

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΕΝΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

Λογικές του μύθου: ο Μελέαγρος στην *Ιλιάδα*

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΥ

Πολλοί είναι οι μελετητές¹ που κατανοούν την αποστολή της πρεσβείας στη Γραψοδία της *Ιλιάδας* ως μια παράθεση στοιχείων, για να αναδειχθεί αργότερα η ψυχολογική, ηθική και μυθική δικαίωση της *μήνιος* του Αχιλλέα. Σε αυτό το επεισόδιο ο ήρωας θα βρει την ευκαιρία να πει ότι η απόφασή του να απομακρυνθεί από τη μάχη δεν οφείλεται σε παράλογο πείσμα, αλλά στην επιδίωξή του να διευθετήσει την τιμή της δικιάς του ύπαρξης και εκείνων που του είναι πολύτιμοι. Στο πλαίσιο αυτού του επεισοδίου θα ξεκαθαρίσει επίσης ότι η προσβολή που υπέστη δεν βρίσκει την ηθική της δικαίωση στην απόκτηση δώρων. Μετά τα τεκταινόμενα της πρεσβείας, ο Αχιλλέας θα αρχίσει με έργα πλέον να παίρνει στάση απέναντι στους φίλους, στο χρέος, στον πόλεμο, στο θάνατο.

Αλλά ας πούμε πρώτα δυο λόγια για τη διηγηματική και επεισοδιακή αξία της ιλιαδικής πρεσβείας. Συνιστά την πιο κοινωνικά συγκροτημένη ευκαιρία που δόθηκε στον Αχιλλέα, προκειμένου να ξανασκεφτεί τη θέση του απέναντι στη συνέχιση του πολέμου και να αντιδράσει. Ο κεντρικός θεματικός της πυρήνας έγκειται στη δυνατότητα να αντιμετωπίσει με *φιλοφροσύνη* την τότε παρουσιαζόμενη πολεμική κατάσταση. Πιο συγκεκριμένα, οι απεσταλμένοι του Αγαμέμνονα, ο Οδυσσεύς, ο Φοίνικας και ο Αίας, είναι σημαντικοί φίλοι του Αχιλλέα που κάνουν επίκληση στις «φιλόφρονες» αρχές του, προκειμένου να τον πείσουν να σώσει τους Αχαιούς από το μένος των Τρώων. Ο διάλογος που προκύπτει, αποκαλύπτει διαφορετικές οπτικές πρόσληψης γύρω από το θέμα της δέσμευσης των ανθρώπων που ξεχωρίζουν στην αρχαϊκή κοινωνία απέναντι στην ηθική πραγματικότητα της εποχής τους, και πιο συγκεκριμένα γύρω από τον τρόπο χειρισμού της ηρωικής επιικής παρακαταθήκης, του *κλέους*. Μετά από αυτήν την πρεσβεία, οι πρακτικές της πορείας του άριστου των Αχαιών τείνουν προς την *ἄφθιτη* δόξα: αποστολή του Πατρόκλου στον πόλεμο και προκληθείσα

1. Rosner, 1976.

επανεμπλοκή του Αχιλλέα μέχρις εσχάτων. Όσον αφορά τη διηγηματική τεχνική του επεισοδίου, η διαλεκτική βρίσκεται στην καλύτερή της ώρα: πιο συγκεκριμένα, αναδεικνύεται η δυνατότητα να μην παραμένει άκαμπτη και μονολιθική η παραδοσιακή ηρωική δομή. Μάλιστα αυτό επιτυγχάνεται με τρόπο αναλογικό: δεν υπάρχει ήρωας που να συνιστά καθολικό μοντέλο, στο βαθμό που δεν υπάρχει ένας τρόπος συρραφής του επικού τραγουδιού της επικής *οἴμης*. Μία από τις αποδείξεις, του τρόπου συρραφής της επικής *οἴμης* αποτελεί και ο μύθος του Μελέαγρου.

Ας μεταφερθούμε τώρα στην ουσία της μυθικής δικαίωσης της *μήνιος* του επικού ήρωα μέσα από το παράδειγμα του Μελέαγρου. Ο ποιητής το παρουσιάζει μέσα από το λόγο του Φοίνικα, του πνευματικού πατέρα του Αχιλλέα. Το εντάσσει μέσα στο χρόνο και πιο συγκεκριμένα επικαλείται την ιστορική συνείδηση των ακροατών του, εφόσον τους προσδιορίζει ότι το γεγονός που θα τους διηγηθεί ανήκει στο *πάλαι*, δηλαδή σε έναν απροσδιόριστο παρελθοντικό χρόνο, προσιτό όμως σε αυτούς μέσα από τα γνωστά τους *κλέα ανδρών*, δηλαδή φημισμένες ηρωικές πράξεις. Ποια είναι όμως η λογική που διέπει αυτόν το μύθο; Ποιο είναι το μέρος εκείνο του μύθου που θεωρείται κατεξοχήν παραδειγματικό και άξιο να χρησιμοποιηθεί από τον ποιητή και να ενσωματωθεί στο χρόνο της ιλιαδικής προεβείας; Με ποιο τρόπο αναδεικνύεται η χρησιμότητά του; Το παραδειγματικό μέρος του μύθου αποτελεί ένα εργαλείο στα χέρια του ποιητή, προκειμένου να στοιχειοθετηθεί ένας παραινετικός λόγος και να αναδειχθεί ότι η δομή των ηρωικών συμπεριφορών παραμένει σταθερή και επιβιώνει μέσα από την απλή επανάληψή της;

