



Πανεπιστήμιο
Κύπρου

ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

**ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»
ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ –
ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ
ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

2019



Πανεπιστήμιο
Κύπρου

ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»
ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ –
ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ
ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

Διατριβή, η οποία υποβλήθηκε
προς απόκτηση διδακτορικού τίτλου σπουδών
στο Πανεπιστήμιο Κύπρου

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ, 2019

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

ΣΕΛΙΔΑ ΕΓΚΥΡΟΤΗΤΑΣ

Υποψήφιος Διδάκτορας: Ελένη Κατσιαή

Τίτλος Διατριβής: «Σε Αναζήτηση της Ταυτότητας και της Θέσης του Όρου ‘Δαίμων’ στον Κόσμο των Ομηρικών Επών – Πρόταση Αξιοποίησης της Σημασίας του κατά τη Διδασκαλία»

Η παρούσα Διδακτορική Διατριβή εκπονήθηκε στο πλαίσιο των σπουδών για απόκτηση Διδακτορικού Διπλώματος στο Τμήμα Επιστημών της Αγωγής και εγκρίθηκε στις 20 Μαρτίου, 2019 από τα μέλη της Εξεταστικής Επιτροπής.

Εξεταστική Επιτροπή:

Ερευνητικός Σύμβουλος: Μαίρη Ιωαννίδου-Κουτσελίνη, Καθηγήτρια Τμήματος Επιστημών της Αγωγής, Πανεπιστήμιο Κύπρου

.....

Μέλος Επιτροπής: Μαριάννα Παπαστεφάνου, Καθηγήτρια Τμήματος Επιστημών της Αγωγής, Πανεπιστήμιο Κύπρου (**Πρόεδρος**)

.....

Μέλος Επιτροπής: Σταυρούλα Φιλίππου, Επίκουρος Καθηγήτρια Τμήματος Επιστημών της Αγωγής, Πανεπιστήμιο Κύπρου

Μέλος Επιτροπής: Γιώργος Καψάλης, Καθηγητής του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Μέλος Επιτροπής: Αικατερίνη Δημητριάδου, Κοσμήτορας Παιδαγωγικής Σχολής Φλώρινας, Καθηγήτρια Διδακτικής Μεθοδολογίας, Παιδαγωγική Σχολή, Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο της Δυτικής Μακεδονίας

ΥΠΕΥΘΥΝΗ ΔΗΛΩΣΗ ΥΠΟΨΗΦΙΟΥ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑ

«Η παρούσα διατριβή υποβάλλεται προς συμπλήρωση των απαιτήσεων για απονομή Διδακτορικού Τίτλου του Πανεπιστημίου Κύπρου. Είναι προϊόν πρωτότυπης εργασίας αποκλειστικά δικής μου, εκτός των περιπτώσεων που ρητώς αναφέρονται μέσω βιβλιογραφικών αναφορών, σημειώσεων ή και άλλων δηλώσεων.»

Ελένη Κατσιαή

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η εργασία επικεντρώνεται στην έννοια του όρου «δαίμων» στον Όμηρο. Προσφέρει μια νέα ερμηνεία του όρου και επαναξιολογεί τον ρόλο του στα ποιήματα. Στόχος της έρευνάς μου είναι να επεκτείνω τις προηγούμενες προσπάθειες που παρουσιάζουν τον όρο «δαίμων» ως έναν γενικό όρο ή ως έναν όρο που χρησιμοποιείται διαφορετικά σε τοπικά πλαίσια ή ως ένα/το σύμβολο του «διφορούμενου». Ενώ, όπως θα καταδείξω, ο όρος «δαίμων» συνδέεται, σίγουρα, με διάφορους διακριτούς ρόλους και πτυχές του υπεράνθρωπου «άλλου» στο έπος, υποστηρίζω ότι η κύρια λειτουργία του όρου «δαίμων» είναι ακριβώς η χρήση του ως εννοιολογικής κατασκευής και ως σημείου σύγκλισης μεταξύ αυτών των διαφορετικών στοιχείων, ένα σημείο, το οποίο, ωστόσο, επιτρέπει στον καθένα να καταλαμβάνει το δικό του πεδίο. Ο όρος «δαίμων» γίνεται ένα χρήσιμο εργαλείο σκέψης, που συμβάλλει στην εκπροσώπηση των δυνάμεων του Ομήρου, που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο και την κατανόηση του ανθρώπου. Λειτουργεί ως «αναγνωρίσιμο σημάδι» του «μυστήριου» και του «άγνωστου» στα έπη. Όπως δείχνει αυτή η μελέτη, ο όρος «δαίμων» λειτουργεί ως λεκτική κατασκευή, που χρησιμοποιεί την ιδιότητά του ως «ενοποιημένου δοχείου» για να αποδείξει ότι, ανεξάρτητα από το «γνωστό» και το «άγνωστο» στην εμπειρία, το «άγνωστο» ως μέρος του κόσμου των θεών και των ανθρώπων μπορεί να εκφραστεί και να γίνει κατανοητό καθώς μπορεί να οργανωθεί κάτω από τον δομημένο, διατηρώντας, ταυτόχρονα την πολυμορφία του, κόσμο των επών.

Σκοπός αυτής της έρευνας, και εδώ είναι που έγκειται η σημαντικότητά της, είναι αφενός, να επιδείξει πώς, ακριβώς, αυτός καθαυτός ο ρόλος του όρου “δαίμων” ως του κατεξοχήν καινοτόμου μεθοδολογικού εργαλείου τού Ομήρου, μπορεί, και στα πλαίσια της προσπάθειας που έγινε για εκμοντερνισμό των μεθόδων για αποτελεσματική διδασκαλία των επών, να χρησιμοποιηθεί ως καινοτόμος πρόταση αξιοποίησης για τη διδασκαλία του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση στο Γυμνάσιο. Πώς μπορεί να συμβάλει ώστε η κατανόηση και η επεξεργασία των επών του Ομήρου να καταστεί βαθύτερη και συνεκτικότερη, με τρόπο, που να προάγεται η κριτική σκέψη των μαθητών για σχέσεις και σημασίες του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού που μπορούν να βρουν εφαρμογή στη σύγχρονη εποχή του ανθρώπου οδηγώντας τους, έτσι, στην κατάκτηση του πολυπόθητου

πολιτισμικού γραμματισμού, αλλά, και συμβάλλοντας, ταυτόχρονα, στην ανάδειξη της ομηρικής τεχνικής και της λογοτεχνικής και παιδαγωγικής τους αξίας.

Η διατριβή περιέχει Εισαγωγή, ακολουθούμενη από τέσσερα κύρια κεφάλαια. Στα πλαίσια του κάθε κεφαλαίου, στην προσπάθειά της να προσφέρει ένα ομοιόμορφο νόημα στον όρο «δαίμων», η παρούσα διατριβή χρησιμοποιεί μια διαφορετική προσέγγιση από εκείνες που παραδοσιακά χρησιμοποιούνται στη μελέτη του όρου. Συγκεκριμένα αυτή η εργασία εξετάζει τον όρο «δαίμων» και τη λειτουργική του χρήση σε διαφορετικά περιεχόμενα και σε σχέση με τους υπόλοιπους όρους, που βρίσκονται στην ίδια συμφραζόμενη οικογένεια. Η ανάλυση τού κάθε κεφαλαίου εμπεριέχει την προσπάθεια για την ανάδειξη των πιο πάνω διακριτών και αποδιδόμενων από αυτή τη διατριβή ρόλων του ομηρικού όρου «δαίμων», που σε καμία περίπτωση, δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως οι αναμενόμενοι από τον κάθε φορά αναγνώστη ρόλοι του όρου.

ABSTRACT

The thesis focuses on the concept of the term *daimôn* in Homer. It offers a new interpretation of the term and a re-evaluation of its role in the poems. The aim of my research is to extend previous attempts to present *daimôn* as a general term, or as a term used differently in local contexts, or as a symbol of the 'ambiguous'. While, as I will show, the term *daimôn* is certainly associated with several distinct roles and aspects of the superhuman 'other' in epic, I argue that the main function of the term is precisely its use as a conceptual/discursive device and as a point of convergence between these different elements, a point, which, nevertheless allows each to occupy its own domain. The term *daimôn* becomes a useful tool of thought that contributes to Homer's representation of forces beyond man's control and understanding. It functions as an 'identifiable sign' of the 'mysterious' and the 'unknown' in the epics. As this study demonstrates, the term *daimôn* functions as a verbal device that uses its quality as a unifying 'place holder' to demonstrate that, regardless of what is 'known' and what remains 'unknown' in experience, the 'unknown' as part of the world of gods and men can be expressed and understood as well as it can be organised under the structured, while still maintaining its diversity, world of the epics.

The purpose and, thus, the importance of this thesis lies on the way that it uses the role of the term *daimôn* as the innovative methodological tool, that may work well in the contexts of the attempts for the modernization of the methods for the effective teaching of the epics, in order for it to be used as an innovative teaching methodological technique, in the contexts of the teaching procedure in Gymnasium. It shows how the term *daimôn*, as such, could be used to contribute into a more coherent and a deeper understanding of the epics of Homer, in a way, that it could enable students to cultivate critical thinking about relationships and meanings that could find usage in the way they perceive modern life matters, contributing, in the same time, into the unravelling of the Homeric technique and of the literary and pedagogical value of the epics.

The thesis contains an Introduction, followed by four main chapters. In the contexts of each chapter, this thesis responds to the challenge of offering a uniform 'meaning' of the term *daimôn* by using an approach different from the ones traditionally used

in the study of the term. In order to deliver an all-round picture of the term's significations in Homer, it looks at the term *daimôn* and its functional usage in different contexts and in relation with the rest of the terms that are found situated in the same contextual family with the term *daimôn*. Each and every one of these chapters contains the attempt to unravel all the above and already mentioned and attributed by this thesis's roles of the Homeric term *daimon*, which, in no way, could be perceived as the expected, by the audience of Homer, roles of the term.

ΕΝΕΝΗ ΚΑΤΣΙΑΗ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

«Γηράσκω αεί διδασκόμενος»... Η κατάκτηση υψηλών και απαιτητικών στόχων, που εξαιτίας της φύσης τους μπορεί να διαφαίνονται ως άπιαστοι και ουτοπικοί, και ειδικά στην περίπτωση εκείνη που η διάρκειά τους είναι ακόμα μεγαλύτερη από αυτή που θα μπορούσε να αναμένεις, καθίσταται εφικτή όταν γύρω σου έχεις άτομα που πιστεύουν σε σένα και στις δυνάμεις σου, ακόμα και όταν κι εσύ ο ίδιος δεν πιστεύεις ότι τις έχεις. Θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς την Ερευνητική μου Σύμβουλο, Καθηγήτρια και πρώην Πρόεδρο του Τμήματος Επιστημών Αγωγής κ. Μαίρη Ιωαννίδου Κουτσελίνη για όλη τη στήριξη και τη σημαντική βοήθεια που μου προσέφερε για να μπορέσω να επανακτήσω τις δυνάμεις μου και να συνεχίσω την πορεία για την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής.

Καθόλη τη διάρκεια της εκπόνησης των διδακτορικών μου σπουδών, η οποία υπήρξε δαπανηρή από άποψη τόσο χρόνου όσο και προσπάθειας, με όλα τα συναισθηματικά συνεπακόλουθα που μια τέτοια προσπάθεια μπορεί να εμπεριέχει, μεγάλο στήριγμά μου στάθηκε ο σύζυγός μου και πατέρας των τριών μου θυγατέρων, Γιάννης Πεττεμερίδης. Τον ευχαριστώ θερμά και θα τον ευγνωμονώ αιώνια για την υπομονή, την εμπιστοσύνη, την πίστη του σε μένα και στις δυνάμεις μου και την αγάπη του.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την Καθηγήτρια του Τμήματος Επιστημών της Αγωγής κα Μαριάννα Παπαστεφάνου που με τη σημαντική της βοήθεια και στήριξη μπόρεσα να οδηγηθώ στην ολοκλήρωση σημαντικών τμημάτων της διατριβής μου.

Θερμές ευχαριστίες στην Επίκουρο Καθηγήτρια του Τμήματος Επιστημών Αγωγής κα Σταυρούλα Φιλίππου που με τις καθοδηγήσεις στο πλαίσιο της εκπόνησης της εργασίας του μαθήματός της κατόρθωσα να αποκρυσταλλώσω στην έρευνά μου έννοιες και ιδέες που αφορούν στη διαδικασία ανάπτυξης προγράμματος διδασκαλίας και στην απόκτηση κριτικής στάσης σε θέματα σχετικά με την ιστορία διαμόρφωσης των Αναλυτικών Προγραμμάτων.

Ευχαριστώ, επίσης, τον Καθηγητή του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κ. Γιώργο Καψάλη, και την Κοσμήτορα Παιδαγωγικής Σχολής Φλώρινας, Καθηγήτρια Διδακτικής Μεθοδολογίας, της Παιδαγωγικής Σχολής, του Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης, του Πανεπιστημίου της Δυτικής Μακεδονίας, κα Αικατερίνη Δημητριάδου, για τη συμμετοχή τους στην

επιτροπή αξιολόγησης της διατριβής μου και για τα βοηθητικά τους σχόλια, τα οποία οδήγησαν στη διαμόρφωση του τελικού κειμένου.

Επιπλέον, ευχαριστώ τον Διευθυντή Μέσης Γενικής Εκπαίδευσης του Υπουργείου Παιδείας, Πολιτισμού, Αθλητισμού και Νεολαίας, κ. Λούη Κυπριανό, για όλη τη σημαντική του στήριξη, κατά τη διάρκεια της αρχικής μου απόφασης για την εκπόνηση του ερευνητικού μέρους της διατριβής μου καθώς και της αρχικής μου πρόθεσης για τη διεξαγωγή της σε σχολεία της Μέσης Γενικής Εκπαίδευσης.

Ευχαριστώ θερμά τη φίλη και παλιά συμφοιτήριά μου, Δήμητρα Κοκκίνη-Robson, για την ανεκτίμητη βοήθειά της καθόλη τη μακρά διάρκεια των διδακτορικών μου σπουδών.

Ευχαριστώ, επίσης, την οικογένειά μου, και ειδικά την αδελφή μου, για τη στήριξη και τη βοήθειά τους.

Τέλος, θα ήθελα να απευθύνω ένα μεγάλο ευχαριστώ στις κόρες μου, Παναγιώτα, Στυλιάνα και Αλεξάνδρα, για την υπομονή τους, την αγάπη τους και το ότι κατόρθωσαν να αποτελέσουν την πηγή έμπνευσής μου κατά τα τελευταία τρία χρόνια της πορείας ολοκλήρωσης της διδακτορικής μου διατριβής.

Επειδή, «η πηγή δύναμης για τον άνθρωπο μπορεί να προέρχεται και από τα εσωτερικά αποθέματα του εαυτού και της ψυχής, αλλά καμία μορφή δύναμης δεν συγκρίνεται με τη δύναμη που αντλεί κανείς από τα μάτια των παιδιών του και από τα όσα κρύβονται πίσω από την τρυφερή ματιά τους...»

Σας ευχαριστώ

*Στην Παναγιώτα, στη Στυλιάνα και στην Αλεξάνδρα,
που υπήρξαν οι αστείρευτες πηγές έμπνευσής μου.*

Στον σύζυγό μου Γιάννη που είναι πάντα δίπλα μου.

ΕΛΕΝΗ ΚΑΤΣΑΡΗ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

	Σελ.
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	xiv
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΙΝΑΚΩΝ	xv
ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ – ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ	1
Εισαγωγή	1
Παρουσίαση Προβλήματος	2
Σκοπός της Έρευνας	3
Ερευνητικά Ερωτήματα	4
Αναγκαιότητα της Έρευνας	5
Θεωρητικές Προσεγγίσεις	5
Δομή Ερευνητικής Εργασίας	8
Περίληψη Κεφαλαίων	8
Γλωσσικές Θεωρίες Κεφαλαίων	12
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑ – ΔΙΑΜΑΧΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»: ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΚΑΙ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ	17
Εισαγωγή	17
Η ετυμολογία του «δαίμων»	19
Μια επισκόπηση των πρόσφατων και τελευταίων εξελίξεων στον όρο «δαίμων»: το «πρόβλημα» του «δαίμων» και ο «δαίμων» ως ένας διαφορούμενος όρος	21
Ο όρος «δαίμων» που σηματοδοτεί τους ανθρωπόμορφους θεούς	23
Ο όρος «δαίμων» υποδηλώνοντας μια μυστήρια υπερφυσική δύναμη	30
Ενδιάμεσες θεωρίες αναφορικά με τον όρο «δαίμων» και τους θεούς	33
Μια κριτική αξιολόγηση της προηγούμενης επιστημολογίας	36

	Σελ.
Ο όρος «δαίμων» στις διάφορες περιόδους της Ελληνικής σκέψης: ένας διφορούμενος ή ένας μοχθηρός όρος;	41
Ανταγωνιστικές θεωρίες για την κλητική μορφή δαιμόνιε και τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος»	47
Συμπέρασμα	60
Πορεία προς αναδιαμόρφωση του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία	62
Οι πολιτικές του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού για τον εκσυγχρονισμό του εκπαιδευτικού συστήματος: ιστορικό της αναμόρφωσης των Νέων Αναλυτικών προγραμμάτων για τα δημόσια σχολεία της Κύπρου – η τύχη του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας	66
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΥΟ - Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΠΟΛΥΣΗΜΑΝΤΟΥ ΕΡΓΑΛΕΙΟΥ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΥ: Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ	79
Εισαγωγή	79
Μεθοδολογία	82
Οι συνέπειες της εστίασης: ο «δαίμων» ως ο όρος των αντιφάσεων	85
Ο όρος «δαίμων» ως εννοιολογική – αφηγηματική κατασκευή και ως «σημάδι του μυστήριου»	88
Οι επιπτώσεις της εστίασης, τα συναισθήματα του μυστηρίου: ο όρος «δαίμων» ως εννοιολογική και αφηγηματική κατασκευή και ως «σημάδι της δικής του μυστήριας φύσης»	90
Ο όρος «δαίμων»: ένα «σύνθετο», «ενιαίο», «σημείο υποδοχής» και ένα εργαλείο σκέψης	115
Ο ρόλος του όρου «δαίμων» ως εργαλείου σκέψης και ως σημείου σύγκλισης: η ποικιλομορφία των δραστηριοτήτων του όρου «δαίμων» που συνδέεται με την ποικιλομορφία των δραστηριοτήτων των σχετικών εννοιών του	127
Συμπέρασμα.....	165

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΑ - Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΚΑΙ ΩΣ ΤΟ ΜΕΣΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ: Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΜΕΣΟ ΕΠΑΝΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΥ ΤΩΝ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΟΥΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΘΝΗΤΟΥΣ	167
Εισαγωγή	167
Μεθοδολογία	170
Δαιμόνιε στον Όμηρο ως το παράγωγο του «δαίμων»: η πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» και η σύνδεσή του τόσο με θεϊκά όσο και με θνητά χαρακτηριστικά	175
Η φορμουλαϊκή έκφραση “δαίμονι ἴσος”: ο συσχετισμός του όρου «δαίμων» με μια προστιθέμενη πολυπλοκότητα και ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης	199
Ο όρος «δαίμων» ως αφηγηματική κατασκευή, ως εργαλείο σκέψης και ως όρος αντιφάσεων: οι θεοί, οι θνητοί και η περίπλοκη σχέση τους	217
Συμπέρασμα	231
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΣΣΕΡΑ - ΚΑΤΑΛΗΚΤΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ: ΜΙΑ ΓΕΝΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΥ ΡΟΛΟΥ ΤΟΥ ΟΡΟΥ “ΔΑΙΜΩΝ” ΣΤΑ ΕΠΗ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΩΣ ΜΕΣΟΥ ΑΝΑΔΕΙΞΗΣ ΤΗΣ ΟΜΗΡΙΚΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΞΙΑΣ	233
Εισαγωγή	233
Ερευνητικό ερώτημα 1: Ποιο το νόημα του όρου «δαίμων» ως έννοιας και ποιος ο ρόλος του στον πολυθεϊστικό κόσμο του Ομήρου;	236
Ερευνητικό ερώτημα 2: Πώς ο όρος «δαίμων» αναλαμβάνει τον ρόλο ενός σημαδιού στον Όμηρο;	242
Ερευνητικό Ερώτημα 3: Πώς ο όρος «δαίμων» λειτουργεί ως εργαλείο σκέψης και ως μια ενιαία αναφορά, ένα «ενιαίο δοχείο» και ως ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ των κατά τα άλλα αντιφατικών στοιχείων στον ομηρικό κόσμο;	249
Ερευνητικό ερώτημα 4: Πώς ο όρος «δαίμων» λειτουργεί ως εργαλείο σκέψης; Πώς ο «δαίμων» συνδέεται με μια θετική πολυπλοκότητα; Πώς η ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής συμβάλλει στην καλύτερη κατανόηση της τεχνικής και του περιεχομένου των ομηρικών επών;	260

	Σελ.
Ερευνητικό ερώτημα 5: Πώς η χρήση του όρου «δαίμων» ως πρότασης αξιοποίησης κατά τη διδασκαλία μπορεί να συμβάλει στην ανάδειξη της ομηρικής τεχνικής και της λογοτεχνικής και παιδαγωγικής του αξίας;	270
Συμπέρασμα	290
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	292
Αγγλική	292
Ελληνική	307
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ	309
I Διάγραμμα Α: Η δομή του ομηρικού κόσμου	309
Διάγραμμα Β: Η δομή του ομηρικού κόσμου: Ένας νεοσύστατος ομηρικός κόσμος	310
II Ο «δαίμων» αναλαμβάνοντας έναν συνδετικό ρόλο: ο «δαίμων» ως ένας δομημένος κόσμος και ως ένα συνδετικό σημείο ανάμεσα σε έναν αριθμό αντιφατικών στοιχείων	311
III Θεωρητική προσέγγιση	312
IV Μια ανάλυση των περιπτώσεων του όρου «δαίμων» στον Όμηρο	313
V Ο «δαίμων» στον Όμηρο: Τα σημασιολογικά του συστατικά	316
VI Οπτική γωνία αναφορικά με τον ομηρικό όρο «δαίμων»	317
VII Οι υιοθετούμενες μορφές του «δαίμων» στην <i>Ιλιάδα</i> και την <i>Οδύσσεια</i>	318
VIII Δαιμόνιε στον Όμηρο	319
IX «Δαίμονι ἴσος» στην <i>Ιλιάδα</i>	321
X «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την <i>Οδύσσεια</i> »	322

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Συντομογραφίες τεχνικών ναρρατολογικών όρων είναι αυτές που χρησιμοποιήθηκαν την De Jong, I. J. F. (2004) *Narrators and Focalizers: the Presentation of the Story in the Iliad*, London: Bristol Classical Press. Επιπλέον, έχουμε χρησιμοποιήσει τις ακόλουθες συντομογραφίες.

N	Narrator: Αφηγητής
F	Focalizer: Εστιαστής
NF ₁	Primary Narrator-Focalizer: Πρωταρχικός Αφηγητής-Εστιαστής
F ₂	Secondary Focalizer: Δευτερεύων Εστιαστής
NF ₂	Secondary Narrator-Focalizer: Δευτερεύων Αφηγητής-Εστιαστής
Ne	Narratee: Αφηγούμενος
Fe	Focalizee: Εστιαζόμενος
NeFe	Primary Narratee-Focalizee: Πρωταρχικός Αφηγούμενος-Εστιαζόμενος
Fe ₂	Secondary Focalizee: Δευτερεύων Εστιαζόμενος
NeFe ₂	Secondary Narratee-Focalizee: Δευτερεύων Αφηγούμενος-Εστιαζόμενος
C	Character: Χαρακτήρας

Άλλες συντομογραφίες αυτής της διατριβής είναι οι ακόλουθες:

LSJ ⁷	Liddell, H. G. and Scott, R. (1890) <i>A Greek-English Lexicon</i> , 7 th edn., Oxford: Clarendon Press
LSJ ⁹	Liddell, H. G. and Scott, R. (1925-40) <i>A Greek-English Lexicon</i> , 1-2, new edn., Oxford: Clarendon Press
	Liddell, H. G. and Scott, R. (1967) <i>A Greek- English Lexicon</i> , 9 th edn., Oxford: Clarendon Press
	Liddell, H. G. and Scott, R. (1996) <i>A Greek- English Lexicon</i> . 9 th edn., Oxford: Clarendon Press
OCD ³	Hornblower, S. and Spawforth, A. (1996) <i>The Oxford Classical Dictionary</i> . 3 rd edn., Oxford: Oxford University Press

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΙΝΑΚΩΝ

1. Η Συχνότητα του Όρου «Δαίμων» στον Όμηρο
2. Ο Όρος «Δαίμων» Ενσωματώνοντας Όλα τα Στοιχεία της Μοίρας
3. Οπτική Γωνία Αναφορικά με τον Όρο «Δαίμων» στον Όμηρο
4. Η Συχνότητα της Καλόβουλης και της Κακόβουλης Φύσης του Όρου «Δαίμων» στον Όμηρο
5. Ο Συσχετισμός του Όρου «Δαίμων» με Πνευματικά Φαινόμενα στον Όμηρο
6. Η Σχέση του Όρου «Δαίμων» και των Θεών με τους «Δαίμονι ἴσος» Πολεμιστές

ΣΕ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ – ΠΡΟΤΑΣΗ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ

Ο διάβολος [ο δέμονας] είναι το όνομα για ένα πολιτικό σώμα στο οποίο υπάρχουν πολύ διαφορετικές τάξεις και βαθμοί πνευμάτων και ίσως τόσο μεγάλη ποικιλία θέσης και κατάστασης όση και ανάμεσά μας.

(J. Glanville, "Saducismus Triumphatus")¹

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο σκοπός της διατριβής είναι η αναζήτηση της ταυτότητας της θέσης του όρου «δαίμων» στον κόσμο του Ομήρου και η αξιοποίηση της ταυτότητάς του ως συνδεδετικού και ερμηνευτικού όρου στα διδασκόμενα αποσπάσματα.

Κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων, οι ανεπιτυχείς προσπάθειες για εντοπισμό των επιστημονικών μεθόδων διδασκαλίας, οι οποίες θα κατόρθωναν, στο τέλος, να διασφαλίσουν τη διατήρηση ή όχι του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας στο Γυμνάσιο φαίνεται να συνδυάζονται, σε μεγάλο βαθμό, με τις ατελέσφορες, έως τώρα, προσπάθειες των κλασικιστών να τοποθετηθούν ή/και να διατυπώσουν μονοδιάστατες, ως επί το πλείστον, ερμηνείες σε θέματα, που αφορούν στην εννοιοδότηση, αλλά και στη θέση που φαίνεται να διακατέχει ο όρος «δαίμων» στα έπη του Ομήρου.

Πιο συγκεκριμένα, στο παρελθόν, οι επιστήμονες αντιλαμβάνονταν την αντιφατικότητα της σημασίας του όρου «δαίμων» ως ένα πρόβλημα. Έχουν υπάρξει διάφορες, συχνά ανεπιτυχείς ή εν μέρει απλουστευτικές, προσπάθειες για τη συμφιλίωση αυτών των διαφορετικών πτυχών του όρου "δαίμων" (Tsagarakis, 1977, François, 1957, Dietrich, 1965, Nilsson, 1964, Burkert, 1985, Brenk, 1986). Αυτές οι διαφορές είναι, πράγματι, σημαντικές, και δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο όρος αυτός παρουσιάζεται ως ένα ακαδημαϊκό πρόβλημα.

Την ίδια στιγμή, την ανάγκη για εκσυγχρονισμό των μεθόδων διδασκαλίας

¹ Glanville, 1681, σ. 35.

προσπάθησε, στο παρελθόν, να ικανοποιήσει, χωρίς επιτυχία, η ομάδα εκλεκτών συναδέλφων, που εργάστηκε κατά το έτος 2010 για τη σύνταξη του νέου Αναλυτικού Προγράμματος για τη διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση. Απώτερος σκοπός κρίθηκε ο συντονισμός των στόχων του μαθήματος της Αρχαίας Γραμματείας από Μετάφραση με τη διδασκαλία της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, κυρίως, όμως, με τη λογοτεχνία. Από τις πιο σημαντικές παρεμβάσεις που κρίθηκε αναγκαίο να γίνουν για τη μεταρρύθμιση και τον εκμοντερνισμό του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση, πιο επιτακτική κρίθηκε η ανάγκη για αποφασιστική στροφή προς την κατεύθυνση της λογοτεχνικής ανάλυσης και όχι πια, όπως ο Αντώνης Πετρίδης² το αποτύπωσε, της παρεξηγημένης ‘αρχαιογνωσίας’. Προς την ίδια κατεύθυνση στρέφεται η εννοιολογική προσέγγιση, η οποία προβάλλεται από την παρούσα διατριβή και που στηρίζεται στην ανάλυση και στη διακειμενικότητα όρων (ή όπως ο Foley το ονόμασε στην ‘traditional referentiality’), οι οποίοι και επιτρέπουν στην αξιοποίηση ολόκληρου του περιεχομένου των στίχων των ομηρικών επών προσφέροντας στους μαθητές τη δυνατότητα για μια ολιστική προσέγγιση και επαφή των επών.

Η ανάλυση της έννοιας και της σημασίας του όρου «δαίμων», όπως παρουσιάζεται πιο κάτω, πέρα από την καθαρά φιλολογική της σημασία, μπορεί να αξιοποιηθεί κατά τη διδασκαλία τόσο ως συνδεδετικός όρος στα διδασκόμενα αποσπάσματα όσο και ως ερμηνευτικός όρος ηρωικών χαρακτήρων και της ιδιαίτερης φύσης των παρεμβάσεων των θεών.

2. ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Δεν αποτελεί τυχαίο γεγονός, ως εκ τούτου, το κενό³ που δημιουργήθηκε και υφίσταται ακόμα στα Προγράμματα Σπουδών της Κύπρου μετά την απόσυρση από το πρόγραμμα σπουδών του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος του 2010 καθώς και του συναφούς εκπαιδευτικού υλικού για τη διδασκαλία τόσο του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών όσο και του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση, με αποτέλεσμα,

² Αντώνης Πετρίδης 2012, worldpress.com in Φιλολογικά.

³ Για την καλύτερη κατανόηση του κενού που δημιουργήθηκε και που υπάρχει σήμερα σχετικά με τη διδασκαλία του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών και της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση, βλέπε περαιτέρω την ανάλυση «Της Πορείας προς Αναδιαμόρφωση του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία», στο Κεφάλαιο Ένα αυτής της διατριβής.

στην παρούσα φάση να γίνεται από τους διδάσκοντες εκπαιδευτικούς αποσπασματική και μόνο χρήση των εγχειριδίων.

Το ίδιο κενό παρατηρείται στα πλαίσια των επιστημονικών συζητήσεων των μελετητών της Ελληνικής θρησκείας και του Κλασσικού πολιτισμού αναφορικά με την παρεξηγημένη ερμηνεία και θέση του όρου «δαίμων» στα έπη του Ομήρου, με αποτέλεσμα, ένας τέτοιος όρος, όπως είναι ο όρος “δαίμων”, ο οποίος, παρότι δεν αποτελεί έναν από τους πιο δημοφιλείς όρους των ομηρικών επών, εντούτοις έχει μεγάλη σημασία, τελικά να παραμένει, μέχρι σήμερα, προβληματικός. Παραμένει προβληματικός λόγω της πολυσημίας του αλλά, συγχρόνως, και πλήρως ασχολίαστος κατά τη διδασκαλία και ερμηνεία των ομηρικών επών και μετέωρος ως άορατος και ασήμαντος όρος στην αφήγηση.

3. ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Σκοπός της παρούσας διατριβής είναι αφενός, να εξετάσει τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως εννοιολογικής κατασκευής που συμβάλλει, στα ομηρικά έπη, αφενός στην αναπαράσταση των δυνάμεων εκείνων που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο και την κατανόηση του ανθρώπου και αφετέρου να αναδείξει τον ρόλο του όρου “δαίμων”, ως κατεξοχήν πολυσημάντου εργαλείου, ο οποίος μπορεί να αξιοποιηθεί για τη διδασκαλία του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση στο Γυμνάσιο. Η επίτευξη ενός τέτοιου σκοπού προβάλλει άκρως αναγκαία. Επίσης, αναγκαία κρίνεται η οποιαδήποτε προσπάθεια μπορεί να υποστηρίξει την αποτελεσματική διδασκαλία του εν λόγω μαθήματος.

Πιο συγκεκριμένα, αυτή η μελέτη επικεντρώνεται στον ρόλο του όρου "δαίμων" ως «αναγνωρίσιμου σημαδιού» του ανεξήγητου και του μυστήριου (όρους που ορίζω παρακάτω) - στο πλαίσιο της συνδυασμένης αλληλεπίδρασης θεών και ανθρώπων. Αυτός ο ρόλος είναι σημαντικός, γιατί μάς προσφέρει γνώση του τι έχει παραμείνει, μέχρι τώρα, άγνωστο και μυστήριο σχετικά με τις πολλές διαφορετικές, μερικές φορές ασύμβατες, πτυχές της θείας εκδήλωσης στον Όμηρο. Όπως θα δούμε, ο ρόλος του όρου "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης ενισχύεται από την ιδιότητά του ως ενός όρου, που υποδηλώνει την αντιφατικότητα και, συγχρόνως, ως ενός σημείου σύγκλισης μεταξύ των συναφών εννοιών του, δηλαδή, ενός συγκεκριμένου αλλά ανώνυμου υπεράνθρωπου συντελεστή, ενός ονομαστικού θεού ή θεάς, μιας

συλλογικής θεϊκής δύναμης, μιας χθόνιας δύναμης ή ενός ακατανόητου μέρους στη θνητή συμπεριφορά.

4. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ

4.1. Ερευνητικό Ερώτημα 1: Ο ρόλος του όρου «δαίμων» ως έννοιας και ως συνδετικού όρου στα έπη: ο όρος «δαίμων» ως το μέσο που προάγει τη γνώση του «άγνωστου» και του «μυστήριου» στα έπη

Ο στόχος μου είναι να καταδείξω πώς ένας ενιαίος όρος καταφέρνει να συγκρατήσει στην ενιαία μορφή του μια σειρά αντιφάσεων. Μια ανάλυση του όρου "δαίμων" ως έννοιας καταδεικνύει ότι αυτό που πραγματικά συνδέει αυτές τις δυνάμεις με τον όρο "δαίμων" είναι η κοινή μυστήρια δύναμή τους. Αυτό είναι σημαντικό, υποστηρίζω, όχι μόνο επειδή ο "δαίμων" ως σημείο σύγκλισης είναι αυτό που συγκρατεί μαζί όλες αυτές τις διαφορετικές οντότητες (συγκεκριμένους θεούς, μοίρα, Δία και άλλες θεϊκές οντότητες) σε έναν κόσμο που δεν είναι ενιαίος, αλλά και επειδή ο όρος συνδέεται και με μια ακόμη λειτουργία, της ποικιλομορφίας και αλλαγής του χαρακτήρα των ηρώων. Αυτή την αντιφατικότητα οι μελετητές θεωρούσαν ως «το πρόβλημα του όρου 'δαίμων'», ενώ για σκοπούς ερμηνείας κατά τη διδασκαλία λύνει προβλήματα, αναδεικνύοντας ότι οι διαθέσεις των ηρώων αλλάζουν κατά τις περιστάσεις. Αποφεύγεται έτσι ο μονοεπίπεδος και μη ανθρώπινος σχολιασμός των χαρακτήρων.

4.2. Ερευνητικό Ερώτημα 2: Η ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής και η συμβολή του μέσα από τη μελέτη των συμφραζομένων στην καλύτερη κατανόηση της τεχνικής και του περιεχομένου των ομηρικών επών: η λογοτεχνική και η νοηματική-αφηγηματική αξία του όρου για τα ομηρικά έπη

Στο σημείο αυτό θα εξετάσω, πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί, αφενός, η χρήση των εστιάσεων, και, αφετέρου, η χρήση του όρου "δαίμων" ως αφηγηματικής κατασκευής (δηλαδή, ως μιας φόρμουλας μέσα στην επική αφήγηση και ως ενός στοιχείου μέσα στις ομηρικές τυπικές-σκηνές) για να τονιστεί η ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής.

4.3. Ερευνητικό Ερώτημα 3: Η χρήση του ρόλου του όρου «δαίμων» ως πρότασης αξιοποίησης κατά τη διδασκαλία

Ο όρος «δαίμων» μέσα από τη λειτουργία του ως όρου - κλειδί και ως αποκωδικοποιητή του νοήματος του περιεχομένου μπορεί να βοηθήσει την ανάλυση του πολύπλευρου χαρακτήρα του και της χρήσης του ως νοηματικού και αφηγηματικού εργαλείου για την αποκωδικοποίηση της φύσης και των ενεργειών άλλων βασικών εννοιών του έπους, π.χ. των θεών, κάποιου συγκεκριμένου θεού, της μοίρας, κάποιας άορατης δύναμης, συγκεκριμένων θνητών.

5. ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Η αναγκαιότητα της έρευνας ενισχύεται από την παραδοχή ότι, παρά τη σημαντική παρουσία του όρου «δαίμων» στα έπη, δεν αξιοποιείται κατά τη διδασκαλία. Συμβάλλει, επίσης, η παρούσα διατριβή στην τεκμηρίωση του ότι η παρουσία του «δαίμων» μπορεί να χαρακτηριστεί ως προβληματική μόνο σε περίπτωση που ερμηνεύεται ως ένας άλλος θεός ή κατώτερη θεότητα με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

6. ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Αυτή η εργασία ανταποκρίνεται στην πρόκληση να προσφέρουμε ένα ομοιόμορφο νόημα στον όρο "δαίμων" χρησιμοποιώντας μια διαφορετική προσέγγιση από εκείνες που παραδοσιακά χρησιμοποιούνται στη μελέτη του όρου. Προκειμένου να παραδώσει μια συνολική εικόνα των σημασιών του όρου στον Όμηρο, αντί να πλησιάζει τον όρο "δαίμων" μόνο ως έναν λεξιλογικό όρο, αυτή η διατριβή έχει υιοθετήσει μια διαφορετική φιλοσοφική αρχή, εκφραζόμενη, ίσως πιο εμφανώς από τον φιλόσοφο Ludwig Wittgenstein, που κατέχει ότι «το νόημα μιας λέξης είναι η χρήση της στη γλώσσα» (Cruse, 2000, σ. 96). Συγκεκριμένα, αυτή η εργασία εξετάζει τον όρο "δαίμων" και τη λειτουργική χρήση του σε διαφορετικά περιεχόμενα. Δείχνει ότι η «σημασιολογική εισαγωγή» του όρου "δαίμων" μπορεί να ποικίλλει σε μεγάλο βαθμό από το ένα περιεχόμενο στο άλλο («συμφραζόμενη παραλλαγή») (Cruse, 2000, σ. 96, Goddard, 1998, σ. 3κ.ε., Cruse, 1986, σ.15κ.ε., Saeed, 2009,

σ. 55κ.ε.).⁴ Ή, για να αναφερθούμε σύντομα στον Wittgenstein, ακολουθούμε τον κανόνα ότι, «το νόημα ενός όρου μπορεί να καθοριστεί από τη συντροφιά που κρατάει ή από την ομοιότητα της οικογένειάς του» (Goddard, 1998, σ. 13κ.ε., Wittgenstein, 1972, σ. 31κ.ε., Cruse, 2000, σ. 101κ.ε.).⁵

Το υλικό, το οποίο χρησιμοποιείται σε αυτή τη μελέτη, προέρχεται τόσο από την *Ιλιάδα* όσο και από την *Οδύσσεια* του Ομήρου. Στην παρούσα μελέτη, τα επιχειρήματα, που σχετίζονται με την έννοια του όρου "δαίμων" βασίζονται σε μια εκτεταμένη ανάλυση όλων των περιπτώσεων του όρου σε όλες τις μορφές του και στα δύο έπη. Η μελέτη διατηρεί μια πλήρη αναπαράσταση κάθε παραδείγματος του όρου "δαίμων" στον Όμηρο. Κάθε περίπτωση εξετάζεται με βάση μια σειρά κοινών συντεταγμένων, που σχετίζονται με τον όρο "δαίμων": α) θεία κατάσταση, β) ηθική κατάσταση, γ) επίδραση, δ) υλικά χαρακτηριστικά, και ε) την οπτική γωνία.⁶ Όλα τα χωρία, από κάθε βιβλίο κάθε έπους, έχουν προσεγγιστεί με προσοχή, με κριτήριο ανάλυσης την εμφάνιση και τη σημασία της έννοιας «δαίμων» σε διαφορετικά πλαίσια, και σε σχέση με τους υπόλοιπους όρους, που βρίσκονται στην ίδια συμφραζόμενη οικογένεια. Το κείμενο των ομηρικών επών αποτέλεσε «τα δεδομένα» της ερευνητικής πορείας, τα οποία μέσα από πολλαπλές αναγνώσεις, οδήγησαν σε νέες συναρμολογήσεις και συμπεράσματα για τη συγκεκριμένη χρήση του όρου "δαίμων". Έγινε, επίσης, προσπάθεια να ελαχιστοποιηθεί η επίδραση της προηγούμενης επιστημολογίας και οι συνήθειες αποδιδόμενες σημασίες του "δαίμων", που βρέθηκαν στις μεταφράσεις και τα σχόλια των επών, πριν την ολοκλήρωση των πολλαπλών αναγνώσεων.

Η εκτεταμένη ανάλυσή μας του όρου "δαίμων" και στα δύο έπη κατέληξε σε μια νέα ερμηνεία του όρου "δαίμων" και της μυστήριας ιδιότητάς του, που τα θέτει σε ένα πιο θετικό φως. Αυτό είναι που κάνει τον όρο "δαίμων" έναν δομημένο και ενοποιημένο κόσμο, και ένα σημείο σύνδεσης μεταξύ των διαφόρων οντοτήτων του Ομήρου. Αυτή η μελέτη έφερε όλες τις προαναφερθείσες ιδιότητες του όρου "δαίμων" μαζί για να τονίσει τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης που μας ενημερώνει για το τι πραγματικά συμβαίνει στον κόσμο των ομηρικών θεοτήτων.⁷ Περαιτέρω συζήτηση των περίπλοκων σχέσεων, που

⁴ Πρβλ. Firth (1957), Halliday (1966) και Lyons (1963) σχετικά με τις δυσκολίες που ανακύπτουν από την επίδραση του περιεχομένου σε νόημα λέξης.

⁵ Δες Παράρτημα III.

⁶ Παράρτημα IV, Πίνακες I, II.

⁷ Βλέπε Παράρτημα I, Διαγράμματα A & B.

αναπτύχθηκαν μεταξύ του όρου "δαίμων" και του θείου και του ανθρώπινου χρησιμοποιήθηκε, επίσης, ως ένδειξη της συγκέντρωσής τους στο ίδιο δομημένο σύμπαν.⁸

Διαφορετικές θεωρητικές αντιλήψεις και γλωσσικές θεωρίες έχουν χρησιμοποιηθεί σε διάφορα κεφάλαια. Σε κάθε περίπτωση, η επιλεγμένη θεωρητική προοπτική ήταν αυτή που ταιριάζει καλύτερα, ώστε να επιτρέψει μια διεξοδική ανάκριση του όρου "δαίμων" και της σημασίας του για να προσφέρει μια νέα προοπτική στο πρόβλημα της χαοτικής δομής του ομηρικού κόσμου. Βάσει αυτής της προοπτικής και με τη βοήθεια του όρου "δαίμων", ο οποίος, ως το μοναδικό ενοποιητικό στοιχείο στην ιστορία της Ελληνικής θρησκείας, δημιουργεί ορισμένες προσδοκίες ενότητας, εφαρμόζουμε μια νέα μεθοδολογία. Βασίζεται στον όρο "δαίμων" και στην έννοια του «ενοποιητικού και αντιφατικού». Πιο συγκεκριμένα, χρησιμοποιούμε τον χαρακτηρισμό του όρου "δαίμων" ως ενοποιημένου δοχείου, που αφήνει το αντιφατικό αμετάβλητο για να απευθυνθεί στο σημαντικό έργο της παρούσας διατριβής να βρει έναν τρόπο να διατηρήσει μαζί όλες τις υπερφυσικές οντότητες, όχι ενοποιημένες, αλλά ακόμα στο ίδιο αντιφατικό σύμπαν. Κατά τη δοκιμή αυτής της μεθόδου, δώσαμε ιδιαίτερη προσοχή στη χρήση του όρου "δαίμων" στον Όμηρο ως ενός ενιαίου όρου, που καταφέρνει να συνδυάσει στον ενιαίο χαρακτήρα του όλες τις αντιφατικές του ιδιότητες. Δίνει την εντύπωση ότι έχουμε να κάνουμε με έναν, εντελώς, διαφορετικό όρο, κάθε φορά που βρίσκεται σε διαφορετικό σημασιολογικό περιεχόμενο, αλλά, στην πραγματικότητα, έχουμε να κάνουμε με τον ίδιο όρο "δαίμων". Η σύλληψη των παραλληλισμών μεταξύ του όρου "δαίμων" και της φύσης της προφορικής ποίησης, μιας παράδοσης στον Όμηρο, χρησιμοποιήθηκε, επίσης, ως απόδειξη για τον ίδιο σκοπό της παρούσας διατριβής. Ο Paul Zumthor, ένας σημαντικός κριτικός του προφορικού λόγου, μας βοήθησε να εντοπίσουμε κάποιες χρήσιμες συσχετίσεις μεταξύ της μορφής της προφορικής ποίησης και της φύσης του ομηρικού "δαίμων".⁹ Η θεωρία του Zumthor σχετικά με τις παραλλαγές ενός προφορικού ποιήματος, όταν μεταδίδεται από έναν διαφορετικό ερμηνευτή, μπορεί να σχετίζεται, εύκολα, με τις διαφορετικές σημασιολογικές συνεκδοχές του όρου "δαίμων" όταν βρίσκονται σε διαφορετικά περιεχόμενα συμφραζομένων (Zumthor, 1990). Ενώ μπορεί να υπάρχουν πολλές

⁸ Βλέπε Παράρτημα II.

⁹ Ο Μεσαιωνιστής Paul Zumthor στη μελέτη του για την προφορική ποίηση (Oral Poetry: An Introduction, 1990) έχει εντοπίσει τις ιδιαιτερότητες των προφορικών κειμένων και έχει αναλύσει την εγγενή κοινωνική τους λειτουργία. Συζητά την ανάπτυξη της προφορικής ποίησης από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα.

εκτελέσεις, το ακροατήριο θα μπορούσε ακόμα να εντοπίσει την ύπαρξη ενός πρωτότυπου ποιήματος. Επίσης, προέκυψε ότι, στην περίπτωση του όρου "δαίμων", ενώ θα μπορούσαν να υπάρχουν πολλά διαφορετικά πρόσωπα του όρου "δαίμων", το ομηρικό ακροατήριο κατάφερε να εντοπίσει την ύπαρξη ενός συμπαγούς όρου. Τέλος, το γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο κάθε κεφαλαίου χρησιμοποιήθηκε για να τοποθετήσει κάθε εύρημα στον όρο "δαίμων" και στους σχετικούς όρους του, γενικά, μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο για να το κατανοήσει. Για το σκοπό αυτό, η κύρια συζήτηση της διατριβής μας διανεμήθηκε στα ακόλουθα κεφάλαια.

7. ΔΟΜΗ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

7.1 ΠΕΡΙΛΗΨΗ ΚΕΦΑΛΑΙΩΝ

Το πρώτο Κεφάλαιο αυτής της διατριβής σκιαγραφεί την ιστορία ανάπτυξης του προβλήματος που αφορά από τη μια, την εννοιοδότηση του όρου «δαίμων» και από την άλλη, τη θέση που διακατέχει το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας στο εκπαιδευτικό σύστημα της Κύπρου. Το εν λόγω κεφάλαιο αποτελείται από δύο αλληλένδετα μέρη: το πρώτο μέρος δίνει μια αναθεώρηση της επιστημολογίας αναφορικά με τον όρο «δαίμων», η οποία μαζί με την αβέβαιη ετυμολογία του όρου, επεξηγεί πώς το πρόβλημα του όρου «δαίμων» αναδύθηκε. Σε μια προσπάθεια να κατανοήσουμε την ιστορία του προβλήματος, που σχετίζεται με τη χρήση του όρου, το πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου χωρίζεται σε δύο υποενότητες. Η πρώτη σχετίζεται με την αποκλίνουσα ετυμολογία του όρου «δαίμων» και των παραγώγων του (δηλ. του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος»). Η μία ετυμολογική εξήγηση του όρου «δαίμων» είναι ότι ο όρος προέρχεται από τη ρίζα δαί (από την οποία σχηματίζονται δαίομαι, δαίς) και σημαίνει ότι το ουσιαστικό που προέρχεται από το ρήμα δαίομαι, «δαίμων», πρέπει να εξηγηθεί ως ο «διαταρακτής» και ως εκείνος με την τάση να βλάψει ή να καταστρέψει τους θνητούς. Η άλλη και αποκλίνουσα ετυμολογία του όρου βεβαιώνει ότι βάσει αυτής της παραγωγής - δαίομαι - η λέξη θα σήμαινε 'διανομή', και σημαίνει τον διανομέα της τύχης κάποιου. Η δεύτερη υποενότητα αυτού του πρώτου μέρους αυτού του κεφαλαίου δείχνει πώς οι διαφορετικές ετυμολογικές εξηγήσεις του όρου οδήγησαν στην ύπαρξη δύο διαφορετικών και σχεδόν αντιθετικών αντιλήψεων μεταξύ των μελετητών της Ελληνικής θρησκείας σχετικά με τον όρο και τη χρήση του στον Όμηρο. Η πρώτη, που συνδέεται με την ετυμολογία που αντιλαμβάνεται τον όρο

«δαίμων» ως τον «διαταρακτή», υποστηρίζει ότι ο «δαίμων» είναι το υποκατάστατο των ανθρωπόμορφων θεών, ενός συγκεκριμένου θεού ή γενικά των θεών. Η δεύτερη, που συνδέεται με την ετυμολογία που εξηγεί τον όρο ως ο «διανομέας», σίγουρα επιλέγει τον όρο «δαίμων» ως μια ανεξήγητη, απροσδιόριστη δύναμη, η οποία ελέγχει το πεπρωμένο ενός ατόμου ανώτερο από την ανθρώπινη δύναμη. Σε αυτό το πρώτο μέρος αυτού του πρώτου κεφαλαίου η πρόθεσή μας είναι να εξετάσουμε πόσο οι διαφορετικές και ασυμβίβαστες απόψεις για τον ομηρικό «δαίμων» οδηγούν στη δημιουργία του «πρόβληματος του δαίμων». Το δεύτερο μέρος, προσφέρει, από τη μια, μια κριτική σκιαγράφηση της πορείας, που ακολουθήθηκε στην προσπάθεια για τη δημιουργία, αλλά πολύ περισσότερο, για την αναδιαμόρφωση των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία από Μετάφραση και από την άλλη, μια λεπτομερή αναφορά στις διαφορούμενες απόψεις, που κατά καιρούς διατυπώθηκαν αναφορικά με την κατάργηση της διδασκαλίας ή όχι του μαθήματος. Οι απόψεις αυτές φαίνεται να πηγάζουν από τους ιδεολογικούς, πολιτικούς και οικονομικούς παράγοντες, που κάθε φορά χαρακτηρίζουν το νησί και υποδηλώνουν τόσο τη θέση που πιθανόν να διακατέχει το μάθημα στη δημόσια εκπαίδευση του τόπου. Όλα τα πιο πάνω θα μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε καλύτερα το κενό,¹⁰ το οποίο υφίσταται, μέχρι σήμερα, αναφορικά με τον τρόπο διδασκαλίας του εν λόγω μαθήματος.

Ο κύριος σκοπός του δεύτερου Κεφαλαίου είναι να εξετάσει τις συνέπειες των επικεντρωμένων οπτικών γωνιών στην κατανομή του όρου με πολλές και διαφορετικές έννοιες. Δείχνει και βοηθά ώστε οι εκπαιδευτικοί και οι μαθητές να κατανοήσουν πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί, στην πραγματικότητα, να χρησιμοποιήσει την ιδιότητά του ως έννοιας και ως εννοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής για να μάς προσφέρει, κατά τη διδασκαλία των επών και ως μιας χρήσιμης και καινοτόμας πλέον τεχνικής, γνώση αναφορικά με τις συναφείς έννοιές του. Εξάρει με αυτόν τον τρόπο, τη λογοτεχνική και νοηματική αξία του όρου για τα ομηρικά έπη. Η μεθοδολογική παραδοχή αυτού του κεφαλαίου είναι ότι, διαφορετικές οπτικές γωνίες μέσα στην αφήγηση (π.χ. ο αφηγητής, οι χαρακτήρες στην πλοκή, οι θεοί), μπορούν να οδηγήσουν σε διαφορετικές αναγνώσεις του όρου «δαίμων» έξω από την αφήγηση. Η οπτική γωνία μπορεί, έτσι, να μας βοηθήσει να

¹⁰ Κενό το οποίο, όπως θα δούμε και πιο κάτω, έρχεται να καλύψει ο όρος «δαίμων» ή καλύτερα αυτό που θα ονομάσω ως το «πρόβλημα του όρου 'δαίμων'».

κατανοήσουμε τις διαφορετικές πτυχές του όρου (δηλαδή, ως αναφορά σε έναν συγκεκριμένο θεό, στους Ολύμπιους θεούς, σε ορισμένους θεούς, στη μοίρα/ή σε μια απρόβλεπτη, μυστήρια υπερφυσική δύναμη) και στη σύνθετη φύση των ενεργειών τους (δηλαδή, συνδέονται τόσο με ανεξήγητες καλοπροαίρετες και κακόβουλες δραστηριότητες όσο και με μια μυστήρια πνευματική και μια φυσική επίδραση στους θνητούς), που προέρχονται από τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων». Το κεφάλαιο διερευνά, περαιτέρω, πώς πίσω από τις διάφορες χρήσεις του όρου από διαφορετικούς εστιαστές βρίσκεται η μία και η ίδια μυστήρια, απρόβλεπτη, μη ορθολογική δύναμη. Αυτό είναι σημαντικό όχι μόνο επειδή κάνει τον όρο «δαίμων» ένα «σημάδι του μυστήριου», που μας βοηθά να ξεδιπλώσουμε τις άγνωστες, μέχρι τώρα, πλευρές αυτών των οντοτήτων, αλλά και γιατί κάνει τον όρο «δαίμων» ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ τους. Σε αυτό το κεφάλαιο, σκοπεύω, επίσης, να δείξω πώς ο «δαίμων» ως σημείο σύγκλισης και ως εργαλείο σκέψης μπορεί να μας βοηθήσει να δούμε πώς ο όρος συμβάλλει στην ύπαρξη ενός ομηρικού κόσμου που είναι ενιαίος και οργανωμένος ακόμα και αν αποτελείται από πολλές αντιφάσεις.

Το τρίτο Κεφάλαιο εξετάζει τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικού μέσου (δηλ., με τη μορφή της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» και του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε) και βοηθά τους μαθητές/αναγνώστες να οδηγηθούν στην καλύτερη κατανόηση της τεχνικής και του περιεχομένου του Ομήρου. Καταδεικνύει στους μαθητές/αναγνώστες πώς ένας και μοναδικός όρος μπορεί να σχετίζεται με τόσες αντιφάσεις (δηλαδή, θεϊκές, ανθρώπινες και υπεράνθρωπες). Η καθοδηγητική υπόθεση σε αυτό το κεφάλαιο είναι ότι συγκεκριμένα περιεχόμενα δημιουργίας στίχων διαδραματίζουν έναν ρόλο στη δημιουργία της ποικιλίας των σημασιών του όρου «δαίμων». Βοηθούν, επίσης, να δείξουν πώς η συνέπεια με την οποία ο «δαίμων» αναπαράγει τη σύνθετη φύση του αντικατοπτρίζει τον ρόλο του ως εργαλείου σκέψης, που μας ενημερώνει για το τί συμβαίνει με τους θεούς και τον όρο «δαίμων» και με τους θεούς και τους θνητούς και τον όρο «δαίμων» στα ποιήματα. Επομένως, η χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε σε σχέση με την ίση συμμετοχή των θεών στη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων» δείχνει την ύπαρξη μιας νέας πλευράς των θεών (δηλ., της δαιμονικής πλευράς). Ομοίως, η χρήση της φόρμουλας δαίμονι ἴσος καταδεικνύει πώς η πολύπλοκη σχέση, που συχνά κατασκευάζεται μεταξύ των θεών και του όρου «δαίμων», όταν και οι δύο όροι γίνονται πηγή από όπου προέρχεται μια θνητή υπεράνθρωπη δύναμη,

εντοπίζεται, επίσης, και στην περίπλοκη σχέση των θεών και των θνητών. Γιατί, όπως υποστηρίζει αυτό το κεφάλαιο, μαζί με θεϊκά και ανθρώπινα χαρακτηριστικά, μυστήριες και υπερβολικές ιδιότητες συνδέουν και χωρίζουν τους θεούς από εμάς, όπως συμβαίνει με τους θεούς και τον όρο «δαίμων». Με τη χρήση τόσο του επιθέτου σε κλητική προσφώνηση όσο και της φόρμουλας, σκοπεύω να δείξω πώς ο όρος «δαίμων» ως αφηγηματική κατασκευή και ως όρος αντιφάσεων (δηλαδή, συνδέεται με τόσο μυστήρια και υπερβολικά χαρακτηριστικά) αποκαλύπτει όχι μόνο μια νέα πλευρά της θείας φύσης, αλλά και μια νέα πλευρά και μια αναθεωρημένη αντίληψη της περίπλοκης σχέσης των θεών με τους θνητούς. Ο όρος «δαίμων», πιστεύω, γίνεται αυτό το μέσο, που καθιστά αυτή τη σχέση αρκετά ισχυρή. Συμβάλλει, ώστε, ολόκληρο το οικοδόμημα του ομηρικού κόσμου να μπορεί, στην ουσία, να παραμείνει σε ύπαρξη.

Το τελευταίο Κεφάλαιο αποτελεί μια προσπάθεια να επαναπροσδιοριστεί η παρουσία του όρου «δαίμων» στο γενικό πλαίσιο των ομηρικών επών, να επανεκτιμηθεί ο ρόλος του ως καινοτόμου νοηματικού-αφηγηματικού εργαλείου, και ως εκ τούτου, να αξιολογηθεί ο παιδαγωγικός χαρακτήρας του όρου. Εξετάζει κατά πόσο ο όρος «δαίμων» ως πρόταση αξιοποίησης κατά τη διδασκαλία ή ως προτεινόμενο εργαλείο σκέψης, στο πλαίσιο της εφαρμογής ενός προγράμματος διδασκαλίας, μπορεί να συμβάλει στη βαθύτερη και συνεκτικότερη κατανόηση και επεξεργασία των επών του Ομήρου ενισχύοντας, έτσι, την προσπάθεια για θεσμοθέτηση μιας μοντέρνας μεθοδολογίας στη σύλληψη, στο σχεδιασμό και στην εκτέλεση της διδασκαλίας των επών στο Γυμνάσιο. Προτείνει ότι ο συσχετισμός του όρου με πολλά ασύμβατα νοήματα, που αυτό οδήγησε τους μελετητές να μιλήσουν για «το πρόβλημα του δαίμων», μπορεί, στην πραγματικότητα, να χρησιμοποιηθεί ως ένας τρόπος για να εκφράσει αυτό που, μέχρι τώρα, παρέμεινε «άγνωστο» και πέρα από την εμπειρία του ανθρώπου σχετικά με τη φύση και τις δραστηριότητες των διαφόρων οντοτήτων των επών. Η συντριπτική πλειονότητα των αναγνώσεων του ομηρικού κόσμου, και σίγουρα, εκείνων που ερμηνεύουν την ομηρική θρησκεία εστιάζουν, σωστά, στη θεμελιώδη διχοτόμηση των ανθρώπων και των θεών. Αυτή η διχοτόμηση είναι, επίσης, απαραίτητη για τις κεντρικές ανησυχίες του έπους αναφορικά με τη θνησιμότητα, το σύντομο χρονικό διάστημα της ανθρώπινης ζωής και τη διατήρηση της φήμης μέσα από τη μορφή του τραγουδιού. Εντούτοις, στο πλαίσιο αυτό, είναι σχεδόν αναπόφευκτο ότι ο όρος «δαίμων», που χρησιμοποιείται στην αφήγηση από ένα ευρύ φάσμα θνητών και αθάνατων ομιλητών, πρέπει να

παράγει ασύμβατες έννοιες. Αυτό το κεφάλαιο υποδηλώνει ότι, πέρα από το χάσμα ανάμεσα στους θεούς και εμάς, υπάρχει και το χάσμα μεταξύ του «γνωστού» και του «φαινομενικά άγνωστου». Η σημασία αυτού του κεφαλαίου έγκειται στο γεγονός ότι χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμων» και τον ρόλο του ως «τυπικής έκφρασης» και ως «άγνωστου σημαδιού του μυστηρίου» και μας βοηθά να καταλάβουμε ότι αυτό που, μέχρι τώρα, αποτελούσε το «άγνωστο» και το «υπερπέραν» αναφορικά με τα διάφορα στοιχεία του υπερφυσικού «άλλου» είναι αυτό που, από τώρα και στο εξής, μπορεί να εκφραστεί και να κατανοηθεί και είναι αυτό, που, επιτρέπει, επίσης, σε αυτές τις οντότητες να βρεθούν συγκεντρωμένες και συνδεδεμένες στο ίδιο, οργανωμένο αλλά ταυτόχρονα, και στο, συνεχώς, εναλλασσόμενο σύμπαν του ομηρικού κόσμου. Κατ' επέκταση, ο ρόλος αυτός του όρου «δαίμων» ως «του σημαδιού του μυστηρίου» μαζί με τον ρόλο του ως «του αποκωδικοποιητή του νοήματος», είναι, επίσης, αυτό που μπορεί να υποβοηθήσει στη λογοτεχνική ανάλυση των επών στα πλαίσια πάντα της επιτρεπτής χρήσης της αρχαιογνωσίας βοηθώντας έτσι τους αναγνώστες/μαθητές να καλλιεργήσουν την κριτική σκέψη για σχέσεις και σημασίες, που, μέχρι τώρα, μπορεί και να θεωρούσαν δεδομένες, στατικές και μη αναστρέψιμες (όπως, π.χ., η σχέση των θεών και των ανθρώπων, των θεών και της Μοίρας, ο τρόπος οργάνωσης και δομής του ομηρικού κόσμου και η ύπαρξη καινούργιων μορφών διασύνδεσης των μελών του) οδηγώντας τους, έτσι, στην κατάκτηση πολιτισμικού γραμματισμού.

7.2 ΓΛΩΣΣΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΚΕΦΑΛΑΙΩΝ

Αναφερόμενοι, τώρα, στις γλωσσικές θεωρίες που χρησιμοποιούνται σε κάθε κεφάλαιο, εφαρμόστηκαν, ειδικά, για να απευθυνθούν σε ένα ξεχωριστό μέρος της ερευνητικής μας ερώτησης. Χρησιμοποιήσαμε δύο θεωρητικές προσεγγίσεις: τη «συνθετική» και την «εννοιολογική». Με βάση τη «συνθετική» προσέγγιση προτείναμε ότι το νόημα του όρου "δαίμων" είναι «συνθετικό». Επομένως, η σημασία του προσδιορίζεται από το νόημα των συνιστωσών του και από τον τρόπο με τον οποίο συνδυάζονται. Ακολουθήσαμε αυτή τη θεωρία σε όλη τη δεύτερη ενότητα της διατριβής μας και σύμφωνα με αυτήν, επιλέξαμε να εφαρμόσουμε στο νόημα του όρου "δαίμων" μια σειρά διαφορετικών σημασιολογικών συνιστωσών (δηλαδή, μιας θείας δύναμης (θεών), μιας χθόνιας δύναμης (τύχης), και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης (δαιμονικό όν)). Η λεξιλογική σημασιολογία αυτών των συνιστωσών και οι κοινές σημασιολογικές σημασίες, που βρέθηκαν

συγκεντρωμένες στη στέρα μορφή του όρου "δαίμων" καθιστούν τον όρο πολύπλοκο. Επίσης, εξετάσαμε τις συνέπειες της εστίασης στην απόδοση του όρου ως έννοιας. Η χρήση του όρου από έναν θνητό και έναν αθάνατο χαρακτήρα εξηγεί γιατί ο όρος "δαίμων" συνδέεται με τόσες και διαφορετικές σημασίες. Η μελέτη αυτή περιλαμβάνει, επίσης, ανάλυση τριών τύπων παρουσιάσεων/αφηγηματικών καταστάσεων (δηλαδή, απλού αφηγητή - κείμενο, χαρακτήρα - κείμενο (ομιλίες) και σύνθετου αφηγητή - κείμενο (ενσωματωμένη εστίαση) (De Jong, 2004, σ. 36-37). Χρησιμοποίησα προηγούμενη ανάλυση για να παρουσιάσω τις εστιάσεις του αφηγητή και των χαρακτήρων (μεταξύ των οποίων και οι θεοί) για να καταδείξω ότι οι διαφορές στην εστίαση του αφηγητή, των χαρακτήρων και με ακόμη πιο ενδιαφέρον τρόπο, των θεών μπορούν, μάλιστα, να μας προσφέρουν διαφορετικές και ακόμα χρήσιμες γνώσεις σχετικά με την ομηρική χρήση του όρου "δαίμων". Τόσο η χρήση της συνθετικής προσέγγισης όσο και η ανάλυση των διαφορετικών απόψεων για τον όρο "δαίμων" χρησιμοποιήθηκαν για να ρίξουν περαιτέρω φως στην ιδιότητα του όρου ως «σημαδιού του μυστηρίου» και ως σημείου σύγκλισης μεταξύ διαφόρων αντιφάσεων, το οποίο, όχι μόνο αποκαλύπτει την άγνωστη πλευρά της φύσης τους, αλλά, επιτρέπει, επίσης, και τη συνύπαρξή τους στα ίδια πλαίσια του ομηρικού κόσμου. Ενώ η «συνθετική προσέγγιση» μας βοήθησε να ξεδιπλώσουμε την πραγματική φύση του όρου "δαίμων", η «εννοιολογική προσέγγιση» μας επέτρεψε να εξετάσουμε την έννοια του "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης στον Όμηρο, που δίνει πρόσβαση στη γνώση των οντοτήτων και των σύνθετων σχέσεων τους κάτω από τον όρο "δαίμων" αλλά, που ήταν, αρχικά, μέρη του γενικού κόσμου του Ομήρου. Ως εκ τούτου, έχουμε θεωρήσει τον όρο "δαίμων" ως μια δομημένη κατηγορία νοήματος και ως έναν πολυ-σημασιολογικό όρο. Αυτό επιφέρει, επιπλέον, φως σε μια άλλη σημαντική πρόθεση αυτής της διατριβής, η οποία συζητείται, κυρίως, στο τρίτο κεφάλαιο: ότι, στην πραγματικότητα, ο "δαίμων" μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως απλή ομηρική κατασκευή, που βοηθά στην κατανόηση της «περίπλοκης» φύσης και της μη τόσο ξεκάθαρης σχέσης των δύο πιο σημαντικών στοιχείων στα οποία αποδίδεται η ύπαρξη του κόσμου του Ομήρου: οι ξεχωριστοί κόσμοι των θνητών και των αθανάτων. Αυτή η εργασία χρησιμοποίησε την ανάλυση τόσο της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» όσο και της κλητικής μορφής δαιμόνιε όχι μόνο για μετρικούς λόγους, αλλά, ως σημαντικές στυλιστικές κατασκευές. Με βοήθησε να ξεδιπλώσω τόσο την αντιφατικότητα του όρου "δαίμων" όσο και την αντιφατικότητα του νοήματος των οντοτήτων (δηλαδή, τόσο θνητών όσο και αθανάτων), που βρίσκονται πίσω από τη χρήση τόσο της κλητικής μορφής όσο

και της φόρμουλας. Και οι δύο όροι χρησιμοποιήθηκαν για να αποδοθούν συγκεκριμένοι όροι στην αφήγηση (δηλαδή, οι θεοί, θνητοί και ο "δαίμων") με καθορισμένες ιδιότητες (Edwards, 2009, σ. 307-309). Με μια σταθερή ακατανόητη, μυστήρια και υπερβολική φύση δραστηριοτήτων. Συγκεκριμένα, η συχνότητα και η συνέπεια με την οποία η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» εμφανίζεται στην αφήγηση, σε διαφορετικές παραλλαγές σε διαφορετικά σημεία της αφήγησης για να χαρακτηρίσει μόνο συγκεκριμένους πολεμιστές, και μόνο στην *Ιλιάδα*, συμβάλλει στη συγκρότηση τυπικών-σκηνών. Η φόρμουλα, ως ένα σταθερό αφηγηματικό πρότυπο χρησιμοποιήθηκε για την παραγωγή σημαντικών πληροφοριών σχετικά με έναν θνητό χαρακτήρα στην αφήγηση. Χρησιμοποιήθηκε για να προκαλέσει μια συγκεκριμένη θνητή συμπεριφορά, που περιελάμβανε οικεία για τον θεατή θεία, υπεράνθρωπα και υπερβολικά δαιμονικά χαρακτηριστικά. Το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε χρησιμοποιήθηκε για να αποδώσει την ίδια μυστήρια φύση με τον όρο "δαίμων" σε διάφορους θεϊκούς και θνητούς χαρακτήρες στα έπη. Το επίθετο στην κλητική μορφή σε συνδυασμό με τις συνέπειες της εστίασης θεωρήθηκε ως ένας τρόπος για τον αφηγητή να μετατρέψει την εστίασή του σε αυτό το συγκεκριμένο σημείο της αφήγησής του,¹¹ όπου η έμφαση αποδόθηκε στην ύπαρξη ενός περαιτέρω σημείου σύνδεσης μεταξύ των θεών και των θνητών. Σε αυτή τη συγκεκριμένη περίπτωση, κάποιος μπορεί να υποστηρίξει ότι, ο αφηγητής θέλει να επισημάνει τα συγκεκριμένα μυστήρια χαρακτηριστικά ενός θεού και ενός θνητού επειδή, θέλει να μάθουμε για την ύπαρξη ενός περαιτέρω σημείου σύνδεσης μεταξύ των θεών και των θνητών. Επιπλέον, αυτή η διατριβή απέδωσε τόσο στην κλητική μορφή όσο και στην φόρμουλα μια ακόμα μεγαλύτερη σημασία ως αφηγηματικές κατασκευές, διότι αναγνώρισε σε αυτές την πρόθεση του αφηγητή να στρέψει την προσοχή μας ως ακροατηρίου των ποιημάτων του προς την ύπαρξη μιας νεοδημιουργηθείσας πλευράς των θεών, η οποία κατά το μεγαλύτερο μέρος της καταμετρήθηκε στις περίπλοκες σχέσεις τους με τον όρο "δαίμων" και με τους θνητούς χαρακτήρες στο έπος.

Προκειμένου να περιοριστούν ορισμένοι από τους κινδύνους, οι οποίοι, αναπόφευκτα, ακολουθούν την ερμηνεία ενός όρου όπως ο "δαίμων", η μελέτη αυτή ήταν πιστή σε τρεις γλωσσικές αρχές. Η μια σχετίζεται με το ρητό, το οποίο καθορίστηκε, αρχικά, από τον J.L. Austin, ένα Βρετανό φιλόσοφο της γλώσσας, ότι

¹¹ Βλέπε περαιτέρω Vivante, 1982, σ. 22-26, 94-100 σχετικά με τον ρόλο των επιθέτων ως σημαντικό μέσο για τον χαρακτηρισμό ενός συγκεκριμένου ομηρικού χαρακτήρα.

δεν υπάρχει κάτι τέτοιο όπως το «νόημα μιας λέξης». Σύμφωνα με τη θεωρία του Austin, δεν υπάρχει κανένα απλό και εύχρηστο απόσπασμα μιας λέξης, που λέγεται "το νόημα της λέξης (x)".¹² Έτσι, αυτή η μελέτη δεν επιδιώκει το απόλυτο νόημα της λέξης "δαίμων". Αντιθέτως, προσπαθεί να ανιχνεύσει τη σημασία της βάσει της χρήσης της, όπως έχω, ήδη, προτείνει, σε διάφορα περιεχόμενα.¹³ Αυτό μας φέρνει στην επόμενη αρχή, που υιοθέτησε αυτή η έρευνα. Καθορίζει ότι κάποιος πρέπει να ψάξει για "το νόημα του όρου" στη χρήση του σε πολλά διαφορετικά περιεχόμενα και όχι σε ένα απομονωμένο περιεχόμενο, που απομονώνει, τελικά, τον όρο από τις σημασιολογικές σημασίες, που μπορούν να υιοθετηθούν μέσω της αλληλεπίδρασής του με τους όρους, που βρίσκονται στην ίδια ποικιλία περιεχομένων. Αυτό σημαίνει, και έχουμε φτάσει, τώρα, στην τελική αρχή που ακολουθεί αυτή η μελέτη, ότι ποτέ δεν υπάρχει κανένα αντικειμενικό νόημα. Κανείς δεν έχει ποτέ αρνηθεί ότι υπάρχει χρήση στο νόημα, και, στην πραγματικότητα, το νόημα διανέμεται σε όσο το δυνατόν περισσότερες χρήσεις, αλλά το νόημα είναι και πρέπει, πάντα, να υπόκειται σε ερμηνεία, όπως κάθε δεδομένη περίπτωση μπορεί να επηρεάζεται από άλλες περιπτώσεις. Μπορεί, επίσης, να είναι το αποτέλεσμα της εξέτασης συγκεκριμένων περιπτώσεων και μπορεί να προκύψει από τη στενή εξέταση των πραγματικών προθέσεων του ομιλητή και του συγγραφέα.¹⁴ Το αντίθετο συμβαίνει με καταχωρήσεις λεξικού, όπου το νόημα μπορεί να είναι αντικειμενικό, αφού είναι, σπάνια, η πλήρης ιστορία στην πραγματική χρήση. Τα λεξικά αναφέρουν τις πιο συνηθισμένες σημασίες ή τα κύρια νοήματα, που συσχετίζουμε με τις λέξεις και, συνεπώς, κινδυνεύουμε να αγνοήσουμε πολλά άλλα. Το νόημα σχετίζεται με μία μόνο περίπτωση, η οποία μπορεί να βρεθεί ξεκομμένη από οποιοδήποτε σχετικό περιεχόμενο. Η απόκτηση μιας τέτοιας μεθόδου θα είχε, σίγουρα, οδηγήσει σε ένα λανθασμένο και ατελές «νόημα» του όρου, που αυτή η διατριβή επιχειρεί να προσεγγίσει διεξοδικά. Έχω ακολουθήσει αυτές τις συγκεκριμένες προαναφερθείσες αρχές σε όλη τη διάρκεια αυτής της μελέτης και σύμφωνα με αυτές, επέλεξα να μην πιέσω τα αποδεικτικά στοιχεία πέρα από το λογικό, σε μια πενιχρή προσπάθεια να βρούμε απαντήσεις σε κάθε πρόβλημα: για

¹² Η πιο ολοκληρωμένη έκθεση της θεωρίας του Austin μπορεί να αποκτηθεί από το φιλοσοφικό του έργο 'The meaning of a word', in Austin, Philosophical Papers, 1961, pp. 23-43. Αποτελεί μια πολεμική εναντίον του να κάνει κανείς φιλοσοφία, προσπαθώντας να αποσαφηνίσει το νόημα των χρησιμοποιημένων λέξεων. Ο Austin μας προειδοποιεί να φροντίσουμε όταν αφαιρούμε τα λόγια από τη συνήθη χρήση τους, δίνοντας πολλά παραδείγματα για το πώς αυτό μπορεί να οδηγήσει σε λάθος.

¹³ Βλέπε Παράρτημα III.

¹⁴ Δες περαιτέρω Hayakawa (1962) σχετικά με τη χρήση και την κακή χρήση της γλώσσας.

παράδειγμα, την πλήρη ανακατασκευή βασικών θρησκευτικών ιδεών στον Όμηρο και στο γενικό πεδίο της Ελληνικής θρησκείας. Τέλος, εξαιτίας των περιορισμών του χρόνου και του χώρου, δεν έχω ασχοληθεί, εκτενώς, με όλες τις περιπτώσεις του όρου "δαίμων", αλλά μόνο με ορισμένα παραδείγματα του όρου "δαίμων" κατάλληλα για αυτή τη θεματική επιλογή.

Γενικά, αυτή η διατριβή δεν υποστηρίζει, με κανέναν τρόπο, ότι θα μπορούσαν, ποτέ, να υπάρχουν συγκεκριμένες απαντήσεις, τόσο για τη φύση όσο και για τις λειτουργίες του όρου "δαίμων" στον Όμηρο. Για να κερδίσουμε ακόμα και το πιο μικρό κομμάτι της αλήθειας, που κρύβεται πίσω από τον όρο "δαίμων", πρέπει πάντα να έχουμε κατά νου ότι, εδώ, έχουμε να αντιμετωπίσουμε έναν όρο που ο ποιητής επέλεξε, απλώς, ως τρόπο να τραγουδήσει για τα θαυμαστά σχέδια του υπερφυσικού. Ο ποιητής δεν γνώριζε, πραγματικά, ότι θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει διάκριση μεταξύ των διαφόρων όρων, που χρησιμοποίησε για να εκφράσει αυτή την ιδέα του θείκου, διότι, αυτό εξαρτιόταν, και πάλι, από τη «μνήμη του για έναν άπειρο αριθμό λεπτομερειών» (Parry, 1971, σ. 20). Όπως πρότεινε ο Ahuvia Kahane: «πρέπει να αποδεχθούμε αυτή την ατέλεια, αν θέλουμε ποτέ να περπατήσουμε στα χνάρια του πολυτροπικού τραγουδιστή των ιστοριών.» (Kahane, 1994, σ. 4)¹⁵ Στην πραγματικότητα, ποτέ δεν υπονοήσαμε ότι θα μπορούσαμε να διαβάσουμε το μυαλό του Ομήρου. Αντ' αυτού, ο Όμηρος μάς προσκαλεί να διαβάζουμε τον όρο "δαίμων" με βάση τη χρήση του στα διάφορα περιεχόμενα των ποιημάτων. Εξαρτάται από εμάς και από την εμπειρία μας ως αναγνώστες του Ομήρου πώς θα αποκρυπτογραφήσουμε μερικές από τις πολλαπλές πτυχές του νοήματος που είναι κρυμμένες στον όρο "δαίμων" και πώς θα ερμηνεύσουμε τη χρήση και τη σημασία αυτού του όρου στον Όμηρο. Πράγματι, έχοντας όλα αυτά στο μυαλό, θα προσπαθήσουμε να προσφέρουμε μια όσο το δυνατόν πιο συνεπή ερμηνεία του όρου "δαίμων" στον Όμηρο και θα φτάσουμε όσο μακριά ο ποιητής και το ίδιο το ποίημα μάς επιτρέπει να πάμε.

¹⁵ Πρβλ. Parry, 1971, σ. 20.

ΔΙΑΜΑΧΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»: ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΚΑΙ ΣΚΙΑΓΡΑΦΗΣΗ ΤΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ

Ο διάβολος [ο δέμονας] είναι το όνομα για ένα πολιτικό σώμα στο οποίο υπάρχουν πολύ διαφορετικές τάξεις και βαθμοί πνευμάτων και ίσως τόσο μεγάλη ποικιλία θέσης και κατάστασης όση και ανάμεσά μας.

(J. Glanville, "Saducismus Triumphatus")¹⁶

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το κεφάλαιο αυτό αποτελείται από δύο αλληλένδετα μέρη και σκιαγραφεί την ιστορία ανάδυσης του προβλήματος που αφορά: από τη μια, την εννοιοδότηση του όρου «δαίμων», και από την άλλη, το κενό που δημιουργήθηκε και που σχετίζεται με τη θέση που διακατέχει το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας στο Πρόγραμμα Σπουδών της Κύπρου.

Όσον αφορά στο δεύτερο μέρος του κεφαλαίου, γίνεται μια σκιαγράφιση από τη μια, της πορείας αναδιαμόρφωσης των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία από Μετάφραση, και από την άλλη, δίνεται μια λεπτομερής αναφορά των διαφορούμενων απόψεων, που, κατά καιρούς, διατυπώθηκαν αναφορικά με την κατάργηση ή όχι της διδασκαλίας του μαθήματος. Σκοπός του δεύτερου μέρους είναι να μας βοηθήσει στην καλύτερη κατανόηση του κενού που δημιουργήθηκε και που υφίσταται, μέχρι σήμερα, αναφορικά με τον τρόπο διδασκαλίας του εν λόγω μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση.

Αναφορικά με το πρώτο μέρος του κεφαλαίου και το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"», στις αρχές του 20ου αιώνα, υπήρξε μια σταθερή ροή επιχειρημάτων, τροποποιήσεων και αναθεωρήσεων του όρου "δαίμων" στην ελληνική θρησκεία. Όπως, ήδη, εξήγησα στην Εισαγωγή, το αρχικό πρόβλημα βασίστηκε σε δύο διαφορετικές αντιλήψεις για τον όρο "δαίμων": είναι ο "δαίμων" ένα άλλο όνομα για έναν θεό ή τους θεούς ή χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε μια διαφορετική,

¹⁶ Glanville, 1681, σ. 35.

αόριστη, υπερφυσική δύναμη, στον κόσμο; Σε αυτό το πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου, θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε πώς αυτό το πρόβλημα έγινε αρχικά αντιληπτό, μέσω μιας ανασκόπησης της επιστημολογίας.

Αρχίζουμε με την εξέταση των αποκλίνουσων ετυμολογικών εξηγήσεων για τον όρο "δαίμων" και τα παράγωγά του, την κλητική μορφή δαιμόνιε και τη φόρμουλα δαίμονι ἴσος. Θα προσπαθήσουμε, εν συντομία, να αναφέρουμε τον τρόπο με τον οποίο το τελευταίο πρόσθεσε στο «πρόβλημα του όρου "δαίμων"»¹⁷ και πώς οδήγησαν σε μεγάλες διαφορές απόψεων.¹⁸

¹⁷ Σε όλη τη διατριβή «το πρόβλημα του όρου "δαίμων"» σημαίνει το πρόβλημα του ορισμού του όρου, της φύσης και των λειτουργιών του "δαίμων" στον Όμηρο.

¹⁸ Σημειώστε, ωστόσο, ότι μερικοί μελετητές, π.χ. Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116, αμφιβάλλουν για τη χρησιμότητα αυτών των «ερμηνειών του "δαίμων" που προέρχονται από ετυμολογικές θεωρήσεις». Η ετυμολογία μπορεί, πρέπει να παραδεχτούμε, να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την ιστορία του προβλήματος, αλλά αυτή η διατριβή, όπως θα δούμε, ασχολείται πάνω από όλα με τη λειτουργική χρήση του όρου "δαίμων" τόσο στην *Ιλιάδα* όσο και στην *Οδύσσεια*.

2. Η ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»

Αυτό το μέρος της διατριβής επεξεργάζεται την αποκλίνουσα ετυμολογία του όρου "δαίμων" (Elisabeth Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116). Ήδη, από τα αρχικά στάδια της ιστορίας του όρου "δαίμων", βρίσκουμε τις ίδιες αποκλίνουσες σημασίες με τις οποίες συνδέεται σήμερα. Οι ετυμολογικές εξηγήσεις του όρου "δαίμων" χωρίστηκαν, όπως και στην ευρύτερη συζήτηση, στις δύο οικείες μας κατηγορίες: α) εκείνη που συνδέει τον "δαίμων" με τους ανθρωπόμορφους θεούς, και β) την άλλη που συνδέει τον "δαίμων" με μια μυστήρια και απροσδιόριστη δύναμη που ελέγχει το πεπρωμένο των ατόμων. Αυτή η ιδέα έρχεται πιο κοντά στην έννοια της μοίρας στον Όμηρο.

2.1. Ο όρος «δαίμων» συνδέεται με τους θεούς

Οι μελετητές (Snell, 1991, Porzig, 1923, Burkert, 1977, Nilsson, 1955), που ανήκουν σε αυτή την πρώτη κατηγορία συμφωνούν στο εξής: πρώτον, ότι η ετυμολογία του "δαίμων" παραμένει αβέβαιη και δεύτερον, ότι ο "δαίμων" προέρχεται από τη ρίζα δαι από την οποία τα δαίομαι, δαίς σχηματίζονται. Εξηγούν ότι η ρίζα δαι, στην πραγματικότητα, σημαίνει «σχίζω», «κόβω», και ως εκ τούτου, το ουσιαστικό που προέρχεται από το ρήμα δαίομαι, "δαίμων", πρέπει να θεωρηθεί ότι σημαίνει ο «διαταρακτής». Ο Bruno Snell μαζί με τους Porzig, Walter Burkert και Nilsson είναι μεταξύ εκείνων των μελετητών που ακολουθούν την παραπάνω παραγωγική εξήγηση του "δαίμων" (Snell, 1991, σ. 98-100). Ως εκ τούτου, όπως εξηγεί ο Porzig, δαι δεν σημαίνει "διαίρω", αλλά "κόβω", "σχίζω". Ο "δαίμων" σημαίνει τον «Zerreisser» (δηλαδή, τον διαταρακτή), ενώ, το δάσασθαι μπορεί, μερικές φορές, να φέρει αυτή την αίσθηση του «σχίζω» (Porzig, 1923, σ. 169κ.ε.). Ομοίως, ο Burkert ισχυρίζεται ότι ο "δαίμων" προέρχεται από το ρήμα δαίομαι, και όχι από το δαίω, που σημαίνει «διανέμω». Κατά την άποψη του Burkert, με άλλα λόγια, ο όρος σημαίνει «σχίζω» και όχι «χωρίζω» (Burkert, 1977, σ. 279). Ο Nilsson υποστηρίζει τις προηγούμενες ιδέες και υποδηλώνει ότι, με βάση αυτή την παραγωγή-δαίομαι-, η λέξη θα σημαίνει «διαίρω» και όχι κατ' ανάγκη «κατανέμω» (Nilsson, 1955, σ. 218).¹⁹ Από αυτή την άποψη, ο "δαίμων" μπορεί να ταυτιστεί με την παρέμβαση των

¹⁹ Πρβλ. Chantraine (1968-1970, σ. 247) σχετικά με το νόημα του δαίομαι: 'partager' (δηλ., μοιράζω), 'deviser' (δηλ., διαίρω). Βλέπε, επίσης, την ιδέα του Wilamowitz ότι ο "δαίμων" προέρχεται από το ρήμα δαίω και επομένως, "δαίμων" να ερμηνεύεται ως "Zuteiler" (δηλ., ο διανομέας).

ανθρωπόμορφων θεών στον ανθρώπινο κόσμο για να διαταράξει και να αποδιοργανώσει τη ζωή των θνητών.²⁰

2.2. Ο όρος «δαίμων» συνδέεται με μια αόριστη δύναμη και με τον «παραχωρητή της μοίρας»

Η δεύτερη κατηγορία μελετητών (Snell, 1991, Chantraine, 1968-70, Frisk, 1954) έρχεται σε αντίθεση με όλες τις προηγούμενες ιδέες, οι οποίες προσλαμβάνουν τον "δαίμων" ως τον «διαταρακτή» και που τον διαβάζουν ως μια απλή αναφορά στους θεούς και της τάσης τους να βλάψουν ή να καταστρέψουν τους θνητούς. Αντίθετα, αυτοί (π.χ., Dietrich, Bruno Snell και Chantraine) ισχυρίζονται ότι με βάση αυτή την παραγωγή - δαίομαι - η λέξη θα σήμαινε την "κατανομή". Αυτή η θεωρία επιχειρεί να συνδέσει τον "δαίμων" με μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη (δηλ., την Μοίρα ή τον Θάνατο), που διανέμει την μοίρα/πεπρωμένο κάποιου. Ειδικότερα, ο Dietrich (1965) εξηγεί ότι, οποιαδήποτε άλλη ερμηνεία πέρα από αυτή που δείχνει ότι ο όρος "δαίμων" είναι μια απροσδιόριστη δύναμη, «δεν συμφωνεί με την εικόνα του "δαίμων" στη λαϊκή πίστη και στον Όμηρο» (Dietrich, 1965, σ. 14-15). Ο «δαίμων» αντιστοιχεί σε μια υπερφυσική δύναμη στις απρόβλεπτες, ανώνυμες και συχνά τρομακτικές εκδηλώσεις της, αντί να αναφέρεται σε προσωπικές ανθρωπομορφικές πτυχές. Αποκτά την έννοια της Μοίρας²¹ Σημαίνει «τη δύναμη που ελέγχει το πεπρωμένο των ατόμων: ως εκ τούτου, το πεπρωμένο ή η τύχη κάποιου (Οδ., 5.396, πρβλ. 10.64).»²² Ο Snell, ο Chantraine και ο Frisk ήταν μεταξύ εκείνων, που είδαν τον "δαίμων" ως τον «παραχωρητή» και ως τον σημαίνοντα μιας υπερφυσικής δύναμης, που συνήθως συνδέεται με τη Μοίρα. Από την άποψη αυτή, ο "δαίμων" ερμηνεύεται ετυμολογικά ως ο «διαιρέτης» ή ο «παραχωρητής» (Dietrich, 1985, σ. 14-15). Ο Snell ισχυρίζεται ότι ο "δαίμων" αναφέρεται σε μια ανώνυμη υπερφυσική δύναμη και όχι στους προσωπικούς ανθρωπόμορφους θεούς. Πρόκειται για τη δύναμη που παραχωρεί τις τύχες/πεπρωμένα, επειδή αυτή είναι η ιδιότητα των θεών. Ο "δαίμων" σημαίνει τον γενικό θεό ή τους θεούς στον Όμηρο. Μπορεί να σημαίνει τον θάνατο ή τις Μοίρες (Snell, 1991, σ. 198).²³ Συχνά βρίσκεται στις σπάνιες περιπτώσεις, όταν έχει να κάνει με αυτό που είναι το γραφτό.

²⁰ Για τον ρόλο των θνητών στον Όμηρο, βλέπε Otto, 1954.

²¹ The Oxford Dictionary of the Classical World, 2005, σ. 201.

²² LSJ⁷s.v. δαίμων.

²³ Βλέπε, επίσης, Rudhardt, 1992, σ. 167.

Αναφέρεται σε κατώτερους θεούς και στον θάνατο (Snell, 1991, σ. 198).²⁴ Ο Chantraine²⁵ και ο Frisk (Frisk, 1954, 340)²⁶, με παρόμοιο τρόπο, ορίζουν τον όρο "δαίμων να σημαίνει μια θεϊκή δύναμη, τον θεό και τη μοίρα. Ο "δαίμων", λέει ο Chantraine, δηλώνει «μια θεϊκή δύναμη, που δεν μπορεί να ονομαστεί. Από τη μια πλευρά, έχει την αίσθηση της θεότητας και από την άλλη πλευρά, έχει την αίσθηση της μοίρας» (Chantraine, 1968-70, σ. 246-47).²⁷

Οι διαφορετικές ετυμολογικές εξηγήσεις του όρου "δαίμων", πιστεύω, ηχούν στις ευαισθησίες πολλών διαφορετικών ιστορικών περιόδων.²⁸ Η δοκιμαστική ετυμολογία του "δαίμων" και οι διάφορες αλλαγές τόσο στο νόημά του όσο και στις λειτουργίες του, κατά τη διάρκεια διαφορετικών περιόδων στην ελληνική σκέψη, ήταν η αρχή της ανάπτυξης μιας σειράς αντιφατικών θεωριών σχετικά με τη φύση του όρου στον Όμηρο.

Λαμβάνοντας αυτό υπόψη, θα εξετάσουμε, αρχικά, πώς το πρόβλημα της περίπλοκης σημασίας του όρου "δαίμων" εξακολουθεί να είναι λανθάνον στο πλαίσιο των μεταγενέστερων επιστημονικών συζητήσεων, και πώς αυτές οι πρόσφατες και παλαιότερες εξελίξεις στον ομηρικό «δαίμων» επηρέασαν την αντίληψή μας ως σύγχρονων αναγνωστών ή/και ακροατών του Ομήρου.

3. ΜΙΑ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΦΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΕΛΕΥΤΑΙΩΝ ΕΞΕΛΙΞΕΩΝ ΣΤΟΝ ΟΡΟ «ΔΑΙΜΩΝ»: ΤΟ «ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΚΑΙ Ο «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΝΑΣ ΔΙΦΟΡΟΥΜΕΝΟΣ ΟΡΟΣ

Στην παρούσα μελέτη, που επιχειρεί να επαναπροσδιορίσει το νόημα και τη συνολική σημασία του όρου "δαίμων" στον Όμηρο, χρησιμοποιούνται οι ιδέες, που προέκυψαν από τις πρόσφατες και τις τελευταίες εξελίξεις στην έρευνα για τον Ομηρικό "δαίμων", τις τελευταίες δεκαετίες. Όπως θα δούμε και παρακάτω σε αυτό το κεφάλαιο, δεν υπήρχε πολύ επιστημονικό έργο για τον ομηρικό όρο «δαίμων»,

²⁴ Το ίδιο.

²⁵ «Μετά τον Ησίοδο ο όρος ήταν έτοιμος να ορίσει ένα ημι-θεό, έναν "δαίμων". Τελικά χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει ένα κακό πνεύμα και τελικά στο λεξιλόγιο κατέληξε να σημαίνει ένα κακό πνεύμα». Βλέπε Chantraine, 1968-70, σ. 246-47.

²⁶ Βλέπε περαιτέρω Κεφάλαιο Τρία, βλέπε ειδικά τη συζήτηση παρακάτω.

²⁷ Για το νόημα του όρου "δαίμων" σε συνδυασμό με το παράγωγο επίθετό του δαιμόνιος, βλέπε Κεφάλαιο Τρία και συζήτηση παρακάτω.

²⁸ Σχετικά με τις ριζικές αλλαγές στο νόημα του "δαίμων", κατά τη διάρκεια διαφορετικών περιόδων στην Ελληνική σκέψη, βλέπε τη συζήτηση στην Εισαγωγή στην παρούσα διατριβή.

είτε στα προηγούμενα χρόνια (1900) είτε στις τελευταίες δεκαετίες (1990), ενώ οι σύγχρονες έρευνες υπήρξαν, μερικές φορές, υπερβολικά ψυχολογικές (δηλαδή, ο υπερβολικά ψυχολογικός και αγνωστικιστής Dodds) ή λογοτεχνικές. Κατά τη διάρκεια των σπουδών τους, οι μελετητές (π.χ. Τσαγκαράκης (1977), Francois (1957)) αναγνώρισαν βαθύτατα την τεράστια σύγχυση που υπάρχει όσον αφορά στη θεϊκή φύση των ανθρωπόμορφων θεών και στη σχέση της με τον απροσδιόριστο χαρακτήρα του όρου "δαίμων" στον Όμηρο. Όπως ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης (1977) ομολόγησε αρχικά: «Η θρησκεία του δαίμων ανταγωνίζεται με την ανθρωπομορφική θρησκεία και υπάρχει κάποια σύγχυση».²⁹ Υποστηρίζουμε ότι αυτή η σύγχυση είναι εκείνη που κατένειμε την ερμηνεία του "δαίμων" στις ακόλουθες δύο προαναφερθείσες και αντίθετες κατηγορίες: αυτή των α) των ανθρωπόμορφων θεών και αυτή β) μιας μυστήριας υπερφυσικής δύναμης.

Ως αποτέλεσμα της προαναφερθείσας διχοτόμησης του νοήματος του όρου «δαίμων», μέχρι τα τέλη του εικοστού αιώνα, η συντριπτική πλειονότητα των επιστημονικών έργων στον "δαίμων" έτεινε να εξετάζει την αντιπαράθεση μεταξύ των δύο κύριων ιδιοτήτων του "δαίμων" (δηλ., εκείνης που συνδέει τον "δαίμων" με τους θεούς και της άλλης που δείχνει τον "δαίμων" ως μια ακατανόητη υπερφυσική δύναμη), χωρίς πολύ ενδιαφέρον για τη γενική ερμηνεία και τη θέση του στον ομηρικό κόσμο. Οι μελετητές, συχνά, υποδηλώνουν ότι η έννοια του ομηρικού "δαίμων" παραμένει ακόμα «περίπλοκη» και «δύσκολο να καθοριστεί» (Wilford, 1965, σ. 217). Περιγράφουν, συχνά, τον όρο "δαίμων" ως «έναν εξαιρετικά διφορούμενο όρο», «ως μια παράλογη δύναμη μέσα στον άνθρωπο» και ως «το σύμβολο του μυστήριου».³⁰ Οι αντίθετες απόψεις των μελετητών μπορούν να χωριστούν σε τρεις διαφορετικές ομάδες: πρώτον, υπήρχαν εκείνοι που ταυτοποίησαν τον όρο "δαίμων" με τους ανθρωπόμορφους θεούς και τις λειτουργίες τους (π.χ. Τσαγκαράκης, 1977, Dietrich, 1985). Δεύτερον, υπήρχαν οι μελετητές που είδαν το νόημα του όρου "δαίμων" να διαχωρίζεται εντελώς από εκείνο των ομηρικών θεών. Επιβεβαίωσαν ότι ο όρος "δαίμων" βρίσκεται στη θέση μιας «απρόσωπης δύναμης ή εξουσίας», μιας παράξενης δύναμης, υπεύθυνης για το ανεξήγητο και ανάξιο στις ανθρώπινες ζωές » (πχ., M. P. Nilsson, 1964, Burkert, 1985, Wilford, 1965). Εκτός από αυτές τις δύο διαμετρικά αντιθετικές ομάδες ακαδημαϊκών ιδεών, υπήρξε μια τρίτη περισσότερο ουδέτερη προσέγγιση. Αυτή η

²⁹ Tsagarakis (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*.

³⁰ Αυτοί ήταν, κυρίως, οι χαρακτηρισμοί του Brenk (1986, σ. 2068) για τον όρο. Βασίστηκαν στην πολύ νωρίτερη επεξεργασία του "δαίμων" από τον Untersteiner (1939, σ. 95-134).

νέα κατηγορία ιδεών παρουσίαζε τον όρο "δαίμων" σε ένα ουδέτερο φως (πρβλ. π.χ. Brunius-Nilsson, 1955). Έδειξε ότι ο όρος "δαίμων" μπορεί να έχει κάποιες ομοιότητες με τους θεούς. Ωστόσο, είναι έντονα διαφοροποιημένος από τους θεούς όταν πρόκειται για την τάση του όρου "δαίμων" να είναι κακός ή ακόμα και όταν θεωρείται υπεύθυνος για κάτι κακό στη ζωή του ομηρικού ανθρώπου (βλ. π.χ., Burkert, 1985, Brenk, 1986).

3.1. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΠΟΥ ΣΗΜΑΤΟΔΟΤΕΙ ΤΟΥΣ ΑΝΘΡΩΠΟΜΟΡΦΟΥΣ ΘΕΟΥΣ

Τα ακόλουθα τμήματα αναλύουν τη σχέση του όρου "δαίμων" με έναν συγκεκριμένο θεό, με την οικογένεια των Ολυμπίων και με τη γενική θεότητα ή θεότητες.

3.1.1. Ο όρος «δαίμων» συνδέεται με έναν συγκεκριμένο θεό

Ο όρος «δαίμων» εμφανίζεται στον ενικό 59 φορές συνολικά, αλλά 11 φορές στο τρίτο αφηγηματικό: από αυτές τις 11 περιπτώσεις, 7 οφείλονται στη χρήση μιας φόρμουλας.³¹ Μόνο η ονομαστική εμφανίζεται στην *Οδύσσεια*, αλλά αυτό δεν ισχύει για την *Ιλιάδα*.³² Πιο συγκεκριμένα, ο "δαίμων" ταυτίζεται με έναν συγκεκριμένο θεό σε δέκα περιπτώσεις στην *Οδύσσεια* (3.27: Αθηνά, 9.381: Δίας³³, 4.275: Αφροδίτη, 5.421: Ποσειδώνας, 6.172: Ποσειδώνας, 15.261: Αθηνά, 16.370: Αθηνά, 19.10, 19.138 και 20.87: Αθηνά). Στην *Ιλιάδα*, ο όρος χρησιμοποιείται για να αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό σε δεκατρείς περιπτώσεις (3.420: Αφροδίτη, 7.291: Δίας, 7.377: Δίας, 7.396: Δίας, 9.600: Δίας, 11: 480: Αθηνά, 15.418: Απόλλωνας,³⁴ 15.468: Δίας,³⁵ 17.98 και 17.104: Δίας και Απόλλωνας, 19.138: Αθηνά, 19.188: Δίας,

³¹ Βλέπε, επίσης, Wilford, 1965, σ. 218-219.

³² Βλέπε περαιτέρω Leitzke, 1930, σ. 48. Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα III για μια σύνοψη των επιχειρημάτων.

³³ Αντίθετα, ο Francois βρίσκει ότι ο "δαίμων" ταυτίζεται με την Αθηνά και όχι με τον Δία στην *Οδ.* 3.166. Βλέπε περαιτέρω Francois, 1957, σ. 334κ.ε.

³⁴ Héden (1912, σ. 86) πιστεύει ότι αυτός ο "δαίμων" είναι ο Δίας (*Ιλ.* 15.254). Πρβλ. Jörgensen, 1904, σ. 364. Ο Dietrich, αντιθέτως, δείχνει ότι ο "δαίμων", εδώ, ταυτίζεται με τον Απόλλωνα. Ο τελευταίος δικαιολογεί την επιλογή του Héden του Δία, αφού ο Απόλλων είχε αρχικά διοικηθεί από τον Δία για να βοηθήσει τον Έκτορα (δηλ. *Ιλ.* 231, 255). Ωστόσο, ο Απόλλωνας είναι αυτός που εμφανίζεται στον Τρωικό ήρωα και αποκαλύπτει τον εαυτό του, οπότε για τον Έκτορα ήταν η κινητήρια δύναμη που ο ποιητής περιγράφει ως έναν "δαίμων". Πρβλ. το the school. Ven. Β είναι μη δεσμευτικό σχετικά με την ερώτηση αυτή: ή ο Απόλλων ή ο Ζεύς. Βλέπε περαιτέρω Dietrich, 1965, σ. 308.

³⁵ Το κείμενο του Τεύκρου, από την *Ιλ.* 15.458κ.ε., είναι ένα καλό παράδειγμα της αλληλεπικάλυψης που υπήρχε μεταξύ των δύο περιοχών (εκείνη του "δαίμων" και εκείνη ενός από τους θεούς). Περιέχει

20.87: Αθηνά).³⁶ Από τις δεκατρείς περιπτώσεις, ο ποιητής χρησιμοποιεί τον όρο σε τρεις περιπτώσεις για να αναφερθεί σε έναν ανθρωπόμορφο θεό (3.420, 15.418 και 11.480), ενώ ο όρος "δαίμων" δεν χρησιμοποιείται από τον ποιητή στην *Οδύσσεια* ούτε και μία φορά για να αναφερθεί σε έναν συγκεκριμένο θεό. Στις περισσότερες περιπτώσεις, όπου κάποιος συγκεκριμένος θεός ταυτίζεται με τον όρο "δαίμων", το άτομο που εμπλέκεται στην περίπτωση αγνοεί την πραγματική ταυτότητα του θεού (π.χ., *Οδ.*15.261, βλέπε, επίσης, *Οδ.* 15.461, 9.411 και 5.396). Η μόνη φορά που η συγκεκριμένη θεότητα του Ολύμπου, που ονομάζεται "δαίμων" στο περιεχόμενο, αναγνωρίζεται σαφώς από ένα άτομο, είναι στα τρία ακόλουθα παραδείγματα από την *Ιλιάδα*: στο 3.420 (η Ελένη αναγνωρίζει την αληθινή ταυτότητα της Αφροδίτης), στο 15.418 (ο Έκτορας ξέρει καλά ότι ο "δαίμων", που οδηγεί τον Αίαντα πίσω (ἐπέλασσε γε δαίμων), είναι ο Απόλλωνας)³⁷ και στο 15.468 (ο Έκτορας συνειδητοποιεί ότι ο Δίας ήταν υπεύθυνος για το σπάσιμο του τόξου του Τεύκρου).³⁸

Ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης (1977) δημιουργεί δύο αμφισβητούμενες υποθέσεις: ότι ο «δαίμων» θα μπορούσε να σημαίνει ό,τι και οι ανθρωπόμορφοι θεοί και κατά συνέπεια, υιοθετεί όλες τις λειτουργίες τους. Δείχνει ότι τόσο οι λειτουργίες ενός εμπνευστή/βοηθού «δαίμων» όσο και εκείνες ενός επιβλαβούς μπορεί να είναι ταυτόσημες με εκείνες των προσωπικών θεών. Αντιτίθεται σε οποιαδήποτε ιδέα, η οποία παρουσιάζει τον όρο «δαίμων» ως μια «αόριστη πνευματική δύναμη» (Τσαγκαράκης, 1977, σ. 98-116).

Ο Gilbert François (1957) τοποθετούσε τις συζητήσεις του για τον ομηρικό «δαίμων» στο γενικό πλαίσιο του βιβλίου του, το οποίο εξέταζε, εμφανώς, το «νόημα των λέξεων που ονομάζονταν «θεός» ή «θεότητα» στον ενικό χωρίς αναφορά σε συγκεκριμένο θεό». Αν και ο François πιστεύει ότι ο «δαίμων» χρησιμοποιείται με αυτό τον τρόπο, γενικά ως ο θεός ή οι θεοί, παρουσιάζει, επίσης, μια σειρά περιπτώσεων όπου η ίδια ιδέα του «δαίμων» και ενός ανθρωπόμορφου θεού χρησιμοποιούνται εναλλακτικά (François, 1957, σ. 334κ.ε.). Έτσι, απαριθμεί τις

τρία επίπεδα θρησκευτικής αντίληψης: «κινείται από εκείνο του απλώς υπερφυσικού σε εκείνο κάποιου θεού που δεν μπορεί να ονομαστεί, και από εκεί σε έναν θεό που μπορεί να ονομαστεί». Βλέπε Dietrich, 1965, σ. 219.

³⁶ Βλέπε το Παράρτημα V και το Κεφάλαιο Δύο: ο Πίνακας 1 σχετικά με μια πιο λεπτομερή έκθεση των αποδιδόμενων σημασιών του "δαίμων" στον Όμηρο.

³⁷ Αυτό είναι ένα γεγονός που ο Έκτορας γνωρίζει καλά, γιατί ο Απόλλωνας είχε αναγγείλει τον εαυτό του όταν έδωσε στον Έκτορα το θάρρος για τον διαγωνισμό. Βλέπε περαιτέρω Dietrich, 1965, σ. 307κ.ε.

³⁸ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα VI για την Οπτική Γωνία Αναφορικά με τον Ομηρικό "Δαίμων".

ακόλουθες επτά περιπτώσεις όπου ο "δαίμων" αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό: στην *Ιλ.* 3.420,³⁹ ο "δαίμων" υποδηλώνει την Αθηνά (πρβλ. *Ιλ.* 3.385 και *Οδ.* 19.34, *Οδ.* 9.142, *Οδ.* 10.141), τον Απόλλωνα, στην *Ιλ.* 15.418 (πρβλ. τους στίχους 220-262, 307, 326, 355-366),⁴⁰ τον Δία, στην *Ιλ.* 19.188 (πρβλ. σχόλια T και στίχους 197, 254κ.ε.), και στην *Ιλ.* 21.93 (πρβλ. στίχο 83), την Αθηνά (πρβλ. 135κ.ε. και 145κ.ε.) και όχι τον Δία (πρβλ. στίχο 132, α52 και 160κ.ε.) στην *Οδ.* 3.166, τον θεό Ήλιο, στην *Οδ.* 12.295 (πρβλ. στ. 320κ.ε. και 11.112κ.ε.), την Αθηνά, στην *Οδ.* 15.261 (πρβλ. στ. 222).

3.1.2. Ο όρος «δαίμων» ως το συνώνυμο της ολυμπιακής οικογένειας

Ο πληθυντικός του όρου συμβαίνει τρεις φορές στον Όμηρο, και πάντα στην *Ιλιάδα*, όταν είναι συνώνυμο με την ολυμπιακή οικογένεια.⁴¹ Η Αθηνά πηγαίνει στον Όλυμπο στους άλλους θεούς, (μετά δαίμονας άλλους, 1.222). Ο Έκτορας καλεί τους συμβούλους και τις συζύγους των Τρώων να προσευχηθούν στους ολύμπιους θεούς (δαίμοσι ἀρήσασθαι, 6.115), και ο Αντίλοχος παραδίδει το βραβείο του στον Μενέλαο, για να μην αμαρτήσσει ενάντια στους Ολύμπιους (δαίμοσι εἶναι ἀλιτρός, 23.595.)

Διάφορες ιδέες έχουν, επίσης, εκφραστεί για τον πληθυντικό του όρου «δαίμων». Ο Hedén (1912), που κρίνει από την ομηρική πρακτική και από τη μεταγενέστερη λογοτεχνική χρήση των «δαιμόνων» για να σημάνει τους Ολύμπιους, πιστεύει ότι αυτός ο πληθυντικός ήταν μια γενική αποκήρυξη των θεών.⁴² Πολλά χρόνια

³⁹ Για τον Usener (1896, σ. 292) ο "δαίμων" υποδηλώνει στη συνέχεια «έναν άμεσο θεό», πίσω από τον οποίο βρίσκουμε την Αφροδίτη. Βλέπε περαιτέρω François, 1957, σ. 335.

⁴⁰ Αυτή η αναγνώριση έχει, ήδη, γίνει δεκτή από τον Jørgensen, 1904, σ. 365, Basset, 1919, σ. 135, και Kullmann, 1956, σ. 54. Απορρίπτεται από τον Hedén, 1912, σ. 86, Leipzig, 1922, σ. 110, και Untersteiner, 1939, σ. 111. Πρβλ. τη δική μου εξήγηση στο Κεφάλαιο Δύο για τη σημασία του "δαίμων" στους παραπάνω στίχους.

