

ΟΝΕΙΡΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΟΛΗ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΗΡΟΔΟΤΟΥ *

89

Άννα Μίσιου

Για τη στάση των ανθρώπων και τις αντιλήψεις τους ως προς τα όνειρα κατά την αρχαιότητα διαθέτουμε μόνο συμπτωματικές και αποσπασματικές μαρτυρίες, είτε πρόκειται για τους λαούς της Εγγύς Ανατολής¹ είτε για τους Έλληνες. Ανάμεσα στις ελληνικές πηγές έως και τον 5ο αι. π.Χ. ξεχωρίζουν τα ομηρικά έπη ως η παλαιότερη² και το ηροδότειο έργο *Ιστορίες* ως η πλουσιότερη.

Ο Ηρόδοτος γεννήθηκε λίγο πριν από το 480 π.Χ. Γενέτειρά του ήταν η Αλικαρνασσός, ελληνική αποικία στη νοτιοδυτική Μ. Ασία, η οποία, όπως και οι άλλες αποικίες της περιοχής, γρήγορα υποτάχτηκε σε ξένο δυνάστη, πρώτα στους βασιλείς της Λυδίας και μετά το 546 π.Χ. στον Κύρο της Περσίας.

* Αυτό το άρθρο σε μια πρώτη μορφή ανακοινώθηκε στις 14 Απριλίου 1992 στη σειρά των διαλέξεων με θέμα "Η αρχαιότητα μέσα από τα όνειρα", που οργάνωσε ο κ. Δ. Κυριάτος στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Τον ευχαριστώ για την πρόσκλησή του και για τις εύστοχες παρατηρήσεις του.

¹ Για τη Μεσοποταμία βλ. A. Leo Oppenheim, «The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East», *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s. 46, 1956· Jean Bottéro, «L' oniromanie en Mésopotamie ancienne», *Kiéma* 7, 1982, σ. 5-18 και D.R. Gurney, «The Babylonians and Hittites» στο Michael Loewe και Carmen Blacker, (επιμ.), *Divination and Oracles*, σ. 142-73, Λονδίνο, 1981. Για την Αίγυπτο, βλ. Jacques Parlebas, «Remarques sur la conception des rêves et sur leur interprétation dans la civilisation égyptienne antique», *Kiéma* 7, 1982, σ. 19-22, και J.D. Ray, «Ancient Egypt» στο *Divination and Oracles* των Michael Loewe και Carmen Blacker, σ. 174-90.

² Για το όνειρο στον Όμηρο βλ. Edmond Lévy, «Le rêve homérique», *Kiéma* 7, 1982, σ. 23-41. Στη σ. 24 τονίζονται οι διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στα όνειρα της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*. Στους συγγραφείς της αρχαϊκής περιόδου βρίσκουμε μόνο από μία σύντομη αναφορά στη *Θεογονία* του Ησίοδου, στον Αλκμάν, στον Σησίχορο και στον Μίμνερο και από δύο στη Σαπφώ και στον Θέογνη. Για ακριβείς παραπομπές βλ. R.G.A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Ουτρέχτη 1980, σ. 252-62, όπου δίνονται ακριβείς παραπομπές και για όνειρα σε ποιητές του 5ου αιώνα, συγκεκριμένα στον Αισχύλο, τον Πίνδαρο, τον Σοφοκλή, τον Ευριπίδη και τον Αριστοφάνη.

Στα χρόνια που έζησε ο Ηρόδοτος στην Αλικαρνασσό, η πόλη ανήκε στο περσικό κράτος και την πολιτική εξουσία είχε πρώτα η Αρτεμισία και μετά ο εγγονός της, ο Λύγδαμης.

Δεν ξέρουμε πότε ακριβώς ο Ηρόδοτος έγραψε το έργο αυτό,³ το οποίο αποτελεί όχι μόνο αφήγηση της αντίστασης που οι Έλληνες πρόβαλαν με επιτυχία στον περσικό επεκτατισμό στις αρχές του 5ου αι. π.Χ.,⁴ αλλά και έκθεση των διαφορών που παρουσίαζαν οι Έλληνες και οι βάρβαροι μεταξύ τους.⁵ Ο συνδυασμός αυτός, που έκανε από τη μια τον Πλούταρχο να χαρακτηρίσει τον Αλικαρνασσέα ιστορικό φιλοβάρβαρο (*Ηθικά* 857α) και από την άλλη σύγχρονους μελετητές να τον πουν «πρόδρομο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας»,⁶ παρουσιάζει πολλά προβλήματα για τον μελετητή. Δύσκολα κανείς παρακολουθεί την ιστορική αφήγηση των πολεμικών γεγονότων της σύγκρουσης Ελλήνων και Περσών, επειδή με πολλά ανέκδοτα και παρεκβάσεις ανθρωπολογικού και εθνογραφικού χαρακτήρα αναφέρονται οι διαφορές Ελλήνων και βαρβάρων, τις οποίες ο Ηρόδοτος είχε πληροφορηθεί από άλλους ή είχε διαπιστώσει από μόνος του στα πολλά ταξίδια του. Είχε επισκεφτεί τη Βαβυλώνα, είχε φτάσει ως και την Ελεφαντίνη της Άνω Αιγύπτου, είχε πάει στην Κυρήνη και είχε γνωρίσει τη Θράκη και τη Σκυθία, ενώ ένα μεγάλο διάστημα της ζωής του το είχε περάσει στην Αθήνα.

Ωστόσο, σ' αυτόν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του ηροδότειου έργου οφείλουμε τον μεγάλο αριθμό ονείρων, ο οποίος και το διαφοροποιεί από το έργο των άλλων ιστορικών της κλασικής περιόδου. Ο Θουκυδίδης δεν αναφέρει κανένα όνειρο, ενώ στο συνολικό έργο του Ξενοφώντα υπάρχουν επτά, τα οποία κατανέμονται τρία στην *Κύρου Ανάβαση*, δύο στην *Κύρου Παιδεία* και από ένα στο *Συμπόσιο* και στον *Ιππαρχικό*.

Τό ηροδότειο όνειρο, λοιπόν, είναι το αντικείμενο αυτής της εργασίας που αποτελείται από τρεις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα επιχειρώ να δω το όνειρο ως στοιχείο της ηροδότειας «ρητορικής της ετερότητας»,⁷ μέσα από τη διαφορετική σημασία που φαίνεται να είχαν το όνειρο και ο χρησμός μαντείου για τις ελληνικές πόλεις από τη μια και τα μοναρχικά κράτη της Εγγύς Ανατολής από την άλλη. Στη συνέχεια μέσα από μια λεπτομερειακή, αν και συχνά επιλεκτική, εξέταση των ηροδότειων ονείρων, ως προς τον τύπο τους και τη σημασία των συμβόλων τους, προσπαθώ να προσδιορίσω τη σχέση που έχει το όνειρο στον Ηρόδοτο με την ανατολική παράδοση.⁸ Στην τελευταία ενότητα, όπου μ' ενδιαφέρει η σχέση του ονείρου με τον κόσμο της εγρήγορσης, επικεντρώνω την προσοχή μου στη σχέση του ονείρου με το κοινωνικοπολιτικό status quo.

³ Βλ., π.χ., C.W. Fornara, «Evidence for the Date of Herodotus' Publication», *JHS* 91, 1971, 25-34 και «Herodotus' Knowledge of the Archidamian War», *Hermes* 109, 1981, 149-156· J. Cobet, «Wann wurde Herodots Darstellung der Perserkriege publiziert?», *Hermes* 105, 1977, σ. 2-27 και J.A.S. Evans, «Herodotus' Publication Date», *Athenaeum* 57, 1979, σ. 145.

⁴ Για παράδειγμα βλ. A. Hauvette, *Hérodote, historien des guerres médiques*, Παρίσι 1894.

⁵ Βλ. *Hérodote et les peuples non grecs*, *Entretiens* 35, 1988 και François Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, αγγλ. μτφρ. Janet Lloyd, Μπέρικλεϊ και Λος Αντζελες, Λονδίνο 1988 (Παρίσι 1980).

⁶ Βλ., π.χ., J. Harmatta, «Herodotus, Historian of the Cimmerians and the Scythians», *Entretiens* 35, 1988, σ. 117.

⁷ Βλ. François Hartog, *The Mirror of Herodotus*, σ. xxiv και κεφ. 6.

⁸ Στη μονογραφία του Peter Frisch, *Die Träume bei Herodot*. Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 27, 1968, θίγονται τα προβλήματα αυτά, συνήθως όμως με διαφορετικό τρόπο, όπως θα φανεί από την ανάπτυξη του θέματος.

Όπως είναι γνωστό, κατά την αρχαιότητα επικρατούσε η αντίληψη ότι η βούληση της θεότητας αποκαλυπτόταν στους ανθρώπους με πολλούς και διάφορους τρόπους, ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγονταν οι χρησμοί και τα όνειρα. Στο έργο του Ηρόδοτου αναφέρονται δεκαοχτώ όνειρα και ενενηνταέξι χρησμοί, από τους οποίους πενήντα περίπου αποδίδονται στο μαντείο των Δελφών,⁹ που ξεχωρίζει και μέσα στο ηροδότειο έργο ως το σημαντικότερο μαντείο στον ελλαδικό χώρο.¹⁰ Παρά την απόλυτη αριθμητική υπεροχή των χρησμών, αξίζει να προσέξουμε, μαζί με τον Guy Lachenaud, ότι τα όνειρα έχουν πολύ μεγαλύτερη σημασία απ' ό,τι οι χρησμοί μαντείου στα τμήματα του έργου που αφορούν την ιστορία της περσικής αυτοκρατορίας. Ενώ μόνο δύο χρησμοί σχετίζονται με την ιστορία των Περσών,¹¹ έντεκα όνειρα είτε έχουν σχέση με την ιστορία του ιδρυτή του περσικού κράτους είτε αποδίδονται σε Πέρσες μονάρχες ή υψηλά ιστάμενους αξιωματούχους τους. Και, κατά τη γνώμη μου, εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι από τα δεκαοχτώ όνειρα τα δεκατέσσερα αποδίδονται σε ξένους -Λυδούς,¹² Μήδους,¹³ Πέρσες¹⁴ και Αιγύπτιους,¹⁵ ενώ από τα τέσσερα όνειρα που αποδίδονται σε Έλληνες τα δύο τα βλέπουν τύραννοι¹⁶ και τα άλλα δύο τα βλέπουν γυναίκες.¹⁷

91

Στο σημείο αυτό θα τολμούσα μία γενίκευση, ότι όλα τα όνειρα στον Ηρόδοτο, όλα χωρίς καμιά εξαίρεση, τα είδαν άνθρωποι που δεν ήταν πολίτες ελληνικής πόλης, με την έννοια ότι κανένας τους δεν συμμετείχε σε συλλογικό όργανο που αποφάσιζε στη βάση της πλειοψηφίας.¹⁸ Υποστηρίζω ότι και οι Έλληνες δέκτες των ηροδότειων ονείρων δεν ήταν πολίτες ελληνικής πόλης, επειδή, από τη μία, οι δύο γυναίκες λόγω του φύλου τους αποκλείονταν εντελώς από τη διαδικασία λήψης αποφάσεων και, από την άλλη, οι δύο τύραννοι, οι Πεισιστρατίδες Ιππίας και Ίππαρχος, αν επέτρεψαν οποιαδήποτε συλλογική διαδικασία λήψης αποφάσεων στα χρόνια της διακυβέρνησής τους, δεν το έκαναν σύμφωνα με την αρχή της πλειοψηφίας: τις αποφάσεις τις έπαιρναν οι ίδιοι, ενώ ο χαρακτήρας του συλλογικού οργάνου ήταν καθαρά συμβουλευτικός. Με άλλα λόγια, ο Ηρόδοτος χρησιμοποιώντας το όνειρο εξομοιώνει τον Έλληνα τύραννο με τον μονάρχη της Ανατολής, κάτι που προσπάθησε να πετύχει και με άλλους τρόπους.¹⁹ Εξάλλου, έχει παρατηρηθεί ότι ο ιστορικός συχνά δείχνει μια τάση να κατατάσσει τα πολιτεύματα σε δύο μεγάλες κατηγορίες: από τη μια είναι η μοναρχία -είτε βασιλεία είτε τυραννίδα- και από

⁹ Roland Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Παρίσι 1956, σ. 40 και 64.

¹⁰ Βλ. H.W. Parke, *Ta Ελληνικά Μαντεία*, μτφρ. Ανδρέας Βόσκος, Αθήνα 1979 (Λονδίνο 1967).

¹¹ Guy Lachenaud, *Mythologies, Religion et Philosophie de l'Histoire dans Hérodote*. Διδακτορική διατριβή στο Παρίσι IV, Atelier Reproduction de Thèses, Λίγη 1978, σ. 291-2. Επίσης Crahay, *La littérature oraculaire*, σ. 232-3 και Hartog, *The Mirror of Herodotus*, σ. 269.