Μας ενδιαφέρει, δηλαδή, να παρακολουθήσουμε τη λογική αυτού του μύθου και τον τρόπο με τον οποίο επικαιροποιείται η λειτουργικότητά του. Και ξεκινάμε με τον «μελέαγρειο» χρόνο. Τότε, το βασιλόπουλο της Καλυδώνας στην πόλη Αιτωλία, ο Μελέαγρος, γιος του Οιλέα, κληρονομεί και επωμίζεται το θυμό που κρατά η Άρτεμις εναντίον του πατέρα του, που έχει ξεχάσει να της προσφέρει θυσίες. Έτσι, εμπλέκεται στο κυνήγι ενός άγριου κάπρου που η θεά έχει στείλει για να ρημάξει τα κτήματα του αγνώμονα, σύμφωνα με τη θεά, βασιλιά. Σε αυτό το έργο-άθλο τον βοηθούν οι Κουρήτες, κάτοικοι της γειτονικής πόλης Πλευρώνας, και κυρίως οι εξ αίματος συγγενείς του, που κατοικούν και διοικούν αυτήν τη γείτονα πόλη, τα αδέρφια της μητέρας του. Ο Μελέαγρος καταφέρνει και σκοτώνει τον κάπρο, αλλά η διεκδίκηση του κεφαλιού και του δέρματος του σκοτωμένου θηρίου, τα λάφυρα δηλαδή της μάχης, θα αποτελέσουν και την αρχή της διαμάχης μεταξύ των πολεμιστών των γειτονικών πόλεων. Μια διαμάχη που οδηγεί τον Μελέαγρο να σκοτώσει το θείο του, τη μάνα του να καταραστεί το γιο της για την πράξη του, και τον ίδιο τον ήρωα να απομακρυνθεί θυμωμένος, απογοητευμένος και αποφασισμένος πλέον να αφηθεί η πόλη στα χέρια των Κουρητών γειτόνων ή συγγενών, που δεν διεκδικούν το δέρμα ή το κεφάλι του κάπρου αλλά ολόκληρη την πόλη, την όμορφη Καλυδώνα. Με την αποχώρηση του πολέμαρχου Μελέαγρου, ο κίνδυνος γίνεται ορατός. Απανωτές είναι οι προεβείες από συμπολίτες του, που έρχονται να τον μεταπείσουν: σεβάσμιοι ιερείς με δώρα, στενοί συγγενείς, οι πιο αγαπημένοι φίλοι και, τέλος, η γυναίκα του η Κλεοπάτρα. Η τελευταία, καθώς εξιστορεί τις συνήθειες συμφορές μιας πόλης που την

πατούν οι εχθροί, τον μεταπείθει. Έτσι, ξαναμπαίνει στη μάχη. Καταφέρνει και σώζει την πόλη, όμως δεν προφταίνει να δεχτεί τα δώρα, γιατί «η ανήμερη Ερινύα, η νυχτοπαρωρίτρια»² είχε ακούσει την κατάρα της μάνας του, της Αλθαίας. Οι μεταομηρικές παραλλαγές του μύθου, που βρίσκονται σε κείμενα του Ησίοδου³, του Ψ-Απολλόδωρου⁴, του Βακχυλίδη⁵, του Πausανία⁶ και του Οβίδιου⁷, αναδεικνύουν την ηρωική στάση του Μελέαγρου απέναντι στη διαμάχη μεταξύ των πόλεων της Αιτωλίας, αλλά διαφοροποιούνται ως προς τις εξαρτήσεις του νήματος της ζωής του ήρωα και ως προς τον τρόπο και το πρόσωπο που τελικά διευθέτησαν την κατάληξη του νήματος της ζωής του. Πιο συγκεκριμένα, άλλες πηγές⁸ λένε ότι οι μοίρες προείπαν στη μητέρα του την Αλθαία ότι η ζωή του παιδιού της εξαρτάται από το ολοκληρωτικό κάψιμο ενός δαυλού, που εκείνη βάλθηκε να τον φυλάξει και τον οποίο από μόνη της αργότερα, οργισμένη για το θάνατο του αδερφού της, τον έριξε στη φωτιά. Άλλες⁹ αποδίδουν στον Απόλλωνα την αιτία του θανάτου του ήρωα. Ο Θεός, σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή, σκοτώνει το Μελέαγρο δρώντας ως σύμμαχος των Κουρητών ή ίσως γιατί του το είχε ζητήσει η αδερφή του η Άρτεμη. Ο Οβίδιος, μάλιστα, περίτεχνα τραγικοποιεί την εκδοχή όπου η μάνα δίνει τέλος στη ζωή του παιδιού της, έτσι που να μας θυμίζει τη Μήδεια του Ευριπίδη. Επομένως, στην ομηρική-επική της εκδοχή η μοίρα του ήρωα παρουσιάζεται πιο εκλογικευμένη, εφόσον συνδέεται με τη μητρική κατάρα, δηλαδή με το ανθρώπινο στοιχείο, και υποβαθμίζεται η έγνοια για την απόληξη της... Ο Φοίνικας απλώς προειδοποιεί τον Αχιλλέα ότι ο παραδειγματικός του ήρωας δεν πρόλαβε να γίνει αποδέκτης των τιμών-δώρων που του άξιζαν. Δεν συγκεκριμενοποιεί όμως το λόγο της μη απολαβής των δώρων. Η μεταομηρική παράδοση τονίζει το ρόλο του μαγικοθηρησκευτικού στοιχείου στη ζωή του ήρωα (μοίρες-δαυλός) και όχι του ανθρώπινου όπως η ομηρική (κατάρα) και εμμένει στον τρόπο με τον οποίο τέλειωσε η ζωή του, παραλλάσσοντάς τον κατά προτίμηση. Το γεγονός ότι η χρήση του μύθου αποτελεί από τα ομηρικά χρόνια κοινό τόπο και εφεξής επιτρέπει την ελαστικότητα στον τρόπο διαπλοκής του, επιβεβαιώνει την προομηρική του ύπαρξη και μάλιστα ως παραδοσιακής ρήσης, ως θρύλου, ως πανάρχαιου παραμυθιού που ο Ι. Θ. Κακριδής το αναπλάθει¹⁰:

Μια φορά και έναν καιρό ήταν μια γυναίκα που γέννησε ένα αγόρι και ήθελε να μάθει αν θα ζούσε και ποια θα ήταν η τύχη του σα θα μεγάλωνε.

