τον Koenen, οι Αρχαίοι Αιγύπτιοι πίστευαν πως ο Νείλος αποτελείτο από ζύθο, αργότερα δε και από οίνο.

90. Πρβ. *Egypt's Golden Age: the Art of living in the New Kingdom (1558-1085 BC)*, Museum of Fine Arts, Boston (Boston 1982), 108 κ.εξ· σύμφωνα με τον κατάλογο, ο αρχαίος αιγυπτιακός ζύθος παρασκευαζόταν κατά τον ίδιο τρόπο με τον ζύθο *bouza* του σύγχρονου Σουδάν (στην Άνω Αίγυπτο παράγεται ιδιωματικά με αυτή τη μέθοδο ακόμη και σήμερα). Ο παραγόμενος ζύθος είχε πιθανόν περιεκτικότητα σε αλκοόλ μεταξύ 6,2 και 8,1 %, όπως η σύγχρονη *bouza*, ενώ η μέση περιεκτικότητα σε αλκοόλ για παράδειγμα των κανονικών αμερικανικών ζύθων είναι 6%.

91. B.J. Kemp, *Ancient Egypt, Anatomy of a civilization* (New York 1989), 120-28· 151· 154· 222 κ.εξ· βλ. επίσης σ. 121, εικ. 42, αρτοποιία και ζυθοποιία: το μοντέλο αρτοποιείο/ζυθοποιείο από τον τάφο του Meket-ra στις Θήβες, 11<sup>η</sup> δυναστεία, και εικ. 43: ο τάφος του Intef-iker στις Θήβες (βεζίρης κατά την πρώιμη περίοδο της 12<sup>ης</sup> δυναστείας)· πρβ. επίσης Stead, *EL*, 30 εικ. 40.

92. Αναφορικά με τον ζύθο ως θείο δώρο βλ. J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt, Historical Documents*, σε 5 τόμους (Chicago 1927), τ. 4, 190, 200, 238-39, 292, 297, 309, 326, 393, 924, 925, 944, 949, 950, 952-54, 958.

Άθωρ. Αφού ήπια 7000 στάμνες ζύθο, η Άθωρ λησμόνησε να καταστρέψει το ανθρώπινο γένος<sup>93</sup>.

Κατά την άποψή μου πάντως, ο Αισχύλος πιθανόν αγνοούσε ποιοι λόγοι δημιούργησαν την κλίση των Αιγυπτίων προς τη ζυθοποσία· ίσως δεν ήξερε καν πως οι Αιγύπτιοι έπιναν επίσης οίνο. Ενδεχομένως, παραθέτει απλώς αυτολεξεί το σχετικό με αυτή τη συνήθεια των Αιγυπτίων χωρίο του Έκαταίου. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως οι Έλληνες διέθεταν εν γένει απόθεμα άόριστων πληροφοριών αναφορικά με την Αίγυπτο· αυτό προερχόταν από τη μυκηναϊκή περίοδο και ενισχύθηκε κατά τον 6<sup>ο</sup> και 5<sup>ο</sup> αι. χάρη στις ακριβέστερες παρατηρήσεις των περιηγητών<sup>94</sup>. Ο Αισχύλος προσπαθεί όσο το δυνατόν περισσότερο να αποδείξει και να υπενθυμίσει στους θεατές του πόσο πολλά γνωρίζει για τη χώρα του Νείλου με τα ήθη και τα έθιμά της, ιδίως επειδή το κύριο θέμα των *Ίκετίδων* αφορά στην Αίγυπτο<sup>95</sup>. Η αναφορά του στον αιγυπτιακό ζύθο, και άλλες νύξεις του, συγκαταλέγονται στις αρχαίες ελληνικές πηγές για τον αιγυπτιακό πολιτισμό, που μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε περίπτωση απουσίας αιγυπτιακών μαρτυριών. Όπως προαναφέραμε, ο Αισχύλος προτιμά ενίοτε να προβάλλει τις διαφορές μεταξύ των δύο λαών και τον διαφορετικό τρόπο ζωής τους (π.χ. ζύθος-οίνος), με σκοπό να αυξήσει τη δραματική ένταση των *Ίκετίδων*. Τούτο όμως δεν

93. Πρβ. Erman, *LAEG*, 269· ο Erman σημειώνει πως σύμφωνα με άλλη εκδοχή αυτού του μύθου ο οίνος, αντί για τον ζύθο, παρασκευάζεται από "το αίμα εκείνων που πολέμησαν προηγουμένως εναντίον των θεών". Ως γνωστόν, οι Έλληνες πίστευαν ότι την άμπελο έφερε στην Ελλάδα ο θεός Διόνυσος. Συχνά η εικόνα του διακοσμούσε κύπελλα, πιάτα, και στιδήποτε άλλο χρησιμοποιούσαν οι άνθρωποι σε μία εορταστική συνάθροιση. Οι Έλληνες συνόδευαν με οίνο κάθε γεύμα, ακόμη και το πρωινό! Οίνο έπιναν και τα παιδιά, πρώτα όμως οι γονείς τους τόν νέρωναν.

94. Hicks, *TAPH* 93 (1962), 107· πρβ. επίσης κεφ. 1, *passim*· Froidefond, *MELGHA*, 92.

95. Τούτο φαίνεται σαφώς, για παράδειγμα, από τους υπαινιγμούς του σχετικά με την ατομική εμφάνιση των Αιγυπτίων, αλλά και από άλλα στοιχεία, που θα εξετασθούν αργότερα· επιπροσθέτως, οι θεατές του θα έπρεπε να είναι ενημερωμένοι σχετικά με τον αιγυπτιακό ζύθο· ίσως μάλιστα ακόμη και να τον είχαν πιεί. Πρβ. επίσης Don@P. Brothwell, *FA*, 168· κατά τους τελευταίους υπάρχει διχογνωμία σχετικά με την αρχαιότητα της οινοποσίας στην Κρήτη και στο Αιγαίο, και έχει διατυπωθεί το αξίωμα ότι στις περιοχές αυτές πιθανόν η ζυθοποσία προηγήθηκε χρονικά της οινοποσίας. Ωστόσο, οι επαφές της Μινωικής Κρήτης με την οινοπαραγωγό Αίγυπτο, καθώς και με την ηπειρωτική Ελλάδα, όπου είναι βέβαιο πως έπιναν οίνο κατά την ύστερη Εποχή του Χαλκού, καθιστούν πολύ πιθανό το ενδεχόμενο να έπιναν και οι Κρήτες οίνο από σταφύλια.

πρέπει να παρανοηθεί<sup>96</sup>. Δεν πρέπει να λησμονούμε τη δήλωση του Πελασγού (952-53). Αξίζει να σημειωθεί πως οι δύο τελευταίοι στίχοι πριν από την έξοδο του κήρυκα με τους υπηρέτες του επιβεβαιώνουν τη διεξαγωγή πολέμου στο δεύτερο δράμα. Ο Πελασγός αντεπιτίθεται διακηρύσσοντας την ανδρεία των Αργείων και χλευάζοντας το αιγυπτιακό διαιτολόγιο με τρόπο που θυμίζει τα λόγια του Δαναού στους στ. 746-47 και 761. Δεν φαίνεται να υπάρχουν αποδείξεις πως οι Έλληνες συνέδεαν κανονικά τη ζυθοποσία με την έλλειψη ανδρισμού, ή οι Αιγύπτιοι με την αρρενωπότητα, ή πως οι πρώτοι πίστευαν ότι η οινοποσία πλάθει καλούς στρατιώτες. Παρόμοιες παρατηρήσεις βρίσκουν εφαρμογή στον ισχυρισμό του Δαναού (στ. 761) πως ο σίτος είναι ανώτερος από τον πάπυρο<sup>97</sup>.

Στον στ. 761 ο Δαναός χρησιμοποιεί την παροιμία (πρβ. *Ζηνόβ.* 2,73· *Σούδα* Β. 587)<sup>98</sup> βύβλου δὲ καρπὸς οὐ κρατεῖ στάχυν<sup>99</sup>: "ο καρπός του παπύρου δεν νικά το στάχυ". Σύμφωνα με τον Hogan, η σύγκριση των (παπύρινων) καλάμων με τον σίτο αντιπαραθέτει σαφώς την Αίγυπτο με το Άργος<sup>100</sup>. οι Johansen και Whittle επισημαίνουν πως η ενέργεια του Δαναού να αντιδιαστείλει ένα τυπικά αιγυπτιακό φαγητό με τη βασική τροφή των Ελλήνων υπαινίσσεται την ταύτιση αυτών των τροφών με τους καταναλωτές τους. Στους στ. 952-53 ο Πελασγός διακηρύσσει

96. Πρβ. Bacon, *BGT*, 62· σύμφωνα με τον Bacon, οι αναφορές σε ξένους γίνονται στη μεγάλη τους πλειοψηφία, μόνον όπου τίς απαιτούν τα συμφραζόμενα. Δεν εισάγονται σε καμία περίπτωση για διακοσμητικούς σκοπούς, αλλά αποτελούν ουσιαστικά συστατικά της υπόθεσης.

97. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 3, 255· πρβ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 98.

98. Δεν μου είναι σαφές, αν η παροιμία αυτή είναι ελληνικής ή αιγυπτιακής προέλευσης.

99. Όπως σημειώνει ο Austin, *GEAA*, 36, η ελληνική λέξη για τον πάπυρο κατά την κλασική περίοδο ήταν βύβλος (γεν. βύβλου), ή βίβλος. Μαρτυρείται για πρώτη φορά στο επίθετο βύβλιος (Ομ. *Όδ.* φ 391)· πιθανόν πρόκειται για λεξιλογικό δάνειο, αλλά η προέλευσή της είναι άγνωστη· πρβ. επίσης *Εκατ.Αβδηρ.*, Jacoby #F, τ. 3α, 264, f απ. 25,1268· *Ηρόδ.* 2,100,1· 5,58,12· η λέξη πάπυρος δεν απαντάται πριν από τον Θεόφραστο (4,8)· πρβ. επίσης *Διόδ.Σικ.* 1,80,5. Έχει διατυπωθεί ευρέως η υπόθεση πως οι Έλληνες γνώρισαν τον πάπυρο μέσω των Φοινίκων, και έδωσαν στο υλικό αυτό το όνομα της πόλης Βύβλου· ίσως πάλι οι Έλληνες ονόμασαν έτσι την πόλη από τον πάπυρο, και όχι αντιστρόφως· πρβ. επίσης Milne, *JEA* 25 (1939), 177· ο Milne υπογραμμίζει πως ο πάπυρος ήταν ασφαλώς γνωστός στους Έλληνες από ενωρίς, φαίνεται όμως πως δεν ήταν σε κοινή χρήση ανάμεσά τους πριν από την ελληνιστική περίοδο.

100. Hogan, *CCGTA*, 209 κ.εξ.

την κατωτερότητα των Αιγυπτίων περιγράφοντάς τους απερίφραστα ως ζυθοπότες<sup>101</sup>. Σε γενικές γραμμές, ο πάπυρος ήταν προϊόν αποκλειστικά αιγυπτιακό. Το φυτό αφθονούσε στο Δέλτα και στις μη αυχμηρές περιοχές της Άνω Αιγύπτου, εξυπηρετούσε δε πλήθος ανάγκες (με αυτό κατασκεύαζαν σχοινιά και ψάθες, σανδάλια και ελαφρές λέμβους)<sup>102</sup>, συμπεριλαμβανομένης και τροφής, που παρασκευαζόταν με την όπτηση του ριζώματός του<sup>103</sup>. Ο Θεόφραστος στην πραγματεία του *Περὶ φυτῶν ἱστορία* (IV 8,4) αναφέρει πως το φυτό πάπυρος "είναι εξαιρετικά χρήσιμο για την παραγωγή τροφής. Όλοι οι κάτοικοι της Αιγύπτου μασούν πάπυρο, ωμό, βραστό, ή ψητό. Καταπίνουν τον χυλό και αποπτύουν τα μασημένα υπολείμματα. Από την άλλη πλευρά, οι κύριες εσοδείες σιτηρών ήταν ο θερινός και χειμερινός σίτος, και η εξάστοιχος κριθή, τα οποία παρείχαν τη βάση της εθνικής διατροφής των Αιγυπτίων, άρτο και ζύθο τόσο για τον βασιλιά όσο και για τον χωρικό. Οι Αιγύπτιοι ήταν γνωστοί ως *άρτοφάγοι*<sup>104</sup>. Σύμφωνα με τον Lurker, ο σίτος περισσότερο συμβόλιζε εν γένει τις δυνάμεις που συντηρούν τη ζωή, παρά την ίδια τη ζωή. Αυτός είναι ένας λόγος, για τον οποίον στους αιγυπτιακούς τάφους οι παραστάσεις καλλιέργειας σίτου

101. Johansen@Whittle, AS, τ. 3, 110· πρβ. επίσης *Aeschylus*, με μετάφραση στα Αγγλικά υπό H.W. Smyth σε 2 τόμους, τ. 1, Heinemann L.C.L. (London 1956), 77 υποσημ. 1· στο σχόλιό του σε αυτόν τον στίχο ο Smyth επισημαίνει: "οι διαφορές στη διατροφή δηλώνουν διαφορά στην εθνικότητα - οι Αιγύπτιοι δεν ταιριάζουν με τους Αργείους".

102. Πρβ. Gardiner, *EP*, 39· σε μάς ο *χάρτης* (πάπυρος) έδωσε τη λέξη "χαρτί" (πρβ. αγγλ. "paper").

103. Aldred, *The Egyptians*, 58· πρβ. επίσης Lurker, *GSAE*, 94· ο Lurker υπογραμμίζει ότι στην τέχνη το φυτό πάπυρος συμβόλιζε τον κόσμο, που είχε αναδυθεί μέσα από τα αρχέγονα ύδατα. Παπύρινες στήλες στήριζαν τις οροφές των ναών, μέσα στους οποίους η δημιουργία του κόσμου επαναλαμβανόταν καθημερινά. Εκτός από τη σπουδαία αυτή σημασία του, ο πάπυρος ήταν το φυτό-κήρυκας της Κάτω Αιγύπτου, αφιερωμένο στη θεά της, τη Wadjet· ως προς τη σπουδαιότητα του παπύρου στην αιγυπτιακή τέχνη, βλ. A. Moret, *The Nile and Egyptian Civilization* (London 1927), 414-16· Petrie, *ACAE*, 64· 67· πρβ. επίσης W.S. Smith, *Country Life in Ancient Egypt*, Museum of Fine Arts, Boston (Boston, άνευ χρον.), εικ. 3· J.A. Wilson, *The Culture of the Ancient Egypt* (Chicago 1971), 100.

104. Aldred, *The Egyptians*, 57· κατά τα μεταγενέστερα χρόνια, οι μερίδες του στρατού περιείχαν περίπου 5 λίβρες (2,25 χιλγ.) άρτο ημερησίως για κάθε άνδρα· Stead, *EL*, 32· σύμφωνα με τον Stead, υπήρχαν τουλάχιστον 15 ποικιλίες στο Αρχαίο Βασίλειο, ενώ από το Νέο Βασίλειο μαρτυρούνται περίπου 40 ονόματα για άρτους, πίττες και γαλέττες· πρβ. επίσης Freed, *Archaeology* 35,3 (1982), 60 κ.εξ.· Don@P. Brothwell, *FA*, 96-97· Seton-Williams, *ASHE*, 7 κ.εξ.



υπερέβαιναν σε αριθμό όλες τις άλλες σκηνές<sup>105</sup>. Ο Milne υπογραμμίζει πως, ανάμεσα στην πτώση των μυκηναϊκών βασιλείων και στην ίδρυση της αυτοκρατορίας του Μ. Αλεξάνδρου, ο σίτος ήταν το μόνο αγαθό που εξήγγε η Αίγυπτος στην Ελλάδα δια θαλάσσης σε διάφορες ποσότητες<sup>106</sup>.

Στο σημείο αυτό, πάντως, θα ήθελα να σημειώσω τα εξής: πρώτον, ο Αισχύλος παρέθεσε μία παροιμία, που συγκρίνει δύο ουσιώδη αιγυπτιακά προϊόντα, είδη πρώτης ανάγκης (τον πάπυρο και τον σίτο), και στην πραγματικότητα δεν μπορεί να υποδεικνύει αντιπαράθεση μεταξύ Αιγύπτου και Άργους, ούτε να περιέχει νύξη για κατωτερότητα των Αιγυπτίων, μόνο και μόνο επειδή συνήθιζαν, σε αντίθεση με τους Έλληνες, να τρώνε τη ρίζα του παπύρου. Ο ίδιος ο Αισχύλος ομολογεί και υποστηρίζει (στ. 558) πως η Αίγυπτος διαθέτει πλούσιο έδαφος, στο οποίο ευδοκιμούν τα πάντα. Όπως προαναφέραμε, οι Αιγύπτιοι ήταν άρτοφάγοι. Επιπλέον, θεωρούσαν εύγευστα τη ρίζα και το κατώτερο τμήμα από τον βλαστό του παπύρου<sup>107</sup>. Η ρίζα και το στέλεχος του παπύρου έχαιραν ιδιαίτερης εκτίμησης για τη γλυκύτητά τους<sup>108</sup>. Από την άλλη πλευρά, η Ελλάδα καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της μέχρι τον Μ. Αλέξανδρο εισήγγε σίτο από την Αίγυπτο.

Δεύτερον, ο Αισχύλος ενδιαφέρεται, όπως προανέφερα, να δείξει στο αθηναϊκό του ακροατήριο το ευρύ υπόβαθρο των πληροφοριών που διαθέτει σχετικά με την καθημερινή ζωή στην

105. Lurker, *GSAE*, 41· ακόμη και σήμερα οι Αιγύπτιοι ονομάζουν το ψωμί 'aiesh, λέξη που στα αραβικά σημαίνει ζωή, μολονότι η κανονική λέξη για το ψωμί είναι *khobz*.

106. Milne, *JEA* 25 (1939), 177· πρβ. R.J. Hopper, *Trade and Industry in Classical Greece* (London 1979), 77· ο Hopper παρατηρεί ότι το 455 π.Χ. ο Ψαμμήτιχος, διεκδικητής του αιγυπτιακού θρόνου, δώρησε στην Αθήνα σίτο, η ποσότητα του οποίου ανερχόταν σε 30.000 μεδίμνους· κατά τη διαδικασία της διανομής του, οι κατάλογοι των πολιτών αναθεωρήθηκαν, και σχεδόν 5.000 ονόματα απαλείφθηκαν. Σκοπός του Ψαμμήτιχου ήταν αναμφίβολα να οικοδομήσει γερές πολιτικές και εμπορικές σχέσεις ανάμεσα στον εαυτό του και στην Αθήνα, μία δύναμη σύνδεση, που δεν ολοκληρώθηκε· πρβ. επίσης Austin, *GEAA*, 35 κ.εξ.· ο Austin επισημαίνει πως ανάμεσα στις πρώιμες ελληνικές αποδείξεις η πλέον ρητή για τον σκοπό μας είναι ένα απόσπασμα του Βακχυλίδη (απ. 20B Snell-Maehler, στ. 14-16)· περιγράφει πώς ένας άνδρας βλέπει στο όνειρό του το όραμα του πλούτου: "πλοία φορτωμένα με αναρίθμητο σιτάρι, φερμένο από την Αίγυπτο"· C. Roebuck, "The Grain Trade between Greece and Egypt", *CPh* 45 (1950), 236-47.

107. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 3, 111 κ.εξ.

108. Don@P. Brothwell, *FA*, 82, 115.



Αίγυπτο (ζύθος, πάπυρος, κριθή, σίτος κ.λπ.)<sup>109</sup>. Τέτοιες νύξεις εισήχθησαν πιθανόν για διακοσμητικούς λόγους<sup>110</sup>. Επιπροσθέτως, δεν φαίνεται να υπάρχει απόδειξη ότι στην Αίγυπτο η ρίζα του παπύρου θεωρείτο τροφή της κατώτερης τάξης, ή κατώτερο είδος τροφής γενικά. Εδώ, ο Αισχύλος δεν είχε σκοπό να επικρίνει ή να προσβάλει το αιγυπτιακό έθιμο, ούτε να υπερασπισθεί την ανωτερότητα των Ελλήνων και τη μεγάλη τους δύναμη έναντι των Αιγυπτίων, με το επιχείρημα πως οι πρώτοι τρέφονταν με σίτο. Ο Αισχύλος επιχειρεί διακρίσεις μεταξύ των βαρβαρικών λαών, τις οποίες στηρίζει σε λεπτομερείς πληροφορίες τούτο αποσύρει την έμφαση από την ιδιότητα του αλλοδαπού αυτή καθ' εαυτήν και τη συναφή ιδέα της ανωτερότητας των Ελλήνων έναντι όλων των αλλοδαπών. Στην πραγματικότητα το θέμα αυτό δεν είναι σπουδαίο για το έργο του Αισχύλου<sup>111</sup>. Πιθανόν εντυπωσιάσθηκε, όπως εμείς σήμερα, όταν μαθαίνουμε πως οι Γάλλοι τρώνε βατράχους, ή οι Φιλιππινέζοι κρέας από σκύλο<sup>112</sup>. Από όσο γνωρίζω, όταν ο σίτος καταναλώνεται στα πλαίσια κανονικής δίαιτας, πιθανόν έχει, ως τύπος τροφής, μεγαλύτερη θρεπτική αξία από τη ρίζα του παπύρου· επιπλέον, ο στάχυς του σίτου είναι υψηλότερος από τη ρίζα και το κατώτερο τμήμα του βλαστού του παπύρου, ο δε πάπυρος δεν έχει καρπό. Το ρήμα *κρατεῖν* + αιτιατική σημαίνει "υποτάσσω", "κατακτώ", όχι "είμαι δυνατός". Στην κλασική Ελληνική το ρήμα *κρατεῖν* υποδηλώνει πάντοτε σύγκριση με κάτι ασθενέστερο<sup>113</sup>. Ο Δαναός επιθυμεί να καθησυχάσει τις θυγατέρες του, λέγοντας πως οι γιοι του Αιγύπτου δεν θα καθυποτάξουν τις ίδιες ή τους Αργείους (πρβ. *Ίκέτ.* 746 κ.εξ.), όπως ο καρπός του παπύρου δεν είναι υπέρτερος από τον στάχυ του σίτου, ούτε από απόψεως θρεπτικής αξίας, ούτε από πλευράς ύψους.

Για να ολοκληρώσω το τμήμα αυτό της διατριβής μου, που αφορά στη λεγόμενη σύγκρουση μεταξύ ελληνικού και αιγυπτιακού πολιτισμού, και να διευκολύνω την απάντηση στο ερώτημα

109. Ο Αισχύλος επέλεξε ορισμένα στοιχεία από την καθημερινή ζωή της Αρχαίας Αιγύπτου, τα οποία ήταν βολικά και περισσότερο αποτελεσματικά για το δραματικό του όραμα.

110. Bacon, *BGT*, 62.

111. Bacon, *BGT*, 63.

112. Froidefond, *MELGHA*, 92.

113. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 3, 112.

γιατί ο Αισχύλος αισθανόταν την ανάγκη να αναφέρει την Αίγυπτο, μπορώ να πω τα ακόλουθα: πρώτον, ο Αισχύλος δεν είχε την πρόθεση να χρησιμοποιήσει τη δραματική σύγκρουση μεταξύ των Δαναΐδων και των γιων του Αιγύπτου, για να εκφράσει εκείνο που απεκλήθη τεταμένες σχέσεις μεταξύ των Ελλήνων και των Αιγυπτίων της εποχής του, ή για να συντηρήσει και να υποδαλίσει μία τέτοια σύγκρουση. Κατά την άποψη μου, είναι προτιμότερο να ομιλούμε για αντίθεση, παρά για σύγκρουση. Είναι γεγονός ότι το ζήτημα της σύγκρουσης υπήρχε στον μύθο των Δαναΐδων πριν από τον Αισχύλο. Ως γνωστόν, η ελληνική μυθολογία περιέχει πλήθος νύξεις για την Αίγυπτο, ιδίως τον μύθο των Δαναΐδων, που αντικατοπτρίζει την αυξημένη επαφή (όχι εχθρότητα) μεταξύ των δύο χωρών είτε κατά τη μυκηναϊκή περίοδο, ή κατά τον 7<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> π.Χ. αι.<sup>114</sup> Η προέλευση του μύθου φαίνεται μάλλον ιστορική παρά θρησκευτική ή καλλιτεχνική. Συνδέεται με την πεποίθηση των Ελλήνων πως η *Ιώ* είχε πάει στην Αίγυπτο, και ότι κατά την τέταρτη γενεά οι απόγονοί της είχαν επιστρέψει στην γενέτειρά τους. Ίσως αυτό αποτελούσε αμυδρή ανάμνηση των Ελλήνων, που είχαν εγκατασταθεί στην Αίγυπτο, και των οποίων οι απόγονοι είχαν επιστρέψει αργότερα στην Ελλάδα<sup>115</sup>. Η Bacon θεωρεί ότι τόσο ο Αισχύλος όσο και ο Σοφοκλής παριστάνουν αυτό τον κόσμο των αλλοδαπών ως κατά μίαν έννοια αληθινό, και τόν τοποθετούν σε ένα αληθινό παρελθόν, στον κόσμο των δικών τους προγόνων, των οποίων οι πράξεις, τα παθήματα και οι συναντήσεις με ξένους αποτελούν το υπόβαθρο για την ερμηνεία του παρόντος<sup>116</sup>.

Κατά τη γνώμη μου, ο Αισχύλος θα μπορούσε να κατηγορηθεί μόνο στην περίπτωση που με την επιλογή του μύθου των Δαναΐδων σκόπευε να καταδείξει την ανωτερότητα (φιλανθρωπία, φιλελεύθερο πνεύμα κ.λπ.) των Ελλήνων, σε αντιδιαστολή με την κατωτερότητα (υποτέλεια, βαρβαρική τραχύτητα κ.λπ.) των Αιγυπτίων, καθώς και την αντιπάθεια εναντίον των ξένων, που

114. Πρβ. ανωτέρω, κεφ. 1, *passim*.

115. Hicks, *TAPA* 93 (1962), 100· πρβ. επίσης Bernal, *BA*, τ. I, 90· A. Brown, "Why should I mention Io?", *LCM* 8, 10 (1983), 158-60.

116. Bacon, *BGT*, 170· έχω την εντύπωση πως η Bacon ομιλεί εδώ γενικά για τις σχέσεις Ελλήνων και ξένων· οι απόψεις της δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές στην περίπτωση της Ελλάδος και των σχέσεών της με την Αίγυπτο.

επικρατούσε στην εποχή του. Ο Costa πιστεύει πως ορισμένοι μύθοι έχουν διαστρεβλωθεί, ή δεχθεί την προσθήκη λεπτομερειών, οι οποίες μπορούν ενδεχομένως να χρησιμοποιηθούν, για να υποστηρίξουν τη δημόσια πολιτική της κυβέρνησης του κράτους, όπου κατοικεί ο συγγραφέας<sup>117</sup>. Το ερώτημα που θέτω εδώ είναι: Ήταν ο Αισχύλος υποχρεωμένος να χρησιμοποιήσει τον μύθο των Δαναΐδων ως την μόνη τρέχουσα και διαθέσιμη σε αυτόν πηγή για τα έργα του, ή τόν επέλεξε ελεύθερα, για χάρη των στόχων του ως δραματουργού και σύμφωνα με τη δημόσια πολιτική της εποχής του; Όπως παρατηρεί η Bacon, κανείς από τους τρεις τραγικούς δεν δείχνει ιδιαίτερη προτίμηση σε μύθους που ασχολούνται με αλλοδαπούς. Στατιστικές έρευνες βασιζόμενες ως επί το πλείστον σε τίτλους χαμένων δραμάτων είναι αναπόφευκτα αναξιόπιστες. Έστω και έτσι όμως, δείχνουν ότι ελαφρώς λιγότεροι από τους μισούς τίτλους κάθε συγγραφέα συνεπάγονται πιθανόν ξένους χαρακτήρες ή σκηνικό, ή και τα δύο<sup>118</sup>. Αν υπάρχουν διαφορές στην προσέγγιση, αυτές δεν συνίστανται στην επιλογή των μύθων, αλλά στον τρόπο πραγμάτευσης μύθων σχετικών με αλλοδαπούς. Την επιλογή των μύθων αυτού του είδους δεν καθορίζουν οι ειδικές προτιμήσεις του συγγραφέα, αλλά η φύση της μυθολογίας. Η σχέση Ελλήνων και μη Ελλήνων ήταν θέμα τόσο διαδεδομένο στην ελληνική μυθολογία, ώστε οι συγγραφείς που χρησιμοποιούσαν τη μυθολογία ως πρωταρχική πηγή των υποθέσεών τους ήταν αδύνατο να τό αποφύγουν<sup>119</sup>. Ως εκ τούτου, ο Αισχύλος ήταν, κατά τη γνώμη μου, υποχρεωμένος να αναφέρει την Αίγυπτο ή τον μύθο των Δαναΐδων, διότι, όπως υπογραμμίζει η Bacon, δεν μπορούσε ενδεχομένως να αγνοήσει τους μύθους εκείνους που ασχολούνται με αλλοδαπούς, και ήταν

117. C.D.N. Costa, "Plots and Politics in Aeschylus", *G@R* 9 (1962), 22· πρβ. ακόμη Hall, *IBGDT*, 113-17· σύμφωνα επίσης με τον Hall, η αντίληψη που είχε διαμορφωθεί στην ελληνική φαντασία για διάφορους λαούς ενέπνευσε σε ορισμένες περιπτώσεις τους ποιητές να επανατοποθετήσουν μερικούς μύθους σε ξένες χώρες, να μετατρέψουν ορισμένες μυθικές μορφές σε βαρβάρους, και να επινοήσουν άλλους εντελώς βαρβαρικούς χαρακτήρες και χορούς. Ωστόσο, η κατά πολύ συνηθέστερη καινοτομία ήταν ο "εκβαρβαρισμός" μυθικών μορφών, οι οποίες ήδη στη λογοτεχνική παράδοση δεν ήταν ελληνικές.

118. Πρβ. Etman, *FGT*, 548· σύμφωνα με τον Etman, ανάμεσα στα απολεσθέντα εκτεταμένα δράματα εντοπίζονται, για παράδειγμα, πέντε ξένοι τίτλοι στις τραγωδίες του Αισχύλου, οκτώ στον Σοφοκλή, και πέντε στον Ευριπίδη.

119. Bacon, *BGT*, 7 κ.εξ.

της μόδας στην εποχή του. Ο Αισχύλος δελεάστηκε να χρησιμοποιήσει τον μύθο των Δαναΐδων, ο οποίος οικοδομείται από τη φύση του γύρω από μία τόσο συναρπαστική σύγκρουση (Δαναΐδες - γιοι του Αιγύπτου), σύγκρουση που θεωρείται ο κύριος παράγοντας του δράματος<sup>120</sup>.

Πάντως, θα ήθελα εδώ να επισημάνω πως ακόμη και αν υποθέσουμε πως ο Αισχύλος επέλεξε ελεύθερα, από ιδιαίτερη κλίση, τον μύθο των Δαναΐδων, για να μετουσιώσει σε σκηνική δράση τη λεγόμενη βαρβαρική τραχύτητα των Αιγυπτίων, ή για να υποστηρίξει την υποτιθέμενη ανωτερότητα των Ελλήνων έναντι των Αιγυπτίων, μπορούμε να πούμε πως δεν υπάρχει καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων από την Αίγυπτο. Κανένας άλλος πολιτισμός (περσικός, φοινικικός, αιθιοπικός κ.λπ.) δεν θα μπορούσε, ούτε θα είχε το δικαίωμα, όπως ο αιγυπτιακός, να ορθώσει το ανάστημά του απέναντι στον ελληνικό πολιτισμό, ή να είναι στο ίδιο επίπεδο με εκείνον<sup>121</sup>. Η ελληνική παράδοση, από τις απαρχές της ιστορίας της μέχρι τον 5<sup>ο</sup> αι., διέθετε μάλλον πλήρες υπόβαθρο πληροφοριών σχετικά με τον αιγυπτιακό πολιτισμό. Οι Έλληνες αισθάνονταν υποχρεωμένοι απέναντι στη χώρα του Νείλου στους τομείς των μαθηματικών, της φιλοσοφίας κ.λπ. Ήταν αρκετά γενναιόδωροι, για να ομολογήσουν ότι παρέλαβαν την επιστήμη τους από τους Βαβυλωνίους και τους Αιγυπτίους· τούτο είναι αληθές κατά τον ίδιο τρόπο που εφαρμόζεται στην τέχνη και στην αρχιτεκτονική. Στην πραγματικότητα η επίδραση της Αιγύπτου δεν διαμόρφωσε τους Εβραίους και τους Έλληνες. Διαμορφώθηκαν από τις δικές τους

120. Μού φαίνεται πως ο Αισχύλος ανακάλυψε στον μύθο των Δαναΐδων την κατάλληλη πηγή για την τριλογία του· τίποτε δεν μάς υποχρεώνει να πιστέψουμε πως την αρχική εκείνη επιλογή επηρέασαν πολιτικοί περισσότερο παρά δραματικοί παράγοντες· πρβ. Garvie, *ASPT*, 143.

121. Πρβ. H. Bengtson (εκδ.), *The Greeks and the Persians. From the Sixth to the Fourth Centuries* (London 1969), 3· ο Bengtson υπογραμμίζει πως, παρόλο τον σεβασμό που οφείλουμε προς τα επιτεύγματα των Περσών στη μνημειακή αρχιτεκτονική, σε ολόκληρη την αχανή αυτοκρατορία τους δεν δύναται να ανευρεθεί τίποτε έστω και κατά προσέγγιση συγκρίσιμο σε καλλιτεχνικό περιεχόμενο με τα μεγαλοπρεπή οικοδομήματα του Αιώνα του Περικλή. "Ο περσικός πνευματικός πολιτισμός δεν προσέφερε τίποτε ισάξιο με την ευελιξία του ελληνικού πνεύματος στη φιλοσοφία, στο δράμα, και στην ιστοριογραφία, μολονότι για πολλές δεκαετίες οι πύλες για αμφίπλευρη πολιτιστική επαφή ήταν ορθάνοιχτες.

εμπειρίες και τον δικό τους εσωτερικό δυναμισμό<sup>122</sup>. Ήταν, ως γνωστόν, η άνοδος και η ακμή ενός πολιτισμού και η πτώση ενός άλλου.

Πάντως, εδώ μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα: γιατί η Αίγυπτος ήταν τόσο ενδιαφέρουσα; Αν συγκρίνουμε π.χ. τη θέση της Περσίας, ή των Φοινίκων, με εκείνη που κατείχε η Αίγυπτος έναντι της Ελλάδας, θα διαπιστώσουμε πως το ζήτημα είναι εντελώς διαφορετικό. Σύμφωνα με τον Bengtson, η περσική αυτοκρατορία, η οποία στο πολιτικό επίπεδο δεν μπορούσε να αντιμετωπισθεί με ελαφρότητα, φάνταζε στα μάτια των Ελλήνων ως κάτι τελείως ξένο - παρά τις αμέτρητες επαφές μαζί της, ειρηνικές και πολεμικές. Οι Περσικοί πόλεμοι έδειξαν να ελαττώνουν μάλλον παρά να αυξάνουν την κατανόηση των Ελλήνων για τους ανατολικούς γείτονές τους. Αν δεν διαθέταμε το έργο του Ηροδότου, όχι μόνο το πολιτικό, αλλά και το πνευματικό υπόβαθρο της μεγάλης ελληνοπερσικής σύρραξης θα ήταν κλειστό βιβλίο για μάς. Εκείνο που έλειπε από τους Έλληνες, με λίγες εξαιρέσεις, ήταν η πραγματική κατανόηση του ατομικού χαρακτήρα της περσικής φυλής και της αυτοκρατορίας των Αχαιμενιδών. Από ελληνικής πλευράς δεν κατεβλήθη σοβαρή προσπάθεια να εξετασθούν οι συνεκτικές δυνάμεις του περσικού πολιτισμού, που διατηρούσαν ενωμένη την αυτοκρατορία και τους λαούς της. Για τους Έλληνες, οι Πέρσες - ή οι Μήδοι, όπως τούς αποκαλούσαν συνήθως - ήταν και παρέμειναν βάρβαροι. Οι Έλληνες δεν αισθάνονταν την ανάγκη να κατανοήσουν βαθύτερα τη ζωή του Πέρση υπηκόου αυτού καθ' εαυτόν. Παρά τις πολύμορφες επαφές τους στο εμπόριο και στον τομέα της διανοήσης, οι Έλληνες και οι Πέρσες ζούσαν ο ένας δίπλα στον άλλο δίχως πνευματική επαφή, πράγμα που συνέβαινε επί δύο πλήρεις αιώνες και πλέον. Αυτός είναι, σε τελευταία ανάλυση, ο λόγος που γνωρίζουμε τόσο λίγα σχετικά με τους Πέρσες<sup>123</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τον Herin, οι Έλληνες μισούσαν τους Φοίνικες, παρόλο που τούς θαύμαζαν και όφειλαν πολλά στον πολιτισμό τους. Οι μεσογειακοί λαοί, και ειδικότερα οι

122. Wilson, *CAE*, 313· πρβ. επίσης A. Stokes, *Greek Culture and the Ego* (London 1958), 74.

123. Bengtson, *GPSFC*, 3 κ.εξ.· πρβ. επίσης C.G. Starr, *Greeks and Persians in the Fourth Century BC* (Michigan 1979), *passim*, ιδίως 48-61.

Έλληνες, είχαν πάντοτε την εντύπωση πως οι Φοίνικες ήταν μάλλον αλλόκοτοι και μυστηριώδεις. Οι Έλληνες αδυνατούσαν να καταλάβουν πώς η μικρή αυτή φυλή είχε επιτύχει να οικοδομήσει μίαν αυτοκρατορία, η έκταση της οποίας κάλυπτε ολόκληρη σχεδόν την περιοχή ανάμεσα στο Γιβραλτάρ και στις ακτές του Λιβάνου· ο τόσο φευγαλέος χαρακτήρας της φοινικικής αυτοκρατορίας καθιστούσε την κατανόηση αυτή ακόμη δυσκολότερη. Οι Έλληνες αποδέχθηκαν την ιδέα πως οι Φοίνικες ήταν αναμεμιγμένοι σε κάθε συνωμοσία εναντίον τους, ανεξάρτητα από το ποιος τήν είχε εξυφάνει. Για αυτόν τον λόγο, φυσικά, τούς μισούσαν, και το μίσος τους εκδηλωνόταν με περιφρόνηση και διακωμώδηση. Τούς φοβούνταν όμως ακόμη περισσότερο, επειδή δεν μπορούσαν να τούς καταλάβουν<sup>124</sup>.

Τα προαναφερθέντα δεν μπορούν, κατά τη γνώμη μου, να εφαρμοσθούν, ούτε ταιριάζουν στην περίπτωση της Αιγύπτου και της βαθιάς σχέσης της με την Ελλάδα. Στα μάτια των Ελλήνων η Αίγυπτος αποτελούσε πάντοτε ιδιαίτερη περίπτωση. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως οι Αιγύπτιοι είχαν αναπτύξει φιλικές και εμπορικές σχέσεις με τους Έλληνες για περισσότερα από 1.000 χρόνια, και για πολλούς αιώνες Έλληνες είχαν υπηρετήσει τους Φαραώ ως μισθοφόροι (πρβ. κεφ. *I passim*). Απορώ πώς αγνοούμε τα άλλα στοιχεία που αναφέρονται στις *Ίκέτιδες* σχετικά με την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της<sup>125</sup>. Ο Αισχύλος εξήρε την καθαρότητα των υδάτων του Νείλου, που δεν μεταδίδουν ασθένειες σε κανέναν<sup>126</sup>, τη ζωογόνο και γονιμοποιητική τους

124. G. Herm, *The Phoenicians*, μετ. υπό C. Hillier (London 1975), 13 κ.εξ.· ειδικότερα 161-80.

125. Εκτός από τα αιγυπτιακά είδη διατροφής (ζύθο, σίτο, πάπυρο) και άλλα προαναφερθέντα στοιχεία, ο Αισχύλος εισήγαγε σε ολόκληρο το δράμα *Ίκέτιδες* ορισμένες αιγυπτιακές λέξεις, προσπαθώντας πάντοτε να υπενθυμίσει στους ακροατές του πως οι χαρακτήρες του ομιλούν ξένη γλώσσα, και να δώσει έμφαση στην ξενική καταγωγή συγκεκριμένων χαρακτήρων του. Μερικές από τις θεαματικότερες περιπτώσεις κακοφωνίας είναι ο λόγος του Αιγύπτιου κήρυκα (*Ίκέτ.* 825-902), ο οποίος, στον βαθμό που το κείμενο μάς επιτρέπει να τόν διαβάσουμε, ηχεί αρκετά μη ελληνικός. Πρβ. επίσης *βάρικ* (*Ίκέτ.* 836, 873, 882), *καρβάν* ή *κάρβανος* αντί *βάρβαρος* (*Ίκέτ.* 118, 130, 914), *καμύα* (κροκόδειλος, *Ίκέτ.* 878)· για περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. Bacon, *BGT*, 15-24· Hall, *IBGDT*, 118-20. Βλ. γενικά, R.H. Pierce, "Egyptian Loan-Words in Ancient Greek", *SO* 46 (1971), 96-107· A.G. McGready, "Egyptian Words in the Greek Vocabulary", *Glotta* 46 (1968), 247-54.

126. *Αισχ.* *Ίκέτ.* 561· πρβ. επίσης *Ίκέτ.* 4, 281, 308, 880, 922, 1024· *Πέρσ.* 34, 311· *Προμ. Δεσμ.* 812, 814, 847, 852.

δύναμη (*Ίκέτ.* 855-57), μίλησε για τα επτά (απ. 300 αρχή) αμμώδη (*Ίκέτ.* 3-4) στόμια του Νείλου, για το Δέλτα (*πρόσχωμα*) και το Κανωπικό στόμιο (*Προμ.* 846-47), για την πηγή του Νείλου στα όρη της Βύβλου (*Προμ.* 811-12), για την αιτία της υπερχειλίσης του<sup>127</sup>. Μίλησε για την Αίγυπτο ως τη χώρα του Δία, της οποίας τα βοσκοτόπια συνορεύουν με τη Συρία (*Ίκέτ.* 3-4)<sup>128</sup>, τη χώρα στην οποία ευδοκιμούν τα πάντα<sup>129</sup>. Οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου αντικατοπτρίζουν επίσης τη γνώση του ποιητή για τους αιγυπτιακούς θεούς. Το εγκώμιο των Δαναΐδων προς τον Νείλο (561, 854-57) μάς οδηγεί στη σκέψη πως ο Αισχύλος ήταν εξοικειωμένος με αρχαίους αιγυπτιακούς ύμνους προς τον Χάπι, τον προσωποποιημένο Νείλο. Ο Αιγύπτιος κήρυκας επικαλείται τον Ερμή, έναν από τους λίγους ελληνικούς θεούς που ο Ηρόδοτος πίστευε πως δεν έχουν βαρβαρική προέλευση· εν τούτοις υπαινίσσεται πως οι θεοί του Άργους δεν έχουν κανένα ειδικό βάρος για αυτόν, διότι οι δικοί του θεοί "ζουν δίπλα στον Νείλο" (922). Η πιο γοητευτική όμως πιθανότητα είναι ότι το "πτηνό του Δία" που επικαλούνται οι Αιγύπτιοι, δεν είναι κανείς άλλος από τον

127. Bacon, *BGT*, 54 κ.εξ.· όπως σημειώνει η Bacon, η ονομασία "όρη της Βύβλου" αποδίδεται στα όρη της νότιας Αιγύπτου, στα οποία ιθαγενές φυτό είναι η βύβλος, δηλαδή ο πάπυρος· πρβ. επίσης Garvie, *ASPT*, 158 κ.εξ., 173, 179. Περισσότερες πληροφορίες ως προς τα σχετικά με τον Νείλο ζητήματα στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου παραθέτει ο Froidefond, *MELGHA*, 75-83· πρβ. επίσης γενικά L. Kakosy, "The Nile, Euthenia, and the Nymphs", *JEA* 68 (1982), 290-98· Seton-Williams, *ASHE*, 1-4· Lorimer, *HM*, 100. Κατά τον Lorimer, το όνομα *Νείλος* δεν είναι αιγυπτιακό· είναι αβέβαιης ετυμολογίας, πιθανόν όμως προέρχεται από τη σημιτική λέξη *nil*, η οποία δεν είναι κύριο όνομα, αλλά σημαίνει "πλημμύρα". Αν όντως έτσι έχουν τα πράγματα, η έναρξη της χρήσης του ονόματος πιθανόν ανάγεται στην περίοδο της ασσυριακής κυριαρχίας. Οι Έλληνες ίσως τό παρέλαβαν από τους Φοίνικες, ή στην Κύπρο. Στην ελληνική λογοτεχνία κάνει την πρώτη του εμφάνιση στον "Κατάλογο των Ποταμών" της *Θεογονίας*. Πρβ. επίσης W. Vycichl, "L'origine du nom du Nile", *Aegyrius* 52 (1972), 8-18.

128. Πρβ. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 2, 8 κ.εξ.· κατά τη γνώμη τους, η Αίγυπτος περιγράφεται έτσι, για να ενισχυθεί η επίκληση προς τον Δία, και την περιγραφή καθιστά περισσότερο φυσική το γεγονός ότι στην Αίγυπτο βρίσκεται το μαντείο του Άμμωνα, με τον οποίον ταυτίζεται ο Δίας: πρβ. Ηρόδ. 2.42.5· Πλουτ. *Ίσις* 354C· βλ. επίσης αναπάνω, υποσημ. 61.

129. Βλ. επίσης *Ίκέτ.* 75· Johansen@Whittle, *AS*, τ. 2, 73· ο Αισχύλος χαρακτηρίζει επίσης την Αίγυπτο "Αερία γη". Σύμφωνα με τους Johansen@Whittle, το όνομα αυτό αποδίδεται τόσο στην Αίγυπτο, όσο και σε άλλες χώρες. Πιθανόν ο Αισχύλος τό χρησιμοποιεί με την έννοια "ομιχλώδης", αναφέρεται δε στην εμφάνιση της ακτογραμμής από τη θάλασσα, και μάλλον θέλει να τονίσει πόσο πράσινη είναι η χώρα.

Άμμωνα-Ρα (212-14)<sup>130</sup>. Ο Bernal θεωρεί πως οι σχολιαστές του στ. 212 είναι υποχρεωμένοι να επισημάνουν τον εντυπωσιακό παραλληλισμό με το ηλιακό γεράκι του Άμμωνα-Ρα, του αιγυπτιακού ισοδύναμου του Δία, προσπαθούν όμως να μειώσουν τη σημασία του αποκαλώντας τον "αιγυπτιάζοντα", πράγμα που δημιουργεί την αίσθηση πως είναι κάπως όψιμος και επιφανειακός<sup>131</sup>. Επίσης, όπως υπογραμμίζει ο Bernal, υπάρχουν αναφορές σε έναν "κάτω" ή "υποχθόνιο" Δία, που υποδέχεται τους νεκρούς, και σε κάποιον "άλλο Δία" (Ίκέτ. 230 κ.εξ., 402 κ.εξ.), ο οποίος κρίνει στον κάτω κόσμο τα αδικήματα των ανθρώπων. Όλα αυτά ομοιάζουν εξαιρετικά με την αιγυπτιακή δίκη των νεκρών από τον Όσιρι, και δεν θα πρέπει να μάς εκπλήσσει το ότι η δίκη αυτή έχει παραλληλισθεί με χωρία από την Οδύσσεια, τα οποία κατά ευρεία παραδοχή θεωρούνται "ορφικά" και σε τελευταία ανάλυση αιγυπτιακά<sup>132</sup>. Σύμφωνα με τον Froidefond, η Αίγυπτος που περιγράφει ο Αισχύλος δεν είναι κατά κανέναν τρόπο το θαυμαστό εκείνο λίκνο των πολιτισμών, που θα επισκεφθεί σε λίγο ο Ηρόδοτος<sup>133</sup>.

130. Hall, *IBGDT*, 144 κ.εξ.: ο Hall σημειώνει επίσης ότι στην τέχνη της Μεσοποταμίας και της Συρίας ο ηλιακός δίσκος παριστανόταν συχνά με πελώρια φτερά, ο Αισχύλος όμως ίσως γνώριζε πως ειδικά στην αιγυπτιακή εικονογραφία ο Ρα ή ο Άμμων-Ρα, ο θεός του ηλίου, παριστανόταν ως γεράκι, ή με κεφάλι γερακιού, το οποίο είτε απετελείτο εξ ολοκλήρου από τον ήλιο, ή τόν υποστήριζε. Ο ηλιακός δίσκος είχε χαρακτηριστικά μακριές ακτίνες, που εκπέμπονταν προς τα έξω. Ο Ηρόδοτος ταύτισε τον Άμμωνα-Ρα με τον Δία (2.42)· ως εκ τούτου, μία καλλιτεχνική απεικόνιση του Δία με τον αετό του θα μπορούσε να "ταυτισθεί" από τους Αιγύπτιους χαρακτήρες με τον Άμμωνα-Ρα και το ηλιοκέφαλο γεράκι. Πρβ. επίσης Bacon, *BGT*, 34· η Bacon επισημαίνει ακολουθώντας τον Kranz πως οι Δαναΐδες συσχετίζουν το πτηνό του Δία με τις ακτίνες του ηλίου· αυτό μπορεί να είναι μόνο το ηλιακό πτηνό του Αιγύπτιου Δία, δηλαδή του Άμμωνα-Ρα. Παρατηρούν με έκπληξη πως ο Έλληνας Ερμής είναι διαφορετικός από τον δικό τους Θωθ. Περισσότερα στοιχεία για τη λατρεία του ηλίου παραθέτουν γενικά οι W.J. Perry, "The Cult of the Sun and the Cult of the Dead in Egypt", *JEA* 11 (1925), 191-200· L.M. Blackman, "Osiris or the Sun-God? A Reply to Mr. Perry", *JEA* 11 (1925), 201-9· J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (London 1952), *passim*· Hogan, *CCGTA*, 193· σύμφωνα με τον Hogan, το πτηνό του Δία είναι ο αετός. Η ηλιακή θεότητα ("Ηλιος) δεν περιλαμβάνεται στην επίκληση των Ολυμπίων θεών, αλλά συμμετέχει σε αυτή ως οικουμενικός μάρτυρας.

131. Bernal, *BA*, τ. I, 91.

132. Bernal, *BA*, τ. I, 91.

133. Froidefond, *MELGHA*, 112.



Είναι αλήθεια πως διαφωνώ με την άποψη αυτή του Froidefond· διότι πιστεύω πως ο Αισχύλος δεν έγραψε την τραγωδία *Ίκέτιδες* με μόνο σκοπό να επιδείξει και να εξυμνήσει το μεγαλείο του αιγυπτιακού πολιτισμού. Οι πληροφορίες αναφορικά με την Αίγυπτο και τους Αιγυπτίους που παρέχει ο ποιητής μέσω του δράματος *Ίκέτιδες* μπορούν κατά τη γνώμη μου να θεωρηθούν επαρκείς. Δεν πρέπει να προσδοκάμε περισσότερα από τον Αισχύλο. Το θέμα και ο σκοπός της τραγωδίας *Ίκέτιδες* διαφέρουν πλήρως από το θέμα και τον σκοπό του Ηροδότου, και δεν υπάρχει εδώ πεδίο σύγκρισης μεταξύ των δύο Ελλήνων συγγραφέων. Σε περίπτωση που ο Αισχύλος υπερβάλλει στην εξύμνηση του αιγυπτιακού πολιτισμού, μία αίσθηση αντίφασης θα εμφανισθεί διάχυτη μέσα στο έργο.

Συμπερασματικά, μού φαίνεται πως όλα τα προαναφερθέντα στοιχεία δεν θα έπρεπε να αγνοηθούν και να παραμερισθούν από την πραγμάτευση του θέματος, διότι στην πραγματικότητα ο Αισχύλος δεν ήταν αποκλειστικά αντιαιγύπτιος, όπως πιστεύουν ορισμένοι φιλόλογοι, αλλά αντίθετα η Αίγυπτος αποτελούσε για αυτόν, σε κάθε περίπτωση και από όλες τις απόψεις, το προσφύεστερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων.

Το δεύτερο θέμα που δύναται να μάς βοηθήσει να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί ο Αισχύλος αισθανόταν την ανάγκη να αναφέρει την Αίγυπτο, είναι το ζήτημα της αντιπαράθεσης δημοκρατίας και μοναρχίας, και οι πολιτικές συνθήκες και απόψεις που μπορούν να ανιχνευθούν σε όλη την έκταση του δράματος *Ίκέτιδες*. Πρώτα από όλα και σύμφωνα με την πλειονότητα των φιλολόγων, στις *Ίκέτιδες* υπάρχει πιθανή αναφορά στη σύγχρονη πολιτική και εντοπίζεται στις σχέσεις Αθηνών-Αιγύπτου. Ορισμένοι θεωρούν πως ο σημαντικός ρόλος που διαδραματίζει η Αίγυπτος στο δράμα αντικατοπτρίζει το αθηναϊκό ενδιαφέρον για αυτή τη χώρα, το οποίο θα πρέπει να κέντρισε η επανάσταση των Αιγυπτίων εναντίον των Περσών και η βοήθεια που απέστειλαν οι Αθηναίοι στους Αιγυπτίους<sup>134</sup>. Ο

134. Garvie, *ASPT*, 156· πρβ. Johansen@Whittle, *AS*, τ. III, 28· οι τελευταίοι επισημαίνουν πως το ενδιαφέρον για τα αιγυπτιακά πράγματα που φανερώνουν οι *Ίκέτιδες*, οδηγεί το δίχως άλλο στο συμπέρασμα ότι την εποχή που γράφτηκε το δράμα υπήρχε γενικότερο αθηναϊκό ενδιαφέρον για τα ζητήματα αυτά· η χρονολόγηση στη δεκαετία του 460 π.Χ. θα του ταίριαζε θαυμάσια. Ο

Μια τέτοια κατάσταση ταιριάζει στα τέλη της δεκαετίας του 460 ή στις αρχές της δεκαετίας του 450 π.Χ. Η επίσημη αθηναϊκή πολιτική ευνοούσε μια συμμαχία που θα απομάκρυνε την Αίγυπτο από την Περσία, τούτο όμως δεν σημαίνει πως ο Αισχύλος υποστήριζε την επίσημη πολιτική. Οπωσδήποτε μια συμμαχία με το Άργος ήταν σημαντική αυτή την περίοδο, και επετεύχθη το 461<sup>137</sup>. Άλλοι μελετητές ισχυρίζονται ότι στο δράμα αυτό οι Αιγύπτιοι παρουσιάζονται υπό ένα άκρως δυσμενές πρίσμα, στηρίζουν δε αυτή την άποψη στους στ. 741 κ.εξ., 760 κ.εξ., 953, καθώς και στη γενική συμπεριφορά του Αιγύπτιου κήρυκα. Ωστόσο, όλα αυτά σημαίνουν ότι *terminus ante quem* για τη συγγραφή του έργου είναι το έτος 462, η πρωιμότερη δυνατή χρονολογία για την αθηναϊκή εκστρατεία στην Αίγυπτο, πολύ δύσκολα όμως μπορεί το δράμα να χρονολογηθεί ακόμη και σε αυτό το έτος. Αντίθετα, δεν υπάρχουν επιχειρήματα εναντίον της σύνθεσής του κατά το έτος 463. Ο ρόλος που διαδραμάτισε η μεγάλη αιγυπτιακή δύναμη που συμμετείχε στον στόλο του Ξέρξη το 480, επαρκεί για να εξηγήσει την εχθρότητα των Αθηναίων εναντίον της Αιγύπτου στα χρόνια που ακολούθησαν<sup>138</sup>.

137. J. Ferguson, *A Companion to Greek Tragedy* (London 1972), 64· πρβ. επίσης Α. Διαμαντόπουλος, "The Danaid Tetralogy of Aeschylus", *JHS* 77 (1957), 226· ο Διαμαντόπουλος επισημαίνει πως η συμμαχία του 462/61 μεταξύ Αθηνών και Άργους συνήφθη από πόλεις που είχαν θέσει σε εφαρμογή φιλόδοξα επεκτατικά σχέδια. Οι στόχοι αυτής της συμμαχίας έγιναν φανεροί από την πολεμική δράση που ανέλαβαν αμέσως οι Αθηναίοι εναντίον εχθρών στην Ελλάδα και στην Ασία, καθώς και από το μέγεθος των πολεμικών επιχειρήσεων στην Κύπρο και στην Αίγυπτο· Lembke, *ASupp*, 4.

138. Garvie, *ASPT*, 156· πρβ. Hopper, *TICG*, 77 κ.εξ.· Costa, *G@R* 9 (1962), 34· πρβ. επίσης Bernal, *BA*, τ. I, 89· όπως γνωρίζουμε τώρα και σύμφωνα με τον Bernal, ένας άπυρος που δημοσιεύθηκε το 1952 παρέχει την ισχυρή ένδειξη πως η τριλογία κέρδισε βραβείο κατά το έτος 464/63 π.Χ., και επομένως ήταν καρπός της ωριμότητας του τραγικού. Η πληροφορία αυτή εναρμονίζεται πλήρως με την υψηλή εκτίμηση της οποίας έχαιρε το δράμα στην Αθήνα του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα. Από την άλλη πλευρά ο Bernal πιστεύει πως η πιο ευλογοφανής αιτία για τη διαρκή δυσφήμιση που υπέστη το έργο ως "ανώριμο", είναι πως θεωρήθηκε ανάρμοστο για τον μεγαλύτερο Έλληνα τραγικό να πραγματευθεί κατά την περίοδο της ακμής του ένα θέμα που θα μπορούσε να εκληφθεί ως υπαινιγμός ότι Αιγύπτιοι είχαν εγκατασταθεί στην Πελοπόννησο. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τη χρονολόγηση των *Ίκετίδων* βλ. π.χ. F.R. Earp, "The Date of the *Supplices* of Aeschylus", *G@R* 22 (1953), 118-23· E.A. Wolff, "The Date of Aeschylus' Danaid Tetralogy", *Eranos* 56 (1958), 119-39· του ίδιου, *Eranos* 57 (1959), 6-34· H. Lloyd-Jones, "The *Supplices* of Aeschylus: the New Date and Old Problems", *AC* 33 (1964), 356-74.

Εν πάση περιπτώσει, όπως επισημαίνει ο Costa, οι θεωρίες αυτές είναι αδύνατο να καταρριφθούν, ακριβώς όπως είναι αδύνατο να αποδειχθούν<sup>139</sup>. Οι Johansen@Whittle διαβλέπουν ότι το πολιτικό και όποιο άλλο σύγχρονο υπόβαθρο των *Ίκετίδων* πόρρω απέχει από το να είναι ανύπαρκτο και έχει βαρύνουσα σημασία για τη γενική ερμηνεία του δράματος: λίγα λογοτεχνικά έργα, αν όχι κανένα, δύνανται να εκτιμηθούν κατάλληλα μέσα σε ένα κενό· ωστόσο, για το πρόβλημα της χρονολόγησης του έργου οι πολιτικές θεωρήσεις είναι εν γένει άσχετες<sup>140</sup>. Πράγματι, μολονότι οι περισσότεροι κλασικοί φιλόλογοι εικάζουν ότι οι *Ίκετίδες* παραπέμπουν πιθανόν στη σύγχρονη πολιτική, όσον αφορά στις σχέσεις τόσο των Αθηνών όσο και του Άργους με την Αίγυπτο, ταυτόχρονα η πλειονότητά τους απορρίπτει την ύπαρξη γρίφων σχετικά με σύγχρονα γεγονότα. Ο Garvie, για παράδειγμα, τονίζει πως δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε ορισμένες λεπτομέρειες σε ένα δράμα "ως γρίφους που παραπέμπουν σε σύγχρονα γεγονότα". Ο θεατρικός συγγραφέας είναι πρώτα και πάνω από όλα δραματουργός, και όχι πολιτικός προπαγανδιστής· επομένως, πρώτο καθήκον του κριτικού είναι να ερμηνεύει τις υποτιθέμενες νύξεις σε σύγχρονα περιστατικά υπό το φως του δραματικού τους πλαισίου. Η αρχική επιλογή του θέματος του δράματος ή της τριλογίας εκ μέρους του ποιητή είναι εκείνη που καθορίζει τις λεπτομέρειες της πραγμάτευσής του<sup>141</sup>. Ο Lesky επίσης πιστεύει πως αποτελεί σφάλμα να χρησιμοποιούμε τις *Ίκετίδες*, για να χρονολογήσουμε τις αθηναϊκές επιχειρήσεις στην Αίγυπτο, ή στο πρόσωπο των Αιγυπτίων και των Δαναΐδων να αναζητούμε αντιστοιχίες με φιλοπερσικές ή αντιπερσικές φατρίες της Αιγύπτου<sup>142</sup>. Εν πάση περιπτώσει, θα πρέπει να γίνει

139. Costa, *G@R* 9 (1962), 34.

140. Johansen@Whittle, *AS*, τ. I, 29.

141. Garvie, *ASPT*, 141-43· Costa, *G@R* 9 (1962), 34· σύμφωνα με τον Costa, ο Αισχύλος ήταν κατά κύριο λόγο ποιητής· επίσης πρωταρχικό του μέλημα ως δραματουργού ήταν να επιλέξει μια καλή ιστορία ως όχημα για την ποίησή του, και – ας είμαστε ρεαλιστές – να γράψει ένα δράμα που θα τού εξασφάλιζε κάποιο βραβείο. Ορισμένες πολιτικές του απόψεις μπορούν να ανιχνευθούν, δεν θα πρέπει όμως να θεωρηθεί πως κατέχουν την πρώτη θέση στα δράματά του.

142. Lesky, *GTP*, 69· πρβ. Froidefond, *MELGHA*, 101· πρβ. επίσης M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law* (California 1986), 141· κατά τον Ostwald, στις *Ίκετίδες* είναι εξίσου δύσκολο με οποιαδήποτε άλλη ελληνική τραγωδία να προσδιορίσουμε με βεβαιότητα τα ιστορικά συμβάντα που

αποδεκτό ευθύς εξ αρχής ότι στις *Ίκέτιδες* δεν μπορούμε να ταυτίσουμε με βεβαιότητα οποιεσδήποτε συγκεκριμένες νύξεις σε σύγχρονα περιστατικά. Τούτο δύναται να μάς βοηθήσει να κατανοήσουμε πως η παρουσίαση των Αιγυπτίων (γιων του Αιγύπτου), η γενική συμπεριφορά του κήρυκα και τα άλλα γνωστά προαναφερθέντα στοιχεία δεν θα έπρεπε να συζητηθούν υπό το φως της ελληνοπερσικής (ή ελληνοαιγυπτιακής) σύγκρουσης, και να διασκεδάσει την εντύπωση πως οι καθόλου κολακευτικές αυτές αναφορές αντικατοπτρίζουν τις πραγματικές αντιλήψεις του Αισχύλου για το αιγυπτιακό έθνος.

Αυτό που στην πραγματικότητα θα επιθυμούσα να πραγματευθώ εδώ λεπτομερώς, είναι το ζήτημα της δημοκρατίας, η οποία, όπως μερικοί μόνο φιλόλογοι διατείνονται, αντιπαρατίθεται προς το μοναρχικό πολίτευμα της Αιγύπτου<sup>143</sup>. Σε γενικές γραμμές και σύμφωνα με τους περισσότερους φιλόλογους, ιδίως εκείνους που αναζητούν στις *Ίκέτιδες* νύξεις σε σύγχρονα γεγονότα, το δράμα επανειλημμένα δίνει έμφαση στην κλασική αθηναϊκή αντίληψη της άσκησης της εξουσίας απ' ευθείας από τον λαό. Πολλά χωρία (πρβ. 365 κ.εξ., 397 κ.εξ., 517 κ.εξ., 601, 605 κ.εξ., 739, 942 κ.εξ., 963 κ.εξ.) δείχνουν πως ο βασιλιάς Πελασγός, όπως κάθε σύγχρονος Αθηναίος άρχοντας, επιτρέπεται να ενεργήσει μόνο συμμορφούμενος προς την ψήφο της συνέλευσης του λαού<sup>144</sup>. Κατά τον Garvie, ο Αισχύλος παριστάνει τον Πελασγό, τουλάχιστον εν μέρει, ως συνταγματικό μονάρχη, διότι γράφει για ένα κοινό που συμπαθεί τη δημοκρατία και σε μια εποχή που στην Αθήνα ήταν σε εξέλιξη η δημοκρατική μεταρρύθμιση<sup>145</sup>.

πιθανόν είναι ενσωματωμένα στην τραγική σύγκρουση, είναι όμως σίγουρα ασφαλής η υπόθεση ότι τα θέματα που θίγει το δράμα αντικατοπτρίζουν ανησυχίες που άγγιζαν το αθηναϊκό κοινό του 464/63 π.Χ.

143. Βλ. π.χ. Lattimore, *PGT*, 14· Eitman, *FGT*, 549· πρβ. επίσης P.E. Easterling, "Anachronism in Greek Tragedy", *JHS* 105 (1985), 2· Froidefond, *MELGHA*, 99.

144. J. Herington, *Aeschylus* (New Haven, London 1986), 110 κ.εξ.

145. Garvie, *ASPT*, 153· Easterling, *JHS* 105 (1985), 2· για πλήρη ανάλυση των αναφορών του δράματος στη δημοκρατία πρβ. ειδικότερα V. Ehrenberg, "Origins of Democracy", *Historia* 1 (1950), 517-22· ο Ehrenberg ακολουθεί την παραδοσιακή χρονολόγηση στην πρώτη δεκαετία του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι., και πιστεύει πως η εικόνα της δημοκρατίας στο δράμα έχει δεχθεί ισχυρή επίδραση από τη δημοκρατία της σύγχρονης Αθήνας· προσπαθεί μάλιστα να αποδείξει πως η αντίληψη περί δημοκρατίας που διέπει τις *Ίκέτιδες* σχηματίστηκε ως άμεσο αποτέλεσμα των μεταρρυθμίσεων του Κλεισθένη· ως προς την ανασκευή αυτής της εικασίας βλ. Podlecki, *PBAT*, 57 κ.εξ.

Από την άλλη πλευρά, ο Podlecki, για παράδειγμα, θεωρεί πως ο μεγάλος ύμνος προς το Άργος, τον οποίον τραγουδούν οι Ικέτιδες, όταν πληροφορούνται πως ο δήμος των Αργείων ψήφισε ομόφωνα την αποδοχή του αιτήματός τους (625 κ.εξ.), δύναται να εκληφθεί ως ευχαριστία για τις υπηρεσίες που προσέφεραν οι Αργείοι στον Θεμιστοκλή· ο ίδιος προσθέτει πως ο Αισχύλος δράττεται της δραματικής ευκαιρίας, για να υπενθυμίσει στους Αθηναίους - στην κρίσιμη αυτή στιγμή - τις καλές υπηρεσίες που προσέφερε το Άργος προς τον ήρωα των Περσικών πολέμων, όταν εκείνος βρισκόταν σε δυσχερή θέση<sup>146</sup>. Σύμφωνα με τον Garvie, η θέση του Πελασγού δεν διαφέρει πολύ από εκείνη ενός ομηρικού βασιλέα. Ο Πausanίας (II.19.2) μάς πληροφορεί πως οι Αργείοι ήταν από παλιά υπερήφανοι για τις δημοκρατικές τους παραδόσεις, και ότι το δημοκρατικό τους πνεύμα ήταν η αιτία για την κατάρρευση της δυναστείας των Τημενιδών. Ο Αισχύλος δεν είναι ο μόνος που ενέπλεξε τον δήμο των Αργείων στην ιστορία των Δαναΐδων. Φαίνεται πως ήταν συνδεδεμένος με αυτήν ανεξάρτητα μέσα στην παράδοση<sup>147</sup>.