¹² Το όνειρο του Κροίσου: 1.34.

¹³ Τα όνειρα του Αστυάγη: 1.107 και 108.

¹⁴ Το όνειρο του Κύρου: 1.209, το όνειρο του Καμβύση: 3.30, το όνειρο του Οτάνη: 3.149, το όνειρο του Δάτη: 6.118, τα όνειρα του Ξέρξη: 7.12, 14, 19 και 8.54, το όνειρο του Αρτάβανου: 7.17.

¹⁵ Το όνειρο του Σαβακώ: 2.139, το όνειρο του Σεθώ: 2.141.

¹⁶ Το όνειρο του Ίππαρχου: 5.55-6 και το όνειρο του Ιππία: 6.107.

¹⁷ Το όνειρο της θυγατέρας του Πολυκράτη: 3.124-5 και το όνειρο της Αγαρίστης: 6.131.

¹⁸ Για τη σημασία της αρχής της πλειοψηφίας, βλ. G.E.M. de Ste Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Λονδίνο 1972, σ. 348-9 και M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Κέμπριτζ 1983, σ. 52.

¹⁹ Για παράδειγμα, ο H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Κλίβελαντ 1966, σ. 191, έδειξε πώς οι προδοσίες και οι δολοφονίες κάνουν το πορτρέτο του Πολυκράτη να μοιάζει με εκείνο του Πέρση αριστοκράτη. Βλ. και Hartog, *Mirror of Herodotus*, σ. 277 και 324-9.

την άλλη τα πολιτεύματα όπου η εξουσία ασκείται από συλλογικά όργανα, δηλ. η αριστοκρατία, η ολιγαρχία και η δημοκρατία.²⁰ Και δεν είναι ίσως άσχετο το γεγονός ότι η αρχαία παράδοση²¹ θέλει τον Ηρόδοτο πρώτα να εξορίζεται λόγω της αντίθεσής του με τον τύραννο Λύγδαμη και μετά να επιστρέφει στην Αλικαρνασσό για να πάρει μέρος στην επανάσταση κατά του τυράννου, καθώς και το γεγονός ότι ο ιστορικός σε πολλά σημεία του έργου του δείχνει μια αποστροφή για την τυραννίδα.²²

Η σημασία της διαπίστωσης ότι οι δέκτες των ονείρων δεν είναι πολίτες ελληνικής πόλης έγκειται στο ότι αναδεικνύει το όνειρο τόσο ως μέσο εξομοίωσης του Έλληνα τυράννου με τον μονάρχη της Ανατολής όσο και ως στοιχείο της «ρητορικής της ετερότητας», την οποία ο Ηρόδοτος ανέπτυξε για να περιγράψει «την κατηγορία του διαφορετικού» που δεν ανταποκρινόταν στο «μοντέλο του ενήλικου πολίτη».²³ Ακόμη, η διαπίστωση αυτή, σε συνδυασμό με τη διαφορετική σημασία που έχουν τα όνειρα και οι χρησμοί μαντείου για τους βάρβαρους και τους Έλληνες μέσα στο ηροδότειο έργο, βοηθάει να διαλευκανθεί ο τρόπος με τον οποίο ο Ηρόδοτος προσπάθησε να καταγράψει «την εμπειρία του απολύτως ετέρου» που είχαν οι Έλληνες και οι βάρβαροι.²⁴ Υπογραμμίζει, μ' άλλα λόγια, διαφορετικές αντιλήψεις για την επικοινωνία του ανθρώπου με τη θεότητα, αντιλήψεις που ανταποκρίνονταν στη βασική αντίθεση των Ελλήνων και των ανατολικών λαών ως προς την πολιτική οργάνωση.

Οι λαοί της Εγγύς Ανατολής, σε γενικές γραμμές, γνώρισαν μια κοινωνική δομή και μια πολιτική εξέλιξη που έμοιαζαν μεταξύ τους. Για το ζήτημα που εξετάζουμε είναι πολύ σημαντικό ότι, αν και οι νομικοί κώδικες που έχουν διασωθεί από την Αίγυπτο και από τη Βαβυλώνα παρουσιάζουν κάποιες αλλαγές, το πολιτικό τους σύστημα παρέμεινε ουσιαστικά στάσιμο μέσα στη μακράιωνη ιστορία τους. Κάθε κράτος -είτε επρόκειτο για τους Σουμερίους, τους Χετταίους, τους Ασσύριους, τους Πέρσες είτε για τους Αιγύπτιους- διοικούταν από έναν μονάρχη²⁵ με τη βοήθεια μιας περιφερειακής υποτακτικής τάξης αρχόντων, πάντοτε υπό την προστασία των θεών, τους οποίους έπρεπε να υπηρετούν οι άνθρωποι.

²⁰ Βλ. Ste Croix, «Herodotus», *Greece and Rome* 24, 1977, σ. 137-8 και Hartog, ό.π., σ. 323, με τη σχετική βιβλιογραφία.

²¹ Σούδα, λ. «Ηρόδοτος».

²² Βλ. Ste Croix, «Herodotus», σ. 137. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι Πέρσες χρησιμοποίησαν τυράννους για τη διοίκηση των ελληνικών πόλεων στη Μ. Ασία.

²³ J.-P. Vernant, *Το βλέμμα του θανάτου. Μορφές της ετερότητας στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Γ. Παππάς, Αθήνα 1992 (Παρίσι 1985), σ. 33-34, όπου και γράφει: «οι Έλληνες ... κατέταξαν ... στην κατηγορία του διαφορετικού ... τους βαρβάρους, ... τους ξένους, τους δούλους, τους νέους ή τις γυναίκες».

²⁴ Βλ. και Vernant, ό.π., σ. 34: «Ο ερευνητής πρέπει ... να εξετάσει ... με ποιον τρόπο οι Αρχαίοι επιχειρήσαν, στα πλαίσια της θρησκείας τους, να δώσουν μορφή στην εμπειρία του απολύτως ετέρου».

²⁵ Για το μοναρχικό σύστημα α) στις πόλεις-κράτη των Σουμερίων βλ. I.M. Diakonoff, «General Outline of the First Period of the History of the Ancient World and the Problem of the Ways of Development» στο Diakonoff, (επιμ.), *Early Antiquity*, Σικάγο και Λονδίνο 1991, σ. 37 και Tom B. Jones, «Foreword» στο Robert Griffith και Carol G. Thomas, (επιμ.), *The City-State in Five Cultures*, Σάντα Μπάρμπαρα, Καλιφόρνια και Οξφόρδη, Αγγλία 1981, σ. xi και β) στην Αίγυπτο, βλ. Diakonoff, ό.π., σ. 44. Η ολιγαρχική διακυβέρνηση των φοινικικών πόλεων κατά το β' μισό της δεύτερης χιλιετίας π. Χ. πιθανότατα αποτέλεσε εξαίρεση για τους λαούς της Εγγύς Ανατολής: βλ. Diakonoff, «Syria, Phoenicia, and Palestine in the third and second millenia B.C.» στο Diakonoff, (επιμ.), *Early Antiquity*, σ. 292.

Αντίθετα, στις ελληνικές πόλεις, κατά τη διάρκεια της αρχαϊκής περιόδου (8ος-6ος αι.), σημειώθηκαν ορισμένες πολιτικές αλλαγές,²⁶ οι οποίες από τη μια προϋπέθεταν την κατάργηση της μοναρχίας και από την άλλη ενίσχυαν την πίστη ότι οι άνθρωποι αποφάσιζαν για ό,τι τους αφορούσε και επομένως λογοδοτούσαν μόνο για ό,τι έκαναν οι ίδιοι.²⁷ Από ένα σημείο και πέρα η ουσία της ελληνικής πόλης ήταν η ταύτιση των πολιτών με το ίδιο το κράτος, με την έννοια ότι η συνέλευση των πολιτών έπαιρνε όλες τις αποφάσεις σχετικά με τη διακυβέρνηση της πόλης. Αυτό ακριβώς έκανε τον Μ.Ι. Finley να πει ότι «οι Έλληνες ανακάλυψαν την πολιτική».²⁸

Στη σύγχρονη έρευνα, ενώ συχνά γίνονται αναφορές στην ομοιότητα που παρουσιάζουν ο χρησμός μαντείου και το όνειρο, δεν έχει συζητηθεί η αντιθετική σχέση τους.²⁹ Ο χρησμός και το όνειρο έμοιαζαν, αλλά και διέφεραν. Έμοιαζαν, επειδή αποτελούσαν έκφραση της θείκης βούλησης και γνώσης. Η κύρια λειτουργία και των δυο τους ήταν να μεταδίδουν θεϊκά μηνύματα ή θεϊκές λύσεις σε ζητήματα που απαιτούσαν κάτι περισσότερο από την κανονική ανθρώπινη γνώση και κατανόηση. Τέτοια ζητήματα που απασχολούσαν τους ανθρώπους σε συλλογικό επίπεδο αφορούσαν είτε το παρελθόν, λόγω χάρη παρωχημένες φυσικές καταστροφές ή άλλου είδους συμφορές που οι αιτίες τους δεν ήταν εύκολο να εξηγηθούν, είτε το παρόν και το μέλλον, όπως, για παράδειγμα, η σωστή αντιμετώπιση μιας κρίσιμης κατάστασης και η επιλογή των κατάλληλων ανθρώπων για κάποιο συγκεκριμένο έργο.

Η διαφορά ανάμεσα στον χρησμό μαντείου και στο όνειρο, κατά τη γνώμη μου, έγκειται στο ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την έκδοση ενός χρησμού ήταν η απόφαση να ρωτηθεί το μαντείο, κάτι που δηλώνει μεγαλύτερο βαθμό ενεργής ανθρώπινης συμμετοχής στην επικοινωνία με το θείο. Ο χρησμός μαντείου, λοιπόν, ταυριάζει περισσότερο απ' ό,τι το όνειρο με την έννοια της ελληνικής πόλης, όπου τις αποφάσεις για τα κοινά δεν τις έπαιρνε ένας παντοδύναμος μονάρχης, αλλά ένα σώμα πολιτών, ολιγάριθμο ή πολυάριθμο. Κι αυτό αιτιολογεί, νομίζω, την προτίμηση που, σύμφωνα με το ηροδότειο κείμενο, φαίνεται να είχαν οι Έλληνες, ως πολίτες μιας πόλης, για τους χρησμούς μαντείου.³⁰

Μια τέτοια ενεργή ανθρώπινη συμμετοχή στην επικοινωνία με τη θεότητα δεν χαρακτηρίζει το όνειρο. Ως καθαρά παθητικό μέσο επικοινωνίας με το θείο, ανεξάρτητο από τη βούληση του ενδιαφερόμενου θνητού, το όνειρο ταίριαζε στο πολιτικό πλαίσιο της μοναρχίας. Εκεί τις υποθέσεις του κράτους τις ρύθμιζε ο απόλυτος μονάρχης που ήταν ο εκλεκτός της θεότητας.

²⁶ Βλ., π.χ., Α. Andrewes, *Η τυραννία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Μαίρη Κάσου, Αθήνα 1982 (Λονδίνο 1974), σ. 9-21, W.G. Forrest, *The Emergence of Greek Democracy. The Character of Greek Politics 800-400 B.C.*, Λονδίνο 1966 και Anthony Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες 1981, σ. 29-32.

²⁷ Βλ. και Ste Croix, «Herodotus», σ. 146.

²⁸ Finley, *Politics in the Ancient World*, σ. 53.

²⁹ Βλ., π.χ., Frisch, *Die Träume bei Herodot*, σ. 62-3, που υπογραμμίζει μόνο την ομοιότητα που έχει το όνειρο με τον χρησμό. Στη σ. 63 γράφει: «So wird deutlich, dass Traum und Orakel nicht nur zusammenwirken und sich ergänzen können -es sind äquivalente Äusserungs- und Machmittel der Gottheit, die beliebig wählen kann».

³⁰ Βλ. Robert Parker, «Greek States and Greek Oracles» στο P.A. Cartledge και F.D. Harvey, *Cruz. Essays presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, Έξετερ 1985, σ. 298-326. Στη σ. 298 κάνει εύστοχα τη διάκριση ανάμεσα στο κύρος που έχουν οι χρησμοί μαντείου από τη μια και οι χρησμοί συλλογών από την άλλη.

Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Δαρείου ο οποίος στην αρχή της τρίγλωσσης επιγραφής στο βουνό Behistun δηλώνει ότι έγινε βασιλιάς της Περσίας επειδή ήταν ο εκλεκτός του θεού Ahuramazda.³¹

Ως εκλεκτός του θεού ο μονάρχης στα κράτη της Εγγύς Ανατολής είχε το προνόμιο να δέχεται τη θεία καθοδήγηση μέσω διάφορων οιωनों, θεοφανειών, προφητειών και ονείρων.³² Σύμφωνα με χεττιτικά κείμενα, που είναι γνωστά ως «Προσευχές πανούκλας», ο Χετταίος βασιλιάς Murshili II, όταν βρέθηκε σε απόγνωση εξαιτίας μιας επικίνδυνης επιδημίας πανούκλας που θέριζε τους υπηκόους του, παρακάλεσε τους θεούς να του υποδείξουν μέσω ενός οιωνού ή ενός ονείρου ή ενός προφήτη τι θα έπρεπε να κάνει.³³ Και σε αιγυπτιακές επιγραφές το όνειρο συχνά αναφέρεται ως μέσο θεϊκής συμπαράστασης σε κάποιον φαράω που αντιμετώπιζε κάποια δυσκολία, μικρή ή μεγάλη.³⁴ Εξάλλου, την πεποίθηση ότι η θεότητα αποκαλύπτει τη βούλησή της κατά προτίμηση στον μονάρχη τη βρίσκουμε και στο έργο του Ηρόδοτου. Την υπαινίσσεται η πρόταση που κάνει ο Ξέρξης στον Αρτάβανο: για να επανεμφανιστεί στον Αρτάβανο το όνειρο που είχε δει ο ίδιος ο Ξέρξης την προηγούμενη νύχτα, ήταν απαραίτητο ο σύμβουλος του βασιλιά να φορέσει τα βασιλικά ρούχα και να καθίσει στον βασιλικό θρόνο (7.16).³⁵ Επίσης, ο Κύρος, ο ιδρυτής του περσικού κράτους, δηλώνει ότι οι θεοί τον προειδοποιούν με όνειρο για τον κίνδυνο που τον απειλεί, επειδή τον προστατεύουν (*ἔμεϋ θεοὶ κήδονται καὶ μοι πάντα προδεικνύουσι τὰ ἐπιφερόμενα*: 1.209.4). Αξίζει να σημειωθεί ότι και στην ομηρική κοινωνία των ηρώων βασιλέων τα πράγματα δεν ήταν διαφορετικά. Όταν το στρατόπεδο των Αχαιών υπέφερε από τον λοιμό που είχε στείλει ο Απόλλωνας, ο Αχιλλέας μπροστά στη συνέλευση του στρατού -άρα πρόκειται για επίσημη εκδήλωση- πρότεινε στον Αγαμέμνονα να ζητήσουν τη βοήθεια ενός μάντη ή ενός ιερέα ή ενός *όνειροπόλου* για να μάθουν την αιτία του θυμού του θεού (Ιλ. 1.63).³⁶

Αντίθετα, πάντα σύμφωνα με τις πηγές που διαθέτουμε έως τώρα, φαίνεται ότι στην αρχαϊκή και κλασική Ελλάδα η ονειρομαντεία, παρά την ευρεία διάδοσή της,³⁷ παρέμεινε στο περιθώριο, με την έννοια ότι το κύρος της δεν ήταν τόσο μεγάλο όσο το κύρος της χρησμολογίας,³⁸ που είχε υιοθετηθεί επίσημα στο πλαίσιο της ελληνικής πόλης, όπου είχε καταργηθεί η βασιλεία. Συλλογικά όργανα των πόλεων αποφάσιζαν και

³¹ Mary Boyce, «The religion of Cyrus the Great», στο Amélie Kuhrt και Heleen Sancisi-Weerdenburg, (επιμ.), *Achaemenid History III. Method and Theory*, Λέιντεν, 1988, σ. 24.

³² Oppenheim, «Interpretation of Dreams», σ. 199-206.

³³ Oppenheim, ό.π., σ. 199.

³⁴ Alan B. Lloyd, *Herodotus, Book II. Commentary 99-182*, Λέιντεν, Νέα Υόρκη, Κοπεγχάγη, Κολωνία 1988, σ. 97 και Parlebas, «Remarques sur la conception des rêves ... dans la civilisation égyptienne antique», σ. 22.

³⁵ Πβ. το σχόλιο του Νέστορα για το όνειρο του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα* (2.80-3). Σύμφωνα με τον Αρτεμίδωρο (1.2), ο Πανύσσης ο Αλικαρνασσεάς και ο Νικόστρατος ο Εφέσιος υποστήριζαν ότι όνειρα σημαντικά για όλη την πόλη έβλεπαν μόνο σπουδαίοι άνθρωποι, όπως οι στρατηγοί, οι άρχοντες, οι ιερείς και οι προφήτες.

³⁶ Πβ. την επίκληση του Χετταίου βασιλιά Murshili που αναφέρω παραπάνω.

³⁷ Βλ. και E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα 1978 (Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες 1951), σ.100.

³⁸ Από το χωρίο Υπερ. 4.14-15, το οποίο αποτελεί τη μόνη γνωστή μας περίπτωση εγχοίμησης κατ' εντολήν του αθηναϊκού δήμου για εξεύρεση λύσης σε κάποιο δημόσιο πρόβλημα -και κυρίως από το 4.15-, φαίνεται ότι και στις τελευταίες δεκαετίες του 4ου αι. επικρατούσε η αντίληψη πως ο χρησμός του δελφικού μαντείου υπερέχει του ονείρου. (Ο λόγος Υπερ *Ευξενίππου εισαγγελίας* του Υπερείδη εκφωνήθηκε γύρω στα 330 π.Χ.).

έστελναν θεωρούς ή θεοπρόπους στα μαντεία για να ζητήσουν είτε συμβουλές για την ίδρυση αποικίας, τη σύναψη συμμαχίας ή την επιτυχία μιας εκστρατείας είτε την επιδοκιμασία μιας νομοθεσίας ή μιας επεκτατικής πολιτικής.³⁹

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι σε τμήματα του ηροδότειου έργου που αφορούν την Ανατολή οι χρησιμοί μαντείου είναι όχι μόνο κάτι σπάνιο, αλλά και ξένο. Σε όλο το ηροδότειο έργο έχουμε μόνο δύο χρησμούς μαντείου που άμεσα αφορούν Πέρσες - πρόκειται για τον χρησμό που το μαντείο στη Βουτώ έδωσε στον Καμβύση (3.64) και τον χρησμό που το δελφικό μαντείο έδωσε στον Μαρδόνιο (9.42-3).⁴⁰ Επίσης, στον *Λυδικό Λόγο*, μολονότι χρησιμοί μαντείου αναφέρονται συχνά εκεί,⁴¹ βλέπουμε ότι ο Κροίσος, από τη μια, ένωσε την ανάγκη να δοκιμάσει αυτό το μέσο επικοινωνίας με το θείο για να πειστεί για την εγκυρότητά του (1.46-9) και, από την άλλη, μετά την ήττα του από τόν Κύρο, έστειλε με την άδεια του νικητή τις άλυσιδες του στο δελφικό μαντείο και κατηγορήσε τον Απόλλωνα για τους *κίβδηλους* χρησμούς που του είχε δώσει (1.90).

Επιπλέον, το μεγάλο ενδιαφέρον των ανατολικών λαών για τα όνειρα και την ερμηνεία τους ίσως φαίνεται και από το γεγονός ότι βιβλία όνειροκριτικής από την Εγγύς Ανατολή χρονολογούνται στο τέλος της 3ης χιλιετίας.⁴² Όπως έχει υποστηρίξει ο Jean Bottéro, στην πολύ πρώιμη ενασχόληση των Μεσοποταμιών με την ερμηνευτική των ονείρων ίσως συνέβαλε και το σύστημα της γραφής τους, που βασιζόταν σε εικονικές παραστάσεις με συμβολικό νόημα οι οποίες χρησιμοποιούνταν για να αποδοθούν ακόμη και αφηρημένες έννοιες.⁴³

Εξάλλου, η επίδραση που άσκησε η μακραίωνη παράδοση της Ανατολής για θέματα ερμηνευτικής ονείρων αντανακλάται στο γεγονός ότι οι περισσότεροι όνειροκρίτες του ελληνικού κόσμου κατάγονταν από τόπους που είχαν στενούς δεσμούς με αυτή την παράδοση. Από τους δεκατέσσερις όνειροκρίτες που κατονομάζει ο Αρτεμίδωρος στα *Όνειροκριτικά* του,⁴⁴ οι δέκα κατάγονταν από πόλεις της Μικράς Ασίας.⁴⁵ Ο κατάλογος των επώνυμων ονει-

³⁹ Για τον περιθωριακό χαρακτήρα της όνειρομαντικής σε σχέση με τον επίσημο χαρακτήρα της σπλαγχνοσκοπίας βλ. S.R.F. Price, «The future of dreams: From Freud to Artemidorus», *Past and Present* 113, 1986, σ. 30. Στην Αθήνα οι *ιεροποιοί*, ετήσιοι άρχοντες της πόλης (Αριστ. *Αθ. Πολ.* 54.6), πριν από κάθε στρατιωτική επιχείρηση ή άλλη επίσημη εκδήλωση, έκαναν θυσίες και έκριναν αν οι θυσίες πήγαν καλά. Πάντως αξίζει να σημειωθεί ότι τη σπλαγχνοσκοπία από πολύ νωρίς την είχαν υιοθετήσει και οι μονάρχες των Βαβυλωνίων και Ασσυρίων: βλ. Gurney, «The Babylonians and Hittites», σ. 147-52.

⁴⁰ Βλ. και παραπάνω, σ.91 και σημ. 11.

⁴¹ Ηροδ. 1.7, 13, 19-22, 46-9, 53, 55, 75, 78, 85, 87.

⁴² Oppenheim, «The Interpretation of Dreams», Bottéro, «L' oniromanie en Mésopotamie», και Parlebas, «Remarques sur la conception des rêves ... dans la civilisation égyptienne antique». Ίσως αξίζει να αναφέρουμε ότι στον ελλαδικό χώρο η συγγραφή έργων με όνειροκριτικό περιεχόμενο δεν χρονολογείται νωρίτερα από το τέλος του 5ου αιώνα π.Χ., ενώ γραπτές συλλογές χρησμών, για παράδειγμα του Μουσαίου (Ηροδ. 7.6, 8.96, 9.43) και του Βάκη (Ηροδ. 8.20, 77, 96, 9.43), χρονολογούνται στον 6ο αιώνα, αν όχι και παλιότερα.

⁴³ Bottéro, ό.π., σ. 6.

⁴⁴ Roger A. Pack, *Αρτεμίδωρου Δαλδιανού Όνειροκριτικά*, Bibliotheca Teubneriana, Λιψία 1963.

⁴⁵ Αυτοί είναι: ο Αλέξανδρος από τη Μύνδο της Καρίας (1.67, 2.9 και 66), ο Αντίπατρος από την Ταρσό (4.65), ο Απολλόδωρος από την Τελμησσό (1.79), ο Απολλώνιος από την Αττάλεια (1.32 και 3.28), ο Αρίστανδρος από την Τελμησσό της Λυκίας (1.31 και 4.23), ο Αρτέμων ο Μιλήσιος (1.2), ο Γέμινος από την Τύρο (2.44), ο Νικόστρατος ο Εφέσιος (1.2), ο Πανύασης από την Αλικαρνασσό (1.2, 1.64 και 2.34) και ο Φοίβος ο Αντιοχείας (1.2 και 2.9). Στα *Όνειροκριτικά* του Αρτεμίδωρου αναφέρονται επίσης ο Αντιφώντας ο Αθηναίος (2.14), ο Δημήτριος ο Φαληρέας (1.31 και 4.23), ο Μελάμπους (3.28) και ο Διονύσιος ο Ηλιουπολίτης (2.66).

ροκριτών από τη Μικρά Ασία μεγαλώνει, όταν προσθέσουμε το όνομα του ίδιου του Αρτεμίδωρου από την Έφεσο ή, όπως ο ίδιος προτιμούσε να λέει, από τη Δάλδη της Λυδίας (3.66).

Ός το σημείο αυτό τονίστηκε ότι το όνειρο και ο χρησμός μαντείου ως μέσα επικοινωνίας με τη θεότητα διέφεραν μέσα στην αρχαία ανατολική και την ελληνική κοινωνία. Διέφεραν ως προς το κύρος, το οποίο προσδιοριζόταν και από την πολιτική εμπειρία των ανθρώπων, και όχι μόνο από τη «θηρησκευτική».⁴⁶ Στην ενότητα πού ακολουθεί το κύριο θέμα είναι η σχέση του ηροδότειου ονείρου με την ανατολική παράδοση ως προς τον τύπο και τα σύμβολά του.