2. *Ιλ.*, I, 572. Για την απόδοση των αποσπασμάτων της *Ιλιάδας* στα νέα ελληνικά χρησιμοποιήθηκε η μετάφραση των Ν. Καζαντζάκη και Ι. Θ. Κακριδή (Αθήνα: Εστία, 1985).

3. Ησίοδος, *Ηοίεσ*, απ. 135 (Πάπ. ΟΞ. 2075).

4. Ψ-Απολλόδωρος, 1, 65-73.

5. Βακχυλίδης, *Επίνικος*, V, 94-154.

6. Πausανίας, 10, 31, 4.

7. Οβίδιος, *Metamorphoses*, 8, 463-468 και 486-487.

8. Ψ-Απολλόδωρος, 1, 65-73.

9. Πausανίας, 10, 31, 4. Ησίοδος, *Ηοίεσ*, απ. 135 (Πάπ. ΟΞ. 2075). Οβίδιος, *Metamorphoses*, 8, 486-87.

10. Κακριδής³1984, 6.

Παραφύλαξε λοιπόν τις Μοίρες τη νύχτα που θα ερχόντουσαν να το μοιράνουν. Όταν εκείνες έφτασαν, άκουσε την πρώτη να λέει: το αγόρι αυτό θα γίνει όμορφο. Τη δεύτερη: θα γίνει παλικάρι. Η τρίτη όμως φώναξε: κοιτάτε αυτό το δαυλί που καίγεται στο τζάκι, την ίδια τη στιγμή που θ' αποκαεί, το παιδί θα πεθάνει. Μόλις τα είπαν αυτά οι Μοίρες έφυγαν· όρμησε τότε η μητέρα, άρπαξε το μισοκαμένο ξύλο, το έσβησε και το έχωσε βαθιά στην κασέλα της μέσα. Και ούτε και φανέρωσε ποτέ σε κανέναν, τι άκουσε και από τι κρεμόταν η ζωή του παιδιού της. Το παιδί έζησε, μεγάλωσε και έγινε ένα όμορφο και δυνατό παλικάρι. Μια μέρα έτυχε να βγει να κυνηγήσει συντροφιιά με τον αδερφό της μητέρας του, γυρνώντας όμως πάνω στη μοιρασιά του κυνηγιού μάλωσε μαζί του. Τον παίρνει τότε ο θυμός, δίνει μια του θείου του και τον σκοτώνει. Όταν η είδηση έφτασε στα αφτιά της μητέρας του, εκείνη ακούγοντας για τον αδερφό της πως σκοτώθηκε από του παιδιού της το χέρι, τρέχει αμέσως, ανοίγει την κασέλα, βγάζει το δαυλί που το είχε τόσο καιρό φυλαγμένο, και το ρίχνει στη φωτιά. Την ίδια την ώρα που το ξύλο χώνεψε, έπεσε και ο γιος της στο χώμα δίχως πνοή.

Επομένως, σύμφωνα με τα προομηρικά και ομηρικά δεδομένα η παραδοσιακή ρήση μετεξελίσσεται σε μύθο και κατόπιν σε επικό επεισόδιο. Ο Όμηρος φαίνεται να διατηρεί το δικαίωμα να διαφοροποιήσει το μύθο, προκειμένου να λειτουργήσει με τρόπο επίκαιρο για τη ροή της επικής διήγησης. Τα επίπεδα της μετεξέλιξης του θα μας βοηθήσουν να διακρίνουμε το μυθικό παράδειγμα και τη σημαντική λειτουργία του στη συγκεκριμένη διηγηματική στιγμή της *Ιλιάδας*. Με δεδομένο ότι έχουμε να κάνουμε με μια πολιτισμική παράδοση που μεταδόθηκε από γενιά σε γενιά ως κοινωνική ανάγκη, θα καταγράψουμε αυτά τα επίπεδα μετεξέλιξης χωρίς να εγλωβιζόμαστε στη σύγκριση εναλλάξιμων μορφών ενός αρχέτυπου. Δεν θα τα μεταφράσουμε έτσι ώστε να αντικαταστήσουμε τα μαγικοθρησκευτικά τους σύμβολα με λογοτεχνικές και μεταφορικές προσλήψεις. Τέλος, δεν θα απομονώσουμε τα μυθεύματα που περιέχονται σε αυτόν, όπως είναι το τελετουργικό του κυνηγιού ή ο θάνατος ως δικαίωση (*τίσις*), αλλά θα εμμείνουμε μόνο στη διαχρονική τους αξία. Και αυτό γιατί πιστεύουμε ότι μέσα από τον τροποποιημένο λειτουργισμό του μύθου εκείνο που κάθε φορά κυρίως αναδεικνύεται είναι οι αναμφισβήτητες διαστάσεις της ανθρωπίνης εμπειρίας.

Και ξεκινάμε με τα επίπεδα του μύθου που συνιστούν μυθεύματα και διατηρήθηκαν στις πολλαπλές χρήσεις του:

1ο (επίπεδο) Ο Μελέαγρος ως παραδοσιακό, μυθικό και επικό πρόσωπο αναδεικνύεται σε ήρωα στην περίοδο της ζωής του που διεκδικεί τη θέση του ως ενήλικας αρχαϊκός πολίτης καθώς πραγματοποιεί το τελετουργικό του κυνηγιού και ανταγωνίζεται εκείνους που είναι οι κατεξοχήν καθοδηγητές του σταδίου αυτού της ωρίμανσής του, τους Κουρήτες.