Άλλοι φιλόλογοι σημειώνουν ότι στις *Ίκέτιδες* το ζήτημα της δημοκρατίας δεν είναι τόσο φανερό, και πως η θέση του Πελασγού και η απόφαση της συνέλευσης των Αργείων δεν θα πρέπει να εξετάζονται έξω από τη δραματική και τεχνική στρατηγική του Αισχύλου. Οι Johansen@Whittle υπογραμμίζουν πως πουθενά στις *Ίκέτιδες* δεν δηλώνεται ότι το Άργος έχει δημοκρατικό πολίτευμα. Ο Πελασγός δεν λέει πως είναι υποχρεωμένος από το πολίτευμα να μοιραστεί την όποια απόφαση με τον λαό του, λέει μόνο ότι προτίθεται να τό πράξει. Όταν πράγματι υλοποιεί αυτή του την πρόθεση, είναι προφανώς υποχρεωμένος

146. Podlecki, *PBAT*, 61 κ.εξ.· ο Podlecki υπογραμμίζει επίσης πως η γενική ομοιότητα της κατάστασης του Θεμιστοκλή με εκείνη των Δαναΐδων ήταν απαραίτητη για να υπενθυμίσει στο ακροατήριο ότι κάποτε το Άργος είχε προσφέρει καταφύγιο στον Θεμιστοκλή, ακριβώς όπως τώρα, στην άμεση περίπτωση του μύθου, παρέχει καταφύγιο στις Δαναΐδες· βλ. του αυτού, "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", στο *Greek Tragedy and Political Theory*, εκδ. υπό J.P. Euben (California 1986), 82-85· πρβ. επίσης Garvie, *ASPT*, 151-53· Diamantopoulos, *JHS* 77 (1957), 223-29.

147. Garvie, *ASPT*, 153· πρβ. επίσης Lloyd-Jones, *AC* 33 (1964), 359· Caldwell, *Arethusa* 7 (1974), 56· Diamantopoulos, *JHS* 77 (1957), 223. Ως προς το ζήτημα του *αναχρονισμού* στην ελληνική τραγωδία και στις *Ίκέτιδες* βλ. Easterling, *JHS* 105 (1985), 1-10, ιδίως 2.

τόσο ηθικά όσο και πολιτικά να σεβασθεί τη φωνή του λαού του, πρόκειται όμως για μια υποχρέωση που ανέλαβε προσωπικά ο ίδιος, και δεν τού επεβλήθη από το δημοκρατικό πολίτευμα<sup>148</sup>. Ο Burian υποστηρίζει πως ο Αισχύλος δεν αποσαφηνίζει ποτέ τις σχέσεις εξουσίας μεταξύ βασιλιά και δήμου· δεν περιγράφει ένα πολίτευμα, αλλά οικοδομεί ένα δράμα<sup>149</sup>. Η Easterling επίσης τονίζει πως ο Πελασγός είναι ο μόνος Αργεΐος που εμφανίζεται επί σκηνής, πως ο λαός είναι πολύ πρόθυμος να υποστηρίξει την άποψή του (607 κ.εξ.), και πως υπήρχαν καλοί δραματικοί λόγοι για τον ποιητή να επιμείνει, όπως τόσο εύστοχα γίνεται στο δράμα, σε αυτόν τον καταμερισμό της ευθύνης μεταξύ βασιλιά και λαού: η υπόλοιπη τριλογία φαίνεται πως έδειχνε τι κόστος είχε για αυτούς να παραχωρήσουν άσυλο στις ικέτιδες<sup>150</sup>. Ο Burian θεωρεί πως, ακόμη και αν οι αναφορές στο δημοκρατικό πολίτευμα του Άργους έχουν σχεδιασθεί, για να αντικατοπτρίσουν τη σύγχρονη κατάσταση, τούτο δεν θα δικαιολογούσε τον ισχυρισμό πως τα κίνητρα του Αισχύλου πρέπει να αναζητηθούν εκτός του δραματικού πλαισίου. Ο αναχρονισμός δεν δύναται να εξισωθεί με την καλλιτεχνική ασυμφωνία<sup>151</sup>. Ο Garvie διαβλέπει επίσης πως ο κύριος λόγος που ο Αισχύλος παριστάνει τον Πελασγό ως εν μέρει συνταγματικό μονάρχη είναι πιθανόν δραματικός: η έμφαση καθίσταται σημαντική από δραματική

148. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 292 κ.εξ.· πρβ. επίσης R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge 1988), 16· ο Sinclair υποστηρίζει πως οι απαιτήσεις του μυθικού σκηνικού και του δράματος πολύ δύσκολα θα μπορούσαν να επιτρέψουν στον Πελασγό, τον βασιλιά του Άργους, να αρνηθεί ειδικά και ευθέως τη δήλωση του χορού πως ασκεί απόλυτη εξουσία· C. Farrar, "Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy", στο *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, εκδ. υπό J. Dunn (Oxford 1992), 12-25· J.K. Davies, *Democracy and Classical Greece* (New Jersey 1978), 71 κ.εξ.

149. Burian, *WS* 87 (1974), 7.

150. Easterling, *JHS* 105 (1985), 2· πρβ. επίσης Tarkow, *CM* 31 (1970), 4· κατά τον Tarkow, ο Πελασγός απαντώντας στο επίμονο αίτημα των Δαναΐδων να ενεργήσει για λογαριασμό τους (359-64· 370-75) επιμένει εξίσου δυναμικά ότι το κράτος του είναι δημοκρατικό και ότι η δική του εξουσία είναι περιορισμένη (365-69· 397-401)· πρβ. επίσης F. Stoessl, "Aeschylus as a Political Thinker", *AJPh* 73 (1952), 122 κ.εξ.

151. Burian, *WS* 87 (1974), 6 κ.εξ.· ο ίδιος σημειώνει ακόμη (σσ. 10 κ.εξ.) ότι ασφαλώς η απόφαση της συνέλευσης των Αργείων επιτελεί κατά πρώτο λόγο δραματική λειτουργία, και το όποιο εγκώμιο υπαινίσσεται για το δημοκρατικό πολίτευμα του Άργους ή των Αθηνών έχει μόνο δευτερεύουσα σημασία. Από δραματική άποψη, η κρίσιμη απόφαση είναι εκείνη του βασιλιά να βοηθήσει τις ικέτιδες.

άποψη στα ακόλουθα δράματα. Αν είναι ορθή η άποψη πως ο Πελασγός φονεύεται στη μάχη κατά την περίοδο που μεσολαβεί μεταξύ των *Ίκετίδων* και των *Αιγυπτίων*, ίσως στο δράμα *Αιγύπτιοι* η συνταγματική θέση του δήμου είναι αποφασιστική. Σίγουρα η μοίρα του Άργους είναι σημαντική. Φαίνεται ότι ο Αισχύλος ενδιαφέρεται να μάς δείξει πως η απόφαση είναι συλλογική, πως τόσο το Άργος όσο και ο βασιλιάς του είναι υπεύθυνοι για τη χορήγηση ασύλου στις Δαναΐδες, ή μάλλον πως ο Πελασγός είναι ο αντιπρόσωπος του Άργους. Το δίλημμά του είναι στην πραγματικότητα το δίλημμα της ίδιας της πόλης<sup>152</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, όπως επισημαίνει η Easterling, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στις *Ίκέτιδες* δίνεται ισχυρή έμφαση στη σπουδαιότητα των δημοκρατικών θεσμών, και τούτο θα πρέπει να αντανακλά τη σύγχρονη αθηναϊκή πολιτική συνείδηση. (Το αν αναφέρεται παράλληλα στις υποθέσεις του σύγχρονου Άργους, είναι εντελώς διαφορετικό και άκρως αμφιλεγόμενο ζήτημα)<sup>153</sup>. Πράγματι, ουδείς δύναται να αρνηθεί ότι στις *Ίκέτιδες* ο Αισχύλος τόνισε με έμφαση τη σπουδαιότητα της δημοκρατίας. Είναι όμως απαράδεκτη η άποψη ότι χρησιμοποίησε μια τέτοια αντίληψη, για να επιτεθεί ή να ασκήσει κριτική στο μοναρχικό σύστημα της Αιγύπτου, και ότι είχε σκοπό να εκφράσει τη σύγκρουση μεταξύ των διαφορετικών συστημάτων της Αιγύπτου και της Ελλάδος (είτε των Αθηνών είτε του Άργους). Ο Green παρατηρεί πως οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, επί των οποίων βασίζεται ένα μείζον επιχείρημα της διατριβής του, βρίθουν αναφορών στις διαφορές μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, καθώς και στον ρόλο που παίζουν οι νόμοι στη διαμόρφωση του εθνικού χαρακτήρα. Για τους Αθηναίους του 5<sup>ου</sup> αι. τουλάχιστον η μεγαλύτερη αντίθεση μεταξύ των Ελλήνων και των άλλων συνίστατο στις διαφορετικές μορφές πολιτειακής συγκρότησης υπό τις οποίες ζούσε κάθε λαός. Ό,τι ενδεχομένως και αν αισθάνονταν οι Αθηναίοι ως άτομα, η επίσημη γραμμή ήταν πως, αντίθετα με τους γείτονές τους, οι Αθηναίοι είχαν εγκαταλείψει μια για πάντα τη μοναρχία, και η ειδοποιός διαφορά τους από τους

152. Garvie, *ASPT*, 153· πρβ. επίσης R.P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus* (Cambridge 1983), 67· Gagarin, *AD*, 128.

153. Easterling, *JHS* 105 (1985), 2.

άλλους ήταν οι δημοκρατικοί τους νόμοι. Σε τελευταία ανάλυση, σύμφωνα με τον Αισχύλο, στην Αθήνα έλαβε χώρα η ρήξη με το μυθικό παρελθόν, όταν η Αθηνά θέσπισε το σύστημα της δίκης με ενόρκους. Αλλά ακόμη και οι Έλληνες βασιλείς του μυθικού παρελθόντος συμπεριφέρονταν καλύτερα από άλλους βασιλείς. Συνεπώς, είναι δυνατό να θεωρήσουμε την εμφάνιση των Δαναΐδων ως καταγγελία της μοναρχικής, δηλαδή αντιδημοκρατικής, τυραννίας, αυτή τη φορά ενδεδωμένης με αιγυπτιακό ένδυμα<sup>154</sup>. Εν πάση περιπτώσει, προσωπική μου εντύπωση είναι ότι μέσα στις *Ίκέτιδες* δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη επίθεσης εναντίον του μοναρχικού καθεστώτος της Αιγύπτου. Αυτό που στην πραγματικότητα έκανε ο Αισχύλος ήταν ότι υπερέβαλε περιγράφοντας στο ακροατήριό του και σε μας το μοναρχικό (φαραωνικό) σύστημα διακυβέρνησης της Αιγύπτου ως παραδοσιακά απόλυτη εξουσία<sup>155</sup>. Σχολιάζοντας τους στ. *Ίκέτ.* 370-75 οι Johansen@Whittle επισημαίνουν πως η μοναρχική εξουσία που ασκεί ο Πελασγός σκιαγραφείται με έναν τρόπο που τήν αντιδιαστέλλει όσο το δυνατόν ισχυρότερα προς τη δημοκρατική διακυβέρνηση και τήν παριστάνει σχεδόν ως υπεράνθρωπη<sup>156</sup>. Κατά τη γνώμη μου, οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου δείχνουν την εξωτερική μορφή του μοναρχικού συστήματος της Αιγύπτου. Ο Αισχύλος αγνοούσε και δεν ήταν σε θέση να συνειδητοποιήσει επαρκώς το βαθύτερο νόημα και την ψυχή του φαραωνικού συστήματος. Δεν ήταν το μοναρχικό σύστημα της Αιγύπτου εκείνο για το οποίο μίλησε ο Αισχύλος<sup>157</sup>. Σύμφωνα με τον Meier, οι Έλληνες, παρ'

154. T.M. Green, "Black Athena and Classical Historiography", *Arethusa* ειδ. έκδ. φθινοπώρου 1989, 63.

155. Κατά τη γνώμη μου, το αθηναϊκό κοινό του πιθανόν γνώριζε καλά το μοναρχικό (φαραωνικό) σύστημα διακυβέρνησης της Αιγύπτου, για το οποίο οι ίδιοι οι θεατές προσωπικά ή άλλοι είχαν ιδίαν πείρα ή καλή πληροφόρηση, απόρροια της εγκατάστασης των Ελλήνων στην Αίγυπτο κατά τον 7<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ.

156. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 295.

157. Βλ. Wilson, *CAE*, 305· ο Wilson παρατηρεί πως η εικόνα του αιγυπτιακού πολιτισμού που δίνουν οι Κλασσικοί συγγραφείς είναι παράξενη. Οι Έλληνες έβλεπαν τους Αιγυπτίους με μάτι που δεν μπορούσε ποτέ να δείξει αρκετή κατανόηση, διότι ο δικός τους πολιτισμός είχε ουσιώδεις διαφορές στη νοοτροπία, και επειδή η Αίγυπτος είχε ήδη καλυφθεί από το επίστρωμα ενός απατηλού παρελθόντος. Οι Έλληνες συγγραφείς διέπρατταν πολλά σφάλματα, συχνά δε παρερμήνευαν εκείνο που έβλεπαν στην πραγματικότητα. Γενικά πάντως έδωσαν με ακρίβεια την εντύπωση ενός απολιθωμένου πολιτισμού, που παρερμήνευε ο ίδιος μερικά από τα λατρευτά του απολιθώματα.



όλη τη γνώση που διέθεταν σχετικά με την αρχαία Αίγυπτο, πολύ δύσκολα θα προσυπέγραφαν την άποψη των σύγχρονων αιγυπτιολόγων πως ο προσφύστερος όρος που μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς για να δηλώσει το αιγυπτιακό "κράτος" είναι η λέξη "φαραώ"<sup>158</sup>. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι μέσα στις *Ίκέτιδες* ο Αισχύλος δεν παριστάνει τις Δαναΐδες να προσφωνούν *φαραώ* ούτε τον Πελασγό, ούτε τουλάχιστον τον Δαναό, μολονότι είναι Αιγύπτιος βασιλιάς<sup>159</sup>. Ο Δαναός αντιμετωπίζεται πάντοτε ως πατέρας ή ως σοφός γέροντας (*Ίκέτ.* 319, 602, 756, 885). Επιπλέον, στον στ. 500 ο Πελασγός αποκαλεί τον Δαναό ξένο (*εὖ γὰρ ὁ ξένος λέγει*), μολονότι ο Δαναός είναι, ως γνωστόν, βασιλιάς. Εδώ θα πρέπει να ομολογήσω πως ο Αισχύλος πουθενά στις *Ίκέτιδες*, ιδίως δε στους στ. 319 κ.εξ., δεν αναφέρει πως ο Δαναός είναι βασιλιάς, παρόλο που οι κόρες του "εντρυφούν" μέσα στις εξωτικές τους ενδυμασίες ως βασιλικές πριγκίπισσες (*Ίκέτ.* 235 κ.εξ.). Πράγματι, δεν μού είναι σαφείς οι λόγοι που κάνουν τον Αισχύλο να αγνοεί τα αξιώματα του Δαναού και του Αιγύπτου<sup>160</sup>. Οι περισσότεροι ειδικοί συμφωνούν, με βάση τον μύθο των Δαναΐδων, πως ο Δαναός είχε βασιλεύσει παλαιότερα στην Αίγυπτο ή στη Λιβύη<sup>161</sup>. Από την άλλη πλευρά, ο Πελασγός ως βασιλιάς (είτε του Άργους είτε ολόκληρης της ηπειρωτικής Ελλάδας)<sup>162</sup> δεν προσφωνεί τον Δαναό με βασιλικό τρόπο. Εξάλλου, στους στ. 906-7, ο Αισχύλος προσδιορίζει μέσω του Αιγύπτιου κήρυκα την

158. Meier, *PAGT*, 95.

159. Πρβ. Johansen@Whittle, *AS*, τ. I, 47· σύμφωνα με αυτούς, ούτε ο Δαναός ούτε ο Αίγυπτος παριστάνονται πουθενά στις *Ίκέτιδες* ως βασιλείς· Davison, *EIGLI*, 65.

160. Η άγνοια της θέσης του Δαναού ως βασιλιά στον μύθο έσωσε τον Αισχύλο από μια τόσο κρίσιμη κατάσταση.

161. Βλ. Bonner, *HSCP* 13 (1902), 130· R.E. Bell, *Women of Classical Mythology* (California 1991), 148· ο Bell παρατηρεί πως, όταν οι δίδυμοι αδελφοί μεγάλωσαν, ο Βήλος έδωσε το έδαφος της Λιβύης στον Δαναό και της Αραβίας στον Αίγυπτο, αλλά ο Αίγυπτος υπέταξε και τους Μελάμποδες και προσέθεσε στην επικράτεια του και την Αίγυπτο. Είναι κάτι περισσότερο από πιθανό πως η προσάρτηση αυτή υπήρξε αιτία φιλονικίας μεταξύ των αδελφών για την κληρονομιά, μετά τον θάνατο του Βήλου· πρβ. επίσης J.E. Zimmerman, *Dictionary of Classical Mythology* (New York 1964), 8 κ.εξ· 80 κ.εξ.

162. Πρβ. J.M. Davison, "Myth and the Periphery", στο *Myth and the Polis*, εκδ. υπό D.C. Pozzi@J.M. Wickersham (New York 1991), 60 κ.εξ· ο Davison επισημαίνει ότι στην πραγματικότητα ο Αισχύλος (*Ίκέτ.* 254-59) εμφανίζει την εξουσία του Πελασγού να εκτείνεται και να συμπεριλαμβάνει ολόκληρη την ηπειρωτική Ελλάδα, και επομένως να αντιπροσωπεύει μια πανελλήνια ενότητα, η οποία ποτέ δεν επετεύχθη ιστορικά· πρβ. επίσης Burian, *WS* 87 (1974), 8.

πολιτική θέση των γιων του Αιγύπτου: τούς χαρακτηρίζει τόσο "κυρίους" (ἀνακτας) όσο και "ηγεμόνες" (οὐκ ... ἀναρχίαν), χωρίς περισσότερες λεπτομέρειες.

Εν πάση περιπτώσει, φαίνεται πιθανό πως ο Αισχύλος όχι μόνο δεν παρουσίασε το πολιτικό σύστημα της Αιγύπτου ως μοναρχικό, όπως πιστεύουν οι περισσότεροι φιλόλογοι, αλλά το περιέγραψε ως πρωτόγονο, ή τουλάχιστον χωρίς καμία πολιτική μορφή<sup>163</sup>. Από την άλλη πλευρά, ο μύθος των Δαναΐδων και αργότερα ο Αισχύλος εμφάνισαν την Αίγυπτο να κυβερνάται από δύο βασιλείς (τον Δαναό και τον Αίγυπτο). Το ίδιο μάς διδάσκει σε όλη της την έκταση η αρχαία πολιτική ιστορία της Αιγύπτου. Η διαρκής και γνωστή πολιτική διένεξη μεταξύ των ηγεμόνων του Δέλτα και της Άνω Αιγύπτου (ιδίως κατά την εποχή του Μήνη και της 21<sup>ης</sup> Δυναστείας) μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να μάς θυμίσει τη φιλονικία μεταξύ Δαναού και Αιγύπτου για την κυριαρχία στην Αίγυπτο, που απετέλεσε την αιτία της εχθρότητας μεταξύ των δύο αδελφών<sup>164</sup>. Ένα άλλο θέμα μέσα στις *Ίκέτιδες* μπορεί επίσης να αφορά στο φαραωνικό σύστημα και στη θέση του βασιλιά ως αντιπροσώπου των θεών. Στους στ. 370 κ.εξ. οι Δαναΐδες δέχονται πως ο Πελασγός δύναται να ενεργεί κατά βούληση, χωρίς να συμβουλευεται κανέναν: "Συ είσαι η πόλη, σύ και ο λαός, άρχοντας ανεξέλεγκτος· εξουσιάζεις τον βωμό και την εστία της χώρας· ένα σου νεύμα μόνο είναι νόμος, και εκπληρώνεις κάθε σου απόφαση καθισμένος στον θρόνο της μονοκρατορίας σου"<sup>165</sup>. Σύμφωνα με τους Burgan και Caldwell, οι Δαναΐδες θεωρούν προφανώς την εξουσία του Πελασγού παρόμοια με την κυριαρχία του Δία επί του κόσμου. Στα μάτια τους είναι παντοδύναμος στη σφαίρα εξουσίας του, όπως και ο Δίας στη δική του. Δεν υπάρχει εξουσία υψηλότερη από τον Πελασγό (317)· ομοίως, δεν υπάρχει κανείς επάνω από τον Δία (595-97). Και για τους δύο η απόλυτη εξουσία ασκείται από τον ίδιο τον

163. Πρβ. Froidefond, *MELGHA*, 99.

164. Πρβ. Garvie, *ASPT*, 185.

165. Όλοι οι φιλόλογοι κρίνουν πως οι στίχοι αυτοί απηχούν την περίφημη μοναρχία της Αιγύπτου, διότι οι Δαναΐδες θεωρούνται Αιγύπτιες και ήλθαν από την Αίγυπτο. Αν υποθέσουμε πως δεν ήταν Αιγύπτιες και πως το κύριο θέμα του δράματος είναι εντελώς απαλλαγμένο από κάθε νύξη για την Αίγυπτο, στην πραγματικότητα δεν θα καταλάβουμε αυτούς τους στίχους με τον τρόπο που τούς ερμηνεύουμε σήμερα.

θρόνο (374, πρβ. 103). Στη φαντασία των Δαναΐδων ο Πελασγός, όπως και ο Δίας, απολαμβάνει την παντοδυναμία του οιδιπόδειου πατέρα. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανικανότητά του να ενεργήσει χωρίς τη συγκατάθεση του λαού του καταδεικνύει την αντίθεση της πραγματικότητας προς τη φαντασία<sup>166</sup>. Η ομοιότητα ανάμεσα στην εξουσία του Πελασγού και σε εκείνη του Δία στα μάτια των Δαναΐδων θα μπορούσε ενδεχομένως να μάς θυμίσει τη θέση του Φαραώ ως εκπροσώπου των θεών στην αρχαία Αίγυπτο.

Εν πάση περιπτώσει, αν εξετάσουμε την πολιτική φυσιογνωμία της αρχαίας Αιγύπτου και σύμφωνα με τον David, ο φαραώ<sup>167</sup>, ως αντιπρόσωπος των θεών, που εκτελούσε όμως τα καθήκοντά του σε ένα θνητό κόσμο, ήταν πολυάσχολος άνθρωπος. Ήταν αρχιστράτηγος του στρατού, επικεφαλής της διοίκησης και του θησαυροφυλακίου, αρχιερέας κάθε ναού και αρχιδικαστής. Σε μεγάλη έκταση, η δύναμη της Αιγύπτου ήταν συνάρτηση της ικανότητας του βασιλιά, τον οποίον είχαν δημιουργήσει οι θεοί, για να διεκπεραιώνει τα απαραίτητα καθήκοντα, αφού μόνον αυτός μπορούσε να μεσολαβήσει μεταξύ θεών και ανθρώπων. Σε πρωιμότατα χρόνια υπήρχαν ποιμένες αρχηγοί, με την αρμοδιότητα να φροντίζουν τους διάφορους τόπους, αλλά τελικά υπό την ηγεσία ενός βασιλιά οι Αιγύπτιοι πέτυχαν μίαν εθνική ενότητα, που όμοιά της δεν υπήρχε σε κανέναν άλλο πρώιμο πολιτισμό. Αυτή τούς απέφερε όλα τα πλεονεκτήματα του συγκεντρωτικού κράτους και τούς κατέστησε ικανούς να πραγματοποιήσουν εγγειοβελτιωτικά έργα, αρδευτικά έργα, και να οικοδομήσουν πυραμίδες<sup>168</sup>. Το μεγαλείο της αρχαίας Αιγύπτου είναι άρρηκτα

166. Burian, *WS* 87 (1974), 7 κ.εξ.· Caldwell, *Arcthusa* 7 (1974), 56 κ.εξ.

167. Το όνομα "Φαραώ", από την αιγυπτιακή λέξη "pr-3", που σημαίνει "μεγάλος οίκος", αποτελούσε αρχικά την ονομασία του βασιλικού ανακτόρου. Με τον καιρό έγινε το όνομα που μεταχειρίζονταν για τον ίδιο τον ηγεμόνα· πρβ. επίσης T.G.H. James, *The Archaeology of Ancient Egypt* (London 1972), 17· για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Gardiner, *EP*, 52.

168. A.R. David, *The Making of the Past, the Egyptian Kingdoms* (Oxford 1975), 100· Wilson, *CAE*, 318· κατά τον Wilson, με τη διατήρηση του δόγματος πως ο βασιλιάς ήταν θεός οι Αιγύπτιοι κρατούσαν σε λειτουργική συνεργασία δύο τομείς της χώρας, πολιτιστικά και οικονομικά αδιάφορους· πρβ. επίσης P.A. Clayton, *Chronicle of the Pharaohs* (London 1994), 6 κ.εξ.· I.A. Lapis, "The Culture of Ancient Egypt", στο *Early Antiquity*, εκδ. υπό I.M. Diakonoff, μετ. υπό A. Kirjanov (Chicago@London 1991), 196 κ.εξ.

συνδεδεμένο με τους βασιλείς της που τό δημιούργησαν: ήκμασαν και παρήκμασαν μαζί<sup>169</sup>.

Για τους Αιγυπτίους η "βασιλεία" ήταν θεσμός αθάνατος και απρόσβλητος. Ο σεβασμός προς τον ηγεμόνα ήταν ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της αιγυπτιακής κοινωνίας. Οι βασιλείς έρχονταν και παρέρχονταν - ανεξάρτητα από το αν ήταν καλοί ή κακοί. Κατ' όνομα, η εξουσία τους ήταν απόλυτη, αλλά ήδη από πρώιμη εποχή οι επίδοξοι ηγεμόνες διδάσκονταν να τηρούν συγκεκριμένες αρχές, και να προσπαθούν να επαληθεύσουν την αιγυπτιακή ιδέα του "καλού" ηγεμόνα, για τον οποίον υπήρχε η προσδοκία να μεριμνά για τους αδυνάτους, να εξαλείψει τη δωροδοκία και την καταπίεση, να αντιμετωπίζει όλους τους ανθρώπους ως ίσους, να υπερασπίζεται την ιδέα της δικαιοσύνης και να μην εκστομίζει κανένα κακό.

Θα πρέπει να σημειωθεί πως κατά το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου εφαρμογής του το φαραωνικό σύστημα λειτούργησε καλά για τους Αιγυπτίους. Από τη στιγμή της ανάρρησής του στον θρόνο ο βασιλιάς ήταν ο σύνδεσμός τους με τους θεούς, και τούς εξασφάλιζε ειρήνη, ευημερία και αιώνια ζωή. Τα καθήκοντά του θα εξακολουθούσαν αμείωτα μέχρι τον θάνατό του· ο γιος του θεού δεν μπορούσε ποτέ να παραιτηθεί ή να αποσυρθεί. Η ανάρρηση ενός βασιλιά στον θρόνο χαιρετιζόταν πάντοτε με χαρά, και δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε πως ο λαός εξέφραζε κενές περιεχομένου τυπικότητες, όταν κραύγαζε: "Τι ευτυχισμένη μέρα! Ο ουρανός και η γη αγάλλονται, διότι εσύ είσαι ο μέγας κύριος της Αιγύπτου!"<sup>170</sup>. Κάθε Αιγύπτιος, πλούσιος ή φτωχός, είχε το δικαίωμα να προσφεύγει στον βασιλιά με γραπτή αίτηση, και να καταγγέλλει κάθε κατάχρηση εξουσίας<sup>171</sup>.

169. Aldred, *The Egyptians*, 182.

170. David, *MPEK*, 101· για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. επίσης Kemp, *AEAC*, 197-217 και *passim*· Aldred, *The Egyptians*, 64, 177-82· του ιδίου, *Egypt to the End of the Old Kingdom* (London 1965), 49· Lurker, *GSAE*, 75· Steindorff@Seele, *WERE*, 82-93· για την περιγραφή της καθημερινής ζωής του Φαραώ στην ελληνική παράδοση, βλ. Διόδ. Σικ. 1.70· σύμφωνα επίσης με τον Διόδωρο τον Σικελιώτη, "όλοι οι κάτοικοι της Αιγύπτου ενδιαφέρονταν λιγότερο για τις γυναίκες, τα παιδιά και τα άλλα λατρευτά τους υπάρχοντα, από ό,τι για την ασφάλεια των βασιλέων τους"· πρβ. επίσης Wilson, *CAE*, 307 κ.εξ· ο Wilson παρατηρεί ότι στο Αρχαίο Βασίλειο ο βασιλιάς είχε θείο μεγαλείο, ενώ στο Μέσο Βασίλειο ήταν καλός ποιμένας και διέθετε την υπεράνθρωπη σοφία και τόλμη της Αυτοκρατορίας.

171. Moret, *NEC*, 282.

Από την άλλη πλευρά, ο Βυκτον θεωρεί πως η Αίγυπτος ήταν μοναρχία στην οποία δεν υφίστατο κεντρική λαϊκή συνέλευση, για να ασκεί κριτική στις αποφάσεις του βασιλιά. Ο μονάρχης κυβερνούσε θείω δικαίωματι. Είχε τους συμβούλους του, και επιπροσθέτως προΐστατο μιας παραδοσιακής γραφειοκρατίας με ανείκαστη αρχαιότητα. Δεν πρέπει να μάς εκπλήσσει, προσθέτει, το ότι η Αίγυπτος δεν προσέφερε τίποτε συγκρίσιμο με τους τυποποιημένους χώρους δημοσίων συζητήσεων που ήταν διαθέσιμοι στην κλασσική ελληνική πόλη<sup>172</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, πιθανότατα δεν θα πρέπει να κατηγορήσουμε τον Αισχύλο, αν υπερέβαλε περιγράφοντας το φαραωνικό σύστημα της Αιγύπτου ως παραδοσιακά απόλυτη εξουσία. Είχε δηλαδή δίκαιο από την οπτική γωνία της εποχής του. Ίσως ο Αισχύλος επηρεάσθηκε, όπως οι Έλληνες της εποχής του και εκείνοι του έβδομου και έκτου αιώνα, από την ταραγμένη πολιτική κατάσταση της Αιγύπτου, ειδικότερα μετά την Εικοστή και τις ακόλουθες Δυναστείες. Ως γνωστόν, κατά την όψημη περίοδο διαδοχικοί ξένοι κατακτητές υιοθέτησαν τον ρόλο του Φαραώ με όλα τα παραδοσιακά του στολίδια, διότι, για να κυβερνήσουν την Αίγυπτο, χρειάζονταν την παραδοσιακά απόλυτη εξουσία της μοναρχίας. Ειδικότερα οι Πτολεμαίοι χρησιμοποίησαν αργότερα, όπως είδαμε, τη θέση του Φαραώ, για να εκμεταλλευθούν την Αίγυπτο· παρομοίως και οι Ρωμαίοι εκμεταλλεύθηκαν την αντίληψη περί εξουσίας, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί από τους Φαραώ<sup>173</sup>. Δεν πρέπει να λησμονούμε, όπως σημειώνει ο Moret, πως οι Λίβυες βασιλείς της 22<sup>ης</sup> και 23<sup>ης</sup> Δυναστείας της Βουβάστεως ήταν στρατιωτικοί<sup>174</sup>. Αν εξετάσουμε την πολιτική κατάσταση της Αιγύπτου την εποχή της 26<sup>ης</sup> Δυναστείας, μπορούμε να παρατηρήσουμε πως και οι Σαΐτες βασιλείς επεχείρησαν να ισχυροποιήσουν την εξουσία τους επί

172. R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy* (Cambridge 1982), 25· πρβ. επίσης P. Johnson, *The Civilization of Ancient Egypt* (London 1978), 97· ο Johnson επισημαίνει επίσης ότι στην αρχαία Αίγυπτο δεν υπάρχει νύξη για λαϊκές συνελεύσεις ή συμβούλια πρεσβυτέρων, όπως εκείνα που φαίνεται πως υπήρχαν στις πρώιμες πόλεις-κράτη και βασιλεία της Μεσοποταμίας· H. Badaway, "The Civic Sense of Pharaoh and Urban Development in Ancient Egypt", *JARCE* 6 (1967), 103.

173. David, *MPEK*, 100· Johnson, *CAEG*, 214 κ.εξ.

174. Moret, *NEC*, 339.

της ταρασσομένης και διαιρεμένης Αιγύπτου, όπως είχαν κάνει πριν από αυτούς οι Βουβαστίτες και οι Αιθίοπες<sup>175</sup>. Δεν πρέπει να ξεχνάμε επίσης πως ο Άμασις όφειλε το στέμμα του σε μια έκρηξη εθνικών συναισθημάτων, ως αντίδραση εναντίον της ξένης επιρροής. Επιπλέον, και σύμφωνα με τον Breasted, κατά τη Σαΐτική περίοδο το αιγυπτιακό έθνος ανέτρεξε, όπως προαναφέραμε (βλ. κεφ. Ι), στο παρελθόν και προσπάθησε συνειδητά να παλινορθώσει και να αποκαταστήσει το κράτος του παλιού καιρού, το εκμηδενισμένο από τις αλλαγές και τις καινοτομίες που εισήγαγε η Αυτοκρατορία. Ιδωμένη μέσα από την αχλύ μιας και πλέον χιλιετίας, η αρχαία Αίγυπτος ήταν για αυτούς κάτι προικισμένο με την ιδανική τελειότητα του θεϊκού καθεστώτος που είχε προηγηθεί. Η λατρεία των βασιλέων που είχαν κυβερνήσει με έδρα τη Μέμφιδα κατά τη μακρινή εκείνη εποχή αναβίωσε, και το τυπικό των νεκρικών τους ιεροτελεστιών διατηρήθηκε και εμπλουτίστηκε<sup>176</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τον Moret, οι Σαΐτες βασιλείς, οι οποίοι ήταν τυχάρπαστοι τυχοδιώκτες σκοτεινής καταγωγής, έγιναν δημοφιλείς χάρη στους δημοκρατικούς τους νόμους και στους απλούς, απαλλαγμένους από τύπους και επισημότητες τρόπους τους. Εν τούτοις, πρόθεσή τους ήταν να εξακολουθήσει η θρησκεία να αποτελεί τον στύλο του κράτους. Ούτε ο Ψαμμήτιχος ούτε οι διάδοχοί του εγκατέλειψαν τις ιερατικές παραδόσεις όταν ανέκτησαν τις Θήβες, έκαναν χρήση του κληρονομικού γοήτρου που ήταν κατατεθειμένο στον ναό του Άμμωνα<sup>177</sup>. Ο Breasted επίσης υπογραμμίζει πως η φύση του Άμασι ήταν θεμελιωδώς αντίθετη προς τη συμβατική ιερατική αντίληψη περί Φαραώ, η οποία τόσο πολύ κυριαρχούσε στον αρχαίο τύπο βασιλείας, ώστε τα μνημεία της, ως επί το πλείστον ιερατικής προελεύσεως, εξανάγκαζαν όλους τους Φαραώ να μπουν στο ίδιο καλούπι και

175. Πρβ. Johnson, *CAEg*, 212· σύμφωνα με τον Johnson, οι Έλληνες ονόμασαν αργότερα αυτή την περίοδο *Δωδεκαρχία*, διότι κανείς βασιλιάς δεν κυβερνούσε την Αίγυπτο και η εξουσία ήταν κατανεμημένη μεταξύ τοπικών ηγεμόνων.

176. Breasted, *HE*, 570.

177. Moret, *NEC*, 349· πρβ. επίσης Johnson, *CAEg*, 212· ο Johnson παρατηρεί πως από τους Σαΐτες βασιλείς έλειπε ο θρησκευτικός εκείνος φανατισμός, που χαρακτήριζε τους Κουσσίτες· η αναβίωση εκ μέρους τους παλαιών εθίμων στηριζόταν περισσότερο σε αισθητικά παρά σε θεολογικά κριτήρια.

τούς απεικονίζουν ως αυστηρές και άχρωμες μορφές, τον καθένα όμοιο με όλους τους άλλους, με τον ίδιο μονότονο κατάλογο θεϊκών επιθέτων. Ο Άμασις είχε σε πολύ μικρή υπόληψη τις επίσημες αυτές ιερατικές παραδόσεις για τις ιδιότητες ενός Φαραώ<sup>178</sup>.

Ανακεφαλαιώνοντας αυτό το τμήμα, που αφορά στο περίγραμμα της αιγυπτιακής μοναρχίας και στην αντίληψη που εκφράζουν για αυτήν οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, μπορούμε να πούμε τα εξής: πρώτον, ο Αισχύλος φαίνεται πως δίνει έμφαση στη μοναρχική εξουσία (γενικά και όχι ειδικά σε εκείνη της Αιγύπτου), για να την αντιδιαστείλει όσο το δυνατόν ισχυρότερα με τη δημοκρατική διακυβέρνηση, ως αντανάκλαση της δικής του πολιτικής ιδεολογίας. Η περίφημη μοναρχία της Αιγύπτου αντιπροσώπευε για αυτόν το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων για την επίτευξη των πολιτικών του στόχων. Πιθανόν ο Αισχύλος επιθυμούσε να ασκήσει κριτική ή να επιτεθεί στην ιδέα της μοναρχίας εν γένει ως απαρχαιωμένου συστήματος διακυβέρνησης, και δεν υπάρχουν στοιχεία μέσα στις *Ίκέτιδες*, που να μπορούν να αποδείξουν πως είχε την πρόθεση να επικρίνει το πολίτευμα της Αιγύπτου. Ήταν υπερήφανος για τη δημοκρατία ως νέα γνώση της εποχής του. Το μοναρχικό πολίτευμα της Αιγύπτου αποτελούσε για αυτόν μόνο ένα σύμβολο, ή το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων, και όχι κύριο στόχο επίθεσης. Ως γνωστόν, η μοναρχία ήταν το πολίτευμα όλων των αρχαίων πολιτισμών πριν και μετά τη γέννηση της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Δεύτερον: στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινίσουμε πως οι διαφορές μεταξύ δύο πολιτικών συστημάτων (εν προκειμένω του ελληνικού και του αιγυπτιακού) δεν συνεπάγονται απαραίτητα σύγκρουση μεταξύ δύο πολιτισμών, όπως πιστεύουν μερικοί φιλόλογοι. Εξάλλου, σύγκρουση δεν σημαίνει απαραίτητα βία<sup>179</sup>. Γενικά, η διαμάχη μεταξύ των Δαναΐδων και των μνηστήρων τους δεν συνιστά σύγκρουση δικαίου και αδίκου, αλλά αντιπαράθεση δύο δικαίων, ενός παλαιού και ενός άλλου

178. Breasted, *HE*, 594.

179. Πρβ. S.P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *FA* 72 (1993), 25.

νέου<sup>180</sup>. Πράγματι, ο Αισχύλος επιλέγοντας τον μύθο των Δαναΐδων είχε επιτύχει και με το δεύτερο αυτό θέμα της αντιπαράθεσης δημοκρατίας και μοναρχίας να υλοποιήσει τους πολιτικούς του στόχους (αν όντως εννοούσε κάτι τέτοιο). Επιθυμούσε να στρέψει την προσοχή των θεατών του στο θέμα της μοναρχίας, και ειδικότερα της γνωστής αιγυπτιακής μοναρχίας, που αντικατοπτρίζει εν γένει τη γνώση των Ελλήνων γύρω από το μοναρχικό σύστημα διακυβέρνησης, το οποίο εφάρμοζαν οι Φαραώ. Ο Αισχύλος είχε συνειδητοποιήσει άριστα πως ο μύθος των Δαναΐδων και οι ολοκληρωμένες αντιλήψεις που περιέχει για την Αίγυπτο, θα τού παρείχε σημαντική βοήθεια και θα αποτελούσε το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων.

Ας εξετάσουμε τώρα το τρίτο και τελευταίο από τα προαναφερθέντα θέματα, δηλαδή τη λεγόμενη σύγκρουση μεταξύ *ενδογαμίας* (Αίγυπτος) και *εξωγαμίας* (Ελλάδα)<sup>181</sup>, ή, κατά την άποψη ορισμένων φιλολόγων, μεταξύ της ελληνικής *ελευθερίας* (Δαναΐδες) και της ανατολίτικης *υποτέλειας* (Αιγύπτιοι)<sup>182</sup>. Σύμφωνα με τον Vickers, που συμφωνεί με τον Émile Benveniste, η μόνη ερμηνεία του δράματος που έχει νόημα, είναι εκείνη που θεωρεί πως το έργο πραγματεύεται μια σύγκρουση μεταξύ των αιγυπτιακών αρχών της ενδογαμίας και της ελληνικής εξωγαμίας. Ενώ για τους Αιγυπτίους αποτελούσε κοινωνική νόρμα να νυμφεύονται τις πρώτες εξαδέλφες τους, για τους Έλληνες αυτό ήταν πράξη απεχθής και αιμομικτική. Τούτο, προσθέτει ο Vickers, καθίσταται απολύτως σαφές από το χωρίο εκείνο του δράματος, όπου ο χορός "απεχθάνεται" ως "ανίερο" ένα γάμο με άνδρες της δικής του φυλής (9-11), και ελπίζει πως οι Αιγύπτιοι θα πεθάνουν, πριν κατορθώσουν "να ανεβούν στις γαμήλιες εκείνες

180. Thomson, *AAH*, 294.

181. Βλ. Reed, *WE*, 466· σύμφωνα με τον Reed, *ενδογαμία* είναι η αμοιβαία σχέση μεταξύ δύο εξωγαμικών κοινοτήτων (συγγενικών μερίδων), με σκοπό την ανταλλαγή τροφής και συζύγων· *εξωγαμία* είναι ο "εξωτερικός γάμος", που αποτελεί επίσης κανόνα του "εξωτερικού κυνηγιού". Οι άνδρες που ανήκουν σε μια συγγενική ομάδα πρέπει να αναζητήσουν τροφή και συζύγους έξω από την επικράτειά τους.

182. Βλ., για παράδειγμα, Finley, *PA*, 198 κ.εξ.· Lattimore, *POT*, 14· επίσης Mackinnon, *CQ* 28 (1978), 75· ο Mackinnon πιστεύει πως για το δράμα *Ίκέτιδες* θα μπορούσε τουλάχιστον να είναι κατάλληλη η ερμηνεία ότι προβάλλει δύο αντίθετες απόψεις σχετικά με την ορθότητα του γάμου· πιθανότατα δε, θα αποβεί καρποφόρα η προσπάθεια να εξηγήσουμε τη σύγκρουση αυτή αναζητώντας κάποια βάση στις αιγυπτιακές και ελληνικές πεποιθήσεις.



κλίνες, που τούς είναι απαγορευμένες από τον θείο νόμο, και να αρπάξουν τις θυγατέρες του αδελφού του πατέρα τους" (38-41)<sup>183</sup>. Πριν από τους Vickers και Benveniste, ο Thomson είχε επινοήσει μια ευφυή θεωρία, η οποία δυστυχώς δέχθηκε την επίθεση των περισσότερων φιλολόγων. Η θεωρία αυτή εντοπίζει ως θέμα της τριλογίας τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο κοινωνικά συστήματα, την εξωγαμία (ως παλαιά μορφή γάμου στην αρχαία Ελλάδα) και την ενδογαμία (ως νέο, σύγχρονο σύστημα), και συμπεραίνει πως ο Αισχύλος συνηγορεί υπέρ της ενδογαμίας, του κυρίαρχου συστήματος της εποχής του<sup>184</sup>. Ο Thomson θεωρεί πως οι Δαναΐδες αντιπροσωπεύουν την παλαιά τάξη, σύμφωνα με την οποία η εξωγαμία αποτελούσε απαράβατο κανόνα· και η αθώωση της Υπερμνήστρας σημαίνει ότι τέτοιοι γάμοι δεν είναι πλέον απαγορευμένοι<sup>185</sup>. Το αττικό δίκαιο, προσθέτει, όχι μόνο δεν έθετε φραγμό στον γάμο μεταξύ πρώτων εξαδέλφων, αλλά υπό συγκεκριμένες συνθήκες ένας τέτοιος γάμος ετύγχανε θετικής αντιμετώπισης και ενθάρρυνσης<sup>186</sup>. Αν κληρονόμος ήταν η

183. B. Vickers, *Towards Greek Tragedy, Drama, Myth, Society* (London 1973), 240· πρβ. επίσης É. Benveniste, "La Légende des Danaïdes", *RHR* 136 (1949), 129-38· επίσης A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander* (Urbana 1937), 49· ο Diller υπογραμμίζει πως μερικές φορές έχει υποστηριχθεί ότι στις τάξεις των πρωτογόνων λαών ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων θεωρείται αιμομιξία.

184. Πρβ. την τόσο χρήσιμη μελέτη του C.A. Cox, *The Social and Political Ramifications of Athenian Marriages ca. 600-400 BC* (Διδ.Διατρ., Duke Univ., 1983), 436 και *passim*· κατά τον Cox, στις αρχές του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι. τα γαμήλια πρότυπα αντικατοπτρίζουν μια τάση εσωστρέφειας εκ μέρους των Αθηναίων, απόρροια των σπαρτιατικών εισβολών, των μεταρρυθμίσεων του Κλεισθένη, των περσικών επιδρομών και της απειλής που συνιστούσε ο θεσμός του εξοστρακισμού. Τα γεγονότα αυτά υποχρέωσαν τις ηγετικές αθηναϊκές οικογένειες να συνεργασθούν μεταξύ τους· η συνεργασία αυτή αντανακλάται στους σχεδόν ομοίμορφα ενδοαθηναϊκούς τους γάμους.

185. G. Thomson, "The Suppliants of Aeschylus", *Eirene* 9 (1971), 30· ο Thomson σημειώνει πως η δομή της πρωτόγονης κοινωνίας στηρίζεται στη διαίρεση της κοινότητας σε δύο ή περισσότερες συγγενικές ομάδες, εντός των οποίων ο γάμος απαγορεύεται. Αυτός είναι ο κανόνας της εξωγαμίας. Διατηρήθηκε με ποικίλες μορφές στην αρχαία Ελλάδα και Ρώμη, και στην πραγματικότητα επιβιώνει ακόμη υπό μορφήν απαγόρευσης του γάμου εντός των απαγορευμένων βαθμών συγγενείας. Επειδή η προέλευσή της ανάγεται στις απαρχές της ανθρώπινης κοινωνίας, η εξωγαμία ήταν επενδεδυμένη με μια ιδιαίτερη αγιότητα. Ωστόσο, μεταξύ των Ελλήνων, όπως και μεταξύ των Εβραίων, υπόκειτο σε μία σημαντική εξαίρεση.

186. Πρβ. F. Just, *Women in Athenian Law and Life* (London 1989), 79· G. Sissa, "The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle", στο *A History of Women in the West*, εκδ. υπό P.S. Pantel, μετ. υπό A. Goldhammer (London 1994), 73-75· επίσης E. Fantham@H.P. Foley@N.B. Kampen@S.B. Pomeroy@H.A. Shapiro, *Women in the Classical World, Image and Text* (Oxford 1994), 70· σύμφωνα με αυτούς, τα

κόρη, πράγμα που συνέβαινε ελλείψει γιων, τή ζητούσε σε γάμο ο στενότερος συγγενής του πατέρα της - οι αδελφοί του ή οι γιοι τους· τίποτε δεν μπορούσε να εμποδίσει τον πατέρα να παραχωρήσει την πιθανή κληρονομία του κατ' αυτόν τον τρόπο, προτού πεθάνει<sup>187</sup>. Κατά συνέπεια, ο γάμος που προτείνουν οι γιοι του Αιγύπτου είναι ήδη επιτρεπτός και πρέπων, και, αμέσως μετά τον θάνατο του Δαναού, θα καταστεί νομική διεκδίκηση. Με τη φυγή από την Αίγυπτο και την αναζήτηση καταφυγίου στο Άργος, οι κόρες του Δαναού προσπαθούν σαφώς να αποφύγουν τις υποχρεώσεις τους. Ως γνωστόν και σύμφωνα με τον Thomson, ένα από τα χαρακτηριστικά του αιγυπτιακού γάμου ήταν η εκτεταμένη εφαρμογή της ενδογαμίας, ιδιαίτερα εντός της βασιλικής οικογένειας. Από αυτή την περίοδο και από πρωιμότερες έχουν καταγραφεί πολλές περιπτώσεις γάμου με αδελφή ή με την κόρη του αδελφού. Επιπλέον, οι αιγυπτιολόγοι συμφωνούν πως η πρακτική αυτή γεννήθηκε από την επιθυμία να διατηρηθεί η διαδοχή ή η κληρονομία, που αμφότερες μεταβιβάζονταν εν μέρει μέσω γυναικών στα αρσενικά μέλη της οικογένειας<sup>188</sup>. Το ίδιο κίνητρο υπόκειται στον αττικό νόμο περί επικλήρου κόρης. Επομένως, η αναλογία που προτείνει ο Αισχύλος μεταξύ αθηναϊκής και αιγυπτιακής πρακτικής σε αυτό το ζήτημα είναι ορθή, διότι στην ιδιαίτερη περίπτωση της κληρονομίας το αττικό δίκαιο ορίζει γάμους του αυτού τύπου και με το ίδιο κίνητρο, όπως το

γαμήλια πρότυπα στην Αθήνα, ειδικότερα τουλάχιστον μεταξύ των ανωτέρων τάξεων, γίνονταν ολοένα και περισσότερο ενδογαμικά, και οι σύζυγοι ίσως να μην ήταν πάντοτε εντελώς ξένοι προς τις συζύγους τους, ούτε η μετακίνηση σε ένα νέο νοικοκυριό τόσο ριζική μεταβολή.

187. Πρβ. επίσης Hogan, *CCGT*, 199· ο Hogan επίσης συμφωνεί με τον Thomson, και παρατηρεί πως ο Δαναός είναι μεν στη ζωή, δεν έχει όμως αρσενικά τέκνα, και γιαυτό έχει αφήσει τις θυγατέρες του σε κατάσταση έλλειψης ανδρικής προστασίας (κατά μία δραματική έννοια, τίς έχει οπωσδήποτε αφήσει να κάνουν ό,τι θέλουν). Αν βρίσκονται σε αυτή την κατάσταση, σύμφωνα με τον αθηναϊκό νόμο και, ενδεχομένως, σύμφωνα με τον αιγυπτιακό νόμο, όπως τον φαντάζεται ο Πελασγός, οι πλησιέστεροι αρσενικού γένους συγγενείς τους έχουν το δικαίωμα να τίς νυμφευθούν και να διεκδικήσουν την κληρονομία.

188. Πρβ. Petrie, *SLAE*, 110· ο Petrie επισημαίνει ότι στην Αίγυπτο το ισχυρό μητριαρχικό σύστημα συνεπάγεται τη μεταβίβαση της μόνιμης περιουσίας στα θηλυκά μέλη της οικογένειας. Αυτό αποτελούσε ισχυρό κίνητρο για τον γιο να νυμφευθεί την κόρη, με σκοπό να αποκτήσει την κληρονομία· ο γάμος αδελφού με αδελφή συμφιλίωνε τη μητριαρχική περιουσία με την πατρική κληρονομία.

αιγυπτιακό. Η κληρονόμος πρέπει να παντρευτεί τον στενότερο συγγενή του πατέρα της<sup>189</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, η θεωρία του Thomson έτυχε μικρής υποστήριξης, και οι περισσότεροι φιλόλογοι όπως ο Garvie, ο Ireland, ο Mackinnon, ο Murray και οι Johansen@Whittle διαφωνούν ριζικά μαζί του και επιτίθενται στη θεωρία του. Οι Johansen@Whittle παρατηρούν πως δεν υπάρχει ασφαλής, ή έστω πιθανή, ένδειξη στο δράμα πως οι Δαναΐδες έχουν την οποιαδήποτε άποψη στο ζήτημα της αντιπαράθεσης εξωγαμίας και ενδογαμίας. Οι Δαναΐδες δεν παριστάνονται να υποστηρίζουν την αντίθετη αρχή της εξωγαμίας, μολονότι η υιοθέτηση εκ μέρους τους αυτής της θέσης θα εμφανιζόταν λογικά αναπόφευκτη, αν το πρόβλημα της ενδογαμίας ήταν μείζον θέμα στην τριλογία. Ποτέ δεν εγκωμιάζουν την εξωγαμία, ούτε καταγγέλλουν την ενδογαμία (βλ. ειδικότερα 77-82), και όταν ο Πελασγός επικαλείται τον αιγυπτιακό νόμο για το δικαίωμα γάμου μεταξύ εξαδέλφων (*Ίκέτ.* 387-91), δεν αρνούνται την ύπαρξή του, ούτε αμφισβητούν ότι είναι δίκαιος, ούτε επικαλούνται τη χρήση της εξωγαμίας σε άλλες κοινωνίες, αλλά δηλώνουν κατηγορηματικά την αποστροφή που τούς προκαλεί το ενδεχόμενο να τεθούν υπό τον έλεγχο των γιων του Αιγύπτου, την αποφασιστική τους άρνηση να υποταχθούν σε αυτόν και την εμμονή και επέρευσή τους στα δίκαια αιτήματα που προβάλλουν ως ικέτιδες (*Ίκέτ.* 392-96). Στις *Ίκέτιδες* η εξωγαμία δεν απεικονίζεται ως ιστορικό σύστημα, ούτε ανυψώνεται σε κοινωνική αρχή<sup>190</sup>.

Οι Johansen@Whittle προσθέτουν επίσης πως δεν υπάρχει απόδειξη αν ο υποθετικός νόμος που εκθέτει ο Πελασγός πράγματι υπήρχε στην Αίγυπτο την εποχή του Αισχύλου ή ενωρίτερα: αποτελεί σχεδόν σίγουρα επινόηση του δραματουργού, που σχεδιάσθηκε για να δείξει πως από νομική άποψη οι Δαναΐδες δεν δικαιούνται να απορρίψουν τον γάμο με τους εξαδέλφους τους, επειδή αυτοί δυνάμει της συγγένειας είναι οι κύριοί τους.

189. Thomson, *AAth*, 290.

190. Johansen@Whittle, *AS*, τ. I, 34-36· πρβ. επίσης Ferguson, *CGT*, 72· ο τελευταίος παρατηρεί επίσης ότι στο δράμα μας δεν υπάρχει ούτε ίχνος απόδειξης πως ο Δαναός σκόπευε να παντρέψει τις θυγατέρες του αλλού, και ότι ο φόβος του ενδοοικογενειακού γάμου αποτελεί απλώς ένα σεβαστό επιχείρημα για τους Αργείους.

Ωστόσο, ο φανταστικός νόμος ίσως αντικατοπτρίζει εν μέρει τη γνώση των Ελλήνων σχετικά με την ενδογαμία που εφάρμοζαν οι Φαραώ για το συμφέρον της Δυναστείας· είναι δε βέβαιο πως ένα αθηναϊκό ακροατήριο θα αναγνώριζε σε αυτόν την ενσάρκωση, ως ένα βαθμό, του αθηναϊκού νόμου που παρείχε στον στενότερο άρρενα συγγενή του πατέρα της επικλήρου κόρης το δικαίωμα να τή νυμφευθεί<sup>191</sup>.

Πριν από τους Johansen@Whittle, ο Smyth είχε υπογραμμίσει πως η απέχθεια που εκδηλώνουν οι κοπέλλες για τους μνηστήρες τους δεν οφείλεται τόσο σε αναστολές, όσο στη θρησκευτική βεβήλωση μέσω του γάμου ενός απαγορευμένου βαθμού συγγενείας. Ο αθηναϊκός νόμος απαγόρευε τον γάμο μόνο μεταξύ παιδιών από την ίδια μητέρα. Ως εκ τούτου, θα ήταν ασύλληπτο για τον Αισχύλο να αγνοούσε τα γεγονότα του τόπου του, όπου ακόμη και ετεροθαλείς αδελφές και αδελφοί ήταν ελεύθεροι να παντρευτούν· θα ήταν επίσης απίθανο να αγνοούσε τα δεδομένα της Αιγύπτου, όπου ο γάμος της Ίσιδος με τον αδελφό της τον Όσιρι αντικατόπτριζε το ανθρώπινο έθιμο, σύμφωνα με το οποίο ο αδελφός είχε δικαίωμα να νυμφευθεί την αμφιθαλή ή την ομομήτρια αδελφή του. Και αν η αιτία που προκαλούσε στις Δαναΐδες την επίμονη και λυσσασμένη αποκήρυξη των μνηστήρων τους ήταν ο τρόμος του γάμου με στενούς συγγενείς, αυτό δεν τονίζεται επαρκώς στο δράμα<sup>192</sup>. Εξάλλου, ο Winnington-Ingram πιστεύει πως λίγα ή κανένα στοιχείο μέσα στις *Ίκέτιδες* δεν

191. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 2, 305· πρβ. επίσης Mackinnon, *CQ* 28 (1978), 79· ο Mackinnon επισημαίνει πως είναι άγνωστο αν το κοινό, είτε από τα συμφραζόμενα είτε από πρότερη γνώση, θα συσχέτιζε τον ενδογαμικό γάμο με την Αίγυπτο, και επομένως θα υπέθετε πως οι γιοι του Αιγύπτου υπαινίσσονται νομικές αξιώσεις στηριζόμενες σε αυτή τη βάση, που αποτελούσε τρέχουσα αθηναϊκή πρακτική, δηλαδή στην περίπτωση που ο πατέρας μιας κληρονόμου πέθαινε χωρίς να αφήσει διαθήκη. Τούτο θα δημιουργούσε στους Αθηναίους την εντύπωση πως το ενδιαφέρον των γιων του Αιγύπτου για τις Δαναΐδες οφείλεται μάλλον στην επιθυμία να οικειοποιηθούν την περιουσία τους, παρά στον πόθο για αυτές τις γυναίκες, ο οποίος εν τούτοις είναι πιθανό να υπάρχει επίσης.

192. Smyth, *AT*, 56· πρβ. επίσης Wilkinson, *MCAE*, τ. I, 319· κατά τον Wilkinson, ο Διόδωρος υποθέτει πως το έθιμο του γάμου μεταξύ αδελφού και αδελφής οφείλεται στον γάμο της Ίσιδος με τον Όσιρι και καθιερώθηκε χάρη σε αυτόν. Επειδή όμως πρόκειται για καθαρά αλληγορικό μύθο (το ίδιο συμβαίνει στην ελληνική μυθολογία, όπου ο Δίας και η Ήρα ήταν αδελφια), και αυτές οι ιδεατές προσωπικότητες δεν έζησαν ποτέ πάνω στη γη, η εικασία του έχει μικρή βαρύτητα· πράγματι, μια τέτοια περίπτωση δεν θα επαρκούσε, για να δικαιολογήσει έναν τόσο παράξενο νόμο.

υποδηλώνει πως οι Δαναΐδες (σε αντίθεση με τους Αθηναίους) θεωρούσαν τον γάμο μεταξύ εξαδέλφων αιμομιξία<sup>193</sup>. Σύμφωνα με τον Ireland, το διαφιλονικούμενο ζήτημα δεν είναι ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων, αλλά ο γάμος δια της βίας. Η εικόνα ενός πτηνού που επιτίθεται εναντίον ενός άλλου δεν συμβολίζει τον γάμο εντός του γένους, αλλά τη βία εντός του γένους· στην περίπτωση αυτή η βία θεωρείται πως προκύπτει από μια συγκεκριμένη πηγή<sup>194</sup>.

Σύμφωνα με τον Mackinnon, η ευρύτερα αποδεκτή θεωρία για το κίνητρο της φυγής των Δαναΐδων είναι πως η βία των γιων του Αιγύπτου προξενεί αποστροφή στις γυναίκες. Ενδεχομένως αυτό οφείλεται ειδικότερα στο γεγονός πως αυτοί οι βίαιοι μνηστήρες είναι συγγενείς τους, και κατά παράδοση οι άνδρες συγγενείς υποτίθεται πως προστατεύουν τις γυναίκες συγγενείς. Επομένως, οι Δαναΐδες με τις συχνές αναφορές τους στη συγγένεια αίματος που τίς συνδέει με τους μνηστήρες τους, μολονότι υπαινίσσονται πως βαθύτερη αιτία της απέχθειάς τους είναι η αιμομιξία ή η ενδογαμία, σκοπό έχουν να καταδείξουν την αυξημένη αίσθηση του τρόμου απέναντι στους βίαιους μνηστήρες, που είναι επίσης και εξάδελφοι<sup>195</sup>.

193. Winnington-Ingram, SA, 59 κ.εξ.· πρβ. επίσης Gantz, *Phoenix* 32 (1978), 287.

194. Ireland, *Rhein.Mus.F.Phil.* 117 (1974), 27· πρβ. επίσης Garvie, ASPT, 171· ο Garvie επισημαίνει ότι σύμφωνα με την πιο ευλογοφανή ερμηνεία της φράσης *άτογενεί φυξανορία* (στ. 8) ήδη από την αρχή της τριλογίας μέλημα του Αισχύλου ήταν να δώσει έμφαση σε αυτό ακριβώς το σημείο, δηλαδή στην ανεξάρτητη φύση της απόφασης των κοριτσιών· βλ. επίσης την τόσο χρήσιμη μελέτη του M.R. Lefkowitz, *Women in Greek Myth* (Baltimore 1986), 133 κ.εξ.

195. Mackinnon, CQ 28 (1978), 79 κ.εξ.· πρβ. επίσης Bonner, HSCP 13 (1902), 131· σύμφωνα με τον Bonner, ούτε οι Έλληνες ούτε οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν απρεπή τον γάμο μεταξύ εξαδέλφων. Όσον αφορά στο χωρίο από τον *Προμηθέα*, η λέξη *αγγενή* δεν προσφέρει κατ' ανάγκην την αιτία της φυγής. Το επίθετο ίσως είναι μόνο περιγραφικό. Μπορεί επίσης να ισχυρισθεί κανείς ότι και σε άλλα χωρία ο γάμος των Δαναΐδων αποκαλείται ανόσιος, όχι λόγω της υφιστάμενης συγγένειας μεταξύ των μελών, αλλά επειδή οι κοπέλλες εξαναγκάζονται να παντρευτούν παρά τη θέλησή τους· Murray, *MIAS*, 8 κ.εξ.· Gagarin, AD, 130 κ.εξ.· Caldwell, *Arctura* 7 (1974), 46· Macurdy, *CPh* 39 (1944), 98 κ.εξ.· από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τον Macurdy, με τον οποίο συμφωνώ και εγώ, το πρόβλημα που θέτει η τριλογία των Δαναΐδων είναι δραματικό και όχι κοινωνικό· το ερώτημα είναι "τί συνέβη στις Δαναΐδες;" και όχι ποια ήταν η κοινωνική θέση των Αθηναίων γυναικών της εποχής του Αισχύλου. Στο δράμα αυτό ο Αισχύλος κάνει κάτι πολύ σπουδαιότερο από το να αναπτύσσει το θέμα της κοινωνικής κατάστασης των γυναικών. Παρουσιάζει πάνω στη σκηνή, για πρώτη φορά στο δράμα, απ' ό,τι γνωρίζουμε, γυναίκες που σφύζουν από ζώη, με τις άγριες συγκινησιακές τους εκρήξεις, την

Με βάση τα προαναφερθέντα, μπορούμε εδώ να παρατηρήσουμε ότι κατά τη γνώμη των περισσότερων φιλολόγων το διαφιλονικούμενο θέμα στις *Ίκετίδες* δεν είναι ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων (ενδογαμία), αλλά ο γάμος με τη βία. Είναι ζήτημα βίας και όχι, όπως πιστεύουν μερικοί φιλόλογοι, σύγκρουσης μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων, του αιγυπτιακού και του ελληνικού.

Οπωσδήποτε, το επιχείρημα του Thomson, αν και μη αποδεκτό εν γένει, είναι πολύτιμο, όπως πιστεύω και όπως υπογράμμισε και ο Garvie, μόνο και μόνο επειδή διαλύει την ψευδαίσθηση πως οι Δαναΐδες εκπροσωπούν απλώς τον ελληνικό πολιτισμό στην αντιπαράθεσή του με έναν βαρβαρικό (τον αιγυπτιακό)· αυτός θεωρώ πως είναι ο κύριος στόχος της διατριβής μου. Την ίδια διαβεβαίωση δίνει και ο Hicks, όταν επισημαίνει πως δεν φαίνεται εφικτή η χρήση της ιστορίας των Δαναΐδων, για να διαπιστώσει κανείς φυλετική ανάμιξη, ή εχθρική στάση των Ελλήνων απέναντι στον γάμο με βαρβάρους<sup>196</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, το ερώτημα που θέτω εδώ είναι αν στην αρχαία Αίγυπτο (την εποχή του Αισχύλου ή παλαιότερα) υπήρχε όντως ο νόμος που αναφέρει ο Πελασγός (*Ίκέτ.* 387-91), και ο οποίος εξανάγκαζε ή ωθούσε την κληρονόμο (Δαναΐδες) να παντρευτεί τον στενότερο συγγενή του πατέρα της (γιοι του Αιγύπτου). Το ερώτημα αυτό θα μάς οδηγήσει αναμφίβολα στη λεπτομερή εξέταση του ζητήματος του γάμου μεταξύ συγγενών εξ αίματος στη φαραωνική Αίγυπτο, ενός θέματος στην ερμηνεία του οποίου έχω την εντύπωση πως οι περισσότεροι αιγυπτιολόγοι διαφωνούν μεταξύ τους. Σύμφωνα με τον Cerny, μολονότι ποτέ δεν έχει γίνει σοβαρή προσπάθεια να συλλεγούν συστηματικά μαρτυρίες για γάμους μεταξύ συγγενών εξ αίματος, φαίνεται πως οι αιγυπτιολόγοι δέχονταν πάντοτε την ύπαρξή τους ως αυταπόδεικτη, χωρίς να δικαιολογούν σαφώς την πεποίθησή τους αυτή<sup>197</sup>. Ο Petrie π.χ. τονίζει πως δεν υπήρχε αντίρρηση στο θέμα της συγγένειας, η οποία αποτελούσε μάλλον απαίτηση παρά φραγμό για τον γάμο. Ακόμη και σήμερα στην Αίγυπτο είναι αναμενόμε-

παθιασμένη αποφασιστικότητά τους, την απεγνωσμένη πονηριά τους, και την επιρροή επί των ανδρών μέσα στην αδυναμία τους.

196. Hicks, *JAPH* 93 (1962), 98.

197. J. Cerny, "Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt", *JEA* 40 (1954), 24.

μενο ένας άνδρας να νυμφευθεί την κόρη του θείου του· και ο Διόδωρος λέει: "Ήταν νόμος στην Αίγυπτο, αντίθετα με τις συνήθειες όλων των άλλων εθνών, οι αδελφοί και οι αδελφές να παντρεύονται μεταξύ τους". Στον μύθο του Σεΐνα αναφέρεται: "Αν δεν έχω περισσότερα παιδιά από αυτά τα δύο, είναι δίκαιο να παντρευτούν μεταξύ τους". Εξάλλου, στη ρωμαϊκή εποχή έλεγαν: "Επιτρέπεται να διανύσεις τη μισή απόσταση μέχρι την Αθήνα (γάμος με ετεροθαλή αδελφή) και ολόκληρη την απόσταση μέχρι την Αλεξάνδρεια". Όσον αφορά στην προέλευση αυτής της ενδογαμίας, πρέπει να θυμηθούμε, προσθέτει ο Petrie, ότι σε πολλές φυλές, από την Περσία μέχρι τη Βρεταννία, η συγγένεια δεν συνιστούσε φραγμό για τον γάμο. Μόνο πρόσφατα και εν μέρει στην ανθρώπινη ιστορία ο οποιοσδήποτε περιορισμός προσώπων, χρόνου ή περιστάσεων άρχισε να επηρεάζει τον γάμο<sup>198</sup>. Από την άλλη πλευρά, ο David θεωρεί ότι στις πολλές οικογενειακές γενεαλογίες που έχουν μελετηθεί υπάρχουν λίγες μαρτυρίες πριν από την πτολεμαϊκή περίοδο για τέλεση γάμων μεταξύ συγγενών εξ αίματος - και συγκεκριμένα μεταξύ αδελφού και αδελφής - εκτός της βασιλικής οικογένειας. Οι όροι "αδελφός" και "αδελφή", που απαντώνται συχνά στα ερωτικά ποιήματα της φαραωνικής Αιγύπτου, πιθανόν ήταν μόνο γλυκόλογα<sup>199</sup>. Το ίδιο υποστηρίζει, όπως είδαμε προηγουμένως, και ο Cerny, όταν παρατηρεί πως οι γάμοι μεταξύ συγγενών εξ αίματος ήταν δυνατοί, πολύ δύσκολα όμως θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν συνηθισμένοι. Προσθέτει επίσης πως δεν είναι δύσκολο να αποδειχθεί ότι μερικοί άνδρες αποκαλούσαν τη σύζυγό τους "αδελφή", ακόμη και αν ήταν γεννημένη από διαφορετικούς γονείς<sup>200</sup>.