Με βάση τον τρόπο με τον οποίο το θεικό μήνυμα μέσω του ονείρου μεταδίδεται στον άνθρωπο, τα όνειρα τα έχουν κατατάξει, ήδη από την αρχαιότητα, σε δύο μεγάλες κατηγορίες, που είναι το *όνειρο-χρησμός* και το *αλληγορικό όνειρο*.⁴⁷ Το όνειρο-χρησμός είναι ο τύπος ονείρου όπου μια κεντρική μορφή εκφέρει με λόγια το μήνυμα της θεότητας.⁴⁸ Από την άλλη, αλληγορικά όνειρα είναι όσα «σημαίνουν ένα πράγμα μέσω κάποιων άλλων». Το μήνυμα του αλληγορικού ονείρου δεν βασίζεται στον λόγο αλλά σε εικόνες. «Το μυαλό προλέγει τι θα συμβεί στο μέλλον μέσω εικόνων», σημειώνει ο Αρτεμίδωρος (1.2). Οι εικόνες αυτές, που από μόνες τους πιθανότατα είναι εντελώς ασήμαντες, έχουν μιά σχέση μεταξύ τους και μιά σειρά που δεν συμβιβάζονται με τους νόμους της λογικής και της πραγματικότητας.

Τρία από τα δεκαοχτώ ηροδότεια όνειρα δεν μπορούμε να τα κατατάξουμε, επειδή δεν έχουμε καμιά πληροφορία για το περιεχόμενό τους.⁴⁹ Ενώ τα ομηρικά έπη είναι φειδωλά ως προς το αλληγορικό όνειρο,⁵⁰ το έργο του Ηρόδοτου μας παρέχει επτά παραδείγματα αυτού του τύπου. Πρόκειται για τα όνειρα που βλέπουν ο Μήδος βασιλιάς Αστυάγης, ο Πέρσης βασιλιάς Κύρος, η θυγατέρα του τυράννου της Σάμου Πολυκράτη, η Αθηναία Αγαρίστη, ο εξόριστος τύραννος της Αθήνας Ιππίας και ο Πέρσης βασιλιάς Ξέρξης. Τα υπόλοιπα οχτώ όνειρα στον Ηρόδοτο ανήκουν στον τύπο του ονείρου-χρησμού. Τα βλέπουν ο Λυδός βασιλιάς Κροίσος (1.34), ο Αιθίοπας βασιλιάς της Αιγύπτου Σαβακώς (2.139), ο Αιγύπιος βασιλιάς Σεθός (2.141), ο Πέρσης βασιλιάς Καμβύσης (3.30), ο Πεισιστρατίδης Ίππαρχος (5.55-56), ο Πέρσης βασιλιάς Ξέρξης (7.12 και 14-15) και ο σύμβουλος του Αρτάβανος (7.17-18). Για την

⁴⁶ Βλ. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ. 102, όπου γίνεται λόγος για το «πολιτιστικό πρότυπο» που ανήκει στη θρησκευτική εμπειρία ενός λαού.

⁴⁷ Η περίπλοκη κατάταξη του Lieshout, *Greeks on Dreams*, σ. 12-34, σε παθητικά/ ενεργητικά, ενστατικά/ εκστατικά και υποκειμενικά/ αντικειμενικά όνειρα, δεν βοηθάει να δούμε τη σχέση του ηροδότειου ονείρου με την ανατολική παράδοση. Ο Frisch, *Die Träume bei Herodot*, σ. 2 και 53-9, κατατάσσει σε πέντε κατηγορίες τα ηροδότεια όνειρα ανάλογα με τη λειτουργία που έχει το καθένα: όνειρο πεπωμένου (Schicksalstraum), θανάτου (Todestraum), εντολής (Auftragstraum), κατευνασμού (Beruhigungstraum) και γέννησης (Geburtstraum).

⁴⁸ Βλ. Αρτεμ. 1.2.

⁴⁹ Πρόκειται για τα όνειρα του Οτάνη (3.149), του Δάτη (6.118) και του Ξέρξη (8.54).

⁵⁰ Από τα έξι ομηρικά όνειρα αλληγορικό είναι μόνο το δεύτερο όνειρο της Πηνελόπης. Η Πηνελόπη στο όνειρο θηρνεί που χάθηκαν οι όμορφες χήνες, όταν ξάφνου ο αετός, που είχε κατασπαράξει τις χήνες, με ανθρώπινη φωνή της εξηγεί ότι αυτός είναι ο Οδυσσεύς (Οδ.19.541 κ.). Βλ. και Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ.100 και σημ.21.

καλύτερη αξιοποίηση των πληροφοριών που μας δίνει ο ιστορικός ως προς αυτόν τον τύπο, θα συγκρίνω την ηροδότεια καταγραφή ονείρων-χρησμών με προηγούμενες.

Τα όνειρα αυτού του τύπου, όπως παρατηρεί ο Leo Oppenheim, παρουσιάζουν τα εξής χαρακτηριστικά στα κείμενα της Εγγύς Ανατολής:

α) Αυτός που ονειρεύεται είναι σχεδόν πάντα άντρας⁵¹ και είναι ή βασιλιάς ή ιερέας ή ήρωας. Το όνειρο το βλέπει κατά τη διάρκεια του ύπνου και σε μια πολύ κρίσιμη στιγμή της ιστορίας του.

β) Φορέας του μηνύματος, που συχνά δεν απαιτεί ερμηνεία, είναι ένας θεός. Η εμφάνιση νεκρού ή ζωντανού ανθρώπου ως φορέα θεϊκού μηνύματος είναι εξαιρετικά σπάνια.⁵²

Τα περισσότερα ομηρικά όνειρα ανήκουν σ' αυτόν τον τύπο: μια ονειρική μορφή επισκέπτεται κάποιον στον ύπνο του και του δίνει το μήνυμα. Εάν εξαιρέσουμε όμως μερικά στοιχεία τυποποίησης,⁵³ τα ομηρικά όνειρα διαφέρουν από τα ανατολικά κυρίως ως προς τον φορέα του μηνύματος. Η ονειρική μορφή δεν είναι οπωσδήποτε θεϊκή: είναι άλλοτε ένας ονειρικός αγγελιοφόρος που εμφανίζεται με τα χαρακτηριστικά ενός ζωντανού ήρωα,⁵⁴ άλλοτε ένα φάντασμα νεκρού συντρόφου αυτού που ονειρεύεται,⁵⁵ άλλοτε ένα είδωλο ζωντανής γυναίκας, που δημιουργεί ένας θεός ειδικά για την περίπτωση,⁵⁶ άλλοτε ένας θεός που παίρνει τη μορφή ζωντανής φίλης.⁵⁷

Η διαφορά αυτή που διαπιστώνεται ανάμεσα στο ανατολικό και το ομηρικό όνειρο ως προς τον φορέα του μηνύματος, ενδεχομένως οφείλεται στην πολύ ισχυρή επίδραση της αυστηρά οργανωμένης θρησκείας⁵⁸ στις θεοκρατικές κοινωνίες της Ανατολής σε αντίθεση με την ομηρική. Η θεοφάνεια αποτελεί το αρχέτυπο του ανατολικού ονείρου-χρησμού.⁵⁹ Η θεότητα εμφανίζεται και απευθύνει τον λόγο στον ονειρευόμενο που υποτακτικά συμφωνεί. Στο ομηρικό έπος η καταγραφή ονειρικής εμπειρίας διαφοροποιείται από την ανατολική λόγω της απουσίας αμιγούς ονειρικής θεοφάνειας, αλλά και λόγω του διαλόγου ανάμεσα στην Πηνελόπη και το είδωλο της αδελφής της Ιφθίμης.⁶⁰ Η διαφοροποίηση αυτή οφείλεται πιθανώς στο ότι η ομηρική κοινωνία λειτουργούσε χωρίς να υπάρχει ένα αυστηρά διαμορφωμένο νομικό και πολιτειακό πλαίσιο.⁶¹

⁵¹ Oppenheim, «The Interpretation of Dreams», σ. 197, όπου παραθέτει και τις εξαιρέσεις.

⁵² Βλ. Oppenheim, ό.π., σ. 191.

⁵³ Όπως στα κείμενα των Σουμερίων, και στα ομηρικά (Ιλ. 2.20 και 10.496 και Οδ. 4.803 και 6.21), ο ονειρικός επισκέπτης στέκεται στο κεφάλι του κοιμισμένου.

⁵⁴ Ιλ. 2.1-41: «ὄνειρος» με χαρακτηριστικά του Νέστορα εμφανίζεται στον Αγαμέμνονα και 10. 494-7: με χαρακτηριστικά του Διομήδη στον Ρήσο.

⁵⁵ Ιλ.23.59-107: το φάντασμα του Πάτροκλου εμφανίζεται στον Αχιλλέα.

⁵⁶ Οδ.4.795-841: η θεά Αθηνά δημιούργησε και έστειλε στην Πηνελόπη το είδωλο της Ιφθίμης, της αδελφής της.

⁵⁷ Οδ. 6.15-40: η θεά Αθηνά εμφανίζεται στον ύπνο της Ναυσικάς με τη μορφή αγαπημένης φίλης της κόρης του Αλκίνοου.

⁵⁸ Βλ. Song Nai Rhee, «Sumerian City-States» στο Griffith και Thomas, *The City-State in Five Cultures*, σ. 4 και 9.

⁵⁹ Oppenheim, «The Interpretation of Dreams», σ. 191.

⁶⁰ Oppenheim, ό.π.

⁶¹ Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Παρίσι 1976, σ. 9-19.

Στον Ηρόδοτο τα όνειρα-χρησμοί είναι πιο κοντά στην ανατολική παράδοση απ' ό,τι στα ομηρικά έπη. Και εδώ παρατηρείται η τυποποίηση που ισχύει και για τα ανατολικά και τα ομηρικά όνειρα.⁶² Από την άλλη, ενώ στην *Οδύσσεια* (4.795-841) και μια γυναίκα - συγκεκριμένα, η Πηνελόπη- μπορεί να παραλάβει το θείκό μήνυμα, στο έργο του Αλικαρνασσία ιστορικού οι δέκτες του ονειρικού μηνύματος και στις οχτώ περιπτώσεις ονειρού-χρησμού είναι άντρες, μάλιστα στις επτά ο δέκτης είναι είτε βασιλιάς είτε σύμβουλος βασιλιά κράτους της Ανατολής.⁶³ Επιπλέον, ο φορέας του ονειρικού μηνύματος είναι συχνά μια «υπεράνθρωπη»⁶⁴ μορφή -μια φορά μάλιστα είναι «θεός»⁶⁵- στην οποία αποδίδονται χαρακτηρισμοί, συγκεκριμένα τα επίθετα *μέγας* και *εὐειδής*,⁶⁶ τους οποίους βρίσκουμε και σε σουμερικά κείμενα.⁶⁷ Εξάλλου, σε κείμενα της Ανατολής αυτός που ονειρεύεται συχνά ξυπνάει και πετιέται πάνω αμέσως μετά το όνειρο. Κάτι παρόμοιο, όπως παρατηρεί ο Peter Frisch,⁶⁸ έχουμε και στον Ηρόδοτο, συγκεκριμένα στο έβδομο βιβλίο στην περίπτωση του Ξέρξη και του Αρτάβανου.⁶⁹ Από τα παραπάνω διαπιστώνεται, νομίζω, η σαφής συγγένεια του ηροδότειου έργου με την ανατολική παράδοση ως προς τον τύπο του ονειρού-χρησμού.

Μετά την κατάταξη των ηροδότειων ονειρών σε όνειρα-χρησμούς και αλληγορικά θα προσπαθήσω να δω τι πληροφορίες μας δίνει το ηροδότειο έργο για το θέμα της ερμηνείας των ονειρών. Όπως φαίνεται από τις γραπτές μαρτυρίες, η ερμηνεία των ονειρών ήταν ζωτικής σημασίας για τον άνθρωπο των αρχαίων χρόνων. Σε αιγυπτιακή επιγραφή της 25ης δυναστείας διαβάζουμε: «Το όνειρο σημαίνει κέρδος γι' αυτόν που το φυλάγει μέσα στην καρδιά του, αλλά καταστροφή για κείνον που δεν το καταλαβαίνει».⁷⁰ Η πίστη ότι οι λιγότερο ή περισσότεροι λογικές εικόνες ενός

⁶² Το σχετικό με την τυποποιημένη στάση της ονειρικής μορφής λεξιλόγιο έχει ως εξής: μια φορά το ρήμα *ὑπερίσταμαι* (7.17) και σε έξι περιπτώσεις το ρήμα *ἐφίσταμαι* (1.34, 2.139, 2.141, 5.55, 7.12 και 7.14). Η τυποποιημένη φράση δεν υπάρχει στο όνειρο του Καμβύση (3.30). Πουθενά όμως δεν λέγεται ότι η μορφή στάθηκε πάνω από το κεφάλι του ονειρευόμενου. Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι στην αφήγηση της ονειρικής εμπειρίας του Ξέρξη και του Αρτάβανου ο ιστορικός χρησιμοποιεί σχετικά με την εμφάνιση της κεντρικής μορφής και άλλα ρήματα, όπως *φοιτῶ* (7.17), *ἐπιφοιτῶ* (7.15, 16β, 16γ), *ἀποπέτομαι* (7.12), *ἐπιπέτομαι* (7.15), *ἐπιφαίνομαι* (7.16γ), *ἐρχομαι* (7.17) και *φαντάζομαι* (7.15).