2ο (επίπεδο) Οι πράξεις του παραδοσιακού, μυθικού και επικού «κουρίζοντος» Μελέαγρου προκαλούν και ενέχουν θυμό, έτσι που ανακινούν το θέμα της τιμής και της απόληξης ενός βίου.

3ο (επίπεδο) Η απόληξη ενός βίου που συνδέεται με τη θεματική του θυμού παραδοσιακά, μυθικά και επικά συνοδεύεται από συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές, όπως είναι η επίκληση στη μορφή απεσταλμένης πρεσβείας, και αναδεικνύει δράστες στη λύση του ηρωικού βίου. Όμως, εάν παρατηρήσουμε τις πολλαπλές χρήσεις του μύθου, αυτό το τελευταίο μύθευμα παρουσιάζει τη μεγαλύτερη ευελιξία στο να διαφοροποιείται. Έτσι, η σύσταση των πρεσβειών μεταλλάσσεται ανά περίπτωση, καθώς και οι δράστες στη λύση του ηρωικού βίου άλλοτε είναι ένας μαγικός δαυλός, άλλοτε μια κατάρα, άλλοτε κάποιος θεός.

Αν παρατηρήσουμε πιο διεξοδικά τα προαναφερθέντα μυθεύματα, βλέπουμε ότι παρουσιάζουν μια εσωτερική συνέχεια και αλληλεξάρτηση όσον αφορά την προοπτική συρραφής μιας ιστορίας που τυγχάνει ευρύτερης φήμης. Καθένα από αυτά συμβάλλει στο να συσταθεί μια σταθερή δομή: μύηση, *μήνις*, παρακλητικοί λόγοι. Θυμίζουν τη διάθρωση της τραγωδίας σε δέση, πλοκή και λύση. Ταυτόχρονα παρέχουν το ευέλικτο πρωτογενές υλικό προκειμένου να δημιουργηθούν διηγήσεις που η συγκρότησή τους αναδεικνύει στο πέρασμα του χρόνου διαφορετικά περάσματα, τάσεις, ολισθήσεις, ταλαντεύσεις, με ένα λόγο διαφορετική γραμματική ενεργειών. Έτσι περνάμε από τη μύηση στη διήγηση του μνητικού κυνηγιού του Οδυσσέα, του Βελλερεφόντη, του Ηρακλή, από τη *μήνιν* στη *μήνιν* του Αχιλλέα, του Μελέαγρου, του Αία, από τους παρακλητικούς λόγους στις πρεσβείες επίκλησης απέναντι στον Αχιλλέα, στον Μελέαγρο, στον Έκτορα, στον Βελλερεφόντη¹¹, με διαφορετική κάθε φορά εσωτερική σύσταση. Είναι αξιοσημείωτο ότι όταν αυτές οι διαφορετικές διηγήσεις των ίδιων μυθευμάτων συνυπάρχουν στο ίδιο λογοτεχνικό έργο, όπως συμβαίνει με τις διαφορετικές πρεσβείες για τον κατευνασμό της *μήνις* του Αχιλλέα και του Μελέαγρου, δεν είναι διαμορφωμένες έτσι ώστε να μας προβληματίσουν για το ποια είναι η πιο σωστά συγκροτημένη σύμφωνα με μια υποτιθέμενη επικρατούσα μορφή, αλλά για να μας υποδείξουν ότι μια κοινωνική νόρμα, όπως είναι η αποστολή πρεσβείας, επιβιώνει μέσα στο χρόνο με το να δρα ανά περίπτωση μορφοποιημένη.

Η αναγκαιότητα, μάλιστα, του να συνυπάρχουν και να δρουν διαφορετικές διηγήσεις των ίδιων μυθευμάτων στο ίδιο λογοτεχνικό έργο συνιστά το δείκτη για την καταλληλότητα επιβίωσης συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών στο έπος και έρχεται αρωγός στο να λειτουργήσουν τα σημαίνοντα μιας παράδοσης ως σημαίνοντα για τον παρόντικό διηγηματικό χρόνο του έπους. Αυτές οι συνυπάρχουσες διαφορετικές διηγήσεις ανάλογων μυθευμάτων σηματοδοτούν την καταλληλότητα του μυθολογικού παραδείγματος την ώρα της επαναχρησιμοποίησής του. Και εδώ ο ποιητής έχει κάνει την επιλογή του: είναι ο εγκιβωτισμός των πρεσβειών που θα του δώ-

11. Πλούταρχος, *Γυναϊκών αρεταί*, 248a.

σει το δικαίωμα για την έντεχνη μετατόπιση χρονικής-ιστορικής υφής από τα παραδοσιακά μυθικά κλέα ανδρών που ανήκουν στο *πάλαι* (στ. 527), στο επικό *πρόσθεν* (στ. 524) *οὔ τι νέον κλέος της Ιλιάδας*.