198. Petrie, *SLAE*, 109· Erman, *LAEG*, 154· επίσης γενικά C.J. Eyre, "Crime and Adultery in Ancient Egypt", *JEA* 70 (1984), 92-105· I.V. Vinogradov, "The New Kingdom of Egypt", στο *Early Antiquity*, εκδ. υπό I.M. Diakonoff, μετ. υπό A. Kirjanov (Chicago@London 1991), 190.

199. David, *MPEK*, 109· πρβ. επίσης Erman, *LAEG*, 154· σύμφωνα με τον Erman, αυτές οι αδελφές δεν ήταν όλες πράγματι παντρεμένες με τους αδελφούς τους· όπως παρατηρεί πολύ ορθά ο Ιούστος του Lessing, "υπάρχουν αδελφές διαφόρων ειδών". Στα αιγυπτιακά λυρικά ποιήματα ο εραστής λέει πάντοτε "ο αδελφός μου" ή "η αδελφή μου", και σε πολλές περιπτώσεις δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία πως με τον όρο αδελφή δηλώνει την "αγαπημένη" του, την ερωμένη του· πρβ. επίσης Cerny, *JEA* 40 (1954), 28· ο Cerny επισημαίνει πως το έθιμο να αποκαλούνται οι σύζυγοι "αδελφές" των ανδρών τους είχε τη ρίζα του στη βασιλεία του Τούθμωσι του Γ'.

200. Cerny, *JEA* 40 (1954), 29· πρβ. επίσης Aldred, *The Egyptians*, 183· ο Aldred

Μέλημά μου εδώ είναι να μνημονεύσω την ευφυή θεωρία του Reed σχετικά με το περίπλοκο αυτό ζήτημα, η οποία δύναται ενδεχομένως να μάς βοηθήσει να απαντήσουμε στην ερώτηση γιατί ο Αισχύλος αισθανόταν την ανάγκη να αναφέρει την Αίγυπτο. Κατά τον Reed, το θεμελιώδες σφάλμα που διαπράττουν οι αιγυπτιολόγοι είναι η υπόθεση πως η πατριαρχική οικογένεια και η πατριαρχική κοινωνία υπήρχαν ανέκαθεν. Προσπαθούν να αναλύσουν τη βασιλική οικογένεια με βάση πατριαρχικούς θεσμούς και έθιμα. Στην πραγματικότητα, η αιγυπτιακή οικογένεια ήταν μητριαρχική, και επομένως διαιρεμένη. Εφόσον η γενεαλογική γραμμή, η κληρονομιά και η διαδοχή παρέμενε μητριαρχική, ήταν επίσης αδελφαρχική - η μητέρα, ο αδελφός της και τα παιδιά της αποτελούσαν τη βασιλική γενιά. Ο σύζυγος της βασίλισσας δεν ανήκε στη βασιλική γενιά· ήταν μόνο ένας ξένος, που είχε εισέλθει δια του γάμου στη βασιλική οικογένεια. Κατά συνέπεια, όπως σε όλες τις μητριαρχικές οικογένειες, η βασίλισσα στεκόταν ανάμεσα σε δύο άνδρες, τον αδελφό της και τον σύζυγό της. Αμφότεροι δυνάμει της σχέσης τους με τη βασίλισσα ήταν "βασιλείς", αλλά με διαφορετικό τρόπο ο καθένας. Ο αδελφός της βασίλισσας ήταν βασιλιάς χάρη στην καταγωγή του και στη συγγένεια με τη βασίλισσα, πράγμα που καθιστούσε αδύνατη την εκθρόνισή του. Από την άλλη πλευρά, ο σύζυγος της βασίλισσας, ως "κοινός θνητός", ήταν βασιλιάς *μόνον όσο διαρκούσε ο γάμος· εκθρονιζόταν, αν η βασίλισσα έλυνε τον γάμο*. Και από τα αρχεία φαίνεται πως ένας τέτοιος τερματισμός του γάμου συνέβη αρκετές φορές<sup>201</sup>. Αυτή η δυαρχική βασιλεία σπανίως αναγνωρίζεται από τους αιγυπτιολόγους και τους ανθρωπολόγους. Μερικοί αναφέρονται συγκεχυμένα μόνο στη βασίλισσα και στον "βασιλικό της σύζυγο", έναν "κοινό θνητό" που δεν έχει υψηλή κοινωνική θέση, αλλά τήν υπηρετεί ως "ο άνδρας των επαγγελματικών της υποθέσεων" στη διοίκηση του "βασιλείου". Άλλοι μνημονεύουν τον αδελφό ως σύζυγο της βασίλισσας, και δεν υπολογίζουν καθόλου τον "βασιλικό σύζυγο". Αυτό γέννησε τις

τονίζει πως δεν υπάρχουν μαρτυρίες για τέτοιες αιμομικτικές ενώσεις εκτός της βασιλικής οικογένειας, μολονότι οι γάμοι μεταξύ εξαδέλφων θεωρούνταν οι καλύτεροι, όπως συμβαίνει σήμερα στην Εγγύς Ανατολή εν γένει· πρβ. επίσης Reed, *WE*, 439.

201. Reed, *WE*, 439· πρβ. επίσης Petrie, *SLAE*, 110.



έννοιες "γάμος αδελφού με αδελφή" και "βασιλική αιμομιξία" ή "δυναστική αιμομιξία". Στην πραγματικότητα, δεν υπήρξε δυναστική αιμομιξία στην Αίγυπτο. Δεν υπάρχουν μαρτυρίες πως η βασίλισσα διατηρούσε σεξουαλικές σχέσεις με τον αδελφό-βασιλιά· είχε όντως ερωτικές σχέσεις με τον βασιλικό της σύζυγο (ή με μια σειρά από τέτοιους συζύγους). Η βασίλισσα ήταν "παντρεμένη" με τον αδελφό της, αν δεχθούμε πως ο όρος είναι κάπως κατάλληλος, μόνο υπό την έννοια ότι εκείνος είχε μερίδιο στην κληρονομιά του θρόνου, στην περιουσία και στα βασιλικά προνόμια ως μέλος της μητριαρχικής βασιλικής γενιάς. Με άλλα λόγια, ο όρος "γάμος αδελφού με αδελφή" δηλώνει περιουσιακή σχέση, και όχι σεξουαλική. Για τις σεξουαλικές του επαφές ο αδελφός είχε τη σύζυγο ή τις συζύγους του, και η αδελφή τον σύζυγο ή τους συζύγους της<sup>202</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, δεν είμαι βέβαιος αν ο Αισχύλος είχε πλήρη συνείδηση των προβλημάτων που πραγματεύονται όλες αυτές οι προαναφερθείσες θεωρίες. Μπορεί κάλλιστα να αναρωτηθεί κάποιος αν ο Αισχύλος σκόπευε καν να θέσει το ζήτημα προς συζήτηση. Επιπλέον, σε περίπτωση που ακολουθήσουμε τη θεωρία του Reed, οι Δαναΐδες, ως γνωστόν, δεν είχαν αδελφούς, οι οποίοι θα μπορούσαν εύκολα να τίς νυμφευθούν, για να μοιραστούν μαζί τους την κληρονομιά του θρόνου. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα είχαν μόνο μία ακόμη ευκαιρία, να επιλέξουν ελεύθερα έξω από τη βασιλική οικογένεια τους αγαπημένους βασιλικούς τους συζύγους, με τους οποίους επίσης θα διατηρούσαν ικανοποιητικές σεξουαλικές σχέσεις. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως από καιρού εις καιρόν οι Δαναΐδες κάνουν σεξουαλικούς υπαινιγμούς (*ἐνναίων γάμων*) μέσα στο δράμα (*Ίκέτ.* 332· 993-97· 673 κ.εξ· 805). Οι γιοι του Αιγύπτου, από την άλλη πλευρά, δεν έχουν αδελφές, για να τίς νυμφευθούν και να εξασφαλίσουν το δικαίωμά τους στον θρόνο. Σε περίπτωση που ο πατέρας τους αποβιώσει ή δολοφονηθεί, η ανάρρησή τους στον

202. Reed, *WE*, 440· Garvie, *ASPT*, 220· το ίδιο υποστηρίζει και ο κήρυκας (*Ίκέτ.* 919): *τᾶμ' ὀλωλόθ' εὐρίσκων ἄγω*, "βρίσκω τη χαμένη περιουσία μου και τήν παίρνω μαζί μου"· πρβ. επίσης Erman, *LAEG*, 154· ο Erman παρατήρησε πριν από τον Reed πως ο γάμος αδελφού με αδελφή προσβάλλει το δικό μας αίσθημα ηθικής, φαινόταν όμως φυσικότατος στους Αιγυπτίους, ακριβώς όπως στη σύγχρονη Αίγυπτο ο γάμος εξαδέλφου με εξαδέλφη θεωρείται λογικότατος και δικαιότατος.

θρόνο θα είναι αναμφίβολα συνάρτηση του γάμου τους με τις κληρονόμους (Δαναΐδες). Πιθανόν το ενδιαφέρον των γιων του Αιγύπτου οφείλεται μάλλον στην επιθυμία τους να αποκτήσουν την περιουσία, παρά στον πόθο για αυτές τις γυναίκες, ή στο ζήτημα του έρωτα εν γένει, το οποίο απασχολεί τις Δαναΐδες (Ίκέτ. 337). Ενδεχομένως αυτό συμβαίνει, επειδή πιστεύουν ότι επέχουν θέση αδελφών, παρόλο που θεωρούνται εξάδελφοί τους. Ο Αιγύπτιος κήρυκας, ως γνωστόν, διεκδικούσε τα κορίτσια ως δική του περιουσία<sup>203</sup>.

Κατά τον Aldred, όταν στη βασιλική οικογένεια δεν επιζούσαν αρσενικοί κληρονόμοι (όπως στην περίπτωση των Δαναΐδων, που δεν έχουν αδελφούς) θα επιτρεπόταν να αναζητηθεί σύζυγος για τη βασιλική κληρονομία<sup>204</sup> από κάποιον παράλληλο οικογενειακό κλάδο, με αποτέλεσμα την ίδρυση νέας δυναστείας. Ωστόσο, υπήρχαν περιπτώσεις (όπως εκείνη των Δαναΐδων) κατά τις οποίες λόγω απουσίας κατάλληλου βασιλικού συζύγου οι βασίλισσες κληρονόμοι αποφάσιζαν να κυβερνήσουν ιδίφ δικαίωματι. Τόσο η Hatshepsut όσο και η Twosre απέβαλαν φαινομενικά το ύφος και τις προδιαγραφές που διέπουν την ιδιότητα της βασίλισσας, και κυβέρνησαν ως άνδρες φαραώ με τις κατάλληλες αλλαγές στην αμφίεση και στα ονόματα<sup>205</sup>. Σύμφωνα με την επισήμανση του Aldred και με την αρχαία αιγυπτιακή ιστορία εν γένει, οι Δαναΐδες μπορούν να κυβερνήσουν και να διοικήσουν την Αίγυπτο, σε περίπτωση που δεν υπάρχουν κατάλληλοι βασιλικοί σύζυγοι<sup>206</sup> για αυτές (όπως για παράδειγ-

203. Πρβ. Mackinnon, *CQ* 28 (1978), 79· μου είναι άγνωστο αν το ζήτημα του έρωτα υπήρξε ή όχι η αιτία του γάμου Λυγκέα-Υπερμνήστρας στο τέλος της τριλογίας.

204. Όπως προαναφέραμε, οι φιλόλογοι διαφωνούν μεταξύ τους όσον αφορά στη θέση των Δαναΐδων: Οι Thompson και Hogan θεωρούν, όπως είδαμε, πως επέχουν θέση κληρονόμων σύμφωνα με το αττικό δίκαιο, παρόλο που ο πατέρας τους είναι ακόμη στη ζωή. Από την άλλη πλευρά, άλλοι φιλόλογοι, όπως ο Murray και οι Johansen@Whittle φρονούν πως δεν επέχουν θέση κληρονόμων.

205. Aldred, *The Egyptians*, 183· πρβ. επίσης David, *MPEK*, 110· ο David επισημαίνει πως η βασίλισσα κατείχε μοναδική θέση και πως ο θείκός σπόρος μεταδιδόταν μέσω των θηλυκών μελών της γενιάς, μολονότι στην πράξη οι βασίλισσες αντιβασιλείς ήταν σπανιότατες. Η πιο διάσημη και η πιο επιτυχημένη υπήρξε η βασίλισσα Hatshepsut.

206. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να παρατηρήσω πως η έκφραση "κατάλληλοι βασιλικοί σύζυγοι", που χρησιμοποιεί ο Aldred, δυστυχώς δεν μπορεί να μάς βοηθήσει στο θέμα αυτό. Δεν μου είναι σαφές αν η λέξη *κατάλληλοι* έχει καμία σχέση με το αν ο βασιλικός σύζυγος ήταν μέλος της οικογένειας ή ξένος.

μα οι γιοι του Αιγύπτου), όπως είχαν κάνει στο παρελθόν τόσο η Hatshepsut όσο και η Tworse.

Εν πάση περιπτώσει, από τα προαναφερθέντα φαίνεται ότι στην πραγματικότητα δεν υπήρχε αιγυπτιακός νόμος που να υποχρεώνει την κληρονόμο να παντρευτεί τον στενότερο συγγενή του πατέρα της, όπως ορθά παρατηρούν οι Johansen@Whittle. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι, όπως προαναφέραμε, ο Aldred μεταχειρίζεται την έκφραση "θα επιτρεπόταν να αναζητηθεί από κάποιον παράλληλο οικογενειακό κλάδο", και όχι "θα έπρεπε να αναζητηθεί". Παράλληλα, ο Reed σημειώνει, όπως είδαμε, πως "ο σύζυγος της βασίλισσας" εκθρονιζόταν, αν η βασίλισσα έλυνε τον γάμο. Τούτο σημαίνει πως οι Δαναΐδες πιθανόν μπορούν να πάρουν εύκολα διαζύγιο από τους Αιγυπτίους<sup>207</sup>. Στην πραγματικότητα, θα έπρεπε, πιστεύω, κατά την πραγμάτευση του θέματός μας να κάνουμε διάκριση μεταξύ δύο διαφορετικών νόμων, ενός για τον λαό και ενός για τον βασιλικό οίκο, ιδίως όταν το υπό εξέταση πρόβλημα συνδέεται με ένα τέτοιο ζήτημα. Θα πρέπει να συμφωνήσουμε πως τα έθιμα και οι κανόνες των αιγυπτιακών βασιλικών οικογενειών διέφεραν αρκετά από εκείνα που ίσχυαν για τους κοινούς θνητούς. Δυστυχώς, οι περισσότεροι φιλόλογοι δεν μάς διευκρινίζουν επαρκώς τη θέση των Δαναΐδων, αν δηλαδή συγγενεύουν με κανονικούς ανθρώπους ή με βασιλικούς πρίγκηπες. Είναι επίσης αξιοσημείωτο πως, όταν ο βασιλιάς επιθυμεί να εφαρμόσει νομικά κριτήρια στην απόφασή του, και ως εκ τούτου ερωτά τις ικέτιδες για τον αιγυπτιακό νόμο (387-91), εκείνες δεν απαντούν ευθέως στο σημείο αυτό, αλλά αντίθετα επικαλούνται την ουράνια δικαιοσύνη<sup>208</sup>. Μού φαίνεται πως ο Αισχύλος (ή ο μύθος των Δαναΐδων εν γένει) ίσως επηρεάστηκε από τις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που επικρατούσαν στον βασιλικό οίκο της Αιγύπτου επί των τελευταίων του δυναστειών, και ειδικότερα της 26<sup>ης</sup>. Ο Petrie τονίζει πως από τη 18<sup>η</sup> μέχρι την 21<sup>η</sup> δυναστεία η ανάρρηση στον θρόνο ανδρών φαραώ ήταν συνάρτηση του γάμου τους με γυναίκες κληρονόμους· το

207. Πρβ. *Ίκέτ.* 341· και για το πρόβλημα της μετάφρασης αυτού του στίχου βλ. Johansen@Whittle, *AS*, τ. 2, 274· Mackinnon, *CQ* 28 (1978), 78· Garvie, *ASPT*, 220.

208. Mackinnon, *CQ* 28 (1978), 79· πρβ. επίσης Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 306-309.

ίδιο πιθανόν ισχύει για την 22<sup>η</sup> και την 23<sup>η</sup> δυναστεία. Οι Αιθίοπες της 25<sup>ης</sup> δυναστείας εισήγαγαν ένα πλήρες σύστημα με αδελφές-βασίλισσες, οι οποίες ήταν αρχιέρειες· αυτό συνεχίστηκε θεωρητικά επί 26<sup>ης</sup> δυναστείας, όταν οι βασιλείς επισήμως νυμφεύονταν την κληρονόμο του νότου, αρχιέρεια των Θηβών, που υιοθετούσε μια κόρη στη θέση πραγματικών παιδιών, ενώ ο βασιλιάς ζούσε με την οικογένειά του στον βορρά<sup>209</sup>. Όταν ο Πέρσης βασιλιάς ζήτησε σε γάμο μία κόρη του Άμασι, πιθανόν τό έκανε για να εξασφαλίσει στα παιδιά τους τη δυνατότητα να διεκδικήσουν τον θρόνο της Αιγύπτου· τού έστειλαν μια κόρη του Arpies, και οι Αιγύπτιοι αυτοπαρηγορούνταν για την περσική κατάκτηση με την πίστη πως ο Καμβύσης είλκε την βασιλική του καταγωγή από τη Nitetis<sup>210</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, προτού ανακεφαλαιώσω τις άκρως αλληλοσυγκρουόμενες αυτές θεωρίες, τις οποίες ο ίδιος ο Αισχύλος ίσως δεν σκόπευε να εγείρει, ένα θέμα απομένει εδώ, εκείνο που αφορά στη λεγόμενη σύγκρουση μεταξύ της ελληνικής ελευθερίας (Δαναΐδες) και της ανατολίτικης υποτέλειας (Αιγύπτιοι), την οποία είδαμε προηγουμένως να υπογραμμίζει ο Finley. Μού φαίνεται πως το ζήτημα αυτό είναι τελείως εσφαλμένο, και δεν διαθέτει πραγματική αξία, ώστε να επανεξετασθεί εδώ. Ο Αισχύλος, όπως προανέφερα, ποτέ δεν σκέφθηκε ούτε είχε την πρόθεση να επιτεθεί εναντίον των ανατολιτών, όπως έκανε ο Finley· άλλωστε, τέτοια φαινόμενα ούτε καν υπήρχαν στην εποχή του<sup>211</sup>.

209. Το ίδιο, όπως προαναφέραμε, υποστηρίζει ο Reed· πρβ. επίσης Reed, *WE*, 439.

210. Petrie, *SLAE*, 110 κ.εξ· πρβ. επίσης David, *MPEK*, 110· ο David επισημαίνει πως ορισμένες φορές ακόμη και ένας άνδρας με ασθενέστερες αξιώσεις επί του θρόνου θα επιχειρούσε να εξασφαλίσει την ανάρρησή του σε αυτόν νυμφεύόμενος τη μεγαλύτερη κόρη του βασιλιά, τη Μεγάλη Βασιλική Θυγατέρα.

211. Βλ. ανωτέρω, υποσημμ. 48 κ.εξ· επίσης A. Depla, "Women in Ancient Egyptian Wisdom Literature", στο *Women in Ancient Societies*, εκδ. υπό L.J. Archer@S. Fischler@M. Myke (Macmillan 1994), 24-52· η Depla παρατηρεί ότι στη φαραωνική λογοτεχνία δεν υπάρχουν μαρτυρίες πως ο πατέρας επέλεγε τον κατάλληλο σύζυγο για την κόρη του. Ο γάμος ήταν περισσότερο αποτέλεσμα αμοιβαίας έλξης και η επιλογή συντρόφου εκ μέρους μιας κοπέλλας επηρεαζόταν ευρέως από την έγκριση μάλλον της μητέρας, παρά από εκείνη του πατέρα. Επιπλέον, για τη μόρφωση ενός θηλυκού παιδιού υπεύθυνη ήταν η μητέρα· η Depla προσθέτει επίσης πως οι Αιγύπτειες γυναίκες είχαν ένα βαθμό οικονομικής ανεξαρτησίας και μπορούσαν να ξεκινήσουν μονόπλευρη δράση,

Εν κατακλείδι, και σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, μπορούμε να πούμε τα εξής: πρώτον, διαφωνώ με τη θεωρία των Benveniste και Vickers. Διότι, αν υφίσταται τέτοιο ζήτημα αιμομιξίας, όπως είδαμε πως ισχυρίζονται, θα ήταν αδύνατο για τον Λυγκέα και την Υπερμνήστρα να επιτύχουν την επικύρωση του γάμου τους στο τέλος της τριλογίας<sup>212</sup>. Η υπόθεση των Benveniste και Vickers ότι θέμα του δράματος είναι η σύγκρουση μεταξύ των αιγυπτιακών αρχών της ενδογαμίας και της ελληνικής εξωγαμίας δεν έγινε αποδεκτή από όλους τους φιλόλογους. Δεν υπάρχουν μαρτυρίες μέσα στις *Ίκέτιδες* πως ο Αισχύλος σκόπευε να επιτεθεί εναντίον του ενδογαμικού συστήματος της Αιγύπτου. Απεναντίας, συνηγορούσε υπέρ της ενδογαμίας, του επικρατέστερου συστήματος της εποχής του, όπως είδαμε ότι επισημαίνει ο Thomson. Ακόμη και αν υποθέσουμε πως αυτός ήταν πράγματι ο σκοπός του Αισχύλου, και η τριλογία των Δαναΐδων θίγει ένα κοινωνικό πρόβλημα, μπορούμε πάλι να υποστηρίξουμε πως δεν υπήρχε καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων από την Αίγυπτο. Το γνωστό και φημισμένο ενδογαμικό σύστημα της Αιγύπτου βοήθησε πάρα πολύ τον ποιητή να παρασύρει το αθηναϊκό κοινό προς αυτή την αντίληψη, ειδικότερα τη διάσημη εκείνη της Αιγύπτου. Ο Αισχύλος πέτυχε για τρίτη φορά να επιλέξει τον μύθο των Δαναΐδων, πλούσιο σε νύξεις για την Αίγυπτο, με σκοπό να υλοποιήσει τους λεγόμενους δικούς του στόχους (είτε πολιτικούς είτε κοινωνικούς). Από την άλλη

για να διαχειρισθούν, να διανείμουν, να υπερασπισθούν, ή να αυξήσουν την προσωπική τους περιουσία· πρβ. επίσης τον τόσο χρήσιμο τόμο του *Journal of African Civilizations*, I.V. Sertima (εκδ.), "Black Women in Antiquity", *JAC* 6 (1984), 7<sup>η</sup> εκτύπωση, 1992, *passim*. Erman, *LAEG*, 150· κατά τον Erman, συχνά λέγεται πως η ουσιώδης διαφορά μεταξύ του πολιτισμού της Δύσης και εκείνου της Ανατολής έγκειται στη διαφορετική θέση της γυναίκας. Στη Δύση είναι σύντροφος του άνδρα, στην Ανατολή υπηρέτρια και παιγνίδι του. Κάποια εποχή στη Δύση η εκτίμηση της οποίας έχαιραν οι γυναίκες ανυψώθηκε σε θρησκευτική λατρεία, ενώ στην Ανατολή συζητήθηκε σοβαρά το ερώτημα αν η γυναίκα ανήκει πράγματι στο ανθρώπινο γένος. Ωστόσο, αυτή η θεώρηση του ζητήματος δεν είναι ορθή ούτε για την Ανατολή ούτε για τη Δύση· διότι η διδασκαλία του Μωάμεθ όσον αφορά στις γυναίκες από τη μια πλευρά αντιπροσωπεύει τόσο μεγάλη εκτίμηση, όσο και η συναισθηματική λατρεία των γυναικών κατά τον Μεσαίωνα από την άλλη. Η θέση της γυναίκας είναι εν πολλοίς η ίδια μεταξύ όλων των εθνών που έχουν επιτύχει ένα συγκεκριμένο βαθμό πολιτισμού, εκτός εάν η θέση αυτή επηρεάζεται από συγκεκριμένες θρησκευτικές απόψεις, όπως εκείνες του Μωαμεθανισμού ή του Χριστιανισμού.

212. Πρβ. Garvie, *ASPT*, 216.

πλευρά, η θεωρία του Thomson είναι περισσότερο πειστική· όπως προαναφέραμε, αξίζει μόνο και μόνο επειδή διαλύει την ψευδαίσθηση πως οι Δαναΐδες αντιπροσωπεύουν απλώς τον ελληνικό πολιτισμό στην αντιπαράθεσή του με ένα βαρβαρικό (τον αιγυπτιακό). Σύμφωνα με τη θεωρία του Thomson, στην πραγματικότητα η σύγκρουση στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου δεν διεξάγεται μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων γάμου, του ελληνικού και του αιγυπτιακού (ελληνική *εξωγαμία* εναντίον αιγυπτιακής *ενδογαμίας*), όπως εσφαλμένα είχαν ισχυρισθεί παλαιότερα τόσο ο Benveniste όσο και ο Vickers. Στην πράξη θεωρείται σύγκρουση *ελληνοελληνική*, και καθόλου *ελληνοαιγυπτιακή*, ή με άλλα λόγια σύγκρουση του παλαιού ελληνικού συστήματος (*εξωγαμίας*) με το νέο (*ενδογαμία*)· η παρουσία της Αιγύπτου εδώ δεν είναι τίποτε περισσότερο από βοηθητικός παράγοντας, για να εξασφαλίσει ο ποιητής την επίτευξη του στόχου του. Οι περισσότεροι φιλόλογοι συμφωνούν, όπως προαναφέραμε, ότι το διαφιλονικούμενο θέμα στις *Ίκέτιδες* δεν είναι ο γάμος μεταξύ εξαδέλφων (*ενδογαμία*), αλλά ο γάμος με τη βία. Είναι ζήτημα βίας και όχι σύγκρουσης μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων, του αιγυπτιακού και του ελληνικού, όπως πιστεύουν μερικοί φιλόλογοι. Ο Αισχύλος ανέφερε δύο φορές μέσω του Πελασγού τον λεγόμενο αιγυπτιακό νόμο. Μολονότι στην πραγματικότητα τέτοιος νόμος δεν υπήρχε στην Αίγυπτο, η μνεία του αντανακλά για μας τη γνώση των Ελλήνων για την *ενδογαμία* που εφήρμοζαν οι φαραώ προς το συμφέρον της δυναστείας. Εν πάση περιπτώσει, είτε υπέρ είτε κατά του συστήματος της *ενδογαμίας* ήταν ο Αισχύλος, μπορούμε να πούμε πως δεν υπήρχε καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων από την Αίγυπτο, ώστε να αποτελέσει σύμβολο για μια τέτοια αντίληψη.

Για να ολοκληρώσουμε το πρώτο αυτό μέρος του δευτέρου κεφαλαίου, μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής: πρώτον, αν ο Αισχύλος είχε σκοπό να εκφράσει τη λεγόμενη πολιτιστική σύγκρουση μεταξύ *Δύσης* (Ελλάδος) και *Ανατολής* (Αιγύπτου), ή τη σύγκρουση μεταξύ δύο διαφορετικών συστημάτων των δύο χωρών (*δημοκρατία* εναντίον *μοναρχίας*, *εξωγαμία* εναντίον *ενδογαμίας*), έπρεπε να αναφέρει την Αίγυπτο, ή έπρεπε προηγουμένως να επιλέξει τον μύθο των Δαναΐδων, που είναι

πλούσιος σε νύξεις για την Αίγυπτο. Η Αίγυπτος, όπως είδαμε, ήταν το προσφύτερο θέμα και το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων για τα τρία αυτά προαναφερθέντα στοιχεία. Ο Αισχύλος περιέβαλε επιτυχώς με αιγυπτιακό ένδυμα τις μη ευνοούμενες και παλαιές ιδεολογίες της εποχής του, όπως π.χ. το θέμα της μοναρχίας· τούτο όμως δεν σημαίνει ότι σκόπευε να επικρίνει ή να επιτεθεί εναντίον της Αιγύπτου ή των ιδίων των Αιγυπτίων. Στο πρόσωπο της Αιγύπτου ο Αισχύλος σκόπευε μάλλον να επιτεθεί στο ελληνικό παρελθόν με όλες τις παλαιές του αντιλήψεις, παρά στην ίδια την Αίγυπτο.

Δεύτερον, τα αιγυπτιακά στοιχεία που μνημονεύει ο Αισχύλος μέσω του δράματος *Ίκέτιδες* και αφορούν στην Αίγυπτο και στους Αιγυπτίους, πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να θεωρηθούν αρκετά. Δεν πρέπει να περιμένουμε περισσότερα από τον Αισχύλο. Το θέμα και ο σκοπός της τραγωδίας *Ίκέτιδες* είναι εντελώς διαφορετικά από εκείνα λ.χ. της ιστορίας του Ηροδότου, και εδώ δεν υπάρχει πεδίο σύγκρισης μεταξύ των δύο Ελλήνων συγγραφέων. Σε περίπτωση που ο Αισχύλος υπερβάλει εξυμνώντας το μεγαλείο του αιγυπτιακού πολιτισμού, μια αίσθηση αντίφασης θα εμφανισθεί διάχυτη στο δράμα.

Τρίτον, οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, ως τραγικό έργο, αποτελούν μια από τις πρωιμότερες και σημαντικότερες ελληνικές πηγές που έφθασαν ως εμάς αναφορικά με τον αιγυπτιακό πολιτισμό, και γιαυτό δεν θα έπρεπε να αγνοηθούν.

Τέταρτον, η επαφή Ελλήνων και Αιγυπτίων κατά τον 7<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> π.Χ. αι. διαδραμάτισε σπουδαίο ρόλο στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, που απηχούν πολλά στοιχεία εκείνης της εποχής.

Πέμπτον, εδώ θα πρέπει να δεχθούμε πως ο Αισχύλος ήταν πάνω από όλα τραγικός ποιητής. Ήταν δραματουργός με πρωταρχικό ενδιαφέρον την ανεύρεση μιας καλής ιστορίας ως οχήματος για την ποίησή του. Τούτο δεν σημαίνει, κατά την άποψή μου, πως ο τραγικός ποιητής θα έπρεπε να απομονώνεται και να μη συνδέεται με τον κοινωνικό του περίγυρο, την προσωπική του φιλοσοφία και τη σύγχρονη πολιτική ζωή του καιρού του. Μέλημά μου όμως είναι να τονίσω εδώ πως η τέχνη της τραγωδίας και η δραματική τεχνική εν γένει έχει τους δικούς

της κανόνες, που δεν πρέπει να αγνοούνται. Είναι εξ ολοκλήρου καλλιτέχνης, και όχι κοινωνικός ή πολιτικός προπαγανδιστής.

Έκτον, θα πρέπει εδώ να υπογραμμίσουμε εκ νέου πως οι διαφορές μεταξύ δύο πολιτικών ή κοινωνικών συστημάτων (του ελληνικού και του αιγυπτιακού) δεν σημαίνουν απαραίτητα σύγκρουση μεταξύ δύο πολιτισμών, όπως πιστεύουν μερικοί φιλόλογοι· άλλωστε, η σύγκρουση δεν συνεπάγεται απαραίτητα βία. Η διαμάχη μεταξύ των Δαναΐδων και των μνηστήρων τους δεν αποτελεί γενικά σύγκρουση μεταξύ δικαίου και αδικού, αλλά μεταξύ δύο δικαίων, ενός παλαιού και ενός νέου. Οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου χρειάζεται να ξαναδιαβαστούν από μια δίκαιη οπτική γωνία, διότι, λυπούμαι που τό λέω, η γνώμη και η στάση ορισμένων μελετητών απέναντί τους φανερώνει ρατσιστικές προκαταλήψεις.

Έβδομον, ο Αισχύλος δεν είχε την πρόθεση να χρησιμοποιήσει τη δραματική σύγκρουση μεταξύ των Δαναΐδων και των γιων του Αιγύπτου, για να εκφράσει τις λεγόμενες σχέσεις έντασης μεταξύ των Ελλήνων και των Αιγυπτίων της εποχής του, ούτε σκόπευε να συντηρήσει και να υποστηρίξει μια τέτοια σύγκρουση. Ο Αισχύλος δελεάσθηκε να χρησιμοποιήσει τον μύθο των Δαναΐδων, επειδή η φύση αυτού του μύθου εξαρτάται κατά βάση από μια τόσο συναρπαστική σύγκρουση (Δαναΐδες-γιοι του Αιγύπτου), η οποία θεωρείται ο κύριος παράγοντας του δράματος. Μού φαίνεται πως η σύγκρουση στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου δεν γίνεται μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων, ή μεταξύ Δύσης και Ανατολής, όπως ισχυρίζονται οι περισσότεροι φιλόλογοι· είναι σύγκρουση *ελληνοελληνική*, ή με άλλα λόγια διεξάγεται μεταξύ παλαιών ελληνικών πολιτικών και κοινωνικών ιδεολογιών (μοναρχίας, εξωγαμίας) και των *προτιμητέων νέων* (δημοκρατίας, ενδογαμίας). Η Αίγυπτος ήταν για τον Αισχύλο η εικόνα της Ελλάδας στο παρελθόν και στο παρόν, το σύμβολο και το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων, μέσω του οποίου προσπαθεί να στρέψει την προσοχή των Αθηναίων θεατών στις μακρινές και τωρινές ημέρες τους.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΑΙΣΧΥΛΟΣ ΚΑΙ ΑΙΓΥΠΤΟΣ

**B: ΜΑΥΡΟ ΧΩΜΑ Η ΜΑΥΡΗ ΟΨΗ! ΠΟΙΑ ΗΤΑΝ ΤΑ ΧΡΩΜΑΤΑ ΤΩΝ  
ΑΡΧΑΙΩΝ ΑΙΓΥΠΤΙΩΝ!**

"Το να τήν αποκαλεί κανείς  
(την Αίγυπτο) μαύρη κοινωνία  
είναι σαν να αποκαλεί τις Ηνωμέ-  
νες Πολιτείες μαύρη κοινωνία"

**R.S. Bianchi**

**Έ**να από τα κρισιμότερα και πιο περίπλοκα ζητήματα που εγέρθηκαν πρόσφατα, ειδικότερα μετά τη δημοσίευση του βιβλίου του Martin Bernal *Black Athena*<sup>1</sup>, αφορά στο χρώμα των αρχαίων Αιγυπτίων. Σκοπός του τμήματος αυτού της μελέτης μου είναι να διερευνήσει προσεκτικά την άποψη των αρχαίων Ελλήνων για το θέμα, και τη στάση τους απέναντι στα άλλα έθνη, και ιδίως απέναντι στους Αιγυπτίους, των οποίων το χρώμα διαφέρει αρκετά από το δικό τους. Ο λόγος που μέ έκανε να επιλέξω τον Αισχύλο, και ειδικότερα τις *Ίκέτιδες*, είναι πως το συγκεκριμένο δράμα θεωρείται μία από τις σπουδαιότερες πηγές που ασχολούνται με το θέμα αυτό σε ολόκληρη την αρχαία ελληνική λογοτεχνία. Οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, όπως θα παρατηρήσουμε αργότερα, περιέχουν περισσότερους από τέσσερις διαφορετικούς όρους όσον αφορά στο χρώμα των Αιγυπτίων, ώστε να μπορούν, κατά τη γνώμη μου, να θεωρηθούν και να χρησιμο-

1. Εδώ θα πρέπει να σημειώσω ότι πρόσφατα, ενώ ήδη έγραφα τη διατριβή μου, το βιβλίο αυτό συγκέντρωσε μεγάλη προσοχή εκ μέρους πολλών πανεπιστημιακών, δημοσιογράφων και συγγραφέων στην Αίγυπτο. Το ενδιαφέρον αυτό εκφράστηκε με τις πρόσφατες προσπάθειες του καθ. Α. Etman και άλλων φιλολόγων να μεταφράσουν το βιβλίο στην αραβική γλώσσα. Επιπλέον, ο Martin Bernal προσεκλήθη πρόσφατα στο Κάιρο στο πλαίσιο του "Διεθνούς Συνεδρίου Συγκριτικής Φιλολογίας στον Αραβικό Κόσμο" (20-22 Δεκ. 1995), που οργανώθηκε από το Κέντρο Συγκριτικής Γλωσσολογίας και Φιλολογικών Σπουδών (CCLLS) στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου του Καΐρου· η διάλεξη του Bernal είχε θέμα "Etymologies from ancient Egyptian and Semitic of Greek". Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις εργασίες του συνεδρίου βλ. S.E. Maravelias, *JOAS* 7 (1995), 205-206.

ποιηθούν ως μία από τις σημαντικότερες πηγές για τον αρχαίο αιγυπτιακό πολιτισμό<sup>2</sup>. Εδώ θα ήθελα να υποστηρίξω πως η μελέτη αυτή δεν σκοπεύει με κανέναν τρόπο να υπερασπισθεί την άποψη πως οι Αιγύπτιοι δεν ήταν *μαύροι* ή *Νέγροι* με τη σημερινή σημασία της λέξης. Διότι είτε ήταν είτε δεν ήταν *μαύροι*, αυτό δεν μεταβάλλει καθόλου την αντίληψη που έχουμε για τον μεγάλο πολιτισμό τους. Το θέμα αφορά, ως γνωστόν, στο χρώμα των Αιγυπτίων και στη φυλή στην οποία ανήκαν, αποτελεί δε ακόμη και μέχρι σήμερα αντικείμενο συζήτησης μεταξύ των περισσότερων αιγυπτιολόγων. Επιπλέον, κύριος στόχος μου στη μελέτη αυτή είναι να εξετάσω επαρκώς τον τρόπο με τον οποίον οι ξένοι φιλόλογοι και μεταφραστές αντιμετωπίζουν αυτό το θέμα, και τις σαφείς διαφωνίες μεταξύ τους, που εμφανίζονται όταν μεταφράζουν πολλούς από τους σχετικούς με χρώματα ελληνικούς όρους. Επιπροσθέτως, σκοπεύω να διερευνήσω αν οι φιλόλογοι αυτοί επηρεάστηκαν από ρατσιστικές προκαταλήψεις κατά την ενασχόλησή τους με το τόσο κρίσιμο αυτό θέμα. Εν πάση περιπτώσει, το ερώτημα που είναι ακόμη ανάγκη να τεθεί εδώ είναι το εξής: οι αρχαίοι τραγικοί ή οι αρχαίοι Έλληνες εν γένει λαχταρούσαν τόσο πολύ να πληροφορηθούν για την όψη των συγχρόνων τους Αιγυπτίων ή γενικά αλλοδαπών, όπως κάνουμε εμείς σήμερα, ή μήπως οι αναφορές τους σε αυτό το ζήτημα ήταν απλές και εξυπηρετούσαν μόνο τεχνικές και ποιητικές ανάγκες, χωρίς να έχουν τη βαρύτητα που δίνουμε εμείς σήμερα σε ανάλογες περιπτώσεις; Επίσης, στις *Ίκέτιδες* ο Αισχύλος αποδίδει σωστά το χρώμα των συγχρόνων του Αιγυπτίων; Μήπως οι απόψεις του είναι φορείς ρατσιστικών προκαταλήψεων σχετικά με τη φυλή και το χρώμα;<sup>3</sup>

2. Πρβ. G.H. Beardsley, *The Negro in Greek and Roman Civilization* (Oxford 1929), 4 κ.εξ.· σύμφωνα επίσης με τον Beardsley, η σπουδαιότητα του Αισχύλου έγκειται στο ότι θεωρείται ο πρώτος Έλληνας συγγραφέας που τοποθετεί κατηγορηματικά τους Αιθίοπες στην Αφρική. Ο Προμηθέας (*Προμ. Δεσμ.* 808-809) μνημονεύει μια μαύρη φυλή (*κελαινὸν φύλον*), που κατοικεί κοντά στις πηγές του ηλίου, εκεί όπου ρέει ο *ποταμὸς Αἰθίοψ*. Αν δεν γινόταν μνεΐα του ποταμού Νείλου και των Αιγυπτίων, αυτό θα ηχούσε ως πλήρης επιστροφή στους μυθικούς Αιθίοπες κοντά στο ρεύμα του Ωκεανού. Η αναφορά στις πηγές του ηλίου και το γεγονός ότι στις *Ίκέτιδες* (280-82) εμφανίζονται να γειτνιάζουν με τους Ινδούς, αποδεικνύουν πως η γεωγραφία του Αισχύλου ήταν πολύ ανακριβής.

3. Για περισσότερες λεπτομέρειες αναφορικά με τις έννοιες "φυλή", "ρατσισμός" και "προκατάληψη σχετικά με το χρώμα" βλ. την πρόσφατη

Εν πάση περιπτώσει, προτού εξετάσουμε λεπτομερώς τους τέσσερις αυτούς όρους που χρησιμοποιούνται στις *Ίκέτιδες*, για να δηλώσουν το χρώμα των Αιγυπτίων, και προτού απαντήσουμε στην ερώτηση αν πράγματι ο Αισχύλος τούς μεταχειρίζεται, για να περιγράψει το χρώμα των Αιγυπτίων ή όχι, ας συζητήσουμε και ας ρίξουμε μια ευρεία ματιά στις απόψεις τόσο των αιγυπτιολόγων όσο και των κλασσικών φιλολόγων όσον αφορά στο λεγόμενο *μαύρο χρώμα* των Αιγυπτίων και του πολιτισμού τους. Ο Snowden π.χ. παρατήρησε το 1993 πως το ζήτημα του ποιοι Αφρικανοί στον αρχαίο κόσμο ήταν μαύροι και ποιοι όχι, έδωσε αφορμή για πολλή συναισθηματική ρητορική. Μια ιδιαίτερα εσφαλμένη δήλωση είναι ο αστήρικτος ισχυρισμός πως οι Αιγύπτιοι, καθώς και οι κάτοικοι της ΒΔ Αφρικής - π.χ. οι Μαυριτανοί και οι Καρχηδόνιοι - ήταν κατά κύριο λόγο *μαύροι* ή *Νέγροι* με την έννοια που έχουν οι λέξεις αυτές κατά τον εικοστό αιώνα. Επίσης, το 1992 ο Peter A. Young ως αρχισυντάκτης του περιοδικού *ARCHAEOLOGY* και στο εναρκτήριο άρθρο του τόμου 43 N° 5, που ετιτλοφορείτο "Was Nefertiti black?" έγραψε τα εξής:

"Η άποψη πως οι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι συνιστά σοβαρή παρανόηση των ιστορικών και αρχαιολογικών μαρτυριών· ο ίδιος ο Bernal δήλωσε σε πολυάριθμες συνεντεύξεις: "Δεν ισχυρίζομαι πως οι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι". Ωστόσο, η ιδέα φαίνεται πως κερδίζει έδαφος σε όλα τα μήκη και πλάτη της Αμερικής. Ακόμη και σωματεία έχουν αρχίσει να μπαίνουν στο παιγνίδι. Σε μια προσπάθεια να μορφώσει το κοινό σχετικά με την αφρικανική ιστορία και τους Αφρικανούς ηγεμόνες, ο οργανισμός Anheuser-Busch Inc. ανέθεσε σε Αφροαμερικανούς καλλιτέχνες να φιλοτεχνήσουν μια σειρά από πορτραίτα με τίτλο "Μεγάλοι Βασιλείς και Βασίλισσες της Αφρικής". Η σειρά, στην οποία η Κλεοπάτρα και ο Καρχηδόνιος στρατηγός Αννίβας παριστάνονται μαύροι, δημοσιεύθηκε σε μεγάλα περιοδικά για μαύρους και εκτέθηκε σε μουσεία και σε συνέδρια σε ολόκληρη τη χώρα<sup>4</sup>.

χρήσιμη μελέτη του L.A. Thompson, *Romans and Blacks* (Norman@London 1989), 12-20.

4. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την έννοια του *μαύρου χρώματος* του αιγυπτιακού πολιτισμού βλ. π.χ. Malcolm X, *On Afro-American History*, 8<sup>η</sup> εκτ. (New York 1985), 18-25· πρβ. επίσης J.H. Clarke, "African Warrior Queens", στο *Black Women in Antiquity*, εκδ. υπό I.V. Sertima, *JAC* 6 (1984), 7<sup>η</sup> εκτ., 1992, 123-34· ο Clarke πιστεύει πως η Κλεοπάτρα δεν ήταν ούτε λευκή ούτε Ελληνίδα. Επισημαίνει πως μέχρι την εμφάνιση του δόγματος περί ανωτερότητας των λευκών η Κλεοπάτρα παριστανόταν εν γένει ως ολοφάνερα Αφρικανίδα γυναίκα, μαύρη στο χρώμα. Στον εναρκτήριο στίχο του δράματος *Αντώνιος και Κλεοπάτρα* ο Σαίξπηρ τήν αποκαλεί "καστανόξανθη". Ο πατέρας της Κλεοπάτρας, ο Πτολεμαίος ο 12<sup>ος</sup>, ήταν νόθος γιος του Πτολεμαίου του 11<sup>ου</sup> (Σωτήρος Β'). Η νόμιμη γενεαλογία τερματίζεται με τον Πτολεμαίο τον 12<sup>ο</sup>.

Επίσης, μερικές σχολικές περιφέρειες προωθούν αυτή την ιδέα. Για παράδειγμα, στο Portland του Oregon έχουν κυκλοφορηθεί δοκίμια δημιουργίας υποβάθρου για καθηγητές ιστορίας, ορισμένα από τα οποία δηλώνουν κατηγορηματικά πως οι αρχαίοι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι. Τα δοκίμια προορίζονται να χρησιμεύσουν "ως βιβλία αναφοράς και ως πηγές". Δεν έχει περάσει πολύς καιρός από τότε που μια καθηγήτρια ιστορίας έκκτης βαθμίδας στο Ohio διαμαρτυρήθηκε με επιστολή της στο περιοδικό ARCHAEOLOGY για μια διαφήμιση κούκλας με τη μορφή της Νεφερτίτης. "Δεν είμαι μαύρη", έγραφε, "αλλά θέλω να γνωρίζετε πως είναι πολύ δύσκολο να βρει κανείς ηρωικά ή άλλα αξιόλογα ιστορικά πρότυπα για μαύρα παιδιά". Σημειώματα οργής από 19 μαθητές της συνόδευαν την επιστολή. Ένα από αυτά, γραμμένο από μαύρο παιδί, έλεγε μεταξύ άλλων: "Καταστρέψτε την ιστορία μας. Η Νεφερτίτη ήταν μαύρη, και όχι λευκή σαν κρίνος".

Ο Young προσθέτει επίσης πως η διαστρέβλωση των αρχαιολογικών και ιστορικών μαρτυριών με σκοπό την ανεύρεση προτύπων ρόλων για τα μαύρα παιδιά ή για οποιαδήποτε άλλη κοινωνική ομάδα παραβιάζει την επιστημονική δεοντολογία. Επιπροσθέτως, η υπόθεση ότι η αρχαία Αίγυπτος ήταν μαύρος πολιτισμός, επειδή εντοπίζεται γεωγραφικά στην Αφρική, έχει μικρή αξία. Όπως υπογραμμίζει ο σύμβουλος του περιοδικού ARCHAEOLOGY για θέματα Αιγύπτου Robert S. Bianchi, "η συγκεκριμένη εθνικότητα της Νεφερτίτης, ή της Κλεοπάτρας, ή του Αννίβα είναι θέμα ανοικτό, λόγω της διφορούμενης φύσης των ίδιων των αρχαίων αιγυπτιακών μαρτυριών ως προς το ζήτημα του χρώματος. Γνωρίζουμε θετικά πως η αρχαία Αίγυπτος ήταν αρκετά κοσμοπολίτικη. Το να την αποκαλεί κανείς μαύρη κοινωνία είναι σαν να αποκαλεί τις Ηνωμένες Πολιτείες μαύρη κοινωνία". Και ο Bianchi προσθέτει: "Μόνο μια αυστηρή έρευνα των δεδομένων σε συνδυασμό με ακαδημαϊκή ακεραιότητα μπορεί να τερματίσει μια τέτοια πολιτικοποίηση της ιστορίας. Και μόνο τότε ο καθένας θα αποκομίσει κέρδος από τη γνώση της αρκετά πεποικιλμένης ταπετσαρίας του αρχαίου αιγυπτιακού κόσμου"<sup>5</sup>. Εδώ είναι φανερό πως ο Young απορρίπτει τις υποθέσεις ότι οι αρχαίοι Αιγύπτιοι και ο πολιτισμός τους ήταν μαύροι, υπογραμμίζοντας όσα ανακοίνωσε ο Bernal, καθώς επίσης και την

Εκείνοι που ισχυρίζονται πως η Κλεοπάτρα ήταν "γνήσια" Ελληνίδα προφανώς λησμονούν το γεγονός αυτό για την ανασκευή αυτής της θεωρίας βλ. F.M. Snowden Jr., "Bernal's 'Blacks', Herodotus, and other Classical Evidence", *Arethusa* (ειδική έκδοση, φθινόπωρο 1989), 91 υποσημ. 18.

5. P.A. Young (εκδ.), "Was Nefertiti Black?", *Archaeology* 45 (1992), 2.

προηγούμενη επισήμανση του Bianchi πως η αρχαία Αίγυπτος ήταν αρκετά κοσμοπολίτικη. Εν πάση περιπτώσει, ας επιστρέψουμε στις απόψεις που διατύπωσε ο Bernal στη μελέτη του "*Black Athena*" το 1987, και στις σχετικές αντιδράσεις και αμφισβητήσεις των άλλων φιλολόγων, ιδίως εκείνη του Snowden. Θα προσπαθήσουμε επίσης να διαπιστώσουμε αν όντως υπήρξε κάποια παρεξήγηση των απόψεων του Bernal.

Ο Bernal έγραψε τα εξής:

"Ωστόσο, είμαι πεπεισμένος ότι, τουλάχιστον για τα τελευταία 7000 χρόνια, ο πληθυσμός της Αιγύπτου περιείχε τύπους της Αφρικής, της ΝΔ Ασίας και της Μεσογείου. Είναι επίσης σαφές πως όσο νοτιότερα ταξιδεύει κανείς ανεβαίνοντας τον Νείλο, τόσο πιο μαύρος και πιο νεγροειδής γίνεται ο πληθυσμός: το ίδιο ίσχυε για όλο το προαναφερθέν χρονικό διάστημα. Όπως δήλωσα και στην εισαγωγή, πιστεύω πως ο αιγυπτιακός πολιτισμός υπήρξε κατά βάση αφρικανικός, και πως το αφρικανικό στοιχείο ήταν ισχυρότερο κατά το Αρχαίο και Μέσο Βασίλειο, πριν από την εισβολή των Υξώς, από ό,τι αργότερα. Επιπροσθέτως, πεποίθησή μου είναι ότι πολλές από τις ισχυρότατες αιγυπτιακές δυναστείες, που έδρευαν στην Άνω Αίγυπτο - η 1<sup>η</sup>, η 11<sup>η</sup>, η 12<sup>η</sup> και η 18<sup>η</sup> - αποτελούνταν από φαράω, τους οποίους μπορεί κανείς πρακτικά να αποκαλέσει μαύρους<sup>6</sup>. Ωστόσο, η πραγματική αφρικανική φύση του αιγυπτιακού πολιτισμού δεν έχει σχέση με την τωρινή μας συζήτηση, την οποία ενδιαφέρουν οι διαφορούμενες αντιλήψεις για τη "φυλετική" θέση των Αιγυπτίων. Κατά την κλασική περίοδο οι Αιγύπτιοι θεωρούνταν άλλοτε μαύροι και άλλοτε λευκοί ή κίτρινοι. Ο Ηρόδοτος αναφέρει πως είχαν "μαύρο δέρμα και κατσαρά μαλλιά". Από την άλλη πλευρά, πορτραίτα του Βούσιρι σε αγγεία έχουν την τάση να τον παριστάνουν ως Καυκάσιο, μολονότι στην ακολουθία του υπάρχουν και μαύροι και λευκοί<sup>7</sup>.

Ο Snowden π.χ., που έχει αφιερώσει πολύ μεγάλο μέρος της φιλολογικής του σταδιοδρομίας στη μελέτη αυτού του θέματος, στην ειδική έκδοση του περιοδικού *Arethusa* για το φθινόπωρο του 1989 υπό τον τίτλο "*The Challenge of Black Athena*" απάντησε και

6. Πρβ. D. O'Connor, "Ancient Egypt and Black Africa - Early contacts", *Expedition* 14 (1971), 2· επίσης, πριν από τον Bernal, ο δυτικοαφρικανός φιλόλογος Marcel Diop υποστήριξε σφοδρά ακολουθώντας τον O'Connor πως οι επαγγελματίες αιγυπτιολόγοι είχαν αποκρύψει για περισσότερο από μισόν αιώνα ένα καταπληκτικό γεγονός: ο Diop ισχυρίστηκε πως οι αρχαίοι Αιγύπτιοι ήταν Νέγροι και ο χαρακτηριστικός πολιτισμός τους ήταν επίτευγμα Νέγρων. Κατά την πεποίθηση του O'Connor, πράγματι δεν είναι σπάνια η αντίληψη πως η Αίγυπτος αποτελούσε τμήμα της Μαύρης Αφρικής, όσον αφορά όμως στη σωματική εμφάνιση αυτό δεν αληθεύει. Χιλιάδες γλυπτές και ζωγραφικές παραστάσεις από την Αίγυπτο και εκατοντάδες καλοδιατηρημένα σώματα από τα νεκροταφεία της αποδεικνύουν πως ο χαρακτηριστικός σωματικός τύπος των Αιγυπτίων δεν ήταν ούτε νεγροειδής ούτε Νέγρος.

7. Bernal, *BA*, τ. I, 242, 243-46.

επετέθη σφοδρά στη θεωρία του Bernal πως οι Αιγύπτιοι ήταν "μαύροι", μολονότι, όπως είδαμε προηγουμένως να τονίζει ο Young, ο Bernal σε καμιά από τις πολυάριθμες συνεντεύξεις του δεν ισχυρίστηκε πως οι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι· αυτό καθίσταται επίσης σαφές από την απάντησή του στον Snowden, που δημοσιεύεται στον ίδιο τόμο<sup>8</sup>. Ο Snowden παρατηρεί πως η υπόθεση του Καθ. Bernal πως ο όρος "μαύροι" (*μελάγχροες*), όπως τόν μεταχειρίζεται ο Ηρόδοτος, αντιστοιχεί στον όρο "μαύρος" ή "Νέγρος", όπως χρησιμοποιείται κατά τον εικοστό αιώνα, αντιφάσκει με τον ίδιο τον Ηρόδοτο και με την πληθώρα μαρτυριών που παρέχουν άλλοι κλασσικοί συγγραφείς. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι διαφοροποιούνταν ανάμεσα στις ποικίλες διαβαθμίσεις στο χρώμα των μεσογειακών λαών, που ήταν πιο μελαμψοί από αυτούς, και καθιστούσαν σαφές πως μόνο μερικοί από τους λαούς με μελαμψό ή μαύρο δέρμα, και συγκεκριμένα όσοι προέρχονταν από τη Νότια Αίγυπτο και από τις νότιες παρυφές της ΒΔ Αφρικής ήταν *Αιθίοπες*. Τον όρο αυτό μεταχειρίζονταν κανονικά οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι, για να δηλώσουν λαούς με μαύρο ή μελαμψό δέρμα, πεπλατυσμένη μύτη, μαλλιά κατσαρά ή με πυκνούς βοστρύχους, παχιά χείλη και παραλλαγές των χαρακτηριστικών αυτών: Με άλλα λόγια, όταν οι αρχαίοι συγγραφείς εννοούσαν "Νέγρος" ή "μαύρος" με τη σημασία του εικοστού αιώνα, χρησιμοποιούσαν τη λέξη *Αιθίοψ*. Ο Snowden τονίζει επίσης ότι ερμηνεύοντας τον ισχυρισμό του πως οι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι, ο Καθ. Bernal δεν μνημονεύει τους αιγυπτιολόγους που διαφωνούν με αυτόν. Παραπέμπει στον Cheikh Anta Diop, η άποψη του οποίου ομοιάζει με τη δική του, αλλά παραλείπει να αναφερθεί στις αντιρρήσεις που ήγειρε η γνώμη του Diop, όπως π.χ. εκείνες που δημοσιεύθηκαν στον τόμο της UNESCO για τη γενική ιστορία της Αφρικής. "Αν και δεν είμαι αιγυπτιολόγος", προσθέτει ο Snowden, "θα πρέπει να

8. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. την απάντηση του Bernal στον Snowden, *Arethusa*, ειδική έκδοση (φθινόπωρο 1989), 30-32· ο Bernal σημειώνει πως επιτρέποντας τη χρήση του τίτλου *Black Athena* έπεσε μέσα στον λάκκο που είχε σκάψει ο ίδιος για τον εαυτό του. Προσθέτει επίσης τα εξής: "Πρέπει να παραδεχθώ πως αρχικά τόν πρότεινα όντως ως πιθανό τίτλο, αλλά μετά από σοβαρή σκέψη θέλησα να τόν αλλάξω. Ωστόσο, ο εκδότης μου επέμενε να τόν διατηρήσει με το εξής επιχείρημα: "Οι μαύροι δεν πουλάνε πια. Οι γυναίκες δεν πουλάνε πια. Αλλά οι μαύρες γυναίκες πουλάνε ακόμη!"

επισημάνω την παράλειψη του Καθ. Bernal να συζητήσει τις σπουδαίες εικονογραφικές μαρτυρίες για τα διαφορετικά σωματικά χαρακτηριστικά Αιγυπτίων και μαύρων, όπως τά απεικονίζουν Αιγύπτιοι καλλιτέχνες<sup>9</sup>.

Το 1978 ο Armayor, ως κλασσικός φιλόλογος, μολονότι στην πραγματικότητα απέρριψε την υπόθεση πως οι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι, επετέθη σφοδρά και εσφαλμένα μέσω του άρθρου του "Did Herodotus ever Go to Egypt?" στις δηλώσεις και παρατηρήσεις του Ηρόδοτου σχετικά με το χρώμα των Αιγυπτίων<sup>10</sup>, και επιπλέον έφθασε στο σημείο να ισχυρισθεί πως πιθανότατα ο Ηρόδοτος δεν επισκέφθηκε ποτέ την Αίγυπτο. Ο Armayor διερωτάται πώς μπορούσε ο Ηρόδοτος να πιστεύει πως οι Αιγύπτιοι και οι Κόλχοι ήταν μαύροι, αν πράγματι είχε πάει στην Αίγυπτο και στην Κολχίδα. Κατ' αυτόν, ο Αισχύλος πίστευε πως οι Αιγύπτιοι είχαν μαύρα μέλη (*μελαγχίμοις γυίοις*) και ο Πίνδαρος πως οι Κόλχοι είχαν μαύρη όψη· δεν ισχυρίζονται όμως ότι τούς είδαν με τα μάτια τους. Ο Ηρόδοτος, προσθέτει ο Armayor, δεν πιστεύει απλώς πως οι Αιγύπτιοι είναι *μαυριδεροί* αντιπαραθέτοντάς τους σιωπηρά προς τους Έλληνες. Οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν τον όρο *μελάγχροες* του Ηρόδοτου "με μαύρο δέρμα, μαυριδερός". παρομοίως, ο J.E. Powell μεταφράζει "μαυριδερός" το 1937 και "με μαύρο δέρμα" το 1949. Ο Ηρόδοτος όμως φαίνεται πως θεωρεί δεδομένο ότι ακριβώς όπως η περιτομή αποτελούσε κοινό γνώρισμα Αιγυπτίων, Αιθίοπων και Κόλχων, έτσι και η μαύρη επιδερμίδα ήταν επίσης κοινό χαρακτηριστικό όλων τους. Πόσο μαύρη ήταν, δεν έχει αλήθεια σημασία. Ο συνδυασμός μαύρης επιδερμίδας και κατσαρής κόμης τούς καθιστά μαύρους, χωρίς να εξετάζεται η ακριβής τους απόχρωση. Ούτε ο Ηρόδοτος υποθέτει απλώς πως οι Αιγύπτιοι πρέπει να έχουν κατσαρά μαλλιά εξαιτίας του χρώματος της επιδερμίδας τους· τούς ανατολικούς Αιθίοπες τούς παρουσιάζει να έχουν επίπεδη κόμμωση, ενώ εκείνοι της Δύσης έχουν τα πιο κατσαρά μαλλιά από όλους (VII

9. F.M. Snowden Jr., *Arcthusa*, ειδική έκδοση (φθινόπωρο 1989), 48 κ.εξ., 89.

10. Ως γνωστόν, το δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του Ηρόδοτου έπεται των *Ίκετίδων* του Αισχύλου ως σημαντική πηγή σχετικά με το χρώμα των Αιγυπτίων, και δεν θα έπρεπε ούτε αυτό να αγνοηθεί. Δύο φορές ο Ηρόδοτος αναφέρεται στο χρώμα των Αιγυπτίων (II 104, 57), και τούς περιγράφει ως λαό με μελαμψό δέρμα και κατσαρά μαλλιά.

70). Το πρόβλημα εδώ δεν βρίσκεται στην περιγραφή Αιγυπτίων και Κόλχων εκ μέρους του Ηρόδοτου, αλλά μάλλον στην προσωπική πείρα που είχε για αυτούς. Είτε ο Ηρόδοτος πήγε όντως στην Αίγυπτο και στην Κολχίδα, και αρκείται να μιλά για τους παραδοσιακούς μαύρους που ο ίδιος και το κοινό του ήθελαν να συναντήσουν εκεί, ή δεν ταξίδεψε ποτέ στην Αίγυπτο και στην Κολχίδα<sup>11</sup>.

Έχω την εντύπωση πως ο Ατμαγοι, αν και απορρίπτει την υπόθεση πως οι Αιγύπτιοι ήταν *μαύροι*, οικοδομεί εσφαλμένα τη θεωρία του και τη γενική στάση του εναντίον του Ηρόδοτου ή του Αισχύλου με βάση τη μετάφραση του όρου *μελάγχροες*, που απαντάται στο δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του Ηρόδοτου, ως "άνθρωποι με μαύρη επιδερμίδα" με τη σημερινή σημασία της φράσης (Νέγροι). Ο Lloyd, με τον οποίο συμφωνώ και εγώ, σχολιάζοντας το δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του Ηρόδοτου, μεταφράζει τη φράση *μελάγχροές εἰσι καὶ οὐλότριχες* (Ηρόδ. II 104) ως "... έχουν μελαμψή επιδερμίδα και κατσαρά μαλλιά", και δεν κάνει λόγο για *μαύρη* επιδερμίδα. Επίσης, διαφωνεί με τον Ατμαγοι και παρατηρεί ότι παρά τις προσπάθειες του τελευταίου ο συσχετισμός αυτής της περιγραφής με τους νέγρους δεν δικαιολογείται γλωσσολογικά. Ο όρος *μελάγχροες* θα μπορούσε να δηλώνει οποιοδήποτε χρώμα από το μπρούντζινο μέχρι το μαύρο, και οι νέγροι δεν είναι ο μόνος σωματικός τύπος που παρουσιάζει κατσαρά μαλλιά. Τα χαρακτηριστικά αυτά θα μπορούσε ασφαλώς να συναντήσει κανείς σε πολλούς Αιγυπτίους, αρχαίους και σύγχρονους, αλλά διαφέρουν από εκείνα που θα περιμέναμε μεταξύ των κατοίκων της περιοχής του Καυκάσου<sup>12</sup>. Εξάλλου, ο Snowden υποστηρίζει την ίδια άποψη με τον Lloyd. Επισημαίνει πως ο Ηρόδοτος αναφερόμενος στο μελαμψό δέρμα των Αιγυπτίων και των Κόλχων ακολουθεί τη σταθερή κλασική

11. Ατμαγοι, *JARCE* 15 (1978), 60-63, 72 υποσημ. 39· πρβ. επίσης Αριστοτέλους, *Φυσιολογικά* VI 812a,13· σύμφωνα επίσης με τον Ατμαγοι, ο όρος "μαύρος" στον Αριστοτέλη σαφώς επιδέχεται διαβάθμιση· ο Αριστοτέλης όμως φαίνεται ότι πιστεύει πως οι Αιγύπτιοι ήταν *πολύ* μαύροι, και πιθανόν αποδέχεται την παράδοση του Ηρόδοτου, του Αισχύλου και του Πινδάρου, είτε προέρχεται από τον Εκαταίο τον Μιλήσιο, είτε όχι.

12. Lloyd, *HBC* 99-182, 22· στην πραγματικότητα συμφωνώ με τον Lloyd, επειδή σύμφωνα με τους Liddell@Scott@Jones η λέξη *μελάγχροες* μεταφράζεται ως *μαύροι* ή με *μελαμψή επιδερμίδα*, *μαυριδεροί*, με *μπρούντζινο χρώμα*, με *ηλιοκαμένα πρόσωπα*.



πρακτική που εφήρμοζαν οι Έλληνες, προκειμένου να περιγράψουν το χρώμα λαών πιο μελαμψών από τους ίδιους - μια πρακτική που δεν σημαίνει πως οι λαοί που περιγράφονταν κατ' αυτόν τον τρόπο ήταν Αιθίοπες, δηλαδή Νέγροι. Ο Ηρόδοτος (II 104) αποκλείει το χρώμα και τα μαλλιά και τονίζει ότι σε αυτή την περίπτωση δεν έχουν καμιά σημασία, διότι, όπως και άλλοι Έλληνες και Ρωμαίοι, γνώριζε, α) ότι τα ίδια επίθετα για το χρώμα και την κόμμωση χρησιμοποιούνταν συχνά για διάφορους μη αιθιοπικούς (δηλαδή μη νεγροειδείς) λαούς, πιο μελαμψούς από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους (π.χ. Ινδούς, Αιγυπτίους και Μαυριτανούς) και β) πως μεταξύ των πληθυσμών υπήρχαν διαβαθμίσεις ως προς το χρώμα της επιδερμίδας και τον τύπο της κόμμωσης. Οι κλασικές πηγές, προσθέτει ο Snowden, δεν δικαιολογούν την εξίσωση του όρου "μαύροι", όπως τόν χρησιμοποιεί ο Ηρόδοτος ή οποιοσδήποτε άλλος Έλληνας συγγραφέας, με τους λαούς που χαρακτηρίζονται στα κλασικά κείμενα Αιθίοπες (δηλαδή Νέγροι), εκτός αν υπάρχουν πρόσθετες σημαντικές μαρτυρίες, για να υποστηριχθεί μια τέτοια αντιστοιχία<sup>13</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, αν ανατρέξουμε σε όσα έχουν παρατηρήσει οι αιγυπτιολόγοι σχετικά με το περίπλοκο αυτό θέμα, και σύμφωνα π.χ. με τον Aldred, οι προϊστορικοί Αιγύπτιοι ανήκαν στη μεσογειακή φυλή· ήταν μικροκαμωμένος λαός με μακρύ κεφάλι και λεπτεπίλεπτο ωσειδές πρόσωπο. Τα μαλλιά τους ήταν σκούρα και κυματιστά, αλλά το σώμα τους είχε λιγοστές τρίχες. Αυτός ο βασικός τύπος τροποποιήθηκε σε πρώιμη περίοδο από πλατυκέφαλους μετανάστες από την Παλαιστίνη με μικτή μικρασιατική και σημιτική καταγωγή, με αποτέλεσμα τη δημιουργία των Αιγυπτίων της ιστορικής περιόδου, οι οποίοι ήταν άτριχοι, μετρίου αναστήματος, με ογκώδη κρανία και ισχυρά οστά, καθώς επίσης και με ιδιαίτερα παχείς καρπούς και αστραγάλους. Οι γυναίκες ήταν εν γένει πιο κοντές και πιο λεπτές, και, όπως οι σύγχρονες αγρότισσες, με τις οποίες ομοιάζουν πιστά, σπάνια γίνονταν παχύσαρκες<sup>14</sup>. Εξάλλου, ο Snowden σημειώνει ότι, σύμφωνα με τις αρχαίες μαρτυρίες, όπως

13. Snowden, *Arctura*, ειδική έκδοση (φθινόπωρο 1989), 84 κ.εξ., 89, 93· του ιδίου, "Did Herodotus Say the Egyptians Were Black?", *BAR* 16 (1990), 72-74.