⁶³ Βασιλιάς είναι ο Κροίσος στη Λυδία, ο Σαβακός και ο Σεθός στην Αίγυπτο, ο Καμβύσης και ο Ξέρξης στην Περσία. Ο Αρτάβανος είναι σύμβουλος του Ξέρξη. Η όγδοη περίπτωση είναι η ονειρική εμπειρία του Πεισιστράτιδη Ίπταρχου.

⁶⁴ Lieshout, *Greeks on dreams*, σ. 16.

⁶⁵ Πρόκειται για το όνειρο του Σεθώ: 2.141.

⁶⁶ Τα επίθετα «μέγας» και «εὐειδής» απαντούν μόνο στα χωρία 5.55 και 7.12, αλλά στην ουσία υπάρχουν και στο 7.14 και 7.17, που αποτελούν επανάληψη του ονειρού που έχουμε στο 7.12. Αυτό δηλώνεται με τις εκφράσεις «τὸ αὐτὸ ὄνειρον τῷ Ξέρξη κατυπνωμένῳ ἔλεγε ἐπιστάν» στο 7.14 και «ἦλθε οἱ κατυπνωμένῳ τὸ αὐτὸ ὄνειρον τὸ καὶ παρὰ Ξέρξη ἐφοίτα» στο 7.17.

⁶⁷ Βλ. Frisch, *Die Träume bei Herodot*, σ. 15 και 52. Σύμφωνα με τον Dodds, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*, σ. 106-107, η ομορφιά και το μεγάλο ανάστημα που προσδίδεται στην ονειρική μορφή είναι στοιχείο που αντανακλά πολιτιστικές και κοινωνικές νόρμες και εύκολα προστίθεται κατά τη δευτερογενή επεξεργασία του ονειρού, που αναφέρει ο Freud.

⁶⁸ Frisch, *ό.π.*, σ. 15.

⁶⁹ Συγκεκριμένα, στο χωρίο 7.15 ο Ξέρξης πετάχτηκε έξω από το κρεβάτι του και στο 7.18 ο Αρτάβανος τινάχτηκε επάνω και ξεφωνίζοντας έτρεξε και κάθισε κοντά στον Ξέρξη.

⁷⁰ Το παραθέτει ο Parlebas, «Remarques sur la conception des rêves ... dans la civilisation égyptienne antique», σ. 19.

αλληγορικού ονείρου, όπως και τα λιγότερο ή περισσότερο λογικά λόγια ενός ονείρου-χρησμού, κρύβουν ένα θεϊκό μήνυμα το οποίο είναι δυνατό να αποκρυπτογραφηθεί, συνιστά την προϋπόθεση της ονειροκριτικής. Με δεδομένη την πολυσημία των ονειρικών συμβόλων, την οποία επιβεβαιώνουν οι οδηγοί ονειροκριτικής των Μεσοποταμίων, των Αιγυπτίων και του Αρτεμίδωρου, για τον σημερινό ιστορικό εύλογα είναι τα εξής ερωτήματα: Ποιος ερμήνευε τα όνειρα; Ο ίδιος ο ονειρευόμενος ή κάποιος άλλος; Πώς καθοριζόταν η σημασία κάθε ονειρικού στοιχείου; Ήταν τυχαία ή βασιζόταν σε σύστημα μεταφορών που συνέδεαν τα ονειρικά στοιχεία με την πραγματικότητα; Κι αυτό γινόταν στη βάση της ομοιότητας ή της αντίθεσης;

Όπως έχουμε κιόλας δει, για τρία από τα δεκαοχτώ ηροδότεια όνειρα δεν έχουμε καμία πληροφορία σχετικά με το περιεχόμενό τους. Στα δεκαπέντε που το περιεχόμενό τους περιγράφεται λεπτομερειακά παρατηρούμε ότι μόνο τέσσερις φορές κλήθηκαν ειδικοί ερμηνευτές ονείρων, οι *όνειροπόλοι*. Μάγοι ονειροπόλοι ερμήνευσαν τρία αλληγορικά όνειρα, δύο του Αστυάγη στη Μηδία (1.107 και 108)⁷¹ και ένα του Ξέρξη στην Περσία (7.19), ενώ απλοί ονειροπόλοι ερμήνευσαν το όνειρο-χρησμό που είδε ο Πεισιστρατίδης Ίππαρχος στην Αθήνα (5.55-6). Και σ' αυτές τις τέσσερις περιπτώσεις αλλά και στις έντεκα άλλες, στις οποίες ο ονειρευόμενος κατέληξε στην ερμηνεία του ονείρου χωρίς τη μεσολάβηση τρίτου, δεν υπάρχουν στοιχεία τα οποία θα βοηθούσαν να δούμε το σύστημα αντιστοιχιών ανάμεσα στα ονειρικά σύμβολα και την ερμηνεία τους, να δούμε δηλ. μέσα από ποιο πλέγμα μεταφορών συνδέονταν τα ονειρικά στοιχεία με τον πραγματικό κόσμο, αν αυτό γινόταν στη βάση της ομοιότητας⁷² ή στη βάση της συμπληρωματικότητας των αντιθέσεων.

Θα έλεγα ότι το σχόλιο του Ηρόδοτου για τη σχέση ανάμεσα στο όνειρο της θυγατέρας του Πολυκράτη και την εκπλήρωσή του αποτελεί τη μόνη ένδειξη⁷³ ότι τα ερωτήματα αυτά απασχόλησαν τον ιστορικό, ο οποίος, αν ευσταθεί η παράδοση που θέλει τον θείο του Πανύαση ερμηνευτή ονείρων,⁷⁴ είναι πιθανό να γνώριζε μερικά πράγματα σχετικά. Συμφωνα, λοιπόν, με το κείμενο του Αλικαρνασσέα ιστορικού, η θυγατέρα του Πολυκράτη ανησύχησε πολύ μετά το όνειρο που είδε, ότι τον κρεμασμένο πατέρα της τον έλουζε ο Δίας και τον άλειφε ο Ήλιος. Η κόρη ήταν πεισμένη πως το όνειρο ήταν κακό σημάδι για τον Πολυκράτη που ετοιμαζόταν να πάει να συναντήσει τον Οροίτη, τον Πέρση σατράπη των Σάρδεων (3.124). Ο πατέρας της όμως απήφησε όλες τις συμβουλές της και πήγε να συναντήσει τον Οροίτη, ο οποίος τον θανάτωσε και κατόπιν τον σταύρωσε. Λίγες γραμμές πιο κάτω ο Ηρόδοτος γράφει: «Ο Πολυκράτης κρεμασμένος στον σταυρό εξεπλήρωσε πέρα για πέρα το όνειρο της θυγατέρας του (*ἐπετέλεε πᾶσαν τὴν ὄψιν τῆς θυγατρὸς*), τον έλουζε δηλ. ο Δίας, όταν έβρεχε, και τον άλειφε ο Ήλιος, όταν το σώμα του ανέδιδε ικμάδα». Στο σχόλιο αυτό είναι έκδηλος ο συσχετισμός που κάνει ο αφηγητής με βάση την ομοιότητα ανάμεσα στην ονειρική παράσταση και την πραγματική εικόνα που παρουσίαζε ο νεκρός Πολυκράτης. Ωστόσο δεν διευκρινίζεται αν ο συσχετισμός του αφηγητή είχε κάτι κοινό με την ερμηνεία

⁷¹ Μνεία τῶν μάγων γίνεται και στα χωρία 1.120, 121 και 128.

⁷² Βλ. Αρτεμ. 2.25.

⁷³ Για μια διαφορετική προσέγγιση βλ. Frisch, *Die Träume bei Herodot.*, σ. 58: «ο μόνος λόγος που χρησιμοποιείται το όνειρο αυτό είναι για να απεικονίσει τις υπερφυσικές δυνάμεις των θεών και την ανθρώπινη ανημποριά στο θάνατο».

⁷⁴ Βλ. How και Wells, *A Commentary on Herodotus*, τ. I, σ. 1-2.

που είχε δώσει η κόρη στο όνειρο ούτε λέγεται αν η ερμηνεία αυτή βασίστηκε σε παρόμοια όνειρα που είχαν παρόμοια έκβαση.⁷⁵

Δεν μπορούμε, λοιπόν, να μελετήσουμε το σύστημα αντιστοιχιών ανάμεσα στα ονειρικά σύμβολα και την ερμηνεία τους μέσα στο έργο του Ηρόδοτου, που επίσης δεν μας δίνει ενδείξεις για την ύπαρξη μεθόδου ερμηνείας των ονείρων. Εντούτοις, μας βοηθάει να διερευνήσουμε το θέμα της εξέλιξης της σημασίας κάποιων ονειρικών συμβόλων και της σχέσης τους με την ανατολική παράδοση. Σχετικά με τα θέματα αυτά θα παρουσιάσω επιλεκτικά μόνο μερικές παρατηρήσεις.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τον σημερινό ιστορικό παρουσιάζει το αιμομικτικό όνειρο που είδε ο Ιππίας τις παραμονές της μάχης του Μαραθώνα. «Είδε όνειρο ότι έκανε έρωτα με τη μητέρα του» γράφει ο Ηρόδοτος. «Και από το όνειρο έβγαλε το συμπέρασμα ότι θα επέστρεφε στην Αθήνα, θα καταλάμβανε την αρχή και θα πέθαινε από γηρατειά στον τόπο του» (6.107). Την πρώτη μαρτυρία ότι ένα τέτοιο όνειρο το θεωρούσαν καλό οιωνό τη βρίσκουμε στο παπυρικό αιγυπτιακό βιβλίο ονείρων που διασώζεται από την εποχή του Ραμσή (13ος αι. π.Χ.).⁷⁶ Χρήσιμη, όμως, είναι κυρίως η αντιπαραβολή του ονείρου του Ιππία και της ερμηνείας του στον Ηρόδοτο με το σχετικό χωρίο από τα *Ονειροκριτικά* του Αρτεμίδωρου. Με την αντιπαραβολή αυτή εύκολα κανείς μπορεί να διαπιστώσει αυτό που ο Freud⁷⁷ κιάλας το 1911 είχε διατυπώσει για το όνειρο του Ιππία, ότι οι αρχαίοι Έλληνες ερμήνευαν συμβολικά «τα απροκάλυπτα οιδιπόδεια όνειρα», τα οποία, σύμφωνα με την Ιοκάστη στον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή (980-2), αποτελούσαν ονειρική εμπειρία πολλών θνητών.

Κατά τον Αρτεμίδωρο, αν κάποιος ονειρευόταν ότι έκανε έρωτα με τη ζωντανή μητέρα του σήμαινε επιστροφή στην πατρίδα, αν ο ονειρευόμενος ήταν ξενιτεμένος, ή μεγάλη επιτυχία, αν ο ονειρευόμενος ήταν δημαγωγός ή δημόσιος άντρας. «Γιατί μητέρα σημαίνει πατρίδα» (*σημαίνει γάρ την πατρίδα ή μητέρα*), συμπληρώνει ο Αρτεμίδωρος. Και συνεχίζει: «Και όπως κάποιος που ακολουθεί τις συμβουλές της Αφροδίτης, κάνοντας έρωτα κυβερνά το σώμα της υπάκουης ερωτικής συντρόφισσας, έτσι και ο ονειρευόμενος θα ελέγχει τις υποθέσεις της πόλης» (1.79). Όπως, λοιπόν, μαρτυρεί το κείμενο του Ηρόδοτου, για τους Έλληνες η σημασία της ερωτικής πράξης με τη μητέρα ως συμβόλου επιστροφής για τον ξενιτεμένο και μεγάλης επιτυχίας για τον πολιτικό άντρα, την οποία αναφέρει ο Αρτεμίδωρος τον 2ο αιώνα μ.Χ., είχε κιάλας προταθεί⁷⁸ τον 5ο αιώνα π.Χ., αν όχι νωρίτερα.

Η εξέταση του αιμομικτικού ονείρου του Ιππία μας έδωσε κάποια στοιχεία και για τη σχέση που έχουν τα ονειρικά σύμβολα στα

⁷⁵ Κατά τον Αρτεμίδωρο, η ονειροκριτική είναι μία τεχνική που βασίζεται κυρίως στην εμπειρία. Ο ίδιος στο προοίμιο του έργου του διατείνεται ότι ταξίδεψε στον σύγχρονό του ελληνικό κόσμο για να συλλέξει όνειρα των οποίων την έκβαση μελέτησε. Στόχος του ήταν να ανακαλύψει ποιες αντιστοιχίες υπήρχαν ανάμεσα στα όνειρα και την έκβασή τους. Πβ. και Ηρόδ. 2.82.

⁷⁶ Alan Gardiner, *Late Egyptian Stories*, Bibliotheca Aegyptiaca I, La Fondation Egyptologique, Βρυξέλες 1932.