⁴¹ Βλέπε περαιτέρω Παραρτήματα V, VII σχετικά με μια πιο λεπτομερή συζήτηση του πληθυντικού του όρου.

⁴² Ο Hedén (1912, σ. 16, 93) εξέτασε λεπτομερέστερα τον αόριστο τρόπο της άμεσης ομιλίας, και ήταν, επίσης, ο μελετητής που προώθησε την άποψη μιας «γενικής θεότητας» και ισχυρίστηκε ότι αντανάκλασε τη λαϊκή πίστη των σύγχρονων του ποιητή (πρβλ. επίσης J. Duffy, *A Comparative Study of the Religion of the Iliad and Odyssey*, σελ. 67κ.ε. Βλέπε, επίσης, την κριτική του Dietrich (1985, σ. 182) για την άποψη αυτή. Πιο συγκεκριμένα, ο Dietrich διαπιστώνει ότι η ιδέα του Hedén σφάλει κυρίως στον αυστηρό διαχωρισμό της λαϊκής πίστης από την «επική» του σφαίρα, και δηλώνει ότι «μια τόσο ξεκάθαρη διάκριση δεν μπορεί ποτέ να διατηρηθεί.» Βλέπε περαιτέρω Kullmann 1965: 9. Ο Οδυσσεύς Τσαγκαράκης (1977: IX-X) επικρίνει, επίσης, την προηγούμενη ιδέα του Hedén και, πιστεύω, ισχυρίζεται ότι «εκτός από το γεγονός ότι "θεός", "θεοί" και "δαίμων" συχνά αναγνωρίζονται με προσωπικούς θεούς από τους ίδιους τους χαρακτήρες (πρβλ. E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, σελ.67, *Anthropomorphism and Miracle*, σελ. 38. Πρβλ., επίσης, Dodds (1950), σελ. 12κ.ε.)», ο Hedén δεν κατάφερε να αποδείξει ότι οι ομηρικοί χαρακτήρες, πράγματι,

αργότερα, η Elisabeth Brunius-Nilsson (1955, σ. 116) και ο Οδυσσέας Τσαγκαράκης (1977, σ. 98 κ.ε.) θεωρούν τους «δαίμονες» ως μια «συλλογική ένδειξη των θεών του Ολύμπου» (Tsagarakis, 1977, σ. 98 κ.ε., Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116). Ο Brenk (1986) βρίσκει ότι οι «δαίμονες» μπορεί να σημαίνουν, απλά, όλα τα θεία όντα (Ιλ. 1.222, 6.115, 23.595), όλα με ενδιαφέρον στην Ιλιάδα. Ωστόσο, ο συγγραφέας δεν θεωρεί τους «δαίμονες» ως αποστασιοποιημένα πνεύματα, ούτε και οι Έλληνες, που συνδέουν τους «δαίμονες», κυρίως, με ψυχικά φαινόμενα (Brenk, 1986, σ. 2075). Ο Brenk (1986, σ. 2075) θεωρεί ότι αυτό είναι ένα πιθανό κοινό έδαφος μεταξύ της «πίστης στη φωνή των αγγέλων ή των διαβόλων,» (Brenk, 1986, σ. 2075) στην Εβραϊκή Γραφή και την Καινή Διαθήκη. Από την άλλη, ο Dietrich (1965, σ. 308 κ.ε.) αντιτίθεται στην ιδέα ότι οι «δαίμονες» σημαίνουν όλους τους θεούς στον Όλυμπο. Δηλώνει, έτσι, ότι ο πληθυντικός του «δαίμων», από αυτή την άποψη, δεν ήταν μακροχρόνιος, αλλά, μάλλον, ήταν μια βολική έκφραση που δεν συμπίπτει με τη λαϊκή πίστη. Ως εκ τούτου, ο πληθυντικός του «δαίμων» μπορεί να θεωρηθεί ως «μια ποιητική εφεύρεση».43 Ο Chantraine (1952, σ. 66.) αντιτίθεται στην ιδέα του Dietrich.44 Υποστηρίζει ότι ο ποιητής αναπληρώνει τους «δαίμονες», ως γενικούς και ασαφείς θεούς, με «τους σαφώς καθορισμένους ανθρωπομορφικούς θεούς» (Chantraine, 1952, σ. 66).

3.1.3. Ο «δαίμων» ως το παράλληλο της γενικής θεότητας ή των θεοτήτων (θεός, θεοί, τίς θεός) και του γενικού Δία

Το πρόβλημα των γενικευμένων εκφράσεων, θεός, θεοί, «δαίμων» και Ζεύς, όπως φαίνεται σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής αντιμετωπίζει διάφορους θεούς και θεικές έννοιες, αντιμετωπίστηκε από διάφορους μελετητές. Ο Jørgensen (1904) ήταν ο πρώτος και αργότερα ακολούθησε τόσο ο Hedén (1912) όσο και ο Ehnmark (1935).45 Στην πραγματικότητα, ο Jørgensen (1904) ήταν ο πρώτος που συσχετίζει τις περιορισμένες γνώσεις των χαρακτήρων για την πραγματική ταυτότητα του θεού, που θεωρείται υπεύθυνος για ένα συγκεκριμένο γεγονός και για την απεριόριστη γνώση του ποιητή, με τη διαίρεση της θεότητας σε δύο διαφορετικά

γνωρίζουν μια «γενική θεότητα», που διακρίνεται από τους ανθρωπομορφικούς θεούς που λατρεύουν.

⁴³ Εναντίον Hedén (1912, σ. 23) και Chantraine (1952, σ. 66).

⁴⁴ Ομοίως, ο Hedén (1912, σ. 23), όπως, ήδη, ανέφερα παραπάνω, θεωρεί τους "δαίμονες" ως τη «γενική ονομασία των θεών».

⁴⁵ Βλέπε, για παράδειγμα, τον M. P. Nilsson, 1949, σ. 162-179. Ακόμη και πριν από αυτούς, ο Nägelsbach (1861) υποστήριξε τη συνωνυμία του όρου "δαίμων" με τον γενικό θεό (θεός).

στρατόπεδα (Dietrich, 1965, σ. 300). Ως εκ τούτου, από τη μία πλευρά, έχουμε τους θεούς του Ολύμπου του ποιητή και, από την άλλη, τη γενική θεότητα των χαρακτήρων (δηλ., που ονομάζεται τίς θεός, θεός, «δαίμων» και γενικός Δίας⁴⁶) (Dietrich, 1965, σ. 300κ.ε.). Ο ποιητής δεν χρησιμοποιεί γενικά εκφράσεις όπως θεός, ούτε οι θεοί στον Όμηρο, εκτός όταν απευθύνεται στους ανθρώπους (Else, 1949, σ. 28, Ehnmark, 1935, σ. 70). Κατά τον ίδιο τρόπο, οι θεοί δεν μιλάνε για ένα «δαίμων», (Else, 1949, σ. 30) έτσι ώστε, οι γενικοί όροι, όπως ο θεός και ο «δαίμων», ανήκουν στο λεξιλόγιο του ομηρικού χαρακτήρα και αντικατοπτρίζουν τη θρησκευτική πίστη του ομηρικού ακροατηρίου και, σε κάποιο βαθμό, πιθανότατα, αυτό των προηγούμενων γενεών, όπως τονίστηκε από τον Calhoun (Calhoun, 1937, σ. 16) και τον Else (Else, 1949, σ. 30κ.ε.). Ο Else, επίσης, σύγκρινε το διαφορετικό μετρικό σχήμα του όρου «δαίμων» με εκείνο του «θεός» για να δείξει ότι πέρα από την ομοιότητα στο νόημα που μοιράζεται ο «δαίμων» με το γενικευμένο «θεός», ο πρώτος θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως σταθερή εναλλακτική λύση για το «θεός», επίσης (Else, 1949, σ. 30κ.ε.). Ο όρος "δαίμων", λοιπόν, εμφανίζεται ως μόνιμη εναλλακτική λύση για το θεός, ειδικά, στην Οδύσσεια, ανάλογα με την κατάσταση κάθε φορά. Ως εκ τούτου, μπορούμε να βρούμε τον όρο "δαίμων" να στέκεται στο τελευταίο πόδι μιας γραμμής εξαμέτρου και, εκεί, πολύ συχνά, προηγείται από ένα ρήμα σε δακτυλικό σχήμα, και σε άλλα μέρη όπου ο θεός και οι θεοί δεν μπορούν (Else, 1949, σ. 30κ.ε.). Στη λεπτομερή του επεξεργασία (1965) για τη χρήση του γενικού «θεός» και τη σύνδεσή του με τον ομηρικό «δαίμων», ο Dietrich απαντά στο προηγούμενο επιχείρημα του Else. Αντικρούει την ιδέα του όρου «δαίμων» «να μειωθεί σε μια φόρμουλα, δεδομένου ότι ο όρος θα μπορούσε να τοποθετηθεί στην αρχή μιας γραμμής» (Dietrich, 1965, σ. 321). Ο Dietrich (Dietrich, 1965, σ. 300) πηγαίνει ακόμη παραπέρα με το επιχείρημά του και αμφισβάζει αν θα μπορούσε κανείς να πει με ειλικρίνεια ότι ένα ομηρικό ακροατήριο θα μπορούσε να ξεχωρίσει συνειδητά μεταξύ του ένας «θεός», ένας τίς θεός, ή ο «δαίμων» (Dietrich, 1965, σ. 300). Ο Dietrich (1965) παραδέχεται ότι ο «δαίμων» στον Όμηρο μπορεί να συνδέεται με όλη την οικογένεια των Ολυμπίων ή με έναν ορισμένο θεό (στην Ιλιάδα), καθώς και με τις θεότητες της λαϊκής πίστης: τη γενική θεότητα ή τις θεότητες, θεός, θεοί και τον υπέρτατο Δία (περισσότερο στην Οδύσσεια). Οι παραπάνω όροι δεν μπορούν, πάντοτε, να διαχωριστούν προσεκτικά, γιατί, συχνά, 'θεός, θεοί κλπ., και ακόμη και ο «δαίμων» αναφέρονται

⁴⁶ Αυτή ήταν μια προσθήκη που έγινε από τον Else (1949).

σε έναν συγκεκριμένο θεό ή θεούς του Ολύμπου.' (Dietrich, 1965, σ. 297-337) Τέλος, ο Dietrich καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «μέχρι στιγμής [...] ούτε το έπος δείχνει λειτουργίες ενός δέμονα που δεν μπορούσε να ασκηθεί από άλλη γενική θεότητα, ώστε να φαίνεται αδύνατο να χωρίσει τη σφαίρα του «δαίμων» από εκείνη του «θεός».' (Dietrich, 1965, σ. 316, 314) Δώδεκα χρόνια αργότερα, ο Τσαγκαράκης (1997, σ. 98) δήλωσε, ομοίως, ότι τόσο ο ενικός όσο και ο πληθυντικός του όρου (δηλαδή, «δαίμων» και μερικές φορές «δαίμονες») βρίσκονται στα ίδια περιεχόμενα και, έτσι, αποδίδονται με παρόμοιες ιδέες όπως «ο θεός», «οι θεοί» ή οι προσωπικοί θεοί.

Ακόμη και πριν τον Dietrich (1965) και τον Τσαγκαράκη (1977), η Elisabeth Brunius-Nilsson (1955, σ. 118) ήταν ένας από τους πιο δυνατούς υποστηρικτές της ιδέας ότι ο όρος «δαίμων» στις περισσότερες περιπτώσεις συνδέεται με την έννοια των γενικών όρων θεός, θεοί, Ζεύς. Με τα δικά της λόγια: «Πρέπει να σημειώσουμε ότι ο όρος "δαίμων" έχει αυτή την επίπτωση σε τριάντα-εννέα από τα εξήντα παραδείγματα της λέξης στον Όμηρο. Από αυτά, μόνο ένα παράδειγμα βρίσκεται στην περιγραφή του ποιητή (Ο 418), και δύο σε προσομοιώσεις (ε 396 και Λ 480). Όλα τα άλλα παραδείγματα εμφανίζονται σε ομιλίες των χαρακτήρων.» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 118) Η Brunius-Nilsson αναφέρεται, επίσης, σε όλα εκτός από οκτώ παραδείγματα, που εμφανίζονται στην Οδύσεια. Εξηγεί ότι αυτό συνδέεται στενά με το γεγονός ότι η αφήγηση στην Οδύσεια σχετίζεται, κυρίως, με τους χαρακτήρες (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 118).

Ο Gilbert François (1957, σ. 334κ.ε.) διαπιστώνει ότι ο όρος «δαίμων» βρίσκεται, μερικές φορές, στη θέση του «θεού», «θεοί» στον Όμηρο. Συνδέει, περαιτέρω, την αντιπαράθεση αυτών των παραγόντων στον Όμηρο με την προσπάθεια του ποιητή να δημιουργήσει μια «ποικιλία ποιητικής τεχνικής» τοποθετώντας αυτές τις αρχικά ανεξάρτητες έννοιες πλάι-πλάι. Ο H.J. Rose (1984, σ. 28κ.ε., σ. 119-120) δεν βρίσκει καμία αλήθεια πίσω από την ιδέα ότι ο «θεός» χρησιμοποιήθηκε ποτέ ως ισοδύναμο του «δαίμων». Ο «δαίμων» θα μπορούσε να είναι συγκρίσιμος μόνο με το «θεός τις».⁴⁷ Ο Rose (1984, σ. 28κ.ε., σ. 119-120) εξηγεί ότι ο «δαίμων» δεν θα μπορούσε να τοποθετηθεί ως παράλληλος προς το «θεός», αφού ο όρος «δαίμων»

⁴⁷ Βλέπε ακόμα Rose στον Chantraine, 1952, σ. 80. Με παρόμοιο τρόπο, ο Rose (1984, σ. 28κ.ε., σ. 119-120) απέδωσε την ύπαρξη του "δαίμων" στην τάση των θνητών να πιστεύουν ότι ζούσαν σε έναν κόσμο γεμάτο υπερφυσικές δυνάμεις. Τους θεωρούσαν ότι είναι υπεύθυνοι για τα πάντα που συμβαίνουν στη ζωή τους. Επομένως, ο Rose αντιλαμβανόταν αυτή τη λέξη ("δαίμων") ως το «πιο αόριστο ισοδύναμο των θεών».

είναι πολύ ασαφής και πολύ «λαϊκός». Η μόνη ομοιότητα μεταξύ των δύο όρων μπορεί να βρεθεί στο γεγονός ότι 'ο όρος «δαίμων», αρχικά, προσδιόρισε μια άγνωστη δύναμη και ο «θεός» μπορούσε να χρησιμοποιηθεί με τον ίδιο τρόπο.' (Price, 1999, σ. 13κ.ε.)⁴⁸ Ο Chantraine (1952, σ. 80) χρησιμοποιεί την ιδέα του όρου «δαίμων» του Rose, που είναι ένας όρος που δεν έχει κανένα συγκεκριμένο νόημα για να ξεπεράσει την αντίληψή του για τον όρο «δαίμων» και για να υποδηλώσει ότι ο «δαίμων» στον ενικό «δηλώνει έναν αόριστο τρόπο έκφρασης, μια υπερφυσική δύναμη που δεν χαρακτηρίζεται από όνομα.» Έτσι, στην Οδύσσεια, ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιείται από τους χαρακτήρες για να υποδείξει ένα ασαφές είδος θεότητας χωρίς ίχνος προσωπικότητας, ή γενικότερα, δηλώνει μια δύναμη, που παρεμβαίνει στις υποθέσεις των ανθρώπων. Τότε, γίνεται το ισοδύναμο των όρων «θεός», «θεός τις», «θεοί» στον Όμηρο (Chantraine, 1952, σ. 50-55).

Τα τελευταία χρόνια, οι μελετητές τόνισαν την ανάγκη σύλληψης του «δαίμων» ως όρου ισοδύναμου με τον «θεό». Ο Jan Bremmer (1994, σ. 11) προτείνει ότι το «θεός» πρέπει να αντικατασταθεί από έναν άλλο όρο: «δαίμων». Αυτό συνέβη, εξηγεί ο Bremmer, γιατί «κάθε φορά που [οι Έλληνες] θεωρούσαν ότι ένας θεός παρενέβη για μικρό χρονικό διάστημα, άμεσα και συγκεκριμένα στη ζωή τους, μιλούσαν για «δαίμων», που, αργότερα, απέκτησε το δυσμενές του νόημα» (Bremmer, 1994, σ. 11). Ομοίως, ο Price (1999) συνέδεσε τον «δαίμων» με την έννοια ενός θεϊκού όντος. Υποστηρίζει ότι ο «δαίμων» είναι υπεύθυνος για θεϊκές παρεμβάσεις ως το υποκατάστατο των ονομασμένων και ανθρωπόμορφων θεών (Price, 1999, σ. 13κ.ε). Ακόμα περισσότερο, στην άποψη του Price, μπορούμε να εντοπίσουμε ίχνη των εννοιών από τον Jørgensen και αργότερα από τον Chantraine, στη δεκαετία του 1950. Με άλλα λόγια, ο Price (1999, σ. 13κ.ε.) διατύπωσε αυτές τις παλαιές διατριβές πολύ παλαιότερων θεωριών θεϊκών επεμβάσεων: εννοιολογιών όπως αυτές που συζητήθηκαν επιφανειακά πρώτα σε μια πιο σύγχρονη και επανέλαβε την ίδια παλιά ιδέα ότι, όταν «οι χαρακτήρες στον Όμηρο μιλούν για θεϊκές παρεμβάσεις, δεν χρησιμοποιούν τα ονόματα συγκεκριμένων θεοτήτων που χρησιμοποιεί ο αφηγητής, αλλά ενδιάμεσους όρους όπως έναν «θεό» ή ένα θεϊκό ον («δαίμων»).' (Price, 1999, σ. 13κ.ε.)⁴⁹ Αυτό, όπως,

⁴⁸ Πρβλ. Mikalson (1983, σ. 18κ.ε., σ. 50, σ. 60κ.ε., σ. 66), ο οποίος αναφέρεται, επίσης, στη σχέση μεταξύ θεών και "δαίμων" και στην παρέμβασή τους στις ανθρώπινες υποθέσεις.

⁴⁹ Πρβλ. Mikalson (1983, σ. 18κ.ε., σ. 50, σ. 60κ.ε., σ. 66), ο οποίος αναφέρεται, επίσης, στη σχέση μεταξύ θεών και "δαίμων" και στην παρέμβασή τους στις ανθρώπινες υποθέσεις.

ήδη ανέφερα, σχετίζεται με την τάση του ποιητή να αποδίδει στους χαρακτήρες του τις ελάχιστες γνώσεις για το τι πραγματικά συμβαίνει στα ποιήματα, ενώ ο ίδιος και οι θεοί του κατέχουν απόλυτη εξουσία και γνώση κάθε γεγονότος και δράσης στα ποιήματα.

3.2. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΥΠΟΔΗΛΩΝΟΝΤΑΣ ΜΙΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΥΠΕΡΦΥΣΙΚΗ ΔΥΝΑΜΗ

Πέρα από τη γενική έννοια του θεός, θεός τις, Ζεύς και την πιο εξειδικευμένη έννοια των θεών του Ολύμπου ή ενός συγκεκριμένου θεού στον Όμηρο, οι επιστήμονες απέδωσαν, επίσης, το νόημα μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής εξουσίας στον όρο «δαίμων». Θεώρησαν ακόμη τον όρο "δαίμων" ως «κάποια αόριστα προσωπική, συνήθως, εχθρική και πάντα παράξενη δύναμη στον κόσμο, ξένη και έξω από την ανθρώπινη προσωπικότητα» (Wilford, 1965, σ. 217). Ως μια απροσδιόριστη δύναμη, ο "δαίμων" θεωρήθηκε, συχνά, υπεύθυνος για «ξαφνικές παρεμβάσεις, συνήθως, δυσάρεστου είδους» (Bianchi, 1953, σ. 186κ.ε.) στη ζωή του ανθρώπου.

Ο όρος «δαίμων» εμφανίζεται σε αυτή τη μορφή σε 23 περιπτώσεις στον Όμηρο. Δεκατρείς από αυτές τις περιπτώσεις εμφανίζονται στην *Οδύσσεια* (5.396, 7.248, 10.64, 11.587, 12.169, 14.386, 14.448, 16.194, 17.243, 17.446, 19.201, 19.519, 24.306) και δέκα στην *Ιλιάδα* (από τις δέκα περιπτώσεις οι οκτώ σχετίζονται με την έκφραση δαίμονι ἴσος: 5.438, 5.459, 5.884, 16.705, 16.786, 20.447, 20.493, 21.18, και οι υπόλοιπες δύο περιπτώσεις είναι από τα 11.792, 15.403). Το Παράρτημα V και ο Πίνακας 1 από το Κεφάλαιο Δύο της παρούσας μελέτης δίνουν μια πιο λεπτομερή έκθεση αυτών των περιπτώσεων, οι οποίες δείχνουν τον όρο "δαίμων" στη θέση μιας απρόσωπης υπερφυσικής δύναμης.

Μια από τις σημαντικότερες και ισχυρότερες ιδέες, που είχαν μεγάλη επίδραση στους μελετητές αυτής της δεύτερης κατηγορίας, ήταν η αντίληψη του Nilsson (1918 και αργότερα του 1964) για τον όρο «δαίμων» και για την ταυτοποίησή του με την έννοια της δύναμης. Σύμφωνα με τον Nilsson, ο ποιητής αντί να χρησιμοποιεί τα ονόματα συγκεκριμένων θεών, χρησιμοποιεί γενικούς όρους όπως: ο όρος «δαίμων», οι «θεοί», «ένας θεός» και ο «Δίας» (Nilsson, 1964, σ. 164-166). Οι λέξεις «δαίμων» και «θεός», σύμφωνα με τον Nilsson (1964, σ. 164-166), είναι, συχνά, ανταλλάξιμες. Μπορούν να αναφέρονται σε οποιονδήποτε από τους ανθρωπομορφικούς θεούς, αλλά ο όρος «δαίμων» έχει το κέντρο του στο

απροσδιόριστο στη δύναμη, ενώ ο «θεός» επικεντρώνεται στο προσωπικό και στο εξατομικευμένο» (Nilsson, 1964, σ. 164-166). Ο όρος «δαίμων» είναι μια υπερφυσική δύναμη, που συνδέεται με εκείνα τα γεγονότα, τα οποία μπορεί να χαρακτηρίζονται ως ακατανόητα ή παράλογα (Nilsson, 1964, σ. 164-165).⁵⁰

Ο Bianchi (1953) επικρίνει επιδέξια τα αποτελέσματα της συζήτησης του Nilsson για τον ομηρικό "δαίμων". Βασιζόμενος στις προηγούμενες ιδέες του Nilsson (1918), προσέφερε έναν πιθανόν εναλλακτικό ορισμό του όρου «δαίμων». Έδειξε ότι ο όρος δεν παριστάνει παλαιότερο στρώμα της ελληνικής θρησκείας, διαφορετικό από τους πιο πρόσφατους ανθρωπομορφικούς και προσωπικούς θεούς (Bianchi, 1953, σ. 115κ.ε.). Αλλά, μάλλον, ότι οι θεοί κατέχουν και μπορούν να ασκήσουν δύναμη και ότι «η παρέμβαση του «δαίμων» δίνει, κατά καιρούς, ενδείξεις συγκεκριμένου σκοπού, που υποδηλώνει μια συγκεκριμένη προσωπικότητα σε αυτόν.» (Bianchi, 1953, σ. 115κ.ε.)⁵¹ Ακόμα, οι Bianchi και Nilsson (τόσο το 1918 όσο και το 1964) συμφωνούν ότι η φύση του όρου, που τον καθιστά υπεύθυνο για ξαφνικές επεμβάσεις στην ανθρώπινη ζωή, είναι μια ποιότητα που είχε, ήδη, εδραιωθεί σταθερά στον Όμηρο (Bianchi, 1953, σ. 115κ.ε.). Ο Dietrich (1965) συμφωνεί με τις περισσότερες από τις ιδέες του Bianchi, εκτός από αυτήν κατά την οποία ο «δαίμων» έχει προσωπικότητα. Ο Dietrich (1965, σ. 297-337) επιβεβαιώνει ότι ο Bianchi, ορθώς, αρνείται ότι ο ομηρικός όρος «δαίμων» αντιπροσωπεύει μια απρόσωπη δύναμη ή δύναμη στον Όμηρο, για τον απλό λόγο ότι έχει γίνει πανομοιότυπος με το γενικό «θεός», που, σε καμία περίπτωση, δεν είναι το ισοδύναμο της «αφηρημένης έννοιας της θεότητας –τό θεϊον.» (Dietrich, 1985, σ. 297-337) Ωστόσο, ο Dietrich (1965, σ. 297-337) πιστεύει ότι ο Bianchi δεν κατάφερε να ερμηνεύσει με ακρίβεια τον προσωπικό παράγοντα στη φύση του όρου «δαίμων». Αν και στη λαϊκή παράδοση ο «δαίμων» έχει μια πραγματική προσωπικότητα, στον Όμηρο, δεν εμφανίζει καμία πραγματική προσωπικότητα, για τον απλό λόγο ότι οι λειτουργίες του στον Όμηρο, στις περισσότερες περιπτώσεις, είναι ίδιες με εκείνες του Δία, ενός απροσδιόριστου θεού, ή των θεών ως συλλογικού συνόλου (Dietrich, 1965, σ. 297-337).

⁵⁰ Πρβλ. την ιδέα του Usener (1896, σ. 291) για τον "δαίμων" ως ένα στιγμιαίο θεό.

⁵¹ Αν και ο Nilsson θα διαμαρτυρόταν για τη χρήση της λέξης «προσωπικός», προτιμώντας να συγκρίνει τον "δαίμων" με κάποια απρόσωπη δύναμη όπως "mana" (δηλ., δύναμη), ο Rose (1952, σ. 81), από την άλλη πλευρά, (σωστά, πιστεύω) τον βλέπει ως προσωπικό (όπως το κάνει ο Bianchi), με τη βοήθεια του επιθέματος -μων, που πάντα υπονοεί έναν προσωπικό συντελεστή. Ο Dodds (1951, σ. 23) κλίνει προς την άποψη του Rose.

Η ιδέα του Nilsson για τον όρο «δαίμων» ως μιας απρόσωπης δύναμης είχε μεγαλύτερη επιρροή στον Wilford (1965). Στο άρθρο του «Daimōn in Homer», που κάποτε χαρακτηρίστηκε ως μία από τις πιο ικανοποιητικές αναλύσεις του όρου στα αρχαία έπη, ο Wilford αντιλαμβάνεται τον όρο ως μια δύναμη χωρίς προσωπικές ιδιότητες και ως μια δύναμη που ήταν εξαιρετικά παράλογη (Wilford, 1965, σ. 218-220, Brenk, 1986, σ. 2076). Όσο για τον όρο «δαίμων» ως μιας προσωπικής ή απρόσωπης δύναμης, ο Wilford (1965, σ. 218-220) επιλέγει να το ονομάσει ένα «ζωντανό άγνωστο», (Wilford, 1965, σ. 218-220) ζωντανό, αλλά χωρίς ίχνη προσωπικότητας (Wilford, 1965, σ. 218-220). Όσο για τη σχέση του όρου «δαίμων» με τους θεούς, ο Wilford βρίσκει τον όρο "δαίμων" να αναφέρεται στην «πρώιμη εμπειρία του αδιαφοροποίητου 'numinous' (δηλ., της παρουσίας μιας θεότητας)» (Wilford, 1965, σ. 218-220). Η θεωρία του Wilford για το «numinous», συνολικά, τοποθέτησε τον "δαίμων" σε αντίθεση με τους θεούς. Υποστηρίζει ότι ο «δαίμων» πρέπει να αναφέρεται σε κάτι το οποίο ήταν ξεχωριστό από το ανθρωπομορφικό και το προσωποποιημένο (Wilford, 1965, σ. 218-220).

Ενώ οι ιδέες του Nilsson μπορούν να βρεθούν σε επιχειρήματα (π.χ. Ehnmark, Chantraine, Burkert), που σχηματίστηκαν πολλές δεκαετίες πριν από τη μελέτη του Nilsson, εξακολουθούν, εντούτοις, να σχετίζονται με τις πρόσφατες επιστημονικές συζητήσεις. Αρχικά, ο Erlannd Ehnmark (1935, σ. 59-73) ήταν ο μελετητής που αναφέρθηκε στην προηγούμενη ιδέα του Nilsson για τον όρο «δαίμων», που σημαίνει μια «απροσδιόριστη δύναμη» (Ehnmark, 1935, σ. 59-73). Σύμφωνα με τον Ehnmark (1935, σ. 59-73), ο «δαίμων» δεν έχει «πραγματική ατομικότητα». «Αντιπροσωπεύει ένα τμήμα, προσαρμοσμένο στις τυχαίες εκδηλώσεις της στιγμής, της υπερφυσικής δύναμης, που αναγνωρίζεται από τον άνθρωπο σε φαινόμενα που πιστεύει ότι δεν είναι σε θέση να εξηγήσει από τη συνηθισμένη του εμπειρία» (Ehnmark, 1935, σ. 59-73).⁵²

Με παρόμοιο τρόπο, ο Chantraine, στο *Entretiens Fondation*,⁵³ παρέχει εξηγήσεις για τις θεικές επιφάνειες και επανεξετάζει την ιδέα του Jørgensen, ότι ο όρος χρησιμοποιείται, απλώς, από τους χαρακτήρες και όχι από τον ποιητή. Όπως εξηγεί, χρησιμοποιείται, συχνά, από τους χαρακτήρες για να χαρακτηρίσει «δύναμη με βλαβερό χαρακτήρα», μια αόριστη δύναμη χωρίς συγκεκριμένες ονομασίες και

⁵² Βλέπε περαιτέρω Nilsson, 1964, σ. 104-105.

⁵³ Το οποίο, όπως πρότεινε ο Brenk (1986, σ. 2080) «για όλη του τη συντομία παραμένει τόσο καλό όσο οτιδήποτε γράφεται για τη θρησκεία στον Όμηρο και γεμάτο με σημαίνουσες ιδέες».

λειτουργίες (Chantraine, 1952, σ. 50-55). Με βάση αυτή την ιδέα, ο Chantraine (Chantraine, 1952, σ. 53) αναφέρει ότι ο αόριστος «δαίμων» μπορεί να ανήκει στις αμόρφωτες κατώτερες τάξεις, ενώ οι ονομαζόμενοι και ανθρωπομορφικοί θεοί ανήκουν στη μορφωμένη τάξη.

Στα πιο πρόσφατα χρόνια, ο Walter Burkert (1985, σ. 179-180) περιέγραψε τη θεότητα ως «μια μυστήρια δύναμη» με απροσδιόριστο χαρακτήρα. Οδηγεί τον άνθρωπο προς τα εμπρός χωρίς να ταυτίζεται με κάποιον συγκεκριμένο παράγοντα στα ποιήματα. Αυτό κάνει τον «δαίμων» έναν «ιδιόμορφο τρόπο δραστηριότητας.» (Burkert, 1985, σ. 179-180) Ο Burkert⁵⁴ αντιτάσσεται στην ιδέα του Τσαγκαράκη για το ότι ο «δαίμων» και ο «θεός», απλώς, είναι δύο εναλλάξιμοι όροι. Αν και ο Burkert παραδέχεται ότι οι θεοί ενεργούν μερικές φορές σαν «δαιμονική» δύναμη, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, ούτε ο χαρακτήρας, ούτε η κατάσταση της «δαιμονικής» δύναμης, μπορεί να συνδέονται με τους θεούς. Μπορεί, έτσι, να καθοριστεί (Burkert, 1985, σ. 179-180).⁵⁵ Τότε είναι που ο Burkert (1985, σ. 180) εκφράζει την ιδέα, από τώρα γνωστή σε εμάς και σε αυτή τη μελέτη, ότι ο όρος κάλυπτε την επικράτεια του θείκου που «αφέθηκε αναπασχόλητη» από τους θεούς, δεδομένου ότι συνδέεται με όλα τα παράξενα και απροσδιόριστα (Burkert, 1985, σ. 180).⁵⁶

3.3. ΕΝΔΙΑΜΕΣΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΑΝΑΦΟΡΙΚΑ ΜΕ ΤΟΝ ΟΡΟ «ΔΑΙΜΩΝ» ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΘΕΟΥΣ

Πέρα από τις δύο έντονα αντίθετες κατηγορίες, όσον αφορά στη σχέση μεταξύ του όρου "δαίμων" και των θεών, εμφανίστηκαν μερικές περαιτέρω ενδιάμεσες θεωρίες. Μεταξύ αυτών των θεωριών ήταν οι ιδέες του F.E. Brenk (1986), της Elisabeth Brunius-Nilsson (1955) και η πιο πρόσφατη δουλειά της Irene De Jong (2004). Όλοι

⁵⁴ Ο Burkert ενσωματώνει τη συζήτησή του για τον όρο "δαίμων" στο γενικό πλαίσιο της συζήτησής του για την «Ελληνική Θρησκεία», όπου πραγματικά ανασυνθέτει αυτό που θέλουμε να γνωρίζουμε για τον αρχαίο Ελληνικό πολυθεϊσμό και τη θρησκεία. Βλέπε περαιτέρω την κριτική του βιβλίου του Burkert από την Rexine (1986, σ. 58-59).

⁵⁵ Πρβλ. την κριτική της Rexine (1986, σ. 188) για το βιβλίο του Burkert και ιδιαίτερα για το επιχείρημα του Burkert σχετικά με «το αξιοσημείωτα οργανωμένο και τακτοποιημένο ολυμπιακό πάνθεον», σε αντίθεση με τον απροσδιόριστο όρο "δαίμων". Βλέπε, επίσης, την κριτική της Emily Kearns (1987, σ. 215-216).

⁵⁶ Πρβλ. την ιδέα του Wilford (1965, σ. 219) για τον "δαίμων" αναφερόμενη σε όλα τα μυστήρια και απροσδιόριστα. Αντίθετα με τις δικές μας ιδέες για το θέμα που διατυπώθηκαν, πρώτα, στην Εισαγωγή.

παραδέχονται ότι υπάρχουν ορισμένες κοινές πτυχές μεταξύ του όρου "δαίμων" και των θεών στον Όμηρο, πέρα από τις έντονες διαφορές τους.

Ξεκινώντας από την πιο πρόσφατη, η Irene De Jong (2004) αναγνωρίζει και αναφέρεται στη μεγάλη διαφωνία των μελετητών σχετικά με την έννοια του "δαίμων" και τη σύνδεσή του (εάν υπάρχει) με τον όρο θεός. Η De Jong παρουσιάζει, πρωτίστως, την πρώτη προσέγγιση στον όρο "δαίμων". Εξηγεί πώς, για τους περισσότερους μελετητές, οι λέξεις (δηλαδή, ο "δαίμων" και ο θεός) είναι συνώνυμα, με το θεοί και Ζεύς. «Χρησιμοποιούνται από χαρακτήρες κάθε φορά που δεν ξέρουν ή δεν θέλουν να πουν ποιος από τους μεμονωμένους θεούς είναι υπεύθυνος» (De Jong, 2004, σ. 158, 239). Η De Jong κλίνει, επίσης, προς την άλλη κατεύθυνση, και αναφέρεται στον ισχυρισμό των μελετητών ότι υπάρχει «μια οντολογική διαφορά μεταξύ των (ολύμπιων) θεών και των δαιμόνων» (De Jong, 2004, σ. 158, 239). Ακόμα, η άποψή της, μαζί με αυτή του N. Van der Ben (1984), μπορεί να τοποθετηθεί στη μέση των δύο ακραίων προσεγγίσεων του όρου "δαίμων". Αν και αναγνωρίζουν την ύπαρξη πιθανών ομοιοτήτων μεταξύ του όρου "δαίμων" και του θεός (δηλαδή, και ο "δαίμων" και ο θεός μπορούν να αναφέρονται στους ολύμπιους θεούς), αμφότεροι παραδέχονται ότι εξακολουθεί να υπάρχει μια λειτουργική διαφορά μεταξύ των όρων "δαίμων" και θεός (N. van der Ben & I.J.F. de Jong, 1984, σ. 301-316). Γι' αυτούς, ο όρος "δαίμων", τότε, «χρησιμοποιείται, σχεδόν αποκλειστικά, από ανθρώπινους χαρακτήρες, όποτε αισθάνονται ότι ένας θεός παρεμβαίνει για ένα μικρό χρονικό διάστημα, άμεσα και συγκεκριμένα στη ζωή τους» (De Jong, 2004, σ. 158, 239). Ο Θεός, από την άλλη πλευρά, «χρησιμοποιείται τόσο από τους ανθρώπους όσο και από τους θεούς ομιλητές, συχνά σε σχέση με καταστάσεις και ιδιότητες, δηλαδή, με τη θεία επιρροή σε μια μακρύτερη περίοδο ή σε γενικά πλαίσια» (De Jong, 2004, σ. 158, 239). Ακόμη και πριν από αυτούς, ο Brenk (1986) παρουσίασε πολλές περιπτώσεις όπου ο όρος "δαίμων" και οι θεοί είχαν πανομοιότυπες λειτουργίες. Ωστόσο, αργότερα, χρησιμοποίησε το επίθετο «μυστήριος» για να χαρακτηρίσει τον "δαίμων" και για να τον διακρίνει από τους θεούς (Brenk, 1986, σ. 2073). Βρήκε τη μυστήρια και κακή φύση του όρου "δαίμων" ως τις μοναδικές πτυχές, οι οποίες διαφοροποίησαν τον

όρο "δαίμων" από τους θεούς.⁵⁷ Ο όρος "δαίμων" σηματοδότησε αυτό το μέρος του θεϊκού που είναι απρόβλεπτο, απροσδιόριστο και ανεξήγητο και συχνά με αρνητικούς συνειρμούς.

Νωρίτερα, ακόμα και πριν από τον Brenk και τη De Jong, το 1955, η Elisabeth Brunius-Nilsson (στη μονογραφία της «Δαιμόνιε: An Inquiry of Apostrophe in Old Greek Literature») προσπάθησε να παρουσιάσει τον όρο "δαίμων" κάτω από ένα ακόμη πιο ουδέτερο φως. Προσπάθησε να αποφύγει κάθε ξεχωριστό χαρακτηρισμό τόσο της κακής του φύσης όσο και των επιβλαβών προθέσεων του, παρόμοιους με εκείνους που ο Brenk χρησιμοποίησε για να χαρακτηρίσει τον όρο "δαίμων". Η θεματική δομή αυτού του βιβλίου, η περιεκτική έκταση και η ώθηση για την πρωτοτυπία είναι από τις κύριες αρετές του.⁵⁸ Η Brunius-Nilsson επικεντρώνει όλο το ενδιαφέρον της στην ανακάλυψη του βασικού νοήματος (αν υπάρχει, φυσικά) του όρου "δαίμων", στον Όμηρο, εξετάζοντας κάθε εμφάνιση του όρου στον Όμηρο. Παραδέχεται ότι το ουσιαστικό ("δαίμων"), όπως και η κλητική μορφή του επίθετου (δαιμόνιε), δεν έχει ούτε καλή ούτε κακή χροιά (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 115-123). Στη συνέχεια, κάνει μια διάκριση μεταξύ του όρου "δαίμων" και θεός βασισμένη στην υπόθεση ότι «ενώ ο θεός, χωρίς αμφιβολία, κατέχει δύναμη, ένας "δαίμων" θεωρείται ότι παρεμβαίνει μόνο όταν είναι σαφές ότι υπάρχουν κάποιες μορφές ενεργούς παρουσίας ενός είδους θεότητας».⁵⁹ Πολύ λιγότερο πειστικό, βέβαια, είναι το ακόλουθο συμπέρασμά της, ότι ο «δαίμων υπονοεί την πραγματική δύναμη που ασκείται, σε αντίθεση με τον θεό που υπονοεί τον φορέα της δύναμης» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 115-223).⁶⁰ Παρά τα πλεονεκτήματά της, η μελέτη της Brunius-Nilsson είναι αναπόφευκτα ξεπερασμένη και ανεπαρκής. «Μία από τις σημαντικότερες αδυναμίες της είναι η έλλειψη σαφούς και συνεπούς μεθοδολογίας, η οποία είναι υπεύθυνη για την υπερβολική χρήση απροσδιόριστων και πιο γενικευμένων συμπερασμάτων που συχνά καταλήγουν σε αδικαιολόγητες εικασίες»

⁵⁷ Με τα ίδια τα λόγια του Brenk (1986, σ. 2073): «μια λεπτή γραμμή χωρίζει αυτούς τους θεούς από τον μυστήριο δαίμων που εμφανίζεται στα ποιήματα γενικά, αν και δεν είναι πάντα υπεύθυνος για κάτι κακό».

⁵⁸ Βλέπε, ακόμη, τις κριτικές της μονογραφίας της Brunius-Nilsson από τους Hudson-Williams (1957, σ. 76) και Rose (1956, σ. 149).

⁵⁹ Το ίδιο. Πρβλ. Rose (1965, σ. 149), ο οποίος, κατά την επανεξέταση της μονογραφίας της Brunius-Nilsson, ορθώς, εκφράζει τη μεγάλη διαφωνία του σχετικά με την παραπάνω εξήγηση για τον "δαίμων".

⁶⁰ Βλέπε περαιτέρω την ανασκόπηση του Hudson-Williams (1957, σ. 76) της μονογραφίας της Brunius-Nilsson.

(Hudson-Williams, 1957, σ. 76, Rose, 1956, σ. 149). Ένα από τα πιο γενικευμένα συμπεράσματά της είναι, στην πραγματικότητα, η επιμονή της να συσχετίζουμε τον "δαίμων" με μια ουδέτερη λέξη και η αποτυχία της να διερευνήσει περισσότερο τη σχέση των θεών και του όρου "δαίμων" στον Όμηρο.

Η ιδέα της Brunius-Nilsson (1955) για τον όρο "δαίμων" ως «ουδέτερης λέξης» εμφανίζεται, πολλές δεκαετίες αργότερα, στην πιο πρόσφατη μελέτη της Larson (2007) σχετικά με τη σχέση των αρχαίων Ελλήνων με τα πολλά υπερφυσικά όντα (θεοί, θεές, ήρωες, και διαφόρων ειδών δαίμονες) και του (των) πάνθεου/ών τους. Η Larson, παρομοίως, εξηγεί τον όρο "δαίμων" ως «μια ουδέτερη λέξη για τη θεότητα που δεν φέρει τους αρνητικούς συνειρμούς του Αγγλικού "δέμονα"» (Larson, 2007, σ. 1κ.ε.).⁶¹

3.4. ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ

Λαμβάνοντας υπόψη τις ιδέες των προηγούμενων μελετητών, θα μπορούσε κανείς να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι ερμηνείες τους δεν κατόρθωσαν να καλύψουν το χάσμα που δημιουργήθηκε με το πέρασμα των χρόνων μεταξύ των κόσμων των «προσωπικών» θεών και αυτής της «απρόσωπης δύναμης».⁶² Η συνέχιση της ύπαρξης αυτού του χάσματος μεταξύ αυτών των δύο ειδών δύναμης (ως τα δύο πιο σημαντικά στοιχεία της φύσης του όρου "δαίμων") είναι αυτό που, τελικά, οδήγησε τους μελετητές να μιλήσουν για το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"». Αντ' αυτού, οι αντιφατικές ιδέες των μελετητών για τη φύση του ομηρικού «δαίμων» δείχνουν ότι υπάρχει μια μακρά και περίτεχνη παράδοση της ακαδημαϊκής μελέτης, η οποία ασχολείται με τις δύο ευρείες προοπτικές της φύσης του όρου "δαίμων". Η πρώτη δείχνει τον όρο "δαίμων" ως ένα υποκατάστατο των ανθρωπόμορφων θεών, ενός συγκεκριμένου θεού, του θεού γενικότερα, και η δεύτερη δείχνει τον όρο "δαίμων" ως μια ανεξήγητη, απροσδιόριστη δύναμη, ανώτερη από την ανθρώπινη δύναμη. Οι δύο όψεις είναι σε μεγάλο βαθμό και αμοιβαία αποκλειστικές, καθεμιά από τις οποίες απαιτεί περισσότερο ή λιγότερο τον αποκλεισμό των αποδεικτικών στοιχείων

⁶¹ Βλέπε, επίσης, Sarah Johnston, 2004, σ. 408. Αναφέρεται στην ίδια υπάρχουσα σχέση μεταξύ θεών και "δαιμόνων". Δικαίως, προτείνει ότι δεν υπήρξε ποτέ προφανής διαχωρισμός μεταξύ θεών και «δαιμόνων» στην παραδοσιακή ελληνική θρησκευτική σκέψη.

⁶² Σχετικά με τη διαφορετική φύση των θεών και των "δαιμόνων", βλέπε Ehnmark, 1935, σ. 58-74, Nilsson, 1964, σ. 104, σ. 105, Frazer, 1993, σ. 169.

από την άλλη.⁶³ Από την άποψη αυτή, τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν τις προηγούμενες και τις ευρείες προοπτικές του όρου "δαίμων" φαίνεται να είναι ανεπαρκή.⁶⁴ Χρησιμοποιούν μια μονοπολική τεχνική και βιάζουν τα αποδεικτικά τους στοιχεία για να αποδείξουν ότι ο όρος "δαίμων", πάντα, υποδηλώνει μια κακή και ανυπολόγιστη δύναμη ή έναν ανθρωπόμορφο θεό. Κάθε φορά που οι μελετητές τάχθηκαν υπέρ της μιας ή της άλλης πλευράς του χαρακτήρα του όρου "δαίμων", υπονόμευαν ένα εξίσου σημαντικό μέρος της φύσης του. Παρόλο που έχουν γίνει σημαντικές συνεισφορές στον τομέα του όρου "δαίμων", η επιστημονική παράδοση, μέχρι στιγμής, δεν φαίνεται να προσφέρει οποιονδήποτε «ενοποιημένο» τρόπο για να κατανοήσει τη χρήση αυτού του σημαντικού όρου στον Όμηρο.

Ο βασικοί λόγοι, πιστεύουμε, που βρίσκονται πίσω από την αποτυχία των μελετητών να προσφέρουν μια πλήρη κατανόηση του όρου "δαίμων" και πίσω από την ελλιπή τους προσέγγιση, τόσο στον όρο όσο και στο νόημά του, είναι οι ακόλουθοι: α) Οι κλασικιστές του παρελθόντος «ήταν γλωσσολογικά αθώοι» (Cruse, 2000, σ. 87). Δεν ήταν εξοικειωμένοι με τις γλωσσολογικές θεωρίες του 20ού αιώνα και τις διαφορετικές προσεγγίσεις της λεκτικής σημασιολογίας. Αντ' αυτού, οι μελετητές διστάζουν να χρησιμοποιήσουν οποιαδήποτε άλλη απόδειξη παρά το λεκτικό νόημα⁶⁵ του όρου για τον προσδιορισμό της χρήσης του στον Όμηρο. Δηλαδή, είχαν μια «διαίσθηση ότι το νόημα συνδέεται, τελικά, με μεμονωμένες λέξεις. Πράγματι, αυτό είναι, κατ'εξοχήν, για το οποίο είναι φτιαγμένες οι λέξεις.» (Cruse, 2000, σ. 87) Αν και μια τέτοια διαίσθηση δεν είναι, από μόνη της, λανθασμένη, υποτιμά τις άλλες πτυχές του νοήματος. Στην περίπτωση του όρου "δαίμων", αφήνει σε μεγάλο βαθμό χωρίς ανάλυση τους υπόλοιπους παράγοντες που επηρεάζουν το νόημα του όρου (δηλ., τη χρήση του σε διαφορετικά περιεχόμενα, τη διάσπασή του σε διαφορετικά σημασιολογικά συστατικά). Παραβλέπει τον αντίκτυπο που έχει η χρήση του όρου σε διαφορετικά περιεχόμενα πάνω στα νοήματα που υιοθετούσε, κάθε φορά που χρησιμοποιείτο. Επίσης, υποτιμά τον αντίκτυπο που έχουν οι διαφορετικές εστιάζσεις στο νόημα του όρου και τη διάσπασή του σε διαφορετικά σημασιολογικά στοιχεία. Αυτό, νομίζουμε, έχει

⁶³ Βλέπε περαιτέρω την κριτική του Brenk (1986, σ. 2076) σχετικά με τα ευρήματα του Wilford αναφορικά με τον "δαίμων" και τη σύνδεσή του μόνο με μια απρόσωπη δύναμη.

⁶⁴ Πρβλ. Ο Hudson-Williams (1957, σ. 76), που βρίσκει τα αποτελέσματα της προσπάθειας της Brunius-Nilsson να ανακαλύψει ένα καθολικό νόημα, «άπιαστα». Αυτή είναι μια άποψη που θα υποστηρίξω χρησιμοποιώντας περαιτέρω επιχειρήματα και προσφέροντας περισσότερες αποδείξεις στο Κεφάλαιο Τρία της παρούσας διατριβής.

⁶⁵ Σχετικά με το λεκτικό νόημα, βλέπε Braun, 1988, σ. 264-265. Βλέπε, επίσης, Dickey, 1996, σ. 9κ.ε.

αρνητική επίδραση στη συνολική κατανόηση του όρου "δαίμων", διότι, στην πραγματικότητα, οι μελετητές δεν μπόρεσαν να αναγνωρίσουν ότι έχουμε να κάνουμε με τον ίδιο όρο "δαίμων". β) Οι μελετητές αγνοούσαν την «εννοιολογική χρήση» του όρου "δαίμων". Δεν προσπάθησαν να «αναγνωρίσουν το νόημα [της] λέξης (ή, τουλάχιστον, ενός μεγάλου μέρους της) με τις έννοιες ή την έννοια που παρέχει πρόσβαση στο γνωστικό σύστημα.» (Cruse, 2000, σ. 100κ.ε.) Με άλλα λόγια, οι μελετητές χρησιμοποίησαν μόνο τα ειδικά και εξατομικευμένα χαρακτηριστικά του όρου "δαίμων" (δηλ., είτε ως το συνώνυμο των θεών είτε ως μια μυστήρια και μοχθηρή δύναμη) προκειμένου να προσδιορίσουν το νόημα του όρου. Ως αποτέλεσμα, αγνόησαν τις διάφορες ιδιότητες που συνδέονται με αυτή την έννοια (δηλαδή, θεότητα, γενική θεότητα, χθόνια δύναμη (μοίρα), και απροσδιόριστη δύναμη) (Cruse, 2000, σ. 127κ.ε.). γ) Αντιμετώπιζαν τον όρο "δαίμων" ως έναν όρο με ένα και μοναδικό νόημα αποκομμένο από το περιεχόμενο στο οποίο βρίσκεται, κάθε φορά, και γ) αποτύγχαναν να αναγνωρίσουν ότι, στην πραγματικότητα, διαφορετικές απόψεις στην αφήγηση αποδίδουν στον όρο πολλές σημασίες, αλλά ότι, στην πραγματικότητα, είμαστε αντιμετώποι με τον ίδιο όρο "δαίμων". Με άλλα λόγια, αυτό που έχουμε είναι ένας και μόνος όρος "δαίμων" με μια βασική μυστήρια φύση, η οποία επιτρέπει πολλές και διαφορετικές πτυχές (που προέρχονται είτε από την χρήση του σε διάφορα περιεχόμενα είτε από τη χρήση του από διαφορετικούς εστιαστές) να συγκεντρωθούν κάτω από το μονοδιάστατο πρόσωπο του όρου "δαίμων".

Η απροθυμία των μελετητών να αναγνωρίσουν ότι δεν υπάρχει μόνο ένα νόημα του όρου "δαίμων" είναι αυτό που οδήγησε τις θεωρίες τους να πέσουν σε πολλές αντιφάσεις. Αυτό το είδος αντιφάσεων εμφανίζεται στην αναπαράσταση του όρου "δαίμων" είτε ως μιας προσωπικής είτε ως μιας απρόσωπης δύναμης. Από τη μία πλευρά, ως εκ τούτου, ο όρος "δαίμων", με βάση τα λαϊκά χαρακτηριστικά του, φαίνεται να έχει μια προσωπικότητα δική του. Κερδίζει τα χαρακτηριστικά του δέμονα ή του διαβόλου από τη λαϊκή παράδοση και αυτό συμβαίνει κυρίως στην Οδύσσεια. Ο όρος "δαίμων" μπορεί, επίσης, να είναι ο αποδέκτης προσφορών και προσευχών,⁶⁶ και παρόλο που «έννας δαίμων είναι ένα πολύ πιο ασαφές θεϊκό ον

⁶⁶ Αυτό, βέβαια, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, καθώς ο όρος, όπως θα δούμε, χρησιμοποιείται στη θέση ενός συγκεκριμένου θεού (Αφροδίτη στην *Ιλ.* 3.420). Βλέπε περαιτέρω Heubeck & Hoekstra, 1989, σ. 249, Hoekstra, 1984, σ. 255, Eustathius, 1829-30, σ. 99, Dindorf, 1855, σ. 613, που προσφέρουν περαιτέρω στοιχεία για τον όρο "δαίμων" που είναι η αναφορά ενός συγκεκριμένου θεού στα έπη.

παρά ένας θεός,» (Wilamowitz, Glaube I, σ. 356 κ.ε.)⁶⁷ μπορεί ακόμα να θεωρηθεί ως προσωπικότητα. Ως εκ τούτου, στην Ιλιάδα 6.115,⁶⁸ ο Έκτορας ανακοινώνει στα στρατεύματά του ότι: «θα πάει στο Ίλιον και θα πει στους πρεσβυτέρους και στις συζύγους τους να προσεύχονται στους δαίμοσιν και να τους υποσχεθούν εκατόμβες» (6.113-115).⁶⁹ Και στην Οδύσσεια 15.261, ο Θεοκλύμενος βρίσκει τον Τηλέμαχο "να κάνει θυσίες ολοκαυτώματος"⁷⁰ και έτσι, τον προσφωνεί με τα εξής: «Και στη θυσία και στον δαίμονα που δέεσαι σε ξορκίζω (στον αθάνατο (θεό), 261).»⁷¹ Και πάλι αυτό αντιτάσσεται στους ισχυρισμούς του Else και των άλλων μελετητών ότι «ο ["Δαίμων"] δεν είναι μια θρησκευτική λέξη,» και ως εκ τούτου, ο "δαίμων" "δεν είναι μια προσωπικότητα. [Και ότι] κάποιος δεν προσεύχεται σε έναν, ή τον, δαίμων." (Else, 1935, σ. 26-27) Από την άλλη πλευρά, και αν λάβουμε υπόψη εκείνες τις λειτουργίες του όρου "δαίμων" που είναι ταυτόσημες με εκείνες του Δία, ενός θεού ή θεών, θα μπορούσαμε τότε να προτείνουμε ότι ο όρος "δαίμων" δεν μπορεί να κατέχει οποιαδήποτε δική του προσωπικότητα. Αυτό το μέρος της συζήτησης ότι ο όρος "δαίμων" είναι μια προσωπική ή μια απρόσωπη δύναμη πρέπει να αρκεί για να δείξει ότι ο "δαίμων" δεν είναι ένας «απλός όρος». Ένας πρέπει να δεχτεί ότι ο "δαίμων" είναι ένας πολυσήμαντος όρος, και ότι, εάν ληφθεί διαφορετικά, τότε, θα προκύψουν πολλές αποκλίσεις. Ωστόσο, εάν δεχτούμε ότι ο όρος "δαίμων" συνδέεται με ένα διαφορετικό νόημα, κάθε φορά, που τοποθετείται σε ένα διαφορετικό περιεχόμενο και χρησιμοποιείται από έναν διαφορετικό ομιλητή, θα μπορούσαμε να καταλάβουμε, έτσι, πώς όλες οι διαφορετικές ιδιότητες του όρου "δαίμων" θα μπορούσαν να συνδυαστούν τέλεια στη φιγούρα του. Ο όρος "δαίμων" θα μπορούσε να είναι τόσο ένας προσωπικός όσο και ένας απρόσωπος όρος. Μπορεί να σχετίζεται και με τον δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση. Μπορεί να έχει λειτουργίες παρόμοιες με τους θεούς, και μπορεί, ακόμα, να ανακτήσει τη μυστήρια

⁶⁷ Πρβλ. Nilsson, *Geschichte* I, σ. 216κ.ε.

⁶⁸ Σχετικά με τους "δαίμονες" σε αυτούς τους στίχους, βλέπε περαιτέρω Kirk, 1990, σ.165, Willcock, 1978, σ. 243, Eustathius, 1971-1987, σ. 90.

⁶⁹ Αυτή είναι δική μας μετάφραση και έμφαση. Πρβλ. *Ιλ.* 6.269-280 και τη συμβουλή του Έκτορα προς την Εκάβη για να πάει με προσφορές στον ναό της Αθηνάς και να προσευχηθεί σε αυτήν για να προστατέψει τους Αχαιούς από την οργή του Διομήδη (6.286-310). Δείτε την εξήγηση του Kirk (1990, σ. 165) για την επιλογή του Έκτορα να αντικαταστήσει τους «θεούς», δαίμοσιν, για την Αθηνά. Αυτό είναι μια ένδειξη, σύμφωνα με τον Kirk, ότι γενικεύει τις προθέσεις του. Ο Κακριδής (1949, σ. 62) δικαίως, συμφωνεί με αυτή την ιδέα επειδή, όπως λέει, αυτή είναι η φυσική κατάσταση κάτω από την οποία ένας άνθρωπος ενεργεί όταν απευθύνεται στον θεό του. Βλέπε περαιτέρω Erbse, 1969, σ. 150, Dindorf, 1951, σ. 209.

⁷⁰ Αυτή είναι η μετάφραση του Murray (1995).

⁷¹ Εδώ χρησιμοποιούμε τη μετάφραση του Ν. Καζαντζάκη – Ι. Κακριδή με δική μας έμφαση.

φύση του ως μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη.⁷² Αφού καταφέρουμε να κατανοήσουμε αυτή τη συγκεκριμένη και προαναφερθείσα ιδιότητα του όρου "δαίμων", δηλαδή, να μπορεί να επικεντρώσει στην ενιαία του μορφή όλες τις διαφορετικές σημασίες, όπως αυτές των ανθρωπόμορφων θεών, ενός συγκεκριμένου θεού, του θεού γενικά και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, τότε και μόνο τότε, θα μπορέσουμε να αξιολογήσουμε τον εξαιρετικά σημαντικό ρόλο ενός τόσο σημαντικού όρου όπως είναι ο όρος "δαίμων" στα έπη. Το γεγονός ότι οι προηγούμενοι μελετητές δεν κατόρθωσαν να εντοπίσουν αυτόν τον σημαντικό ρόλο του όρου "δαίμων", καταδεικνύει ότι η υιοθετούμενη από αυτούς προσέγγιση του νοήματος του "δαίμων" είναι ελλιπής. Παραμελεί τις δυο πιο σημαντικές ιδιότητες και τον ρόλο του όρου "δαίμων": την ιδιότητα και τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως μιας εννοιολογικής και ως μιας αφηγηματικής κατασκευής. Μειώνει, επίσης, τη σημασία του όρου "δαίμων" ως ενός χρήσιμου εργαλείου σκέψης. Οι μελετητές, σχεδόν, υποτιμούν, πλήρως, τον ρόλο του όρου "δαίμων" στο να προσφέρει μια ευρύτερη κατανόηση της μέχρι τώρα άγνωστης και μυστήριας πλευράς των διαφόρων οντοτήτων που συνθέτουν τον πολύπλοκο χαρακτήρα του. Πάνω απ' όλα κρίνουν εσφαλμένα τον ρόλο του όρου "δαίμων" στο να μάς προσφέρει γνώση για τους πολύπλοκους μηχανισμούς που χαρακτηρίζουν τη φύση των θεών και τη σχέση τους με τους θνητούς, και, επίσης, τις αναπτυσσόμενες σχέσεις μεταξύ των διαφόρων θεϊκών οντοτήτων του ομηρικού κόσμου.

Στη συνέχεια, θα αναφερθούμε, εν συντομία, στα διάφορα νοήματα που ο όρος "δαίμων" υιοθέτησε μέσω της χρήσης του σε διαφορετικές περιόδους της Ελληνικής σκέψης. Αυτό είναι σημαντικό, επειδή θα ενημερώσει τον αναγνώστη ότι αυτός είναι ένας από τους κύριους λόγους που οδήγησε τους μελετητές να χαρακτηρίσουν τον όρο "δαίμων" ως έναν «διφορούμενο» όρο με μια «αρνητική», σχεδόν «μοχθηρή», έννοια. Αυτό, σε συνδυασμό με την τάση των μελετητών να προσπαθούν απεγνωσμένα να συσχετίσουν τον όρο με μία και μόνο μία σημασία, τελικά, οδήγησε στην ύπαρξη αυτής της σύγχυσης, που περιβάλλει τόσο τον όρο όσο και τη χρήση του στον Όμηρο. Μετά από αυτό θα πρέπει να δούμε πώς όλες οι προηγούμενες

⁷² Αυτό μπορεί να οφείλεται στο γεγονός ότι, όπως πολύ σωστά προτείνει ο Dietrich (1985, σ. 208), ο "δαίμων" είναι συχνά ένας βολικός όρος που αναφέρεται σε έναν θεό ή σε όλους τους συλλογικά. Έτσι, ένας άνθρωπος μπορεί γενικά να αναφέρεται σε έναν θεό ως έναν δαίμονα, παρόλο που το όνομα του συγκεκριμένου θεού είναι γνωστό σε αυτόν." "Συχνά συναντάμε τους όρους «ουρανός» (για την *Ιλ.* 11.792, βλέπε Butler, 1892. Και για την *Ιλ.* 23.595, βλέπε Green, 1898, Marris, 1934) και «θεότητα/ες» (για την *Ιλ.* 23.595, βλέπε Lattimore, 1951) ή «κάποια θεϊκή βοήθεια». Βλέπε περαιτέρω Dietrich, 1965, σ. 297-337.

διαφωνίες ήταν, επίσης, λανθάνουσες κατά την αναζήτηση μιας συγκεκριμένης σημασίας των παραγώγων του όρου "δαίμων": της κλητικής μορφής δαιμόνιε και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος».

3.5. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΣΤΙΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΠΕΡΙΟΔΟΥΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ: ΕΝΑΣ ΔΙΦΟΡΟΥΜΕΝΟΣ Ή ΕΝΑΣ «ΜΟΧΘΗΡΟΣ» ΟΡΟΣ;

Αρχικά, ίσως η πιο αινιγματική διαφορά στη χρήση του όρου βρίσκεται στην ομηρική χρήση του όρου "δαίμων", που παρουσίασε τον όρο ως το συστατικό του εμφανούς και του ανεξήγητου. Όπως έχουμε, ήδη, συζητήσει και καθώς αυτή η διατριβή θα αποδείξει, περαιτέρω, στον Όμηρο, την «απαρχή» της αρχαίας λογοτεχνίας και του κανονιστικού της κέντρου, σχεδόν καθ' όλη την αρχαιότητα, ο όρος "δαίμων" φαίνεται να συνδέεται με ένα πολύπλοκο νόημα, το οποίο όταν θεωρηθεί ως σύνολο, δεν μπορεί να αναχθεί σε έναν ενιαίο, συμπαγή ορισμό. Ο ομηρικός "δαίμων" φαίνεται να χρησιμοποιείται, συχνά, ως ο ισοδύναμος όρος για έναν θεό. Αντιστοιχεί στην υπερφυσική δύναμη, «το "mana" στις ειδικές εκδηλώσεις του,» (*OCD*³ s.v. daimon) και πάντοτε με τους "απόηχους ενός προσωπικού πράκτορα." (*The Oxford Dictionary of the Classical World*, 1996, σ. 426.) Χρησιμοποιείται, συχνά, για να δηλώσει τον χειριστή των παρεμβατικών γεγονότων στην ανθρώπινη ζωή (Brenk, 1986, σ. 2071-2082). Μετά τον Όμηρο, ένας "δαίμων" θεωρήθηκε, γενικά, ότι ήταν ένα πνευματικό ον κατώτερο από έναν θεό. Στον Ησίοδο, οι άνθρωποι της Χρυσής Εποχής, όταν η φυλή τους είχε πεθάνει, ονομάζονταν «δαίμονες» (Langton, 1949, σ. 80-103, *OCD*³ s.v. daimon). Ήταν επιχθόνιες θεότητες πάνω στη γη, πετυχαίνοντας τη δικαιοσύνη (π.χ. *Έργα και Ημέρες* 222-24). Ήταν αθάνατοι φύλακες των θνητών (π.χ. *Έργα και Ημέρες* 248-255), ανάμεσα πνεύματα που γνωρίζουν, εγκαθιδρύοντας ακόμα μια σύνδεση με τη γνώση και τη σοφία, καλά όντα που διανέμουν πλούτη (π.χ. *Έργα και Ημέρες* 122-6). Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την έννοια των «προσωπικών προστατευτικών πνευμάτων,» (*The Oxford Dictionary of the Classical World*, 2005, σ. 201, Dover, 1980, σ. 140), που συνοδεύουν τη ζωή κάθε ανθρώπου και φέρνουν καλή τύχη ή ζημιά.⁷³ Κατά παρόμοιο τρόπο, ο "δαίμων" χρησιμοποιείται, ευρέως, από τους τραγωδούς για να

⁷³ Ως εκ τούτου, «ένα τυχερό, ευτυχισμένο άτομο ήταν εὐδαίμων («με έναν καλό "δαίμων" ήδη στον Ησίοδο»), ένα άτυχο άτομο ήταν κακοδαίμων («με έναν κακό "δαίμων": από τον 5ο αιώνα π.Χ.») Δες περαιτέρω *OCD*³ s.v. daimon, Rose, 1984, σ. 28.

δείξει την τύχη ή έναν πράκτορα που διανέμει την τύχη. Αυτή η τύχη μπορεί να είναι καλή (π.χ. Αισχ. *Ικέτιδες* 691-693, Σοφ. *Ηλέκτρα* 999, Ευρ. *Μήδεια* 966), αλλά, ως επί το πλείστον, θεωρείται ότι είναι κακή (π.χ., Αισχύλος *Πέρσαι* 345-346, Ευριπίδη Φοίνισσαι 888, *Μήδεια* 127-130).⁷⁴ Ο "δαίμων", τότε, μπορεί να προσωποποιηθεί ως «το καλό ή κακό πνεύμα μιας οικογένειας ή ενός ατόμου.» (Mikalson, 1991, σ. 240-241, σ. 17κ.ε.) Ειδικά στον Αισχύλο, ο όρος "δαίμων" γίνεται ένα «ανεξάρτητο, ατομικό μοχθηρό πνεύμα, που «πέφτει σκληρά πάνω στο σπίτι» και αναμειγνύει τον εαυτό του με τη δολοφονία - αν και αυτό είναι, επίσης, «κατεργασμένο από τους θεούς» (π.χ Αισχ. *Αγαμέμνων* 1468, 1486-8) (Burkert, 1985, σ. 181). Το άτομο, τότε, θα μπορούσε να μιλήσει για αυτό ως «τον "δαίμων" του», όπως θα έκανε και για «την κακή του τύχη» (π.χ., Σοφοκλ. *Αίας* 534, Ευρ. *Ανδρομάχη*, 98-99) (Mikalson, 1991, σ. 17κ.ε., σ. 241-242, Burkert, 1985, σ. 181). Ο Πλάτωνας δέχτηκε όλα τα προηγούμενα νοήματα και εισήγαγε ένα νέο. Κάθε άτομο έχει ένα ξεχωριστό ον που τον παρακολουθεί, έναν "δαίμων", που αποδίδεται στο άτομο κατά τη γέννησή του από την τύχη (Langton, 1949, σ. 80-103).⁷⁵ (*Φαίδ.* 107δ, *Λυσ.* 223α, *Πολ.* 617δ, 620δ, *Νόμοι* 877α, *Λυσίας* 2.78). Ως εκ τούτου, οι φύλακες-δαίμονες συνοδεύουν τον άνθρωπο κατά τη διάρκεια της ζωής του και μετά τον θάνατό του και λειτουργούν ως «κατήγορος ή συνήγορος.» (*OCD*³ s.v. daimon) Το γράψιμο του Πλάτωνα φαίνεται να εισάγει μια νέα έννοια των δαιμόνων ως ενδιάμεσα όντα ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους (*Συμπ.* 202δ-203α) (Burkert, 1985, σ. 179-181, *OCD*³ s.v. daimon, Denniston, 1939, σ. 202). Οι "δαίμονες", στη συνέχεια, ανήκουν στον αέρα και στον αιθέρα, και είναι εντελώς αόρατοι (*Η Επινομίς*).⁷⁶ Αντιστοίχως, μ' αυτόν τον ενδιάμεσο χώρο κατοικίας είναι η ενδιάμεση φύση τους. Είναι ανώτεροι από τους ανθρώπους και κατώτεροι από τους θεούς και, ως εκ τούτου, ο Πλάτωνας δηλώνει ότι, «κάθε δαιμόνιον είναι κάτι ανάμεσα σε έναν θεό και έναν θνητό» (*Συμπ.* 202ε) (Luck, 1985, σ. 163κ.ε.). Ο Πλάτωνας δείχνει ότι ένας θεός μπορεί να είναι ηθικά τέλειος, αλλά ένας "δαίμων" δεν είναι, απαραίτητως, έτσι. Τότε, μπορεί να είναι καλός ή κακός, υπόκειται σε πάθη (όπως είναι οι άνθρωποι) και είναι ικανός για παράλογα πράγματα (π.χ. να είναι θυμωμένος ή ερωτικός, να απομακρύνεται από

⁷⁴ Σημείωσε, ιδιαίτερα, ότι στην Κλασική Ελληνική χρήση (π.χ., Ε. Bacch v. 894) θα μπορούσε, απλώς, να υποδηλώσει «ένα θεϊκό ον», αλλά η τάση να το διαφοροποιήσει από το θεός είναι εμφανής στην κατηγορία που έγινε κατά του Σωκράτη ότι εισήγαγε «παράξενα [νέα] δαιμόνια» στην Αθήνα (Xen., Mem. 1.1.1). Βλέπε Luck, 1985, σ. 163.

⁷⁵ Πρβλ. Ο Ηράκλειτος αντιστάθηκε σε μια τέτοια άποψη: «ο χαρακτήρας είναι για τον άνθρωπο ο "δαίμων" του». Βλέπε περαιτέρω Burkert, 1985, σ. 181.

⁷⁶ Δες περαιτέρω επιχείρημα του Walter Burkert (1985, σ. 331-332) σχετικά με το πώς η *Επινομίς* αναπτύσσει τη θεωρία των δαιμόνων σε ένα σύστημα.

τη δικαιοσύνη για να εξυπηρετήσει κάποιον προσωπικό σκοπό) (Rose, 1984, σ. 109-110).⁷⁷

Η μετατόπιση του όρου από διφορούμενο σε μοχθηρό ήταν ακόμα ατελής, κατά την εποχή του Σωκράτη, του οποίου το καθοδηγητικό πνεύμα⁷⁸ ήταν ένας «δαίμων» (και ως τέτοιο, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα κακό πνεύμα ή ακόμα και ως ένας παράξενος θεός, όπως οι κατηγορούμενοι του Σωκράτη επέλεξαν να το αποκαλούν),⁷⁹ αλλά, αργότερα, προσαρμόστηκε από τον μαθητή του Πλάτωνα Ξενοκράτη (Russell, 1977, σ. 142κ.ε., Clarke, 1998, σ. 334-340). Ο τελευταίος ξεχώρισε τους καλούς θεούς από τους κακούς δαίμονες και μετέφερε όλες τις κακές ιδιότητες των θεών πάνω στους «δαίμονες» (Russell, 1977, σ. 142, Burkert, 1985, σ. 179-181, Pétremont, 1947, σ. 16). Ο όρος, τότε, ήρθε να υποδηλώσει τα κακά πνεύματα στα οποία εφαρμόζουμε, επίσης, τον όρο «δέμονα» (Coulter, 1976, σ. 57-59). Οι Στωϊκοί και ο Πλούταρχος, όπου βρίσκουμε την πληρέστερη έκθεση της δεμονολογίας αυτής της περιόδου,⁸⁰ ακολούθησαν τον Ξενοκράτη. Στην πραγματικότητα, ο Πλούταρχος (δηλ. *Δίων* 2.3) και οι πρώτοι Στωϊκοί (δηλ., Χρύσιππος, *SVF* 2.338) θεώρησαν ακόμη απαραίτητο να προσθέσουν το επίθετο φαύλος (δηλαδή, κακός) εάν ήθελαν να καταστήσουν σαφές ότι αναφέρονταν σε μια κακή επιρροή του όρου "δαίμων" (Luck, 1985, σ. 163κ.ε.). Ο Πλούταρχος, τότε, δίνει

⁷⁷ Αργότερα, θα δούμε αυτή την πίστη προσαρμοσμένη από την αγγελολογία και τη δεμονολογία της Καινής Διαθήκης (και τότε, έγινε ο διαχωρισμός μεταξύ καλών (δηλαδή, αγγέλων) και κακών όντων (δηλαδή, δαιμόνων)), και αυτό έδειξε τον μεγάλο αντίκτυπο του Πλάτωνα στην Χριστιανική σκέψη και την επιρροή του στην ανάπτυξη της έννοιας του Διαβόλου (βλέπε περαιτέρω Russell, 1977, σ. 144κ.ε.). Ως εκ τούτου, οι Χριστιανοί απολογητές ήρθαν να υποστηρίξουν ότι όλοι οι δαίμονες ήταν κακοί και έτσι ήταν σε θέση να παραπλανήσουν και να καταστρέψουν τους ανθρώπους. Βλέπε, επίσης, Rose, 1984, σ. 109-110.

⁷⁸ Δες για παράδειγμα τον διάλογο σχετικά με το *Δαιμόνιον του Σωκράτη* (591 Δ κ.ε.).

⁷⁹ Βλέπε Dillon, 1997, σ. 219, εναντίον Luck, 1985, σ. 163κ.ε., ο οποίος προτείνει ότι το δαιμόνιον του Σωκράτη δεν θα μπορούσε απλώς να θεωρηθεί ως μια «κακή δύναμη», αφού ο ίδιος ο Σωκράτης περιέγραψε το δαιμόνιόν του ως «μια εσωτερική φωνή που τον προειδοποιούσε κάθε φορά που επρόκειτο να κάνει κάτι λανθασμένο». Ομολογουμένως, το δαιμόνιον του Σωκράτη δεν θα μπορούσε να κατανοηθεί απλώς ως μια «κακή δύναμη» και αυτό εύκολα θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό από αυτό που μπορεί να βρεθεί στον μεταγενέστερο Πλατωνισμό ως η ερμηνεία του δαιμόνιου του Σωκράτη και ως ένα είδος «φύλακα άγγελου ή πνευματικού οδηγού». Πράγματι, εναντίον της κακής φύσης του δαιμόνιου του Σωκράτη έρχεται η σύγχρονη άποψη του Dodd, στην οποία το δαιμόνιον θεωρείται ότι κατέχει τη λειτουργία της «υπερλογικής προσωπικότητας που ελέγχει ολόκληρη τη ζωή μας, συμπεριλαμβανομένων ακούσιων λειτουργιών όπως το όνειρο». Δες περαιτέρω Dodds 1973: 192. Πρβλ. επίσης τον Απουλήιο (*Ο Θεός του Σωκράτη*.154), όπου οι «φύλακες δαίμονες» του Πλάτωνα συνδέονται με το δαιμόνιον του Σωκράτη. (*Φαίδων* 107δ-ε, *Πολιτεία* 617δ, 620δ-ε). Δες περαιτέρω Luck, 1985, σ. 171κ.ε.

⁸⁰ Για την πληρέστερη έκθεση της δεμονολογίας του Πλούταρχου, βλέπε περαιτέρω Brenk, 1986, σ. 2118κ.ε., Dillon, 2003, σ. 89-98, Hani, 1976, σ. 225-232. Ο Πλούταρχος είχε μάλιστα την τάση να αναθέτει στους δαίμονες κάποιες από τις λειτουργίες, οι οποίες παραδοσιακά ανατέθηκαν στους θεούς (κυρίως, στη μελέτη του *On the Cessation of Oracles* 419b). Όμως, σε αντίθεση με τους θεούς, οι δαίμονες γερνούν και, μετά από πολλούς αιώνες, πεθαίνουν. Και επειδή οι δέμονες ήταν υπεύθυνοι για τους χρησμούς, μερικοί από τους μεγάλους του αρχαίου κόσμου έχουν παρακαμάσει. Σχετικά με τη δεμονολογία του Πλούταρχου βλέπε περαιτέρω Luck, 1985, σ. 172κ.ε.

ιδιαίτερη έμφαση στην ύπαρξη κακών δαιμόνων. Μερικοί από αυτούς φαίνεται να είναι ισοδύναμοι με τους «πεσμένους αγγέλους» της παγανιστικής αρχαιότητας. Άλλοι φαίνεται να είναι κακοί από τη φύση (π.χ. Τυφών, Ίσις και Όσιρις, 361α-ε) (Luck, 1985, σ. 207κ.ε.). Ο Πλούταρχος, μάλιστα, φτάνει μέχρι και να ισχυριστεί ότι εάν στη λογοτεχνία βλέπουμε τον Απόλλωνα (ή κάποιον άλλο θεό) να καταστρέφει μια πόλη, τότε, αυτός πρέπει να ήταν ένας δαίμονας με τη μορφή του Απόλλωνα (ή άλλου θεού υπεύθυνου για την καταστροφή) (Russell, 1977, σ. 142, Luck, 1985, σ. 204-211, σ. 165-169). Δεν ήταν μέχρι την αρχή της ύστερης Ελληνιστικής περιόδου που ο όρος «δαιμόνιον» είχε αποκτήσει σχεδόν μια παγκόσμια κακή χροιά (Luck, 1985, σ. 163-174, Russell, σ. 1977, σ. 142κ.ε.).

Το πιο εκπληκτικό είναι το γεγονός ότι ο ορισμός του όρου "δαίμων" διαφέρει τόσο πολύ από μια περίοδο στην άλλη, τόσο πολύ ώστε, ένας ορισμός που ισχύει για μια περίοδο σκέψης, ίσως, να μην ισχύει για κάποια άλλη. Η τεράστια διαφορά στην έννοια του "δαίμων" μπορεί να ανιχνευθεί στη Χριστιανική έννοια του όρου, η οποία αναπτύχθηκε πολλές δεκαετίες μετά την πρώτη εμφάνιση του όρου, στην αρχή της ελληνικής σκέψης. Προφανώς, και όπως έχουμε, ήδη, προτείνει παραπάνω, ο όρος έχει αναλάβει ριζικές αλλαγές και, ως εκ τούτου, ήρθε να υποδηλώσει κακά πνεύματα, ακάθαρτα πνεύματα, που παράγουν κάποια κακή επίδραση στη ζωή των ανθρώπων,⁸¹ και είναι αιτία αμαρτίας ενάντια στο θέλημα του Θεού.⁸² Αναμφισβήτητα, αυτή η δραστική διαφορά μεταξύ της έννοιας του αρχαίου Ελληνικού "δαίμων" και του Χριστιανικού δέμονα δείχνει τη ριζοσπαστική δυνατότητα αλλαγής στην έννοια και στον όρο. Εξετάζοντας όλες τις παραπάνω σημασίες του "δαίμων", δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το νόημα του όρου έχει υποστεί ορισμένες δραστικές αλλαγές. Το περίπλοκο νόημα του όρου και η τεράστια σύγχυση, που επεκτάθηκε ανάμεσα στους επιστήμονες της ελληνικής θρησκείας, ήταν μεταξύ των πραγμάτων που, αρχικά, προσέλκυσαν το ενδιαφέρον και την περιέργειά μας για τον όρο και τη μακρά ιστορία του. Αυτή η εργασία ξεκίνησε, αρχικά, ως μια μελέτη, που συνέκρινε τον "δαίμων" στον Όμηρο με τον δέμονα στον Χριστιανισμό.⁸³ Στη διαδικασία διεξαγωγής μιας τέτοιας έρευνας που ελλοχεύει

⁸¹ Βλέπε Langton (1942, σ. 53-63) για την κατοχή από τους δαίμονες. Πρβλ. Bruno de Jesus Marie, Father, 1951, σ. 163-177, Eithern, 1966, σ. 3-30.

⁸² Δες τον Russell σχετικά με τον διάβολο (Σατανά) ως τον πρίγκιπα των δαιμόνων. Βλέπε, επίσης, Hull, 1974, σ. 98, Bruno de Jesus Marie, Father, 1951, σ. 1-18.

⁸³ Αυτό είναι το θέμα μιας προσεχούς μελέτης πάνω στην οποία εργαζόμαστε με τίτλο: «Σε μια αναζήτηση του νοήματος του "δαίμων": ο "δαίμων" στην *Οδύσσεια* του Ομήρου και ο δέμον του *κατά Λουκά Ευαγγελίου*».

τόσους πολλούς κινδύνους, ειδικά, εάν κάποιος θέλει να ανιχνεύσει την ύπαρξη πιθανών ομοιοτήτων και επιδράσεων, που κάθε περίοδος σκέψης είχε πάνω στην άλλη σχετικά με τον όρο, συνειδητοποιήσαμε τον εξαιρετικά σημαντικό ρόλο της ομηρικής χρήσης του όρου "δαίμων". Αυτό οφειλόταν στο μυστήριο (δηλαδή, και όπως η ποιότητα του όρου ως σημάδι της μυστήριας βούλησης υποδεικνύει, περαιτέρω), που κάλυπτε το νόημα του όρου.

3.5.1. Από το «πρόβλημα του όρου «δαίμων»» στον «δαίμων» ως έναν ενιαίο όρο με μια ενδιαφέρουσα περίπλοκη σημασία

Η παρούσα εργασία αφορμάται από αυτές τις εξελίξεις του όρου, καθώς και από τα ερμηνευτικά πλαίσια της προηγούμενης επιστημολογίας (Burkert (1985), Brenk (1986), Wilford (1977), Francois (1957), Snell (1953), Dietrich (1965)), και φιλοδοξεί να δημιουργήσει ένα υπόβαθρο από το οποίο η μελλοντική έρευνα για την ομηρική θρησκεία μπορεί να ωφεληθεί. Πιο συγκεκριμένα και δεδομένης της προηγούμενης συζήτησης για την ποικιλομορφία της φύσης και των λειτουργιών του ομηρικού όρου "δαίμων", αυτή η εργασία φτάνει στη χρήσιμη συνειδητοποίηση ότι στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει καμία ασάφεια ή μυστήριο γύρω από τον όρο "δαίμων", καθώς δεν υπάρχει ούτε κάποιος απλός τρόπος για να ορίσουμε τον όρο. Το γεγονός ότι ο όρος "δαίμων" συνδέεται με πολλές και συχνά ασυμβίβαστες και αρνητικές σημασίες δεν δικαιολογεί την υπόθεση ότι ο όρος "δαίμων" χρησιμοποιείται για να δηλώσει μια κακή οντότητα παγκοσμίως και μια δύναμη με πολλές ασυνέπειες. Αυτός είναι ο λόγος, όπως θα εξηγήσω πιο κάτω, ο οποίος οδήγησε τους μελετητές της ελληνικής θρησκείας στις προσπάθειές τους για να ορίσουν τον όρο. Αυτός είναι, επίσης, ο λόγος που τους οδήγησε στο να δημιουργήσουν την ψευδή και την αρνητική εντύπωση για τον όρο και τη φύση του. Η ομηρική χρήση του όρου, πιστεύω, γίνεται ο καλύτερος τρόπος να αποδειχθεί ότι, παρόλο που ο "όρος δαίμων" δεν έχει έναν εύκολα προσδιορισμένο χαρακτήρα, αυτό δεν υποδηλώνει ότι ο όρος θα έπρεπε αναγκαστικά να έχει αρνητική σημασία. Ως ένας θρησκευτικός όρος, είναι κάτι περισσότερο από αυτό. Σε αυτό το σημείο, το ερώτημα «γιατί ο Όμηρος γίνεται το καλύτερο πλαίσιο για την προσέγγιση του όρου "δαίμων" ως του όρου των αντιφάσεων;» θα ήταν έγκυρο. Η απάντηση είναι πολύ απλή: έχουμε να κάνουμε με έναν κόσμο, όπως απεικονίζεται στα έπη, που αποτελείται από μια ποικιλία δυνάμεων και με το θείο να λαμβάνει μια ποικιλία μορφών και ονομάτων. Ο όρος "δαίμων", ως μέρος του σύμπαντος των ομηρικών

θεοτήτων και ως αναφορά του θεού, αποδίδεται, επίσης, με έναν περίπλοκο και αντιφατικό χαρακτήρα. Συνεπώς, η ομηρική χρήση του όρου αποδεικνύει ότι οι σχέσεις του όρου "δαίμων" με όλες αυτές και τις προαναφερθείσες οντότητες, οι οποίες, στην πραγματικότητα, αποτελούν μέρος του σύνθετου χαρακτήρα του, τον καθιστούν «περίπλοκο», «αμφιλεγόμενο» και μάλιστα «πολυδύναμο», αλλά σε καμία περίπτωση, έναν «προβληματικό» όρο. Η επιλογή όρων, όπως εκείνων που αναφέρθηκαν παραπάνω (δηλαδή, «σύνθετος», «αμφιλεγόμενος» και «πολυδύναμος») για να χαρακτηρίσει τη φύση του όρου "δαίμων", είναι η πλέον κατάλληλη για να αποδείξει ότι ο όρος "δαίμων" είναι ένας όρος, που συνδυάζει όλων των ειδών θεϊκών, και υπεράνθρωπων χαρακτηριστικών. Αυτή, ακριβώς, η ιδέα μπορεί να εντοπιστεί, ήδη, στην επιγραφή από το βιβλίο του Glanville «Saducismus Triumphatus», το οποίο σηματοδοτεί την αρχή αυτού του κεφαλαίου. Ο λόγος που έχουμε επιλέξει αυτό το συγκεκριμένο επίγραμμα είναι επειδή, θέλαμε να δείξουμε ότι, αν και αυτό δεν είναι ένα ευρέως διαδεδομένο βιβλίο για τη μαγεία στις αρχές του 17ου αιώνα, καταφέρνει, ακόμα, να συλλάβει την ουσία ενός δεμονικού χαρακτήρα. Έτσι, (σωστά, κατά τη γνώμη μας) αντιμετωπίζει τον δέμονα (διάβολος) ως έναν όρο «πολλαπλών» σημασιών. Ως ο όρος που αποτελείται από πολλά διαφορετικά και άνισα στοιχεία (δηλαδή, «υπάρχουν πολύ διαφορετικές τάξεις και βαθμοί πνευμάτων»). Και ως μια λέξη που περικλείει πολλούς και ποικίλους μηχανισμούς (δηλαδή, «διαφορετικές») (Glanville, 1681, σ. 35κ.ε.). Ωστόσο, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η ιδέα αυτή του όρου "δαίμων" έρχεται σε αντίθεση με την καθιερωμένη άποψη του όρου, που διατηρείται μέχρι σήμερα. Αυτό συμπίπτει με τη συνεχιζόμενη δυσκολία να προσφέρουμε μια ομοιόμορφη ερμηνεία του όρου "δαίμων". Στην πραγματικότητα, δεν είναι περίεργο ότι η λέξη «δέμονας», ο σύγχρονος συγγενής της αρχαίας λέξης "δαίμων", χρησιμοποιείται, σήμερα, και έχει χρησιμοποιηθεί για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, με αρνητική έννοια και, μερικές φορές, είναι συνώνυμος με τον Διάβολο.⁸⁴ Η χρήση αυτή επιβεβαιώνεται, ήδη, από τη μεταγενέστερη Ελληνιστική περίοδο, όταν η διάκριση μεταξύ θεός και "δαίμων" (κακό πνεύμα) είχε γίνει αρκετά συνηθισμένη και ο όρος "δαίμων" απέκτησε μια σχεδόν καθολική κακή χροιά (Luck, 1985, σ. 163). Το «κακό πνεύμα» είναι το νόημα, που έχει ο "δαίμων" στον *Ματθαίο* 8:31, το μοναδικό απόσπασμα

⁸⁴ Φυσικά, αυτή είναι μια πρόσφατη κατανόηση του όρου "δαίμων" και σε καμία περίπτωση δεν υποδηλώνει ότι αυτό είναι το πραγματικό νόημα του όρου "δαίμων". (Βλέπε περαιτέρω Richard H. Hijs, 1974, σ. 35-47). Στην πραγματικότητα, στον Όμηρο, όπως θα δούμε αργότερα, ο όρος έχει εντελώς διαφορετικό νόημα από όλα τα παραπάνω.

της Καινής Διαθήκης που είναι, σαφώς, βεβαιωμένο. Ο "δαίμων" είχε τα επίθετα (π.χ. κακός, πονηρός), που τόνισαν ένα «μοχθηρό» ή «κακό» χαρακτηριστικό (Ιάμβλιχος, *Μυστήρ.* 3.31.15) του όρου, όπου υπήρχε, επίσης, ένα είδος διαφοροποίησης μεταξύ των όρων θεός και "δαίμων". Οι δύο λέξεις φαίνεται να σημαίνουν "ανώτερα θεία όντα" και "διάφορα κατώτερα είδη" αντίστοιχα.⁸⁵ Στη νεότερη Ελληνική λογοτεχνία, ωστόσο, είναι μερικές φορές πολύ πιο δύσκολο να γίνει μια σαφής διάκριση μεταξύ των όρων «θεός» και «δαίμων» υπό τις έννοιες του «καλού» ή του «κακού», του «σωστού» και του «λάθους», και φαίνεται ακόμη πιο δύσκολο να επιτευχθεί μια ομοιόμορφη ερμηνεία της έννοιας του όρου "δαίμων". Αντίθετα, αυτή η διατριβή υποδηλώνει ότι, στην περίπτωση του ομηρικού "δαίμων", δεν πρέπει να υπάρχει οποιαδήποτε απλή διάκριση ανάμεσα σε ό,τι φαίνεται καλό και κακό (σχετικά με τον χαρακτήρα του "δαίμων") ή οποιαδήποτε μορφή συζήτησης, που θα μπορούσε να ασχοληθεί με την πολυπλοκότητα της φύσης του όρου "δαίμων", σε μια προσπάθεια να διαλέξουμε μεταξύ της μίας ή της άλλης σημασίας του όρου: ο "δαίμων" να είναι παρόμοιος είτε με τον θεό είτε με ένα χαμηλότερο πνευματικό ον και μια απλή αντανάκλαση του υπερφυσικού. Ο "δαίμων", ως μέρος ενός περίπλοκου θείκου σύμπαντος, θα επιδείξω, είναι ένας ενιαίος όρος με πολύπλοκο χαρακτήρα σχηματισμένο με διάφορες αντιφάσεις, και έτσι πρέπει να το αντιληφθούμε, εάν θέλουμε να αποκωδικοποιήσουμε τον σημαντικό ρόλο που ο "δαίμων", ως όρος αντιφάσεων, καλείται να διαδραματίσει στα έπη. Επειδή, είναι ο ίδιος ο "δαίμων", ως ο όρος των αντιφάσεων και ως έννοια, που πρόκειται να ξεδιπλώσει μπροστά μας τον ρόλο του ως εννοιολογικής κατασκευής. Ως τέτοιος, αυτή η διατριβή προτείνει, ο "δαίμων" πρόκειται να μας βοηθήσει να αποκρυπτογραφήσουμε τις αντιφάσεις, που αποτελούν το θείο στον ομηρικό κόσμο.

⁸⁵ Φυσικά, αυτοί οι ανώτεροι θεοί δεν θα μπορούσαν πάντοτε να θεωρούνται ομοιόμορφα «καλοί», αλλά θα μπορούσαν επίσης να φαίνονται να είναι επίμονα «κακοί». Πρβλ. Sissa (2000) σχετικά με την αμφισημία των θεών. Το πιο έγκυρο βιβλίο για την ελληνική θρησκεία, το οποίο περιλαμβάνει και τους θεούς, είναι ο Burkert, 1985 και ένα συντομότερο, αλλά αξιοσημείωτα πιο ισχυρό είναι αυτό του Bremmer, 1994. Η Susan Deacy, η γενική συντάκτρια μιας νέας σειράς για τους Έλληνες Θεούς και Ήρωες, καλύπτει και τα δύο: Και την αρχαία πληροφορία των θεών αλλά και την παράδοσή τους στη σύγχρονη εποχή. Σχετικά με τα στοιχεία για την προέλευση του πάνθεον των δώδεκα, βλ. Long, 1987. Για τη σύνθεση του μύθου και της θρησκείας βλ. Otto, 1954, και πιο συγκεκριμένα το 1965. Αν και πολλοί θεωρούν τον Farnell, 1896-1909 ως μια παλιά αναφορά για πρόσφατη έρευνα στους θεούς, αξίζει να επιστρέψει κανείς σε αυτόν για λεπτομερείς πληροφορίες σχετικά με τις λατρείες συγκεκριμένων θεών.

3.6. ΑΝΤΑΓΩΝΙΣΤΙΚΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΛΗΤΙΚΗ ΜΟΡΦΗ ΔΑΙΜΟΝΙΕ ΚΑΙ ΤΗ ΦΟΡΜΟΥΛΑ «ΔΑΙΜΟΝΙ ΊΣΟΣ»

Οι ακόλουθες ενότητες θα παρουσιάσουν διάφορες και αντιτιθέμενες επιστημονικές ιδέες σχετικά με την κλητική μορφή δαιμόνιε και τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος». Πιο συγκεκριμένα, θα παρουσιάσουμε τις ερμηνείες του δαιμόνιε που δείχνουν α) την κλητική μορφή να συνδέεται με τον όρο "δαίμων" και τη μυστήρια φύση του, β) το δαιμόνιε να αποδίδεται με ένα ουδέτερο νόημα, γ) τις λεξιλογικές ερμηνείες του δαιμόνιε, και δ) τη χρήση της κλητικής μορφής στην κλασική αρχαιότητα. Όσον αφορά στη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» και τις διάφορες αποδιδόμενες ερμηνείες της, θα αναλύσουμε τις απόψεις των μελετητών, που δείχνουν την φόρμουλα να σημαίνει α) έναν ἴσο με τον "δαίμων" και β) έναν ἴσο με έναν Θεό.

3.6.1. Η κλητική μορφή δαιμόνιε

Στο ομηρικό έπος, ο όρος δαιμόνιε έχει μια εξαιρετικά περιορισμένη διανομή και εμφανίζεται μόνο στην περίπτωση της κλητικής πτώσης.⁸⁶ Ο όρος έχει ένα πολύ ξεκάθαρο ιστορικό προέλευσης. Είναι από τις καταβολές του το επίθετο, που προέρχεται από το στέμμα- ουσιαστικό, "δαίμων" (Chantraine, 1968-70, σ. 247). Η μελέτη της Brunius-Nilsson (Δαιμόνιε: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature) είναι μια πολύ λεπτομερής επεξεργασία της χρήσης αυτής της μορφής και ως εκ τούτου, θα πρέπει να προσφέρουμε την, πραγματικά, χρήσιμή μας σύγκριση, μεθοδολογικά.

Στο παρελθόν, τα περισσότερα προβλήματα που περιβάλλουν την ερμηνεία αυτού του επιθέτου φαίνονταν να προκύπτουν από μια λεξικοποιημένη κατανόηση της χρήσης του όρου και την υπόθεση ότι η χρήση του πρέπει να αντικατοπτρίζει το ιστορικό της προέλευσής του. Το επίθετο δαιμόνιος, τότε, λέγεται ότι έχει αποκτήσει όλες τις σημασίες, που ήταν αρχικά συνδεδεμένες με τη λέξη στέμμα του. Δαιμόνιος είναι αυτό που είναι ο "δαίμων" και αν υποθέσουμε ότι, αρχικά, ο "δαίμων" είχε αποδοθεί με ένα υποτιμητικό χαρακτήρα, (που σημαίνει «μια μυστήρια», και «ακατανόητη υπερφυσική δύναμη»), το επίθετο δαιμόνιος παρουσιάστηκε να συνδέεται με τα ίδια υποτιμητικά νοήματα (που σημαίνουν "διακατεχόμενος",

⁸⁶ Σχετικά με τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε στον Όμηρο, βλέπε τη συζήτησή μου στο Κεφάλαιο Τρία παρακάτω.

"μυστήριος", μοχθηρός"). Ο όρος κατανοείται να έχει σταθερό νόημα,⁸⁷ το οποίο, αναφέρεται, επίσης, σε ένα συγκεκριμένο άτομο και καθορίζει τον χαρακτήρα του/της. Ενάντια σε αυτή την προσέγγιση έρχονται εκείνοι οι λόγιοι που φαίνονται απρόθυμοι να προσφέρουν τις ίδιες σημασιολογικές διακυμάνσεις στο επίθετο δαιμόνιος με τη βασική λέξη "δαίμων". Επιλέγουν να δώσουν μια ουδέτερη λέξη για να εξηγήσουν το νόημα του επιθέτου, λαμβάνοντας υπόψη την κατάσταση και το περιεχόμενο στο οποίο τοποθετήθηκε το επίθετο (π.χ. "αγαπητέ μου", "καλέ κύριε"). Στην περίπτωση του Ομήρου, όλες οι παραπάνω θεωρίες σχετίζονται με τον όρο "δαίμων" και τη σημασιολογική σύνδεσή του (αν υπάρχει) με την κλητική μορφή δαιμόνιε, αφού αυτή είναι η μόνη μορφή με την οποία το δαιμόνιος εμφανίζεται στον Όμηρο. Πιο συγκεκριμένα, αυτό το μέρος της εργασίας ασχολείται με μια πιο λεπτομερή ανάλυση των σημασιολογικών διακυμάνσεων του επιθέτου δαιμόνιος. Πρώτα, θα παρουσιάσω αυτές τις επιστημονικές ιδέες, που δείχνουν ότι το δαιμόνιος έχει το ίδιο νόημα με τον όρο "δαίμων".

3.6.1.1. Δαιμόνιε που συνδέεται με τη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων»

Για να ξεκινήσουμε με τις πρώτες ερμηνείες του δαιμόνιε, ο Nägelsbach συνάγει τις διάφορες παραλλαγές της κλητικής μορφής δαιμόνιε στον Όμηρο από τις διαφορετικές βαθμίδες νοήματος του όρου "δαίμων" στον Όμηρο. Βρίσκει τον όρο "δαίμων" να σημαίνει μια κακή και επιβλαβή θεία δύναμη. Το επίθετο δαιμόνιος, κατά την άποψή του, δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί με μια καλή έννοια (ως εκ τούτου, για παράδειγμα "ανόητος", "τρελός") (Nägelsbach, 1861, σ. 73). Ο Wilamowitz θεωρεί τον όρο "δαίμων" ως "Zuteiler" (διανομέας) και αποδίδει στο επίθετο δαιμόνιος υποτιμητικές ερμηνείες ως "τρελός", "καταδιωγμένος από κακή τύχη" (Wilamowitz, 1931, σ. 362κ.ε.). Ο Chantraine αποδίδει ένα μειωτικό νόημα στον όρο "δαίμων" και προσφέρει το ίδιο υποτιμητικό νόημα στο επίθετο δαιμόνιος: «Το επίθετο, γενικά, εφαρμόζεται για έναν άνθρωπο, συχνά, με έναν τρόπο καταγγελίας και δείχνει ότι το πρόσωπο που απευθύνεται είναι παραπλανημένο από έναν "δαίμων"» (Chantraine, 1952, σ. 50-54). Ο M.P. Nilsson, με παρόμοιο τρόπο, θεωρεί τον "δαίμων" ως την «αιτία να φέρει στον άνθρωπο κάτι που είναι αντίθετο προς το θέλημά του, τον σκοπό ή τις προσδοκίες του [δηλ., μια ξαφνική έμπνευση συχνά αποδίδεται στον "δαίμων"].» (M. P. Nilsson, 1949, σ. 165)

⁸⁷ Σχετικά με το νόημα των επιθέτων, βλέπε Clark, 2004, Parry, 1971, Bowra, 1962, Edwards, 1987.

Σε μια προσπάθεια να εξεταστεί η συσχέτιση μεταξύ της κλητικής μορφής δαιμόνιου και του ουσιαστικού "δαίμων", ο ίδιος, όμοια, σκέφτηκε ότι το επίθετο δαιμόνιος απορρέει από τη λέξη και έχει «πάντα, μια ιδέα ευθύνης περισσότερο ή λιγότερο επικεντρωμένη σε αυτό και [υποδηλώνει] κάτι θαυμάσιο, ακατανόητο, παράλογο.» (M. P. Nilsson, 1949, σ. 165) Ο Walter Burkert χρησιμοποιεί, επίσης, το δαιμόνιου και το νόημά του που προέρχεται από το νόημα του "δαίμων", για να καταδείξει ότι ο "δαίμων" και ο θεός δεν είναι ποτέ απλά εναλλάξιμοι όροι (Burkert, 1985, σ. 180). Ως εκ τούτου, εξηγεί ότι το δαιμόνιου "είναι περισσότερο αποδοκιμασία παρά έπαινος και, επομένως, σίγουρα δεν σημαίνει θεϊκό. Χρησιμοποιείται όταν ο ομιλητής δεν καταλαβαίνει τι κάνει ο παραλήπτης και γιατί το κάνει» (Burkert, 1985, σ. 180). Κατά την άποψή του, αυτό συνδέεται στενά με το νόημα του όρου "δαίμων" και όχι του θεού, αφού, ο όρος "δαίμων" χρησιμοποιείται στον Όμηρο με την έννοια «μιας μυστήριας δύναμης, μιας δύναμης, που οδηγεί τον άνθρωπο προς τα εμπρός, όπου κανένας συντελεστής δεν μπορεί να ονομαστεί» (Burkert, 1985, σ. 180).

3.6.1.2. Δαιμόνιου που αποδίδεται με ένα ουδέτερο νόημα

Η Brunius-Nilsson ανήκει στη δεύτερη ομάδα μελετητών, που δεν αποδίδουν στο επίθετο δαιμόνιος καμία σημασιολογική σύνδεση με τον όρο "δαίμων". Δεν θεωρεί δεδομένο ότι το επίθετο δαιμόνιος πρέπει κατ' ανάγκη να αντιστοιχεί στη στέμμα-λέξη "δαίμων", ούτε και στην περίπτωση που και οι δύο χρησιμοποιούνται από τον ίδιο ποιητή (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 10). Η Brunius-Nilsson βρίσκει μια άλλη δυσκολία να συνδέσει το επίθετο δαιμόνιος με τον όρο "δαίμων": το επίθετο δεν μπορεί να δανειστεί οποιαδήποτε νοήματα από τη ρίζα-όρο του, καθώς η λέξη "δαίμων" δεν είναι, σαφώς, καθορισμένη. Σε αυτό που έρχεται στη συνέχεια, η Brunius-Nilsson παραθέτει τα διαφορετικά νοήματα που αποδίδονται στον "δαίμων" σε διάφορες δεκαετίες, γεγονός που το καθιστά ακόμα πιο δύσκολο να καθορίσουμε το νόημα του όρου. Αναφέρεται, μάλιστα, στο γεγονός ότι, ήδη, στον Όμηρο "ο δαίμων αποδίδεται με νοήματα, που ποικίλουν σημαντικά ανάλογα με τα περιεχόμενα στα οποία εμφανίζεται: ο θεός, η θεότητα, ο διάβολος, ο "Zuteiler" (ο διανομέας), η θεία δύναμη, η θέληση του ουρανού, η μοίρα, κλπ." (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 10). Η ίδια σύγχυση, όπως ισχυρίζεται, συνδυάζεται με τις προσπάθειες των μελετητών να προσδιορίσουν το νόημα του όρου "δαίμων" και να το διακρίνουν από εκείνο του θεού. Πιο συγκεκριμένα, προτείνει: «Από τη μια πλευρά, [οι πρώτοι μελετητές] υπογράμμισαν τη «θεϊκή δραστηριότητα» στον «δαίμων» και, από την

άλλη πλευρά, υποστήριξαν ότι «ο θεός, αυτοπροσώπως, υποδείχθηκε από τον θεό [...], αργότερα, οι μελετητές ξεχώρισαν τη δραστηριότητα που είναι κοινή στο θεός, θεοί, τον «δαίμων» και τον Ζεύς στον «αόριστο τρόπο έκφρασης». (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 10) Ακόμη, αναγνωρίζει την ίδια διαφοροποίηση στο νόημα και τη χρήση των παραγώγων των δύο όρων, τα επίθετα δαιμόνιος και θεϊός (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 10). Όλη η προηγούμενη σύγχυση και διαφωνίες, σχετικά με το νόημα του "δαίμων", είναι αυτό που, σύμφωνα με την Brunius-Nilsson, θα έπρεπε να μας εμπόδιζε να δημιουργήσουμε οποιοσδήποτε σημασιολογικές συσχετίσεις μεταξύ του όρου "δαίμων" και των παραγώγων του.

3.6.1.3. Οι λεξιλογικές ερμηνείες της κλητικής μορφής δαιμόνιε

Όλα τα παραπάνω υποδηλώνουν ότι, το επίθετο δαιμόνιος, όπως συμβαίνει με τον όρο-ρίζα "δαίμων", συνδέεται με πολλές διαφορετικές ερμηνείες, και αυτό, για άλλη μια φορά, δείχνει τη σύνδεσή του με τον όρο "δαίμων" και τις αβέβαιες ετυμολογικές του υποδηλώσεις. Ως εκ τούτου, η ποικιλία των εννοιών του αντικατοπτρίζεται, επίσης, στα λεξικά. Ξεκινώντας από το λεξικό Liddell και Scott, υπάρχει μια αλλαγή στο νόημα της λέξης μεταξύ των προηγούμενων και των τελευταίων εκδόσεων. Ο Hudson-Williams αποδίδει αυτή την τροποποίηση στην απροθυμία των σύγχρονων μελετητών να δεσμευτούν σε οποιοδήποτε συγκεκριμένο νόημα του επιθέτου δαιμόνιος (π.χ. "εσύ άτυχε άνθρωπε"), που βρέθηκε στις προηγούμενες εκδόσεις του Liddell και του Scott. Έτσι, έχουν αντικατασταθεί από τα γενικότερα ("καλέ κύριε ή κυρία"), που βρέθηκαν στις πιο πρόσφατες εκδόσεις (Hudson-Williams, 1957, σ. 76). Στους Liddell και Scott (1890) βρίσκουμε το επίθετο δαιμόνιος, που υποδηλώνει ότι το άτομο στο οποίο απευθύνεται, είναι σε κάποια εκπληκτική ή περίεργη κατάσταση, που χρησιμοποιείται, ως επί το πλείστον, με τον τρόπο της αποδοκimasίας⁸⁸ (εσύ άτυχε άνθρωπε! Εσύ φουκαρά! Κύριε! Κυρία!). Το επίθετο χρησιμοποιήθηκε, σπανιότερα, για να εκφράσει τον θαυμασμό (ευγενικέ κύριε! Εξαιρετικέ άνθρωπε!), και για να εκφράσει λύπη (φτωχέ άνθρωπε!) (LSJ⁷ s.v. δαιμόνιος). Στους Liddell και Scott (1925-40), όμως, βρίσκουμε ένα πιο γενικό νόημα, που συνδέεται με την κλητική μορφή: «καλός κύριος ή κυρία» (LSJ⁹ s.v. δαιμόνιος). Απευθύνεται σε αρχηγούς ή κοινά.⁸⁹ Στο Oxford Classical Dictionary ο

⁸⁸ Βλέπε *Ιλ.* 2.190, 200, 4.31, 9.40, *Οδ.* 18.15, πληθυντικό δαιμόνιοι στην *Οδ.* 4.774, 23.

⁸⁹ Βλέπε *Ιλ.* 2.190, 200, ιδιαίτερα στην αντιμετώπιση ξένων (*Ιλ.* 23.166, 174), σε προσφωνήσεις που έγιναν από συζύγους και τις γυναίκες τους (π.χ., *Ιλ.* 6.407, 468, *Ιλ.* 24.194).

"δαίμων" φαίνεται ότι χρησιμοποιείται, ξεκάθαρα, με την «αίσθηση του εκτελεστή των περισσότερο ή λιγότερο απροσδόκητων και ενοχλητικών γεγονότων στην ανθρώπινη ζωή». Στους πρώτους συγγραφείς, οι θεοί, ακόμη και οι Ολύμπιοι, θα μπορούσαν να αναφέρονται ως «δαίμονες». Αντί να αναφέρεται σε προσωπικά ανθρωπομορφικά στοιχεία, ωστόσο, ο «δαίμων» φαίνεται να αντιστοιχεί στην υπερφυσική δύναμη στις απρόβλεπτες, ανώνυμες και, συχνά, τρομακτικές εκδηλώσεις. Έτσι, το επίθετο δαιμόνιος σημαίνει «παράξενος», «ακατανόητος», «μυστήριος» (*OCD*³ s.v. δαιμόνιος). Ο Chantraine δείχνει τον όρο "δαίμων" να προσδιορίζει «μια θεϊκή δύναμη, η οποία δεν μπορεί να ονομαστεί. Από τη μία πλευρά, έχει την αίσθηση της θεότητας και από την άλλη, έχει την αίσθηση της μοίρας.» (Chantraine, 1968-70, σ. 246-47) Το επίθετο δαιμόνιος, εξηγεί ο Chantraine, «δείχνει κάποιον που συνδέεται με τον δαίμων. Σημαίνει «θαυμάσιο», υπέροχο», «να κατέχεται από έναν θεό»» (Chantraine, 1968-70, σ. 246-47). Ο Frisk, με παρόμοιο τρόπο, συνδέει τον "δαίμων" με «μια θεϊκή δύναμη, μοίρα, θεό», και δείχνει ότι ο δαιμόνιος σημαίνει «εκείνος που ανήκει στον δαίμων, αυτός που στάληκε από τη μοίρα, από έναν θεό.» (Frisk, 1954, σ. 340) Ο Snell συσχετίζει τον όρο "δαίμων" με «μοίρα, θεός, θεοί, Ζεύς» (Snell, 1991, σ. 197-200). Σύμφωνα με τον Snell, ο "δαίμων" δεν αναφέρεται στις προσωπικές ανθρωπομορφικές πλευρές ενός θεού αλλά σε μια ανώνυμη υπερφυσική δύναμη. Το επίθετο δαιμόνιος δείχνει κάποιον υπό την επίδραση ενός "δαίμων". Συχνά, εκφράζει διαμαρτυρία για μια παράξενη, μυστήρια συμπεριφορά (Snell, 1991, σ. 197-200).