Αλλά ας προσεγγίσουμε τα πεπραγμένα στις προκείμενες διηγήσεις. Ο Μελέαγρος, «αυτός που φροντίζει τους αγρούς», σύμφωνα με ετυμολογικές μελέτες¹², ήρθε η στιγμή να πρωτοστατήσει στη σωτηρία της πόλης του, της Καλυδώνας, και σκοτώνοντας τον άγριο κάπρο να επαναφέρει τη γη στην πρότερη καλλιεργήσιμη κατάσταση της. Ο Αχιλλέας ήρθε η ώρα που θα πρέπει, ακούγοντας τις συμβουλές του πνευματικού του πατέρα, του Φοίνικα, να φύγει από την κατάσταση της απομόνωσης και, ακολουθώντας τα όσα εκείνος και ο Χείρωνας του είχαν διδάξει περί αρμονίας μεταξύ λόγων και έργων, να επανενταχθεί στην κοινωνία των πολεμιστών, να διώξει το κακό (*λοιγὸν ἀμῦναι*) και να αποτελέσει το σωτήριο μίτο (*λυτήριον μῆχρον*) της συμφοράς, του *πῆματος*, που είχε περιπέσει στους Αχαιοούς. Η διεκδίκηση ωστόσο της λείας των λαφύρων και της αξιοκρατικής *δαΐδος* θα αποτελέσουν την αιτία του θυμού του Μελέαγρου και του Αχιλλέα αντίστοιχα. Αν και οι κοινωνικοί χώροι, όπου ο θυμός των δύο ηρώων καλλιεργείται, διαφοροποιούνται, ο ποιητής έντεχνα εξομοιώνει την ένταση του συγκεκριμένου συναισθήματος στο ατομικό επίπεδο. Έτσι, ο Μελέαγρος διεκδικεί και η διεκδίκησή του προκαλεί θυμό και διαμάχη, αρχικά μεταξύ δύο γειτονικών πόλεων που συνδέονται με δεσμούς αίματος. Όταν, στην περίπτωση του Μελέαγρου, το πάθημα του θυμού εξατομικεύεται, τότε προκαλεί διατάραξη των σχέσεων μεταξύ μητέρας και γιου. Ο θυμός του Αχιλλέα ξεκινά από τη διατάραξη της οροθετημένης στο στρατεύμα αξιοκρατίας και όταν κορυφώνεται προκαλεί εμφύλια διαμάχη στους ίδιους τους κόλπους του στρατεύματος. Έχουμε, δηλαδή, θυμούς που αναστατώνουν την επικοινωνία διαφορετικών κοινωνικών τόπων, αλλά που η εξατομικευμένη κορύφωσή τους εκφράζει στάση, εμφύλια σύρραξη. Και του λόγου το αληθές το αποδεικνύει ο ποιητής με γραμματολογική τεχνική: χρησιμοποιεί ταυτόσημη ορολογία για την περιγραφή της έντασής τους. Είναι θυμοί που προκαλούν και στους δύο ήρωες *χολό* και που —σύμφωνα με τα επικά μυθεύματα— βρίσκουν το αντίδοτό τους σε δώρα και *παράρρητα ἔπεα*, δηλαδή στην αποστολή πρεσβειών παράκλησης και προσφοράς. Η αποστολή πρεσβείας, λοιπόν, το παραδειγματικό μέρος του μύθου του Μελέαγρου για την *Ιλιάδα*, είναι αυτή που θα αναδιπλωθεί έντεχνα από τον ποιητή και θα συστήσει μια διαφορετική υποδιήγηση, όπως την ονομάζουν τα σχόλια, μέσα στο ξεδίπλωμα της ιλιαδικής πρεσβείας. Φαίνεται μάλιστα ότι όσο εντονότερη είναι η διαφοροποίηση ανάμεσα στην ιλιαδική πρεσβεία και στην «μελεάγρεια», τόσο περισσότερο κατοχυρώνεται η τελευταία ως επεισοδιακή πρακτική στην εκ νέου μορφοποίηση του πραγματικού χρόνου του προσώπου στο οποίο απευθύνεται έμμεσα, δηλαδή του επικού χρόνου του Αχιλλέα. Ας παρακολουθήσουμε τις μετατοπίσεις στο εννοιολογικό πεδίο που προκαλεί η συνύπαρξη της διήγησης της «αχιλλειακής» πρεσβείας με την υποδιήγησή της, τη «μελεάγρεια». Από