⁷⁷ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, αγγλ. μτφρ. James Strachey, Χαρμοντσγουόρθ 1981, σ. 522 και σημ. 1. Βλ. και Price, «The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus», σ. 21-2 και σημ. 40, όπου αναφέρει την άποψη του C. Jung ότι «η ερωτική γλώσσα των ονείρων δεν συμπίπτει αναγκαστικά με ερωτικό περιεχόμενο».

⁷⁸ Βλ. και Frisch, *Die Träume bei Herodot*, σ. 25, ο οποίος σημειώνει ότι σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (5.93) ο Ιππίας ήταν πολύ καλός ερμηνευτής χρησμών.

ηροδότεια όνειρα με την ανατολική παράδοση· είδαμε ότι στην αιγυπτιακή ονειροκριτική η ερωτική πράξη με τη μητέρα είναι ονειρικό σύμβολο τουλάχιστο από τον 13ο αι. π.Χ.. Ακόμα πιο διαφωτιστική όμως είναι η ηροδότεια καταγραφή ενός άλλου ονείρου.

Στο πρώτο αλληγορικό όνειρο που είδε ο τελευταίος βασιλιάς των Μήδων, ο Αστυάγης, η κόρη του Μανδάνη «κατούρησε τόσο πολύ ώστε πλημμύρισε η πόλη του και κατακλύστηκε όλη η Ασία. Το εμπιστεύτηκε το όνειρό του στους μάγους εκείνους που εξηγούν τα όνειρα και κατατρόμαξε όταν έμαθε τι ακριβώς σήμαινε. Αργότερα, όταν η Μανδάνη έφτασε σε ηλικία γάμου, δεν την πάντρεψε με κανέναν Μήδο της τάξης του, επειδή είχε φοβηθεί με το όνειρο, αλλά την έδωσε σε έναν Πέρση που λεγόταν Καμβύσης, ο οποίος, καθώς έμαθε, ήταν από καλή οικογένεια, ήρεμος άνθρωπος, αλλά πολύ κατώτερος από έναν μέσο Μήδο» (1.107).

Ένας έλεγχος στα *Ονειροκριτικά* του Αρτεμίδωρου ως προς την σύρση, η οποία είναι το κύριο σύμβολο στο συγκεκριμένο όνειρο,⁷⁹ δείχνει ότι η ελληνική ονειροκριτική παράδοση, όπως τουλάχιστον διασώζεται σ' αυτό το έργο του 2ου αι. μ.Χ., δεν συσχετίζει το σύμβολο αυτό με τη γέννηση παιδιού. Το μοναδικό χωρίο που έχουμε στον Αρτεμίδωρο για την σύρση (4.44) τη συνδέει με την παράβαση νόμων και εν γένει με την περιφρονητική συμπεριφορά. Αντίθετα, στον μεγάλο βαβυλωνιακό ονειροκρίτη⁸⁰ το εν λόγω σύμβολο έχει μία αναμφισβήτητη πολυσημία, στοιχεία της οποίας προσεγγίζουν ιδιαίτερα την ερμηνεία που κατά πάσα πιθανότητα έδωσαν οι μάγοι στο όνειρο· κοντά σ' όλα τ' άλλα, σημαίνει και τη γέννηση γιού, που θα γίνει βασιλιάς, αλλά και τη βίαιη αφαίρεση της περιουσίας.⁸¹

101

Κατά τον Roger Caillois,⁸² δύο βασικά ζητήματα έχουν απασχολήσει από παλιά τους μελετητές του ονειρικού φαινομένου. Το ένα είναι το πρόβλημα της ερμηνείας, που θίξαμε προηγουμένως. Το άλλο αφορά τη σχέση ανάμεσα στο όνειρο και τον κόσμο της εγρήγορσης, το *όναρ* και το *ύπαρ*, όπως τα αποκαλούσαν οι αρχαίοι.⁸³ Σχετικά με το δεύτερο ζήτημα, ο μελετητής έχει να απαντήσει σε μερικά ερωτήματα όπως: Τι βαθμό πραγματικότητας μπορούν και αποδίδουν οι άνθρωποι στο όνειρο; Αντανakλάται ο κόσμος της εγρήγορσης στα όνειρα; Το περιεχόμενό τους και η ερμηνεία τους επηρεάζονται από την πραγματικότητα; Σε ποιά βαθμό;

⁷⁹ Βλ. και Frisch, ό.π., σ. 9-10. Για μια εντελώς διαφορετική ερμηνεία βλ. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, σ. 163: «Mandane's urine is a pollution of the land».

⁸⁰ Τον έχει μεταφράσει στα αγγλικά ο Oppenheim, «The Interpretation of Dreams».

⁸¹ Συγκεκριμένα υπάρχουν δύο σύνολα πρότασης και απόδοσης: «Αν τα ούρα κάποιου πλημμυρίσουν πολλούς δρόμους, θα του κλέψουν τα υπάρχοντά του ή θα τα μοιράσουν στους συμπολίτες του», και «Αν κάποιος προσκυνήσει τα ούρα του που θα πεταχτούν ίσια μπροστά του, θα αποκτήσει γιο που θα γίνει βασιλιάς»: βλ. Bottéro, «L' oniromanie en Mésopotamie», σ. 12.

⁸² Roger Caillois, «Logical and Philosophical Problems of the Dream», στο G. E. von Grunbaum και Roger Caillois, (επιμ.), *The Dream and Human Societies*, Μπέρκλεϊ και Λος Άντζελες, 1966, σ. 23 και 27.

⁸³ Βλ. και Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ. 96. Ο Lieshout, *Greeks on Dreams*, σ. 41-4, ωστόσο, δίνει μια διαφορετική ερμηνεία σχετικά με το *όναρ* και *ύπαρ*.

Στο έργο του Ηρόδοτου για πρώτη φορά⁸⁴ διατυπώνεται η άποψη ότι το περιεχόμενο των ονείρων έχει άμεση εξάρτηση από τον κόσμο της εγρήγορσης. Στο έκτακτο πολεμικό συμβούλιο που συγκάλεσε ο Ξέρξης για να ανακοινώσει στους αρίστους των Περσών τα σχέδιά του για την τιμωρία των Αθηναίων, οι οποίοι είχαν προκαλέσει συμφορές στους Πέρσες στη διάρκεια της Ιωνικής επανάστασης, ο Αρτάβανος ανέπτυξε σοβαρά επιχειρήματα κατά της εκστρατείας. Στην αρχή τα επιχειρήματά του εξόργισαν τον Ξέρξη. Αργότερα ο βασιλιάς τα ξανασκέφτηκε και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι θα έπρεπε να παραιτηθεί από την εκστρατεία. Στον ύπνο του, ωστόσο, του παρουσιάστηκε μια ονειρική μορφή που τον προέτρεψε να εμμένει στην πρώτη του απόφαση. Ο Ξέρξης δεν έδωσε σημασία και στο επόμενο συμβούλιο των αρίστων ανακοίνωσε τη ματαίωση της εκστρατείας. Τη νύχτα η ονειρική μορφή ξαναπαρουσιάστηκε και τον απείλησε ότι γρήγορα θα γινόταν *ταπεινός*, αν δεν αναλάμβανε αμέσως την εκστρατεία. Ο Ξέρξης κατατρομαγμένος έστειλε να του φωνάξουν τον Αρτάβανο.

Αφού άκουσε όσα ο Ξέρξης είχε να του πει σχετικά με τις δύο εμφανίσεις της ονειρικής μορφής, ο Αρτάβανος ανάμεσα σε άλλα του είπε: «Λες ότι, ενώ θέλεις να παραιτηθείς από την εκστρατεία κατά των Ελλήνων, κάποιο όνειρο, σταλμένο από τον θεό, σε επισκέφεται και δεν σε αφήνει να το κάνεις. Αλλά, παιδί μου, το όνειρο αυτό δεν είναι θεϊκό. Τα όνειρα που γυρίζουν εδώ και κει και παρουσιάζονται στους ανθρώπους είναι όπως ακριβώς θα σου εξηγήσω εγώ, που είμαι τόσα χρόνια μεγαλύτερός σου. Συνήθως αυτά που βλέπουμε στο όνειρό μας είναι οι σκέψεις που μας απασχολούν μέσα στη μέρα. Και μεις όλες τις προηγούμενες μέρες ήμασταν παρά πολύ απασχολημένοι με την εκστρατεία» (7.16β).

Σ' ένα πολύπλοκο έργο όπως αυτό του Ηρόδοτου κανένας δεν περιμένει να βρει μόνο μία άποψη για τη σχέση του ονείρου με τον κόσμο της εγρήγορσης. Αντίθετα, συναντάμε ένα ευρύ φάσμα λεπτών διαφορών που οδηγούν από τη μια άποψη στην αντίθετή της. Έτσι δίπλα σ' αυτή την ορθολογική άποψη που διατυπώνει ο Αρτάβανος, ότι δηλ. το περιεχόμενο των ονείρων είναι συνήθως ό,τι σκέφτονται οι άνθρωποι σε κατάσταση εγρήγορσης, βρίσκουμε και την αντίληψη που αποδίδει μεγάλο βαθμό πραγματικότητας και στον κόσμο της εγρήγορσης και στον κόσμο των ονείρων.⁸⁵ Σύμφωνα μ' αυτήν την αντίληψη, εκείνος για τον οποίο τα ονειρικά δεδομένα αποτελούν στοιχεία της πραγματικότητας ακριβώς όπως και όσα του συμβαίνουν σε κατάσταση εγρήγορσης, θα απαιτήσει μίαν εξήγηση από τον φίλο ή τον γείτονα ο οποίος στο όνειρο του φέροθηκε εχθρικά ή τον απείλησε.⁸⁶ Ας δούμε δύο από τα παραδείγματα που δανείζεται ο Roger Cailliois από ανθρωπολογικές μελέτες.⁸⁷ Ένας Ινδιάνος σε κάποια φυλή της Παραγουάης είδε στον ύπνο του πως ένας ιεραπόστολος τον πυροβόλησε. Το επόμενο πρωί ο Ινδιάνος προσπάθησε να σκοτώσει τον ιεραπόστολο. Ένας ιθαγενής στο Βόρνεο ονειρεύτηκε πως η γυναίκα του τον απατούσε. Ο πατέρας της την πήρε σπίτι του για να μην αναγκαστεί η κόρη του να πληρώσει πρόστιμο ως μοιχαλίδα. Με άλλα λόγια, για τον ονειρευόμενο και για το περιβάλλον του το όνειρο ήταν τμήμα της πραγματικότητας, ήταν πραγματικό γεγονός -η γυναίκα είχε διαπράξει μοιχεία- που έπρεπε να αντιμετωπιστεί.

⁸⁴ Βλ. Freud, *The Interpretation of Dreams*, σ. 64-6. Πβ. και σ. 69-81 και 746

⁸⁵ Βλ. και Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, σ. 97-9.

⁸⁶ Cailliois, «Logical and Philosophical Problems of the Dream», σ. 28.

⁸⁷ Cailliois, ό.π.

Ας επανέλθουμε στον Ηρόδοτο κι ας δούμε το όνειρο του Κύρου, του ιδρυτή του περσικού κράτους, κατά την εκστρατεία του εναντίον των Μασσαγетών. Είδε στον ύπνο του ότι ο Δαρειός, ο μεγαλύτερος γιος του Υστάσπη, είχε φτερούγες στους ώμους του και με τη μια σκίαζε την Ασία και με την άλλη την Ευρώπη. Όταν ξύπνησε ο Κύρος, κάλεσε τον Υστάσπη και του είπε: «Υστάσπη, ο γιος σου έχει συλληφθεί να κάνει σχέδια εναντίον μου και εναντίον της εξουσίας μου. Και θα σου εξηγήσω πώς είμαι τόσο βέβαιος γι' αυτό. Εμένα με προστατεύουν οι θεοί και με προειδοποιούν για τον κίνδυνο που με απειλεί. Καθώς λοιπόν κοιμόμουν την περασμένη νύχτα, είδα τον μεγαλύτερο από τους γιους σου να έχει φτερούγες στους ώμους του· με τη μια επισκίαζε την Ασία και με την άλλη την Ευρώπη. Σύμφωνα με το όνειρο είναι απολύτως αδύνατο να μη συνωμοτεί εναντίον μου. Πήγαινε, λοιπόν, εσύ όσο πιο γρήγορα γίνεται στην Περσία και φρόντισε να μου τον έχεις για ανάκριση, όταν επιστρέψω εκεί, αφού υποτάξω αυτή τη χώρα» (1.209).