3.6.1.4. Δαιμόνιε και η χρήση του στην κλασσική αρχαιότητα

Το επίθετο δαιμόνιος φαίνεται να έχει διάφορες χρήσεις σε μεταγενέστερους Κλασσικούς συγγραφείς και σε διαφορετικά περιεχόμενα, επίσης.⁹⁰ Ξεκινώντας με τον Ησίοδο (ο όρος εμφανίζεται δύο φορές, μία φορά στη *Θεογονία* και μία φορά στα *Έργα και τις Ημέρες*). Ο δαιμόνιος λέγεται ότι είναι αυτός που ανήκει σε έναν "δαίμων", που αναφέρεται στη θεία φύση - αυτός που είναι σταλμένος από τη θεότητα, τους Θεούς, ή την Τύχη. Που σημαίνει "θαυματουργός ή θαυμάσιος", "θεϊκός", "ατυχία". Ο όρος χρησιμοποιείται, δύο φορές, με εχθρική έννοια στους

⁹⁰ Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 64-114) προσφέρει μια λεπτομερή ανάλυση της χρήσης του δαιμόνιε σε μετα-Ομηρικούς συγγραφείς. Εντούτοις, παραλείπει τη σχέση της κλητικής μορφής με την ρίζα-όρο του "δαίμων". Πρβλ. τη μελέτη της Eleanor Dickey (1996) «the Usage of Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian». Δείχνει ότι ο όρος αποκτά το νόημά του από την αναπτυγμένη σχέση μεταξύ του ομιλητή και του παραλήπτη.

Ομηρικούς Ύμνους, και στον Ηρόδοτο χρησιμοποιείται (τρεις φορές) με ευγενική επιχειρηματολογία, σε εκκλήσεις μεταξύ αντίπαλων και φιλικών ομάδων, και σε προτροπές προς τους στρατιώτες. Κουβαλά τα νοήματα του "σταλμένου από τον ουρανό", "θαυματουργού", "θαυμαστού". Στην Κωμωδία (ειδικά στον Αριστοφάνη εμφανίζεται δεκαπέντε φορές). Ο δαιμόνιος χρησιμοποιείται με μια ειρωνική έννοια, σε εφέσεις μεταξύ πατέρων και γιων, ως ένας όρος πειθούς μεταξύ συζύγων και των γυναικών τους, σε επίπληξη μεταξύ γυναικών, ως ένας όρος επίπληξης, που σημαίνει "τρελός", "καλός κύριος", "καλός φίλος". Στον Πλάτωνα, ο δαιμόνιος χρησιμοποιείται σε παρεμβαλλόμενες σκηνές ανακούφισης με ανθρώπινες εκκλήσεις. Παρουσιάζεται στο πλαίσιο των διαλόγων και των διενέξεων για να εκφράζουν την επίπληξη, ως μέσο πειθούς, για να μεταφέρουν μια υποτιμητική γνώμη του αντιπάλου ή για να εκφράζουν έκπληξη. Λαμβάνει τα νοήματα του «θεικού», του «ανθρώπου του διαβόλου», και του «παράξενου», του «καλού κύριου» (Brunius- Nilsson, 1955, σ. 64-114, LSJ9 s.v. δαιμόνιος, Snell, 1991, σ. 198).

3.6.1.5. Μια αξιολόγηση προηγούμενων ιδεών αναφορικά με το δαιμόνιε και της σύνδεσής του με τον όρο «δαίμων»

Μέχρι στιγμής έχουμε αναλύσει ορισμένες θεωρίες: Λεξιλογικές ερμηνείες και ιστορικές ιδέες, οι οποίες δείχνουν την κλητική μορφή να χωρίζεται ανάμεσα στις δύο πιο σημαντικές ταυτότητές της: ως του παραγώγου του "δαίμων" και ως ενός ουδέτερου όρου. Σε αυτό το μέρος της διατριβής, θα υποστηρίξουμε υπέρ των μελετητών που συσχέτισαν το δαιμόνιε με τον "δαίμων", με βάση τις αμοιβαίες σημασιολογικές σημασίες τους. Για να το κάνουμε αυτό, πρέπει, πρώτα, να εξετάσουμε την προσέγγιση της Brunius-Nilsson για το δαιμόνιε με περισσότερες λεπτομέρειες, επειδή, η μελέτη της αντιτίθεται στις θεωρίες, που δείχνουν το δαιμόνιε να πρέπει να συνδέεται με τον "δαίμων". Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να εντοπίσω τι στερείται η προσέγγισή της και τι προτείνει εναλλακτικά αυτή η διατριβή.

Η δουλειά της Brunius-Nilsson βασίζεται στη συνειδητοποίησή της ότι, τα προβλήματα ερμηνείας προέκυψαν από την προβληματική στρατηγική της σύνδεσης του νοήματος της κλητικής μορφής δαιμόνιε με εκείνη της λέξης-ρίζας του όρου "δαίμων". Αυτή η στρατηγική, κατά την άποψή της, είχε ως αποτέλεσμα μεγάλες δυσκολίες, τις οποίες μέτρησε εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο οι ερμηνευτές μετέφρασαν τον όρο. Παραδέχεται ότι: «Αν κάποιος επιμένει στο να

θεωρεί ότι το επίθετο δαιμόνιε συνδέεται σταθερά με τον "δαίμων", εγείρονται σημαντικές δυσκολίες ...» Η μέθοδός μας πρέπει, επομένως, να περιλαμβάνει μια ψυχολογική εκτίμηση της κατάστασης και μια εκτίμηση του ρόλου, που πρέπει να διανεμηθεί στο θεωρούμενο περιεχόμενο." (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 11)

Η Brunius-Nilsson ισχυρίζεται, επίσης, ότι ο όρος δαιμόνιε δεν αντικατόπτριζε κάποια αξιολόγηση του παραλήπτη από τον ομιλητή, αλλά λειτούργησε σε «*malam partem... and in bonam partem* ως λέξη αξιολόγησης είτε με υποτιμητική έννοια είτε το αντίθετο.» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 15) Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, κάποιος είναι «δικαιολογημένος να βλέπει σε αυτή τη λέξη ... ένα σταθερό βασικό νόημα διεξοδικά. Αυτό το βασικό νόημα δεν είναι ούτε θετικό ούτε αρνητικό. Το βασικό χαρακτηριστικό της λέξης είναι ότι εκφράζει την ένταση, τη δύναμη - μια δύναμη του είδους, που συνειδητοποιείται από έναν ομιλητή, που χρησιμοποιεί το όνομα του προσώπου στο οποίο απευθύνεται ... Το Δαιμόνιε έχει την ίδια δύναμη να δημιουργεί αυτή την οικεία ατμόσφαιρα και να υποχρεώνει το άτομο στο οποίο απευθύνεται να συνεργαστεί» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 27).⁹¹ Έτσι, η Brunius-Nilsson δείχνει τον όρο να έχει ένα νόημα, που είναι η αντανάκλαση της σχέσης μεταξύ του ομιλητή και του παραλήπτη. Δεν εξηγεί την κλητική μορφή βάσει οποιασδήποτε άλλης παραδοχής, σχετικά με τη σχέση του με την ρίζα- όρο του "δαίμων".

Κατά τη γνώμη μας, το βασικό μεθοδολογικό πρόβλημα της Brunius-Nilsson είναι ότι αποτυγχάνει να εξετάσει συστηματικά πώς «το κοινωνικό περιεχόμενο κάθε έκφρασης, η σχέση του ομιλητή και του παραλήπτη» (Dickey, 1996, σ. 7),⁹² διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην επιλογή της συγκεκριμένης μορφής προσφώνησης, είτε για να χαρακτηρίσει τη συμπεριφορά του παραλήπτη, είτε για να εκφράσει τα συναισθήματα του ομιλητή σχετικά με την κατάσταση του ακροατή του.⁹³ Για παράδειγμα, ο Έκτορας στην *Ιλιάδα* Βιβλίο 6 (486) επιλέγει έναν διαφορετικό όρο (δαιμόνιε) για να απευθυνθεί στη σύζυγό του, από εκείνο που χρησιμοποιεί για να απευθυνθεί στη μητέρα του (και στην Ελένη). Επομένως, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι, το δαιμόνιε δεν χρησιμοποιείται, ποτέ, στον

⁹¹ Η Rose (1956, σ. 149) θεωρεί, επίσης, ότι το δαιμόνιε είναι «μια μορφή προσφώνησης, που δημιουργεί οικειότητα μεταξύ ομιλητή και αποδέκτη και προτρέπει για συμμόρφωση με τα αιτήματα του ομιλητή». Πρβλ. Verdenius (1959, σ. 147-48) που βλέπει το δαιμόνιε ως εκφράζοντας έκπληξη ή κριτική και οικειότητα, επίσης.

⁹² Πρβλ. τις κριτικές του Rose 1956, σ. 149, Hudson-Williams (1957, σ. 76) της μονογραφίας της Brunius-Nilsson.

⁹³ Σχετικά με τον ρόλο τόσο του ομιλητή όσο και του ακροατή σε μια αλληλεπίδραση, βλέπε Brown, 1995, σ. 24-29.

Όμηρο, στις συνομιλίες μεταξύ γονέων και παιδιών. Η στενή σχέση του Έκτορα με τη σύζυγό του τον ωθεί να χρησιμοποιήσει μια συγκεκριμένη κλητική μορφή για να εκφράσει τη λύπη του για την ατυχή κατάστασή του. Ακόμη και το κοινωνικό πλαίσιο της σκηνής (αυτή ήταν μια δραματική σκηνή μεταξύ του Έκτορα και της συζύγου του, αφού και οι δύο γνωρίζουν ότι αυτός προορίζεται να είναι ο τελικός αποχαιρετισμός τους) φαίνεται να επηρέασε την επιλογή του για τον συγκεκριμένο όρο. Δείχνει τις τραγικές συνέπειες της απόφασής του στην Ανδρομάχη. Όπως υποδεικνύει η Eleanor Dickey: «Ωστόσο, δύο στοιχεία, σχεδόν πάντα, θα παίζουν ρόλο (και θα επηρεάζουν την επιλογή της προσφώνησης): η σχέση ομιλητή και παραλήπτη και το κοινωνικό περιεχόμενο της έκφρασης. Η σχέση του ομιλητή και του παραλήπτη αποτελείται όχι μόνο από την ταυτότητα του παραλήπτη, αλλά και από την ταυτότητα του ομιλητή: ηλικία, φύλο, καθεστώς, εξοικείωση, συγγένεια και μέλη σε μια ομάδα που όλοι διαδραματίζουν έναν ρόλο.» (Dickey, 1996, σ. 6-7)

Ομοίως, η «αποφασιστικότητα της Brunius-Nilsson να βρει ένα νόημα για το δαιμόνιο, που εφαρμόζεται σε όλα τα περιεχόμενα και όλα τα είδη (1955, σ. 113,140) έχει οδηγήσει σε κάποιες πολύ μη πειστικές ερμηνείες των μεμονωμένων κειμένων» (Dickey, 1996, σ. 142). Κατά τον ίδιο τρόπο, η Hudson-Williams δείχνει ότι «τα αποτελέσματα της προσπάθειάς της [της Brunius-Nilsson] να ανακαλύψει ένα καθολικό βασικό νόημα είναι κάπως απροσδιόριστα, και τα επιχειρήματα δεν υποστηρίζονται επαρκώς» (Hudson-Williams, 1957, σ. 76). Παρόλο που προσπαθεί να διαβάσει τον όρο περιγράφοντας ή ορίζοντας τον παραλήπτη (αλλά όχι στο επιθυμητό επίπεδο, που θα χαρακτήριζε, πλήρως, τον παραλήπτη), δεν αναφέρεται στις προθέσεις του ομιλητή, που τον ωθούν να χρησιμοποιήσει τη συγκεκριμένη μορφή προσφώνησης (δαιμόνιο).

Όλα τα παραπάνω μας οδηγούν σε δύο πιθανές αντιλήψεις: πρώτον, ότι το δαιμόνιο, όπως συμβαίνει με τον όρο "δαίμων", δεν μπορεί, απλώς, να θεωρηθεί ως ένας όρος με «ένα ουδέτερο νόημα» και δεν μπορεί να κριθεί με τα διάφορα νοήματα, που του αποδίδονται σε διαφορετικές περιόδους σκέψης και από διάφορους μελετητές. Δεύτερον, όλες οι παραπάνω σημασιολογικές σημασίες του δαιμόνιο δείχνουν στην ιστορία προέλευσής του από τον "δαίμων", έτσι κι αλλιώς. Και οι δύο προαναφερθείσες πραγματεύσεις έχουν μεγάλη σημασία. Συμβάλλουν στο βασικό επιχείρημα αυτής της διατριβής. Δείχνουν πώς στην πραγματικότητα, η χρήση της κλητικής μορφής, ως παράγωγο επίθετο από την λέξη-ρίζα του όρου "δαίμων", πώς η σύνδεσή του με όλες τις υποτιμητικές σημασίες του "δαίμων", και

πώς η ερμηνεία των αντιδράσεων των ομιλητών για να χαρακτηρίσουν τη μυστήρια συμπεριφορά των παραληπτών τους, που πηγάζουν από την επιρροή τους από μια μυστήρια, ανεξήγητη υπερφυσική δύναμη "δαίμων", δείχνουν, για μια ακόμα μια φορά, την ιδιότητα του "δαίμων" ως ενός πολυσήμαντου όρου. Υπογραμμίζουν την ικανότητα του όρου να συνδυάσει στην εικόνα του όλα τα χαρακτηριστικά με τα οποία οι επιστήμονες, μέχρι τώρα, συνήθισαν να συνδέουν τον όρο. Δηλαδή, με τις θεϊκές ιδιότητες των θεών και με αυτές μιας μυστήριας υπερφυσικής δύναμης. Αυτό και πάλι, σε συνδυασμό με την ιδιότητα του δαιμόνιου ως όρου με σταθερό νόημα και με την ιδιότητα του "δαίμων" ως αφηγηματικής κατασκευής, υπογραμμίζει τον εξίσου σημαντικό και αποδιδόμενο από αυτή τη διατριβή ρόλο του όρου. Την ικανότητά του να ρίχνει περαιτέρω φως στις οντότητες που σχηματίζουν σημαντικά τμήματα του σύνθετου χαρακτήρα του (δηλαδή, στον χαρακτήρα των θεών, και όπως μπορεί να προκύψει από τη σύνδεσή τους με μια μυστήρια δύναμη, "δαίμων").⁹⁴

Αυτό που μένει να δούμε εδώ, είναι τι είναι αυτό που είπαν οι μελετητές για τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», πώς σχετιζόταν με τον όρο "δαίμων" και τον σημαντικό ρόλο που ο "δαίμων", ως ένας πολυσήμαντος όρος, κλήθηκε να διαδραματίσει στα έπη.

3.6.2. Προηγούμενες ερμηνείες της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος»

Οι ίδιες διαμάχες εμφανίζονται όταν πρόκειται για τη σημασία και τον συνολικό ρόλο της φορμουλαϊκής έκφρασης δαίμονι ἴσος και, ιδιαίτερα, για τη σχέση του με τα διάφορα αποδιδόμενα νοήματα του όρου "δαίμων". Αυτό σχετίζεται με την τάση των μελετητών να συσχετίζουν τη φόρμουλα με ένα συγκεκριμένο νόημα. Προέρχεται από την ίδια ανάγκη να συνδέσουν τον όρο "δαίμων" με τη μία ή την άλλη μορφή των χαρακτηριστικών, χωρίς, μέχρι τότε, να υπάρχει οποιοσδήποτε υπαινιγμός για οποιαδήποτε πιθανή συνεργασία όλων των παραπάνω αντιθετικών στοιχείων σε έναν ενιαίο όρο, "δαίμων".

Όπως έχει, ήδη, αναφερθεί παραπάνω, ο όρος "δαίμων" έχει αποτελέσει αντικείμενο πολλών ερευνών. Οι μελετητές έχουν συζητήσει τόσο για το νόημά του όσο και για τη λειτουργία του στον Όμηρο, και όπως θα προτείνουμε, εδώ, το ίδιο συνέβη με τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος». Στη συνέχεια, θα παρουσιάσουμε τις μεταφράσεις των

⁹⁴ Δες το περαιτέρω Κεφάλαιο Τρία για τον "δαίμων" και για τον ρόλο του παραγώγου του δαιμόνιου ως αφηγηματικών κατασκευών και ως χρήσιμων εργαλείων σκέψης.

δύο μελετητών και τις διάφορες εξηγήσεις τους για τη φόρμουλα. Όπως θα δούμε, η φόρμουλα καλεί τη σύγκριση, είτε με τη μυστήρια φύση του όρου "δαίμων", είτε με τη φύση ενός θεού.

3.6.2.1. «Δαίμονι ἴσος» υποδηλώνοντας «έναν ίσο με τον “δαίμων”» ή «έναν ίσο με έναν θεό;»

Ο Nägelsbach μεταφράζει το «δαίμονι ἴσος» ως «τον έναν όμοιο με τον δαίμονα» (Nägelsbach, 1861, σ. 34). Ο Porzig (1923, 173) και ο Drerup (1913, 203-4) αποδίδουν στην έκφραση τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα ενός «πνεύματος-εκδίκησης» ή «φονικού πνεύματος» (Porzig, 1923, σ. 173, Drerup, 1913, σ. 203-4, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 129-30). Οι Hedén (1912), Cunliffe (1924), Basset (1919), όμως, προσφέρουν μια, εντελώς, διαφορετική προοπτική σε αυτή την έκφραση. Θεωρούν ότι ένας Ολύμπιος θεός, αυτοπροσώπως, υποδείχθηκε από τον «δαίμονι ἴσος» και ότι θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «έναν ίσο με έναν θεό». Ακόμη, αποδίδουν σε αυτόν μια «πιο έντονη ιδέα προσωπικότητας».⁹⁵ Ο Dietrich ισχυρίζεται, επίσης, ότι η φράση «δαίμονι ἴσος» σημαίνει «να επισημάνεις ένα πρόσωπο του οποίου η υπερ-ανθρώπινη ανδρεία τον σηκώνει, προσωρινά, από τις τάξεις των θνητών και τον κάνει ίσο με έναν θεό» (Dietrich, 1965, σ. 311).

Ο Gilbert François (1957) υποστηρίζει ότι η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται για να περιγράψει την απερίσκεπτη επίθεση ενός ήρωα. Τότε είναι που ο ήρωας λέγεται ότι είναι «ίσος με έναν δαίμων». Αντίθετα, όταν η σύγκριση που προβάλλεται αφορά την τιμή ή την ομορφιά (π.χ. θεῶ ἑναλίγκιος) και μερικές φορές, όταν έχει να κάνει μόνο με την πολεμική ανδρεία (πχ. στην *Il.*16.784, ο Πάτροκλος συγκρίνεται με τον Άρη), τότε, ο ήρωας συγκρίνεται με έναν θεό και, συνηθέστερα, με τον πιο απάνθρωπο των Ολύμπιων, τον Άρη. Ως εκ τούτου, ο François προτείνει ότι η σύγκριση με τον "δαίμων" δεν μπορεί να είναι ακριβώς η ίδια με τη σύγκριση με το θεός (François, 1957, σ. 327).

Ο Wilford (1965) επεξεργάζεται την εξήγηση του François για το «δαίμονι ἴσος» και ο ίδιος, παρόμοια, γράφει ότι η σύγκριση με τον "δαίμων" χρησιμοποιείται μόνο για να περιγράψει «μια απερίσκεπτη και ακαταμάχητη χρήση της σωματικής δύναμης»

⁹⁵ Το παραπάνω επιχείρημα φαίνεται να είναι λανθασμένο, αφού ο μόνος θεός στον οποίο συγκρίνονται οι ορμητικοί πολεμιστές είναι ο Άρης. Για παράδειγμα, ο Πάτροκλος παρομοιάζεται με τον Άρη και με ένα "δαίμων" με μία μόνο ανάσα (*Il.*16.784, 786). Βλέπε Basset, 1919, σ. 135, Gunliffe, 1924, σ. 82.

(Wilford, 1965, σ. 223-224). Προτρέπει, ακόμη, η σύγκριση με τον θεό να διαφοροποιείται από τη σύγκριση με τον "δαίμων" όταν πρόκειται για υπερφυσική δύναμη μόνο και για δύναμη που ξεπερνάει κάθε λογική (Wilford, 1965, σ. 223-224). Το τελευταίο επικαλείται τον όρο "δαίμων", ενώ το πρώτο δείχνει απευθείας στο θεός. Επομένως, η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται μόνο όταν πρόκειται για έλλειψη ορθολογισμού και δείχνει ότι κάποιος είναι «ισότιμος με τον δαίμων και δεν είναι πλέον ένα κανονικό λογικό ον.» (Wilford, 1965, σ. 223-224) Αυτή η εξήγηση του «δαίμονι ἴσος» και ενός ανθρώπου που έχει ξεφύγει από κάθε λογική/ είναι μαινόμενος, εξηγεί ο Wilford, ισχύει για τους θεατές, που βλέπουν μόνο τις παράλογες και ανεξέλεγκτες ενέργειες του ανθρώπου και όχι την κατάσταση του μυαλού του. Αυτός τους φαίνεται να είναι η ενσάρκωση ενός αριθμού δυνάμεων, που δεν του επιτρέπουν να είναι ένα κανονικό λογικό ον, πλέον. Αντ' αυτού γίνεται «ίσος με δαίμων».⁹⁶

Αντιθέτως, η Brunius-Nilsson διαφωνεί με τις προηγούμενες ιδέες, οι οποίες, είτε μεταφράζουν τη φόρμουλα «ως έναν ίσο με τον διάβολο», είτε παίρνουν το «δαίμονι ἴσος» για να αναφερθούν σε ένα συγκεκριμένο θεό. Συγκεκριμένα, η Brunius-Nilsson αναφέρεται τόσο στον Porzig όσο και στον Dregur και στην προσπάθειά τους να «επισημάνουν χαρακτηριστικά γνωρίσματα της έκφρασης, όταν συμβάλλουν σε «εκδίκηση, δολοφονικό πνεύμα» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 130). Κατά την άποψή της, «[...] δεν κατακτούν το ουσιώδες χαρακτηριστικό που είναι δύναμη, αλλά μόνο μια εκδήλωση αυτού» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 130). Σε μια περίληψη της εξήγησης της Brunius-Nilsson σχετικά με τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», γράφει: «Όταν χρησιμοποιείται η έκφραση «δαίμονι ἴσος», πρόκειται να απεικονίσει την άγρια δύναμη με την οποία ο ήρωας επιτίθεται προς τα εμπρός με τη νόμιμη πρόθεση του πολεμιστή να σκοτώνει. Ο ποιητής, πολύ δύσκολα, θα μπορούσε να προτίθεται να αναθέσει σε αυτή την έκφραση μια κακή ή μια καλή έννοια. Αυτό που επιθυμεί να φέρει στην προσοχή του αναγνώστη από αυτή τη περιεκτική εκπροσώπηση χρησιμοποιώντας την έκφραση «δαίμονι ἴσος» είναι η αχαλίνωτη δύναμη» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 130). Ακόμη, προσθέτει ότι «η έννοια της θεότητας εξαφανίζεται, εντελώς, όταν εξετάζουμε την έκφραση «δαίμονι ἴσος».

⁹⁶ Wilford, 1965, σ. 223κ.ε. Φυσικά, η παραπάνω εξήγηση έρχεται σε σύγκρουση με τη «θεωρία του ασυνείδητου» του Wilford, η οποία δείχνει ότι η παράλογη και απερίσκεπτη συμπεριφορά του ανθρώπου είναι το αποτέλεσμα των δυνάμεων που έχει καταστείλει κανονικά. Ωστόσο, στο άγχος της μάχης αυτή η καταστολή αίρεται, και οι δυνάμεις έχουν την έξοδό τους. Του φαίνονται σαν μια εξωτερική δύναμη που τον τσακίζει. «Αυτές προβάλλονται, και αυτός κατέχεται από αυτές.» Έτσι ενεργεί ως άνθρωπος που μαινεται.

[...] Η έκφραση βρίσκεται, πάντοτε, σε συνδυασμό με ένα ρήμα που υποδηλώνει βίαιη κίνηση (και δείχνει τη δύναμη και την ένταση με την οποία ο ήρωας επιτίθεται προς τα εμπρός)." (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 132)

Όλες οι παραπάνω θεωρίες σχετικά με τη φορμουλαϊκή έκφραση «δαίμονι ἴσος» δείχνουν πώς η φόρμουλα συνδέεται με τον όρο "δαίμων" και τη χρήση του στον Όμηρο. Για άλλη μια φορά, οι επιστημονικές ιδέες αντιπαρατίθενται μεταξύ των δύο διαφορετικών σημασιών του "δαίμων": η μια που συνδέει τον όρο με τη φύση των θεών και η άλλη που τον συνδέει με τον εχθρικό και παράλογο χαρακτήρα μιας μυστήριας και απροσδιόριστης δύναμης. Ωστόσο, αυτή η διατριβή πηγαιίνει ένα βήμα παραπέρα. Δείχνει ότι ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιείται η φόρμουλα ως ένας σύνθετος όρος⁹⁷ για να περιγράψει τη συμπεριφορά ενός συγκεκριμένου *Ιλιαδικού* πολεμιστή μετά τη σύγκρισή του, είτε με έναν θεό και με τον "δαίμων", ως των σημαινόντων μιας υπερφυσικής δύναμης, είτε με τον "δαίμων" μόνο, ως μιας υπερβολικής δύναμης, δείχνει τη σχέση της φόρμουλας με όλες τις ήδη αποδιδόμενες ιδιότητες του "δαίμων". Τη σύνδεσή του και με τους θεούς και με μια απροσδιόριστη υπεράνθρωπη δύναμη. Αυτό όχι μόνο δείχνει τη συνάφεια των σημασιών της φόρμουλας με εκείνων του όρου "δαίμων", αυτό όχι μόνο υπογραμμίζει, για άλλη μια φορά, τον πολυδύναμο χαρακτήρα του "δαίμων" (δεδομένης της ικανότητάς του να συγκεντρώνει στην εικόνα του όλες τις υπεράνθρωπες και θεϊκές ιδιότητες), επισημαίνει, επίσης, τον ρόλο του "δαίμων" ως αφηγηματικής κατασκευής. Έρχεται να ρίξει περισσότερο φως στον χαρακτήρα και τις αναπτυσσόμενες σχέσεις των συναφών εννοιών του (δηλαδή, των θεών, ενός συγκεκριμένου ονομαστικού θεού, της μοίρας, κλπ.) και ως τις δύο πιο βασικές πηγές από τις οποίες αντλείται η υπεράνθρωπη και η υπερβολική θνητή δύναμη.⁹⁸ Είναι λόγω αυτής της ιδιότητας του "δαίμων" και λόγω της ικανότητάς του να κατασκευάσει μια πολύπλοκη σχέση μεταξύ των διάφορων πτυχών του, που θα καταλάβουμε, αργότερα, τον σημαντικό ρόλο του "δαίμων" ως μιας οργανωτικής συσκευής και ως ενός σημείου σύνδεσης μεταξύ των διάφορων οντοτήτων του ομηρικού κόσμου.

⁹⁷ Σχετικά με τον ρόλο της φόρμουλας ως σημαντικής αφηγηματικής κατασκευής, βλέπε Bakker, 1988, Clark, 2004.

⁹⁸ Δες περαιτέρω Κεφάλαιο Τρία.

4. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Το πρόβλημα του να αποδίδουμε στον όρο «δαίμων» μόνο ένα συγκεκριμένο νόημα στον Όμηρο είναι γνωστό, εδώ και πολλές δεκαετίες, στις συζητήσεις της ελληνικής θρησκείας. Προσπαθώντας να προσφέρουμε μια γενική κατανόηση του προβλήματος του όρου "δαίμων", παρουσιάσαμε διαφορετικές ιδέες, αντιφάσεις και επικρίσεις για να δείξουμε πώς κατανέμεται το πρόβλημα ανάμεσα στις σημαντικές μελέτες πολλών μελετητών.

Έχουμε δει πώς το πρόβλημα του νοήματος του όρου "δαίμων" αναπτύχθηκε, συχνά, στα ποικίλα περιεχόμενα των διαφόρων φιλοσοφικών συζητήσεων. Ως εκ τούτου, ο όρος "δαίμων" εμφανίστηκε στο πλαίσιο των μελετών, οι οποίες βασίστηκαν στις αρχές της ομηρικής τεχνικής (πρβλ. Jørgensen). Εξηγείτο με όρους μετρικών ζητημάτων (πρβλ. Else). Τοποθετήθηκε στο γενικό πλαίσιο των απαραίτητων μελετών για την ομηρική θρησκεία (πρβλ. Chantraine, Nilsson, Burkert). Θεωρήθηκε, επίσης, με «τους όρους μιας ψυχολογικής προβολής» (πρβλ. Wilford). Συχνά, θεωρήθηκε ως μέρος γενικότερων μελετών για άλλες θρησκευτικές πτυχές, όπως η Μοίρα, η θεότητα και οι Θεοί στον Όμηρο και στην ελληνική θρησκεία γενικά (πρβλ. Dietrich, François, Tsagarakis). Τέλος, αποδόθηκε με μια πλήρως ανεπτυγμένη λεξικολογική έκθεση (πρβλ. Snell, Frisk, Chantraine).

Αυτή η διατριβή σκοπεύει να διευρύνει το έργο όλων των προαναφερθέντων μελετητών. Θα χρησιμοποιήσει τη σημαντική συμβολή τους για να προσφέρει μια πιο λεπτομερή εξέταση του όρου "δαίμων". Θα προσπαθήσει να ανιχνεύσει τα διάφορα νοήματα του όρου "δαίμων" με βάση τη σημασιολογική συγγένειά του και τη μη σχέση του με τις άλλες λέξεις (δηλ., τους θεούς, έναν συγκεκριμένο ονομαστικό θεό, μοίρα, κλπ.) στο κείμενο με το οποίο «είναι ικανός να αντιπαραβάλλει σημασιολογικές σχέσεις.» (Cruse, 1986, σ. 15κ.ε.) Ωστόσο, αυτή η διατριβή προχωράει ένα βήμα παραπέρα και σκοπεύει να χρησιμοποιήσει ό,τι οι άλλοι μελετητές ονόμασαν ως το «πρόβλημα του "δαίμων"» και την ιδιότητα του όρου ως εννοιολογικής κατασκευής για να ρίξει φως στις οντότητες με τις οποίες, όπως θα εξηγήσουμε στο Κεφάλαιο Δύο, ο "δαίμων" συνδέεται. Συνολικά, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι διαφορετικές εστιάσεις και περιεχόμενα (δηλ., η χρήση "δαίμων" σε διαφορετικά περιεχόμενα ή σε διαφορετικές σκηνές τοποθετημένες στο ίδιο περιεχόμενο) είναι, εξίσου, σημαντικά με τη λεξικολογική

σημασιολογία του όρου, στην κατανόηση της έννοιας του όρου "δαίμων" και των συναφών εννοιών του στον Όμηρο.

Προτού όμως, προχωρήσουμε στο Δεύτερο Κεφάλαιο αυτής της διατριβής και στις αποδιδόμενες λειτουργίες του όρου «δαίμων», στο δεύτερο και τελευταίο μέρος αυτού του πρώτου κεφαλαίου, θα αναφερθώ, πρώτα, στην ιστορική πορεία εξέλιξης του ζητήματος που σχετίζεται με τη διδασκαλία των ομηρικών επών, σε συνάφεια με τον προβληματισμό που υπάρχει, σήμερα, για τη διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΤΕΣΧΙΑ

5. ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΑΝΑΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Στην προσπάθειά μας να κατανοήσουμε καλύτερα το κενό, το οποίο υφίσταται, μέχρι σήμερα, αναφορικά με τον τρόπο διδασκαλίας του εν λόγω μαθήματος, στο σημείο αυτό, η εν λόγω διατριβή προσφέρει μια σύντομη κριτική σκιαγράφηση της πορείας, που ακολουθήθηκε στην προσπάθεια για τη δημιουργία, αλλά πολύ περισσότερο, για την αναδιαμόρφωση των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία από Μετάφραση. Οι πιο πάνω ενέργειες δεν θα μπορούσαν παρά να συσχετιστούν και να αποτελέσουν αποκόνημα των επιδράσεων που εδράζουν στο πεδίο δράσης τόσο του υποεθνικού (μέσα από την ταύτισή του με το εθνικό) επιπέδου όσο και με αυτό του υπερεθνικού επιπέδου. Κοινή συνισταμένη τους αποτελούν όλες οι αλληλοεπιδράσεις, που εξασκούνται στο επίπεδο των προσπαθειών για την αναδιαμόρφωση των εκπαιδευτικών πρακτικών του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού, όπως αυτό σκιαγραφείται μέσα από τα κείμενα πολιτικής και τις εγκυκλίους του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού. Κατ' επέκταση, όλες οι σχετικές αναφορές στις ποικίλες διαστάσεις (ιδεολογικοπολιτικές, ιστορικές, οικονομικο-κοινωνικές και ψυχολογικές), που το υπό διαμόρφωση Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία θα μπορούσε να εκλάβει, δεν θα μπορούσαν παρά να συμπεριληφθούν στην ανάλυση που ακολουθεί.

Πιο συγκεκριμένα, οι αλληλοεπιδράσεις που επιδέχεται το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού και η εκάστοτε Κυπριακή Κυβέρνηση με τους διάφορους άλλους τοπικούς φορείς, τα πολιτικά κόμματα, τις εκπαιδευτικές οργανώσεις, στο πλαίσιο της δημιουργίας και εφαρμογής εκπαιδευτικής πολιτικής σε τοπικό επίπεδο, κι αυτό σε συνδυασμό με τις εμφάνσεις, που δίνονται σε εθνικό επίπεδο μέσα από την ύπαρξη του κοινού εκπαιδευτικού χώρου, που έχει δημιουργηθεί ανάμεσα στην Κύπρο και στην Ελλάδα, βάσει των κοινών εθνικών και εκπαιδευτικών αξιών των δύο χωρών, με μοναδική εξαίρεση για την αποδυνάμωση των σχέσεων των δύο χωρών μετά το 1974, στο πλαίσιο της τάσης για ενίσχυση της κυπριακής ανεξαρτησίας (Κουτσελίνη, 2011), δεν θα ήταν φυσικό να μην αφήσουν τα αποτυπώματα της επίδρασής τους στην προσπάθεια για αναδιαμόρφωση των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για τη διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής

Γραμματείας και Γλώσσας στο Γυμνάσιο. Δεν είναι τυχαίο που σε τοπικό επίπεδο κατά τη διαδικασία αναδιαμόρφωσης του περιεχομένου και των διδακτικών στόχων των σχολικών εγχειριδίων για τη διδασκαλία τόσο της Ομήρου *Ιλιάδας* και *Οδύσσειας*, όσο και των Αρχαίων Ελληνικών στο Γυμνάσιο, δημιουργήθηκε ένα συνονθύλευμα αντιδράσεων σε τοπικό επίπεδο εναντίον αυτής της προσπάθειας. Αφορμή στάθηκε η επιστολή του Πρύτανη του Πανεπιστημίου Κύπρου προς τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας, με την οποία, μεταξύ άλλων (όπως η αναφορά του στις πανθομολογούμενες αδυναμίες της Μέσης Εκπαίδευσης), διατυπώθηκε ο ισχυρισμός ότι, τα σχολικά βιβλία των Αρχαίων Ελληνικών, που έχουν εκδοθεί από την Αρχή Ανάπτυξης Προγραμμάτων, κρίθηκαν ακατάλληλα από την Επιτροπή Αξιολόγησης των Αναλυτικών Προγραμμάτων και γι' αυτό, έχουν αποσυρθεί. Η τότε ακαδημαϊκή επιτροπή (Αντώνης Τσακμάκης, Βάϊος Λιαπής και Αντώνης Πετρίδης), που εργάστηκε για τη συγγραφή των σχολικών εγχειριδίων των Αρχαίων Ελληνικών, σε μια προσπάθεια υπεράσπισης του εκπαιδευτικού υλικού που εκπονήθηκε γι' αυτό τον σκοπό, προέβλεπε την αξίωση ότι οι λόγοι που οδήγησαν τον Πρύτανη στην απαξιωτική του δήλωση για το υλικό των νέων διδακτικών βιβλίων των Αρχαίων Ελληνικών δεν έχουν να κάνουν με κάποιο επιστημονικό σκεπτικό, αλλά αντίθετα, επρόκειτο για μια πολεμική εναντίον του Αναλυτικού Προγράμματος, ενώ η πλειονότητα των αξιολογητών εκφράστηκε με θετικότητα σχόλια. Μέσα από την αντιδικία που ξέσπασε σε τοπικό επίπεδο διαφαίνεται το γεγονός ότι, οι πιέσεις, που εξασκούνται προς μια συγκεκριμένη ενέργεια εκπαιδευτικού χαρακτήρα, που εμπίπτει στο πλαίσιο της προσπάθειας για χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής, μπορεί να έχουν ποικίλο χαρακτήρα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, μπορεί να σχετίζονται με τα προστάγματα και τις πολιτικές εξωθεσμικών παραγόντων, καθώς επίσης, και με εθνικά προστάγματα, όπως είναι η επιθυμία για αγορά των βιβλίων για τα Αρχαία Ελληνικά από την Ελλάδα (www.nap.pi.ac.cy). Ο συνδυασμός όλων των πιο πάνω τοπικών ζημώσεων αποτέλεσαν την αφορμή και το κίνητρο για τη συγγραφή των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων. Σε αυτήν, εμπερικλείεται η προσπάθεια για αναπροσαρμογή των στόχων για τη διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας με καινοτόμες αναφορές και η στροφή σε δείκτες επιτυχίας και επάρκειας για τους μαθητές στο εν λόγω αντικείμενο.

Αντίθετα, σε εθνικό επίπεδο, φαίνεται να επικροτήθηκε η προσπάθεια αναδιαμόρφωσης των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία και Γλώσσα, αφού συνδέθηκε με την ανάγκη για τη διάσωση και

ενδυνάμωση των Αρχαίων Ελληνικών ως 'βασικού' μαθήματος διδασκαλίας στα σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας και ως μέσου για την ενίσχυση και διατήρηση της ελληνικής γλώσσας. Ειδικότερα, νομιμοποιείται η λογική για την ενίσχυση του μαθήματος μέσω της συμβολής του στον ρόλο, που η γλώσσα διαδραματίζει, αφενός, για την 'οικοδόμηση της συνείδησης του ανήκειν' των Ελληνοκυπρίων στον Ελληνισμό και της 'ιδιοπροσωπίας του ελληνικού πολιτισμού στην Ενωμένη Ευρώπη' (Κληρίδης & Ρουσσάκης, 2016) και για την ενδυνάμωση της ελληνικής ταυτότητας και, αφετέρου, για την αντιμετώπιση των κινδύνων που ελλοχεύει η παγκοσμιοποίηση για τον ελληνικό πολιτισμό (Δες Έκθεση, σελ. 37, Κληρίδης & Ρουσσάκης, 2016). Οι εθνικοί λόγοι για την ενίσχυση των Αρχαίων Ελληνικών φαίνεται, συχνά, να αλληλοδιαπλέκονται και με παιδαγωγικούς λόγους, οι οποίοι αναφέρονται σε ζητήματα που αφορούν τη στενή σχέση των Νέων Ελληνικών με τα Αρχαία Ελληνικά.

Υπό το πρίσμα της ένταξης της Κυπριακής Δημοκρατίας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και της συμμόρφωσης στις αρχές που τη διέπουν, το Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία ακολουθώντας τις ενδείξεις από τα κείμενα και τις πολιτικές, που, τις τελευταίες δεκαετίες, χαράσσονται σε υπερεθνικά πλαίσια, όπως είναι ενδεικτικά οι Εκθέσεις της Σύμπραξης των Παιδαγωγικών Ινστιτούτων Ευρώπης (CIDREE, 2004, 2008), οι στρατηγικοί στόχοι που έχουν προταθεί από την Ευρωπαϊκή Ένωση στη Σύνοδο Κορυφής της Λισαβόνας, τη 'Σύσταση για τις ικανότητες-κλειδιά' της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΕΥ, 1996), τα κείμενα Διεθνών Οργανισμών (ΟΟΣΑ), οι ερευνητικές μελέτες της διεθνούς έρευνας PISA (2006), που αποσκοπούν στη βελτίωση της ποιότητας της εκπαίδευσης, έρχεται μετά από τρία χρόνια εφαρμογής του να επαναπροσδιορίσει τους στόχους του, οι οποίοι αναλύονται σε συγκεκριμένους δείκτες επιτυχίας και επάρκειας, στοιχείο νέο για τα Νέα Αναλυτικά Προγράμματα. Πιο συγκεκριμένα, το Πρόγραμμα Σπουδών της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας και Γλώσσας, το οποίο είναι οργανωμένο και δομημένο σύμφωνα με τις βασικές αρχές του «Αναλυτικού Προγράμματος για τα Δημόσια Σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας» (www.nar.pi.ac.cy), εδράζεται στους τρεις βασικούς άξονες που συνάδουν με τις αρχές και τις υποδείξεις, που γίνονται, κατά καιρούς, όπως έχει αναφερθεί πιο πάνω στην παρούσα εργασία, στο πλαίσιο των κειμένων και των εκπαιδευτικών πρακτικών που υιοθετούνται και προβάλλονται σε διεθνές επίπεδο. Υπό αυτό το πλαίσιο, δίδεται έμφαση και επιδιώκεται, πέραν από την κατάκτηση και κατανόηση των βασικών χαρακτηριστικών

της μορφολογίας, της σύνταξης, του λεξιλογίου της αρχαιοελληνικής γλώσσας, την εξοικείωση με τις λογοτεχνικές μορφές, που αναπτύχθηκαν κατά την αρχαιότητα, την ικανότητα αναγνώρισης της επίδρασής τους στη νεότερη λογοτεχνία και την κατανόηση της επίδρασης του κλασικού πολιτισμού στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό, πολύ περισσότερο, εστιάζει στην καλλιέργεια αξιών, την υιοθέτηση στάσεων και επίδειξη συμπεριφορών, που απαρτίζουν τη σύγχρονη δημοκρατική αντίληψη για τον πολίτη. Φανερά εμποτισμένα από τα πολυεθνικά εκπαιδευτικά ιδεώδη, τα Νέα Αναλυτικά Προγράμματα για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία και Γλώσσα μέσα από τη διδασκαλία του σχετικού μαθήματος και την ανάλυση των αρχαίων κειμένων στο Γυμνάσιο, προωθούν την καλλιέργεια της αυτοσυνειδησίας των μαθητών, σε εθνικό, ευρωπαϊκό και πανανθρώπινο επίπεδο, οι οποίοι μέσα από την αναγνώριση της αξίας του πνευματικού πολιτισμού και την ανάπτυξη της θετικής στάσης απέναντι σε αξίες, που συνιστούν το ανθρωπιστικό ιδεώδες, δύνανται να μετατραπούν σε ελεύθερα σκεπτόμενους πολίτες, με ανεπτυγμένη κριτική διάθεση και ανοικτοί σε οποιασδήποτε μορφής διαπολιτισμικής επικοινωνίας (www.nar.pi.ac.cy). Πολύ περισσότερο, οι μαθητές καλούνται να καλλιεργήσουν δεξιότητες και ικανότητες, που απαιτούνται από την κοινωνία του 21ου αιώνα, ικανότητες που προέρχονται από την εφαρμογή των θεωρητικών γνώσεων και τεχνικών ανάλυσης των κειμένων, που έχουν κατακτηθεί στο μάθημα της Νέας Ελληνικής λογοτεχνίας στα αρχαία κείμενα και αντίστροφα. Οι υπό έμφαση δείκτες επιτυχίας και επάρκειας για το Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας εντασσόμενοι στην ίδια παιδαγωγική φιλοσοφία, που προάγει την κριτική σκέψη και την ανάπτυξη των ικανοτήτων των μαθητών μέσα από την ενασχόλησή τους με τα αρχαία και τα σύγχρονα κείμενα, παρουσιάζονται να σχετίζονται και να αναδεικνύουν, για ακόμα μια φορά, την υπό έμφαση και βασική ικανότητα των μαθητών, αφού πρώτα, κατανοήσουν τις αντιλήψεις, τον αξιακό κώδικα του πολιτισμού της ομηρικής εποχής, να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό τους με τα προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου, τα οποία αποτελούν οικουμενικά προβλήματα του ανθρώπου.

6. ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟΥ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΚΣΥΓΧΡΟΝΙΣΜΟ ΤΟΥ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ: ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΤΗΣ ΑΝΑΜΟΡΦΩΣΗΣ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΩΝ ΓΙΑ ΤΑ ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΧΟΛΕΙΑ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ – Η ΤΥΧΗ ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ

6.1. Διαμορφώνοντας Νέα Αναλυτικά Προγράμματα: Σύντομη Ιστορική Ανασκόπηση

Στόχος αυτής της σύντομης ιστορικής ανασκόπησης είναι, αρχικά, να περιγράψει με σύντομο και περιεκτικό τρόπο τις βασικότερες φάσεις της διαδικασίας αναμόρφωσης των νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων (ΑΠ), που πραγματοποιείται στο πλαίσιο της Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης για τα Δημόσια Σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας, τα τελευταία σχεδόν εννέα χρόνια και, στη συνέχεια, να συζητήσει το ζήτημα της σχέσης αλληλεξάρτησης και αλληλεπίδρασης που δημιουργείται ανάμεσα στο πολιτικό θεσμικό πλαίσιο και τα Αναλυτικά Προγράμματα και, πιο συγκεκριμένα, τα Αναλυτικά Προγράμματα για το μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών στο Γυμνάσιο.

Το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού, στο πλαίσιο της πολιτικής του για εκσυγχρονισμό του εκπαιδευτικού μας συστήματος, προώθησε, από τη σχολική χρονιά 2014-2015, μια σειρά από καινοτομίες και μεταρρυθμίσεις, ανάμεσα στις οποίες υπήρξε και η αναδόμηση και η εισαγωγή στη διδασκαλία των Αναλυτικών Προγραμμάτων με τον Καθορισμό Δεικτών Επιτυχίας και Επάρκειας (www.moec). Οι ενέργειες που εμπίπτουν στο πλαίσιο της Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης, αναφορικά με τα Αναλυτικά Προγράμματα, έχουν το έναυσμά τους στο Φθινόπωρο του 2003, όταν το Υπουργικό Συμβούλιο ενέκρινε πρόταση του Υπουργού Παιδείας και Πολιτισμού, κ. Πεύκιου Γεωργιάδη, και προέβη στο διορισμό Επταμελούς Επιτροπής Πανεπιστημιακών για τη μελέτη και αξιολόγηση του Εκπαιδευτικού Συστήματος της Κύπρου και την υποβολή έκθεσης με προτάσεις για την ανασυγκρότηση και τον εκσυγχρονισμό της Κυπριακής Εκπαίδευσης. Ανάμεσα στα θέματα, που κλήθηκε η Επιτροπή Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης (ΕΕΜ) να διερευνήσει και να αποφανθεί, στο πλαίσιο της μελέτης για μια σφαιρική και διαμορφωτική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση, υπήρξε και το θέμα για τα Αναλυτικά Προγράμματα και την παιδαγωγική-διδακτική διαδικασία (μέθοδοι διδασκαλίας και

περιβάλλον μάθησης). Ανάμεσα στα άλλα, το Μάρτιο του 2004, η Ειδική Επιτροπή υπέβαλε στον Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού, κο Πεύκιο Γεωργιάδη, με σκοπό τη Διαμόρφωση μιας Δημοκρατικής και Ανθρώπινης Παιδείας, Τελική Μελέτη/Έκθεση (η Μ/Ε έφερε τον τίτλο: «Δημοκρατική και Ανθρώπινη Παιδεία στην Ευρωπαϊκή Πολιτεία – Προοπτικές Ανασυγκρότησης και Εκσυγχρονισμού») με φιλοσοφικό υπόβαθρο της Διαμορφωτικής Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης, που προτάθηκε, να συμπικνώνεται στις έννοιες κλειδιά: Δημοκρατική και Ανθρώπινη Παιδεία στην Ευρωπαϊκή Πολιτεία/Κράτος Δικαίου. Η Έκθεση για την Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση, η οποία εκπονήθηκε το 2004 από τους επτά πανεπιστημιακούς, που αποτελούσαν την Επιτροπή Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης, ήταν το βασικό κείμενο πάνω στο οποίο στηρίχθηκε η ανάγκη για εκσυγχρονισμό των υφιστάμενων Αναλυτικών Προγραμμάτων (Έκθεση για την Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση, 2004). Ταυτόχρονα, λήφθηκαν υπόψη και προηγούμενες αξιολογήσεις του δημόσιου εκπαιδευτικού συστήματος της Κύπρου (π.χ. Έκθεση UNESCO) οι οποίες, επίσης, επισήμαναν την ανάγκη αυτή. Στην έκθεση γίνεται γενική αναφορά στο Αναλυτικό Πρόγραμμα και η διαπίστωση ότι 'παρά τις προσπάθειες ανανέωσης και εκσυγχρονισμού, το αναλυτικό πρόγραμμα, ο συσχετισμός μαθημάτων στο ωρολόγιο πρόγραμμα, η έννοια και το περιεχόμενο της γενικής παιδείας, και η παιδαγωγική-διδασκαλική διαδικασία (οι μέθοδοι διδασκαλίας και το μαθησιακό περιβάλλον) [...] δεν μπορούν να θεωρηθούν ότι ανταποκρίνονται στις ιδέες και στις αρχές ενός δημοκρατικού προγράμματος (curriculum) και μιας σύγχρονης δημοκρατικής και συμμετοχικής διδασκαλικής πράξης» (Έκθεση Επιτροπής Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης 2004: 15). Ήδη, από το 2004, προτάθηκε από την Επιτροπή Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης να αναπτυχθούν από την αρχή τα Αναλυτικά Προγράμματα για τις πρώτες τάξεις του Γυμνασίου και να ξαναγραφούν τα διδασκαλικά εγχειρίδια (Έκθεση Επιτροπής Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης 2004: 67), ενώ ταυτόχρονα, παρατηρήθηκε μια στασιμότητα σε παραδοσιακές μορφές διδασκαλίας και αξιολόγησης της επίδοσης του μαθητή (Έκθεση Επιτροπής Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης 2004: 70). Όπως αργότερα (2007) αναγράφεται στον "Στρατηγικό Σχεδιασμό για την Παιδεία 2007/Η Ολική Αναθεώρηση του Εκπαιδευτικού μας Συστήματος," βασικός άξονας της πολιτικής του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού και κατ' επέκταση, της Κυβέρνησης υπήρξε η συνολική Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση, η οποία μεταξύ άλλων καλύπτει και το σημείο του Αναλυτικού Προγράμματος (ΥΠΠ 2007: 37). Υπό αυτό το πρίσμα, στα Νέα Αναλυτικά Προγράμματα και σχολικά εγχειρίδια εντάσσονται διαπολιτισμικά

στοιχεία και τίθεται ως επιτακτική ανάγκη ο εκσυγχρονισμός του περιεχομένου της εκπαίδευσης. Η όλη προσπάθεια της διαμόρφωσης των νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων για τα Δημόσια Σχολεία της Κύπρου πήρε την ονομασία «δημόσιου εγχειρήματος». Το «δημόσιο αυτό εγχείρημα» άρχισε, στα μέσα του 2008, με απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου, ως η διαδικασία «αναθεώρησης των Αναλυτικών Προγραμμάτων της προδημοτικής, δημοτικής, γυμνασιακής και λυκειακής εκπαίδευσης». Επιδίωξη των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων, υπήρξε η μετατόπιση της βαρύτητας από την απόκτηση γνώσεων στην απόκτηση δεξιοτήτων, νέων μαθησιακών εμπειριών, που τίθενται πέρα από τα πλαίσια της σχολικής αίθουσας (Στρατηγικός Σχεδιασμός για την Παιδεία 2007: 38). Η οικοδόμηση των Αναλυτικών Προγραμμάτων θα γίνει με γνώμονα τη συμπερίληψη θεμάτων, τα οποία συνδέονται με τα νέα δεδομένα και τις ανάγκες, που η κυπριακή κοινωνία καλείται να αντιμετωπίσει στο πλαίσιο των ευρύτερων και διεθνών προκλήσεων (Στρατηγικός Σχεδιασμός για την Παιδεία 2007: 39). Υπουργός Παιδείας και Πολιτισμού ήταν, τότε, ο Καθηγητής Ανδρέας Δημητρίου (1/3/2008 μέχρι 11/8/2011) και Γενική Διευθύντρια του Υπουργείου Παιδείας, η κυρία Ολυμπία Στυλιανού. Με την απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου διορίστηκε ο καθηγητής του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Γιώργος Τσιάκαλος, ως Πρόεδρος της Επιτροπής Διαμόρφωσης Αναλυτικών Προγραμμάτων (ΕΔΑΠ). Τον Δεκέμβριο του 2008, κατατέθηκε από τον Πρόεδρο της ΕΔΑΠ η «Πρόταση της Επιτροπής προς το Συμβούλιο Δημοτικής και Μέσης Εκπαίδευσης»: ένα κείμενο αρχών με τίτλο “Αναλυτικό Πρόγραμμα για τα Δημόσια Σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας” (Επιτροπή Αναμόρφωσης Αναλυτικών Προγραμμάτων 2008), που αποτέλεσε τη θεωρητική βάση της εργασίας, που ακολούθησε, για τη διαμόρφωση νέων Προγραμμάτων Σπουδών ανά γνωστικό αντικείμενο. Το κείμενο αποτελείτο από πέντε μέρη. Το πρώτο μέρος, το εισαγωγικό, αναφερόταν σε συντομία στις βασικότερες παραμέτρους του κοινωνικοπολιτισμικού πλαισίου που λήφθηκαν υπόψη στη συγγραφή του εγγράφου. Το δεύτερο μέρος αποσαφηνίζει την έννοια του Αναλυτικού Προγράμματος και διευκρινίζει ότι η Επιτροπή απομακρύνεται από παραδοσιακές προσεγγίσεις, που ταυτίζουν το Αναλυτικό Πρόγραμμα με ύλη και την αναθεώρησή του με προσθαφαίρεση ύλης. Τονίζεται, επίσης, η σημαντική θέση των Αναλυτικών Προγραμμάτων σε διαδικασίες εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης και η έμφαση, που θα δοθεί στη δημόσια διαβούλευση, με σκοπό η διαδικασία αναμόρφωσης των αναλυτικών προγραμμάτων να αποτελεί δημόσιο εγχείρημα. Το

τρίτο μέρος του εγγράφου έχει τίτλο «Αποστολή και Σκοποί της Εκπαίδευσης» και αναγράφει τους σκοπούς του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος. Το τέταρτο μέρος με τίτλο «Θεμελιώδεις Παιδαγωγικές Αρχές» ονομάζει τη μαθητοκεντρική διδασκαλία ως τη βασική αρχή πάνω στην οποία στηρίζεται το Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα. Το πέμπτο μέρος αναφέρει τις «Αρχές Οργάνωσης και Εφαρμογής των Προγραμμάτων Σπουδών», που θα υιοθετηθούν για την εφαρμογή ενός ενιαίου και συνεκτικού Αναλυτικού Προγράμματος από την προδημοτική εκπαίδευση μέχρι και το λύκειο. Ακολούθως, το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού κάλεσε με ανοιχτή πρόσκληση όσους μάχιμους εκπαιδευτικούς και των δύο βαθμίδων ήθελαν να πάρουν μέρος στο εγχείρημα να δηλώσουν το ενδιαφέρον τους. Οι 53 ακαδημαϊκοί και 360 μάχιμοι εκπαιδευτικοί, που ανταποκρίθηκαν, στελέχωσαν 22 συνολικά επιτροπές γνωστικών αντικειμένων, οι οποίες, άρχισαν τις εργασίες τους τον Μάρτιο του 2009. Στις 21 Μαΐου 2009, συστήνονται τρεις Διαθεματικές Συμβουλευτικές Επιτροπές, όπως φαίνεται μέσα από σημείωμα του ΥΠΠ. Τον Ιούλιο του ίδιου χρόνου, το Υπουργικό Συμβούλιο προκειμένου να υποστηρίξει τη διαδικασία προέβη σε νέες ρυθμίσεις. Διόρισε καταρχήν τρεις Συμβουλευτικές Επιτροπές, ώστε να διασφαλίσει ότι στα Προγράμματα Σπουδών υιοθετούνται τέτοιου είδους παιδαγωγικών προσεγγίσεων, οι οποίες να συνάδουν με την υιοθέτηση της πολιτικής για ένα «ανθρώπινο και δημοκρατικό σχολείο». Τον Οκτώβριο του 2009, οι Επιτροπές των είκοσι – δύο γνωστικών αντικειμένων παρέδωσαν στην ΕΔΑΠ τα Προγράμματα Σπουδών που ανέπτυξαν. Κατόπιν νέων οδηγιών από τον επικεφαλής της ΕΔΑΠ, τα Προγράμματα αυτά, αναλυτικά και εκτενή όπως παραδόθηκαν, συμπύχθηκαν και πήραν νέα «πιο χρηστική μορφή» με τη συνεργασία μελών των Επιστημονικών Επιτροπών και συντονιστών-μάχιμων εκπαιδευτικών που συμμετείχαν σ' αυτές (Εκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014). Τα συνοπτικά πλέον Προγράμματα Σπουδών (που αφορούσαν την εκπαίδευση από την προδημοτική μέχρι και την Α΄ Λυκείου), κατόπιν οδηγιών του Προέδρου της ΕΔΑΠ, η οποία δεν λειτουργούσε πια ούτε τυπικά, εκδόθηκαν (Μάρτιος 2010) με ευθύνη του Γραφείου Διαμόρφωσης Αναλυτικών Προγραμμάτων από την Υπηρεσία Ανάπτυξης Προγραμμάτων, σε μια πρώτη δοκιμαστική έκδοση. Παράλληλα, αναρτήθηκαν σε ιστοχώρο του Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού, ώστε να τεθούν σε δημόσιο διάλογο. Για τον ίδιο σκοπό, παραδόθηκαν στα πολιτικά κόμματα και στις εκπαιδευτικές συνδικαλιστικές οργανώσεις, καθώς και στα έξι μέλη της Ειδικής Συμβουλευτικής Επιτροπής. Ταυτόχρονα, ξεκίνησε κύκλος επαφών του Προέδρου της ΕΔΑΠ καθηγητή Γιώργου Τσιάκαλου, με συνδέσμους των

εκπαιδευτικών και άλλους φορείς. Αντικείμενο των επαφών ήταν, τόσο το περιεχόμενο των νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων, όσο και ζητήματα του ωρολογίου προγράμματος. Η περίοδος του Δημόσιου Διαλόγου διήρκεσε από το Μάρτη μέχρι τον Απρίλη 2010. Στην περίοδο αυτή, δόθηκαν τα «Προγράμματα Σπουδών» (ΠΣ) στη δημοσιότητα, για να μελετηθούν από το σύνολο της κοινωνίας και να εκφραστούν απόψεις για συμπλήρωση, δόρθωση και βελτίωση (Έκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014). Ο δημόσιος διάλογος για τα νέα Αναλυτικά Προγράμματα έληξε, επίσημα, στις 30 Απριλίου 2010. Οι τρεις συμβουλευτικές επιτροπές, που αναφέρθηκαν πιο πάνω, αξιολόγησαν τα νέα ΠΣ, με κριτήρια το φύλο και τον πολιτισμό, την ενσωμάτωση των Τ.Π.Ε και την ειδική/ενιαία εκπαίδευση. Σύμφωνα με τα αρχεία του ΥΠΠ, όλες οι παρατηρήσεις και τα σχόλια σχετικά με το περιεχόμενο των Προγραμμάτων Σπουδών, κωδικοποιήθηκαν και παραδόθηκαν, τόσο στην ΕΔΑΠ, όσο και στις Επιστημονικές Επιτροπές, ώστε να ληφθούν υπόψη στη νέα επεξεργασία (Έκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014). Στις Επιτροπές- Ομάδες ανάπτυξης των ΝΑΠ δόθηκαν, επίσης, οι εκθέσεις των τριών Συμβουλευτικών Επιτροπών. Ακολούθησε η νέα επεξεργασία των Προγραμμάτων από μέλη των Επιτροπών και, τον Ιούλιο του 2010, δίνονται οδηγίες να εκδοθούν εκ νέου στη νέα πιο πλήρη μορφή τους. Η χρονιά 2010- 2011 καθορίζεται ως «χρονιά οριστικοποίησης των προγραμμάτων σπουδών». Υπό έμφαση στόχος για τη σχολική χρονιά 2010-2011 είναι η «Γνωριμία και εξοικείωση με τις βασικές αρχές, τους στόχους και το περιεχόμενο των ΝΑΠ», όπως φαίνεται στην πρόταση προς το Υπουργικό Συμβούλιο (ΥΠΠ 7.1.02.7.2.1) του ΥΠΠ. Τον Αύγουστο του 2010, παραδόθηκαν στον Υπουργό Παιδείας και Πολιτισμού τα τελικά Προγράμματα Σπουδών στην πλήρη μορφή τους και αναρτήθηκαν στην ιστοσελίδα του ΥΠΠ. Έγινε, επίσης, η παράδοση των εισηγήσεων του κ. Γ. Τσιάκαλου, για τα ωρολόγια προγράμματα (Έκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014). Στη συνέχεια (2013), οι ομάδες εργασίας Αναλυτικών Προγραμμάτων, που συστάθηκαν το 2010 συνεχίζουν τις εργασίες τους μέχρι σήμερα, με διαφοροποιημένη σύνθεση. Σε δημοσιογραφική Διάσκεψη, την 1η Νοεμβρίου το 2013, ο τότε Υπουργός Παιδείας και Πολιτισμού κ. Κυριάκος Κενεβέζος, είχε ανακοινώσει ότι το Υπουργείο θα προχωρήσει στην αξιολόγηση των εφαρμοσμένων πολιτικών σε σχέση με τα Αναλυτικά/Ωρολόγια Προγράμματα (δομές, διαδικασίες, περιεχόμενο) και, ως πρώτο μέτρο, ανακοίνωσε τη σύσταση τριών επιτροπών εργασίας: της Διατμηματικής Επιτροπής Αξιολόγησης Αναλυτικών Προγραμμάτων, της Συντονιστικής Επιτροπής Αναλυτικών Προγραμμάτων και της Επιστημονικής

Επιτροπής για τον εκσυγχρονισμό του εκπαιδευτικού μας συστήματος. Τον Οκτώβριο του 2013, η Επιστημονική Επιτροπή αναλαμβάνει τη «Διαμορφωτική Αξιολόγηση των ΝΑΠ». Η διαδικασία αυτή διήρκεσε ολόκληρο το ακαδημαϊκό έτος 2013-14 (Έκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014). Από την Έκθεση Αξιολόγησης της Επιτροπής (Ιούλιος 2014) διαφάνηκε ότι το περιεχόμενο σε αρκετά γνωστικά αντικείμενα της Μέσης Εκπαίδευσης έπασχε από ποικίλες αδυναμίες. Παρατηρήθηκε ότι το περιεχόμενο διαμορφώθηκε χωρίς να λαμβάνεται υπόψη ο χρόνος διδασκαλίας των μαθημάτων, ενώ, σε ορισμένα γνωστικά αντικείμενα υφίσταντο και αξιοποιούνταν πέραν του ενός Αναλυτικά Προγράμματα. Με σκοπό την ανατροφοδότηση των Αναλυτικών Προγραμμάτων και την αναδόμησή τους στη βάση Δεικτών Επιτυχίας και Δεικτών Επάρκειας, συστάθηκαν κατά τη σχολική χρονιά ομάδες εργασίας, των οποίων επικεφαλής τέθηκε η Πανεπιστημιακός Μαίρη Ιωαννίδου-Κουτσελίνη. Ως σκοπός της αναδόμησης κρίνεται ο εκσυγχρονισμός των ιδίων των Αναλυτικών Προγραμμάτων και, κυρίως, η διευκόλυνση της εργασίας των εκπαιδευτικών για αποτελεσματική διδασκαλία σε τάξεις μεικτής ετοιμότητας. Η οργάνωση των Αναλυτικών Προγραμμάτων στη βάση των δύο αξόνων (Επιδιωκόμενα Μαθησιακά Αποτελέσματα και Διδακτέα) θέτει τη διδασκαλία σε ένα νέο προσανατολισμό, ο οποίος βασίζεται στην προσπάθεια για ικανοποίηση των μαθησιακών και αναπτυξιακών αναγκών των μαθητών (www.moec). Το σχολικό έτος 2015-2016, αποτελεί χρονιά πιλοτικής εφαρμογής των δεικτών, με στόχο την εξοικείωση των εκπαιδευτικών αλλά, και τη βελτίωση των δεικτών μέσα από τη συνεχή διαμορφωτική αξιολόγηση της εφαρμογής τους (www.moec).

Αναφορικά με τα όσα έχουν λεχθεί πιο πάνω, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι, τόσο η διαδικασία αναμόρφωσης των Αναλυτικών Προγραμμάτων, όσο και η Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση, στο πλαίσιο της οποίας εντάσσονται τα εν λόγω προγράμματα κατά την πορεία διαμόρφωσής τους, έχουν προκαλέσει σωρεία αντιδράσεων, αφού έχουν κριθεί ότι προάγουν και διέπονται από συγκεκριμένες πολιτικές και ιδεολογικές θέσεις. Ενώ, ένα τέτοιο επιχείρημα μπορεί να βρει αδιάσειστα στοιχεία για την υποστήριξη της αληθοφάνειας που κρύβει στην προαναφερθείσα και προδιαγεγραμμένη των τελευταίων εννέα χρόνων πορεία για την αναδιαμόρφωση των Αναλυτικών Προγραμμάτων στην Κύπρο, εντούτοις, αγνοεί μια από τις σημαντικότερες αρχές ανάπτυξης προγραμμάτων: ότι μη πολιτικά καθοδηγούμενο αναλυτικό πρόγραμμα δεν μπορεί να υπάρξει και ότι το αναλυτικό πρόγραμμα παράγεται από και για συγκεκριμένες κάθε φορά ιδεολογίες (Ιωαννίδου-

Κουτσελίνη 1997: 48-63, Φιλίππου Συγκριτική και Εκπαιδευτική Μεταρρύθμιση, Τεύχος 14: 168-169). Υπό αυτό το πρίσμα, το Αναλυτικό Πρόγραμμα, μέσα από τις επιδράσεις που επιδέχεται από το κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο, στο οποίο εντάσσεται και από το οποίο έχει διαμορφωθεί, συμβάλλει στη δημιουργία των ιδανικών ατόμων/πολιτών και στην κατασκευή εθνικών ταυτοτήτων, που το ίδιο το ιστορικο-πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται θέλει να προάγει.

6.2. Διατήρηση ή Κατάργηση του Μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών;

Στόχος του συγκεκριμένου σημείου είναι να προβάλει τον ισχυρισμό ότι τόσο οι αλλαγές, που παρατηρούνται και εκφράζονται στο περιεχόμενο, στη στοχοθεσία και στη μεθοδολογία του εν λόγω και του υπό συζήτηση Αναλυτικού Προγράμματος για την Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία (2010) και η έκταση που κατέλαβαν στο Αναλυτικό Πρόγραμμα Σπουδών, που διαμορφώθηκε από το Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού, όσο και οι διαφορούμενες απόψεις, που διατυπώθηκαν αναφορικά με την κατάργηση της διδασκαλίας ή όχι του μαθήματος και που φαίνεται να πηγάζουν από τους ιδεολογικούς, πολιτικούς και οικονομικούς παράγοντες, που κάθε φορά, χαρακτηρίζουν το νησί, υποδηλώνουν τη θέση που, πιθανόν, να διακατέχει το μάθημα στη δημόσια εκπαίδευση του τόπου. Ταυτόχρονα, το σημείο αυτό προβάλλει ως μέτρο για την αναβάθμιση του μαθήματος στη Μέση Εκπαίδευση, τον εκσυγχρονισμό των μεθόδων διδασκαλίας του.

6.2.1. Το Αναλυτικό Πρόγραμμα για τη Διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας

Η στάση, που διαμορφώθηκε απέναντι στο μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας φαίνεται, αφενός, από τη θέση που το εν λόγω αντικείμενο καταλαμβάνει στο Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα του 2010, από τη συνάφεια ή όχι των στόχων του με αυτούς του ευρύτερου προγράμματος στο πλαίσιο του οποίου εντάσσεται, στις στάσεις και τις δεξιότητες των μαθητών, τις οποίες, φαίνεται να καλλιεργεί και, αφετέρου, από την αξιολόγηση που τυγχάνει όσον αφορά στους στόχους και το περιεχόμενό του από την υπό διαμορφώσει Επιτροπή ΑΠ 2014.

Πιο συγκεκριμένα, όταν το 2010 η Επιτροπή προσέφερε σε δημόσια διαβούλευση το Αναλυτικό 2010 (ήτοι, την Έκδοση «Αναλυτικά Προγράμματα για τα Δημόσια Σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας») για να έχουν την ευκαιρία οι πολίτες της Κύπρου να αποτυπώσουν τις απόψεις τους, για το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας, διατυπώθηκε ως βασική επιδίωξη:

‘η αναβάθμιση του γνωστικού περιεχομένου του μαθήματος μέσα από την εναρμόνιση στόχων, μεθόδων διδασκαλίας-αξιολόγησης και διδακτικού υλικού και η οργανική ένταξη του προγράμματος στο πλαίσιο του μεταρρυθμισμένου αναλυτικού προγράμματος, που καλλιεργεί τη δημοκρατική συνείδηση, προάγει την κριτική σκέψη, την αλληλοκατανόηση ανθρώπων και πολιτισμών και προετοιμάζει για διαδικασίες διά βίου μάθησης.’ (ΥΠΠ 2010)

Το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας από Μετάφραση, λοιπόν, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το κάθε άλλο γνωστικό αντικείμενο που εντάσσεται στο πλαίσιο του εν δημιουργία αναλυτικού προγράμματος για τα δημόσια σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας, φαίνεται να βρίσκεται άρρηκτα συνυφασμένο με τη φιλοσοφία και τον απώτερο στόχο του εν λόγω αναλυτικού προγράμματος, δηλ. την πρόνοια για την προετοιμασία των νέων ανθρώπων με στόχο την ενεργητική και δημιουργική συμμετοχή τους, στην κοινωνική, πολιτική πολιτιστική και οικονομική ζωή, στο πλαίσιο της διαμόρφωσης στην Κύπρο ενός δημοκρατικού και ανθρώπινου σχολείου (ΥΠΠ 2010: 86), αφού, όπως διαφαίνεται και πιο πάνω από τη βασική του επιδίωξη αλλά και από τον βασικό στόχο κατά τη διδασκαλία του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας από Μετάφραση, εργάζεται, ταυτόχρονα, για:

«την καλλιέργεια της αυτοσυνειδησίας των μαθητών (σε εθνικό, ευρωπαϊκό, αλλά και πανανθρώπινο επίπεδο), την αναγνώριση της αξίας του πνευματικού πολιτισμού, την ανάπτυξη θετικής στάσης απέναντι στις αισθητικές και ηθικές αξίες που συνιστούν το ανθρωπιστικό ιδεώδες, τη δημιουργία ελεύθερα σκεπτόμενων πολιτών, με ανεπτυγμένη την κριτική διάθεση, ανοικτών στη συνάντηση με το διαφορετικό στο πλαίσιο της διαπολιτισμικής επικοινωνίας και του κριτικού αναστοχασμού γύρω από θέματα ατομικής και συλλογικής ταυτότητας που μπορεί να οδηγήσει σε καλύτερη προσαρμογή στο σύγχρονο πολιτιστικό περιβάλλον που χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό ιδεών, πληθώρα πληροφοριών και δυνατότητες εύκολης πρόσβασης, αλλά και τάση χρησιμοθηρικής αντιμετώπισης της γνώσης». (ΥΠΠ 2010)

Κατά πολύ παρόμοιο τρόπο, εξαιρείται η σημαντικότητα της θέσης του και ως εκ τούτου, υπολανθάνει η πεποίθηση για το πόσο ωφέλιμη θεωρείται η διατήρηση του μαθήματος στους κόλπους της διδακτικής των μαθημάτων της Μέσης Εκπαίδευσης μέσα από τις προβαλλόμενες στάσεις που καλλιεργεί, ήτοι, βοηθά τους μαθητές

«να αναπτύσσουν ενδιαφέρον και ικανότητα ανταπόκρισης σε ηθικά ζητήματα και αισθητικά φαινόμενα, να αξιολογούν τα αρχαία κείμενα θετικά και τα αντιμετωπίζουν ως πηγή έμπνευσης και προβληματισμού για ζητήματα κοινωνικά, πολιτικά, επιστημονικά, και φιλοσοφικά, να αξιοποιούν τα αρχαία κείμενα ως έναυσμα για τη διερεύνηση της πολιτιστικής τους ταυτότητας, να καλλιεργούν θετική στάση απέναντι στον Άλλο και το Διαφορετικό και να συνειδητοποιούν ότι η τακτική της νηφάλιας ανταλλαγής απόψεων προάγει την αυτογνωσία και συντελεί αποφασιστικά στην εξέλιξη του πολιτισμού.» (ΥΓΠ 2010)

Παρόλα αυτά, τα σχόλια της Επιστημονικής Επιτροπής για το Αναλυτικό Πρόγραμμα των Αρχαίων Ελληνικών και της Γραμματείας, όπως αυτό διατυπώνεται στην Έκθεση Αξιολόγησης Επιτροπής ΑΠ 2014, καταδεικνύουν σειρά αδυναμιών που σχετίζονται με τη μεθοδολογία, τους στόχους, τον σκοπό, τη μη συνοχή του περιεχομένου των διδακτικών εγχειριδίων με τους στόχους, που αναφέρουν οι συγγραφείς, καθώς επίσης, και με τη στρεβλή εικόνα του περιεχομένου του κειμένου του Ομήρου, που δίδεται μέσα από την αποσπασματική διδασκαλία των επών με κίνδυνο να χάνονται σημαντικά διαχρονικά μηνύματα του Ομήρου. Τέτοιου είδους αδυναμίες δυσχεραίνουν, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, τη διεκπεραίωση της διδασκαλίας και, ως εκ τούτου, τη διατήρηση της θέσης του εν λόγω μαθήματος στα ωρολόγια προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης.

Κατ' επέκταση, οι υπό διαμορφώσει απόψεις, που καταφέρονται είτε θετικά είτε αρνητικά κατά του περιεχομένου, της φιλοσοφίας και της στοχοθεσίας του Αναλυτικού Προγράμματος για τη διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας, συνδέονται, επίσης, άμεσα με την ιδιότητα του Αναλυτικού προγράμματος, όπως αναφέραμε και πιο πάνω, ως πολιτικού προϊόντος και ως ιδεολογικό-πολιτικού κειμένου (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 48-63), το οποίο εξαρτάται και χαρακτηρίζεται από τις διαμορφωτικές τάσεις της εκάστοτε κυβερνητικής μηχανής και κατ' επέκταση του πολιτικού κόμματος, που, κάθε φορά, βρίσκεται στην εξουσία. Η σχέση αυτή εν τέλει είναι αμφίδρομη γιατί, όπως ακριβώς η διατήρηση ή η κατάργηση του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών στηρίζεται από

τις πολιτικές αποφάσεις της εκάστοτε κυβερνήσεως, έτσι και όταν τα προγράμματα βρίσκονται εν λειτουργία, υπαγορεύουν θεσμικές αλλαγές και στηρίζουν πολιτικές αποφάσεις για την εισαγωγή νέων αλλαγών (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη, 1997: 10).

Απόδειξη για τα πιο πάνω αποτελεί το αποτέλεσμα της έρευνας της Ιωαννίδου-Κουτσελίνη, το 1997, το οποίο πηγάζει μέσα από τη μελέτη της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών στη Μέση Εκπαίδευση της Κύπρου από το 1935 μέχρι το 1990. Ως εκ τούτου, η θέση του μαθήματος στα αναλυτικά προγράμματα και η διαφοροποίηση της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών στην Κύπρο ως προς το αναλυτικό πρόγραμμα του μαθήματος, δηλαδή, τους στόχους, το περιεχόμενο, το ωρολόγιο πρόγραμμα και το status του μαθήματος, στις διάφορες περιόδους, ερμηνεύεται με βάση την ευρύτερη εκπαιδευτική πολιτική της Κύπρου, η οποία με τη σειρά της προσδιορίζεται από τις αντικειμενικές περιστάσεις (όπως είναι η πολιτική κατάσταση και οι πολιτικές σκοπιμότητες), τους θεσμούς (π.χ. ο ρόλος της εκκλησίας) και την ιδιαίτερη ιδεολογία του νησιού (για παράδειγμα, η έμφαση ή όχι στο εθνικό ιδανικό) (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 270-279, 7-16). Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις, στην πρώτη περίοδο (1940-1960), τα Αρχαία Ελληνικά δεσπόζουν στα Αναλυτικά Προγράμματα γιατί θεωρούνται το κατεξοχήν μάθημα για τη διατήρηση της εθνικής ταυτότητας. Στη δεύτερη περίοδο, την περίοδο της Ανεξαρτησίας (1960-1974), η Κύπρος υιοθετεί, απλώς, την εκπαιδευτική πολιτική της Ελλάδας, και ο οικονομικός παράγοντας διεκδικεί το δικαίωμα να καθορίσει την εκπαιδευτική πολιτική και το περιεχόμενο των αναλυτικών προγραμμάτων. Η χρησιμότητα της κλασσικής εκπαίδευσης αμφισβητείται. Στην τρίτη περίοδο, από την Τουρκική εισβολή (1974) μέχρι το 1990, η Κύπρος επαναξιολογεί τους θεσμούς και την ιδεολογία της και θέτει σε εφαρμογή το Λύκειο Επιλογής Μαθημάτων που επιτρέπει προσαρμογή της εκπαίδευσης στις ιδιαίτερες οικονομικές-κοινωνικές και πολιτικές ανάγκες του νησιού. Το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας καταργείται σε ορισμένους συνδυασμούς και αναβαθμίζονται τα μαθήματα των Νέων Ελληνικών και των Ξένων Γλωσσών (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 280-290).

Από τέτοιας μορφής πολιτικά και ιδεολογικά κίνητρα φαίνονται να διέπονται και οι πολυποικίλες απόψεις, που διατυπώθηκαν αναφορικά με τη διατήρηση ή όχι του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας, με αποτέλεσμα να αποτελεί δύσκολο εγχείρημα για όσους, κατά καιρούς, προσπάθησαν να τις συνοψίσουν (Τσάφος 2004: 13). Πιο κάτω, θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τις βασικότερες απόψεις που καταφέρονται είτε υπέρ είτε εναντίον της διατήρησης του μαθήματος στα ωρολόγια

προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης, με σκοπό να ισχυριστούμε ότι παρά την ποικιλομορφία, που παρουσιάζεται αναφορικά με την προοπτική του εκσυγχρονισμού ή της κατάργησης του μαθήματος, εντούτοις, η επινόηση νέων και ενδεικτικών διδακτικών διαδικασιών μπορούν να συμβάλουν στην ανάδειξη νέων προοπτικών του μαθήματος στον σύγχρονο κόσμο της Κυπριακής Εκπαίδευσης.

Όσοι καταφέρονται κατά της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών από το πρωτότυπο σε όλες τις τάξεις διατυπώνουν, εν ολίγοις, τα πιο κάτω: ότι τα Αρχαία Ελληνικά δεν είναι μάθημα χρήσιμο για όλους τους μαθητές, ότι η διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών έχει αποτύχει, ότι τα Αρχαία Ελληνικά εκφράζουν την ιδεολογία της κατεστημένης τάξης και γίνονται μέσο αναπαραγωγής της άρχουσας τάξης που παρεμποδίζει το έργο της άρχουσας τάξης, ότι η επιμονή σε νεκρούς τύπους οδηγεί στη δημιουργία αρνητικών στάσεων των μαθητών απέναντι στο μάθημα (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 8-11, Τσάφος 2004: 13-21). Από την άλλη, οι απόψεις όσων τοποθετούνται υπέρ της διατήρησης της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών σε όλες τις τάξεις συνοψίζονται στα πιο κάτω επιχειρήματα: ότι η κατάργηση των Αρχαίων Ελληνικών στο Γυμνάσιο σηματοδοτεί και την κατάργηση της γλωσσικής συνέχειας, ότι η διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών συνδέεται στενά με τον εθνικό μας πολιτισμό και τη διατήρηση της εθνικής μας ταυτότητας, η κατάργηση των Αρχαίων Ελληνικών οδηγεί τους μαθητές σε γλωσσική πενία και ότι αποτυχημένη πρέπει να χαρακτηριστεί η μέθοδος διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών και όχι η διδασκαλία τους (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 8-11, Τσάφος 2004: 13-21).

Εάν θα έπρεπε, λοιπόν, να λαμβάναμε θέση απέναντι στις προαναφερθείσες απόψεις, τότε ταυτιζόμενοι με την παράταξη αυτών που τάσσονται υπέρ της διατήρησης του μαθήματος, τότε θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αυτό που πρέπει να αλλάξει δεν είναι η διδασκαλία του μαθήματος (ήτοι, να μειωθούν ή να αυξηθούν ανάλογα οι ώρες διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών στα ωρολόγια προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης). Αντίθετα, όπως διατυπώνεται μέσα από το πρίσμα της Ερμηνευτικής και της Κριτικής Παιδαγωγικής (Ματσαγγούρας 1998: 86-99), η οποία προτείνει μια νέα διάσταση κατά την οποία τίθενται υπό διερεύνηση και οδηγούνται στην αναθεώρηση τόσο το αντικείμενο όσο και οι μέθοδοι διδασκαλίας (Carr & Kemmis 1997: 27-39 & 153-161), αυτό που χρειάζεται να γίνει είναι το να εκσυγχρονιστούν οι μέθοδοι διδασκαλίας του. Αυτό ακριβώς προτείνει η παρούσα εργασία και αυτό θα διαφανεί μέσα από την ανάλυση του προτεινόμενου και υπό

ανάπτυξη προγράμματος, όπως επεξηγείται στο Κεφάλαιο Τέσσερα της παρούσας διατριβής.

Εντούτοις, το βασικό ερώτημα παραμένει: Πώς μπορούμε να αντιμετωπίσουμε, σήμερα, το μάθημα της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας; Με ποιους διδακτικούς τρόπους θα προσεγγίσουμε μέσω των αρχαιοελληνικών κειμένων και, πιο συγκεκριμένα, στη δική μας περίπτωση, μέσω των κειμένων της αρχαιογνωσίας (ειδικότερα τα ομηρικά κείμενα), τον αρχαίο κόσμο ώστε, η ενασχόληση των μαθητών με τον κόσμο αυτό να αποκτήσει νόημα για τον σύγχρονο μαθητή/αναγνώστη; Πώς, ακριβώς, ο εκπαιδευτικός μπορεί παρέχοντας στον μαθητή λέξεις κλειδιά και (βλέπε “δαίμων”) στεκόμενος απροκατάληπτα μπροστά σε όρους που, μέχρι στιγμής, θεωρούνταν προβληματικοί ή το πιο λίγο, αόρατοι στο κείμενο (βλέπε “δαίμων”), να τον καθοδηγήσει με τέτοιο τρόπο ώστε, να του δείξει τον δρόμο για να προσεγγίζει και να αποκωδικοποιεί τα κείμενα, να παράγει ερμηνεία, ‘να απεμπλέκει την αρχαιογνωσία από τον στενά γνωστικό προσανατολισμό της’ (Τσάφος 2004: 264), να εμπλέκει τους μαθητές σε μια διαρκή επικοινωνία και διαλεκτική και δημιουργική σχέση και με το παρελθόν/αρχαιότητα (Στασινοπούλου-Σκιαδά 1999: 7-11) αλλά και με το σύγχρονο παρόν τους;

Όλες οι πιο πάνω ιστορικές αναφορές σχετίζονται, αφενός, άμεσα με τις πολλαπλές και αντιμαχόμενες απόψεις αναφορικά με τη διατήρηση ή την κατάργηση, ή ακόμα και για τον τρόπο διδασκαλίας του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών και αφετέρου, καταδεικνύουν ότι το θέμα της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών είναι αποτέλεσμα καθορισμένης εκπαιδευτικής πολιτικής. Τείνουν να ερμηνεύουν τις αλλαγές στη διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών στη Μέση Εκπαίδευση της Κύπρου με βάση συγκεκριμένα κριτήρια (ήτοι, ιδεολογίες, θεσμοί) και με βάση τις συνθήκες κάτω από τις οποίες βρίσκεται ο τόπος. Κατά πολύ παρόμοιο τρόπο, από την προηγούμενη συζήτηση γίνεται φανερό ότι, το θέμα της διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών στη Μέση Εκπαίδευση, είναι στενά συνδεδεμένο τόσο με τους ‘γενικούς–διαχρονικούς σκοπούς της Εκπαίδευσης όσο και με τους “ειδικότερους κατά εποχή στόχους” (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη 1997: 11). Ταυτόχρονα, η αξία και η θέση αυτή καθαυτή, που τα Αρχαία διακατέχουν στα προγράμματα της Μέσης Εκπαίδευσης, σήμερα, διαφαίνεται μέσα από τις συνεχείς μεταρρυθμίσεις και αναδιαμορφώσεις, οι οποίες έχουν σκοπό τον εκσυγχρονισμό των μεθόδων διδασκαλίας του μαθήματος. Αυτό που καλούμαστε να πράξουμε, κι ας μας επιτραπεί να το επαναλάβουμε με σκοπό να το υπερτονίσουμε, εάν τείνουμε να

πιστεύουμε ότι αποτυχημένη πρέπει να χαρακτηρίζεται η μέθοδος διδασκαλίας των Αρχαίων Ελληνικών και στην περίπτωση μας, της Αρχαίας Γραμματείας, κι όχι η διδασκαλία τους, είναι να συμβάλουμε με όποιο τρόπο μπορούμε στον εκσυγχρονισμό της μεθοδολογίας και του τρόπου διδασκαλίας του μαθήματος.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΑΤΣΙΣΙΑΗ

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΠΟΛΥΣΗΜΑΝΤΟΥ ΕΡΓΑΛΕΙΟΥ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΥ: Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αυτό το κεφάλαιο εξετάζει την έννοια του όρου «δαίμων» στον Όμηρο και αξιολογεί τον ρόλο του όρου ως σημείου σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων πτυχών του υπεράνθρωπου «άλλου». Η σημαντικότητα του κεφαλαίου έγκειται στο γεγονός ότι η πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» θα αναλυθεί ως ένας τρόπος απόκτησης της γνώσης και, μέσα από τη μελέτη των συμφραζομένων, της καλύτερης κατανόησης του περιεχομένου του κειμένου στο οποίο, κάθε φορά, βρίσκεται τοποθετημένος ο όρος «δαίμων», παρά ως η αιτία για την παρεμπόδιση της κατανόησής μας για το τι συμβαίνει μεταξύ του όρου «δαίμων» και αυτών των οντοτήτων στον ομηρικό κόσμο. Το κεφάλαιο το πετυχαίνει αυτό μεθοδολογικά μέσω της έννοιας της εστίασης (De Jong, 2004), δηλαδή, πώς η χρήση και η εννοιοδότηση της λέξης απορρέουν από το ποιος τη χρησιμοποιεί στην αφήγηση, δηλαδή, ο αφηγητής, οι χαρακτήρες στην πλοκή και, μερικές φορές, οι θεοί. Πιο συγκεκριμένα, διάφορες απόψεις στην αφήγηση καταδεικνύουν πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό,⁹⁹ τους Ολύμπιους θεούς,¹⁰⁰ τη μοίρα,¹⁰¹ ή/και μια απρόβλεπτη μυστήρια δύναμη.¹⁰² Υπό αυτή την έννοια, ο όρος «δαίμων» έχει διαφορετικούς ρόλους: Θεωρείται υπεύθυνος για μια καλοπροαίρετη δραστηριότητα,¹⁰³ για να στείλει μια καλή σκέψη και μια έμπνευση στους θνητούς¹⁰⁴, ή του αποδίδεται, επίσης, η ευθύνη για τις κακοτυχίες του ανθρώπου¹⁰⁵ και την παραγωγή αρνητικών φυσικών επιδράσεων στους θνητούς.¹⁰⁶ Έτσι, ο όρος «δαίμων» συνδέεται με καλές και κακές και καταστροφικές

⁹⁹ *Ιλ.* 3.420.

¹⁰⁰ *Ιλ.* 1.222.

¹⁰¹ *Ιλ.* 8.166, 21.93, *Οδ.* 16.64.

¹⁰² *Οδ.* 5.396, *Ιλ.* 15.403.

¹⁰³ *Ιλ.* 16.370.

¹⁰⁴ *Οδ.* 19.10.

¹⁰⁵ *Οδ.* 5.421.

¹⁰⁶ *Ιλ.* 15.468.

δραστηριότητες.¹⁰⁷ Με την πάροδο των ετών, οι μελετητές προσέγγισαν την αντιφατικότητα του νοήματος και της λειτουργίας του όρου «δαίμων» από μια διαφορετική και σχεδόν αρνητική σκοπιά. Τα χρησιμοποίησαν ως σημαντικές ενδείξεις για τον χαρακτηρισμό του όρου «δαίμων» ως ενός «αντιφατικού» όρου. Η επιστημολογία απέδωσε την αντιφατικότητα του όρου «δαίμων» στον υπάρχοντα ανταγωνισμό ανάμεσα στις αντίθετες αναγνώσεις και στις πολλές ανεπιτυχείς προσπάθειες να συσχετίσουν τον όρο «δαίμων» με έναν μόνο ορισμό.¹⁰⁸ Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ύπαρξη πολλών και, κατά κύριο λόγο, αντιφατικών αναγνώσεων, που σχετίζονται με το νόημα μιας έκφρασης, δημιουργεί, συχνά, ασάφεια σχετικά με τον όρο και τη σημασία του. Σίγουρα έχει να κάνει με έναν όρο που σχετίζεται με περισσότερες από μία σημασίες. Από αυτήν την άποψη, αυτό το κεφάλαιο προσεγγίζει αυτό που οι προηγούμενοι μελετητές αποκαλούσαν την αντιφατικότητα του όρου «δαίμων» με διαφορετικό τρόπο. Παρουσιάζει τον «δαίμων» ως έναν όρο με μια ενδιαφέρουσα πολυπλοκότητα, που σε καμία περίπτωση δεν καθιστά τον όρο «δαίμων» έναν αντιφατικό όρο. Αντίθετα, βασίζεται στις πολλές χρήσεις του «δαίμων» στον Όμηρο, στην ποιότητά του ως δομημένης κατηγορίας νοήματος, και ως μιας μυστήριας, απρόβλεπτης και απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης. Στη συνέχεια, υποστηρίζει μια θετική λειτουργία του όρου, τονίζοντας τον ρόλο του «δαίμων» ως εννοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής και ως «σημαδιού του μυστηρίου». Αυτό το κεφάλαιο αποδίδει την ίδια σημασία στη χρήση της λέξης όταν γίνεται αντικείμενο εστίασης από τον αφηγητή, μέσω του αφηγητή ή από τους χαρακτήρες του στα ομηρικά έπη.

Σε αντίθεση με την τάση των μελετητών να υπογραμμίσουν τη χρήση του όρου, κυρίως, από τους χαρακτήρες και όχι τόσο από τον ποιητή,¹⁰⁹ ο οποίος αναφέρεται μόνο στους θεούς ως της κύριας αιτίας των γεγονότων και που, σπάνια, χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμων»,¹¹⁰ το κεφάλαιο αυτό καταδεικνύει ότι ακόμη και όταν ο αφηγητής ενσωματώνει τον «δαίμων» στις ομιλίες των χαρακτήρων του,

¹⁰⁷ Οδ. 10.64.

¹⁰⁸ Ο ορισμός των μελετητών για την ασάφεια του όρου «δαίμων» αντικατοπτρίζει αυτό που ο Cruse (2000, σ.108) ονόμασε ως καθοριστικό κριτήριο για την ασάφεια μιας έκφρασης: «Θα πάρουμε τον ανταγωνισμό μεταξύ των αναγνώσεων ως καθοριστικό κριτήριο για την ασάφεια μιας γλωσσικής έκφρασης. Όπου η διφορούμενη έκφραση είναι μια λέξη, όπως [δαίμων], θα πούμε ότι έχει περισσότερες από μία σημασίες.» Δες επίσης, Pustejovsky & Boguraev, 1995, σ. 1-13, Saeed, 2009, σ. 59κ.ε., σχετικά με το πρόβλημα της λεξιλογικής ασάφειας.

¹⁰⁹ Αυτή η διατριβή χρησιμοποιεί τους δύο όρους: «ο ποιητής» και «ο αφηγητής» για να αναφερθεί στον κύριο αφηγητή-εστιαστή (NF1). Σε γενικές γραμμές, αυτή η διατριβή χρησιμοποιεί τους όρους ναρρατολογίας όπως είχαν αρχικά χρησιμοποιηθεί από την De Jong (2004). Σχετικά με τη διαφορετική χρήση των όρων «ο ποιητής» και «ο αφηγητής» βλέπε περαιτέρω, De Jong (1977).

¹¹⁰ Αυτή είναι η άποψη που υποστηρίχθηκε αρχικά από τον Jørgensen, 1904.

σκοπεύει να συσχετίσει τον όρο με τον σημαντικό του ρόλο ως εργαλείου σκέψης. Αυτός είναι ένας ρόλος που αποδίδεται, ήδη, από τον αφηγητή στους ανθρωπόμορφους θεούς.¹¹¹ Ο «δαίμων» ως ένα χρήσιμο εργαλείο σκέψης είναι αυτό που επιτρέπει σε εμάς, το κοινό του Ομήρου, να αποκτήσουμε γνώση για το τι, μέχρι στιγμής, παρέμεινε κρυφό, ανεξήγητο και “άγνωστο” σχετικά με τις διάφορες οντότητες των επών και τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων». Ακόμα περισσότερο, η χρήση του τρόπου αντίδρασης των διαφόρων ομιλητών, των συναισθημάτων του δέους, του θαυμασμού και του μεγάλου φόβου, όταν συναντούν οτιδήποτε μυστήριο, απροσδιόριστο και που, συχνά, το συσχετίζουν με την παρεμβατική επέμβαση μιας ανώνυμης δύναμης, «δαίμων», υπογραμμίζει την απόδοση του ρόλου στον όρο «δαίμων» ως του «σημαδιού του μυστηρίου». Με βάση τον «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής και ως «σημαδιού του μυστηρίου» (όρους που θα καθορίσω παρακάτω), μαθαίνουμε για την κοινή μυστήρια φύση συγκεκριμένων θεών, των συλλογικών θεών, της μοίρας και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, ενώ είμαστε, επίσης, ενημερωμένοι για τον συσχετισμό αυτών των οντοτήτων, ως αναφορές του «δαίμων», με την ίδια πολυπλοκότητα και με την ίδια μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων με τον όρο «δαίμων».

Οι πληροφορίες που προέρχονται από το ίσο μερίδιο όλων αυτών των οντοτήτων στον μυστήριο χαρακτήρα του όρου «δαίμων» είναι σημαντικές, επειδή μάς επιτρέπουν να αποκτήσουμε γνώση για την ύπαρξη μιας επιπλέον μυστήριας πλευράς του χαρακτήρα τους και για την ανάπτυξη ακόμη ισχυρότερων δεσμών μεταξύ τους. Η πληροφορία αυτή καθίσταται ακόμη πιο χρήσιμη εάν θεωρήσουμε ότι έρχεται να ρίξει περισσότερο φως στη φύση και στις κοινές ιδιότητες των όρων, όπως οι θεοί και η μοίρα, που εδώ και πολλά χρόνια, ήταν στο επίκεντρο των επιστημονικών συζητήσεων. Αυτό είναι, επίσης, σημαντικό, επειδή καταδεικνύει πώς οι εν λόγω οντότητες, λόγω του ίσου μεριδίου τους στη μυστήρια φύση του όρου, μπορούν να συγκλίνουν στην ενιαία μορφή του όρου «δαίμων». Συμφωνεί, επίσης, με τον σκοπό αυτού του κεφαλαίου να καταδείξει πώς η χρήση των αλληλοσυνδεόμενων ιδιοτήτων του όρου «δαίμων» ως «ενοποιημένου» αλλά ακόμα ως «περίπλοκου δοχείου» (όροι που ορίζω, επίσης, σε αυτό το κεφάλαιο) και ως εργαλείου σκέψης μπορεί να μας ενημερώσει για την αρμονική άρθρωση και τη θέση όλων των αντιφατικών οντοτήτων κάτω από το γενικό φάσμα του πολυμορφικού αλλά δομημένου ομηρικού κόσμου.

¹¹¹ Δες ακόμα τον Burkert (1985), ο οποίος κάνει μια σαφή διάκριση μεταξύ των ανθρωπόμορφων θεών και του ανώνυμου «δαίμων».

2. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Θα χρησιμοποιήσω διάφορες γλωσσικές θεωρίες για να αναλύσω την έννοια του όρου «δαίμων» για να κατανοήσω καλύτερα τη λέξη ως έννοια, ως εννοιολογική κατασκευή και ως σημείο σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων πτυχών του υπεράνθρωπου «άλλου».¹¹² Κατ' αρχάς, θα προτείνω ότι η «παραλλαγή συμφραζομένων διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη «σημασιολογική εισαγωγή» του όρου (Cruse, 2000, σ. 96). Θα αναλύσω την έννοια του όρου «δαίμων» με βάση τη χρήση του σε διαφορετικά περιεχόμενα διαφορετικής ή της ίδιας ομηρικής σκηνής. Αυτό μας φέρνει στον Haas και στην ιδιοσυγκρασιακή του άποψη για το νόημα.¹¹³ Προέρχεται από μια θεώρηση του έργου του μεγάλου φιλόσοφου του εικοστού αιώνα, Ludwig Wittgenstein. Δηλαδή, τη θεωρία της «χρήσης» του νοήματος. Είναι ενθουλακωμένο στο ρητό: «Μην ψάχνετε για το νόημα - αναζητήστε τη χρήση» (Cruse, 2000, σ. 99κ.ε.).¹¹⁴ Με άλλα λόγια, η έννοια μιας έκφρασης είναι η χρήση στην οποία αυτή τίθεται (Cruse, 2000, σ. 99κ.ε.). Ο Haas δίνει, επίσης, μια προσωπική συστροφή στα παραπάνω, εμπνευσμένη από το ρητό του J. R. Firth: «οι λέξεις θα είναι γνωστές από τη συντροφιά που κρατούν.» (Cruse, 2000, σ. 99.) Αυτό ερμηνεύει τη «χρήση» ως τα περιεχόμενα, πραγματικά και δυναμικά, στα οποία η έκφραση συμβαίνει κανονικά. (Cruse, 2000, σ. 99) Στην περίπτωση του όρου «δαίμων», το νόημά του και η ποιότητά του ως όρου ποικιλομορφιών είναι γνωστά σε μας λόγω της χρήσης του σε διαφορετικά περιεχόμενα. Πιο συγκεκριμένα, ο όρος «δαίμων» αποκτά το νόημά του από τη «συμμετοχή του στο νόημα κάθε άλλης λέξης.» (Cruse, 2000, σ. 99)

Αυτή η εργασία αποδίδει, επίσης, την ίδια σημασία στη χρήση του όρου από διάφορους παράγοντες εστίασης (ο αφηγητής, οι χαρακτήρες και οι θεοί) (De Jong, 2004, σ. 97.) στα έπη, όπως αποδίδει στη χρήση του όρου σε διάφορα περιεχόμενα (είτε στα πλαίσια ενός κειμένου αφηγητή, είτε στα πλαίσια ενός χαρακτήρα-κειμένου).

Προτείνω ότι η ερμηνεία της αντίληψης των εστιαστών είναι αυτό που μας επιτρέπει να καταλάβουμε ότι, στην πραγματικότητα, διαφορετικές απόψεις μέσα στην αφήγηση, είτε στο ίδιο, είτε σε διαφορετικό περιεχόμενο, είναι αυτό που συσχετίζει

¹¹² Φυσικά, αυτή η διατριβή δεν αποτελεί μελέτη γλωσσολογίας. Αντ' αυτού, χρησιμοποιεί μια σειρά γλωσσικών προσεγγίσεων για να φτάσει στην έννοια ενός σύνθετου όρου, όπως ο «δαίμων».

¹¹³ Cruse, 2000, σ. 99κ.ε., Haas, 1962, σ. 1964, σχετικά με τη συμφραζόμενη προσέγγιση του Haas.

¹¹⁴ Πρβλ. Goddard, 1998: σ. 6κ.ε., ο οποίος, κατά λάθος, απέριψε τη θεωρία ότι «το νόημα είναι χρήση».

τον όρο «δαίμων» με διαφορετικές οντότητες. Είναι αυτό που καθιστά, επίσης, τον όρο «δαίμων» έναν πολυσήμαντο όρο ή έναν όρο αντιφάσεων. Στην πραγματικότητα, το κεφάλαιο αυτό χρησιμοποιεί τις ακόλουθες μορφές εστίασης: εστίαση διαφορετικών ομιλητών για τον όρο, όπως χρησιμοποιείται σε διαφορετικά περιεχόμενα και εστίαση διαφορετικών ομιλητών για τον όρο «δαίμων» όταν βρίσκεται στο ίδιο περιεχόμενο συνομιλίας. Δείχνουν την ταύτιση του όρου με πολλές σημασίες.

Αυτό μας φέρνει στις Στρουκτουραλιστικές θεωρίες και, ειδικότερα, στον σπουδαίο Γάλλο γλωσσολόγο Ferdinand de Saussure.¹¹⁵ Του άρεσε να σχεδιάζει μια αναλογία μεταξύ της γλώσσας και του παιχνιδιού του σκακιού. Ακριβώς όπως τα διάφορα κομμάτια σκακιού και οι κινήσεις τους μπορούν να γίνουν κατανοητά από την άποψη του τρόπου λειτουργίας τους και σε αντίθεση μεταξύ τους, έτσι μπορούν, επίσης, και στη γλώσσα. «Για να κατανοήσουμε την έννοια μιας λέξης, για παράδειγμα, πρέπει να καταλάβουμε πώς λειτουργεί μαζί με και σε αντίθεση με άλλες, σχετικές λέξεις» (Goddard, 1998, σ. 9κ.ε.). Σύμφωνα με μια πλήρως Στρουκτουραλιστική θεωρία του νοήματος, «τα νοήματα δεν υπάρχουν "από μόνα τους"». «Το νόημα οποιασδήποτε λέξης συνίσταται, στην πραγματικότητα, από το σύνολο των σχέσεων που έχει αυτή η λέξη με τις άλλες λέξεις στη γλώσσα», (Goddard, 1998, σ. 9κ.ε.) και ως «μέρος ενός συνολικού συστήματος οριζόντιων αντιθέσεων και ομοιοτήτων.» (Goddard, 1998, σ. 17.) Το νόημα του «δαίμων» συνίσταται, στην πραγματικότητα, από τη σχέση του με τις άλλες δυνάμεις/οντότητες (δηλαδή, θεούς, μοίρα, δαιμονικές δυνάμεις) που έχουν, ήδη, τοποθετηθεί στον κόσμο του Ομήρου.

Και πάλι, αυτό συνδέεται με την προτεινόμενη από τον Wittgenstein έννοια της «οικογενειακής ομοιότητας». (Goddard, 1998, σ. 13κ.ε., Wittgenstein, 1953, σ. 31κ.ε., Cruse, 2000, σ. 101κ.ε.) «Τα μέλη μιας μεγάλης οικογένειας μοιάζουν, συνήθως, μεταξύ τους με διάφορους τρόπους, αλλά δεν υπάρχουν χαρακτηριστικά τα οποία όλα έχουν και μπορεί να υπάρχουν μέλη που δεν μοιράζονται κάποια χαρακτηριστικά, αλλά αυτά, έτσι κι αλλιώς, θα συνδέονται με άλλα με μια αλυσίδα ομοιότητας.» (Goddard, 1998, σ. 101) Ο όρος «δαίμων», ως μέλος της μεγάλης οικογένειας του πολυθεϊστικού κόσμου του Όμηρου, μοιάζει με τα υπόλοιπα μέλη

¹¹⁵ Goddard 1998: 9κ.ε., Δες, επίσης, Harris, 1983, σ. 118, σχετικά με το μάθημα της γενικής γλωσσολογίας του Saussure. Πρβλ. Lepschy (1982) σχετικά με την επίδραση των ιδεών του de Saussure στη σύγχρονη γλωσσολογία.

της οικογένειας (δηλαδή, τους θεούς, τη μοίρα, τις μη ανθρώπινες δυνάμεις) με διάφορους τρόπους (δηλαδή, τη φύση, τις δραστηριότητες, την επίδραση στους θνητούς). Αν και ο όρος «δαίμων» δεν είναι το συνώνυμο αυτών των υπερφυσικών δυνάμεων (δεδομένου ότι ο «δαίμων» συνδέεται, επίσης, με μια μυστήρια δύναμη), εξακολουθεί να αποκτά σημαντικό μέρος του νοήματός του από την ομοιότητά του με τον καθένα από αυτούς.

Θα χρησιμοποιήσω, επίσης, τις θεωρίες από τη συνθετική προσέγγιση (Cruse, 2000, σ. 98κ.ε.).¹¹⁶ Θα επιβεβαιώσω ότι όλες οι διαφορετικές υπερφυσικές οντότητες συνθέτουν το νόημα του όρου «δαίμων». Αυτή η προσέγγιση είναι ένας από τους πιο πρώιμους και ακόμα πιο επίμονους και ευρέως διαδεδομένους τρόπους προσέγγισης της λέξης νόημα. Σημαντικά, ο πιο αποτελεσματικός τρόπος προσέγγισης του νοήματος μιας λέξης είναι «να σκεφτόμαστε το νόημα μιας λέξης ως κατασκευασμένου από μικρότερες, πιο στοιχειώδεις, αμετάβλητες μονάδες νοήματος, κάπως στην αναλογία της ατομικής δομής του ατόμου [...]. Αυτά τα "σημασιολογικά άτομα" είναι διάφορα γνωστά ως σήματα, σημασιολογικά χαρακτηριστικά, σημασιολογικά συστατικά, σημασιολογικοί δείκτες, σημασιολογικά αρχέτυπα.» (Cruse, 2000, σ. 98.)

Τέλος, θα χρησιμοποιήσω την «εννοιολογική προσέγγιση»¹¹⁷ σε συνδυασμό με τις υπόλοιπες θεωρίες και, πιο συγκεκριμένα, με τη «συνθετική προσέγγιση» όπως αναλύθηκε παραπάνω. Θα επιβεβαιώσω ότι, όπως εξετάζουμε τα διάφορα «συστατικά», τα «άτομα» του «δαίμων» και κάθε άλλου όρου με περίπλοκο νόημα, μας επιτρέπεται να μιλούμε για την έννοια του όρου «δαίμων», με τον ίδιο τρόπο, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως έννοιας για να αποκτήσουμε γνώσεις σχετικές με τη φύση και τις δραστηριότητες των συναφών εννοιών του. Επιπλέον, θα χρησιμοποιήσω τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστηρίου», πράγμα το οποίο, στην πραγματικότητα, θα προκύψει από την ανάλυση των συναισθημάτων/αντιδράσεων των χαρακτήρων προς τον μυστήριο χαρακτήρα της παρέμβασής του «δαίμων» απέναντί τους, και σε συνδυασμό με τον ρόλο του όρου ως εννοιολογικής κατασκευής και ως εργαλείου σκέψης, για να αποκαλύψω την κοινή και εξίσου μυστική φύση των σχετικών εννοιών του όρου. Όπως θα προτείνουμε παρακάτω, αυτό θα τους επιτρέψει ως τα

¹¹⁶ Μια ακραία έκδοση της συνθετικής σημασιολογίας βρίσκεται στα έργα του Jackendoff (1983, 1990, 1996), Wierzbicka (1996) και Leibniz (1903). Δες, επίσης, Saeed, 2009, σ. 1-19.

¹¹⁷ Αναφορικά με τη σχέση του «δαίμων» με τους όρους που αναπτύσσει σημασιολογικές σχέσεις, βλέπε περαιτέρω Goddard (1998) και Cruse (2000).

«σημασιολογικά άτομα» του όρου «δαίμων» να παραμείνουν συγκεντρωμένα κάτω από την ενοποιημένη του έννοια.

3. ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΕΣΤΙΑΣΗΣ: Ο «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ Ο ΟΡΟΣ ΤΩΝ ΑΝΤΙΦΑΣΕΩΝ

Οι συνέπειες της εστίασης σε συνδυασμό με όλες τις προαναφερθείσες γλωσσικές θεωρίες αποδεικνύουν ότι, κάθε φορά που ο όρος «δαίμων» τοποθετείται σε διαφορετικό πλαίσιο συζήτησης και κάθε φορά που ο όρος χρησιμοποιείται από διαφορετικό ομιλητή, συνδέεται με διαφορετική σημασία και χρησιμοποιείται για να αναφέρεται σε ένα διαφορετικό είδος δραστηριότητας, που σχετίζεται με τις διάφορες οντότητες που λειτουργούν ως οι αναφορές του. Στην πραγματικότητα, όπως θα προτείνουμε, η χρήση των διαφορετικών απόψεων μέσα στην αφήγηση υπογραμμίζει τη συσχέτιση του όρου με διάφορες αντιφατικές έννοιες εκτός της αφήγησης. Χρήση της εστίασης του αφηγητή, όπως μπορεί να απεικονιστεί από την τοποθέτηση του όρου «δαίμων» στα πλαίσια ενός απλού αφηγητικού κειμένου (De Jong, 2004, σ. 41-52) καθώς και από τη χρήση της εστίασης των χαρακτήρων (και των θνητών και αθάνατων χαρακτήρων) στον όρο και όταν ο «δαίμων» βρίσκεται στα πλαίσια ενός χαρακτήρα-κειμένου, (De Jong, 2004, σ. 149-160) διαδραματίζει εξίσου σημαντικό ρόλο στο ξεδίπλωμα του πολυσήμαντου χαρακτήρα του. Αν επιλέξουμε να δεχτούμε την άποψη που θέλει τον αφηγητή να έχει την ικανότητα να καθοδηγεί τις αντιλήψεις, τα συναισθήματα και τις σκέψεις του κοινού του, που σχετίζονται με διάφορες πτυχές της αφήγησης, και αν, στην πραγματικότητα, αναγνωρίζουμε τη σημασία που αποδίδεται στη χρήση των αντιλήψεων (De Jong, 2004, σ. 41-52), των συναισθημάτων και των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς τους όρους που χρησιμοποιούν στη δική τους αφήγηση και αν οι θεοί μπορούν, στην πραγματικότητα, να θεωρηθούν ως ένα σημαντικό μέρος του μηχανισμού που συμβάλλει στην αφήγηση (De Jong, 2004, σ. 149-160), τότε, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις διαφορετικές οπτικές γωνίες μέσα στην αφήγηση για να αποκτήσουμε γνώση για τα αντιφατικά νοήματα του όρου. Όπως προκύπτει από την ανάλυση του πίνακα που ακολουθεί,¹¹⁸ ο «δαίμων» χρησιμοποιείται, κυρίως, από τους χαρακτήρες (πιο συχνά, από τους θνητούς παρά από τους αθάνατους)

¹¹⁸ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα VI.

και, σπανιότερα, από τον ποιητή (οκτώ φορές στην *Ιλιάδα* και μόνο μία φορά στην *Οδύσσεια*).

Πίνακας 1: Οπτική γωνία σχετικά με τον όρο «δαίμων» στον Όμηρο		
ΟΠΤΙΚΗ ΓΩΝΙΑ	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ <i>ΙΛΙΑΔΑ</i>	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ <i>ΟΔΥΣΣΕΙΑ</i>
Ποιητής	8	1
Χαρακτήρες	24	40
Θεοί	4	1

Αξίζει, επίσης, να ληφθεί περισσότερο υπόψη ότι, ένας όρος που χαρακτηρίζεται από μια τέτοια πολυφωνία σημασιών και ένας όρος που έχει την τάση να αποδίδεται με διαφορετικό νόημα κάθε φορά που χρησιμοποιείται από διαφορετικό εστιαστή, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να θεωρείται ότι γίνεται εκ του μηδενός (*ex nihilo*). Αντίθετα, ο «δαίμων» ως μέρος της επικής αφήγησης και της επικής ιστορίας πρέπει, πάντοτε, να εξετάζεται σε συνδυασμό με τους υπόλοιπους όρους που βρίσκονται, είτε από τον ίδιο τον αφηγητή, είτε από τους χαρακτήρες, στο ίδιο πλαίσιο της αφήγησής τους. Αυτό θα μας βοηθήσει, ως τον κύριο αφηγούμενο-εστιαζόμενο (NeFe1), να αναγνωρίσουμε και να κατανοήσουμε τις, ήδη, αναπτυγμένες σημασιολογικές σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στον όρο «δαίμων» και τους όρους με τους οποίους μοιράζεται μια οικογενειακή και σημασιολογική ομοιότητα (Goddard, 1998, σ. 13κ.ε., Wittgenstein, 1953, σ. 31κ.ε., Cruse, 2000, σ. 101κ.ε.). Ως εκ τούτου, μαθαίνουμε για την ποιότητα του όρου ως ενιαίου όρου και ως ενός όρου που συνδέεται με μια ποικιλία διαφορετικών χαρακτηριστικών. Ως ενιαίος όρος, όπως απεικονίζεται στον επόμενο πίνακα, ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιείται ως αναφορά σε έναν συγκεκριμένο θεό. Αυτό συμβαίνει, κυρίως, στην περίπτωση του ενικού και του πληθυντικού ονομαστικής (σαράντα φορές και στα δύο έπη), με τις περιπτώσεις του όρου στην αιτιατική ενικού (δεκατρείς φορές στην *Ιλιάδα*) ως τις δεύτερες πιο συχνές.¹¹⁹ Αναφέρεται είκοσι τρεις φορές σε έναν συγκεκριμένο θεό, τρεις φορές στους Ολύμπιους θεούς, είκοσι δύο φορές στους οριστικούς θεούς και τριάντα πέντε φορές σε μια απροσδιόριστη δύναμη.¹²⁰ Ο όρος «δαίμων» ως ανεξήγητη/απροσδιόριστη δύναμη μπορεί, επίσης, να συνδέεται με τις έννοιες των θεών, τους καθορισμένους θεούς, τη μοίρα, τις υπερφυσικές δυνάμεις

¹¹⁹ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα III.

¹²⁰ Δες, επίσης, το Παράρτημα IV για τα σημασιολογικά συστατικά του όρου «δαίμων».

ενός θνητού (δηλαδή, των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών), οι οποίοι στη συγκεκριμένη στιγμή ανέλαβαν τις υπεροχές μιας αχαλίνωτης υπερφυσικής δύναμης.

Πίνακας 2: Η συχνότητα του όρου «δαίμων» στον Όμηρο		
ΟΡΙΣΜΟΣ	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΙΛΙΑΔΑ	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ
Συγκεκριμένος Θεός	13	10
Ολύμπιοι Θεοί	3	-----
Καθορισμένοι Θεοί	8	14
Μοίρα	2	4
Απροσδιόριστη Δύναμη	10	25

Ακριβέστερα, η χρήση του όρου από τον αφηγητή και από έναν από τους χαρακτήρες, έναν θεό ή έναν θνητό, δείχνει τον όρο να συνδέεται με υπερφυσικά χαρακτηριστικά (δηλ., συνδέεται με έναν συγκεκριμένο θεό (βλ. *Ιλ.* 3.420, 11.480; *Οδ.* 3.27, 5. 421) Η χρήση του όρου από διαφορετικό θνητό χαρακτήρα συνδέει τον όρο «δαίμων» με τη μοίρα ως διανομέα της τύχης και του θανάτου του ανθρώπου (βλ. *Ιλ.* 8.166, 21.93, 16.64). Κάποιες άλλες φορές, οι χαρακτήρες και ο αφηγητής αντιλαμβάνονται τον όρο με τέτοιο τρόπο ώστε, να ανακτά τα μυστηριώδη και απρόβλεπτα χαρακτηριστικά του (δηλ., προσεγγίζει την έννοια της αχαλίνωτης υπερφυσικής δύναμης (βλ. *Ιλ.* 11.792, 15.403, *Οδ.* Α. 5.396, 7.248)). Με παρόμοιο τρόπο, οι συνέπειες της εστίασης και της χρήσης του όρου σε μια διαφορετική συμφραζόμενη οικογένεια καταδεικνύουν τη συσχέτιση του όρου με τις λειτουργίες και την ηθική προέκταση όλων των ειδών οντοτήτων (δηλαδή, των θεών, κάποιου θεού, του Δία και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης) στον Όμηρο. Η χρήση του όρου από διαφορετικούς παράγοντες εστίασης δείχνει ότι ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε να είναι το ισοδύναμο τόσο ενός καλοπροαίρετου όσο και ενός κακόβουλου θεού. Φαίνεται να είναι, εξίσου, υπεύθυνος για την ευημερία ενός ατόμου (βλ. *Οδ.* 16.370) και να δίνει δύναμη στους θνητούς (πρβλ. *Ιλ.* 15.418), όταν χρησιμοποιείται από έναν θνητό χαρακτήρα και τον ποιητή, ενώ θα μπορούσε, επίσης, να είναι υπεύθυνος για τις κακοτυχίες ενός θνητού και να προκαλεί βάσανα και θλίψη στον άνθρωπο (πρβλ., *Οδ.* 5.421), όταν χρησιμοποιείται από τον ποιητή και από έναν άλλο χαρακτήρα στην αφήγηση. Η ίδια ποικιλομορφία του νοήματος επιβεβαιώνεται με τον ίδιο τρόπο μέσα από τη σχέση του όρου «δαίμων» με τα ψυχικά και σωματικά φαινόμενα. Η διαφορετική χρήση του όρου από τον αφηγητή και από τους χαρακτήρες δείχνει τον όρο να μοιάζει με όλα τα είδη των δυνάμεων

όταν συνδέονται με μια διαφορετική επίδραση στους θνητούς. Από την εξέταση και των δύο απόψεων προκύπτει ότι ο όρος «δαίμων», όπως και οι θεοί, γίνεται η αιτία τόσο σωματικής (πρβλ. *Ιλ.* 15.468: το σπάσιμο ενός δόρατος) όσο και πνευματικής δραστηριότητας (πρβλ. *Οδ.* 19.10: η έμπνευση ενός σχεδίου) και εξακολουθεί να ανακτά τις δραστηριότητές του ως μια μυστήρια και ανεξήγητη δύναμη. Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, προκύπτει το εξής ερώτημα: «Πώς θα μπορούσε ένας όρος με τόσο περίπλοκο χαρακτήρα και ποικιλία δραστηριοτήτων να χρησιμοποιηθεί από τον αφηγητή και το κοινό του στην προσπάθειά τους να χρησιμοποιήσουν τον όρο «δαίμων» για να αποκρυπτογραφήσουν οτιδήποτε διαφορούμενο ή και προβληματικό σε σχέση με κάθε άλλη πτυχή της επικής ιστορίας;» Όσο δικαιολογημένη μπορεί να εμφανιστεί μια τέτοια έρευνα, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα ποίημα/ποιήματα που εκφωνήθηκε/καν προφορικά και ότι στην προσπάθειά του ο καλλιτέχνης να μεταφέρει ως επί το πλείστον από την επική ιστορία στο ακροατήριό του, χρησιμοποιούσε όσο το δυνατόν περισσότερες κατασκευές. Αυτό και μόνο δείχνει ότι αυτό, στην πραγματικότητα, είναι το πώς πρέπει να αντιληφθούμε τον όρο «δαίμων». Ως απλή συσκευή στη διάθεση του Ομήρου και του κοινού του. Πιο συγκεκριμένα, όπως προτείνεται από τη συζήτηση που ακολουθεί, αυτή η διατριβή χρησιμοποιεί τις πληροφορίες που μπορεί να προκύψουν από τις αντιδράσεις και την αντίληψη των διαφόρων ομιλητών απέναντι σε αυτό που φαίνεται να είναι η βασική ιδιότητα του όρου «δαίμων», ως μιας μυστήριας δύναμης, και αποδεικνύει ότι αυτό που για τους άλλους θα μπορούσε να είναι ένας προβληματικός χαρακτηρισμός (Brenk, 1986, σ. 2073), για εμάς είναι αυτό που κάνει τον όρο «δαίμων» ένα χρήσιμο εργαλείο σκέψης. Επειδή ο όρος «δαίμων» ως μια μυστηριώδης δύναμη είναι αυτό που, όπως θα επιβεβαιώσουμε, κάνει τον όρο μια σημαντική κατασκευή και ένα «σημάδι του μυστηρίου» που θα μας βοηθήσει να γνωρίσουμε την, μέχρι τώρα, 'άγνωστη' πλευρά των διαφόρων πτυχών του πολυδύναμου χαρακτήρα του όρου «δαίμων».

4. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗ - ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΚΑΙ ΩΣ «ΣΗΜΑΔΙ ΤΟΥ ΜΥΣΤΗΡΙΟΥ»

Αυτό το μέρος της συζήτησης συμπίπτει με την προσπάθεια αυτής της διατριβής να προσδιορίσει το μυστήριο στοιχείο στην εμπειρία του ανθρώπου με τον όρο «δαίμων» και να αξιολογήσει τον ρόλο του όρου ως εννοιολογικής και αφηγηματικής

κατασκευής και ως «σημαδιού του μυστήριου» σχετικά με τον όρο «δαίμων» και τις συναφείς έννοιές του. Αυτό σχετίζεται, επίσης, με την ποιότητα που αποδίδει αυτή η διατριβή στον όρο “δαίμων” ως ενός χρήσιμου εργαλείου σκέψης, που έρχεται να ανακαλύψει τι αποτελούσε μέχρι τώρα το άγνωστο και το ανεξήγητο στη ζωή του ανθρώπου και, το οποίο, συχνά, συνδέεται με την τάση του ανθρώπου να αποδίδει τα πάντα τα ανεξήγητα σε μια απροσδιόριστη και μια μυστήρια δύναμη. Πιο συγκεκριμένα, η ανάλυση της χρήσης της έννοιας του όρου “δαίμων” και η χρήση του ως όρου, που συνδέεται με διάφορες οντότητες στην αφήγηση υπό διαφορετική εστίαση παρουσιάζει τον όρο ως εννοιολογική και αφηγηματική κατασκευή. Μέσω της εφαρμογής μιας εννοιολογικής μεθοδολογικής προσέγγισης, ο όρος “δαίμων” γίνεται εργαλείο σκέψης και χρήσιμη κατασκευή στη διάθεση των αναγνωστών του Ομήρου, προσφέροντας σημαντικές πληροφορίες σχετικές με τις έννοιες που συνδέονται με τον όρο. Η ανάλυση των συναισθημάτων του τρόμου, του δέους, του θαυμασμού και της παράκρουσης είναι αυτό που συνδέει, επίσης, τον όρο με τη φύση μιας μυστήριας, απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης που θεωρείται υπεύθυνη για «ξαφνικές επεμβάσεις, συνήθως, απαράδεκτου είδους» (Bianchi, 1953, σ. 186κ.ε.) στην ζωή του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα, αυτό που η ανάλυση των συναισθημάτων του “δαίμων”, του “δαίμων” ως «σημαδιού του μυστηρίου» και του όρου “δαίμων” ως εννοιολογικής κατασκευής μάς ζητά να κάνουμε είναι να προσδιορίσουμε τα βασικά στοιχεία της συνείδησης του ανθρώπου που σχετίζονται με τον όρο “δαίμων”, και να χρησιμοποιήσουμε τον όρο ως σημαντικό εργαλείο για να έρθουμε πιο κοντά στη μυστήρια και άγνωστη πλευρά των διαφόρων οντοτήτων του κόσμου του Ομήρου. Ως εκ τούτου, μαθαίνουμε ότι οι διάφορες οντότητες που λειτουργούν ως αναφορές του όρου χαρακτηρίζονται από την ίδια ποικιλία δραστηριοτήτων και με τον ίδιο μυστήριο χαρακτήρα με τον “δαίμων”. Η κοινή μυστήρια πτυχή που συνθέτει τη φύση και τις δραστηριότητες αυτών των δυνάμεων και του όρου “δαίμων” είναι αυτό που, όπως θα επιβεβαιώσουμε, καταρχήν, επιτρέπει σε αυτές τις οντότητες να βρεθούν συγκεντρωμένες κάτω από το ενιαίο πρόσωπο του όρου ‘δαίμων’. Είναι, επίσης, αυτό που κάνει τον όρο “δαίμων” ένα «ενιαίο», «σύνθετο» δοχείο και ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ τους και είναι αυτό που επιτρέπει, επίσης, σε αυτές τις οντότητες να συγκεντρωθούν κάτω από τα ίδια πλαίσια όχι μόνο του δαιμονικού αλλά και του ομηρικού κόσμου.¹²¹

¹²¹ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα Ι, Διαγράμματα Α και Β.

Ωστόσο, όπως σε κάθε προσπάθεια προσδιορισμού του μυστηρίου και του αγνώστου στον Όμηρο, στρεφόμαστε προς τον όρο «δαίμων» και τον χρησιμοποιούμε ως χρήσιμη κατασκευή και ως εργαλείο σκέψης, έτσι και για αυτό που ακολουθεί, θα στραφούμε ξανά στον όρο «δαίμων». Αυτή τη φορά, όμως, για να γνωρίσουμε καλύτερα αυτή την ιδιότητα του όρου, τον μυστήριο χαρακτήρα του, που αργότερα θα μάς επιτρέψει να αναγνωρίσουμε και να χρησιμοποιήσουμε τον ρόλο του ως «σημαδιού του μυστηρίου».

5. ΟΙ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΣΤΙΑΣΗΣ, ΤΑ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΜΥΣΤΗΡΙΟΥ: Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΚΑΙ ΩΣ «ΣΗΜΑΔΙ ΤΗΣ ΔΙΚΗΣ ΤΟΥ ΜΥΣΤΗΡΙΑΣ ΦΥΣΗΣ»

Αυτός είναι ο κύριος σκοπός αυτού του τμήματος της συζήτησης, το οποίο, όπως έχουμε, ήδη, προτείνει προηγουμένως, στοχεύει να αποδείξει πώς ο όρος «δαίμων», χρησιμοποιώντας τον βασικό του ρόλο ως «σημαδιού του μυστηρίου», μπορεί, στην πραγματικότητα, να μάς φανεί χρήσιμος μέσα από τη βασική του ιδιότητα ως μιας μυστήριας δύναμης. Αυτό είναι σημαντικό, θα προτείνουμε για τον ακόλουθο λόγο: διότι, αφού προσδιορίσουμε τα στοιχεία που σχετίζονται με τη βασική μυστήρια και ανεξήγητη φύση του όρου «δαίμων», πρόκειται να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον βασικό ρόλο του όρου «δαίμων» ως «σημαδιού της δικής του μυστήριας φύσης», για να αποκαλύψει τη μυστήρια φύση των οντοτήτων που συνθέτουν τις σχετικές έννοιες του όρου.

Όπως μπορεί να αποδειχθεί από την ανάλυση της αντίληψης δύο διαφορετικών χαρακτήρων, του Μενέλαου και του Τηλέμαχου σχετικά με την παρεμβατική, ξαφνική και ανεξήγητη επέμβαση μιας απροσδιόριστης δύναμης, του όρου «δαίμων», και των συναισθημάτων του δέους, του θαυμασμού και του τρόμου, που συνοδεύουν τις αντιδράσεις των δύο χαρακτήρων προς την παρέμβαση μιας άγνωστης δύναμης στις ζωές τους, ο όρος «δαίμων» μπορεί να ενυπάρχει με τις ακόλουθες δύο σημαντικές ιδιότητες: Δηλαδή, ως εννοιολογική και αφηγηματική κατασκευή και ως ένδειξη του βασικού μυστηρίου στοιχείου της φύσης του.¹²²

¹²² Ο όρος «δαίμων» αναλαμβάνει την ερμηνεία μιας απροσδιόριστης, αόρατης, μη ορθολογικής και απρόσωπης δύναμης είκοσι τρεις φορές (βλ. Παράρτημα V) τόσο στην *Ιλιάδα* (δέκα φορές: από τις οποίες οι οκτώ έχουν να κάνουν με τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος») όσο και στην *Οδύσσεια* (δεκατρείς φορές).

Συγκεκριμένα, οι πληροφορίες που αντλήθηκαν από την αφήγηση των δύο χαρακτήρων στην *Οδύσσεια* (4.275, 16.194), που λειτουργούν ως δευτερεύοντες αφηγητές (NF2) και αν, στην πραγματικότητα, μπορούν να χρησιμοποιηθούν οι ομιλίες των χαρακτήρων που ενσωματώνονται στο πρωταρχικό κείμενο, είτε για να προσφέρουν σημαντικές και σχετικές με την ανάπτυξη της επικής ιστορίας πληροφορίες στο κοινό των κειμένων είτε ως πειστικό μέσο για άλλους χαρακτήρες της αφήγησης, που λειτουργούν ως δευτερογενής αφηγούμενος-εστιαζόμενος (NeFe2) (De Jong, 2004, σ. 148-149), μπορούν να χρησιμοποιηθούν, ακόμα, για να αποδείξουν τη σχέση του όρου με μια μη καθορισμένη υπερφυσική δύναμη. Η μυστήρια πλευρά του χαρακτήρα του όρου «δαίμων» συμπίπτει με εκείνο το μέρος των οντοτήτων στον Όμηρο που παρέμεινε «άγνωστο» και που ο όρος «δαίμων» ως «σημάδι του μυστηρίου» καλείται να αποκωδικοποιήσει. Πιο συγκεκριμένα, γινόμαστε μάρτυρες της αντίληψης και της αντίδρασης του Μενέλαου (274), του δέους και του θαυμασμού του, όταν περιγράφει την παρεμβατική επέμβαση μιας μυστήριας δύναμης, του όρου «δαίμων», και της ανεξήγητης επίδρασής της στη συμπεριφορά της Ελένης. Η συμπεριφορά της Ελένης, όπως υποδηλώνει και ο Τσαγκαράκης, γίνεται «παράλογη» (Tsagarakis, 1977, σ. 102), γιατί ο όρος «δαίμων» «δούλευε διαμέσου της» (Tsagarakis, 1977, σ. 102). Ήταν, επίσης, παράλογη για τον Μενέλαο, διότι, όπως περιγράφει, ένας «δαίμων» διέταξε τον σκοπό της Ελένης (κελευσέμεναι δέ σ' ἔμελλε δαίμων, 275) και την οδήγησε, ενάντια στη βούλησή της, να προσεγγίσει το ξύλινο άλογο στο οποίο βρίσκονταν οι Έλληνες πολεμιστές κρυμμένοι (275) και προσπάθησε να τους ξεγελάσει.¹²³ Σε αυτό το σημείο, τόσο η χρήση της αντίληψης ενός θνητού χαρακτήρα για τον όρο «δαίμων» όσο και η επίδρασή του στην Ελένη και του όρου ως «σημάδι των δικών του μυστηρίων και μη ορθολογικών δραστηριοτήτων» τονίζει τη βασική του ποιότητα ως μιας απροσδιόριστης, μυστήριας, μη ορθολογικής δύναμης, που, συχνά, θεωρήθηκε υπεύθυνη για ανεξήγητα γεγονότα στην ανθρώπινη ζωή (Wilford, 1965, σ. 217).¹²⁴ Ομοίως, ο τρόπος που ο Τηλέμαχος αντιλαμβάνεται την «ξαφνική και απροσδόκητη εμφάνιση» (Bianchi, 1953, σ. 186κ.ε.), του Οδυσσέα και σε συνδυασμό με τα συναισθήματα του δέους και του θαυμασμού, αφού το βρίσκει δύσκολο να καταλάβει τη θαυμαστή, απροσδόκητη και ανεξήγητη εμφάνιση του

¹²³ Εναντίον ο Dietrich (1965, σ. 315) και ο (Τσαγκαράκης, 1977, σ. 101κ.ε.), που πρότειναν ότι ο «δαίμων» εδώ (275), μπορεί να συνδέεται με τις βλαβερές παρεμβάσεις (εναντίον των Αχαιών) ενός θεού που προστατεύει τους Τρώες.

¹²⁴ Για τη χρήση του «δαίμων» εδώ (275), βλέπε περαιτέρω Merry, 1989, σ. 164, Stanford, 1961, σ. 276, Eustathius, 1829-30, σ. 165.

πατέρα του, και ο τρόπος που όλα αυτά ανακατεύονται με τον τρόπο που τον καταλαμβάνει, ακόμα και με την ιδέα ότι ένας «δαίμων» τον παρακινεί να κλαίει ακόμα περισσότερο (άλλα με δαίμων θέλγει, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὄδυρόμενος στεναχίζω, 194-95), αποδεικνύουν την ικανότητα του όρου «δαίμων» να αποκαλύψει τη δική του ταύτιση με την έννοια μιας απροσδιόριστης και μυστήριας δύναμης.¹²⁵ Είναι η πηγή της ανεξήγητης και ξαφνικής εμπειρίας του Τηλέμαχου (Bianchi, 1953, σ. 186κ.ε.). Η συσχέτιση των διαφορετικών εστιάσεων και η παρουσίαση των αντιδράσεων και των δύο θνητών χαρακτήρων προς τον μυστήριο «δαίμων» είναι αυτό που μάς επιτρέπει, όπως ακριβώς συμβαίνει με τους αναγνώστες του Ομήρου, και με τον αφηγητή, μέσω της εστίασης των χαρακτήρων του, να ορίσουμε τα καθορισμένα χαρακτηριστικά του όρου. Υπογραμμίζουν την ποιότητά του τόσο ως ανεξήγητης δύναμης, αλλά, κυρίως, ως αναγνωρίσιμου σημαδιού για όλα τα παρεμβατικά και απροσδόκητα. Ως αναγνωρίσιμο σημάδι του μυστηρίου και του ανεξήγητου και ως σημαντική εννοιολογική και αφηγηματική κατασκευή είναι το πώς θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο «δαίμων». Επειδή, ως τέτοιος, ο όρος «δαίμων» πρόκειται να μας βοηθήσει να ξεδιαλύνουμε τα μέχρι στιγμής άγνωστα στοιχεία των διαφόρων οντοτήτων και μεταξύ αυτών των θεών, της σχέσης τους με τον όρο «δαίμων» και αυτών ως μέρη του ομηρικού κόσμου.

Η ακόλουθη ανάλυση των περιπτώσεων, που δείχνουν τον όρο να συσχετίζεται με μια διαφορετική οντότητα κάθε φορά που χρησιμοποιείται από έναν διαφορετικό εστιαστή και κάθε φορά που χρησιμοποιείται, επίσης, για να τονίσει τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως μυστηριώδους δύναμης θα δείξει ότι, τις περισσότερες φορές, η ανάλυση τόσο της έννοιας του όρου «δαίμων» όσο και των συναισθημάτων των χαρακτήρων που σχετίζονται με τη μυστηριώδη πτυχή του όρου «δαίμων» και, άλλες φορές, η εξέταση μόνο των συναισθημάτων και της έννοιας μόνο, μπορεί να αρκεί για να τονίσει την ποιότητα του όρου ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης και ως του «σημαδιού του μυστηρίου» στα έπη.

¹²⁵ Πρβλ. Τσαγκαράκη, 1977, σ. 109, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 124. Ωστόσο, η Brunius-Nilsson (1955, σ. 124) υποδηλώνει ότι ο όρος μπορεί να λάβει τη μορφή «πραγματικής θεότητας στον Τηλέμαχο», όταν πρόκειται για την ικανότητα του «δαίμων» να ξεγελάσει τον Τηλέμαχο και έτσι να αυξήσει τον πόνο του (195). Παρόλα αυτά, προτείνουμε ότι, εάν κανένας συγκεκριμένος θεός δεν φάνηκε να είναι υπεύθυνος για αυτό το ξαφνικό συμβάν και για την ανεπιθύμητη εμπειρία του Τηλέμαχου, τότε, όλα αυτά μπορούν να αποδοθούν μόνο στην απροσδιόριστη και μυστήρια δύναμη του όρου «δαίμων». Δείτε περαιτέρω Heubeck, 1989, σ. 221, 274, Stanford, 1948, σ. 270-1, Jones, 1988, σ.151, Eustathius, 1829-30, σ. 126.

5.1. Οι συνέπειες της εστίασης, η έννοια του όρου «δαίμων»: Ο όρος «δαίμων» ως μια εννοιολογική και αφηγηματική κατασκευή

Αυτό το μέρος της συζήτησης περιλαμβάνει την ανάλυση των περιπτώσεων που δείχνουν πώς χρησιμοποιείται ο όρος από διάφορους εστιαστές (δηλαδή, από τους χαρακτήρες και τους θεούς) και σε ποικίλα περιεχόμενα. Καταδεικνύει τη σχέση του όρου με μια διαφορετική οντότητα (δηλ., έναν συγκεκριμένο θεό (δηλ., *Οδ.* 3.27), τους θεούς (δηλ., *Ιλ.* 6.115) και τη μοίρα και όλους τους όρους που σχετίζονται με τη μοίρα (*Ιλ.* 8.166, *Ιλ.* 17.98, *Οδ.* 16.64)) και τη σημασία του όρου ως έννοιας.

Επισημαίνει, επίσης, την ποιότητα του όρου ως εννοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής και ως εργαλείου σκέψης. Δείχνει πώς ο όρος μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποδείξει ότι οι όροι που είναι σημασιολογικά συνδεδεμένοι με τον όρο «δαίμων» μοιράζονται την ίδια ποιότητα ως μιας απροσδιόριστης και μυστήριας δύναμης και ως της αιτίας ενός απροσδόκητου γεγονότος και μιας αναλλοίωτης δυστυχίας με τον όρο «δαίμων». Θα διαιρέσω την ανάλυση των περιπτώσεων σε δύο υποενότητες. Αυτό θα βοηθήσει τον αναγνώστη να αποκτήσει μια σαφέστερη εντύπωση σχετικά με την χρήση του όρου και των αποδιδόμενων ρόλων του. Στην πρώτη υποενότητα, θα αναφερθώ στις περιπτώσεις που δείχνουν ότι ο όρος είναι το ισοδύναμο ενός συγκεκριμένου θεού (δηλ., *Οδ.* 3.27) και των συλλογικών θεών (δηλ., *Ιλ.*, 6.115). Η δεύτερη υποενότητα θα περιλαμβάνει τις περιπτώσεις που δείχνουν τον όρο «δαίμων» ως αναφορά για αυτό που είναι το τυχερό/γραφτό του καθενός (δηλ., *Ιλ.* 8.166, *Ιλ.* 17.98, *Οδ.* 16.64). Δείχνουν πώς η έννοια του όρου «δαίμων», που χρησιμοποιείται από διαφορετικό θνητό χαρακτήρα μπορεί να είναι, μερικές φορές, πιο γενικευμένη και άλλες φορές πιο συγκεκριμένη. Διαφορετικές απόψεις δείχνουν πώς ο όρος «δαίμων», είτε σε γενικευμένη, είτε σε πιο εξατομικευμένη μορφή, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να επισημάνει στις συναφείς έννοιές του την κοινή ιδιότητά τους ως των πηγών μιας αναλλοίωτης δυστυχίας. Αυτό το μέρος του κεφαλαίου θα χρησιμοποιήσει την ανάλυση των παραπάνω περιπτώσεων για να υποδείξει ότι οι ιδιότητες του όρου «δαίμων», ως έννοιας και ως όρου που σχετίζεται με εξατομικευμένες και πιο γενικευμένες σημασίες, ως όρου με βασική μυστήρια φύση και ως όρου που σχετίζεται με μια ανεπιθύμητη και αμετάβλητη δραστηριότητα, τονίζουν τον ρόλο του «δαίμων» ως εργαλείου σκέψης. Ως εκ τούτου, θα προτείνω, ο όρος μάς δίνει τη δυνατότητα να γνωρίσουμε τις διάφορες πτυχές του και την απόδοσή τους με τον ίδιο μυστήριο χαρακτήρα με τον όρο «δαίμων». Αυτό δεν κάνει μόνο τον «δαίμων» ένα ενιαίο

δοχείο μεταξύ τους, αλλά επιτρέπει, επίσης, τη συγκέντρωση αυτών των οντοτήτων, όπως θα επιβεβαιώσει αργότερα η συζήτηση, κάτω από το ενιαίο πρόσωπο του όρου «δαίμων».

Για να ξεκινήσω με την πρώτη κατηγορία περιπτώσεων, θα αναλύσω κατα πόσο διαφορετικές εστιάσεις του όρου μέσα στην αφήγηση (δηλ., από έναν θεό (δηλαδή, την Αθηνά, Οδ. 3.27) και από έναν θνητό χαρακτήρα (δηλ., τον Έκτορα, Ιλ. 6.115)) συσχετίζουν τον όρο, υπό τη μορφή μιας μυστήριας δύναμης, με μια διαφορετική οντότητα έξω από την αφήγηση (δηλ., έναν συγκεκριμένο θεό και τους συλλογικούς θεούς).

5.1.1. Ο όρος «δαίμων» συνδέεται με τη μυστήρια φύση ενός συγκεκριμένου θεού

Όταν πρόκειται για το πρώτο παράδειγμα από το βιβλίο 3.27, ο όρος «δαίμων» αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό.¹²⁶ Ο αφηγητής ενσωματώνει στο κείμενο του αφηγητή του, την ομιλία μιας θεάς, της Αθηνάς. Η θεά χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμων» για να δείξει τις δικές της μυστήριες ενέργειες και κρυφές σκοπιμότητες (δηλ., ευεργετικές ενέργειες) προς έναν θνητό (Τηλέμαχο).¹²⁷ Ο Τηλέμαχος δεν είναι σίγουρος για το τι να πει στον ηλικιωμένο Νέστορα. Η Αθηνά υπό την αμφίεση του Μέντορα,¹²⁸ τον παρηγορεί¹²⁹ με τον ακόλουθο τρόπο: «Αλλά μονάχος σου, Τηλέμαχε, θα στοχαστείς, και γι' άλλα κάποιος θεός θα δώσει φώτιση στο νου σου· δε γεννήθης λέω κι ουδέ τράνεψες, οι αθάνατοι χωρίς να το θελήσουν (3.26-28)!»¹³⁰

¹²⁶ Στον συσχετισμό του όρου «δαίμων» με την Αθηνά εδώ (3.27), βλέπε Jones, 1988, σ. 27, Morrison, 2003, σ. 49-51, François (1957, σ. 334).

¹²⁷ Αυτή είναι η μοναδική φορά στην *Οδύσσεια* που ο όρος «δαίμων» βρίσκεται στην ομιλία ενός θεού. Βλέπε Παράρτημα VI: Ο όρος «δαίμων» βρίσκεται στην ομιλία ενός θεού τέσσερις φορές στην *Ιλιάδα*. Οι θεοί χρησιμοποιούν τον όρο στη συνομιλία τους μεταξύ τους (πχ. Ιλ. 5.459, 5.884). Επίσης, τον χρησιμοποιούν για να παραπέμπουν / χαρακτηρίζουν ο ένας τον άλλον με τη μορφή μιας κλητικής προσφώνησης (πχ., 1.561, 4.31). Βλέπε περαιτέρω Jørgensen, 1904, σ. 357κ.ε., Brenk, 1986, σ. 2074κ.ε., Ehnmark, 1903, σ. 59-73, Hedén, 1912, σ. 16κ.ε., 21, 66, Nilsson, 1964, σ. 162κ.ε., Else, 1949, σ. 26-27. Εναντίον Else (1949, σ. 30), ο οποίος υποστηρίζει κατηγορηματικά ότι οι ίδιοι οι θεοί δεν χρησιμοποιούν τον όρο για να απευθύνονται ο ένας στον άλλο. Συχνά, βρίσκεται στα χείλη των ανθρώπων για να αναφερθούν στη λειτουργία μιας θείας εξουσίας στην τύχη ενός συγκεκριμένου ανθρώπου ή γενικά των ανθρώπων.

¹²⁸ Σχετικά με την τάση των θεών να παραμένουν αόρατοι στους αγαπημένους τους θνητούς, βλέπε Kearns, 2004, σ. 64-67.

¹²⁹ Αναφορικά με την έμπνευση του Τηλέμαχου από την Αθηνά, βλέπε Lesky, 1961, σ. 393-95, Τσαγκαράκης, 1977, σ. 94κ.ε. Σχετικά με τις αγαθές δραστηριότητες της Αθηνάς προς τον Τηλέμαχο, βλέπε Griffin, 2004, σ. 77, Winterbottom, 1989, σ. 38-39. Βλέπε, επίσης, Austin, 1975, σ. 208κ.ε. σχετικά με την ευνοϊκή συμπεριφορά της Αθηνάς προς τον Οδυσσέα και τον Τηλέμαχο (Οδ. 19.18).

¹³⁰ Μετάφραση Ν. Καζαντζάκη – Ι. Κακριδή. Η ίδια ταυτοποίηση μεταξύ της Αθηνάς και του όρου «δαίμων» πιστοποιείται, επίσης, στην Οδ. 15.261. Δες περαιτέρω Dietrich, 1965, σ. 1965: 311κ.ε.,

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο «δαίμων στο στόμα μιας θεάς αξίζει να παρατηρηθεί.» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 124) Είναι ακόμη πιο εκπληκτικό το γεγονός ότι ένας θνητός (ο Τηλέμαχος) θα λάβει την έμπνευση του «δαίμων», επειδή είναι υπό την προστασία των θεών. Αυτή η σύγκριση καταδεικνύει, σαφώς, την πολυπλοκότητα του όρου όσον αφορά στη σημασιολογική του συσχέτιση με διαφορετικούς όρους (δηλ., με έναν συγκεκριμένο θεό: την Αθηνά εδώ (δηλ., Οδ. 3.27) και με τους συλλογικούς θεούς στο ακόλουθο χωρίο (δηλ., Ιλ. 6.115)) και όχι ον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα του «δαίμων», όπως πρότεινε η Brunius-Nilsson (1955, σ. 124). Επίσης, πίσω από αυτή τη σύγκριση έγκειται η πρόθεση του ποιητή να χρησιμοποιήσει τον όρο ως απλή ένδειξη για όλα τα παράξενα και αμφιλεγόμενα, που σχετίζονται με τους θεούς.¹³¹ Μυστήρια και απροσδιόριστα χαρακτηριστικά ήταν μεταξύ των κοινών πτυχών που, όπως θα επιβεβαιώσουμε παρακάτω, επέτρεψαν σε μεμονωμένους θεούς να ενωθούν μαζί κάτω από το ίδιο θεϊκό σύμπαν.

5.1.2. Ο όρος «δαίμων» στον πληθυντικό υποδηλώνει την ανεξήγητη συμπεριφορά των θεών και ενός συγκεκριμένου θεού

Όσον αφορά στο δεύτερο παράδειγμα, που ελήφθη από το βιβλίο 6 της *Ιλιάδας*, θα εξετάσουμε πώς ο αφηγητής ενσωματώνει την εστίαση ενός από τους χαρακτήρες του (δηλ., του Έκτορα) στη δική του αφήγηση για να τονίσει τη χρήση του όρου στον πληθυντικό (Ιλ. 6.115: δαίμοσιν ἀρήσασθαι, ὑποσχέσθαι δ' ἑκατόμβας) για να αναφερθεί άμεσα στους συλλογικούς θεούς (δαίμοσιν) και έμμεσα σε έναν συγκεκριμένο θεό (δηλ., την Αθηνά). Αυτό που μένει να εξετάσουμε, εδώ, είναι πρώτα, πώς ο όρος «δαίμων», όταν βρίσκεται σε ένα διαφορετικό πλαίσιο συζήτησης (δηλαδή, η συζήτηση του Έκτορα με τα στρατεύματά του και με τη μητέρα του) συνδέεται με μια διαφορετική έννοια. Δεύτερον, πώς ο πρωτεύων αφηγητής-εστιαστής (NF1) χρησιμοποιεί την εστίαση ενός δευτερογενούς αφηγητή-εστιαστή (NF2) για να τονίσει τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως ένδειξης για το τι, μέχρι στιγμής, παρέμεινε άγνωστο στην πλειονότητα των χαρακτήρων (που

Kearns, 2004, σ. 64-67. Ο όρος «δαίμων» ως εναλλακτική λύση της Αθηνάς υιοθετεί μερικά από τα χαρακτηριστικά της ως θεού γενικά. Γίνεται δέκτης προσευχών και θυσιών. Πρβλ. Ιλ. 6.115. Δες περαιτέρω Heubeck 1989, σ. 249, Hoekstra, 1984, σ. 255, Eustathius, 1829-30, σ. 99, Dindorf, 1855, σ. 613.

¹³¹ Βλέπε περαιτέρω παράρτημα VI για την Οπτική Γωνία.

δουλεύουν ως ο δευτερεύων αφηγούμενος-εστιαζόμενος (NeFe2))¹³² σχετικά με τις σημασιολογικά συνδεδεμένες με τον όρο οντότητες.

Για αρχή, ο Έκτορας πρόκειται να ξεκινήσει για την Τροία, κατόπιν αιτήματος του αδελφού του (6.86 κ.ε.) για να δει ότι η Αθηνά είναι κατάλληλα προσεγγισμένη (της έχει ζητηθεί να βοηθήσει τους Τρώες.)¹³³ Δηλώνει στους άντρες του ότι θα παροτρύνει τις γυναίκες να προσευχηθούν στους θεούς (δαίμοσιν άρισσασθαι, 115). Φαίνεται ότι όταν ο Έκτορας μιλάει στα στρατεύματά του, δεν λέει τίποτα συγκεκριμένο για την Αθηνά. Αντίθετα, λέει ότι θα παροτρύνει τις γυναίκες των Τρώων να προσεύχονται στους «δαίμονες». Τώρα, τα λόγια του Έκτορα υπονοούν ότι στους «δαίμονες» οι Τρώες πρέπει να προσεύχονται και να υπόσχονται θυσίες, αν περιμένουν τη βοήθειά τους (Tsagarakis, 1977: σ. 99κ.ε.). Ωστόσο, αν μόνο οι θεοί και όχι οι δαίμονες ήταν οι παραλήπτες των προσευχών και των θυσιών,¹³⁴ τότε, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι το «δαίμοσιν», εδώ (115), αντιπροσωπεύει τους προσωπικούς θεούς. Για τον λόγο αυτό, στον στίχο 240 κ.ε. μάς λένε αντ' αυτού ότι: «'ὁ δ' ἔπειτα θεοῖς εὐχέσθαι ἀνώγει πάσας ἐξείης·' (Κι εκείνος στους θεούς παράκλησε τις έσπρωχνε να κάνουν όλες γραμμή).¹³⁵ Αλλά ακόμα, αν ο ποιητής χρησιμοποιεί, πραγματικά, το δαίμοσιν για να αναφέρεται στους θεούς, αυτό σημαίνει ότι οι «δαίμονες» θα μπορούσαν να κάνουν ό, τι κάνουν οι θεοί. Οι «δαίμονες» θα μπορούσαν να είναι οι δέκτες θυσίας, όπως είναι και οι θεοί. Όλα αυτά υπογραμμίζουν την ικανότητα του όρου «δαίμων» ως όρου με πολυσθενή φύση να σχετίζεται με ακόμα περισσότερες σημασίες. Σε αυτή την περίπτωση, ο όρος «δαίμων» μοιάζει με τους ανθρωπόμορφους θεούς. Ανακτά ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά τους. Ακόμη περισσότερο, ο τρόπος με τον οποίο οι όροι «δαίμοσιν» και οι θεοί χρησιμοποιούνται εναλλακτικά στο πλαίσιο της ίδιας σκηνής

¹³² Εδώ και αλλού στη διατριβή μας, χρησιμοποιούμε τους ναρρατολογικούς όρους της De Jong (2004).

¹³³ Ο Schadewaldt (1965, σ. 155) λέει ότι «ο Έκτορας έπρεπε να πάει στην Τροία λόγω του θρησκευτικού χαρακτήρα της αποστολής». G. Jachmann, *Symb. Col.* 1949: 2 διατύπωσε αντιρρήσεις ότι ο αδελφός του Έκτορα, ο Έλενος, ήταν πιο κατάλληλος για τη δουλειά, ειδικά επειδή ο Έκτορας ήταν απαραίτητος στο πεδίο της μάχης. Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 98) συνδυάζει και τις δύο απόψεις. Πολύ σωστά εξηγεί ότι η αποστολή στην Τροία δεν ήταν δουλειά όλων, αλλά ήταν ευθύνη ενός ηγέτη, όπως ήταν φυσικά ο Έκτορας (B 816κ.ε.). Δεν ήταν απλώς θέμα μεταφοράς θρησκευτικού μηνύματος, αλλά ο Έκτορας έπρεπε να ενημερώσει τους πρεσβύτερους (στ. 113κ.ε.).

¹³⁴ Θεωρώντας ότι οι «δαίμονες» δεν έχουν λατρεία, οι άνθρωποι δεν προσεύχονται στους «δαίμονες», αλλά στους θεούς. Για περισσότερα βλ. Τσαγκαράκη, 1977, σ. 99κ.ε.

¹³⁵ Μετάφραση Ν. Καζαντζάκη – Θ. Κακριδή.

από έναν θνητό χαρακτήρα,¹³⁶ αποδεικνύει ότι και οι δύο όροι μπορούν να θεωρηθούν ως σχετικοί όροι.

Ακόμα, ο όρος «δαίμοσιν» μπορεί να συνδεθεί και με την Αθηνά. Η Αθηνά, όπως και οι θεοί, λαμβάνει προσευχές από τους λατρευτές της καθώς και από τους υπόλοιπους θεούς. Ωστόσο, ο Έκτορας δεν λέει τίποτα για την Αθηνά στην αρχή της ομιλίας του. Δεν ζητά από τους Τρώες αρχηγούς να προσεύχονται στους «δαίμονες». Μόνο αργότερα, μεταφέρει στη μητέρα του το σωστό μήνυμα: να πάει με προσφορές για καύση στον ναό της Αθηνάς (269-80). Φαίνεται ότι η Αθηνά είναι αυτή που ο Έκτορας έχει πραγματικά κατά νου, όταν αναφέρεται στους άντρες του. Ωστόσο, επιλέγει να μην αναφέρει το όνομά της απευθείας στα στρατεύματά του. Το όνομα της Αθηνάς πρέπει να παραμείνει κρυμμένο, άγνωστο στους άνδρες του, γιατί αυτές είναι «οι φυσικές συνθήκες κάτω από τις οποίες ο άνθρωπος ενεργεί όταν απευθύνεται στον θεό του» (Κακριδής, 1949, σ. 62).¹³⁷ Στην πραγματικότητα, ο Έκτορας προτιμά να επεξεργαστεί έναν γενικότερο όρο όταν αναφέρεται στη συγκεκριμένη θεία δύναμη που πρέπει να λατρεύεται. Ως εκ τούτου, υποκαθιστά το όνομα των θεών χρησιμοποιώντας έναν λιγότερο συγκεκριμένο όρο (δηλαδή, δαίμοσιν). Γενικεύει ακόμα τις προθέσεις του στα στρατεύματά του αντικαθιστώντας το όνομα της Αθηνάς με τους πιο γενικευμένους «θεούς» (δαίμοσιν) (Kirk, 1990, σ. 165).¹³⁸ Στην πραγματικότητα, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι όλα αυτά είναι μεταξύ των πολλών τεχνικών του αφηγητή. Ο πρωταρχικός αφηγητής-εστιαστής (NF1) παρουσιάζει έναν από τους χαρακτήρες του να χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμοσιν». Θέλει να δείξει ότι ο όρος «δαίμοσιν» και ο «δαίμων» ως πολυδύναμος όρος μπορεί, στην πραγματικότητα, να σχετίζεται με τους συλλογικούς θεούς και με έναν συγκεκριμένο θεό,¹³⁹ ταυτόχρονα. Επίσης, η χρήση του όρου και η ιδιότητα του όρου ως ένδειξης της δικής του μυστήριας και των σχετικών του όρων φύσης δείχνει ότι οι «δαίμονες», οι θεοί και η Αθηνά μπορούν, μάλιστα, να μοιράζονται τα

¹³⁶ Την ίδια άποψη εξέφρασε και ο Héden (1912, σ. 93), ο οποίος υποστήριζε ότι αυτός ο πληθυντικός («δαίμονες») ήταν μια γενική ονομασία των θεών.

¹³⁷ Όπως ο Κακριδής (1962, σ. 62) προσθέτει, επίσης: «[Όταν ένας άνθρωπος απευθύνεται στον Θεό του] κανείς δεν πρέπει να ακούσει σε ποιον θεό απευθύνει έκκληση, τι του ζητά και με ποια μέσα, γιατί κάποιο άλλο πρόσωπο μπορεί να προσπαθήσει να αντισταθμίσει τις πιθανές συνέπειες της προσευχής του.» Βλ. επίσης Erbse 1969: 150, Dindorf 1951: 209.

¹³⁸ Στην πραγματικότητα, ο Kirk (1990, σ. 165) προσφέρει την ακόλουθη πειστική, κατά τη γνώμη μου, εξήγηση: «Ο Έκτορας προσαρμόζει τον ορισμό της αποστολής του για να το καταστήσει πιο ευχάριστο στα στρατεύματά του. Εν πάση περιπτώσει, γενικεύει τις προθέσεις του, όπως αποδεικνύεται από την αντικατάσταση των 'θεών' δαίμοσιν για την Αθηνά.» Βλ. περαιτέρω, Willcock, 1978, σ. 273, Eustathius, 1971-1987, σ. 90.

¹³⁹ Ένας προσωπικός θεός, πιθανότατα ο Δίας, εννοείται επίσης από τον Αγαμέμνονα στο 19.187κ.ε. (οὐδ' ἐπιπρόκῃσω πρὸς δαίμονος).

ίδια χαρακτηριστικά. Συνεπώς, σχετικά με την ιδιότητά τους ως θρησκευτικών όρων με λατρεία και προσκυνητές, η Αθηνά και οι θεοί αποδίδονται με τον γενικότερο και απροσδιόριστο χαρακτήρα του όρου «δαίμων». Το όνομα της Αθηνάς παραμένει άγνωστο στους υπόλοιπους Τρώες. Γίνεται γνωστό μόνο στους λίγους εμπλεκόμενους χαρακτήρες (π.χ. τον Έκτορα, την Εκάβη και τις Τρωάδες) και σε εμάς ως εξωτερικό ακροατήριο της συγκεκριμένης σκηνής.

Όλα τα παραδείγματα που αναφέρθηκαν, προηγουμένως, υπογραμμίζουν τον ρόλο του κάθε φορά ομιλητή στην αφήγηση και την επιλογή του να προσαρμόσει είτε τον όρο «δαίμων» είτε έναν από τους σημασιολογικά συνδεδεμένους του όρους, λαμβάνοντας υπόψη τον αντίκτυπο του κάθε φορά ακροατηρίου,¹⁴⁰ για να μας ενημερώσει για τις αποδιδόμενες σημασίες τους και τις αναπτυσσόμενες σχέσεις τους στις συγκεκριμένες σκηνές.¹⁴¹ Μάθαμε πώς ο αφηγητής χρησιμοποιεί την εστίαση ενός από τους χαρακτήρες του, που εργάζονται ως αφηγητές της δικής τους εστίασης,¹⁴² και είτε αυτός είναι ένας γνωστός θεός, είτε ένας θνητός χαρακτήρας με περιορισμένη γνώση για μελλοντικά γεγονότα,¹⁴³ για να τονίσει τον ρόλο του όρου «δαίμων» και του πολυσήμαντου χαρακτήρα του στα πλαίσια μιας διαφορετικής σκηνής. Είμαστε ενημερωμένοι για το πώς ο όρος «δαίμων» κερδίζει τα διάφορα χαρακτηριστικά του σύνθετου χαρακτήρα του μέσα από τη σύνδεσή του με τους συλλογικούς θεούς και με τις προσωπικές ιδιότητες ενός συγκεκριμένου θεού¹⁴⁴ και από την αναπτυγμένη σχέση του με έναν συγκεκριμένο θνητό, η οποία σε κάθε περίπτωση ποικίλλει σημαντικά.¹⁴⁵ Ο όρος «δαίμων» λειτουργεί ως ένα αναγνωρίσιμο σημάδι για εμάς ως του εξωτερικού πρωταρχικού αφηγούμενου-εστιαζόμενου, που λαμβάνει το μήνυμα, που ο κάθε φορά ομιλών χαρακτήρας θέλει να του μεταφέρει (De Jong, 2004, σ. 149), αναφορικά με τις μυστήριες δραστηριότητες ενός συγκεκριμένου θεού ή των συλλογικών θεών. Και στις δύο περιπτώσεις, η μερική ανωνυμία ενός συγκεκριμένου θεϊκού προσώπου, που

¹⁴⁰ De Jong (2004, σ. 150), «[επειδή] οι λέξεις που ομιλούνται από τους χαρακτήρες έχουν διαφορετικό νόημα για τον πρωτεύοντα αφηγούμενο - εστιαζόμενο (NeFe1) απ' ό, τι για τους χαρακτήρες που μιλούν και ακούν».

¹⁴¹ Δεν θα ασχοληθούμε με κάθε αφηγηματική κατάσταση, που αναπτύσσεται σε όλα τα ποιήματα, επειδή αυτό δεν εμπίπτει στο πεδίο της ανάλυσης του όρου «δαίμων» στον Όμηρο. Αντ' αυτού, θα συζητήσουμε μόνο τις αφηγηματικές καταστάσεις που εμπίπτουν στο πεδίο αυτής της διατριβής.

¹⁴² Λειτουργούν ως δευτερεύοντες αφηγητές-εστιαστές (NF2).

¹⁴³ Βλ. περαιτέρω de Jong (2004, σ. 151-157) σχετικά με την εστίαση του ίδιου γεγονότος είτε από έναν θεό είτε από έναν θνητό χαρακτήρα.

¹⁴⁴ Δες περαιτέρω το Παράρτημα I, Διαγράμματα A & B, στα σημασιολογικά συστατικά του όρου «δαίμων».

¹⁴⁵ Δείτε ακόμα τη συζήτησή μου σχετικά με την ποικιλομορφία των λειτουργιών του όρου «δαίμων» παρακάτω.

αναγνωρίζεται από τον αφηγητή αλλά δεν ταυτοποιείται, πάντοτε, από τους χαρακτήρες, έχει στενά συνδεθεί με την απροσδιόριστη φύση του όρου «δαίμων». ¹⁴⁶

Όσον αφορά τώρα, στη δεύτερη κατηγορία περιπτώσεων (δηλ., *Ιλ.* 8.166, *Ιλ.* 17.98, *Οδ.* 16.64), καταδεικνύει πώς η χρήση του όρου «δαίμων» από ένα διαφορετικό, κάθε φορά, θνητό χαρακτήρα (ο Έκτορας, ο Μενέλαος και ο Εύμαιος) στην αφήγηση συνδέει τον όρο με μια σειρά από διαφορετικές οντότητες, που, παρομοίως, με τον όρο «δαίμων» μπορεί να γίνουν οι παράγοντες της μοίρας. Αυτό υποδηλώνει, για άλλη μια φορά, ότι ο «δαίμων» είναι ένας πολυσήμαντος όρος. Σημαντικά, η έννοια του όρου «δαίμων» μπορεί, μερικές φορές, να φαίνεται τόσο γενικευμένη όσο και αφηρημένη (Nilsson, 1964, σ. 167-171), ενώ άλλες φορές, μπορεί να φαίνεται πιο εξατομικευμένη και συγκεκριμένη. Ο αριθμός των περιπτώσεων, που θα αναλυθούν (*Ιλ.* 8.166, *Ιλ.* 17.98, *Οδ.* 16.64) και, όπως θα καταδειχθεί στον Πίνακα 3 παρακάτω, μπορεί, πράγματι, να δείξει τον όρο «δαίμων» να χρησιμοποιείται: α) με έναν γενικότερο τρόπο και με μια λιγότερο προσδιορισμένη ταυτότητα, που φέρνει τον όρο πιο κοντά στην ιδέα της απρόσωπης Μοίρας, του γενικού θεός (θεός τις) (Nilsson, 1964, σ. 167κ.ε., 170κ.ε.)¹⁴⁷ και του θανάτου,¹⁴⁸ β) με έναν πιο εξατομικευμένο τρόπο και με πιο εξειδικευμένες ανθρωπομορφικές μορφές, που καθιστούν τον όρο «δαίμων» εναλλάξιμο με τους θεούς, έναν συγκεκριμένο θεό (Leitzke, 1930, σ. 56κ.ε.), ή τον Δία, που θα μπορούσαν, επίσης, να γίνουν παράγοντες της μοίρας κάποιου, του πεπρωμένου του (ἄτη, μοῖρα, μόρος, αἴσα).

¹⁴⁶ Όλες οι προαναφερθείσες ιδέες θα μπορούσαν να αντικατοπτρίζονται στα ακόλουθα δύο αξιώματα: α) αυτό που εκφράζεται από τον Chantraine (1952, σ. 57κ.ε.), οι «δαίμονες = γενικοί, άριστοι θεοί, έρχονται να αντικατασταθούν από τον Όμηρο από τους σαφώς καθορισμένους ανθρωπομορφικούς θεούς, και β) το άλλο, όπως προέκυψε από τη συζήτηση της παρούσας διατριβής για τον όρο «δαίμων», που λειτουργεί ως αναφορά τόσο των συλλογικών θεών όσο και ενός συγκεκριμένου θεού: «οι δαίμονες = οι Ολύμπιοι θεοί, έρχονται να συνδεθούν με το απροσδιόριστο όνομα ενός συγκεκριμένου θεού.»

¹⁴⁷ Πρβλ. Dietrich, 1965, σ. 186.

¹⁴⁸ Μεταξύ των οντοτήτων που χρησιμοποιούνται με γενικότερο τρόπο και οι οποίες γίνονται οι πράκτορες αυτού που είναι το γραφτό είναι ο δαίμονας. Ωστόσο, αυτή η διατριβή σπάνια θα κάνει αναφορές στο ζήτημα του δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση και μόνο όταν χρειάζεται να δείξει τη συνάφεια αυτού του όρου με τους υπόλοιπους όρους που σημασιολογικά συνδέονται με τον όρο "δαίμων" και κυρίως, για να τονίσουν τη συγγένεια του όρου "δαίμων" με τους θεούς ως οι παραχωρητές της μοίρας και του θανάτου κάποιου ή μιας αναλλοίωτης ατυχίας. Σχετικά με τη φύση του δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση, δες Dietrich 1965: 19κ.ε., 51. Πρβλ. Rohde, 1925, σ. 119κ.ε. Δες ακόμα τον Dietrich (1965, σ. 258) σχετικά με τη χρήση του όρου "δαίμων" στην *Οδύσσεια* βιβλίο 11.61 (δηλ., τα λόγια του Ελπήνορα που απευθύνονται στον Οδυσσέα στον Άδη: "ἄσέ με δαίμονος αἴσα κακή καὶ ἀθέσφατος οἶνος") και τη σύνδεσή του με την αἴσα και τον θάνατο και με τον δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση, οι οποίοι είναι εξίσου υπεύθυνοι για την απομάκρυνση των αισθήσεων / του μυαλού ενός ατόμου. Βλέπε, επίσης, Heubeck & Hoekstra, 1989, σ. 81.

Πίνακας 3: Ο όρος «δαίμων» ενσωματώνοντας όλες τις έννοιες της μοίρας		
ΟΡΙΣΜΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ»	ΧΡΗΣΗ «ΔΑΙΜΩΝ»	ΕΝΝΟΙΟΔΟΤΗΣΗ ΜΟΙΡΑΣ
Αυτός που καθορίζει τη μοίρα	Γενικευμένος «δαίμων»: Γενικός θεός	Αιτία απρόβλεπτων και αμετάβλητων γεγονότων
Αυτός που καθορίζει τη μοίρα	Εξατομικευμένος «δαίμων»: Συγκεκριμένος θεός, οι θεοί	Αιτία απρόβλεπτων και αμετάβλητων γεγονότων

Ο όρος μπορεί, έτσι, να συσχετιστεί με αυτό που είναι το γραφτό/μοιραίο. Έτσι, η ανάλυση μας, εδώ, θα καταδείξει ότι ο όρος «δαίμων», με βάση την άμεση ή έμμεση σχέση του με την έννοια της τύχης, μπορεί, πράγματι, να συνδυάσει δύο διαφορετικές πτυχές. Μπορεί, ταυτόχρονα, να είναι η αναφορά των θεών και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης ως ισοδύναμα της τύχης. Προηγουμένως, εξέτασα πώς ο όρος «δαίμων», όταν χρησιμοποιείται, είτε από τον αφηγητή, είτε από έναν χαρακτήρα (δηλ., τόσο θνητό όσο και θεότητα), υπογραμμίζει τη συγγένεια ενός συγκεκριμένου θεού και των συλλογικών θεών με τη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων». Σε αυτή την περίπτωση, οι ακόλουθες περιπτώσεις θα δείξουν πώς οι όροι γραμματικά συνδεδεμένοι με τον όρο «δαίμων» μπορούν να λειτουργήσουν, ομοίως, ως ισοδύναμα μιας μοιραίας και μυστήριας δραστηριότητας. Όπως θα επιβεβαιώσουμε, περαιτέρω, όλες οι διαφορετικές απόψεις υπογραμμίζουν την κοινή ποιότητα αυτών των οντοτήτων και του όρου «δαίμων» ως παραγόντων μιας ανεπιθύμητης ατυχίας.

5.1.3. Ο όρος «δαίμων», κάποιος θεός, ο Δίας, ένας συγκεκριμένος θεός ως οι παράγοντες που καθορίζουν τη μοίρα και τον θάνατο

Σε αυτό το απόσπασμα (Ιλ. 8.166: πάρος τοι δαίμονα δώσω), ο «δαίμων» χρησιμοποιείται με την έννοια της «μοίρας». Ο Έκτορας απειλεί τον Διομήδη: «Πήγαινε, δειλή μαριονέτα· ... θα ασχοληθώ με τη μοίρα του θανάτου σου [Murray] / μοίρα [Leaf and Bayfield],»¹⁴⁹ ('πάρος τοι δαίμονα δώσω'). Η σχέση μεταξύ του όρου «δαίμων» και της μοίρας είναι πιο έντονη, αλλού, στη λαϊκή θρησκεία αυτής της περιόδου (Τσαγκαράκης, 1977, σ. 103κ.ε.).¹⁵⁰ Ωστόσο, ο όρος «δαίμων», εδώ

¹⁴⁹ «Μια περίεργη έκφραση που δεν βρέθηκε αλλού». Leaf & Bayfield, 1965, σ. 430.

¹⁵⁰ Η λέξη τύχη γενικά δεν χρησιμοποιείται.

(166), μπορεί να σημαίνει την τύχη του θανάτου (Dietrich, 1965, σ. 57κ.ε.),¹⁵¹ ενώ η παραπάνω φράση μπορεί να μεταφραστεί ως εξής: «Θα τελειώσω το ποσό της ζωής που σας έχει δοθεί από τη μοίρα» (Brenk 1986: 2078). Φαίνεται ότι αυτό που υπονοεί ο Έκτορας υποστηρίζεται από τα προηγούμενα λόγια του (στ.161κ.ε.). Ο Έκτορας απειλεί τον Διομήδη ότι, εάν δεν εγκαταλείψει τη μάχη, θα πρέπει να αντιμετωπίσει τη μοίρα του. Ο Πάτροκλος είχε να αντιμετωπίσει την ίδια απειλή (μοίρα του θανάτου - ο Απόλλωνας τον χτυπάει στην *Ιλ.* 16.791 - γίνεται εύκολο θήραμα για τον Εύφορβο και τον Έκτορα) αφού δεν υπάκουσε στις απειλές του Απόλλωνα (πρβλ. *Ιλ.* 16.703-04). Εδώ, στο βιβλίο 8, η μοίρα του θανάτου παραχωρείται στον Διομήδη από μια απροσδόκητη πηγή, έναν θεό, ο οποίος ήταν, ομοίως, ικανός να φέρει τον θάνατο σε έναν θνητό.¹⁵² Να σημειωθεί ότι, στο σημείο αυτό αναφέρω τη φράση «απροσδόκητη πηγή», επειδή, κανένας θνητός δεν θα περίμενε την άμεση παρέμβαση ενός θεού στη μάχη. Για να μην αναφερθούμε σε καμία φυσική επαφή του θεού αυτού (δηλαδή, του Απόλλωνα που «τράβηξε πίσω τον Πάτροκλο] με τα αθάνατα χέρια του, χτυπώντας πίσω τη λαμπερή ασπίδα (*Ιλ.* 16.703-704)) με τον συγκεκριμένο θνητό (δηλαδή, Πάτροκλος). Επιπλέον, ο όρος «δαίμων» μπορεί να σχετίζεται με την έννοια της θεότητας, που ανεβαίνει από κάτω από τη γη ως διανομέας της μοίρας και του θανάτου.¹⁵³ Συγκεκριμένα, η σχέση του «δαίμων» με την τύχη και τον θάνατο δεν έχει να κάνει μόνο με την έννοιά του ως θεότητας του θανάτου και τα χθόνια χαρακτηριστικά του. Αφορά, επίσης, στην ανεξήγητη φύση των θεών και την απόδοσή τους ως παραγόντων της τύχης και του αναπόφευκτου θανάτου και ως της συνέπειας της συμπεριφοράς ενός θνητού, που

¹⁵¹ Ο Dietrich εξηγεί ακόμη: «Οι δαίμονες στον Ησίοδο έδειξαν ορισμένες ηθικές ιδιότητες και έτσι ήταν ανώτερες σε κάποιο βαθμό από τους ήρωες και τα συγγενικά πνεύματα που συχνά χρησιμοποιούσαν τις δυνάμεις τους τυχαία». «Παρ' όλα αυτά», συνεχίζει ο Dietrich, «θα επέτεινε τον λογισμό του Ησίοδου μακριά να τους αποκαλούν, εφεξής, τους μοναδικούς διαιτητές της μοίρας, μια ικανότητα την οποία εξέθεσαν με σαφήνεια μόνο στον Όμηρο και έπειτα μόνο περιστασιακά» Για την έννοια του "δαίμονας", εδω (166), βλέπε Cunliffe, 1924, σ. 82, Leaf, 1902, σ. 265, Paley, 1884, σ. 75, Willcock, 1978, σ. 264. Έχουν χαρακτηρίσει το "δαίμονα δώσω" σαν μια περίεργη έκφραση, που δεν βρέθηκε αλλού. Πρβλ. 9.571. Ο Αρίσταρχος και ο Αριστοφάνης αθέτησαν 164-66. Για περισσότερα σχετικά με το νόημα της φράσης "δαίμονα δώσω", βλέπε Van Der Valk, 1987, σ. 553, Eustathius, 1829-30, σ. 197-8, Dindorf, 1951, σ. 269, 253, Erbse, 1969, σ. 331, Ludwich, 1884-5, σ. 285, Monro, 1981, σ. 331, Pierron, 1869, σ. 279, Nauck, 1925, σ. 185, Bekker, σ. 1825, σ. 225, Roche, 1903, σ. 220, Trollope, σ. 1866, σ. 255.

¹⁵² Δες επιπλέον, τον Lloyd-Jones (1971) για τον Δία και τη σχέση του με τη μοίρα. Εναντίον Otto (1954, σ. 165), που δείχνει μια αρνητική μοίρα που παραχωρεί τον θάνατο στον άνθρωπο. Αντιτίθεται στους θετικούς θεούς, που δίνουν ζωή στους ανθρώπους.

¹⁵³ Δείχνει τη συγγένεια του όρου "δαίμων" ως θεότητα της μοίρας και του θανάτου με την έννοια του δαίμονα. Dietrich, 1965, σ. 58, «για να επιτευχθεί το καθεστώς του διανομέα της μοίρας, ένας πράκτορας έπρεπε να είναι θεότητα. Και, για να ικανοποιήσει την πρώιμη έννοια της μοίρας ως συνιστώμενη από τον θάνατο, η θεότητα της μοίρας φυσικά αναμένεται να ανέλθει από κάτω από τη γη, γεγονός που μπορεί να είναι υπεύθυνο για την περίπλοκη σύνδεση μιας τέτοιας θεότητας με την έννοια του δαίμονα.»

είναι αντίθετη στη θέληση των θεών.¹⁵⁴ Έτσι, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι, και στις δύο περιπτώσεις (Ιλ. 8.166, 16.703-04), ο Διομήδης και ο Πάτροκλος αντιμετωπίζουν με την ίδια έκπληξη και αποδίδουν με την ίδια μυστήρια και απροσδιόριστη επίδραση τον όρο «δαίμων», κάποιον θεό (δηλ., θεός τις) ή τον Δία και έναν συγκεκριμένο θεό ως τους παράγοντες που καθορίζουν τη μοίρα και τον θάνατο στη ζωή τους.

5.1.4. Ο όρος «δαίμων», η μοίρα, ο γενικός θεός και ο Δίας ως οι μυστήριες πηγές του θανάτου του ανθρώπου

Το επόμενο παράδειγμα (δηλ., Ιλ. 17.98: όππότη' άνήρ έθέλη πρὸς δαίμονα φωτι μάχεσθαι) είναι η τέλεια αιτιολόγηση αυτού που προαναφέραμε ότι είναι η αλληλεξάρτηση μεταξύ του όρου «δαίμων», της μοίρας, κάποιου θεού (θεός τις) ή του Δία ως των πρακτόρων της μοίρας στον Όμηρο. Η χρήση ενός χαρακτήρα-κειμένου και, στην πραγματικότητα, η χρήση της εστίασης ενός χαρακτήρα στην αφήγηση γίνεται μια ωραία αιτιολόγηση για την προηγούμενη υπόθεσή μας ότι, ο όρος «δαίμων», ως ισοδύναμο της τύχης, μπορεί, εξίσου, να γίνει η αναπόφευκτη και μυστήρια πηγή του θανάτου ενός ανθρώπου όπως ο γενικός θεός και ο Δίας. Πιο συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια του αγώνα για το σώμα του Πατρόκλου, ο Μενέλαος φοβάται πολύ να έρθει σε επαφή με τον Έκτορα. Πιστεύει ότι «Ενάντια στου θεού το θέλημα να πολεμάς με κάποιον που 'χει θεό προσάτη, γρήγορα κακό τρανό θα σ' έβρει (Ιλ. 17.98-99)».¹⁵⁵ Ωστόσο, ο Μενέλαος, με τη βοήθεια του Αίαντα, έστω και αν ήταν «ενάντια στη βούληση του ουρανού»,¹⁵⁶ (καὶ πρὸς δαίμονά περ, 104), θα είχε την ευκαιρία να σώσει το νεκρό σώμα του Πατρόκλου για τον Αχιλλέα. Μερικοί μετέφρασαν την παραπάνω φράση ως «'για να πολεμήσουν εναντίον του ουρανού με έναν ευνοημένο – από τον ουρανό άνθρωπο', - ένας συνδυασμός των δύο φράσεων μάχεσθαί τινι και μάχεσθαι πρὸς τινα.» (Paley, 1884, σ. 178) Άλλοι το μετέφρασαν ως «κατά της θείας δύναμης» (Leaf & Bayfield, 1962, σ. 412). Ο Dietrich, μάλιστα, ερμήνευσε τη φράση «πρὸς δαίμονα» ως το πρόσωπο που «καταπολεμά έναν άνθρωπο προστατευόμενο από έναν θεό – «ὄν κε θεὸς τιμᾶ»¹⁵⁷

¹⁵⁴ Πρβλ. Alden (2000, σ. 257) σχετικά με την τιμωρία του Πάτροκλου από την Άτη και τον θάνατό του (έρχεται ως συνέπεια του Πάτροκλου που διαπράττει ὕβρη ενάντια στους θεούς, 693). Δες ακόμα τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία.

¹⁵⁵ Μετάφραση Ν. Καζαντζάκη – Ι. Θ. Κακριδῆ.

¹⁵⁶ Murray μετάφραση.

¹⁵⁷ Dietrich, 1965, σ. 309κ.ε., «Με το πρὸς δαίμονα = φωτι ὄν κε θεὸς τιμᾶ, που αντιστοιχεί στη φράση ὕπερ θεόν».

και ότι, τελικά, θα έρθει στη θλίψη.» (Dietrich, 1965, σ. 309κ.ε.) Ο Willcock, τότε, μεταφράζει τη φράση ως «ενάντια στη βούληση ενός θεού.» (Willcock, 1984, σ. 256) Ο Monro με έναν γενικότερο τρόπο μεταφράζει «πρὸς δαίμονα»: «ενάντια στην ανώτερη δύναμη.» (Monro, 1891, σ. 326) Αυτή η δύναμη μπορεί να είναι ένας θεός ή ο «δαίμων», ή ακόμα και η μοίρα. Αντίθετα, ο Τσαγκαράκης βλέπει αυτό το απόσπασμα (17.98 κ.ε.) ως μια άλλη ένδειξη για το πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί ο όρος «δαίμων» στον Όμηρο. Δηλαδή, ως το ισοδύναμο της μοίρας (Tsagarakis, 1977, σ. 104) του ανθρώπου και όχι κάποιου θεού (δηλαδή, πιθανότατα, του Δία), ο οποίος με τα λόγια του Μενελάου χορήγησε τον Έκτορα κύδος (στ 566), εφόσον είναι διατεθειμένος να πολεμήσει εναντίον του (δηλ., ο Μενέλαος, αργότερα, υποδεικνύει ότι είναι πρόθυμος να πολεμήσει τον Έκτορα εναντίον του «δαίμων» (Tsagarakis, 1977, σ. 104) και αυτό είναι σίγουρα αυτό που ένας ήρωας θα έκανε, συνήθως (Tsagarakis, 1977, σ. 104). Επιπλέον, και δεδομένης της αντινομίας των απόψεων, που σχετίζονται με τη σημασία της φράσης «πρὸς δαίμονα», εδώ (98), η Elisabeth Brunius-Nilsson αντιλαμβάνεται την εξήγηση που δόθηκε στην παραπάνω φράση και σε κάποιον «που καταπολεμά 'εναντίον της θέλησης του ουρανού'»¹⁵⁸ μη ικανοποιητική. Θεωρεί ακόμη πιο δύσκολο να δημιουργήσει μια γνώμη για αυτό και για τις προθέσεις του Μενελάου στη συγκεκριμένη σκηνή.¹⁵⁹ Σε ένα επίπεδο, φαίνεται ότι ο Μενέλαος, εδώ, αναφέρεται στην τύχη και έτσι «πρὸς δαίμονα» θα μπορούσε να σημαίνει «εναντίον της μοίρας». Ωστόσο, σε ένα άλλο επίπεδο, τον «δαίμονα», εδώ, μπορεί να σχετίζεται με το ακόλουθο θεός και έτσι μπορεί να μεταφραστεί ως «εναντίον ενός ανθρώπου που προστατεύεται από έναν θεό».¹⁶⁰ Αν ο θεός που προστατεύει τον Έκτορα, εδώ, είναι ο Δίας, τότε το «δαίμονα» έχει ένα διπλό νόημα: μπορεί να σημαίνει και τη μοίρα και τον Δία.¹⁶¹ Από αυτή την άποψη, όχι μόνο ο θεός αλλά και ο όρος “δαίμων” μπορεί να συνδέονται με έναν

¹⁵⁸ Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 127) υποδηλώνει ότι οι ερμηνείες που αποδίδονται στη φράση «πρὸς δαίμονα» δεν είναι πειστικές, αφού αυτό σημαίνει ότι «ο Μενέλαος από μόνος του δεν έχει καμία πιθανότητα, αλλά ο Μενέλαος ενισχυμένος από τον Αίαντα έχει μια μεγάλη πιθανότητα να καταπολεμήσει τη 'θέληση των θεών'».

¹⁵⁹ Brunius-Nilsson (1955, σ. 127), «δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι σε αυτή την περίπτωση ο Μενέλαος σκοπεύει αφενός να παλέψει εναντίον του ανθρώπου τον οποίο προστατεύουν οι θεοί και αφετέρου πρὸς δαίμονα».

¹⁶⁰ Για την έννοια του πρὸς δαίμονα εδώ (98), βλέπε Willcock, 1984, σ. 256, Leaf, 1902, σ. 225, Bekker 1825, σ. 472, Monro, 1891, σ. 326, Erbse, 1969, σ. 348, Eustathius, 1829-30, σ. 9, Paley, 1871, σ. 172, Van Der Valk, 1987, σ. 21.

¹⁶¹ Αυτή δεν είναι η μόνη περίπτωση όπου ο όρος “δαίμων” αναφέρεται σε περισσότερους από έναν όρους (π.χ. στη μοίρα και στον Δία). Για παράδειγμα, στην *Ιλ.* 15.468 ο “δαίμων” χρησιμοποιείται, επίσης, για να αναφέρεται σε κάποιο θεό, στον Δία. Πρβλ., επίσης, το κείμενο του Λυκάων που σημειώθηκε παραπάνω.

θεό, που προσφέρει κύδος στον Έκτορα: ο Δίας.¹⁶² Από τα παραπάνω και από αυτό που μπορεί να υπονοηθεί από την άρνηση του Μενέλαου να πολεμήσει εναντίον του Έκτορα, καταδεικνύεται ότι ο όρος «δαίμων», ο «θεός τις», ο Δίας και η μοίρα μπορούν να χρησιμοποιηθούν, ομοίως, για να δείξουν την παρέμβαση μιας ανώτερης δύναμης. Η μόνη πιθανή διαφορά μεταξύ της μοίρας και του «δαίμων» = «θεός τις» μπορεί να εντοπιστεί στο γεγονός ότι: ο ομηρικός άνθρωπος χρησιμοποιεί το όνομα της μοίρας όταν θέλει να δείξει την παρέμβαση μιας ανώτερης εξουσίας, η οποία είναι απροσδόκητη και είναι, κυρίως, υπεύθυνη για κάποια αμετάβλητη δυστυχία στην ζωή του. Αντίθετα, όταν πρόκειται για τον όρο «δαίμων» = «θεός τις» μόνο,¹⁶³ τότε, και οι δύο όροι αναφέρονται σε κάποια μυστήρια δύναμη, που είναι, επίσης, υπεύθυνη για ένα ανεξήγητο, είτε θετικό, είτε αρνητικό γεγονός.¹⁶⁴

Δεδομένου ότι ένας θνητός δεν θα αντισταθεί ποτέ στους θεούς, αυτό δεν είναι σημαντικό στην περίπτωση μας, δεδομένου ότι η φράση «πρὸς δαίμονα» τοποθετείται στο στόμα ενός χαρακτήρα (του Έκτορα). Όπως έχουμε, ήδη, υποδείξει, παραπάνω, όταν ο όρος «δαίμων» μπαίνει στο στόμα ενός χαρακτήρα, ο τελευταίος δεν ξέρει ακριβώς σε ποιον θεό «δαίμων» αναφέρεται, ενώ ο ποιητής ξέρει ακριβώς (Brenk, 1986, σ. 2078). Ως εκ τούτου, ο Έκτορας με τη φράση «πρὸς δαίμονα» μπορεί, μάλιστα, να αναφερθεί σε «ένα που αγωνίζεται ενάντια, στο πεπρωμένο, στη μοίρα» (Brenk, 1986, σ. 2078), χωρίς να υποδηλώνει ότι θα πρέπει να πολεμήσει εναντίον ενός από τους θεούς: του Δία. Ωστόσο, τόσο ο ποιητής όσο και το ακροατήριο μπορούν να αναγνωρίσουν ότι ο Δίας είναι αυτός που ο Μενέλαος και, αργότερα, ο Αίαντας θα πολεμήσουν, αν ακολουθήσουν τον Έκτορα.¹⁶⁵ Η

¹⁶² Για την αγάπη του Δία για τον Έκτορα, βλέπε Kirk, 1990, σ. 271-2, Pucci, 2002, σ. 32-4.

¹⁶³ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα V.

¹⁶⁴ Το πρόβλημα των γενικευμένων εκφράσεων θεός, θεοί, δαίμων και Ζεύς στον «αόριστο τρόπο έκφρασης» (βλέπε Ehnmark, 1935, σ. 61κ.ε.) σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής αντιμετωπίζει τους διάφορους θεούς και θεϊκές έννοιες, αντιμετωπίστηκε από διάφορους μελετητές. Ο πρώτος από αυτούς ήταν, όπως είναι πολύ γνωστό, ο O. Jørgensen (1904). Ακολούθησε αργότερα ο Hedén (1912) και ο Ehnmark (1935). Βλέπε, επίσης, M. P. Nilsson, 1949, σ. 162-179, πρβλ. Else, 1949, σ. 26κ.ε. Θα πρέπει, επίσης, να σημειώσουμε ότι ο όρος "δαίμων" έχει αυτή την επίπτωση σε είκοσι από τα εξήντα παραδείγματα της λέξης στον Όμηρο (οκτώ από αυτά εμφανίζονται στην *Ιλιάδα* και τα άλλα δώδεκα εμφανίζονται στην *Οδύσσεια*). Από αυτά, μόνο δύο παραδείγματα βρίσκονται στην περιγραφή του ποιητή (*Ιλ.* 9.600, 11.480). Όλα τα άλλα παραδείγματα εμφανίζονται σε ομιλίες των χαρακτήρων και κυρίως στην *Οδύσσεια*. Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα V, βλέπε, επίσης, Else, 1949, σ. 30.

¹⁶⁵ Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 104) ευνοεί την ιδέα του όρου "δαίμονα" στα προηγούμενα χωρία να εξηγείται ως «κατά της μοίρας». Ένας σύνδεσμος σύνδεσης μεταξύ του όρου "δαίμων" και της μοίρας προτείνεται επίσης στα λόγια του Πρίαμου, στην *Ιλ.* 3.182: 'ὦ μάκαρ' Ἄτρείδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον.' Ο Αγαμέμνωνας είναι ὀλβιόδαιμον: «είναι ιδιαίτερα ευνοημένος από τον δαίμων» (όχι τον "δαίμων" του), αλλά ότι σε σχέση με το μοιρηγενές πιθανότατα σημαίνει μοίρα. Βλ. επίσης Leaf and Bayfield 1965: 330 που εξηγούν το μοιρηγενές ως «παιδί (δηλαδή αγαπημένο) της μοίρας.»

σχέση του όρου «δαίμων» με τη μοίρα δεν είναι ένα δύσκολο έργο για μάς να διατηρήσουμε και αυτό μπορεί να οφείλεται στην "πιθανή του ετυμολογία = "ο παραχωρητής της μοίρας" ή "του θανάτου"." (Dietrich, 1965, σ. 18)¹⁶⁶ Με παρόμοιο τρόπο, η σχέση του όρου «δαίμων» με κάποιον θεό (θεός τις), τον Δία ή τους θεούς γενικά δεν είναι ούτε κι αυτή μια δύσκολη ιδέα να διατηρηθεί. Στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων» σχετίζεται από τη διπλή ετυμολογία του με τους θεούς ως αυτούς που καθορίζουν την τύχη, επίσης. Επιπλέον, η παρόμοια μυστήρια φύση του όρου «δαίμων» με τους θεούς παρουσιάζει τους δύο όρους να χρησιμοποιούνται, εναλλακτικά, ως οι αναλλοίωτες αιτίες της μοίρας και του θανάτου. Μέχρι τώρα (Ιλ. 8.166; 17.98), εξετάσαμε τη σχέση του όρου «δαίμων» με τους σημασιολογικά συνδεδεμένους όρους της μοίρας και του θανάτου. Η χρήση της αντίληψης δύο θνητών χαρακτήρων, όπως αναλύθηκε προηγουμένως, καταδεικνύει πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί, στην πραγματικότητα, να τοποθετηθεί στο ίδιο μέρος με τους πιο γενικευμένους όρους «θεός τις», τον Δία και τους θεούς ως μερικές από τις κύριες πηγές της μοίρας. Ωστόσο, όπως δείχνει η παρακάτω ενότητα και από αυτό που η ανάλυση της ομιλίας του Εύμαιου θα υποδείξει περαιτέρω, ο όρος «δαίμων» έχει, επίσης, μια σημασιολογική σύνδεση με έναν συγκεκριμένο θεό (Ποσειδώνα), τους θεούς και τον Δία λόγω της απροσδόκητης επίδρασής τους στους θνητούς ως αυτούς που καθορίζουν τη μοίρα κάποιου.

5.1.5. Ο όρος «δαίμων», ένας συγκεκριμένος θεός (Ποσειδώνας), οι θεοί και ο Δίας ως αυτοί που καθορίζουν την τύχη

Σε αυτό το κείμενο (δηλ., Οδ. 16.64: ὡς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τά γε δαίμων), ο όρος «δαίμων» υιοθετεί την πιο εξατομικευμένη φύση του Δία ως του διανομέα της τύχης και του Ποσειδώνα ως ενός από τους βασικούς θεούς που είναι υπεύθυνοι για τις κατακερματισμένες κακοτυχίες του Οδυσσέα. Ο όρος «δαίμων», οι θεοί, η μοίρα και η αίσα.¹⁶⁷ πλέκουν μια ζωή περιπλανήσεων για τον Οδυσσέα (Dietrich, 1965, σ. 292κ.ε.).¹⁶⁸ Ο Εύμαιος λέει στον Τηλέμαχο για την τύχη του ζητιάνου (Οδυσσέας): «... λέει ότι έχει περιπλανηθεί περιαγωγής σε πολλές πόλεις των θνητών· Έτσι έχει

¹⁶⁶ Σχετικά με την ετυμολογία του όρου "δαίμων" βλ. Κεφάλαιο Ένα.

¹⁶⁷ LSJ⁹ s.v. αίσα: 'αἴσα ὅπως ἡ Μοῖρα εἶναι ἡ θεότητα που διανέμει σε κάθε ένα τη μοίρα ἢ το πεπρωμένο του.' Στην Οδ. 11.61 αίσα συνδέεται με την «προσταγή, το σχέδιο ενός θεού». Πρβλ. Ιλ. 9.608: τετιμήσθαι αίσα κακή, 17.321: ὑπὲρ Διὸς αίσαν. Πρβλ., επίσης, 6.487: ὑπὲρ αίσαν ἄνῆρ, Οδ. 11.61: δαίμονος αίσα κακή.

¹⁶⁸ Πρβλ. Tsagarakis, 1977, σ. 121.

ένας θεός που περιστρέφεται γι 'αυτόν τον τόπο.»¹⁶⁹ Ο όρος «δαίμων», εδώ (64), όπως και οι θεοί, κλώθει¹⁷⁰ το νήμα της τύχης του Οδυσσέα.¹⁷¹ Πρέπει να σημειωθεί ότι η απεικόνιση του κλώθειν επεκτάθηκε στους θεούς, τον Δία και τον όρο «δαίμων» (πρβλ., *Ιλ.* 24.525, *Οδ.* 20.196, 16.64, 4.207 κ.ε.) (Tsagarakis, 1977, σ. 121κ.ε.). Έτσι, οι θεοί έκλωσαν τη δυστυχία για τον άνθρωπο (*Ιλ.* 24.525, *Οδ.* 20 196: για τους βασιλιάδες),¹⁷² έκλωσαν την επιστροφή του Οδυσσέα (*Οδ.* 1.17),¹⁷³ δεν έκλωσαν κανένα τέτοιο ὄλβον για τον Τηλέμαχο (*Οδ.* 3.208).¹⁷⁴ έκλωσαν τη μοίρα της Τροίας (*Οδ.* 8.579).¹⁷⁵ Και τις περιπλανήσεις του Οδυσσέα (*Οδ.* 11.139).¹⁷⁶ Μόνο μία φορά ένας «δαίμων» πλέκει τις περιπλανήσεις του Οδυσσέα (και αυτό συμβαίνει στο παρόν απόσπασμα: *Οδ.* 16.64). Τέλος, ο Δίας κάποτε περιγράφεται ως να «κλώθει ὄλβον» στον γάμο και τη γέννηση (*Οδ.* 4.207 κ.ε.).¹⁷⁷ Επιστρέφοντας στην *Οδ.* 16.64, ο όρος «δαίμων» πλέκει μια ζωή περιπλανήσεων [ακριβώς όπως οι θεοί] για τον Οδυσσέα (Dietrich, 1965, σ. 292). Ο όρος «δαίμων», εδώ, μπορεί, εύκολα, να συνδεθεί με τον Ποσειδώνα, επίσης. Αυτός, όπως και ο Δίας, κατευθύνει, τελικά, το πεπρωμένο του Οδυσσέα. Ο Ποσειδώνας είναι ο υπεύθυνος για κάθε ατυχία, που ο Οδυσσέας πρέπει να αντιμετωπίσει ως συνέπεια των αδικημάτων του Οδυσσέα κατά του Ποσειδώνα και του γιου του, του Πολύφημου. Με βάση τα παραπάνω, οι απόψεις των μελετητών διαχωρίστηκαν σχετικά με τη σχέση, αν υπάρχει, μεταξύ του τί ο όρος «δαίμων», η μοίρα και η αίσια, και του τί οι θεοί κλώθουν. Ο Nilsson (Dietrich, 1965, σ. 292) κάνει διάκριση μεταξύ των παραπάνω ὀρων ως προς το να υφαίνουν μια ζωή περιπλανήσεων για τον Οδυσσέα, ενώ, ο

¹⁶⁹ Αυτή είναι η μετάφραση του Murray.

¹⁷⁰ 'Επέκλωσαν δείχνει «τη λειτουργία των θεοτήτων που ήταν μέρος ενός 'πολύ αρχαίου στρώματος' της λαϊκής θρησκείας (για το θέμα αυτό βλ. Rose, 1945, σ. 24). Εδώ έχει, ήδη, αναληφθεί από τον πολύ πιο αφηρημένο «δαίμων» (χν 261n.)» Heubeck & Hoekstra, 1989, σ. 268. Ο Hainsworth σχολιάζει, επίσης, την *Οδ.* 7.197: 'κλώθεις είναι προσωποποίηση του κλώθειν, 'κλώθω'. Κλωθώ μαζί με το Άτροπος και το Λάχεσις, εμφανίζεται για πρώτη φορά στον *Ησ. Θ.* 218 και 905. [Ο] πληθυντικός μοίραι, κοινός στη λατρεία και στη μεταγενέστερη λογοτεχνία, συμβαίνει αλλού στον Όμηρο, και αμφισβητήσιμα σε αυτό, μόνο στην *Ιλ.* Χξιν 49.» Ο Hainsworth σχολιάζει την *Οδ.* 7.198: «Η χρησιμοποίηση της κλώσης ως εικόνα των προσαγών της τύχης φαίνεται να είναι προϊόν μιας ποιητικής παράδοσης». Ο Hainsworth μνημονεύει με τον ίδιο τρόπο τις περιπτώσεις που δείχνουν ότι τόσο οι θεοί όσο και ο «δαίμων» "εκδίδουν τα προστάγματά τους με την κλώση." Για περισσότερα, δεξ Heubeck, West και Hainsworth, 1988, σ. 333-334. Βλέπε, επίσης, Dietrich, 1962, σ. 86-101.

¹⁷¹ Brunius-Nilsson (1955, σ. 20), «[αυτό] δείχνει ξεκάθαρα το στοιχείο του προκαθορισμού στον δαίμων» Για περισσότερα, βλ. Eustathius, 1929-30, σ. 114, Dindorf, 1855, σ. 623.

¹⁷² Πρβλ. *Οδ.* 14.39, *Οδ.* 5.169.

¹⁷³ Πρβλ. *Οδ.* 5.169, 23.258, 24.401, 4.480 και τα λοιπά.

¹⁷⁴ Πρβλ. *Οδ.* 8.413 και τα λοιπά.

¹⁷⁵ Πρβλ. *Ιλ.* 9.278.

¹⁷⁶ Πρβλ. με τα προαναφερθέντα παραδείγματα της επιστροφής του Οδυσσέα, και *Οδ.* 23.258κ.ε., 286, πρβλ. *Οδ.* 5.286.

¹⁷⁷ Πρβλ. *Ιλ.* 24.534. Για περισσότερα, βλ. Dietrich 1965, σ. 289κ.ε. Βλ., ιδιαίτερα, σελ. 292-294.

Dietrich υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο δεν ισχύει πάντοτε.¹⁷⁸ Ωστόσο, ο Οδυσσεύς Τσαγκαράκης βρίσκει τις αντιρρήσεις του Dietrich για την άποψη του Nilsson επιφανειακές. Πιστεύει, μάλιστα, ότι ο όρος «δαίμων» σε αυτό το απόσπασμα και στη μεταγενέστερη ομιλία του Εύμαιου (16.64) «δεν 'πλέκει μια ζωή περιπλάνησης για τον Οδυσσέα' με την ίδια έννοια που μπορεί να λεχθεί ότι η μοίρα ή οι μοίρες κλώθουν [...] [ενώ, υπάρχει] η ιδέα, εδώ, για έναν κλωθούντα Δία.» (Tsagarakis, 1977, σ. 121)¹⁷⁹ Ακόμα, πιστεύω ότι η ομιλία του Εύμαιου υποδηλώνει ότι αυτό που πραγματικά έχει σημασία, εδώ, είναι το γεγονός ότι ο «δαίμων», για άλλη μια φορά σε αυτό το χωρίο, συνδέεται με τη μοίρα. Πιο συγκεκριμένα, μόνο μία φορά, εδώ (16.64), ο «δαίμων» όπως και οι θεοί (Δίας, Ποσειδώνας), κλώθουν τη μοίρα κάποιου: πλέκει τη μοίρα του Οδυσσέα. Ο «δαίμων», πράγματι, «υφαίνει την περιπλάνηση του Οδυσσέα.» (Dietrich, 1965, σ. 292)¹⁸⁰ Δεν είναι εύκολο να εξακριβωθεί από την ομιλία του Εύμαιου αναφορικά με τις κακοτυχίες του Οδυσσέα (π.χ. «έχει περιπλανηθεί περιαγωγής σε πολλές πόλεις θνητών»¹⁸¹) κατά πόσο ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε να θεωρηθεί υπεύθυνος για την ύφανση μιας ολόκληρης ζωής περιπλανήσεων για τον Οδυσσέα ή αν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για την ύφανση συγκεκριμένων γεγονότων ατυχίας και περιπλάνησης. Ωστόσο, αν θεωρήσουμε ότι σχεδόν ολόκληρη η ζωή του Οδυσσέα χαρακτηριζόταν από την ατελείωτη περιπλάνησή του, η ομιλία του Εύμαιου είναι αρκετή απόδειξη για εμάς για να επιβεβαιώσουμε ότι ο όρος «δαίμων» υφαίνει τη ζωή του Οδυσσέα, με τον ίδιο τρόπο που η μοίρα, οι μοίρες και η αίσα λέγεται ότι πλέκουν (Nilsson, 1923-24, σ. 387, Tsagarakis, 1977, σ. 121). Σημαντικά, είτε ο όρος «δαίμων» «υφαίνει μια ζωή περιπλάνησης για τον Οδυσσέα» (Dietrich, 1965, σ. 292) είτε υφαίνει μόνο τα «θλιβερά γεγονότα της ζωής του ξένου» (Tsagarakis, 1977, σ. 121). Αυτό, ωστόσο, δεν αποτρέπει τη σύνδεση του όρου «δαίμων» με τη μοίρα ή με την ύφανση/πλέξιμο του πεπρωμένου κάποιου. Αυτό είναι το κοινό χαρακτηριστικό, που μοιράζεται η μοίρα με τους θεούς (δηλ., τον Δία και τον Ποσειδώνα) ως αυτούς που καθορίζουν τη μοίρα κάποιου.

¹⁷⁸ Dietrich (1965, σ. 292), 'μοίρα στην *Ιλ.* 24.209 δεν κλώθει την ζωή του Έκτορα, αλλά μια ειδική εμπειρία μετά τον θάνατο. Η μοίρα κραταιή μπορεί να είναι μια ηχώ της λαϊκής μοίρας [...] της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*. Η περιστρεφόμενη αίσα, από την άλλη πλευρά, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, υπενθυμίζει την αίσα = προϋπόθεση, προσδοκία [...]. Ούτε η προσθήκη στο γινόμενο στα τρία "αίσα και μοίρα" κείμενα αποδεικνύει την άποψη του Nilsson οριστικά, διότι ο Δίας κάποτε υφαίνει τον "όλβον" στη γέννηση και το γάμο στην *Οδ.* 4.207.' Πρβλ. Nilsson, 1923-24, σ. 387.

¹⁷⁹ Πρβλ. Dietrich, 1965, σ. 292, Nilsson, 1923-24, σ. 387.

¹⁸⁰ Δες, επίσης, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 120, Tsagarakis, 1977, σ. 121, Nilsson, 1923-24, σ. 387.

¹⁸¹ Αυτή είναι η μετάφραση του Murray στο 16.63-64.

Όπως έδειξε η προηγούμενη συζήτησή μας, η έννοια του όρου «δαίμων» και οι συνέπειες της εστίασης μπορεί, στην πραγματικότητα, να μας βοηθήσουν να αναγνωρίσουμε τη συνάφεια του όρου «δαίμων» με τις σχετικές του έννοιες (δηλ., έναν συγκεκριμένο θεό, τους θεούς, τον γενικό θεό, τους οριστικούς θεούς). Αυτές οι δυνάμεις και ο «δαίμων» συνδέονται με το παρελκόμενο και το μυστήριο. Γίνονται οι πηγές μιας ανεξήγητης επίδρασης και μιας αναλλοίωτης και ανεξήγητης ατυχίας. Από αυτό που μπορεί να προκύψει από την ανάλυση τόσο της έννοιας του όρου «δαίμων» όσο και των συναισθημάτων, που συνδέονται με τη μυστήρια πλευρά του όρου «δαίμων» και των συναφών εννοιών του, μπορούμε να προτείνουμε ότι, στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αναγνωρίσιμο σημάδι αυτής της εκ νέου προστιθέμενης και κοινής πτυχής της φύσης τους. Τα οφέλη από μια τέτοια συνειδητοποίηση είναι σημαντικά για τους αναγνώστες του Ομήρου, γιατί λόγω του όρου «δαίμων» και του πολυδύναμου χαρακτήρα του, έχουμε επίγνωση της ύπαρξης και της ανάπτυξης ισχυρών οργανωτικών δεσμών και άλλων σημασιολογικών σχέσεων μεταξύ αυτών των οντοτήτων. Ο όρος «δαίμων» θα μπορεί να τους επιτρέψει να συγκεντρώνονται και να αλληλοσυμπληρώνονται αρμονικά στο πλαίσιο της ίδιας ή/και κάθε συναφούς οικογένειας συμφραζομένων.

5.2. Οι συνέπειες της εστίασης, τα συναισθήματα του μυστηρίου: Ο όρος «δαίμων» ως «σημάδι του μυστηρίου»

Αυτό το μέρος της συζήτησης αποτελεί μια άλλη και εξίσου σημαντική προσπάθεια και βάσει της χρήσης της ποιότητας του «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστηρίου» για να ορίσει το μυστήριο μέρος της φύσης των σχετικών εννοιών του όρου. Πιο συγκεκριμένα, θα χρησιμοποιήσουμε την ανάλυση των συναισθημάτων των χαρακτήρων, όπως θα προκύψουν από την ανάλυση των δύο περιπτώσεων από την *Ιλιάδα* (1.222, 3.420) και όπως είχαν, ήδη, εντοπιστεί στις αντιδράσεις τόσο του Μενέλαου όσο και του Τηλέμαχου, πριν, όταν ήρθαν αντιμέτωποι με την παρεμβατική και απροσδόκητη επέμβαση μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης.¹⁸² Θα μας επιτρέψει, όπως και με την ανάλυση της έννοιας του όρου «δαίμων», πριν, να υποδείξουμε ότι η χρήση των συναισθημάτων διαφορετικών χαρακτήρων στην πλοκή, αποδεικνύει ότι οι συλλογικοί θεοί και ένας συγκεκριμένος

¹⁸² Οδ. 4.275, 16.194.

θεός μπορεί να συνδέονται με τον ίδιο παρεμβατικό, ανεξήγητο και μυστήριο χαρακτήρα επίδρασης με τον όρο «δαίμων». Ως τέτοια, θα αναφερθούμε στα συναισθήματα ενός χαρακτήρα, όπως αυτά παρουσιάζονται από τον ίδιο τον χαρακτήρα (στο πλαίσιο ενός χαρακτήρα-κειμένου) ως δευτερεύοντος αφηγητή-εστιαστή ή ως ενσωματωμένου λόγου ή εστίασης. Θα αναφερθούμε, επίσης, στα συναισθήματα ενός χαρακτήρα προς μια ανεξήγητη δύναμη στο δικό του κείμενο-αφηγητή (σε ένα σύνθετο κείμενο-αφηγητή) (De Jong, 2004, σ. 29-40).

Η *Ιλ.* 3.420 (σιγή, πάσας δέ Τρωάς λάθεν· ἦρχε δὲ δαίμων) δείχνει τον όρο «δαίμων» να αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό, την Αφροδίτη. Μια από τις σπάνιες περιπτώσεις όπου ο ποιητής χρησιμοποιεί τον όρο για να αναφερθεί σε έναν ανθρωπόμορφο θεό (δηλαδή, την Αφροδίτη), που είναι φυσικά παρών με τη δική του μορφή και με την ταυτότητά του, ήδη, γνωστή στον ποιητή και στους χαρακτήρες. Αυτό το απόσπασμα είναι ακόμα πιο σημαντικό επειδή, περιλαμβάνει τη χρήση των αντιδράσεων ενός από τους χαρακτήρες (δηλαδή, της Ελένης) όπως παρουσίασε ο ποιητής, μερικούς στίχους, πριν, (396-398) προς την ακατανόητη συμπεριφορά της θεάς. Αυτό θα μάς επιτρέψει να αποδείξουμε ότι ο όρος «δαίμων», όπως χρησιμοποιείται από τον αφηγητή για να αναφερθεί σε έναν συγκεκριμένο ανθρωπόμορφο θεό, μπορεί να μας βοηθήσει να αποδώσουμε σε αυτόν τον συγκεκριμένο θεό την ίδια μυστήρια φύση με τον όρο «δαίμων».

Για να αρχίσουμε με τη χρήση του όρου «δαίμων» για να αναφερθούμε σε έναν συγκεκριμένο θεό, πολλοί λόγιοι (δηλ., Leaf and Bayfield (Leaf and Bayfield, 1962, σ. 338), Hooker,¹⁸³) προηγουμένως, έχουν ισχυριστεί ότι, στην πραγματικότητα, η χρήση της έκφρασης «ἦρχε δέ» δείχνει την παρουσία ενός ανθρωπόμορφου θεού, αυτοπροσώπως, στη συγκεκριμένη σκηνή. Στην πραγματικότητα, η Αφροδίτη είναι η μόνη θεά, που εμπλέκεται με την Ελένη στους συγκεκριμένους στίχους. Έτσι, διαβάζουμε ότι όταν η Αφροδίτη διέσωσε τον Πάρη, τον προστατευόμενό της, από το θάνατο, πηγαίνει για να φέρει την Ελένη πίσω σ' αυτόν (380-383).¹⁸⁴ Η Ελένη, που έρχεται αντιμέτωπη με ένα τέτοιο τελεσίγραφο, υπακούει στη θεά. Τότε, πληροφορούμαστε ότι ο όρος «δαίμων» οδήγησε τον δρόμο (ἦρχε δὲ δαίμων, 418-

¹⁸³ Η Hooker (1979, σ. 69) μεταφράζει ακόμη και την έκφραση ἦρχε δε δαίμων: «και η προστατευτική της θεότητα [στην περίπτωση αυτή, η Αφροδίτη] οδήγησε τον δρόμο».

¹⁸⁴ Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το διαγωνισμό ομορφιάς ανάμεσα στην Ήρα, την Αθηνά και την Αφροδίτη, βλέπε *Ιλ.* 24.28-30. Ο Αρίσταρχος αθέτησε αυτούς τους στίχους. Για την κρίση του Πάρη, βλέπε Walcot, 1976, σ. 31-36, Dindorf, 1951, σ. 447-48. Βλέπε, επίσης, Kullmann, 1985, σ. 2-5.

420).¹⁸⁵ Η Αφροδίτη είναι η μόνη θεά, που έχει λόγο να θέλει την Ελένη να επιστρέψει στον Πάρη.¹⁸⁶ Είναι αυτή που, τελικά, οδηγεί την Ελένη πίσω στα δωμάτια του Πάρη. Η Αφροδίτη είναι ακόμη παρούσα στο δωμάτιο του Πάρη, όπου ανυψώνει και τοποθετεί μια καρέκλα μπροστά από τον ίδιο και την Ελένη. Αντίθετα, ο Kirk υποστηρίζει ότι δεν μπορεί να βρει κάποια ιδιαίτερη σημασία πίσω από τη σχέση του όρου «δαίμων», εδώ, με έναν συγκεκριμένο Ολύμπιο θεό. Ακόμα εξηγεί ότι αλλού ο όρος εφαρμόζεται σε έναν ανώνυμο θεό και όχι σε ένα συγκεκριμένο. Ο όρος «δαίμων» «αντικαθιστά τον θεό ή τη θεά για να περιορίσει τη σκέψη στην τελευταία γραμμή.» (Kirk, 1985, σ. 325) Ωστόσο, η προηγούμενη εξήγηση του Kirk φαίνεται να είναι ελλιπής για τους ακόλουθους δύο λόγους. Πρώτον, ο Kirk δεν θεώρησε την πιθανότητα ότι ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί στη θέση ενός ανθρωπόμορφου θεού για να ορίσει τη μυστήρια φύση του. Δεύτερον, αγνοούσε τη πολυδύναμη φύση του όρου «δαίμων». Σε διαφορετικά πλαίσια, ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε, εύκολα, να αναφερθεί τόσο σε μια συγκεκριμένη θεότητα όσο και σε έναν ανώνυμο θεό (δηλ., γενική θεότητα). Όπως έχουμε, ήδη, προτείνει, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως αναφορά για το μυστήριο και το απροσδόκητο. Όλα αυτά ανήκουν στα σημασιολογικά χαρακτηριστικά του πολύπλοκου χαρακτήρα του όρου «δαίμων». Σε αντίθεση με την ιδέα του Kirk, οι Wilford, Brunius-Nilsson και Τσαγκαράκης υποδηλώνουν ότι αυτό είναι, σχεδόν σίγουρα, το μοναδικό κείμενο όπου ο όρος «δαίμων» αναφέρεται πίσω στην Αφροδίτη.¹⁸⁷ Δηλώνουν, μάλιστα, ότι η έκφραση «ἦρχε δέ» βρίσκεται πάντα σε συνδυασμό με το όνομα ενός συγκεκριμένου ανθρωπόμορφου θεού.¹⁸⁸ Αν και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιείται, εδώ, από τον αφηγητή για να αναφερθεί στην Αφροδίτη, «αυτό που παραμένει ακόμα πιο εξαιρετικό είναι το γεγονός ότι αυτή είναι μία από τις σπάνιες περιπτώσεις όπου η συγκεκριμένη θεότητα, που ονομάζεται «δαίμονας» στο περιεχόμενο, αναγνωρίζεται από ένα άτομο.» (Dietrich, 1965, σ. 307κ.ε.)

Στην πραγματικότητα, αυτό που παραμένει ακόμα πιο μοναδικό είναι το πώς ο αφηγητής χρησιμοποιεί τη συμμετοχή της Ελένης, ενός θνητού χαρακτήρα στη

¹⁸⁵ Για την Αφροδίτη ως ηγετική θεά, βλέπε Brenk, 1986, σ. 2073. Πρβλ. Leaf (1900).

¹⁸⁶ Σχετικά με τη σχέση της Αφροδίτης, της Ελένης και του Πάρη, βλέπε περαιτέρω τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία.

¹⁸⁷ Βλέπε περαιτέρω Wilford, 1965, σ. 218κ.ε., Brunius-Nilsson, 1955, σ. 117κ.ε., Τσαγκαράκης, 1977, σ. 100κ.ε. Πρβλ. François (1957, σ. 334), ο οποίος, επίσης, δείχνει τον όρο "δαίμων" να αναφέρεται σε έναν συγκεκριμένο θεό, την Αθηνά και όχι την Αφροδίτη.

¹⁸⁸ Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 100κ.ε.), δικαίως, προτείνει ότι "το ενεργό ρήμα (ἦγαγε) δείχνει σε έναν ανθρωπόμορφο θεό όπως κάνει αλλού στην *Ιλιάδα*. Η έκφραση (ἦγαγε δαίμων) είναι τυποποιημένη και συμβαίνει συχνά σε αυτή τη θέση στον στίχο". Πρβλ. την ερμηνεία του Snell, *Fond. Hardt I*, 82. Πρβλ. *Οδ.* 2.416 και 3.12 όπου μετά το ἦρχε δέ ακολουθεί το όνομα της Αθηνάς.

συγκεκριμένη σκηνή, για να αναδείξει τη συγγένεια της Αφροδίτης με τη φύση του όρου «δαίμων», όπως μπορεί να απεικονιστεί από τον τρόπο που επηρεάζει την Ελένη. Ο αφηγητής προχωρά στη χρήση δύο από τις πιο γνωστές του τεχνικές: πρώτον, ενσωματώνει στην αφήγησή του την περιγραφή της αντίδρασης της Ελένης μερικούς στίχους παραπάνω, η οποία με μεγάλη έκπληξη, θάμβος και γεμάτη φόβο αναγνωρίζει την αληθινή ταυτότητα της θεάς «όταν είδε τον υπέροχο λαιμό της θεάς, το υπέροχο στήθος της και τα λαμπερά της μάτια, έμεινε έκπληκτη», 396-398, 403-405, 410-412).¹⁸⁹ Δεύτερον, ενσωματώνει ακόμη και την ομιλία της ίδιας της Ελένης, που, στην πραγματικότητα, ενεργεί ως εσωτερικός δευτερογενής αφηγητής-εστιαστής (NF2) στην αφήγησή του. Χρησιμοποιεί την εστίαση ενός χαρακτήρα (δηλαδή, η Ελένη μέσα στην ομιλία της χρησιμοποιεί το επίθετο στην κλητική προσφώνηση «δαιμονίη», 399),¹⁹⁰ όπως έπραξε και με την περιγραφή των αντιδράσεών της πριν, και μας ενημερώνει, ως του εξωτερικού πρωταρχικού αφηγούμενου-εστιαζόμενου (NeFe1), ότι η Ελένη μπερδεύεται από την επιθυμία της θεάς να την εξαπατήσει και να της προκαλέσει περισσότερη ντροπή και δυστυχία. Η ανάλυση των παραπάνω δείχνει ότι η αντίδραση της Ελένης στην ανεξήγητη συμπεριφορά της Αφροδίτης συμπίπτει με τις αντιδράσεις των ανθρώπων και πιο συγκεκριμένα με τις αντιδράσεις του Μενέλαου και του Οδυσσέα, όπως αναλύθηκαν προηγουμένως, μετά από την εμπειρία τους με τον μυστήριο «δαίμων». Όλα τα παραπάνω, όπως παρουσιάστηκαν από τον αφηγητή και δεδομένης της επιλογής του όρου «δαίμων» να αναφέρεται σε έναν ανθρωπόμορφο θεό, μπορούν, στην πραγματικότητα, να χρησιμοποιηθούν για να καταδείξουν τις προθέσεις του αφηγητή να τονίσει τη μυστήρια, ακατανόητη φύση της παρέμβασης της Αφροδίτης ή της εξουσίας που ασκήθηκε από τη θεά, που προκάλεσε τόσα πολλά δεινά στην Ελένη (Snell, 1953, σ. 82),¹⁹¹ και η οποία προήλθε από τη σχέση της με τον μυστήριο «δαίμων».