14. Aldred, *The Egyptians*, 63· πρβ. επίσης O'Connor, *Expedition* 14 (1971), 2-9.

αυτές συνοψίζονται από τον Frank Yurco, τα σωματικά χαρακτηριστικά των Αιγυπτίων συνίσταντο σε χρώματα που ποίκιλλαν από τον ανοιχτόχρωμο μεσογειακό τύπο μέχρι τον μελαμψότερο καστανό της Άνω Αιγύπτου, σε κόμμωση που κυμαινόταν από επίπεδη μέχρι κυματιστή, ακόμη και με πυκνούς κατσαρούς βοστρύχους, σε χείλη λεπτά έως σαρκώδη, και σε μύτες ανυψωμένες μέχρι πεπλατυσμένες με σφαιρικά μέχρι φαρδιά ρουθούνια<sup>15</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα μάς ωθούν να συζητήσουμε εν γένει την ιστορία των μαύρων Αφρικανών στον ελληνικό κόσμο. Γενικά μιλώντας και σύμφωνα με τον Snowden, η πρωιμότερη πληροφορία σχετικά με τους μαύρους Αφρικανούς στον ελληνικό κόσμο προέρχεται από τα νησιά της ανατολικής Μεσογείου<sup>16</sup>. Σε φρέσκο από την Κνωσό (περίπου 1550-1500 π.Χ.), Μινωίτης διοικητής οδηγεί μια πομπή μαύρων στρατιωτών - ίσως Νουβίων, τους οποίους κάποιος φαραώ δεν μπορούσε πλέον να εμπιστευθεί, ή λιποτακτών από την Αίγυπτο. Ένα μεταγενέστερο φρέσκο από την Πύλο στην ηπειρωτική Ελλάδα, που χρονολογείται περίπου στο δεύτερο ήμισυ του 13<sup>ου</sup> αι. π.Χ., παριστάνει πομπή λευκών και μαύρων ανδρών ίσως σε μια σκηνή προσφοράς ή απόδοσης φόρου. Αυτή η μαρτυρία και η μνεία ενός *ai-ti-jo-qa* (Αιθίοπος) μεταξύ των κτηματιών που αναφέρονται στις πινακίδες της Πύλου, υπαινίσσονται πως οι Αιθίοπες του Ομήρου (όπως ονομάζονταν οι Νούβιοι στις ελληνικές, ρωμαϊκές και πρώιμες

15. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 44· πρβ. επίσης F.J. Yurco, "Were the Egyptians Black or White?", *BAR* 15 (1989), 24-29, 58· επίσης Erman, *LAEG*, 32· όπως παρατηρεί ο Erman, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι το χρώμα του χώματος έκανε τους Αιγυπτίους να ονομάζουν τη χώρα τους "η μαύρη χώρα" (*Qemet*), ώστε να τη διακρίνουν από την κόκκινη χώρα των βαρβάρων. Πίστευαν επίσης στην ανωτερότητά τους έναντι των αλλοδαπών χάρη στο χρώμα του δέρματός τους. Οι Σύροι είχαν επιδερμίδα ανοικτή καστανή, οι Λίβυες λευκή, οι Νέγροι μαύρη, οι Αιγύπτιοι όμως είχαν λάβει από τους θεούς το ωραίο τους χρώμα, ένα βαθύ σκούρο καστανό για τους άνδρες, ένα ανοιχτόχρωμο κίτρινο για τις γυναίκες· βλ. επίσης Assmann, *JARCE* 15 (1978), 62.

16. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την πρωιμότερη απεικόνιση Νέγρου στην Κύπρο, βλ. την τόσο χρήσιμη μελέτη του V. Karageorghis, *Blacks in Ancient Cypriot Art* (Houston 1988), *passim*· πρβ. επίσης F.M. Snowden Jr., *Before Color Prejudice* (Harvard Univ. 1983), 14· σύμφωνα με τον Snowden, οι πρώτοι μαύροι στην ελληνική τέχνη ανήκαν στον έντονο νεγροειδή τύπο. Ένα αρωματοδοχείο από φαγεντιανή του πρώτου μισού του 6<sup>ου</sup> αι. π.Χ., που ανακαλύφθηκε στην Κύπρο, αντιδιαστέλλει ένα γενειοφόρο λευκό και ένα Νέγρο με επίπεδη μύτη, παχιά χείλη και μαλλιά με μορφή αδαμαντοειδών βοστρύχων.

χριστιανικές πηγές) ίσως ήταν κάτι περισσότερο από απλά αποκυήματα της φαντασίας του ποιητή.

Μόλις τον 7<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ. οι Έλληνες άποικοι και μισθοφόροι συνάντησαν ευμεγέθεις αριθμούς μαύρων Αφρικανών. Οι Έλληνες μισθοφόροι που συμμετείχαν στην εκστρατεία του Αιγύπτου φαραώ Ψαμμήτιχου του Β' εναντίον της Νουβίας, ήταν προφανώς μεταξύ των πρώτων Ευρωπαίων που συνάντησαν μαύρους Αφρικανούς σε στρατιωτική σύρραξη επί αφρικανικού εδάφους. Αυτή την ελληνική στρατιωτική εμπειρία στην Αίγυπτο αντικατοπτρίζει η εξέχουσα θέση που δίνεται στους μαύρους πολεμιστές στην ελληνική τέχνη του 6<sup>ου</sup> π.Χ. αι. Κατά τη διάρκεια της εισβολής του Ξέρξη στην Ελλάδα (480-479 π.Χ.), οι μαύροι στρατιώτες στις τάξεις των περσικών στρατευμάτων κέντρισαν το ενδιαφέρον και την περιέργεια των Ελλήνων του 5<sup>ου</sup> αι. Για τους περισσότερους Έλληνες της ηπειρωτικής Ελλάδας, οι Νούβιοι στρατιώτες ήταν οι πρώτοι μαύροι Αφρικανοί με σάρκα και οστά που είχαν αντικρύσει. Το ελληνικό ενδιαφέρον για τους Νουβίους μαρτυρεί η δημοτικότητα των σχετικών με μαύρους Αφρικανούς θεμάτων στην ελληνική τέχνη του 5<sup>ου</sup> αι. και των "αιθιοπικών" θεμάτων στο θέατρο<sup>17</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με την αρχαία ελληνική λογοτεχνία, οι Νούβιοι εμφανίζονται για πρώτη φορά στην ευρωπαϊκή λογοτεχνία στα ομηρικά ποιήματα, όπου παρουσιάζονται ως απόμεροι λαοί, οι πιο απομακρυσμένοι από όλους τους ανθρώπους, που

17. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 46 κ.εξ.· επίσης H. Junker, "The First Appearance of the Negroes in History", *JEA* 7 (1921), 121-32· πρβ. επίσης Forsdyke, *GH*, 98· ο Forsdyke επισημαίνει επίσης πως οι Ασιάτες με τη μελαμψή επιδερμίδα από τις ακτές του Ινδικού Ωκεανού θα μπορούσαν να έχουν γίνει γνωστοί στους Έλληνες σύντομα μετά την ίδρυση των ιωνικών αποικιών. Αλλά η ελληνική διείσδυση στην Αίγυπτο, που γέννησε τη γνώση για τις νεγροειδείς φυλές που κατοικούσαν πέρα από τους καταρράκτες του Νείλου, δεν άρχισε πριν από τον έβδομο αιώνα, όταν οι ιθαγενείς ηγεμόνες με τη βοήθεια των Ιώνων αποτίναξαν τον ασσυριακό έλεγχο. Αναμφίβολα οι Έλληνες, πριν αναλάβουν επαφές με την Αίγυπτο, έβλεπαν μαύρους ανθρώπους στα λιμάνια της Συρίας και πάνω σε φοινικικά πλοία, επειδή η τελευταία δυναστεία πριν από την ασσυριακή κατάκτηση ήταν νουβιακή· δεν ήταν όμως σε θέση να γνωρίζουν επακριβώς την προέλευσή τους. Ο Ησίοδος τούς τοποθετεί άοριστα στον νότο, όπου τούς είχε κάψει ο χειμερινός ήλιος, που είχε αποσυρθεί από την Ελλάδα, με αποτέλεσμα να μαυρίσουν. Εφόσον η χώρα των Νουβίων βρισκόταν στην Άνω Αίγυπτο, οι κάτοικοί της ήταν φυσικό να ταυτισθούν με τους Ινδούς, που είχαν μελαμψό δέρμα, και να μοιρασθούν μαζί τους τον μύθο του Μέμνονος, καθώς και το όνομα *Αίθίοπες*.

κατοικούν δίπλα στο ρεύμα του Ωκεανού, άλλοι εκεί που ανατέλλει ο ήλιος και άλλοι εκεί που δύει. Η ομηρική εικόνα των "άμεμπτων" Αιθίοπων (όπως αποκαλούσαν τους Νουβίους ο Όμηρος και άλλοι Έλληνες και Ρωμαίοι), των ευνοουμένων των θεών, των ευσεβών και δικαίων, ηχεί σε όλη την έκταση της κλασσικής λογοτεχνίας. Ακόμη και μετά τη συνάντηση με αυτούς τους Αφρικανούς ως εχθρούς, οι κλασσικοί συγγραφείς συνέχισαν χωρίς μίσος να διαλέγουν για τις αφηγήσεις τους οικεία "αιθιοπικά" θέματα - τη στρατιωτική ισχύ, την αγάπη για την ελευθερία και τη δικαιοσύνη, την ευσέβεια και τη σοφία<sup>18</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, πέρα από το περίπλοκο αυτό θέμα και τον πρόσφατο αυτόν πόλεμο μεταξύ της πλειοψηφίας των φιλόλογων (είτε αιγυπτιολόγων είτε κλασσικών φιλόλογων) όσον αφορά στο ζήτημα της φυλετικής ταυτότητας και του χρώματος των Αιγυπτίων, θα προσπαθήσω εδώ να πραγματευθώ λεπτομερώς τις σχετικές απόψεις των αρχαίων Ελλήνων, ιδιαίτερα εκείνες που διανθίζουν τις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, ως φανερό παράδειγμα που έφθασε ως εμάς. Επιπλέον, θα επιχειρήσω να εξετάσω τα σχόλια και τις αναλύσεις των νεότερων φιλόλογων αναφορικά με τους τέσσερις εκείνους όρους και φράσεις που χρησιμοποιεί ο Αισχύλος στις *Ίκέτιδες* για το χρώμα των Αιγυπτίων, καθώς και τον τρόπο με τον οποίον προσεγγίζουν το θέμα οι φιλόλογοι αυτοί.

Το 1961 η Bacon στην ανάλυσή της για το περίπλοκο αυτό θέμα χρησιμοποίησε ορθά την έκφραση "πιο μελαμμοί από τους Αργείους, αλλά όχι μαύροι", όσον αφορά στο χρώμα των Αιγυπτίων στις *Ίκέτιδες*. Επίσης, το 1974 ο Irwin μεταχειρίστηκε τον ίδιο όρο με τη Bacon, χωρίς καμιά νύξη στον όρο *μαύροι*: παρατήρησε πως οι Αιγύπτιοι, οι Κόλχοι και οι Αιθίοπες ήταν *μελαμμοί στα μάτια των Ελλήνων*<sup>19</sup>. Η Bacon προσέθεσε επίσης πως οι περισσότερες αναφορές του Αισχύλου στα διαφορετικά σωματικά χαρακτηριστικά των αλλοδαπών βρίσκονται στις *Ίκέτιδες*. Ο Πελασγός, όταν αντικρύζει για πρώτη φορά τις Δαναΐδες, δεν

18. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 47· επίσης Forsdyke, *GH*, 98.

19. Πρβ. επίσης E. Irwin, *Colour Terms in Greek Poetry* (Toronto 1974), 129 κ.εξ. Μού φαίνεται πως τόσο η Bacon όσο και ο Irwin, με τους οποίους στην πραγματικότητα συμφωνώ, χρησιμοποίησαν εύστοχα τον ορθό όρο όσον αφορά στο χρώμα των Αιγυπτίων στα μάτια των Ελλήνων.

πιστεύει τον ισχυρισμό τους πως είναι Αργεΐες. Από την εμφάνισή τους μαντεύει ότι προέρχονται από τη Λιβύη, ή από την Αίγυπτο, ή από την Κύπρο, ή από τους νομάδες Ινδούς, που ιππεύουν καμήλες και γειτονεύουν με τους Αιθίοπες, ή πως είναι σαρκοβόρες τοξοφόρες Αμαζόνες (*Ίκέτ.* 277-90)<sup>20</sup>. Είναι πιο μελαμψές από τους Αργεΐους, αλλά προφανώς όχι μαύρες, αφού ο Πελασγός τίς συγκρίνει με λαούς μόνο μελαμψούς, σε αντιδιαστολή με τους μαύρους - με τους γείτονες των Αιθιόπων, όχι με τους ίδιους τους Αιθίοπες. Ο Δαναός αναφέρεται επίσης στην ξενική εμφάνιση των θυγατέρων του (*Ίκέτ.* 496-98). Επιπλέον, τόσο ο Δαναός όσο και οι κόρες του περιγράφουν τους διώκτες τους με τη λέξη *μελάγχμιος* (*Ίκέτ.* 719 και 745). Όταν αποκαλούν τον κήρυκα αράχνη και μαύρο όνειρο, αναμφίβολα έχουν κατά νου μεταξύ άλλων το μελαμψό δέρμα του (*Ίκέτ.* 887-888). Εξάλλου, τίθεται το ερώτημα αν στον στίχο 247 της τραγωδίας *Πέρσαι* περιγράφεται ένα σωματικό χαρακτηριστικό των Περσών ή όχι. Καμιά άλλη παρατήρηση στο δράμα αυτό δεν διακρίνει σωματικά τους Έλληνες από τους Πέρσες. Φαίνεται πως ο Αισχύλος δεν θεωρούσε τους Τρώες και τους Πέρσες διαφορετικούς στη σωματική εμφάνιση από τους Έλληνες. Υπάρχουν δύο ακόμη πιο γενικές αναφορές. Περιγράφοντας τον εαυτό τους οι Δαναΐδες (*Ίκέτ.* 154-56) χρησιμοποιούν το επίθετο *ήλιόκτυπον*, παραβάλλουν δηλαδή το μαύρο χρώμα τους με εκείνο των νέγρων, οι οποίοι μοιάζουν να οφείλουν τη μαύρη επιδερμίδα τους στο κάψιμο του ηλίου. Σε χαμένο δράμα του Αισχύλου (απ. 370 αρχή), η έκφραση *μελαντέρφων γένος* φαίνεται επίσης να αναφέρεται σε ξένο λαό με μελαμψό δέρμα. Η λέξη απαντάται μόνον εδώ και ίσως είναι εφθαρμένη. Το μελαμψό δέρμα των Αιγυπτίων, προσέθεσε η Βασον, καθώς και η παράξενη ομιλία τους, αναφέρονται αρκετά συχνά στις *Ίκέτιδες*, ώστε να αποτελούν σταθερό τμήμα του χαρακτηρισμού τους. Προφανώς ο Αισχύλος κάνει διάκριση μεταξύ των απλώς μελαμψών Αιγυπτίων, Κυπρίων κ.λπ. και των αληθινά μαύρων Αιθιόπων. Αν η αντιμετώπιση των Αιγυπτίων πρέπει να εκληφθεί ως ενδεικτική,

20. Πρβ. Hall, *IBGDT*, 136· ο Hall επισημαίνει πως οι Αιγύπτιες Δαναΐδες φορούν βαρβαρικά φορέματα και κεφαλόδεσμους, εξαιτίας των οποίων ο Πελασγός μπορεί αμέσως να συμπεράνει πως δεν είναι Ελληνίδες (*Ίκέτ.* 234-37).

δράματα σαν τον *Μέμνονα*, που ασχολούνταν με άλλες φυλές, θα πρέπει να έδιναν έμφαση στα διαφορετικά σωματικά χαρακτηριστικά τους<sup>21</sup>.

Από την άλλη πλευρά, το 1970 ο Snowden προσπάθησε να υποστηρίξει ως γεγονός την άποψη ότι στην πραγματικότητα οι Δαναΐδες δεν ήταν Νέγρες με τη σημερινή σημασία της λέξης, και τόνισε ότι ο Αισχύλος σκόπευε να διατυπώσει την υπόθεση πως οι Δαναΐδες ήταν προϊόν φυλετικής επιμειξίας μαύρων-λευκών. Ωστόσο, για το χρώμα των Αιγυπτίων ο εν λόγω μελετητής χρησιμοποίησε εσφαλμένα τον όρο *μαύροι* και όχι *μελαμμοί*. Επιπλέον, κατά τον Snowden ο Αισχύλος είχε την αντίληψη πως οι Δαναΐδες διέφεραν σωματικά από τους μαύρους εξαδέλφους τους (τους γιους του Αιγύπτου). Ο ίδιος φιλόλογος επεσήμανε πως οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου, μολονότι δεν πραγματεύονται αιθιοπικό θέμα, είναι αξιομνημόνευτες, επειδή παρουσιάζουν Αφρικανούς με μαύρη επιδερμίδα. Οι πενήντα γιοι του Αιγύπτου περιγράφονται ως μαύροι. Αν ο Δαναός ήταν σε θέση να δει τα μαύρα μέλη των ανεψιών του να εξέχουν από τους λευκούς χιτώνες τους, πιθανότατα ο Αισχύλος δεν απέτυχε να εκμεταλλευθεί στο έπακρο τις δραματικές δυνατότητες των Δαναΐδων. Διότι ο Αισχύλος δίνει έμφαση στη μη ελληνική αλλά αφρικανική τους εμφάνιση σε μια έκταση που δεν είναι ευδιάκριτη στην περιγραφή εκ μέρους του των γιων του Αιγύπτου. Οι Δαναΐδες αυτοπεριγράφονται ως "μαύρες και κτυπημένες από τον ήλιο", και ως εκ τούτου μάς θυμίζουν το παροιμιώδες μαύρο χρώμα των Αιθίοπων. Κατά τον βασιλιά Πελασγό, ομοιάζουν στην εμφάνιση με τους Λίβυες, ή τους κατοίκους του Νείλου, ή τους Κυπρίους, ή τους νομάδες γείτονες των Αιθίοπων που ιππεύουν καμήλες, ή τις σαρκοβόρες Αμαζόνες. Ο ακριβής φυσιογνωμικός στόχος της πολλαπλής αυτής σύγκρισης δεν είναι σαφής, αν και η εικόνα φωτίζεται κάπως από μια παράδοση, που θέλει Αιθίοπες να κατοικούν στην Κύπρο και Αφρικανές Αμαζόνες να ζουν κοντά στους δυτικούς Αιθίοπες. Ωστόσο, ο Αισχύλος λείπει επίσης πως οι Δαναΐδες διαφέρουν από τους Έλληνες όχι μόνο ως προς το χρώμα, αλλά και ως προς τη μορφή, και ως εκ τούτου είχε προφανώς την αντίληψη πως οι Δαναΐδες διέφεραν

21. Bacon, *BGT*, 24 κ.εξ.

σωματικά από τους μαύρους εξαδέλφους τους. Εφόσον ο Αισχύλος δεν περιγράφει ποτέ τις Δαναΐδες ως Αιθιοπίδες, αλλά ως μαύρες που ομοιάζουν προς διάφορους αφρικανικούς λαούς, γείτονες των Αιθίοπων, ίσως είχε κατά νου ένα λαό προερχόμενο από φυλετική επιμειξία μαύρων-λευκών. Ενδιαφέρουσα σε σχέση με όλα αυτά είναι η μεταγενέστερη πληροφορία πως επτά από τις θυγατέρες του Δαναού γεννήθηκαν από Αιθιοπίδα γυναίκα. Η πραγμάτευση του θέματος των Δαναΐδων εκ μέρους του Αισχύλου υπαινίσσεται πως εκμεταλλεύθηκε τις δυνατότητες που τού παρείχαν δράματά του όπως ο *Μέμνων* και η *Ψυχοστασία*, τα οποία, όπως και οι *Αιθίοπες* του Σοφοκλή, πιθανόν παρουσίαζαν Αιθίοπες<sup>22</sup>.

Εξάλλου, το 1971 ο Froidefond υπογράμμισε τα εξής: "Αναμφισβήτητα, για τον Αισχύλο και τους συγχρόνους του, το χρώμα της επιδερμίδας συνιστούσε από μόνο του καθοριστικό κριτήριο. Από την άλλη πλευρά, ουδείς διανοείτο να καθιερώσει μια διαφοροποίηση ανάμεσα στο φυσικό χρώμα του δέρματος και σε ένα απλό μαύρισμα από τον ήλιο. Για τον Δαναό, οι Αιγύπτιοι είναι απλούστατα μελάγχμοι. Μπορούμε επομένως να υποστηρίξουμε ότι στη φαντασία των Ελλήνων του 5<sup>ου</sup> αιώνα, διερμηνέας της οποίας είναι, στο θέμα αυτό, ο Αισχύλος, οι Αιγύπτιοι δεν απείχαν πολύ από το να κατέχουν τη θέση που έχουν σήμερα στη λαϊκή φαντασία οι νέγροι"<sup>23</sup>. Στο σημείο αυτό έχω την εντύπωση πως ο Froidefond θεωρεί ατυχώς και εσφαλμένως ότι κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα στα μάτια του Αισχύλου και του ακροατηρίου του οι Αιγύπτιοι ήταν Νέγροι με την έννοια που φέρει ο όρος κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, πράγμα που δεν μπορεί να γίνει ούτε στο ελάχιστο αποδεκτό. Τα προαναφερθέντα μάς βοηθούν να συνειδητοποιήσουμε επαρκώς τις διαφωνίες που παρουσιάζουν μεταξύ τους τα σχόλια των φιλολόγων επί των χωρίων εκείνων του δράματος *Ίκέτιδες* που αναφέρονται στο χρώμα των Αιγυπτίων.

Εν πάση περιπτώσει, ας μελετήσουμε τώρα ενδελεχώς τους τέσσερις εκείνους όρους που χρησιμοποιεί ο Αισχύλος, για να δηλώσει το χρώμα των Αιγυπτίων. Ο πρώτος όρος-χωρίο που είναι απαραίτητο να συζητηθεί εδώ είναι η λέξη *νειλοθερῆ*

22. F.M. Snowden Jr., *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Harvard Univ. 1970), 157.

23. Froidefond, *MELGHA*, 88 κ.εξ.

(*Ίκέτ.* 71). Σε γενικές γραμμές μπορούμε να πούμε πως ο όρος αυτός πιθανόν χρησιμοποιείται μόνο από τον Αισχύλο. Σύμφωνα με τους Liddell@Scott@Jones η λέξη *νειλοθερής* είναι σύνθετη (< *Νείλος* + *θερής*, -ές), και σημαίνει "καμένος από τον Νείλο", δηλαδή από τον ήλιο και το κλίμα της Αιγύπτου. Το 1980 οι Johansen@Whittle απέδωσαν αυτή τη λέξη ως "ηλιοκαμένη από τον καλοκαιρινό Νείλο", ή ενδεχομένως "θερμαινόμενη στο κλίμα του Νείλου"<sup>24</sup>. Η έκδοση Loeb Classical Library μεταφράζει αυτή τη λέξη ως "ηλιοκαμένη από τον καλοκαιρινό ήλιο του Νείλου". Το 1930 ο Murray χρησιμοποίησε κατά τα φαινόμενα τη γραφή *είλοθερῆ* και όχι *νειλοθερῆ*. Μετέφρασε τον στίχο 70 ως εξής: "Ξεσχίζω μια παρειά ζεστή από τον ήλιο της Αιγύπτου και τρυφερή από τις ευχές"<sup>25</sup>. Εξάλλου, πριν από αυτούς, το 1889, ο Tucker είχε μεταφράσει τους στίχους 70 κ.εξ. ως εξής: "... έτσι και εγώ πολύ πρόθυμη να θρηνήσω με ιωνικές μελωδίες, κατατρώγω την τρυφερή αυτή παρειά, που ωρίμασε ο Νείλος"<sup>26</sup>. Ο Tucker επεσήμανε επίσης πως η γραφή *είλοθερῆ* αντί *νειλοθερῆ* είναι εσφαλμένη, αφού 1) υπάρχει γεωγραφική αντιδιαστολή μεταξύ Αιγύπτου και Ιωνίας, 2) η λέξη *είλοθερῆ* θα έπρεπε να σημαίνει "μαυρισμένη από την έκθεση στον ήλιο". ωστόσο, οι Αιγύπτιες γυναίκες δεν εξέθεταν κατ' αυτόν τον τρόπο τα πρόσωπά τους, αλλά φορούσαν πέπλο (πρβ. *Ίκέτ.* 120 κ.εξ.), και 3) μια *είλοθερής* παρειά πιθανότατα δεν είναι *άπαλή*, αλλά το αντίθετο (πρβ. *Ίκέτ.* 745)<sup>27</sup>.

Στην πραγματικότητα, αν η γραφή *είλοθερῆ* είναι ορθή, δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να αντανakλά την απόχρωση της επιδερμίδας των Αιγυπτίων (των Δαναίδων). Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι στον στίχο 745 ο Αισχύλος, σύμφωνα με τη νύξη του Tucker, θεωρεί πως η θερμότητα του μεσημβρινού ηλίου είναι η αιτία που σκληραγωγεί καλά τα μπράτσα των ανδρών (των Ελλήνων στρατιωτών), όχι ο παράγοντας που καθιστά μελαμψό

24. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 68.

25. G. Murray (μετ.), *Aeschylus, the Suppliant Women* (London 1930), 39-δυστυχώς, ο Murray δεν κατονομάζει το πρωτότυπο ελληνικό κείμενο που χρησιμοποίησε για τη μετάφρασή του.

26. T.G. Tucker (μετ.), *The "Supplikes" of Aeschylus* (London 1889), 21.

27. Tucker, *SmA*, 21· στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρήσουμε πως το πρόγραμμα *TLG* (η βάση δεδομένων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας) προκρίνει τη γραφή *είλοθερῆ*, και όχι τη γραφή *νειλοθερῆ*.





το δέρμα τους. Αν ίσχυε το δεύτερο, οι Έλληνες άνδρες, με βάση τη θερμότητα του θερινού ηλίου στο Άργος ή στην Ελλάδα εν γένει, θα έπρεπε να είναι μελαμψοί. Από την άλλη πλευρά, αν υιοθετήσουμε τη μετάφραση του όρου *νειλοθερή* ως "ηλιοκαμένη από τον καλοκαιρινό Νείλο", ή "θερμαινόμενη στο κλίμα του Νείλου", θα καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως το μελαμψό ή *μαυριδερό* δέρμα των Δαναΐδων είναι συνάρτηση της θερμότητας του καλοκαιρινού ηλίου, η οποία όμως με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να είναι υπεύθυνη για το λεγόμενο μαύρο χρώμα τους, ή να τροποποιήσει τα σωματικά τους χαρακτηριστικά, ώστε να ομοιάζουν με Νέγρες. Εδώ οι Δαναΐδες, όπως είδαμε να αναφέρει η Bacon, συγκρίνουν το μελαμψό τους δέρμα με εκείνο των Νέγρων. Ο Lembke θεωρεί επίσης πως ήταν *μαύρες*, επειδή τίς είχε δει ο ήλιος του Νείλου<sup>28</sup>.

Ο δεύτερος και ο τρίτος όρος που πιθανόν αναφέρονται επίσης στο χρώμα των Αιγυπτίων (των Δαναΐδων) είναι οι λέξεις *μελανθές* ή *ηλιόκτυπον* (*Ίκέτ.* 154-55). Εδώ, σύμφωνα και με τους Johansen@Whittle, είναι φανερό πως χρησιμοποιούνται δύο επίθετα, για να εκφράσουν μία μόνο ιδέα, το μελαμψό δέρμα των Δαναΐδων. Η λέξη *μελανθές*, όπως και η λέξη *μελάνθιον*, αποτελεί προϊόν απλολογίας (< *μελαν-ανθές*, πρβ. *Ίκέτ.* 94)<sup>29</sup>. Όπως χρησιμοποιείται εδώ, αναλογεί σημασιολογικά προς τη λέξη *λευκανθής* ("λευκού χρώματος"). Οι Johansen@Whittle προσθέτουν επίσης πως το επίθετο *μελανθές* επιβεβαιώνει εμμέσως μια συγγένεια ανάμεσα στις Δαναΐδες, *μαύρες* σαν τον πρόγονό τους τον Έπαφο (*κελαινόν Έπαφον, Προμ. Δεσμ.* 851)<sup>30</sup>, και στον μαύρο θεό του κάτω κόσμου (Σοφοκλέους *Ίναχος*,

28. Lembke, *ASupp*, 9.

29. Πρβ. Irwin, *CTGP*, 219 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Irwin, η λέξη *μέλας* (*μέλαν-ς, μέλαινα* [*μέλαν-ja*], *μέλαν*) συνδέεται με έναν αριθμό ινδοευρωπαϊκών λέξεων, που σχετίζονται με τον ρύπο: πρβ. το βεδικό *malā-* ("ρύπος"), τα σανσκριτικά *malina-* ("ρυπαρός") και *mala-* ("καπνιά"), και το λεττονικό *melns* ("μαύρος")· ως σημειωθεί εν τούτοις πως το λιθουανικό *melnyes* σημαίνει "μπλε", και όχι "μαύρος", ενώ το ρωσικό *malina* δεν σημαίνει "βατόμουρο", αλλά "σμέουρο". Στα Ελληνικά η λέξη *μέλας* συνδέεται επίσης με τις λέξεις *μολώνω, μώλωψ* και *μελίγη* ("κεχρί", ένα δημητριακό). Ο συσχετισμός με τη λέξη *μώλωψ* δεν είναι άνευ σημασίας, καθώς ένας μώλωπας μπορεί να εμφανίζεται ως ρύπος πάνω στο δέρμα. Η σύνδεση των εννοιών "μελαμψός" και "ρυπαρός" απαντάται επίσης στη λέξη *κελαινός*.

30. Το χωρίο μεταφράζει ο Smyth στη σειρά *LCL*, τ. I, 293, ως "*μαυριδερό Έπαφο*", και όχι "*μαύρο Έπαφο*".

κάρβανος αἴθος {*P.Oxy.* 2369 και *P.Tebt.* 692})<sup>31</sup>. Ο Seaford παρατηρεί πως οι Αιγύπτιες Δαναΐδες επιλέγουν εδώ για τον εαυτό τους την ειδική περίφραση *μελανθές ήλιόκτυπον γένος*, ίσως επειδή τα μαύρα θύματα ήταν κατάλληλα για τον κύριο των νεκρών. Σε επιγραφή του τέλους του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. από τη Μύκονο παραγγέλλονται μαύρα θύματα για τον Χθόνιο Δία. Επιπλέον, η εμφάνιση του Άδη, με τον οποίον ταυτίζονταν ενίοτε ο *Πλούτων* και ο *Χθόνιος Ζεύς*, είναι, όπως είναι αρκετά φυσικό, μελαμψή (*κνάνεος, κvanoχαίτης* κ.λπ.)<sup>32</sup>. Ο Snowden υπογραμμίζει πως, μολονότι ο συσχετισμός εκ μέρους των Ελλήνων και των Ρωμαίων του μαύρου χρώματος με τον θάνατο και τον κάτω κόσμο ουδεμία σχέση είχε αρχικά με το χρώμα της επιδερμίδας, η εισαγωγή μελαμψών λαών σε αυτό το πλαίσιο απετέλεσε φυσική εξέλιξη. Ο κάτω κόσμος του Ομήρου και του Βεργιλίου ήταν σκοτεινός και ζοφερός· ο ίδιος ο θεός του κάτω κόσμου ήταν συχνά μαύρος, και ο πορθμέας Χάρων, γιος του Ερέβους και της Νυκτός, ήταν καταθλιπτικός, βλοσυρός και τρομερά ρυπαρός<sup>33</sup>. Σύμφωνα με τους Liddell@Scott@Jones *μελανθές γένος* (*ἄθος* = "χρώμα") σημαίνει "μαύρο, μαυριδερό γένος", όχι μόνο *μαύρο*, όπως είδαμε να τονίζουν οι Johansen@Whittle. Επιπροσθέτως, αξίζει να σημειώσουμε εδώ πως ο Αισχύλος χρησιμοποιεί τον όρο *μελανθές* για τις Δαναΐδες και τον όρο *κελαινόν* για τον Έπαφο, πράγμα που σημαίνει ότι πιθανόν οι δύο όροι δηλώνουν κάπως διαφορετική απόχρωση ο καθένας, αν και αμφότεροι εκφράζουν συνήθως την ίδια έννοια του *μαύρου* ή *σκούρου* χρώματος<sup>34</sup>. Τούτο

31. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 127 κ.εξ.· πρβ. επίσης τη χρήσιμη μελέτη του R. Seaford, "Black Zeus in Sophocles' *Inachos*", *CQ* 30 (1980), 23 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Seaford, η φράση *κάρβανος αἴθος* αναφέρεται στον Δία. Ο ίδιος προσθέτει πως παρουσιάζοντας τον Δία *μαύρο* ο Σοφοκλής πιθανόν είχε κατά νου τη γέννηση στην Αίγυπτο του μαύρου Επάφου, γιου του Διός και της Ιούς· πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 140 και υποσημ. 113· κατά τον Hall, ορισμένες απόψεις, όπως εκείνη του Seaford, θέλουν να συνδέσουν το σκούρο χρώμα του Διός με τον ρόλο του ως Διός Χθονίου, βασιλιά των νεκρών· ο Seaford υπαινίσσεται πως αυτό ίσως υποκρύπτει νύξη στον αιγυπτιακό θεό Όσιρι. Πρβ. επίσης Linforth, *Univ. of California Pub.* στο *CPh* 2 (1910), 90· επίσης Hogan, *CCGTA*, 213· S. West, "Io and the Dark Stranger (Sophocles, *Inachus* F269a)", *CQ* 34 (1984), 292-302.

32. Seaford, *CQ* 30 (1980), 24.

33. Snowden, *BCP*, 83 κ.εξ.

34. Πρβ. Irwin, *CTGP*, 219· ο Irwin επισημαίνει ακολουθώντας τον Frisk πως το επίθετο *κελαινός* και το σύνθετο *κελαινεφής* είναι μορφολογικά απομονωμένα, και, ως εκ τούτου, η ετυμολογία τους είναι δύσκολο να προσδιορισθεί. Τά συγκρίνει με το σανσκριτικό *kalanka-* ("κηλίδα", "ρύπος")

σημαίνει πως τόσο η λέξη *μελανθές* όσο και η λέξη *κελαινόν* δεν θα έπρεπε ενδεχομένως να μεταφραστούν μόνον ως *μαύρος*. Φαίνεται πως ο Αισχύλος παρατήρησε προσεκτικά μερικές διαφορές ανάμεσα στους δύο όρους. Επίσης, ο Smyth στην έκδοση LCL μεταφράζει τη φράση *μελανθές ήλιόκτυπον γένος* ως "μαυριδερή, κτυπημένη από τον ήλιο φυλή"<sup>35</sup>, ενώ το 1930 ο Murray μετέφρασε τον όρο *μελανθές* ως "μελαμψό", και όχι "μαυριδερό" ή "μαύρο"<sup>36</sup>. Αν εξετάσουμε, από την άλλη πλευρά, τις νεοελληνικές μεταφράσεις, ο Γρυπάρης π.χ. το 1930 απέδωσε τον όρο *μελανθές* ως "μελαψός"<sup>37</sup>. Το ίδιο έκαναν το 1977 ο Μύρης και το 1992 ο Ρούσσο. Αμφότεροι μετέφρασαν το *μελανθές γένος* ως "μελαψή γενιά"/"μελαμψό γένος" και το *ήλιόκτυπον* ως "ηλιοκαμένη"/"ηλιοκαμένο"<sup>38</sup>. Εξάλλου, στην έκδοση του Tucker οι στ. 154-55 έχουν ως εξής: *μέλαθρ' ἐς ἠλίῳ στυγούμεν' ...* και ο Tucker μεταφράζει: "μέσα στα ηλιομίσσητα ανάκτορα ... θα εισέλθουμε με τους ικετήριους κλάδους μας". Διαφωνεί με τη γραφή *μελανθές ήλιόκτυπον* και υπογραμμίζει (όπως και οι προαναφερθέντες Smyth στη σειρά LCL, και Liddell@Scott@Jones) πως η λέξη *μελανθές* σημαίνει *μαυριδερό* και όχι *μαύρο*. Προσθέτει επίσης πως οι κοινοί Αιγύπτιοι ήταν πράγματι *μαυριδεροί* προς το *μαύρο*. Ειδικά όμως οι Δαναΐδες δεν χαρακτηρίζονται από κανέναν ιδιαίτερο βαθμό *μελαμψότητας*, αν πρέπει να κρίνουμε από τους τόπους, όπου ήταν πιθανό να κατονομασθεί ένα τέτοιο γνώρισμα (πρβ. 275-90). Έχουν μη ελληνική *στολήν, χαρακτήρα και μορφήν*, και ομοιάζουν με τις Αμαζόνες και τους Κυπρίους, που δεν ήταν ούτε *μαύροι*, ούτε πολύ *μαυριδεροί*. Ωστόσο, ουδεμία *νύξη* γίνεται στο χρώμα τους.

και το λατινικό *columba* ("περιστέρι", λόγω του χρώματος). Εντός της ελληνικής γλώσσας προτείνει πιθανή συγγένεια με τις λέξεις *κηλίς*, *κόλυμβος* (υδρόβιο πτηνό) και *κιλλός* ("γαϊδουρόχρωμος", "γκρίζος", από τη λέξη *κίλλος*, "γαϊδαρός"). Ως προς το μόρφημα -νός στη λέξη *κελαινός*, πρβ. *ἐρεμνός*, *περκνός*. Φαίνεται λοιπόν πως η λέξη *κελαινός* έχει τη σημασία "κηλιδωμένος", και από την άποψη αυτή είναι παρεμφερής με τη λέξη *μέλας*.

35. Smyth, LCL, τ. I, 15.

36. Murray, ASW, 40.

37. 'Ι.Ν. Γρυπάρης, *Οί Τραγωδίες του Αισχύλου. Ίκέτιδες, Προμηθέας Δεσμώτης* (Αθήνα 1930), 12.

38. Κ.Χ. Μύρης (μετ.), *Αισχύλου Ίκέτιδες* (Αθήνα 1977), 28· επίσης, Τ. Ρούσσου (μετ.), *Αισχύλος, Ίκέτιδες* (Κάκτος, Αθήνα 1992), 43.

Ακόμη δε και αν είναι *μαυριδερές*, δεν είναι ηλιοκαμένες, επειδή τα πρόσωπά τους κρύβονται κάτω από πέπλο<sup>39</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, αν ακολουθήσουμε τη θεωρία του Tucker, ότι τα πρόσωπα των Δαναΐδων δεν ήταν ορατά από το αθηναϊκό κοινό (και χωρίς να υπολογίζουμε το ερώτημα τι χρώμα ήταν τα προσώπια τους), ο Αισχύλος προσπαθεί αναμφισβήτητα, όσο τού είναι δυνατό, να συντηρήσει και να κατευθύνει περισσότερο από μία φορά το ενδιαφέρον του ακροατηρίου του στο χρώμα των Δαναΐδων με δύο αλληπάληλα επίθετα. Οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν το δεύτερο επίθετο, *ήλιόκτυπον*, ως "ηλιοκαμένη". Κατά τους Johansen @ Whittle, το επίθετο *ήλιόκτυπον* είναι όμοιο στη συνολική του σημασία με το επίθετο *μελανθές*, αλλά εκφράζει μια ισχυρή αντίθεση προς τον ανήλιαγο κάτω κόσμο. Οι ίδιοι σημειώνουν επίσης πως το χρώμα των μελαμψών φυλών αποδίδεται κατά παρόμοιο τρόπο στην καυτή θερμότητα του ηλίου στα μέρη της Ανατολής. Από σημασιολογική άποψη το *ἄπαξ λεγόμενον* "*ήλιόκτυπος*" αποτελεί τολμηρό σύνθετο, διότι η λέξη *κτύπος* και τα ομόρριζά της δηλώνουν πάντοτε θόρυβο, συνήθως θόρυβο που παράγεται από σύγκρουση, και κατά κανόνα ισχυρό θόρυβο. Ο όρος *ήλιόκτυπον*, αναπτύσσοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μια έννοια που εν μέρει περιέχεται στο επίθετο *νειλοθερῆ* (*Ἰκέτ.* 71), προσθέτει μια χροιά βίας στο όλο χωρίο<sup>40</sup>. Σύμφωνα με τον Irwin, οι Έλληνες παρατηρούσαν ότι τον χειμώνα ο ήλιος ταξίδευε σε ένα χαμηλότερο και νοτιότερο μονοπάτι δια μέσου του ουρανού· επομένως, φαίνεται πιθανό πως οι "μελαμψοί άνθρωποι" ήταν Αιγύπτιοι ή κάτοικοι της Αφρικής, όπου την εποχή αυτή ο ήλιος βρισκόταν σε πιο κοντινή απόσταση πάνω από τη γη από ό,τι στην Ελλάδα<sup>41</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, μού φαίνεται εδώ πως ο Αισχύλος αποδίδει για δεύτερη φορά το *μαυριδερό* χρώμα των Δαναΐδων στον παράγοντα της ηλιακής θερμότητας ή του θερινού ηλίου (*ήλιόκτυπον*, *νειλοθερῆ*), ιδίως εκείνου της Αιγύπτου. Επιθυμεί,

39. Tucker, *SmA*, 37 κ.εξ.

40. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 128 κ.εξ.

41. Irwin, *CTGP*, 129 καθώς και υποσημ. 45· επίσης, σύμφωνα με τον Irwin, ο Ησίοδος λέει ότι τον χειμώνα ο ήλιος "πηγαίνει μπρος-πίσω πάνω από τον λαό και την πόλη των μελαμψών ανθρώπων" (*Ἔργα* 527-28).

βιαστικά και στον βαθμό που τού είναι δυνατό, να διευκρινίσει στο αθηναϊκό του κοινό, ιδίως στις πρώτες σκηνές του δράματος και από την είσοδο των Δαναΐδων, ως γνησίων Αιγυπτίων, μέχρι τον στ. 155, πως τα μελαμψά ή τα λεγόμενα *μαύρα* προσώπια τους και η ασυνήθιστη όψη τους οφείλεται στη θερμότητα του ηλίου. Πιθανόν ο Αισχύλος προσπαθούσε να προφυλαχθεί από οποιαδήποτε παρερμηνεία μπορούσε να προκύψει εκ μέρους του ακροατηρίου του σχετικά με το χρώμα των Δαναΐδων ή των Αιγυπτίων εν γένει. Εδώ έχω επιπλέον την εντύπωση πως οι Δαναΐδες ως νεαρές κυρίες θα δεχθούν ισχυρή την επίδραση της θερμότητας του ηλίου στα απαλά πρόσωπά τους, με αποτέλεσμα αυτά να γίνουν μελαμψά, μολοντί είναι αδύνατο για αυτές ως νεαρές κυρίες και για τους Αιγυπτίους ως νεαρούς πρίγκηπες να εκθέτουν διαρκώς τα πρόσωπα και τα σώματά τους στις ακτίνες του ηλίου. Ο Irwin θεωρεί ενδιαφέρον το ότι η παρειά τους παραμένει "απαλή", παρόλο που την έχει "θερμάνει ο Νείλος". Θα μπορούσε κάλλιστα να υπάρχει εσωτερική ένταση (ακόμη και οξύμωρο) ανάμεσα στις λέξεις *άπαλάν*, "απαλή και θηλυκή" και *νειλοθερή*, "μελαμψή από τον ήλιο του νότου", εφόσον οι Έλληνες ενέτασσαν μαζί την απαλότητα και τη λευκότητα στο δικό τους πρότυπο γυναικείας ομορφιάς<sup>42</sup>. Εξάλλου, όπως επισημαίνει ο Snowden, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι, σύμφωνα με μεταγενέστερη εκδοχή του μύθου, επτά από τις Δαναΐδες γέννησε στον Δαναό Αιθιοπίδα γυναίκα<sup>43</sup>. Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα ίσως μάς δείχνουν ότι το χρώμα των Δαναΐδων είναι μεταξύ του ανοικτού καστανού και του καστανού, και ότι φαίνονταν μόνο μαυριδερές (όχι *μαύρες*) εξαιτίας της θερμότητας του καλοκαιρινού ηλίου, όπως πιθανόν επιθυμεί να τονίσει εδώ και ο Αισχύλος. Από την άλλη πλευρά, ο Αισχύλος χρησιμοποιεί εδώ τον όρο *ήλιόκτυπον* και όχι τον όρο *Αιθίοπες*, που ετυμολογείται από το *αἴθω* + *ὄψ* και σημαίνει επίσης "καμένα πρόσωπα"<sup>44</sup>. Επίσης, όπως είδαμε, οι

42. Irwin, *CTGP*, 130· και για ένα περαιτέρω σχόλιο επί του φυλετικού μελαμψού δέρματος ως αποτελέσματος της θερμότητας του ηλίου, βλ. σ. 131 υποσημ. 50.

43. Snowden, *BGP*, 94· πρβ. επίσης *Ίκέτ.* 154-55· επίσης Απολλοδώρου, *Βιβλιοθήκη*, 2.1.5.

44. Hall, *IBGDT*, 140 και υποσημ. 115· ο ίδιος σημειώνει επίσης ακολουθώντας τον Dible πως η λέξη *Αιθίοψ* είναι γνήσια ελληνική· δεν έχει

περισσότεροι φιλόλογοι μεταφράζουν τη λέξη *ήλιόκτυπον* ως "ηλιοκαμένη" ή "κτυπημένη από τον ήλιο φυλή", όπως δηλαδή θα μετέφραζαν και τη λέξη *Αιθίοπες*. Νομίζω πως ο Αισχύλος παρατήρησε προσεκτικά ορισμένες διαφορές μεταξύ των δύο όρων<sup>45</sup>. Συνειδητοποίησε πολύ καλά πως το επίθετο *ήλιόκτυπον* ταιριάζει καλύτερα στην περίπτωση των Αιγυπτίων από ό,τι το επίθετο *Αιθίοπες*, πράγμα που ενδεχομένως μάς προσφέρει μια ένδειξη πως το χρώμα των Δαναΐδων είναι πιο ανοικτό από εκείνο των Αιθίοπων (πρβ. *Ίκέτ.* 277-90)<sup>46</sup>. Για το χρώμα των Αιθίοπων ο Αισχύλος χρησιμοποιεί τον χαρακτηρισμό *κελαινόν φῶλον* (*Προμ. Δεσμ.* 808· πρβ. επίσης το ίδιο επίθετο *κελαινός* για τον Έπαφο στον στ. 851), τον οποίον οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν ως "μαυριδερή γενιά". Εξάλλου, στο επίθετο *κελαινός* αποδίδουν γενικά την έννοια του μαύρου ή του μελαμψού. Δυστυχώς, όπως παρατηρεί ο Snowden, τα δράματα που εμπειρείχαν αιθιοπικά θέματα ή αντικείμενα συζήτησης έχουν χαθεί και είναι γνωστά μόνο μέσα από αποσπάσματα, τίτλους, και τις ζωγραφικές παραστάσεις των αγγειογράφων.

σχέση ούτε με το αιγυπτιακό *kus*, ούτε με το αραβικό *Attayib* ("καλός"). Το κύριο όνομα *ai-ti-jo-qa* εμφανίζεται ήδη στις πινακίδες της Πύλου, αλλά αν και απαντώνται μαύροι στα μινωικά διαζώματα της Κνωσσού, δεν υπάρχει ένδειξη στο έπος πως οι *Αιθίοπες* είχαν, υποτίθεται, μελαμψή επιδερμίδα. Κατά τον Hall, ο Dihle υποθέτει πως αυτό θα μπορούσε να είναι μεταγενέστερη εξέλιξη και να μην έχει καμιά σχέση με την αρχική σημασία της λέξης. Πρβ. επίσης K.O. Okwess, "Les différentes acceptions des termes 'Aithiopia' et 'Aithiopes' dans la *Topographie Chrétienne* de Cosmas Indicopleustes", *JOAS* 3-4 (1991-92), 157-61· R. Drews, "Aithiopian Memnon: African or Asiatic?", *Rh.Mus.* 112 (1969), 191-92· για περισσότερες πληροφορίες ως προς τις ερμηνείες της έννοιας "*Αιθίοψ*" στη ρωμαϊκή αρχαιότητα, βλ. τη χρήσιμη μελέτη του L.A. Thompson, *Romans and Blacks* (Norman@London 1989), 49-54, 57-85· επίσης, J. Ferguson, "Classical Contacts with West Africa" στο *Africa in Classical Antiquity* (εκδ. υπό L.A. Thompson @ J. Ferguson), Ibadan Univ. Press, 1969, 1-25.

45. Πρβ. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 45· ο Snowden επισημαίνει ότι στους Έλληνες και στους Ρωμαίους ήταν συνήθης η χρήση της λέξης *Αιθίοπες*, κατά λέξη "άνθρωποι με καμένα πρόσωπα", για να δηλωθούν λαοί της Αφρικής, των οποίων οι διάφοροι συνδυασμοί σωματικών χαρακτηριστικών θύμιζαν άτομα που σήμερα χαρακτηρίζονται Νεγροειδή ή μαύρα. Αυτοί οι λαοί με τα καμένα πρόσωπα προέρχονταν από περιοχές της κοιλάδας του Νείλου, νότια της Αιγύπτου (Kush, Αιθιοπία, Νουβία) και από τις νότιες παρυφές της ΒΔ Αφρικής. Το πλαίσιο του "μαύρου χρώματος" των Αιθίοπων εξηγείται περαιτέρω από το γνωστό κλασικό χρωματικό διάγραμμα που διατύπωσε περιληπτικά ο Manilius τον 1<sup>ο</sup> μ.Χ. αι· αυτός κατέταξε τους λαούς με μελαμψό και μαύρο δέρμα ως εξής: Αιθίοπες, οι πιο μαύροι· Ινδοί, λιγότερο ηλιοκαμένοι· Αιγύπτιοι, ήπια μελαμψοί· Μαυριτανοί, οι πιο ανοιχτόχρωμοι. Πρβ. επίσης Thompson, *RB*, 49 κ.εξ.

46. Πρβ. Bacon, *BGT*, 24 κ.εξ.

Ωστόσο, οι αποσπασματικές μαρτυρίες επαρκούν, για να δείξουν πως ήδη κατά την εποχή του Αισχύλου οι Αιθίοπες παριστάνονταν ως μαύροι, παρουσιάζονταν να ομιλούν διαφορετική γλώσσα και να ζουν στην Αφρική. Και αν οι Αιθίοπες που εμφανίζονται σε σκηνές από αγγεία με θέμα την Ανδρομέδα αντικατοπτρίζουν επακριβώς τους Αιθίοπες των τραγικών ποιητών, διαθέτουμε περαιτέρω νύξεις για το πώς οι δραματουργοί του 5<sup>ου</sup> αιώνα παρουσίαζαν τους Αιθίοπες στα δράματά τους. Σε μερικά αγγεία οι Αιθίοπες ήταν προδήλως Νεγροειδείς, από την άποψη ότι είχαν μαύρη επιδερμίδα, κατσαρά μαλλιά και επίπεδες μύτες. Θα ήταν ενδιαφέρον να γνωρίζαμε τί είχε να πει ο Αισχύλος μετά την παράσταση στους συμποσιαστές για τους "τριάντα χιλιάδες μαύρους ιππείς" (*Πέρσαι*), καθώς και για την αιθιοπική γλώσσα και τη φυλή με το μαύρο δέρμα που μνημονευόταν στα απολεσθέντα δράματά του<sup>47</sup>.

Ο τέταρτος όρος είναι *μελαγχίμοις*, και απαντάται δύο φορές στις *Ίκέτιδες* (719, 746· πρβ. επίσης *Πέρσαι* 301), για να περιγράψει το χρώμα του αιγυπτιακού στρατού. Ο Αισχύλος και ο Ευριπίδης (*Φοίν.* 372, *Ήλ.* 51) είναι οι μόνοι ποιητές που χρησιμοποιούν τον όρο. Αξίζει να παρατηρήσουμε εδώ πως πριν από τον Αισχύλο ο Όμηρος μεταχειρίστηκε δύο όρους που σχετίζονται με τον όρο *μέλας* (*μελαγχροής*, *-ές*, και *μελανόχροος*), ενώ μετά από τον Αισχύλο ο Ηρόδοτος χρησιμοποίησε τον όρο *μελάγχροες*<sup>48</sup>. Οι Johansen@Whittle μεταφράζουν

47. Snowden, *BAni*, 156· πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 140 κ.εξ. και υποσημ. 115· κατά τον Hall, είναι δύσκολο να είμαστε βέβαιοι για το πώς φαντάζονταν οι τραγικοί ποιητές τη σωματική εμφάνιση των *Αιθίοπων* στην τραγωδία. Δεν είναι καν σαφές αν η συνήθης ερμηνεία του ονόματος *Αίθιοψ* (που ετυμολογείται από το *αἴθω* + *ὄψ*) ως "άνθρωπος με καμένο πρόσωπο" αποκαλύπτει ολόκληρη την αλήθεια. Ούτε μία από τις πολυάριθμες ελληνικές τραγωδίες που παρουσίαζαν Αιθίοπες δεν σώζεται πλήρως, και είναι δύσκολο να πούμε με βεβαιότητα πού φαντάζονταν οι αρχαίοι πως κατοικούσαν οι μελαμφοί λαοί που αναφέρονται στα αποσπάσματα, ή πώς αντιλαμβάνονταν και πώς εκμεταλλεύονταν οι ποιητές δραματικά τη σωματική τους εμφάνιση.

48. Απορώ που ούτε ο Αισχύλος χρησιμοποίησε τους όρους του Ομήρου, ούτε ο Ηρόδοτος εκείνους του Αισχύλου (πρβ. *Όδ.* 16.175, *Ήρόδ.* II 104). Εδώ πρέπει επίσης να συμφωνήσουμε πως ο Αισχύλος είχε ήδη διαβάσει τα έργα του Ομήρου. Αν επηρεάστηκε ή όχι από τους χρώματος σημαντικούς όρους του Ομήρου, θεωρείται άλλο θέμα που χρειάζεται μελέτη· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το χρώμα των ανδρών στον Όμηρο, βλ. F.E. Wallace, "Color in Homer and in Ancient Art", *SCCS* 9 (1927), 20· σύμφωνα με τον Wallace, η επιδερμίδα των ανδρών δεν αποκαλείται μελαμψή, όπως ίσως θα περίμενε κανείς, με εξαίρεση δύο περιπτώσεις στην Οδύσσεια. Η Αθηνά περιβάλλει με

τη λέξη *μελαγχίμοις* (μέλας-χιμ) ως *μαύροι*, όπως δηλαδή και οι Liddell@Scott@Jones, που τή μεταφράζουν επίσης ως *μαύροι* ή *μελαμμοί*<sup>49</sup>. Ο Smyth στη σειρά LCL μεταφράζει τη λέξη *μελαγχίμοις* ως *μαυριδεροί* (*swart* ή *swarthy*) και όχι ως *μαύροι* ή *μελαμμοί*<sup>50</sup>, ενώ ο Irwin προτιμά τον όρο *μελαμμοί*<sup>51</sup>. Στη νεοελληνική μετάφραση του Γρυπάρη το επίθετο *μελαγχίμοις* μεταφράζεται ως "μαύρα κορμιά", το *μελαγχίμοι* ως "μαυριδερό", ενώ το *κνανώπιδας* ως "μαυρόπλωρα"<sup>52</sup>. Εξάλλου, μετά τον Γρυπάρη ο Κ.Χ. Μύρης μετέφρασε το *μελαγχίμοις* ως "μελαψός" και όχι "μαύρος"<sup>53</sup>, και το *κνανώπιδας* επίσης ως "μαύρες πλώρες"<sup>54</sup>. Πρόσφατα, ο Τ. Ρούσσοσ μετέφρασε το *μελαγχίμοις* ως "μελαμψά" και "μελαχρινό", ενώ το *κνανώπιδας* ως "γαλαζόπλωρα καράβια"<sup>55</sup>. Σε γενικές γραμμές, εδώ έχω την εντύπωση πως οι περισσότεροι φιλόλογοι και μεταφραστές, είτε Έλληνες είτε αλλοδαποί, διαφωνούν ακόμη στη μετάφραση του όρου *μελαγχίμοις*, αλλά και γενικά των άλλων όρων που αποδίδουν χρώματα. Οι Johansen@Whittle σχολιάζοντας το πρώτο χωρίο (στ. 719) σημειώνουν πως οι διώκτες, ως Αιγύπτιοι, είναι *μαύροι* όπως οι Δαναΐδες (πρβ. 154 *μελανθές*)· στον στ. 745 ολόκληρος ο αιγυπτιακός στρατός αποκαλείται *μελαγχίμοις*, και στον στ. 888 ο κήρυκας είναι ένα *δναρ μέλαν*. Οι ίδιοι οι γιοι του Αιγύπτου, *μαύροι* όπως και οι άλλοι, μπορεί να υποθεθεί πως είναι και αυτοί *άνδρες νάιοι* στη ναυαρχίδα<sup>56</sup>. Από την άλλη πλευρά ο Tucker, με τον οποίο συμφωνώ και εγώ, παρατηρεί πως οι

ομορφιά τον Οδυσσέα, ώστε αυτός να γίνει *μελαχροίης* (π 175), ενώ ο ηλικιωμένος κήρυκας Ευρυβάτης περιγράφεται ως *γυρός έν ώμοιαιν, μελανόχροος, ολόκαρηνος* (τ 246). Στη δεύτερη περίπτωση, το συγκεκριμένο χρώμα δεν νοείται ασφαλώς ως σημάδι ομορφιάς, αφού πρόκειται για έναν άνδρα που κατά τα άλλα χαρακτηρίζεται από στρογγυλούς ώμους και κατσαρή κόμμωση.

49. Εδώ έχω την εντύπωση πως ορισμένοι φιλόλογοι χρησιμοποιούν τον όρο *μαύρος* (*black*) και άλλοι προτιμούν τον όρο *μελαμψός* (*dark*), μολονότι θα πρέπει πιθανόν να παρατήρησαν κάποιες διαφορές μεταξύ των δύο όρων στην αγγλική γλώσσα· για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς το θέμα αυτό βλ. τα λήμματα *dark* και *black* στο *Webster's New World Dictionary* σε PowerCD.

50. Smyth, *LCL*, τ. I, 73-77.

51. Irwin, *CTGP*, 130.

52. Γρυπάρης, *TAI*, 38 κ.εξ.

53. Πρβ. W. Crighton, *Μέγα Έλληνο-Άγγλικόν Λεξικόν* (δίτομο), τ. 2 (Αθήνα 1960), 934, 944 κ.εξ.

54. Μύρης, *AI*, 61 κ.εξ.

55. Ρούσσοσ, *AIκ*, 91, 93.

56. Johansen@Whittle, *AS*, τ. III, 81.



Αιγύπτιοι δεν ήταν απολύτως μαύροι, αλλά μάλλον φαίνονταν περισσότερο μαύροι, επειδή φορούσαν λευκά ενδύματα<sup>57</sup>. Το γεγονός αυτό υποστήριξε το 1974 και ο Irwin σχολιάζοντας τον στίχο αυτό. Επεσήμανε πως αυτός ο στίχος προσφέρει μια εντυπωσιακή εικόνα αντίθεσης, υπονοώντας πως οι γιοι του Αιγύπτου, όπως και οι Αιγύπτιοι, φορούσαν λινά ενδύματα, η λευκότητα των οποίων έκανε το δέρμα τους να φαίνεται περισσότερο μελαμψό<sup>58</sup>. Στην πραγματικότητα, η θεωρία των Tucker και Irwin είναι πιο πρόσφορη και πιθανόν πιο ορθή από εκείνη π.χ. των Johansen@Whittle. Από τεχνική άποψη, φαίνεται πως ο Αισχύλος χρησιμοποιεί εδώ αυτή τη λέξη (ακόμη και στην περίπτωση που ισοδυναμεί με τη λέξη *μαύρος*, πράγμα που αμφισβητώ πλήρως), για να τήν αντιπαραβάλλει με τα λευκά ενδύματα των Αιγυπτίων, για να δημιουργήσει μια αντιδιαστολή χρωμάτων ενώπιον του ακροατηρίου του. Δεν πρέπει να λησμονούμε τη λειτουργία και τη σπουδαιότητα του *συμβολισμού χρωμάτων* στην ελληνική και ρωμαϊκή παράδοση, στον οποίο συμμετέχουν αμφότεροι οι όροι *μαύρο* και *λευκό*<sup>59</sup>. Δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε πως ο Αισχύλος χρησιμοποιεί την ίδια τεχνική στους στ. 779 κ.εξ., όταν οι Δαναΐδες εύχονται να γίνουν "μαύρος καπνός, γείτονας των νεφών του Διός". Εδώ έχω την εντύπωση πως ο Αισχύλος πιθανόν ενδιαφερόταν ιδιαιτέρως να δείξει μέσα στα έργα του μια τέτοια αντίθεση ανάμεσα σε δύο χρώματα, ειδικότερα ανάμεσα στο *μαύρο* και στο *λευκό*. Τούτο είναι επίσης σαφές στην τραγωδία *Πέρσαι*, όταν στον στ. 302 η Άτοσσα επιχειρεί τη σύγκριση *καὶ λευκὸν ἦμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου*: πρόκειται δηλαδή για την ίδια περίπτωση με εκείνη

57. Tucker, *SmA*, 143.

58. Irwin, *CTGP*, 131· για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς την έννοια του λευκού στον αρχαίο αιγυπτιακό πολιτισμό, βλ. R.H. Wilkinson, *Symbol & Magic in Egyptian Art* (London 1994), 109 κ.εξ.· Lurker, *GSAE*, 129 και *passim*· κατά τον Lurker, το *λευκό*, επειδή τού λείπει το χρώμα, κατέληξε να εκφράζει την επίγεια παντοδυναμία, έγινε μέσο δήλωσης ιερών πραγμάτων, όπως το "Λευκό Τείχος", δηλαδή η Μέμφις. Τα λευκά σανδάλια αναφέρονται σε σχέση με θρησκευτικές τελετές. Το λευκό ήταν το χρώμα της αγνότητας και της αγιότητας. Εθεωρείτο επίσης το χρώμα της χαράς· επομένως, η χαρούμενη όψη ενός προσώπου περιγραφόταν ως "λευκή". Πρβ. επίσης γενικά Ν.Π. Μπεζαντάκου, *Ἡ Ἀρχαία Ἑλληνική Μίτρα* (Ἀθήνα 1987), 166.

59. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με αυτό το θέμα, βλ. Snowden, *BCP*, 82-85· πρβ. επίσης την πρόσφατη μελέτη του B. Moonwomon, "Color Categorization in Early Greek", *JIES* 22 (1994), 52.

των *Ίκετίδων* (*Ίκέτ.* 719, 779 κ.εξ.)<sup>60</sup>. Το γεγονός αυτό υπογραμμίζει στην τόσο χρήσιμη μελέτη του ο Irwin. Κατ' αυτόν, έχει συχνά παρατηρηθεί πως οι αρχαίοι Έλληνες διέθεταν εκπληκτική ποικιλία λέξεων για τις έννοιες "λευκό" και "μαύρο" (ή "ανοικτόχρωμο" και "βαθύχρωμο"), και ικανοποιητικό αριθμό για τις έννοιες "κόκκινο", "κίτρινο" και "πορφυρό". Το "μπλέ" και το "πράσινο" αντιπροσωπεύονταν ανεπαρκώς στο λεξιλόγιό τους. Προτιμούσαν να περιγράφουν μάλλον την αντίθεση παρά την απόχρωση, έτσι ώστε, ιδίως στους πρωιμότετους ποιητές, να κυριαρχούν το μαύρο και το λευκό. Έδιναν έμφαση σε μια αντίθεση περιγράφοντας το ένα *άκρο* ως "μαύρο" και το άλλο ως "λευκό": π.χ. οι άνδρες ήταν μελαμψοί, οι γυναίκες ανοικτόχρωμες· η λύπη σκοτεινή, η ευτυχία φωτεινή· ο θάνατος σκοτεινός, η ζωή λαμπρή<sup>61</sup>. Επίσης, ο Hall, από άλλη οπτική γωνία, σημειώνει ότι ίσως οι τραγικοί, όπως και οι αγγειογράφοι, μολονότι εκμεταλλεύονταν καταφανώς την αντίθεση μεταξύ *μαύρων* και *λευκών* δερμάτων, δεν ενδιαφέρονταν να κάνουν διάκριση ανάμεσα στις διάφορες υποκατηγορίες μαύρων βαρβάρων<sup>62</sup>. Εξάλλου, πριν από τον Hall ο Platnauer υποστήριξε πως η χρωματική ορολογία των αρχαίων Ελλήνων ήταν φανερά ελλιπής σε σύγκριση με την αντίστοιχη των συγχρόνων γλωσσών. Αυτό μπορεί να οφείλεται σε μία από τις εξής δύο αιτίες: είτε οι αρχαίοι Έλληνες έπασχαν αναμφίβολα από αχρωματοψία<sup>63</sup>, ή τουλάχιστον τα χρώματα έκαναν πολύ λιγότερο ζωνρή εντύπωση στις αισθήσεις τους (πράγμα που ενδεχομένως ερμηνεύει το πώς χρωμάτιζαν τα αγάλματά τους)· ή,

60. Πρβ. επίσης A.E. Kober, "Some Remarks on Color in Greek Poetry", *Class.Week.* 27 (1934), 190· σύμφωνα επίσης με τον Kober, ειδικά στο χωρίο *Πέρσαι* 315-17 ο Αισχύλος επιχειρεί μια προσεκτική διάκριση μεταξύ των χρωμάτων. Εκεί περιγράφει έναν νέο άνδρα να ιππεύει ένα μαύρο άλογο (*ἵππου μελαίνης*), και δηλώνει πως η "κόκκινη" (*πυρρήν*) γενειάδα του άνδρα είναι βαμμένη με "πορφυρό" αίμα (*πορφυρέαι βαφήι*). Γενικά, προσθέτει ο Kober, τους Έλληνες ενδιέφεραν μόνον οι βίαιες χρωματικές αντιθέσεις, ιδίως όταν εμπεριείχαν επίσης μεγάλες αντιθέσεις φωτός. Η αντίθεση μαύρου και λευκού ασκούσε πάνω τους την ίδια σχεδόν γοητεία που ασκεί σε έναν σύγχρονο μόδιτρο. Τούς γοήτευε ακόμη η αντίθεση ανάμεσα στο λευκό δέρμα, ή τα χρυσά μαλλιά, και στο αίμα που τά κηλιδώνει.