103

Για τον Ινδιάνο της Παραγουάης και τον ιθαγενή του Βόρνεο, το ίδιο το όνειρο ήταν πραγματικό γεγονός. Στην περίπτωση του Κύρου είναι η ερμηνεία του ονείρου που ισοδυναμεί με πραγματικό γεγονός, το οποίο έχει συντελεσθεί: το όνειρο σήμαινε ότι ο γιος του Υστάσπη συνωμοτούσε εναντίον του. Στο σημείο αυτό θα υπογραμμίσω τα γλωσσικά στοιχεία που δηλώνουν την αδιάσειστη πεποίθηση του Κύρου ότι ο Δαρειός τον επιβουλεύονταν. Πρόκειται για τις προτάσεις «σύμφωνα με το όνειρο είναι απολύτως αδύνατο να μη συνωμοτεί εναντίον μου» (*οὐκ ἄν ἔστι μηχανὴ ἀπὸ τῆς ὄψιος ταύτης οὐδεμία τὸ μὴ οὐ κείνον ἐπιβουλεύειν ἐμοί*: 1.209.5) και «ο γιος σου έχει συλληφθεί να κάνει σχέδια εναντίον μου» (*παῖς σὸς ἐπιβουλεύων ἐμοί τε καὶ τῇ ἐμῇ ἀρχῇ ἔαλωκε*: 1.209.3). Στη δεύτερη φράση ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι η χρήση του παρακείμενου *ἔαλωκε*. Και είναι ακριβώς αυτά τα γλωσσικά στοιχεία που διαφοροποιούν την καταγραφή της ονειρικής εμπειρίας του Κύρου από την αντίστοιχη του Καμβύση, η οποία παρουσιάζει παρόμοια σχέση με τον κόσμο της εγρήγορσης. Όταν βρισκόταν στην Αίγυπτο, ο Καμβύσης ονειρεύτηκε ότι ένας αγγελιοφόρος από την Περσία ήρθε και του είπε πως ο Σμέρδης καθόταν στον βασιλικό θρόνο και το κεφάλι του ακουμπούσε στον ουρανό. Καταθρομβημένος επειδή ο αδελφός του, που λεγόταν Σμέρδης, σχεδίαζε να τον σκοτώσει για να γίνει βασιλιάς, ο Καμβύσης έστειλε τον πιο έμπιστό του Πέρση να δολοφονήσει τον αδελφό του.⁸⁸

Ως προς το ερώτημα που θέσαμε παραπάνω, αν δηλ. η πραγματικότητα επηρεάζει την ερμηνεία των ονείρων, διαφωτιστική είναι η ονειρική εμπειρία του Ιππία. Είναι πολύ σημαντικό ότι στη συνέχεια του επεισοδίου με τον εξόριστο Πεισιστρατίδη η πρώτη αισιόδοξη ερμηνεία του αιμομικτικού ονείρου ακυρώνεται. «Την άλλη μέρα, του Ιππία του ήρθε να φταρνιστεί πιο δυνατά απ' ό,τι συνήθως», γράφει ο Ηρόδοτος. Και συνεχίζει: «Κι επειδή ήταν άνθρωπος προχωρημένης ηλικίας και τα περισσότερα δόντια του κουνιούνταν, ένα απ' αυτά πετάχτηκε δυνατά έξω από το στόμα του κι έπεσε στην άμμο. Παρά τις επίμονες προσπάθειές του ο Ιππίας δεν μπόρεσε να βρει το δόντι του». Το χάσιμο του δοντιού ήταν σημαδιακό για τον Ιππία. Σήμαινε τη συμβολική μερική υλοποίηση του ονείρου της προηγούμενης νύχτας. Κι αυτό ο Ηρόδοτος βάζει τον

⁸⁸ Ο Ηρόδοτος αναφέρει και άλλα όνειρα οι δέκτες των οποίων αναγκάζονται να πάρουν κάποια μέτρα για να αποτρέψουν την εκπλήρωσή τους. Πρόκειται για τα όνειρα του Κροίσου, του βασιλιά των Λυδών, και του Αστιάγη, του βασιλιά των Μήδων. Τα όνειρα αυτά όμως είναι μόνο προφητικά και δεν περιέχουν κανένα στοιχείο που οι δέκτες τους θα μπορούσαν να το θεωρήσουν πραγματικό γεγονός, το οποίο είχε κιόλας συντελεσθεί.

ίδιο τον Ιππία να το εκφράσει ειρωνικά με τη φράση «όσο μέρος μου αναλογούσε, το κατέχει τώρα το δόντι μου» (6.108).⁸⁹

Η ονειρική εμπειρία του Ιππία είναι ακριβώς αντίστροφη εκείνης του Μήδου βασιλιά Αστυάγη. Και οι δυο υπογραμμίζουν το ρόλο που παίζουν οι ανθρώπινες προσδοκίες ή επιθυμίες στην ερμηνεία των ονείρων. Η μεγάλη επιθυμία του Ιππία να ανακτήσει και πάλι την εξουσία στην Αθήνα, κάτι που άλλωστε το επιδίωκε εκείνο τον καιρό με τη βοήθεια των Περσών, του υπαγόρευσε την πρώτη ερμηνεία, την απατηλή, ότι θα επέστρεφε στην Αθήνα, θα καταλάμβανε την εξουσία και θα πέθαινε σε προχωρημένη ηλικία στον τόπο του. Τελικά όμως μπόρεσε και αναγνώρισε ως εκπλήρωση του ονείρου του την απώλεια του δοντιού του.⁹⁰ Αντίθετα, η μεγάλη αγάπη του για τη βασιλική εξουσία παρέσυρε τον Αστυάγη, ο οποίος θεώρησε συμβολική αλλά και τελική, ικανοποιητική γι' αυτόν επαλήθευση των ονείρων του το γεγονός ότι τον ανήλικο Κύρο τον είχαν ανακηρύξει βασιλιά σε παιχνίδι τους τα συνομήλικά του παιδιά. Στην περίπτωση όμως του Αστυάγη επαληθεύτηκε η αρχική ερμηνεία που οι μάγοι είχαν δώσει στα δυο του όνειρα, ότι ο γιος της κόρης του Μανδάνης θα γινόταν βασιλιάς αντί εκείνου. Πράγματι, ύστερα από χρόνια ο Κύρος παρακίνησε τους Πέρσες να ξεγεραθούν κατά του Αστυάγη, και αφού τον νίκησε σε μάχη και τον αιχμαλώτισε, έγινε ο ίδιος βασιλιάς.

Όλες οι ονειρικές εμπειρίες που ανάφερα, λεπτομερειακά ή συνοπτικά, του Κύρου, του Καμβύση, του Ιππία και του Αστυάγη, καθιστούν, νομίζω, σαφές ότι για να παρεμβληθούν και να επηρεάσουν οι ανθρώπινες επιθυμίες και αδυναμίες την ερμηνεία ενός ονείρου απαιτείται ως προϋπόθεση η πίστη του ονειρευόμενου ότι ο θεός διάκειται ευνοϊκά απέναντί του. Μάλιστα είδαμε τον Κύρο να το δηλώνει καθαρά: «Εμένα με προστατεύουν οι θεοί και με προειδοποιούν για κάθε κίνδυνο που με απειλεί» (1.209.4). Η πίστη στην εύνοια του θεού ισοδυναμεί με την πίστη ότι ο θεός ευνοεί ή τουλάχιστον δεν έχει αντίρρηση για τη διατήρηση του πολιτικού status quo.

Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και με την ονειρική εμπειρία του Σαβακώ, του Αιθίοπα βασιλιά της Αιγύπτου, η οποία έχει ως εξής. Στον Σαβακώ παρουσιάστηκε ένας άντρας που τον συμβούλευσε να συγκεντρώσει όλους τους ιερείς της Αιγύπτου και να τους κόψει στη μέση. Κατά τη γνώμη του Αιθίοπα, το όνειρο του το είχε στείλει οι θεοί για να τον κάνουν να ασεβήσει απέναντι στα ιερά και έτσι να επισύρει πάνω του δεινά: «*ἵνα ἀσεβήσας περὶ τὰ ἱερά κακόν τι πρὸς θεῶν ἢ πρὸς ἀνθρώπων λάβωι*» (2.139). Αρνήθηκε, λοιπόν, να κάνει αυτό που του σύστησε η ονειρική μορφή και στη συνέχεια παραιτήθηκε από τον θρόνο. Με αυτόν τον τρόπο περιγράφει ο Ηρόδοτος πώς τερατίστηκε η αιθιοπική δυναστεία στην Αίγυπτο.⁹¹ Με άλλα λόγια, το όνειρο του Σαβακώ σχετίζεται με την αλλαγή δυναστείας στον θρόνο της Αιγύπτου. Κατά

⁸⁹ Τη συμβολική σημασία που έχει στο ηροδότειο κείμενο το δόντι την έχει, κατά τον Αρτεμίδωρο, και ως ονειρικό σύμβολο: «τα δόντια συμβολίζουν ιδιοκτησία/ αγαθά... Όταν πέφτουν συμβολίζουν την απώλεια αυτών των αγαθών» (1.31). Για το δόντι ως φαλλικό σύμβολο βλ. Frisch, *Die Träume bei Herodotus*, σ. 26. Πβ. How και Wells, *A Commentary on Herodotus*, τ. II, σ. 109: «to dream of losing a tooth portends death or misfortune».

⁹⁰ Βλ. και Lieshout, *Greeks on Dreams*, σ. 204 (και σημ. 101): «on the assumption that dreams sometimes receive a micro-fulfilment, the harmless fulfilment is forced into being, as by the man who sacrificed a finger for the safety of the whole body».

⁹¹ Ιστορικές πληροφορίες για το τέλος της αιθιοπικής δυναστείας δίνει ο Lloyd, *Herodotus, Book II. Commentary* 99-182, σ. 98.

τη γνώμη μου, η ηροδότεια καταγραφή του συγκεκριμένου ονείρου και της ερμηνείας του υπαινίσσεται τη συμπληρωματικά αντίθετη αντίληψη για την επικοινωνία του ανθρώπου με το θείο.⁹² Υπαινίσσεται δηλαδή ότι το θεϊκό μήνυμα δεν υποστηρίζει πάντα τη διατήρηση της τάξης μέσα στην κοινωνία, αλλά συμβάλλει στην υπονόμευση της και, γιατί όχι, στην ανατροπή της.⁹³ Και ως συμπληρωματικά μέσα εκφοράς αντίθετων αντιλήψεων για την ανθρώπινη επικοινωνία με το θείο, τα ηροδότεια όνειρα αποτελούν ουσιαστικό στοιχείο ενός από τα πιο ευδιάκριτα θέματα των *Ιστοριών* που είναι η άνοδος και η πτώση των δεσποτών, Ανατολής και Δύσης.⁹⁴

Ότι η ερμηνεία του ονείρου, που είναι ένα αμφίσημο και αντιφατικό μέσο επικοινωνίας με το θείο, σχετίζεται με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα θα φανεί, ελπίζω, και από την εξέταση των ονείρων του Αστυάγη, στα οποία έχω κιόλας αναφερθεί αρκετές φορές.

Για τον ιστορικό της αρχαιότητας το έργο του Ηρόδοτου αποκτά ιδιαίτερη σημασία και για το λόγο ότι αποτελεί την κύρια αφηγηματική πηγή που διαθέτουμε για την ταχύτατη εξάπλωση των Περσών, η οποία ήταν μοναδικό φαινόμενο στην ιστορία.⁹⁵ Εξάλλου, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι ο Ηρόδοτος βασίστηκε αποκλειστικά στην πλούσια προφορική παράδοση⁹⁶ που είχε δημιουργηθεί γύρω από το πρόσωπο του Κύρου, του ιδρυτή του περσικού κράτους και των διαδόχων του. Στην αρχή του *Λόγου των Μήδων και Περσών* λέει ότι θα γράψει για τον Κύρο και την εξάπλωση της περσικής κυριαρχίας σε όλη την Ασία χρησιμοποιώντας «μόνο αυτά που λένε μερικοί Πέρσες, όσοι δεν θέλουν να εκθειάζουν και να μεγαλοποιούν τα σχετικά με τον Κύρο» (1.95). Όντας ο ίδιος γέννημα-θρέμμα μιας προφορικής κοινωνίας, ή τουλάχιστον μιας κοινωνίας όπου «ο προφορικός λόγος δεν θεωρούνταν κατώτερος του γραπτού»,⁹⁷ ο Ηρόδοτος δεν ξεχώριζε το ιστορικό γεγονός από τους μύθους και τις παραδόσεις. Έτσι η αφήγηση της γέννησης του Κύρου⁹⁸ αρχίζει με τα δύο αλληγορικά όνειρα του Αστυάγη.

105

⁹² Για μία διαφορετική ερμηνεία βλ. Frisch, *Die Träume bei Herodot*, σ. 23-4: το όνειρο χρησίμευσε ως υπόμνηση παλιού χρησμού, σύμφωνα με τον οποίο ήταν προκαθορισμένη η διάρκεια της βασιλείας του Σαβακώ.

⁹³ Πβ. και John Gould, «On Making Sense of Greek Religion» στο P.E. Easterling και J.V. Muir, (επιμ.), *Greek Religion and Society*, Κέμπριτζ 1985, σ. 21-22.