¹⁸⁹ Μετάφραση του Murray. Η αντίδραση της Ελένης μπορεί να είναι παρόμοια αλλά όχι πανομοιότυπη, όπως θα εισηγηθώ, με την αντίδραση του Αχιλλέα όταν αναγνωρίζει την Αθηνά (Ιλ. 1.188). Για περισσότερα βλ. Brunius-Nilsson, 1955, σ. 31 κ.ε.

¹⁹⁰ Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 100κ.ε.) και ο Chantraine (1952, σ. 50-55) απαριθμούν αυτό το απόσπασμα ως «μια εξαιρετική περίπτωση στην οποία μια θεότητα που αναγνωρίζεται πολύ καλά ονομάζεται δαίμονας [...] [και] σηματοδοτεί τη μυστηριώδη δύναμη της θεότητας». Για το δαιμονίη, εδώ (3.399), ως αναφορά στην ανυπόληπτη συμπεριφορά της Αφροδίτης, βλ. Willcock 1970, σ. 114, Leaf and Bayfield, 1962, σ. 337, Pierron, 1896, σ. 122. Πρβλ. Monro, 1896, σ. 260, Jones, 2003, σ. 92. Ενάντιον Brunius-Nilsson (1955, σ. 31κ.ε.), ο οποίος δεν βρίσκει καμία σχέση ανάμεσα στο επίθετο στην κλητική πτώση δαιμονίη (3.399) και το ἦρχε δὲ δαίμων, που ακολουθεί (3.420). Δες ακόμα τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία σχετικά με την προσφώνηση της Αφροδίτης ως δαιμονίη.

¹⁹¹ Πρβλ. Wilford, 1965, σ. 218-219.

Η ανάλυση της δεύτερης περίπτωσης από την *Ιλιάδα* (1.222: δώματ' ἔς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους) δείχνει πώς ο αφηγητής χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμων» στον πληθυντικό για να αναφερθεί στις θεότητες του Ολύμπου και στην Αθηνά ως της θεάς, που βρίσκεται πίσω από τη χρήση του όρου στον πληθυντικό.¹⁹² Η Αθηνά πηγαίνει στον Όλυμπο, στους άλλους θεούς, «μετὰ δαίμονας ἄλλους» (1.222). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπως και πριν (*Ιλ.* 3.420), μπορούμε να προσδιορίσουμε την πρόθεση του αφηγητή όταν περιγράφει τα συναισθήματα και την αντίδραση του Αχιλλέα προς την Αθηνά και όταν ενσωματώνει στο δικό του κείμενο-αφηγητή την ομιλία του Αχιλλέα (μια ομιλία χαρακτήρων) μετά που αναγνωρίζει τη θεά. Αυτό υπογραμμίζει, για μια ακόμη φορά, τη συγγένεια του όρου «δαίμων» με τις σχετικές του έννοιες (δηλ., τους θεούς και έναν συγκεκριμένο θεό), όταν πρόκειται για την κοινή μυστήρια φύση τους.¹⁹³

Αυτό το τμήμα της συζήτησης υποδηλώνει ότι, μετά που ο όρος «δαίμων» ταυτοποιήθηκε με έναν συγκεκριμένο Ολύμπιο (π.χ. *Ιλ.* 3.420, *Οδ.* 3.27, *Οδ.* 15.261), «η μετάβαση στον πληθυντικό, δηλαδή ολόκληρη την οικογένεια των Ολυμπίων, είναι ένα συγκριτικά εύκολο βήμα.» (Dietrich, 1965, σ. 308κ.ε.)¹⁹⁴ Στην πραγματικότητα, εάν κοιτάξουμε πιο κοντά στις παραπάνω περιπτώσεις, θα δούμε ότι, πίσω από τη γενική και απροσδιόριστη ταυτότητα των συλλογικών θεών, βρίσκεται το όνομα ενός συγκεκριμένου θεού. Είναι κρυμμένο πίσω από τις γενικές δραστηριότητες ολόκληρης της οικογένειας των Ολυμπίων όπου ανήκει. Συγκεκριμένα, στις δύο πρώτες περιπτώσεις (δηλ., *Οδ.* 3.27, 15.261), το όνομα της Αθηνάς υποδηλώνεται πίσω από τη χρήση του «δαίμων» στον ενικό. Η πραγματική ταυτότητά της αναγνωρίζεται μόνο από έναν χαρακτήρα, τον Αχιλλέα, που

¹⁹² Ο πληθυντικός του όρου «δαίμων» εμφανίζεται μόνο τρεις φορές στον Όμηρο, και πάντα στην *Ιλιάδα* και είναι συνώνυμο με την Ολύμπια οικογένεια.

¹⁹³ Πρβλ. *Ιλ.* 23. 595: Ο αφηγητής ενσωματώνει την ομιλία του Αντίλοχου στην αφήγησή του, ενώ δίνει μεγαλύτερη έμφαση στα συναισθήματα του τρόμου και της μεγάλης αγωνίας ενός θνητού χαρακτήρα, για να μην αμαρτάνει ενάντια στους Ολύμπιους (δαίμοσιν ἀρήσασθαι, 595) και εναντίον του Απόλλωνα, του θεού που είχε, ήδη, προσληφθεί ως ο τιμωρός των αμαρτωλών, πριν, στην *Ιλιάδα* (πρβλ. 1.8κ.ε.: έστειλε μεγάλη τιμωρία στον Αγαμέμνονα και στον στρατό του εξαιτίας της ασέβειας του Αγαμέμνονα προς τους Χρύση, τον ιερέα του θεού. (Otto (1954) για τον Απόλλωνα και τη σχέση του με τους Έλληνες). Σε αυτή τη σκηνή όπως πριν (δηλ., *Ιλ.* 1.222), μπορούμε στην πραγματικότητα να διαπιστώσουμε ότι πίσω από τη χρήση των συναισθημάτων και του λόγου ενός χαρακτήρα βρίσκεται η πρόθεση του αφηγητή να δείξει πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί ο πληθυντικός “δαίμοσιν” για να σημάνει τους θεούς του Ολύμπου και έναν συγκεκριμένο θεό, τον Απόλλωνα (δηλαδή ήταν ήδη και κάποτε (*Ιλ.* 15.418), που συνδέθηκε με τον “δαίμων”, και ως εκ τούτου, η σύνδεσή του με τους “δαίμονες” εδώ (23.595) είναι φυσική συνέπεια της προηγούμενης χρήσης του). Βλέπε περαιτέρω Dietrich, 1985, σ. 308κ.ε. Πρβλ. Brenk, 1986, σ. 2075, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116, Τσαγκαράκης, 1977, σ. 98κ.ε. Βλέπε Gunliffe, 1924, σ. 82. Πρβλ. *Ιλ.* 1.222, 6.115. Βλέπε, επίσης, Edwards, 1906, σ. 52.

¹⁹⁴ Το παράδειγμα του Ομήρου ακολουθήθηκε και από τους πιο πρόσφατους ποιητές (π.χ. Σοφ. *ΟΤ34*, Πινδ. *Ολ.* 1, 35.)

εμπλέκεται στη συγκεκριμένη σκηνή (Ιλ. 1.222). Ακόμα, η Αθηνά παρουσιάζεται ως μέρος των υπόλοιπων Ολυμπίων. Το όνομά της βρίσκεται και πάλι πίσω από τη χρήση του όρου στον πληθυντικό: δαίμονες, δαίμοσιν, δαίμονας = ολόκληρη η οικογένεια των Ολυμπίων (Ιλ. 1.222, 6.115). Η Αθηνά αναλαμβάνει τη μορφή της έμπνευσης για να βοηθήσει τον αγαπημένο της θνητό (δηλαδή, τον Αχιλλέα) και αφού βοήθησε τον Αχιλλέα επιστρέφει στον Όλυμπο μαζί με τους υπόλοιπους Ολύμπιους. Αυτό που μένει να κάνουμε εδώ, είναι αφού εξετάσουμε πώς οι συλλογικοί θεοί συνδέονται με τους «δαίμονες», ως μέρη των σημασιολογικών συνιστωσών του όρου «δαίμων», να εξετάσουμε πώς οι «δαίμονες», όπως χρησιμοποιούνται από τον αφηγητή ή από τις αντιδράσεις των χαρακτήρων που εμπλέκονται στη συγκεκριμένη σκηνή, μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να υποδείξουν τη μυστήρια, ανεξήγητη φύση των θεών ή ενός συγκεκριμένου θεού.

Όσον αφορά στην πρώτη έρευνα που αναδύθηκε παραπάνω, η Αθηνά, στο 118-22, κατέβηκε από τους ουρανούς και κατεύνασε τον Αχιλλέα. Επιστρέφει στον Όλυμπο, μετά την εκτέλεση της αποστολής της, στην κατοικία του Δία και των άλλων θεών (μετά δαίμονας άλλους, 222). Η λέξη «άλλος», φυσικά, χρησιμοποιείται για να δηλώσει την ταυτότητα με έναν προηγούμενο όρο. Στην περίπτωση μας η Αθηνά, μια θεά, επέστρεψε για να συναντήσει τους «άλλους» (Pulleyn, 2000, σ. 187-88). Εάν η Αθηνά είναι μια θεά και «άλλοι» σημαίνει «το ίδιο με το προηγούμενο», τότε, «άλλοι» πρέπει να αναφέρονται στους άλλους θεούς και έτσι οι «δαίμονες», επίσης, πρέπει να υποδηλώνουν «θεούς» και όχι οποιεσδήποτε μικρότερες θεότητες.¹⁹⁵

Ωστόσο, πρέπει να εξετάσουμε αν, στην πραγματικότητα, οι Ολύμπιοι θεοί ήταν οι μόνες θεότητες που ζούσαν στον Όλυμπο. Ο Guthrie και ο Dietrich γράφουν ότι μόνο ο Δίας, η Ήρα, ο Ποσειδώνας, η Δήμητρα, ο Απόλλων, η Άρτεμις, ο Άρης, η Αφροδίτη, ο Ερμής, η Αθηνά, ο Ήφαιστος και η Εστία ανήκαν στην οικογένεια των δώδεκα θεών, των οποίων η κατοικία ήταν ο Όλυμπος (Guthrie, 1950, σ. 110-11, Dietrich, 1979, σ. 147).¹⁹⁶ Οι μικρότερες θεότητες είχαν τη δυνατότητα να επισκεφθούν τον Όλυμπο αλλά δεν τους επιτράπηκε να μείνουν (Burkert 1985, σ. 119-131). Η Θέτιδα, για παράδειγμα, επισκέπτεται τον Δία για να ζητήσει βοήθεια για τον γιο της, αλλά, τελικά, επιστρέφει στη δική της κατοικία στα βάθη του Ωκεανού

¹⁹⁵ Η ίδια ιδέα μπορεί να βρεθεί στον Erbse, 1969, σ. 71, Dindorf, 1951, σ. 36, Bekker, 1825, σ. 22. Πρβλ. Ludwich, 1884-5, σ. 186-7, Erbse, 1969, σ. 71 σχετικά με τον Αρίσταρχο που αθετά τον συγκεκριμένο στίχο. Πρβλ. Windekens, 1960, σ. 207-9 και Brunius-Nilsson (1955, σ. 116κ.ε.), οι οποίοι, επίσης, δηλώνουν ότι η έκφραση χρησιμοποιείται εδώ (1.222) ως συλλογικό, υποδεικνύοντας τις Ολύμπιες θεότητες.

¹⁹⁶ Πρβλ. Pulleyn, 2000, σ. 188.

(Ιλ. 1.531-2). Κατά τον ίδιο τρόπο, η Ίριδα επισκέπτεται τον Όλυμπο για να λάβει τις διαταγές του Δία, αλλά, στη συνέχεια, αναχωρεί από το παλάτι του Δία (Ιλ. 2.780-815). Μόνο μία φορά η *Ιλιάδα* περιγράφει έναν απροσδιόριστο αριθμό θεών, συμπεριλαμβανομένων όλων των ποταμών και όλων των νυμφών, που έρχονται στη συνέλευση στον Όλυμπο (20.4-9). Αλλού, στον Όμηρο και στην πραγματικότητα στην ελληνική λογοτεχνία, γενικά, μόνο οι δώδεκα θεοί του Ολύμπου είναι πραγματικά παρόντες (Burkert, 1985, σ. 218-25). Αν συμβαίνει αυτό, τότε φαίνεται πιθανό ότι σε αυτό το απόσπασμα, τουλάχιστον, αν η Αθηνά ανήκει στην οικογένεια των δώδεκα, και αν επιστρέψει στον Όλυμπο και σε αυτούς, τότε «δαίμονας» υποδηλώνει τους δώδεκα θεούς του Ολύμπου (Erbse, 1969, σ. 71).¹⁹⁷

Ωστόσο, το πιο κρίσιμο ερώτημα αυτού του τμήματος της συζήτησης παρέμεινε αναπάντητο: Πώς ακριβώς η χρήση των αντιδράσεων και των συναισθημάτων του Αχιλλέα απέναντι στην παρέμβαση της Αθηνάς, όπως περιγράφεται από τον αφηγητή και όπως παρουσιάζεται από τον ίδιο τον χαρακτήρα στη δική του την ομιλία, μπορεί να συσχετίσει την ανεξήγητη συμπεριφορά της Αθηνάς με την απροσδιόριστη φύση των «δαιμόνων» σε αυτή τη σκηνή. Οι πράξεις της Αθηνάς παραμένουν κρυμμένες και αναγνωρίζονται μόνο από τον Αχιλλέα. Παραμένει άορατη και ακόμη και άγνωστη στους υπόλοιπους χαρακτήρες. Η μυστήρια και ανεξήγητη φύση της παρέμβασής της μπορεί να εντοπιστεί στην αντίδραση του Αχιλλέα, όταν εκφράζει την έκπληξή του μπροστά στις ενέργειες της θεάς (θάμβησεν δ' Ἀχιλλεύς, 199). Το ίδιο θάμβος και έκπληξη απεικονίζεται στην ομιλία του Αχιλλέα, όταν ζητά από την Αθηνά τις πραγματικές τις προθέσεις («τίπτ' αὖτ', αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, εἰλήλουθας; 202). Και η έκφραση συναισθημάτων του Αχιλλέα και τα λόγια της ως τέτοια αποδεικνύουν ότι η εμφάνισή της μπροστά του είναι ανεξήγητη και παράξενη. Ο Αχιλλέας εκπλήσσεται, κυρίως, από την επιλογή της θεάς να αποκαλύψει την πραγματική της ταυτότητα σε αυτόν χωρίς να κάνει οποιαδήποτε μορφή μεταμφίσεως. Έτσι, αμέσως και με μεγάλο θάμβος την αναγνωρίζει (θάμβησεν δ' Ἀχιλλεύς, [...] αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλάδ' Ἀθηναίην, 1.198-200).¹⁹⁸ Η έκπληξη και το θάμβος του Αχιλλέα για τη μυστήρια και ακατανόητη συμπεριφορά της Αθηνάς μοιάζει με τις μυστήριες δραστηριότητες του όρου «δαίμων». Όπως συζητάμε αργότερα σε αυτό το κεφάλαιο, αυτό το είδος συμπεριφοράς δεν έχει

¹⁹⁷ Πρβλ. Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116, Tsagarakis, 1977, σ. 98κ.ε., ο οποίος με παρόμοιο τρόπο θεωρεί τους «δαίμονες» ως «μια συλλογική ένδειξη των Ολύμπιων θεοτήτων».

¹⁹⁸ Δες περαιτέρω το άρθρο του Dietrich (1983) σχετικά με τις διάφορες μορφές μεταμφίσεων των θεών όταν αποκαλύπτονται μπροστά στους αγαπημένους τους.

καμία σχέση με την κανονικά αναμενόμενη συμπεριφορά μιας προστατευτικής θεότητας όταν συναντάται με τον αγαπημένο θνητό της (δηλαδή, οι θεοί λαμβάνουν συνήθως τη μορφή ενός θνητού χαρακτήρα ήδη γνωστού στον αγαπημένο τους θνητό). Ομοίως, η αντίδραση του Αχιλλέα μάς θυμίζει (όπως έχουμε ήδη προτείνει παραπάνω) την ανησυχία ενός θνητού (όπως και με την Ελένη μετά την αντιπαράθεση της με την Αφροδίτη), όταν έρχεται αντιμέτωπος με τις ανεξήγητες δραστηριότητες του όρου «δαίμων» και μετά από τη συνειδητοποίηση του «μυστηρίου» και του «αγνώστου». Ακόμη περισσότερο, η Αθηνά εδώ (1.222) ανήκει στους θεούς που σχετίζονται με τον απροσδιόριστο χαρακτήρα του όρου «δαίμων». Ως εκ τούτου, αν και το «δαίμονας», εδώ, χρησιμοποιείται ως εναλλακτική λύση των θεών, η Αθηνά συνδέεται, επίσης, με τους «δαίμονες». Ταυτίζεται μαζί τους (δηλαδή, άλλους δαίμονας). Ανήκει στην ίδια οικογένεια των Ολύμπιων που, όπως ο όρος «δαίμων», μπορεί να αναγνωριστεί από τον ποιητή και μέσα από την περιγραφή των συναισθημάτων των χαρακτήρων του να αποδοθεί με την ίδια ανεξήγητη, παρεμβατική και μυστήρια φύση επέμβασης στις ζωές των θνητών.

6. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ»: ΕΝΑ «ΣΥΝΘΕΤΟ», «ΕΝΙΑΙΟ», «ΣΗΜΕΙΟ ΥΠΟΔΟΧΗΣ» ΚΑΙ ΕΝΑ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΚΕΨΗΣ

Αναφέρθηκα, προηγουμένως, στην τάση του αφηγητή να εκθέσει, εκτενώς, τις ομιλίες των χαρακτήρων του ως μέρος της αφηγηματικής τεχνικής του, για να παρουσιάσει σημαντικές πτυχές της αφήγησής του (Scodel, 2004, σ. 48-54). Πιο συγκεκριμένα, δείξαμε ότι ο τρόπος με τον οποίο ο αφηγητής θέτει τον όρο «δαίμων» στην ομιλία των θνητών ή θεϊκών χαρακτήρων υπογραμμίζει τις προθέσεις του αφηγητή να καλέσει το ακροατήριό του να αποκρυπτογραφήσει πώς λειτουργεί πραγματικά ο όρος «δαίμων». Ακόμη περισσότερο, υποστήριξα την ικανότητά μας ως του ακροατηρίου της επικής ιστορίας, που τα γνωρίζει όλα καλά (Scodel, 2004, σ. 48-54), να αναγνωρίσουμε και ακόμη και να αποκωδικοποιήσουμε τα σημάδια που μας αποκαλύπτουν τόσο ο αφηγητής όσο και οι χαρακτήρες του σχετικά με τον όρο «δαίμων» και τις συναφείς έννοιές του. Με σημάδια, εννοώ τις πληροφορίες που αποκτήθηκαν από τον τρόπο, που ο αφηγητής περιστασιακά προσαρμόζει τις συναισθηματικά πολύχρωμες αντιδράσεις των χαρακτήρων του προς το άγνωστο και το μυστήριο στη ζωή τους. Μπορούν να θεωρηθούν σημαντικά σημάδια της μυστήριας φύσης του όρου «δαίμων» και του τρόπου, που μπορεί να

διαφανεί η χρησιμότητά του στα έπη. Έχω μιλήσει για μια πιθανή χρησιμότητα όσον αφορά στη βασική ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως μιας μυστήριας δύναμης. Μόλις μάθουμε πώς να αναγνωρίσουμε τη βασική μυστήρια φύση του «δαίμων», μπορούμε να το χρησιμοποιήσουμε ως «σημάδι του μυστηρίου» και του άγνωστου, που χαρακτηρίζει, επίσης, τις διάφορες πτυχές του όρου «δαίμων». Η ύπαρξη ενός κοινού μυστηρίου χαρακτήρα μεταξύ του όρου «δαίμων» και των διαφόρων πτυχών του, όπως προτείνουμε, κάνει τον όρο «δαίμων» μια «ενιαία έννοια» (θα εξηγήσω παρακάτω τι εννοώ με αυτό). Ο όρος γίνεται, επίσης, ένα χρήσιμο εργαλείο σκέψης που μας προσφέρει κατανόηση σχετικά με τους όρους, που σχετίζονται σημασιολογικά με τον όρο «δαίμων» και τα προστιθέμενα χαρακτηριστικά τους, τα οποία κερδίζουν από την ιδιότητά τους ως αναφορών της μυστήριας δύναμης «δαίμων». Πιο συγκεκριμένα, η έμφαση θα αποδοθεί στους θεούς και τις νεωτερικές ιδιότητες της φύσης τους, οι οποίες προέρχονται, κυρίως, από τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων» ως μίας από τις βασικές πτυχές της πολυδύναμης φύσης του, και στη συνέχεια, από τη σχέση των θεών με τη μοίρα και με τις υπόλοιπες αναφορές του όρου «δαίμων».¹⁹⁹ Η χρήση του όρου «δαίμων» ως ενός χρήσιμου εργαλείου σκέψης υπογραμμίζει αυτή την επιπλέον μυστήρια πλευρά των θεών, την οποία οι θεοί μοιράζονται με τις υπόλοιπες σχετικές έννοιες του όρου «δαίμων». Είναι αυτό που επιτρέπει στους θεούς και τις υπόλοιπες οντότητες να συγκεντρωθούν κάτω από την «ενιαία έννοια» του όρου «δαίμων». Αυτό, επίσης, μάς δίνει τη δυνατότητα, όταν αναφερόμαστε στον όρο «δαίμων», να τον αντιλαμβανόμαστε ως ένα «σύνθετο», αλλά «ενιαίο», «δοχείο».

Αρχίζοντας με τον όρο «δαίμων» ως ενός «περίπλοκου» όρου και δεδομένης της τάσης των μελετητών να αποδώσουν στον όρο «δαίμων» πολλές αντιτιθέμενες και, ως επί το πλείστον, αρνητικές σημασίες, αυτή η διατριβή είχε φτάσει στη χρήσιμη συνειδητοποίηση ότι, στην πραγματικότητα, όλα είναι «θέμα αντίληψης». Η εξέταση των διαφορετικών αντιλήψεων μέσα στο κείμενο είναι αυτό που, τελικά, παρουσίασε τον όρο «δαίμων» με διαφορετικό μάτι. Η ανάλυση των διαφορετικών αντιλήψεων της αφήγησης μάς επέτρεψε να συσχετίσουμε τον όρο με τις ίδιες οντότητες (δηλ., τους θεούς, έναν συγκεκριμένο θεό, ορισμένους θεούς, την τύχη και μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη) με τις οποίες οι μελετητές συνήθιζαν να συσχετίζουν τον όρο «δαίμων». Ωστόσο, αυτή η διατριβή διαφοροποιήθηκε από τις

¹⁹⁹ Με αυτά αναφερόμαστε στη μοίρα και σε όλους τους όρους που αναφέρονται στη μοίρα, στους συλλογικούς θεούς, σε έναν συγκεκριμένο θεό, στους καθορισμένους θεούς και σε μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη.

προηγούμενες επιστημονικές μελέτες πάνω στον όρο «δαίμων» λόγω της τάσης της να προσφέρει μια ομοιόμορφη ερμηνεία του όρου. Έτσι, αυτή η διατριβή αντιλήφθηκε τις διάφορες ερμηνείες του όρου «δαίμων» ως τις συλλογικές ιδιότητες ενός όρου με ένα «πολυδύναμο», ένα «σύνθετο» και, μάλιστα, με ένα «αμφιλεγόμενο» νόημα, αλλά, σε καμία περίπτωση, έναν όρο γεμάτο ασυνέπειες ή με έναν δύσκολο να οριστεί χαρακτήρα. Ειδικότερα, χρησιμοποιήσαμε τις συνέπειες από διάφορες εστιάσεις στο κείμενο. Αποδώσαμε με την ίδια σημασία την εστίαση ενός θνητού και ενός θεϊκού χαρακτήρα, όπως κάναμε με την εστίαση του αφηγητή για να αποκτήσουμε μια εικόνα για τις διάφορες αποδιδόμενες έννοιες του όρου «δαίμων» στα έπη. Επαναξιολογήσαμε τις προθέσεις του αφηγητή²⁰⁰ να αποδώσει στον όρο «δαίμων» έναν σημαντικό ρόλο ως έννοιας πρώτα, και ως ενός όρου που καταφέρνει να επικεντρώσει στο ενιαίο του πρόσωπο μια σειρά από διαφορετικές ιδιότητες, και στη συνέχεια, ως εννοιολογικής κατασκευής. Θεωρήσαμε την επιλογή του αφηγητή να θέσει τον όρο «δαίμων» στην ομιλία ενός από τους χαρακτήρες του (δηλαδή, πιο συχνά, στην ομιλία του θνητού του από τους θεϊκούς χαρακτήρες του)²⁰¹ για να τονίσει τι στη δική του αφήγηση δεν θα ακολουθούσε κανονικά.²⁰² Τη χρήση του όρου για να αναφερθεί στη μυστήρια φύση των θεών και των υπόλοιπων αναφορών του όρου «δαίμων». Ως εκ τούτου, η χρήση του όρου από διαφορετικό εστιαστή για να αναφερθεί σε μια διαφορετική οντότητα έδειξε πως στην πραγματικότητα η έννοια του όρου «δαίμων» αποδόθηκε, είτε με έναν πιο γενικευμένο, είτε με έναν πιο καθορισμένο χαρακτήρα. Πιο συγκεκριμένα, αποδώσαμε την ίδια έμφαση στη χρήση του όρου από τον αφηγητή για να αναφερθούμε στην ανεξήγητη φύση της παρέμβασης ενός συγκεκριμένου θεού (τόσο της Αφροδίτης στην *Ιλ.* 3.420 όσο και της Αθηνάς στην *Ιλ.* 1.222), και των συλλογικών θεών (στην *Ιλ.* 1.222) και στον τρόπο που μια θεά, η Αθηνά, χρησιμοποιεί τον όρο «δαίμων» στη δική της ομιλία για να αναφερθεί στους δικούς της μυστήριους και κρυμμένους σκοπούς προς τον Τηλέμαχο (στην *Οδ.* 3.27). Έχουμε, ήδη, αναλύσει τις περιπτώσεις εστίασης στις ομιλίες του Μενελάου²⁰³ και του Τηλέμαχου²⁰⁴ στον όρο «δαίμων» και στη χρήση του για να αναφερθεί στην ανεξήγητη επέμβαση μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης κάθε φορά στη

²⁰⁰ Βλ. περαιτέρω De Jong (2004, σ. 60-99) για την αλληλεπίδραση μεταξύ του πρωτογενούς αφηγητή-εστιαστή και του πρωτογενούς αφηγόμενου-εστιαζόμενου και στον τρόπο με τον οποίο ο αρχικός αφηγητής επιλέγει να μεταδώσει πληροφορίες στο ακροατήριό του.

²⁰¹ Δες περαιτέρω τον Πίνακα 3.

²⁰² Εκτός από την μεμονωμένη περίπτωση στην *Ιλιάδα* 3.420. Βλέπε περαιτέρω Πίνακες 1 και 3.

²⁰³ *Οδ.* 4.275.

²⁰⁴ *Οδ.* 16.194.

ζωή τους. Με βάση τη χρήση του όρου «δαίμων» από έναν άλλο θνητό χαρακτήρα στην πλοκή, τον Έκτορα (στην *Ιλ.* 6.115), καταδείξαμε πώς η παραλλαγή του περιεχομένου και ο τρόπος με τον οποίο το κάθε ακροατήριο έχει ριζική επίδραση στις διάφορες αποδιδόμενες σημασίες του όρου. Επομένως, όταν η χρήση του όρου από τον Έκτορα βρισκόταν στο πλαίσιο της συνομιλίας του με τα στρατεύματά του, ο όρος αποδόθηκε με τη σημασία των πιο γενικευμένων και συλλογικών θεών, ενώ η χρήση του όρου σε ένα διαφορετικό πλαίσιο συζήτησης και κατά τη διάρκεια της ομιλίας του Έκτορα με τη μητέρα του, συνέδεσε το «δαίμοσιν» με τα πιο προσωπικά χαρακτηριστικά ενός συγκεκριμένου θεού, της Αθηνάς.

Τέλος, παρακολουθήσαμε τη χρήση του όρου για να αναφερθούμε σε αυτό που είναι το πεπρωμένο από έναν διαφορετικό εστιαστή, από τον Έκτορα,²⁰⁵ τον Μενέλαο²⁰⁶ και τον Εύμαιο,²⁰⁷ και σε μια διαφορετική συμφραζόμενη οικογένεια. Δείξαμε τον όρο «δαίμων» να συνδέεται με μια διαφορετική οντότητα. Με ένα γενικότερο τρόπο, ο όρος «δαίμων» συνδέθηκε με την απρόσωπη Μοίρα, τον γενικό θεό και με τον θάνατο, και με έναν πιο εξατομικευμένο τρόπο, συνδέθηκε με τις πιο συγκεκριμένες ανθρωπομορφικές μορφές των θεών ή ενός συγκεκριμένου θεού ή του Δία ως των παραγόντων που καθορίζουν τη μοίρα ή το πεπρωμένο κάποιου. Η κατανομή του όρου με μια διαφορετική σημασία κάθε φορά που χρησιμοποιήθηκε από διαφορετικό εστιαστή μας βοήθησε να καταδείξουμε αυτό που συνιστούσε ένα από τα βασικά συμπεράσματα αυτής της διατριβής: ότι «διαφορετικές οπτικές γωνίες μέσα στην αφήγηση συσχετίζουν τον όρο με μια διαφορετική εννοιοδότηση εκτός της αφήγησης.» Αυτό, επίσης, υπογραμμίζει την ποιότητα του όρου «δαίμων» ως «περίπλοκου όρου» και ως όρου των αντιφάσεων, αλλά ακόμα ως όρου με ένα περίπλοκα ενδιαφέρον νόημα.

Η αναγνώριση των συναισθημάτων που συνοδεύουν την αντίδραση του ανθρώπου όταν αντιμετωπίζει τη μυστήρια και ακόμα ακατανόητη (για αυτόν) επέμβαση μιας υπερφυσικής δύναμης μας βοήθησε, πρώτον, να αναγνωρίσουμε τη βασική ποιότητα του όρου «δαίμων» ως μιας μυστήριας δύναμης. Μας βοήθησε, επίσης, να δείξουμε τον εξίσου σημαντικό ρόλο του όρου «δαίμων» ως «αναγνωρίσιμου σημαδιού», από εδώ και πέρα, όχι μόνο για τη δική του μυστήρια φύση, αλλά και για το τι ήταν το μυστήριο και το άγνωστο, που σχετίζονταν με τους θεούς και τις

²⁰⁵ *Ιλ.* 8.166.

²⁰⁶ *Ιλ.* 17.98.

²⁰⁷ *Οδ.* 16.64.

διάφορες οντότητες που συνθέτουν τον πολυδύναμο χαρακτήρα του. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο αφηγητής²⁰⁸ και ένας θεϊκός χαρακτήρας²⁰⁹ χρησιμοποίησε τον όρο για να αναφερθεί στους συλλογικούς θεούς, σε ένα συγκεκριμένο θεό, σε κάποιον θεό και σε μια απροσδιόριστη δύναμη ή όταν ένας ομιλητής εξέφραζε τον μεγάλο φόβο ή την έκπληξή του για την ανεξήγητη συμπεριφορά του όρου «δαίμων» και των πολλών αναφορών του, πίσω από κάθε εστίαση υπήρχε η τάση να συσχετίζονται αυτές οι οντότητες με τον ίδιο μυστήριο χαρακτήρα με τον όρο «δαίμων». Ως εκ τούτου, είδαμε τον Μενέλαο στην *Ιλ.* 17.98, να εκφράζει τη μεγάλη του αγωνία για να πολεμήσει εναντίον του Έκτορα «ενάντια στη θέληση του ουρανού (πρός δαίμονα) και ενάντια σε όλες τις δυνάμεις (δηλαδή, τη μοίρα του ανθρώπου, τον «θεός τις» και τον Δία) που συνδέονται με τον όρο «δαίμων» και που μπορούν να θεωρηθούν εξίσου πηγές της απροσδόκητης και αμετάβλητης ατυχίας του Μενέλαου αν παλεύει «πρός δαίμονα».²¹⁰ Ομοίως, όταν και οι δύο, η Ελένη²¹¹ και ο Αχιλλέας,²¹² εξέφρασαν τον φόβο και τη μεγάλη τους έκπληξη, όταν αναγνώρισαν την αληθινή ταυτότητα τόσο της Αφροδίτης όσο και της Αθηνάς,²¹³ αντιστοίχως, πρότειναν ότι η ίδια μυστήρια και ανεξήγητη φύση χαρακτήρισε τόσο τον όρο «δαίμων» όσο και τις σχετικές του έννοιες, δηλαδή, έναν συγκεκριμένο θεό και τους συλλογικούς θεούς. Στην πραγματικότητα, εντοπίσαμε τα ίδια συναισθήματα στις αντιδράσεις και των δύο, του Μενέλαου²¹⁴ και του Τηλέμαχου,²¹⁵ όταν και οι δύο θνητοί έπρεπε να αντιμετωπίσουν το ανεξήγητο και ενοχλητικό αποτέλεσμα του όρου «δαίμων» ως μιας απροσδιόριστης, μυστήριας και μη-ορθολογικής δύναμης. Αυτά ήταν, στην πραγματικότητα, τα κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία δείξαμε, χαρακτήριζαν τις έννοιες που συνδέονται με τον όρο και αυτά είναι και τα χαρακτηριστικά, όπως θα συζητήσουμε πιο κάτω, που αποτελούν τη νέα αντιληπτή φύση των ανθρωπόμορφων θεών, που τα σηματοδοτεί από το θεϊκό και τα φέρνει πιο κοντά στο δαιμόνιο.

Στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων» είναι ο μόνος όρος στον Όμηρο, που χρησιμοποιεί την ποιότητά του ως «σημαδιού του μυστηρίου» για να αποκαλύψει σε μας σημαντικά και απροσδιόριστα μέρη της φύσης του ως μιας μυστήριας

²⁰⁸ *Ιλ.* 3.420.

²⁰⁹ Αθηνά, στην *Οδ.* 3.27.

²¹⁰ *Ιλ.* 17.98.

²¹¹ *Ιλ.* 3.420.

²¹² *Ιλ.* 1.222.

²¹³ Το όνομα της Αθηνάς βρίσκεται πίσω από τη χρήση του όρου στον πληθυντικό στην *Ιλ.* 1.222.

²¹⁴ *Οδ.* 4.275.

²¹⁵ *Οδ.* 16.194.

δύναμης.²¹⁶ Είναι, επίσης, ο μόνος όρος στον Όμηρο, που χρησιμοποιεί τον ίσο ρόλο του με τους θεούς ως σημαντικών κατασκευών της επικής ιστορίας²¹⁷ για να μας ενημερώσει για το τι μέχρι τώρα παρέμεινε «άγνωστο» και χωρίς ταυτοποίηση και ονομασία σε σχέση με τους θεούς ως αναφορές μιας μυστήριας δύναμης «δαίμων». Αυτό που μένει να κάνουμε είναι, πρώτα, να αναφερθούμε στην εμπειρία των ανθρώπων και να παρουσιάσουμε την ανάλυση των αντιλήψεων των δύο ανδρών (Dowden, 2007, σ. 41) και των αντιδράσεών τους προς την ανεξήγητη επίδραση του όρου «δαίμων», όταν χρησιμοποιήθηκε από έναν θνητό και έναν θεϊκό χαρακτήρα για να αναφερθεί στους θεούς. Στη συνέχεια, θα δείξουμε πώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να ρίξουν φως σε αυτή την πρόσφατα αντιληπτή και, μέχρι τώρα, άγνωστη πλευρά της φύσης των θεών. Περαιτέρω πληροφορίες θα αντληθούν, επίσης, από την, ήδη, αναπτυγμένη σχέση μεταξύ των θεών και της μοίρας και με όλους τους όρους που σχετίζονται με τη μοίρα και από τον τρόπο που ένας θνητός χαρακτήρας χρησιμοποιούσε τον όρο «δαίμων» για να δείξει τη σύνδεσή του με τις παραπάνω οντότητες.

Αρχικά, δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στη χρήση των συναισθημάτων του φόβου, του θάμβους, του δέους και της έκπληξης, όταν ένας άνθρωπος βίωνε την ανεξήγητη, ξαφνική, μη ορθολογική και μυστήρια παρουσία ενός συγκεκριμένου θεού ή των θεών. Αυτά τα συναισθήματα δεν είχαν καμία σχέση με την κοινή έκφραση του φόβου των θνητών στην παρουσία ενός άγνωστου θεού ή με τη συνειδητοποίηση κάποιου θεού που ήταν υπεύθυνος για ένα γεγονός στη ζωή τους, ακόμα και όταν αυτό το γεγονός μετατρεπόταν σε αρνητικό. Επειδή, φυσιολογικά, οι θνητοί ήξεραν πώς να εξιλεώσουν τους θεούς τους και μετά που τα πρώτα σημάδια του φόβου τους εξαφανίστηκαν, θα έκαναν ό, τι έπρεπε να κάνουν για να κερδίσουν την εύνοια των θεών τους.²¹⁸ Αυτό είναι που η πραγματοποίηση θυσιών και οι προσευχές των θνητών στους θεούς μαρτυρούν.²¹⁹ Αντ' αυτού, υποδείξαμε ότι τα συναισθήματα του

²¹⁶ Οδ. 4.275, 16.194.

²¹⁷ Αντίθετα με τον Burkert (1985, σ. 152), ο οποίος υποστήριζε ότι ο "δαίμων" ήταν «απομεινάρια» των ανθρωπόμορφων θεών. Δες ακόμα Snell (1953, σ. 30κ.ε.) σχετικά με τη «θεία παρουσία».

²¹⁸ Γνωρίζουμε, ήδη, ότι οι γενναιόδωρες προσφορές του Έκτορα στους θεούς και στον Δία είναι ο κύριος λόγος που δίνεται από τον Δία η εύνοιά του προς τον ηγέτη πολεμιστή των Τρώων. Δείτε, επίσης, τη σκηνή (Ιλ. 6.279-312), όπου οι Τρωάδες επιχειρούν να κατευνάσουν την Αθηνά. Για τους ομηρικούς ήρωες και τον τρόπο που προσεύχονται και κάνουν θυσίες στους θεούς τους, βλέπε περαιτέρω Kearns, 2004, σ. 64-65.

²¹⁹ Επειδή και όπως ο (Kearns, 2004, σ. 64) ήδη πρότεινε: «Οι ήρωες της *Ιλιάδας* προσεύχονται συχνά, και με τρόπους που μπορούμε να πούμε ότι είναι εντυπωσιακά παρόμοιοι με εκείνους των Ελλήνων των μεταγενέστερων χρόνων και των καταστάσεων "της πραγματικής ζωής". Προσεύχονται με κάποιο ιδιαίτερο αίτημα στο μυαλό, θυμίζουν στους Θεούς τα προηγούμενα οφέλη τους και υπόσχονται δώρα για το μέλλον, αν η προσευχή τους παραχωρηθεί. Πολύ συχνά εκτελούν θυσίες

φόβου και του μεγάλου θαυμασμού σχετίζονταν, κυρίως, με αυτή την πλευρά της φύσης των θεών που προέκυπτε από τη σύνδεσή τους ως αναφορές του όρου «δαίμων». Αυτή η νέα πλευρά της φύσης των θεών εντοπίστηκε, επίσης, σε συγκεκριμένες δραστηριότητες των θεών και, κυρίως, όταν οι θεοί ως αναφορές του όρου «δαίμων», συνδέονταν με μια ξαφνική, παρεμβατική και ανεξήγητη επέμβαση, μια ανεξήγητη μεταμφίεση και μια μη ορθολογική, απροσδόκητη και ανεξήγητη συμπεριφορά ενός θεού προς τον αγαπημένο του θνητό.

Ανάλυση των συναισθημάτων της Ελένης²²⁰ και του Αχιλλέα²²¹ αποτελούν σημαντικά στοιχεία αυτής της νέας αντίληψης των θεών. Δεν είχε καμία σχέση με τη φυσιολογική και αναμενόμενη συμπεριφορά των θεών, όταν είτε σε αόρατη μορφή είτε υπό ανθρώπινη μεταμφίεση - αν και δεν υπάρχει συνοχή στις πιο συχνά αναφερόμενες από όλες αυτές τις μορφές εμφάνισης των θεών - εξαπατούσαν τους αγαπημένους τους στην προσπάθειά τους να τους βοηθήσουν.²²² Δεν είχε, επίσης, καμία σχέση με τον τρόπο που οι θνητοί αντέδρασαν όταν αναγνώρισαν την αληθινή ταυτότητα των θεών ή ακόμα και στις πιο απομακρυσμένες περιπτώσεις, όταν μια ομηρική επιφάνεια ήταν υπό μορφή φυσικής επέμβασης.²²³ Επομένως, ο τρόπος με τον οποίο εξέφρασε η Ελένη τον μεγάλο φόβο και το θαυμασμό της για τις ανεξήγητες, μη ορθολογικές προθέσεις της Αφροδίτης και που συνδεόταν με τη μεταμφίεση της Αφροδίτης και με την ακατανόητη για την Ελένη φύση της παρέμβασής της και την επιθυμία της να την εξαπατήσει, ενισχύει την ιδέα της Αφροδίτης, εδώ,²²⁴ να μην ενεργεί με τον κανονικό και αναμενόμενο θεϊκό τρόπο προς τον αγαπημένο της θνητό. Πραγματικά, υπερβαίνει τα σαφή και προσωπικά κίνητρα της θεότητας να φέρει την Ελένη στον Πάρη.²²⁵

ζώων, είτε να ενισχύσουν το αίτημά τους είτε να εκπληρώσουν μια υπόσχεση, ή ακόμα και ως ευσεβές προκαταρκτικό για το φαγητό.»

²²⁰ *Ιλ.* 3.420.

²²¹ *Ιλ.* 1.222.

²²² Δεν έχει καμία σχέση ούτε με τις προθέσεις της Ήρας να βοηθήσει τον Αγαμέμνονα και τους Αχαιούς, όταν σε μια αόρατη μορφή το βάζει στο μυαλό του Αγαμέμνονα για να ενθαρρύνει τους Αχαιούς (*Ιλ.* 8.218-9), ούτε με τις προθέσεις της Αφροδίτης όταν υπό τη μορφή μιας φυσικής παρέμβασης αφαιρεί τον Πάρη από το πεδίο της μάχης σε ένα νέφος με ομίχλη, για να τον σώσει (*Ιλ.* 3.380-382).

²²³ Στην πραγματικότητα, δεν μαθαίνουμε τίποτα από οποιαδήποτε μορφή αντίδρασης που προέρχεται από τον Αινεία, όταν ο Απόλλωνας τον αρπάζει από τον Διομήδη και τον παίρνει να ανακάμψει στον ναό του (*Ιλ.* 5.438-450) ή από τον Πάρη, όταν η Αφροδίτη τον αφαιρεί από τη μάχη σε ένα σύννεφο ομίχλης (3.380-382) και τον φέρνει στις κάμαρές του.

²²⁴ *Ιλ.* 3.420.

²²⁵ Για τον τρόπο που οι θεοί παρεμβαίνουν στις ανθρώπινες υποθέσεις, βλέπε περαιτέρω Kearns, 2004, σ. 65-66.

Ανάλυση της συμπεριφοράς της Αφροδίτης σε αυτή τη σκηνή, όπως συνέβη με την Αθηνά σε μια άλλη σκηνή²²⁶ ως μέρος της ευρύτερης οικογένειας των Ολύμπιων θεών, και η ανάλυση των αντιδράσεων του Αχιλλέα προς την ανεξήγητη και παρεμβατική επέμβαση της Αθηνάς - η οποία πηγαίνει πέρα από την πρόθεση της Αθηνάς να ηρεμήσει τον Αχιλλέα - μας επέτρεψε να αποδώσουμε έναν συγκεκριμένο θεό και τους συλλογικούς θεούς ως των αναφορών του όρου «δαίμων», με το ίδιο επιπλέον μυστήριο και μη λογικό στοιχείο στη φύση τους.²²⁷ Ακόμα περισσότερο, έχουμε, ήδη, αναφερθεί στη χρήση της εστίασης μέσω της Αθηνάς από τον αφηγητή και στο πλαίσιο της συνομιλίας της με τον αγαπημένο θνητό της, Τηλέμαχο.²²⁸ Η ομιλία της Αθηνάς πρόσφερε χρήσιμες πληροφορίες τόσο για τον Τηλέμαχο ως τον εσωτερικό δευτερεύοντα αφηγούμενο-εστιαζόμενο (NeFe2) και για εμάς ως του πρωταρχικού αφηγητή-εστιαστή (NeFe1) και ως των αποδεκτών των λέξεών της. Από τη μία πλευρά, ο Τηλέμαχος ενημερώθηκε για μια επερχόμενη ευεργετική, αλλά ακόμα για μια ανεξήγητη για αυτόν παρέμβαση ενός «δαίμων». Από την άλλη, αφού είχαμε συσχετίσει τον όρο «δαίμων» με το όνομα της Αθηνάς, πληροφορηθήκαμε από την ίδια την Αθηνά, για τη μυστήρια, ξαφνική και παρεμβατική φύση της επέμβασής της, η οποία είχε ως επί το πλείστον σχέση με τη συσχέτισή της με τον όρο «δαίμων» παρά με τη φυσιολογική και πιο αναμενόμενη θεϊκή φύση των δραστηριοτήτων της.

Η χρήση του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής και η εξέταση των αντιδράσεων του ανθρώπου προς την παρέμβαση μιας ανώτερης δύναμης «δαίμων», όταν ο όρος χρησιμοποιήθηκε ως αναφορά σε ό, τι είναι το μοιραίο, στον θάνατο και στο περιστασιακό και στο μυστήριο, τόνισε την ύπαρξη μιας πρόσθετης σημασίας των θεών. Έδειξε ότι, οι θεοί, ακριβώς όπως ο «δαίμων» και οι υπόλοιποι όροι γραμματικά συνδεδεμένοι με τη μοίρα, ήταν παρόμοιοι όσον αφορά στην πρόκληση γεγονότων που ο άνθρωπος είναι ανίκανος να αλλάξει.²²⁹ Αυτό είναι σημαντικό, επειδή ο «δαίμων» ως χρήσιμη κατασκευή, ως «σημάδι του μυστηρίου»

²²⁶ *Ιλ.* 1.222.

²²⁷ Δες ακόμα το Κεφάλαιο Τρία για την Αφροδίτη και την «αναμενόμενη συμπεριφορά» της προς την αγαπημένη της θνητή Ελένη.

²²⁸ *Οδ.* 3.27.

²²⁹ Ο Green (1963, σ. 14-16) πρότεινε ότι "μόνο στους ποιητές που ακολούθησαν τον Όμηρο η μοίρα ήταν μερικές φορές σίγουρα διαχωρισμένη από τους θεούς και μερικές φορές έστω και πάνω από αυτούς. Ήταν στην μετα-Ομηρική περίοδο που η Μοίρα, μια ενιαία τάξη, έδωσε θέση στις Μοίραι, τις Μοίρες. Μόνο μία φορά στον Όμηρο (*Ιλ.* 24.49) βρίσκουμε τον πληθυντικό. Αλλά, στον Ησίοδο (*Θεογ.* 21κ.ε.) βρίσκουμε όχι μόνο τις τρεις Μοίραι και την καταγωγή τους, αλλά και τα γνωστά τους ονόματα (Κλωθώ, «αυτή που κλώθει», η Λάχεσις, «η Διανομέας της Τύχης» και η Άτροπος, «που δεν μπορεί να ανατραπεί»). Στον Όμηρο, είναι μερικές φορές οι θεοί που «περιστρέφουν τη μοίρα των ανδρών», μερικές φορές η Μοίρα ή η «Αΐσα και η βλοσυρότητα των γυναικών που κλώθουν».

και ως πολυ-σημασιολογικός όρος, πρόσθεσε ακόμα περισσότερο στις γνώσεις μας σχετικά με τη σχέση δύο από τις συναφείς του έννοιες: των θεών και της τύχης. Προέρχεται από την ήδη αναπτυγμένη σχέση τους με τον όρο «δαίμων». Γνωρίζουμε, ήδη, την αβεβαιότητα των μελετητών (Nägelsbach, 1884, Gruppe, 1906, Lang, 1897, Jebb, 1882, Burkert, 1985, Nilsson, 1964, Bianchi, 1953) σχετικά με τη συγγένεια των δύο όρων, ενώ, είναι, επίσης, μια κοινή πεποίθηση, παγκοσμίως, ότι η σχέση μεταξύ των θεών και της τύχης δεν έχει ακόμη εδραιωθεί. Δεδομένων των πολλών αντιθετικών αντιλήψεων σχετικά με τους δύο όρους, πιστεύω ότι, οι μελετητές (και ιδιαίτερα εκείνοι του δέκατου ένατου αιώνα και αρχές του εικοστού αιώνα) προσπάθησαν να απαντήσουν σε ένα φαινομενικά αδιάλυτο πρόβλημα: κατά πόσο οι θεοί στον Όμηρο είχαν το πάνω χέρι, εφόσον ήταν η υψηλότερη δύναμη που ήταν, τελικά, υπεύθυνη για όλα όσα συνέβαιναν (Dietrich, 1965, σ. 179-180). Το θεμελιώδες εγχείρημα της συγκέντρωσης των αποσπασμάτων που έφεραν το ερώτημα έγινε από τον Nägelsbach.²³⁰ Κατά συνέπεια, οι μελετητές κατέλαβαν δύο βασικές αντιλήψεις, οι οποίες, στην πραγματικότητα, προσέθεσαν ακόμη περισσότερες αντινομίες για τη σχέση των θεών και της μοίρας. Συνέβαλαν ακόμη και στην ύπαρξη παρόμοιων αντιπαραθέσεων σχετικά με τους θεούς, τη μοίρα και τον όρο «δαίμων». Αρχικά, ο Nägelsbach ήταν ο ιδρυτής των δύο αντιλήψεων και, ακολουθώντας την τάση της εποχής του (π.χ., O. Gruppe (Gruppe, 1906, σ. 987κ.ε.), A. Lang (Lang, 1897, σ. 2κ.ε.) and R.C. Jebb (Jebb, 1882, σ. 51), Finsler (Bohse, 1983, σ. 22. Heden, 1912, σ. 18κ.ε., 26)),²³¹ επεσήμανε την ανωτερότητα της τύχης (Nägelsbach, 1884, σ. 116κ.ε.).²³² Άλλοι, βέβαια, έδειξαν, ακριβώς, στην αντίθετη κατεύθυνση. Η Μοίρα περιθωριοποιήθηκε, σταδιακά, από την υπέρτατη δύναμη του Δία και των θεών, οι οποίοι υπό την καθοδήγηση του Δία έγιναν οι φύλακες της δικαιοσύνης των ανθρώπων και παρακολουθούσαν την ισορροπία της μοίρας (Ehnmark, 1935, σ. 86-103, Dietrich, 1965, σ. 183κ.ε.).²³³ Παρόλο που μεταξύ αυτών των δύο αληθινά αντίθετων αντιλήψεων αναπτύχθηκε μια νέα, που έδειξε ότι οι θεοί και η μοίρα

²³⁰ *Homer. Theologie*³, 1884, δεξ ειδικά σελ. 116κ.ε., παραβ. με την *Nachhomer. Theol.* του, 1857.

²³¹ Πρβλ. Jörgensen, 1904, σ. 357κ.ε., Causer, 1921, σ. 376κ.ε.

²³² Πρβλ. Bowra, 1930, σ. 133-215, Schmid, 1929, σ. 124κ.ε., 10κ.ε., 175κ.ε. για τους χωρίς συνείδηση ηθικής θεούς, που υποβάλλονται στην απρόσωπη Μοίρα.

²³³ Πρβλ. Green, 1948, σ. 10κ.ε. Πρβλ. η πίστη του Otto (1954, σ. 263-268) για την ύπαρξη μιας κακής μοίρας (δηλ., του "δαίμων" της μοίρας και του θανάτου, μόρος), που αντιτίθεται στους καλούς θεούς συμπίπτει με τον DeSanctis, 1940, i, σ. 248-73. Βλέπε, επίσης, Schmid, 1929, σ. 124κ.ε., 110κ.ε., 175κ.ε.

υφίστανται δίπλα - δίπλα (βλ. Welcker, Jebb) (Dietrich, 1965, σ. 179-180),²³⁴ το πρόβλημα εξακολουθούσε να υπάρχει. Συγκεκριμένα, μετά τον Adkins,²³⁵ Lloyd-Jones (Lloyd-Jones, 1971, σ. 5.), and Nilsson,²³⁶ ο Walter Burkert έφερε στην επιφάνεια, για άλλη μια φορά, τη σύγκρουση των θεών και της μοίρας. Αυτή τη φορά, το πρόβλημα προέκυψε από την αντίθεση ανάμεσα στην αποφασιστικότητα και τη θεϊκή ελευθερία (Burkert, 1985, σ. 129κ.ε.).

Από τη συνειδητοποίηση του Burkert κυριάρχησε μια νέα αντίληψη: ότι η ήδη «προβληματική» σχέση μεταξύ των θεών και της μοίρας μεταφέρθηκε στη σχέση της μοίρας, του όρου «δαίμων» και των θεών. Μια από τις πιο δημοφιλείς αντιλήψεις σχετικά με τον «δαίμων», τη μοίρα και τους θεούς είναι αυτή που δείχνει και τους τρεις όρους να είναι διαφορετικοί ο ένας από τον άλλο (Bianchi, 1953, σ. 119κ.ε.). Στην πραγματικότητα, η Μοίρα, ο όρος «δαίμων», ο Δίας και οι θεοί διαφοροποιήθηκαν όταν επρόκειτο για τη φύση μιας υπερφυσικής παρέμβασης που όλοι παρήγαγαν (Bianchi, 1953, σ. 119κ.ε.). Αντίθετα, υπήρξε και μια τελείως διαφορετική άποψη που έδειξε ότι η μοίρα ασκείται εξίσου από την απρόσωπη Μοίρα, τον γενικό θεό, κάποιο θεό ή τον Δία όταν είχε να κάνει με τη φύση μιας ανώτερης εξουσίας (Nilsson, Dodds).²³⁷ Ωστόσο, η χρήση των ιδεών, που ο όρος «δαίμων» ως εννοιολογική κατασκευή μάς προσέφερε αναφορικά με την αναπτυγμένη σχέση μεταξύ των όρων που σχετίζονται με τη μοίρα και τον όρο «δαίμων», τους θεούς και τη Μοίρα, έδειξε ότι η σχέση τους είναι πιο περίπλοκη, αλλά όχι απαραίτητα αντιθετική, από ό,τι οι μελετητές στο παρελθόν αρέσκονταν να πιστεύουν. Δεν είναι παράδοξο, λοιπόν, το ότι η εξέταση όλων των προαναφερθέντων επιστημονικών ιδεών μάς δυσκολεύει να αρνηθούμε την ύπαρξη αυτής της αρνητικής συνειδητοποίησης που συνδέθηκε με τη σχέση των θεών με την τύχη και η οποία, τελικά, συνδέθηκε με τον όρο «δαίμων». Ωστόσο, όλες αυτές οι διαμάχες δεν ήταν αρκετά ισχυρές ώστε να δημιουργήσουν μια τέτοια απόσταση μεταξύ όλων των παραπάνω όρων. Αντίθετα, όπως δείχνει η προηγούμενη

²³⁴ Ο Jebb (1882, σ. 51) παίρνει τους θεούς και τη μοίρα ως «ταυτόχρονους και συνήθως αρμονικούς οργανισμούς». Δες, επίσης, Welcker, 1857, σ. 183κ.ε., 698.

²³⁵ Αντιλήφθηκε ότι η μοίρα (ιδιαίτερα η μοίρα του θανάτου) ήταν ανώτερη από τους θεούς. Δες περαιτέρω Adkins, 1960, σ. 17κ.ε. Αντίθετα με (Lloyd-Jones, 1971, σ. 5), ο οποίος θέτει τη θέληση του Δία πανομοιότυπη με τη Μοίρα.

²³⁶ Ο Nilsson (1964, σ. 171-172), ορθώς, επιβεβαίωσε ότι η μοίρα και οι θεοί τοποθετούνται δίπλα-δίπλα.

²³⁷ Η ταξινόμηση του Nilsson ακολουθεί τις γραμμές του Hedén, ο οποίος προχωρά στο διαχωρισμό των «επικών θεών» και της δημοφιλούς πεποίθησης. Ακόμα αντιλαμβανόταν τον δαίμονα ως έναν από τους παράγοντες της μοίρας. Για περισσότερα βλ. Dietrich, 1965, σ. 186, Nilsson, 1964, σ. 167κ.ε., 170κ.ε.

ανάλυση, δεν υπάρχει ουσιαστική σύγκρουση, όπως ισχυρίστηκαν πολλοί λόγιοι στο παρελθόν, μεταξύ της τύχης και του όρου «δαίμων». Αφού δεν υπάρχει πραγματική σύγκρουση μεταξύ τύχης και θεών, μεταξύ της δύναμης της τύχης και της θέλησης του Δία (και των άλλων θεών), μεταξύ της απομακρυσμένης δύναμης και της απομακρυσμένης ισχύος στον Όμηρο. Αντί αυτού, όλοι οι παραπάνω όροι (και ιδιαίτερα οι θεοί και η μοίρα, λόγω της σχέσης τους με τον όρο «δαίμων») έχουν περισσότερες πτυχές να τους συνδέουν παρά να τους διαχωρίζουν και μια ακόμα πιο περίπλοκη σχέση να μοιράζονται. Όλοι οι παραπάνω όροι είναι παρόμοιοι με τον τρόπο, που, εξίσου, γίνονται οι πηγές μιας αναλλοίωτης δυστυχίας, ενώ, διαφέρουν μόνο σε σχέση με τη φύση των δραστηριοτήτων τους. Από αυτή την άποψη, αποδείξαμε ότι ο όρος «δαίμων» και ένας συγκεκριμένος θεός θα μπορούσε εξίσου να γίνει αναφορά σε μια μυστήρια υπερφυσική δράση, η οποία δεν έπρεπε απαραίτητως να είναι κακόβουλη.²³⁸ Θα μπορούσε, επίσης, να έχει θετική επίδραση και στον ομηρικό άνθρωπο, ενώ ο όρος «δαίμων» και ένας θεός (δηλαδή, ο Δίας) ή οι θεοί ως ισοδύναμα μίας μοιραίας μυστήριας δραστηριότητας είχαν, ως επί το πλείστον, αρνητική και ανεπιθύμητη επίδραση. Σημαντικά, φαίνεται ότι, ενώ οι θεοί διαφοροποιούνταν από τη μοίρα όταν επρόκειτο για μια μυστήρια δραστηριότητα, οι θεοί σχεδόν ταυτίζονταν με τη μοίρα όταν συνδέονταν και οι δύο με τον όρο «δαίμων» και με μια ανεπιθύμητη και αναλλοίωτη δραστηριότητα, με μια απροσδόκητη ατυχία και αναπόφευκτο θάνατο.²³⁹ Επιπλέον, παρόλο που δεν πρόκειται για μια μελέτη σχετικά με τη σχέση θεών και τύχης, ανάλυση των προηγούμενων περιπτώσεων,²⁴⁰ οι οποίες συνολικά αναφέρονται στις λειτουργίες του όρου «δαίμων», του θεού, του Δία, ενός συγκεκριμένου θεού και της Μοίρας, απέδειξε ότι οι λεπτότερες διακρίσεις μεταξύ των θεών, της τύχης και του όρου «δαίμων» ως αναφορών μιας αναλλοίωτης ατυχίας «είναι αδύνατο να γίνουν» (Dietrich, 1965, σ. 321, Bianchi, 1953, σ. 119κ.ε.). Συνολικά, χρησιμοποιήσαμε την άρθρωση των διαφορετικών αντιλήψεων και του τρόπου που αντέδρασαν οι ομηρικοί χαρακτήρες²⁴¹ προς την απροσδιόριστη επίδραση μιας ανώτερης δύναμης: ενός «δαίμων», ενός θεού, του Δία, της απρόσωπου Μοίρας και των πιο

²³⁸ Για παράδειγμα, δείτε την Αθηνά και τον "δαίμων" που συνδέονται εξίσου με μια καλοπροαίρετη μυστήρια δραστηριότητα προς τον Έκτορα και τους Τρώες στην *Ιλ.* 6.115. Δες περαιτέρω την συζήτηση που ακολουθεί σχετικά με τον "δαίμων" και τις συναφείς έννοιές του (μεταξύ των οποίων, ένας συγκεκριμένος θεός) που συνδέονται με μια ποικιλία λειτουργιών: τόσο μυστήριες καλοπροαίρετες και μυστήριες και απροσδιόριστα κακόβουλες.

²³⁹ *Ιλ.* 17.98, 8.166, *Οδ.* 16.64.

²⁴⁰ Το ίδιο.

²⁴¹ Π.χ. Ο Μενέλαος στην *Ιλ.* 17,98 και ο Εύμαιος στην *Οδ.* 16.64.

εξειδικευμένων ανθρωπομορφικών μορφών των θεών ή ενός συγκεκριμένου θεού ή του Δία.²⁴² Έχουμε, επίσης, παρουσιάσει την τάση των ανδρών να χρησιμοποιούν τις λέξεις "μοίρα", "μερίδιο/τύχη", "παρτίδα/πεπρωμένο"²⁴³ για να αναφερθούν σε μια ανεπιθύμητη ατυχία. Όλα αυτά υπογράμμισαν τη συνάφεια του όρου «δαίμων», της μοίρας, των θεών και όλων των σημασιολογικά σχετικών με αυτούς όρων. Η χρήση των προαναφερθέντων ιδιοτήτων του όρου «δαίμων» ως πολυσήμαντου όρου (δηλαδή, ως ένδειξης του μυστήριου, του περιστασιακού, του μοιραίου που σχετίζεται με τους θεούς, με τη μοίρα) και όλων των όρων που συνδέονται σημασιολογικά με την τύχη και τον όρο «δαίμων», επεσήμανε, επίσης, και για άλλη μια φορά, έναν εξίσου σημαντικό ρόλο του όρου «δαίμων». Έδειξε την ποιότητά του ως χρήσιμης κατασκευής, που μας προσφέρει χρήσιμες πληροφορίες για την άγνωστη και επιπλέον μυστήρια πλευρά του χαρακτήρα των θεών και την ποιότητά του ως όρου ικανού να δημιουργήσει ειδικούς δεσμούς μεταξύ των θεών και της μοίρας.

Η ικανότητα του όρου «δαίμων» να δημιουργήσει ειδικούς δεσμούς μεταξύ όλων των προαναφερθέντων όρων, που σχετίζονται με την τύχη και ο τρόπος με τον οποίο κατόρθωσε να συγκεντρώσει διαφορετικές και συχνά αντιθετικές οντότητες στο ενιαίο πρόσωπό του υποστηρίζουν την επόμενη πρότασή μας, ότι ο όρος «δαίμων» δεν είναι μόνο ένας «σύνθετος όρος», αλλά, επίσης, ένα «ενιαίο» «δοχείο». Επειδή η ιδιότητα του «δαίμων» ως όρου με σύνθετο χαρακτήρα, ως ένδειξης τόσο της δικής του όσο και των διαφόρων αναφορών του «μυστήριας φύσης» είναι αυτό που, προτείναμε, κάνει τον «δαίμων» έναν όρο με μια περίπλοκα ενδιαφέρουσα φύση και μια «ενοποιημένη έννοια», μια «υποδοχή» μεταξύ των διαφόρων πτυχών του πολυσθενούς χαρακτήρα του. Ο όρος «δαίμων» ως «ενιαία έννοια» και ως «δοχείο» είναι αυτό που υπογραμμίζει, επίσης, τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως μιας «ενιαίας» αλλά δομημένης λέξης, που βρίσκεται τοποθετημένη στο μεγαλύτερο πεδίο του ομηρικού κόσμου. Ο χαρακτηρισμός του όρου «δαίμων» ως «ενιαίου κόσμου» δικαιολογήθηκε, ήδη, από τη χρήση της βασικής μυστήριας φύσης του όρου «δαίμων» ως σημείου σύνδεσης μεταξύ του όρου «δαίμων» ως μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, των συλλογικών θεών, των συγκεκριμένων θεών, της μοίρας και όλων των όρων που σχετίζονται με τη μοίρα. Ήταν το στοιχείο που επέτρεψε στον όρο να κρατήσει όλες αυτές τις οντότητες

²⁴² Σχετικά με τη σύνδεση του "δαίμων" με τον αόριστο «κάποιος θεός» (θεός τις) ή τους συλλογικούς θεούς (θεοί) ή την αγκαλιάζουσα θεότητα Δία, τον υψηλότερο θεό όλων, βλ. Dodds, 1951, σ. 165.

²⁴³ Πρβλ. Nilsson, 1964, σ. 169. Βλέπε, επίσης, Cunliffe, 1924, σ. 82.

συγκεντρωμένες κάτω από το «σύνθετο» και ακόμα «ενιαίο» του πρόσωπο. Επιπλέον, ο όρος «δαίμων» ως «ενοποιημένη έννοια» και ως «δοχείο» είναι αυτό που επεσήμανε, επίσης, τη χρήση του όρου και της μυστήριας φύσης του ως ενός συνδυαστικού σημείου ζεύξης, το οποίο, αργότερα στο κεφάλαιο αυτό, θα ονομάσουμε ένα σημείο σύγκλισης που συνδέει τις διάφορες εκφάνσεις του πολύπλοκου χαρακτήρα του όρου «δαίμων».²⁴⁴ Είναι αυτό, επίσης, που επέτρεψε σε όλες τις διαφορετικές οντότητες, που αποτελούσαν ήδη τμήματα του ομηρικού κόσμου, να συνενωθούν κάτω από τον «δαιμονικό κόσμο» και να διατηρήσουν την ποικιλομορφία τους, προτού βρεθούν ακόμη και στο γενικότερο φάσμα του ομηρικού κόσμου.²⁴⁵

7. Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟΥ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΣΗΜΕΙΟΥ ΣΥΓΚΛΙΣΗΣ: Η ΠΟΙΚΙΛΟΜΟΡΦΙΑ ΤΩΝ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΩΝ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΠΟΥ ΣΥΝΔΕΕΤΑΙ ΜΕ ΤΗΝ ΠΟΙΚΙΛΟΜΟΡΦΙΑ ΤΩΝ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΩΝ ΤΩΝ ΣΧΕΤΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΟΥ

Πιο συγκεκριμένα, αυτό το μέρος της συζήτησής μας δείχνει πώς η έννοια του όρου «δαίμων» και πώς ο τρόπος με τον οποίο ο ήδη συζητημένος ρόλος του «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να μας δώσουν σημαντικές πληροφορίες για τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν οι σχετικές έννοιες του όρου. Η ανάλυση των διαφόρων εστιάσεων του όρου και των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς τις ακατανόητες δραστηριότητες του όρου «δαίμων» θα αποδείξει ότι ο όρος «δαίμων», ως αναφορά των θεών, ενός θεού, ενός συγκεκριμένου θεού, του Δία, της μοίρας/ θανάτου και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης συνδέεται με μια ποικιλόμορφη, πολύπλοκη, αλλά ακόμα μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων.

Πιο συγκεκριμένα, η ακόλουθη ανάλυση του όρου «δαίμων» ως έννοιας, ως εννοιολογικής κατασκευής, και του όρου «δαίμων» ως ένδειξης της δικής του μυστήριας φύσης των δραστηριοτήτων και των διαφόρων αναφορών του, θα καταδείξει ότι ο όρος «δαίμων» μπορεί να συνδέεται με μια διαφορετική και διπλή ηθική ταυτόχρονα.²⁴⁶ Μπορεί, επίσης, να αποδοθεί τόσο με θετικές όσο και με

²⁴⁴ Δες Παράρτημα II.

²⁴⁵ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα I, Διάγραμμα Β, και τη συζήτηση παρακάτω στο Κεφάλαιο Δύο.

²⁴⁶ Βλέπε το επεισόδιο του Τεύκρου (Ιλ. 15. 468) παρακάτω.

αρνητικές πτυχές των δραστηριοτήτων του προς τους θνητούς με την τάση να είναι επιβλαβής.²⁴⁷ Στην *Οδύσσεια*, ο «δαίμων» εκπληρώνει λειτουργίες (τόσο καλοπροαίρετες όσο και κακόβουλες) που δεν διαφέρουν πολύ από αυτές της *Ιλιάδας*. Ο όρος «δαίμων» α) αποδίδεται με μια καλοπροαίρετη δραστηριότητα: δεκαέξι φορές στον Όμηρο (δώδεκα φορές στην *Οδύσσεια*, και τέσσερις φορές στην *Ιλιάδα*). Από τις οποίες, στην *Οδύσσεια*, έντεκα είναι από έναν θνητό ομιλητή και μια φορά από μια θεότητα. Δύο φορές από έναν θνητό χαρακτήρα και δύο φορές από τον αφηγητή στην *Ιλιάδα* για να αναφερθούν γενικά στους θεούς, σε μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη, σε έναν συγκεκριμένο θεό και σε ορισμένους θεούς. β) Ο όρος «δαίμων» συνδέεται με μια κακόβουλη δραστηριότητα: πενήντα-πέντε φορές στον Όμηρο (είκοσι-οκτώ φορές στην *Οδύσσεια*, και είκοσι-επτά φορές στην *Ιλιάδα*). Εκ των οποίων, είκοσι-επτά φορές είναι από έναν θνητό χαρακτήρα και μόνο μία φορά από τον αφηγητή στην *Οδύσσεια*. Δεκαέξι φορές είναι από έναν χαρακτήρα στην πλοκή, επτά φορές από τον αφηγητή και τέσσερις φορές από τους θεούς στην *Ιλιάδα*, ως αναφορά ενός συγκεκριμένου θεού, ορισμένων θεών, της μοίρας/θανάτου, μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής εξουσίας, των θεών γενικά. γ) Ο όρος «δαίμων» συνδέεται τόσο με μια καλοπροαίρετη όσο και με μια κακόβουλη δραστηριότητα: δώδεκα φορές στον Όμηρο (δύο φορές στην *Οδύσσεια* και εννέα φορές στην *Ιλιάδα*). Από τις οποίες, δύο φορές είναι από θνητό χαρακτήρα στην *Οδύσσεια*. Από τις εννέα φορές, οι έξι φορές είναι από έναν θνητό ομιλητή, και τρεις φορές ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιείται από τον αφηγητή στην *Ιλιάδα*, για να αναφερθεί στους θεούς, σε ένα συγκεκριμένο θεό, σε κάποιο θεό και στη μοίρα/θάνατο:

Πίνακας 4: Η συχνότητα της ευεργετικής και της κακόβουλης δραστηριότητας του όρου «δαίμων» στον Όμηρο ²⁴⁸			
ΟΡΙΣΜΟΣ	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΙΛΙΑΔΑ	ΣΥΧΝΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑ	ΣΥΝΟΛΟ ΣΥΧΝΟΤΗΤΩΝ
Ευεργετική	4	12	16
Κακόβουλη	27	28*	55
Ευεργετική και Κακόβουλη	9	3	12

* Από τις 28 περιπτώσεις οι 5 αναφέρονται στην κακή φύση του όρου «δαίμων»: Έχουν να κάνουν με τα επίθετα κακός, συγερός, χαλεπός.

²⁴⁷ Βλέπε Παράρτημα IV, Πίνακες I & II.

²⁴⁸ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα VI.

Όπως θα επιβεβαιώσουμε, μια ποικιλία ομιλητών και απόψεων στην αφήγηση υπογραμμίζει την απόδοση του όρου με μια ορισμένη πολυπλοκότητα, η οποία στην πραγματικότητα, συνδέεται στενά με την ποικιλομορφία των λειτουργιών και των αναφορών του (δηλαδή, ως ισοδύναμο των θεών, κάποιου θεού, του Δία, ενός συγκεκριμένου θεού, της μοίρας/θανάτου και μιας μυστήριας υπερφυσικής δύναμης).²⁴⁹

Ακόμη περισσότερο, θα χρησιμοποιήσουμε την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστηρίου», σε συνδυασμό με τη στρουκτουραλιστική αντίληψη που υιοθετείται από αυτή τη διατριβή ότι «τα νοήματα δεν υπάρχουν ‘από μόνα τους’, αλλά μόνο σε σχέση το ένα με το άλλο ως μέρος ενός συνολικού συστήματος οριζόντιων αντιθέσεων και ομοιοτήτων» (Goddard, 1998, σ. 17). Θα μας επιτρέψουν να αποδείξουμε ότι οι όροι που ανήκουν στην ίδια πολυθεϊστική και συμφραζόμενη οικογένεια με τον όρο «δαίμων» μοιράζονται την ίδια μυστήρια φύση αντιφατικών δραστηριοτήτων. Αυτή η χρήση του όρου «δαίμων» από ένα διαφορετικό εστιαστή για να αναφερθεί σε μια διαφορετική οντότητα και σε μια διαφορετική δραστηριότητα (και αυτό, πάλι, σε συνάρτηση με την, ήδη, συζητηθείσα ποιότητα του όρου «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστηρίου») καταδεικνύει ότι πίσω από κάθε μια από τις διαφορετικές δραστηριότητες όλων των παραπάνω οντοτήτων βρίσκεται η ίδια μυστήρια, απρόβλεπτη, μη ορθολογική δύναμη. Για παράδειγμα, πίσω από τη χρήση του όρου «δαίμων» από τον Τεύκρο, τον Αίαντα και τον αφηγητή βρίσκεται μια συσχέτιση με την κοινή μυστήρια φύση των καλοπροαίρετων και κακόβουλων δραστηριοτήτων του Δία, κάποιου θεού και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης (Ιλ. 15.468). Ομοίως, πίσω από τη χρήση του από τον αφηγητή (Οδ. 19.10) και από έναν χαρακτήρα (Ιλ. 14.488) για να αναφερθούμε σε κάποιον θεό, μια γενική θεότητα και ένα συγκεκριμένο θεό, βρίσκεται η ίδια μυστήρια φύση, η οποία φαίνεται να φέρνει κοντά τόσο τις ευεργετικές όσο και τις κακόβουλες ψυχικές επιδράσεις των παραπάνω οντοτήτων στους θνητούς (δηλαδή, σε έναν συγκεκριμένο θνητό: τον Οδυσσέα). Αυτό είναι σημαντικό επειδή, καθιστά τον «δαίμων» ένα χρήσιμο εργαλείο σκέψης και ένα αναγνωρίσιμο σημάδι της μέχρι σήμερα άγνωστης και αντιφατικής φύσης των δραστηριοτήτων αυτών των οντοτήτων και κυρίως των θεών. Αυτό που το καθιστά ακόμη πιο σημαντικό αυτό, είναι ότι η ποιότητα του όρου «δαίμων» ως χρήσιμης κατασκευής προωθεί τον εξίσου σημαντικό ρόλο του ως σημείου σύγκλισης. Ως εργαλείο σκέψης και ως σημείου σύγκλισης, θα

²⁴⁹ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα IV, Πίνακες I & II.

επιβεβαιώσουμε, ο όρος «δαίμων» θα μας ενημερώσει για τους ακόμα ισχυρότερους δεσμούς που δημιουργήθηκαν μεταξύ όλων των προαναφερθέντων οντοτήτων, των θεών και του όρου «δαίμων». Όπως θα αποδείξουμε παρακάτω, το ισάξιο τους μερίδιο στη μυστήρια και ακατανόητη φύση και τις αντιφατικές δραστηριότητες του όρου «δαίμων» είναι αυτό που τους επιτρέπει να συγκεντρωθούν κάτω από τα πλαίσια του ομηρικού κόσμου, όπως είχαν προηγουμένως συγκεντρωθεί κάτω από το ενιαίο πρόσωπο του όρου «δαίμων».

7.1. Οι επιπτώσεις της εστίασης, του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής και ως «σημάδι του μυστήριου»: Ο συσχετισμός του όρου «δαίμων» με μια αντιφατικότητα δραστηριοτήτων και σημασιών

Προηγούμενη ανάλυση του όρου «δαίμων» και του πολυδιάστατου χαρακτήρα του έδειξε ότι, οι διαφορετικές εστιάσεις του όρου εντόπισαν τη σχέση του όρου «δαίμων» με πολλές και αντιφατικές σημασίες. Σε αυτό που φαίνεται να είναι μια πιο προσεκτική ματιά στις προηγούμενες περιπτώσεις και στα πλαίσια της συζήτησης, που σχετίζεται με την περίπλοκη ηθική του όρου, θα μπορούσαμε να προτείνουμε ότι, στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων» ως αναφορά σε διάφορες οντότητες αποδόθηκε, επίσης, με μια αντιφατική ηθική, επίσης. Ειδικότερα, έχουμε προτείνει ότι η εξέταση της πρόθεσης του αφηγητή όταν χρησιμοποίησε τον όρο «δαίμων» στη δική του αφήγηση ή όταν έβαζε τον όρο στην ομιλία ενός από τους χαρακτήρες του, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να αναδείξει την απόδοση του όρου με τη μια ή την άλλη σημασία. Χρησιμοποιήθηκε, επίσης, για να καταδείξει την αναπτυγμένη σχέση του όρου «δαίμων» με τις πολλές αναφορές του, εξαιτίας του ίσου μεριδίου τους στη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων». Η χρήση όλων των παραπάνω μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να επισημάνει την ποιότητα του όρου ως πολυδύναμου όρου: ως όρου με πολύπλοκη εννοιοδότηση και με διαφορετική/διπλή ηθική. Πιο συγκεκριμένα, αναφερθήκαμε στις περιπτώσεις όπου ο όρος «δαίμων» ως αναφορά ενός συγκεκριμένου θεού, των συλλογικών θεών και με δραστηριότητες που συμπίπτουν με εκείνες της τύχης και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, αποδόθηκε τόσο με μια μυστήρια ευεργετική όσο και με μια κακόβουλης φύσης επέμβαση. Στην πραγματικότητα, έχουμε, ήδη, δει, είτε άμεσα από τις περιγραφές και από τις αντιδράσεις των ίδιων των χαρακτήρων προς μια ακατανόητη επέμβαση του όρου «δαίμων», είτε από τις περιγραφές του ίδιου του αφηγητή, της βοήθειας του όρου «δαίμων» και της Αθηνάς προς τον Αχιλλέα στην

*Ιλιάδα*²⁵⁰ και προς τον Τηλέμαχο στην *Οδύσσεια*²⁵¹. Αναφερθήκαμε, επίσης, στον όρο «δαίμων», είτε κάτω από την έννοια ενός συγκεκριμένου θεού, της Αφροδίτης²⁵², είτε κάτω από τις έννοιες της τύχης και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης. Δείξαμε τη συσχέτισή του με μια κακόβουλη δραστηριότητα προς την Ελένη, την οποία ο όρος «δαίμων» προσπάθησε να παραπλανήσει και προς τον Οδυσσέα²⁵³ και τον Μενέλαο,²⁵⁴ στους οποίους ο όρος «δαίμων» ήταν ικανός να προκαλέσει περισσότερα βάσανα.

Όπως έχουμε, ήδη, αποδείξει, το επεισόδιο του Τεύκρου²⁵⁵ έγινε μια χρήσιμη πηγή για εμάς, η οποία υπογράμμισε πολλές και αντιφατικές σημασίες του όρου. Μπορεί, επίσης, να γίνει ένα χρήσιμο αποδεικτικό στοιχείο για εμάς, που σχετίζεται με τη σχέση του όρου «δαίμων», κάποιου θεού, του συγκεκριμένου θεού και της απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης με μια κακόβουλη και φυσική επίδραση σε έναν συγκεκριμένο θνητό χαρακτήρα στην αφήγηση (δηλαδή, γνωρίζουμε, ήδη, τον τρόπο που ο Τεύκρος κατηγορεί τον «δαίμων» για το σπάσιμο του δόρατός του και ως τέτοιου, για το σπάσιμο του σκοπού της μάχης του Τεύκρου (*Ιλ* 15.468). Ακόμη περισσότερο, η έννοια του όρου «δαίμων», ο οποίος θα μπορούσε εξίσου να αναλάβει τη μορφή ενός βοηθού θεού και ενός επιβλαβούς θεού, είναι συχνά εμφανής σε άλλα αποσπάσματα τόσο στην *Ιλιάδα* όσο και στην *Οδύσσεια*. Στην πραγματικότητα, όπως έχουμε, ήδη, υποδείξει, παραπάνω, και από αυτό που μπορεί να αντληθεί από την ανάλυση των περιπτώσεων²⁵⁶ πιο κάτω, ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε, όπως και οι θεοί, να έχει τόσο ευεργετική όσο και κακόβουλη επίδραση στους θνητούς. Ως εκ τούτου, ο όρος «δαίμων» έχει, ήδη, εκληφθεί «από την άποψη ενός ενεργού μέσου που έρχεται στη βοήθεια του ανθρώπου [16.370]²⁵⁷ όπως ο θεός το κάνει.» (Tsagarakis, 1977, σ. 100κ.ε.) Τις περισσότερες φορές, η βοήθεια ενός βοηθητικού «δαίμων» μπορεί να έχει την ίδια ευημερία με εκείνη ενός γεγονότος, που έχει ξεκινήσει με τη βοήθεια ενός θεού (σύν θεῶ) και το οποίο τελικά ευνοεί.²⁵⁸

²⁵⁰ *Ιλ.* 1.222.

²⁵¹ *Οδ.* 3.27.

²⁵² *Ιλ.* 3.420.

²⁵³ *Οδ.* 16.64.

²⁵⁴ *Ιλ.* 8.166.

²⁵⁵ *Ιλ.* 15.468.

²⁵⁶ *Ιλ.* 15.468, *Οδ.* 19.10, 19.138, *Οδ.* 10.64, 19.201.

²⁵⁷ Αυτό φαίνεται στα λόγια του Αντίνοου αναφορικά με την ασφαλή επιστροφή του Τηλέμαχου από μακριά.

²⁵⁸ Ο Διομήδης, σε μια άλλη περίπτωση, πίστευε ότι «ο Θεός και ο θυμός του Αχιλλέα θα τον επαναφέρουν στο πεδίο της μάχης» (*Ιλ.* 9.702 κ.ε.). Από την άποψη αυτή, μπορεί κανείς να

Ο όρος «δαίμων» μπορεί, επίσης, να επηρεάσει τον σκοπό ενός ατόμου (Ιλ. 9.600), ακριβώς, όπως κάνει ένας θεός (Οδ. 18.407).²⁵⁹ Αυτός, όπως οι προσωπικοί θεοί, δίνει κύδος στους αγαπημένους ανθρώπους (Οδ. 4.274κ.ε.).²⁶⁰ Ο «δαίμων», λοιπόν, μπορεί να βοηθήσει ένα άτομο σε κάποιο σχέδιο (π.χ. Ιλ. 11.792),²⁶¹ και αν το κάνει, όπως στην περίπτωση του Πάτροκλου, τότε το σχέδιο θα επιτύχει. Ο «δαίμων», στην *Οδύσσεια*, παρουσιάζεται πάνω απ' όλα ως οδηγός ή προστάτης, που φροντίζει για την ευημερία του Οδυσσέα, και σκοπός του οποίου είναι να καθοδηγήσει τον ήρωα σπίτι μετά από τα δεινά του (Dietrich, 1965, σ. 312κ.ε.). Η μορφή αυτή υπενθυμίζει την καθοδήγηση, που δίνεται συχνά από τον προσωπικό όρο «θεός», «τις θεός», και τους συλλογικούς θεούς (Dietrich, 1965, σ. 312, 304κ.ε.). Ένας «δαίμων» οδηγεί τον Οδυσσέα στο έδαφος του Αλκίνοου μετά το ναυάγιο του πλοίου του.²⁶² Ένας «δαίμων» έφερε τον Οδυσσέα στην καλύβα του Εύμαιου²⁶³ και ο Εύμαιος προσεύχεται ότι ένας «δαίμων» μπορεί να οδηγήσει τον Οδυσσέα σπίτι.²⁶⁴

Με όρους καλοπροαίρετης πνευματικής επίδρασης στους θνητούς, ο «δαίμων», με τη μορφή ενός συγκεκριμένου θεού και, πιο συγκεκριμένα, με τη μορφή μιας προστατευτικής θεότητας, θα μπορούσε να δώσει μια σκέψη και να εμπνεύσει ένα σχέδιο. Έχουμε, ήδη, αναφερθεί στην Αθηνά, που στην Οδ. 3.27 λέει στον Τηλέμαχο ότι ένας «δαίμων» θα του δώσει έμπνευση για να μιλήσει στον Νέστορα. Επίσης, θα αναφερθούμε, παρακάτω, στον όρο «δαίμων» με τη μορφή της Αθηνάς, που υποδηλώνει στην Πηνελόπη το τέχνασμα του υφαντού (στην Οδ. 19.138), καθώς θα μιλήσουμε, παρομοίως, για τη δικαιολογία του Οδυσσέα (στην Οδ. 19.10 κ.ε.) να μετακινήσει τα όπλα από την αίθουσα, επειδή ένας «δαίμων» έριξε αυτή την ιδέα στο μυαλό του (Dietrich, 1965, σ. 313κ.ε.).²⁶⁵ Όταν πρόκειται, τώρα, για τις

επιβεβαιώσει ότι η φόρμουλα σύν δαίμονι (π.χ. Ιλ. 15.403κ.ε.) ταιριάζει με το σύν θεῶ (π.χ. Ιλ. 9.48κ.ε.). Για περισσότερα, βλέπε Τσαγκαράκη, 1977, σ. 102κ.ε., Dietrich, 1965, σ. 309κ.ε.

²⁵⁹ Κάποιος θεός (θεῶν τις) οδηγεί τους μνηστήρες στην τρέλα.

²⁶⁰ Στους θεούς, που δίνουν κύδος, βλέπε Τσαγκαράκη, 1977, σ. 12, 47κ.ε.

²⁶¹ Ο Αχιλλέας απέρριψε πρόσφατα μια προσφορά συμφιλίωσης (πρβλ. Τσαγκαράκη, 1977, σ. 258κ.ε.), και ο Νέστορας γνωρίζει πολύ καλά ότι δεν πρόκειται να αποφασίσει αν δεν συμβεί κάτι άλλο: το αίτημα του Πάτροκλου μαζί με την παρέμβαση του "δαίμων". Για περισσότερα, βλέπε Τσαγκαράκη 1977: 102κ.ε.

²⁶² Οδ. 7. 248, αλλά οι θεοί τον είχαν οδηγήσει προηγουμένως στο νησί της Καλυψούς, Οδ. 7. 254.

²⁶³ Οδ. 14.386.

²⁶⁴ Από. 17.243 = 21.201. Ο Φιλοίτιος προσεύχεται για το ίδιο. Στην Οδ. 21.196, ο Οδυσσέας σε μεταμφίεση είπε ότι ένας θεός - τις θεός - μπορεί ξαφνικά να φέρει τον Οδυσσέα σπίτι.

²⁶⁵ Ακόμη περισσότερο, όταν οι σύντροφοι του Οδυσσέα πρόκειται να τυφλώσουν τον Πολύφημο, ο "δαίμων" τους στέλλει πρόσβαση στο θάρρος (Οδ. 9.381). Στην Ιλ. 11. 792, ο Νέστορας λέει στον Πάτροκλο ότι θα μπορούσε να πείσει τον Αχιλλέα να πολεμήσει, με τη βοήθεια ενός "δαίμων". Για περισσότερα σχετικά με τον "δαίμων" και την καλοπροαίρετη ψυχική του επίδραση στους θνητούς, βλ. Wilford, 1965, σ. 221κ.ε.

κακόβουλες δραστηριότητες του «δαίμων», ο όρος, συχνά, συνδέεται με τις δραστηριότητες ενός από τους θεούς, που σχεδίαζε συμφορές για τους θνητούς (Brenk, 1984, σ. 2073) και ο οποίος, επίσης, «προκαλούσε τα βάσανα στον άνθρωπο με διάφορους τρόπους σύμφωνα με την ποιητική κατάσταση που ένας εμπλέκεται.»²⁶⁶ Όπως έδειξε η προηγούμενη ανάλυση, ο «δαίμων» με τη μορφή της Αφροδίτης προσπάθησε να παραγκωνίσει την Ελένη, στην *Ιλ.* 3.420. Ο «δαίμων» με τη μορφή ενός θεού σχεδίαζε συμφορές τόσο για τον Τεύκρο όσο και για τον Αίαντα με έναν τρόπο παρόμοιο με αυτόν που ο «δαίμων» με τη μορφή του Ποσειδώνα μπορούσε να στείλει ένα τέρας εναντίον του Οδυσσέα, στην *Οδ.* 4.421.²⁶⁷ Με βάση τα παραπάνω και από αυτά που προκύπτουν από την περαιτέρω ανάλυση των περιπτώσεων,²⁶⁸ που δείχνουν τον όρο «δαίμων» να χρησιμοποιείται είτε από τον αφηγητή είτε από έναν θνητό χαρακτήρα στην αφήγηση για να συνδεθεί με τους θεούς, ορισμένους θεούς, ένα συγκεκριμένο θεό, και τη μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων του Δία, θα επισημάνουμε τη συγγένεια του όρου «δαίμων» με τους θεούς, όταν πρόκειται για τον διπλό χαρακτήρα του όρου. Θα αποδείξουμε, λοιπόν, ότι οι διαφορετικές εστιάσεις του όρου σε συνάρτηση με τη χρήση του σε διαφορετικά περιβάλλοντα ή στο ίδιο πλαίσιο συζήτησης αποδίδει τον όρο «δαίμων» με τις ίδιες αντιφατικές και πολύπλοκες δραστηριότητες και με τις ίδιες αντιφατικές σημασίες. Επισημαίνει, επίσης, την ποιότητα του όρου ως περίπλοκου και πολυδύναμου όρου. Θα επιβεβαιώσουμε, περαιτέρω, ότι ο όρος συνδέεται με ευεργετικές και κακόβουλες δραστηριότητες και με την ψυχική και σωματική επίδραση διάφορων διαφορετικών οντοτήτων που αποτελούν, ήδη, τις συναφείς πτυχές του πολυσθενούς χαρακτήρα του «δαίμων».²⁶⁹

Ακόμα περισσότερο, η ανάλυση των αντιδράσεων των ανθρώπων προς τις ανεξήγητες, μη ορθολογικές δραστηριότητες του όρου «δαίμων» και των πολλών

²⁶⁶ Ο "δαίμων" εμφανίζει επιβλαβείς δραστηριότητες στις περισσότερες περιπτώσεις τόσο στην *Ιλιάδα* (π.χ. σε σαράντα περιπτώσεις, οι τριάντα περιγράφουν επιβλαβείς δραστηριότητες του "δαίμων") όσο και στην *Οδύσσεια* (π.χ. σε σαράντα δύο περιπτώσεις, οι τριάντα περιγράφουν την επιβλαβή παρέμβαση του "δαίμων"). Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα IV, Πίνακες I και II.

²⁶⁷ Στην πραγματικότητα, η πραγματική θέση αυτού του "δαίμων" μπορεί να κριθεί από την αναφορά του Νέστορα για την επιστροφή των Ελλήνων από την Τροία (*Οδ.* 3.131). Σε αυτό το απόσπασμα, όπως, ορθώς, διαβεβαίωσε ο Dietrich (1965, σ. 314κ.ε.), ο Νέστορας αρκετά ελεύθερα εναλλάσσει τον όρο «δαίμων» με τον γενικό θεό, τους συλλογικούς θεούς, με τον Δία, την Αθηνά και ακόμη και με τον Ποσειδώνα. Πρβλ. Τσαγκαράκη, 1977, σ. 107κ.ε.

²⁶⁸ Δες περαιτέρω, παρακάτω, την ανάλυση των περιπτώσεων που ελήφθησαν από την *Ιλιάδα* (*Ιλ.* 15.468) και την *Οδύσσεια* (*Οδ.* 10.64, 19.201, *Οδ.* 19.10, 19.138).

²⁶⁹ Ο όρος "δαίμων" συνδέεται με τον δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση μόνο σε σπάνιες περιπτώσεις. Αυτή η διατριβή θα κάνει αναφορά στον λαϊκό δαίμονα μόνο για να αποδείξει πιο φανερά την αντίστοιχη σχέση του όρου "δαίμων" και των θεών με ψυχικές και κακές επιπτώσεις στους θνητούς. Αντίθετα με τον Dietrich, 1965, σ. 314.

αναφορών του θα καταδείξει ότι ο όρος «δαίμων» και οι υπόλοιπες σχετικές έννοιές του συνδέονται με τις ίδιες μυστηριώδεις, απρόβλεπτες και μη λογικές δραστηριότητες. Η ανάλυση των αντιδράσεων των ανθρώπων είναι αυτό που αργότερα θα μας επιτρέψει να αποκτήσουμε γνώση των πολλών και αντιφατικών δραστηριοτήτων των διαφόρων οντοτήτων, που συνθέτουν τις σχετικές με τον όρο «δαίμων» έννοιες. Θα αναφερθούμε, επίσης, στους θεούς και στις ποικιλοτρόπως παρουσιαζόμενες και συχνά αντιτιθέμενες δραστηριότητές τους. Θα μας βοηθήσει να καταδείξουμε ότι οι ενέργειες των θεών ή ενός θεού συμπίπτουν με τις ενέργειες του όρου «δαίμων» (Dietrich, 1965, σ. 308). Θα μας βοηθήσει, επίσης, να δείξουμε ότι οι θεοί και οι άλλες οντότητες στις οποίες αναφέρεται ο όρος «δαίμων», εξαιτίας του ίσου μεριδίου τους στη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων», στην πραγματικότητα, μπορούν να βρεθούν συγκεντρωμένες στον ίδιο ομηρικό κόσμο. Στη συνέχεια, θα αναλύσουμε τη χρήση του όρου από διάφορους εστιαστές, είτε στο ίδιο, είτε σε διαφορετικά περιεχόμενα,²⁷⁰ για να κατανοήσουμε καλύτερα τις αντιλήψεις, τα συναισθήματα και τις ερμηνείες των χαρακτήρων (De Jong, 2004, σ. 149κ.ε.) για τη μυστήρια επίδραση του όρου «δαίμων». Θα δείξουμε, επίσης, πώς η παραλλαγή των περιεχομένων και η ομοιότητα της οικογένειας μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να αποδώσουν στον όρο «δαίμων» μια πολύπλοκη ηθική καταβολή. Όπως προτάθηκε προηγουμένως, διαφορετικές απόψεις στο εσωτερικό της αφήγησης συνδέουν τον όρο «δαίμων» με διαφορετική σημασία και με διαφορετικό είδος δραστηριότητας εκτός της αφήγησης. Πιο συγκεκριμένα, θα χρησιμοποιήσω και πάλι το επεισόδιο του Τεύκρου.²⁷¹ Θα δείξουμε πώς η χρήση του όρου στην αφήγηση του ποιητή και στην ομιλία ενός διαφορετικού θνητού χαρακτήρα και στο ίδιο πλαίσιο της συνομιλίας, η οικογενειακή ομοιότητά του με τις διαφορετικές οντότητες, που βρίσκονται στο ίδιο πλαίσιο με τον όρο «δαίμων», μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποδείξει την απόδοση του όρου με μια αντιφατική ηθική. Πώς ο όρος μπορεί να σχετίζεται με μια ευεργετική και μια κακόβουλη και φυσική επίδραση στους θνητούς.

Θα χρησιμοποιήσουμε, επίσης, δύο περιπτώσεις από την *Οδύσσεια*²⁷² για να δείξουμε την πρόθεση του αφηγητή, όταν βάζει τον όρο «δαίμων» στην ομιλία δύο χαρακτήρων γνωστών για την ευφυΐα (μέτις)²⁷³ τους, την Πηνελόπη και τον

²⁷⁰ *Ιλ.* 15.468, *Οδ.* 10.64, 19.201, *Οδ.* 19.10, 19.138.

²⁷¹ *Ιλ.* 15.468.

²⁷² *Οδ.* 19.10, 19.138.

²⁷³ Δείτε ακόμα τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία σχετικά με την απόδοση του Οδυσσέα και της Πηνελόπης με τη μέτι.

Οδυσσέα. Θα χρησιμοποιήσω την αντίληψη και των δύο χαρακτήρων για τη μυστήρια φύση της παρέμβασης του όρου «δαίμων» για να τονίσω την απόδοση του όρου με μια πρόσθετη δραστηριότητα. Ο αφηγητής δείχνει τον όρο ως αναφορά των θεών, που συνδέεται με μια μυστήρια καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση τόσο στην Πηνελόπη²⁷⁴ όσο και στον Οδυσσέα.²⁷⁵ Αυτό, σε συνδυασμό με την απόδοση του όρου με μια ευεργετική και μια κακόβουλη φυσική επίδραση, όπως απεικονίζεται στο επεισόδιο του Τεύκρου²⁷⁶, υπογραμμίζει την απόδοση του όρου με διάφορες αντιφατικές δραστηριότητες. Τέλος, ανάλυση δύο ακόμη περιπτώσεων από την *Οδύσσεια*,²⁷⁷ που περιλαμβάνουν την εστίαση δύο χαρακτήρων στην πλοκή (ο Αίολος, μια μικρότερη θεότητα και ο Οδυσσέας), θα χρησιμοποιηθεί για να αναφερθεί στις μυστήριες και κακές δραστηριότητες του όρου «δαίμων», όταν στην πραγματικότητα, ο όρος χρησιμοποιείται για να αναφέρεται στους θεούς, τον θεό γενικό, και τον Δία ως ο θεός του καιρού. Η πρόθεσή μας εδώ είναι να δείξουμε ότι ο όρος «δαίμων» συνδέεται, στην πραγματικότητα, με μια δραστηριότητα διαφορετική από εκείνες που ήδη αναφέρθηκαν (δηλαδή, ευεργετική και κακόβουλη δραστηριότητα): με μια κακή δραστηριότητα. Ένας τύπος δραστηριότητας που μέχρι στιγμής συνδέεται μόνο με τον όρο «δαίμων». Ακόμη περισσότερο, η συγκεκριμένη επιλογή των περιπτώσεων,²⁷⁸ που δείχνουν τη σχέση του όρου με μια κακή δραστηριότητα, σχετίζεται, κυρίως, με την προσπάθειά μας να τονίσουμε τη συγγένεια του όρου «δαίμων» με τους θεούς και την κακή φύση των δραστηριοτήτων τους.

Η ανάλυση και των πέντε περιπτώσεων, που ελήφθησαν τόσο από την *Ιλιάδα* όσο και από την *Οδύσσεια*, θα ρίξει περισσότερο φως στην προαναφερθείσα συνειδητοποίησή μας: ότι στην πραγματικότητα, η χρήση του όρου «δαίμων» ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης και ως «σημαδιού του μυστηρίου» υπογραμμίζει, για μία ακόμη φορά, την ύπαρξη μιας επιπλέον μυστήριας και νέας πλευράς των δραστηριοτήτων των θεών, η οποία απορρέει από τη σχέση των θεών με τον όρο «δαίμων». Επισημαίνει, επίσης, τη σχέση των θεών και των υπόλοιπων σχετικών εννοιών του όρου με τις μυστήριες και αντιφατικές δραστηριότητες του όρου «δαίμων».

²⁷⁴ Οδ. 19.138.

²⁷⁵ Οδ. 19.10.

²⁷⁶ Ιλ. 15.468.

²⁷⁷ Οδ. 10.64, 19.201.

²⁷⁸ Οδ. 10.64, 19.201.

7.2. Οι συνέπειες της εστίασης, τα συναισθήματα του μυστήριου, ο όρος «δαίμων» ως μια εννοιολογική κατασκευή και ως ένα «σημάδι του μυστήριου»: Η αντιφατική ηθική κατάσταση του όρου «δαίμων», κάποιου θεού, και του Δία

Σε αυτό το σημείο της συζήτησης, θα χρησιμοποιήσω το επεισόδιο του Τεύκρου (Ιλ. 15.468) για να καταδείξω πώς οι συνέπειες της εστίασης, η εξέταση των αντιδράσεων των διαφορετικών χαρακτήρων στην πλοκή προς τη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων» και η ομοιότητα του όρου με τις οντότητες που βρίσκονται στο ίδιο πλαίσιο με τον όρο «δαίμων», μπορεί να χρησιμοποιηθούν για να επισημάνουν, για άλλη μια φορά, την πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων». Ειδικότερα, παρατηρήσαμε διάφορες απόψεις (δηλαδή, των χαρακτήρων: του Τεύκρου, του Αίαντα και του Έκτορα, και του αφηγητή) να αποδίδουν την ίδια δραστηριότητα (δηλαδή, την ανεπιτυχή βολή του Τεύκρου) σε διαφορετικούς πράκτορες: στον όρο «δαίμων» και σε μια ποικιλία δυνάμεων (δηλ., σε κάποιον θεό, τον Δία) και με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Για παράδειγμα, ο Όμηρος, ως ο παντογνώστης αφηγητής, ξέρει ότι ήταν ο Δίας ο οποίος παρενέβη για να ευνοήσει τον Έκτορα.²⁷⁹ Ο Τεύκρος, ωστόσο, αποδίδει το ίδιο γεγονός στον όρο «δαίμων», έναν μυστήριο και ανώνυμο πράκτορα, ο οποίος είναι υπεύθυνος για τις κακοτυχίες του (468κ.ε.). Ο Αίαντας συνδέει, επίσης, το περιστατικό με «κάποιο θυμωμένο θεό»²⁸⁰ και, τέλος, ο Έκτορας αναγνωρίζει ένα σημάδι της εύνοιας του Δία σε αυτό το επεισόδιο, το οποίο χρησιμοποιεί για να ωθήσει τους άντρες του.²⁸¹

Παρόλο που η χρήση των διαφόρων απόψεων σε αυτή τη σκηνή (Ιλ.15.468) έδειξε ότι, ο όρος «δαίμων» και οι πολλές αναφορές του συνδέονται, στην πραγματικότητα, με μια σειρά από διαφορετικές δραστηριότητες, η εξέταση των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς τη μυστήρια πλευρά του όρου «δαίμων» και οι πολλές αναφορές του έδειξαν ότι ο όρος μοιράζεται την ίδια μυστήρια φύση των αντιφατικών δραστηριοτήτων με αυτές τις οντότητες (δηλαδή, με κάποιο θεό, τον Δία). Πιο συγκεκριμένα, ο τρόπος με τον οποίο ο Τεύκρος εξέφρασε τον μεγάλο φόβο και την έκπληξή του και ο τρόπος που έτρεμε μπροστά στις κακόβουλες δραστηριότητες

²⁷⁹ «Ο Δίας, ο οποίος φυλάσσει τον Έκτορα, αλλά έβγαλε τον έπαινο από τον Τεύκρο ... σπάσει την καλώς στριμμένο τοξάρι ... και το τόξο έπεσε από τα χέρια του» (461 κ.ε.).

²⁸⁰ 'Καλέ μου, το δοξάρι σου άφησε και τις πολλές σαγίτες... μια και τα' βαλε θεός και μας ζαβώνει...' (473).

²⁸¹ '...τώρα εμάς συντρέχει και έκοψε (Δίας) τη φόρα απ' τους Αργίτες. Όλοι μαζί λοιπόν χτυπάτε τους...' (489κ.ε.)

ενός άγνωστου και ενός απροσδιόριστου πράκτορα,²⁸² συνέπεσε με την παρόμοια έκφραση δέους, έκπληξης και με τον μικρότερο βαθμό φόβου από τον Αίαντα προς αυτό που φαινόταν να είναι οι άγνωστες και οι μη ορθολογικές κακόβουλες ενέργειες ενός «θυμωμένου θεού» (473). Ήταν, επίσης, παρόμοιο με το δέος και τον θαυμασμό του Έκτορα για ένα γεγονός που έγινε αντιληπτό ως αποτέλεσμα μιας ευεργετικής παρέμβασης προερχόμενης από τον Δία, αλλά η πραγματική ταυτότητα του πράκτορα (δηλαδή, ο Δίας) παρέμεινε ακόμα άγνωστη στους υπόλοιπους χαρακτήρες που εμπλέκονταν στη συγκεκριμένη σκηνή.

Η έκφραση των συναισθημάτων των τριών χαρακτήρων υπογραμμίζει για άλλη μια φορά το μυστήριο στοιχείο που ο όρος «δαίμων» μοιράζεται με τις διάφορες οντότητες, που ανήκουν στην ίδια οικογένεια συμφραζομένων με τον όρο. Αν και η παρούσα εργασία δίνει ιδιαίτερη προσοχή στον ρόλο που κατέχουν οι διαφορετικές οπτικές γωνίες και η ποικιλία του περιεχομένου στην απόδοση του όρου «δαίμων» με ποικίλες έννοιες και λειτουργίες, η τάση των επιστημόνων να συσχετίζουν τον όρο με μία μόνο έννοια και η απροθυμία τους να αναγνωρίσουν την πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» ή ακόμα και η άγνοιά τους για τις άλλες πτυχές του νοήματος,²⁸³ συχνά τους οδηγούν σε πολλές διαφωνίες, που σχετίζονται με τις αποδιδόμενες σημασίες και λειτουργίες του όρου. Σχετικά με τη χρήση του όρου «δαίμων» σε αυτή τη σκηνή από το επεισόδιο του Τεύκρου, οι επιστημονικές απόψεις ποικίλουν σημαντικά. Ο Dietrich ήταν ικανοποιημένος να πει ότι ο «δαίμων» είναι συνώνυμος με τον θεό (Dietrich, 1965, σ. 310), στον οποίο ο Τεύκρος απέδιδε την αποτυχία του με το τόξο του σε έναν «δαίμων» και τον οποίο «ο Αίαντας ονομάζει έναν θεό που είναι θυμωμένος με τους Έλληνες.» (Dietrich, 1965, σ. 303)

Ο Wilford έδειξε ότι η ευθύνη του ίδιου ατυχούς γεγονότος για τον Τεύκρο κινείται σε τρία επίπεδα (που φαίνεται να συνυπάρχουν μεταξύ τους): «Από εκείνο του απλώς υπερφυσικού σε εκείνο κάποιου θεού που δεν μπορεί να ονομαστεί, και από εκεί σε έναν θεό που μπορεί να ονομαστεί.» (Wilford, 1965, σ. 219) Αν και ο Τσαγκαράκης δεν θεωρούσε τον Δία ως συνώνυμο του όρου «δαίμων», αναγνώρισε ακόμα το

²⁸² Κι ο Τεύκρος πάγωσε (έρριγησεν), και μίλησε γυρνώντας στον αδελφό του: 'Ωχού, κάποιος θεός (δαίμων) τον κάθε μας σκοπό στη μάχη απάνω μας τον ζαβώνει (ὦ πόποι, ἦ δὴ πάγχυ μάχης ... δαίμων ἡμετέρης) ... τι μου τίναξε το τόξο από το τόξο από το χέρι τη νιοστριμμένη κόρδα σπάζοντας, που το πουρνό την είχα στεριώσει (468κ.ε.).

²⁸³ Με αυτά εννοώ την παραλλαγή συμφραζομένων, την οικογενειακή ομοιότητα και τις συνέπειες της εστίασης, τα οποία συγκαταλέγονται στα βασικά μεθοδολογικά εργαλεία της παρούσας διδακτορικής διατριβής.

γεγονός ότι ο Έκτορας απέδωσε στον Δία το ίδιο (ευεργετικό γι' αυτόν²⁸⁴ και κακόβουλο για τον Αίαντα και τον Τεύκρο) περιστατικό (5.488 κ.ε.) με τον «δαίμων» (Tsagarakis, 1977, σ. 106-107). Στην πραγματικότητα, προτείνω, ο τρόπος με τον οποίο και οι δύο, ο όρος «δαίμων» και ένας συγκεκριμένος θεός, χρησιμοποιούνται στο ίδιο περιεχόμενο συνομιλίας ενισχύει την ιδέα ότι και οι δύο όροι μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να αναφερθούν στην ίδια δραστηριότητα επειδή, όπως έχουμε ήδη και επανειλημμένα προτείνει σε αυτή τη διατριβή, το περιεχόμενο και η εστίαση διαδραματίζουν τεράστιο ρόλο στην κατανόηση του όρου. Για τον λόγο αυτό, προτείνω ότι ο Δίας, ο όρος «δαίμων» ως μυστήρια υπερφυσική δύναμη, και κάποιος θεός, μοιράζονται την ίδια μυστήρια φύση αντιφατικών δραστηριοτήτων σε αυτή τη σκηνή (Brenk, 1986, σ. 2073).

Ακόμα περισσότερο και παρόλο που ο Τεύκρος, ένας χαρακτήρας στην πλοκή με περιορισμένη γνώση σχετικά με το γεγονός, δεν θα μπορούσε ποτέ να χρησιμοποιήσει τον όρο «δαίμων», που σημαίνει τον Δία και τη διπλή φύση των δραστηριοτήτων του, ακόμα το γεγονός ότι ο παντογνώστης αφηγητής-εστιαστής (De Jong, 2004, σ. 158),²⁸⁵ ομοίως με τον Έκτορα ως τον αγαπημένο του Δία, ταύτισε τον όρο «δαίμων» με τον Δία, είναι αρκετή απόδειξη να υποδηλώσει ότι ο Δίας και ο «δαίμων» έχουν την ίδια μυστήρια και διπλή φύση. Αυτό καταδεικνύει αυτό που προτείναμε από την αρχή αυτής της διατριβής: ότι στην πραγματικότητα, διαφορετικές αντιλήψεις όχι μόνο υπογραμμίζουν τη σχέση του όρου με μια διαφορετική οντότητα, αλλά δείχνει, επίσης, τη σχέση του όρου «δαίμων» και των διαφόρων αναφορών του με μια διπλή ηθική (δηλ., με μια κακόβουλη σωματική δραστηριότητα και μια καλοπροαίρετη.)²⁸⁶ Πιο συγκεκριμένα, και λαμβάνοντας υπόψη τις αντιλήψεις των προηγούμενων μελετητών για την ηθική κατάσταση του όρου «δαίμων», φαίνεται ότι απέτυχαν σημαντικά στη συσχέτιση του όρου με μια διπλή ηθική, καθώς, επίσης, απέτυχαν να συσχετίσουν τον όρο «δαίμων» με μια

²⁸⁴ Φυσικά, αποδεικνύεται ότι ο Δίας δεν ήταν προστατευτική θεότητα του Έκτορα τελικά. Η προσωρινή του εύνοια προς τον Έκτορα ήταν μέρος της εκπλήρωσης του σχεδίου του. Δες περαιτέρω τη συζήτησή μας στην εισαγωγή αυτής της διατριβής.