61. Irwin, *CTGP*, 29 κ.εξ.

62. Hall, *IBGDT*, 143, 139 υποσημ. 110.

63. Για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς το προβληματικό θέμα της αχρωματοψίας των αρχαίων Ελλήνων, βλ. την τόσο χρήσιμη μελέτη του Wallace, *SCCS* 9 (1927), 4-6.

πάντοτε σύμφωνα με τον Platnauer, είναι περισσότερο πιθανό πως αισθάνονταν μικρό ενδιαφέρον για τις ποιοτικές διαφορές του αποσυντεθειμένου και εν μέρει απορροφημένου φωτός<sup>64</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, όσον αφορά στο δεύτερο χωρίο (*Ίκέτ.* 746) και σύμφωνα με τους Johansen@Whittle, ο Δαναός αντιπαράθετει τις λέξεις *πολεῖ* και *μελαγχίμωι* (*Ίκέτ.* 745-47) με τις λέξεις *πολλούς* και *ἐν μεσημβρίας θάλλει* κτλ: υπονοεί πως οι Έλληνες είναι πιο σκληροί από τους βαρβάρους (τους *Αιγυπτίους*): πρβ. την απερίφραστη δήλωσή του με παρόμοια έννοια στους στ. 760-761, καθώς και στους στ. 952-53. Οι Johansen@Whittle προσθέτουν πως η ιδέα της *κατωτερότητας* των βαρβάρων έναντι των Ελλήνων, κοινός τόπος στον Ευριπίδη και σε πολλούς άλλους Έλληνες συγγραφείς, σπάνια εμφανίζεται στον Αισχύλο, αν εξαιρέσουμε τις *Ίκέτιδες*<sup>65</sup>. Εξάλλου, ο Irwin θεωρεί ότι κατά την αντίληψη των Ελλήνων το μελαμψό δέρμα σήμαινε αρρενωπότητα, έννοια που συμπεριλάμβανε τον ανδρισμό και ανδρικές αρετές όπως το θάρρος και η ικανότητα του καλού πολεμιστή. Από την άλλη πλευρά, για τους άνδρες το ανοικτόχρωμο δέρμα δήλωνε εκθήλυνση. Ο Irwin προσθέτει επίσης πως η μνεία της "μεσημβρινής ζέστης" (*ἐν μεσημβρίας θάλλει*) υποδηλώνει πως οι Έλληνες ήταν *ηλιοκαμένοι*. Σκοπίμως ο Αισχύλος τό αναφέρει αυτό, για να δημιουργήσει αντιστοιχία με το μελαμψό δέρμα του εχθρού (των Αιγυπτίων). Τόσο εδώ όσο και αλλού στην αρχαία ελληνική σκέψη υπάρχει ρητός συσχετισμός ανάμεσα στη μαχητική ικανότητα και στο μελαμψό δέρμα<sup>66</sup>. Εδώ δεν πρέπει να λησμονούμε πως το επίθετο *μελαγχροῖς*, που, όπως είδαμε να τονίζει και ο Wallace, αναφέρει ο Όμηρος, εκφράζει ένα σημάδι ομορφιάς. Η Αθηνά περιβάλλει με ομορφιά τον Οδυσσέα, ώστε αυτός να γίνει *μελαγχροῖς*<sup>67</sup>. Εν πάση περιπτώσει, κατά τη γνώμη μου, και, όπως προαναφέραμε, κατά τη γνώμη του Irwin, με τον οποίο στην πραγματικότητα συμφωνώ και εγώ, τόσο οι Αιγύ-

64. M. Platnauer, "Greek Colour-Perception", *CQ* 15 (1921), 162.

65. Johansen@Whittle, *AS*, τ. III, 102· πρβ. επίσης Bacon, *BGT*, 44.

66. Irwin, *CTGP*, 129, 131 κ.εξ.· πρβ. επίσης γενικά Αριστοφ. *Έκκλ.* και τα διάφορα αστεία που περιέχει αυτό το έργο σχετικά με την αντίθεση στο χρώμα του δέρματος μεταξύ των δύο φύλων· για περισσότερα σχόλια επί της φυλετικής μελαμψότητας που οφείλεται στη θερμότητα του ηλίου, βλ. επίσης Irwin, *CTGP*, 131 υποσημμ. 50 και 51.

67. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 20.

πτιοι όσο και οι Έλληνες (στρατιώτες) ήταν μελαμμοί· στην περίπτωση των Ελλήνων αυτό ήταν αποτέλεσμα της "μεσημβρινής ζέστης", ενώ στην περίπτωση των Αιγυπτίων φυσικό χαρακτηριστικό της φυσιογνωμίας τους. Επιπλέον, ο Tucker θεωρεί από την άλλη πλευρά πως ο χορός χρησιμοποιεί τη λέξη *μελαγχίμωι* αναφερόμενος στην αγριότητα και στη μεγάλη μυική δύναμη<sup>68</sup>. Σύμφωνα επίσης με τον Garvie, το *μαύρο* είναι φυσικό σύμβολο του *άγχους*<sup>69</sup>. Προηγουμένως επίσης, στον στ. 743, οι Δαναΐδες περιέγραψαν τα αιγυπτιακά πλοία ως πλοία "με σκοτεινά μάτια" (*κνανάπιδας*)<sup>70</sup>. Σε γενικές γραμμές και σύμφωνα με τον Wallace, η ιδέα της μελανότητας προέρχεται φυσιολογικά από τον τρόπο που αισθανόταν ο πρωτόγονος άνθρωπος για το σκοτάδι, και επίσης πιο άμεσα από το σκοτάδι της φθίνουσας όρασης, όταν κάποιος χάνει τις αισθήσεις του, και από το πραγματικό σκοτάδι του θρομβωμένου αίματος και της γης, μέσα στην οποία καταλήγουν οι νεκροί<sup>71</sup>. Ο Wallace προσθέτει ακόμη πως το *μαύρο* είναι η φυσική εξωτερική ένδειξη της εσωτερικής διανοητικής ή πνευματικής αγωνίας· κατά συνέπεια, αποτελεί εύκολη μεταφορά το να περιγράψει κανείς τα αφηρημένα ουσιαστικά με το ίδιο σκοτεινό χρώμα<sup>72</sup>. Εξάλλου, ο Padel, στην τόσο χρήσιμη μελέτη του, θεωρεί πως υπάρχουν θεμελιώδη προβλήματα στη μετάφραση των λέξεων που δηλώνουν χρώμα διαμέσου διαφορετικών γλωσσών και πολιτισμών. Η Ελληνική χρησιμοποιεί τη λέξη "μαύρος", *μέλας*, για πράγματα θολά, το σκοτεινό χρώμα των οποίων ποικίλλει: το αίμα ("μαύρο του θανάτου αίμα χυμένο στη γη μπροστά από κάποιον άνθρωπο: ποιος μπορεί να τό ανακαλέσει με μάγια;"), η χολή και άλλα πικρά εσωτερικά υγρά<sup>73</sup>. Τα σπλάγχνα είναι "μαύρα" σε στιγμές

68. Tucker, *SuA*, 146.

69. A.F. Garvie, *Aeschylus, Choephoroi, with Introduction and Commentary* (Oxford 1987), 154· πρβ. επίσης *Αισχ. Χοηφ.* 413.

70. Για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς τις διάφορες χρήσεις του όρου *κναν-* στον Όμηρο και στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία εν γένει, βλ. Platnauer, *CQ* 15 (1921), 160 κ.εξ.· επίσης Wallace, *SCCS* 9 (1927), 60.

71. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 31 και 49 κ.εξ.

72. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 30 κ.εξ.

73. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον συνήθη όρο *μέλας* και τις διάφορες χρήσεις του στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία εν γένει και στον Όμηρο ειδικότερα, βλ. την τόσο χρήσιμη μελέτη του Wallace, *SCCS* 9 (1927), 62 και *passim*· πρβ. Irwin, *CTGP*, 219· επίσης Moonwomon, *JIES* 22 (1994), 50· επίσης Platnauer, *CQ* 15 (1921), 153 κ.εξ.· σύμφωνα με τον Platnauer, η λέξη

πάθους. Κατά τον θυμό του Αγαμέμνονα, "οι μαύρες του φρένες γέμισαν με άκρατο μένος". Οι τρομοκρατημένοι τραγικοί χοροί (οι Δαναΐδες) τραγουδούν: "η μελανόδερμη καρδιά μου τρέμει", "η φρήν μου μέσα στον μαύρο της χιτώνα σχίζεται από τον φόβο" (*Ίκέτ.* 785). Η ισχυρή συγκίνηση μαυρίζει τα σωθικά. Τα σκοτεινά υγρά της, ιδίως ο θυμός και ο τρόμος, διογκώνουν τα ήδη σκουρόχρωμα σπλάγχνα και εντείνουν το μαύρο χρώμα τους<sup>74</sup>. Δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε πως οι δύο νύξεις που αναφέρονται στο χρώμα των Αιγυπτίων γίνονται μόνο από τις Δαναΐδες (746 κ.εξ.) και τον πατέρα τους τον Δαναό (719), που θεωρούνται πως ανήκουν στο ίδιο έθνος με τους εξαδέλφους τους. Ούτε ο κήρυκας ούτε ο χορός των Αιγυπτίων μιλούν για το χρώμα τους, όπως έκαναν προηγουμένως οι Δαναΐδες στους πρώτους στίχους του δράματος. Έτσι, σε περίπτωση που εκείνες (ή ο ίδιος ο Αισχύλος) υπερβάλλουν μιλώντας για το μαύρο χρώμα των εξαδέλφων τους, τούτο σημαίνει πως βρίσκονται, όπως προαναφέραμε, υπό μεγάλη ψυχολογική πίεση, και πως οι δύο νύξεις τους δεν έχουν καμία σχέση με το χρώμα του δέρματος ή με την πραγματική απόχρωση των εξαδέλφων τους. Εξάλλου, πρέπει να έχουμε υπόψη μας, όπως υπογραμμίζει ο Platnauer, ότι στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία πολλά επίθετα που δηλώνουν χρώμα δεν είναι καθόλου αμιγώς επίθετα που δηλώνουν χρώμα,

μέλας είναι η συνηθέστερη από τις τρεις "μαύρες" λέξεις· οι άλλες δύο είναι κελανός και κατακορής. Ο Όμηρος τή χρησιμοποιεί 175 φορές - δηλαδή αυτή και τα σύνθετά της, εξαιρουμένου όμως του ρήματος μελαίνω. Τή αποδίδει στα ίδια λίγο πολύ αντικείμενα με εκείνα που προσδιορίζει η λέξη κελανός, δηλαδή στο αίμα (E 354), στη φρεσκοοργωμένη γη (Σ 548), στο νερό (δ 359). Εξάλλου, τα πλοία (νῆες) είναι μέλαιναι (θ 34) και ο οίνος μέλας. Η χρήση της λέξης από τον Πίνδαρο δεν χρειάζεται ιδιαίτερες παρατηρήσεις. Ο Βακχυλίδης (έκδ. Maehler) τή αποδίδει στα σύννεφα (*Έπιν.* 3,55), σε μια κουφοξυλιά (*Έπιν.* 9,33-34), σε ένα μάτι (*Διθυρ.* 17,17-18), και (όπως ο Όμηρος) στη γη (*Έπιν.* 13,153). Ο Ησίοδος χρησιμοποιεί αυτήν και τα σύνθετά της (εκτός από το μελαίνω) 14 φορές: για τη γη στη *Θεογονία* (69), και στην *Άσπίδα* για τα μαλλιά (186), για τα όπλα (221), για τον λαιμό ενός φιδιού (167), για τα σταφύλια (300), και για το αίμα (252). Οι τραγικοί, προσθέτει ο Platnauer, χρησιμοποιούν τη λέξη συχνά, και ως επί το πλείστον ακολουθούν τον Όμηρο: π.χ. Ευρ. *Όρ.* 1148, 1472, για τα όπλα. Ο Σοφοκλής και ο Αριστοφάνης τή αποδίδουν στο φύλλωμα (Αρ. *Θεσμ.* 997· Σοφ. *Ο.Κ.* 482 γῆ μελάμφυλλος). Ο Πλάτων, σε ένα αξιοσημείωτο χωρίο στον *Τίμαιο* (68), δέχεται πως η λέξη δηλώνει μίγμα χρωμάτων, ενώ στη μεταγενέστερη Ελληνική φαίνεται πως αποτελούσε το σύνθετο "επιτατικό" χρωματικό πρόθημα.

74. R. Padel, *In and Out of the mind, Greek Images of the Tragic Self* (New Jersey 1992), 68, 77· *Ίλ.* 1.103· *Αισχ.* *Ίκέτ.* 785· *Πέρι.* 115· πρβ. επίσης Wallace, *SCCS* 9 (1927), 30 κ.εξ.

αλλά έχουν άλλη σημασία, και συχνά η σημασία αυτή δεν είναι καν οπτική· κατά τον Platnauer, εκείνο που φαίνεται πως κτυπούσε στο μάτι και αιχμαλώτιζε την προσοχή των αρχαίων Ελλήνων, δεν ήταν τόσο πολύ η ποιοτική όσο η ποσοτική διαφορά μεταξύ των χρωμάτων<sup>75</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, αξίζει ακόμη να παρατηρήσουμε εδώ ότι στον στ. 785 (πρβ. επίσης *Χοηφ.* 410, 413 κ.εξ.) ο Αισχύλος μεταχειρίζεται τον όρο *κελαινόχρως* και όχι τον όρο *μελάγχμιος*, για να περιγράψει την καρδιά των Δαναΐδων· ο Johansen και οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν τον όρο αυτό ως "μελανόχρωμη" ή "με μαύρη απόχρωση", ενώ ο Irwin ως "μελαμψή"<sup>76</sup>. Αυτό σημαίνει ενδεχομένως ότι υπάρχει διαφορά απόχρωσης μεταξύ του *κελαινόχρως*<sup>77</sup> και του *μελάγχμιος*, το οποίο χρησιμοποιείται για να περιγράψει το χρώμα των Αιγυπτίων, μολονότι, ως γνωστόν, το επίθετο *κελαινός* εμφανίζεται ενίοτε ως συνώνυμο του *μέλας*<sup>78</sup>. Επιπλέον, όπως προαναφέραμε, όταν ο Αισχύλος ομιλεί για το χρώμα των Αιθίοπων ή του Επάφου (*Προμ. Δεσμ.* 808, πρβ. επίσης 851, 433), μεταχειρίζεται τον όρο *κελαινόν φθλον*, τον οποίον οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν ως

75. Platnauer, *CQ* 15 (1921), 162.

76. H.F. Johansen (μεταφρ.), *Aeschylus, The Suppliants*, εισαγωγή και κριτικό υπόμνημα υπό O. Smyth (København 1970), 119· πρβ. επίσης Irwin, *CTGP*, 152 κ.εξ· σύμφωνα με τον Irwin, η μελαμψότητα (ή μελανότητα) της καρδιάς των Δαναΐδων είναι απόρροια της συγκίνησης (φόβου)· στον χαρακτηρισμό αυτό δεν εμπεριέχεται νύξη περί κακίας.

77. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον συνήθη όρο *κελαινός* και τις διάφορες χρήσεις του στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία εν γένει και στον Όμηρο ειδικότερα, βλ. την τόσο χρήσιμη μελέτη του Wallace, *SCCS* 9 (1927), 59 κ.εξ. και *passim*· πρβ. Irwin, *CTGP*, 219· πρβ. επίσης Platnauer, *CQ* 15 (1921), 153· σύμφωνα με τον Platnauer, ο όρος *κελαινός* θεωρείται μία από τις τρεις ελληνικές λέξεις που δηλώνουν το μαύρο χρώμα (*κελαινός*, *μέλας* και *κατακορής*). Ο Όμηρος χρησιμοποιεί τη λέξη για το αίμα (Α 303), για τα κύματα (Ι 6), για τις καταιγίδες (*λαίλαψ*, Λ 747· πρβ. *κελαινεφής* για τον Δία), για τη γη (*χθών*, Π 384), για το δέρμα της ασπίδας του Έκτορα (Ζ 117). Ο Πίνδαρος αποκαλεί τους Κόλχους *κελαινώπας* (*Πυθ.* 4,212), ενώ ο Βακχυλίδης δεν χρησιμοποιεί τη λέξη. Ο Ησίοδος, όπως ο Όμηρος (και πιθανότατα κατ' απομίμηση εκείνου), μεταχειρίζεται το επίθετο για το αίμα και τη γη (*Ασπίς* 172, 153), ενώ ο Αισχύλος για τα κύματα (*Εύμ.* 832), καθώς επίσης και για τους Αιθίοπες (*κελαινόν φθλον*, *Προμ. Δεσμ.* 808). Ο Σοφοκλής, που, όπως ο Αισχύλος, χρησιμοποιεί τη λέξη συχνά, τήν αποδίδει στην άμμο (*Αντ.* 590) και στα όπλα (*Τραχ.* 858· *Αΐας* 231 - πρβ. επίσης *Ευρ. Βάκχ.* 628).

78. Πρβ. Platnauer, *CQ* 15 (1921), 154· σύμφωνα με τον Platnauer, δεν φαίνεται να υπάρχει διάκριση μεταξύ των επιθέτων *μέλας* και *κελαινός*· πρβ. επίσης Irwin, *CTGP*, 152 κ.εξ.

μαυριδερή γενιά, ενώ ο Beardsley ως μελαμψή γενιά<sup>79</sup>. Πριν από τον Αισχύλο, ο Πίνδαρος έκανε το ίδιο, όταν χρησιμοποίησε για το χρώμα των Κόλχων τον όρο *κελαιν-ώψ, -ώπος* (Πυθ. 4,212· πρβ. επίσης Σοφ. *Αΐας* 955), τον οποίον οι Liddell@Scott@Jones μεταφράζουν ως "μαυριδερός" ή γενικά "μαυροπρόσωπος"<sup>80</sup>. Επομένως, εδώ έχω την εντύπωση πως αμφότεροι οι Αισχύλος και Πίνδαρος χρησιμοποιούν το ίδιο επίθετο *κελαινός* (ή επίσης τα σύνθετα *κελαινόχρωσ* και *κελαιν-ώψ, -ώπος*), για να χαρακτηρίσουν το χρώμα του δέρματος τόσο των Αιθιοπών όσο και των Κόλχων. Στην περίπτωση των Αιγυπτίων (*Ίκέτιδες*) ο Αισχύλος προτίμησε να χρησιμοποίησει τον όρο *μελάγχμιος* και όχι τον όρο *κελαιν-ώψ, -ώπος*, πράγμα που σημαίνει πως ο όρος *μελάγχμιος* είναι προσφυέστερος για την περίπτωση των Αιγυπτίων, και δεν δύναται κατά κανέναν τρόπο να σχετισθεί με το λεγόμενο *μαύρο* χρώμα με τη σημερινή σημασία της λέξης, όπως είδαμε δυστυχώς να υποστηρίζουν οι περισσότεροι φιλόλογοι. Γιατί λοιπόν ο Αισχύλος άλλαξε όρο, όταν αναφέρθηκε στο χρώμα των Αιγυπτίων; Ο Αισχύλος είχε πράγματι συνειδητοποιήσει πολύ καλά πως υφίσταντο ορισμένες διαφορές στο χρώμα της επιδερμίδας μεταξύ των δύο λαών (Αιγυπτίων και Αιθιοπών ή νοτιοαφρικανών γενικά). Με βάση αυτή του την πεποίθηση, ορθά επέλεξε περισσότερους από έναν όρους, ο καθένας από τους οποίους αποδίδει κατάλληλα το πραγματικό χρώμα κάθε έθνους. Δεν πρέπει να λησμονούμε τον ρόλο που διαδραμάτισε η μεγάλη αιγυπτιακή δύναμη στον στόλο του Ξέρξη το 480 π.Χ. (πρβ. *Αισχ. Πέρσ.* 33-40). Η μνεία των Αιγυπτίων στο δράμα καθιστά πιθανή την περίπτωση ο Αισχύλος ή οι Αθηναίοι εν γένει να συνάντησαν τους Αιγυπτίους στρατιώτες. Η συνάντηση αυτή θα τού έδωσε πιθανότατα την ευκαιρία να έλθει σε άμεση επαφή με τα χαρακτηριστικά και το χρώμα τους, να τά συγκρίνει με εκείνα των Αιθιοπών, και να εκφράσει επιτυχώς το πραγματικό χρώμα αμφοτέρων (Αιγυπτίων και Αιθιοπών). Ο Hall, σχολιάζοντας τους στ. 719 κ.εξ. σχετικά με το χρώμα των Αιγυπτίων ναυτών, παρατηρεί ότι το χωρίο αυτό φαίνεται πως οφείλει κάτι στις

79. Beardsley, *NGRC*, 4 κ.εξ.

80. Πρβ. Armatos, *JARCE* 15 (1978), 72 υποσημ. 39· πρβ. επίσης Irwin, *CTGP*, 130 και ιδίως 98 κ.εξ. Εδώ θα ήθελα να επισημάνω πως ο Irwin μεταφράζει τον όρο ως "μελαμψός" και όχι ως "μαύρος".

εμπειρίες των Αθηναίων από την επαφή τους με τον στόλο του Ξέρξη, ο οποίος περιλάμβανε τακτική δύναμη από διακόσιες αιγυπτιακές τριήρεις υπό τις διαταγές του ίδιου του αδελφού του Ξέρξη, του Αχαιμένη (Ήρόδ. VII 89, 97). Στη ναυμαχία του Αρτεμισίου οι Αιγύπτιοι κέρδισαν τη μεγαλύτερη δόξα από ολόκληρο το αυτοκρατορικό ναυτικό αιχμαλωτίζοντας άτακτα πέντε ελληνικά πλοία<sup>81</sup>. Εν πάση περιπτώσει, υπάρχει επίσης μια πιθανότητα ο Αισχύλος να συνάντησε και τους Αιθίοπες στρατιώτες στον Μαραθώνα, πράγμα που ενδεχομένως θα του επέτρεπε επιπλέον να γνωρίσει καλά το χρώμα της επιδερμίδας τους. Ο Snowden επισημαίνει ότι κατά την εξιστόρηση των Περσικών πολέμων ο Ηρόδοτος κάνει λόγο και για αφρικανικά στρατεύματα από την Αιθιοπία ως τμήμα του στρατού του Ξέρξη. Σύμφωνα με μια ερμηνεία, οι Αιθίοπες δεν πολέμησαν μόνο στον Μαραθώνα, αλλά ίσως ήταν ανάμεσα σε εκείνους που αντιμετώπισαν οι Έλληνες στην παλαιότερη σύγκρουση με τους Πέρσες στην Ιωνία. Εφόσον ο Αισχύλος, προσθέτει ο Snowden, πολέμησε στον Μαραθώνα και ίσως στη Σαλαμίνα, συγκεκριμένα χωρία στην τραγωδία *Πέρσαι* έχουν αξία ως πηγή για την αφρικανική συμμετοχή στους Περσικούς πολέμους. Μεταξύ των ηγετών του περσικού στόλου, που καταλέγονται από τον Αισχύλο, υπήρχε και κάποιος Αρκεύς (*Πέρσαι* 310 κ.εξ.· πρβ. επίσης 34 κ.εξ.), ο οποίος κατοικούσε στις όχθες του Νείλου. Κατά μία ερμηνεία, ίσως καταγόταν από την Άνω Αίγυπτο, αν όχι από την ίδια τη Νουβία, και σύμφωνα με άλλη υπόθεση το όνομά του αντιστοιχούσε προς το αιθιοπικό *Taharqa*. Η μνεία των τριάντα χιλιάδων "μαύρων αλόγων" (*Πέρσαι* 315) που κάνει ο αγγελιοφόρος στην αναφορά του για τους Πέρσες αρχηγούς που φονεύθηκαν στη Σαλαμίνα, μοιάζει να παραπέμπει σε ανθρώπους και όχι στον τύπο αλόγων που ίππευαν. Ως εκ τούτου, ακόμη και αν στην ερμηνεία μας δεν δεχθούμε ότι στις δύο αυτές περιπτώσεις ο Αισχύλος κυριολεκτεί, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την πιθανότητα οι αναφορές σε έναν Πέρση αρχηγό από την περιοχή του Νείλου και σε μαύρους ιππείς να περιέχουν τον πυρήνα ενός πραγματικού γεγονότος και να αντικατοπτρίζουν τη σύγχρονη

81. Hall, *IBGDT*, 139 υποσημ. 109.



εμπειρία και τη γνώση του ποιητή για τις αιθιοπικές δυνάμεις μεταξύ των περσικών στρατευμάτων<sup>82</sup>.

Ο Snowden, σχολιάζοντας το πρόβλημα της μετάφρασης των αρχαίων ελληνικών όρων που προαναφέραμε, υπογραμμίζει πως έχει εσφαλμένα διατυπωθεί η υπόθεση ότι στα κλασσικά κείμενα η λέξη *Afer* (Αφρικανός) και τα επίθετα που δηλώνουν χρώμα, όπως *μέλας*, *niger* (μαύρος) και *fuscus* (μελαμψός), αντιστοιχούν πάντοτε προς τους όρους "Νέγρος" ή "μαύρος", όπως αυτοί χρησιμοποιούνται στον σύγχρονο κόσμο. Ωστόσο, στην κλασσική του χρήση ο όρος *Afer* (Αφρικανός) αναφερόταν γενικά στους λαούς των χωρών δυτικά της Αιγύπτου κατά μήκος των βορείων ακτών της Αφρικής, στους Καρχηδόνιους και στους κατοίκους της ρωμαϊκής επαρχίας της Αφρικής. Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι διέκριναν τα σωματικά χαρακτηριστικά των λαών αυτών από εκείνα των πιο μελαμψών κατοίκων του εσωτερικού της ΒΔ Αφρικής. Επιπλέον, επίθετα που σημαίνουν "μελαμψός" και "μαύρος" αποδίδονταν σε μια πλειάδα λαών, συμπεριλαμβανομένων των Αιγυπτίων, των Ινδών και των Μαυριτανών, οι οποίοι ήταν πιο μελαμψοί από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους, αλλά το χρώμα τους και τα λοιπά σωματικά χαρακτηριστικά τους διέφεραν από εκείνα των αφρικανικών λαών που κατοικούσαν νότια της Σαχάρας. Οι αρχαίοι έβλεπαν μια συνεχή σειρά σωματικών χαρακτηριστικών, συμπεριλαμβανομένου του χρώματος, από τη Μεσόγειο μέχρι το εσωτερικό της Αφρικής. Κατά μήκος της συνεχούς αυτής σειράς, οι Αιγύπτιοι διακρίνονταν σαφώς ως σωματικά διαφορετικοί από τους λαούς με τη μελαμψή και μαύρη επιδερμίδα που χαρακτηρίζονταν ως Κουσσίτες, Αιθίοπες και Νούβιοι. Οι αρχαίοι, προσθέτει ο Snowden, όταν απεικόνιζαν αφρικανικούς λαούς, λάμβαναν υπόψη τους εκτός από το χρώμα και άλλα σωματικά χαρακτηριστικά (βλ. εικκ. 1, 2, 8 και 10). Σύμφωνα με δασιλείς μαρτυρίες συγχρόνων μαρτύρων, η κρατούσα αντίληψη για τους κατοίκους της κοιλάδας του Νείλου νότια της Αιγύπτου ήταν πως είχαν ποικίλους συνδυασμούς μαυριδερού ή μελαμψού δέρματος, μαλλιά κατσαρά ή με πυκνούς βοστρύχους, μεσαία προς παχιά χείλη και επίπεδες μύτες. Οι κάτοικοι της νοτίου Νουβίας θεωρούνταν διαφορετικοί

82. Snowden, *BAnt*, 123 κ.εξ.

από εκείνους της βορείου Νουβίας, διότι ήταν εν γένει πιο μελαμψοί, και είχαν πλατύτερες μύτες, παχύτερα χείλη, και μαλλιά με πυκνότερους βοστρύχους<sup>83</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, ακόμη και αν πεισθούμε πως ο χαρακτηρισμός *μελάγχμιος* ισοδυναμεί με τον όρο *μαύρος*, πράγμα για το οποίο αλήθεια αμφιβάλλω, και ότι ο Αισχύλος επιθυμούσε να τόν αποδώσει μόνο στους Αιγυπτίους και όχι στις Δαναΐδες, υπάρχει εδώ η πιθανότητα ο Αισχύλος πράγματι να μην έσφαλλε. Ο όρος *μελάγχμιος* χρησιμοποιείται, ως γνωστόν, για να χαρακτηρίσει μόνο τον αιγυπτιακό στρατό και όχι τις Δαναΐδες (πρβ. ανωτέρω, *νειλοθερῆ, μελανθὲς ἡλιόκτυπον*). Κατά την άποψή μου, υπάρχει εδώ η πιθανότητα η πλειοψηφία των Αιγυπτίων στρατιωτών να ήταν πράγματι *μαύροι δούλοι* ή *μισθοφόροι* από τη Νουβία. Το γεγονός αυτό ήταν εν γένει γνωστό τόσο στον Αισχύλο όσο και στο αθηναϊκό του ακροατήριο. Τό αποδεικνύει επίσης ο συνδυασμός φιλολογικών και αρχαιολογικών μαρτυριών, παράλληλα με το γεγονός ότι οι Αιγύπτιοι είχαν μακρά ιστορία στη στρατολόγηση Αιθιοπών. Στους φαραωνικούς στρατούς υπηρετούσαν μαύροι σε διάφορες περιόδους από το 2000 π.Χ.<sup>84</sup> Ως γνωστόν, Αιθίοπες είχαν υπηρετήσει ως μισθοφόροι στον στρατό του Ψαμμήτιχου του Β'. Το 1930 ο G. Murray θεωρούσε το *σμήνος* που συνοδεύει τον Αιγύπτιο κήρυκα *μαύρους δούλους*<sup>85</sup>. Πρέπει επίσης να έχουμε υπόψη μας, σύμφωνα με τον Καραγεώργη, πως η Κύπρος κατακτήθηκε από τους Αιγυπτίους γύρω στο 570 π.Χ., και επομένως οι Κύπριοι, πιθανότατα δε και οι Έλληνες μισθοφόροι που είχαν εγκατασταθεί προηγουμένως στην Αίγυπτο<sup>86</sup>, θα είχαν την ευκαιρία να δουν Νέγρους

83. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 44· πρβ. επίσης Padel, *IOM*, 68.

84. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την απεικόνιση των *μαύρων* (στρατιωτών, μισθοφόρων, αιχμαλώτων) στην αιγυπτιακή τέχνη, και την υπηρεσία τους μεταξύ των αιγυπτιακών στρατευμάτων βλ. Snowden, *BCP*, 11-13 και *passim*, ιδίως εικκ. 5a-b, 7a-b, 8a-b· πρβ. επίσης Aldred, *The Egyptians*, 188-92· επίσης Snowden, *BAnI*, 123, 156.

85. Murray, *ASW*, 8 κ.εξ.

86. Η Αίγυπτος ήταν ίσως ο τόπος, όπου οι Έλληνες συνάντησαν για πρώτη φορά Αιθίοπες στρατιώτες και έλαβαν για πρώτη φορά γνώση των δραστηριοτήτων τους. Μεταξύ των αλλοδαπών μισθοφόρων που συνόδευσαν τον Ψαμμήτιχο τον Β' (594-588 π.Χ.) στην εκστρατεία του στην Αιθιοπία συμπεριλαμβάνονταν και Έλληνες· για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Snowden, *BAnI*, 122 κ.εξ.

μισθοφόρους στον αιγυπτιακό στρατό<sup>87</sup>. Φαίνεται εδώ πως ο Αισχύλος είχε συνειδητοποιήσει καλά το γεγονός αυτό στηριζόμενος στις διάφορες πηγές που ανάγονταν στην εποχή της εγκατάστασης των Ελλήνων στην Αίγυπτο επί 26<sup>ης</sup> Δυναστείας<sup>88</sup>, ή στην προσωπική του πείρα ως στρατιώτη. Πρόσφατα, το 1988, ο Davison, με τον οποίο στην πραγματικότητα συμφωνώ και εγώ, διατύπωσε μια ευφύεστατη θεωρία, που ίσως μας βοηθήσει να επιλύσουμε το περίπλοκο και δύσκολο αυτό θέμα. Επεσήμανε πως μόνο σε μία περίοδο της αιγυπτιακής ιστορίας είναι γνωστό πως η άρχουσα τάξη ήταν μαύρη· πρόκειται για την περίοδο της 25<sup>ης</sup> Δυναστείας, της επονομαζόμενης Νουβιακής ή Κουσιτικής (περίπου 730-664 π.Χ.), η οποία ήταν ο άμεσος προκάτοχος της 26<sup>ης</sup> ή Σαϊτικής Δυναστείας που ίδρυσε ο Ψαμμήτιχος ο Α'. Η σημασία των χρώματος δηλωτικών όρων εξασθενεί ίσως από το γεγονός ότι η αρχαία ελληνική λογοτεχνία αναφέρεται στους Αιγυπτίους εν γένει ως "μαύρους". Ωστόσο, αυτή η υπόθεση θα μπορούσε να έχει προκύψει από την επαφή των Ελλήνων με την Αίγυπτο σε μια εποχή που η κυρίαρχη δυναστεία ήταν όντως "μαύρη"<sup>89</sup>. Επίσης, κατά τον Snowden, μολονότι οι Νούβιοι και άλλοι νότιοι αποτελούσαν ανέκαθεν οικείο τμήμα του καθημερινού σκηνικού στην Αίγυπτο, για τους Έλληνες και τους Ρωμαίους ήταν, κατά μία έννοια, ένας άρτι ανακαλυφθείς λαός. Κατά την πρώτη τους επαφή με τους μελαμψούς και μαύρους στο δέρμα Αφρικανούς οι Έλληνες εντυπωσιάστηκαν εμφανώς από τον νέο αυτό λαό, που είχε κάποτε κατακτήσει την Αίγυπτο και κυβερνούσε μian αυτοκρατορία, η οποία εκτεινόταν από τα βάθη της κοιλάδας του Νείλου μέχρι τη Μεσόγειο<sup>90</sup>.

87. Karageorghis, *BACA*, 24· πρβ. επίσης Snowden, *BAnI*, 122 κ.εξ.

88. Πρβ. κεφ. 1, *passim*.

89. Davison, *EIGLI*, 65.

90. Snowden, *Expedition 35* (1993), 46· πρβ. επίσης J.H. Taylor, *Egypt and Nubia* (British Museum press 1991), *passim*· επίσης O'Connor, *Expedition 14* (1971), 2-9· Junker, *JEA* 7 (1921), 132· ο Junker συνοψίζει τις μαρτυρίες που αφορούν στην πρώτη εμφάνιση των Νέγρων στην ιστορία ως εξής: "Στην αρχαιότατη εποχή δεν έρχονταν σε επαφή με τον πολιτισμό της Αιγύπτου. Επιπλέον, η υπόθεση που διατυπωνόταν έως τώρα πως ήδη επί Αρχαίου Βασιλείου είχαν εισχωρήσει στη Νουβία και είχαν γίνει γείτονες των Αιγυπτίων αποδείχθηκε αβάσιμη. Εμμέσως μπορούμε ίσως να συμπεράνουμε την παρουσία μαύρων κατά τη μεταβατική περίοδο πριν από το Μέσο Βασίλειο, αφού η τάση μετακίνησης των Κουσιτών προς βορράν που παρατηρείται την εποχή αυτή πρέπει αναμφισβήτητα να αποδοθεί στην πίεση που δέχονταν από τις φυλές των Νέγρων του

Εν πάση περιπτώσει και σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, στο δράμα *Ίκέτιδες* ο Αισχύλος χρησιμοποιεί άλλους όρους για τις Δαναΐδες και άλλους για τους Αιγυπτίους (είτε πρόκειται για τον κήρυκα, είτε για τον χορό των Αιγυπτίων). Δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Αισχύλος χρησιμοποιεί τρεις διαφορετικούς όρους (*νειλοθερή, μελανθές, ήλιόκτυπον*), για να χαρακτηρίσει το χρώμα των Δαναΐδων, και έναν μόνο (*μελάγχμος*) όσον αφορά στο χρώμα των Αιγυπτίων<sup>91</sup>. Τούτο δεν σημαίνει, κατά τη γνώμη μου, ότι σκόπευε να παραστήσει τις Δαναΐδες διαφορετικές σωματικά από τους λεγόμενους μαύρους εξαδέλφους τους, όπως είδαμε ότι πιστεύει ο Snowden<sup>92</sup>. Απεναντίας, ο Αισχύλος έδωσε έμφαση στη "μη ελληνική", αλλά "αφρικανική" εμφάνιση των Δαναΐδων σε μια έκταση ίσως όχι τόσο ευδιάκριτη στην περιγραφή εκ μέρους του των γιων του Αιγύπτου. Σύμφωνα με τον Irwin, που υποστηρίζει το γεγονός αυτό, τόσο οι Δαναΐδες όσο και οι Αιγύπτιοι είναι *μελαμψοί*, παρόλο που έχουν Έλληνες προγόνους (την Ιώ και τον γιο της τον Έπαφο). Έμφαση δίνεται στη μη ελληνική εμφάνισή τους (στ. 277-90) από το γεγονός ότι ο βασιλιάς πολύ δύσκολα μπορεί να πιστέψει την αφήγηση των Δαναΐδων, επειδή δεν μοιάζουν με Αργείες κοπέλλες, αλλά με Λίβυες, Αιγυπτίους, Αμαζόνες, ή Νομάδες· πιθανότατα, όλοι αυτοί είχαν μελαμψό δέρμα<sup>93</sup>. Από την άλλη πλευρά, μού φαίνεται πως από δραματική άποψη η είσοδος των Δαναΐδων πριν από

νότου. Ωστόσο, την εποχή εκείνη, όπως και παλαιότερα, οι Νούβιοι ήταν αληθινοί Χαμίτες. Οι μεγάλες νίκες του Νέου Βασιλείου έφεραν την Αίγυπτο, γύρω στα 1500 π.Χ., για πρώτη φορά σε άμεση επαφή με τους Μαύρους, των οποίων η φυσική κατοικία πρέπει να αναζητηθεί νότια του τέταρτου καταρράκτη. Ταυτόχρονα, τους συναντάμε στις ακτές της Σομαλίας, στο ίδιο περίπου γεωγραφικό πλάτος. Επομένως, η επικράτεια των γνησίων Νέγρων εκτεινόταν την εποχή εκείνη σχεδόν στα ίδια ακριβώς όρια που εκτείνεται και σήμερα, ή έφθανε λίγο μόνο βορειότερα".

91. Μέ εντυπωσίασε ασφαλώς το γεγονός ότι ο Αισχύλος μεταχειρίζεται ποικίλους ιδιωτισμούς, για να εκφράσει το χρώμα του δέρματος τόσο των Δαναΐδων όσο και των γιων του Αιγύπτου.

92. Πρβ. Snowden, *BAni*, 157· ακόμη Hall, *IBGDT*, 143 υποσημ. 132· ο Hall επίσης διαφωνεί με τον Snowden όσον αφορά σε αυτή τη διάκριση ανάμεσα στις Δαναΐδες και στους εξαδέλφους τους, και σημειώνει τα εξής: "Μολονότι ο Snowden πιστεύει ότι στο δράμα *Ίκέτιδες* ο Αισχύλος όντως διακρίνει την εμφάνιση των Δαναΐδων (που προέρχονται, κατά την πρόταση του Snowden, από φυλετική επιμειξία μεταξύ μαύρων και λευκών) από εκείνη των μαύρων εξαδέλφων τους, δεν είμαι βέβαιη αν το κείμενο μπορεί να υποστηρίξει αυτή τη διάκριση".

93. Irwin, *CTGP*, 130.

τον Αιγύπτιο κήρυκα ή από τον χορό των Αιγυπτίων, όπως προαναφέραμε, αναγκάζει τον Αισχύλο να χρησιμοποιήσει βιαστικά περισσότερους από έναν όρους, για να δικαιολογήσει στο κοινό του τα παράξενα προσωπεία (είτε μαύρα είτε όχι) και το παράξενο χρώμα των Δαναίδων ως πραγματικών Αιγυπτίων, και για να αποφύγει οποιαδήποτε παρερμηνεία εκ μέρους των θεατών δηλώνοντας πάντοτε σε τί οφείλεται το μελαμψό τους δέρμα. Στην περίπτωση των Αιγυπτίων, και ιδίως του κήρυκα στο τέλος του δράματος, το κοινό διέθετε επαρκή γνώση για το χρώμα των Αιγυπτίων, και γιαυτό ο ποιητής δεν χρειαζόταν περισσότερους από έναν όρους, ούτε άλλους διαφορετικούς όρους, όπως είχε κάνει προηγουμένως στην περίπτωση των Δαναίδων. Τα χαρακτηριστικά και το χρώμα των Αιγυπτίων (Δαναίδων) προσδιορίζονται και γίνονται γνωστά στο κοινό από τις πρώτες σκηνές του δράματος (μέχρι τον στ. 155): άρα, ένας όρος στο τέλος του έργου, αν και αναφέρεται δύο φορές, είναι αρκετός, για να περιγράψει το χρώμα των Αιγυπτίων. Πρέπει επίσης να έχουμε κατά νου πως ούτε ο Αιγύπτιος κήρυκας, ούτε ο χορός των Αιγυπτίων αναφέρουν οποιοδήποτε στοιχείο για το χρώμα της επιδερμίδας τους, όπως είχαν κάνει προηγουμένως στην αρχή του έργου οι Δαναίδες. Επιπροσθέτως, ακόμη και αν ο Αισχύλος δίνει μεγαλύτερη έμφαση στη μελανότητα των Αιγυπτίων (ως ανδρών) από ό,τι σε εκείνη των Δαναίδων (ως γυναικών), υπάρχει και εδώ η πιθανότητα ο Αισχύλος να είχε δίκιο. Σε γενικές γραμμές είναι γνωστό πως το χρώμα των ανδρών είναι πάντοτε πιο μελαμψό από εκείνο των γυναικών. Ο Wallace επισημαίνει ότι, σύμφωνα με την ελληνική παράδοση και ειδικότερα στον Όμηρο, η θεά Ήρα και πολλές ανοικτόχρωμες γυναίκες αποκαλούνται λευκοχέρες. Στον Όμηρο αυτή είναι η μόνη αναλογία προς τον κανόνα της πρωτόγονης τέχνης το γυναικείο δέρμα να παριστάνεται πιο ανοικτόχρωμο από το ανδρικό. Αναμφισβήτητα είναι αληθές ότι το γυναικείο δέρμα ήταν πιο ανοικτόχρωμο, γιατί ακόμη και στην απλή ελεύθερη ζωή της ομηρικής εποχής ήταν κανόνας για τις γυναίκες να μένουν στο σπίτι και να αφοσιώνονται στα εργόχειρά τους<sup>94</sup>. Το ίδιο παρατηρεί, ως αιγυπτιολόγος, και ο Erman αναφορικά με το χρώμα των αρχαίων Αιγυπτίων.

94. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 19 κ.εξ.

Σημειώνει πως το χρώμα των ανδρών ήταν βαθύ σκούρο καστανό, ενώ των γυναικών ανοικτό κίτρινο<sup>95</sup>. Σύμφωνα επίσης με τον Wallace, οι αρχαίοι Αιγύπτιοι καλλιτέχνες χρησιμοποιούσαν το χρώμα του *πηλού* για το δέρμα των ανδρών και το *κίτρινο* για το δέρμα των γυναικών<sup>96</sup>. Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα θα μάς οδηγήσουν να διερευνήσουμε την έννοια του *μαύρου* στην αρχαία αιγυπτιακή τέχνη. Ο Lurker π.χ., ορίζοντας το μαύρο χρώμα σύμφωνα με τις αιγυπτιακές μαρτυρίες, υπογραμμίζει πως το μαύρο δεν είναι καν χρώμα, αλλά απουσία χρώματος<sup>97</sup>. Δηλώνει τον κάτω κόσμο, ο κυβερνήτης του οποίου, ο Όσιρις, ονομαζόταν συχνά "ο μαύρος". Η προστάτιδα θεά της νεκρόπολης των Θηβών, η Βασίλισσα Ahmes-Nefertari, παριστανόταν κατεξοχήν με μαύρη επιδερμίδα, μολονότι δεν ήταν *νουβιακής* ή *νεγροειδούς* καταγωγής. Οι θεοί των νεκρών, ο Άνουβις και ο Khenti-Amentiu, απεικονίζονταν ως ξαπλωμένοι σκύλοι ή τσακάλια με κατάμαυρο τρίχωμα. Ο μαύρος θεός ήταν "ο κύριος της λευκής χώρας". Σε μια παράσταση στον ναό του Deir el-Bahari ο θεός των νεκρών υπόσχεται στη Βασίλισσα Hatshepsut μακροζωία. Εικόνες του Min, του θεού της γονιμότητας και ειδικότερα της γέννησης, ζωγραφίζονταν με μίγμα από εκλεκτό ρετσίνι και καρβουνόσκονη σύμφωνα με το αρχαίο τυπικό<sup>98</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα θα μάς κάνουν να προβληματισθούμε εδώ σχετικά με την έννοια και τη λειτουργία των χρώματος σημαντικών όρων στη σκέψη και στις τραγωδίες του Αισχύλου. Με τη χρήση λοιπόν αυτών των όρων ο Αισχύλος είχε την πρόθεση να εκφράσει την πραγματική *απόχρωση* της επιδερμίδας των Αιγυπτίων εν γένει (είτε των Δαναΐδων είτε των εξαδέλφων τους); Ή τούς μεταχειρίστηκε ως *χρωματικούς τόνους*

95. Erman, *LAEG*, 32· πρβ. επίσης Aldred, *The Egyptians*, 63.

96. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 33, 43· ο ίδιος προσθέτει ότι, σύμφωνα με την αρχαϊκή ελληνική τέχνη, σε όλα τα αρχαϊκά αγγεία το δέρμα των γυναικών είναι λευκό, ενώ εκείνο των ανδρών δεν διαφοροποιείται από το υπόλοιπο μαύρο περίγραμμα.

97. Πρβ. Platnauer, *CQ* 15 (1921), 154, 162· αντίθετα, σύμφωνα με τον Platnauer και τις ελληνικές απόψεις και μαρτυρίες, το *μαύρο* θεωρείται σαφώς χρώμα, όχι απουσία χρώματος. Αυτό υπαινίσσεται καθαρά ο Αριστοτέλης, όταν λέει για το *σκότος* (*Περὶ χρωμάτων* 1.7), αλλά όχι για τους όρους *μέλας* κ.λπ., *οὐ χρώμα, ἀλλὰ στέρησις φωτός*. Έχει υπόσταση ως ιδιαίτερο χρώμα από μόνο του και ως ενισχυτικό άλλων χρωμάτων.

98. Lurker, *GSAE*, 34.

και βαθμίδες φωτεινότητας, ως καλλιτεχνικά και δραματικά εφέ (δηλαδή με μεταφορική σημασία ή από ποιητική ανάγκη); Επιπλέον, ήταν όντως η ελληνική γλώσσα της εποχής του γενικότερα ή οι ποιητικοί χρωματικοί όροι και εκφράσεις ειδικότερα βοηθητικός και χρήσιμος παράγοντας, που διευκόλυνε τον ίδιο ή τους άλλους Έλληνες συγγραφείς να προσδιορίσουν σωστά το χρώμα άλλων εθνών, όπως π.χ. των Αιγυπτίων; Το 1934 ο Kober ήταν πράγματι σαφέστατος ως προς αυτό το θέμα. Παρατήρησε πως με όλη την αμεροληψία μας απέναντι στους αρχαίους Έλληνες πρέπει να παραδεχθούμε πως εργάζονταν με ένα μεγάλο μειονέκτημα όσον αφορά στους χρώματος σημαντικούς όρους, επειδή διέθεταν πολύ λίγα τεχνητά χρώματα. Σήμερα κατ' ανάγκην είμαστε εξοικειωμένοι με τους χρώματος σημαντικούς όρους, διότι μάς περιβάλλουν τεχνητά χρώματα<sup>99</sup>. Πριν από αυτόν, το 1921, ο Platnauer παρατήρησε πως θα ήταν γελοίο να υποστηρίξουμε πως οι Έλληνες, όταν απέδιδαν το μαύρο χρώμα σε αντικείμενα, έκαναν κακή χρήση των λέξεων· ειδικά σε αυτή την περίπτωση δεν είναι εύκολο να πούμε πως η ελληνική χρήση διαφέρει από την αγγλική (αν και διαφέρει η θεωρία), διότι, αν μεταφράσουμε τις λέξεις με τον όρο "dark" αντί του όρου "black", όλες οι δυσκολίες εξαφανίζονται. Εκτός αυτού πρέπει να έχουμε υπόψη μας αγγλικές εκφράσεις όπως "black men", "black grapes" κ.λπ. επίσης, σε πάρα πολλές περιπτώσεις οι λέξεις αυτές χρησιμοποιούνται με μεταφορική σημασία: πρβ. "black care"<sup>100</sup>. Εξάλλου, ο Wallace επισημαίνει ότι κατά τον 5<sup>ο</sup> αι. οι χρώματος σημαντικοί όροι χρησιμοποιούνταν πιο ελεύθερα, αλλά πάντοτε με μόνο σκοπό το καλλιτεχνικό αποτέλεσμα. Η επιστημονική ακρίβεια εμφανίζεται για πρώτη φορά στα όψιμα έργα του Πλάτωνα και του μαθητή του Αριστοτέλη, ο οποίος ήταν ο πρώτος επιστήμονας με τη σύγχρονη εξολοκλήρου έννοια<sup>101</sup>.

99. Kober, *Class.Week.* 27 (1934), 191· ο ίδιος προσθέτει ότι παρά τον μικρό αριθμό των χρωμάτων που μπορούσαν να παραχθούν τεχνητά, οι αρχαίοι Έλληνες κατόρθωναν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να περιγράφουν τα περισσότερα από τα πρωτογενή χρώματα. Ενίοτε, αν και όχι συχνά, έκαναν διάκριση ακόμη και μεταξύ των αποχρώσεων. Είχαν συνειδητοποιήσει πως η παράθεση χρώματος σημαντικών όρων μπορούσε να γοητεύσει τις αισθήσεις, έστω και αν οι προσπάθειές τους προς αυτή την κατεύθυνση πρέπει συχνά να χαρακτηρισθούν βίαιες ή αφύσικες.

100. Platnauer, *CQ* 15 (1921), 154.

101. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 49 κ.εξ.· πρβ. επίσης Kober, *Class.Week.* 27

Πάντως, αν από την άλλη πλευρά εξετάσουμε για παράδειγμα τα Νέα Ελληνικά ή τα Αραβικά, η εντύπωση που σχηματίζουμε είναι εντελώς διαφορετική. Η Νέα Ελληνική διαθέτει, σύμφωνα με το λεξικό του Crighton, περισσότερους από δέκα όρους, με τους οποίους μπορεί κανείς να περιγράψει το χρώμα διαφορετικών φυλών, είτε αυτό είναι μαύρο, ή μελαμψό, ή μαυριδερό, ή καστανό, ή ανοικτό καστανό κ.λπ. Οι όροι αυτοί είναι οι εξής, μεταφρασμένοι στα Αγγλικά από τον Crighton:

1) μαύρος, -η, -ο: *black, brown* (πρβ. *μαύρο ψωμί*: πρβ. επίσης *μαυρίζω*).

2) Μαύρος, -η: *Negro, Negress*.

3) μαυροτσούκαλο (το): *dark-skinned, brown-skinned, Negro*.

4) μελαγχροινός, -ή, -όν: *brown, brown-skinned, dark, dark-skinned*.

5) μελαψός, -ή, -όν: *brown, dark, blackish, sunburnt, swarthy, tanned*.

6) αράπη, -ισσα (-ίνα): *Arab, Negro, Nigger, dark-skinned, brown-skinned, dark*.

7) έγχρωμος, -ον: *colored, pigmented*.

8) σκούρος, -α, -ο: *dark-colored, brown, dark skin*.

9) μελανός, -ή, -όν: *black, dark, "μελανόν δέρμα" dark skin*.

10) μαυριδερός, ή, όν: *blackish, brown*.

11) Νέγρος: *from Africa, Negro*.

Εξάλλου, στην Αραβική οι σχετικοί όροι είναι περίπου πέντε:

1) *χαμμρέγιουν*: Ένα χρώμα. Ένα πράγμα, το χρώμα του οποίου είναι παρόμοιο με εκείνο του οίνου (*χάμμρουν*).

2) *άσσουαντουν*: μαύρος.

3) *σουντάνουν*: πληθυντικός του *άσσουαντουν* (μαύρος). Επίσης, ομάδα ανθρώπων με μαύρο δέρμα.

4) *άσσημαρουν*: χαρακτηρίζει ένα πράγμα, το χρώμα του οποίου είναι μεταξύ μαύρου και λευκού (έντονο καστανό,

(1934), 190 κ.εξ.: ο Kober παρατηρεί πως η πιο ενοχλητική περιφρόνηση του αληθινού χρώματος στην αρχαία ελληνική ποίηση συμβαίνει όταν επίθετα που δηλώνουν χρώμα προσδιορίζουν ουσιαστικά, όχι επειδή είναι κατάλληλα, αλλά επειδή είναι παραδοσιακά. Μπορούμε να πούμε, προσθέτει ο Kober, πως υπάρχουν γύρω στις είκοσι μόνο γνήσια ποιητικές εκφράσεις που δηλώνουν χρώμα σε επτά αιώνες ελληνικής ποίησης.



μαυριδερό, καστανό). Όλοι οι Άραβες περιγράφουν συνήθως το χρώμα της επιδερμίδας τους ως *άσσημαρουν*.

5) *καμμχέγιουν*: ένα πράγμα, το χρώμα του οποίου είναι παρόμοιο με εκείνο του σίτου (*κάμμιχουν*).

Εν πάση περιπτώσει, δεν πρέπει επίσης να λησμονούμε πως δεν υπήρχε στα αρχαία ελληνικά λέξη αντίστοιχη με τις αγγλικές *tan* και *brown*, με τις οποίες μπορεί κανείς να περιγράψει τέλεια το χρώμα των Αιγυπτίων. Η λέξη *brown* λείπει εντελώς από τα Ελληνικά, Αρχαία και Νέα, καθώς και από τα Λατινικά. Είναι παρούσα στις ρωμανικές γλώσσες μόνον ως δώρο του γερμανικού στοιχείου μέσα σε αυτές. Ίσως ο λόγος που το χρώμα αυτό δεν εκφράζεται στις πρωτογενείς γλώσσες, είναι πως δεν αποτελεί κοινό, κανονικά επαναλαμβανόμενο, φυσικό χρώμα<sup>102</sup>. Ως γνωστόν, στη Νέα Ελληνική καθώς επίσης και στην Αραβική εν γένει, το όνομα του συγκεκριμένου χρώματος ετυμολογείται από τη λέξη "καφές", ή πιθανόν από τη λέξη "κάστανά", πρβ. καστανός<sup>103</sup>.

Κατά τον Wallace, κάθε γλώσσα έχει τα δικά της χαρακτηριστικά: μία από τις ιδιαιτερότητες της Αρχαίας Ελληνικής είναι μάλλον η υπερβολική σχολαστικότητα στη χρήση των χρώματος σημαντικών όρων παρά η αοριστία που φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Σε ορισμένες περιπτώσεις οι αρχαίοι Έλληνες μεταχειρίζονταν μια λέξη χρώματος σημαντική για μία κατηγορία αντικειμένων, ποτέ όμως δεν χρησιμοποιούσαν την ίδια λέξη για πανομοιότυπη απόχρωση σε άλλη κατηγορία αντικειμένων. Αυτή η λεπτολογία στη χρήση των χρώματος σημαντικών όρων είναι εν μέρει υπεύθυνη για την έλλειψη κατανόησης εκ μέρους μας σχετικά με το χρώμα στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, αφού στα Αγγλικά μπορούμε με πλήρη ελευθερία να χρησιμοποιήσουμε ονόματα χρωμάτων που ετυμολογούνται από τεχνητές βαφές για αντικείμενα με φυσικό χρώμα, και αντιστρόφως<sup>104</sup>.

102. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 22, 14 υποσημ. 6.

103. Πρβ. J.T. Pring, *Oxford Dictionary of Modern Greek* (1982), 36· πρβ. επίσης Wallace, *SCCS* 9 (1927), 14 υποσημ. 6· ο Wallace παρατηρεί, πιθανότατα εσφαλμένα, ότι στα Νέα Ελληνικά ο όρος *brown* αποδίδεται με τους όρους *κίτρινος* ή *φωτός*· ο τελευταίος αντιστοιχεί εξίσου καλά με τους όρους *brown* και *gray*.

104. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 51 κ.εξ.· πρβ. επίσης Platnauer, *CQ* 15 (1921), 153·

Ο γενικός συντηρητισμός των Ελλήνων, εμφανής στην τέχνη, παρατηρείται επίσης στη γλώσσα. Σε σύγκριση με την Αγγλική, η Αρχαία Ελληνική υπήρξε πάντοτε συντηρητική στην υιοθέτηση λέξεων από άλλες γλώσσες. Είχε την τάση να κρατά σε απόσταση τις νέες χρώματος σημαντικές λέξεις και να χρησιμοποιεί τις παλαιές, ακόμη και όταν για την ρεαλιστική έκφραση του χρώματος στη ζωή ήταν ακριβώς τόσο ανεπαρκείς όσο και οι απλές βαφές στην τέχνη. Στην τάση αυτή μπορεί ενδεχομένως να αποδοθεί η σπανιότητα των λέξεων με τις οποίες διακρίνεται η μία απόχρωση από την άλλη, μολονότι η γλώσσα είναι πλούσια σε όρους χρώματος σημαντικούς, ιδίως σε εκείνους που εκφράζουν χρώματα κλιμακούμενα από το κόκκινο μέχρι το κίτρινο ή το κοκκινωπής απόχρωσης πορφυρό<sup>105</sup>.

Πάντως, ο Αισχύλος θα αντιμετώπιζε, αναμφισβήτητα, και άλλα προβλήματα όσον αφορά στην τεχνική της παράστασης και στην εμφάνιση των Δαναΐδων και του Αιγύπτιου κήρυκα στο θέατρο ενώπιον του αθηναϊκού κοινού: Φορούσαν λοιπόν προσωπεία που υποστήριζαν αυτούς τους ισχυρισμούς ότι το δέρμα τους ήταν μελαμψό ή μαύρο; Σε γενικές γραμμές και σύμφωνα με τον Rehm, ο Αισχύλος χρησιμοποιούσε τρομακτικά και έντονα χρωματισμένα προσωπεία<sup>106</sup>. Εξάλλου, ο Hall ακολουθώντας τον Pickard-Cambridge επισημαίνει πως "όπου το χρώμα των αλλοδαπών ήταν αμφισβητούμενο, μπορούσε αναμφίβολα να φανεί εξυπηρετικός ο κατασκευαστής των προσωπειών", και δεν υπάρχει λόγος να αμφιβάλουμε για αυτό<sup>107</sup>. Ίσως είναι

ο Platnauer επισημαίνει ακόμη πως όποιος έχει διαβάσει τους κλασσικούς με λίγη έστω προσοχή, δεν μπορεί παρά να εντυπωσιάστηκε από συγκεκριμένες ιδιορρυθμίες στη χρήση των επιθέτων που δηλώνουν χρώμα, τόσο στα Ελληνικά όσο και στα Λατινικά. Το πόσο παράξενη πράγματι είναι συχνά η χρήση τους, ίσως έχει διαφύγει τη γενική προσοχή για τρεις λόγους: εν μέρει, ενδεχομένως, επειδή η έκπληξη που προξενεί ο χαρακτήρας τους έχει ξεθυμάνει από τη συνήθεια - φράσεις όπως "η σκοτεινή σαν το κρασί θάλασσα" έχουν γίνει, θα λέγαμε, "λέξεις καθημερινής χρήσεως": εν μέρει διότι μια φυσική και καθ' όλα αξιόπαινη διστακτικότητα μάς εμποδίζει να προσάψουμε, τουλάχιστον στους Έλληνες, οτιδήποτε φαίνεται έστω και στο ελάχιστο υποτιμητικό από καλλιτεχνική άποψη· εν μέρει, τέλος, επειδή οι περιπτώσεις αυτές περιέργως χρήσης είναι σποραδικές, και επομένως δεν ασκούν επίδραση στην κρίση μας αθροιστικά.

105. Wallace, *SCCS* 9 (1927), 51 κ.εξ.

106. R. Rehm, *Greek Tragic Theater* (London@New York 1992), 40 και γενικά 39-42· επίσης S. Goldhill, *Reading Greek Tragedy* (Cambridge 1986), 259-64.

107. Hall, *IBGDT*, 139· πρβ. επίσης A. Pickard-Cambridge, *The Dramatic*

σημαντικό ότι σύμφωνα με τη Σούδα ο Αισχύλος ήταν ο πρώτος "που εισήγαγε τρομακτικά προσωπεία, ζωγραφισμένα με χρώματα". όμως η σπουδαιότερη μαρτυρία είναι έμμεση: Με δεδομένη τη δημοτικότητα των μαύρων στην αρχαία ελληνική αγγειογραφία από το πρώτο ήμισυ του 6<sup>ου</sup> αιώνα, και τη φροντίδα με την οποία απεικονίζονταν, φαίνεται απίθανο να μην είχαν παρακινηθεί να δανεισθούν τις ίδιες καλλιτεχνικές τεχνικές και οι ζωγράφοι προσωπείων. Είναι ακόμη πιθανό πως η συχνή επιλογή εκ μέρους των δραματουργών του πρώτου μισού του 5<sup>ου</sup> αιώνα των ιστοριών του Αιγύπτιου Βούσιρι και των απογόνων της Ιούς, του Λίβυος Ανταίου και του Αιθίοπα Μέμνονα αντικατοπτρίζει ένα παρόμοιο ενδιαφέρον για τις οπτικές δυνατότητες της αντίθεσης του μαύρου με το λευκό χρώμα επιδερμίδας, όπως αυτές μαρτυρούνται στη γλυπτική και στην αγγειογραφία<sup>108</sup>. Ο Hall προσθέτει επίσης πως, μολονότι τα μαύρα προσωπεία ήταν σε χρήση, δεν μάς βοηθούν να προσδιορίσουμε τις ακριβείς γεωγραφικές ή εθνολογικές λεπτομέρειες που δίνονται από τους τραγικούς: πράγματι, στο ποιητικό τους δράμα η Αιθιοπία ίσως ήταν κάτι περισσότερο από ένα αόριστα εξωτικό σκηνικό δράσης, σχεδόν όμοιο, ας πούμε, με την Αίγυπτο στην *Ἑλένη* του Ευριπίδη<sup>109</sup>. Από την άλλη πλευρά και σύμφωνα με τους Johansen@Whittle, πιθανότατα ο χορός στις *Ἰκέτιδες* του Αισχύλου δεν φορούσε μόνο μαύρα προσωπεία, αλλά είχε και όλο το γυμνό του δέρμα μαυρισμένο (πρβ. 719-20), πράγμα που υπαινίσσεται το ίδιο για το μακιγιάζ του κήρυκα και του χορού των ανδρών Αιγυπτίων (πρβ. περαιτέρω 745, 888)<sup>110</sup>. Σύμφωνα με τον Ferguson, στους Αιγυπτίους δόθηκαν *μαυριδερά* προσωπεία και εξωτικά ενδύματα<sup>111</sup>. Πάντως, πέρα από το ζήτημα της τεχνικής της παράστασης και των γνωστών πρώτων βημάτων της, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι αν ο Αισχύλος χρησιμοποίησε

*Festivals of Athens*, αναθεωρ. υπό J. Gould και D.M. Lewis (Oxford 1968), 192.

108. Hall, *IBGDT*, 140· σύμφωνα επίσης με τον Hall, ο Snowden παρουσιάζει λόγους που δικαιολογούν την πεποίθηση πως η εμφάνιση των μαύρων έχαιρε μεγάλου θαυμασμού· πρβ. Snowden, *BAnI*, 158 κ.εξ.· του ίδιου, *BCP*, 63 κ.εξ.

109. Hall, *IBGDT*, 142.

110. Johansen@Whittle, *AS*, τ. II, 128· επίσης, για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την εμφάνιση επί σκηνής του Δία ως μαύρου, ειδικότερα στον *Ἴναχο* του Σοφοκλή, βλ. Seaford, *CQ* 30 (1980), 24.

111. Ferguson, *CGT*, 64.

όντως μαύρα προσωπεία. Απορώ, αλήθεια, που όλοι οι φιλόλογοι διατυπώνουν βεβιασμένα την υπόθεση πως τα προσωπεία τόσο των Δαναΐδων όσο και των Αιγυπτίων ήταν μαύρα. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, δεν συνάδει με τους όρους εκείνους που προαναφέραμε. Ακόμη και αν πιστέψουμε πως τα προσωπεία τους ήταν πράγματι μαύρα, πιθανόν ο Αισχύλος δεν είχε άδικο. Οι παραστάσεις των δραμάτων δίνονταν το μεσημέρι και όχι τη νύκτα. Στην περίπτωση αυτή ο ζωγράφος των προσωπειών ήταν υποχρεωμένος να τὰ μαυρίσει λόγω του ηλιακού φωτός. Στην πραγματικότητα, το περίπλοκο αυτό θέμα μέ οδήγησε να επισκεφθώ το Εθνικό Θέατρο, για να αποκτήσω άμεση γνώση της νεοελληνικής άποψης σχετικά με αυτό το πρόβλημα. Σύμφωνα με τον επίσημο κατάλογο του θεάτρου, το δράμα *Ίκέτιδες* έχει ανεβεί περίπου 5 φορές από το 1964 (1964, 1966, 1968, 1977, 1978) σε διαφορετικά θέατρα (Επίδαυρος, Ελευσίνα, Δωδώνη, Ηρώδειο). Μετά από προσωπική έρευνα των προσωπειών του δράματος, που φυλάσσονται στην κεντρική αποθήκη του θεάτρου, διαπίστωσα ότι το χρώμα τους κυμαινόταν μεταξύ καστανού και ανοικτού καστανού, και πράγματι δεν ήταν μαύρο. Στην ιστορία του πρόσφατου ελληνικού θεάτρου δεν ανευρέθησαν ούτε χρησιμοποιήθηκαν καθόλου μαύρα προσωπεία. Διερωτώμαι αλήθεια, πώς οι σύγχρονοι φιλόλογοι αποφάσισαν βεβιασμένα πως τα προσωπεία ήταν όντως μαύρα, και με βάση ποια στοιχεία οικοδόμησαν τη θεωρία τους.

Πάντως, αν διερευνήσουμε αυτό το θέμα με βάση τα δράματα του Ευριπίδη, και ειδικότερα την *Ελένη*, θα διαπιστώσουμε πως το ζήτημα είναι εντελώς διαφορετικό. Η Bacon, σχολιάζοντας τη σωματική εμφάνιση των αλλοδαπών χαρακτήρων στα ευριπίδεια δράματα, σημειώνει πως ο Ευριπίδης ελάχιστα ασχολείται με αυτό το θέμα, πράγμα που προξενεί μεγαλύτερη έκπληξη στην περίπτωση του από ό,τι στην περίπτωση του Σοφοκλή<sup>112</sup>, αφού πάρα πολλά από τα σωζόμενα δράματά του περιέχουν αλλοδαπούς χαρακτήρες σε ανοικτή σύγκρουση με τους Έλληνες. Αν ο Ευριπίδης, προσθέτει η Bacon, αγνοεί αυτό το θέμα, τούτο πρέπει να συμβαίνει, επειδή δεν τό θεωρεί σημαντικό από δραματική άποψη, εφόσον το ένα μετά το άλλο τα δράματά του (π.χ. *Ελένη*,

112. Πρβ. Seaford, *CQ* 30 (1980), 23-29.