12. Watkins 1986, 320-8.

την αποτελεσματικότητα της δεύτερης καταλαβαίνουμε ότι ο Μελέαγρος είναι ένας άνθρωπος που ακούει τους γέροντες της πόλης του λιγότερο από τους ιερείς που του φέρνουν δώρα, τους ιερείς λιγότερο από τον πατέρα του, τον πατέρα του λιγότερο από τις αδερφές του, τις αδερφές του λιγότερο από τη μητέρα του, τη μητέρα του λιγότερο από τους φίλους του και τους φίλους του λιγότερο από τη γυναίκα του, την Κλεοπάτρα. Η τελευταία, που με το όνομά της —σύμφωνα με τους μελετητές¹³— θυμίζει τη δόξα των πατέρων του, τον μεταπειθεί, αφού του ισχυροποιεί το συναίσθημα της συλλογικής μνήμης με το να του θυμίζει την εικόνα μιας πόλης σε κατάσταση υποδοúlωσης. Η Κλεοπάτρα από τη μια μοιάζει να εκπροσωπεί την κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας, ενώ από την άλλη με τα λόγια της θυμίζει κτήσεις σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων και λειτουργιών παρά ρόλων όπως αυτός της συζύγου. Η παρατήρηση αυτή συμφωνεί και με τη θέση του E. Benveniste¹⁴ ότι στην αρχαϊκή φιλία αντιστοιχεί το στοιχείο της κτητικότητας. Πιο συγκεκριμένα, πιστεύει, με βάση τις αναγνώσεις του σε κείμενα και πηγές της εποχής, ότι η αρχαϊκή φιλία στοιχειοθετείται από σχέσεις αρκετά πολύμορφες: σχέσεις που έγκεινται στην φιλοξενία, στη γεινίαση των οίκων, σε συναισθηματικούς δεσμούς. Άρα, η επική Κλεοπάτρα, από την οποία μεταπειθείται ο Μελέαγρος, ανακεφαλαιώνει κλέα συναισθηματικής, συγγενικής, ευρύτερα κοινωνικής αξίας. Άλλωστε, και η οικονομική ισχύς των δώρων που προσφέρονται από τους ιερείς, όπως πολύ σωστά διαπιστώνει και ο Finley¹⁵, σε αυτού του είδους τις κοινωνίες, συνιστούν τα διαπιστευτήρια αυτής της πολύπλευρης δόξας. Παρατηρούμε, δηλαδή, την απόλυτη επικάλυψη της εξατομικευμένης και ονοματισμένης δράσης (ονοματισμένα συγγενικά πρόσωπα) από μια φιλικής συγκρότησης κοινωνική σύσταση. Αυτή η διηγηματική πλοκή εντείνει με το δικό της τρόπο την ανάγκη διαφοροποίησης της συμπεριφοράς του Αχιλλέα: ουσιαστικά του δίνεται η ευκαιρία να ξανασκεφτεί τη δράση με γνώμονα το επικό status quo στις σχέσεις της φιλίας με την τιμή, της φιλίας και της τιμής με τη δόξα. Ας παρακολουθήσουμε την πραγμάτωση αυτών των υπονοούμενων δυνατών εννοιολογικών μετατοπίσεων. Ο Αχιλλέας ναι μεν έχει αρνηθεί να λάβει δώρα από τον άδικο και ανάξιο στα μάτια του Αγαμέμνονα, ωστόσο τη συγκεκριμένη στιγμή μιλά με ανθρώπους που έχει καλωσορίσει ως *φιλότες*, δηλαδή ως ανθρώπους *αϊδοίους* και *νεμεσητούς*¹⁶, που σέβεται τη γνώμη τους και που τιμά την παρουσία τους πέρα από οποιαδήποτε προκατάληψη. Άλλωστε η *Ιλιάδα* είναι το κατεξοχήν λογοτεχνικό έργο όπου η τιμή και τα ρηματικά ή τα επιθετικά παράγωγα της φιλίας συνδέονται τόσο στενά¹⁷. Ουσιαστικά οι συνεταιρισμοί φιλίας στο έπος είναι πρόκληση τιμής και ισχυροποιούν τη συλλογική αμυντική δύναμη. Και η πραγματικότητα της τωρινής κατάστασης; Ο Αχιλλέας εδώ και καιρό βιώνει την ισχυρή αυτή δυναμική των κοινωνικών θεμελίων της φι-

13. Schadewaldt ³1966, 139.

14. Benveniste 1969, 1: 335-53. Hamp 1982, 77, 251-62.

15. Finley, 1983.

16. *Il.*, Λ, 649.

17. *Il.*, I, 450, Π, 543, Σ, 81, Ω, 66-7.

λίας με τρόπο εξατομικευμένο, στο πρόσωπο του Πάτροκλου. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η «μελεάγρεια» πρεσβεία δίνει αφορμή για εννοιολογικές αναδιπλώσεις στο έπος όσον αφορά τον τρόπο λειτουργίας ισχυρών κοινωνικών θεσμών όταν εξατομικεύονται. Δεν θα μας απασχολήσουν οι αντικρουόμενες απόψεις του Schadewaldt¹⁸ και του Ι. Θ. Κακριδή¹⁹ για την πιθανή ή όχι αντιστοιχία μεταξύ των ονομάτων Κλεοπάτρα και Πάτροκλος. Και αυτό γιατί θεωρούμε ότι ο ποιητής δεν χρησιμοποιεί τα ονόματα προκειμένου να κωδικοποιήσει την εννοιολογική μετατόπιση που θέλει να προκαλέσει, αλλά προκειμένου να τον βοηθήσουν ώστε να αναδείξει τη διαφορετική ένταση στη λειτουργία αυτής της μετατόπισης.

Μετά από τις σχέσεις φιλίας και τιμής, μια άλλη διάσταση της «μελεάγρειας» πρεσβείας που ενδυναμώνει το ποιητικό αίτημα για αλλαγή του τρόπου δραστηριοποίησης του Αχιλλέα είναι το πέρασμα από το κλέος των ανδρών (δηλ. τη φήμη) που επικαλείται ο Φοίνικας στο κλέος των πατέρων που φέρει η Κλεοπάτρα. Η όποια συγκατάβαση εκ μέρους του ήρωα πρέπει να επαναπροσδιοριστεί με βάση τη συγκεκριμένη λογική του ιλιαδικού γίγνεσθαι, δηλαδή την ιδιαιτερότητα του κλέους του Αχιλλέα²⁰. Είδαμε ότι ο ήρωας έχει στο έπος διαλέξει το δρόμο της φιλίας και της τιμής. Ο Leonard Mueller²¹ ισχυρίζεται ότι στην *Ιλιάδα* το να επιλέξει κανείς το δρόμο της τιμής είναι σαν να επιλέγει το δρόμο της δόξας. Πολλές είναι οι περιπτώσεις που στον επικό κύκλο είναι κοινά τα επίθετα που αξιολογούν την τιμή και τη δόξα²², ενώ ο αρχαϊκός πολίτης μετατρέπεται σε *ἀτίμητον μετανάστην* όταν του στερούν την τιμή και τη δόξα²³. Ο Αχιλλέας είναι ο κατεξοχήν ιλιαδικός ήρωας που από την αρχή του έπους απασχολεί τους θεούς, τη μητέρα του Θέτιδα²⁴ και τον Δία²⁵, για την αποκατάσταση της προσβεβλημένης από τον Αγαμέμνονα τιμής του. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που έχει μετατραπεί ήδη την ώρα που δέχεται την πρεσβεία, σε ήρωα του *ἄλαστου ἄχους*, της αλησμόνητης στενοχώριας και πένθους, καταστάσεις άμεσα συνδεδεμένες με το δρόμο της προσωπικής του δόξας. Η πορεία της ζωής του προς το κλέος ενισχύει τη θέση του Η. Fränkel²⁶ που διακρίνει στον όρο κλέος τη λειτουργία του αναμνηστικού δοξαστικού τραγουδιού που συνδέεται με κατορθώματα νεκρών. Και εδώ είναι το σημείο που τα κλέα του μελεάγρειου μύθου επαφίενται σε συγκεκριμένο δράστη και τον προκαλούν να αναλάβει μια συγκεκριμένη πρακτική: δηλ. ο Αχιλλέας καλείται να επαναπροσδιορίσει την πορεία του από το κλέος των πατέρων στο *ἄφθιτον κλέος*. Το συγκεκριμένο είδος δόξας μόλις λίγους στίχους πιο

18. Schadewaldt ³1966.

19. Κακριδής ³1984, 1-53.