²⁸⁵ Πρβλ. Nilsson, 1964, σ. 162-63, Else, 1949, σ. 26κ.ε., Wilford, 1965, σ. 218, Brenk, 1986, σ. 2076-77.

²⁸⁶ Τέτοιες περιπτώσεις, οι οποίες δείχνουν την εξωτερική και κυρίως αρνητική επίδραση του όρου "δαίμων" στο άτομο, είναι σπάνιες στον Όμηρο (βλ. Παράρτημα IV, Πίνακες I & II). Για παράδειγμα, στην *Ιλ.* 21.93 ο Λυκάονας παραπονιέται ότι ο "δαίμων" τον οδήγησε πίσω για να αντιμετωπίσει τον Αχιλλέα για δεύτερη φορά. Στην *Οδ.* 16.370, ο Αλκίνοος παραπονιέται ότι ο "δαίμων" έφερε τον Τηλέμαχο πίσω ακριβώς σε λάθος στιγμή, και στην *Οδ.* 19.201, ο Οδυσσέας λέει ότι σήκωσε μια καταιγίδα εναντίον του. Μια από τις σπάνιες περιπτώσεις στις οποίες η δράση του όρου "δαίμων" είναι ευεργετική είναι όταν στην *Οδ.* 2.169 ο "δαίμων" ηρεμεί τα κύματα καθώς ο Οδυσσέας πλησιάζει στο νησί των Σειρήνων. Για τη φυσική επίδραση του "δαίμων", βλέπε Wilford, 1965, σ. 220, Brenk, 1984, σ. 2074κ.ε.

περίπλοκη εννοιοδότηση. Φαίνεται ότι όλοι οι προαναφερθέντες μελετητές επικεντρώθηκαν μόνο στην κακόβουλη φυσική επίδραση του όρου «δαίμων» (είτε με τη μορφή του Δία, κάποιου θεού είτε με τη μορφή μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης) στον Τεύκρο χωρίς να δίνουν προσοχή στην ευεργετική επίδραση του όρου «δαίμων» και σε όλων των αναφορών του στον Έκτορα. Στην πραγματικότητα, πιστεύω ότι αυτό απορρέει από την περιορισμένη ικανότητα των μελετητών να αναγνωρίζουν μόνο μία μορφή μιας δραστηριότητας του όρου «δαίμων». Για παράδειγμα, κατάφεραν να αναγνωρίσουν την ευεργετική δραστηριότητα του όρου «δαίμων» προς τον Έκτορα, όταν ο όρος χρησιμοποιήθηκε ως αναφορά στον Απόλλωνα, ο οποίος, με τις οδηγίες του Δία, αναβιώνει τον τραυματισμένο Έκτορα (Ιλ. 15.247-57).²⁸⁷ Ωστόσο, είχαν ακόμα δυσκολίες να αναγνωρίσουν μια καλοπροαίρετη δραστηριότητα του όρου «δαίμων» προς τον Έκτορα, όταν αυτή συνδυάστηκε με μια κακόβουλη δραστηριότητα του ίδιου πράκτορα προς έναν διαφορετικό θνητό, δηλαδή, τον Τεύκρο, τον αντίπαλο του Έκτορα, που βρίσκεται στο περιεχόμενο της ίδιας σκηνής (Ιλ. 15.468).

Συνεπώς, συγκεντρώνοντας όλα τα στοιχεία μαζί και λαμβάνοντας υπόψη τις συλλογικές δραστηριότητες και τις σημασίες του όρου «δαίμων» στην ίδια σκηνή και στο ίδιο περιεχόμενο, όπως προέκυψαν από τις διάφορες εστιάσεις του όρου και από τις σημασιολογικές σχέσεις του όρου με τις διάφορες οντότητες, που βρέθηκαν στο ίδιο περιεχόμενο, θα μπορούσαμε εύκολα να επιβεβαιώσουμε ότι, στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων», πέρα από έναν πολύπλοκο χαρακτήρα, έχει, επίσης, μια αντιφατική ηθική.

7.3. Οι συνέπειες της εστίασης, τα συναισθήματα του μυστήριου, ο όρος «δαίμων» ως εννοιολογική κατασκευή και ως «σημάδι του μυστήριου»: Οι μοχθηρές ενέργειες του όρου «δαίμων», των θεών, του συγκεκριμένου θεού, του γενικού θεού και του Δία

Αυτό το τμήμα της συζήτησης επιχειρεί να αναλύσει δύο περιπτώσεις από την *Οδύσσεια*.²⁸⁸ Δείχνει πώς η χρήση του όρου «δαίμων» από έναν διαφορετικό εστιαστή (δηλαδή, μια μικρότερη θεότητα²⁸⁹ και έναν θνητό χαρακτήρα²⁹⁰) και σε

²⁸⁷ Ομοίως, οι μελετητές αναγνωρίζουν τον "δαίμων" με τον Απόλλωνα, ο οποίος οδηγεί τον Έκτορα πίσω στα πλοία του Ιλ. 15.418. Δες περαιτέρω Else, 1949, σ. 30, François, 1957, σ. 334-35, Τσαγκαράκης, 1977, σ. 100.

²⁸⁸ Οδ. 10.64, 19.201.

²⁸⁹ Ο Αίολος στην Οδ. 10.64.

²⁹⁰ Ο Οδυσσέας στην Οδ. 19.201.

ένα διαφορετικό πλαίσιο συνομιλίας τονίζει ότι, ο όρος «δαίμων» μπορεί να σχετίζεται όχι μόνο με θετική και αρνητική, αλλά και με κακή χροιά. Στην ακόλουθη ανάλυση ιδιαίτερη έμφαση θα αποδοθεί στις προθέσεις του αφηγητή, όταν αποδίδει στον όρο «δαίμων» μια σειρά από αρνητικής χροιάς επιθέτων (π.χ. κακός,²⁹¹ στυγερός,²⁹² χαλεπός)²⁹³ για να αναφερθεί στην κακή φύση του όρου «δαίμων», όπως αυτό αποδίδεται μόνο στην *Οδύσσεια* (Dietrich, 1965, σ. 314).²⁹⁴ Πιο συγκεκριμένα, θα παρουσιάσω τον τρόπο που ο αφηγητής βάζει όλα τα προηγουμένως αναφερθέντα επίθετα δίπλα-δίπλα και στα ίδια περιεχόμενα μιας διαφορετικής σκηνής με το όνομα του «δαίμων» και με αυτό των θεών (δηλ., ενός γενικού θεού, των θεών και του Δία ως του θεού του καιρού). Θα δείξω, επίσης, πώς ο όρος τοποθετείται στην ομιλία ενός διαφορετικού χαρακτήρα στην πλοκή όταν χρησιμοποιείται για να αναφέρεται στους θεούς. Όλα τα παραπάνω θα χρησιμοποιηθούν για να υπογραμμίσουν ότι οι θεοί, όπως και ο όρος «δαίμων», συνδέονται με κακές δραστηριότητες.²⁹⁵ Ωστόσο, αυτή η διατριβή καταδεικνύει ότι το γεγονός ότι τα επίθετα κακός, στυγερός και χαλεπός συνδέονται άμεσα με τον όρο «δαίμων» και όχι με τους θεούς, αυτό ούτε υποδηλώνει ότι μόνο ο «δαίμων» και όχι οι θεοί (δηλαδή, ο γενικός θεός, ο Δίας ως ο θεός του καιρού, κάποιος θεός και οι θεοί) συνδέονται με καταστρεπτικές δραστηριότητες, ούτε ότι και οι θεοί και ο «δαίμων» έχουν έναν βασικό κακό χαρακτήρα.²⁹⁶ Ακόμη περισσότερο, η συσχέτιση

²⁹¹ Οδ. 10.64, 24.149.

²⁹² Οδ. 5.396.

²⁹³ Οδ. 19.201.

²⁹⁴ Βλέπε περαιτέρω Παραρτήματα I & IV.

²⁹⁵ Αντίθετα, Tsagarakis, 1977, σ. 111. Ακόμα περισσότερο, οι ερευνητές (π.χ. Dietrich, 1965, σ. 317κ.ε.) υπογράμμισαν ότι τα επίθετα κακός, στυγερός και χαλεπός πιστοποιούνται τέσσερις φορές στον Όμηρο και μόνο στην *Οδύσσεια* (10.64, 24.149, 5.396, 19.201) για να δηλώσει τη λαϊκή φύση του δαίμονα. Έτσι, ο όρος "δαίμων" ως αναφορά του δαίμονα από τη λαϊκή παράδοση ήταν συχνά υπεύθυνος για την πρόκληση τρέλας σε έναν θνητό και για την προσβολή κάποιας ασθενείας σε κάποιο άτομο. Ωστόσο, προτείνουμε ότι ακόμη και στις πιο παράδοξες περιπτώσεις, όταν ο όρος "δαίμων" ταυτίζεται με τις κακές δραστηριότητες του λαϊκού δαίμονα, ο όρος μπορεί να χρησιμοποιηθεί και ως αναφορά των θεών, κάποιου θεού, του γενικού θεού και του Δία ως ο θεός του καιρού και με την κακή φύση των δραστηριοτήτων τους. Βλέπε περαιτέρω Παραρτήματα I & IV.

²⁹⁶ Αντιθέτως, πιστεύουμε ότι ο ποιητής δεν είχε καμία πρόθεση να αποδώσει τον όρο "δαίμων" του με τους αρνητικούς συνειρμούς και με την αρνητική έννοια που απέκτησε σήμερα ο δαίμονας. Για το λόγο αυτό, ο ποιητής δεν είχε χρησιμοποιήσει ποτέ τον όρο για να υποδηλώσει αυτό το φάσμα εχθρικών υπερφυσικών όντων στην *Οδύσσεια*, που περιλαμβάνουν ημιθεϊκά τέρατα όπως ο Κύκλωπας, ένα τέρας με έξι κεφάλια, όπως η Σκύλλα, ένα τεράστιο τέρας υδρόβιο που καταπίνει το πλοίο του Οδυσσέα, όπως η Χάρυβδη, οι ημίθεες νύμφες όπως η Κίρκη και η Καλυψώ, οι γυναίκες που ζουν σε ένα νησί και προσελκύουν ανθρώπους όπως οι σειρήνες, οι άνθρωποι από τον κόσμο των νεκρών και το είδος της ανθρωπότητας που είναι ιδιαίτερος κοντά στους θεούς όπως ο Αίολος, οι Φαίακες και οι Λωτοφάγοι. Πρβλ. Τσαγκαράκη (1977, σ. 111), ο οποίος αντιλαμβάνεται ότι τα επίθετα κακός, στυγερός, χαλεπός μπορεί να χρησιμοποιηθούν στην πραγματικότητα για να αναδείξουν τις κακές προθέσεις του "δαίμων". Αντίθετα, Brunius-Nilsson (1955, σ. 119κ.ε.), η οποία προτείνει ότι η χρήση των υποτιμητικών επιθέτων κακός, στυγερός, χαλεπός αποδεικνύει ότι ο "δαίμων" δεν έχει κακή χροιά. Αντίθετα, σε μερικές περιπτώσεις (δηλ. Οδ. 24.149) δεν είναι τίποτα περισσότερο από έναν «τρόπο έκφρασης».

των αντιδράσεων των χαρακτήρων με αυτό που φαινόταν να είναι μια ανεξήγητη κακή παρέμβαση και ο όρος «δαίμων» ως «σημάδι του μυστήριου» δείχνουν όχι μόνο ότι ο όρος «δαίμων» και οι θεοί μπορούν να είναι κακοί, επίσης, αλλά ότι και οι δύο όροι μπορούν να συσχετιστούν με τις ίδιες μυστήριες και κακές δραστηριότητες.

Αρχίζοντας με το παράδειγμα στην *Οδύσσεια* 10.64, θα καταδείξω ότι ο αφηγητής χρησιμοποιεί τις αντιδράσεις και την εστίαση ενός από τους χαρακτήρες του, Αιόλου, για να τονίσει τις κακές δραστηριότητες του όρου «δαίμων». Η πρόθεσή μας, εδώ, είναι να δείξουμε ότι για άλλη μια φορά, η εστίαση, ο όρος «δαίμων» ως «σημάδι του μυστήριου» και η «οικογενειακή ομοιότητα»²⁹⁷ μπορούν, στην πραγματικότητα, να χρησιμοποιηθούν για να τονίσουν τη σχέση του όρου «δαίμων», ως αναφοράς των θεών (δηλαδή, ενός συγκεκριμένου θεού/Ποσειδώνα, του γενικού θεού/Δία ως του θεού του καιρού και των θεών) στη συγκεκριμένη σκηνή, με τον ίδιο μυστήριο χαρακτήρα των δραστηριοτήτων.

Ο Οδυσσεύς ακολουθείται από έναν κακό «δαίμων»

Οδ. 10.64: 'Πῶς ἦλθες, Ὀδυσσεῦ; τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων;'

Οι άνεμοι που απελευθερώθηκαν από τον ασκό του Αιόλου, οδηγούν τον Οδυσσεύα και τους συντρόφους του, πίσω στο νησί του Αιόλου. Ο Αίολος και οι γιοι του, έκπληκτοι από το περιστατικό, ρωτούν τον Οδυσσεύα: «Πῶς ἦλθες, Ὀδυσσεῦ; τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων; (10.64)» Ο Οδυσσεύς απαντά: 'Οι άμυαλοι σύντροφοι με αφάνισαν, μαζί κι ο ανήλεος ύπνος. (10.68)²⁹⁸ («Ἄασάν μ' ἔταροί τε κακοὶ πρὸς τοῖσί τε ὕπνος σκέτλιος,» 10.68). Πριν τον στείλει μακριά, ο Αίολος σχολιάζει τα πρόσθετα βάσανα του Οδυσσεύα ως εξής: 'Εγώ δε γίνεται να δέχουμαι κι ουδέ να συνεβγάζω έναν θνητό που οι τρισμακάριστοι θεοὶ τον οχτρευτήκαν (10.73-74).²⁹⁹ Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε, εδώ, ότι, «ο Αίολος, ο οποίος, όπως φαίνεται, λαμβάνει επιβεβαίωση της πεποίθησής του ότι ο Οδυσσεύς ακολουθείται από ένα κακό «δαίμων», καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Οδυσσεύς μισείται από τους θεούς.» (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 120) Η εκπόνηση της βλαπτικής παρέμβασης

²⁹⁷ Με αυτό εννοούμε τη χρήση ενός κακού "δαίμων" και των θεών στο ίδιο πλαίσιο της συζήτησης μεταξύ Αιόλου και Οδυσσεύα.

²⁹⁸ Αυτή είναι η μετάφραση του Ν. Καζαντζάκη-Ι. Κακριδῆ.

²⁹⁹ Αυτή είναι η μετάφραση του Ν. Καζαντζάκη-Ι. Κακριδῆ.

του Ποσειδῶνα από τον ποιητή είναι η πιο αναμενόμενη (64).³⁰⁰ Ωστόσο, ο ποιητής επεξεργάζεται την κακή παρέμβαση³⁰¹ μιας μη καθορισμένης εξουσίας (δηλ., «δαίμων»).³⁰² Ακόμη συνδέει τον όρο «δαίμων» με τον καιρό (οδηγεί τον Οδυσσέα πίσω στο νησί του Αιόλου, 64), όπως συμβαίνει σε πολλές άλλες περιπτώσεις στην *Οδύσσεια*,³⁰³ για να δείξει τον όρο να καταλαμβάνει «ταυτόσημες λειτουργίες με τον γενικό θεό,» (Dietrich, 1965, σ. 314), οι οποίες, συνήθως, αντιστοιχούν στην «ιδιότητα του Δία ως του θεού του καιρού.» (Dietrich, 1965, σ. 314, Heden, 1912, σ. 74) Στη συγκεκριμένη σκηνή, μπορούμε πάλι να προσδιορίσουμε τις προθέσεις του αφηγητή να συσχετίσει τον όρο «δαίμων» με τους θεούς, όταν βάζει τον όρο στην ομιλία ενός από τους χαρακτήρες του. Στην πραγματικότητα, ο αφηγητής σχεδόν σκοπίμως αποδίδει, μέσω ενός χαρακτήρα (Αίολος) και όχι άμεσα στη δική του αφήγηση, την οδύνη του Οδυσσέα τόσο στον κακὸν «δαίμων» όσο και στους αθάνατους θεούς. Στην πραγματικότητα, ο τρόπος με τον οποίο ο αφηγητής έχει τοποθετήσει στο ίδιο πλαίσιο το επίθετο κακός, με τους θεούς, με έναν συγκεκριμένο θεό/Ποσειδῶνα και με τον γενικό θεό/Δία ως τον θεό του καιρού, όχι μόνο καταδεικνύει τον συσχετισμό του όρου (και όλων των παραπάνω οντοτήτων) με την ίδια κακή δραστηριότητα, αλλά δείχνει, επίσης, την πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων». Ως όρος με σύνθετο χαρακτήρα, ο όρος «δαίμων», εδώ, συνδέεται με μια ποικιλία οντοτήτων και με μια πρόσθετη δραστηριότητα, που στην πραγματικότητα υπερβαίνει τις επιβλαβείς (Brunius-Nilsson, 1959, σ. 119κ.ε.) και καλοπροαίρετες δραστηριότητες του όρου. Έχει, ως επί το πλείστον, να κάνει με τις κακές λειτουργίες και τις προθέσεις του όρου. Ακόμη περισσότερο, δεδομένης της αντίδρασης τόσο του Αιόλου όσο και των γιων του, οι εκφράσεις τους για έκπληξη και δέος - ένα είδος αντίδρασης που αποδεικνύει τη μυστήρια φύση μιας δραστηριότητας στα έπη - προς την ξαφνική και ανεξήγητη επιστροφή του Οδυσσέα λόγω ενός κακού «δαίμων», λόγω των καταστρεπτικών δραστηριοτήτων των θεών, ενός συγκεκριμένου

³⁰⁰ Πρβλ. Οδ. 6.172: "Ο Οδυσσέας, για να διεγείρει τη συμπάθεια της Ναυσικάς, λέει για το πώς ο "δαίμων" τον έριξε πάνω στην ακτή έτσι ώστε να υποφέρει περισσότερο κακό από τους θεούς ('νῦν δ' ἐνθάδε κάββαλε δαίμων, ...ἀλλ' ἔτι πολλὰ θεοὶ τελέουσι πάροιθεν, 172-174). Σχετικά με τον συσχετισμό του "δαίμων" με τους θεούς εδώ, βλέπε Eustathius, 1829-30, σ. 244-5, Merry & Riddell, 1931, σ. 267, Jones, 1988, σ. 59, Nilsson, 1955, σ. 119-20.

³⁰¹ Η κακή φύση του "δαίμων", εδώ (64), μπορεί να επιβεβαιωθεί τόσο από το επίθετο κακός (= κακός) όσο και από το ρήμα ἔχραε (= πλήγωσε, επιτέθηκε). Για περισσότερα δεξ Stanford, 1961, σ. 367, Dindorf, 1952, σ. 451, Merry & Riddell, 1931, σ. 404, Eustathius, 1829-30, σ. 367.

³⁰² Σχετικά με τη χρήση του όρου "δαίμων", εδώ (64), βλέπε Heubeck, 1989, σ. 46, Eustathius, 1829-30, 367, Nilsson, 1955, σ. 120. Σχετικά με τη χρήση του ρήματος ἔχραε, εδώ (64), βλέπε Edwards, 1920, σ. 30.

³⁰³ Για παράδειγμα, ο "δαίμων" ρίχνει τον Οδυσσέα στην ξηρά στη Σχερία, στην Οδ. 6.172. Αυτός ανεβάζει έναν αντίξοο άνεμο, στην Οδ. 19.201. Και ηρεμεί τα κύματα, στην Οδ. 12.169.

θεού/Ποσειδώνα και λόγω του γενικού θεού/Δία ως του θεού του καιρού, αποδεικνύουν ότι όλες οι παραπάνω οντότητες και ο όρος «δαίμων» συνδέονται με την ίδια φύση δραστηριότητας. Είναι παρόμοιες, όχι μόνο με τις αιτίες κάθε ατυχίας που συνηθίζεται να σχετίζεται με τον Οδυσσέα, αλλά και με τις πηγές μιας μυστήριας και κακής επίδρασης στον Οδυσσέα.

Το δεύτερο παράδειγμα που ελήφθη από την *Οδύσσεια* (19.201: εἶα ἴστασθαι, χαλεπὸς δέ τις ὥρορε δαίμων) είναι, επίσης, καλή ένδειξη ότι ο «δαίμων» συνδέεται με μια κακή δραστηριότητα, η οποία και πάλι, φέρνει τον όρο πιο κοντά στις καταστρεπτικές και κακές δραστηριότητες των θεών. Στην πραγματικότητα, προσδιορίζουμε τις προθέσεις του αφηγητή, για άλλη μια φορά, όταν τοποθετεί τον όρο «δαίμων» δίπλα στο επίθετο χαλεπὸς και με τους Βόρειους ανέμους σε μία από τις ομιλίες του χαρακτήρα του (την ομιλία του Οδυσσέα), για να δείξει ότι ένας χαλεπὸς «δαίμων» είναι υπεύθυνος για το σήκωμα ενός ανεπιθύμητου ανέμου.³⁰⁴ Πιο συγκεκριμένα, ο Οδυσσέας, στο ρόλο του ως ζητιάνου, λείπει στην Πηνελόπη την πλασματική ιστορία που ο Οδυσσέας και οι άντρες του τον επισκέφτηκαν στην Κρήτη και αναγκάστηκαν από τον Βόρειο Άνεμο να παραμείνουν μακριά στην ακτή: χαλεπὸς δέ τις ὥρορε δαίμων (γιατί κάποιος θυμωμένος θεός τον έχει ξεσηκώσει).³⁰⁵ Σε αυτή την περίπτωση, φαίνεται ότι ο αφηγητής τοποθετεί την υπέρτατη δύναμη «δαίμων» πίσω από τις δυνάμεις της φύσης,³⁰⁶ και για άλλη μια φορά χρησιμοποιεί τα πειστικά λόγια του Οδυσσέα προς την Πηνελόπη για να αποδείξει ότι ο όρος «δαίμων» εδώ (19.201) αποκτά παρόμοιες ενέργειες με τον γενικό θεό και την ιδιότητα του Δία ως του θεού του καιρού (Dietrich, 1965, σ. 314). Ακόμη περισσότερο, και αν και έχουμε να κάνουμε με τη φανταστική ιστορία ενός συγκεκριμένου χαρακτήρα γνωστού για τα ψέματά του, θα περίμενε κανείς μια ψευδεπίγραφη αντίδραση από τον Οδυσσέα στην προσπάθειά του να πείσει την Πηνελόπη για την ιστορία που διηγείται. Ως εκ τούτου, γινόμαστε μάρτυρες των συναισθημάτων του δέους και ακόμη και των συναισθημάτων του μεγάλου φόβου, όταν έπρεπε να αντιμετωπίσει το πλασματικό απροσδόκητο, ξαφνικό και κακό αποτέλεσμα ενός δυσμενούς «δαίμων». Τα συναισθήματα του Οδυσσέα, όπως συνέβηκε προηγουμένως (10.64), και ο «δαίμων» ως «σημάδι του μυστήριου» εργάζονται ως αναγνωρίσιμα σημάδια της σχέσης του όρου «δαίμων», του γενικού

³⁰⁴ Σχετικά με τη χρήση του όρου "δαίμων", εδώ, βλέπε Eustathius, 1829-30, σ. 198, Stanford, 1962, σ. 324, Snell, 1896, σ. 21-22, Mueller, 1984, σ. 126-27.

³⁰⁵ Μετάφραση του Murray.

³⁰⁶ Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 120) έχει, ήδη, προτείνει ότι στην πραγματικότητα, πίσω από τις δυνάμεις της φύσης «υπάρχει μια υπέρτατη δύναμη ("δαίμων"), η οποία είναι η πρωτεύουσα αιτία».

θεού και του Δία με μια μυστήρια και κακή δραστηριότητα. Αυτό είναι ένα είδος δραστηριότητας, που σε καμία περίπτωση δεν αποδίδει, όπως έχουμε, ήδη, προτείνει, πριν (10.64), τον όρο «δαίμων» με μια μόνιμη κακή ιδιότητα (Tsagarakis, 1977, σ. 111). Αντ' αυτού, προσθέτει περισσότερα, μαζί με την προηγουμένως συζητημένη επιβλαβή ιδιότητα του όρου και τις διάφορες σημασίες της, στην πολυπλοκότητα/αντιφατικότητα των ενεργειών και των σημασιών του όρου.

Πολλοί μελετητές, όπως ο Τσαγκαράκης και ο Dietrich (Τσαγκαράκης, 1997, σ. 111κ.ε.),³⁰⁷ πρότειναν ότι ο κακός «δαίμων» ήταν, ήδη, γνωστός στον ποιητή στην *Οδύσσεια* και ότι αυτός είναι ο λόγος που τον έθεσε, σκόπιμα, στην ομιλία των χαρακτήρων του³⁰⁸ (και σπανιότερα στη δική του αφήγηση.³⁰⁹) Ήθελε να υπενθυμίσει τα λαϊκά χαρακτηριστικά του όρου «δαίμων» και να τον χρησιμοποιήσει ως ένδειξη της ιδέας ότι ένας κακόβουλος «δαίμων» θα μπορούσε να σχετίζεται με τον όρο «δαίμων», που είναι, κυρίως, κακός. Ωστόσο, από ό,τι μπορεί να απεικονιστεί από την ανάλυση των παραπάνω περιπτώσεων, αυτό που οι μελετητές πρότειναν για το «κακός «δαίμων»» δεν είναι απολύτως αληθές. Αντίθετα, η μοχθηρή και καταστροφική επίδραση ενός κακού, στυγερού, χαλεπού «δαίμων» μπορεί, επίσης, να σχετίζεται με τις καταστρεπτικές δραστηριότητες ενός θεού/θεών.³¹⁰ Αυτό είναι που ο αφηγητής σκόπευε να δείξει όταν χρησιμοποίησε τον όρο «δαίμων», τα παραπάνω επίθετα και τους θεούς στο ίδιο περιεχόμενο της συνομιλίας. Ήθελε να δείξει ότι ο όρος «δαίμων» και οι θεοί - και όποτε ο αφηγητής και ένας από τους χαρακτήρες του δεν ήταν μάρτυρας μιας διαφορετικής δραστηριότητας των θεών³¹¹ - μπορεί να εργάζονται δίπλα-δίπλα για να φτάσουν σε ένα κακό τέλος.³¹² Ακόμη περισσότερο, ο εντοπισμός των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς την

³⁰⁷ Πρβλ. Dietrich, 1965, σ. 312κ.ε., 314.

³⁰⁸ Οδ. 10.64, 19.201.

³⁰⁹ Ο αφηγητής χρησιμοποιεί τον όρο σε μια παρομοίωση (δηλ., Οδ. 5.396): ο "δαίμων" σχετίζεται με τον θάνατο και με τον χθόνιο "δαίμων", που προκαλεί θάνατο. Για περισσότερα, βλέπε Τσαγκαράκη 1977, σ. 111. Πρβλ. *Ιλ.* 8.166, βλέπε περαιτέρω Τσαγκαράκη, 1977, σ. 103. Εναντίον, Dietrich (1965, σ. 314), ο οποίος αντιτάσσεται στην ιδέα ενός κακόβουλου "δαίμων" να ταυτίζεται με «την πρακτική ενός χθόνιου δαίμων». Ωστόσο, πρβλ. Dietrich, 1965, σ. 50κ.ε. Σε αυτό το πλαίσιο, βλέπε, επίσης, Gurthrie, 1959, σ. 217κ.ε. Πρβλ. Πλουτ. *Καίρ.* 69 ὁ σὸς δαίμων κακός (για το ζήτημα του προσωπικού δαίμων, βλ. Tsagarakis, 1977, σ. 105 ν.33).

³¹⁰ Εναντίον Τσαγκαράκη (1977, σ. 111), ο οποίος υποδηλώνει ότι αυτού του είδους τα υποτιμητικά επίθετα (π.χ. κακός, στυγερός, χαλεπός) βρίσκονται μόνο στην *Οδύσσεια* και χρησιμοποιούνται για να ανακαλούν, τουλάχιστον στην περίπτωση αυτή (149), τα λαϊκά χαρακτηριστικά του όρου "δαίμων".

³¹¹ Αυτό συνέβη μόνο μία φορά στην *Οδύσσεια* (5.396): ο ποιητής σε μια παρομοίωση παρουσιάζει την ιδέα ενός στυγερού "δαίμων", που θυμίζει τον "δαίμων" από τη λαϊκή παράδοση, που προσβάλλει ένα άτομο με ασθένεια και βρίσκεται σε άμεση αντιπαράθεση με τους θεούς που σώζουν το άτομο. Βλέπε περαιτέρω Dietrich (1965, σ. 35, 318). Γενικά, στον Όμηρο ο όρος "δαίμων" εκτελεί λειτουργίες ίδιες με εκείνες της γενικής θεότητας. Εναντίον Brunius-Nilsson (1955, σ. 119), η οποία, πολύ σωστά, επιβεβαιώνει ότι ο "δαίμων" δεν είναι το αντίθετο των θεών.

³¹² Π.χ. Οδ. 6. 172.

ανεξήγητη, μυστήρια, ξαφνική παρέμβαση ενός κακού, στυγερού, χαλεπού «δαίμων», δείχνει πως ο «δαίμων» ως εννοιολογική κατασκευή μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να ρίξει περαιτέρω φως, όχι μόνο στη δική του πολυπλοκότητα, αλλά, και στους θεούς και στις αντιφατικές δραστηριότητες των πολυάριθμων αναφορών του. Ο ρόλος του «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστήριου» υπογραμμίζει, για άλλη μια φορά, την απόδοση των θεών με έναν επιπλέον μυστήριο χαρακτήρα, όταν πρόκειται για την ηθική τους διάσταση και τις λειτουργίες τους και οι οποίες, στην πραγματικότητα, απορρέουν από τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων».

7.4. Οι συνέπειες της εστίασης, τα συναισθήματα του μυστήριου, ο όρος «δαίμων» ως μια εννοιολογική κατασκευή και ως ένα «σημάδι του μυστήριου»: ο όρος «δαίμων» και ο συσχετισμός ενός συγκεκριμένου θεού με μια ευεργετική πνευματική επίδραση

Το γεγονός ότι ο όρος «δαίμων» συνδέεται με μια σύνθετη ηθική και με αντιφατικές δραστηριότητες, μπορεί, επίσης, να απεικονιστεί από την ανάλυση των ακόλουθων δύο περιπτώσεων (Οδ. 19.10, 19.138), που δείχνουν τον όρο «δαίμων» ως αναφορά μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης και ενός συγκεκριμένου θεού, που θεωρείται υπεύθυνος για μια καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση στους θνητούς, όπως είχε, προηγουμένως, θεωρηθεί υπεύθυνος για μια κακόβουλη και φυσική επίδραση στον Τεύκρο.³¹³ Θα χρησιμοποιήσουμε την εστίαση και του Οδυσσέα και της Πηνελόπης και τον τρόπο με τον οποίο ο αφηγητής παρουσιάζει τις αντιδράσεις τους προς μια ανεξήγητη και απροσδόκητη ψυχική επίδραση που προέρχεται από ένα «δαίμων», για να αποδείξουμε ότι πίσω από την ψυχική επίδραση του «δαίμων», όπως συμβαίνει και με όλη την επίδραση του όρου «δαίμων»,³¹⁴ βρίσκεται η ουσία του όρου και η ουσιώδης ιδιότητά του ως μια μυστήρια δύναμη (Wilford, 1965, σ. 220-223). Ομοίως, θα αποδείξουμε ότι κάθε φορά που ο όρος «δαίμων» βρίσκεται από τον αφηγητή στην ομιλία ενός χαρακτήρα και όταν τοποθετείται δίπλα-δίπλα στην αφήγηση με το όνομα ενός συγκεκριμένου θεού για να αναφέρεται στην έμπνευση ενός ατόμου ή στην καλή του σκέψη, τότε, και ο «δαίμων» και ένας συγκεκριμένος θεός (δηλαδή, η Αθηνά) μπορεί να σχετίζονται με την ίδια μυστήρια

³¹³ *Ιλ.* 16.468.

³¹⁴ Με αυτό εννοούμε τον ήδη συζητημένο συσχετισμό του όρου με ένα εξωτερικό φυσικό και κακόβουλο φαινόμενο (ήτοι, *Ιλ.* 15. 468), και με μια καλοπροαίρετη (Οδ. 3.27), μια κακόβουλη (*Ιλ.*, 3.420, *Ιλ.*8.166) και κακή επίδραση (Οδ. 10.64 και 19.201) στους θνητούς.

και καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση στους θνητούς. Αυτό είναι σημαντικό, θα προτείνουμε, διότι, θα επισημάνει, για άλλη μια φορά, τους εξίσου σημαντικούς και, ήδη, συζητημένους ρόλους του όρου ως μιας εννοιολογικής κατασκευής, ενός «σημαδιού του μυστήριου» και ως ενός σημείου σύγκλισης. Ως εννοιολογική κατασκευή και ως «σημάδι του μυστήριου», ο όρος «δαίμων» θα μας επιτρέψει να αποκτήσουμε γνώση για τη μυστήρια φύση των ευεργετικών πνευματικών δραστηριοτήτων των θεών, που απορρέει από τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων». Ο όρος «δαίμων» ως σημείο σύγκλισης θα μας ενημερώσει, για μια ακόμη φορά, ότι, οι θεοί και οι υπόλοιπες οντότητες³¹⁵ λειτουργώντας ως αναφορές του όρου «δαίμων» και έχοντας μερίδιο στην ίδια μυστήρια φύση με τον όρο «δαίμων», μπορούν, στην πραγματικότητα, να βρεθούν συγκεντρωμένοι κάτω από το ίδιο σύμπαν του ομηρικού κόσμου.³¹⁶

Η ανάλυση των δύο ακόλουθων περιπτώσεων,³¹⁷ που δείχνουν τη σχέση του όρου «δαίμων» και των θεών ή ενός συγκεκριμένου θεού με μια καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση σε συγκεκριμένους θνητούς χαρακτήρες στην *Οδύσσεια*, βρίσκεται στο πλαίσιο των επιστημονικών συζητήσεων για την ηρωική λήψη αποφάσεων στον Όμηρο. Μεταξύ των πιο προηγμένων θεωριών σχετικά με την ηρωική λήψη αποφάσεων στον Όμηρο είναι εκείνοι που επιβεβαιώνουν ότι α) είτε οι θεοί (ή άλλες δυνάμεις που επηρεάζουν τον άνθρωπο ψυχικά) μόνοι, είτε ο άνθρωπος μόνος είναι αποκλειστικά υπεύθυνοι για το τι συμβαίνει στις ανθρώπινες ζωές (Snell, 1982, Voigt, 1934),³¹⁸ β) και εκείνοι που υποδηλώνουν ότι «μια διπλή πτυχή», συνήθως, εμπλέκεται για σχεδόν κάθε γεγονός που έχει να κάνει με τους θνητούς στον Όμηρο (Lesky, 1961). Δείχνει τόσο τους θεούς όσο και τον άνθρωπο να κατέχουν ίσο ρόλο στην ανάπτυξη ηρωικών ενεργειών (είτε υπέρ είτε εναντίον του ατόμου) (Lesky, 1961).³¹⁹

Όσον αφορά τόσο την ευθύνη των θεών όσο και του ανθρώπου για την πρόκληση των ψυχικών γεγονότων στον Όμηρο, οι μελετητές χωρίστηκαν σε δύο διαφορετικές και, συχνά, αντίθετες κατηγορίες. Στην πρώτη κατηγορία άνηκε ο Bruno Snell (Snell, 1982) και οι οπαδοί του (δηλ., ο Herman Fränkel (1962)) και, μάλιστα, πριν από τον

³¹⁵ Οι θεοί, ένας συγκεκριμένος θεός, η μοίρα, ο γενικός θεός, ο Δίας και μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη.

³¹⁶ Για περισσότερα δεξ τη συζήτηση παρακάτω για τον όρο "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης και ως ενός σημείου σύγκλισης.

³¹⁷ Οδ. 19.10, 19.138.

³¹⁸ Πρβλ. Harrison, 1960, Dodds, 1951.

³¹⁹ Πρβλ. Wilford (1965) για τον "δαίμων" και το ασυνείδητο του ανθρώπου ως τις κύριες πηγές των αποφάσεων του ανθρώπου.

Snell, ο Christian Voigt (1934), ο οποίος προσπάθησε να αποδείξει ότι «ο Όμηρος δεν γνωρίζει καμία έννοια που να δηλώνει το ψυχικό σύνολο [ικανό να λάβει απόφαση], καμία έννοια που μπορεί να αντιστοιχεί στη λέξη μας «ψυχή» (Lloyd-Jones, 1971, σ. 1-28), «καθώς ο Όμηρος δεν είχε συνεκτική, αρθρωτή έννοια του εαυτού» (Fränkel, 1962, σ. 83κ.ε.). Επομένως, ο Όμηρος δεν συνειδητοποιεί ότι οι αποφάσεις θέλησης / παρορμήσεις / συναισθήματα έχουν την προέλευσή τους στον ίδιο τον άνθρωπο· Είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με τους θεούς (Snell, 1982, σ. 30-31) [που δημιούργησαν έναν σωστά διατεταγμένο και νόμιμο κόσμο (Snell, 1982, σ. 22) ή από δυνάμεις (δηλαδή, "δαίμων"), που ενεργούν διανοητικά πάνω στον πράκτορα και πάνω στον οποίο δεν έχει κανέναν έλεγχο.] (Snell, 1982, σ. 30κ.ε.)³²⁰ Έτσι, ο ομηρικός "άνθρωπος δεν έχει ακόμα συνείδηση της προσωπικής ελευθερίας και του να αποφασίζει για τον εαυτό του." (Voigt 1934: 103) Ο Dodds συνδέει τον δαίμονα με τον «θεό» ή τους «θεούς» όταν πρόκειται για την τάση των ομηρικών χαρακτήρων να αποδίδουν κάθε είδους γεγονότα σε μια «δύναμη» που υπάρχει έξω από τους ίδιους (Dodds, 1951, σ. 10-11).

Ένας αριθμός μελετητών (δηλ., ο Harrison (1960), ο Lloyd-Jones (1962), ο Kirk (1962), ο Williams (1983), ο Gaskin (1990), ο Sharples (1983)) αποτελούν τη δεύτερη κατηγορία που παρουσίασε τον ομηρικό άνθρωπο να προβάλλει ως «ανεξάρτητος παράγοντας ικανός για αυθόρμητες πράξεις: δεν είναι απλώς παιγνίδι των θεών» (Harrison, 1960, σ. 63-81). Οι ομηρικοί χαρακτήρες είναι ελεύθεροι να αποφασίσουν και είναι υπεύθυνοι για τις αποφάσεις τους", (Lloyd-Jones, 1982, σ. 8-10) και δεν πρέπει να θεωρηθούν όλες ή οι περισσότερες ανθρώπινες ενέργειες, ακόμα και ηρωικές και ακόμη και στην *Ιλιάδα*, ότι είναι λόγω των άμεσων ενεργειών των θεών.³²¹ Αντ' αυτού, "ο Όμηρος γνωρίζει γνήσιες προσωπικές αποφάσεις" (Williams, 1983, σ. 28-29) και οι παρεμβάσεις των θεών λειτουργούν με τρόπο που να αποδίδει ενέργειες στους ανθρώπινους χαρακτήρες και τις αποφάσεις ως αποτέλεσμα των πράξεών τους. (Williams, 1983, σ. 34)³²² Οι ομηρικοί ήρωες είναι, στην πραγματικότητα, ικανοί να παίρνουν σωστές αποφάσεις και να «ενεργούν με πλήρη αυτοσυνειδησία» (Gaskin, 1990, σ. 1κ.ε.). Ακόμα περισσότερο, το γεγονός

³²⁰ Πρβλ. Gaskin, 1990, σ. 1κ.ε.

³²¹ Όπως εξηγεί ο Kirk (1962, σ. 405): «οι θεοί είχαν καθιερώσει ανεξάρτητη ύπαρξη για τους εαυτούς τους έξω από τα γεγονότα της φύσης και την ψυχολογία των ανθρώπων».

³²² Ακόμα περισσότερο, ο Williams (1983, σ. 28-29) πρότεινε ότι αν ο ομηρικός άνθρωπος δεν «αποφασίσει για τον εαυτό του», αυτό δεν οφείλεται στο γεγονός ότι δεν έχει εαυτό να αποφασίσει για ή από. Είναι επειδή κάτι φαίνεται να λείπει από τις ομηρικές έννοιες της σκοπιμότητας και της δράσης· Κάτι που ονομάζεται «η θέληση».

ότι ο Όμηρος δεν έχει καμία λέξη για τον εαυτό του,³²³ οι μελετητές πρότειναν (Gaskin, 1990), αυτό δεν σημαίνει ότι ο Όμηρος δεν σκέφτεται του χαρακτήρες ως ενιαίους πράκτορες (Gaskin, 1990, σ. 2κ.ε.). Όσο για την παρέμβαση των θεών σε μια διαδικασία λήψης αποφάσεων, αυτό «δεν παρεκκλίνει από την αυτονομία ή την ευθύνη του ατόμου για τη δράση». (Gaskin, 1990, σ. 6)

Όλες οι προαναφερθείσες θεωρίες δείχνουν ότι, στην πραγματικότητα, τόσο οι θεοί όσο και ο ομηρικός άνθρωπος πρέπει να αποδίδονται με την ίδια ευθύνη με τον όρο "δαίμων", όταν πρόκειται για μια ξαφνική έμπνευση και μια απροσδόκητη λαμπρή ιδέα ή σκέψη. Για τους σκοπούς αυτής της συζήτησης, θα χρησιμοποιήσω το μοτίβο του Lesky για «το διπλό κίνητρο και την υπευθυνότητα»,³²⁴ τη 'θεωρία των «κατευθύνσεων»' του Dodds (1951), οι οποίες μοιράζονται, επίσης, πολλές ομοιότητες με την ιδέα του Wilford (1965) για το «ασυνείδητο». Αυτό αφενός θα μας βοηθήσει να δείξουμε, με έναν παρόμοιο τρόπο που οι Dodds, Lesky και Wilford πρότειναν, ότι κάθε ασυνείδητη και πνευματική εμπειρία μπορεί να αποδοθεί, εξίσου, στο ασυνείδητο του ανθρώπου και το εγώ μπορεί να αποδοθεί στον "δαίμων" και στους θεούς. Από την άλλη, η εξέταση της θεωρίας του Wilford για τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος βιώνει ένα γεγονός, όχι άμεσα, αλλά όπως αντικατοπτρίζεται από το περιβάλλον, και που για τον ομηρικό άνθρωπο αποτελούσε μια ανεξήγητη και διφορούμενη εμπειρία (Wilford, 1965, σ. 222κ.ε.), θα μας βοηθήσει, επίσης, να αποκαλύψουμε τη μυστήρια φύση της επίδρασης της ψυχικής εμπειρίας για την οποία και ο "δαίμων" και οι θεοί ως οι αναφορές του συχνά

³²³ Πρβλ. Sharples (1983, σ. 3-4), ο οποίος αντιτάσσεται στο επιχείρημα του Snell ότι «ο ομηρικός άνθρωπος δεν είναι ένας ενιαίος εαυτός, αλλά ένα σύνολο περισσότερων ή λιγότερο ανεξάρτητων ψυχικών δυνάμεων». Αν και ο Snell διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει όρος για τον εαυτό του στον Όμηρο, δείχνει την προσωπική αντωνυμία, που χρησιμεύει για να το δείξει.

³²⁴ Όσον αφορά στη θεωρία της «διπλής όψης» του Lesky (1961): «δεν πρέπει να σκεφτόμαστε τις ανθρώπινες και θεϊκές σφαίρες ως η καθεμιά να διαθέτει τη δική της ακεραιότητά, αλλά να είναι επίσης ικανές να συνεργάζονται. Έτσι ώστε, οι ενέργειες να αποκτήσουν μια «διπλή όψη». «Ακόμη περισσότερο, ο Gaskin (1990, σ. 5κ.ε.) πρότεινε ότι «οι ομηρικοί ήρωες δεν λαμβάνουν σωστές αποφάσεις γιατί οι αποφάσεις τους γίνονται για αυτούς, είτε από τους θεούς είτε από τις εσωτερικές δυνάμεις των ίδιων των ατόμων από τα οποία πηγάζουν». Βλ. επίσης Snell 1896: 31. Πρβλ. Schmitt (1992: 23), ο οποίος επίσης επιβεβαιώνει ότι: «Οι θεϊκές παρεμβάσεις σπάνια επηρεάζουν τα άτομα με αυθαίρετο τρόπο [και ως εκ τούτου, δεν αφαιρούν την ευθύνη], αλλά τείνουν να ταιριάζουν στις δυνατότητες και τις τάσεις που εμφανίζονται αυτόνομα στα εμπλεκόμενα άτομα». Πρβλ. Πλούταρχος, *Κοριολανός*, κεφ.32 για την υπεράσπιση της θέσης ότι η θεία παρέμβαση στον Όμηρο δεν μειώνει την ανθρώπινη ελευθερία. Για την ίση ευθύνη του ομηρικού ανθρώπου για μια συγκεκριμένη δράση με τους θεούς, και ειδικότερα για τους άνδρες που επιλέγουν μαθήματα δράσης με αυτοελεγχόμενο τρόπο, για λόγους, βλ. Gaskin 1990: 7, 8κ.ε., 11-14. Βλέπε, επίσης, Rosenmeyer, 1989-1990, σ. 188κ.ε. Ο Snell (1896, σ. 31) επιβεβαιώνει, επίσης, ότι οι ομηρικοί ήρωες δεν λαμβάνουν αντανάκλαστικά αποφάσεις, επειδή δεν είναι ικανοί για "ακρασία". Πρβλ. Stuart Lawrence (2002, σ. 1κ.ε.) σχετικά με τη σκοπιμότητα των ομηρικών χαρακτήρων και τον «αυτοέλεγχο ή το πρόβλημα της ακράτειας», που προκύπτει όταν «η παράλογη επιθυμία αντιστέκεται στην εφαρμογή μιας ορθολογικής απόφασης».

θεωρούνται υπεύθυνοι. Αυτό, πάλι, σχετίζεται, στενά, με τον τρόπο με τον οποίο ο ομηρικός άνθρωπος, συχνά, τοποθετούσε την ευθύνη για όλα τα ανεξήγητα και μυστηριώδη και όλων των ειδών ψυχικών ή ακόμη και οποιωνδήποτε φυσικών γεγονότων στη ζωή του στην παρέμβαση ενός απροσδιόριστου "δαίμων" ή «θεού» ή «θεών». ³²⁵ Ακόμη περισσότερο, η ανάλυση των ακόλουθων δύο περιπτώσεων (Οδ. 19.10, 19.138) θα μας βοηθήσει να δείξουμε ότι οι ομηρικοί χαρακτήρες (δηλαδή, ο Οδυσσεύς και η Πηνελόπη) και η δική τους νοημοσύνη θεωρούνται υπεύθυνοι για μια συγκεκριμένη πνευματική δραστηριότητα. Στην πραγματικότητα, και οι δύο χαρακτήρες αποδίδουν την ίδια ψυχική δραστηριότητα στις προθέσεις του όρου "δαίμων" και ενός ανώνυμου θεού, ³²⁶ ο οποίος για μας αποτελεί έναν ονομαζόμενο θεό. Όλα τα παραπάνω μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να υπογραμμίσουμε το γεγονός ότι, οι θεοί και ο όρος "δαίμων", όπως και ο ομηρικός άνθρωπος και το ασυνείδητο μυαλό του, ³²⁷ μπορούν να θεωρηθούν, ισοδύναμα, υπεύθυνοι για μια ξαφνική, ανεξήγητη έμπνευση ενός σχεδίου ή/και μιας λαμπρής ιδέας.

Με βάση τα παραπάνω, αυτό το μέρος της συζήτησής μας έρχεται ως απάντηση στην πρόταση των μελετητών ότι ο όρος "δαίμων" επηρεάζει τις σκέψεις των χαρακτήρων (δηλαδή, ο "δαίμων" μπορεί να παράγει και το κακό στη ζωή των θνητών) με τον ίδιο τρόπο που έκανε ο γενικός θεός ή οι θεοί. Αρνούνταν οποιαδήποτε συσχέτιση του όρου "δαίμων" με έναν συγκεκριμένο θεό και τον τρόπο που επηρεάζει το μυαλό ³²⁸ ενός ατόμου (Dietrich, 1965, σ. 314κ.ε., Brunius-Nilsson, 1955, σ. 123κ.ε.). Παρουσίασαν τις περιπτώσεις κατά τις οποίες ο "δαίμων" θεωρήθηκε, συχνά, ικανός να προκαλέσει ψυχική τύφλωση. Ένα παρόμοιο αποτέλεσμα που παρήγαγε, επίσης, και η άτη του Ομήρου. ³²⁹ Αναφέρθηκαν,

³²⁵ Κατά παρόμοιο τρόπο, αυτά τα αόριστα συλληφθέντα όντα, όπως πρότεινε ο Dodds (1951, σ. 10-11), έχουν επίσης πιστωθεί με ένα ευρύ φάσμα όσων μπορούν να ονομαστούν χαλαρά «κατευθύνσεις». Φυσικά, δεν αναμένεται να ληφθούν κυριολεκτικά.

³²⁶ Δες Dodds (1951, σ. 11), ο οποίος προτείνει ότι είναι οι χαρακτήρες του ποιητή που μιλάνε έτσι, και όχι ο ποιητής. Λειτουργεί, όπως και ο συγγραφέας της *Ιλιάδας*, με σαφείς ανθρωπομορφικούς θεούς όπως η Αθηνά και ο Ποσειδώνας, όχι με ανώνυμους "δαίμονες".

³²⁷ Όπως ο Wilford (1965: 223) πρότεινε: «Στη σύγχρονη εποχή, όταν ένας άνθρωπος ισχυριζόταν ότι είχε μια εμπειρία που ήταν παράξενη, διφορούμενη και μοναδικής σημασίας για τον εαυτό του, θα έπρεπε δικαιολογημένα να θεωρούμε υπεύθυνη μια δική του προβολή».

³²⁸ Ο όρος "δαίμων" μπορεί να στείλει μια καλή σκέψη ή μια έμπνευση στον άνθρωπο, αλλά τις περισσότερες φορές, η πνευματική του επίδραση μπορεί να γίνει αρνητική. Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα IV, Πίνακες I και II, Dietrich, 1965, σ. 313κ.ε., Wilford, 1965, σ. 221κ.ε., Brenk, 1984, σ. 2073κ.ε.

³²⁹ Σχετικά με τα λαϊκά χαρακτηριστικά του "δαίμονα" βλ. Dietrich, 1965, σ. 18-58, 318κ.ε. Σχετικά με την ψυχολογική επίδρασή του στους θνητούς, βλέπε Russell, 1997, σ. 240, Hull, 1974, σ. 100, Langton, 1949, σ. 150-155.

επίσης, στις πιο σπάνιες περιπτώσεις που ο "δαίμων" συνδέθηκε με μια καλή σκέψη ή μια έμπνευση, ή ακόμη και όταν επρόκειτο για μια μυστηριώδη σκέψη ή διανοητική δραστηριότητα στον άνθρωπο. Ως εκ τούτου, οι μελετητές πρότειναν ότι ο "δαίμων", στη συνέχεια, συνδέθηκε με «έναν άγνωστο και απροσδιόριστο δαίμονα ή θεό ή θεούς». (Dodds, 1951, σ. 20κ.ε), και όχι με έναν συγκεκριμένο θεό.

Σε αντίθεση με ό, τι πρότειναν οι προηγούμενοι μελετητές, θα χρησιμοποιήσω την ανάλυση των δύο περιπτώσεων από την *Οδύσσεια* για να καταδείξω ότι ο όρος "δαίμων" μπορεί, επίσης, να συνδέεται με μια καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση τόσο στην Πηνελόπη όσο και στον Οδυσσέα, με τον ίδιο τρόπο, που ένας ανθρωπόμορφος θεός (δηλ., η Αθηνά) κάνει. Πιο συγκεκριμένα, θα αναφερθώ στην *Οδύσσεια* 19.10, όπου η ιδέα της απομάκρυνσης των όπλων από την αίθουσα μπορεί να αποδοθεί, εξίσου, στον "δαίμων" (Αθηνά), που βάζει αυτή την ιδέα στο κεφάλι του Οδυσσέα, και στη νοημοσύνη του Οδυσσέα. Θα αναφερθώ, επίσης, στην *Οδύσσεια* 19.138, όπου το τέχνασμα του υφαντού αποδόθηκε στην ψυχική παρέμβαση του "δαίμων" (Αθηνά) στο μυαλό της Πηνελόπης, και στη συνέχεια, στις πράξεις της Πηνελόπης (τον πονηρό και εξαπατητικό της χαρακτήρα). Τα πιο πάνω παραδείγματα μπορούν να παραλληλιστούν με ένα ακόμα κείμενο από την *Οδύσσεια* (9.381), όπου ο Οδυσσέας και οι άνδρες του, που παγιδεύτηκαν στο σπήλαιο του Κύκλωπα, βρίσκονται σε εξαιρετικό κίνδυνο. Στην περίπτωση αυτή, δεν ήταν μόνο ο "δαίμων" (εδώ, συσχετίζεται με τον Δία, (πρβλ. στ. 288κ.ε. όπου οι σύντροφοι προσεύχονται στον Δία)), που «ενέπνευσε το θάρρος» στους τρομαγμένους συντρόφους του Οδυσσέα για να βοηθήσουν τον Οδυσσέα να εκτελέσει το σχέδιό του κατά του Πολύφημου.³³⁰ Ήταν, επίσης, η ενθάρρυνση του Οδυσσέα (ή η «παρέμβαση του ασυνείδητου»), που επηρέασε τους συντρόφους του. Αυτή η τοποθέτηση έρχεται εναντίον σε αυτό που ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 114), χωρίς επαρκή στοιχεία, δήλωσε: ότι, δηλαδή, «δεν ήταν η ενθάρρυνση του [του Οδυσσέα] [ή οποιαδήποτε ανεξήγητη δύναμη από εσωτερικές πηγές], που τον έφερε εκεί. Πρέπει να έχει δοθεί από τον "δαίμων"».

Αναφορικά με τα δύο παραδείγματα από την *Οδύσσεια* (19.10 και 19.138), που θα αναλυθούν πιο κάτω, θα αναφερθώ, για μια ακόμα φορά, στις προθέσεις του αφηγητή όταν βάζει τον "δαίμων" και το όνομα ενός συγκεκριμένου θεού, Αθηνά, και στο ίδιο περιεχόμενο της συζήτησης μεταξύ δύο από τους γνωστούς για την ευφυΐα

³³⁰ Βλέπε Dietrich (1965, σ. 315), ο οποίος βρίσκει τον "δαίμων", εδώ, να «προσδίδει δύναμη σε ένα πρόσωπο, σαν θεός».

(μέτις) και την πανουργία τους χαρακτήρες, την Πηνελόπη και τον Οδυσσέα.³³¹ Η Fulson-Rubin (1944, σ. 144), προσφέρει μια χρήσιμη ανάλυση αναφορικά με τον συσχετισμό τόσο της Πηνελόπη όσο και του Οδυσσέα με τη μέτις. Πιο κάτω, θα δοθεί έμφαση στις σημαντικές πληροφορίες, που προκύπτουν από τις ομιλίες των χαρακτήρων, που ήδη, εμπλέκονται στα γεγονότα, που αναφέρονται και στην επιλογή των συγκεκριμένων λέξεων (π.χ. "δαίμων") αυτών των χαρακτήρων, προκειμένου να γνωστοποιηθεί το σωστό μήνυμα (π.χ. ενός συγκεκριμένου θεού και της σχέσης του όρου "δαίμων" με μια ανεξήγητη σκέψη) στα αντίστοιχα κοινά τους. Για την παρουσία ενός ακροατηρίου, την επιρροή του στην παρουσίαση του ομιλούντος χαρακτήρα και τον τρόπο με τον οποίο οι χαρακτήρες χρησιμοποιούν τις ομιλίες τους για να γίνουν αφηγητές της εστίασής τους, βλέπε De Jong (2004, σ. 151κ.ε.). Δες, επίσης, Doherty (2009, σ. 247-264), για την παρουσίαση εσωτερικών ακροατηρίων στην *Οδύσσεια* (δηλαδή, ο Οδυσσέας και η Πηνελόπη είναι μεταξύ των χαρακτήρων, που χρησιμοποιήθηκαν ως ακροατήριο στο ποίημα) και τον Οδυσσέα, που απεικονίζεται ως «σπάζοντας ένα πρότυπο συμπεριλαμβάνοντας τις γυναίκες τους [ανάμεσα σε αυτές την Πηνελόπη] στο ακροατήριό του».

Όπως παρουσιάζεται στον παρακάτω πίνακα (5), η χρήση των παραπάνω τεχνικών αφήγησης επιτρέπει στον αφηγητή να συνδέσει τον όρο "δαίμων" και έναν συγκεκριμένο θεό υπό την ίδια απροσδόκητη ψυχική δραστηριότητα.

Πίνακας 5: Η σχέση του όρου "δαίμων" με τα ψυχικά φαινόμενα

"Δαίμων" = οι θεοί, ο γενικός θεός, ένας συγκεκριμένος θεός ⇒ πνευματική δραστηριότητα ⇒ ξαφνική & ανυπόληπτη σκέψη
--

Ο τρόπος με τον οποίο οι χαρακτήρες αποδίδουν κάθε γεγονός ή απροσδόκητη και μυστήρια σκέψη ή έμπνευση στον όρο "δαίμων" είναι παρόμοιος με το πώς βλέπουν κάθε γεγονός στη ζωή τους ως αποτέλεσμα μιας θείας παρέμβασης. Αυτό υπογραμμίζει τη συνάφεια των προσωπικών θεών με τον εμπνευστικό "δαίμων". Ο όρος "δαίμων" μπορούσε να συσχετιστεί με τους ανθρωπόμορφους θεούς, όπως συνδέεται, επίσης, με τη γενική θεότητα, όταν επρόκειτο για ψυχική τύφλωση ή όταν ένα ψυχικό αποτέλεσμα τρεπόταν σε αρνητικό. Στην Οδ. 19.10, 19.138, ο τρόπος

³³¹ Δείτε, ακόμα, τη συζήτησή μου στα Κεφάλαια Τρία και Τέσσερα.

με τον οποίο ο αφηγητής παρουσιάζει τις αντιδράσεις των χαρακτήρων του (δηλαδή, και του Οδυσσέα και της Πηνελόπης όπως αναλύεται παρακάτω) προς μια ανεξήγητη πνευματική δραστηριότητα, μάς επιτρέπει, επίσης, να αναγνωρίσουμε ότι ένας συγκεκριμένος θεός και ο "δαίμων", όπως και ο γενικός θεός,³³² μοιράζεται την ίδια μυστήρια φύση, όταν πρόκειται για την ψυχική τους επίδραση στους θνητούς.³³³ Αυτή είναι η ίδια μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων, που οι θεοί και οι υπόλοιπες οντότητες μοιράζονται με τον όρο "δαίμων", όταν πρόκειται για τις παρόμοιές τους με τις αντιφατικές δραστηριότητες του όρου "δαίμων".³³⁴

Η πρώτη περίπτωση (Οδ. 19.10: πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μείζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων), δείχνει ότι η ψυχική επίδραση είναι εξίσου αποτέλεσμα τόσο του εσωτερικού εαυτού του ανθρώπου (δηλ., του εγώ του Οδυσσέα) όσο και του "δαίμων" (ή ενός θεού: Αθηνά). Ο Οδυσσεύς συμβουλεύει τον Τηλέμαχο να πει στους μνηστήρες με καταπραϋντικές και πονηρές λέξεις γιατί τα όπλα έχουν αφαιρεθεί. Η δικαιολογία του Οδυσσέα προς τους μνηστήρες για την απομάκρυνση των όπλων από την αίθουσα είναι ότι ένας «δαίμων» είχε τοποθετήσει αυτή τη σκέψη στο μυαλό του (ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων, 10), μήπως πάνω στο μεθύσι τους οι μνηστήρες στήσουν άξαφνα καβγά.

Σε αυτό το σημείο, αν επιλέξουμε να αποδεχθούμε τη θεωρία του Dodds για τις «κατευθύνσεις» (Dodds, 1951, σ. 11), που έχουν πιστωθεί σε ένα άγνωστο "δαίμων" ή «θεό» ή «θεούς» όποτε κάποιος/ο Οδυσσεύς έχει μια λαμπρή ιδέα ή ακόμα και όταν έχει μια ανόητη ιδέα, τότε μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι αυτό που έχουμε, εδώ, είναι μια «ψυχική παρέμβαση» (Dodds, 1951, σ. 11) από τον "δαίμων". Στην πραγματικότητα, αυτό οφειλόταν στο γεγονός ότι οι ομηρικοί χαρακτήρες, παρά ο ποιητής, έχουν την τάση να αποδίδουν τα πάντα τα ανυπολόγιστα και τα ανάξια στον μυστήριο "δαίμων" (Brenk, 1984, σ. 2074κ.ε.). Όμως, αν το σχέδιο της απομάκρυνσης των όπλων επανέρχεται στον αρχικό σκοπό της Αθηνάς, τότε,

³³² Πρβλ. Οδ. 14.488. Βλέπε περαιτέρω Dietrich, 1965, σ. 318.

³³³ Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 115κ.ε.) πρότεινε, παρομοίως, ότι «ο εμπνευσμένος δαίμονας είναι χρήσιμος ως επί το πλείστον και σε αυτή τη λειτουργία βλέπουμε τη συγγενεία του με τους προσωπικούς θεούς, και την επική του έννοια.» Εναντίον, Dietrich (1965, σ. 316), ο οποίος συνδέει την πνευματική επίδραση στον Όμηρο με τον "δαίμονα" και με τη γενική θεότητα. Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 123-124) χρησιμοποιεί, επίσης, τα παραδείγματα της διανοητικής επίδρασης του "δαίμων" για να τονίσει τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα του "δαίμων". Προτιμά να αντιληφθεί τον "δαίμον" ως «τρόπο έκφρασης». Χρησιμοποιείται για να εκφράσει ότι ένας συγκεκριμένος θνητός βρίσκεται υπό υπερφυσική επιρροή, ενώ δείχνει ότι ο "δαίμων" συνδεόταν με μια θεότητα μόνο στην Οδ. 16.194.

³³⁴ Έχουμε, ήδη, αναφερθεί στους θεούς, στον συγκεκριμένο θεό, στη μοίρα του, στον γενικό θεό και στο Δία και τη σχέση τους με διάφορες αντιφατικές δραστηριότητες (δηλ., τόσο καλοπροαίρετες όσο και κακόβουλες και κακές, και τόσο κακόβουλες σωματικές και καλοπροαίρετες ψυχικές δραστηριότητες).

μπορεί να διεξαχθεί το συμπέρασμα ότι ο "δαίμων", που ενέπνευσε αυτή την ιδέα, μπορεί να ταυτιστεί με την Αθηνά. Αυτό το συμπέρασμα βασίζεται στο γεγονός ότι η Αθηνά, νωρίτερα στην Οδ. 19.2, βοήθησε τον Οδυσσέα να βρει ένα σχέδιο για να σκοτώσει τους μνηστήρες, ενώ ακόμη και πριν από αυτό στην Οδ. 16.282, ο Οδυσσέας, στη συνομιλία του με τον Τηλέμαχο, αναφέρεται στην Αθηνά ως εκείνης που τον ενέπνευσε να αφαιρέσει τα όπλα τη σωστή στιγμή.³³⁵ Εξάλλου, η Αθηνά φαίνεται να φέρει μια χρυσή λάμπα και να ρίχνει φως στον Οδυσσέα και στον Τηλέμαχο όταν αφαιρούν τα όπλα από την αίθουσα (33-4).³³⁶

Τώρα, το ίδιο ερώτημα παραμένει: είναι ο "δαίμων" ή ένας θεός υπεύθυνος για την έμπνευση του Οδυσσέα; Παρόλο που η Αθηνά μπορεί εύκολα να θεωρηθεί υπεύθυνη για ολόκληρο το γεγονός, εδώ, εξακολουθεί να είναι το όνομα του "δαίμων" που έχει τεθεί στη θέση της. Αυτό είναι ακριβώς επειδή εδώ έχουμε μια ξαφνική έμπνευση. Ειδικότερα, αν δεν ήταν για την ξαφνική παρέμβαση του "δαίμων", ο Οδυσσέας δεν θα μπορούσε να αφαιρέσει τα όπλα από την αίθουσα. Από αυτή την άποψη, η θεϊκή παρέμβαση (της Αθηνάς ή του "δαίμων") πιστώνεται με την ευθύνη της λήψης αποφάσεων και χωρίς συγκεκριμένη αναφορά στις δραστηριότητες του ήρωα. Ωστόσο, αν θυμηθούμε την ιδέα του Wilford ότι «ο δαίμων εδώ θα μπορούσε να προτείνει "την παρέμβαση του ασυνείδητου" και αν "οποιοδήποτε ψυχικό στοιχείο είναι ασυνείδητο επειδή το συνειδητό μυαλό δεν μπορεί να το δεχτεί"», τότε, μπορούμε να επιβεβαιώσουμε ότι ο όρος "δαίμων" μπορεί να συνδέεται με τη νοημοσύνη του Οδυσσέα. Θα μπορούσαμε, επίσης, να συσχετίσουμε την κατάσταση του Οδυσσέα, εδώ, με αυτό που συμβαίνει με τους πολεμιστές, που περιγράφονται ως δαίμονι ἴσος.³³⁷ Μόνο που σε αυτή την περίπτωση, δεν έχουμε να κάνουμε με παράλογη δύναμη, αλλά με ακραία νοημοσύνη. Ο Οδυσσέας δεν φαίνεται να είναι σε θέση να αναγνωρίσει την ύπαρξη «αυτών των πνευματικών δυνάμεων» ως μέρος της δικής του νοημοσύνης.

³³⁵ Για περισσότερα, βλ. Eustathius, 1829-30, σ. 187. Επί της ευεργετικής ψυχικής επίδρασης της Αθηνάς στον Οδυσσέα και στον Τηλέμαχο, βλέπε Griffin, 2004, σ. 77-78, Winterbottom, 1989, σ. 38-40. Βλέπε, επίσης, Lesky, 1961, σ. 393-94, Brunius-Nilsson (1955, σ. 124), σχετικά με την ψυχική επίδραση της Αθηνάς στον Τηλέμαχο και στον Οδυσσέα. Ο Dodds (1951, σ. 12) επισημαίνει, επίσης, τον ρόλο της Αθηνάς ως της δασκάλας του Τηλέμαχου. Πρβλ. Ο Dietrich (1965, σ. 313), ο οποίος, επίσης, προτείνει ότι «το σχέδιο της απομάκρυνσης των όπλων πηγαίνει πίσω στο σκοπό της Αθηνάς ή ενδεχομένως σε εκείνο του Δία». Πρβλ. Οδ. 16.291.

³³⁶ Σχετικά με την παρέμβαση των θεών/"δαίμων" στις ανθρώπινες υποθέσεις χωρίς να αποκαλύπτουν την πραγματική τους ταυτότητα στους θνητούς, που εμπλέκονται στην κατάσταση, βλ. Kearns, 2004, σ. 64-67.

³³⁷ Δες περαιτέρω τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Τρία.

Έτσι, όταν μια λαμπρή ιδέα ή μια μεγάλη σκέψη βγαίνει από το κεφάλι του σε μια περίπτωση ακραίου κινδύνου (π.χ. τον αγώνα του με τους μνηστήρες), αποδίδει όλα τα παραπάνω στην παρέμβαση μιας υπερφυσικής δύναμης, του όρου "δαίμων". Πράγματι, έχουμε, ήδη, βιώσει την ικανότητα του Οδυσσέα να παρουσιαστεί με μεγάλα σχέδια σε περιπτώσεις ανάγκης. Εξάλλου, αυτό μπορεί να αποκαλυφθεί από το επίθετο «πολύτροπος», που αποδίδεται ήδη στον Οδυσσέα με βάση τον χαρακτήρα του στον Όμηρο.³³⁸ Δεν είναι, λοιπόν, έκπληξη το γεγονός ότι ο Οδυσσέας μπορεί να συνδέεται εξίσου με τον "δαίμων", λόγω της λαμπρής ιδέας της απομάκρυνσης των όπλων. Ο Οδυσσέας, μάλιστα, προλογίζει αυτή την εντολή στον γιο του με τη συμβουλή ότι πρέπει να διαλύσει με «απαλά λόγια»³³⁹ (μαλακοῖς ἐπέεσσι, 5), οποιαδήποτε υποψία μπορεί να έχουν οι μνηστήρες για την απομάκρυνση των όπλων.

Ο Τσαγκαράκης πιστεύει ότι: «Δεν είναι ο δαίμονας που έβαλε την ιδέα στο κεφάλι του Τηλέμαχου, αλλά ο ίδιος ο πατέρας του· αλλά δεν πρόκειται να το πει αυτό για προφανείς λόγους» (Tsagarakis, 1977, σ. 113). Σημαντικά, ο Τσαγκαράκης αναγνωρίζει ότι η φράση «ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων (10)» μπορεί να γίνει κατανοητή ως «λαμπρή ιδέα», που «σημαίνει ότι πρέπει να έχει θρησκευτική δύναμη» (Tsagarakis, 1977, σ. 113). «Ο Οδυσσέας υπολογίζει στην επίδραση αυτής της φράσης σε όσους το ακούν»,³⁴⁰ επιβεβαιώνει ο Τσαγκαράκης, αφού «ένας άνθρωπος θα μπορούσε να αισθανθεί αυτόν τον τύπο θεϊκής παρέμβασης [που φυσικά μας υπενθυμίζει τη θεωρία των «κατευθύνσεων» του Dodds], και οι μνηστήρες δεν είχαν κανένα λόγο να αμφισβητήσουν "τα συναισθήματα του Τηλέμαχου, αν και υπήρχε πάντα αυτή η δυνατότητα, όπως δηλώνει ο εφευρετικός πατέρας του." (Tsagarakis, 1977, σ. 113) Ο Dietrich βρίσκει ότι αυτό (19.10) ανήκει σε μία από τις περιπτώσεις όπου ο όρος "δαίμων", όπως και ο θεός, μπορεί να εμπλέκονται με το άτομο. (Dietrich, 1965, σ. 313) Από αυτή την άποψη, ο "δαίμων" «μπορεί να δώσει μια σκέψη ή να εμπνεύσει μια σκέψη», (Dietrich, 1965, σ. 313) και αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Brenk, «ο δαίμονας [στην περίπτωση αυτή όπως και στην προηγούμενη] ενεργεί πολύ όπως οι θεοί κάποιες φορές.» (Brenk, 1984, σ. 2074) Έτσι, η Αθηνά ή ακόμα και ο Δίας³⁴¹ μπορεί να

³³⁸ Η Felson-Rubin (1944, σ. 144) είναι αυτή που, ήδη, αποδίδει τόσο την Πηνελόπη όσο και τον Οδυσσέα με το επίθετο «πολύτροποι». Για περισσότερα, δεξ Byre, 1988, σ. 168-169, τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία.

³³⁹ This is Murray's translation on μαλακοῖς ἐπέεσσι.

³⁴⁰ Το ίδιο.

³⁴¹ Δες Brunius-Nilsson (1955, σ. 124) σχετικά με τον συσχετισμό του "δαίμων" εδώ με τον Δία.

σχετίζονται με τον όρο "δαίμων", εδώ, και το σχέδιο της απομάκρυνσης των όπλων (Dietrich, 1965, σ. 31).³⁴²

Τώρα, είτε πιστεύουμε ότι ο όρος "δαίμων", εδώ, χρησιμοποιείται από τον πονηρό Οδυσσέα ως καμουφλάζ για να χειραγωγήσει τα μυαλά των μνηστήρων και να τους αφήσει να πιστέψουν ότι η απομάκρυνση των όπλων οφειλόταν σε μια θεία παρέμβαση (της Αθηνάς/του "δαίμων"), είτε πιστεύουμε ότι το συγκεκριμένο σχέδιο μπορεί να αποδοθεί μόνο στην ψυχική επίδραση ενός θεού ή του "δαίμων", το ίδιο γεγονός ισχύει και στις δύο περιπτώσεις. Για άλλη μια φορά, οδηγούμαστε στο μοτίβο του Lesky (1961) για «το διπλό κίνητρο και την ευθύνη». Είμαστε αντιμέτωποι με ένα πνευματικό γεγονός, που αποδίδεται εξίσου τόσο στους θεϊκούς όσο και στους ανθρώπινους παράγοντες.³⁴³ Από τη μία πλευρά, αυτό οφείλεται στην εστίαση ενός θνητού χαρακτήρα γνωστού για τα πολλούς δόλους που κλώθει και τις ιστορίες που διηγείται - καθώς ο Οδυσσέας είναι ένας από τους χαρακτήρες που είναι, ήδη, εξοικειωμένοι με το ομηρικό ακροατήριο για τις ηρωικές του αφηγήσεις στην *Οδύσσεια*.³⁴⁴ Ως εκ τούτου, ο Οδυσσέας αποδίδει τη ξαφνική του έμπνευση σε έναν μυστήριο "δαίμων". Από την άλλη, προέρχεται από την επιλογή του αφηγητή να θέσει τον όρο "δαίμων" στο ίδιο πλαίσιο με το όνομα της Αθηνάς για να δείξει ότι ένας συγκεκριμένος θεός και ο "δαίμων" σχετίζονται με την ίδια μυστήρια φύση της ψυχικής επίδρασης στους θνητούς.

Ομοίως, όταν πρόκειται για το δεύτερο παράδειγμα (Οδ. 19.138), θα τονίσουμε τη χρήση του όρου "δαίμων" από την Πηνελόπη, μια πολύτροπη σύζυγο ενός πολύτροπου συζύγου, για να καταδείξει ότι η ευθύνη για την έμπνευση μιας λαμπρής ιδέας μπορεί να αποδοθεί και στους δύο, τον "δαίμων" (ή ένα ονομασμένο θεό) και την νοημοσύνη της Πηνελόπης.³⁴⁵ Θα πιστοποιήσουμε ότι η οικογενειακή ομοιότητα και η κατάσταση και των δύο, του "δαίμων" και του ονόματος της Αθηνάς, στην ίδια συμφραζόμενη οικογένεια αναλαμβάνει έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στην απόδοση και των δύο όρων με την ίδια επίδραση στην Πηνελόπη. Πιο συγκεκριμένα, η Πηνελόπη εμπιστεύεται στον ξένο - τον Οδυσσέα - ότι ήταν ένας "δαίμων" που την «ενέπνευσε» με το πονηρό σχέδιο της καθυστέρησης του γάμου με την ύφανση του μανδύα για τον Λαέρτη (φᾶρος μὲν μοι πρῶτον ἐνέπνευσε φρεσὶ

³⁴² Πρβλ. Οδ. 16.291.

³⁴³ Για περισσότερα, δες τη θεωρία του Lesky (1961) σχετικά με τον "διπλό παράγοντα".

³⁴⁴ Δες, ακόμα, τον Schodel (2002), και κυρίως, τις αναφορές στις αλληλεπιδράσεις των χαρακτήρων και στην εξοικείωση του αρχικού κοινού με τις πτυχές των ηρωικών αφηγήσεων. Δες, κυρίως, την αναφορά του στον ρόλο του Οδυσσέα ως «αφηγητή χαρακτήρα» στην *Οδύσσεια*

³⁴⁵ Δες, ακόμα, τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία.

δαίμων, 19.338). Αργότερα, η Πηνελόπη αναφέρει την Αθηνά ως την υπεύθυνη «για την τοποθέτηση της ιδέας στο κεφάλι της» να εμφανιστεί μπροστά στους μνηστήρες (19.158). Αλλά ακόμα και πριν από αυτό, η Αθηνά «φέρει ύπνο στην Πηνελόπη» και την ομορφαίνει στον ύπνο της (18.164-65), ώστε να καταφέρει να δαλεάσει τους μνηστήρες με την εξαιρετική ομορφιά της.³⁴⁶

Με την πρώτη ματιά, όλα τα παραπάνω επισημαίνουν το γεγονός ότι η ψυχική επίδραση του όρου "δαίμων" (π.χ. η ικανότητά του να εμπνεύσει μια σκέψη ή μια ιδέα), εδώ, μπορεί να σχετίζεται με τις λειτουργίες ενός από τους ανθρωπόμορφους θεούς.³⁴⁷ Μόνο που αυτή τη φορά, αναφέρεται ο "δαίμων" αντί για το όνομα της Αθηνάς (Emlyn-Jones, 1987, σ. 109, 133-134, Byre, 1988, σ. 163).³⁴⁸ Παρόλο που ασχολούμαστε με μια λιγότερο αναμενόμενη έμπνευση για την Πηνελόπη, αυτή ανήκει στην κατηγορία των χαρακτήρων στην Οδύσσεια, που πιστώνει ένα από αυτά τα ανώνυμα υπερφυσικά όντα (τους θεούς/τον "δαίμων") με "ένα ευρύ φάσμα όσων μπορούν να ονομάζονται χαλαρές "κατευθύνσεις" (Dodds, 1951, σ. 11).³⁴⁹ "Εάν αυτός είναι ο ίδιος «δαίμων», που μερικές γραμμές πίσω (στ. 129) της έδωσε κακά, και αν είναι ακόμα πιθανό ότι ο ίδιος "δαίμων" μπορεί να δώσει και τα δύο, και κακά και καλά όπως μπορούν να κάνουν μεμονωμένοι θεοί (Tsagarakis, 1977, σ. 115), τότε, ο "δαίμων" μπορεί να αποδοθεί με την ίδια ψυχική παρέμβαση με τους θεούς (Dodds, 1951, σ. 11) και με την Αθηνά.³⁵⁰ Όμως, η Πηνελόπη δεν μπορεί παρά να μοιραστεί μέρος της ευθύνης για το εξαπατητικό και λαμπρό της σχέδιο ενάντια στους μνηστήρες (Felson-Rubin, 1987, σ. 70). Αυτή, όπως και ο Οδυσσεύς, κατέχει την ποιότητα της μέτις (Murnaghan, 1987, σ. 104).³⁵¹ Εδώ, ακριβώς, βλέπουμε το μοτίβο του Lesky (1961) για «διπλό κίνητρο» ή «στη δράση (Dodds, 1951, σ. 2κ.ε., Whitman, 1958, σ. 248, Chantraine, 1954, σ. 77, και Janko, 1992, σ. 3-4).³⁵² «Η Αθηνά (εδώ και αλλού που σχετίζεται με τον "δαίμων") θέτει την επιθυμία στην Πηνελόπη και η Πηνελόπη ισχυρίζεται την επιθυμία ως δική της. Ο σκοπός της

³⁴⁶ Το ίδιο.

³⁴⁷ Για την επίδραση των θεών ή του "δαίμων" στις σκέψεις του ατόμου (φρένες) και στα συναισθήματα (θυμός), βλέπε Lloyd-Jones, 1971, σ. 16-64. Δες, επίσης, Kearns, 2004, σ. 64-67 για την παρέμβαση του Θεού ή του "δαίμων" στις ανθρώπινες υποθέσεις χωρίς να αποκαλύπτει την πραγματική του ταυτότητα στον εμπλεκόμενο άνθρωπο. Πρβλ. Τσαγκαράκη (1977, σ. 115) για μια συναρπαστική και χρήσιμη συνάφεια του "δαίμων" με τους θεούς.

³⁴⁸ Πρβλ. Murnaghan, 1987, σ. 109, που βλέπει τη συμπεριφορά της Πηνελόπης ως μέρος του σκευάσματος της Αθηνάς (και του Οδυσσέα).

³⁴⁹ Πρβλ. Τσαγκαράκη (1977, σ. 115), σχετικά με την Πηνελόπη, που επιθυμούσε να πιστέψει ότι ο "δαίμων" ήταν δίπλα της. Βλέπε, επίσης, Brunius-Nilsson (1955, σ. 123) σχετικά με το αίσθημα της Πηνελόπης ότι βρισκόταν κάτω από υπερφυσική επίδραση.

³⁵⁰ Πρβλ. Dietrich, 1965, σ. 313κ.ε. και Brenk, 1984, σ. 2074.

³⁵¹ Πρβλ. Wilkier, 1990, σ. 129-161, Felson-Rubin, 1944, σ. 144, Byre, 1988, σ. 163κ.ε.

³⁵² Πρβλ. Byre, 1988, σ. 160-61.

Αθηνάς, που φυτεύτηκε στην καρδιά της Πηνελόπης, είναι και της Πηνελόπης.» (Felson-Rubin, 1987, σ. 28-29) ³⁵³ Και η θνητή και θεϊκή (Αθηνά-"δαίμων") δραστηριότητα («διπλή όψη») μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνη για το αποτέλεσμα των σχεδίων της Πηνελόπης και γενικότερα για το αποτέλεσμα των γεγονότων στο ποίημα. Και, οι δύο, ο "δαίμων" και ένας συγκεκριμένος θεός, συνδέονται με μια λιγότερο αναμενόμενη έμπνευση για την Πηνελόπη, και αν πράγματι, αυτό που παραμένει πίσω από την ψυχική επίδραση του θεού και του όρου "δαίμων" στην Πηνελόπη είναι μια μυστηριώδης, ανεξήγητη και ανώνυμη δύναμη, τότε, και ο όρος "δαίμων" και ένας θεός συνδέονται κάτω από την ίδια μυστήρια ψυχική δραστηριότητα.

Η προηγούμενη ανάλυση χρησιμοποιήθηκε για να αποδείξει ότι, μαζί με τον αφηγητή και τους θεούς, θνητοί χαρακτήρες, κυρίως μέσα από τις ομιλίες τους ως «η λεκτική έκφραση από τους χαρακτήρες της εστίασής τους» (De Jong, 2004, σ. 151), αναλαμβάνουν σημαντικό ρόλο στην παρουσίαση της ιστορίας (De Jong, 2004, σ. 149-194). Η αφήγηση και η εστίασή τους μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να τοποθετήσουν περαιτέρω φως στον όρο "δαίμων". Χρησιμοποιήθηκαν για να αναφερθούν στην πολυπλοκότητα των δραστηριοτήτων του όρου "δαίμων", στην ποικιλία των σημασιών του και στην αναπτυσσόμενη του σχέση με τις σχετικές του έννοιες: ο "δαίμων" και οι θεοί, ένας συγκεκριμένος θεός, ο γενικός θεός και ο Δίας συνδέονταν με την ίδια ποικιλία και την ίδια μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων. Όταν αφορούσε στις ψυχικές δραστηριότητες του "δαίμων", η διατύπωση των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς μια ανεξήγητη έμπνευση ή καλή σκέψη και ο ρόλος του "δαίμων" ως «σημαδιού του μυστήριου» έδειξε ότι ένας συγκεκριμένος ανθρωπόμορφος θεός και ο "δαίμων" μπορεί να συνδέονται κάτω από μια κοινή μυστήρια και καλοπροαίρετη ψυχική επίδραση στους θνητούς.

Ο όρος "δαίμων" και η ιδιότητά του ως εννοιολογικής κατασκευής σε συνδυασμό με τη χρήση των θεωριών σχετικά με τη λήψη αποφάσεων στον Όμηρο, μας επέτρεψαν να υποδείξουμε ότι ο ομηρικός άνθρωπος είναι ικανός να αναλάβει ευθύνη για τις πράξεις του, τελικά.³⁵⁴ Δεν θεωρείται πλέον μαριονέτα στα χέρια των θεών ή σε οποιαδήποτε άλλη υπερφυσική δύναμη όπως ο όρος "δαίμων". Πάνω απ' όλα, μάς επέτρεψε να αξιολογήσουμε τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως σημαδιού και ως

³⁵³ Πρβλ. την ανάλυση του Fredricksmeier (1997, σ. 486-95) για την ομιλία της Πηνελόπης στο 23.218-24 με βάση το τυπικό ομηρικό θέμα του "διπλού κινήτρου".

³⁵⁴ Πρβλ. Nilsson, 1964, σ. 164.

χρήσιμη κατασκευής στη διάθεσή μας. Στην πραγματικότητα, μας επιτρέπει να αποκωδικοποιήσουμε και να έρθουμε ακόμα πιο κοντά στον τρόπο που ο ομηρικός άνθρωπος συνειδητοποίησε το μυστήριο στη ζωή του. Τις περισσότερες φορές, συνδέονταν με τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος αποδίδει την ευθύνη για τις ανεξήγητες λειτουργίες των θεών και στον όρο "δαίμων". Ακόμη περισσότερο, ο όρος "δαίμων" ως αναγνωρίσιμο «σημάδι του μυστηρίου» και ως εννοιολογική κατασκευή αποκάλυψε σημαντικές πληροφορίες, που σχετίζονται, όχι μόνο με τη δική του αλλά και με την ποικιλομορφία των σχετικών εννοιών του, αλλά και με τις μέχρι τώρα άγνωστες και κακές δραστηριότητες των θεών. Αυτό που έχει αναφερθεί, παραπάνω, για άλλη μια φορά, δείχνει τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης και ως σημείου σύγκλισης. Αυτό θα συζητήσει περαιτέρω το επόμενο τμήμα. Θα επιβεβαιώσουμε ότι οφείλεται στον όρο "δαίμων" και στους δεσμούς που δημιουργεί ανάμεσα στις σχετικές του έννοιες, όταν πρόκειται για τις μυστήριες και ποικίλες λειτουργίες τους, που θα καταφέρουμε να αποκομίσουμε ακόμα και την παραμικρή εντύπωση της συγκέντρωσης αυτών των δυνάμεων και του όρου "δαίμων" στο πολυμορφικό σύμπαν του ομηρικού κόσμου.

7.5. Ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης και ως σημείο σύγκλισης: Τι πραγματικά συμβαίνει στον ομηρικό κόσμο;

Δεδομένης της ύπαρξης του χάσματος ανάμεσα στο «γνωστό» και σε αυτό που παραμένει το «άγνωστο» στην εμπειρία του ομηρικού ανθρώπου σχετικά με τις δραστηριότητες των διαφόρων πτυχών του υπεράνθρωπου 'άλλου', αυτή η διατριβή απέδειξε ότι, οτιδήποτε παραμένει μυστήριο, μη ορθολογικό και ανεξήγητο για εμάς, δεν το καθιστά αναγκαστικά προβληματικό ή ακόμη και διφορούμενο. Μόλις καταφέρουμε να εντοπίσουμε ό,τι κρύβεται πίσω από την εμπειρία μας με το μυστήριο και το άγνωστο, τότε και μόνο τότε, θα καταφέρουμε να έρθουμε όσο το δυνατόν πιο κοντά στην αλήθεια, που βρίσκεται πίσω από τις μυστήριες δραστηριότητες των διαφόρων ομηρικών οντοτήτων. Μόνο, τότε, θα μπορέσουμε να καταλάβουμε πώς συνυπάρχουν κάτω από τον πολυμορφικό κόσμο του Ομήρου.

Για άλλη μια φορά, ο ρόλος του όρου «δαίμων» ως σημαδιού του μυστηρίου και της κοινής μυστήριας φύσης που ο όρος «δαίμων» και αυτές οι οντότητες μοιράζονται, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποδείξει ότι, τόσο ο όρος «δαίμων» όσο και οι

συναφείς έννοιές του, χαρακτηρίζονται από τις ίδιες μυστήριες και αντιφατικές δραστηριότητες και ηθική διάσταση. Πιο συγκεκριμένα, αυτή η διατριβή τόνισε τη χρήση του όρου «δαίμων» στην ομιλία διαφορετικών χαρακτήρων (δηλαδή, ενός θνητού, μιας θεότητας και μιας μικρότερης θεότητας) στην αφήγηση (και αν ο αφηγητής τοποθετεί το μεγαλύτερο μέρος της ουσίας του «δαίμων» στην ομιλία των χαρακτήρων του) (Griffin, 2004, σ. 156-167). Έδειξε ότι ο όρος «δαίμων» ως αναφορά μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, της μοίρας και του θανάτου, ενός θεού, του Δία, των θεών, ενός συγκεκριμένου θεού συνδέθηκε με διάφορες δραστηριότητες. Συσχετίστηκε με μια καλοπροαίρετη και με μια μορφή έμπνευσης δραστηριότητα,³⁵⁵ με μια κακόβουλη και με τη μορφή μιας ανεπιθύμητης ατυχίας δραστηριότητα,³⁵⁶ με επιβλαβή σωματική και καλοπροαίρετη ψυχική δράση,³⁵⁷ και με κακή δραστηριότητα,³⁵⁸ όπως είχε, ήδη, συνδεθεί με διάφορες διαφορετικές και αντιφατικές έννοιες. Η ανάλυση των παραπάνω περιπτώσεων μάς επέτρεψε να καταδείξουμε ότι, στην πραγματικότητα, για άλλη μια φορά, διαφορετικές απόψεις και παραλλαγή των συμφραζομένων επισημαίνουν την πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων», όταν πρόκειται, όχι μόνο για τις ποικίλες σημασίες του, αλλά και για τις πολύπλοκες και αντιφατικές δραστηριότητές του.

Επομένως, ο όρος «δαίμων» ως έννοια και ως εννοιολογική κατασκευή μάς βοήθησε να ρίξουμε φως στην πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει τις λειτουργίες και την επίδραση που έχουν οι σχετικές έννοιες του όρου στους θνητούς. Χρησιμοποιήσαμε αυτό που συνιστά τους δύο σημαντικούς και υιοθετούμενους μηχανισμούς της παρούσας διατριβής: τις συνέπειες της εστίασης και τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως «σημαδιού του μυστήριου». Διάφορες απόψεις μέσα στην αφήγηση έδειξαν ότι πίσω από τη χρήση του όρου «δαίμων» (είτε στο ίδιο είτε σε διαφορετικό αφηγηματικό περιεχόμενο) για να αναφερθεί στις ανεξήγητες δραστηριότητες ενός συγκεκριμένου θεού, των θεών, του γενικού θεού, του Δία και των συλλογικών θεών, και όπως προήλθε από τις αντιδράσεις των χαρακτήρων προς αυτό που φαινόταν να είναι μια ξαφνική και μυστήρια παρέμβαση κάποιας δύναμης (κάποιου πράκτορα), υπογράμμισε τη σχέση αυτών των οντοτήτων με μια διαφορετική και συχνά αντιφατική δραστηριότητα.

³⁵⁵ *Ιλ.* 1.222, *Οδ.* 3.27.

³⁵⁶ *Ιλ.* 8.166, *Οδ.* 16.64.

³⁵⁷ *Οδ.* 19.138.

³⁵⁸ *Οδ.* 10.64.

Για παράδειγμα, δείξαμε πώς σε δύο διαφορετικές σκηνές,³⁵⁹ ο αφηγητής συνέδεσε δύο συγκεκριμένους θεούς (δηλαδή, την Αθηνά, την Αφροδίτη) με τον όρο «δαίμων» και τις καλοπροαίρετες και κακόβουλες ενέργειές του προς τους αγαπημένους τους θνητούς (δηλαδή, την Ελένη, τον Αχιλλέα και τον Τηλέμαχο). Κάτω από τη διαφορετική εστίαση των τριών διαφορετικών θνητών (του Τεύκρου, του Αίαντα, του Έκτορα) και του αφηγητή στα πλαίσια της ίδιας σκηνής, ένας συγκεκριμένος θεός, κάποιος θεός και μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη, ως οι αναφορές του όρου «δαίμων», σχετίζονταν με μια καλοπροαίρετη και κακή σωματική δραστηριότητα.³⁶⁰ Ενώ, στο πλαίσιο μιας διαφορετικής σκηνής και στην ομιλία ενός διαφορετικού χαρακτήρα, κάθε φορά (Μενέλαος και Οδυσσέας), ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιήθηκε για να δείξει πώς ένας συγκεκριμένος θεός και κάποιος θεός, ως πράκτορες αυτού που είναι το γραφτό, συνδέονταν με μια κακόβουλη δραστηριότητα.³⁶¹ Ο Οδυσσέας στη συνομιλία του με την Πηνελόπη επεσήμανε την ανεξήγητη καλοπροαίρετη και παρόμοια με του όρου «δαίμων» πνευματική ψυχική επίδραση ενός συγκεκριμένου θεού, που έμοιαζε με τον τρόπο που ένας γενικός θεός επηρέασε τους θνητούς.³⁶² Ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος χαρακτήρας (ο Οδυσσέας) αντέδρασε, κατά τη διάρκεια της αφήγησής του στην Πηνελόπη για τον «δαίμων», που προκάλεσε έναν αντίξοο άνεμο,³⁶³ τόνισε τη συσχέτιση ενός γενικού θεού, του Δία και ενός συγκεκριμένου θεού με μια κακή δραστηριότητα, με τον ίδιο τρόπο που οι διαφορετικές εστιάσεις, πριν, συνέδεσαν τις ίδιες οντότητες με πολλές αντιφατικές δραστηριότητες, τόσο καλοπροαίρετες όσο και επιβλαβείς, τόσο ψυχικές όσο και σωματικές.

Η χρήση της ποιότητας του όρου ως έννοιας και ως όρου με ποικίλες δραστηριότητες μας επέτρεψε να επισημάνουμε την ύπαρξη αυτού που προηγουμένως ονομάσαμε ως την επιπλέον μυστήρια φύση των θεών, όταν πρόκειται για τις παρόμοιες με τον όρο «δαίμων» δραστηριότητές τους. Είμαστε, ήδη, εξοικειωμένοι με τα θεϊκά χαρακτηριστικά των θεών, τα οποία έδειξαν την τάση των θεών να παραμένουν άορατοι κατά τη διάρκεια της πλειονότητας της δράσης στα ποιήματα. Συχνά, διαβάσαμε ότι «η θεία παρέμβαση προτιμά να εκδηλώνεται στον ψυχικό χώρο: ένας θεός στέλνει ή ρίχνει θάρρος και απόγνωση, πονηρία και

³⁵⁹ Οδ. 3.27, Ιλ. 1.222.

³⁶⁰ Ιλ. 15.468.

³⁶¹ Ιλ. 8.166, Οδ. 16.64.

³⁶² Οδ. 19.10.

³⁶³ Οδ. 19.201. Για την αφήγηση του Οδυσσέα στην Πηνελόπη σ' αυτή τη σκηνή, βλέπε περαιτέρω Griffin, 2004, σ. 161κ.ε.

ψευδαίσθηση στο άτομο» (Burkert, 1985, σ. 122) χωρίς να αποκαλύπτεται στο εμπλεκόμενο πρόσωπο. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι οι θεοί δρουν με τους δικούς τους και ανεξάρτητους τρόπους και ότι οι θνητοί συχνά εκφράζουν τον φόβο τους για την παρέμβαση των θεών στην ζωή τους.³⁶⁴

Παρ' όλα αυτά, καταδείξαμε ότι οι θεοί, με βάση τις κοινές μυστήριες και αντιφατικές δραστηριότητες που μοιράζονταν με τον όρο «δαίμων», θα μπορούσαν, στην πραγματικότητα, να συνδέονται με επιπλέον μυστήριες και ανεξήγητες δραστηριότητες, οι οποίες αφορούν πολύ περισσότερο από την τάση των θεών να παραμένουν αόρατοι. Πιο συγκεκριμένα, ο τρόπος με τον οποίο ο «δαίμων» μας είχε ενημερώσει, προηγουμένως, για τη σχέση των θεών με τόσο καλοπροαίρετες όσο και κακόβουλες παρεμβάσεις και με μια ανεξήγητη μορφή μεταμφίσεως, παρόμοια, η χρήση της αντίληψης και των συναισθημάτων του Οδυσσέα, ως ο ήρωας, που θα μπορούσε δικαιολογημένα να χαρακτηριστεί ως «ο λαμπερός και αποτελεσματικός ρήτορας» (Griffin, 2004, σ. 161),³⁶⁵ μάς επέτρεψε να ξεδιπλώσουμε μια πρόσθετη δραστηριότητα των θεών. Οι θεοί, όπως ο όρος «δαίμων», συνδέονταν με τις ίδιες ανεξήγητες και κακές δραστηριότητες.

Δεδομένου ότι οι ομιλίες των χαρακτήρων θα μπορούσαν «να εκφράσουν ισχυρές και σαφείς συναισθηματικές κρίσεις, το οποίο δεν κάνει η αφήγηση,» (Griffin, 2004, σ. 167) και ότι, και πάλι, οι ομιλίες των χαρακτήρων θα μπορούσαν «να διαδραματίσουν έναν ζωτικό ρόλο στην καθοδήγηση του μυαλού του ακροατηρίου» (Griffin, 2004, σ. 167), έχουμε εισηγηθεί ότι πίσω από αυτή τη μυστήρια δύναμη, η οποία επινοούσε το κακό για τους θνητούς, θα μπορούσε να βρίσκεται τόσο ο μυστήριος «δαίμων» όσο και ένας συγκεκριμένος ανθρωπόμορφος θεός. Μέχρι τώρα, θεωρούνταν ότι δούλευαν για διαφορετικές και αντίθετες αιτίες. Ωστόσο, αποδείξαμε ότι, οι θεοί θα μπορούσαν να δουλέψουν για το ίδιο κακό τέλος με τον όρο «δαίμων», καθώς και οι δύο όροι θα μπορούσαν να γίνουν οι πηγές μιας μυστήριας καλοπροαίρετης πνευματικής επίδρασης και καθώς η αφήγηση της Πηνελόπης και του Οδυσσέα είχε, ήδη, μαρτυρήσει.³⁶⁶

³⁶⁴ Σχετικά με τη φυσική παρέμβαση και την εμφάνιση των θεών μπροστά στους θνητούς και με τους θεούς, οι οποίοι είναι, συχνά, άμεσα αναγνωρίσιμοι από τους θνητούς, βλέπε περαιτέρω Kearns, 2004, σ. 65κ.ε.

³⁶⁵ Στην πραγματικότητα, ο Οδυσσέας κατά την αφήγηση των ιστοριών του στους Φαίακες, 'έλαβε την φιλοφρόνηση ότι 'ο λόγος σου έχει χάρη, είναι ξάστερος ο νους σου, και η ιστορία σου ειπώθηκε σαν να 'σουν τραγουδάρης' (Οδ. 11.362-369).

³⁶⁶ Οδ. 19.10, 19.138. Για τη συναισθηματική αφήγηση του Οδυσσέα και της Πηνελόπης σε αυτές τις σκηνές, βλέπε, ακόμα, Griffin, 2004, σ. 161-162.

Έχουμε, ήδη, αναφερθεί στη χρήση της ομιλίας των χαρακτήρων³⁶⁷ και στη σχέση, που ο αφηγητής έχει αναπτύξει με το ακροατήριό του.³⁶⁸ Ο τελευταίος, στην πραγματικότητα, έχει ως επί το πλείστον να κάνει με την ικανότητα του ακροατηρίου να αναγνωρίζει και να αποκωδικοποιεί κάθε είδος σημαδιού (μεταξύ των οποίων ο «δαίμων»), που ο αφηγητής τοποθετεί μπροστά του, είτε στην ομιλία ενός ευφυούς και επινοητικού θνητού χαρακτήρα, είτε στην ομιλία μιας μικρότερης θεότητας (όπως συνέβη στην περίπτωση του Αιόλου). Όλα τα παραπάνω, μάς επέτρεψαν να αποδείξουμε ότι η αναπτυγμένη σχέση μεταξύ των θεών και του όρου «δαίμων» όρισε τους θεούς με επιπλέον μυστήριες δραστηριότητες. Έδειξε πώς οι θεοί θα μπορούσαν να αποτυπωθούν, για άλλη μια φορά, από τον θεϊκό τους χαρακτήρα και πώς θα μπορούσαν να έρθουν πιο κοντά στον χαρακτήρα του όρου «δαίμων». Επειδή, όπως καταδείξαμε, οι θεοί, λόγω της οικογενειακής τους ομοιότητας με τον «δαίμων» και το μυστήριο, συνδέονταν, παρομοίως, με τις πολύπλοκες και μυστήριες δραστηριότητες του όρου.

Ακριβώς όπως ο όρος «δαίμων» λειτούργησε ως εννοιολογική κατασκευή και ως «σημάδι του μυστηρίου» για να μάς ενημερώσει για τη δική του και για των πολυάριθμων αναφορών του μυστήρια και περίπλοκη φύση των δραστηριοτήτων, το ίδιο έκανε και η ιδιότητά του ως εργαλείου σκέψης και ως σημείου σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων πτυχών της πολυδύναμης φύσης του. Μας πληροφορεί για το τι πραγματικά συμβαίνει με αυτές τις δυνάμεις και την οργάνωσή τους στον ομηρικό κόσμο. Από τη μία πλευρά, η ύπαρξη ενός κόσμου, που αποτελείται από μια σειρά διαφορετικών οντοτήτων με πολλές και αντιφατικές δραστηριότητες,³⁶⁹ μεταξύ των οποίων και ο όρος «δαίμων», ενίσχυσε την πίστη των μελετητών στην ύπαρξη μιας χαοτικής κατάστασης στον ομηρικό κόσμο. Ωστόσο, αποδείξαμε ότι ένας κόσμος με σύνθετη δομή δεν σημαίνει απαραίτητα έναν κόσμο ολοκληρωματικού χάους. Χρησιμοποιήσαμε το παράδειγμα του όρου «δαίμων» ως μιας περίπλοκης, αλλά ακόμα «ενοποιημένης έννοιας» και ως αμαλγάματος διαφόρων οντοτήτων που κατάφεραν να δημιουργήσουν ειδικούς δεσμούς μεταξύ

³⁶⁷ Αυτή η εργασία δίνει ιδιαίτερη προσοχή στον τρόπο με τον οποίο ο αφηγητής χρησιμοποιεί την ομιλία των χαρακτήρων του για να περάσει σημαντικές πληροφορίες σε εμάς. Δείτε, ακόμα, τον Griffin (2004: 156), ο οποίος, επίσης, πιστοποίησε ότι: «[...] οι ομιλίες, με το εύρος, την ποικιλία και τη ζωντάνια τους, είναι ένα εντυπωσιακό χαρακτηριστικό των ποιημάτων».

³⁶⁸ Δες, ακόμα, de Jong (2004, σ. 60-99), σχετικά με την αλληλεπίδραση του αφηγητή με το ακροατήριό του. Σχετικά με τον αφηγητή και το ακροατήριό του, βλέπε, επίσης, τον Scodel, 2004, σ. 44-55.

³⁶⁹ Για την ιδιόμορφη φύση της ομηρικής θρησκείας και για τη σύνθεση του ομηρικού κόσμου από μια ποικιλία διαφορετικών δυνάμεων βλέπε περαιτέρω Zaidman & Pantel, 1992: σ.176κ.ε.

τους, εξαιτίας του ίσου μεριδίου τους στον μυστήριο χαρακτήρα του όρου. Η χρήση των διαφόρων εστιάσεων έδειξε πώς ένας συγκεκριμένος θεός, οι θεοί, κάποιοι θεός, η μοίρα, οι συλλογικοί θεοί συνδέονταν μαζί κάτω από το σύνθετο, αλλά ακόμα και ενιαίο πρόσωπο του «δαίμων». Στην πραγματικότητα, υποδείξαμε ότι τόσο ο όρος «δαίμων» όσο και η μυστήρια δύναμή του μπορούν να λειτουργήσουν ως τομή και ως οργανωτική κατασκευή που συνδέει διάφορες οντότητες με τον σύνθετο χαρακτήρα του όρου, πριν ακόμη συναντηθούν συγκεντρωμένες κάτω από τα γενικότερα πλαίσια του ομηρικού κόσμου.

Η ιδέα του «δαίμων» ως «ενιαίου», «σύνθετου», «δοχείου» ενισχύθηκε από την πρότασή μας ότι ο «δαίμων» είναι ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ όλων των διαφορετικών οντοτήτων. Πώς μπορεί να γίνει αυτό; Αποδείξαμε ότι αυτό οφειλόταν στους ειδικούς και στους ακόμα ισχυρότερους δεσμούς που δημιουργήθηκαν μεταξύ του όρου «δαίμων» και όλων των οντοτήτων του ομηρικού κόσμου, λόγω των κοινών μυστηρίων, ανεξήγητων και αντιφατικών δραστηριοτήτων τους. Επειδή, όπως η προσεκτική μελέτη των αντιδράσεων των χαρακτήρων προς μια ανεξήγητη παρέμβαση του όρου «δαίμων» και των διάφορων αναφορών του απέδειξε, πίσω από τις πολύπλοκες και ποικίλες δραστηριότητες του όρου «δαίμων», ενός συγκεκριμένου θεού, κάποιου θεού, του Δία και πίσω από των θεών και της μοίρας, και πίσω από τη σχέση των θεών και της τύχης ως οι πηγές μιας ανεπιθύμητης ατυχίας, υπήρχε η ίδια πτυχή του μυστηρίου και του άγνωστου. Αν και αυτό δεν ήταν αρκετός λόγος για να καταστούν αυτές οι οντότητες και οι θεοί τα συνώνυμα με τον όρο «δαίμων», ήταν ακόμα αρκετός λόγος για να καταστεί δυνατή η συνύπαρξή τους στο ίδιο σύμπαν του ομηρικού κόσμου, με τον ίδιο τρόπο που είχαν, πριν, συμπυκνωθεί κάτω από το ενιαίο πρόσωπο του όρου «δαίμων». Στην πραγματικότητα, ήταν ο όρος «δαίμων» ως ενοποιημένη έννοια και ως οργανωτική συσκευή που επέτρεψε σε όλες αυτές τις οντότητες να συγκεντρωθούν και να αλληλεπιδράσουν, αλλά ακόμη, να διατηρήσουν τους δικές τους περιοχές, κάτω από το ίδιο σύμπαν του ομηρικού κόσμου.³⁷⁰

Στο πλαίσιο αυτού του οργανωτικού συστήματος, είδαμε τόσο την Αφροδίτη όσο και την Αθηνά να συνδέονται με την ίδια μυστήρια και ανώμαλη μορφή ευνοιοκρατίας διατηρώντας παράλληλα τα εξειδικευμένα χαρακτηριστικά τους.³⁷¹ Κατά τον ίδιο

³⁷⁰ Σχετικά με την οργάνωση των Ελλήνων θεών στον ομηρικό κόσμο, βλέπε περαιτέρω συζήτηση στην Εισαγωγή της διατριβής μας, βλέπε, επίσης, Dowden, 2007, σ. 44-45.

³⁷¹ Δες, ακόμα, Burkert (1985, σ. 129-179) για τους θεούς και τα εξατομικευμένα χαρακτηριστικά τους.

τρόπο, είδαμε και τους θεούς, τον Δία, μερικούς θεούς και τη μοίρα να συνδέονται με την κοινή τους ποιότητα ως της πηγής μιας ανεπιθύμητης ατυχίας, διατηρώντας παράλληλα τις ξεχωριστές τους έννοιες, όπως αποδίδονται από τον ποιητή των ομηρικών επών. Αυτό, λοιπόν, είναι το είδος της οργάνωσης, που ο όρος «δαίμων» ως ενιαία έννοια και ως οργανωτική κατασκευή προσέφερε στην κοινωνία του ομηρικού κόσμου, ακόμα κι αν ήταν μια λογοτεχνική παρά ιστορική κοινωνία.

Ξεκινήσαμε αυτό το τμήμα με την ακόλουθη ερώτηση: «Πώς ο όρος «δαίμων» ως σημείο σύγκλισης και ως εργαλείο σκέψης θα μπορούσε στην πραγματικότητα να μας επιτρέψει να μάθουμε τι συμβαίνει πραγματικά στον ομηρικό κόσμο;» Από τη μία πλευρά, από την εμπειρία μας ως αναγνωστών των ιστοριών ενός πολύτροπου τραγουδιστή, του Ομήρου, θα ήταν αφελές ακόμη και να ισχυριστούμε ότι θα μπορούσαμε να αποκωδικοποιήσουμε όλα όσα είχε ο Όμηρος στο μυαλό του σχετικά με το τι μπορεί να συμβαίνει στον ομηρικό κόσμο. Από την άλλη πλευρά, από την προνομιά προοπτική μας να μπορούμε να αποκωδικοποιούμε τα σημάδια που κάθε φορά ο ποιητής τοποθετεί μπροστά μας, μπορέσαμε να αποκρυπτογραφήσουμε τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως χρήσιμης ομηρικής κατασκευής. Ως εκ τούτου, ο όρος «δαίμων» μάς αποκάλυψε τον σημαντικό ρόλο του ως ενοποιημένης έννοιας και ως ενός ξεχωριστού και δομημένου κόσμου μέσα στον ομηρικό κόσμο. Με δεδομένο αυτό και βάσει του όρου «δαίμων» ως εργαλείου σκέψης, δείξαμε ότι είμαστε αντιμέτωποι με μια ενοποιημένη δομή και οργάνωση στον ομηρικό κόσμο, με τον ίδιο τρόπο που είμαστε αντιμέτωποι με μια πολύπλοκη, ενιαία δομή στον δαιμονικό κόσμο.

8. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στο κεφάλαιο αυτό εξετάσαμε την ιδιότητα του όρου «δαίμων» και τη χρήση του από τον αφηγητή ως ενός από τα σημάδια, που έχει τεθεί στη διάθεσή μας για να μας βοηθήσει να ξεκαθαρίσουμε τυχόν παρανοήσεις, που σχετίζονται με τη φύση του όρου "δαίμων" και τις αναπτυγμένες σχέσεις του με τους θεούς και τις διάφορες οντότητες του ομηρικού κόσμου. Βασιστήκαμε στην εκτεταμένη έκθεση της ομηρικής αφήγησης σε ομιλίες (Scodel, 2004, σ. 48), και αφού, ως το κοινό του Ομήρου, εξοικειωθήκαμε με κάποιες βασικές ομηρικές τεχνικές, καταφέραμε να αναγνωρίζουμε τον όρο «δαίμων» ως ένα σημάδι, και, ειδικά, κάθε φορά, που εμφανιζόταν από τον ποιητή στα έπη του με σκοπό να καταστεί αυτός προσιτός ως σημάδι σε 'μας, με όσο το δυνατόν περισσότερους τρόπους (Scodel, 2004, 48κ.ε.). Αυτήν, ακριβώς, τη λειτουργία του όρου «δαίμων», πρέπει εμείς, ως εκπαιδευτικοί, να γνωστοποιήσουμε στους μαθητές μας, αφού πρώτα, μέσα από η διδασκαλία των επών, καταφέρουμε να τους βοηθήσουμε να γνωρίσουν την πραγματική και, πλέον, θετική διάσταση του χαρακτήρα του όρου «δαίμων».

Επανεξετάσαμε τις, ήδη, υφιστάμενες ιδέες του όρου "δαίμων", που τον παρουσίαζαν ως έναν διφορούμενο και με έναν δύσκολο να καθοριστεί χαρακτήρα όρο. Χρησιμοποιήσαμε την αντίληψη τόσο του αφηγητή όσο και των χαρακτήρων του και προσεγγίσαμε όσο το δυνατόν περισσότερο τον όρο "δαίμων" και τον μοναδικό του ρόλο στον Όμηρο. Δείξαμε ότι, η εξέταση των διαφορετικών αντιλήψεων στην αφήγηση προσέφερε μια διαφορετική προσέγγιση στον όρο "δαίμων". Παρουσίασαν τον όρο ως έναν σύνθετο όρο και με ακόμα πιο πολύπλοκες δραστηριότητες. Μια τέτοια συνειδητοποίηση μας βοήθησε να αναγνωρίσουμε τις σημαντικές ιδιότητες του όρου "δαίμων" ως εννοιολογικής κατασκευής και ως σημείου σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων οντοτήτων του ομηρικού κόσμου.

Το κεφάλαιο αυτό χρησιμοποίησε την ιδιότητα του όρου "δαίμων" ως μιας σημαντικής κατασκευής για να έρθει πιο κοντά στην ουσία των αναφορών του όρου και μεταξύ αυτών των θεών. Τονίσαμε τους, ήδη, υπάρχοντες δεσμούς μεταξύ του όρου "δαίμων", των θεών και της μοίρας. Καταλήξαμε ότι αυτοί οι δεσμοί προέρχονταν από το ίσο μερίδιο των θεών και της μοίρας σε αυτό που γνώρισε ο ομηρικός άνθρωπος ως το μυστήριο και το άγνωστο και το οποίο απέδιδε, συχνά, στη λειτουργία ενός "δαίμων". Συμπεράναμε ότι, το μυστήριο και το άγνωστο

αποτελούσαν, επίσης, τη νέα πλευρά των θεών, η οποία, επίσης, προέκυψε από τη σχέση τους με τον "δαίμων".

Η εξέταση της αντίληψης, τόσο του αφηγητή, όσο και των χαρακτήρων του, μας ώθησε να συνειδητοποιήσουμε ότι ό,τι εμείς, στο ασυνείδητό μας, αναγνωρίσαμε ως το μυστήριο και το άγνωστο, δεν ήταν αδύνατο για αυτό να συγκεντρωθεί αρμονικά και να οργανωθεί, διατηρώντας την ποικιλομορφία του, κάτω από το πλαίσιο του ίδιου σύμπαντος. Καταδείξαμε ότι, αυτό που, μέχρι τώρα, αποτελούσε το μυστήριο και το άγνωστο στην εμπειρία του ανθρώπου με τον όρο «δαίμων» είναι αυτό που οδήγησε, επίσης, στην οργάνωση του όρου "δαίμων" και των πολυάριθμων αναφορών του στον ίδιο ομηρικό κόσμο, ο οποίος λόγω του πολυμορφισμού του, δεν έπρεπε απαραίτητως να είναι ένας χαοτικός κόσμος, επίσης. Κατά τον ίδιο τρόπο, συμπεράναμε, ούτε ο όρος "δαίμων", λόγω του πολυμορφικού χαρακτήρα του, δεν θα έπρεπε, απαραίτητως, να είναι ένας όρος με πολλές ασυνέπειες.

**Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ
ΚΑΙ ΩΣ ΤΟ ΜΕΣΟ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ
ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ: Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΜΕΣΟ
ΕΠΑΝΑΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΥ ΤΩΝ ΘΕΩΝ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΤΟΥΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΘΝΗΤΟΥΣ**

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αυτό το κεφάλαιο προσεγγίζει την ποικιλομορφία του όρου «δαίμων» από την άποψη της ομηρικής τεχνικής της κατασκευής του στίχου. Εστιάζει στη χρήση του όρου «δαίμων» ως μιας αφηγηματικής κατασκευής, δηλαδή, με τη μορφή του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», ως ενός στοιχείου κατασκευής τυπικών σκηνών, ως του όρου με σταθερό νόημα, που βρίσκεται τοποθετημένος σε ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στίχων στην επική αφήγηση. Εξετάζει πώς ο όρος «δαίμων» ως τέτοιος, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, από τη μια, για να επισημάνει, από μια διαφορετική οπτική γωνία, την αντιφατικότητα των σημασιών του. Από την άλλη, κι εδώ έγκειται η σημαντικότητα του εν λόγω κεφαλαίου, αναλύει πως ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, για να συμβάλει ώστε, οι μαθητές και οι εκπαιδευτικοί να «ανακαλύψουν» τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικής κατασκευής και μέσω του να εμβαθύνουν, αφενός, σε θέματα που αφορούν στην τεχνική του Ομήρου, και αφετέρου, σε θέματα νοήματος του κειμένου. Θέματα όπως είναι ο επαναπροσδιορισμός της φύσης και των ενεργειών των θεών, αλλά, και της αναθεωρημένης πλέον, λόγω της σχέσης τους με τον όρο «δαίμων», σχέσης τους με τους θνητούς.

Οι επίμονες και μακροπρόθεσμες διαφωνίες μεταξύ των μελετητών υπέδειξαν ότι, στην πραγματικότητα, η χρήση του όρου είναι, τόσο εγγενώς, πολυδύναμη όσο και περίπλοκη. Η συζήτηση σε αυτό το κεφάλαιο καταδεικνύει διάφορες πτυχές της λέξης και για αυτόν τον λόγο, χωρίζεται σε δύο υποενότητες, που περιλαμβάνουν την ανάλυση των δύο ξεχωριστών και διδακτικών τμημάτων του σημασιολογικού πεδίου του όρου «δαίμων»: το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε και τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος».

Πρώτον, υποδεικνύει τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε και του επιθέτου από διάφορους ομιλητές και σε διαφορετικά περιεχόμενα στο να μαρτυρήσουν τη μυστήρια συμπεριφορά τόσο των θνητών όσο και των αθάνατων χαρακτήρων.³⁷² Υποστηρίζει ότι αυτό το είδος της δράσης και σε αντίθεση με αυτά που προηγούμενοι μελετητές διατύπωσαν για το νόημα της κλητικής μορφής: δηλαδή, για το δαιμόνιε είτε ως το παράγωγο από το ουσιαστικό του «δαίμων» και την απόδοσή του με έναν κριτικό τόνο (Nägalsbach, 1861, Wilamowitz, 1931, Chantraine, 1952, Nilsson, 1949, Burkert, 1985), είτε για το δαιμόνιε και για τη σημασιολογία του, που πρέπει να διατηρείται ξεχωριστή από εκείνη του ουσιαστικού και ως εκ τούτου, η κλητική μορφή να είναι «ουδέτερη» σε τόνο (Brunius-Nilsson, 1955) – μπορεί να είναι το αποτέλεσμα της συσχέτισης και της επιρροής ενός ατόμου από τη μυστήρια δύναμη «δαίμων».

Δεύτερον, εξετάζει τη χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» για να δείξει πώς ο όρος «δαίμων» περιέχει μια σειρά από αντιφατικές ιδιότητες, αφού συνδέεται με μια μυστήρια υπερφυσική δύναμη, που είναι κάποτε ίση με τους θεούς. Ωστόσο, από την φύση, λόγω της έντονης διαίρεσης μεταξύ θνητών και αθανάτων, η έκφραση συνεπάγει, επίσης, υπερβολική παράλογη/απερίσκεπτη θνητή συμπεριφορά. Σε αντίθεση με τις, ήδη, υπάρχουσες και αντιθετικές εξηγήσεις των μελετητών για την φόρμουλα, οι οποίες χωρίζονται από τη μια, σε αυτές (Cunliffe, 1924, Basset, 1919, Hedén, 1912), που βρίσκουν τη σύγκριση με έναν θεό να είναι η ίδια με τη σύγκριση με τον όρο «δαίμων», και από την άλλη, σε εκείνες (Francois, 1957, Wilford, 1965), που υποστηρίζουν ότι η σύγκριση ενός πολεμιστή με τον όρο «δαίμων» είναι διαφορετική από τη σύγκριση με έναν θεό, αφού, στην πρώτη περίπτωση, ο πολεμιστής συνδέεται με μια απερίσκεπτη και υπερβολική επίθεση· αυτό το τμήμα του κεφαλαίου προσέφερε μια συνεκτική κατανόηση της φόρμουλας για να δείξει, πως ο τρόπος με τον οποίο ο όρος «δαίμων» αναπαράγει τον περίπλοκο χαρακτήρα του, μάς επιτρέπει να αποκτήσουμε περαιτέρω γνώση για τις συναφείς έννοιές του, δηλαδή, για τη φύση των θεών και των θνητών και τις αναπτυσσόμενες σχέσεις μεταξύ τους.

³⁷² Η σύγκριση της λειτουργίας του δαιμόνιε και άλλης ομηρικής κλητικής μορφής ή η χρήση της κλητικής μορφής στους μετα-ομηρικούς συγγραφείς δεν συζητείται σε αυτήν τη μελέτη. Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 38-114) προσφέρει μια ενδιαφέρουσα εξέταση και για τα δύο προαναφερθέντα θέματα που σχετίζονται με την κλητική μορφή δαιμόνιε. Πρβλ., επίσης, τη λεπτομερή έκθεση της Eleanor Dickey (1996) για τη χρήση της κλητικής μορφής σε αρχαίους συγγραφείς από τον Ηρόδοτο έως τον Λουκιανό.

Η χρήση της φόρμουλας και η συγκέντρωση θεϊκών και υπερβολικών χαρακτηριστικών σε έναν θνητό χαρακτήρα προτείνει ότι, πέρα από το χάσμα μεταξύ αυτού που είναι το γνωστό και αυτού που παραμένει το άγνωστο και το μυστήριο, υπάρχει και το χάσμα μεταξύ του μυστηρίου και του υπερβολικού, το οποίο προέρχεται από την αλληλεπίδραση ανάμεσα στους θεούς και εμάς. Από τη μία πλευρά, αυτό φανερώνει ότι τόσο ο χαρακτήρας όσο και η σχέση μεταξύ θεών και θνητών σχηματίζονται από περισσότερες αντιπαράθεσεις. Από την άλλη πλευρά, αποδεικνύει ότι ο όρος "δαίμων", μπορεί να συνδέσει και να χωρίσει τους δύο αντιθετικούς κόσμους των θεών και των θνητών. Οφείλεται στην αναδιαμορφωμένη και όχι πλέον στην ξεκάθαρη σχέση μεταξύ των θεών και των θνητών και λόγω του όρου "δαίμων" και των δεσμών, που δημιουργεί μεταξύ των δύο πτυχών, που η δομή του ομηρικού κόσμου καταφέρει να διατηρήσει την ύπαρξή της.

2. ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ

Η ιδέα ότι η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* ήταν τα προϊόντα μιας προφορικής παράδοσης ηρωικού τραγουδιού, που συντίθεται στο φορμουλαϊκό σύστημα, είναι ένα συμπέρασμα αποδεκτό από σχεδόν όλους τους ομηρικούς μελετητές (Clark, 2014, σ. 117-137). Το έργο του Αμερικανού Ομηριστή, Milman Parry (Parry, 1971), και του βοηθού του Albert Lord (Lord, 2000) συνέβαλε στην ανάπτυξη αυτής της ιδέας. Στην πραγματικότητα, το έργο του Parry, που περιελάμβανε τη στενή ανάλυση των ομηρικών επών και των Σέρβων αιδών και των μακροσκελών ηρωικών τους επών, των οποίων η σύνθεση γινόταν με τη βοήθεια ενός "περίτεχνου υλικού προκατασκευασμένων δομικών στοιχείων"³⁷³ για να βοηθήσουν τη διαδικασία της σύνθεσης κατά την εκτέλεση, όχι μόνο οδήγησαν στη δημιουργία ενός παραλλήλου με τον Όμηρο και με τον τρόπο που οι ομηρικοί αιδοί συνέθεταν τα τραγούδια τους, αλλά υπογράμμισε, επίσης, την ιδέα τόσο των Σερβικών όσο και των ομηρικών επών να είναι τα προϊόντα της προφορικής - φορμουλαϊκής σύνθεσης.³⁷⁴

Αφού αναγνωρίσουμε ότι το σύστημα των «φορμουλαϊκών δομικών στοιχείων» λειτουργεί σε όλα τα επίπεδα της διαδικασίας της σύνθεσης (από μία λέξη (αποθεματικά επίθετα, φόρμουλα) σε αποθεματικές φράσεις, τυπικές σκηνές (Arend, 1933, Edwards, 1987) και σε μεγάλα σχήματα ιστοριών (Clark, 2004, σ. 128-137.)), θα πρέπει να αποδείξουμε ότι ο όρος "δαίμων" με τη μορφή της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» και του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε και ως ο όρος που εμπεριέχει ένα σταθερό νόημα και που αποκτά μια σημαντική και επαναλαμβανόμενη εμφάνιση σε τυπικές σκηνές, γίνεται ένα σημαντικό στοιχείο στο γραπτό κείμενο των ομηρικών επών. Αποτελεί, επίσης, μια σημαντική κατασκευή στο ρεπερτόριο του ποιητή που του επιτρέπει να μεταφέρει και να προσαρμόζει ένα σταθερό νόημα σε συγκεκριμένες σκηνές και, κυρίως, να προσδίδει ένα αναγνωρίσιμο νόημα σε διάφορα στοιχεία (δηλαδή, τους θεούς, θνητούς και άλλες υπεράνθρωπες δυνάμεις) που βρίσκονται στις συγκεκριμένες σκηνές. Αυτό το κεφάλαιο καταδεικνύει ότι ο όρος "δαίμων" και τα παράγωγά του μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως σημαντικές κατασκευές για τον ποιητή και το ακροατήριό του, με τον ίδιο τρόπο, που οι φόρμουλες και οι τυπικές σκηνές λόγω της ποιότητάς τους

³⁷³ Χρησιμοποιώ τη φρασεολογία του Nick Lowe που σχετίζεται με το φορμουλαϊκό σύστημα των επών, όπως εκφράστηκε κατά τη διάρκεια ενός από τα πολύ διαφωτιστικά σεμινάρια του για τα ομηρικά έπη.

³⁷⁴ Σχετικά με τη θεωρία της προφορικής - φορμουλαϊκής σύνθεσης, βλέπε, Edwards (1966) και Russo (1967).

ως «προκατασκευασμένα δομικά στοιχεία», θα είχαν βοηθήσει τους ομηρικούς αοιδούς στην προφορική σύνθεση των ηρωικών τραγουδιών τους.

Ξεκινώντας από τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», πρέπει πρώτα να παραδεχτούμε ότι, στην πραγματικότητα, η φόρμουλα περιλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος της ομηρικής τεχνικής και του ομηρικού στυλ. Δεύτερον, ο τρόπος με τον οποίο η φόρμουλα χρησιμοποιείται από τον ποιητή μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες, παρά τον τρόπο που ορίζονται, σχετικά με την αποδιδόμενη σημασία του όρου "δαίμων" ως ενός όρου με περίπλοκο χαρακτήρα. Ως τέτοιος, ο όρος «δαίμων» πλαισιώνεται από την περίπλοκη σχέση των όρων, που λειτουργούν ως αναφορές του (δηλαδή, θεοί και θνητοί). Ο ρόλος της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» στην *Ιλιάδα* είναι, σαφώς, καθορισμένος από την αντίληψη του Parry για τη φόρμουλα, καθώς τοποθετήθηκε στο επίκεντρο της θεωρίας του για την προφορική φορμουλαϊκή σύνθεση (Clark, 2004, σ. 119). Ως εκ τούτου, με βάση τον ορισμό του Parry για τη φόρμουλα: το «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται τακτικά στην *Ιλιάδα*, συμβαίνει πάντοτε κάτω από τις ίδιες μετρικές συνθήκες (δηλαδή, στο τέλος της γραμμής μετά από μια βουκολική διαίρεση, χρησιμοποιείται πάντοτε στην περιγραφή του αφηγητή, εκτός από τις περιπτώσεις *Ιλ.* 5.459, 884, όταν η ορμή ενός ήρωα περιγράφεται) και χρησιμοποιείται για να εκφράσει την ουσιαστική ιδέα της συμπεριφοράς ορισμένων *Ιλιαδικών* πολεμιστών (Διομήδης, Πάτροκλος και Αχιλλέας), που πηγάζουν από τον όρο "δαίμων". Και οι δύο, ο όρος "δαίμων" και η φόρμουλα, συνδέονται με την έννοια της αχαλίνωτης και υπερβολικής δύναμης.

Οι σκηνές που περιλαμβάνουν την περιγραφή ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή έχουν το ίδιο μοτίβο δομής, όλες χαρακτηρίζονται από την ίδια σειρά γεγονότων και όλες περιλαμβάνουν την επαναλαμβανόμενη χρήση του τύπου «δαίμονι ἴσος». Στην πραγματικότητα, η χρήση της φόρμουλας αποδεικνύει ότι έχουμε να κάνουμε με μια νέα μορφή τυπικής σκηνής,³⁷⁵ όπου η επαναλαμβανόμενη κατάσταση της ορμητικής επίθεσης ενός πολεμιστή προς έναν από τους θεούς «αφηγείται σύμφωνα με ένα περισσότερο ή λιγότερο σταθερό πρότυπο» (Clark, 2004, σ. 134): εκτός από την επανάληψη της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», έχουμε την επανάληψη των εκπληκτικών χαρακτηριστικών των δαίμονι ἴσος πολεμιστών, δηλαδή, την ορμητική επίθεση (έπορεύσε ...έπέσσυτο), την ισχυρή κραυγή της μάχης (σμερδαλέα ἰάχων) και την επιθυμία να σκοτώσουν (κακά φρονέων ἔνορούσεν,

³⁷⁵ Δες, ακόμα, τον Edwards (1992) για τις τυπικές σκηνές και την κατανομή τους σε πέντε κατηγορίες. Βλ., επίσης, Arend (1933) και Lord (2000).

κατακτόμενοι μενεαίνων), ενώ στην περίπτωση του Διομήδη και του Πάτροκλου, η φόρμουλα επαναλαμβάνεται στη γραμμή «ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος», που ακολουθείται πάντοτε από την εμφάνιση του Απόλλωνα.

Παρόλο που στην περιγραφή του Αχιλλέα ως «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή λείπει η «τέταρτον γραμμή» (δηλαδή, «ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος») και οι τρεις σκηνές ακολουθούν ακριβώς το ίδιο μοτίβο: το καθένα περιλαμβάνει την περιγραφή της άγριας ορμής ενός πολεμιστή, της επίθεσής του εναντίον ενός από τους θεούς (ύβρις) και των θεών να αγωνίζονται πίσω και να θέτουν ένα τέλος (σε ορισμένες από τις περιπτώσεις προκαλώντας τον θάνατο του πολεμιστή) στη μαινόμενη συμπεριφορά του πολεμιστή.³⁷⁶ Η χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» (αν και βρίσκεται σε συντομότερης κλίμακας δομικό μοτίβο³⁷⁷) και η τεχνική των τυπικών σκηνών λειτουργεί καλά με την προγνώση του κοινού για αυτό το μοτίβο της περιγραφής της μαινόμενης και υπερβολικής συμπεριφοράς των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών.

Παρόλο που η προγνώση του συγκεκριμένου μοτίβου είναι συχνά μια σημαντική κατασκευή για τη χειραγώγηση της αγωνίας (επειδή γνωρίζουν ότι η μαινόμενη συμπεριφορά των πολεμιστών πρόκειται να σταματήσει με τρόπο δραματικό γι' αυτούς), εξακολουθεί ακόμα να επιτρέπει στον ποιητή να προσαρμόζει την κάθε σκηνή για έναν συγκεκριμένο σκοπό: γίνονται σημαντικές κατασκευές στη διάθεση του ποιητή για να συμπεριλάβει σημαντικές πληροφορίες που σχετίζονται με τον όρο "δαίμων" και τους θεούς και τους θνητούς, ως των σχετικών εννοιών του σύνθετου χαρακτήρα του. Η χρήση της φόρμουλας μαζί με τις συνέπειες της εστίασης και ειδικότερα με την επιλογή του πρωτογενούς αφηγητή-εστιαστή να χρησιμοποιήσει μια ρητή ενσωματωμένη εστίαση που περιλαμβάνει τα συναισθήματα του Άρη (5.853-60) τοποθετημένου στον ρόλο ενός δευτερογενούς αφηγητή-εστιαστή (NF2), διευκολύνει το κοινό να αποκτήσει μια πιο ρητή και λεπτομερή περιγραφή της σχέσης του Διομήδη με υπερβολικά και παράλογα χαρακτηριστικά, που απορρέουν από τη σχέση τους με τον όρο "δαίμων". Ο συνδυασμός και των υπεράνθρωπων χαρακτηριστικών που προέρχονται τόσο από έναν θεό όσο και από τον όρο "δαίμων" και των υπερβολικών ιδιοτήτων που προέρχονται μόνο από τον όρο "δαίμων" σε έναν θνητό χαρακτήρα, καταδεικνύει

³⁷⁶ Δες, ακόμα, Edwards (1987, σ. 95-103) για τυπικές σκηνές που ακολουθούν την ίδια δομή, αλλά έχουν διαφορετικό μήκος και πλαίσιο.

³⁷⁷ Βλέπε, περαιτέρω, Bowra (1962) για τις τρεις κατηγορίες φόρμουλας στον Όμηρο. Βλέπε, επίσης, Clark (1997, σ. 5-19) για τα μοντέλα της φόρμουλας.

την ύπαρξη μιας περίπλοκης σχέσης μεταξύ θεών και όρου "δαίμων", που επεκτείνεται στη σχέση των θεών και των θνητών. Επισημαίνει, επίσης, μια περαιτέρω πολυπλοκότητα του όρου "δαίμων", όταν πρόκειται για τη σύνδεσή του με μια προστιθέμενη ιδιότητα, αυτή μιας υπεράνθρωπης δύναμης.

Όταν πρόκειται για το επίθετο στην κλητική μορφή και λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι ένα από τα παλαιότερα προβλήματα στην ομηρική κριτική είναι το ζήτημα της σημασίας των επιθέτων (Clark, 2004, Bowra, 1962, Edwards, 1987), αυτό το κεφάλαιο θα χρησιμοποιήσει την ανάλυση του δαιμόνιου προκειμένου να αποκατασταθεί η σημασία των επιθέτων στην αποκάλυψη σημαντικών πληροφοριών σχετικά με τις οντότητες που τοποθετούνται στο ίδιο πλαίσιο της συνομιλίας μαζί τους. Μεταξύ των πιο σημαντικών αντιλήψεων των αρχαίων μελετητών ήταν εκείνες που έδειξαν ότι πολλά από τα επίθετα είναι άσχετα με το περιεχόμενό τους και ότι μερικά από αυτά είναι ακόμη και εσφαλμένα εφαρμοσμένα (Clark, 2004, σ. 128, Bowra, 1962, σ. 19-37, Kirk, 1985, σ. 18-30). Μερικοί, μάλιστα, σημείωσαν ότι ένα επίθετο μπορεί να είναι διακοσμητικό (Clark, 2004, σ. 128-130, Bowra, 1962, σ. 30κ.ε., Edwards, 1987, σ. 65-74), μπορεί να χρησιμοποιηθεί όχι λόγω της σημασίας του, αλλά επειδή ήταν μετρικά χρήσιμο. Ωστόσο, η συζήτηση σε αυτό το κεφάλαιο καταδεικνύει ότι το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιου δεν εμπίπτει σε καμία από τις πιο πάνω κατηγορίες. Αντ' αυτού, αποκτά ένα σταθερό νόημα, καθώς ο όρος "δαίμων", η λέξη-στέμμα από την οποία προέρχεται το δαιμόνιου, αποκτά την ποιότητα μιας παρωχημένης δέσμης γνώσης. Με βάση τις ποικίλες ερμηνείες του, μπορεί να περιλαμβάνει σημαντικές πληροφορίες σχετικά με την φύση και τις δραστηριότητες των συναφών εννοιών του. Όπως έχει, ήδη, καταδείξει το Κεφάλαιο Δύο, ο όρος «δαίμων» ως εννοιολογική κατασκευή χρησιμοποιήθηκε ως ένα σημάδι για όλα όσα είναι μυστήρια, απρόβλεπτα και αμετάβλητα στη φύση και τις δραστηριότητες μιας υπερφυσικής δύναμης, ενός θεού, των θεών, της μοίρας, του Δία. Ως εκ τούτου, το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιου, ως αφηγηματική κατασκευή και ως το παράγωγο του όρου "δαίμων", θα χρησιμοποιηθεί για να υποδείξει τη μυστήρια και ανεξήγητη (δαιμονική) όψη ενός θεικού και ενός θνητού χαρακτήρα στην αφήγηση. Το δαιμόνιου ως όρος που συνδέεται σημασιολογικά με τον όρο "δαίμων" έχει ένα αρνητικό νόημα. Ως εκ τούτου, έχει το βασικό νόημα μιας μη οικείας έκφρασης, όταν βρίσκεται σε όχι λιγότερο έντονες σκηνές μεταξύ ενός θεικού και ενός θνητού χαρακτήρα (π.χ. η

σκηνή μεταξύ Ελένης και Αφροδίτης),³⁷⁸ και στο πλαίσιο συνομιλιών μεταξύ συζύγων (τόσο οι θνητοί³⁷⁹ όσο και οι αθάνατοι³⁸⁰). Εξέταση των ψυχολογικών αντιδράσεων (ή των προθέσεων) του ομιλητή. Για παράδειγμα, η έκπληξη του ομιλητή ή η (τρυφερή, σοβαρή) αποδοκιμασία (ή ακόμα και η κριτική του) προς την παράξενη, ακατανόητη συμπεριφορά του ακροατή του, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένδειξη της παράξενης και δαιμονικής συμπεριφοράς του τελευταίου. Μαζί με την παραπάνω θεώρηση των διαφόρων εστιάσεων της κλητικής μορφής δαιμόνιε, το κοινωνικό πλαίσιο της έκφρασης και η σχέση του ομιλητή και του ακροατή διαδραματίζουν, επίσης, τεράστιο ρόλο για να μας επιτρέψουν να ξεδιπλώσουμε τον ρόλο της κλητικής μορφής ως αφηγηματικής κατασκευής, που χρησιμοποιεί το σταθερό νόημά της για να αναφερθεί στο περιεχόμενό της. Η συσχέτιση της κλητικής μορφής με ένα σταθερό νόημα, όχι μόνο δείχνει ότι ο ποιητής δεν είναι απλώς ο «σκλάβος των φόρμουλών του» (Clark, 2004, σ. 139), αλλά αποκαλύπτει, επίσης, τη δική του και την ιδιότητα της κλητικής μορφής ως εργαλείου σκέψης. Έρχεται να μας ενημερώσει για τη νέα πλευρά των θεών, που καθιστά την αλληλεπίδρασή τους με τους θνητούς ακόμα πιο αισθητή.

Τόσο η χρήση της κλητικής μορφής όσο και της φόρμουλας υποδηλώνουν ότι ο όρος «δαίμων» και οι ιδιότητές του ως σημαδιού (τόσο ένα ομιλούμενο όσο και ένα σιωπηλό)³⁸¹ και ως συμβόλου μίας μυστήριας και υπερβολικής δύναμης συνδέουν και χωρίζουν τους θεούς από τους θνητούς. Αυτό μας ωθεί να δούμε τα πράγματα στον Όμηρο από την οπτική γωνία ενός ποιητή, που πρέπει να θέσει τα πάντα στην αφήγησή του κάτω από το είδος της ενδιαφέρουσας πολυπλοκότητας. Η επιλογή της κλητικής μορφής και της φόρμουλας ως χρήσιμων κατασκευών του ποιητή είναι αυτό που εκθέτει αυτό το είδος σχέσης μεταξύ των θεών και των θνητών, που φαίνεται να είναι πιο περίπλοκο και πολύ πιο ενδιαφέρον για 'μας να το εξερευνήσουμε.

Συμπερασματικά θα λέγαμε, ο όρος «δαίμων», μέσα από τη χρήση των παραγώγων του (δηλαδή, της κλητικής μορφής δαιμόνιε και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος»), μέσα από τις αποδιδόμενες ιδιότητές τους ως εργαλείων σκέψης και σε συνδυασμό με τις ποιότητες του όρου «δαίμων» ως σημαδιού και ως συμβόλου μίας μυστήριας

³⁷⁸ *Ιλ.* 3.399.

³⁷⁹ *Οδ.* 23.166, 264, *Ιλ.* 24. 194.

³⁸⁰ *Ιλ.* 4.31.

³⁸¹ Δες τη συζήτηση για τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως σημάδι, τόσο ομιλούμενο όσο και σιωπηλό, στο Κεφάλαιο Τέσσερα.

και υπερβολικής δύναμης και εργαλείου σκέψης, καθίσταται σημαντικό μεθοδολογικό εργαλείο για τη σύνθεση, την επεξεργασία και την κατανόηση των επών.

3. ΔΑΙΜΟΝΙΕ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ ΩΣ ΤΟ ΠΑΡΑΓΩΓΟ ΤΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»: Η ΠΟΛΥΠΛΟΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΚΑΙ Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΤΟΥ ΤΟΣΟ ΜΕ ΘΕΪΚΑ ΟΣΟ ΚΑΙ ΜΕ ΘΝΗΤΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ

Αυτό το μέρος του κεφαλαίου αναφέρεται στην κλητική μορφή δαιμόνιε και δείχνει πώς οι διαφορετικές εστιάσεις του όρου και η χρήση του σε διάφορα περιεχόμενα συζήτησης συνδέουν την κλητική μορφή με διαφορετικά νοήματα. Πιο συγκεκριμένα, καταδεικνύει πώς η χρήση των αντιδράσεων και των προθέσεων διαφορετικού ομιλητή, όταν χρησιμοποιεί την κλητική μορφή για να αντιμετωπίσει τόσο μια θεότητα όσο και έναν θνητό χαρακτήρα, υπογραμμίζει τη σχέση του όρου "δαίμων" με αντιφατικά χαρακτηριστικά. Και τα δύο χαρακτηριστικά είναι πτυχές της αμφιλεγόμενης και περίπλοκης φύσης του «δαίμων». Το δαιμόνιε εμφανίζεται σε είκοσι μία περιπτώσεις, τόσο στην *Ιλιάδα* (δώδεκα φορές) όσο και στην *Οδύσσεια* (εννέα φορές). Χρησιμοποιείται σε διαφορετικά περιεχόμενα για να απευθυνθεί σε άτομα διαφορετικής κατάταξης, φύλου, κατάστασης και οικειότητας, αλλά δεν χρησιμοποιείται ποτέ σε συνομιλίες μεταξύ παιδιών και γονέων. Βρίσκεται, πάντοτε, στον ενικό, θηλυκό και αρσενικό, εκτός από δύο περιπτώσεις στην *Οδύσσεια*, όπου, ο όρος είναι στον πληθυντικό.³⁸²

Ωστόσο, αυτό το κεφάλαιο θα επικεντρωθεί μόνο σε περιορισμένο αριθμό περιπτώσεων, που δείχνουν την κλητική μορφή, ως το παράγωγο του όρου «δαίμων», να συνδέεται κι αυτή με τα νοήματα, που ήταν αρχικά συνδεδεμένα με τη λέξη - ρίζα «δαίμων». Ενός τέτοιου είδους τοποθέτηση, έρχεται σε αντίθεση με εκείνους τους μελετητές, που αρνήθηκαν οποιαδήποτε συσχέτιση του επιθέτου στην κλητική μορφή με τον όρο «δαίμων». Πιο συγκεκριμένα, το επόμενο τμήμα ασχολείται με μια πιο συστηματική επισκόπηση των περιπτώσεων, όπου η κλητική μορφή δαιμόνιε χρησιμοποιείται ως μορφή προσφώνησης μεταξύ συζύγων και των γυναικών τους (τόσο θνητών) (Οδ. 23.166, 264, Ιλ. 24.194) όσο και αθάνατων (Ιλ. 4.31)). Ασχολείται, επίσης, με την περίπτωση (Ιλ. 3.399), που συμβαίνει μεταξύ ενός

³⁸² Βλέπε Παράρτημα VIII για μια σύνοψη ευρημάτων.

θνητού και ενός αθάνατου. Επιδεικνύει ότι ο όρος "δαίμων", λόγω της αμφιλεγόμενης φύσης του, αναλαμβάνει την ικανότητα να χρησιμοποιείται ως αναφορά σε μια θνητή και μια θεϊκή μυστήρια συμπεριφορά. Η ανάλυση των προαναφερθέντων περιπτώσεων δείχνει ότι ο ομιλητής εκφράζει, είτε την οργή του, είτε την αντίδρασή του στην ανεξήγητη συμπεριφορά του παραλήπτη (δηλαδή, τόσο ενός θνητού όσο και μιας θεότητας), που συνδέεται ή επηρεάζεται από έναν «δαίμων» και από τις διάφορες αναφορές του (π.χ. τον Δία, τη μοίρα, τους θεούς, κάποιο θεό και μια μυστήρια δύναμη), που χρησιμοποιήθηκε, προηγουμένως, στο Κεφάλαιο Δύο, για να δείξει τον όρο «δαίμων» ως έναν όρο με πολυδύναμο χαρακτήρα. Ως ένας όρος, που δανείζεται τα νοήματά του από τη ρίζα του "δαίμων", το δαιμόνιε θα χρησιμοποιηθεί, για άλλη μια φορά, για να αναφερθεί στην αντιφατικότητα της σημασίας του όρου.

3.1. Δαιμόνιε ως ένας όρος με σταθερό νόημα, ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης και ο συσχετισμός των θεών με μια νέα πλευρά χαρακτήρα σε σχέση με τους θνητούς στον Όμηρο

Αυτό το μέρος της συζήτησης βασίζεται στην ανάλυση ενός αριθμού περιπτώσεων, που περιλαμβάνουν τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε. Οι μελετητές είχαν την τάση να αμφισβητούν ή να εφαρμόζουν εσφαλμένα τη θεωρία του Parry σχετικά με τη σημασία και τη χρησιμότητα των επιθέτων.³⁸³ Πολλές φορές, η αμφισβήτηση αυτή προερχόταν από τον τρόπο που ο ίδιος ο Parry ανέπτυξε τις ιδέες του επί των επιθέτων και η οποία, συχνά, οδηγούσε στην επανεξέταση και διόρθωσή τους από τον ίδιο τον Parry (Russo, 1997, σ. 253κ.ε.). Αντίθετα, αυτή η διατριβή αποδεικνύει ότι το επίθετο στην κλητική μορφή ως ο όρος σταθερού νοήματος μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να τονίσει, για άλλη μια φορά, την ικανότητα του όρου "δαίμων" να αναπαράγει την πολυπλοκότητά του, προκειμένου να μας προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για τις κάθε φορά συναφείς έννοιές του. Ειδικότερα, θα δείξουμε ότι το δαιμόνιε ως παράγωγο του όρου «δαίμων» και ως μια μυστήρια και απρόβλεπτη δύναμη μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για την απόδοση των θεών με μια νέα πλευρά χαρακτήρα (δηλαδή, την υπερβολικά-μυστήρια φύση τους).

³⁸³ Πρβλ. Vivante (1982, σ. 173) για επίθετα που δεν είναι απλώς διακοσμητικά, αλλά περιλαμβάνουν μια συγκεκριμένη σημασία και προσφέρουν έναν ειδικό χαρακτηρισμό στο πράγμα ή στο πρόσωπο που αναφέρονταν.

Είναι η εξέλιξη αυτού, που προηγουμένως στο Κεφάλαιο Δύο ονομάσαμε ως υπερβολικά-μυστήρια πλευρά των θεών και εντοπίζεται στις αντιδράσεις του κάθε ομιλητή όταν έρχεται αντιμέτωπος με καθετί το ανυπολόγιστο και ακόμα κακόηθες. Η επιλογή του προφορικού λόγου από τους ομιλητές δείχνει ότι αυτή η συμπεριφορά του παραλήπτη τους φαίνεται να υπερβαίνει τη μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων, που, μέχρι στιγμής, συνέδεαν με τον όρο «δαίμων» και τις σχετικές του έννοιες. Έχει να κάνει με αυτό που αυτή η διατριβή ονόμασε ως τη δαιμονική πλευρά των θεών. Σχετίζεται με το είδος των χαρακτηριστικών, που δείχνουν ότι, οι θεοί πρέπει να διαχωριστούν, για λίγο, από τα θεϊκά τους χαρακτηριστικά και να συνδεθούν με τις ανυπολόγιστες, ακατανόητες, μαινόμενες, εκδικητικές και άγριες ιδιότητες του όρου "δαίμων". Η ανάλυση των περιπτώσεων, που δείχνει το επίθετο στην κλητική μορφή, που πρέπει να χρησιμοποιηθεί για να αναφερθεί σε μια μη φυσιολογική συμπεριφορά ορισμένων θνητών χαρακτήρων, που μοιράζεται κάποιες ομοιότητες με εκείνες των θεών και του όρου "δαίμων", τονίζει και πάλι τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης. Ως εκ τούτου, ο όρος «δαίμων» ρίχνει περαιτέρω φως στην ύπαρξη των μέχρι σήμερα άγνωστων και επικαλυπτόμενων πτυχών των θεών και των θνητών, οι οποίες λόγω του όρου "δαίμων" ως σημείου σύνδεσης μεταξύ τους, φέρνει τους δύο όρους ακόμη πιο κοντά.

Το παρακάτω τμήμα, διαιρείται για την ευκολία του αναγνώστη σε δύο υποενότητες. Η πρώτη υποενότητα περιλαμβάνει την ανάλυση δύο περιπτώσεων,³⁸⁴ που δείχνουν το επίθετο στην κλητική μορφή στην ομιλία τόσο ενός θεϊκού (δηλ., Δία) όσο και ενός θνητού (δηλαδή, Ελένης) ομιλητή με σκοπό να τονίσει την ύπαρξη αυτής της νέας πλευράς του χαρακτήρα των θεών, που δείχνει τη συνάφειά τους με τον όρο "δαίμων". Η δεύτερη υποενότητα αναφέρεται στη χρήση του δαιμόνιε για να υπογραμμίσει την ύπαρξη μιας παρόμοιας δαιμονικής/μη φυσιολογικής συμπεριφοράς ορισμένων θνητών χαρακτήρων,³⁸⁵ που για λόγους σαφήνειας και για να δείξουν τη συνάφεια τόσο ενός θνητού όσο και ενός αθάνατου χαρακτήρα με τον όρο "δαίμων", είναι όλα θηλυκά. Η εν λόγω συμπεριφορά, προέρχεται, επίσης, από τη συσχέτιση ή την επιρροή τους από τον όρο "δαίμων".

Αξίζει να σημειωθεί ότι, το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε, χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει την παρόμοια με τη γυναικεία δαιμονική/μη φυσιολογική

³⁸⁴ *Ιλ.* 4.31, *Ιλ.* 3.399.

³⁸⁵ Τόσο της Πηνελόπης στην *Οδύσσεια* 23.166, 264 όσο και της Εκάβης στην *Ιλ.* 24.194.

συμπεριφορά κάποιων ανδρών στα έπη. Όπως θα δούμε και στην ανάλυση των περιπτώσεων που ακολουθεί, τόσο ο Οδυσσέας (Οδ. 23.174) όσο και ο Έκτορας (Ιλ. 6.407), χαρακτηρίζονται, στο πλαίσιο της ίδιας σκηνής συνομιλίας με τις συζύγους τους, με το ίδιο επίθετο δαιμόνιε με το οποίο χαρακτήρισαν τη γυναίκα τους, πιο πριν. Πιο συγκεκριμένα, το επίθετο στην κλητική μορφή χρησιμοποιείται, επτά φορές, για να χαρακτηρίσει έναν άνδρα και, πέντε φορές, για να χαρακτηρίσει μια γυναίκα στην *Ιλιάδα*, και, πέντε φορές, για να χαρακτηρίσει έναν άνδρα και, τρεις φορές για να χαρακτηρίσει μια γυναίκα στην *Οδύσσεια*.³⁸⁶

Το πρώτο παράδειγμα περιλαμβάνει την κλητική μορφή δαιμονίη όπως συμβαίνει στη συζήτηση του Δία και της Ήρας (Ιλ. 4.31: δαιμονίη, τί νύ σε Πριάμος Πριάμοίό τε παῖδες). Είμαστε μάρτυρες της κατάπληξης του Δία απέναντι στην κακόβουλη συμπεριφορά της Ήρας, η οποία φαίνεται να είναι πολύ μεγαλύτερη από ότι ήταν στο Βιβλίο Ένα (561) (Kirk, 1985, σ. 111, 331), όπου ο Δίας απευθύνθηκε στην Ήρα με την ίδια κλητική μορφή.³⁸⁷ Οι θεοί συγκεντρώνονται για το πρώτο τους συμβούλιο (4.1-67) μετά τη μονομαχία μεταξύ Πάρη και Μενέλαου. Ο Δίας «μιλώντας δόλια» (4.6) θέτει την ερώτηση: «Μάχες τρανές ξανά θ' ανάψουμε και φοβερούς πολέμους, για ανάμεσα στους δυο θα βάλουμε φιλιά και αγάπη τάχα; Κι εσείς αλήθεια, αν θα το θέλατε κι ομογνωμούσατε όλοι, το κάστρο ανέβλαβο θ' απόμενε του Πριάμου του ρηγάρχη, και την Ελένη την Αργίτισσα θα' χε ο Μενέλαος πάλε.»³⁸⁸ (4.14-19) «Τόσο η Αθηνά όσο και η Ήρα αντιδρούν με άσχημο τρόπο στη σκέψη της ειρήνης, αλλά η Ήρα δεν καταφέρνει να συγκρατήσει την οργή της στο στήθος της» ("Ἡρῆ δ' οὐκ ἔχαδε στήθος χόλον, ἀλλὰ προσηύδα· 24). «Η επιθυμία της Αθηνάς για εκδίκηση, αν και άγρια, περιέχεται (δεν λέει τίποτα) και είναι εξωτερική σε προέλευση. Της Ήρας, όμως, είναι εσωτερικής προέλευσης και ασυνείδητη, όπως υποδηλώνει η μοναδική μεταφορά "οὐκ ἔχαδε στήθος χόλον" (O'Brien, 1991, σ. 81-82).³⁸⁹ Η οργή της Ήρας και το μεγάλο μίσος για την Τροία γίνονται πιο εμφανείς στην πρώτη της αντίδραση προς τον Δία (4.26-28), όταν αναφέρεται σε όλες τις προσπάθειές της να καταστρέψει τον Πρίαμο και τους γιους του. Για το λόγο αυτό, πίσω από τη χρήση

³⁸⁶ Βλέπε Παράρτημα VIII.

³⁸⁷ Σε αυτή την περίπτωση, η κλητική μορφή δαιμονίη χρησιμοποιείται από τον Δία για να εκφράσει την έντονη διαμαρτυρία του απέναντι στις πράξεις του αποδέκτη του που είναι ακατανόητες ή δυσοίωνες και που δείχνουν ότι ο παραλήπτης χαρακτηρίζεται από δαιμονικές ιδιότητες ως αποτέλεσμα της ύπαρξής του/της υπό την επίδραση ενός "δαίμων" ή δυσμενούς θείας νοημοσύνης. Δες, περαιτέρω, Willcock, 1970, σ. 122, Leaf & Bayfield, 1962, σ. 396, Pulleyn, 2000, σ. 263-264, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 30. Αντίθετα Kirk (1985, σ. 111) και Paley (1866, σ. 37), που βρίσκουν το λεξιλόγιο εδώ (1.561), να έχει μια τρυφερή και μια πιο στοργική αίσθηση.

³⁸⁸ Μετάφραση Ν. Καζαντζάκη-Ι.Θ. Κακριδής.

³⁸⁹ Βλέπε, επίσης, Kullmann, 1985, σ. 4-5.

της κλητικής μορφής δαιμονίη (4.31) βρίσκεται η πρόθεση του Δία να επιπλήξει την Ήρα για την οργή της (4.31-36), η οποία είναι αδιάκοπη (άπερχές μενεαίνεις, 32), κτηνώδης (η Ήρα θα "τρώει ωμό τον Πρίαμο ... και όλους τους Τρώες" (O'Brien, 1991, σ. 83)) και ανίατη: «Το ρήμα έξακεΐσθαι «να θεραπεύει τελείως»³⁹⁰, που χρησιμοποιείται στην ευκτική μιας εξωπραγματικής κατάστασης, δείχνει ότι, ακόμα και μετά τη θριαμβευτική της είσοδο στην Τροία, η αρρώστια της θα παραμείνει. Μια θεραπεία θα απαιτούσε από τη θεά, που από τη φύση δεν τρώει ανθρώπινη τροφή, να φάει το ωμό κρέας του Πρίαμου και των γιων του. Τότε μόνο η μανία της θα συγκρατηθεί.» (O'Brien, 1991, σ. 83).³⁹¹

Με την πρώτη ματιά, τα δαιμονικά και ακατανόητα χαρακτηριστικά της Ήρας φαίνεται να συνδέονται στενά με τη δική της φύση ως παραπλανητικής και εκδικητικής θεάς. Η Ήρα δεν διστάζει να εξαπατήσει ακόμη και τον πατέρα και τον άρχοντα των θεών, τον Δία (Βιβλίο 14). Η Ήρα, με τη βοήθεια της Αφροδίτης και του Ύπνου, καταφέρνει να εξαπατήσει τον Δία, έτσι ώστε αυτή, μαζί με τον Ποσειδώνα και τους συμμάχους τους, να μπορούν να αντιτάξουν την επίσημη υπόσχεση του Δία στην Θέτιδα να κάνει τους Αχαιοούς να υποφέρουν εξαιτίας της στάσης τους απέναντι στον Αχιλλέα. Η Ήρα εκπληρώνει το μοχθηρό της σχέδιο με ένα μεγάλο βαθμό πανουργίας (14.161-65, αυτό με τον χαρακτηρισμό της Ήρας ως δολοφρονέουσα (329) την δείχνουν ως μια δόλια θεά).³⁹² Είναι «η γυναίκα οπλισμένη με τη μαγική ζώνη της Αφροδίτης», το «ακαταμάχητο σεξουαλικό αντικείμενο» που εξαπατά τον Δία (T.R.M.E. Nelson, 1997, σ. 183, Burkert, 1985, σ.134-35, Atchity, 1978, σ. 102-07). Η πανουργία της Ήρας μπορεί να συγκριθεί και με τη χρήση του σεξ από τη σύζυγο ως όπλο για εγωιστικούς σκοπούς.³⁹³ Η Ήρα όχι μόνο εξαπατά τον Δία, αλλά, επίσης, εξαπατά την Αφροδίτη (λέει ένα περίπλοκο ψέμα στη θεά για την επιθυμία της να συμφιλιώσει τον Ωκεανό και την Τηθύ, 14.197-202) και τον Ύπνο (του προσφέρει μια νύφη και προκαλεί τις σεξουαλικές του επιθυμίες για τις γοητείες μιας από τις νεότερες Χάριτες, 14.328-40) για να τους κερδίσει και να επιστρατεύσει τη βοήθειά τους.³⁹⁴ Η ιστορία του Αγαμέμνονα είναι

³⁹⁰ Το ίδιο.

³⁹¹ Πρβλ. Simon (1978, σ. 65-71), για μια λεπτομερή συζήτηση για την τρέλα στον Όμηρο.

³⁹² Η Ήρα παρουσιάζει την ίδια πανουργία με την Πηνελόπη και τον Οδυσσέα στο Βιβλίο 23. Η πονηρή και παραπλανητική τους συμπεριφορά κατευθύνθηκε από ένα "δαίμων" (Αθηνά).

³⁹³ Όπως ο Atchity (1978, σ. 102) υποστήριξε: «Ως το σύμβολο του ιερού γάμου, ο εγωισμός της υπονομεύει τον μυθικό χαρακτήρα της - τόσο εξωφρενικός είναι ο εγωισμός της που την τυφλώνει, ακόμη και αν σκοπεύει να τυφλώσει τον Δία που τα βλέπει όλα».

³⁹⁴ Φαίνεται να υπάρχει αντιφατικότητα απόψεων όταν πρόκειται για τη συμμετοχή της Αφροδίτης στο εξαπατημένο σχέδιο της Ήρας. Αφενός, ο T.R.M.E. Nelson (1997, σ. 184) υποστηρίζει ότι η Αφροδίτη ως γυναίκα είναι αδιαπέραστη από εξαπάτηση και, επομένως, έχει πλήρη επίγνωση των

πολύ πιο κατατοπιστική για την εξαγριωμένη φύση της Ήρας, ενώ, η ανεξέλεγκτη ζήλια της την οδηγεί και εναντίον του Ηρακλή. Παρεμβαίνει με τη γέννησή του και τον στέλνει να υπηρετήσει τον βασιλιά Ευρυσθέα των Μυκηνών για όλη του τη ζωή. Ανασηκώνει το λιοντάρι της Νεμέας και τη Λερναία Ύδρα. Και τελικά, έχει τη γυναίκα και τα παιδιά του σκοτωμένα στη Θήβα κατά τη διάρκεια μιας κατάστασης τρέλας (19.96-133, πρβλ. 14.249-61, 15.25-30) (Burkert, 1985, σ. 134).³⁹⁵ Εκείνη, ακόμα, έριξε τον Ήφαιστο σε μανία από τον Όλυμπο στη θάλασσα (18.395-9), ενώ η ιερεία της Ιώ, στην οποία ο Δίας άπλωσε το μάτι του, οδηγήθηκε στην τρέλα (από την Ήρα) και περιπλανείτο σε όλο τον κόσμο με τη μορφή μιας αγελάδας (*HN* 178κ.ε.) (Burkert, 1985, σ. 134-35, T.R.M.E. Nelson, 1997, σ. 182-83).

Ωστόσο, μετά από προσεκτικότερη μελέτη, η δαιμονική οργή της Ήρας, όπως φαίνεται εδώ (στο Βιβλίο 4) και αλλού στο ποίημα, φαίνεται να χωρίζεται από την παραδοσιακά διαμορφωμένη εμφάνισή της στα ποιήματα. «Η αδιάκοπη επιθυμία της Ήρας για εκδίκηση και η οργή (χόλος και μένος)» συνδέονται στενά με τη «δαιμονική οργή» των «δαίμονι ἴσος» ηρώων,³⁹⁶ που χαρακτηρίζονταν για τις ανελέητες υπερβολές τους και την ανυπομονησία τους όταν σκοτώνουν τους αντιπάλους τους (π.χ. αριστεία του Διομήδη: 5.438, αριστεία του Πάτροκλου: 16.705, 786 και αριστεία του Αχιλλέα: 20.447, 493, 21.18, 227) (O'Brien, 1991, σ. 77).³⁹⁷ Η μεγάλη τους οργή και η μη φυσιολογική δύναμη μπορεί να είναι το αποτέλεσμα της σύγκρισής τους με τον όρο "δαίμων".³⁹⁸ Πιο συγκεκριμένα, μπορεί να συνταχθούν παραλληλισμοί μεταξύ της δαιμονικής οργής της Ήρας και του Αχιλλέα: η φόρμουλα ἀπερχῆς μενεαίνεις "λυσσομανείς ασταμάτητα» εμφανίζεται, μόνο μια φορά, στην *Ιλιάδα* για να περιγράψει την οργή του Αχιλλέα³⁹⁹ ενάντια στον

προθέσεων της Ήρας. Από την άλλη πλευρά, ο Atchity (1978, σ. 105) ισχυρίζεται ότι η γνώση της Αφροδίτης σ' αυτή τη σκηνή είναι περιορισμένη, ειδικά, επειδή, είναι η θεά της αγάπης. Ωστόσο, ένα πράγμα φαίνεται να έχει σημασία εδώ: Η Ήρα χρησιμοποιεί τα φίλτρα αγάπης της Αφροδίτης (είτε με την έγκρισή της είτε όχι) ως το κύριο όργανο της πανουργίας της.

³⁹⁵ Πρβλ. O'Brien, 1991, σ. 84-85.

³⁹⁶ Δες τη συζήτηση παρακάτω.

³⁹⁷ Πρβλ. Fineberg (1999, σ. 18-19) για μια σειρά και παρόμοια με την Ήρα «οργισμένες γυναίκες». Για τα αριστεία των τριών ηρώων και τον χαρακτηρισμό τους με τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», βλέπε Wilford, 1965, σ. 221, Frazer, 1993, σ. 63-70, 164-71, 219-23. Mueller, 1984, σ. 49-60, 136-8, Instone, 1999, σ. 107-08, Whitman, 1958, σ. 21-2, 206-09, Kirk, 1987, σ. 87-96, Morrison, 1997, σ. 280-8, Schein, 1984, σ. 80-82.

³⁹⁸ Για την υπερβολική εξουσία των πολεμιστών, ως αποτέλεσμα της σύγκρισής τους με τον όρο "δαίμων", βλέπε François, 1957, σ. 327.

³⁹⁹ Βλέπε, περαιτέρω, O'Brien (1991, σ. 82-83), ο οποίος, επίσης, προτείνει ότι «το ρήμα μενεαίνεις «να είναι σε οργή» σχηματίζεται από το ουσιαστικό μένος. Οι δύο από τις τρεις άλλες χρήσεις του σπάνιου ἀπερχῆς «αδιάκοπα» περιγράφουν την επίμονη οργή του Αχιλλέα (16.61, 22.188).» Βλ., επίσης, Nagy (1979, σ. 73) για το μένος ως «κατάσταση μυαλού» ή «θυμού». Και για το μενεαίνω" να είναι θυμωμένος, εξοργισμένος, σε οργή.» Πρβλ. Seaford, 1993, σ. 116.

Έκτορα, που παραμένει απαράδεκτη για τον Απόλλωνα (22.10) και, μια φορά, στην *Οδύσσεια* (1.20).⁴⁰⁰ Όμως, η δαιμονική οργή της Ήρας ξεπερνά την οργή του Αχιλλέα. Ως εκ τούτου, αν και η οργή του Αχιλλέα προέρχεται από την ηρωική τιμή του (τιμή) (Nagy, 1979, σ. 72-73), καταλήγει να μοιράζεται ένα γεύμα με τον εχθρό του. Η οργή της Ήρας, «που προέρχεται από μια ασήμαντη μικρή αφορμή που αφορούσε την ομορφιά της» (όπως ανακαλύπτουμε τελικά στο 24.25-30), είναι «μια μόνιμη δαιμονική ανισορροπία χωρίς τέλος» (O'Brien, 1991, σ. 85). Η Ήρα για να σταματήσει την οργή της πρέπει να φάει τον Πρίαμο και τους γιους του ωμού.⁴⁰¹ Για τον λόγο αυτό, η Ήρα προσφωνείται με την κλητική μορφή δαιμονική (31) από τον Δία, ως ένας τρόπος να την επιπλήξει για την κακόβουλη και δαιμονική συμπεριφορά της.⁴⁰² Αυτή η οργή συνδέεται, στενά, με το μίσος της Ήρας για την Τροία, ένα μίσος τόσο βίαιο και παθιασμένο, που «ο ίδιος ο Δίας μπορεί να το παρομοιάσει μόνο με τον κανιβαλισμό» (Atchity, 1978, σ. 10-11). Το μίσος και η καταστροφική της εμμονή με την Τροία είναι τόσο ακραίο και ανεξέλεγκτο, που για να το ικανοποιήσει, η Ήρα θα εγκαταλείψει ακόμη και τις αγαπημένες της πόλεις του Άργους, των Μυκηνών και της Σπάρτης (Mueller, 1984, σ. 140).⁴⁰³ Αυτό είναι, στην πραγματικότητα, κάτι που η Ήρα δεν θα είχε κάνει κανονικά.

Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, η χρήση της κλητικής μορφής δαιμονική, εδώ, και η ανάλυση των αντιδράσεων του Δία δείχνει «κάποιον του οποίου οι πράξεις είναι ανυπολόγιστες ή κακοήθεις. Κάποιος που είναι υπό την επίδραση ενός "δαίμων"» (Willcock, 1970, σ. 122, Leaf & Bayfield, 1962, σ. 396) - και αν αναρωτιόμαστε τι νόημα κάνει να σκεφτούμε τους Ολύμπιους ως να είναι κυριευμένοι, πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχουν, πράγματι, περιπτώσεις όπου ο ίδιος ο Δίας λέγεται ότι πέφτει θύμα εξωτερικών υπερφυσικών επιρροών (π.χ. ἄτη,

⁴⁰⁰ Η σχέση του Ποσειδώνα με τον Οδυσσέα στην *Οδ.* 1.20 είναι ανάλογη με την οργή της Ήρας εναντίον των Τρώων.

⁴⁰¹ Όπως ο O'Brien (1991, σ. 83) υποστηρίζει: «Ενώ το ανθρώπινο μένος, συνήθως, υποδηλώνει την ουσία της δύναμης ενός ανθρώπου, το θεϊκό μένος της Ήρας έχει σαν την επίμονη ωμοφαγία του μια ολόκληρη φυλή».

⁴⁰² Ομοίως, ο Snell (1991, σ. 198) εξηγεί την κλητική μορφή δαιμόνιος για να δείξει την αντίδραση του ομιλητή απέναντι στην ανεξήγητη συμπεριφορά του αποδέκτη. Πρβλ. Kirk (1985, σ. 331), που υποδηλώνει ότι η κλητική μορφή εδώ (31) συνεπάγεται ισχυρότερη επίπληξη. Πρβλ. την πρόταση της Brunius-Nilsson (1955) για τη χρήση της κλητικής μορφής εδώ (31) να δείχνει την πρόθεση του Δία να τρομάξει την Ήρα.

⁴⁰³ Για τις ιερές πόλεις της Ήρας, βλ. Κερένι, 1976, σ. 57-59, 114-147. Πρβλ. Larson (2007) για το πολεμικό πλοίο της Ήρας και τις ιερές πόλεις.

19. 91-95, ὕπνος, 14.353-54) (Pulleyn, 2000, σ. 263-64)⁴⁰⁴ - και ως τέτοιος, κάποιος που δεν ενεργεί με τον κανονικό και αναμενόμενο τρόπο του.

Το δεύτερο παράδειγμα της πρώτης υποενότητας αναφέρεται στη συσχέτιση της Αφροδίτης με την κλητική μορφή δαιμονίη· Ένα μέρος της συζήτησης, που εμπλέκεται με αυτό το παράδειγμα (Ιλ. 3.399), έχει, ήδη, συμπεριληφθεί στα πλαίσια της προηγούμενης συζήτησής μας για μια συγκεκριμένη θεά (δηλαδή, την Αφροδίτη στην Ιλ. 3.420) και τη σύνδεσή της με τον ανεξήγητο και μυστήριο χαρακτήρα του όρου "δαίμων" στο Κεφάλαιο Δύο. Η πρόθεσή μου σε αυτό το σημείο δεν είναι να επαναλάβω αυτό που έχω, ήδη, προτείνει για την ύπαρξη μιας υπερβολικά-μυστήριας δύναμης ενός συγκεκριμένου θεού. Αντίθετα, αυτό το μέρος θα είναι μια εξέλιξη της προηγούμενης συζήτησης, ενώ, θα χρησιμοποιείται, κυρίως, για να προσθέσουμε περισσότερα στο επιχειρήμα μας σχετικά με τη σχέση των θεών με μια δαιμονική πλευρά του χαρακτήρα τους. Σε σχέση με ό, τι έχει προταθεί παραπάνω σχετικά με την Ήρα και τη μη φυσιολογική συμπεριφορά της και με δεδομένη την απόδοση της κλητικής μορφής με σταθερό νόημα και ως το παράγωγο από τη λέξη-στέμμα "δαίμων" (ως μια μυστήρια και κακόβουλη δύναμη), θα αποδείξουμε τη συγγένεια στη συμπεριφορά και των δύο θεών. Συνδέονται με την κακόβουλη και εκδικητική συμπεριφορά του όρου "δαίμων", που υπερβαίνει τη θεϊκή και κανονική συμπεριφορά τους.

Σε αυτό το σημείο, η κλητική μορφή δαιμονίη χρησιμοποιείται στα πλαίσια μιας σκηνής (δηλαδή, Ιλ. 3.399: δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπτεύειν;), που περιλαμβάνει την παρουσία μιας θεάς (Αφροδίτης) υπό την αμφίεση ενός θνητού (με τη μορφή μιας γριάς γνέστρας από τη Σπάρτη). Ο διάλογος δεν συμβαίνει ανάμεσα σε θεούς, όπως και στην προηγούμενη περίπτωση (ο διάλογος μεταξύ του Δία και της Ήρας).⁴⁰⁵ Ωστόσο, η κλητική μορφή χρησιμοποιείται με μια εχθρική

⁴⁰⁴ Πρβλ. Kirk (1985, σ. 331), ο οποίος βρίσκει την κλητική μορφή «να συμφωνεί με την ειρωνεία της ερώτησης, που πρόκειται να ακολουθήσει: "Ποια είναι τα πολλά κακά που σου κάνουν που επιθυμείς έντονα να καταστρέψεις το Ίλιον;"» Επίσης, και ο Postlethwaite (2000, σ. 122) εξηγεί: «Το ερώτημα του Δία είναι έντονα ειρωνικό, διότι γνωρίζει πολύ καλά ότι ο λόγος για το μίσος της Ήρας για την Τροία είναι η κρίση του Πάρη.» Βλ., επίσης, O'Brien, 1991, σ. 91-92, Van Erp Taalman Kip, 2000, σ. 392-94. Πρβλ. Chantraine (1952, σ. 50-54), ο οποίος παρουσιάζει την κλητική μορφή δαιμονίη να χρησιμοποιείται χιουμοριστικά από τον Δία για να απευθυνθεί στην Ήρα.

⁴⁰⁵ Αν και η Ελένη του Ομήρου απεικονίζεται ως «η Σπαρτιάτισσα πριγκίπισσα με θεία πατρότητα, όπως η Bettany Hughes (2005, σ. 10κ.ε.) το απεικονίζει τόσο έντονα, και ακόμη και αν οι Τρώες ηγέτες στο βιβλίο 3.158κ.ε. έχουν εκφράσει τον θαυμασμό τους περιγράφοντας την ομορφιά της Ελένης «φοβερή» - όπως αυτή μιας θεάς («τί φοβερά με τις αθάνατες θεές στην όψη μοιάζει», 158), δεν υπάρχει ακόμα ο υπαινιγμός ότι εδώ (399), η Ελένη κατάφερε να αναγνωρίσει την πραγματική φύση της Αφροδίτης λόγω του ότι είναι και αυτή μια θεά. Δείτε τη λεπτομερή παρουσίαση της Hughes (2005, 11κ.ε.) για την πολλαπλή φύση της Ελένης, που εκτίθεται σε ένα ενδιαφέρον βιβλίο, όπου η Ελένη παρουσιάζεται μέσω της ιδιότητάς της ως «θεάς», «πριγκίπισσας» και «πόρνης».

σημασία, όπως και πριν, στο πλαίσιο της συζήτησης ανάμεσα σε έναν θεό (Αφροδίτη) και έναν θνητό (Ελένη) και απεικονίζει τις πράξεις της Αφροδίτης, να είναι παρόμοιες με τις μοχθηρές και ανυπολόγιστες πράξεις της Ήρας. Όταν η Αφροδίτη διασώζει τον Πάρη, τον προστατευόμενο της,⁴⁰⁶ από τον θάνατο, τον τοποθετεί στην κρεβατοκάμαρά του και πηγαίνει μακριά, μεταμφιεσμένη ως μια γριά υπηρέτρια, για να φέρει την Ελένη από τα τείχη του Ίλιου πίσω στο δωμάτιό της και στον Πάρη (380-83). Η Ελένη αναγνωρίζει την Αφροδίτη (όταν παρατήρησε την ομορφιά του λαιμού της και τα υπέροχα στήθη της και τα λαμπερά μάτια της, ταραχτήκε βαθιά η καρδιά στα στήθη, 396-98). Την υπερασπίζεται πεισματικά: “δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίειαι ἥπεροπεύειν, 399”). Στο Κεφάλαιο Δύο, αναφερθήκαμε στα συναισθήματα της Ελένης (δηλ., το δέος, την έκπληξή της και τον μεγάλο φόβο της) ως ενδείξεις της ακατανόητης συμπεριφοράς της Αφροδίτης που απορρέει από τη σχέση της με τον όρο "δαίμων".⁴⁰⁷ Σε αυτό το σημείο, η ανάλυση των προθέσεων της Ελένης, όταν επιλέγει να χρησιμοποιήσει την κλητική μορφή δαιμονίη για να απευθυνθεί στην Αφροδίτη, εδώ (399), το ίδιο λεξιλόγιο που ο Δίας είχε, ήδη, χρησιμοποιήσει για να απευθυνθεί στην Ήρα, στον στίχο 31, για να χαρακτηρίσει την κακή και εκδικητική συμπεριφορά της Ήρας, χαρακτηρίζει την Αφροδίτη με τις ίδιες μορφές δραστηριοτήτων. Με την πρώτη ματιά, οι δραστηριότητες της Αφροδίτης φαίνεται να συνδέονται στενά με τις παραδοσιακά διαμορφωμένες προσωποποιήσεις της ως «την χαρούμενη συντέλεση της σεξουαλικότητας» (Burkert, 1985, σ. 152).⁴⁰⁸ Αυτό συμπίπτει με τις προσπάθειες των μελετητών (Farron, 1978, Powell, 2007, Boedeker, 1974, Austin, 1994) να περιγράψουν τη συμπεριφορά της Ελένης, με βάση τη σχέση της Αφροδίτης με τη σεξουαλικότητα της Ελένης. Από αυτή την άποψη, μερικοί μελετητές προτείνουν ότι η Ελένη δεν διαφωνεί με την ίδια τη θεά, αλλά, μάλλον, με τις δικές της ερωτικές παρορμήσεις (Farron, 1978, σ. 18, 19),⁴⁰⁹ που την παροτρύνουν να είναι με τον Πάρη αντί του Μενέλαου, του νόμιμου συζύγου της. Η Ελένη, παρασυρόμενη από

⁴⁰⁶ Για τον Πάρη ως τον αγαπημένο θνητό της Αφροδίτης βλ. Walcot, 1967, σ. 31-36, Dindorf, 1951, σ. 447-48, Kullmann, 1985, σ. 2-5.

⁴⁰⁷ *Il.* 3.420.

⁴⁰⁸ Με παρόμοιο τρόπο, η Ήρα λέει στην Αφροδίτη: "Δώσε μου την αγάπη και την επιθυμία με την οποία εξουσιάζεις όλους τους θάνατους και θνητούς άνδρες (14.198-99)". Πρβλ. 14.216, όπου ο Δίας αναφέρεται επίσης στη μαγεία της κεντημένης κορδέλας της Αφροδίτης.

⁴⁰⁹ Πρβλ. την ιδέα του Dodds (1951, σ. 15-16), ότι ο ποιητής: «θα αποτελούσε μια εσωτερική σύγκρουση είτε ως διαχωρισμό μεταξύ του ατόμου και ενός εσωτερικού οργάνου είτε μεταξύ του ατόμου και ενός θεού που προσωποποίησε τη συναισθηματική κίνηση κατά της οποίας αγωνιζόταν». Δες, επίσης, την ιδέα του Snell (1953, σ. 20, 31) ότι «η θεία παρέμβαση είναι απαραίτητη, επειδή οι ομηρικοί χαρακτήρες είναι ανίκανοι να λάβουν αποφάσεις». Δες, επίσης, Powell (2007, σ. 110), που χαρακτηρίζει τη θεά ως «αυτή την ακαταμάχητη καταστροφική δύναμη της σεξουαλικής επιθυμίας.»

αυτές τις ερωτικές παρορμήσεις, επηρεάζεται, επίσης, από την λεπτομερή και ερωτική περιγραφή της Αφροδίτης για τον Πάρη, που την περιμένει στο δωμάτιό της: (‘‘Ὡς φάτο, τῆ δ’ ἄρα θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε,’’ 395). Ἄλλοι ἔκαναν ἀκόμη ἓνα βήμα παραπέρα καὶ ἀπέδωσαν τὴν ἀπροθυμία τῆς Ελένης νὰ πάει μαζί με τὸν Πάρη λόγω τῆς αἰσθητικῆς ντροπῆς τῆς,⁴¹⁰ ἡ ὁποία στὴν ἐπική ποίηση ἀποδίδεται, συχνά, στους χαρακτήρες ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς σεξουαλικῆς ἐπιθυμίας (Boedeker, 1974, σ. 34). Με αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἀν ἡ Αφροδίτη συνδέεται με τὴ σεξουαλικὴ ἐπιθυμία τῆς Ελένης, τότε ἡ Ελένη δὲν ἀγωνίζεται ἐνάντια στὴν Αφροδίτη, ἀλλὰ, κατὰ τῶν προσωπικῶν τῆς συναισθημάτων, καθὼς προσπαθεῖ νὰ ἐλέγξει τὶς ερωτικὲς τῆς παρορμήσεις.

Ὡστόσο, ἡ ἐπιλογή ἐνός τόσο ἰσχυροῦ καὶ ἐντελῶς ἀρνητικοῦ ἐπιθέτου πηγαίνει ἀκόμη καὶ πέρα ἀπὸ τὴ σχέση τῆς Αφροδίτης με τὴ σεξουαλικὴ ἐπιθυμία τῆς Ελένης καὶ τὴν Ελένη που ἀντιμάχεται με τὶς δικές τῆς ερωτικὲς παρορμήσεις. Ἀκόμη περισσότερο, ἀν δεχτοῦμε ὅτι ἡ Ελένη κατὰφερε νὰ ἀναγνωρίσει τὴν Αφροδίτη ὡς πηγὴ ὅλων τῶν «επαίσχυντων» ερωτικῶν παρορμήσεών τῆς καὶ ἀν αὐτὸς εἶναι ὁ μόνος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Ελένη θὰ πρέπει νὰ εἶναι θυμωμένη με τὴν Αφροδίτη - ἐξαιτίας τοῦ ρόλου τῆς τελευταίας ὡς "μίας θηλυπρεποῦς καὶ ὑποβαθμισμένης θεᾶς τῆς ἀγάπης" (Boedeker, 1974, σ. 34) - εἶναι αὐτοὶ οἱ λόγοι ἀρκετοὶ ὥστε ἡ Ελένη νὰ ἀπευθυνθεῖ στὴν Αφροδίτη με τὴν κλητικὴ μορφή δαιμονίη (ἓνα ἰσχυρὸ καὶ ἐντελῶς ἀρνητικὸ ἐπίθετο⁴¹¹) καὶ ὄχι με ἓνα ἄλλο ἐπίθετο (π.χ. Διὸς θυγάτηρ, 128); Ἀντίθετα, ἡ χρῆση τῆς κλητικῆς μορφῆς δαιμονίη ὑποδηλώνει τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς Αφροδίτης ὡς δόλιας θεᾶς.⁴¹² Αὐτὸ, ἀκριβῶς, προτίθεται νὰ ἐκφράσει ἡ Ελένη ὅταν βλέπει τὴ θεὰ νὰ προσπαθεῖ νὰ τὴν εξαπατήσῃ με τὸ δέλεαρ ἐνός πανέμορφου καὶ ἀκτινοβόλου Πάρη που τὴν περιμένει στὸ κρεβάτι (δαιμονίη, τί με ταῦτα λιλαίεαι ἡπεροπεύειν; 399). Ἡ Ελένη μπερδεύεται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τῆς Αφροδίτης νὰ τὴν εξαπατήσῃ καὶ νὰ τῆς προκαλέσει περισσότερὴ ντροπὴ καὶ δυστυχία (οὔνεκα δὴ νῦν δῖον Ἀλέξανδρον Μενέλαος νικήσας ἐθέλει στυγερὴν ἐμὲ οἴκαδ’ ἄγεσθαι,

⁴¹⁰ Ὅπως δήλωσε ὁ Norman Austin (1994: 37): «Ἡ Ελένη, ἀφοῦ εἶδε τὴν ἀτίμωση τοῦ ἐραστή στο πεδίο τῆς μάχης, ἡ ὁποία εἶναι καὶ ἡ δικὴ τῆς ἀτίμωση, θὰ ἐπιστρέψει στὴ δικὴ τῆς μεγαλύτερη ντροπὴ, στὸ κρεβάτι τοῦ ἀντρα χωρὶς ντροπὴ».

⁴¹¹ Willcock, 1970, σ. 114, Leaf & Bayfield, 1962, σ. 337, Pierron, 1869, σ. 122, προσέφερε μίαν ἀρνητικὴ ἐξήγηση στὴν κλητικὴ μορφή.

⁴¹² Πρβλ. T. R. M. E. Nelson (1997, σ. 186-187), ὁ ὁποῖος προσφέρει ἀρκετοὺς λόγους γιὰ νὰ υποδείξει ὅτι ἡ Ελένη δὲν θὰ μπορούσε νὰ εξαπατηθεῖ ἀπὸ τὴν Αφροδίτη. Πρβλ. ὅτι Αφροδίτη δὲν εξαπατήθηκε ἀπὸ τὴν Ἥρα στὸ βιβλίο 1.4. Ὅταν πρόκειται γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τοῦ ρόλου τῆς Αφροδίτης στὴ συγκεκριμένη σκηνή, ὁ Calhoun (1937, σ. 24-25) ὑποδηλώνει ὅτι ἡ Ελένη εἶχε κίνητρο ἀπὸ τὴ θεὰ. Ἀντίθετα, σύμφωνα με τὸν Kennedy (1986, σ. 6), ἡ ἐμφάνιση τῆς Ἴριδας δὲν προσέφερε κανένα κίνητρο στὴν Ελένη. Τὸ ἐπεισόδιο που εἰσάγει πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς κάτι ἐκτὸς ἀπὸ τὴ δρᾶση τοῦ ποιήματος. Πρβλ. *Ιλ.* 24.74.

τούνεκα δὴ νῦν δεῦρο δολοφρονέουσα παρέστης; 403-05). Αυτό το χαρακτηριστικό είναι αυτό που χωρίζει τη συμπεριφορά της Ίρις από αυτή της Αφροδίτης, όταν η πρώτη αποδίδεται με παρόμοια δράση. Νωρίτερα στο ποίημα (191-97), η Ίρις προέτρεψε την Ελένη να πάει στο τείχος για να γίνει μάρτυρας της μονομαχίας μεταξύ του Μενέλαου και του Πάρη. Αυτό που κάνει τις δύο επισκέψεις να φαίνονται διαφορετικές είναι η πρόθεση που βρίσκεται πίσω από τις δύο θεϊκές εμφανίσεις. Στην περίπτωση της Ίρις, κρίνοντας από τη μεταμφίεσή της (πήρε την αμφίεση της αδελφής του συζύγου της, Λαοδίκης, 3.121), η πρόθεσή της είναι μόνο να φέρει το μήνυμα της μονομαχίας του Μενέλαου και του Πάρη και να παροτρύνει την Ελένη να γίνει μάρτυράς της, αφού είναι το βραβείο αυτού του αγώνα. Αντίθετα, η Αφροδίτη αναλαμβάνει εσκεμμένα την αμφίεση ενός αγαπημένου ανθρώπου της Ελένης (μιας γνέστρας από τη Σπάρτη), επειδή θέλει να την παραπλανήσει και να την πείσει να κάνει κάτι που φαινόταν να είναι εναντίον της θέλησής της Ελένης. Η πονηρή και παραπλανητική συμπεριφορά, επομένως, μπορεί να κάνει την Αφροδίτη, στη συγκεκριμένη σκηνή, περισσότερο δαιμονική από την Ίριδα ή από οποιαδήποτε άλλη θεά.⁴¹³

Από αυτή την άποψη, η χρήση της κλητικής μορφής δαιμονική, εδώ, και η ανάλυση των προθέσεων της Ελένης δείχνει ότι «ο ομιλητής (η Ελένη) είναι μπερδεμένος από τα κίνητρα του προσώπου στο οποίο απευθύνεται (η προσπάθεια της Αφροδίτης να την εξαπατήσει).» (Hooker, 1975, σ 68).⁴¹⁴ Σημαίνει, επίσης, κάποιον (μια θεά) οι ενέργειες του οποίου είναι άγνωστες και κακοήθεις ή κάποιον που ενεργεί με κακόβουλο και μοχθηρό τρόπο (Willcock, 1970, σ. 114, Leaf & Bayfield, 1962, σ. 337, Pierron, 1869, σ. 122).⁴¹⁵ Μια πιο προσεκτική ματιά στη συζήτηση μεταξύ της Ελένης και της Αφροδίτης επιβεβαιώνει ότι αυτή δεν είναι μια «κανονική μορφή»

⁴¹³ Σε αυτό το σημείο, πρέπει να ευχαριστήσω την Dr. Bella Vivante για τα πραγματικά χρήσιμα σχόλια και ιδέες της στις παραπάνω σκηνές.

⁴¹⁴ Contra Kirk (1985, σ. 323-24), ο οποίος εξηγεί την κλητική μορφή ως «παραδοσιακή μορφή προσφώνησης».

⁴¹⁵ Ο όρος χρησιμοποιείται, επίσης, για να υποδηλώνει «το ιδιαίτερο είδος παραδόξου στο μυαλό του ομιλητή» (Leaf & Bayfield, 1962, σ. 337) και «χρησιμοποιείται από ένα άτομο που αντιμάχεται με ένα άλλο» (Willcock, 1970, σ. 114). Οι μελετητές μετέφρασαν τον όρο ως «ανεξήγητο», «παραπαίωσαν», υποδηλώνοντας μια τύφλωση ή διεστρέβλωση, που προέρχεται από έναν θεό» (Monro, 1896, σ. 260). «Μυστήρια, παράξενη θεά» (Peter Jones, 2003, σ. 92). «Απίθανη, σκληρή» (Pierron, 1869, σ. 122). Αντίθετα με την Brunius-Nilsson (1955, σ. 31), η οποία προτείνει ότι η Ελένη φαίνεται να απευθύνεται σε μια θνητή γυναίκα, ενώ οι ερωτήσεις και οι επιταγές υποδηλώνουν τα έντονα συναισθήματα που χρωματίζουν την ομιλία. Πρβλ. Groten (1968, σ. 36), που αντιμετωπίζει τη σκηνή ανάμεσα στην Ελένη και την Αφροδίτη ως μια δραματική κατασκευή που μας θυμίζει όλες εκείνες τις συνθήκες που πριν από πολλά χρόνια έκαναν την Ελένη να λάβει τη μοιραία απόφαση να ακολουθήσει τον Πάρη και να εγκαταλείψει το σπίτι της. Η Αφροδίτη ήταν, επίσης, τότε ένας σημαντικός παράγοντας (πρβλ. Οδ. 4.261-4).

θεικής εξαπάτησης (δηλαδή, ως ένας τρόπος για να σώσουμε κάποιον και να μην τον βάλουμε σε ατυχείς καταστάσεις, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Ελένης) προς τον προστατευόμενο ενός θεού (T. R. M. E. Nelson, 1997, σ. 186-87). Το μίσος της Ήρας για την Τροία δεν ήταν φυσιολογική συμπεριφορά ούτε για μια θεά. Ίσως αυτός ήταν ο τρόπος που ο ποιητής έδειξε ότι οι αθάνατοι (και, όπως θα επιβεβαιώσουμε παρακάτω, και οι θνητοί) θα μπορούσαν εύκολα να μετασχηματιστούν από τον κανονικό τους εαυτό όταν υπήρχε επιρροή από ή συσχετισμός με τον κακόβουλο και εκδικητικό όρο "δαίμων". Πράγματι, η ακαταμάχητη δύναμη της Αφροδίτης, όπως, ήδη, υποδείξαμε στο Κεφάλαιο Δύο, τονίστηκε στη γραμμή 420⁴¹⁶ όπου, όταν η θεά οδηγούσε την Ελένη στον Πάρη,⁴¹⁷ ονομάστηκε "δαίμων" (Farron, 1978, σ. 20, Wilford, 1965, σ. 218).⁴¹⁸ Εντούτοις, επειδή ο ποιητής δεν θέλει να συσχετίσει την Αφροδίτη μόνο με τη μυστήρια φύση του "δαίμων" (το οποίο, όπως φάνηκε, δείχνει την έξτρα-μυστήρια φύση των θεών ή, όπως παρατηρεί ο Chantraine (1952), επειδή ο "δαίμων" "επισημαίνει τη μυστήρια δύναμη της θεότητας" (Chantraine, 1952, σ. 51)), ο ίδιος αξιοποιεί την κλητική μορφή δαιμονία στην αφήγησή του και στην ισχυρή ομιλία της Ελένης για να αποδείξει ότι η περίπτωση της Αφροδίτης είναι πανομοιότυπη με αυτή της Ήρας νωρίτερα: ότι οι κακοήθεις, οι μοχθηρές, ακαταμάχητες και ανυπολόγιστες ιδιότητες είναι εκείνες που διαχωρίζουν το θείο από το δαιμονικό στα ομηρικά έπη. Αυτό είναι που συνδέει, ρητά, τόσο την Αφροδίτη όσο και την Ήρα κάτω από τα ίδια δαιμονικά χαρακτηριστικά.

Η χρήση της κλητικής μορφής δαιμονία στη δεύτερη υποενότητα, για να προσφωνήσει τη συμπεριφορά δύο θνητών γυναικών (δηλαδή, της Εκάβης και της Πηνελόπης), το ίδιο λεξιλόγιο, που χρησιμοποιήθηκε πριν για να προσφωνήσει δύο θεές, τονίζει την τάση του αφηγητή να χρησιμοποιήσει ένα επίθετο (δηλαδή, δαιμόνιος) με σταθερό και αναγνωρίσιμο νόημα, - δεδομένου ότι το κοινωνικό πλαίσιο των περιπτώσεων και οι ανάλογες αντιδράσεις/προθέσεις του ομιλητή μπορούν να αποδώσουν κάθε φορά την κλητική μορφή με το ίδιο νόημα. Δείχνει ότι

⁴¹⁶ Εναντίον Brunius-Nilsson (1955, σ. 31-32), η οποία απορρίπτει κάθε πιθανότητα να συσχετιστεί η κλητική μορφή δαιμονία με τη φράση ἦρχε δὲ δαίμων, που ακολουθεί (420). Ως εκ τούτου, η κλητική μορφή, ισχυρίζεται, εκφράζει μόνο τα ισχυρά συναισθήματα και την αντίθεση της Ελένης προς την Αφροδίτη.

⁴¹⁷ Στη σκηνή ανάμεσα στην Αφροδίτη και την Ελένη, βλέπε Willcock, 1976, σ. 44, Hooker, 1979, σ. 67, Kirk, 1985, σ. 325-26.

⁴¹⁸ Πρβλ. τη σημαντική παρατήρηση του Leaf (1960, σ. 150) ότι, αν δεν ήταν η παρουσία της Αφροδίτης στις ακόλουθες γραμμές, θα ήταν πράγματι αναγκαίο, σύμφωνα με την ομηρική χρήση, να μεταφραστεί «το πεπρωμένο της, η θεία δύναμη, την οδήγησε», όπως στο άγαγοι δὲ ἔ δαίμων 21.201». Leaf, 1960, σ. 150. Βλέπε, επίσης, Monro, 1980, σ. 338, Brunius-Nilsson, 1955, σ. 116-17.

τόσο οι θνητοί όσο και οι αθάνατοι μπορούν να ενεργούν με έναν παρόμοιο και ανεξήγητο τρόπο, που ξεπερνά και διαφέρει ριζικά από την κανονική συμπεριφορά τους.

Στην πρώτη περίπτωση της δεύτερης υποενότητας, το επίθετο στην κλητική μορφή χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της συζήτησης ενός θνητού συζύγου και της γυναίκας του: τόσο ο Πρίαμος (24.160-65) όσο και η Εκάβη (22.430-36) λέγεται ότι είναι θλιμμένοι πενθώντας για τον θάνατο του Έκτορα. Η Ίρις παραδίδει ένα μήνυμα από τον Δία προς τον Πρίαμο, ότι θα πάει μόνος του στο στρατόπεδο των Αχαιών, παίρνοντας μαζί του δώρα για τον Αχιλλέα για να εξαγοράσει το σώμα του Έκτορα (169-93). Ο Πρίαμος διατάζει τους γιους του να ζεύξουν τα μουλάρια και στη συνέχεια, καλεί τη σύζυγό του Εκάβη και της λέει: «δαιμονίη, μαντατοφόρος απ' τον Όλυμπο μου 'ρθε απ' το Δία, (δαιμονίη, Διόθεν μοι Όλύμπιος ἄγγελος ἦλθε, 24.194) στων Αχαιών να δράμω τ' ἄρμενα, και του Αχιλλέα με δώρα περίσσια την ψυχὴ μερώνοντας το γιο μας να λυτρώσω. Μον' ἔλα τώρα, πες τη γνώμη σου, σαν πῶς το βλέπει ο νους σου; τι ἐμέ τον ἴδιο ἀλήθεια ἀκράτητα καρδιά καί νους με σπρώχνουν ἐκεῖ να δράμω στα λημέρια τους, στ' Ἀργίτικα καράβια.»⁴¹⁹ Ο Πρίαμος φαίνεται να ἔχει, ἤδη, αποφασίσει να πάει στον Αχιλλέα και να του προσφέρει λύτρα για το σώμα του νεκρού γιου του. Στις τελευταίες γραμμές της ομιλίας του, ο ἴδιος ἀποκαλύπτει την ἀπόφασή του στην Εκάβη: τόσο η καρδιά του όσο και η δύναμή του τον παροτρύνουν να πάει στον Αχιλλέα (αἰνῶς γάρ μ' αὐτόν γε μένος καὶ θυμὸς ἄνωγε κεῖσ' ἴεναι ἐπὶ νῆας ἔσω στρατὸν εὐρὺν Ἀχαιῶν, 198- 99).

Η χρήση της κλητικής μορφῆς ἀποκαλύπτει τις προθέσεις του Πρίαμου να ἀποδώσει συγκεκριμένες ιδιότητες στην Εκάβη. Ὅπως συνέβη και με τον ὄρο "δαίμων", πριν, η σκηνὴ μεταξύ Πρίαμου και Εκάβης ἀποδίδει ἕνα διπλό, ἢ ἀκόμα και ἕνα ἀντιφατικό, νόημα στην κλητικὴ μορφή δαιμονίη, το οποίο παράγει τα ἀντιφατικά συναισθήματα του Πρίαμου. Στην πραγματικότητα, η χρήση του δαιμονίη ἀπὸ τον Πρίαμο συγκεράζει τη συμπεριφορά και τα ἐνστικτα, που ἀπὸ τη φύση τους δεν σχετίζονται. Ὡς ἐκ τούτου, η κλητικὴ μορφή ξεπερνά τη λύπη του Πρίαμου για το γεγονός ὅτι η Εκάβη εἶναι ἕνα τραγικὸ πρόσωπο και για την επικείμενη ἀτυχία/κατάρρα του, που προκαλεῖται ἀπὸ ἕναν "δαίμων" (τον Δία και τη Μοῖρα). Ἐκφράζει, ἐπίσης, τη μεγάλη ἀποδοκιμασία/ἐπιπληξη του Πρίαμου σε αὐτό που φαίνεται να εἶναι η ἀναμενόμενη ἀντίδραση της Εκάβης (δηλαδή την ἐπιθυμία της να πάρει ἐκδίκηση για τον θάνατο

⁴¹⁹ Η μετάφραση του Ν. Καζαντζάκη-Ι.Θ. Κακριδῆ στους στίχους 24.194-99.

του Έκτορα.)⁴²⁰ Είναι ένα είδος αντίδρασης, που αποκαλύπτει τη σχέση της Εκάβης με την ίδια άγρια και εκδικητική συμπεριφορά με αυτήν της Ήρας (4.31), εξαιτίας της επιρροής των δύο χαρακτήρων από έναν κακόβουλο "δαίμων".

Αρχίζοντας με το πρώτο μέρος της κλητικής μορφής, που υποδηλώνει «κρίμα για την Εκάβη κάτω από τις κακοτυχίες που προκαλούνται από τον ουρανό και ενόψει του πλήγματος που πρόκειται να πέσει, (Leaf & Bayfield, 1997, 582)» δεν προκαλεί, στην πραγματικότητα, κανένα θαυμασμό το ότι η Εκάβη είναι μια τραγική φιγούρα που βρίσκεται σε μια τραγική κατάσταση. Ο Πρίαμος έχει επίγνωση όλων των δεινών, που έφερε ο θάνατος του Έκτορα στην Εκάβη. Έχει παρακολουθήσει την Εκάβη στα τείχη που παρακαλούσε τον Έκτορα. Ο Πρίαμος πρέπει, επίσης, να θυμηθεί τη μεγάλη απελπισία της Εκάβης όταν προσπάθησε να πείσει τον Έκτορα από τα τείχη να μην αγωνιστεί με τον Αχιλλέα (Kakridis, 1971, σ. 73). Η Εκάβη δεν έχει λόγο να ζησει μετά την απώλεια του γιου της. Κατά τη διάρκεια του πρώτου της θρήνου για τον θάνατο του Έκτορα, επιθυμεί να πεθάνει αφού έχει χάσει το πιο πολύτιμο πράγμα στη ζωή της: τον Έκτορα (22.431-36).⁴²¹ Αναφέρει ακόμη και τους θανάτους πολλών από τους γιους της από τον Αχιλλέα, ενώ φοβάται ότι θα πρέπει να υπομείνει τον θάνατο του συζύγου της και από τον Αχιλλέα (204-08). Ο Πρίαμος μοιράζεται την ίδια πεποίθηση για τον επικείμενο θάνατό του με την Εκάβη, αλλά είναι έτοιμος να θυσιάσει τη ζωή του για να κρατήσει τον γιο του στην αγκαλιά του για τελευταία φορά (224-27). Η Εκάβη φαίνεται να είναι μια τραγική προσωπικότητα (αυτό υπονοείται από τις προθέσεις του Πριάμου όταν απευθύνεται στην Εκάβη ως δαιμονική), καθώς δεν καταφέρνει να αποτρέψει τον επικείμενο θάνατο του παιδιού ή του συζύγου της. Η αντίθεσή της στην απόφαση του Πριάμου δεν είχε καμία επίδραση σε αυτόν (Farron, 1978, σ. 26-27).⁴²² Με αυτόν τον τρόπο, αρχικά η κλητική μορφή χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τη λύπη του Πριάμου για τα βάσανα, που ο όρος "δαίμων" (και όλες οι δυνάμεις, που χρησιμοποιήθηκαν ως αναφορές του και που αποδόθηκαν με την ίδια ευθύνη για τον θάνατο του Έκτορα: ο Δίας και η Μοίρα⁴²³) έχει φέρει στη σύζυγό του και για όλα τα επικείμενα βάσανα, που θα μπορούσε να της προκαλέσει η απόφασή του.

⁴²⁰ Για την επιβλαβή συμπεριφορά του όρου "δαίμων", βλέπε Τσαγκαράκη, 1977, σ. 105-112, Brenk & Rome 1986, σ. 2073-75.

⁴²¹ Βλέπε, Pantelia, 2002, σ. 21-26, Frazer, 1993, σ. 233-36, σχετικά με τους θρήνους της Ελένης και της Εκάβης. Πρβλ. Macleod, 1982, σ. 43.

⁴²² Βλέπε, επίσης, Macleod, 1999, (εκδόθηκε από de Jong), σ. 53-55.

⁴²³ Πρβλ. στ. 209, όπου η Εκάβη αποδίδει τον θάνατο του Έκτορα και στη μοίρα.

Ωστόσο, η κλητική μορφή χρησιμοποιείται, κυρίως, για να αποδώσει στην Εκάβη την ίδια αγριότητα και εκδικητική συμπεριφορά όπως και στην Ήρα (4.31), και η οποία απορρέει από την επιρροή ενός κακόβουλου και εκδικητικού "δαίμων" πάνω τους. Η κλητική μορφή, εδώ (24.194), φαίνεται να αναλαμβάνει τη συνηθισμένη εννοιοδότησή της για διαμαρτυρία ή επίπληξη.⁴²⁴ Αυτό διαπιστώνεται από την πρόθεση του Πρίαμου να επιπλήξει την Εκάβη, εκ των προτέρων, για ό, τι φαινόταν να είναι μια αναμενόμενη αντίδραση από αυτήν. Ο Πρίαμος προέβλεψε την αντίδραση που θα είχε η απόφασή του να επισκεφτεί τον Αχιλλέα στην Εκάβη. Ο Αχιλλέας είναι πάνω από όλα ο δολοφόνος των παιδιών της και ο πιθανός δολοφόνος του συζύγου της. Παρόλο που ο Πρίαμος δεν δίνει ιδιαίτερη προσοχή στις συμβουλές της συζύγου του και, τελικά, αρνείται να την ακούσει,⁴²⁵ ενώ, ο «απολογισμός του οράματός του είναι εξαιρετικά σύντομος, επαναλαμβάνοντας μόνο το κρίσιμο μήνυμα» (Richardson, 1993, σ. 294, Farron, 1978, σ. 27), δίνει αρκετή προσοχή σε αυτό που φαίνεται να είναι η μη φυσιολογική, κακόβουλη συμπεριφορά που είναι πιο κοντά στον τρόπο με τον οποίο ένας "δαίμων" θα είχε ενεργήσει. Αυτός το είχε παρατείνει αυτό με τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμονική.

Το μέρος της συμπεριφοράς της Εκάβης που θέλησε να δώσει περισσότερη έμφαση ο Πρίαμος, είναι αυτό που απεικονίζεται στην επιθυμία της Εκάβης ότι «θα μπορούσε να βυθίσει τα δόντια της στο σκώτι εκείνου του ανθρώπου (Αχιλλέα) και να το φάει! (212-13)». Στην πραγματικότητα, «Το επίθετό της ώμηστής (άγρια) είναι μια υπενθύμιση της επιθυμίας του Αχιλλέα να μπορεί να φάει τον Έκτορα ωμό (22. 345 κ.ε.),»⁴²⁶ και την ίδια «απάνθρωπη εκδικητικότητα που ο Αχιλλέας δεν έχει ακόμη αποποιηθεί.»⁴²⁷ Πιο συγκεκριμένα, η επιθυμία της Εκάβης να φάει το σκώτι του Αχιλλέα ωμό μας θυμίζει την αγριότητα της Ήρας στο Βιβλίο Τέσσερα, όπου ήταν, επίσης, πρόθυμη να φάει τον Πρίαμο ωμό. Επιπλέον, το πρότυπο του ωμού-φαγώματος (και της ατελείωτης εκδίκησης), που ήδη αναγνωρίζεται από την

⁴²⁴ Εναντίον Willcock, 1984, σ. 196, Pulleyn, 2000, σ. 263-64. Δες, επίσης, Snell, 1991, σ. 198. Η Brunius-Nilsson (1955, σ. 14) βρίσκει το ρητό να είναι «μια οικεία λέξη». Επίσης, ο Macleod (1982, σ. 104-105) υποδηλώνει ότι "το δαιμονική δεν αποδίδει κάποια ιδιαίτερη ιδιότητα ή εκφράζει κάποια ιδιαίτερη στάση στο πρόσωπο που απευθύνεται, μάλλον τοποθετεί τον ομιλητή σε μια συγκεκριμένη σχέση με τον ακροατή, προσθέτοντας ζεστασιά στις εκκλήσεις, προκλήσεις, διαμαρτυρίες, προσκλήσεις. Έτσι, εδώ στο αίτημα του Πρίαμου για συμβουλές στην Εκάβη.» Βλ., επίσης, Leaf (1888, σ. 448), ο οποίος προτείνει: «ο συνήθης τόνος της αποδοκιμασίας απουσιάζει εδώ, εκτός αν υποθέτουμε ότι υποτίθεται δεδομένης της αντιπολίτευσης που είναι ο Πρίαμος σίγουρος ότι θα συναντήσει».

⁴²⁵ Όπως ο Macleod (1982, σ. 107) προτείνει: «Αν και ο Πρίαμος ζήτησε τη συμβουλή της Εκάβης, αναδύεται εδώ ότι είχε ήδη πάρει την απόφαση. Το ότι πρέπει να συμβουλευτεί τη σύζυγό του είναι φυσικό για έναν σύζυγο. Καθιστά, επίσης, δυνατή την πικρή και συγκινητική ομιλία της Εκάβης.»

⁴²⁶ Taplin, 1992, σ. 265.

⁴²⁷ Το ίδιο.

επανάληψή του στις προφητείες, στις επιθυμίες ή και στις δύο (δηλ. ο Πρίαμος, ο Αχιλλέας και η Ήρα στην πρώιμη θεοδικία (4.34κ.ε.) όλοι επιθυμούν να φάνε κάποιον ωμό⁴²⁸) φαίνεται να συνδέεται με τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμονίη. Δίνει τη δυνατότητα στο ακροατήριο κάθε φορά που γίνεται μάρτυρας της χρήσης του σε συνδυασμό με τη χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή να αναγνωρίσει την έννοια που συνδέεται με αυτό, η οποία έχει, ως επί το πλείστον, να κάνει με την άγρια και εκδικητική συμπεριφορά τόσο ενός θνητού όσο και ενός αθάνατου χαρακτήρα.

Το δεύτερο και το τελευταίο παράδειγμα αυτής της υποενότητας δείχνει πώς μια θνητή γυναίκα κάτω από την επιρροή ενός «δαίμων» αναλαμβάνει την ίδια ακατανόητη, πονηρή και εξαπατητική συμπεριφορά με αυτή της θεάς (Αφροδίτη) πριν. Για άλλη μια φορά, η χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμονίη σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο συζήτησης μεταξύ ενός θνητού συζύγου και της συζύγου του καταδεικνύει πώς η κλητική μορφή - ως το παράγωγο του όρου «δαίμων» και όλων των αρνητικών σημασιών του - μπορεί να συνδέεται με το σταθερό νόημα μιας θνητής γυναίκας, που ενεργεί απροσδόκητα και πέρα από τον κανονικό εαυτό της. Ο Οδυσσεύς, όπως και ο Πρίαμος και ο Δίας πριν από αυτόν, σκοπεύει να δείξει την αντίδρασή του (έκπληξη και οργή) προς τη συμπεριφορά και τον χαρακτήρα της συντρόφου του, που φαίνεται να είναι το αποτέλεσμα της αρνητικής επίδρασης του «δαίμων» (δηλ., ο «δαίμων» και η Αθηνά επηρεάζουν τη συμπεριφορά της Πηνελόπης) πάνω της.

Η κλητική μορφή εμφανίζεται, εδώ, σε μια πλήρως συναισθηματική και οικεία σκηνή: τη σκηνή αναγνώρισης μεταξύ της Πηνελόπης και του Οδυσσέα. Η κλητική μορφή δαιμόνιε (-ίη) εμφανίζεται στην παραπάνω σκηνή μεταξύ του συζύγου (Οδυσσέα) και της συζύγου (Πηνελόπης). Εμφανίζεται στην ίδια σκηνή σε δύο διαδοχικές ομιλίες (δηλαδή τον διάλογο μεταξύ της Πηνελόπης και του Οδυσσέα: 23.166: "Δαιμονίη, περι σοί γε γυναικῶν θηλυτεράων κῆρ ἀτέραμον ἔθηκαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες;/ 23.174: "Δαιμόνι', οὔτ' ἄρ' τι μεγαλίζομαι οὔτ' ἀθερίζω/ 23.264: "Δαιμονίη, τί τ' ἄρ' αὔ με μάλ' ὀτρύνουσα κελεύεις), μια περίπτωση η οποία επισυμβαίνει και πάλι στη σκηνή μεταξύ του Διονύσου και των Τυρρένιων πειρατών,

⁴²⁸ Όπως ο Beye (1974, σ. 91) πρότεινε: «Η επιθυμία του Αχιλλέα να φάει την ωμή σάρκα του Έκτορα (2.346κ.ε.) προδιαγράφεται ειρωνικά στους θρήνους του Πρίαμου και της Εκάβης πάνω στις μοίρες τους (22.42, 67, 82-89) και είναι άγρια δελεασμένη από τη λαγνεία της Εκάβης να καταναλώσει ωμό αυτόν που πρόκειται να φάει ωμό τον γιο της (ωμηστής 24.207, 213-240).

στον *Ύμνο του Διονύσου*.⁴²⁹ Ωστόσο, αυτό το μέρος της συζήτησης ασχολείται μόνο με τον χαρακτηρισμό της Πηνελόπης με το επίθετο δαιμονική (23.166, 264)⁴³⁰ και με τις προθέσεις του Οδυσσέα, όταν απευθύνεται στην Πηνελόπη με τη χρήση της προαναφερθείσας κλητικής μορφής.

Η Ευρύκλεια, η γριά νοσοκόμα, παρουσιάζει την Πηνελόπη με στοιχεία (23.73-74) ότι ο Οδυσσέας επέστρεψε, επιτέλους, μετά από είκοσι χρόνια απουσίας. Η Πηνελόπη δεν φαίνεται να είναι απόλυτα πεπεισμένη από τα λόγια της Ευρυκλείας και δεν τρέχει να τον καλωσορίσει. "Αντίθετα, θυμίζει στην Ευρύκλεια ότι "θα ήταν δύσκολο για σας να διαστρεβλώσετε τους σκοπούς των αιώνιων θεών, αν και είστε πολύ έξυπνοι"(23.81-82), πιστεύοντας προφανώς ότι ένας ψευδο-Οδυσσέας θα μπορούσε να έχει κατασκευαστεί από τους θεούς για να την ξεγελάσει. (Gregory, 1996, σ. 11)" Η αρχική απάντηση της Πηνελόπης στον Οδυσσέα δεν είναι καθόλου ενθουσιώδης: κατεβαίνει στο μέγαρο και κάθεται σιωπηλά, ούτε αναγνωρίζοντας ούτε αγκαλιάζοντας τον σύζυγό της (23. 93-95). Ο Οδυσσέας, αφού πλύθηκε και φόρεσε όμορφα ρούχα, αναμενόταν, σαφώς, να αναγνωρισθεί (πρβλ. 114-115, 90-91: «Ο Οδυσσέας περιμένει τη στιγμή που η σύζυγός του θα του μιλήσει πρώτα»). Ωστόσο, όταν δεν συμβαίνει τίποτα, η υπομονή του Οδυσσέα, την οποία επέδειξε ακόμα στο 113-14, τελειώνει. Ο Οδυσσέας, τώρα, μοιράζεται την εστίαση του Τηλέμαχου για την Πηνελόπη ως σκληρή και άσπλαχνη (166-170, 172, πρβλ. 97, 100-3). Ο Οδυσσέας, λοιπόν, με μεγάλη απογοήτευση προσφωνεί την Πηνελόπη: «δαιμονική, 166»: «παράξενη γυναίκα», απ' όλες όσες βρίσκονται γυναίκες μόνο εσένα οι αθάνατοι του Ολύμπου αμάλαγη καρδιά στα στήθη εβάλαν! Δε βρίσκεται άλλη τόσο αλύγιστη γυναίκα, να τραβιέται μακριά απ' τον άντρα της, που ως έσυρε στα ξένα μύρια πάθη, στα είκοσι χρόνια ξαναγύρισε στη γη την πατρική του. (166-

⁴²⁹ Αυτή είναι μια περίπτωση της κλητικής μορφής δαιμονίε που δεν επαναλαμβάνεται σε κανένα από τους Μετα-ομηρικούς συγγραφείς, εκτός από τον *Ύμνο του Διονύσου* που συζητήθηκε εδώ (βλέπε περαιτέρω Brunius-Nilsson, 1955, σ. 67κ.ε.). Ο ύμνος είναι μια ισχυρή αντιμετώπιση του τι θα γινόταν μία από τις κλασικές γραμμές της υπόθεσης της τραγωδίας: η εκδίκηση του θεού του κρασιού Διονύσου στους ανθρώπινους βασιανιστές του (Rayor, 2004, σ. 138-139, Allen & Sikes, 1904, σ. 232). Αυτό είναι ακριβώς το πλαίσιο όπου εμφανίζεται η κλητική μορφή δαιμονίε και επαναλαμβάνεται στην ουσία στον σύντομο διάλογο των δύο πειρατών. Σχετικά με τον ομηρικό αντίκτυπο στους Ύμνους, βλέπε Allen, Halliday & Sikes (1936, σ. 375-379) σχετικά με τη συχνή εμφάνιση αυτής της σκηνής του Διόνυσου και των Τυρρηνικών πειρατών στη λογοτεχνία. Σε αυτή τη σκηνή, βλέπε επίσης, την Ανθολογία του Κλασικού Μύθου (2004), που εκδόθηκε από τους Trzaksoma, Scott-Smith & Brunet, Rayor, 2004, σ. 138. Σχετικά με την επιφάνεια του Διονύσου (βλέπε την πολύ παρόμοια σκηνή των Βάκχων του Ευριπίδη Βακχέα), βλέπε Angier-Sowa, 1984, σ. 236-272.

⁴³⁰ Η συζήτηση θα βρεθεί στο πλαίσιο του γενικού επιχειρήματος αυτού του κεφαλαίου σχετικά με τη σχέση ενός θεού και ενός θνητού με την ίδια δαιμονική συμπεριφορά. Επισημαίνει την ιδιότητά του "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης, ως σημείου σύνδεσης και ως απλού τρόπου, που φέρνει τους δύο φαινομενικά αντιθετικούς κόσμους ακόμη πιο κοντά μεταξύ τους.

191).⁴³¹ Η Πηνελόπη απευθύνεται, αρχικά, στο προηγούμενο τμήμα της ομιλίας του Οδυσσέα (166-70) και στη συνέχεια (177-80), συνεχίζει υπό τις οδηγίες του Οδυσσέα προς την υπηρέτρια (171-72), μετατρέποντας την κατάσταση προς όφελός της, κι έτσι τώρα, τον προκαλεί.

Προσφωνώντας τον ως δαιμόνιε («παράξενε άνδρα» 174),⁴³² του ρίχνει πίσω την ίδια κατηγορία που είχε κάνει εναντίον της (166): δεν είναι λιγότερο δαιμόνιος από τον εαυτό της.⁴³³ Κατά παρόμοιο τρόπο, η ανάλυση των αντιδράσεων της έκπληξης και της επίπληξης της Πηνελόπης (Stanford, 1954, σ. 396), η ανάπτυξη της σχέσης μεταξύ άνδρα συζύγου και γυναίκας συζύγου και του πλαισίου της συνομιλίας στη σκηνή αναγνώρισης της Πηνελόπης και του Οδυσσέα, έδειξε την κλητική μορφή δαιμόνιε να χρησιμοποιείται για να προσφωνήσει τη συγκεκριμένη πονηρή συμπεριφορά και εμφάνιση, ενός άνδρα, του Οδυσσέα. Είναι ένα είδος συμπεριφοράς, που καταδεικνύει τον ρόλο/επίδραση του όρου «δαίμων» (ενός όρου με μυστήριο χαρακτήρα) και της Αθηνάς (ενός ανθρωπόμορφου θεού), ως της έννοιας που μοιράζεται, εδώ (23.174), στην περίπτωση του Οδυσσέα, όπως και στην περίπτωση της Πηνελόπης, νωρίτερα, (23.166), τον ίδιο μυστήριο και ακατανόητο χαρακτήρα με τον όρο «δαίμων», στην ύπαρξη της συγκεκριμένης παράξενης συμπεριφοράς του Οδυσσέα.

Μια παρόμοια περίπτωση με την προηγούμενη, δηλαδή, ενός άνδρα να αποδίδεται με το ίδιο επίθετο δαιμόνιος όπως και η γυναίκα του (δηλαδή, με το επίθετο δαιμονίη) πιο πριν, σε μια συγκεκριμένη στιγμή της συνομιλίας τους, είναι και η περίπτωση του Έκτορα. Η προσφώνηση της Ανδρομάχης προς τον Έκτορα ως δαιμόνιε (Ιλ. 6.407): σε μια τρυφερή αποδοκιμασία η Ανδρομάχη απευθύνεται στον Έκτορα με τη συγκεκριμένη κλητική μορφή γιατί θέλει να του δείξει ότι οι πράξεις του είναι είτε ακατανόητες είτε κακοήθεις (Snell, 1991, σ. 198, Willcock, 1970, σ. 33, Leaf, 1886,

⁴³¹ Η μετάφραση του Fitzgerald και του Ν. Καζαντζάκη – Ι.Θ. Κακριδή.

⁴³² Η μετάφραση του Fitzgerald. Σχετικά με τον χαρακτηρισμό του Έκτορα ως ήρωα κοινωνικών υποχρεώσεων και ευθυνών, βλέπε Schein, 1984, σ. 173-74, Redfield, 1975 (1994), σ. 119, Grotty, 1994, σ. 50, Cairns, 1993, σ. 78-83, Owen, 1978, σ. 102, Taplin, 1992, σ. 124. Στη σκηνή μεταξύ του Έκτορα και της Ανδρομάχης βλέπε Farron, 1978, σ. 22-26, Vivante, 1985, σ. 52-54, Griffin, 1980, σ. 6-7, Kakridis, 1971, σ. 71-74, Braun, 2002, σ. 95-7, Edwards, 1987, σ. 208-09, Kakridis, 1949, σ. 51, Schein, 1984, σ. 172-73. Για την προσφώνηση της Ανδρομάχης στον Έκτορα, βλέπε τον Alden, 2000, σ. 312-16, Crotty, 1994, σ. 50, Vivante, 1970, σ. 164. Για την Ανδρομάχη ως τραγική φιγούρα, βλέπε Segal, 1971, σ. 55, E. T. Owen, 1978, σ. 100-102.