Ίφ.Τ., Φοίν., Μήδεια, και όλα τα σχετικά με την Τροία δράματα) τού προσέφεραν την ευκαιρία να αναφερθεί σε αυτό και να τό αναπτύξει ακόμη εκτενέστερα από ό,τι έκανε ο Αισχύλος στις Ίκέτιδες. Η διαφορετική εμφάνιση δεν είναι για τον Ευριπίδη πιο ουσιώδες τμήμα του χαρακτηρισμού των αλλοδαπών από ό,τι η διαφορετική τους γλώσσα<sup>113</sup>.

Ο Snowden θεωρεί πως, αναγνωρίζοντας σωματικές διαφορές μεταξύ των λαών του κόσμου τους, οι Αιγύπτιοι, οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και οι πρώτοι Χριστιανοί δεν στιγμάτιζαν ιδιαίτερα το χρώμα του δέρματος, και δεν ανέπτυσαν φυλετικές έννοιες, που εμπεριείχαν μια ιεραρχία με τους "λευκούς" στην υψηλότερη θέση και τους "μαύρους" στη χαμηλότερη. Στην απροκατάληπτη αυτή άποψη υπόκειτο μια αντικειμενική προσέγγιση της ανθρωπίνης ανομοιότητας, στην οποία το χρώμα του δέρματος αποτελούσε μόνο γεωγραφική σύμπτωση<sup>114</sup>. Το 1937 ο Diller, στον επίλογο της μελέτης του *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, υπογράμμισε ότι στον τομέα της βιολογίας το δόγμα της ισότητας των ανθρώπων υποστηρίχθηκε σθεναρά από τους Σοφιστές και απορρίφθηκε από τον Αριστοτέλη. Οι εθνολογικές διαφορές ερμηνεύονταν συνήθως με τη θεωρία του κλιματολογικού περιβάλλοντος. Οι φυλετικοί υπαινιγμοί αυτών των δογμάτων δεν γίνονταν σαφώς αντιληπτοί, και φαίνεται πως στερούνταν πρακτικής καταλληλότητας στην ελληνική ζωή και στις ελληνικές υποθέσεις. Μολονότι οι Έλληνες, προσθέτει ο Diller, ήταν ως έθνος προκατειλημμένοι εναντίον των βαρβάρων, δεν υπάρχουν αποδείξεις συναισθηματικής αποστροφής, πράγμα που αποτελεί την ουσία του ρατσιστικού αισθήματος<sup>115</sup>. Αν εξετάσουμε αυτό το θέμα με βάση τις ίδιες τις αιγυπτιακές πηγές, διαπιστώνουμε π.χ. πως καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας των σχέσεων εκμετάλλευσης της Αιγύπτου με τη Νουβία οι Αιγύπτιοι δεν ανέπτυξαν καμιά ειδική θεωρία περί κατωτερότητας των μαύρων. Το πνεύμα του *Μεγάλου Ύμνου προς τον Aten* αντανα-

113. Bacon, *BGT*, 120 κ.εξ. Αυτό είναι πράγματι σωστό: στην Έλένη του Ευριπίδη δεν γίνεται καμία νύξη ή σχόλιο ούτε από τον Μενέλαο ούτε από την Ελένη σχετικά με το χρώμα του Θεοκλύμενου ή της Θεονόης ως αιγυπτιακών χαρακτήρων.

114. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 40· πρβ. επίσης Thompson, *RB*, *passim*.

115. A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander* (Univ. of Illinois 1937), 157 και *passim*.

κλάται στον τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρονταν οι Αιγύπτιοι προς τους Νουβίους. Το χρώμα των Νουβίων δεν επηρέασε τις καθημερινές επαφές τους με τους Αιγυπτίους. Οι επιγαμίες μεταξύ Νουβίων και Αιγυπτίων δεν ήταν ασυνήθεις. Φαίνεται πως η Νουβία εθεωρείτο παραδοσιακά περιοχή που με συμπόνια προσέφερε άσυλο στους Αιγύπτιους πρόσφυγες και έτεινε φιλικά ευήκοον ους στις αιγυπτιακές υποθέσεις. Οι Νούβιοι δεν περνούσαν διαφορετικά από πολλούς άλλους ξένους, που εγκαθίσταντο στην Αίγυπτο. Οι Αιγύπτιοι διέκριναν αυτούς τους ξένους από τους εαυτούς τους όχι με όρους που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε "ρατσιστικούς", αλλά με γεωγραφικά ή πολιτικά ονόματα. Όπως πολλοί άλλοι "ξένοι" που ζούσαν στην Αίγυπτο, μάθαιναν τη γλώσσα, και υιοθετούσαν αιγυπτιακά έθιμα, οι Νούβιοι γίνονταν δεκτοί ως τμήμα "του λαού". Το χρώμα δεν εμπόδιζε την πλήρη συμμετοχή τους στην αιγυπτιακή κοινωνία<sup>116</sup>. Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε πως οι μαύροι δεν τυποποιούνταν ως πρωτόγονοι ή καννίβαλοι. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Στράβωνα, εκείνοι που θεωρούνταν οι πιο "άγριοι" στον κόσμο, ήταν ορισμένοι λευκοί λαοί - πιο άγριοι από τους Βρεταννούς ήταν οι κάτοικοι της αρχαίας Ιρλανδίας, που θεωρούσαν τιμητικό να καταβροχθίζουν τους πατέρες τους, όταν εκείνοι πέθαιναν, και να συνουσιάζονται με τις μητέρες και τις αδελφές τους<sup>117</sup>.

Από την άλλη πλευρά, ο Bernal επισημαίνει πως, αν οι Ευρωπαίοι μεταχειρίζονταν τους μαύρους τόσο άσχημα όσο κατά τη διάρκεια του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οι μαύροι θα έπρεπε να μετατραπούν σε ζώα, ή, το καλύτερο, σε υπανθρώπους· ο ευγενής Καυκάσιος ήταν ανίκανος να συμπεριφερθεί κατά τέτοιο τρόπο σε άλλους πλήρεις ανθρώπους<sup>118</sup>. Η αντιστροφή αυτή θέτει το σκηνικό για τη φυλετική και την κύρια όψη του "αιγυπτιακού προβλήματος": *Αν είχε 'αποδειχθεί' επιστημονικά πως οι μαύροι είναι βιολογικά ανίκανοι να δημιουργήσουν πολιτισμό, πώς θα μπορούσε κανείς να εξηγήσει το φαινόμενο 'Αρχαία Αίγυπτος', η θέση της οποίας*

116. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 43-45.

117. Snowden, *Expedition* 35 (1993), 49.

118. Πρβ. επίσης W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington 1982), *passim*. πρβ. επίσης R.B. Oprians, *The Origins of European Thought* (Cambridge 1951), *passim*.

στην αφρικανική ήπειρο είναι ενοχλητική για τους υποστηρικτές αυτής της άποψης. Υπήρχαν για αυτούς δύο, ή μάλλον τρεις λύσεις: Η πρώτη ήταν να αρνηθούν πως οι Αρχαίοι Αιγύπτιοι ήταν μαύροι· η δεύτερη να αρνηθούν πως οι Αρχαίοι Αιγύπτιοι είχαν δημιουργήσει 'αληθινό' πολιτισμό· η τρίτη ήταν να εξασφαλισθούν διπλά αρνούμενοι και τα δύο. Η τελευταία λύση προκρίθηκε από τους περισσότερους ιστορικούς του 19<sup>ου</sup> και του 20<sup>ου</sup> αιώνα<sup>119</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, για να ολοκληρώσουμε αυτή την τόσο περίπλοκη μελέτη, μπορούμε να υποστηρίξουμε τα εξής:

Πρώτον, ανεξάρτητα από την ακριβή ανθρωπολογική αντίληψη του Αισχύλου για τις Δαναΐδες, ένα σημείο είναι βέβαιο: Δεν υπάρχει αντιπάθεια λόγω του χρώματός τους. Με εντελώς μη ελληνική εμφάνιση, αυτές οι λεγόμενες "μαύρες" πρόσφυγες λαμβάνουν άσυλο στην Ελλάδα. Στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου το θέμα του χρώματος των Δαναΐδων δεν τίθεται, όταν ο βασιλιάς Πελασγός και οι Αργείοι του βρίσκονται αντιμέτωποι με την απόφαση επί ενός ζητήματος, που, όπως έχουν συνειδητοποιήσει, εμπεριέχει την πιθανότητα πολέμου. Με άκρως μη ελληνική εμφάνιση, "μαύρες και κτυπημένες από τον ήλιο", οι Δαναΐδες, απόγονοι της Ιούς, λαμβάνουν άσυλο στο Άργος<sup>120</sup>. Αυτό φαίνεται επίσης πολύ καθαρά στη συνάντηση του Πελασγού με τον κήρυκα. Ο Πελασγός δεν κάνει κανένα σχόλιο για το χρώμα της επιδερμίδας του κήρυκα, ούτε υπαινίσσεται πως έχει διαφορετικό (πιο μελαμψό) χρώμα από εκείνο των Δαναΐδων.

Δεύτερον, η μελαμψότητα των Αιγυπτίων, όπως και η παράξενη ομιλία τους, αναφέρεται αρκετά συχνά στις *Ίκέτιδες* ως σταθερό τμήμα του χαρακτηρισμού τους. Έμφαση δίνεται στη μη ελληνική τους εμφάνιση (στ. 277-90) από το γεγονός ότι ο βασιλιάς με πολλή δυσκολία μπορεί να πιστέψει την αφήγηση των Δαναΐδων, επειδή δεν μοιάζουν με Αργείες κοπέλλες, αλλά με Λίβυες, Αιγυπτίους, Αμαζόνες, ή Νομάδες· όλοι αυτοί είχαν

119. Bernal, *BA*, τ. I, 241.

120. Snowden, *BCP*, 48· στο σημείο αυτό πρέπει να αναφέρουμε πως η φυλετική ανάμειξη μαύρων με λευκούς είναι ένα θέμα που μνημονεύουν διάφοροι αρχαίοι Έλληνες και Ρωμαίοι συγγραφείς. Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που επέστησε την προσοχή μας στη μετάδοση σωματικών χαρακτηριστικών ανθρώπων που κατάγονται από διασταυρώσεις μαύρων με λευκούς.

πιθανότατα μελαμψή επιδερμίδα. Η διαφορετική εμφάνιση δεν αποτελεί για τον Αισχύλο πιο ουσιώδες τμήμα του χαρακτηρισμού των αλλοδαπών από ό,τι η διαφορετική τους γλώσσα.

Τρίτον: Από την άλλη πλευρά, όπως προαναφέραμε, μολονότι οι Έλληνες είχαν συναντήσει τους Αιθίοπες ως εχθρούς κατά τους Περσικούς πολέμους, δεν υπάρχουν ιδιαίτερα αισθήματα εναντίον των μαύρων στο ελληνικό δράμα. Οι αρχαίοι δεν υπέπεσαν στο σφάλμα του βιολογικού ρατσισμού· το μαύρο χρώμα της επιδερμίδας δεν συνιστούσε σημάδι κατωτερότητας.

Τέταρτον, μού φαίνεται πως χρειαζόμαστε, στο μέτρο του δυνατού, μια διόρθωση και νέα μετάφραση για τις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και τα άλλα δράματα που ασχολούνται με αυτό το θέμα, από μια δίκαιη οπτική γωνία, απαλλαγμένη από τις όποιες ρατσιστικές προκαταλήψεις, που επηρέασαν μερικούς φιλόλογους, είτε στα Αγγλικά, είτε στα Νέα Ελληνικά, είτε σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα. Πιστεύω πως πρέπει να είμαστε πολύ προσεκτικοί όσον αφορά στη χρήση των χρώματος δηλωτικών όρων στη λογοτεχνία γενικότερα και στην τραγωδία ειδικότερα, καθώς και στη χρήση του χρώματος στις όψεις της καθημερινής μας ζωής. Έχω την εντύπωση πως ο Αισχύλος χρησιμοποίησε αυτούς τους όρους από *ποιητική αναγκαιότητα*, και δεν αισθανόταν αντιπάθεια για τους Αιγυπτίους, ούτε δίνει κάποιο σημείο ότι τούς θεωρούσε κατώτερους εξαιτίας του μελαμψού τους δέρματος.

Πέμπτον, οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου θεωρούνται και μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μία από τις αρχαίες πηγές για τον αρχαίο αιγυπτιακό πολιτισμό, ειδικότερα δε όσον αφορά στο χρώμα των αρχαίων Αιγυπτίων.

Έκτον, πιστεύω πως το πρόβλημα αν οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου αποδίδουν ορθά το χρώμα των αρχαίων Αιγυπτίων ή όχι, και αν ο Αισχύλος χρησιμοποίησε αυτό το στοιχείο από δραματική αναγκαιότητα ή όχι, θα αποτελέσει αντικείμενο περισσότερων μελετών στο μέλλον.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

### ΑΝΩΤΕΡΟΤΗΤΑ ΗΚΑΤΩΤΕΡΟΤΗΤΑ: Ο ΕΥΡΙΠΙΔΗΣ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ

"Πόσο ανόητος μπορεί να είναι ένας άνδρας, όταν είναι ερωτευμένος και πόσο εύκολη λεία στα χέρια μιας γυναίκας! Δεν είναι παρά ένα παιγνίδι".

*P.L. Pattichis*

Από την εποχή της παράστασης των *Ίκετίδων* του Αισχύλου μέχρι την παράσταση της *Ελένης* του Ευριπίδη (412 π.Χ.) πέρασαν περισσότερα από πενήντα χρόνια. Το ζήτημα της Αιγύπτου και του πολιτισμού της εξακολουθεί να ασκεί λαμπρή επίδραση όχι μόνο στις τραγωδίες του Αισχύλου, όπως προαναφέραμε, αλλά και σε εκείνες του Ευριπίδη<sup>1</sup>. Ως γνωστόν, κατά το δεύτερο ήμισυ του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι., παρατηρούνται, σε σύγκριση με την εποχή που ο Αισχύλος έγραψε τις *Ίκετίδες*, πολλά γεγονότα, τα οποία αναμφισβήτητα επηρέασαν τον χαρακτήρα και τη νοοτροπία των Αθηναίων, ειδικότερα δε τις τραγωδίες του Ευριπίδη, π.χ. την *Ελένη*. Σύμφωνα με τον Pattichis, από πολιτική άποψη, μετά το τέλος των Περσικών πολέμων και της ελληνοπερσικής σύρραξης, ειδικότερα δε κατά το έτος 431 π.Χ., ξέσπασε μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης ο Πελοποννησιακός πόλεμος. Επί 27 έτη οι δύο μεγάλες δυνάμεις πολεμούσαν μεταξύ τους. Κατά τη διάρκεια του πολέμου, οι Αθηναίοι υπέφεραν σε σημαντικό βαθμό, ιδιαίτερα στη Σικελία, όπου ηττήθησαν κατά κράτος (413 π.Χ.). Οι συμφορές αυτές επηρέασαν τον χαρακτήρα και τη νοοτροπία των Αθηναίων. Ο Ευριπίδης, προσθέτει ο Pattichis, ως ανοιχτόμυαλος,

1. Εδώ θα ήθελα να διευκρινίσω πως, εκτός από την *Ελένη*, με την οποίαν επέλεξα για πολλούς γνωστούς λόγους να ασχοληθώ μέσα από όλες τις τραγωδίες του Ευριπίδη, οι έννοιες π.χ. της Αιγύπτου και του Νείλου αναφέρονται και στα υπόλοιπα δράματά του: βλ. *Έκ.* 886· *Τρ.* 128· *Ήλ.* 1281· *Όρ.* 872· *Ανδ.* 650. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να σημειώσω ότι τα χωρία αυτά δεν θα ληφθούν υπόψη στη μελέτη μου. Ως γνωστόν, η *Ελένη* του Ευριπίδη θεωρείται η πρώτη και η μοναδική τραγωδία του 5<sup>ου</sup> αιώνα της οποίας η δράση γνωρίζουμε πως διαδραματίζεται στην Αίγυπτο. Μαρτυρούνται επίσης σατυρικά δράματα, των οποίων η δράση τοποθετείται στην Αίγυπτο, όπως ο *Πρωτεύς* του Αισχύλου και ο *Βούαιρις* του Ευριπίδη.

πίστευε φυσικά πως οι περισσότερες από τις δυστυχίες των Αθηναίων οφείλονταν στη φανατική φιλοπόλεμη μερίδα, που είχε υπό τον έλεγχό της την πολιτική κατάσταση στην Αθήνα. Φαίνεται λοιπόν πιθανό πως οι στίχοι 1151 κ.εξ. του δράματος *Ἑλένη* αποτελούν ευθεία επίθεση εναντίον του κόμματος αυτού<sup>2</sup>. Κατά την περίοδο αυτή συνέβησαν επίσης και άλλες εξελίξεις και μεταβολές, ιδίως από την πλευρά των διανοουμένων. Εκτός από τα έργα του Ελλάνικου και του Εκαταίου σχετικά με την Αίγυπτο<sup>3</sup>, η δημοσίευση του δεύτερου βιβλίου της ιστορίας του Ηροδότου θεωρήθηκε σημαντικό γεγονός, που διαμόρφωσε, με κάποιες επιφυλάξεις, μια σαφή και βαθειά εικόνα για την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της: σε αυτή πρέπει να προστεθεί η επίδραση που άσκησε στα έργα τόσο του Σοφοκλή όσο και του Ευριπίδη. Το 1971 ο Froidefond, στην τόσο χρήσιμη μελέτη του, προσδιόρισε δύο κύριους λόγους, στους οποίους οφείλεται η ανανέωση των σχετικών με την Αίγυπτο εννοιών στην ελληνική τραγωδία μετά τον Αισχύλο: 1) το δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του Ηροδότου, 2) τις εμπορικές σχέσεις Αθηνών-Αιγύπτου ιδίως το 415 π.Χ. Επεσήμανε πως οι ιδέες του Ηροδότου για την Αίγυπτο έγιναν ιδέες ολόκληρης της Ελλάδος. Αναμφίβολα, παρά την απώλεια των πολυάριθμων ενδεχομένως έργων που ενέπνευσε, το δεύτερο βιβλίο των *Ἱστοριῶν* κέντρισε στον ύψιστο βαθμό το ενδιαφέρον, και η δημοσίευσή του είχε ασφαλώς τόση απήχηση όση είχε, για παράδειγμα, το βιβλίο του Μάρκο Πόλο κατά τον Μεσαίωνα. Μερικά θέματα που χαρακτηρίζουν ειδικά τα *Αἰγυπτιακά*, ανευρίσκονται ενίοτε καταχωρισμένα αυτούσια σε συμφραζόμενα εντελώς ξένα προς την Αίγυπτο: έτσι, ένα τέτοιο κείμενο του Σοφοκλή αποδεικνύει πως η περίφημη απαρίθμηση των παράδοξων αιγυπτιακών ηθών είχε γίνει ήδη από τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. τμήμα ανθολογίας. Βέβαια, πολλές από τις νύξεις που

2. P.L. Pattachis, *Euripides' Helen and the Romance-Tradition* (Διδ. Διατρ., New York 1961), 14· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις αντιδράσεις των Αθηναίων κατά των Σπαρτιατών και το βαθύ μίσος εναντίον τους, ως αποτέλεσμα του πολέμου, βλ. επίσης αυτόθι, σσ. 55-59· πρβ. επίσης M. McDonald, "Terms for Happiness in Euripides", *Hypomnemata* 54 (1978), 183· επίσης R. Goossens, "L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide", *Cd'É* 19 (1935), 246· και για γενική βιβλιογραφία βλ. J. Griffith, "Some Thoughts on the Helen", *JHS* 73 (1953), 36-41· επίσης A.N. Pippin, "Euripides' Helen: A Comedy of Ideas", *CPh* 55 (1960), 151-63.

3. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με αυτούς τους δύο και τα έργα τους βλ. Brown, *Historia* 11 (1962), 260 κ.εξ.

γίνονται για την Αίγυπτο στα έργα του τελευταίου τετάρτου του 5<sup>ου</sup> αι. και εξής, αναφέρονται αναμφισβήτητα στον Ελλάνικο και κυρίως στον Εκαταίο. Με την τωρινή κατάσταση των κειμένων, δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε ορισμένες συγκλίσεις, που αποδεικνύουν ότι σε μια συγκεκριμένη στιγμή η προσοχή του ευρέος κοινού και των καλλιεργημένων αναγνωστών μονοπωλήθηκε από τα *Αιγυπτιακά* του Ηροδότου. Ο Wells, προσθέτει ο Froidefond, πρότεινε δύο χρονολογίες, το 425 και το 415. Στην πρώτη περίπτωση, η αποδεικτική του διαδικασία, στην οποία η Αίγυπτος δεν παίζει παρά δευτερεύοντα ρόλο, φαίνεται λίγο αποτελεσματική. Στη δεύτερη, αντίθετα, συγκεκριμένες προσεγγίσεις αποδεικνύουν ότι γύρω στο έτος 415 π.Χ. η Αθήνα έδειχνε ειδικό ενδιαφέρον για την Αίγυπτο. Η πολιτική συγκυρία θα μπορούσε να φανερώσει τον λόγο: ένα συχνά χρησιμοποιούμενο χωρίο του Θουκυδίδη μάς θυμίζει μόνο πως το 412 κανονικές εμπορικές ανταλλαγές εξακολουθούσαν να λαμβάνουν χώρα μεταξύ των Αθηνών και της Αιγύπτου<sup>4</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, στόχος αυτού του κεφαλαίου, όπως και στην περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου, είναι να εξετάσει προσεκτικά τους λόγους που οδήγησαν τον Ευριπίδη να χρησιμοποιήσει μύθους γεμάτους ιδέες για την Αίγυπτο και τον πολιτισμό της, όπως π.χ. τον μύθο για την παραμονή της Ελένης στην Αίγυπτο· επιπλέον, να εξετάσει αν πράγματι ο Ευριπίδης, όπως προαναφέραμε στην περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου, είχε σκοπό, μέσω της *Ελένης*, να χρησιμοποιήσει την αντιδικία μεταξύ των διαφόρων χαρακτήρων του δράματος (Ελένη, Μενέλαος - Θεοκλύμενος) ως σύμβολο σύγκρουσης ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς (τον ελληνικό και τον αιγυπτιακό). Κύριος σκοπός μου επίσης εδώ είναι να μελετήσω τον τρόπο με τον οποίον ο Ευριπίδης ασχολείται με αυτά τα φαινόμενα σε σύγκριση με τις *Ίκετίδες* του Αισχύλου, μετά την παρέλευση πενήντα και πλέον ετών από εκείνη την παράσταση. Αυτό θα μάς οδηγήσει αναμφισβήτητα στην ερώτηση αν η εικόνα της Αιγύπτου άλλαξε στο διάστημα που μεσολάβησε μεταξύ των δύο τραγικών (του Αισχύ-

4. Froidefond, *MELGHA*, 209· επίσης, για περισσότερες λεπτομέρειες ως προς την επίδραση του δευτέρου βιβλίου της ιστορίας του Ηροδότου επί των τραγικών βλ. Hall, *IBGDT*, 133 κ.εξ.· Bacon, *BGT*, 160· επίσης Chiasson, *QTIH*, *passim*.

λου και του Ευριπίδη), και αν πράγματι η εικόνα αυτή, όπως προκύπτει από τα δύο τους δράματα (*Ίκέτιδες* και *Ἑλένη*), συμπληρώθηκε και μετασχηματίστηκε επί το ορθότερον για το κοινό τους και για μας. Από τη δική μου οπτική γωνία, υποστηρίζω πάντοτε πως ο Ευριπίδης ήταν μόνο δραματοουργός και τίποτε άλλο. Επιπροσθέτως, η Αίγυπτος θα πρέπει να κατείχε πάντοτε ιδιαίτερη θέση και να προκαλούσε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στον νου και στην καρδιά των Ελλήνων, σε σύγκριση με άλλους γνωστούς σε αυτούς βαρβάρους (αλλοδαπούς), π.χ. τους Πέρσες. Εδώ θα ήθελα επίσης να παρατηρήσω πως με τη μελέτη αυτή θα προσπαθήσω με συνέπεια να απαντήσω στο κύριο ερώτημα που απασχόλησε τους περισσότερους πρόσφατους μελετητές στα σχόλιά τους στην *Ἑλένη* του Ευριπίδη. Το ερώτημα αυτό είναι αν η *Ἑλένη* ή γενικά τα δράματα του Ευριπίδη εκφράζουν την *ανωτερότητα* των Ελλήνων, η οποία αντιπαρατίθεται προς την *κατωτερότητα* των βαρβάρων γενικότερα, ή των Αιγυπτίων ειδικότερα.

Πάντως, πριν συζητήσουμε το κρίσιμο και σπουδαίο αυτό θέμα, είναι εδώ ανάγκη να μελετήσουμε τα αιγυπτιακά στοιχεία στον μύθο της Ελένης, και την ιστορική περίοδο που, μέσω αυτών των στοιχείων, συσχετίζεται με την υπόθεση του μύθου, όπως παρατηρούν τόσο ο Hicks όσο και ο Nouf. Σε γενικές γραμμές είναι γνωστό πως υπάρχουν τρεις εκδοχές του μύθου της Ελένης: η ομηρική, του Σησιχόρου και του Ηροδότου<sup>5</sup>. Όπως παρατηρεί ο Hicks και οι περισσότεροι φιλόλογοι, ο Ευριπίδης συνέθεσε το δράμα του ακολουθώντας πιστά την αφήγηση του Ηροδότου, αλλά δεν κατέβαλε εξίσου μεγάλη προσπάθεια να αναπαραγάγει το αιγυπτιακό σκηνικό και την αιγυπτιακή ατμόσφαιρα<sup>6</sup>. Ο Pattichis επισημαίνει λεπτομερώς πως ο Ευριπίδης οφείλει στον Ηρόδοτο 1) την παραμονή της Ελένης στην Αίγυπτο κατά τη διάρκεια του Τρωικού πολέμου, και 2) την ιστορία ότι ο Πρωτέας ανέλαβε να προσέχει την Ελένη για λογαριασμό του Μενελάου.

5. Pattichis, *EHRT*, 11, 53· πρβ. επίσης M. Suzuki, *Metamorphoses of Helen, Authority, Difference, and the Epic* (London 1989), 14 κ.εξ. και *passim*· ακόμη βλ. γενικά S. Otto, "Helen, her Name and Nature", *JHS* 107 (1987), 188-93· K.V. Hartigan, "Myth and the Helen", *Eranos* 79 (1981), 23-31· R. Eisner, "Euripides' Use of Myth", *Arethusa* 12 (1979), 153-74· A. Jacqueline, "Les Transformations du Mythe dans Héléne d'Euripide", *Pallas* 33 (1987), 41-54.

6. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 102.

Είναι επίσης πιθανό πως η σφαγή των Αιγυπτίων, καθώς και το επεισόδιο κατά το οποίο η Ελένη βρίσκει καταφύγιο στον τάφο του Πρωτέα (πρβ. Ηρόδ. II 112.1, 113.2) είναι δανεισμένα από τον Ηρόδοτο (II 119.2). "Ωστόσο, δεν νομίζω", προσθέτει ο Pattichis, "πως ο Ευριπίδης εισάγει τον Τεύκρο ακολουθώντας τον Ηρόδοτο (II 114.2)"<sup>7</sup>. Όπως παρατήρησε πρόσφατα, το 1989, ο Hall, ο Pattichis πιστεύει επίσης ότι τα μόνα σημαντικά στοιχεία που αποτελούν προσωπική επινόηση του μεγάλου τραγικού είναι ο θάνατος του Πρωτέα και η εισαγωγή του χαρακτήρα Θεοκλύμενου. Εισάγει επίσης τον Τεύκρο και τους δευτερεύοντες χαρακτήρες του δράματος<sup>8</sup>. Πάντως, από ιστορική άποψη, ο μύθος της παραμονής της Ελένης (και του Μενελάου) στην Αίγυπτο συσχετίζεται πιθανότατα με ιστορικά γεγονότα. Ο Hicks, στην τόσο χρήσιμη μελέτη του, επισημαίνει πως ο Μενέλαος κατά το ταξίδι της επιστροφής στην πατρίδα από την Τροία εξετράπη από την πορεία του λόγω αντίθετων ανέμων, που τον οδήγησαν στην Αίγυπτο (Όδ. 3,300). Σε αυτόν τον νόστον του Μενελάου, που ενδεχομένως αντανακλά πειρατικές επιδρομές κατά τις βασιλείες του Merneptah και του Ραμσή Γ' (1198-1167 π.Χ.)<sup>9</sup>, προστέθηκε ο μύθος της παραμονής της Ελένης στην Αίγυπτο. Ο Στησίχορος στην *Παλινωδίαν* του δήλωνε πως η Ελένη παρέμεινε στην Αίγυπτο με τον βασιλιά Πρωτέα, ενώ μια σωσίας της πήγε στην Τροία με τον Πάρη. Αυτή την εκδοχή του μύθου υιοθέτησαν ο Ηρόδοτος και ο Ευριπίδης<sup>10</sup>. Στην Οδύσσεια (4,120), προσθέτει ο

7. Pattichis, *EHRT*, 53 κ.εξ.· ο Pattichis προσθέτει επίσης πως από την άλλη πλευρά δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα τί δανείσθηκε ο Ευριπίδης από τον Στησίχορο, επειδή μόνο αποσπάσματα από τα έργα του τελευταίου σώζονται σήμερα. Άλλη πηγή, από την οποία ίσως άντλησε στοιχεία ο Ευριπίδης, είναι τα σχετικά με την Ελένη έργα, που γράφτηκαν από άλλους συγγραφείς πριν από το 412 π.Χ. Δυστυχώς, προσθέτει ο Pattichis, δεν είμαστε σε θέση να καταλήξουμε σε κατηγορηματικά συμπεράσματα, διότι από αυτά τα δράματα σώζονται μόνον αποσπάσματα· βλ. επίσης I.E. Holmberg, "Euripides' Helen: most Noble and most Chaste", *AJPh* 115 (1995), 19-42.

8. Pattichis, *EHRT*, 55· πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 112 κ.εξ.

9. Πρβ. τη χρήσιμη μελέτη του A. Now, *Egyptian Elements in Greek Theatre* (στα αραβικά, Cairo 1967), 72 κ.εξ.· ο Aly Now, ως Αιγύπιος φιλόλογος, στην προσπάθειά του να ταυτίσει τον Θεοκλύμενο με τους Αιγυπτίους φαράω, παρατηρεί ακολουθώντας τον A. Badawi πως ο Θεοκλύμενος θα μπορούσε να ταυτισθεί με τον βασιλιά Set-Nekht ή τον γιο του (τους πρώτους βασιλείς της 20<sup>ης</sup> Δυναστείας, γύρω στο 1200 π.Χ.)· ή είναι ο Ραμσής Γ' (1198-1167 π.Χ.), όπως προτείνει ο Breasted.

10. Πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 112.

Hicks, γίνεται αναφορά στα δώρα που έλαβε η Ελένη από την Αλκάνδρη, σύζυγο του Πολύβου του βασιλιά των Θηβών της Αιγύπτου, και στα αργυρά κύπελλα, τους τρίποδες και το χρυσάφι που έδωσε ο βασιλιάς αυτός στον Μενέλαο. Τα αντικείμενα αυτά έχουν συγκριθεί με τα δοχεία που αναφέρονται σε μια πινακίδα από την Πύλο. Η Ελένη λέγεται επίσης πως έλαβε από την Πολυδάμνα, τη σύζυγο του Θώνα, ένα ιαματικό βότανο, που προξενεί λησμονιά ('Οδ. 4,220). Η εντύπωση που δίνουν αυτά τα χωρία είναι πως η αληθινή Ελένη όντως πήγε στην Τροία και ακολούθησε τον σύζυγό της στο ταξίδι της επιστροφής. Οι αναφορές αυτές στην παραμονή στην Αίγυπτο χαρακτήρων που συνδέονται με τον Τρωικό πόλεμο πρέπει να είναι πρώιμες και να προηγούνται χρονικά της ομηρικής αφήγησης, όπως τήν έχουμε σήμερα. Πρέπει να αποτελούν τμήμα των μυκηναϊκών καταλοίπων, που επεβίωσαν μέσω της ποιητικής παράδοσης. Ο βασιλιάς των Θηβών Πόλυβος ταυτίζεται από τον Μανέθωνα (απ. 55) με τη Θουόριδα (Twasre στα αιγυπτιακά), την τελευταία βασίλισσα της 19<sup>ης</sup> Δυναστείας (1212-1194 π.Χ.). Αφού όμως ο Μανέθων έκανε λάθος ως προς το φύλο της Twasre, δεν μπορούμε να εμπιστευθούμε και πολύ την ταύτισή του αυτή. Ωστόσο, η χρονολογία ταιριάζει κατά προσέγγιση με την παραδοσιακή καθώς και με την αρχαιολογικά τεκμηριωμένη χρονολογία του Τρωικού πολέμου<sup>11</sup>.

Πάντως, κατά τη γνώμη μου και όπως προανέφερα, ο μύθος της παραμονής της Ελένης και του Μενελάου στην Αίγυπτο ανάγεται πιθανότατα είτε στην εποχή που οι Μυκήνες και η Αίγυπτος διατηρούσαν πράγματι σχέσεις (κατά προσέγγιση γύρω στο 1400 με 1340 π.Χ.· πρβ. κεφ. I, *passim*), είτε σε μεταγενέστερη εποχή, όταν η Αίγυπτος δέχθηκε την εισβολή των λεγόμενων *Agawaiasha*, των Αχαιών, ή των Λαών της Θάλασσας κατά τις βασιλείες του *Mernepthah* και του Ραμσή Γ'. Η άφιξη του Μενελάου στην Αίγυπτο θα μπορούσε πιθανόν να αντικατοπτρίζει τη δεύτερη εποχή, όπως είδαμε να υποστηρίζει ο Hicks.

Εν πάση περιπτώσει, ας επιστρέψουμε στο κύριο θέμα μας και στα ερωτήματα που θέσαμε σχετικά με τη λεγόμενη ελληνοαιγυπτιακή σύγκρουση, ή με την ανωτερότητα των Ελλήνων, που αντιπαρατίθεται προς την κατωτερότητα των βαρβάρων γενικό-

11. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 101.

τερα και των Αιγυπτίων ειδικότερα. Μερικοί φιλόλογοι πιστεύουν δυστυχώς πως ο Ευριπίδης είχε την πρόθεση να υποστηρίξει αυτές τις απόψεις ενόπιον του αθηναϊκού ακροατηρίου του και ημών. Σε γενικές γραμμές και σύμφωνα με την Ελληνίδα φιλόλογο Συνοδινού (1977), μια συχνά επαναλαμβανόμενη δήλωση είναι πως ο Ευριπίδης πίστευε και συνηγορούσε υπέρ της ανωτερότητας των Ελλήνων σε σχέση με τους βαρβάρους. Σύμφωνα με αυτή τη θεωρία, ο Ευριπίδης πίστευε όντως πως οι Έλληνες ήταν φύσει ελεύθεροι, ενώ οι βάρβαροι φύσει δούλοι<sup>12</sup>. Η Bacon π.χ., το 1961, επεσήμανε ότι στον Ευριπίδη η κατά πολύ ευρύτερη κατηγορία αναφορών σε ξένους θεσμούς και έθιμα έχει να κάνει με τη σύγκρουση Ελλήνων και βαρβάρων, κατά την οποίαν υποτίθεται πως οι βάρβαροι είναι κατώτεροι, ενώ αντίθετα οι Έλληνες ανώτεροι. Η ιδέα πως οι Έλληνες είναι οι φυσικοί κυβερνήτες των βαρβάρων, απαντάται δύο φορές στην *Άνδρομάχη* (647-54, 662-67) και τρεις στην *Ίφργένηια ἐν Αὐλίδι* (952-54, 1264-75, 1400-1401). Η ανωτερότητα της ελληνικής ιδέας περί εξουσίας του νόμου έναντι της βαρβαρικής αντίληψης περί τυραννίας αναφέρεται στα δράματα *Μήδεια* (532-41), *Ήρακλείδα* (423-24) και *Ἐλένη* (276). Η ηθική κατωτερότητα των βαρβάρων αποτελεί αγαπημένο του θέμα<sup>13</sup>. Η Bacon προσθέτει επίσης ότι άλλες ενδείξεις για αυτή την έμφαση που δίνει ο Ευριπίδης στη σύγκρουση, είναι η στερεότυπη επανάληψη εκ μέρους του της λέξης *βάρβαρος*, και η ειδική υποτιμητική σημασία που τής προσδίδει<sup>14</sup>. Εξάλλου, οι Johansen@Whittle υπογραμμίζουν, όπως

12. K. Synodinou, *On the Concept of Slavery in Euripides* (Ιωάννινα 1977), 34-η Συνοδινού αναφέρει μερικά παραδείγματα, όπως εκείνο του Westermann, που υποστηρίζει πως η αποδοχή εκ μέρους του Ευριπίδη του δικαιώματος των Ελλήνων να εξουσιάζουν βαρβάρους δούλους πρέπει να ερμηνευθεί ως παρακινούμενη από το ισχυρό στοιχείο του πατριωτισμού της πόλεως, το οποίο μπορεί να συνδεθεί με τον πανελλήνιο πατριωτισμό μέσα του. Η Συνοδινού αναφέρεται επίσης στους Ernest L. Hettich και H.C. Baldry, οι οποίοι υποστηρίζουν αμφότεροι το ίδιο επιχείρημα πως ο Ευριπίδης θεωρεί τους Έλληνες ελεύθερους, ενώ τους βαρβάρους πραγματικά και εκ φύσεως δούλους.

13. Bacon, *BGT*, 152· απαντάται, σύμφωνα με τη Bacon, στις τραγωδίες: *Μήδεια* (591-92, 1330-43), *Άνδρομάχη* (173-76, 243, 261-62, 870), *Ἐκάβη* (328-31, 877, 1129), *Ὀρέστης* (485, 1110-15, 1508, 1527-1528), *Βάκχα* (481-83), *Ίφργένηια ἐν Αὐλίδι* (270-72).

14. Bacon, *BGT*, 152 κ.εξ., 12· ορίζοντας τη λέξη *βάρβαρος*, η Bacon παρατηρεί πως η έννοια της λέξης αυτής στον Ευριπίδη επεκτείνεται ενίοτε, ώστε να περιλάβει την εγγενή ηθική κατωτερότητα· πρβ. επίσης κεφ. II (A), *passim*.

προαναφέραμε στο κεφ. II (B), πως η ιδέα της κατωτερότητας των βαρβάρων έναντι των Ελλήνων είναι συνήθης στον Ευριπίδη και σε πολλούς άλλους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς<sup>15</sup>. Το 1978 η Marianne McDonald στη χρήσιμη μελέτη της σχετικά με τους όρους της ευτυχίας στον Ευριπίδη σημειώνει ότι στο δράμα *Ἐλένη* διακηρύσσεται η αξία της ελευθερίας και τονίζεται πως είναι σπουδαίο για τους Έλληνες να δραπετεύσουν από τους βαρβάρους, από εκεί που "όλοι πλην ενός είναι δούλοι" (*Ἐλένη* 276). Η Ελλάδα αντιπροσωπεύει τον πολιτισμό και μια χώρα, στην οποίαν η ελευθερία είναι δυνατή. Η ιδέα αυτή εκφράστηκε προηγουμένως στην *Ἰφιγένεια ἐν Ταύροις*. Οι όροι της ευτυχίας στην *Ἐλένη* αναφέρονται ως επί το πλείστον στην επιτυχή απόδραση από την Αίγυπτο και στην επιστροφή στην Ελλάδα. Όλοι οι σχετικοί με την ευτυχία όροι αναφέρονται τουλάχιστον μία φορά ειδικότερα στην ευτυχία που αισθάνεται κανείς στην Ελλάδα<sup>16</sup>. Η McDonald, σχολιάζοντας τις τελευταίες σκηνές του δράματος, που αναφέρονται στην επιστροφή του Μενελάου και της Ελένης στην Ελλάδα και στην προσφορά του Θεοκλύμενου στον Μενέλαο να μείνει στην Αίγυπτο, προσθέτει επίσης πως ο Μενέλαος και η Ελένη προτιμούν αμφότεροι να ζήσουν στην πολιτισμένη Ελλάδα παρά στη βαρβαρική Αίγυπτο, όσο πολυτελής και αν είναι η διαβίωσή τους εκεί (πρβ. 294-97, 430-34). Ο Μενέλαος δεν είναι μόνο εχθρός του Θεοκλύμενου (αν σταθούμε στον τρόπο με τον οποίον ο δεύτερος θέλει να νυμφευθεί την Ελένη), αλλά διαφέρουν και οι αντιλήψεις τους περί ευτυχίας. Κατά τον Θεοκλύμενο, η ευτυχία φαίνεται πως βασίζεται στον πλούτο και στην άνεση, ενώ κατά τον Μενέλαο σε μια καλή φήμη και στην ελεύθερη ζωή σε μια πολιτισμένη χώρα, δηλαδή ασφαλώς στην Ελλάδα (πρβ. 276). Αυτό δεν σημαίνει, προσθέτει η McDonald, πως ο Μενέλαος απορρίπτει την πολυτέλεια αυτή καθ' εαυτήν· απλώς χρειάζεται και απαιτεί περισσότερα. Οι απαιτήσεις αυτές έχουν μεγαλύτερη σχέση με τον 5<sup>ο</sup> αι. και τα ευριπίδεια ιδανικά,

15. Johansen@Whittle, AS, τ. III, 102· πρβ. επίσης *Ἐλ.* 244, 568, 600, 666, 743, 800, 1042, 1100, 1133, 1210, 1258, 1507, 1594, 1604.

16. McDonald, *Hypomnemata* 54 (1978), 177, 183· η McDonald προσθέτει επίσης, από την άλλη πλευρά, πως υπάρχουν πολλά αντιπολεμικά χωρία (π.χ. 1151-64), και πως μία μορφή ευτυχίας είναι η ελευθερία ή η ασφάλεια από τα κακά που μπορεί να επιφέρει ο πόλεμος. Η ειρήνη και η ελευθερία θεωρούνται μείζονες πηγές ευτυχίας· πρβ. επίσης Synodinou, *OCSE*, 31.



παρά με τα αντίστοιχα ομηρικά. Η λέξη *εὐδαιμονεῖν* στους στ. 221 και 457 σκιαγραφεί τον τύπο ζωής που θα έκανε ευτυχή τον Μενέλαο, σε αντίθεση με εκείνον που θα έκανε ευτυχή τον Θεοκλύμενο. Φαίνεται ότι στην *Ἑλένη* αντιδιαστέλλεται η ανατολίτικη βαρβαρική μεγαλοπρέπεια, που μπορεί να παράσχει ένα είδος ευτυχίας, προς την απλή μορφή ευτυχίας, που είναι δυνατή στην Ελλάδα, όπου μπορεί κανείς να ζήσει ελεύθερος<sup>17</sup>. Ταυτόχρονα, ο Hall διατυπώνει την ίδια θεωρία. Σχολιάζοντας την *Ἑλένη* του Ευριπίδη, παρατηρεί πως η διασκευή του μύθου, την οποίαν ο Ηρόδοτος ισχυρίζεται πως άκουσε από Αιγύπτιους ιερείς, παραλείπει την εικόνα της Ελένης και επικεντρώνεται στην αρετή του Πρωτέα (II 112-15). Ο Ευριπίδης όμως, προσθέτει ο Hall, επιθυμούσε να γράψει άλλο ένα δράμα σαν την *Ἰφγένεια ἐν Ταύροις*, στην οποίαν υπόκειται ως προϋπόθεση η *υπεροχή της Ελλάδος έναντι των βαρβαρικών πολιτισμών που βρίσκονται στις εσχατιές της γης· επομένως, ήταν υποχρεωμένος να εφεύρει τον βάρβαρο γιο Θεοκλύμενο, για να αντικαταστήσει με αυτόν τον ευγενή Πρωτέα. Ο Θεοκλύμενος αποτελεί αμάλγαμα του Ταύρου Θόα και της στερεότυπης αιγυπτιακής ξενοφοβίας, την οποία προσωποποιεί ο μυθικός Βούσιρις<sup>18</sup>. Όπως και οι δύο αυτές μορφές, παραβιάζει τον ελληνικό νόμο της ξενίας σφάζοντας ξένους που πατούν το πόδι τους στη χώρα του· κίνητρό του όμως δεν είναι η ανάγκη τελετουργικής θυσίας, αλλά η σεξουαλική του επιθυμία για την Ελένη (1173-76). Άλλοι τραγικοί, προσθέτει ο Hall, χειρίσθηκαν τον μύθο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να υπαινίσσονται τον γενετήσιο πόθο των βαρβάρων ανδρών για τις Ελληνίδες γυναίκες, ακριβώς όπως οι λευκοί στα βάθη του αμερικανικού νότου έτρεφαν την πεποίθηση πως ο μαύρος άνδρας επιθυμούσε τις συζύγους και τις θυγατέρες τους<sup>19</sup>. Επιπλέον, ο Hall φθάνει δυστυχώς στο σημείο να παρατηρήσει πως το επίθετο *ἀμαθής*, το οποίο σύμφωνα με τον πλατωνικό ορισμό εκφράζει το ελάττωμα που αντιστοιχεί στην ευφύια, εμφανίζεται συνδεδεμένο με τη λέξη *βάρβαρος*. Τα δράματα απόδρασης του Ευριπίδη, δηλαδή η *Ἰφγένεια ἐν Ταύροις* και η*

17. McDonald, *Hypomnemata* 54 (1978), 188-93· πρβ. επίσης Hall, *IBGDT*, 126.

18. Πρβ. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 102-107.

19. Hall, *IBGDT*, 112 κ.εξ.· πρβ. επίσης A.J. Podlecki, "The Basic Seriousness of Euripides' *Helen*", *TAPhA* 101 (1970), 409.

Ἐλένη, περιέχουν αμφοτέρωθεν μακρές σκηνές εξαπάτησης, κατά τις οποίες οι Ἕλληνες χαρακτήρες (Ιφιγένεια, Ελένη) επιδεικνύουν την πνευματική τους υπεροχή έναντι των βαρβάρων αντιπάλων τους (Θόας, Θεοκλύμενος), ακριβώς όπως ο Οδυσσεύς είχε ξεγελάσει με τέχνασμα τον τερατώδη Κύκλωπα. Ο Hall προσθέτει επίσης πως η έλλειψη *σωφροσύνης* από την προσωπικότητα του βαρβάρου (του Θεοκλύμενου) εκφράζεται με την αγριότητα και την κτηνωδία της (*ἀγριότης*). Αυτός ο τύπος βαρβάρου σπανίως παριστάνεται θηλυπρεπής. Τόσο η *ἀγριότης* όσο και η *ἀβρότης* είναι αντίθετες προς το ελληνικό ιδεώδες, αντιτίθενται όμως επίσης και η μία προς την άλλη· ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να τροποποιήσουμε την άποψη, που βλέπει τον βάρβαρο στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία ως απλό αντι-Ἕλληνα<sup>20</sup>.

Τα προαναφερθέντα δίνουν, κατά τη γνώμη μου, την εντύπωση πως δεν έχουμε να κάνουμε με τραγικό και δραματικό κείμενο, αλλά με οποιοδήποτε άλλο είδος εκτός της τραγωδίας<sup>21</sup>. Οι προαναφερθέντες φιλόλογοι παραλείπουν δυστυχώς να λάβουν υπόψη τους το δραματικό πλαίσιο και τον δραματικό αγώνα, όπως ανέφερα στο κεφ. II (A), και όπως πιστεύει η Συνοδινού στη μελέτη της για την έννοια της δουλείας στον Ευριπίδη. Σε αυτή παρατηρεί ότι στην προσπάθειά μας να προσδιορίσουμε αν ο Ευριπίδης πιστεύει ή όχι στην έννοια της βαρβαρικής δουλείας και στην αντίθετη έννοια της ελληνικής ελευθερίας, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τον χαρακτήρα και το πλαίσιο τους παράγοντες αυτούς έχουν εν γένει παραβλέψει οι κριτικοί<sup>22</sup>. Εν πάση περιπτώσει, στην πραγματικότητα διαφωνώ με τις προαναφερθείσες θεωρίες, ειδικότερα με εκείνες της McDonald και του Hall, οι οποίες θα μπορούσαν ενδεχομένως να είναι φορείς ρατσιστικών προκαταλήψεων. Θα επιχειρήσω, πάντως, σε όλες τις

20. Hall, *IBGDT*, 122, 126· ο Hall θεωρεί επίσης, από την άλλη πλευρά, πως η απεικόνιση του βαρβαρικού κόσμου είναι εγγενώς αντιφατική. Είναι η πατρίδα αφενός τυράννων και αγρίων, και αφετέρου εξιδανικευμένων λαών και αρμονικών σχέσεων με τους θεούς. Οι χώρες που θεωρούνταν παλαιότερες από την Ελλάδα, και ειδικά η Αίγυπτος, έγιναν στην εθνογραφία πηγές πολυάριθμων θεών, και στην πλατωνική φιλοσοφία πηγές της αρχέγονης σοφίας.

21. Πρβ. Pattachis, *EHRT*, 52· ως γνωστόν, ο Pattachis προσπάθησε μέσω της χρήσιμης μελέτης του να υποστηρίξει ότι στην Ἐλένη υπάρχει η οπτική ερωτικού μυθιστορήματος· και το δράμα περιέχει όλα τα κύρια χαρακτηριστικά ενός τέτοιου μυθιστορήματος.

22. Synodinou, *OCSE*, 36 κ.εξ.

σελίδες που ακολουθούν να απαντήσω σε αυτές τις θεωρίες. Πρώτα από όλα, όπως προανέφερα, τόσο η Bacch όσο και η McDonald ήγειραν το πρόβλημα του στίχου 276, ο οποίος αναφέρει ότι "στις βαρβαρικές χώρες όλοι πλην ενός είναι δούλοι". Πράγματι, τα λόγια της Ελένης στον στίχο αυτό γεννούν το ακόλουθο ερώτημα: Ο Ευριπίδης πίστευε όντως πως οι Έλληνες ήταν ελεύθεροι και οι βάρβαροι, ή ειδικότερα οι Αιγύπτιοι (φυσικά σε αυτή την περίπτωση), εκ φύσεως δούλοι πλην ενός; Η Συνοδινού, με την οποία συμφωνώ και εγώ, σχολιάζοντας αυτόν τον στίχο επισημαίνει πως μόνον η Ελένη - από όλες τις γυναίκες - διαμαρτύρεται εναντίον των βαρβάρων. Μια τέτοια συμπεριφορά θα ήταν απροσδόκητη, αν η Ελένη ήταν ο συνηθισμένος εαυτός της. Εδώ όμως έχουμε να κάνουμε με την "άλλη" Ελένη, την ενάρτη. Η νοσταλγία και τα παράπονά της εναρμονίζονται με τη νέα εικόνα της Ελένης στην πρώιμη αυτή "κωμωδία" του Ευριπίδη. Με πολύ ελληνικό συναισθηματισμό, η Ελένη συγκλονίζεται από την αδυναμία της να γοητεύσει και από την εξάρτησή της από τα αυθαίρετα βασιλικά καπρίτσια του Αιγύπτιου βασιλιά Θεοκλύμενου<sup>23</sup>. Η Συνοδινού προσθέτει επίσης πως η γενίκευση που επιχειρεί η Ελένη σχετικά με τη βαρβαρική δουλεία κυκλοφορούσε σε ορισμένες συνοικίες της αθηναϊκής κοινωνίας. Ίσως σε αυτό το δράμα η Ελένη, ως Ελληνίδα, συμμαρτίζεται τις προκαταλήψεις μέρους των συμπατριωτών της, χωρίς να καθιστά αναπόφευκτα συνένοχο στις ίδιες προκαταλήψεις τον ποιητή. Επιπλέον, είναι δελεαστική η υπόθεση πως ο ποιητής ειρωνεύεται τον εξεζητημένο πατριωτισμό και εντιμότητα της Ελένης σε αυτό το δράμα. Έως τώρα λοιπόν δεν βρήκαμε βάση, για να αποδείξουμε την πίστη του Ευριπίδη στη βαρβαρική δουλεία. Η μόνη διαπίστωση που κάναμε είναι πως απόψεις και διενέξεις της σύγχρονης του κοινωνίας απηχούνται στα έργα του<sup>24</sup>. Μού φαίνεται επίσης πως οι στίχοι 273-76, στους οποίους η Ελένη περιγράφει τον εαυτό της ως δούλο, αντιφά-

23. Φυσικά, η Ελένη, ως κόρη του Διός και σύζυγος του βασιλιά της Σπάρτης Μενελάου, επηρεάστηκε από το γεγονός ότι ήταν υπό τον έλεγχο και την εξουσία του Αιγύπτιου βασιλιά Θεοκλύμενου. Κατά την παραμονή της στην Αίγυπτο, θεωρούσε τον εαυτό της δούλο, αν και από άλλους στίχους του δράματος φαίνεται ότι πριν από τον θάνατο του Πρωτέα απολάμβανε την ασφάλεια και την προστασία (Έλένη 60-66, 314).

24. Synodinou, OCSE, 46.

σκουν πλήρως με τις συνθήκες διαμονής της στην Αίγυπτο. Στους στ. 60-66 και 801 η Ελένη μάς περιγράφει την ασφαλή διαμονή της για πολλά χρόνια στο ανάκτορο του προστάτη της, του Αιγύπτιου βασιλιά Πρωτέα και στους στ. 313-14, όταν ερωτάται "Πόση καλοσύνη απολαμβάνεις μέσα στο παλάτι;", απαντά: "Όλοι είναι φίλοι μου, εκτός από τον λάγνο διώκτη μου". Η Ελένη θεωρεί τον εαυτό της σκλάβο, μολονότι ζει στο ανάκτορο του Αιγύπτιου βασιλιά για πολλά χρόνια, διότι, φυσικά, έχει χάσει την ελευθερία της και έχει τεθεί υπό τον έλεγχο του Θεοκλύμενου.

Εν πάση περιπτώσει, κατά τη γνώμη μου και όπως στην περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου, ο στίχος αυτός αντανακλά και πάλι την αντίθεση (και όχι ασφαλώς τη σύγκρουση) μεταξύ δύο διαφορετικών πολιτικών συστημάτων (της αθηναϊκής δημοκρατίας και της αιγυπτιακής μοναρχίας)<sup>25</sup>. Ο Ευριπίδης, για δεύτερη φορά μετά τις *Ίκετίδες* του Αισχύλου, ασκεί εδώ κριτική (και δεν επιτίθεται) στο μοναρχικό πολίτευμα των βαρβάρων εν γένει<sup>26</sup>. Πιθανόν η κριτική του απευθύνεται επίσης στο πολιτικό σύστημα της Σπάρτης ή οποιασδήποτε άλλης ελληνικής πόλης-κράτους. Η σύρραξη Αθηνών-Σπάρτης, που λάμβανε χώρα πριν και παράλληλα με την παράσταση του δράματος (412 π.Χ.), δύναται ενδεχομένως να υποστηρίξει αυτή την άποψη. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως η στάση της Σπάρτης, η κυριαρχία της στην Πελοπόννησο και η υποστήριξη που παρείχε στις ολιγαρχίες εναντίον των δημοκρατιών οδήγησαν στον περίφημο ανταγωνισμό της με την Αθήνα. Εδώ ο Ευριπίδης βρίσκει την ευκαιρία, μέσω της *Ελένης*, μολονότι αυτή κατάγεται από τη Σπάρτη, να υποστηρίξει τη σπουδαιότητα του δημοκρατικού συστήματος και, παράλληλα, να εκφράσει τη στάση της Αθήνας σε αντιδιαστολή με εκείνη της Σπάρτης<sup>27</sup>. Σε

25. Βλ. κεφ. II (A), *passim*.

26. Πρβ. επίσης J. Gregory, *Euripides and the Instruction of the Athenians* (Ann Arbor 1991), 9 κ.εξ., 85· ο Gregory παρατηρεί επίσης την ίδια στάση εκ μέρους του Ευριπίδη στο δράμα *Εκάβη*: επισημαίνει πως το δράμα εκφράζει την αντίθεση ανάμεσα στον νεώτερο δημοκρατικό κόσμο του ελληνικού στρατού και στον παλαιότερο δυναστικό κόσμο των βαρβαρικών εθνών.

27. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με την αθηναϊκή δημοκρατία, την ολιγαρχία της Σπάρτης και την κατανομή της εξουσίας βλ. την πολύ πρόσφατη μελέτη του S.C. Todd, *Athens and Sparta* (London 1996), *passim*, ιδίως 23-33.

αυτή την περίπτωση, όπως και στην περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου, η Αίγυπτος μπορεί και πάλι να χρησιμεύσει ως το καλύτερο και ιδανικότερο παράδειγμα, για να εκφράσει κανείς το μοναρχικό πολίτευμα. Ο στ. 276 δεν είναι ο μόνος σε ολόκληρη την *Ελένη* του Ευριπίδη, που αποσαφηνίζει τα διαφορετικά πολιτικά συστήματα Αθηνών και Αιγύπτου. Κατά τη συνάντηση ανάμεσα στη γρια και στον Μενέλαο (465-66, 479), ο τελευταίος τήν ερωτά τα εξής: "Ο βασιλιάς, τον οποίον κατονόμασες, είναι στα ανάκτορα;" Και εκείνη απαντά: "Αυτός ο τάφος που βλέπεις είναι ο δικός του. Ο γιος του κυβερνά τη χώρα". Στους στ. 786-87, κατά τη στιχομυθία μεταξύ Μενελάου και Ελένης, ο Μενέλαος τήν ερωτά: "Με τη δική του δύναμη κάποιος, ή ο βασιλιάς της χώρας;" Και η Ελένη απαντά: "Ο βασιλιάς αυτής της χώρας, ο γιος του Πρωτέα". Ομοίως και στον στ. 781 η Ελένη λέει στον Μενέλαο: "Ο κύριος αυτού του ανακτόρου θα σέ σκοτώσει". Εν πάση περιπτώσει, όλα αυτά τα προαναφερθέντα χωρία υποδηλώνουν πως βρισκόμαστε σε χώρα που κυβερνάται με βασιλικό και μοναρχικό σύστημα<sup>28</sup>. Κατά τη γνώμη μου, ο Ευριπίδης δεν είχε εδώ την πρόθεση να επιτεθεί τόσο αυστηρά στο μοναρχικό πολίτευμα της Αιγύπτου, ή να δείξει πως όλοι οι βάρβαροι, ή ειδικότερα οι Αιγύπτιοι, ήταν δούλοι εκτός από τον βασιλιά τους, όπως ισχυρίζεται η Ελένη στον στ. 276<sup>29</sup>. Αυτό θα αντέφασκε με την τελευταία σκηνή του δράματος, ειδικότερα με τον διάλογο ανάμεσα στον Θεοκλύμενο, ως βασιλιά, και στα μέλη του χορού, ως δούλους, ο οποίος μπορεί να χαρακτηριστεί δημοκρατικός διάλογος<sup>30</sup>. Θα αντέφασκε επίσης, από την άλλη πλευρά, με τη θετική στάση του Ευριπίδη έναντι του Αιγύπτιου φαραώ Πρωτέα, μολοντί αυτός θεωρείται σαφέστατο παράδειγμα μοναρχικού πολιτεύματος. Ακόμη και για την περίπτωση του γιου του Θεοκλύμενου, επίσης βασιλιά ή τυράννου, ο οποίος στην

28. Απορώ που ούτε ο Αισχύλος στις *Ίκετίδες* ούτε ο Ευριπίδης στην *Ελένη*, η οποία θα έπρεπε να έχει επηρεασθεί από το δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του Ηροδότου, χρησιμοποίησαν τον όρο *φαραώ* για τους Αιγύπτιους βασιλείς (Δαναό, Πρωτέα, Θεοκλύμενο).

29. Έχω την εντύπωση ότι σήμερα δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε ούτε το πώς ερμήνευσε επί σκηνής αυτόν τον στίχο ο υποκριτής που υποδύθηκε την Ελένη, ούτε το επίπεδο του τόνου της φωνής του. Διότι αν αυτός ο στίχος απαγγέλθηκε με θλιμμένο ύφος, ίσως ο Ευριπίδης επιθυμούσε να εκφράσει τη λύπη του για εκείνους τους ξένους που εκυβερνώντο με μοναρχικό σύστημα.

30. Synodinou, *OCSE*, *passim*.

πραγματικότητα σκιαγραφείται ως ο αντίθετος χαρακτήρας από τον ευγενή και ευπατρίδη πατέρα του, ο Ευριπίδης δεν μπορεί να κατηγορηθεί, για πολλούς λόγους που θα εκτεθούν αργότερα<sup>31</sup>. Επιπλέον, δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Ευριπίδης, πριν από τον θάνατό του, όταν έφυγε από την Αθήνα και εγκαταστάθηκε στην Πέλλα, έγραψε δύο δράματα προς τιμήν του Μακεδόνα βασιλιά Αρχελάου. Ο Froidefond σκιαγραφώντας τον χαρακτήρα του Θεοκλύμενου παρατηρεί πως πρόκειται για το πιο "πλαστό" πρόσωπο του δράματος, και αποτελεί ασφαλώς τμήμα της "πινακοθήκης" των βαρβάρων τυράννων, των οποίων την παντοδυναμία δεν έπαψαν ποτέ να επικρίνουν τόσο ο Ευριπίδης όσο και όλοι οι Έλληνες. Όσοι θέλησαν, από την ίδια αυτή οπτική γωνία, να αναδείξουν ό,τι ειδικά αιγυπτιακό θα μπορούσε να έχει η προσωπικότητά του, τόν συνέκριναν δικαίως με τον Βούσιρι, που ενέπνευσε στον Ευριπίδη ένα σατυρικό δράμα<sup>32</sup>. Όσον αφορά, από την άλλη πλευρά, στον χαρακτήρα του Πρωτέα, ως βασιλιά, ο Froidefond και πάλι σημειώνει ότι στον Ευριπίδη η ιδανική μορφή του φαράω καθαγιάζεται. Έχοντας ξαναγίνει νησιώτης, όπως στην Οδύσσεια, επιλεγμένος από τους θεούς, για να κάνει, ακόμη και μετά θάνατον, τη δικαιοσύνη να θριαμβεύει, ο Πρωτέας λαμβάνει θέση μεταξύ των μοναχικών σοφών της μυθολογίας<sup>33</sup>.

Πάντως, είναι γνωστό, όπως και στην περίπτωση του Αισχύλου, πως ο Ευριπίδης και το αθηναϊκό κοινό του ήταν πολύ υπερήφανοι για τη δημοκρατία τους<sup>34</sup>, και εξέφραζαν πάντοτε το

31. Πρβ. Podlecki, *TAPA* 101 (1970), 414· ο Podlecki επισημαίνει πως ο Θεοκλύμενος συμπεριφέρεται όπως θα περίμεναν οι Έλληνες εκείνης της περιόδου να συμπεριφερθεί ένας τύραννος, ασκώντας *ὑβριν* σε απρόθυμες γυναίκες, όπως η Ελένη (785 κ.εξ.)· ο ίδιος προσθέτει επίσης πως ενωρίς, στον εναρκτήριο λόγο του, ο Μενέλαος καυχάται πως οδήγησε τους Έλληνες στην Τροία "όχι ως τύραννος που οδηγεί τον στρατό με τη βία, αλλά ως ηγέτης νεαρών Ελλήνων εθελοντών" (395-96)· κατ' αυτόν τον τρόπο βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση προς τον Θεοκλύμενο· πρβ. επίσης Thomson, *AAIh*, 79-87.

32. Froidefond, *MELGHA*, 213· πρβ. επίσης P. Gilbert, "Souvenirs de l'Égypte dans l'Hélène d'Euripide", *ACI* 18 (1949), 78 κ.εξ.

33. Froidefond, *MELGHA*, 218.

34. Πρβ. Gregory, *EIA*, 9 κ.εξ.· κατά τη γνώμη μου, στην Έλένη του Ευριπίδη δεν υπάρχουν άμεσες νύξεις στην ιδέα της δημοκρατίας, σε σύγκριση με τις *Ίκέτιδες*, όπου ο Αισχύλος δίνει ισχυρή έμφαση στη σπουδαιότητα των δημοκρατικών θεσμών. Αυτό ίσως συμβαίνει, επειδή το κοινό αυτής της εποχής δεν χρειαζόταν επιβεβαίωση για αυτήν την ιδέα, όπως εκείνο της εποχής του Αισχύλου. Επιπλέον, ο Ευριπίδης επιθυμούσε πιθανόν να αποφύγει οποιον-

μίσος τους εναντίον του μοναρχικού πολιτεύματος εν γένει. Εν πάση περιπτώσει, αυτό κατά κανέναν τρόπο δεν μπορεί να σημαίνει πως η ελληνική ηγεμονία του νόμου ήταν ανώτερη από τη βαρβαρική ιδέα της τυραννίας, όπως είδαμε να υποστηρίζει η Bacon. Η στάση των Αθηναίων εναντίον της έννοιας της μοναρχίας ή της τυραννίας εν γένει οφείλεται στην αγάπη τους για την ελευθερία. Ο Ηρόδοτος μάς πληροφορεί (VIII 143.1) πως απέρριψαν την πρόταση του Μαρδονίου να κυβερνούν την Ελλάδα υπό την αιγίδα του Μεγάλου Βασιλιά<sup>35</sup>. Εν πάση περιπτώσει, πιστεύω πως η αντίθεση ανάμεσα στα πολιτικά συστήματα Αθηνών και Αιγύπτου δεν θα πρέπει να θεωρείται σύγκρουση μεταξύ τους. Η σύγκρουση στην *Ἑλένη* του Ευριπίδη είναι σχεδόν *ελληνοελληνική* (μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης) και όχι τόσο *ελληνοβαρβαρική* (ελληνοαιγυπτιακή). Πρέπει να έχουμε υπόψη μας, όπως προανέφερα, πως εξαιτίας του πολέμου μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης οι Αθηναίοι αισθάνονταν βαθύ μίσος εναντίον των Σπαρτιατών· πιθανόν η *Ἑλένη* του Ευριπίδη εκφράζει την αθηναϊκή στάση κατά την εποχή αυτή<sup>36</sup>. Ως γνωστόν, η ηγεμονία της Αθήνας καταλύθηκε από τον κύριο ανταγωνιστή της, τη Σπάρτη, κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου<sup>37</sup>. Πάντως, ακόμη και αν πιστέψουμε πως η σύγκρουση είναι ελληνοβαρβαρική, ένα στοιχείο, κατά τη γνώμη μερικών φιλολόγων (βλ. επίσης κεφ. II A), βοήθησε πιθανόν να δημιουργηθεί αυτή η εντύπωση. Η ελληνοπερσική σύρραξη, όπως την εξέφρασε ο Αισχύλος<sup>38</sup>, συνέβαλε γενικά στη δημιουργία ελληνικού εθνικού συναισθήματος εναντίον των βαρβάρων. Ο αποφασιστικός ρόλος που είχαν αρχίσει να διαδραματίζουν οι Πέρσες στις ελληνικές υποθέσεις, ανάγκασε τον Ευριπίδη να κεντρίσει το πανελλήνιο αίσθημα των Ελλήνων εναντίον του βάρβαρου κληρονομικού εχθρού. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως

δήποτε αναχρονισμό.

35. Synodinou, *OCSE*, 43 κ.εξ.· πρβ. επίσης V.J. Gray, "Herodotus and Images of Tyranny", *AJPh* 117 (1996), 361-89.

36. Πρβ. Pattichis, *EHRT*, 14.

37. Πρβ. Todd, *AIsr*, 56· ο Todd υπογραμμίζει πως, αν και η Αθήνα ηττήθηκε κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, σε 50 χρόνια ήταν και πάλι μεγάλη δύναμη, ενώ η Σπάρτη όχι.