20. Nagy 1994, 213-51.

21. Mueller 1996, 162-8.

22. *Ὑμνος στη Δήμητρα*, 261 και 263.

23. *Ιλ.*, I, 648 και II, 59. Βλ. επίσης την εννοιολογική πρόσληψη του *ἀτίμητος* και του επιρρήματος *ἀκλειῶς* στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια*.

24. *Ιλ.*, A, 505, 507, 508 και 510.

25. *Ιλ.*, A, 503-10 και 524-30.

26. Fränkel ²1962, 80. Βλ. επίσης Αλεξοπούλου 2004, 43-78.

πριν έχει δηλωθεί από τον ήρωα ότι συνδέεται αποκλειστικά με τη ζωή του. Είναι μια έκφραση ιδιότυπη, που αναιρεί οτιδήποτε φθαρτό στην υπόσταση του ήρωα· δηλώθηκε λίγο πιο πριν, την ώρα της ιλιαδικής πρεσβείας, όταν ο Αχιλλέας μιλούσε με τον Οδυσσέα, και δεν θα την ξαναδούμε στο έπος (*άπαξ*). Πολλές και αντικρουόμενες είναι οι μελέτες²⁷ γύρω από το αν η έκφραση αυτή αποτελεί ένδειξη της τεχνικής νεωτερικότητας (*invention ad hoc*) του ποιητή ή αν μπορούμε να την προσλάβουμε ως συνεπή χρήση μιας παραδοσιακής κληρονομιάς. Πρότασή μας είναι²⁸ ότι το ερώτημα πρέπει να απαντηθεί σε συνδυασμό και με τη σημασιολογική αξία της συγκεκριμένης έκφρασης στο έπος: μέσω αυτής σηματοδοτείται η συνάντηση του διαχρονικού χαρακτήρα της δόξας του ήρωα με τον συγχρονικό, δηλαδή με την εκάστοτε πραγματώση υψηλών επιλογών δράσης²⁹. Εκφράζει και συνιστά μια δυνατότητα, μια επιλογή στα χέρια του Αχιλλέα, μια πρακτική ύψιστης λειτουργικής έντασης που του ανοίγει το δρόμο, προκειμένου να μεταβεί από την παραδοσιακή δόξα των πατέρων του στην επική προσωπική νίκη απέναντι στη φθαρτότητα. Άρα, η πρεσβεία, όπως τεχνικά διαμορφώθηκε από τον Όμηρο και ειπώθηκε από τον Φοίνικα, δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να θυμίζει στον Αχιλλέα ότι πρέπει να ξανασκεφτεί το δικαίωμά του να ασκήσει σε χρόνο επίκαιρο την πρακτική του *κλέους*. Και ακριβώς αυτή είναι η θέση μας, που μας οδηγεί στο να μην θεωρούμε ότι η Κλεοπάτρα στην «μελεάγρεια» πρεσβεία επιβιώνει αποκλειστικά μέσα από τον επικό Πάτροκλο. Η σχέση του μύθου με το έπος πιστεύουμε ότι σχετίζεται με αλλαγές δράσης και επομένως με τον τρόπο εξέλιξης του διηγηματικού και επικού γίνεσθαι παρά με χρησιμοθηρικές εισαγωγές συμβολικών και κωδικοποιημένων ονομάτων. Πιστεύουμε ότι η παραδειγματική «μελεάγρεια» πρεσβεία δίνει την ευκαιρία στον Αχιλλέα να αναλάβει την ευθύνη για τη διεκπεραίωση αυτής της μετατόπισης από το *κλέος* των πατέρων στο προσωπικό του *ἄφθιτον κλέος*. Και θεωρούμε ότι με βάση αυτόν το σκοπό ο συγκεκριμένος μύθος αναβιώνει, αποκτά αξία την ώρα που λέγεται και ταυτόχρονα συμβάλλει στο να λυθεί το παροντικό πρόβλημα: ο Αχιλλέας θα αναλάβει τη δική του ευθύνη και θα απαντήσει με πρακτικές που παραπέμπουν σε καινούργιους πόλους, σε εννοιολογικά περάσματα, μετατοπίσεις ή ακόμα και αναιρέσεις μιας παράδοσης. Έτσι άλλωστε εξηγείται και το γεγονός ότι ο μύθος του Μελέαγρου έντεχνα δεν λειτούργησε ως παραινετικός λόγος. Ο Αχιλλέας αποδέχτηκε το αρνητικό μοντέλο του ήρωα που ο Φοίνικας του προσέφερε. Ούτε και αυτός μεταπεισθήκε ώστε να αποδε-

27. Αλεξοπούλου, 2004, 75-6.

28. Αλεξοπούλου, 2004, 77-8.