⁹⁴ Για το θέμα της άνοδος και πτώσης των δεσποτών στον Ηρόδοτο η βιβλιογραφία είναι πολύ μεγάλη. Βλ., για παράδειγμα, H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Μπέρκλεϊ 1971, κεφ. 3 και Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Τορόντο, Μπάφαλο και Λονδίνο 1989, σ. 112. Άλλωστε ο ίδιος ο Ηρόδοτος γράφει στο τελευταίο τμήμα του προοιμίου του: «Θα συνεχίσω τη διήγησή μου περιγράφοντας και τις μικρές και τις μεγάλες χώρες του κόσμου, κι αυτό γιατί πολλές που ήταν μεγάλες έχουν γίνει μικρές και πολλές που είναι τώρα μεγάλες, ήταν άλλοτε μικρές. Θα δώσω την ίδια σημασία και στις δύο, επειδή ξέρω πως η ανθρώπινη ευημερία ποτέ δεν είναι σταθερή στο ίδιο μέρος».

⁹⁵ Το *Χρονικό του Ναβονίδη*, του Νεοβαβυλώνιου βασιλιά τον οποίο νίκησε ο Κύρος, μας πληροφορεί μόνο για το πώς ο Κύρος κατέλαβε τη Βαβυλώνα, ενώ η επιγραφή του Behistun μόνο για την άνοδο του Δαρείου στον περσικό θρόνο.

⁹⁶ Βλ. και Oswyn Murray, «Herodotus and Oral History» στο Heleen Sancisi-Weerdenburg και Amélie Kuhrt, επιμ., *Achaemenid History II. The Greek sources*, Λέιντεν 1987, σ. 110-112.

⁹⁷ Hartog, *The Mirror of Herodotus*, σ. 273.

⁹⁸ Ο ιστορικός γνώριζε πολλές εκδοχές όχι μόνο για τη γέννηση αλλά και για τον θάνατο του Κύρου: 1.95 και 214.5

Σύμφωνα με τους μάγους τα δύο όνειρα σήμαιναν ότι ο γιος της Μανδάνης θα γινόταν βασιλιάς αντί του Αστυάγη. Ακούγοντας την ερμηνεία τους ο Μήδος βασιλιάς αποφάσισε να πάρει μέτρα που θα ματαίωναν την ονειρική προφητεία. Μετά το πρώτο όνειρο -η Μανδάνη κατούρησε τόσο πολύ που πλημμύρισε όλη η Ασία- δεν πάντρεψε την κόρη του με κάποιον Μήδο αλλά με τον Πέρση Καμβύση που ήταν και φιλήσυχος άνθρωπος και κατώτερος από τον μέσο Μήδο(1.107). Το δεύτερο όνειρο ο Αστυάγης το είδε τον πρώτο χρόνο του γάμου της Μανδάνης και του Καμβύση· είδε ότι από το αιδούο της Μανδάνης φύτρωσε ένα κλήμα που σκέπαζε όλη την Ασία. Αμέσως έστειλε και έφερε την ετοιμόγεννη κόρη του από την Περσία κι όταν αυτή γέννησε, διέταξε έναν έμπιστό του, τον Άρπαγο, να σκοτώσει τό βρέφος (1.108).

Ο Άρπαγος, παρά τις υποσχέσεις του στον βασιλιά, δεν σκότωσε ο ίδιος το μωρό, αλλά το ανέθεσε σε κάποιον βοσκό του Αστυάγη. Τελικά το βασιλικό βρέφος σώθηκε χάρη στην πρόταση που έκανε η γυναίκα του βοσκού. Έπεισε τον άντρα της να μην το σκοτώσει, αλλά να το κρατήσουν και στη θέση του να εκθέσει στο βουνό το δικό τους παιδί, που μόλις εκείνες τις μέρες είχε γεννηθεί νεκρό (1.109-113). Δέκα χρόνια αργότερα ο Αστυάγης ανακάλυψε ότι ο εγγονός του ζούσε (1.114-116). Δεν τον πείραξε, όμως, επειδή τον καθησύχασαν οι μάγοι λέγοντάς του ότι η προφητεία είχε εκπληρωθεί συμβολικά - ο εγγονός του είχε εκλεγεί βασιλιάς από τους συνομήλικούς του σε παιχνίδι. Επέβαλε, ωστόσο, φοβερή τιμωρία στον Άρπαγο που δεν είχε εκτελέσει τις διαταγές του (1.117-120). Με τη σειρά του ο Άρπαγος εκδικήθηκε τον Αστυάγη. Κατάφερε να πείσει τον Κύρο που ζούσε στην Περσία να επαναστατήσει κατά του Αστυάγη (1.123). Έτσι επήλθε η εκπλήρωση της ονειρικής προφητείας.

Είναι γνωστό ότι ο μύθος του Κύρου περιλαμβάνει πολλά τυπικά μοτίβα του μύθου του «θείου βρέφους» που συναντάμε σε όλο τον κόσμο.⁹⁹ Πρόκειται για την έκθεση και την απροσδόκητη διάσωση του βρέφους, καθώς και την ανακάλυψή του σε προχωρημένη ηλικία. Αν από την αφήγηση του Ηρόδοτου αφαιρέσουμε τα τυπικά μοτίβα του μύθου, απομένει το γεγονός ότι ο Κύρος ήταν προιόν μικτού γάμου. Αυτό άλλωστε λέγεται καθαρά και στην απάντηση που έδωσε το δελφικό μαντείο στον Κροίσο, όταν αυτός παραπονέθηκε για τον απατηλό χρησμό σύμφωνα με τον οποίο ένας ημίονος θα γινόταν βασιλιάς των Μήδων: «Ο Κύρος ήταν ο ημίονος, αφού αυτός γεννήθηκε από γονείς που δεν ήταν ομοιογενείς, από μητέρα ευγενέστερης καταγωγής και από πατέρα υποδεέστερο. Και τούτο επειδή εκείνη ήταν Μηδίδα και θυγατέρα του Αστυάγη, του βασιλιά των Μήδων, ενώ ο άλλος ήταν Πέρσης υπόδουλος των Μήδων» (1.91).

Οι μικτοί γάμοι ανάμεσα σε μέλη ηγεμονικών οικογενειών ανεξάρτητων ή υποτελών κρατών αποτέλεσαν πάγια διπλωματική τακτική ηγεμόνων σε διάφορες περιόδους της ιστορίας. Εξυπηρετούσαν είτε την επικύρωση συμμαχίας είτε την επισφράγιση συνθήκης ειρήνης είτε τη στερέωση επικυριαρχίας. Οι αρχαίες πηγές μαρτυρούν ότι η ιστορία της Εγγύς Ανατολής κατά τον 7ο και τον 6ο αι. π.Χ. δεν αποτέλεσε εξαίρεση. Η συμμαχία των Μήδων και Βαβυλωνίων στα τέλη του 7ου αι. είχε επισφραγιστεί με τον δυναστικό γάμο του Ναβουχοδονόσορα, γιου του τότε Βαβυλώνιου βασιλιά Ναμποπολάσαρ και της Άμυτης, κόρης του Μήδου βασιλιά Κυαξάρη. Με δυναστικό γάμο επισφραγίστηκε και η ειρήνη ανάμεσα στον Αλυάττη, τον βασιλιά των Λυδών και τον Κυαξάρη, τον βασιλιά των Μήδων· η κόρη του Αλυάττη Αρύνης

⁹⁹ Βλ. C. Kerényi και C.G. Jung, *Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, αγγλ. μεταφ. R.F.C. Hull, Νέα Υόρκη, 1949.

παντρεύτηκε τον γιο του Κυαξάρη, τον Αστυάγη, το 585.¹⁰⁰ Εξάλλου, το γεγονός ότι ο Κροΐσος είχε παντρευτεί με θυγατέρα του Αστυάγη υπήρξε *casus belli* για τη σύγκρουση ανάμεσα στον Κροΐσο και τον Κύρο, μετά τη νίκη του Κύρου επί του Αστυάγη (1.75).¹⁰¹

Ο γάμος του Καμβύση με τη Μανδάνη εμπίπτει σ' αυτό το σχήμα δυναστικών γάμων με πολιτική σκοπιμότητα. Ο Καμβύσης δεν ήταν ένας απλός Πέρσης, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Ηρόδοτος (1.107-91). Από τη σφηνοειδή επιγραφή που είναι γνωστή ως *Κύλινδρος του Κύρου* πληροφορούμαστε ότι ήταν βασιλιάς του Ανζάν,¹⁰² όπως ήταν και ο πατέρας του ο Κύρος και ο παππούς του ο Τείσπης. Ο Καμβύσης είχε καταφέρει να διατηρήσει τον θρόνο του δηλώνοντας υποτέλεια στον Κυαξάρη,¹⁰³ που μετά την κατάληψη της Νινευί το 612 π.Χ. είχε ενσωματώσει στο κράτος των Μήδων τους ανατολικούς και νότιους γείτονές του.¹⁰⁴

Εμφανίζοντας μέσω των ονείρων τη Μανδάνη να αφαιρεί χωρίς τη θέλησή της την εξουσία από τον ίδιο τον πατέρα της,¹⁰⁵ η αφήγηση του Ηρόδοτου υπογραμμίζει τον κίνδυνο που συνιστούσε για τον Αστυάγη, ο οποίος δεν είχε αποκτήσει αρσενικό διάδοχο,¹⁰⁶ ο γάμος της με έναν υποτελή ηγεμόνα. Ως δείκτης, λοιπόν, της εγγενούς αστάθειας που ενείχαν οι επικυρωμένες με μικτό γάμο διπλωματικές σχέσεις ανάμεσα σε ηγεμόνες¹⁰⁷ χρησιμοποιείται το όνειρο, και όχι κάποιο άλλο αφηγηματικό στοιχείο. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, γίνεται επειδή το όνειρο, όπως είδαμε, ήταν ουσιαστικό στοιχείο της πολιτισμικής παράδοσης των ανατολικών λαών. Άλλωστε, έχει παρατηρηθεί ότι «ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά του Ηρόδοτου είναι η επιθυμία του να προσεγγίσει τους ξένους πολιτισμούς με τους δικούς τους όρους»,¹⁰⁸ ίσως για να τονίσει πόσο πολύ διέφεραν από τον πολιτισμό της ελληνικής πόλης.¹⁰⁹

¹⁰⁰ A.R. Burn, *Persia and the Greeks*, Λονδίνο 1984, σ. 31.

¹⁰¹ Burn, *όπ.*, σ. 39.

¹⁰² Η περιοχή του Ανζάν βρισκόταν στην καρδιά της Περσίδας χώρας: D.M. Lewis, «Postscript 1984» στο. Burn, *Persia and the Greeks*, σ. 588.

¹⁰³ M.A. Dandamaev και V.G. Luconin, *The culture and social institutions of ancient Iran*, αγγλ. μτφρ. Philip L. Kohl, Κέμπριτζ 1989, σ. 60.

¹⁰⁴ Την υποτέλεια των βασιλέων του Ανζάν την αναφέρει η νεοβαβυλωνιακή επιγραφή με το όνειρο του Ναβονίδη: όταν ο Κύρος βάδισε με τον μικρό στρατό του εναντίον των Μήδων, ήταν υποτελής βασιλιάς του Μήδου βασιλιά Αστυάγη: Burn, *Persia and the Greeks*, σ. 36.

¹⁰⁵ C. Dewald, «Women and Culture in Herodotus' Histories», στο H.F. Foley, (επιμ.), *Reflections on Women in Antiquity*, Νέα Υόρκη 1981, σ. 93.

¹⁰⁶ «Ο Αστυάγης είναι γέρος και δεν έχει αποκτήσει αρσενικά παιδιά», λέει ο Άρπαγος στη γυναίκα του όταν της εξηγεί την απόφασή του να μη σκοτώσει ο ίδιος το βασιλικό βρέφος (1.108).

¹⁰⁷ Για μια διαφορετική, αλλά συμπληρωματική ερμηνεία βλ. J.N. Kazazis, *Herodotus' Stories and History: A Proprietary Analysis of his Narrative Technique*. Ph.D. unpublished thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1978, σ. 116, ο οποίος εξετάζει τα όνειρα του Αστυάγη από μορφολογική άποψη: «the dreams serve as the motivation for the king's villainy».

¹⁰⁸ Alan B. Lloyd στη συζήτηση που ακολουθεί την εισήγηση του Walter Burkert, «Herodot als Historiker fremder Religionen», *Entretiens* 35, σ. 34: «One of the most striking features of Herodotus' approach to foreign cultures is his willingness to accept them on their own terms».

¹⁰⁹ Βλ. και Arnaldo Momigliano, «Eastern Elements in Post-Exilic Jewish, and Greek Historiography» στο *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Οξφόρδη 1977, σ.25-35, ιδιαίτερα σ. 29, όπου τονίζει ότι το ενδιαφέρον του Ηρόδοτου να συγκρίνει τους ξένους πολιτισμούς με την ελληνική πόλη συνέβαλε στην ανακάλυψη της «εθνικής παράδοσης» των Ελλήνων.