38. Πρβ. Bacon, *BGT*, 70 κ.εξ., και 101 κ.εξ.· η Bacon υποστηρίζει ότι στην αρχαία ελληνική τραγωδία από τον Σοφοκλή κ.εξ. οι Τρώες παριστάνονται γενικά ως Πέρσες· πρβ. επίσης κεφ. II (A), *passim*.

το 412 π.Χ. ο Πέρσης βασιλιάς Δαρείος ο Β' (423-404 π.Χ.) συνήψε συμμαχία με τη Σπάρτη εναντίον των Αθηνών<sup>39</sup>. Ο Ευριπίδης, από την άλλη πλευρά, δεν είχε την πρόθεση να προκαλέσει ένταση ή άγχος στο αθηναϊκό του ακροατήριο με μια τέτοια ελληνοβαρβαρική ή ελληνοαιγυπτιακή σύγκρουση, ιδιαίτερα αυτή την εποχή. Ο Ευριπίδης σκόπευε να κάνει τους Αθηναίους να χαμογελάσουν και να ξεχάσουν την οδύνη που τούς προξενούσε ο πόλεμος· και δεν υπάρχει αμφιβολία πως οι Αθηναίοι απέλαυσαν το έργο<sup>40</sup>. Πράγματι, ήταν τόσο απασχολημένοι με τη διασκέδασή τους, που δεν έδωσαν προσοχή στη μικρή πολιτική προπαγάνδα που διέσπειρε εδώ και εκεί ο Ευριπίδης. Το εξωτικό σκηνικό του δράματος, που τοποθετείται στην Αίγυπτο, τούς μετέφερε μακριά από την πολιτική, και τούς οδήγησε στον ρομαντικό κόσμο του έρωτα και της ψυχαγωγίας<sup>41</sup>. Εν πάση περιπτώσει, ας δούμε πώς αλήθεια πραγματεύεται ο Segal το ζήτημα της λεγόμενης ελληνοαιγυπτιακής σύγκρουσης. Στην τόσο χρήσιμη μελέτη του διακρίνει λεκτικούς συσχετισμούς μεταξύ Αιγύπτου και Σπάρτης, και πιστεύει ότι στην πραγματικότητα η αντίθεση υφίσταται μεταξύ Αιγύπτου και Τροίας. Επισημαίνει πως η χαμένη ομορφιά της Αιγύπτου, όπου η Ελένη θρηνεί για μια Νύμφη ή Ναϊάδα εν μέσω αντιλαλούντων ορέων (184-90) παρουσιάζει ισχυρή ομοιότητα με το ευγενικό, γαλήνιο σκηνικό στη Σπάρτη της Ελένης (243-45 και 349-50). Υπάρχουν και άλλοι λεκτικοί συσχετισμοί μεταξύ Αιγύπτου και Σπάρτης. Τα "ρείθρα του Ευρώτα" (*Εὐρώτα ῥόας*, 124 και 162) θυμίζουν τα "ρείθρα του Νείλου". Η ηρεμία της Αιγύπτου, όπως και ο οίκος της Ελένης στη Σπάρτη, προτού παρεισφρήσει σε αυτόν ο Πάρης, συσχετίζεται με την ευτυχία και την αθωότητα, που είτε βρίσκεται εκτός είτε είναι προγενέστερη από την πολυπλοκότητα του πάθους και του πολέμου. Και οι δύο τόποι έχουν τα χαρακτηριστικά ενός παραδεισένιου κόσμου νεότητας και προστατευόμενης παρθενίας. Ωστόσο, προσθέτει ο Segal, υπάρχει

39. Πρβ. Synodinou, *OCSE*, 35, 42· η Συνοδινού διαφωνεί με αυτή τη θεωρία και πιστεύει πως καμία μαρτυρία δεν μπορεί να υποστηρίξει την πρόθεση του Ευριπίδη να συνεγείρει πανελλήνιο αίσθημα εναντίον των βαρβάρων.

40. Patickis, *EHRT*, 56. Πρβ. Podlecki, *TAPA* 101 (1970), 401 κ.εξ.· στο άρθρο του αυτό ο Podlecki αρνείται την έμφαση που δόθηκε πρόσφατα στην "απόλαυση", στις "συγκινήσεις" και στη "διασκέδαση" που προσφέρει αυτό το δράμα.

41. Πρβ. επίσης Goossens, *Cd'É* 19 (1935), 245 κ.εξ.



διαφορά μεταξύ του Ευρώτα και του Νείλου<sup>42</sup>. Ο πρώτος έχει κάτι το χειροπιαστό, διαθέτει τοπική οικειότητα, που τον διακρίνει από τη φανταστική ατμόσφαιρα της μακρινής Αιγύπτου. Ως εκ τούτου, η Αίγυπτος αποτελεί το ιδεώδες σύμβολο για την εξερεύνηση των εντάσεων μεταξύ πραγματικότητας και φαινομένων. Κείται ανάμεσα στην Τροία και στη Σπάρτη, ανάμεσα στους θνητούς και στους θεούς, ανάμεσα σε μια μυθική και σε μια πραγματική γεωγραφία. Ο Ηρόδοτος είχε εντυπώσει τη σφραγίδα της ασύγκριτης γοητείας του πάνω στις μακρινές και παράδοξες ιδιότητες, τα πλείστα θαμάσια που τόσο τον έθελξαν στην Αίγυπτο (II 35.1), και ο Ευριπίδης εκμεταλλεύθηκε τις δυνατότητες που τού προσέφερε η δημιουργική φαντασία και ο συμβολισμός<sup>43</sup>. Η αντίθεση μεταξύ Αιγύπτου και Τροίας είναι επίσης αντίθεση μεταξύ *Οδύσσειας* και *Ιλιάδας*. Πράγματι, τα "ρείθρα του Νείλου με τις ωραίες παρθένες (νύμφες)" (1) βρίσκονται σε οξεία αντίθεση με τα γεμάτα θάνατο "ρείθρα του Σκαμάνδρου" (52 κ.εξ.). Η αντίθεση είναι ακόμη οξύτερη στον στ. 53, όπου η εναρκτήρια φράση *ψυχαὶ πολλαὶ επελέγη* ασφαλώς με σκοπό να θυμίσει την *Ιλιάδα* και τις "πολλές γενναίες ψυχές ηρώων" (*πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς ... ἠρώων*) που έστειλε κάτω στον Άδη ο πόλεμος (*Ιλ.* 1,3-4). Η αντίθεση αυτή γίνεται αντικείμενο οπτικού και σκηνικού εφέ, όταν πατεί το πόδι του στη σκηνή ο Τεύκρος. Ο καταπονημένος και ρημαγμένος πολεμιστής από την Τροία μένει κατάπληκτος από την πολυτέλεια της Αιγύπτου και τον πλούτο του ανακτόρου (*Ελένη* 69). Η νύξη της Ελένης στα "λιβάδια του Νείλου" (*Νείλου ... γύας*, 89) απηχεί την περιγραφή του προλόγου (*Ελένη* 3) και παράλληλα βρίσκεται σε αντιδιαστολή με την περιγραφή του Τεύκρου για τον θάνατο στην Τροία (94 κ.εξ.)<sup>44</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, με βάση όσα είδαμε να αναφέρει ο Segal, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως η σύγκρουση ή η αντίθεση στο δράμα *Ελένη* δεν είναι ελληνοβαρβαρική (ελληνοαιγυπτιακή) αλλά βαρβαροβαρβαρική (μεταξύ Τροίας και Αιγύπτου). Στα μά-

42. Πρβ. Bacon, *BGT*, 159· επίσης Podlecki, *TAPhA* 101 (1970), 410.

43. C. Segal, *Interpreting Greek Tragedy* (Ithaca/London 1986), 230.

44. Segal, *InGT*, 231, 262· πρβ. P. Vellacott, *Ironic Drama, A Study of Euripides' Method and Meaning* (Cambridge 1975), 150 κ.εξ.· επίσης R. Eisner, "Echoes of the Odyssey in Euripides' *Helen*", *Maia* 32 (1980), 31-37.

τια των Ελλήνων και οι δύο αυτές χώρες θεωρούνταν βαρβαρικές. Μού φαίνεται πως ο Ευριπίδης επιθυμεί να διευκρινίσει στο κοινό του την αντίθεση Τροίας και Αιγύπτου ως προς τις πράξεις και τη συμπεριφορά τους στο ζήτημα της Ελένης, π.χ. να αντιδιαστείλει τη συμπεριφορά απέναντί της του Πάρη (ως Τρώα) προς εκείνη τόσο του Πρωτέα όσο και του γιου του Θεοκλύμενου (ως Αιγυπτίων φαραώ). Πράγματι, μάς είναι ολοφάνερη η αντίθεση ανάμεσα στην αιγυπτιακή ευγένεια και γενναιοδωρία, που διατήρησε την αγνότητα της Ελένης προστατευμένη και άθικτη για πολλά χρόνια, μέχρι την άφιξη του Μενελάου, και στη βίαιη πράξη του δόλιου Πάρη, ο οποίος προηγουμένως είχε απαγάγει την Ελένη. Επιπροσθέτως, και μολονότι για πολλούς φιλολόγους ο Θεοκλύμενος βρίσκεται πάντοτε στο εδώλιο του κατηγορουμένου, δεν δύναμαι να διακρίνω τον οιονδήποτε συσχετισμό ανάμεσα στη συμπεριφορά του προς την Ελένη και στην αντίστοιχη του Πάρη. Ως γνωστόν, ο Θεοκλύμενος επιθυμούσε σφοδρά να νυμφευθεί την Ελένη, ως αποτέλεσμα ασφαλώς της ελκυστικής ομορφιάς της και της βαθιάς του αγάπης για αυτήν. Δεν υπάρχει μαρτυρία σε όλη την έκταση του δράματος πως ο Θεοκλύμενος επεχείρησε να τής επιβάλει με τη βία μια σεξουαλική σχέση· αισθανόταν μόνο ισχυρή την επιθυμία του γάμου. Εν πάση περιπτώσει, μού φαίνεται ακόμη πως, αν και υπάρχει αντίθεση μεταξύ Τροίας και Αιγύπτου, όπως προαναφέραμε, μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε και έναν συσχετισμό μεταξύ τους. Πιθανότατα ο Ευριπίδης χρησιμοποίησε την Αίγυπτο (ως βαρβαρική χώρα) ως σύμβολο της Τροίας, ή, με άλλα λόγια, ως νέα Τροία. Η δόξα που οι Έλληνες, ή ειδικότερα ο Μενέλαος, δεν κατόρθωσαν στην πραγματικότητα να επιτύχουν μέσω του Τρωικού πολέμου, ανανεώθηκε στη γη της Αιγύπτου με την επιτυχή κοινή απόδραση του Μενελάου και της Ελένης από τον διώκτη τους Θεοκλύμενο<sup>45</sup>, ο οποίος στην περίπτωση αυτή θα μπορούσε να ταυτισθεί με τον Πάρη, ειδικότερα μετά τη βία που

45. Πρβ. D. Sansone, "Theonoe and Theoclymenus", *SO* 60 (1985), 26· ο Sansone παρατηρεί πως η έμφαση που δίνουν τόσο ο Μενέλαος όσο και η Ελένη στο κλέος εναρμονίζεται με το ενδιαφέρον που δείχνουν σχετικά σε ολόκληρο το δράμα, τούς συνδέει σταθερά με τα χαρακτηριστικά του "πολιτισμού αιδούς" των ομηρικών ηρώων και θεών, και βρίσκει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα στο όνομα του Θεοκλύμενου.

χρησιμοποιούν και την αιματοχυσία που προξενούν οι ακόλουθοι του Μενελάου εναντίον των αόπλων Αιγυπτίων στο τέλος του δράματος<sup>46</sup>. Ο Segal σημειώνει πως η τελική μάχη επαναδρομολογεί την ιστορία, με τρόπο που εξαλείφει την παλαιά ενοχή. Ο Τρωικός πόλεμος διεξάγεται ξανά σε μικρογραφία. Η Ελένη όμως είναι τώρα στη σωστή πλευρά και ενθαρρύνει τον άνδρα της. Το ρήμα *ἀνήρπασε*, που χρησιμοποιεί στον στ. 1374, θυμίζει ακόμη την αρπαγή που έδωσε το έναυσμα για τη σύγκρουση (50)· τώρα όμως είναι ο σύζυγός της (*πόσις*, 1374), που διαπράττει την απαγωγή. Επιτρέποντας στην Ελένη να ξαναζήσει ως ενάρετη σύζυγος το αμαρτωλό τρωικό παρελθόν της, ο Ευριπίδης επωφελείται επίσης από τις δυνατότητες που προσφέρει στη δημιουργική φαντασία το μυθιστόρημα, στο οποίο το νεκρό παρελθόν επιτρέπεται να αναβιώσει, και οι δεύτερες ευκαιρίες αποτελούν τον κανόνα<sup>47</sup>. Εξάλλου, ο Lee παρατηρεί πως οι καταληκτικές σκηνές του δράματος προβάλλουν ένα περαιτέρω σημείο: οι χαρακτήρες που έχουν το μεγαλύτερο μέρος της συμπάθειάς μας, δηλαδή οι Έλληνες, δεν διδάχθηκαν από το μάθημα της Τροίας. Βλέπουμε με ανακούφιση τους Έλληνες να δραπετεύουν, αλλά η ικανοποίησή μας μετριάζεται, όταν ακούμε πως η επιτυχία της επιχείρησης εξαρτάται από μια προθυμότατη παράδοση στη βία και στην αιματοχυσία, και από την αποδοχή αξιών, οι οποίες μετά την τρωική πανωλεθρία θα έπρεπε να είχαν αποσυρθεί από την κυκλοφορία. Μικρή αλλά σημαντική είναι η συνεισφορά της Ελένης σε αυτή την ιδέα, με τη δήλωσή της στον στ. 1399: 'Όταν λέει πως ο Μενέλαος είναι *κλεινός*, δίνει σαφή ένδειξη πως και αυτή είναι προετοιμασμένη να πιστέψει στη δόξα της Τροίας και στη σχετική με αυτή δόξα του συζύγου της, σε μια στιγμή κατά την οποίαν επιθυμεί σφοδρά να επιδείξει ο Μενέλαος αυτή τη

46. Πρβ. Sansone, *SO* 60 (1985), 24· ο Sansone επισημαίνει ότι ως αποτέλεσμα της Κρίσης του Πάρη, ο τελευταίος τέλεσε αληθινό γάμο με μια φανταστική Ελένη. Ως αποτέλεσμα της απόφασης της Θεονόης ο επαπειλούμενος γάμος του Θεοκλύμενου με την πραγματική Ελένη γίνεται φανταστικός. Επίσης ως αποτέλεσμα της απόφασης της Θεονόης, προσθέτει ο Sansone, ο Μενέλαος και η Ελένη, που είχαν χωρισθεί συνεπεία της επιλογής του Πάρη, επανενώνονται.

47. Segal, *InGT*, 260· πρβ. επίσης Sansone, *SO* 60 (1985), 25 κ.εξ.· κατά τον Sansone, έχει συχνά επισημανθεί με έμφαση ότι σε αυτό το δράμα η έννοια της "φήμης" έχει γίνει σχεδόν έμμονη ιδέα για την Ελένη και τον Μενέλαο· βλ. επίσης D.J. Conacher, *Euripidean Drama* (London 1967), 299.

δόξα για το δικό της συμφέρον και όχι για χάρη ενός ειδώλου<sup>48</sup>. Τελικά, τα προαναφερθέντα μπορούν να μάς βοηθήσουν να συνειδητοποιήσουμε ότι στην πραγματικότητα η εν λόγω σύγκρουση δεν είναι ελληνοαιγυπτιακή, αλλά πιθανότατα υφίσταται μεταξύ Ελλάδος και Τροίας, ή μεταξύ Αθηνών και Σπάρτης. Ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί εδώ την Αίγυπτο μόνον ως ιδεώδες σύμβολο τόσο της Τροίας όσο και της Σπάρτης· και στις δύο περιπτώσεις η Αίγυπτος αντιπροσωπεύει για αυτόν το καλύτερο παράδειγμα, όπως συνέβη και παλαιότερα στην περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου.

Εν πάση περιπτώσει, ως επιστρέψουμε στις προαναφερθείσες απόψεις της McDonald, η οποία πιστεύει ότι σε όλη την έκταση του δράματος *Ἑλένη* η Ελλάδα αντιπροσωπεύει τον πολιτισμό και μια χώρα, όπου η ελευθερία είναι δυνατή. Ο Μενέλαος και η Ελένη προτιμούν αμφότεροι να ζουν στην *πολιτισμένη* Ελλάδα παρά στη *βαρβαρική* Αίγυπτο. Διερωτώμαι, αλήθεια, πώς η McDonald μεταχειρίζεται εκφράσεις όπως "*πολιτισμένη* Ελλάδα" και "*βαρβαρική* Αίγυπτος", και τί εννοεί με τις δύο αυτές *σύγχρονες* εκφράσεις. Δυστυχώς η McDonald, για δεύτερη φορά μετά τους φιλόλογους εκείνους που ασχολούνται με την περίπτωση των *Ίκετίδων* του Αισχύλου, πραγματεύεται το θέμα της *Ἑλένης* με βάση ιδεολογίες και απόψεις της εποχής μας. Εκφράσεις δηλαδή όπως "*πολιτισμένος*" και "*βαρβαρικός*" (που εδώ ασφαλώς δεν σημαίνει *αλλοδαπός*), ήταν άγνωστες κατά την εποχή του Ευριπίδη. Ο τελευταίος, σύμφωνα με τη δική του φιλοσοφία, ενδιαφερόταν στην πραγματικότητα για τη σπουδαιό-

48. K.H. Lee, "Helen's Famous Husband and Euripides' *Helen* 1399", *CPh* 81 (1986), 313· επίσης C. Wolff, "On Euripides' *Helen*", *HSCPh* 77 (1973), 82 κ.εξ· επίσης D.G. Papi, "Victors and Sufferers in Euripides' *Helen*", *AJPh* 108 (1987), 38 κ.εξ· κατά τον Papi, πολλοί κριτικοί βλέπουν τη μάχη μεταξύ Ελλήνων και Αιγυπτίων ως τη στιγμή της δόξας του Μενελάου, η οποία επομένως τού δίνει τη δυνατότητα να προσλάβει επικό ανάστημα στο δεύτερο μέρος του δράματος. Είναι δύσκολο να τον δει κανείς υπό αυτό το φως: ο χαρακτηρισμός του Μενελάου μάλλον φαίνεται πως έχει μια μονότονη συνέχεια. Η αγριότητα της μάχης που κερδίζει ο Μενέλαος επί του αόπλου εχθρού του (των Αιγυπτίων) φαίνεται αντίθετα πως ταιριάζει απόλυτα με τη φύση του ως ψεύτικου ήρωα, για τον οποίον επιφυλάσσεται μια ειρωνική αποθέωση στον επίλογο. Βλ. επίσης Sansone, *SO* 60 (1985), 24· κατά τον Sansone, ακριβώς όπως η κρίση του Πάρη είχε ως αποτέλεσμα την αιματηρή νίκη των Ελλήνων στην Τροία, έτσι και η απόφαση της Θεονόης προετοιμάζει το έδαφος για άλλη μια αιματηρή ήττα μιας οπισθοφυλακής βαρβάρων κατά τη μάχη πάνω στο πλοίο.

τητα της ιδέας της ελευθερίας, ειδικά εκείνη την εποχή, που ήταν απασχολημένη με τον Πελοποννησιακό πόλεμο. Δεν πρέπει να λησμονούμε τη δύσκολη και τραγική ατμόσφαιρα, στην οποία ζούσε το αθηναϊκό κοινό καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου, ιδίως μετά την πρόσφατη πανωλεθρία στη Σικελία. Αναμφισβήτητα, ο Ευριπίδης και το κοινό του θα σκέπτονταν τους χιλιάδες άνδρες που ξεκίνησαν από τον Πειραιά την άνοιξη του 415, πριν από την παράσταση της *Ἑλένης*, με άγνωστη μοίρα<sup>49</sup>. Εδώ ο Ευριπίδης συγκρίνει τις ελπίδες των χιλιάδων εκείνων στρατιωτών για ειρηνική επιστροφή στην Αθήνα με τη σφοδρή επιθυμία του Μενελάου και της Ελένης για μια ταχεία και ασφαλή απόδραση από την Αίγυπτο. Επιπλέον και εκτός αυτού, η σφοδρή επιθυμία του Μενελάου και της Ελένης να δραπετεύσουν από την Αίγυπτο δεν οφείλεται μόνο στην πεποίθησή τους πως η ιδέα της ελευθερίας είναι σπουδαιότερη από τον πλούτο της Αιγύπτου, αλλά επίσης, ειδικότερα από την πλευρά της Ελένης, στη βαθιά μέριμνα και φροντίδα να δικαιολογήσει και να διορθώσει τη θέση και την εικόνα της ενώπιον των Ελλήνων μετά τις καταστροφές του Τρωικού πολέμου. Ως γνωστόν, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι την Ελένη συνόδευε η φήμη πως πρόδωσε τον άνδρα της και ενέπλεξε την Ελλάδα σε ένα μεγάλο πόλεμο (53 κ.εξ.). Ο Μενέλαος, σε ένα στίχο που φέρει κρυφό νόημα, υπόσχεται στην Ελένη παρουσία του Θεοκλύμενου πως, αν επιστρέψει στην Ελλάδα, θα θέσει τέρμα στις επικρίσεις που εκτοξεύονται εναντίον της (1293)<sup>50</sup>. Στην πραγματικότητα, ούτε η ελευθερία προϋποθέτει πολιτισμένη χώρα (την Ελλάδα), ούτε ο πλούτος και η πολυτέλεια προϋποθέτει βαρβαρική χώρα (την Αίγυπτο), όπως είδαμε να ισχυρίζεται η McDonald. Ο Ευριπίδης ασκεί κριτική στην ιδέα του πλούτου γενικά, σε μια εποχή που οι ηθικές σκέψεις ήταν επηρεασμένες<sup>51</sup> από τον πόλεμο. Ουδεμία μαρτυρία σε ολόκληρο το δράμα μπορεί να μάς βοηθήσει να πιστέψουμε πως ο Ευριπίδης είχε σκοπό να περιγράψει την Αίγυπτο ως βαρβαρική χώρα (κατωτερότητα). Ο Ευριπίδης χρησιμοποίησε επιτυχώς την Αίγυπτο μόνον ως ιδεώδες σύμβολο του πλούτου, σε περίπτωση

49. Podlecki, *TAPHA* 101 (1970), 417.

50. Podlecki, *TAPHA* 101 (1970), 401-18.

51. Froidefond, *MELGHA*, 221.

που είχε την πρόθεση να επιτεθεί στην ιδέα του πλούτου· τούτο δεν σημαίνει καθόλου πως είχε σκοπό να επιτεθεί στην ίδια την Αίγυπτο.

Εν πάση περιπτώσει, ας επιστρέψουμε στις προαναφερθείσες απόψεις του Hall: Στη χρήσιμη μελέτη του, με την οποία διαφωνώ, υπογραμμίζει εσφαλμένα τα εξής ως προς τον χαρακτήρα του Θεοκλύμενου: Πρώτον, ο Hall πιστεύει πως ο Ευριπίδης, λόγω της πίστης του στην υπεροχή της Ελλάδος έναντι των βαρβαρικών πολιτισμών, ήταν υποχρεωμένος να επινοήσει έναν βάρβαρο γιο, τον Θεοκλύμενο, με τον οποίο να αντικαταστήσει τον ευγενή Πρωτέα. Δεύτερον, η επιθυμία του Θεοκλύμενου να νυμφευθεί την Ελένη έχει ως κίνητρο τον σεξουαλικό πόθο. Τρίτον, ο Ευριπίδης συνήθιζε να χαρακτηρίζει τον βάρβαρο χαρακτήρα (τον Θεοκλύμενο) *άμαθῆ* και διακρινόμενο για έλλειψη *σωφροσύνης*, με στόχο να καταδείξει τη διανοητική υπεροχή των Ελλήνων επί των βαρβάρων. Όπως ο Hall, έτσι και άλλοι φιλόλογοι δίνουν έμφαση στην κακή συμπεριφορά του Θεοκλύμενου προς τους Έλληνες ως σύμβολο της αιγυπτιακής *ξеноφοβίας*<sup>52</sup>. Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα θα μάς οδηγήσουν στη λεπτομερή πραγμάτευση του ρόλου που παίζει στο δράμα ο Θεοκλύμενος ως Αιγύπτιος φαραώ σε σύγκριση με τον ρόλο του Μενελάου ως Έλληνα βασιλιά. Σε γενικές γραμμές και σύμφωνα με τον Sansone, οι χαρακτήρες (και τα ονόματα) του γιου και της κόρης του Πρωτέα έχουν εμφανή σπουδαιότητα για την *Ελένη* του Ευριπίδη. Το δράμα αυτό, περισσότερο ίσως από οποιαδήποτε άλλη τραγωδία του Ευριπίδη, χαρακτηρίζεται για τις καινοτομίες του και την καθολική ευρηματικότητά του. Ως εκ τούτου, προσθέτει ο Sansone, κάθε προσπάθεια να κατανοήσουμε το προβληματικό αυτό δράμα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της τις προθέσεις του Ευριπίδη κατά την επινόηση αυτών των χαρακτήρων και των ονομάτων τους<sup>53</sup>.

52. Πρβ. κεφ. I, *passim*, και Ηρόδ. II 39, 41· εδώ ο Ευριπίδης πιθανόν είναι επηρεασμένος από όσα αναφέρει ο Ηρόδοτος στο δεύτερο βιβλίο της ιστορίας του σχετικά με τη λεγόμενη ξеноφοβία των Αιγυπτίων.

53. Sansone, *SO* 60 (1985), 25· ετυμολογώντας το όνομα Θεοκλύμενος ο Sansone σημειώνει πως είναι σημαντικό από δύο απόψεις: Κατά πρώτο λόγο, είναι δανεισμένο, όπως πολλά άλλα στοιχεία σε αυτό το δράμα, από την Οδύσσεια, όπου φορέας του είναι ένας προφήτης, ο οποίος μοιάζει μάλλον με τη Θεονόη παρά με τον αδελφό της. Διαθέτει κληρονομικές μαντικές δυνάμεις,

Σύμφωνα με τον Pattichis, ο Θεοκλύμενος είναι ο χαρακτηριστικός τύπος βαρβάρου που βρίσκουμε στα μυθιστορήματα. Είναι ευσεβής και δείχνει σεβασμό προς τον νεκρό πατέρα του (1165 κ.εξ.). Είναι κουτός και συχνά εξαπατάται από την ηρωίδα. Είναι πρόθυμος να κάνει τα πάντα, για να ευχαριστήσει την Ελένη, με την ελπίδα πως εκείνη θα τον δεχθεί τελικά για σύζυγό της<sup>54</sup>.

Στην πραγματικότητα, δεν μπορώ να αποδεχθώ την προαναφερθείσα άποψη του Hall, ότι όντως ο Ευριπίδης επινόησε τον χαρακτήρα του Θεοκλύμενου (με την αυστηρή και βαρβαρική μορφή του), για να αντικαταστήσει με αυτόν τον ευγενή πατέρα του, τον Πρωτέα, επειδή πίστευε στην υπεροχή της Ελλάδος έναντι της Αιγύπτου. Καμιά μαρτυρία μέσα στο δράμα δεν μπορεί να αποδείξει μια τέτοια εσφαλμένη θεωρία. Το 1970, ο Podlecki έκανε το ίδιο με τον Hall. Παρατήρησε πως ορισμένοι κριτικοί έχουν καταβάλει προσπάθεια να απαλλάξουν τον Θεοκλύμενο από οποιαδήποτε ενοχή, υποστηρίζοντας πως ο Ευριπίδης στην πραγματικότητα τον συμπαθεί, και, σε αντίθεση με τον βάρβαρο, γελοιοποιεί, αν δεν επιπλήττει, τους Έλληνες. Αυτό όμως αποτελεί άστοχη επινόηση της κριτικής, διότι το κείμενο καθιστά απολύτως σαφές πως η δικαιοσύνη είναι με το μέρος του Μενελάου και της Ελένης, και καθόλου με το μέρος του Θεοκλύμενου, ο οποίος έχει εύστοχα περιγραφεί ως "σκληρός δεσπότης, πρόθυμος να παραβιάσει κάθε νόμο, ανθρώπινο ή θείο"<sup>55</sup>. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να σχολιάσω την άποψη του Podlecki και να διευκρινίσω ότι στην πραγματικότητα κύριος στόχος μου στις επόμενες σελίδες δεν είναι ούτε να δικαιολογήσω ή να αθώσω τον Θεοκλύμενο από οποιαδήποτε ενοχή, ούτε να

είναι έντιμος και δίκαιος, και έχει νόον *ἐν στήθεσσι* ('Οδ. 20,366). Στο δράμα του Ευριπίδη, όταν η Ελένη ανακοινώνει πως ο σύζυγός της έχει πεθάνει και είναι τελικά πρόθυμη να παντρευτεί τον Θεοκλύμενο, ο τελευταίος εξαπατάται εύκολα. Στην Οδύσσεια, όταν ο Τηλέμαχος ομολογεί πως ο πατέρας του έχει αποβιώσει και δηλώνει τελικά πρόθυμος να ενθαρρύνει τη μητέρα του να παντρευτεί έναν από τους μνηστήρες, ο Θεοκλύμενος είναι ο μόνος στα ανάκτορα που βλέπει την αλήθεια και προφητεύει επακριβώς το μέλλον. Κατά δεύτερο λόγο, το όνομα Θεοκλύμενος σημαίνει "καλόφημος": το δεύτερο συνθετικό του έχει σχέση με το κλέος, ακριβώς όπως το δεύτερο συνθετικό του ονόματος Θεονόη έχει σχέση με τη λέξη νόος.

54. Pattichis, *EHRT*, 23, 30.

55. Podlecki, *TAPA* 101 (1970), 415.

επιτεθώ εναντίον του, διότι μού φαίνεται πως δεν βρισκόμαστε στο δικαστήριο.

Πάντως, και εκτός από τις απόψεις των Hall και Podlecki, ο Goossens διατύπωσε το 1935 μια άλλη άποψη, με την οποία στην πραγματικότητα συμφωνώ. Επεσήμανε πως η σκληρότητα του βασιλιά Θεοκλύμενου, που είναι τόσο διαφορετικός από τον πατέρα του, τον φιλόξενο Πρωτέα, αφού απαγορεύει στους Έλληνες την πρόσβαση στις ακτές του και διατάζει να θανατώνονται όλοι εκείνοι που καταπλέουν σε αυτές, αυτή η σκληρότητα η τόσο απαραίτητη για τις ανάγκες της πλοκής, ώστε θα μπορούσαμε να πιστέψουμε πως επινοήθηκε σκόπιμα για εκείνη, καθόλου λιγότερο δεν οφείλεται σε μια ιστορική παράδοση σεβαστή και πιθανότατα στην αυθεντική της πατρίδα. Ο Πρωτέας, τόσο φιλόξενος προς τους ξένους, αποτελεί την εξαίρεση στην "πινακοθήκη" των ξενόφοβων φαραώ, την οποία μάς άφησαν ο Ηρόδοτος και ο Διόδωρος. Είναι ένα είδος προεικόνισης του Άμασι, του φιλέλληνα βασιλιά, που, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, επέτρεψε, ή τουλάχιστον αναγνώρισε την ίδρυση της ελληνικής αποικίας της Ναύκρατης. Σύμφωνα με τον Διόδωρο, οι πρακτικές του Θεοκλύμενου είναι εκείνες όλων των βασιλέων της Αιγύπτου μέχρι τον Ψαμμήτιχο. Επομένως, οι Έλληνες ιστορικοί διατήρησαν την ανάμνηση μιας μακράς περιόδου, κατά την οποία η πρόσβαση στις ακτές της Αιγύπτου ήταν αυστηρά απαγορευμένη. Την απαγόρευση αυτή απεικονίζει ο μύθος του απάνθρωπου βασιλιά Βούσιρι, που φονεύθηκε από τον Ηρακλή<sup>56</sup>. Μετά τον Goossens, ο Froidefond επεσήμανε επίσης πως με την επινοήση του απαραίτητου για το δράμα χαρακτήρα του Θεοκλύμενου, που βρίσκεται εκτός της σειράς διαδοχής των βασιλέων της Αιγύπτου, όπως τούς απαριθμεί ο Ηρόδοτος, ο Ευριπίδης δεν θέλησε τόσο να έλθει σε ρήξη με το πνεύμα, όσο με το γράμμα του δευτέρου βιβλίου των *Ίστοριών*<sup>57</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, όπως προαναφέραμε, τόσο ο Goossens όσο και ο Froidefond, με τους οποίους συμφωνώ και εγώ, πιστεύουν πως η επινοήση του χαρακτήρα του Θεοκλύμενου εκ

56. Goossens, *Cd'É* 19 (1935), 247 κ.εξ.· Froidefond, *MELGHA*, 213 κ.εξ.· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον μύθο της θανάτωσης του βασιλιά Βούσιρι από τον Ηρακλή, βλ. Hicks, *TAPA* 93 (1962), 102-107.

57. Froidefond, *MELGHA*, 214.



μέρους του Ευριπίδη οφείλεται στη δραματική αναγκαιότητα. Ο Ευριπίδης τερμάτισε επιτυχώς τη σωστή στιγμή τον ρόλο του ευγενούς Πρωτέα, ενώ ο τάφος του είναι ορατός στο θέατρο, ως σύμβολο της πνευματικής του παρουσίας<sup>58</sup>. Από δραματική άποψη, η εμφάνιση του Πρωτέα πρέπει να τερματισθεί· διότι, αν ήταν ακόμη στη ζωή και προσετίθετο στο δράμα ο γιος του Θεοκλύμενος, ο Πρωτέας θα έσπευδε αναμφίβολα να επιμείνει (ακόμη και αν ο Θεοκλύμενος αρνείτο να ικανοποιήσει την επιθυμία του πατέρα του) να επιστραφεί η Ελένη στον σύζυγό της τον Μενέλαο, αν εκείνος έφθανε στην Αίγυπτο. Ορθά ο Ευριπίδης επινόησε τον χαρακτήρα του Θεοκλύμενου με όλη του την αυστηρότητα, ώστε να αποτελέσει εμπόδιο στην επιστροφή της Ελένης και του Μενελάου στην πατρίδα τους, και να δημιουργήσει αβεβαιότητα και αγωνία στο κοινό του. Από την άλλη πλευρά, από ιστορική δηλαδή άποψη, η διαφορά μεταξύ των Αιγυπτίων φαραώ Πρωτέα και Θεοκλύμενου ως προς τη συμπεριφορά τους απέναντι στους Έλληνες είναι πράγματι σωστή. Μέσω αυτών των διαφορών μεταξύ πατέρα και γιου ο Ευριπίδης δίνει στο αθηναϊκό κοινό του και σε μας μια πλήρη εικόνα και αναφορά σχετικά με την ιστορία των ελληνοαιγυπτιακών σχέσεων, από την έναρξή τους μέχρι την εποχή της παράστασης του δράματος, το 412 π.Χ. (πρβ. κεφ. I, *passim*). Ο ευσεβής και ευγενής

58. Πρβ. Goossens, *Cd'É* 19 (1935), 250· κατά τον Goossens, η σπουδαιότητα του Πρωτέα είναι ασφαλώς αξιοσημείωτη. Πεθαίνει τη στιγμή που αρχίζει η δράση, αλλά η ανάμνησή του παραμένει ζωντανή σε όλους τους χαρακτήρες. Αυτός είναι που ανέλαβε από τον Δία την αποστολή να παραδώσει την Ελένη στον Μενέλαο. Μετά τον θάνατό του, είναι ακόμη ο σεβασμός προς τη μνήμη του που σώζει την Ελένη από τις επιχειρήσεις του νέου βασιλιά, του Θεοκλύμενου. Στην *Ελένη*, προσθέτει ο Goossens, τον μεταθανάτιο αυτό ρόλο συμβολίζει ένα υλικό στοιχείο, ο τάφος. Ο τάφος αυτός έχει, όπως είδαμε, χαρακτήρα μνημειακό: Είναι το ανάκτορο του νεκρού βασιλιά, δίπλα στο ανάκτορο του νέου βασιλιά. Αυτό επιτρέπει στη θυρωρό, την οποίαν ερωτά ο Μενέλαος (αγνοεί σε ποιον τόπο τον έχει ρίξει η τρικυμία), να εξαπατήσει τον ξένο με μιαν απάντηση που ταιριάζει πολύ με τον χαρακτήρα των φιλοπαιγμών δούλων του Ευριπίδη: "Ο Πρωτέας", λέει, "διαμένει σε αυτούς τους οίκους, και η χώρα αυτή είναι η Αίγυπτος". Σε αυτά ο Μενέλαος ανταπαντά: "Ο βασιλιάς, τον οποίον κατονόμασες, βρίσκεται στα ανάκτορα;" Δεν έχει καταλάβει πως ο "οίκος", για τον οποίο γίνεται λόγος, είναι ο "οίκος της αιωνιότητας", όπως λέει ο Διόδωρος για τους αιγυπτιακούς τάφους. ... Εκτός από το αθώο αυτό λογοπαίγνιο, από την παρουσία του μνημείου του Πρωτέα επί σκηνής ο Ευριπίδης αποκομίζει σπουδαία δραματικά αποτελέσματα, και αναμφισβήτητα αποφάσισε να τον τοποθετήσει εκεί αποβλέποντας στα αποτελέσματα αυτά.

Πρωτέας<sup>59</sup> εκφράζει, κατά τη γνώμη μου, την εικόνα εκείνων των φαραώ, που διατηρούσαν ισχυρές σχέσεις τόσο με τον Μινωικό όσο και με τον Μυκηναϊκό πολιτισμό μέχρι τον 12<sup>ο</sup> π.Χ. αι., καθώς επίσης και την εικόνα της εποχής της 26<sup>ης</sup> Δυναστείας, όταν οι βασιλείς της Αιγύπτου (όπως π.χ. ο Άμασις) τήν είχαν όντως ανοικτή για τους Έλληνες. Από την άλλη πλευρά, ο Θεοκλύμενος εκφράζει τους φαραώ εκείνους, που χαρακτηρίζονταν για την αδυναμία τους, και επίσης την εποχή από το 1340 π.Χ. περίπου μέχρι κατά προσέγγιση το 1230 π.Χ., όταν οι σχέσεις Ελλάδος-Αιγύπτου διεκόπησαν απότομα. Επιπροσθέτως, οι επιδρομές των Λαών της Θάλασσας κατά τις βασιλείες του Merneptah (1224-1214 π.Χ.) και του Ραμσή του Γ' (1182-1151 π.Χ. 20<sup>η</sup> Δυναστεία) βοήθησαν να κλείσουν οι πύλες της Αιγύπτου μπροστά στους Έλληνες. Ο Hicks υποστηρίζει την ίδια θεωρία υπογραμμίζοντας πως ο Πρωτέας, με τη στάση του απέναντι στην Ελένη (στους Έλληνες) και με τη μεταχείριση που τής (τούς) επιφυλάσσει, αντικατοπτρίζει την παλαιότερη φιλία και φιλοξενία, ενώ η εχθρότητα του ομηρικού Θώνος συμβολίζει τα μεταγενέστερα δυσμενή αισθήματα που έτρεφαν οι Αιγύπτιοι για τους Έλληνες<sup>60</sup>. Κατά τον Goossens, οι αρχαίοι βασιλείς της Αιγύπτου, ικανοποιημένοι με την περιουσία τους, πίστευαν πως

59. Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον Πρωτέα, την προέλευση του μύθου του και τη σχέση του με την Παλαιά Διαθήκη, βλ. K. O'Nolan, "The Proteus Legend", *Hermes* 88 (1960), 129-38· πρβ. S. West, "Proteus in Stesichorus' Palinode", *ZPE* 47 (1982), 6-10· επίσης Nowr, *EEGTh*, 17 κ.εξ.· Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 101· ο Hicks επισημαίνει ότι κατά τον Ηρόδοτο ο Πρωτέας είναι βασιλιάς (φαραώ), ενώ κατά τον Όμηρο είναι ενάλιος θεός, ικανός να μεταμορφώνεται και να προφητεύει το μέλλον (*Οδ.* 4,365-570). Είναι πιθανή η σύγχυση εκ μέρους του Ηροδότου της λέξης *Proute* ("αξιωματούχος" στα αιγυπτιακά) με τον πολύ γνωστό ενάλιο θεό Πρωτέα, διότι ο Μανέθων δεν περιλαμβάνει στον κατάλογό του βασιλιά με αυτό το όνομα. Τόσο ο Όμηρος όσο και ο Ηρόδοτος αναφέρουν ως τόπο κατοικίας του τη νήσο Φάρο, στα ανοιχτά των ακτών της Αιγύπτου, στην τοποθεσία όπου ιδρύθηκε αργότερα η Αλεξάνδρεια. Αν και ο Πρωτέας δεν είναι ιστορικό πρόσωπο, στην αιγυπτιακή λαογραφία ίσως υπήρχε μια παρόμοια μορφή, ένας βασιλιάς της φώκας. Βλ. επίσης Segal, *InGT*, 247· ο Segal παρατηρεί ότι, σύμφωνα με την *Ελένη* του Ευριπίδη, ο Πρωτέας κατέχει φυσική θέση στη φιλοσοφική ή διανοητική πλευρά του δράματος. Είναι η πιο απόμακρη πηγή της αληθινής δικαιοσύνης και ευσέβειας, οι οποίες τελικά δικαιώνονται στο πρόσωπο της Θεονόης. Εισάγει επίσης το μείζον αρχέτυπο μοτίβο, τον θάνατο και την αναγέννηση. Αποτελεί ο ίδιος παράδειγμα ακρωτηριασμένου βασιλιά, η εξουσία του οποίου τώρα με την ανάρρηση του διαδόχου του έχει καταστεί ανίσχυρη. Βλ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 218· Hall, *IBGDT*, 113.

60. Hicks, *TAPhA* 93 (1962), 101.

δεν είχαν καθόλου ανάγκη από εμπορικές εισαγωγές· επίσης, έβλεπαν με πολύ κακό μάτι τους ναυτικούς λαούς, προ πάντων τους Έλληνες (οι οποίοι άλλωστε δεν ήταν ακόμη παρά ένα έθνος πειρατών, που είχαν καταστήσει να ορέγονται τα αγαθά των άλλων, ελλείψει επαρκών γαιών, που θα τους εξασφάλιζαν την τροφή), και με διαταγή τους στο σημείο αυτό της ακτής είχε εγκατασταθεί φρουρά, με αποστολή να αποκρούει με τη βία κάθε προσπάθεια απόβασης<sup>61</sup>. Επιπλέον και σύμφωνα με το δράμα, η στάση του Θεοκλύμενου απέναντι στους Έλληνες δεν οφείλεται μόνο στο προσωπικό του μίσος εναντίον τους, ή στη γενική στάση του λαού του απέναντί τους. Ο Θεοκλύμενος ζει διαρκώς με τον φόβο ότι κάποιος μπορεί ενδεχομένως να του πάρει την Ελένη. Ως γνωστόν, θανατώνει όλους όσους έρχονται στην Αίγυπτο (ανεξαρτήτως εθνικότητας), διότι ερμηνεύει τον ερχομό τους ως προσπάθεια να απαγάγουν την Ελένη (437)<sup>62</sup>. Η εχθρότητά του προς τους Έλληνες δεν αποδίδεται στην *ξеноφοβία* του, αλλά στη ζήλεια του για την Ελένη (468-83)<sup>63</sup>. Ακόμη και αν πιστέψουμε πως το μίσος και η εχθρότητά του είναι προσωπικά και στρέφονται μόνον εναντίον των Ελλήνων, δεν ήταν αυτή η στάση ολοκλήρου του αιγυπτιακού λαού απέναντί τους. Στο τέλος του διαλόγου της με τον Μενέλαο και πριν από την έξοδό της, η γρια τού λέει τα εξής (στ. 481-82): "Είμαι φίλη των Ελλήνων, περισσότερο από ό,τι μαρτυρούν τα λόγια μου· αν μίλησα σκληρά, είναι επειδή φοβάμαι τον κύριό μου".

Εν πάση περιπτώσει, τα προαναφερθέντα θα μάς οδηγήσουν εδώ στη διατύπωση του ερωτήματος, ποιο μέλος της αιγυπτιακής βασιλικής οικογένειας (ο Θεοκλύμενος ή η αδελφή του Θεονόη) θα εκπροσωπεί τον ευσεβή πατέρα τους τον Πρωτέα μετά τον θάνατό του, αν πιστέψουμε και συμφωνήσουμε πως ο γιος του Θεοκλύμενος δεν αξίζει να καταλάβει την τιμητική αυτή θέση. Στην πραγματικότητα, την απάντηση στο ερώτημα αυτό την έχει ο Segal. Παρατηρεί πως η ένταση μεταξύ Θεονόης και Θεοκλύμενου, και ως εκ τούτου μεταξύ πραγματικότητας και φαινομένων, εμπεριέχει επίσης το ερώτημα, ποιος από αυτούς ενσαρκώνει

61. Goossens, *Cd'É* 19 (1935), 248.

62. Pattichis, *EHRT*, 36.

63. Bacon, *BGT*, 149· Froidefond, *MELGHA*, 214.

αληθινά το πνεύμα της Αιγύπτου, και ποιος είναι ο γνήσιος αντιπρόσωπος του ευσεβούς και καλού νεκρού βασιλιά, του Πρωτέα. Ο Ευριπίδης καθιστά σαφές πως η υψηλότερη πραγματικότητα της Αιγύπτου ανήκει στη Θεονόη. Δεν είναι μόνο η παρθενία της, που συγγενεύει προς τα "ρείθρα του Νείλου με τις ωραίες παρθένες (νύμφες)" στον πρώτο στίχο, αλλά και στους εισαγωγικούς στίχους (4-8) συνδέεται επίσης με την απόμακρη, μυστηριακή ατμόσφαιρα της θάλασσας και των μυθικών της κατοίκων. Αυτή είναι που "τιμήθηκε από τον πρόγονό της τον Νηρέα" (15) και αποκαλείται "η παρθένος που κατάγεται από τη Νηρηίδα της θάλασσας" (318· πρβ. 1647). Ασφαλώς, προσθέτει ο Segal, ο Θεοκλύμενος έχει ίσα δικαιώματα στην ενάλια αυτή γενεαλογία (π.χ. 8)· ποτέ όμως δεν περιγράφεται με τους μυθολογικούς αυτούς όρους. Καυχάται πως είναι ο αφοσιωμένος γιος του Πρωτέα, όπως φανερώνουν τα εισαγωγικά του λόγια (1167-68), αλλά, όπως είδαμε, η Θεονόη είναι εκείνη που αποδεικνύεται πως έχει τα πιο νόμιμα δικαιώματα στην υϊκή ευσέβεια και στο πνεύμα του Πρωτέα (1024-29)<sup>64</sup>. Από την άλλη

64. Segal, *InGT*, 244· για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τον χαρακτήρα της Θεονόης και τον ρόλο του στο δράμα, βλ. Sansone, *SO* 60 (1985), 17-36· στη χρήσιμη μελέτη του ο Sansone πιστεύει στην επιθυμία του Ευριπίδη να υπογραμμίσει περαιτέρω τη σχέση μεταξύ Θεονόης και Αθηνάς· βλ. επίσης Έλ. 10 κ.εξ., 145, 319, 515, 529, 821 κ.εξ., 859. Πρβ. επίσης Pattichis, *EHRT*, 23· σύμφωνα με τον Pattichis, η Θεονόη είναι μυστηριώδης χαρακτήρας. Η προσωπικότητά της έχει προξενήσει πολλά προβλήματα στους φιλολόγους, περισσότερο ίσως από οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο στο δράμα. Ορισμένοι προσπάθησαν να δείξουν πως πρόκειται για άχρηστο πρόσωπο του δράματος, άλλοι πως δεν είναι σοβαρός χαρακτήρας. Ο Macurdy, προσθέτει ο Pattichis, υποστηρίζει πως ούτε προωθεί την πλοκή ούτε προσθέτει κάτι σε αυτήν, αλλά αντίθετα καθυστερεί την πραγματική *περιπέτεια*. Τούτο όμως δεν είναι σωστό. Ίσως είναι αστεία (865 κ.εξ., 873, 887, 892 κ.εξ.)· ωστόσο, αυτή η γυναίκα δεν υποκρίνεται· είναι φανερό πως υπάρχει μέσα της κάποιο συναισθηματικό βάθος. Υπάρχει επίσης διανοητικό βάθος. Το ότι εξαπατά τον αδελφό της (1370 κ.εξ.) τόσο στα λόγια όσο και στις πράξεις, συνάδει με τον χαρακτήρα της· και εκτελεί τον ρόλο της στην εντέλεια. Πρβ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 221· κατά τον Froidefond, η σπουδαιότητα του χαρακτήρα της Θεονόης γίνεται ακόμη καλύτερα αντιληπτή, αν μεταφέρουμε όλο το δράμα, όπως έκανε ο H. Grégoire, στο "κλίμα" της Αθήνας, που ήταν ακόμη ανάστατη από τις βεβηλώσεις και τις ιεροσυλίες που είχαν προηγηθεί κατά μικρόν της Σικελικής εκστρατείας. Το μεγαλείο, η αξιοπρέπεια, η αγνότητα της Αιγυπτίας Ιέρειας, απέναντι στην Ελένη που έχει αναγνωρισθεί ως ένοχη για τη διάλυση μιας πόλης, συμβολίζει την αδιατάρακτη ευσέβεια της αρχαίας Αιγύπτου. Βλ. επίσης Hall, *IBGDT*, 146-50· επίσης C.E. Hajistephanou, *The Use of Φύσις and its Cognates in Greek Tragedy* (Nicosia-Cyprus 1975), 97-99, 129, 136· G. Ronnet, "Le cas de Conscience de Theonoe ou Euripide et la Sophistique face à l'Idée de Justice", *RPh* 53 (1979), 251-59.

πλευρά επίσης, δεν πρέπει να λησμονούμε πως η απόφαση της Θεονόης να βοηθήσει το ζεύγος αποτελεί επιπλέον μια επιβεβαίωση της ζωής του Πρωτέα: "Αν ζούσε, θα τήν επέστρεφε σε σένα", λέει στον Μενέλαο (1011-12). Αμέσως μετά από αυτή τη δήλωση κάνει την περίφημη διακήρυξή της σχετικά με την αθάνατη συνείδηση των νεκρών στον αθάνατο αιθέρα (1013-16). Εδώ δεν αναγεννάται μόνον ο Πρωτέας ως δότειρα δύναμη στον κόσμο, αλλά η ζωή του εμφανίζεται ως μέρος μιας απέραντης διαδικασίας κοσμικής ανανέωσης, που υπερβαίνει κατά πολύ την ατομική και σωματική αναγέννηση, που αναζητούν η Ελένη και ο Μενέλαος. Η ίδια η Αίγυπτος είναι δυαδική: δίπλα στη Θεονόη στέκεται ο Θεοκλύμενος, όπως δίπλα στην Ελένη ο Μενέλαος. Ο Segal θεωρεί επίσης πως η Θεονόη αποτελεί το ανώτερο σημείο της αντίθεσης ανάμεσα στην Αίγυπτο και στην Τροία. Αν ο Θεοκλύμενος αφήνει κάπως αμαυρωμένη την αιωρούμενη αλλοκοσμικότητα της Αιγύπτου, η Θεονόη απεικονίζει ό,τι καλύτερο υπάρχει σε αυτή. Η μορφή γελωτοποιού, που έχει ο Θεοκλύμενος, υποδηλώνει την περιφρόνηση που θα μπορούσε να προξενήσει στο ελληνικό μυαλό ένα παρηκμασμένο βασίλειο, όπως στον μύθο του Βούσιρι, ενώ η Αίγυπτος της Θεονόης είναι η αποθήκη της αρχαίας μυστικής σοφίας της Ανατολής. Η Αίγυπτος που τήν περιβάλλει, είναι ένα είδος *ιδανικού* κράτους, που ανάγεται στη μειλίχια μοναρχία του Πρωτέα, ένα νησί του Prospero, στο οποίο αυτή είναι ο Ariel, ενώ ο Θεοκλύμενος ο Caliban. Η παρθενία της είναι το έμβλημα της αγνότητάς της. Πριν ακόμη ακούσουμε το όνομά της, αποκαλείται *παρθένος* (10), χαρακτηρισμός που συνεχίζεται σε ολόκληρο το δράμα. Επομένως, ως η κατ' εξοχήν "παρθένος", ενσαρκώνει την ουσία των "ρείθρων του Νείλου με τις ωραίες παρθένες (νύμφες)", που εισάγουν το δράμα<sup>65</sup>.

Πάντως, ακόμη και αν πιστέψουμε πως ο Ευριπίδης αντικαθιστά σκόπιμα τον ευσεβή πατέρα Πρωτέα με τον κακό γιο Θεοκλύμενο, τούτο δεν σημαίνει ότι πιστεύει στην υπεροχή των Ελλήνων έναντι των Αιγυπτίων, όπως εσφαλμένα φρονεί ο Hall. Ο χαρακτήρας της Θεονόης ως θυγατέρας του Πρωτέα και ως συμβόλου της Αιγύπτου και της αντίθετης όψης από εκείνη που αντιπροσωπεύει ο βασιλιάς της, όπως προαναφέραμε, επιτελεί

65. Segal, *InGT*, 243, 248, 262· πρβ. επίσης Gilbert, *ACI* 18 (1949), 79-84.

ακόμη τέλεια τον κύριο και σημαντικό του ρόλο και λειτουργία ως ευσεβής και ευγενής. Αν και ο Πρωτέας έχει πεθάνει, ο πνευματικός του ρόλος είναι ακόμη εν ενεργεία χάρη στην κόρη του<sup>66</sup>. Ο Hall θεωρεί σχιζοφρένεια τη διπλή αυτή όψη του βαρβαρικού κόσμου· επισημαίνει πως αυτό το σχιζοφρενικό θέαμα κατωτερότητας και ουτοπίας δίνει αφορμή για μια εγγενώς αντιφατική απεικόνιση του βαρβαρικού κόσμου. Είναι η πατρίδα αφενός τυράννων και αγρίων (π.χ. Θεοκλύμενος), και αφετέρου εξιδανικευμένων λαών και αρμονικών σχέσεων με τους θεούς (π.χ. Θεονόη). Οι χώρες που θεωρούνταν παλαιότερες από την Ελλάδα, και ειδικά η Αίγυπτος, έγιναν στην εθνογραφία πηγές πολυάριθμων θεών, και στην πλατωνική φιλοσοφία πηγές της αρχέγονης σοφίας<sup>67</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, ως επιστρέψουμε στις προαναφερθείσες απόψεις του Hall, ο οποίος πιστεύει πως η επιθυμία του Θεοκλύμενου να νυμφευθεί την Ελένη, έχει ως κίνητρο τον σεξουαλικό πόθο. Φθάνει επίσης στο σημείο να παρατηρήσει πως άλλοι τραγικοί χειρίσθηκαν τον μύθο κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να υπαινίσσονται τον γενετήσιο πόθο των βαρβάρων ανδρών για τις Ελληνίδες γυναίκες<sup>68</sup>, ακριβώς όπως οι λευκοί στα βάθη του αμερικανικού νότου έτρεφαν την πεποίθηση πως ο μαύρος άνδρας επιθυμούσε τις συζύγους και τις θυγατέρες τους. Ο Hall,

66. Πρβ. Froidefond, *MELGHA*, 216· κατά τον Froidefond, ο Θεοκλύμενος δεν είναι παρά απόρροια, αντανάκλαση του πατέρα του Πρωτέα. Ο τελευταίος δεν θέλησε μάταια να διαιωνίσει τη δική του ευσέβεια διορίζοντας διάδοχό του τον γιο του Θεοκλύμενο. Πράγματι, ο γέρος βασιλιάς επιβιώνει μέσα στα παιδιά του. Τόσο λίγο μπορεί να χωρισθεί από αυτά, ώστε η υπηρέτρια του ανακτόρου φθάνει στο σημείο να τον χαρακτηρίσει φαραώ εν ενεργεία. Είναι όντως το συχνότερα επικαλούμενο πρόσωπο στο δράμα, και, αλήθεια, το πλέον "παρόν". Εύκολα αντιλαμβανόμαστε τους τεχνικούς λόγους, για τους οποίους ο Ευριπίδης θέλησε να γίνει έτσι: Από την εποχή του Ομήρου και του Ηροδότου, το πρόσωπο αυτό ήταν υπερβολικά συνδεδεμένο με τον μύθο της Ελένης, ώστε να μπορεί να διαγραφεί τελείως από αυτόν, και, από την άλλη πλευρά, μόνον η διατήρηση της εξουσίας του, ισχυρά συμβατή με την αιγυπτιακή νοοτροπία, μπορούσε να δικαιολογήσει τους ενδοιασμούς του ορμητικού Θεοκλύμενου. Αλλά η παρουσία του Πρωτέα είναι πάνω από όλα πνευματική· μοιάζει με χάρη, που εμποτίζει κάθε πρόσωπο του δράματος και κάνει όλες τις πράξεις τους να συγκλίνουν προς ένα κοινό ιδεώδες, εκείνο της ευσεβείας και της δικαιοσύνης.

67. Hall, *IBGDT*, 149.

68. Αυτόμάς θυμίζει τη στάση και τα σχόλια μερικών φιλολόγων σχετικά με τη στάση των γιων του Αιγύπτου (ως Αιγυπτίων) και τη σθεναρή προσπάθειά τους να νυμφευθούν τις εξαδέλφες τους, τις θυγατέρες του Δαναού (ως Ελληνίδες), για τον ίδιο λόγο (πρβ. κεφ. II A, *passim*).

ατυχώς και εσφαλμένα, συσχετίζει ένα δράμα γραμμένο τον 5<sup>ο</sup> π.Χ. αι. με τη σημερινή ιδεολογία και στάση των λευκών Αμερικανών εναντίον των μαύρων, η οποία, ως γνωστόν, αντανακλά σαφώς τις ρατσιστικές τους προκαταλήψεις<sup>69</sup>. Στην πραγματικότητα, αυτό μου θυμίζει τις αμερικανικές και ευρωπαϊκές ταινίες των τελευταίων τριάντα ετών, οι οποίες, δυστυχώς, παρουσιάζουν πάντοτε τους Άραβες να κυνηγούν τα ξανθά κορίτσια. Εκείνο που θα ήθελα να τονίσω εδώ είναι πως ουδεμία μαρτυρία σε ολόκληρο το δράμα δηλώνει πως ο Θεοκλύμενος επεχείρησε να επιβάλει με τη βία στην Ελένη να συνάψει σεξουαλικές σχέσεις μαζί του. Στο δράμα δεν εκδηλώνεται σεξουαλική βία. Όλες οι μαρτυρίες στην *Ελένη* δίνουν έμφαση στον μεγάλο, τρελό του έρωτα, στον θαυμασμό του για τη σπάνια ομορφιά της Ελένης και στη σφοδρή επιθυμία του να τή νυμφευθεί<sup>70</sup>. Πολλές ιδέες και στοιχεία μέσα στο δράμα υποστηρίζουν τον διακαή έρωτά του και τον ρομαντικό του χαρακτήρα (πρβ. π.χ. 1171-92). Η επιμονή του να νυμφευθεί την Ελένη μάς φανερώνεται με σαφήνεια στο τέλος του δράματος, τότε μόνο που πληροφορείται τον θάνατο του αντιζήλου του Μενελάου, του πραγματικού της συζύγου. Επιπλέον, όταν η Ελένη ζητά από τον Θεοκλύμενο άδεια να ενταφιάσει τον σύζυγό της (1239 κ.εξ.), εκείνος δείχνει εξαιρετική προθυμία να τή βοηθήσει, και τής επιτρέπει να φύγει από την Αίγυπτο, μολονότι εκείνη τη στιγμή έχει την ευκαιρία να τήν κρατήσει κοντά του. Εξάλλου, από ιστορική άποψη, στον αιγυπτιακό βασιλικό οίκο συνέβαιναν πράγματι ελληνοαιγυπτιακές επιγαμίες. Κατά τη βασιλεία του Τούθμωσι Γ' (1504-1450 π.Χ.), όταν η αιγυπτιακή αυτοκρατορία επεκτάθηκε και έγινε μεγάλη δύναμη, πολλά ξένα αίματα (π.χ. οι Αχαιοί) αναμείχθηκαν με τον αιγυπτιακό βασιλικό οίκο. Ο Amenhotep ο Γ', για παράδειγμα, ήταν προϊόν τέτοιας επιμειξίας

69. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. κεφ. II (B), *passim*.

70. Πρβ. Pattachis, *EHRT*, 43· ο Pattachis παρατηρεί πως ορισμένοι κριτικοί προσπάθησαν να δικαιολογήσουν αυτή τη βλακεία εκ μέρους του Θεοκλύμενου, ισχυριζόμενοι πως οφείλεται στον μεγάλο του έρωτα για την Ελένη. Αναμφισβήτητα, προσθέτει ο Pattachis, ο Θεοκλύμενος αγαπάει πάρα πολύ την όμορφη Σπαρτιάτισσα· αλλά ακόμη και έτσι δεν υπάρχει δικαιολογία για την παντελή ανικανότητά του να αντιληφθεί τί συμβαίνει κάτω από την ίδια του τη μύτη. Δεν είναι καν σε θέση να εντοπίσει την απλούστερη ειρωνεία (1201, 1205, 1288 κ.εξ., 1294-1300· πρβ. 1405 κ.εξ., 1420).

(Αιγύπτιος-Μιττανή). Δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Ραμσής ο Β', συνεπεία της ισχυρής του σχέσης με τους Αχαιούς, νυμφεύθηκε μια πριγκίπισσά τους, τη Mahor Noufro Ra, κόρη του Khanoseil<sup>71</sup>. Επιπλέον, όπως αναφέραμε στο κεφ. I, επί 26<sup>ης</sup> Δυναστείας είχε απονεμηθεί στους Έλληνες, και ειδικότερα στους μισθοφόρους, το δικαίωμα της επιγαμίας με ιθαγενείς Αιγύπτιας γυναίκες. Πρέπει επίσης να έχουμε υπόψη μας, σύμφωνα με το δράμα, πως ο ίδιος ο Πρωτέας, ως Αιγύπτιος φαραώ, παντρεύτηκε μια νύμφη της θάλασσας, την Ψαμάθη, που είχε εγκαταλείψει τον σύζυγό της τον Αιακό. Στην πραγματικότητα και από ιστορική άποψη, ο γάμος Πρωτέα-Ψαμάθης αποτελεί για μας στοιχείο ενισχυτικό των ελληνοαιγυπτιακών επιγαμιών, οι οποίες αντικατοπτρίζονται αργότερα στους ελληνικούς μύθους. Εν τωιαύτη περιπτώσει, με τις προσπάθειες του Θεοκλύμενου να νυμφευθεί την Ελένη και με τον γάμο του πατέρα του με την Ψαμάθη, ο Ευριπίδης μάς εκθέτει, για άλλη μια φορά, την εσωτερική ελληνοαιγυπτιακή σχέση.

Σύμφωνα με την τρίτη άποψη του Hall, ο Ευριπίδης χαρακτηρίζει συνήθως τον βάρβαρο χαρακτήρα *άμαθη* και διακρινόμενο για έλλειψη *σωφροσύνης* (Θεοκλύμενος), με σκοπό να καταδείξει τη διανοητική υπεροχή των Ελλήνων επί των βαρβάρων. Δυστυχώς, και μολονότι η γνωστή βία που ασκεί ο Θεοκλύμενος είναι αποτέλεσμα του τρελού του έρωτα, ο Hall αγνοεί τρεις άλλες παραμέτρους, που ανασκευάζουν τη θεωρία της: 1) τη σχέση μεταξύ Θεοκλύμενου (του γιου) και Πρωτέα (του νεκρού πατέρα), 2) τη βία που ασκεί ο Μενέλαος, με αποτέλεσμα τον φόνο των Αιγυπτίων ναυτών, και 3) την απόφαση του Θεοκλύμενου στο τέλος του δράματος να μην εκδικηθεί την αδελφή του τη Θεονόη, υπακούοντας στο θέλημα των θεών. Αμφότεροι οι Froidefond και Goossens, σχολιάζοντας τη συμπεριφορά του Θεοκλύμενου προς τον νεκρό πατέρα του, που χαρακτηρίζεται από βαθύ σεβασμό και αγάπη, θεωρούν πως αυτή η συμπεριφορά εκφράζει τη θετική όψη του χαρακτήρα του, και συμβολίζει εν

71. Nour, *EEGTh*, 20 κ.εξ.· πρβ. επίσης Clayton, *ChP*, 147· κατά τον Clayton, η Maathorneferure ήταν Χετταία πριγκίπισσα. Αφού ολοκλήρωσε τη σύναψη ειρήνης με τους Χετταίους, ο Ραμσής κατοχύρωσε τη νέα συμμαχία λαμβάνοντας ως σύζυγο μια Χετταία πριγκίπισσα, στην οποία δόθηκε το αιγυπτιακό όνομα Maathorneferure. Βλ. επίσης Breasted, *HE*, 439.



γένει τους ισχυρούς οικογενειακούς δεσμούς που επικρατούσαν στην Αίγυπτο<sup>72</sup>. Ως γνωστόν και όπως εύστοχα επισημαίνει ο Goossens, ο Θεοκλύμενος οικοδόμησε στις πύλες του ανακτόρου του μικρό κτίριο, για να χρησιμεύσει ως τάφος του πατέρα του<sup>73</sup>. Μπορούμε να υποπτευθούμε πως ενήργησε κατ' αυτόν τον τρόπο για οικονομία. Αλλά ας δούμε πώς αιτιολογεί ο ίδιος αυτή του την επιλογή ήδη από την πρώτη του εμφάνιση επί σκηνής:

*Χαίρε μνημείο του πατέρα μου! Διότι σέ ενταφίασα, Πρωτέα, στην είσοδο του ανακτόρου μου, για να σου αποτίω συχνότερα φόρο τιμής: είτε εξέρχεται, είτε εισέρχεται, πάντοτε ο γιος σου ο Θεοκλύμενος σε χαιρετά, πατέρα μου (Έλένη 1165-68).*

Η υϊκή στοργή είναι λοιπόν το κίνητρο που ωθεί τον Θεοκλύμενο να οικοδομήσει το μνημείο του πατέρα του κοντά στο ανάκτορό του. Οι στίχοι αυτοί αποπνέουν μελαγχολική χάρη, πολύ πιο συγκινητική από την μισητή και γελοία εικόνα που παρουσιάζει αλλού το πρόσωπο του Θεοκλύμενου. Ενδεχομένως ο Ευριπίδης είχε κατά νου την ιστορία του Μυκερίνου, που αφηγείται ο Ηρόδοτος. Όταν πέθανε η μοναχοκόρη αυτού του βασιλιά, εκείνος δεν θέλησε να τήν αποχωρισθεί· διέταξε να τήν ενταφιάσουν σε νεκρικό οικοδόμημα, που υπήρχε ακόμη την εποχή του Ηροδότου και που ο ίδιος κατόρθωσε να δει στη Σάιν, μέσα στο ίδιο το ανάκτορο του βασιλιά. Ο ιστορικός αναφέρει επίσης τις θυσίες που προσφέρονταν καθημερινά στο μνημείο

72. Πρβ. Podlecki, *TAPA* 101 (1970), 415· δυστυχώς, ο Podlecki, με τον οποίο διαφωνώ, πιστεύει ότι στην πραγματικότητα ο Ευριπίδης δεν συμπάθει τον Θεοκλύμενο, και ασκεί κριτική στους φιλολόγους εκείνους, που τόν απαλλάσσουν από κάθε ενοχή.