29 Σύγκ. με τα συμπεράσματα της τελευταίας μελέτης του Gr. Nagy (2000, 417-28), όσον αφορά το θέμα της αλληλοεπίδρασης του συγχρονικού με το διαχρονικό στοιχείο στον Όμηρο. Ο συγγραφέας, αφού αποδεικνύει ότι από μόνη της η ομηρική παράδοση μας εμπλέκει στον ελλειπτικό χαρακτήρα του χρόνου που περιγράφει και μας προκαλεί έτσι την πεποίθηση ύπαρξης καλυμμένων καταστάσεων, συνεχίζει: «Μόνο ο έντεχνος συνδυασμός αυτών των δύο χρονικών προοπτικών (συγχρονίας, διαχρονίας) μπορεί χωρίς αμφιβολία να οδηγήσει τον παρατηρητή της ομηρικής λογοτεχνίας στο να πετύχει μια τέλεια και σωστή οπτική της ομηρικής ποίησης».

χθεί τα υλικά ανταλλάγματα που του προσφέρθηκαν. Επιπλέον, ο λόγος του Φοίνικα για την κατάληξη της ζωής του Μελέαγρου εύστοχα τέθηκε ως υπαινιγμός. Μην ξεχνάμε ότι ο ίδιος ο Αχιλλέας έχει λίγο πριν πληροφορήσει ξεκάθαρα το ακροατήριο του ότι αν κάτι μπορεί να αποτελέσει προοικονομία για την ίδια του την ύπαρξη είναι η δυνατότητά του να βιώνει δικές του επιλογές. Αντίθετα, οι μεταομηρικοί χρήστες της «μελεάγρειας» παράδοσης θα επικροτήσουν σημασιολογικά από το παραδειγματικό μέρος του «μελεάγρειου» μύθου το κομμάτι εκείνο που ασχολείται με το τέλος της ζωής του, προκειμένου να πετύχουν τις εννοιολογικές μετατοπίσεις που χρειάζεται το δικό τους λογοτεχνικό είδος.

Άρα, η υποδιήγηση της ιλιαδικής προεβείας, η «μελεάγρεια», έρχεται να προτείνει λύση για την κατάσταση που έχει δημιουργηθεί με την περαιτέρω αδρανοποίηση του θεσμικού πλαισίου του Αγαμέμνονα. Έρχεται, δηλαδή, ως αρωγός στον τρόπο κίνησης του υποκειμένου (δηλ. του Αχιλλέα) κατά την εφαρμογή μιας καινούργιας πρακτικής, όπου το θεσμικό πλαίσιο αντικαθίσταται από παραδοσιακές ιστορίες προγόνων, που επιβιώνουν με το να μορφοποιούνται και να λαμβάνουν υπόψη τους επίκαιρες εννοιολογικές διαστάσεις³⁰: όπως είναι αυτή της δυνατότητας που έχει ο επικός άνθρωπος ώστε να επιλέξει τον τρόπο με τον οποίο θα φτάσει στη δόξα ή στην επωνυμία.

Κατερίνα Αλεξοπούλου

Σίνα 60

106 72 Αθήνα

e-mail: alexoroulou@phl.uoc.gr

30. Βλ. για τη συγκεκριμένη άποψη τις θέσεις των Bremmer, 1998. Calame 1996, 2000. Vernant 1974, 195-250.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αλεξοπούλου, Κ. 2004. *Μορφές χρονικότητας στον Όμηρο*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Κακριδής, Ι. Θ. ³1984. *Ομηρικές έρευνες*. Αθήνα: Εστία.
- Benveniste, É. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 τόμοι. Παρίσι: Les éditions du Minuit.
- Bremmer, J. 1998. La plasticité du mythe: Méléagre dans la poésie homérique. Στο: C. Calame (επιμ.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*. Γενεύη, 37-56.
- Calame, C. 1996. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. Λωζάννη: Payot.
- Calame, C. 2000. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*. Παρίσι: Hachette.
- Finley, M. I. 1983. *Economy and society in ancient Greece*. Νέα Υόρκη: Penguin Books.
- Fränkel, H. ²1962. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*. Μόναχο: Beck.
- Hamp, E. P. 1982. Philos. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* 77: 251-262.
- Muellner, L. 1996. *The anger of Achilles: Mênis in Greek Epic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Nagy, G. 1994. *Le meilleur des Achéens: La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, μτφ. N. Loraux. Παρίσι: Seuil.
- Nagy, G. 2000. Diachronie et synchronie : poésie homérique. Στο: C. Darbo-Peschanski (επιμ.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Παρίσι: C.N.R.S., 417-428.
- Rosner, J. A. 1976. The Speech of Phoenix: *Iliad* 9, 434–605. *Phoenix* 30: 314-327.
- Schadewaldt, W. ³1966. *Iliasstudien*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vernant, J.-P. 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Παρίσι: La Découverte.
- Watkins, C. 1986. The name of Meleager. *O-O-PE-RO-SI: Festschrift für G. Risch* 75. Βερολίνο: Etter, 320-328.

Logics of Myth: Meleager in *Iliad*

KATERINA ALEXOPOULOU

This article is exploring the logic in the myth of Meleager as it presents itself in the episode of the embassy in *Iliad*. It also endeavors to recover the part of the myth that can be considered as principally paradigmatic and worthy to be reused from Homer and to be incorporated at the time of the embassy in the *Iliad*. It is searching the way that the usefulness of this myth is promoting within the iliadic recitation. And the important question is whether the paradigmatic part of the myth functions as an instrument in the hands of the poet in order to compose an exhortative speech and to demonstrate that the structure of heroic conduct remains stable and revives with the simple repetition in different recitations.

The proposition on which we make our argumentation is that the embassy in the case of Meleager comes to offer a solution in the situation that has been provoked by the inertness of the institutional power of Agamemnon. That means that this part of the myth supports the movement of his indirect recipient, Achilles. And that moment an application of a new manner of action occurs in which the institutional level is replaced by traditional stories of ancestors and these ones can only survive within their transformation and when they take in consideration contemporary dimensions of thought: such as the possibility that the epic man has to choose the manner in which he will achieve glory or eponymy.