73. Ως προς την αρχιτεκτονική του τάφου του Πρωτέα, βλ. Bacon, *BGT*, 137 κ.εξ· κατά τη Bacon, το ανάκτορο του Θεοκλύμενου και ο τάφος του Πρωτέα στην Έλένη, όπως και ο τάφος και το ανάκτορο του Δαρείου στην τραγωδία *Πέρσαι*, μνημονεύονται χωρίς καμιά προσπάθεια να διακριθούν από τα ελληνικά κτίρια. Το ανάκτορο είναι απλώς *εἰθρηγκον* και πλούσιο. Παραβάλλεται με τον οίκο του πλούτου (Έλένη 68-70, 430-34). Εδώ υπάρχει ενδεχομένως μια δόση ειρωνείας, εφόσον για τους Έλληνες είναι στην πραγματικότητα τόσο οίκος του θανάτου (*Πλοῦτων*) όσο και οίκος του πλούτου· ωστόσο, τίποτε το συγκεκριμένο δεν λέγεται για την εμφάνισή του. Ο τάφος του Πρωτέα περιγράφεται με τους ίδιους όρους που χρησιμοποιούνται για τους τάφους του Αγαμέμνονα (*Χο.* 306-509), της Αντιγόνης (*Αντ.* 1204-1218), του Φαέθοντος (*ἀπ.* 781,8-10), και του Αχιλλέα (*Έκ.* 521-24), οι οποίοι μπορεί να θεωρηθεί ότι ταιριάζουν στο σύνολό τους με τον τύπο του θολωτού τάφου. Χαρακτηριστικά του, όπως και των περισσότερων ελληνικών κτιρίων είναι η *κρηπίς* και οι *ὀρθοστάται* (Έλένη 546). Τίποτε δεν υποδηλώνει πως ο ρυθμός του είναι ξενικός.

αυτό, και τον λύχνο που έμενε αναμμένος εκεί όλες τις νύχτες. Από άποψη τελετουργική, είναι σαφές πως ο Θεοκλύμενος, χαιρετώντας τον πατέρα του κάθε φορά που εξέρχεται από το ανάκτορό του και κάθε φορά που επανέρχεται σε αυτό, "διατηρεί στη ζωή το όνομα του Πρωτέα", τελετή απαραίτητη για Αιγύπτιο νεκρό. Αλλά και το συναίσθημα που εκφράζει ο Θεοκλύμενος είναι, και αυτό, πολύ αιγυπτιακό: *Θέλησα, δηλώνει ο πρίγκηπας Djaous (6<sup>η</sup> Δυναστεία), γιος του Djaous, να ενταφιασθώ στο ίδιο μνημείο με τον πατέρα μου. Όχι πως δεν είχα τα μέσα να ανεγείρω άλλο μνημείο για τον εαυτό μου· τό έκανα όμως, για να μπορώ καθημερινά να βλέπω τον Djaous, για να μπορώ να είμαι μαζί του στον ίδιο τόπο.* Εδώ, πρόκειται για κείμενο προγενέστερο τουλάχιστον κατά μίαν ολόκληρη χιλιετία από το χωρίο αυτό του Ευριπίδη, με το οποίο είναι τόσο γειτονικό από νοηματική άποψη<sup>74</sup>. Ωστόσο, στο χρονικό διάστημα που μεσολάβησε, οι μορφές της ευσέβειας προς τους νεκρούς δεν μεταβλήθηκαν καθόλου στην Αίγυπτο. Ο βασιλιάς Θεοκλύμενος θέλησε ο τάφος του πατέρα του να οικοδομηθεί μέσα στο ίδιο του το ανάκτορο, όπως, σύμφωνα με τον μύθο, ο βασιλιάς Μυκερίνος είχε θελήσει να ανεγερθεί μνημείο για τη θυγατέρα του μέσα στην ίδια του την οικία. Ο Θεοκλύμενος επεθύμησε σφοδρά να μην αποχωρισθεί τον πατέρα του σε αυτή τη ζωή, όπως και ο πρίγκηπας Djaous είχε επιθυμήσει σφοδρά να είναι ενωμένος με τον πατέρα του αιώνια<sup>75</sup>. Τα προαναφερθέντα μάς ενισχύουν την πεποίθηση πως ο χαρακτήρας του Θεοκλύμενου δεν χαρακτηρίζεται σε ολόκληρο το δράμα μόνο από τη μία του όψη,

74. Πρβ. επίσης Froidefond, *MELGHA*, 215· ο Froidefond παρατηρεί επίσης πως αναρίθμητα έγγραφα από την Αίγυπτο μαρτυρούν τα ίδια συναισθήματα: για παράδειγμα, ο Σέσωστρις ο Γ', σε μια επινίκια στήλη, διαβεβαιώνει και ορκίζεται πως "για αυτόν ο πατέρας του είναι ζωντανός". Όλα αυτά συνιστούν ένα πλέγμα συναισθημάτων σημαντικό για τη γνώση της αιγυπτιακής ψυχής.

75. Goossens, *Cd'É* 19 (1935), 251 κ.εξ.· πρβ. επίσης Segal, *InGT*, 239 κ.εξ.· σχολιάζοντας τη συμπεριφορά του Θεοκλύμενου, ο Segal παρατηρεί πως το εναρκτήριο προσκύνημά του στον τάφο του πατέρα του, όσο κωμικό και αν φαίνεται, επιτελεί επίσης μια λειτουργία στη δομή του δράματος. Ο Θεοκλύμενος εμφανίζεται το ίδιο κτητικός ως προς κάτι υλικό, όπως και ο Μενέλαος με τα λόγια που απευθύνει στην Ελένη στους στ. 806-54. Χρειάζεται τα απτά υπολείμματα του Πρωτέα στην ίδια του την πόρτα, για να τά χαιρετά καθημερινά. Η ιδέα είναι αλλόκοτη, και αναμφίβολα ο Ευριπίδης διασκεδάζει με τη μορφή του εξωτικού βασιλιά πάνω στην τραγική σκηνή. Ο Θεοκλύμενος πληροί στην εντέλεια τις προϋποθέσεις της εκκεντρικής, υπερβολικής ιδιοσυγκρασίας, που θα προσδοκούσε ίσως κανείς για έναν Αιγύπτιο μονάρχη.

δηλαδή τη διαρκή έλλειψη *σωφροσύνης*. Την ίδια ιδέα υποστηρίζει η σοφία του Θεοκλύμενου στο τέλος του δράματος, η οποία εκφράζεται με την υπακοή του στο θέλημα των θεών και με τη συγγνώμη που παρέχει στην αδελφή του. Ακόμη και αν πιστέψουμε πως ο Θεοκλύμενος χαρακτηρίζεται από έλλειψη *σωφροσύνης* και από *ἀμαθίαν*, όπως είδαμε να διατείνεται ο Hall, επιμένω ακόμη σταθερά στη θέση που υποστηρίζω εδώ, ότι δηλαδή αυτό συμβαίνει μόνο χάριν της δραματικής αναγκαιότητας, όπως προανέφερα<sup>76</sup>. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επισημάνω πως, αν και ο Μενέλαος κερδίζει τη συμπάθεια του αθηναϊκού κοινού, καθώς επίσης και πολλών σύγχρονων φιλολόγων και σχολιαστών, από την άλλη πλευρά αποτυγχάνει, κατά τη γνώμη μου, να διατηρήσει αυτή τη συμπάθεια καθ' όλη τη διάρκεια του δράματος, και ειδικότερα στον επίλογο. Η αγριότητα της μάχης που κερδίζει επί του αόπλου εχθρού του (των Αιγυπτίων), αν και θεωρείται από πολλούς κριτικούς η στιγμή της δόξας του Μενελάου, φαίνεται αντίθετα πως ταιριάζει απόλυτα με τη φύση του ως ψεύτικου ήρωα, για τον οποίον επιφυλάσσεται μια ειρωνική αποθέωση στον επίλογο<sup>77</sup>. Δυστυχώς, ο Μενέλαος μάς απογοητεύει· η ικανοποίησή μας για την απόδραση μετριάζεται, όταν ακούμε πως η επιτυχία της επιχείρησης εξαρτάται από μια προθυμότατη παράδοση στη βία και στην αιματοχυσία<sup>78</sup>. Ο Segal επισημαίνει πως ο Μενέλαος απειλεί να κηλιδώσει τον τάφο του Πρωτέα "με ποτάμια αίμα" (*αἵματος ῥοαί*, 984). Η φράση υποδηλώνει τον βιασμό της προστατευμένης *γαλήνης* των *καλλιπαρθένων ῥοῶν* της Αιγύπτου (*Ἑλένη* 1). Ο Μενέλαος, πριν εκστομίσει την απειλή του, επικαλείται και αυτός τον Πρωτέα (961-68): είναι όμως χαρακτηριστικό ότι μάλλον τονίζει το *κλέος* του Πρωτέα παρά τον ηθικό του χαρακτήρα (*εὐκλέεστατον*, 967· *κακῶς ἀκούσαι*, 968). Η λύση που δίνει ο Μενέλαος στο πρόβλημα της απόδρασης είναι βίαιη και, όπως ήρεμα επισημαίνει η Ελένη,

76. Πρβ. D.P. Stanley-Porter, "Who Opposes Theoclymenus?", *CPh* 72 (1977), 45-48.

77. Papi, *AJPh* 108 (1987), 38 κ.εξ.

78. Πρβ. Lee, *CPh* 81 (1986), 313· επίσης Segal, *InGT*, 259 και υποσημ. 77· ο Segal σημειώνει ότι ίσως, όπως υποστηρίζουν μερικοί, δεν πρέπει να πάρουμε υπερβολικά στα σοβαρά τον θάνατο των Αιγυπτίων. Σύμφωνα με τον Segal, ο Verrall παρατηρεί πως ο φόνος των Αιγυπτίων "θα ήταν αποκρουστικός, αν δεν ήταν υπερβολικά ανόητος".

γεμάτη μη ρεαλιστική αγριότητα. Θα δράσει οπωσδήποτε (πρβ. *δρώντας*, 814), ακόμη και αν αυτό σημαίνει τον θάνατό του<sup>79</sup>. Όσον αφορά από την άλλη πλευρά στον Θεοκλύμενο, απέτυχε μεν να κερδίσει τη συμπάθειά μας καθ' όλη τη διάρκεια του δράματος, στο τέλος όμως του έργου η στάση του απέναντι στην Ελένη, όπως, για παράδειγμα, η σπάνια προθυμία του να τή βοηθήσει να ενταφιάσει τον σύζυγό της, και επιπροσθέτως η απόφασή του να μην θανατώσει την αδελφή του υπακούοντας στο θέλημα των θεών<sup>80</sup>, μετέβαλαν αναμφίβολα την εντύπωσή μας για αυτόν και φυσικά μάς αποσαφήνισαν τη στάση του Ευριπίδη απέναντι στην ιδέα της Αιγύπτου και των αλλοδαπών εν γένει. Τόσο ο Θεοκλύμενος όσο και ο Μενέλαος έχουν προτερήματα και ελαττώματα, και δεν μπορούμε να καταδικάσουμε τον ένα και να αθώσουμε τον άλλον από την ενοχή και τα σφάλματά του. Κατά τη γνώμη μου, εδώ δεν βρισκόμαστε στο δικαστήριο, όπως δείχνουν να πιστεύουν μερικοί φιλόλογοι που ασχολούνται με το θέμα, αλλά μπροστά σε ένα τραγικό κείμενο με όλες τις δομές και τους κανόνες του. Εδώ δεν μπορούμε να ανιχνεύσουμε ούτε ανωτερότητα ούτε κατωτερότητα, όπως πιστεύουν δυστυχώς ο Hall, ο Podlecki και άλλοι φιλόλογοι. Πράγματι, έχω την εντύπωση πως οι περισσότεροι φιλόλογοι αγνοούν ή, με άλλα λόγια, αποφεύγουν να σχολιάσουν τους χαρακτήρες της Θεονόης και του Πρωτέα και τον σημαντικό τους ρόλο στο δράμα, ως συμβόλων της Αιγύπτου και του πολιτισμού της· το ίδιο κάνουν, επιπροσθέτως, με τη θετική όψη του κατηγορούμενου Θεοκλύμενου, ενώ αντίθετα τονίζουν την αρνητική όψη του χαρακτήρα του. Οι φιλόλογοι λησμονούν πιθανώς πως ο Ευριπίδης ενδιαφέρεται πάντοτε να σκιαγραφεί κάθε πρόσωπο των δραμάτων του ως ανθρώπινη ύπαρξη με όλες τις αντιφατικές της όψεις (την καλή και την κακή). Το καλό και το κακό αποτελούν πάντοτε δύο κύρια στοιχεία του ανθρώπινου χαρακτήρα. Ο Θεοκλύμενος (ως Αιγύπτιος) δεν είναι πάντοτε, καθ' όλη τη διάρκεια του δράματος,

79. Segal, *InGT*, 234· πρβ. επίσης M. Dirat, "Le Personnage de Menelas dans Héliene", *Pallas* 23 (1976), 3-17.

80. Μολονότι ασφαλώς ο ισχυρός κλωνισμός από την απώλεια του μεγάλου του έρωτα, λόγω της απόδρασης των προδοτών Μενελάου και Ελένης, τόν επηρέασε φυσικά πολύ.

καλός ούτε πάντοτε κακός. Το ίδιο μπορούμε να πούμε και στην περίπτωση του Μενελάου (ως Έλληνα).

Εν πάση περιπτώσει, πριν ολοκληρώσω αυτό το κεφάλαιο και τη διατριβή μου εν γένει, θα ήθελα να εκθέσω εδώ όσα παρατηρεί ειδικότερα ο Froidefond στα συμπεράσματα της επιτυχούς του μελέτης σχετικά με την Έλένη του Ευριπίδη. Επισημαίνει λοιπόν ότι στην πραγματικότητα η Αίγυπτος είναι στενά συνδεδεμένη με οτιδήποτε ασύνηθες θα μπορούσε να έχει η Έλένη: περίεργη και φαινομενικά αυθαίρετη πραγμάτευση του μύθου, αδεξιότητες στη σύνθεση, που οφείλονται ως επί το πλείστον στον ρόλο της Θεονόης, μυθιστορηματικό κλίμα. Η άμεση επιτυχία που σημείωσε το δράμα αποδεικνύει πως ήταν επίκαιρο. Εν τούτοις, η εποχή δεν ευνοούσε ιδιαίτερα τη "βαρβαροφιλία", την οποίαν οι πρόσφατες συμφορές της πόλης δεν μπορούσαν παρά να τήν καταστήσουν ύποπτη. Ο ίδιος ο Ευριπίδης, η συμπάθεια του οποίου προς τους βαρβάρους υπήρξε συχνά υπερβολική, φροντίζει ιδιαίτερα να δείξει, προς χρήσιν των ακροατών του, πως δεν προτίθεται να αποδώσει στην Αίγυπτο ένα θαυμασμό άνευ όρων. Οι αντιδράσεις του αθηναϊκού κοινού, όπως μπορούμε να τις μάθουμε από τον Αριστοφάνη, εξηγούν περαιτέρω αυτή την προφύλαξη. Ωστόσο, ο συγγραφέας της Έλένης ήθελε και ήξερε να προσαρμόσει τα εξιδανικευμένα από τον ορθολογισμό του Ηροδότου Αιγυπτιακά σε μια μυστικιστική αναζωογόνηση. Η επιδίωξη της πνευματικότητας κατά τα τέλη του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι. θα εκπληρωθεί στο έργο του Πλάτωνα, και στον τομέα αυτό, η Ελλάδα θα βρει έκτοτε μέσα στην ίδια της τη μεγαλοφυΐα εκείνο που θα τήν ικανοποιεί. Γιαυτό η Έλένη αντιπροσωπεύει μια στιγμή προνομιούχο και επισφαλή στην εξέλιξη της "αιγυπτιακής γοητείας"<sup>81</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, για να ολοκληρώσω το τελευταίο αυτό κεφάλαιο, μπορώ να πω τα εξής:

Πρώτον, δεν είναι δυνατόν να ανιχνευθούν στοιχεία σχετικά με τη λεγόμενη πρόθεση του Ευριπίδη να χρησιμοποιήσει τον μύθο της Ελένης με τα αιγυπτιακά του στοιχεία, και να επινοήσει τον χαρακτήρα του Θεοκλύμενου, επειδή πίστευε στην υπεροχή των Ελλήνων έναντι των Αιγυπτίων. Δυστυχώς, μερικοί φιλόλο-

81. Froidefond, MELGHA, 223.

γοι στα σχόλιά τους, τα οποία αντικατοπτρίζουν, κατά τη γνώμη μου, τις ρατσιστικές τους προκαταλήψεις, αγνοούν τη σπουδαιότητα του δραματικού πλαισίου και του δραματικού αγώνα. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο Ευριπίδης ήταν κατά κύριο λόγο τραγικός ποιητής.

Δεύτερον, η *Ἑλένη* του Ευριπίδη είναι πιθανόν το μόνο ντοκουμέντο τραγικής ποίησης που πραγματεύεται την ιστορία των ελληνοαιγυπτιακών σχέσεων από τις απαρχές τους μέχρι τον 5<sup>ο</sup> π.Χ. αι. Ο Ευριπίδης είχε την ικανότητα να ακολουθήσει με επιτυχία από ιστορική άποψη τα διαφορετικά επίπεδα και στάδια αυτών των σχέσεων, που συμβολίζονται τόσο από τον Πρωτέα όσο και από τον γιο του Θεοκλύμενο ως Αιγυπτίους φαραώ.

Τρίτον, στην πραγματικότητα η σύγκρουση στην *Ἑλένη* του Ευριπίδη δεν είναι ελληνοαιγυπτιακή, αλλά διεξάγεται πιθανόν μεταξύ Αιγύπτου και Τροίας, ή μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης. Η στρατιωτική σύρραξη μεταξύ Αθήνας και Σπάρτης και οι πολιτικές ιδέες του Ευριπίδη διαδραμάτισαν σπουδαίο ρόλο στη συγκρότηση του δράματος, ένα ρόλο που δεν πρέπει να αγνοηθεί. Ο Ευριπίδης, αντίθετα, επιθυμούσε σφοδρά, ως εκδήλωση ευγνωμοσύνης προς την Αίγυπτο, να εγκωμιάσει μέσω μιας τραγωδίας του τη στάση της Αιγύπτου και των Αιγυπτίων καθ' όλη τη διάρκεια του Τρωικού πολέμου, καθώς και την ευγένεια, τη μεγαλοψυχία και την πληρότητα του χαρακτήρα τους, που διατήρησε άθικτη την αγνότητα της όμορφης Ελένης. Πρέπει πάντοτε να υποθέτουμε πως η Αίγυπτος θα πρέπει να κατείχε ιδιαίτερη θέση και να προκαλούσε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στον νου και στην καρδιά των Ελλήνων, σε σύγκριση με άλλους γνωστούς σε αυτούς βαρβάρους (αλλοδαπούς), π.χ. τους Πέρσες.

Τέταρτον, και εδώ, όπως και στην περίπτωση των *Ἰκετίδων* του Αισχύλου, ο Ευριπίδης χρησιμοποίησε την Αίγυπτο ως το καλύτερο και ιδανικότερο παράδειγμα, αν όντως είχε την πρόθεση να επιτεθεί στην ιδέα της μοναρχίας ή της τυραννίας, καθώς επίσης και στην ιδέα του πλούτου. Καμιά άλλη χώρα δεν μπορούσε να αποτελέσει ακριβέστερο και ιδεωδέστερο σύμβολο τέτοιων ιδεών από ό,τι η Αίγυπτος.

Πέμπτον, όπως επισημαίνει ο Goossens, εκείνο που κατ' ουσίαν οφείλει η *Ἑλένη* στην Αίγυπτο, είναι η ιδέα μιας

υπέμετρησ οικειότητας των ζώντων με τους νεκρούς, ιδέα που σε αυτό το δράμα είναι πολύ πιο σταθερή από ό,τι οπουδήποτε αλλού<sup>82</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, για να ολοκληρώσω γενικά τη διατριβή μου και τη φτωχή αυτή προσπάθεια να κατανοήσω την ιδέα και την εικόνα της Αιγύπτου στην αρχαία ελληνική τραγωδία, μπορώ να πω ότι τόσο οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου όσο και η *Έλένη* του Ευριπίδη παρουσιάζουν, ως ένα βαθμό, με πληρότητα και επιτυχία στο αθηναϊκό κοινό και σε μας την εικόνα της Αιγύπτου (από εσωτερική και εξωτερική άποψη), αν και μεταξύ της διδασκαλίας των δύο έργων μεσολάβησαν περισσότερα από πενήντα χρόνια. Οι *Ίκέτιδες* του Αισχύλου τονίζουν, ως ένα βαθμό, την εξωτερική όψη του αιγυπτιακού πολιτισμού (τη γεωγραφία, τη σωματική εμφάνιση, τη γλώσσα, την ενδυμασία, τα έθιμα, το πολιτικό και κοινωνικό σύστημα κ.ο.κ.). Από την άλλη πλευρά, η *Έλένη* του Ευριπίδη δίνει έμφαση στην εσωτερική όψη του αιγυπτιακού πολιτισμού, στο βάθος του αιγυπτιακού χαρακτήρα από όλες τις διαφορετικές του όψεις (θρησκευτικές απόψεις, καλοσύνη, ευγένεια, ισχυροί οικογενειακοί δεσμοί της αρχαίας Αιγύπτου). Ο Ευριπίδης διακρίνεται περαιτέρω από τον Αισχύλο και τον Σοφοκλή, επειδή ενδιαφέρεται να συγκρίνει την αξία του ελληνικού με εκείνη του βαρβαρικού πολιτισμού, καθώς και την αξία Ελλήνων και βαρβάρων ως ατόμων<sup>83</sup>.

Τούτο δεν σημαίνει πως ο Ευριπίδης αγνοεί τα σχετικά με την Αίγυπτο εκείνα στοιχεία, για τα οποία ενδιαφέρεται ο Αισχύλος, όπως π.χ. τον Νείλο και τις πηγές του. Ο Ευριπίδης χρησιμοποιεί μόνο το δραματικό του ύφος, το οποίο αφορά στο ανθρώπινο βάθος με όλες του τις διαφορετικές όψεις (*καλή-κακή*), και τό εφαρμόζει πραγματευόμενος την ιδέα της Αιγύπτου. Πράγματι, μέσω της *Έλένης* του Ευριπίδη μάς φανερώνονται τα χαρακτηριστικά στοιχεία του αιγυπτιακού χαρακτήρα (Πρωτέας, Θεοκλύμενος, Θεονόη)<sup>84</sup>. Κατά την πραγμάτευση του ζητήματος

82. Goossens, *CdÉ* 19 (1935), 253.

83. Bacon, *BGT*, 154.

84. Ως γνωστόν, ο Ευριπίδης ενδιαφέρεται εδώ να μάς περιγράψει επίσης την κατάσταση της αιγυπτιακής οικογένειας, ειδικότερα της βασιλικής, και τους τρόπους που διέπουν τις σχέσεις μεταξύ των μελών της καθώς επίσης και τη συμπεριφορά τους προς τους άλλους. Αυτό ασφαλώς μάς θυμίζει τις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου και τη σχέση ανάμεσα στις Δαναΐδες και στον πατέρα

της Αιγύπτου αμφότεροι οι τραγικοί χρησιμοποιούν το δραματικό τους ύφος. Η Bacon συγκρίνει, πράγματι, με μεγάλη επιτυχία τους δύο τραγικούς, όσον αφορά στην ιδέα της Αιγύπτου και των αλλοδαπών εν γένει· αυτό με αναγκάζει να εκθέσω λεπτομερώς όσα παρατηρεί στην τόσο χρήσιμη μελέτη της: Επισημαίνει ότι, σε σύγκριση με τον Αισχύλο, ο Ευριπίδης επιτυγχάνει να δημιουργήσει την εντύπωση του ξενικού, χωρίς να επιμένει σε εξειδικευμένες λεπτομέρειες σχετικά με την ενδυμασία, την εμφάνιση, τη γλώσσα και τη συμπεριφορά, όπως πράττει ο Αισχύλος στις *Ίκέτιδες*. Γενικά, προσθέτει η Bacon, ο Ευριπίδης δείχνει περιστασιακά ενημερωμένος για τα ξένα έθιμα, αλλά δεν δημιουργεί ούτε υποστηρίζει για ένα ολόκληρο δράμα ειδικό εθνικό τύπο συμπεριφοράς, όπως πράττει ο Αισχύλος στις τραγωδίες *Ίκέτιδες* και *Πέρσαι*. Είναι εμφανώς εκείνος από τους τρεις τραγικούς, τον οποίον απασχολούν λιγότερο τα ξένα ήθη και έθιμα, μολονότι στα δράματά του απαντάται τόσο μεγάλος αριθμός σημαντικών ξένων χαρακτήρων. Συχνά παριστάνει τους αλλοδαπούς, σαν να ήταν Έλληνες. Όπως αναφέραμε στο κεφάλαιο II (B), ο Ευριπίδης αγνοεί το θέμα της σωματικής εμφάνισης, διότι δεν αισθάνεται πως είναι σημαντικό από δραματική άποψη, εφόσον το ένα μετά το άλλο τα δράματά του (π.χ. *Ελένη*, *Ιφ.Τ.*, *Φοίν.*, *Μήδεια*, και όλα τα σχετικά με την Τροία δράματα) τού προσέφεραν την ευκαιρία να αναφερθεί σε αυτό και να τό αναπτύξει ακόμη εκτενέστερα από ό,τι έκανε ο Αισχύλος στις *Ίκέτιδες*. Η διαφορετική εμφάνιση δεν είναι για τον Ευριπίδη πιο ουσιώδες τμήμα του χαρακτηρισμού των αλλοδαπών από ό,τι η διαφορετική τους γλώσσα<sup>85</sup>.

Εν πάση περιπτώσει, αυτό που έκανε ο Ευριπίδης ήταν στην πραγματικότητα σωστό. Κατά τη γνώμη μου, το κοινό του δεν χρειαζόταν να ξανακούσει και να ξαναδεί όσα είχε αναφέρει για

τους τον Δαναό, που είναι και αυτή τόσο ισχυρή όσο και οι δεσμοί μεταξύ των μελών της οικογένειας του Πρωτέα. Η αγάπη και ο σεβασμός των Δαναΐδων προς τον πατέρα τους ταυτίζονται με τα αντίστοιχα συναισθήματα του Θεοκλύμενου και της Θεονόης προς τον Πρωτέα. Μού φαίνεται όμως πως η πραγμάτευση αυτού του θέματος εκ μέρους του Ευριπίδη είναι επιτυχέστερη από εκείνη του Αισχύλου. Στην *Ελένη* του Ευριπίδη η αιγυπτιακή βασιλική οικογένεια εμφανίζεται περισσότερο ανθρώπινη και ρεαλιστική από ό,τι στις *Ίκέτιδες* του Αισχύλου.

85. Bacon, *BGT*, 115-72.



την Αίγυπτο ο Αισχύλος στις *Ίκέτιδες*, παρόλο που ανάμεσα στα δύο έργα είχαν μεσολαβήσει περισσότερα από πενήντα χρόνια. Το κοινό του θα πρέπει να είχε την περιέργεια να γνωρίσει και να μάθει νέα στοιχεία για τη μυστηριώδη αυτή χώρα. Τελικά, θα ήθελα να σημειώσω εδώ πως, ακόμη και αν υποθέσουμε πως η εικόνα της Αιγύπτου ήταν, ως ένα βαθμό, ολοκληρωμένη και γνωστή από δραματική άποψη στο αθηναϊκό κοινό του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αι., η εικόνα και το μυστήριό της για μας σήμερα χρειάζεται ακόμη να ανακαλυφθεί και να κατανοηθεί.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

**Η** μελέτη αυτή είχε σκοπό να αποσαφηνίσει, να υποστηρίξει και να επιστήσει την προσοχή πολλών φιλόλογων σε μερικά σημεία, τα οποία θεωρώ από τη δική μου σκοπιά κρίσιμα και σπουδαία:

Πρώτον, δεν είναι ορθό να ερμηνεύεται ο αγώνας στην αρχαία ελληνική τραγωδία, ειδικότερα στα δράματα εκείνα που ασχολούνται με ξένους (όπως π.χ. τους Αιγυπτίους), ως σύγκρουση μεταξύ δύο αρχαίων πολιτισμών. Ορισμένοι φιλόλογοι θεωρούν, ατυχώς και εσφαλμένως, πως τα διαφορετικά συστήματα (κοινωνικά, πολιτικά κ.λπ.) μεταξύ Ελλάδος και Αιγύπτου αντιπροσωπεύουν μια πραγματική σύγκρουση ανάμεσά τους. Οι ίδιοι μεταχειρίζονται μερικές εκφράσεις και όρους, που αντικατοπτρίζουν τη σύγχρονη στάση των χωρών του Πρώτου Κόσμου εναντίον εκείνων του Τρίτου, ή τη στάση που τηρούσαν κατά το παρελθόν οι λευκοί εναντίον των μαύρων της Αφρικής.

Δεύτερον, παρατηρώ με λύπη πως ο τρόπος με τον οποίον ορισμένοι φιλόλογοι πραγματεύονται και σχολιάζουν αυτά τα δράματα, όπως π.χ. τις *Ίκέτιδες* και την *Έλένη*, αντανακλά σαφώς, κατά τη γνώμη μου, τις ρατσιστικές τους προκαταλήψεις. Οι φιλόλογοι αυτοί μού φαίνονται περισσότερο ρατσιστές από ό,τι οι ίδιοι οι αρχαίοι Έλληνες, αν, φυσικά, δεχθούμε πως οι τελευταίοι ήταν ρατσιστές, και αν θέσουμε εξ αρχής τέτοιο θέμα, πράγμα που δεν ήταν στις προθέσεις μου να κάνω. Επιτίθενται στην ιδέα της Αιγύπτου, ή γενικότερα των λαών της Ανατολής, με μεγαλύτερη σκληρότητα από ό,τι οι αρχαίοι Έλληνες τραγικοί. Οι φιλόλογοι του πρόσφατου παρελθόντος δεν έδωσαν, δυστυχώς, την απαιτούμενη προσοχή στο γεγονός ότι τόσο ο Αισχύλος όσο και ο Ευριπίδης περιέβαλαν επιτυχώς με αιγυπτιακό ένδυμα τις μη ευνοούμενες, πεπαλαιωμένες ιδεολογίες της εποχής τους, όπως, για παράδειγμα, το περίφημο θέμα της μοναρχίας· τούτο όμως δεν σημαίνει πως είχαν την πρόθεση να ασκήσουν κριτική ή να επιτεθούν εναντίον της Αιγύπτου ή των ίδιων των Αιγυπτίων, όπως πράττουν οι σύγχρονοι φιλόλογοι. Σκόπευαν να επιτεθούν σε εκείνο που συμβόλιζε η εικόνα της Αιγύπτου, δηλαδή στο παρελθόν τους με όλες τις παλαιές του ιδέες, και όχι

στην ίδια την Αίγυπτο. Προσωπικά, επιμένω στη θέση πως η σύγκρουση στις προαναφερθείσες ελληνικές τραγωδίες είναι ελληνοελληνική και όχι ελληνοαιγυπτιακή. Στο σημείο αυτό πρέπει να ομολογήσουμε πως η Αίγυπτος κατείχε πάντοτε ιδιαίτερη θέση στις καρδιές των αρχαίων Ελλήνων. Αποτελούσε πάντοτε για αυτούς το καλύτερο πεδίο άντλησης παραδειγμάτων, που τούς βοηθούσε κατά την εποχή εκείνη να υλοποιούν τις προοδευτικές τους ιδέες.

Εν κατακλείδι, είναι όντως απαραίτητο να ξαναδιαβάσουμε αυτές τις ελληνικές τραγωδίες από αντικειμενική και δίκαιη σκοπιά, ή, με άλλα λόγια, ως λογοτεχνικό είδος και όχι ως σύγχρονο πολιτικό ζήτημα.

Tarek M. Radwan  
Αθήνα, Ιούλιος 1997

## A: Foreign references:

- A Dictionary of Late Egyptian*, L. H. Lesko (edit.), B. S. Lesko (collaborating edit.) in five vols. (Providence, 1989).
- Aeschylus*, with English translation by H. W. Smyth in 2 vols. vol. 1, Heinemann, L. C. L. (London, 1956).
- Aldred, C. : *The Egyptians* (London, 1985).
- \_\_\_\_\_ : "The Foreign Gifts Offered to Pharaoh", *JEA* 56 (1970), 105-116.
- \_\_\_\_\_ : *Egypt to the End of the Old Kingdom* (London, 1965).
- Andrews, C. : *Egyptian Mummies* (British Museum pub., London, 1984).
- Andreyev, Yu.V. : "The World of Crete and Mycenae", in *Early Antiquity*, edit. by I. M. Diakonoff, trans. by A. Kirjanov (Chicago@London, 1991).
- Arethusa*, : "The Challenge of *Black Athena*", vol. 22 (fall 1989), 5-111; and vol. 25 (1992), 181-221.
- Armayer, O.K. : "Did Herodotus ever Go to Egypt", *JARCE* XV (1978), 59-71.
- Arnott, P.D. : *Public and Performance in the Greek Theater* (New York, 1987).
- Austin, M.M. : "Greece and Egypt in the Archaic Age", *PCPS*, supp. 2, 1970.
- Bacon, H.H. : *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven, 1961).
- Badawy, H. : "The Civic Sense of Pharaoh and Urban Development in Ancient Egypt", *JARCEVI* (1967), 103-109.
- Baikie, R.J. : *The Life of the Ancient East* (New York, 1923).
- Bain, D. : "Audience Address in Greek Tragedy", *CQ* XXV (1975), 13-25.
- \_\_\_\_\_ : *Actors & Audience, A Study of Asides and Related Conventions in Greek Drama* (Oxford, 1987).
- Barnett, R.D. : "Ancient Oriental Influences on Archaic Greece", in *The Aegean and the Near East*, edit. by S. S. Weinberg (New York, 1956).
- Barns, J.W.B. : *Egyptians and Greeks* (Bruxelles, 1978).
- Bass, G.F. : "Responses to Bernal's *Black Athena*", *Arethusa*, spec.issue fall (1989), 111-113.
- Beardsley, G.H. : *The Negro in Greek and Roman Civilization* (Oxford, 1929).
- Bell, H.I. : "Graeco-Egyptian Religion", *MH* 10 (1953), 222-237.
- Bell, R.E. : *Women of Classical Mythology* (California, 1991).
- Bengtson, H. (edit.) : *The Greeks and the Persians. From the Sixth to the Fourth Centuries* (London, 1969).
- Benveniste, E. : "La Legende des Danaïdes", *RHR* 136 (1949), 129-38.
- Bernal, M. : *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*; vol. II, *The Archaeological and Documentary Evidence* (New Brunswick, London, 1987, 1991).
- \_\_\_\_\_ : "The Case for Massive Egyptian Influence in the Aegean", *Archaeology* 45 (1992), 53-55; 82-86.
- Blackman, L.M. : "Osiris or the Sun-God? A Reply to Mr. Perry", *JEA* XI (1925), 201-9.
- Blakeney (edit.), E.H. : *The History of Herodotus*, trans. by G. Rawlinson (in two vols.), vol. I (London, 1910).
- Boardman, J. & La Roca, E. : *Eros in Greece*, Photo. By A. Mulas (London, 1978).
- Boardman, J. : *The Greeks Overseas* (London, 1980).
- Bonner, C. : "A Study of the Danaid Myth," *HSCP* 13 (1902), 129-73.
- Braccisi, L. : "La Menzione di Naucrati in Aesch. *Prom.* 813-815", *RFIC* 96 (1968), 28-32.
- Braun, T.F.R.G. : "The Greeks in Egypt," in *The Cambridge Ancient History*, vol. III (Cambridge, 1982).
- Breasted, J.H. : *Ancient Records of Egypt, Historical Documents*, in 5 vols. (Chicago, 1927).
- \_\_\_\_\_ : *A History of Egypt* (New York, 1905).
- Brown, A. : "Why should I Mention Io?", *LCM* 8.10 (1983), 158-60.
- Brown, T.S. : "The Greek Sense of Time in History as Suggested by their Accounts of Egypt", *Historia* XI (1962), 257-70.

- Bryce, T.R. : "Ahhiyawa and Troy-a Case of Mistaken Identity", *Historia* XXVI (1977), 24-32.
- : "Ahhiyawans and Mycenaeans-an Anatolian Viewpoint", *OJA* 8 (1989), 297-310.
- Budge, E.A.W. : *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, in two vols. (New York, 1978).
- Burian, P. : "Pelagus and Politics in Aeschylus' Danaid Trilogy," *WS* 87 (1974), 5-14.
- Burkert, W. : "Oriental and Greek Mythology: the Meeting of Parallels", in *Interpretations of Greek Mythology*, edit. by J. Bremmer (London, 1990).
- : *The Orientalizing Revolution*, trans. by M. E. Pinder @ W. Burkert (Harvard, 1992).
- Burton, J. : "Why the Ancient Greeks were Obsessed with Heroes and the Ancient Egyptians were not," *CB* 69 (1993), 21-34.
- Buxton, R.G.A. : *Persuasion, in Greek Tragedy* (Cambridge, 1982).
- Caldwell, R.S. : "The Psychology of Aeschylus' *Supplices*", *Arethusa* 7 (1974), 45-70.
- Cataudella, Q. : "Eschilo e L'Oriente", *Sileno* V-VI (1979-80), 27-62.
- Cerny, J. : "Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt", *JEA* 40 (1954), 23-29.
- : *Ancient Egyptian Religion* (London, 1952).
- Chiasson, C.C. : *The Question of Tragic Influence on Herodotus* (Ph. D. Diss., Yale Univ., Dec., 1979).
- Clarke, J.H. : "African Warrior Queens", in *Black Women in Antiquity*, edit. by I. V. Sertima, *JAC* 6 (1984), 7th printing, 1992, 123-34.
- Clayton, P.A. : *Chronicle of the Pharaohs* (London, 1994).
- Cline, E. : "Amenhotep III and the Aegean", *Orientalia* 56 (1987), 1-35.
- Coleman, J.E. : "Did Egypt Shape the Glory that was Greece?", *Archaeology* 45 (1992), 77-81.
- Cook, R.M. : "Amasis and the Greeks in Egypt", *JHS* LVII (1937), 227-37.
- Costa, C.D.N. : "Plots and Politics in Aeschylus", *G@RIX* (1962), 22-34.
- Couch, H.N. : "The Loathing of the Danaids," *TAPhA* 63 (1932), Liv-Lv.
- Cox, C.A. : *The Social and Political Ramifications of Athenian Marriages Ca. 600-400 BC* (Ph. D. diss, Duke Univ., 1983).
- Cunliffe, B. : *Greeks, Romans and Barbarians: Spheres of Interaction* (London, 1988).
- David, A.R. : *The Making of the Past, the Egyptian Kingdoms* (Oxford, 1975).
- Davies, J.K. : *Democracy and Classical Greece* (New Jersey, 1978).
- Davis, S. : *Race-Relations in Ancient Egypt* (London, 1951).
- Davis, W.M. : "Plato on Egyptian Art," *JEA* 65 (1979), 121-27.
- Davison, J.M. : "Myth and the Periphery", in *Myth and the Polis*, edit by D. C. Pozzi@J. M. Wickersham (New York, 1991).
- : "Egyptian Influence on the Greek Legend of Io", *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in the Pharaonic Times*, Wadham College, 29-31 Aug., 1988 (1989), 61-79.
- De Salvia, F. : "The Cypriots in the Saite Nile Delta: The Cypro-Egyptian Religious Syncretism", *Proceedings of Colloquium: The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in Pharaonic Times, Wadham College 29-31 Aug., 1988* (Oxford, 1989), 81-118.
- De Selincourt, A. : *The World of Herodotus* (London, 1962).
- Depla, A. : "Women in Ancient Egyptian Wisdom Literature", in *Women in Ancient Societies*, edit. by L. J. Archer@S. Fischler@M. Myke (Macmillan, 1994), 24-52.
- Diamantopoulos, A. : "The Danaid Tetralogy of Aeschylus", *JHS* 77 (1957), 220-9.
- Dickinson, O. : *The Aegean Bronze Age* (Cambridge, 1994).
- Diller, A. : *Race Mixture among the Greeks before Alexander* (Urbana, 1937).
- Dirat, M. : "Le Personnage de Menelas dans Helene", *Pallas* XXIII (1976), 3-17.
- Don @ Brothwell, P. : "Food in Antiquity", in *Ancient Peoples and Places*, edit by G. Daniel (London, 1969).
- Drews, R. : "Aethiopian Memnon: African or Asiatic?", *Rh. Mus.* CXII (1969), 191-2.

- \_\_\_\_\_ : *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge, 1973).
- Earp, F.R. : "The Date of the *Supplices* of Aeschylus", *G@R* 22 (1953), 118-23.
- \_\_\_\_\_ : *The Style of Aeschylus* (Cambridge, 1948).
- Easterling, P.E. : "Anachronism in Greek Tragedy", *JHS* CV (1985), 1-10.
- \_\_\_\_\_ : "Presentation of Character in Aeschylus", *G@R* 20 (1973), 3-19.
- Edmunds, L. : "The Sphinx in the Oedipus Legend", *Beitr. Zur Klass. Philol.* CXXVII (1981), 71.
- Ehrenberg, V. : "Origins of Democracy", *Historia* I (1950), 517-22.
- Eisner, R. : "Echoes of the Odyssey in Euripides' *Helen*", *Maia* XXXII (1980), 31-37.
- \_\_\_\_\_ : "Euripides' Use of Myth", *Arethusa* XII (1979), 153-174.
- \_\_\_\_\_ : *Travelers to an Antique Land, the History and Literature of Travel to Greece* (Ann Arbor, 1991).
- Erman, A. : *Life in Ancient Egypt*, trans. by H. M. Tirard (London, 1894).
- Etman, A. : "Foreigners in Greek Tragedy," *Proceedings of the XIIIth Congress of the International Comparative Literature Association*, Munich, vol. 2 (1988), 546-52.
- Eyre, C.J. : "Crime and Adultery in Ancient Egypt", *JEA* 70 (1984), 92-105.
- Fantham, E. @ Foley, H.P. @ Kampen, N.B. @ Pomeroy, S.B. @ Shapiro, H.A. : *Women in the Classical World, Image and Text* (Oxford, 1994).
- Farrar, C. : "Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy", in *Democracy, the Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, edit. by J. Dunn (Oxford, 1992), 12-25.
- Faulkner, R.O. : "Egyptian Seagoing Ships", *JEA* 26 (1940), 3-9.
- Fehling, D. : *Herodotus and his Sources*, trans. by J. G. Howie (Leeds, 1989).
- Ferguson, J. : *A Companion to Greek Tragedy* (London, 1972).
- \_\_\_\_\_ : "Classical Contacts with West Africa", in *Africa in Classical Antiquity* (edit. By L. A. Thompson & J. Ferguson), Ibadan Univ. press, 1969, 1-25.
- Finley, J.H. Jr. : *Pindar and Aeschylus* (Cambridge, 1955).
- Forsdyke, J. : *Greece before Homer* (London, 1957)
- Frankfort, H. : "Egypt and Syria in the First Intermediate Period," *JEA* XII (1926), 80-99.
- Freed, R.E. : "The Art of Living in New Kingdom Egypt", *Archaeology* 35,3 (1982), 60-3.
- Froidefond, C. : *Le Mirage Egyptien dans la Litterature Grecque D' Homere a Aristote* (Aix-en-Provence, 1971).
- Gaballa, G.A. : *Narrative in Egyptian Art* (Mainz, 1976).
- Gagarin, M. : *Aeschylus Drama* (Berkeley, Los Angeles, London, 1976).
- Gantz, T. : "Love and Death in the *Suppliants* of Aischylos", *Phoenix* 32 (1978), 279-87.
- \_\_\_\_\_ : *Early Greek Myth, A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore @ London, 1993).
- Gardiner, A. : *Egypt of Pharaohs* (Oxford, 1962).
- Garvie, A.F. : *Aeschylus' Supplices, Play and Trilog*y (Cambridge, 1969).
- \_\_\_\_\_ : *Aeschylus, Choephoroi, with Introduction and Commentary* (Oxford, 1987).
- Gilbert, P. : "Souvenirs de l'Egypte dans l'Helene d'Euripide", *A. Cl.* 18 (1949), 79-84.
- \_\_\_\_\_ : "Homere et l'Egypte", *CE* 27 (1939), 47-61.
- Glanville, S.R.K. : *Daily Life in Ancient Egypt* (London, 1930).
- Golden, L. : "Zeus the Protector and Zeus the Destroyer", *CPh* LVII (1962), 20-6.
- Goldhill, S. : *Reading Greek Tragedy* (Cambridge, 1986).
- Goossens, R. : "L' Egypt dans L' Helene D' Euripide", *Chroniqye D' Egypte* 19 (1935), 243-53.
- Gould, J. : *Herodotus* (London, 1989).
- Gould, J.P. : " Hiketeia", *JHS* XCIII (1973), 74-103.
- Graham, A.J. : *Colony and Mother City in Ancient Greece* (Manchester, 1964),
- Grant, M. : *The Ancient Mediterranean* (New York, 1969).
- Gray, V.J. : "Herodotus and Images of Tyranny", *AJPh* 117 (1996), 361-389.
- Green, T.M. : "Black Athena and Classical Historiography", *Arethusa* spec. issue (fall, 1989), 55-65.

- Greenwood, S.L. : *Geographical Allusion in Attic Tragedy*, diss. (Chicago, 1938).
- Gregory, J. : *Euripides and the Instruction of the Athenians* (Ann Arbor, 1991).
- Griffith, J. : "Some Thoughts on the Helen", *JHS* LXXIII (1953), 36-41.
- Hajistephanou, C.E. : *The Use of Φουσις and its Cognates in Greek Tragedy* (Nicosia-Cyprus, 1975).
- Hall, E. : *Inventing the Barbarian, Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford, 1989).
- \_\_\_\_\_ : "When is a Myth not a Myth ? Bernal's 'Ancient Model'", *Arethusa* 25 (1992), 181-98.
- Hartigan, K.V. : "Myth and the Helen", *Eranos* LXXIX (1981), 23-31.
- Haywood, R.M. : *Ancient Greece and the Near East* (London, 1965).
- Herington, J. : *Aeschylus* (New Haven, London, 1986).
- Herm, G. : *The Phoenicians*, trans. by C. Hillier (London, 1975).
- Herodote, *Histoires, Livre II*, texte établi et traduit par: Ph. E. Legrand (Les Belles Lettres, Paris, 1936).
- Hicks, R.I. : "Egyptian Elements in Greek Mythology", *TAPhA* XCIII (1962), 90-108.
- Hogan, J.C. : *A Commentary on the Complete Greek Tragedies, Aeschylus* (Chicago @ London, 1984).
- Holmberg, I.E. : "Euripides' *Helenn*: most Noble and most Chaste", *AJPh* 115 (1995), 19-42.
- Hopper, R.H. : *Trade and Industry in Classical Greece* (London, 1979).
- How, E.W. @ Wells, J. : *A Commentary on Herodotus, with Introduction and Appendixes*, in 2 vols. (Oxford, 1928).
- Hoyningen-Huene (Photo.), with text by G. Steindorff, : *Egypt* (New York, 1945).
- Huntington, S.P. : "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72 (1993), 22-49.
- Ireland, S. : "The Problem of Motivation in the *Supplices* of Aeschylus", *Rhein. Mus. f. Phil.* CXVII (1974), 14-29.
- Irwin, E. : *Colour Terms in Greek Poetry* (Toronto, 1974).
- Jacqueline, A. : "Les Transformations du Mythe dans Helene d' Euripide", *Pallas* XXXIII (1987), 41-54.
- James, T.G.H. : *The Archaeology of Ancient Egypt* (London, 1972).
- Jarde, A. : *The Formation of the Greek People* (London, 1926).
- Johansen, H.F. @ Whittle, E.W. (editors) : *Aeschylus, the Suppliants* (3 vols.), (Copenhagen, 1980).
- Johnson, P. : *The Civilization of Ancient Egypt* (London, 1978).
- Junker, H. : "The First Appearance of the Negroes in History", *JEA* VII (1921), 121-32.
- Just, F. : *Women in Athenian Law and Life* (London, 1989).
- Kakosy, L. : "The Nile, Euthenia, and the Nymphs", *JEA* 68 (1982), 290-98.
- Karageorghis, V. : *Blacks in Ancient Cypriot Art* (Houston, 1988).
- Kemp, B.J. : *Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization* (New York, 1989).
- Kilmer, M.F. : *Greek Erotic, on Attic Red-Figure Vases* (London, 1993).
- Kitchen, A. : *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, (Oxford, 1973).
- Knapp, A.B. : *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt* (Chicago, 1988).
- Kober, A.E. : "Some Remarks on Color in Greek Poetry", *Class. Week.* 27 (1934), 189-91.
- Koenen, L. : "Egyptian Influence in Tibullus", *ICS* I (1976), 127-59.
- Kuhrt, A. @ Sherwin-White, S. (edits.) : *Hellenism in the East* (Berkeley @ Los Angeles, 1987).
- Lapis, I.A. : "The Culture of Ancient Egypt", in *Early Antiquity*, edit by I. M. Diakonoff, transl. by A. Kirjanov (Chicago @ London, 1991).
- Lattimore, R. : *The Poetry of Greek Tragedy* (London, 1958).
- Lee, K.H. : "Helen's Famous Husband and Euripides' *Helen* 1399", *CPh* LXXXI (1986), 309-13.
- Lefkowitz, M.R. : *Women in Greek Myth* (Baltimore, 1986).
- Lembke, J. : *Aeschylus, Supplices*, edit. W. Arrowsmith (London, 1975).
- Leroy-Molinghen, A. : "Homere et Thebes aux cent Portes", *CELX* (1985), 131-37.
- Lesky, L. : *Greek Tragic Poetry*, trans. by M. Dillon (New Haven, 1993).
- Levine, M.M. : "The Challenge of *Black Athena*", *Arethusa* spec.issue (fall, 1989), 7-16.

- \_\_\_\_\_ : "Multiculturalism and the Classics", *Arethusa* 25 (1992), 215-20.
- Lewis, N. : *Greeks in Ptolemaic Egypt* (Oxford, 1986).
- Lindsay, J. : *The Clashing Rocks* (London, 1965).
- Linforth, I.M. : "Epaphos and the Egyptian Apis," *Univ. Of California Pub. in CPh* 2 (1910) 81-92.
- Little, A.M.G. : *Myth and Society in Attic Drama* (New York, 1942).
- Lloyd, A.B. : *Herodotus, Book II, Commentary I-98* (Leiden@Brill, 1976).
- \_\_\_\_\_ : *Herodotus, Book II, Introduction* (Leiden@Brill, 1975).
- Lloyd-Jones, H. : "The *Supplices* of Aeschylus: the New Date and Old Problems", *AC* 33 (1964), 356-74.
- \_\_\_\_\_ : "Zeus in Aeschylus", *JHS* 76 (1956), 55-67.
- Lorimer, H.L. : *Homer and the Monuments* (London, 1950).
- Lucas, A & Harris, J.R. : *Ancient Egyptian Materials and Industries* (London, 1962).
- Luppino, E. : "L' intervento ateniese in Egitto nelle tragedie Eschilee", *Aegyptus* 47 (1967), 197-212.
- Lurker, M. : *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, an Illustrated Dictionary (London, 1980).
- MacDowell, D.M. : "Hypris in Athens", *G@R* 23 (1976), 14-31.
- MacKinnon, J.K. : "The Reason for the Danaids' Flight," *CQ* 28 (1978), 74-81.
- Macurdy, G.H. : "Had the Danaid Trilogy a Social Problem?," *CPh* XXXIX (1944), 95-100.
- Malcolm X, : *On Afro-American History*, eighth print. (New York, 1985).
- Manniche, L. : "Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life", in *Homosexuality in the Ancient World*, edit. by W. R. Dynes@S. Donaldson, vol. I (New York, 1992), 327-39.
- Maxwell-Stuart, P.G. : "Interpretations of the Name Oedipus", *Maia* XXVII (1975), 37-43.
- McDonald, M. : "Terms for Happiness in Euripidies", *Hypomnemata* 45 (1978), 9-335.
- McGready, A.G. : "Egyptian Words in the Greek Vocabulary", *Glotta* 46 (1968), 247-54.
- Meier, C. : *The Political Art of Greek Tragedy*, trans. by A. Webber (Baltimore, 1993).
- Mellink, M.J. : "The Hittites and the Aegean World: 2. Archaeological Comments on Ahhiyawa-Achaians in Western Anatolia", *AJA* 87 (1983), 138-41.
- Merrillees, R.S. : "Aegean Bronze Age Relations with Egypt", *AJA* 76 (1972), 290-91.
- Mikalson, J.D. : *Honor thy Gods, Popular Religion in Greek Tragedy* (Univ. of North Carolina, 1991).
- Milne, G.J. : "Trade between Greece and Egypt before Alexander the Great", *JEA* 25 (1939), 177-83.
- \_\_\_\_\_ : "Greek and Roman Tourists in Egypt", *JEA* III (1916), 76-80.
- Montet, P. : *Everyday Life in the Days of Ramesses the Great* (London, 1958).
- Moonwomon, B. : "Color Categorization in Early Greek", *JIES* 22 (1994), 52.
- Moret, A. : *The Nile and Egyptian Civilization* (London, 1927).
- Morries, S.P. : "Daidalos and Kadmos: Classicism and "Orientalism", *Arethusa* spec.issue (fall,1989), 39-54.
- Moscatti, S. : *The Face of the Ancient Orient*, trans. from the Italian original, publish. by Routledge@K. Paul (London, 1960).
- Murnane, W.J. : *Ancient Egypt* (Virginia, 1984).
- Murray, G. (trans.) : *Aeschylus, the Suppliant Women* (London, 1930).
- Murray, R.D. Jr. : *The Motif of Io in Aeschylus' Suppliants* (Princeton, 1958).
- Myres, J.L. : *The Political Ideas of the Greeks* (New York, 1968).
- \_\_\_\_\_ : *Who were the Greeks?* (California, 1930).
- Nilsson, M.P. : *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Berkeley, 1932).
- Nour, A. : *Egyptian Elements in Greek Theatre*, in Arabic (Cairo, 1967).
- O'Connor, D. : "Ancient Egypt and Black Africa—Early Contacts", *Expedition* 14 (1971), 2-9.
- O'Nolan, K. : "The Proteus Legend", *Hermes* 88 (1960), 129-138.
- Okwess, K.O. : "Les differentes acceptions des termes "Aithiopia" et "Aithiopes" dans la *Topographie Chretienne* de Cosmas Indicopleustes", *JOAS* 3-4 (1991-2), 157-61.



- Onians, R.B. : *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951).
- Ostwald, M. : *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law* (California, 1986).
- Otto, S. : "Helen, her Name and Nature", *JHS* CVII (1987), 188-93.
- Padel, R. : *In and Out of the mind, Greek Images of the Tragic Self* (New Jersey, 1992).
- Page, D. : *Sappho and Alcaeus* (Oxford, 1979).
- Papi, D.G. : "Victors and Sufferers in Euripides' *Helen*", *AJPh* 108 (1987), 27-40.
- Pattichis, P.L. : *Euripides' Helen and the Romance-Tradition, Ph. Diss.* (New York, 1961).
- Pendlebury, J.D.S. : "Egypt and the Aegean in the Late Bronze Age", *JEA* XVI (1930), 75-92.
- Pentreath, G. : *Hellenic Traveller* (London, 1964).
- Perry, W.J. : "The Cult of the Sun and the Cult of the Dead in Egypt", *JEA* XI (1925), 191-200.
- Petrie, W.M.F. : *Social Life in Ancient Egypt* (London, 1923).
- \_\_\_\_\_ : *Wisdom of the Egyptian* (London, 1940).
- \_\_\_\_\_ : "Naukratis: 1885: the Discovery of the Earliest Greek Colony in Egypt", *CB* 66 (1990), 3-7.
- \_\_\_\_\_ : *The Arts and Crafts of Ancient Egypt* (London, 1923).
- Picard, C. : "Homere et les religions de l'Egypte", *Rev. Arch.* 6,10 (1937), 110-13.
- Picard-Cambridge, A. : *The Dramatical Festivals of Athens*, revised by J. Gould & D.M. Lewis, (Oxford, 1968).
- Pierce, R.H. : "Egyptian Loan-Words in Ancient Greek", *SO* XLVI (1971), 96-107.
- Pippin, A.N. : "Euripides' *Helen*: A Comedy of Ideas", *CPh* LV (1960), 151-63.
- Platnauer, M. : "Greek Colour-Perception", *CQ* 15 (1921), 153-62.
- Podlecki, A.J. : "Polis and Monarch in Early Attic Tragedy", in *Greek Tragedy and Political Theory*, edit by J. P. Euben (California, 1986), 82-5.
- \_\_\_\_\_ : "The Basic Seriousness of Euripides' *Helen*", *TAPhA* CI (1970), 401-18.
- \_\_\_\_\_ : *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Ann Arbor, 1966).
- Pollard, J. : *Birds in Greek Life and Myth* (Plymouth, 1977).
- Preaux, C. : "Les raisons de l'originalite de l'Egypte", *MH* 10 (1953), 203-21.
- Pring, J.T. : *Oxford Dictionary of Modern Greek* (1982).
- Ray, J. : "Literacy and Language in Egypt in the Late and Persian Periods", in *Literacy and Power in Ancient World*, edit. by A. K. Bowman & G. Woolf (Cambridge, 1994).
- Reed, E. : *Women's Evolution, from Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York, 1981).
- Rehm, R. : *Greek Tragic Theater* (London @ New York, 1992).
- Roberts, J.T. : *Athens on Trial* (New Jersey, 1994).
- Robertson, D.S. : "The End of the *Supplices* Trilogy of the Aeschylus", *CR* 38 (1924), 51-3.
- Robertson, H.G. : "*Dike* and *Hybris* in Aeschylus' *Suppliants*", *CR* 50 (1936), 104-9.
- Rodney, W. : *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington, 1982).
- Roebuck, C. : "The Grain Trade between Greece and Egypt", *CPh* 45 (1950), 236-47.
- \_\_\_\_\_ : "The Organization of Naukratis", *CPh* 46 (1951), 212-20.
- Ronnet, G. : "Le Cas de Conscience de Theonoe ou Euripide et la Sophistique face a l'Idée de Justice", *RPh* LIII (1979), 251-59.
- Rosenmeyer, T.G. : *The Art of Aeschylus* (California, 1982).
- Ryzman, M. : "The Psychological Role of Danaus in Aeschylus' *Supplices*", *Eranos* 87 (1989), 1-6.
- Said, E.W. : *Orientalism* (New York, 1978).
- Sandars, N.K. : *The Sea Peoples, Warriors of the Ancient Mediterranean* (London, 1978).
- Sansone, D. : "Theonoe and Theoclymenus", *SO* LX (1985), 17-36.
- Seaford, R. : "Black Zeus in Sophocles' *Inachos*", *CQ* 30 (1980), 23 -9.
- Segal, C. : *Interpreting Greek Tragedy* (Ithaca@London, 1986).
- Sertima, I.V. (edit.): "Black Women in Antiquity", *JAC* 6 (1984), 7th printing, 1992, 5-11.

- Seton-Williams, M.V. : *A Short History of Egypt* (London, 1989).
- Sheh, M. & Sourouzian, H. : *The Egyptian Museum Cairo, Official Catalogue* (Mainz, 1987).
- Sinclair, R.K. : *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge, 1988).
- Sissa, G. : "The Sexual Philosophies of Plato and Aristotal", in *A History of Women in the West*, edit. P. S. Pantel, trans. by A. Goldhammer (London, 1994).
- Smith, W.S. : *Country Life in Ancient Egypt*, Museum of Fine Arts, Boston (Boston, n.d.).
- Smyth, H.W. : *Aeschylean Tragedy* (New York, 1969).
- Snowden, F.M. Jr. : "Images and Attitudes, Ancient Views of Nubia and the Nubians", *Expedition* 35 (1993), 40-50.
- \_\_\_\_\_ : "Did Herodotus Say the Egyptians were Black ?", *BAR* 16 (1990), 72-74.
- \_\_\_\_\_ : "Bernal's "Blacks," Herodotus, and other Classical Evidence", *Arethusa* (special issue, fall 1989), 83-95.
- \_\_\_\_\_ : *Before Color Prejudice* (Harvard Univ., 1983).
- \_\_\_\_\_ : *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Harvard Univ., 1970).
- Snyder, J.M. : *The Woman and the Lyre, Women Writers in Classical Greece and Rome* (Bristol, 1989).
- Spielberg, : *Credibility of Herodotus' Account of Egypt* (Oxford, 1927).
- Spier, H. : "The Motive for the Suppliants' Flight", *CJ* LVII (1962), 315-17.
- Stanley-Porter, D.P. : "Who Opposes Theoclymenus?", *CPh* LXXII (1977), 45-48.
- Starr, C.G. : *Greeks and Persians in the Fourth Century BC* (Michigan, 1979).
- \_\_\_\_\_ : *The Origins of Greek Civilization 1100-650 BC* (New York, 1961).
- Stead, M. : *Egyptian Life*, British Museum (London, 1987).
- Steindorff, G.@Seele, K.C. : *When Egypt Ruled the East* (Chicago, 1971).
- Stoessl, F. : "Aeschylus as a Political Thinker", *AJPh* 73 (1952), 113-39.
- Stokes, A. : *Greek Culture and the Ego* (London, 1958).
- Stoneman, R. : *A Literary Companion to Travel in Greece* (Harmond worth, 1984).
- Suzuki, M. : *Metamorphoses of Helen, Authority, Difference, and the Epic* (London, 1989).
- Synodinou, K. : *On the Concept of Slavery in Euripides* (Iwannina, 1977).
- Taplin, O. : *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford, 1977).
- Tarkow, T.A. : "The Dilemma of Pelasgus and the Nautical Imagery of Aeschylus' Supplikes," *CMXXXI* (1970), 1-13.
- Taylor, J.H. : *Egypt and Nubia* (British Museum press, 1991).
- Te Velde, H. : "Funerary Mythology," in *Mummies and Magic, the Funerary Arts of Ancient Egypt*, edit. by S. D'Auria@ P. Lacovara, C. H. Roehrig (Boston, 1988).
- The Anchor Bible, Genesis*, Introduction, translation and note by E. A. Speiser (New York, 1964).
- The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art* (Catalogue), published by ARCE (Cairo @ Mainz, 1979).
- Thomas, C.G. : *The Earliest Civilizations, Ancient Greece and the Near East (3000-200 BC)*, (New York, 1982).
- Thompson, L.A. : "Eastern Africa and the Graeco-Roman World (to AD 641)", in *Africa in Classical Antiquity*, edit. by Thompson, L.A & Ferguson, J. (Ibadan, 1969), 26-61.
- \_\_\_\_\_ : *Romans and Blacks* (Norman@London, 1989).
- Thomson, G. : *Aeschylus and Athens* (New York, 1968).
- \_\_\_\_\_ : "The Suppliants of Aeschylus", *Eirene* IX (1971), 25-30.
- Thomson, J.A.K. : *Greeks and Barbarians* (London, 1921).
- Tobin, V.A. : "Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood", *JARCE* XXVIII (1991), 187-200.
- Todd, S.C. : *Athens and Sparta* (London, 1996).
- Tucker, T.G. (trans.): *The "Supplikes" of Aeschylus* (London, 1889).
- Turner, F.M. : "Martin Bernal's *Black Athena*: A Dissent", *Arethusa*, spec.issue, (fall, 1989), 97-109.
- Velikovskiy, I. : *Oedipus and Akhnaton, Myth and History* (London, 1960).

- Vellacott, P. : *Ironic Drama, A Study of Euripides' Method and Meaning* (Cambridge 1975).
- Venit, M.S. : "Early Attic Black Figure Vases in Egypt", *JARCEXXI* (1984), 141-54.
- Vickers, B. : *Towards Greek Tragedy, Drama, Myth, Society* (London, 1973).
- Vinogradov, I.V. : "The New Kingdom of Egypt", in *Early Antiquity*, edit. by I. M. Diakonoff, trans. by A. Kirjanov (Chicago@London, 1991).
- \_\_\_\_\_ : "The Middle Kingdom of Egypt and the Hyksos Invasion", in *Early Antiquity*, edit. by I. M. Diakonoff, trans. by A. Kirjanov (Chicago@London, 1991).
- Vycichl, W. : "L'origine du nom du Nile", *Aegyptus* LII (1972), 8-18
- Wallace, F.E. : "Color in Homer and in Ancient Art", *SCCS* 9 (1927), 4-83.
- Ward, W.A. : *Egypt and the East Mediterranean World 2200-1900 BC* (Beirut, 1971).
- Waters, K.H. : *Herodotus the Historian* (London@Sydney, 1985).
- Webster, T.B.L. : *Everyday Life in Classical Athens* (London, 1969).
- Webster's New World Dictionary* on Power CD.Rom.
- Weiler, I. : "Greek and Non-Greek World in the Archaic Period," *GRBS* 9 (1968), 21-29.
- West, S. : "Proteus in Stesichorus' Palinode", *ZPE* XLVII (1982), 6-10.
- Wilkinson, J.G. : *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, revised and corrected by S. Birch, in 3 vols., (London, 1878).
- Wilkinson, R.H. : *Symbol & Magic in Egyptian Art* (London, 1994).
- Williams, D. : "African Iron and the Classical World", in *Africa in Classical Antiquity*, edit. by L. A. Thompson@J. Ferguson (Ibadan Univ., 1969).
- Williams, R.J. : "Egypt and Israel", in *The Legacy of Egypt*, edit. by J. R. Harris (Oxford, 1971).
- Wilson, J.A. : *The Culture of the Ancient Egypt* (Chicago, 1971).
- Winnington-Ingram, R.P. : *Studies in Aeschylus* (Cambridge, 1983).
- Wolff, C. : "On Euripides' Helen", *HSCPh* 77 (1973), 61-84.
- Wolff, E.A. : "The Date of Aescylus Danaid Tetralogy," *Eranos* 56 (1958), 119-39.
- Yorco, F.G. : "Were the Egyptians Black or White?" *BAR* 15 (1989), 24-29, 58.
- Young, P.A. (edit.): "Was Nefertiti Black?", *Archeology* 45 (1992), 2.
- Ziegler, C. : *The Louver Egyptian Antiquities* (Paris, 1990).
- Zimmerman, J.E. : *Dictionary of Classical Mythology* (New York, 1964).

Γρυπαρης, Ι.Ν. *Οι Τραγωδίες του Αισχύλου, Ικετίδες, Προμηθεας Δεσμωτης* (Αθηνά, 1930), 12.

Μπεζαντακος, Ν. Π. *Η Αρχαία Ελληνική Μίτρα* (Αθηνά, 1987).

Μυρης, Κ.Χ. (μεταφ.), *Αισχύλου, Ικετίδες* (Αθηνά, 1977).

Ρουσσος, Τ. (μεταφ.), *Αισχύλου, Ικετίδες* (Αθηνά, 1992).

#### ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Crighton W., *Μέγα Έλληνο-Άγγλικόν Λεξικόν*, τόμοι 2 (Αθήνα, 1960).

Γρυπάρης Ί.Ν., *Οί Τραγωδίες τοῦ Αἰσχύλου. Ίκέτιδες, Προμηθέας Δεσμώτης* (Αθήνα, 1930).

Έλσααντάνι Μ., *Αί Έλληνοαιγυπτιακαί Σχέσεις ὑπὸ τὸ Φῶς τῶν Αἰγυπτιακῶν καὶ Αἰγυπτιαζόντων Πλαστικῶν Ἔργων ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ Χώρου, 945-525 π.Χ.*, Διδακτ. Διατρ. (Αθήναι, 1982).

Μπεζαντάκος Ν.Π., *Ἡ Ἀρχαία Ἑλληνικὴ Μίτρα* (Αθήνα, 1987).

Μύρης Κ.Χ. (μετ.), *Αἰσχύλου Ίκέτιδες* (Αθήνα, 1977).

Ρούσσοσ Τ. (μετ.), *Αἰσχύλος, Ίκέτιδες*, εκδ. Κάκτος (Αθήνα, 1992).