⁴³³ Βλέπε, περαιτέρω, Roisman, 1987, σ. 65κ.ε., Gregory, 1996, σ. 11, σχετικά με τον ρόλο του "δαίμων" και της Αθηνάς στο να κατευθύνει το σχέδιο μεταμφίσεως του Οδυσσέα. Βλέπε περαιτέρω Murnaghan, 1987, σ. 105, 109, Amory, 1966, σ. 55, Emllyn-Jones, 1984, σ. 9-12, Byre, 1988, σ. 168-69. Σχετικά με τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε εδώ (174), βλέπε Russo, Fernández-Galiano, Heubeck, 1992, σ. 330.

222). Αυτή η συμπεριφορά μπορεί να είναι αποτέλεσμα της επίδρασης ή της ψυχολογικής επίδρασης του όρου "δαίμων" στο μυαλό ή στην ψυχή ενός θνητού (Tsagarakis, 1977, σ. 112-15, Wilford, 1965, σ. 221-3, Adkins, 1960, σ. 16-7, Mueller, 1984, σ. 126-7.)⁴³⁴

Αναφερόμενοι στη συνομιλία του Οδυσσέα με την Πηνελόπη, «υπερασπιζόμενη τη συμπεριφορά της, η Πηνελόπη αντιδρά τόσο στην ομιλία, που μόλις έδωσε ο Οδυσσέας όσο και στην προηγούμενή του (113-116): δεν αισθάνεται ανώτερη από αυτόν ούτε τον ατιμάζει (βλ. 116: «με ατιμάζει») ούτε γενικά τον θαυμάζει (όπως φανερά φαινόταν να περίμενε μετά το μπάνιο του), γιατί γνωρίζει πώς έμοιαζε όταν έφυγε για την Τροία (τώρα μοιάζε έτσι και πάλι) (De Jong, 2001, σ. 556-7).⁴³⁵ Ο Οδυσσέας, έχοντας περάσει τη δοκιμασία με το οικογενειακό κρεβάτι, πιστεύει ότι έχει έρθει η ώρα και για τους δύο να πάνε για ύπνο. Ωστόσο, εκπλήσσεται για άλλη μια φορά από την παράξενη συμπεριφορά της Πηνελόπης και την επιμονή της να ακούσει την προφητεία του Τειρεσία για το μέλλον του Οδυσσέα. Ο Οδυσσέας, σε ένα «συναισθηματικό προοίμιο» απευθύνεται στη σύζυγό του, και λέει: «Παράξενη γυναίκα (δαιμονική, 264) (Russo, Fernández-Galiano, Heubeck, 1992, σ. 330),⁴³⁶ γιατί θέλεις να το ακούσεις αυτό; Θα σου πω, αλλά δεν θα είσαι ευχαριστημένη 264-66. (De Jong, 2001, σ. 560, Murnaghan, 1987, σ. 141)»⁴³⁷

Πίσω από τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμονική υπάρχουν οι προθέσεις του Οδυσσέα να δείξει την αντίδρασή του (δηλαδή, απογοήτευση και οργή)⁴³⁸ απέναντι

⁴³⁴ Αυτό έρχεται σε αντίθεση με τον χαρακτηρισμό του Έκτορα ως του ήρωα των κοινωνικών υποχρεώσεων και ευθυνών, βλέπε Schein, 1984, σ. 173-74, Redfield, 1975 (1994), σ. 119, Grotty, 1994, σ. 50, Cairns, 1993, σ. 78-83, Owen, 1978, σ. 102, Taplin, 1992, σ. 124. Στη σκηνή μεταξύ του Έκτορα και της Ανδρομάχης βλέπε Farron, 1978, σ. 22-26, Vivante, 1985, σ. 52-54, Griffin, 1980, σ. 6-7, Kakridis, 1971, σ. 71-74, Braun, 2002, σ. 95-7, Edwards, 1987, σ. 208-09, Kakridis, 1949, σ. 51, Schein, 1984, σ. 172-73. Για την προσφώνηση της Ανδρομάχης στον Έκτορα, βλέπε τον Alden, 2000, σ. 312-16, Crotty, 1994, σ. 50, Vivante, 1970, σ. 164. Για την Ανδρομάχη ως τραγική φιγούρα, βλέπε Segal, 1971, σ. 55, E. T. Owen, 1978, σ. 100-102.

⁴³⁵ «Αυτή είναι η μόνη τέτοια σκηνή αναγνώρισης και το μοναδικό παράδειγμα στο οποίο η γνώση του ποιος είναι ο Οδυσσέας, διαχωρίζεται από την αναγνώριση της ταυτότητάς του»: Katz, 1991, σ. 175.

⁴³⁶ Πρβλ. Brunius-Nilsson (1955, σ. 28-29), η οποία αποδίδει μια λιγότερο οικεία σημασία στη κλητική μορφή. Προτείνει, επίσης, ότι οι αποδοκίμασις του Τηλέμαχου στη μητέρα του (97κ.ε. μήτηρ έμή, δύσμητηρ) ξανασυμβαίνουν με παρόμοιο τρόπο με τον τρόπο του Οδυσσέα να απευθυνθεί στην Πηνελόπη με την κλητική μορφή δαιμονική (166, 264).

⁴³⁷ Το 145-47 δείχνει, επίσης, την κλητική μορφή δαιμονική (264) να σημαίνει «περίεργη».

⁴³⁸ Πρβλ. τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμονική από τον Έκτορα για να απευθυνθεί στην Ανδρομάχη (Ιλ. 6.486): θέλει να δείξει τόσο την τρυφερή του αντίδραση/αποδοκίμασία προς το αίτημα της Ανδρομάχης να παραμείνει μακριά από τη μάχη, και τη λύπη και την τάση του να παρηγορήσει την Ανδρομάχη για την τραγική συνέπεια του θανάτου του, που προκαλείται από έναν "δαίμων" (Taplin, 1992, σ. 122, Kirk, 1985, σ. 111, Leaf, 1886, σ. 222, Kirk, 1990, σ. 224. Πρβλ. Brunius-Nilsson, 1955, σ. 16), τη θέληση του Δία (Redfield, 1994, σ. 139, M.P. Nilsson, 1964, σ. 165, Griffin, 1978, σ. 7. Πρβλ. Pucci, 1997, σ. 171κ.ε.) και από την προσωπική του μοίρα, που του παραχωρήθηκε από τη γέννησή του (Pucci, 1994, σ. 32, Pucci, 2002, σ. 32, πρβλ. Morrison, 1997,

στην απροσδόκητη συμπεριφορά της συζύγου του, την οποία απευθύνει ως δαιμονική (δηλαδή, «περίεργη βασίλισσα»)⁴³⁹ Στην πραγματικότητα, ο Οδυσσέας χρησιμοποιεί αυτό το συγκεκριμένο ρητό δύο φορές (Οδ. 23. 66, 264), γιατί θέλει να σχολιάσει τις πράξεις τόσο της Πηνελόπης (δηλαδή, ως πονηρής και δόλιας συζύγου), όσο και ως προς τον χαρακτήρα/φύση και την ανεξήγητη συμπεριφορά της.⁴⁴⁰ Αρχικά, η παράξενη συμπεριφορά της Πηνελόπης έχει, ήδη, απεικονιστεί στην πρώτη της συνάντηση με τον Οδυσσέα. Κατά τη διάρκεια της συνομιλίας της με τον ζητιάνο-Οδυσσέα, η Πηνελόπη ρωτά δύο φορές για την ταυτότητα του ξένου (19.104-105, 162-63). Παραδέχεται ότι θέλει να δοκιμάσει τον ξένο και να μάθει αν είχε διασκεδάσει τον σύζυγό της και τους συντρόφους του.⁴⁴¹ Η Πηνελόπη ζητά τις ίδιες ενδείξεις (σήματα) κατά τη διάρκεια της σκηνής αναγνώρισης με τον Οδυσσέα (23. 166-230) για να επιβεβαιώσει την πραγματική του ταυτότητα. Όταν πρόκειται για την κλητική μορφή, που αποκαλύπτει το νόημα μιας προσφώνησης προς την πονηρή και δόλια συμπεριφορά της Πηνελόπης, η Πηνελόπη φαίνεται να εξαπατά τον Οδυσσέα με το κρεβάτι του γάμου, όταν ζητά από την Ευρύκλεια να προετοιμάσει το κρεβάτι έξω από το δωμάτιό της. Το κόλπο του κρεβατιού της Πηνελόπης αναγκάζει τον Οδυσσέα να αποκαλύψει τα σήματα, που μόνο αυτός και η Πηνελόπη γνωρίζουν: πώς κατασκεύασε το κρεβάτι και πώς κανένας άνθρωπος δεν μπορούσε να το μετακινήσει (187-204) (Felson-Rubin, 1994, σ. 38-39).⁴⁴² Η Πηνελόπη περιγράφει, επίσης, την περιποίησή της στους μνηστήρες (19.130-61) στον ξένο/Οδυσσέα. Πάνω από τρία χρόνια, επινόησε τον δόλο του ιστού. Η Πηνελόπη θυμάται πως κάποιος "δαίμων" «έβαλε την ιδέα του υφαντού στο μυαλό της, 138» (με τη μέρα συνέχιζε να υφαίνει το σάβανο του Λαέρτη και συνέχιζε να ξυλώνει τη νύχτα) (Felson-Rubin, 1987, σ. 68-69).⁴⁴³ Με παρόμοιο τρόπο, στο 18.158, η Αθηνά προτρέπει την Πηνελόπη να εμφανιστεί στους μνηστήρες. Η θεά

σ. 286, Redfield, 1994, σ. 271, Taplin, 1992, σ. 139, Adkins, 1960, σ. 17-25) θα έχει πάνω της. Για τη σχέση του όρου "δαίμων" με τη θέληση του Δία και τη μοίρα, βλέπε M. P. Nilsson, 1964, σ. 165κ.ε. Για την εντολή του Έκτορα προς την Ανδρομάχη να επιστρέψει στο σπίτι της, βλ. Farron, 1978, σ. 24, Scully, 1990, σ. 68. Βλέπε, επίσης, Kahane (2005, σ.168) σχετικά με τον έντονο διαχωρισμό των ρόλων των ανδρών και των γυναικών στον Όμηρο και τον «λεγόμενο ηρωικό κώδικα», που «είναι κατά ένα μεγάλο μέρος ή αποκλειστικά για τους άνδρες». Πρβλ. Schein, 1984, σ. 173-74, Lohmann, 1988, σ. 42.

⁴³⁹ Μερικές πιθανές μεταφράσεις στην κλητική μορφή δαιμονική (166, 264) είναι: «σκληρή κυρία» (Charman, 1992), «μυστήρια γυναίκα» (Lombardo, 2000), «περίεργη κυρία» (Butcher & Lang, 1903), «περίεργη γυναίκα» (Fagles, 1996), «είσαι περίεργη γυναίκα» (Hammond, 2000).

⁴⁴⁰ Πρβλ. Snell, 1991, σ. 198.

⁴⁴¹ Για τη συνομιλία της Πηνελόπης με τον ξένο, βλέπε Felson-Rubin, 1994, σ. 23-24.

⁴⁴² Για το τέχνασμα της Πηνελόπης με το νυφικό κρεβάτι και την τραυματισμένη τιμή του Οδυσσέα που προκάλεσε η πρόταση της Πηνελόπης (για ένα άλλο άνδρα να αφαιρέσει το κρεβάτι τους), βλέπε Murnaghan, 1987, σ. 139-143.

⁴⁴³ Για την Πηνελόπη ως αυτή που υφαίνει τη μέτις, βλέπε, Clayton, 2004, σ. 32-33.

ωραιοποιεί την Πηνελόπη κατά τη διάρκεια ενός βαθιού ύπνου, και καθώς εισέρχεται στην αίθουσα, τα πάθη των μνηστήρων φούντωσαν (Byre, 1988, σ. 159). Ο Οδυσσέας, που καθόταν στην αίθουσα παρατηρώντας τη σκηνή, χαίρεται που παρακολουθεί την Πηνελόπη να καρπώνεται τα δώρα ενώ «το μυαλό της είχε άλλες προθέσεις» (281-83) (Emllyn-Jones, 1984, σ. 10, Felson-Rubin, 1994, σ. 22-23).⁴⁴⁴ Η Πηνελόπη πληροφορεί ακόμη και τον ξένο για το νέο σχέδιό της για την προετοιμασία ενός διαγωνισμού τόξου για τους μνηστήρες (19.576-80).⁴⁴⁵ Η Πηνελόπη ανακοινώνει τον διαγωνισμό στους μνηστήρες (21. 67-79) και επιμένει ο άγνωστος να λάβει το τόξο για να δοκιμάσει (21. 336). Η Πηνελόπη επιστρέφει στα δωμάτιά της (21. 350-53), όπου κλαίει μέχρι που η Αθηνά "χτυπάει τον γλυκό ύπνο στα βλέφαρά της" (354-58) (Felson-Rubin, 1994, σ. 23-25, Murnaghan, 1987, σ. 109-10). Σε μια πιο προσεκτική ματιά στα παραπάνω, φαίνεται ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια «περίφρων Πηνελόπεια [σοφή Πηνελόπη] [που] εμφανίζεται, τελικά, ως ένας χαρακτήρας που γνωρίζει τους δόλους που περιστρέφει και όπως ο Οδυσσέας, πονηρή στην εξασφάλιση του ενδιαφέροντός της για επιβίωση και καθήκον και ευχαρίστηση» (Felson-Rubin, 1987, σ. 64). Ακόμα, από περίφρων, η Πηνελόπη γίνεται δαιμονίη. Δεν υπάρχει σχεδόν καμία αμφιβολία ότι ο μετασχηματισμός της Πηνελόπης από περίφρων (σοφή) σε δαιμονίη (παράξενη, πονηρή) συνδέεται στενά με έναν "δαίμων", ο οποίος της δίνει τη δυνατότητα να «πλέξει τους δικούς της δόλους» ενάντια στους μνηστήρες. Μια γυναίκα που θα περνούσε τον χρόνο της πενθώντας για την απώλεια του βασιλιά της και την τραγική της τύχη κατάφερε, υπό την επίδραση ενός "δαίμων", να εξαπατά τους μνηστήρες για τρία χρόνια (19.138).⁴⁴⁶ Φυσικά, ο "δαίμων" δεν είναι η μόνη πηγή της έμπνευσης της Πηνελόπης για τα κόλπα της ενάντια στους μνηστήρες. Όπως έχουμε, ήδη, αναφέρει, η Αθηνά τοποθετεί στο κεφάλι της Πηνελόπης την ιδέα της εμφάνισης μπροστά στους μνηστήρες (18.158). Επιπλέον, αν και η Πηνελόπη απορρίπτει τη συμβουλή της Ευρυνόμης να πλύνει τον εαυτό της και να στολίσει το πρόσωπό της, η Αθηνά την κοιμίζει και την ομορφαίνει. Η Πηνελόπη ομολογεί στην Ευρυνόμη: «Ευρυνόμη, η καρδιά μου επιθυμεί, αν και ποτέ δεν λαχταρούσε παλαιότερα για να δείξω τον εαυτό μου στους μνηστήρες, μισητοί αν και είναι»

⁴⁴⁴ Για την εμφάνιση της Πηνελόπης μπροστά στους μνηστήρες, βλ. Byre, 1988, σ. 159-173. Ο Hölscher (1996, σ. 133-140) δίνει μεγάλη προσοχή και χωρίζει τους ρόλους της Αθηνάς και της Πηνελόπης από τους ρόλους των μνηστήρων.

⁴⁴⁵ Για την απόφαση της Πηνελόπης να θέσει τον διαγωνισμό, βλέπε Emllyn-Jones, 1984, σ. 9-10.

⁴⁴⁶ Ο Τσαγκαράκης (1977, σ. 115) βρίσκει την προσδοκία της Πηνελόπης ότι ο "δαίμων" ήταν στο πλευρό της στον αγώνα της με τους μνηστήρες, ως ένας τρόπος να εντυπωσιάσει τον ξένο-Οδυσσέα.

(18.164-65). Η Πηνελόπη, στην πρώτη της ομιλία (19.138), μη γνωρίζοντας την πηγή της έμπνευσής της, την αποδίδει στον μυστήριο όρο "δαίμων".⁴⁴⁷ Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι, αν η Αθηνά είναι η θεά που βοηθά την Πηνελόπη να βρει ένα άλλο σχέδιο για να εξαπατήσει τους μνηστήρες και αν ο εμπνευστικός και χρήσιμος "δαίμων" ταυτίζεται με τους προσωπικούς θεούς (Tsagarakis, 1977, σ. 115.),⁴⁴⁸ τότε ο όρος "δαίμων" (138) και η Αθηνά (ένας ανθρωπόμορφος θεός), ως μία από τις έννοιες που σχετίζονται με τον όρο "δαίμων" και ως η έννοια, που μοιράζεται τον ίδιο μυστήριο και ακατανόητο χαρακτήρα με τον όρο,⁴⁴⁹ γίνεται η κύρια πηγή της έμπνευσης και της ψυχολογικής προτροπής της Πηνελόπης.⁴⁵⁰ Γνωρίζουμε, ήδη, την ακαδημαϊκή συζήτηση για τη συμμετοχή της Αθηνάς στις δραστηριότητες της Πηνελόπης και ως την κύρια πηγή του παράξενου χαρακτήρα της Πηνελόπης.⁴⁵¹ Είμαστε, ήδη, ενημερωμένοι για τις προσπάθειες των μελετητών να αποφασίσουν εάν η Πηνελόπη είναι σε θέση να κατανοήσει και να ελέγξει τις συνέπειες των πράξεών της και ως η κάτοχος της μέτις.⁴⁵² Ακόμα, αυτό που πραγματικά έχει σημασία, εδώ, είναι πώς η χρήση της κλητικής μορφής δαιμονίη μπορεί στην πραγματικότητα να μας ενημερώσει για αυτή τη νέα πλευρά του χαρακτήρα της Πηνελόπης. Επειδή, από αυτό που μπορεί να απεικονιστεί από την παραπάνω ανάλυση της κλητικής μορφής δαιμονίη, - και αν δεχτούμε ότι: «Η Αθηνά θα μπορούσε να επηρεάσει την Πηνελόπη σε συμφωνία με τον χαρακτήρα και τη διάθεση της Πηνελόπης»,⁴⁵³ αφού η Πηνελόπη είναι ένας χαρακτήρας, που γνωρίζει

⁴⁴⁷ Σχετικά με την «αβεβαιότητα και την αμηχανία της Πηνελόπης να αντιδράσει σε μια ώθηση που είναι ανεξήγητη», βλέπε Byre, 1988, σ. 163.

⁴⁴⁸ Για την ιδέα του "δαίμων" να προσφέρει μια ξαφνική έμπνευση στους θνητούς, βλέπε Nilsson, 1964, σ. 165.

⁴⁴⁹ Βλέπε, περαιτέρω, συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

⁴⁵⁰ Για την παρέμβαση του θεού ή του "δαίμων" μέσω των σκέψεων του ατόμου (φρένες) και των συναισθημάτων (θυμός), βλέπε Lloyd-Jones, 1971, σ. 16-24. Βλέπε, επίσης, Kearns (2004, σ. 64-7) για την παρέμβαση του Θεού ή του "δαίμων" στις ανθρώπινες υποθέσεις χωρίς να αποκαλύπτει στην πραγματικότητα την πραγματική του ταυτότητα στον εμπλεκόμενο άνθρωπο.

⁴⁵¹ Emlyn-Jones, 1984, σ. 9-11, Amory, 1966, σ. 55, Murnaghan (1987, σ. 109) σχετικά με τη συμπεριφορά της Πηνελόπης ως «μέρος του σχεδίου, που ο Οδυσσέας και (κυρίως) η Αθηνά ελέγχουν». Πρβλ. Felson (1994, σ. 36-37) για την εναλλαγή τόσο της Άρτεμης όσο και της Αφροδίτης στον χαρακτήρα της Πηνελόπης.

⁴⁵² Η Murnaghan (1987, σ. 104) υποδηλώνει ότι η Πηνελόπη ως η κάτοχος της μέτις είναι «ικανή να πει ένα πράγμα ενώ σκέφτεται ένα άλλο και να ξεπεράσει τους εχθρούς της με εξαπάτηση». Ο Winkler (1990, σ. 129-161) θεωρεί επίσης την Πηνελόπη ως γυναίκα ενεργού μυαλού και ως ισότιμη σύντροφο του Οδυσσέα, ο οποίος κατανοεί και ασκεί ουσιαστικό έλεγχο των γεγονότων και όχι ως απλό θύμα περιστάσεων. Πρβλ. Byre, 1988, σ. 160.

⁴⁵³ Η Felson-Rubin (1987, σ. 28-29) αναγνωρίζει το «διπλό κίνητρο ή την υπέρ αποφασιστικότητα» του Lesky (1961) στο πλαίσιο της ανάμιξης της Αθηνάς (και πραγματικές προθέσεις) στο να εμπνεύσει την Πηνελόπη να εμφανιστεί μπροστά στους μνηστήρες (θυμός μοι έέλδεται, 18.164). Βλέπε, επίσης, Dodds, 1951, σ. 2κ.ε., Whitman, 1958, σ. 248, Chantraine, 1954, σ. 77, και Janko, 1992, σ. 3-4. Πρβλ. Byre, 1988, σ. 160-61. Από αυτή την άποψη, θα μπορούσε να σημαίνει ότι ο σκοπός της Αθηνάς, προγραμματισμένος στην καρδιά της Πηνελόπης, είναι και της Πηνελόπης. Πρβλ. ανάλυση του Fredricksmeier (1997, σ. 486-95) της ομιλίας της Πηνελόπης στο 23.218-24 με

τις ραδιουργίες που κλώθει (Felson-Rubin, 1987, σ. 64) - το σημαντικό πράγμα που παραμένει είναι ότι στην πραγματικότητα, είμαστε σε θέση να αποκωδικοποιήσουμε μια νέα πλευρά της Πηνελόπης: τη δαιμονική πλευρά του χαρακτήρα της, που προέρχεται από την επιρροή της από έναν "δαίμων".

Μέχρι στιγμής, οι προηγούμενοι μελετητές πρότειναν ότι η έννοια των επιθέτων μπορεί να εφαρμοστεί εσφαλμένα και μπορεί να είναι άσχετη με το περιεχόμενό τους. Πάνω απ' όλα και με βάση την ιδέα του Parry για τη φουρμουλαϊκή σύνθεση (Parry, 1971, σ. 118-171),⁴⁵⁴ η λειτουργία των επιθέτων μπορεί να περιοριστεί, απλώς, στο να «στεγάσει ένα ουσιαστικό επί των μετρικών απαιτήσεων του στίχου» (Clark, 2004, σ. 128κ.ε). Ωστόσο, η προηγούμενη ανάλυση έχει δείξει ότι το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε έχει ένα συγκεκριμένο/σταθερό νόημα και ήταν, πάντοτε, σχετικό με το περιεχόμενό του. Δεν έχει ποτέ εφαρμοστεί εσφαλμένα, και ότι, στην πραγματικότητα, συνέβαλε στη σωστή ερμηνεία των χωρίων που κάθε φορά βρίσκεται. Αν και οι περισσότεροι μελετητές τείνουν να προσεγγίζουν την κλητική μορφή από την έκταση της επίδρασης, που θα μπορούσε να επιφέρει στη σχέση μεταξύ του ομιλητή και του ακροατή, φαινόταν ότι δεν έδωσαν καμία προσοχή στην πρόθεση του ομιλητή να αποδώσει συγκεκριμένες ιδιότητες στον παραλήπτη μέσω της χρήσης της κλητικής μορφής. Μάλιστα, παραμελούσαν τη σημασία της κλητικής μορφής ως φορέα των νοημάτων της ρίζας "δαίμων" (ως μυστήρια, εκδικητική και κακοήγη δύναμη), που φαινόταν ότι μεταφέρθηκαν στον χαρακτήρα και τις δραστηριότητες του παραλήπτη λόγω της συσχέτισής του με ή/και της επιρροής του από έναν "δαίμων".

Εδώ είναι που αυτή η διατριβή διαφέρει από την προηγούμενη έρευνα, όταν πρόκειται για τη σημασία που αποδίδει στον όρο "δαίμων" και στα παράγωγά του (τόσο την κλητική μορφή δαιμόνιε όσο και τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος»). Όπως καταδείξαμε, το επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε δεν συνδέεται μόνο με ένα σταθερό νόημα που σχετίζεται με την άγνωστη πλευρά των θεών (τη δαιμονική τους πλευρά) και που δείχνει τη συγγενεία τους με τους θνητούς. Αντ' αυτού, από την πρόσφατα υιοθετημένη ιδιότητά του ως αναγνωρίσιμου σημαδιού και ως αποθηκευμένου πακέτου γνώσης (ιδιότητες, που, ήδη, αποδίδονται στη λέξη-ρίζα

βάση την τυπικά ομηρική έννοια του «διπλού κινήτρου». Πρβλ. Levine (1983, σ. 172-178), που εξηγεί την ενέργεια του γέλιου της Πηνελόπης (ἀχρεῖον ἐγέλασεν, 18.163) "ως έκφραση, τουλάχιστον εν μέρει της συμμετοχής της Πηνελόπης για την επιτυχία της στη χειραγώγηση των μνηστήρων και που θεωρεί τα κίνητρά της αναφορικά με αυτούς ως παρόμοια με αυτά της Αθηνάς».

⁴⁵⁴ Βλέπε, επίσης, Parry, 1971, σ. 153-71) σχετικά με το γεγονός ότι δεν είναι όλα επίθετα διακοσμητικά.

"δαίμων"), το δαιμόνιό μας επιτρέπει, επίσης, να προσεγγίσουμε από διαφορετική σκοπιά τα ήδη γνωστά σε μας ομηρικά θέματα και πρότυπα. Αυτά περιλαμβάνουν τις δραστηριότητες μόνο των θεών ή των θεών και την αλληλεπίδρασή τους με τους θνητούς. Για παράδειγμα, έχουμε την ευκαιρία να επανεξετάσουμε το αναγνωρίσιμο πρότυπο της ωμοφαγίας και την αναστρέψιμη μορφή της σχέσης μεταξύ ενός θεού και του αγαπημένου θνητού του/της, η οποία υπογράμμισε την ύπαρξη μιας δαιμονικής, άγριας, εκδικητικής, πονηρής, παραπλανητικής και μη φυσιολογικής συμπεριφοράς των θεών και της παρόμοιας συμπεριφοράς ορισμένων θνητών. Τους δείχνει να τους απομακρύνει από την κανονική και παραδοσιακή τους συμπεριφορά και να έρχονται πιο κοντά στη φύση του όρου "δαίμων". Επειδή, όπως η προηγούμενη ανάλυση έχει αποδείξει, η χρήση του όρου "δαίμων" δεν είναι ούτε διακοσμητική ούτε γίνεται, απλά, για το σκοπό της μετρικής πλήρωσης. Αντίθετα, από την ιδιότητά του ως αναγνωρίσιμου σημαδιού και ως κατόχου συγκεκριμένων και σημαντικών πληροφοριών σχετικών με τους χαρακτήρες, που αναφέρονται ως τέτοιοι, το δαιμόνιό αναφέρεται πέρα από το περιεχόμενο της συζήτησης, στο οποίο βρίσκεται κάθε φορά, και η σημασία του επεκτείνεται στο υπόλοιπο ποίημα, όπως οι κριτικοί, μέχρι τώρα, πρότειναν ότι πρέπει να γίνεται με το νόημα μιας λέξης (Clark, 2004, σ. 130κ.ε). Πιο συγκεκριμένα, ο χαρακτηρισμός ενός συγκεκριμένου χαρακτήρα (τόσο θνητού όσο και αθάνατου) ως δαιμόνιό και η σύνδεσή του με ένα ορισμένο είδος μη φυσιολογικής συμπεριφοράς, που οδηγεί τα γεγονότα στο έπος σε μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, μάς επέτρεψε είτε να αποκαλύψουμε σημαντικές πληροφορίες για τα γεγονότα για τα οποία διαβάσαμε μερικούς στίχους πριν, είτε ενίσχυσε τις γνώσεις μας σχετικά με κάποιες καταστάσεις στο έπος, που ήταν σε εξέλιξη στην αφήγηση ακριβώς την ώρα που διαβάσαμε γι' αυτές. Για παράδειγμα, ο χαρακτηρισμός της Πηνελόπης ως δαιμονική⁴⁵⁵ μάς έφερε σε μερικούς στίχους πίσω στο Βιβλίο 19, όπου συνδέθηκε με την ίδια πονηρή και δόλια συμπεριφορά,⁴⁵⁶ και όπως περιγράφηκε και εδώ, στο Βιβλίο 23. Αυτό μάς επέτρεψε να κατανοήσουμε καλύτερα την παρούσα συμπεριφορά της ως μιας δαιμονικής συζύγου προς το σύζυγό της, που, επίσης, προέρχεται από την επιρροή της από έναν "δαίμων".

Όλα τα παραπάνω, με τη σειρά τους, θα μπορούσαν, επίσης, να χρησιμοποιηθούν για να μας προμηθεύσουν με προγνώση για τα γεγονότα που πρόκειται να έρθουν. Για παράδειγμα, τόσο ο χαρακτηρισμός της Ήρας ως δαιμονική,⁴⁵⁷ όσο και η άγρια

⁴⁵⁵ Οδ. 23.166, 264.

⁴⁵⁶ Οδ. 19.130-61, 18.158, 19.576-80, 21.67-79, 336.

⁴⁵⁷ Ιλ. 4.31.

συμπεριφορά της, που την οδήγησε να θυσιάσει τις αγαπημένες της πόλεις μάς απέδωσε με προγνώση για την επικείμενη καταστροφή της Τροίας και ως μέρος της εκπλήρωσης της θέλησης του Δία. Η Αφροδίτη κάτω από τον χαρακτηρισμό της κλητικής μορφής δαιμονίη⁴⁵⁸ ανάγκασε, τελικά, την Ελένη να επιστρέψει, στον Πάρη, και έπειτα από αυτό, μάθαμε για την επιστροφή του Πάρη στη μάχη, η οποία με τη σειρά της λειτούργησε ως ενίσχυση της εξέλιξης της ιστορίας. Γιατί αυτό ακριβώς είναι που η χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή -όπως ακριβώς και η χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» θα αποδείξει με τον ίδιο τρόπο παρακάτω - ως του παραγώγου του όρου "δαίμων" και ως του όρου, που περιβάλλει όχι μόνο όλες τις αρνητικές σημασίες του όρου "δαίμων", αλλά και την ιδιότητα του όρου "δαίμων" ως ενός εργαλείου σκέψης, που παράγει σημαντικές πληροφορίες σχετικά με τους θεούς και τις υπόλοιπες σχετικές έννοιές του, και ως του όρου με ένα σταθερό νόημα θα έρθει να μας ενημερώσει.

4. Η ΦΟΡΜΟΥΛΑΪΚΗ ΕΚΦΡΑΣΗ «ΔΑΙΜΟΝΙ ΙΣΟΣ»: Ο ΣΥΣΧΕΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΜΕ ΜΙΑ ΠΡΟΣΤΙΘΕΜΕΝΗ ΠΟΛΥΠΛΟΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΚΕΨΗΣ

Γνωρίζουμε όλοι τον σημαντικό ρόλο, που η φόρμουλα κλήθηκε να διαδραματίσει στην προφορική σύνθεση των ομηρικών επών και όλων των διάχυτων ιδεών που σχετίζονται με αυτό: ότι ο προφορικός ποιητής συνέθεσε τις φόρμουλες του για να εκπληρώσει τις ανάγκες του κοινού του, κάθε φορά, ότι δεν πρέπει να αναμένουμε ότι η φόρμουλα θα συνδέεται με κάθε είδους ακρίβειας στο νόημά της, και ότι, ως εκ τούτου, οι φόρμουλες συνέθεταν μόνο τυπικές πτυχές που συμβάλλουν στην ομαλή ανάπτυξη της αφήγησης, συγκαταλέγονταν στις απόψεις, που συχνά υιοθετούνταν από τους μελετητές σε μια προσπάθεια επανεξέτασης της έννοιας της φόρμουλας (Bowra, 1962, σ. 19-37, Clark, 2004, σ. 127κ.ε.). Εντούτοις, στο πλαίσιο της προσπάθειάς μας να επανεκτιμήσουμε τον ρόλο της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» - μια προσπάθεια που εμπίπτει στη γενικώς αποδεκτή αντίληψη ότι ο «προφορικός ποιητής συνθέτει με φόρμουλες με τον τρόπο που ένας εγγράμματος ποιητής συνθέτει με λόγια» (Clark, 2004, σ. 127), - θα δείξουμε ότι, πίσω από τη χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» ως σύνθετης έκφρασης βρίσκεται ένα συγκεκριμένο νόημα και μια συγκεκριμένη λειτουργία (Bakker, 1988, σ. 189κ.ε.). Επειδή, από την

⁴⁵⁸ λ. 3.399.

εμπειρία μας και από αυτό που η ανάλυση του όρου "δαίμων" μάς έχει διδάξει, δεν υπάρχει σχεδόν τίποτα, που θέτει ο ποιητής στην αφήγησή του χωρίς να εκπληρώνει κάποιο συγκεκριμένο σκοπό - είτε αυτά είναι τα στοιχεία που τίθενται στην αφήγηση για τους σκοπούς του νοήματος, είτε αυτά είναι άλλα στοιχεία που ευρίσκονται στη γραμμή του εξάμετρου για να γεμίσουν τις μετρικές θέσεις που δεν είχαν ακόμη πληρωθεί (Bakker, 1997).

Ως κριτικά σκεπτόμενοι αναγνώστες των επών - και αρχικά, ως ακροατές σε προφορικές παραστάσεις των ομηρικών επών και από την προοπτική ενός προφορικού ποιητή, που συνέθεσε τα προφορικά του ποιήματα για να ικανοποιήσει τις ανάγκες αυτού του είδους ακροατηρίου (Bowra, 1962, σ. 26κ.ε.) - θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε τη φόρμουλα. Θα το προσεγγίσουμε από τη σκοπιά μιας σημαντικής ομηρικής κατασκευής. Ως εκ τούτου, η φόρμουλα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί, είτε για τους σκοπούς ενός προφορικού ποιήματος, είτε θα μπορούσε να τοποθετηθεί μέσα στα πλαίσια ενός γραπτού κειμένου,⁴⁵⁹ το οποίο γράφτηκε μετά, είτε από τον ίδιο τον Όμηρο (και όποιος και να ήταν ο Όμηρος), είτε από κάποιον άλλο στον οποίο ο Όμηρος υπαγόρευε τις ηρωικές ιστορίες του (Bowra, 1962). Όπως θα καταδείξουμε, η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» έρχεται να μάς προσφέρει πληροφορίες, σε ένα στενότερο επίπεδο, που προέρχονται από το πλαίσιο της συγκεκριμένης σκηνής, που στα πλαίσια της οποίας εντάσσονται οι συγκεκριμένοι πολεμιστές, στους οποίους αναφέρεται η φόρμουλα, και με ένα περισσότερο γενικό τρόπο, στη σχέση μεταξύ θεών, θνητών και "δαίμων".

Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» αποτελεί σημαντική πτυχή των τυπικών-σκηνών, που αναφέρονται στην περιγραφή της υπερβολικής συμπεριφοράς ενός άγριου *Ιλιαδικού* πολεμιστή. Με βάση τα όσα έχουν, ήδη, αναφερθεί αναφορικά με τη σταθερή δομή, τα επανεμφανιζόμενα μοτίβα/θέματα επανασύνδεσης, που μοιράζονται οι τυπικές-σκηνές, ενώ διαφέρουν μόνο ως προς το μήκος τους (Edwards, 1987, σ. 95-103, Arend, 1933, Clark, 2004, σ. 134κ.ε.), στην περίπτωση των τυπικών-σκηνών, που συζητήθηκαν σε αυτό το κεφάλαιο, θα στηρίξουμε το επιχειρήμα μας για τον σημαντικό ρόλο, που καλείται να διαδραματίσει η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» στις συγκεκριμένες σκηνές. Η παρουσία και η επανάληψη της φόρμουλας στο πλαίσιο και των τριών σκηνών, όχι μόνο έρχεται να δώσει περισσότερη έμφαση στα

⁴⁵⁹ Πρβλ. Griffin (1980, σ. xiii-xiv) σχετικά με την έννοια της προφορικής ποίησης στη φύση της να διαφέρει από τη γραπτή ποίηση. Βλέπε, επίσης, Bowra, 1962, σ. 19-37.

συγκεκριμένα γεγονότα, που περιγράφονται στις προαναφερθείσες σκηνές, αλλά υπογραμμίζει, επίσης, τον ρόλο της φόρμουλας, όπως συνέβη με τον όρο "δαίμων" και το παράγωγο επίθετο στην κλητική μορφή δαιμόνιε, προηγουμένως, ως ενός αναγνωρίσιμου σημαδιού και ως ενός εργαλείου σκέψης, όταν πρόκειται για το υπεράνθρωπο και το υπερβολικό, το μοχθηρό, το κακεντρεχές, και ό,τι το αρνητικό στη συμπεριφορά κάποιων ομηρικών χαρακτήρων.

Η ακόλουθη ανάλυση ασχολείται με όλες τις περιπτώσεις του τύπου «δαίμονι ἴσος» στον Όμηρο. Τα δεδομένα στο Παράρτημα ΙΧ δείχνουν ότι η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται, κυρίως, στην περιγραφή του αφηγητή (εκτός από το 5.459, 884), όταν περιγράφεται η ορμή ενός ήρωα.⁴⁶⁰ Θα προσπαθήσουμε να τροποποιήσουμε και να αναδιαρθρώσουμε τις υπάρχουσες ερμηνείες, οι οποίες συνδέουν τόσο την έκφραση «δαίμονι ἴσος» όσο και τον όρο "δαίμων", είτε απλά με τους θεούς γενικά, με έναν συγκεκριμένο θεό, είτε με μια αχαλίνωτη, υπερφυσική δύναμη. Όπως θα δούμε, η φόρμουλα χρησιμοποιείται μόνο για τους ήρωες Διομήδη, Πάτροκλο και Αχιλλέα. Πρέπει να ρωτήσουμε: Γιατί μόνο αυτοί οι ήρωες χαρακτηρίζονται ως δαίμονι ἴσος; Θα γίνει μια προσπάθεια να εξεταστεί η περίπτωση του Έκτορα και να βρεθεί τι τον χωρίζει και τι τον συνδέει με τους «δαίμονι ἴσος» πολεμιστές. Θα υποστηριχτεί ότι η έκφραση χρησιμοποιείται, κυρίως, για να συγκρίνει κάποιον ήρωα με την υπεράνθρωπη/υπερβολική δύναμη "δαίμων" και όχι με έναν συγκεκριμένο θεό. Σε αντίθεση με τη χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε, που παρόλο που και αυτό χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει την παράλογη, κακεντρεχή, αρνητική συμπεριφορά κάποιων χαρακτήρων (τόσο θνητών όσο και αθανάτων, τόσο ανδρών όσο και γυναικών), θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε ότι, η έκφραση «δαίμονι ἴσος» συσχετίζεται με την έννοια μιας αχαλίνωτης και υπερβολικής δύναμης, η οποία είναι «παράλογη».⁴⁶¹ Μπορεί να οδηγήσει ήρωες στην καταστροφή τους.

⁴⁶⁰ Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» βρίσκεται 9 φορές στην *Ιλιάδα*. Ωστόσο, ο όρος δεν βρέθηκε ποτέ στην *Οδύσσεια*. Εμφανίζεται πάντα στο τέλος της γραμμής, ακολουθώντας τη βουκολική διαίρεση (από όπου φαίνεται να ανήκει στο πιο πρωτόγονο επίπεδο του Έπους). Βλέπε, περαιτέρω, Wilford 1965, 221, Brenk, 1986, σ. 2078-79.

⁴⁶¹ Παρόλο που ο Otto (1917, σ. 9-10) στην προσπάθειά του να μην προωθήσει την τάση των εποχών του προς έναν «εξωφρενικό και φανταστικό ανορθολογισμό», εναντιώθηκε σε όλους χρησιμοποιώντας το «παράλογο» ως θέμα. Θα εξακολουθήσουμε να χρησιμοποιούμε τον όρο για να ορίσουμε οτιδήποτε απερίσκεπτο και υπερβολικό και για να το ξεχωρίσουμε από αυτό που ονομάσαμε ως το «μη ορθολογικό» (δηλαδή, που σημαίνει οτιδήποτε είναι ανεξήγητο, ανυπολόγιστο και απροσδόκητο).

Σε μια προσπάθεια να κατανοήσουμε αυτή την έκφραση, θα συγκρίνουμε τον χαρακτηρισμό των ηρώων, στα παραδείγματά μας: με καταστάσεις όπου ένας ήρωας ευνοείται από έναν θεό. Καταστάσεις στις οποίες ένας ήρωας συγκρίνεται με έναν συγκεκριμένο θεό, αλλά ακόμα δεν περιγράφεται ως «δαίμονι ἴσος». Περιπτώσεις του πρώτου σηματοδοτούν θνητή υπερβολή. Οι περιπτώσεις του τελευταίου επιτρέπουν, γενικά, για καλοπροαίρετη θεία παρέμβαση. Εδώ, τουλάχιστον, θα βρούμε τόσο μια σημαντική διαχωριστική γραμμή μεταξύ του "δαίμων" και των θεών, όσο και μια περαιτέρω πολυπλοκότητα που διαμορφώνει τη σχέση θεών και θνητών. Η χρήση της φόρμουλας υπογραμμίζει, για άλλη μια φορά, την πολυπλοκότητα, που χαρακτηρίζει τον όρο "δαίμων" με βάση την ικανότητά του να επικεντρώνει στο ενιαίο του πρόσωπο όλες τις αντιφατικές ποιότητες (δηλαδή, θεϊκές και θνητές) και ακόμη μία ακόμη (δηλαδή, μια υπεράνθρωπη ποιότητα). Επειδή, όπως έχουμε, ήδη, προτείνει, ο τρόπος με τον οποίο ο όρος αναπαράγει την πολυπλοκότητά του, μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για τον πολύπλοκο χαρακτήρα και τη σχέση του με τις σχετικές του έννοιες (δηλαδή, τους θεούς και τους θνητούς).

4.1. Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», η πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» και η περίπλοκη σχέση των θεών και του όρου «δαίμων»: Τα αριστεία του Διομήδη, του Πάτροκλου και του Αχιλλέα

Η ακόλουθη συζήτηση εμπίπτει στο πλαίσιο των επαναλαμβανόμενων σκηνών που αναφέρονται στην περιγραφή των αριστείων ή/και στην υπερβολική συμπεριφορά των τριών *Ιλιαδικών* ηρώων. Στην πραγματικότητα, όταν το κοινό αναγνωρίζει την επαναλαμβανόμενη χρήση του μοτίβου, που περιλαμβάνει τη χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», σε συνδυασμό με την υπερβολική και παράλογη συμπεριφορά και των τριών πολεμιστών, σημαντικές πληροφορίες προκύπτουν: Πρώτον, η εμφάνιση ενός συγκεκριμένου θεού θα έρθει να τονίσει το γεγονός ότι, αυτοί οι ήρωες συνδέονται πράγματι, με ένα είδος δυνάμεων, που πηγαίνει ακόμη και πέρα από τη σφαίρα των δραστηριοτήτων των θεών. Δεύτερον, η χρήση της φόρμουλας θα τονίσει την πολυπλοκότητα, που εμπεριέχεται στον χαρακτήρα του όρου "δαίμων" και την πολυπλοκότητα, που εμπεριέχεται στην αναπτυγμένη σχέση μεταξύ των θεών και του όρου "δαίμων".

Όταν πρόκειται για τον όρο "δαίμων", θα δείξουμε ότι μπορεί να αποκτήσει έναν διπλό χαρακτήρα. Θα υποστηρίξουμε ότι ο όρος "δαίμων" μπορεί να συσχετιστεί

τόσο με θνητά όσο και με αθάνατα χαρακτηριστικά. Φυσικά, διατηρεί πάντα τη μυστήρια δύναμή του. Όπως θα παρουσιάσουμε, ο όρος "δαίμων" αναφέρεται στα θνητά χαρακτηριστικά (δηλαδή, στην υπεράνθρωπη και την καθόλα παράλογη συμπεριφορά συγκεκριμένων ηρώων όπως ο Διομήδης, ο Πάτροκλος και ο Αχιλλέας) των πολεμιστών που λέγονται «να είναι ίσοι με τον "δαίμων"» («δαίμονι ἴσος»). Θα αναφερθούμε, επίσης, στα αθάνατα χαρακτηριστικά του όρου "δαίμων" (δηλ., τη σχέση του "δαίμων" με τις θεϊκές δραστηριότητες και το όνομα συγκεκριμένων θεών). Στις περιπτώσεις που οι παραπάνω ήρωες βοηθούνται από κάποιον θεό ή "δαίμων" (που χρησιμοποιείται για να σημάνει έναν συγκεκριμένο θεό ή τους θεούς γενικά), φαίνεται να έχουν παρόμοιο υπερφυσικό αποτέλεσμα και από τις δύο δυνάμεις. Αυτό δείχνει ότι, ο όρος "δαίμων" συνδέεται με μια προστιθέμενη και ίση με τους θεούς σημασία: αυτή μιας υπερφυσικής δύναμης. Θα παρουσιάσουμε, επίσης, τις περιπτώσεις όπου, οι παραπάνω χαρακτήρες φαίνεται να έχουν υπερβολικές δυνάμεις, που τους κάνουν να ξεπερνούν τα ανθρώπινα όριά τους. Δεν είναι πλέον συγκρίσιμοι με έναν θεό, αλλά με τον υπερβολικό και παράλογο "δαίμων". Αυτό είναι σημαντικό, επειδή, δείχνει ότι ο όρος "δαίμων" συνδέεται με μια επιπλέον σημασία. Υπογραμμίζει, επίσης, ότι αυτό που φαίνεται να ξεχωρίζει τον όρο "δαίμων" από τον θεό, είναι ο υπερβολικός και παράλογος χαρακτήρας του όρου "δαίμων".

4.1.1. Τα αριστεία του Διομήδη

5.438: *ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος*

5.459: *αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος*

5.884: *αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτῷ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος*

Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» εμφανίζεται, για πρώτη φορά, στους στίχους 438 για να χαρακτηρίσει τον Διομήδη κατά την επίθεσή του ενάντια στον Αινεία. Αλλά πριν από αυτό, από τη συγκέντρωση του στρατού στο βιβλίο 4, ο Διομήδης απεικονίζεται με όλες τις ιδιότητες ενός τρομακτικού πολεμιστή: «χτύπησε τρομερά τον χαλκό πάνω στο σπήθος του οπλαρχηγού καθώς πήδηξε από το αμάξι» (4.420) (Kirk, 1985, σ. 376). Ο Διομήδης χαρακτηρίζεται από ακόμα μεγαλύτερη οργή, όταν παλεύει κατά των Τρώων (136-43). Η Αθηνά είναι αυτή που δίνει δύναμη σε αυτόν (121-132).

Ακόμη, τραυματίζει το χέρι της Αφροδίτης, η οποία γεμάτη πόνο, αφήνει τον γιο της Αινεία στα χέρια του Απόλλωνα.

Ωστόσο, ο Διομήδης πηγαίνει ακόμη και πέρα από τη βοήθεια και τις συμβουλές της Αθηνάς. Η φόρμουλα, λοιπόν, εμφανίζεται, για πρώτη φορά, στο κρίσιμο σημείο της επίθεσης του Διομήδη στον Αινεία, ο οποίος βρίσκεται υπό την προστασία του ίδιου του Απόλλωνα (438). Πρόθυμος να σκοτώσει τον Αινεία (ἴετο δ' αἰεὶ δ' αἰεὶ Αἰνεῖαν κτεῖναι), βγαίνει μπροστά και μάλιστα πάει εναντίον του Απόλλωνα. Αυτή είναι η πρώτη φορά, που το κλιμακωτό "τρὶς ... τρὶς ... το τέταρτον" μοτίβο εμφανίζεται για πρώτη φορά:⁴⁶² Ο Διομήδης ορμά τρεις φορές χωρίς φόβο ενάντια στον θεό και σταματά μόνο την τέταρτη φορά που ο Απόλλων τον απειλεί με οργή (τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε κατακτάμεναι μενεαίνων ... θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων, 436-42). Ο θεός πρέπει να τον προειδοποιήσει και να του υπενθυμίσει ότι, οι άνθρωποι δεν είναι ίσοι με τους θεούς. Με βάση τα παραπάνω, διατυπώθηκαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με τις υπερφυσικές δυνάμεις του Διομήδη. Μερικοί μελετητές δείχνουν ότι, η αγριότητα του Διομήδη, η φυσική ανδρεία και η καλή κρίση είναι αποτέλεσμα της παρέμβασης της Αθηνάς (Instone, 1999, σ. 107-111).⁴⁶³ Κάποιοι απέδωσαν, επίσης, την Αθηνά με ευθύνη για τον τραυματισμό του Άρη και της Αφροδίτης από τον Διομήδη (Gaisser, 1969, σ. 166, Andersen, 1997, σ. 32-34, Scodel, 1992, σ. 77). Ωστόσο, άλλοι μελετητές (François, 1957, Frazer, 1993) υποστήριξαν ότι, όταν πρόκειται για παραλογισμό και θνητή υπερβολή, αυτό είναι το αποτέλεσμα της σύγκρισης με τον όρο "δαίμων". Μεταξύ αυτών, ο François προτείνει ότι, η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» δείχνει ότι, ο Διομήδης αγωνίζεται σαν ένας "δαίμων" όταν επιτίθεται ενάντια στον Απόλλωνα, για τέταρτη φορά. Η υπερβολή του είναι ορατή όταν ο Απόλλωνας ζητάει από τον Άρη να τον απομακρύνει από τη μάχη (455κ.ε.) (François, 1957, σ. 327-28). Φαίνεται ότι, όταν πρόκειται για τις ακαταμάχητες και παράλογες σωματικές δραστηριότητες ενός ήρωα, αυτό πρέπει να θεωρηθεί ως έργο του "δαίμων". Ως εκ τούτου, οι υπεράνθρωπες δυνάμεις του Διομήδη αποδίδονται στην παρέμβαση της Αθηνάς,

⁴⁶² Ξανασυμβαίνει τρεις φορές περισσότερο, στα 16.702-6, 16.784-6 και 20.445-9, για να δείξει ότι ένας πολεμιστής ρίχνει τον εαυτό του ενάντια στον θεό και είναι απωθημένος τρεις φορές. Μια τέταρτη προσπάθεια οδηγεί σε μια δραματική επίπληξη, η οποία συχνά καταλήγει στον θάνατο του πολεμιστή. Βλέπε Kirk, 1985, σ. 106. Πρβλ. Willcock, 1978, σ. 236.

⁴⁶³ Πρβλ. Alden (2000, σ. 112κ.ε.), που αντιμετωπίζει το θέμα της θείας παρέμβασης (π.χ. της εύνοιας της Αθηνάς στον Διομήδη) ως επαναλαμβανόμενο θέμα σε μια σειρά παρα-αφηγήσεων (π.χ. μια ολόκληρη σειρά παρα-αφηγήσεων, που συγκεντρώνονται γύρω από τη φιγούρα του Διομήδη εισάγονται μέσω μιας αξιοποίησης του Τυδέα, ενώ αγωνίζεται ενάντια στους Θηβαίους). Δες ακόμα τον Erbse (1961, σ. 161-64), για τον Διομήδη ως το όργανο της Αθηνάς.

αλλά, όταν πρόκειται για την παράλογη πρόθεση του ήρωα να αγωνιστεί, για τέταρτη φορά, εναντίον των θεών, τότε συγκρίνεται με τον "δαίμων". Πράγματι, ο Διομήδης δεν μπορεί να προσληφθεί ως να συμπεριφέρεται ως «κανονικός ήρωας» στο πεδίο της μάχης (και ειδικά κατά τη διάρκεια των αριστείων του): η υπεράνθρωπη και παράλογη συμπεριφορά του τον κάνει να ξεπεράσει αυτό που είναι φυσιολογικό και ως εκ τούτου, παλεύει εναντίον της Αφροδίτης και του Άρη (Frazer, 1993, σ. 63-70).⁴⁶⁴ Η ανεξέλεγκτη συμπεριφορά του Διομήδη απεικονίζεται, επίσης, στην επίθεσή του εναντίον του Απόλλωνα (ακόμη και αφού αναγνωρίζει την πραγματική ταυτότητα του θεού, 436-39). Ο ήρωας πηγαίνει ακόμα παραπέρα, όταν για τέταρτη φορά, επιτίθεται στον θεό, ακόμα και μετά την προειδοποίηση της Αθηνάς. Ο Διομήδης δεν έλαβε υπόψη τα όριά του ως θνητός, λεγόταν ότι ήταν ίσος με τον "δαίμων" και η απειλή του Απόλλωνα ήταν απαραίτητη για να θέσει τέρμα στη μαινόμενη συμπεριφορά του. Εντούτοις, όταν σε άλλες δύο περιπτώσεις (5.596-606, 6.123) ο Διομήδης διστάζει να πολεμήσει σε δύναμη ενάντια στους θεούς, επειδή ξέρει πόσο μακριά μπορούν να πάνε οι άνθρωποι (Andersen, 1997, σ.36), δεν λέγεται, πλέον, ότι είναι «δαίμονι ἴσος».

Η ίδια έκφραση, «δαίμονι ἴσος», εμφανίζεται, για δεύτερη φορά, στην ομιλία του Απόλλωνα (στ. 459). Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται, για πρώτη φορά, σε μια απευθείας συνομιλία. Ο αφηγητής χρησιμοποιεί ένα κείμενο χαρακτήρα, την ομιλία του Απόλλωνα, για να απευθυνθεί στον Άρη. Ο Απόλλωνας ζητά τη βοήθεια του Άρη, για να στείλει τον Διομήδη μακριά από τη μάχη. Στην ομιλία του ο Απόλλωνας προδίδει τη δική του αντίληψη για τη συμπεριφορά του Διομήδη. Χρησιμοποιεί την έκφραση για να δείξει την άγρια ορμή του Διομήδη (ἐπέσσυτο), που του επέτρεψε να πολεμήσει ακόμη και εναντίον των θεών (τόσο της Αφροδίτης όσο και του Απόλλωνα). Τότε το αποδίδει στην επιρροή του Διομήδη από κάποια υπεράνθρωπη δύναμη, "δαίμων". Ο Άρης χρησιμοποιεί την ίδια έκφραση, «δαίμονι ἴσος» (884), στην ομιλία του προς τον Δία περιγράφοντας τον τραυματισμό του από τον Διομήδη.⁴⁶⁵ Ο πρωτεύοντας αφηγητής-εστιαστής (NF1) χρησιμοποιεί μια άλλη ομιλία χαρακτήρα, αυτή τη φορά, την ομιλία ενός θεού, του Άρη, για να παρουσιάσει την άγρια μανία του Διομήδη. Πρέπει να δικαιολογήσει τον χαρακτηρισμό του Διομήδη ως «δαίμονι ἴσος».⁴⁶⁶ Ο Άρης, ως δευτερογενής αφηγητής (N2), εκφράζει

⁴⁶⁴ Σχετικά με τα αριστεία του Διομήδη και την ευεργετική παρέμβαση της Αθηνάς ως η κύρια αιτία της ανδρείας του Διομήδη βλέπε, επίσης, Mueller, 1984, σ. 136-38, Whitman, 1958, σ. 221-2.

⁴⁶⁵ Για τα αριστεία του Διομήδη, βλέπε Frazer, 1993, σ. 63-70, Mueller, 1984, σ. 136-8, Instone, 1999, σ. 107-08, Whitman, 1958, σ. 221-2.

⁴⁶⁶ Για τις αφηγηματικές τεχνικές της *Ιλιάδας*, βλέπε De Jong, 2004, σ. 102-148.

τα συναισθήματά του τόσο για την πληγή του όσο και για αυτήν της Αφροδίτης από έναν θνητό, τον Διομήδη. Ο Δίας ως ο αποδέκτης της ομιλίας του Άρη πρέπει να λάβει το σωστό μήνυμα σχετικά με την κύρια πηγή (“δαίμων”) της ακαταμάχητης δύναμης του Διομήδη. Ο Άρης, ως δευτερογενής αφηγητής-εστιαστής (NF2), παρουσιάζει, πρώτα, την Αθηνά ως την κύρια αιτία της επίθεσης του Διομήδη εναντίον των θεών. Σε αυτό που έρχεται στη συνέχεια, ο Άρης προσθέτει περισσότερο στον χαρακτηρισμό του Διομήδη. Καλεί το ύψιστο πνεύμα του Διομήδη να εξαπολύσει την οργή του ενάντια στους θάνατους θεούς» (ἢ νῦν Τυδέος υἷόν, ὑπερφιάλον Διομήδεα μαργαίνειν ἀνέηκεν ἐπ’ ἀθανάτοισι θεοῖσι, 881-82). Αρχικά, ο Άρης τον συγκρίνει με τον όρο “δαίμων” λόγω της άγριας φόρτισής του, της τεράστιας οργής και της προθυμίας να σκοτώσει τον αντίπαλό του (Brunius-Nilsson, 1955, σ. 128), που του επέτρεψε να τραυματίσει, πρώτα, την Αφροδίτη στον καρπό και, στη συνέχεια, «να ορμήσει πάνω στον Άρη λές και ήταν ένας δαίμων» (αὐτὰρ ἔπειτ’ αὐτῶ μοι ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος, 884). Στην πραγματικότητα, η περιγραφή του τραυματισμένου Άρη στον Δία (884) επιτρέπει στο κοινό να αποκτήσει μια λεπτομερέστερη περιγραφή της μεγάλης μανίας και της ανεξέλεγκτης συμπεριφοράς του Διομήδη (885-86). Ως εκ τούτου, το ακροατήριο (ως πρωτεύον αφηγούμενο-εστιαζόμενο (NeFe1)) αντιλαμβάνεται ότι η ανεξέλεγκτη, μαινόμενη και υπεράνθρωπη συμπεριφορά είναι αυτό που κάνει τον Διομήδη ίσο με τον “δαίμων”. Κατά παρόμοιο τρόπο, η χρήση της φόρμουλας δείχνει, επίσης, έναν άνθρωπο που έχει χάσει τα λογικά του: επιμένει, για τέταρτη φορά, σε δράση που θα τον καταστρέψει, δεν είναι ο φυσιολογικός του εαυτός και λέγεται ότι μοιάζει με κάποια υπερφυσική δύναμη (Wilford, 1965, σ. 221, Brenk, 1986, σ. 2076). Πιθανώς, η παράλογη συμπεριφορά του Διομήδη λέγεται ότι μοιάζει με τον όρο “δαίμων” ως μιας παράλογης και υπερβολικής δύναμης, η οποία τελικά τον απειλούσε με την απώλεια της ζωής του.⁴⁶⁷

Μέχρι στιγμής, έχουμε υποστηρίξει ότι η τεράστια δύναμη του Διομήδη οφείλεται τόσο σε έναν “δαίμων” όσο και σε μια θεότητα (Αθηνά). Όταν ο όρος “δαίμων” φαίνεται να έχει την ίδια επιρροή στον Διομήδη ως θεός (Αθηνά), το αποτέλεσμα

⁴⁶⁷ Είναι πολύ πιθανόν ο Διομήδης να είχε χάσει τη ζωή του, εάν δεν είχε λάβει υπόψη την απειλή του Απόλλωνα κατά την τέταρτη επίθεσή του εναντίον του θεού. Σε αυτό το σημείο, βλέπε, περαιτέρω, τη συζήτηση της Maureen Alden (2000, σ. 149-50), που δείχνει ότι ο Διομήδης τιμωρείται τόσο από τον Άρη και την Αφροδίτη όσο και για την πληγή του από τον Πάρη για να γίνει κατανοητό ως η λειτουργία της θεϊκής εκδίκησης για τιμωρία για τις επιθέσεις του Διομήδη και στους δύο θεούς. Εντούτοις, η πληγή του Διομήδη θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα είδος τιμωρίας (ἄτη), που αποδίδεται στους θνητούς από τους θεούς για τη μάχη εναντίον τους (θεομάχοι).

είναι το ίδιο. Ο Διομήδης απεικονίζεται ως «τρομακτικός πολεμιστής», που κατέχεται από τη μεγάλη του μανία και επιθυμία να σκοτώσει τους Τρώες. Ακόμη, επιτίθεται σε μια θεά, την Αφροδίτη, αλλά βεβαίως, με την άδεια της προστατευτικής θεότητάς του, της Αθηνάς. Στην πραγματικότητα, η Αθηνά αντιπροσωπεύει την ανδρεία του Διομήδη και τα όρια αυτής της ανδρείας, που τον εμπόδισαν να αγωνιστεί με θεούς, που δεν μπορεί να ξεπεράσει (Whitman, 1958, σ. 221-22). Η επίδραση του όρου "δαίμων" διαφοροποιείται από την θεϊκή (Αθηνά) επίδραση όταν πρόκειται για την υπερβολική συμπεριφορά του Διομήδη. Αυτή τη στιγμή, όταν ο Διομήδης αρχίζει να αγωνίζεται επανειλημμένα (τετάρτον: για τέταρτη φορά) ενάντια στον ισχυρότερο από τους θεούς (και τον Απόλλωνα και τον Άρη) διακινδυνεύοντας τη ζωή του, δεν οδηγείται πλέον από την επιρροή της Αθηνάς. Αντίθετα, είναι υπό την επίδραση μιας μυστήριας και παράλογης δύναμης ("δαίμων"). Προσθέτοντας τα ανωτέρω, φαίνεται ότι, οτιδήποτε υπερβαίνει αυτά τα όρια ηρωικής ανδρείας δεν αποδίδεται στη σφαίρα της επιρροής της Αθηνάς. Οτιδήποτε υπερβαίνει τη φυσιολογική συμπεριφορά ενός θνητού, ανήκει στη σφαίρα του όρου "δαίμων".

4.1.2. Τα αριστεία του Πάτροκλου

16.705: *ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος*

16.786: *ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος*

Ο αφηγητής χρησιμοποιεί τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», εδώ (705), για να δείξει ότι η οργή του Πάτροκλου και η μεγάλη επιθυμία του να σκοτώσει τους Τρώες προέρχονται, πρωτίστως, από τη σύγκρισή του με τον όρο "δαίμων".⁴⁶⁸ Όμως, ακόμη και πριν από τη συσχέτιση του Πάτροκλου με τον όρο "δαίμων", λέγεται ότι προτρέπεται από τον Δία, και οδηγεί τους Μυρμιδόνες σε καταδίωξη των Τρώων (684-90). Ο Δίας είναι εκείνος που βάζει μανία στο στήθος του Πάτροκλου (ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἀνῆκεν, 691) και «γρήγορα σκοτώνει επτά άνδρες» (692-97). Ο Δίας γέμισε τον Πάτροκλο με μεγάλο θάρρος να "χιμήξει εμπρός χτυπώντας ενάντια στους Τρώες" (699). Αυτό συμβαίνει όταν το "τρὶς ... τρὶς ... το τέταρτο" μοτίβο επανεμφανίζεται, για δεύτερη φορά, και δείχνει πώς ο Πάτροκλος έσπευσε,

⁴⁶⁸ Σε αντίθεση με τα αριστεία του Διομήδη, όπου η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται τόσο από τον πρωταρχικό αφηγητή - εστιαστή (NF1) όσο και από έναν χαρακτήρα (ο οποίος λειτουργεί ως δευτερεύων αφηγητής - εστιαστής (NF2)). Εδώ, η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται μόνο από τον αφηγητή για να περιγράψει την υπερφυσική και παράλογη ανδρεία του Πάτροκλου.

τρεις φορές, κατά του Τρωϊκού Τείχους και προσπάθησε να «πατήσει τη γωνία του» (τρὶς μὲν ἐπ' ἀγκῶνος βῆ τείχεος ὑψηλοῖο Πάτροκλος, 703-4). Δεν διστάζει ούτε καν να πολεμήσει εναντίον του Απόλλωνα, που τον «κακοποίησε προς τα πίσω με τα αθάνατα χέρια, χτυπώντας πίσω τη φωτεινή ασπίδα (703-4)». Αργότερα (783-85), ο Πάτροκλος συγκρίνεται με τον Άρη, όταν ορμά οργισμένα τρεις φορές, ενώ οι Τρώες «φωνάζουν μια τρομερή κραυγή» (τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε θοῶ ἀτάλαντος Ἄρηϊ σμερδαλέα ἰάχων, 783-84).⁴⁶⁹ Το αποτέλεσμα της μανιώδους επίθεσης του Πάτροκλου ήταν εντυπωσιακό: «κατάφερε τρεις φορές να σκοτώσει εννέα άνδρες φωνάζοντας ορμητικά» (τρὶς δ' ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν 785).⁴⁷⁰ Καθώς ο Πάτροκλος έσπευσε, για τέταρτη φορά, εναντίον του Απόλλωνα, ο θεός έπρεπε να τον απειλήσει με την τρομερή φωνή του να φύγει από τον Τρωϊκό Τείχος (ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος, δεινὰ δ' ὁμοκλήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα, 705-6).⁴⁷¹

Μέχρι στιγμής, έχουμε συναντήσει τους τρεις κύριους αλλά, όχι ταυτόσημους παράγοντες, που ευθύνονται εξίσου για την τεράστια δύναμη και την ορμητική μανία του Πάτροκλου. Πρώτον, οφείλεται στη σύγκριση του Πάτροκλου με τον όρο "δαίμων". Δεύτερον, οφείλεται στη βοήθεια του Δία. Τέλος, ήταν λόγω της σύγκρισης του Πάτροκλου με τον Άρη. Αλλά τι ακριβώς διακρίνει τις δυνάμεις του Πάτροκλου ως «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή από τις δυνάμεις του ως πολεμιστή ἴσο με τον Άρη; Πόσο διαφορετικές ήταν αυτές οι δυνάμεις από αυτές που του αποδόθηκαν από τον Δία; Πιο συγκεκριμένα, γιατί ο ποιητής πρέπει να κάνει αυτή την ξεχωριστή αναφορά στη σχέση του Πάτροκλου με τον όρο "δαίμων"; Είναι επειδή ήθελε να δείξει ότι υπάρχει, στην πραγματικότητα, μια διαφορά στη δύναμη όταν αυτή προέρχεται από έναν θεό και από τον "δαίμων"; Όλα τα παραπάνω ερωτήματα σχετίζονται, στενά, με την τάση των μελετητών (Dietrich, 1965, Basset, 1919) να συσχετίζουν τον όρο "δαίμων" και τις δραστηριότητες των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών μόνο με τους θεούς. Στην πραγματικότητα, όλοι αυτοί οι επιστήμονες (Dietrich, 1965, Basset, 1919) αποδίδουν ψευδή αποτελέσματα σε λανθασμένες πηγές. Πιστεύουν ότι οι υπερφυσικές δυνάμεις και η υπερβολική συμπεριφορά προέρχονται από την ίδια πηγή: έναν "δαίμων", που ήταν το συνώνυμο ενός συγκεκριμένου θεού. Κάτω από

⁴⁶⁹ Ο Janko (1992, σ. 441) βρίσκει τη σύγκριση μεταξύ Πάτροκλου και Άρη επιτυχημένη, αφού ο Πάτροκλος «γεμίζει με τρέλα όπως ο Άρης».

⁴⁷⁰ Ο Willcock (1984, σ. 253) διαπιστώνει ότι υπάρχει μια σχέση μεταξύ της εξωπραγματικής επίθεσης του Πάτροκλου και των υπερφυσικών ενεργειών του Απόλλωνα που ακολουθούν. Πρβλ. Paley, 1871, σ. 161.

⁴⁷¹ Για τα αριστεία του Πάτροκλου, βλέπε Mueller, 1984, σ. 49-60, Frazer, 1993, σ. 164-171.

αυτή την έννοια, ενσωματώνεται η εξήγηση του Janko για τη φόρμουλα. Βασίστηκε στην παρατήρησή του σχετικά με τη χρήση και των δύο μοτίβων, που χρησιμοποιούν οι αοιδοί, που ξεκινούν με το «'τρὶς μὲν ἔπειτ' ἔπόρουσε', με 'τρὶς δ' στον επόμενο στίχο, και μετά 'ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος' (αλλά ο 20. 447 είναι πλαστός) (Janko, 1992, σ. 400)»,⁴⁷² για να δείξει τη σύγκριση ενός ήρωα με έναν θεό. Ο Janko, προσπαθώντας να δείξει την προσήλωσή του στις παραδόσεις της ομηρικής θρησκείας, συσχετίζει τη φόρμουλα δαίμονι ἴσος με τη σύγκριση ενός ήρωα με έναν θεό και όχι με τον όρο "δαίμων". Υπογραμμίζει, ακόμη, και τη θεϊκή υπεροχή και, ως εκ τούτου, να απαγορεύεται στους άντρες να πολεμούν εναντίον των θεών (Janko, 1992, σ. 400). Η ύβρις τιμωρείτο στον Όμηρο και ο Πάτροκλος έπρεπε να τιμωρηθεί για την επικάλυψη του φυσιολογικού εαυτού του και την υπέρβαση των ορίων που θέτουν οι θεοί. Ακόμη και ο Απόλλων προειδοποιεί τους θνητούς (π.χ. Διομήδη, Αχιλλέα), που αγωνίζονται εναντίον ενός από τους θεούς σαν να είναι ίσοι.⁴⁷³ Πιο συγκεκριμένα, ο Πάτροκλος εδώ (705, 786), όπως στην περίπτωση του Διομήδη, σπεύδει εναντίον ενός από τους αθάνατους θεούς (Απόλλωνα), οδηγούμενος από τη μεγάλη του επιθυμία να καταστρέψει τους εχθρούς του. Ωστόσο, τόσο η ανώμαλη όσο και η απεριόριστη ηρωική τους επιθυμία, και η υπερβολική δύναμή τους φαίνεται να έχουν ξεπεράσει κάθε όριο. Ο αφηγητής - η Μούσα (εσ) αποκαλεί ακόμη και τον Πάτροκλο, έναν ανόητο (680) που οδηγείται από την ἄτη (685) (Rabel, 1997, σ. 161-62). Η ύβρις τους ενάντια στους θεούς (που είναι το αποτέλεσμα της σύγκρισής τους με τον όρο "δαίμων") πρέπει να τιμωρηθεί (ἄτη). Τότε, ο Απόλλωνας με τους υπόλοιπους θεούς, συμπεριλαμβανομένου του Δία, αποφάσισε να τιμωρήσει τον Πάτροκλο με θάνατο (οι θεοί κάλεσαν την ποινή του θανάτου «δὴ σε θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσσαν, 693»), επειδή ξεπέρασε τα θνητά του όρια.⁴⁷⁴ Πράγματι, τη στιγμή που και οι δύο ήρωες υπερβαίνουν τα θνητά τους όρια και παύουν να είναι ο κανονικός τους εαυτός, τότε

⁴⁷² Πρβλ. Brunius-Nilsson (1955, σ. 128), η οποία κάνει τη σημαντική συνειδητοποίηση για τη χρήση αυτής της συγκεκριμένης αφηγηματικής τεχνικής με τη φόρμουλα (τρὶς μὲν... τρὶς δὲ... ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον), ως η αναφορά επίσης στην προστατευτική δύναμη του Απόλλωνα. Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτά είναι κοινά χαρακτηριστικά για τα αριστεία του Πάτροκλου (Ιλ. 16.705) και τον θάνατό του (Ιλ. 11.786) και για τα αριστεία του Αχιλλέα μετά τον θάνατο του Πάτροκλου (Ιλ. 20.447).

⁴⁷³ Ο Postlethwaite (2000, σ. 216-218) υπογραμμίζει την ομοιότητα των προειδοποιήσεων του Απόλλωνα προς τον Διομήδη και τον Πάτροκλο. Πρβλ. Mueller, 1984, σ. 49-60: Ο Απόλλωνας δείχνει στον Πάτροκλο ότι ούτε η δύναμη του όρου "δαίμων" μπορεί να λειτουργήσει ενάντια στη θέληση των θεών και ενάντια σε αυτό που είναι το μοιραίο. Για τις υπερβολικές δυνάμεις του Πάτροκλου και του Διομήδη, που προέρχονται από τον όρο "δαίμων" και τον δραματικό τους θάνατο, βλ. Jones, 2003, σ. 234.

⁴⁷⁴ Για τον θάνατο του Πάτροκλου βλέπε, Alden, 2000, σ. 256-57. Πρβλ. William Allan (2005, σ. 4), ο οποίος, επίσης, δείχνει ότι η υπεραυτοπεποίθηση του Πάτροκλου τιμωρείται από την ἄτη («καταστροφή»).

είναι που αγωνίζονται εναντίον του θεού. Τότε είναι που συγκρίνονται με τον όρο "δαίμων" και όχι με έναν θεό. Αυτό στην πραγματικότητα, δείχνει ότι η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» είναι στενά συνδεδεμένη όχι μόνο με ανθρώπινη υπερβολική συμπεριφορά, αλλά και με υβριστική συμπεριφορά, επίσης.

Παρόλο που έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις σχετικά με τη φύση των δυνάμεων του Πάτροκλου, και με τον Πάτροκλο να έχει αποδοθεί με παρόμοιες δυνάμεις όταν συγκρίθηκε και με τον Άρη και με τον "δαίμων" (Dietrich, 1965, σ. 310, Basset, 1919, σ. 135), η προηγούμενη ανάλυση έδειξε ότι δύο διαφορετικές δυνάμεις λειτουργούν όταν ο Πάτροκλος λέγεται ότι είναι ἴσος με τον Άρη (784) και με τον "δαίμων" (786) (Francois, 1957, σ. 327). Κατά τη διάρκεια των τριών πρώτων επιθέσεων, τόσο ο "δαίμων" όσο και οι θεοί (ο Δίας και ο Άρης), μπορεί να θεωρηθούν ότι είχαν την ίδια επίδραση στον Πάτροκλο. Ο πολεμιστής φαίνεται ότι είχε τα ίδια αξιοσημείωτα αποτελέσματα στη μάχη, όταν ο Δίας τον γέμισε για πρώτη φορά με θάρρος, όταν συγκρίθηκε με τις δυνάμεις του Άρη και όταν συγκρίθηκε με τον όρο "δαίμων". Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της τέταρτης επίθεσης και όταν ο Πάτροκλος πήγε «για να κάνει μια ακόμα πιο απερίσκεπτη επίθεση, δεν συγκρίνεται πλέον με έναν θεό, ούτε καν με τον Άρη, αλλά, αυτή τη φορά, λέγεται ότι είναι 'δαίμονι ἴσος'» (Wilford, 1965, σ. 224).⁴⁷⁵ Ο όρος "δαίμων" αποκτά ξεχωριστό χαρακτήρα μόνο όταν ο Πάτροκλος, «δαίμονι ἴσος», αρχίζει να ενεργεί παράλογα και όταν πηγαίνει εκτός εαυτού, και όταν η σύγκριση που προσφέρεται πηγαίνει ακόμη και πέρα από την πολεμική ανδρεία (Wilford, 1965, σ. 224). Ο Πάτροκλος ξεπερνά τις κανονικές φυσικές του δυνάμεις και πολεμά εναντίον ενός από τους θεούς. Αυτό σηματοδοτεί τη θνητή υπερβολή, η οποία, πράγματι, απορρέει από την επιρροή του όρου "δαίμων" πάνω του. Αυτό, τελικά, προκαλεί τον θάνατο του Πάτροκλου. Και στις δύο περιπτώσεις, και οι δύο παράλογες συμπεριφορές γίνονται στην τέταρτη φορά· η τέταρτη φορά, ισχυρίζομαι, σηματοδοτεί την παράλογη συμπεριφορά.

⁴⁷⁵ Για τις συγκρίσεις ενός θνητού με έναν θεό, βλέπε Brunius-Nilsson, 1955, σ. 130-134.

4.1.3 Τα αριστεία του Αχιλλέα

20.447: ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος

20.493: ὡς ὃ γε πάντη θῦνε σὺν ἔγχεϊ δαίμονι ἴσος

21.18-19: ὁ δ' ἔσθορε δαίμονι ἴσος, φάσγανον οἶον ἔχων

21.227: Ὡς εἰπὼν Τρῶεσσιν ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος·

Ο Αχιλλέας, όπως ο Διομήδης και ο Πάτροκλος, απευθύνεται, επίσης, με την φόρμουλα «δαίμονι ἴσος».⁴⁷⁶ Ο Αχιλλέας, κατά τη διάρκεια των αριστείων του, συγκρίνεται με τον όρο "δαίμων" λόγω της άγριας ορμής του και της μεγάλης προθυμίας του να καταστρέψει τους εχθρούς του.⁴⁷⁷ Ο ήρωας συγκρίθηκε με τον θεό του πολέμου Άρη, ακόμη και πριν χαρακτηριστεί ως «δαίμονι ἴσος» (447). Η άγρια ορμή του απεικονίστηκε ως ενθουσιώδης: «ο γιος του Πηλέου, που είχε γρήγορο πόδι, έλαμπε σε όλη του την πανοπλία, ένας άνθρωπος όπως ο δολοφόνος θεός του πολέμου» (τεύχεσι λαμπόμενον, βροτολοιγῶ ἴσον Ἄρηϊ, 46).⁴⁷⁸ "Εχύθηκε στους Τρῶες, περίσσια ανδρεία ζωσμένος, φριχτά μουγκρίζοντας" (ταρβήσας...εἰμένος ἀλκὴν σμερδαλέα ἰάχων, 380-2). Η πρώτη φορά, που ο Αχιλλέας συνδέθηκε με το «δαίμονι ἴσος», ήταν κατά τη διάρκεια της μάχης του με τον Έκτορα (447). Παρά το γεγονός ότι ο Απόλλωνας προστατεύει τον Έκτορα και τον τυλίγει σε παχιά ομίχλη, ο Αχιλλέας «χύθηκε εναντίον του και χτύπησε τρεις φορές κατά της βαθιάς ομίχλης» (445-6). Ωστόσο, ο Αχιλλέας ορμά εναντίον του Έκτορα, για τέταρτη φορά, «δαίμονι ἴσος», και τον απειλεί με θάνατο. Εδώ (447), επίσης, ο Απόλλωνας είναι αυτός ο οποίος τερματίζει την τρελή εκδίκηση και σώζει τον Έκτορα.⁴⁷⁹ Σε αυτή τη σκηνή, όπως και στα προηγούμενα παραδείγματα, το εξαιρετικό χαρακτηριστικό - το οποίο για την ώρα λειτουργεί ως αναγνωρίσιμο για το κοινό μοτίβο - του δαίμονι ἴσος πολεμιστή είναι η ορμητική επίθεση (έμπορούσε...

⁴⁷⁶ Leaf (1902, σ. 210) δίνει αρκετή προσοχή και στα τρία κείμενα (16.784-86, 702-05 και 5.436-38) και ισχυρίζεται ότι «συνθέτουν μια λεπτή κορυφή για την προετοιμασία της καταστροφής». Πρβλ. *Il.* 5.436-9, 16.703-7, 784-6. Βλέπε, περαιτέρω, Leaf & Bayfield, 1898, σ. 498.

⁴⁷⁷ Επί των αριστείων του Αχιλλέα, βλ. Schein, 1984, σ. 143-53, Frazer, 1993, σ. 216-23. Βλ., επίσης, Moulton (1977, σ. 108-11) σχετικά με μια σειρά προσομοιώσεων που περιγράφουν τις τεράστιες δυνάμεις του Αχιλλέα.

⁴⁷⁸ Για τα αριστεία του Αχιλλέα, βλέπε Kirk, 1987, σ. 87-96, Morrison, 1997, σ. 280-83, Whitman, 1958, σ. 206-09, Frazer, 1993, σ. 219-23, Schein, 1984, σ. 80-82.

⁴⁷⁹ Ο Αχιλλέας αναγνωρίζει την προστασία του Απόλλωνα απέναντι στον Έκτορα, αλλά αυτό δεν φαίνεται να εμποδίζει τη μανία του. Ο Απόλλωνας δεν αποκαλύπτεται στον Αχιλλέα. Η θεϊκή του δύναμη είναι απλά παρούσα και μπορεί να θεωρηθεί ως επέκταση της δύναμης του Έκτορα. Για τις θεϊκές επιφάνειες στον Όμηρο, δες Dietrich, 1983, σ. 53-78.

επέσσυτο), η ισχυρή κραυγή μάχης (σμερδαλέα ίαχων), η επιθυμία να σκοτώσει (κακά φρονέων ένορούσεν; κατακτόμεναι μενεαίνων, 442-3). Εδώ, τουλάχιστον, μπορούμε να προτείνουμε ότι ο Αχιλλέας φαίνεται να συγκρίνεται τόσο με τον όρο "δαίμων" όσο και με έναν θεό (τον θεό του πολέμου Άρη): "[...] Ο Αχιλλέας, αδιαλείπτως, όπως ένας θεός (δαίμονι ἴσος), θέτει τον εαυτό του εναντίον των Τρώων. Έτσι, ο θεός Ξάνθος (αργότερα στο 21.315) λέει γι' αυτόν ότι θεωρεί τον εαυτό του ίσο με τους θεούς (ἴσος θεοῖσι) (Dietrich, 1965, σ. 310)." Αυτό δείχνει ότι και οι δύο όροι («δαίμων» και θεός) μπορεί να είχαν την ίδια επίδραση στους θνητούς. Ο Αχιλλέας, που λάμπει στην πανοπλία του και η μανιώδης μάχη του φαίνεται να είναι το αποτέλεσμα τόσο της σύγκρισής του με τον όρο "δαίμων" όσο και με τον θεό του πολέμου Άρη. Αυτό, που τον χωρίζει από τη σύγκρισή του με τον Άρη και αυτό, που τον φέρνει πιο κοντά σε αυτό με τον όρο "δαίμων" είναι η ορμητική μανία και η ανάγκη να πολεμήσει ακόμη και εναντίον ενός από τους θεούς (Απόλλωνα).

Η φορμουλαϊκή έκφραση «δαίμονι ἴσος» επαναλαμβάνεται στο 20.493 για να χαρακτηρίσει την άγρια ορμή του Αχιλλέα εναντίον των Τρώων. Συγκρίνεται με μια φωτιά, που μαίνεται σε ένα δάσος και αυξάνεται εξαιτίας του ανέμου.⁴⁸⁰ "Σκούπισε παντού με το δάχτυλό του 'δαίμονι ἴσος' πιέζοντας σκληρά τους άντρες που σκότωσε. Και η μαύρη γη έτρεξε με αίμα" (ὡς ὃ γε πάντη θῦνε σὺν ἔγχει δαίμονι ἴσος, 493).⁴⁸¹ Ο Αχιλλέας, όπως και ο Διομήδης και ο Πάτροκλος νωρίτερα, παρουσιάστηκε «να μάχεται σαν δαίμονας» λόγω της μεγάλης οργής του και της προθυμίας του να σκοτώσει τους εχθρούς του. Αν και στην περίπτωση του Διομήδη και του Πάτροκλου, η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» χρησιμοποιείται σε μια γραμμή «ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος», ολόκληρη η γραμμή δεν χρησιμοποιείται για τον Αχιλλέα. Στην περίπτωση του Διομήδη, η γραμμή ακολουθείται από την εμφάνιση του Απόλλωνα για να αποκρούσει τον ήρωα. Στη δεύτερη περίπτωση, αυτή της δεύτερης μάχης, χρησιμοποιείται για να σκοτώσει τον ήρωα. Στην περίπτωση του Αχιλλέα, το κείμενο βρίσκεται χωρίς τη χαρακτηριστική μορφή του στίχου, που υποδηλώνει ότι ο θάνατός του δεν είναι επικείμενος. Ωστόσο, φυσικά, μπορεί να υποδηλώνει τον μελλοντικό θάνατο του Αχιλλέα και τη σύνδεσή του με τον Πάτροκλο. Ο Διομήδης πιθανότατα θα είχε πεθάνει αν συνέχιζε

⁴⁸⁰ Σχετικά με τη σχέση του Αχιλλέα με τις δυνάμεις της φύσης (π.χ. φωτιά), βλ. Bowra, 1952, σ. 48.

⁴⁸¹ Δες Edwards (1991, σ. 343), σχετικά με τη σχέση του Αχιλλέα με τη φωτιά.

να αγωνίζεται «δαίμονι ἴσος».⁴⁸² Αναμφισβήτητα, η τέταρτον γραμμή χρησιμοποιείται μόνο όταν ένας πολεμιστής αντιμετωπίζει τον Απόλλωνα, και όπως φαίνεται, η «δαίμονι ἴσος» φράση περιορίζεται σε τρεις πολεμιστές, όλους Αχαιοούς, και χρησιμοποιείται περισσότερο στην περίπτωση του Αχιλλέα απ' ό,τι στην περίπτωση οποιουδήποτε άλλου ήρωα (Brenk, 1986, σ. 2078-79). Στην πραγματικότητα, η χρήση του επιθέτου «δαίμονι ἴσος» συμπίπτει με την «κορύφωση του τελετουργικού ανταγωνισμού μεταξύ του θεού και του ήρωα» (Nagy, 1999, σ. 143). Τη στιγμή που ο καθένας από τους τρεις ήρωες (Διομήδης, Πάτροκλος και Αχιλλέας) κάνει την τέταρτη προσπάθειά του εναντίον του Απόλλωνα, " ... η στάση [τους] για τον ανταγωνισμό προς τον Απόλλωνα είναι ανησυχητικά καθαρή» (Nagy, 1999, σ. 144), και τότε είναι που χαρακτηρίζονται ως «δαίμονι ἴσος». Η τέταρτη προσπάθεια σηματοδοτεί την παράλογη συμπεριφορά και των τριών πολεμιστών.

Στο πλαίσιο της ίδιας σκηνής, ο Αχιλλέας συγκρίνεται για δεύτερη φορά με τον όρο "δαίμων". Χαρακτηρίζεται από μια ορμητική αγριότητα: «τα νερά του Ξάνθου γεμίζουν με σύγχυση ανθρώπων και αλόγων», που αισθάνθηκαν μπροστά στην άγρια ορμή του Αχιλλέα (15-6). Ο Αχιλλέας εμφανίζεται να ορμά εναντίον των Τρώων, «δαίμονι ἴσος» (18), μόνο με το σπαθί του.⁴⁸³ Η χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», εδώ (18), δείχνει τον ήρωα να είναι "σαν ένας περισσότερο από θνητός ή [σαν κάποιος] που κατέχεται από υπερφυσική δύναμη (Paley, 1871, σ. 299)." Τότε, το μουγκρητό των Τρώων λέγεται ότι έχει ανέβει", καθώς ήταν κολλημένοι με το σπαθί του, και το νερό ερυθρωμένο με αίμα" (20-1).⁴⁸⁴ Ακόμη και μετά από αυτό, ο Αχιλλέας, για άλλη μια φορά (δηλ., 21.227), παρουσιάζεται ως «δαίμονι ἴσος».

Ο Σκάμανδρος δείχνει τη μεγάλη έκπληξή του για την αγριότητα του Αχιλλέα εναντίον των Τρώων και του ζητά να σταματήσει να σκοτώνει τους Τρώες τόσο άγρια και να αφήνει τα νεκρά τους σώματα στα νερά του (220). Ωστόσο, ο Αχιλλέας δεν ακολουθεί τις εντολές του Σκάμανδρου και «σάρωσε τους Τρώες 'δαίμονι ἴσος'» (227). Αργότερα, ο Σκάμανδρος πρέπει, επιτέλους, να καλέσει τον Απόλλωνα για

⁴⁸² Η τέταρτον γραμμή εμφανίζεται στο 5.438, όπου ο Διομήδης πολεμεί εναντίον του Απόλλωνα. Στο 16.705, 786, όπου ο Πάτροκλος αγωνίζεται εναντίον του Απόλλωνα. Η φράση εκτός της γραμμής χρησιμοποιείται από τον Απόλλωνα, που αναφέρει στον Άρη (5.459) και ο Άρης στον Δία (5.884) όταν ο κίνδυνος για τον Διομήδη έχει, ήδη, περάσει. Χρησιμοποιείται για τον Αχιλλέα στα αριστεία του στα 20.447, 493, 21.18, 227. Σε αυτό το σημείο, βλέπε, περαιτέρω, Brenk, 1986, σ. 2078-9.

⁴⁸³ Για τα αριστεία του Αχιλλέα, βλέπε Kirk, 1987, σ. 87-96, Morrison, 1997, σ. 280-83, Whitman, 1958, σ. 206-09, Frazer, 1993, σ. 219-23, Schein, 1984, σ. 80-2.

⁴⁸⁴ Αυτή είναι η δική μας και η μετάφραση του Murray.

βοήθεια για να αποτρέψει την επίθεση του Αχιλλέα. Όπως αναμενόταν, οι απόψεις διαχωρίζονταν όταν επρόκειτο για τις πηγές των τεράστιων δυνάμεων και της αγριότητας του Αχιλλέα κατά των Τρώων. Μερικοί πρότειναν ότι η φόρμουλα εδώ (όπως στις προηγούμενες σκηνές με τον Διομήδη και τον Πάτροκλο) δείχνει τη σύγκριση του Αχιλλέα με έναν θεό. Τα λόγια του Ξάνθου (Ιλ. 21.315) έγιναν μαρτυρίες της σύγκρισης του Αχιλλέα με τους θεούς (Dietrich, 1965, σ. 310). Ακόμα περισσότερο, οι μελετητές απέδωσαν τη μοναδική δύναμη και επιτυχία του Αχιλλέα στη μάχη σφαγιάζοντας τόσους πολλούς Τρώες, στη δική του υπεράνθρωπη και ημι-θεϊκή δύναμη. Όλα αυτά του επιτρέπουν να έχει θεούς (δηλ., απειλήθηκε από τον θεό ποταμό Σκάμανδρο) και όχι άλλους θνητούς ως αντιπάλους του. Την αποδίδουν, επίσης, στους πολλαπλούς θεϊκούς βοηθούς του Αχιλλέα: «Ο Αχιλλέας ήταν καθησυχασμένος από την Αθηνά και τον Ποσειδώνα και διασώθηκε από τον Ήφαιστο κατόπιν αιτήματος της Ήρας» (Schein, 1984, σ. 81).⁴⁸⁵

Ακόμα, η παραπάνω συζήτηση, που δείχνει ότι οι υπεράνθρωπες δυνάμεις του Αχιλλέα αντλούνται από την εύνοια των θεών (Απόλλων, Αθηνά και Δίας) και οφείλονται στις υπεράνθρωπες και ημι-θεϊκές δυνάμεις του Αχιλλέα, αφήνει, σχεδόν, ανέγγιχτες τις δυνάμεις του ήρωα που προέρχονται από τον όρο "δαίμων". Με την πρώτη ματιά, η ιδέα ότι ο ποιητής δεν θα είχε χρησιμοποιήσει, ποτέ, έναν ποταμό θεό (δηλαδή, μια μικρότερη θεότητα) για να κάνει τη διάκριση μεταξύ της σύγκρισης με έναν θεό και με ένα "δαίμων" και ως εκ τούτου, τα λόγια της Ξάνθου δεν πρέπει να ληφθούν κυριολεκτικά (Dietrich, 1965, σ. 310), φαίνεται δικαιολογημένη. Ωστόσο, αν θέλουμε να πάρουμε τα λόγια του Ξάνθου κυριολεκτικά, τότε, οι πράξεις του Αχιλλέα (δηλ., η ικανότητά του να σκοτώσει τόσους πολλούς Τρώες) θα μπορούσαν να αποδοθούν εξίσου τόσο στη σύγκρισή του με τον θεό όσο και με τον όρο "δαίμων". Αυτό, που, πραγματικά, έκανε τη διαφορά και, στην πραγματικότητα, συνδέει τον Αχιλλέα εντελώς με τον όρο "δαίμων", είναι όταν έχασε το μυαλό του και παραβίασε τις εντολές του Σκάμανδρου. Ο ρόλος του Απόλλωνα (ως του θεού του φωτός και της λογικής) στη μάχη μπορεί να εκληφθεί ως ο τρόπος του ποιητή να δώσει περισσότερη έμφαση στην απελπισία του θεού (Richardson, 1993, σ. 72)⁴⁸⁶ να σταματήσει τη μαινόμενη και την παράλογη συμπεριφορά του Αχιλλέα.

⁴⁸⁵ Βλέπε, επίσης, Richardson (1993, σ. 70) στη σκηνή ανάμεσα στον Αχιλλέα και τον Σκάμανδρο (βλέπε, κυρίως, την έκκληση του θεού του ποταμού στον Απόλλωνα στο 224-6).

⁴⁸⁶ Ο Απόλλωνας θεάθηκε για τελευταία φορά να διασώζει τον Έκτορα από τον Αχιλλέα στο 20.443-54, και δεν αναφέρθηκε ξανά μέχρι το 435.

Υπογραμμίζει, επίσης, τη συγκεκριμένη συμπεριφορά του ήρωα και τις δυνάμεις του να προέρχονται μόνο από τον "δαίμων".

4.2. Δαιμονικά (υπερβολικά) εναντίον θεϊκά (υπερφυσικά) χαρακτηριστικά: Η περίπτωση του Έκτορα ως μιας ιδιόμορφης μορφής ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή

Η ομηρική χρήση της φορμουλαϊκής έκφρασης «δαίμονι ἴσος» για να χαρακτηρίσει την υπερβολική συμπεριφορά των αποκαλούμενων «'δαίμονι ἴσος' πολεμιστών» εξηγεί, εν μέρει, τουλάχιστον, την εντυπωσιακή απόκλιση μεταξύ της φύσης των θεών και του όρου "δαίμων". Στην πραγματικότητα, αυτή η απόκλιση οφείλεται κατά κύριο λόγο στην αποκλειστική συσχέτιση του όρου "δαίμων" με παράλογα και υπερβολικά χαρακτηριστικά, ενώ οι θεοί συνδέονται, κυρίως, με ανεξήγητα και υπεράνθρωπα χαρακτηριστικά. Ο Έκτορας ως πολεμιστής μιας άγριας και μαινόμενης συμπεριφοράς, της οποίας η αποσύνδεση από τα οποιαδήποτε υπερβολικά χαρακτηριστικά τον αποκλείει, τελικά, από αυτή την κατηγορία πολεμιστών, γίνεται ένα τέλειο παράδειγμα που δείχνει αυτή την αντινομία όσον αφορά στους θεούς και στον όρο "δαίμων". Έτσι, βρίσκουμε μια σειρά ηρωικών δραστηριοτήτων, τόσο καταστροφικών όσο και πιο άγριων χαρακτηριστικών, που μπορεί να παρομοιάζουν πολύ καλά τον Έκτορα με τους δαίμονι ἴσος πολεμιστές. Απεικονίζεται ως ένας άνθρωπος, που έχει χάσει το μυαλό του και αποκτά τα συμπτώματα της τρέλας (Whitman, 1985, σ. 129). Ο αφρός προήλθε από το στόμα του Έκτορα,⁴⁸⁷ τα φλογερά μάτια του έλαμψαν⁴⁸⁸ και το αναβόσβηστο κράνος του αναβόσβηνε, καθώς πολεμούσε (15.607-10).⁴⁸⁹ Οι μελετητές, μιλώντας για την τρέλα του Έκτορα, το αποκαλούσαν «αυτοκαταστροφική υπερβολή», που περιγράφει την «κάθοδο του ήρωα στην απερίσκεπτη και κτηνώδη μανία, που γνωρίζουμε από το Βόρειο όνομα του μαινόμενου» (Fowler, 2004, σ. 84-86). Αυτό

⁴⁸⁷ Τα σημάδια της τρέλας (λύσσα) του Έκτορα, εδώ, μπορεί να θεωρηθούν ότι είναι παρόμοια με τα συμπτώματα της κατοχής από τον δέμονα στην Καινή Διαθήκη. Πιο συγκεκριμένα, στον *Λουκά* 9.42, ένας πατέρας περιγράφει στον Ιησού τα συμπτώματα του γιου του, που ήταν κάτω από την κατοχή ενός δέμονα: «Αυτός (ο γιος) ξαφνικά σπαράζει· Τον ταρακουνεί μέχρις ότου, αφρίζει, και τον θρυματίζει, και δύσκολα θα τον αφήσει». Για αυτό το απόσπασμα (*Λουκάς* 9:42) βλέπε περαιτέρω, Morris, 1974, σ. 174-5, Johnson, 1991, σ. 157-58, Caird, 1963, σ. 134-35, Evans, 1990, σ. 422-24.

⁴⁸⁸ Πρβλ. 19.365-366 και 16-17: «[Ο Αχιλλέας] τα μάτια του έλαμψαν με τρομερό τρόπο από κάτω από τα καπάκια τους, όπως ήταν η άγρια φλόγα». Και δύο φορές στην *Οδύσσεια*. Βλέπε, επίσης, την αξιοσημείωτη περιγραφή του Έκτορα, στο 15.605-10 (τα δύο μάτια του πυροδότησαν κάτω από τα φοβερά φρύδια του). Βλέπε Kirk, 1993, σ. 365.

⁴⁸⁹ Ο αφηγητής παρουσιάζει τη λάμψη των αρμάτων του Έκτορα με το 15.623-9 όπως ακριβώς έκαναν του Διομήδη και του Αχιλλέα στο 5.4, 19.374κ.ε. και 22.134κ.ε. Βλέπε, περαιτέρω, Kirk, 1992, σ. 296-97.

συνδέεται στενά με τη λύσσα ("μαχητική μανία"), που χαρακτηρίζει τόσο τον Έκτορα ('κρατερή δέ ἐ λύσσα δέδυκεν', γιατί αλόγιστη τον έχει πιάσει λύσσα, 9.239) όσο και τον Αχιλλέα (21.542), ως έναν «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή (Padel, 1946, σ. 17-18).⁴⁹⁰ Η τρέλα του Έκτορα εμφανίζεται, αλλού, στο ποίημα. Συνδέεται με τις «προσωποποιήσεις του τρόμου» (Mueller, 1984, σ. 42), να έχει τα ίδια άγρια μάτια με εκείνα της Γοργούς ή του Άρη ('Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠδὲ βροτολοιοῦ Ἄρης,' 8.348).⁴⁹¹ Αργότερα, η Ήρα, στη συνομιλία της με την Αθηνά, λυπάται για τους Αχαιοὺς, που θα χάνονταν από τον Έκτορα. Η Ήρα παρουσιάζει τον Έκτορα ως εξής: «[ο πολεμιστής], που τώρα κατέχεται από μανία (μαίνεται) και ο οποίος έχει φέρει, ἤδη, τόσα πολλά κακά (8.355-56)». ⁴⁹² Μαθαίνουμε, συνήθως, για τους θεούς, που μαίνονται (ο Δίας, η Αθηνά και η Ήρα μαίνονται μια φορά, ενώ, ο Άρης μαίνεται τέσσερις φορές),⁴⁹³ ενώ, αυτό είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά των «υπερβολικά επιθετικών πολεμιστών [Αχιλλέας, Διομήδης, Πάτροκλος και μεταξύ αυτών και ο Έκτορας]» (Fineberg, 1999, σ. 18-19).

Ωστόσο, είναι προφανές ότι η θνητή οργή είναι παράλληλη με τη θεϊκή οργή, μόνο, όταν πρόκειται για τρέλα μόνη της, ενώ, όταν πρόκειται για υπερβολική τρέλα ή για κάθε είδους υπέρβαση, τότε, η σύγκριση είναι με τον όρο "δαίμων" και όχι με έναν θεό. Καθώς ο Έκτορας δεν λέγεται ότι οδηγείται από «υπερβολική μανία», ούτε ότι θεωρεί τον εαυτό του ως ἴσο αντίπαλο των θεών, ούτε ότι ξεπερνά τα ανθρώπινα όριά του, εξακολουθεί να παραμένει μια ιδιότυπη μορφή ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή. Ως εκ τούτου, ο Έκτορας δεν αγωνίζεται ούτε καν εναντίον της Αθηνάς, του τελετουργικού ανταγωνιστή του και της θεάς, που πρόκειται να επιφέρει τον θάνατό του (Nagy, 1999, σ. 144). Ο Έκτορας παραμένει ένας άγριος και τρομερά ισχυρός πολεμιστής, αλλά, τελικά, υπακούει στη βούληση του Δία⁴⁹⁴ και των

⁴⁹⁰ Δες, ιδιαίτερα, τις σελίδες 18-21 σχετικά με τις διάφορες παραστάσεις της λύσσας. Πρβλ. την αντίληψη του Dowden (1996, σ. 54) για τον Έκτορα να ενθουλακώνει τη «νέα σφαίρα στην οποία ο άνθρωπος είναι γιος και σύζυγος και πατέρας και πολίτης, καθώς και μαχητής σε αντίθεση με τον βάνουσο ηρωικό κόσμο που είναι μια πτυχή του Αχιλλέα».

⁴⁹¹ Ο Έκτορας, εδώ, είναι όπως η Γοργώ ή ο Άρης στην όψη του. Πρβλ. 11.37 και 15.605-08. Δες περαιτέρω Kirk, 1990, σ. 326-7.

⁴⁹² Η μετάφρασή μου. Δες Kirk, 1990, σ. 327-328 για την επιθετικότητα του Έκτορα.

⁴⁹³ Στο βιβλίο 8 της *Ιλιάδας*, η Αθηνά κατηγορεί τον Δία για τέτοια οργή (360), και ο Δίας, μέσω της Ίριδας, κάνει την ίδια κατηγορία για την Αθηνά και την Ήρα (413). Ο Άρης περιγράφεται έτσι τέσσερις φορές (Ιλ. 5.717 και 831, Ιλ. 15.128 και 606, και ο Διόνυσος μια φορά (Ιλ. 6.132). Βλέπε Fineberg, 1999, σ. 18.

⁴⁹⁴ Δες, επίσης, Owen (1946, σ. 182-183), ο οποίος, παρομοίως, αποδίδει τις παράξενες ιδέες και τον θάνατο του Έκτορα στην πίστη του στον Δία. Πρβλ. Schadewaldt (1966, σ. 108, 156) και Alden (2000, σ. 276), που παρουσιάζουν τον Έκτορα να είναι θύμα της ἄτη (αυταπάτη) ως μέρος του σχεδίου και της θέλησης του Δία. Εναντίον Dawe (1967, 99), ο Finkelberg (1995, σ. 23, βλέπε, ειδικά, σ. 16-21) και ο Stallmach (1968, σ. 58) αποδίδουν τον θάνατο του Έκτορα στην άτασθαλία του

υπόλοιπων θεών, και υπομένει τον θάνατο από τον Αχιλλέα και την Αθηνά.⁴⁹⁵ Ο ίδιος θάνατος, που υποφέρουν οι «δαίμονι ἴσος» πολεμιστές ως τιμωρία από τους θεούς για τη διάπραξη ύβρεος εναντίον τους, έρχεται τώρα στον Έκτορα ως εκπλήρωση της θέλησης των ίδιων απρόβλεπτων θεών. Αλλά, ακόμα και αυτό, δεν του προσφέρει μια θέση στο πλευρό των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών.

Στη συνέχεια, θα δείξουμε πώς η χρήση της φόρμουλας από τον αφηγητή, πώς ο συνεπής τρόπος, που ο αιιδός ήθελε να εναλλάξει τα μοτίβα στις τυπικές-σκηνές, που συμπεριλαμβάνουν την άγρια και υπερβολική συμπεριφορά των τριών *Ιλιαδικών* πολεμιστών για να δείχνουν τη σύγκριση ενός ήρωα με τον όρο "δαίμων" και, τέλος, ο τρόπος με τον οποίο ο όρος "δαίμων" αναπαράγει την πολυπλοκότητά του, αργότερα, μαζί με τον ρόλο του "δαίμων" ως εργαλείου και της φόρμουλας ως αναγνωρίσιμου σημαδιού όλων των υπερβολικών, μάς επιτρέπουν να αποκαλύψουμε την περίπλοκη σχέση μεταξύ των θεών και των θνητών. Προήλθε, αποδείξαμε, από την περίπλοκη σχέση των θεών και του όρου "δαίμων", ως των δύο κύριων πηγών της δύναμης των αποκαλούμενων «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών.

5. Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ, ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΟΡΟΣ ΑΝΤΙΦΑΣΕΩΝ: ΟΙ ΘΕΟΙ, ΟΙ ΘΝΗΤΟΙ ΚΑΙ Η ΠΕΡΙΠΛΟΚΗ ΣΧΕΣΗ ΤΟΥΣ

Προηγούμενη συζήτηση κατέδειξε πώς ο ρόλος του όρου με τη μορφή ενός επιθέτου στην κλητική μορφή με σταθερό και αναγνωρίσιμο νόημα και με τη μορφή μιας φόρμουλας ως επαναλαμβανόμενου μοτίβου στο πλαίσιο μιας σειράς τυπικών-σκηνών, πώς οι συνέπειες της εστίασης και πώς τα περιεχόμενα κατασκευής στίχου, γενικά, μας προσέφεραν σημαντικές πληροφορίες σχετικά με την ποικιλομορφία των σημασιών του όρου «δαίμων». Η ανάλυση τόσο του επιθέτου στην κλητική μορφή όσο και της φόρμουλας, ως παραγώγων του όρου «δαίμων», καθώς και του τρόπου με τον οποίο ο όρος κατάφερε να αναπαράγει την περίπλοκη φύση του, επισήμανε, επίσης, για μία ακόμη φορά, τον ρόλο του "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης. Κατόρθωσε να μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες σχετικά με τις πολυπλοκότητες, που αποτελούν τον χαρακτήρα και τις σχέσεις των

(τρέλα, 22.104) κάνοντας μια λεπτή διάκριση μεταξύ των σφαλμάτων, που αποδίδονται στην άτασθαλία (τρέλα) και σε αυτά που αποδίδονται στην άτη (αυταπάτη).

⁴⁹⁵ Δείτε, περαιτέρω, Redfield (1975, σ. 145) και Clarke (1995, σ. 151) σχετικά με τη μοιραία αποτυχία του Έκτορα να αλλάξει τις τραγικές συνθήκες της ύπαρξής του. Βλ., επίσης, Martin, 1989.

διαφόρων πτυχών - μεταξύ των οποίων οι θεοί και οι θνητοί - του αντιφατικού χαρακτήρα του.

Όταν πρόκειται για την αντιφατικότητα, που αποτελεί τον χαρακτήρα του όρου "δαίμων", τα ευρήματα από την ανάλυση τόσο της κλητικής μορφής δαιμόνιε όσο και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» παραμένουν μεγάλης σημασίας. Δείχνουν πώς ο όρος "δαίμων" αποκτά τα περισσότερα από τα βασικά και αντιφατικά χαρακτηριστικά του από την αλληλεπίδρασή του και με τους θεούς και με τους θνητούς. Πιο συγκεκριμένα, δείξαμε πώς η χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε τόσο από έναν θνητό όσο και από έναν αθάνατο χαρακτήρα και σε διάφορα περιεχόμενα συζήτησης για να προσφωνήσει τη μυστήρια, εκδικητική, εξαπατητική και κακόβουλη συμπεριφορά και ενός θεού (την ανεξήγητη συμπεριφορά της Αφροδίτης στην *Ιλ.* 3.399) και μιας θνητής (την ακατανόητη συμπεριφορά της Πηνελόπης, στην *Οδ.* 23.166), θα μπορούσε στην πραγματικότητα να τονίσει την ιδιότητα του όρου "δαίμων" ως ενός όρου, που συνδέεται με δύο αντιθετικές και αμφιλεγόμενες ιδιότητες (θεικές και θνητές). Η χρήση της φορμουλαϊκής έκφρασης «δαίμονι ἴσος», η οποία έδειξε ότι ο όρος "δαίμων" συνδέεται με τις θεικές ιδιότητες των θεών, όταν αφορά τις υπεράνθρωπες δυνάμεις και το ανεξέλεγκτο μένος ορισμένων *Ιλιαδικών* πολεμιστών, ως αποτέλεσμα τόσο της σύγκρισής τους με τον όρο "δαίμων" όσο και με έναν θεό, ως μέρος μιας καλοπροαίρετης θείας παρέμβασης, και η σχέση του όρου "δαίμων" με την υπερβολική συμπεριφορά και τις υβριστικές και αυτοκαταστροφικές ενέργειες των ίδιων πολεμιστών,⁴⁹⁶ και η οποία προέρχεται αποκλειστικά από τον όρο "δαίμων", απέδειξε, για άλλη μια φορά, την ικανότητα του όρου να επικεντρώνει στο ενιαίο πρόσωπό του μια σειρά από διάφορες ιδιότητες (θεικές, θνητές και υπεράνθρωπες). Ο όρος "δαίμων", ως τέτοιος, συνδέθηκε με μια ενδιαφέρουσα και θετική πολυπλοκότητα.

Η εξέταση του τρόπου με τον οποίο ο όρος "δαίμων" αναπαράγει τον περίπλοκο χαρακτήρα του μαζί με την ανάλυση της κλητικής μορφής δαιμόνιε και με δεδομένη την ποιότητα των επιθέτων να αποκαλύπτουν σημαντικές πληροφορίες για τις οντότητες, που εμπίπτουν στο ίδιο περιεχόμενο μαζί τους, έδειξε πώς θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί η κλητική μορφή για να αποκαλύψει σε μας μια νέα πλευρά του χαρακτήρα των θεών. Είχε να κάνει με τη δαιμονική πλευρά των θεών, που προερχόταν από την επιρροή τους από έναν "δαίμων". Περιείχε κακόβουλη,

⁴⁹⁶ Αυτό το είδος της τάσης, όπως εξηγεί ο Instone (2001, σ. 113), συνδέεται στενά με την τάση του ανθρώπου να "γεφυρώσει το αδιαπέραστο χάσμα μεταξύ ανθρώπου και θεών".

δυσοίωνη, εκδικητική και ανυπόληπτη θεϊκή συμπεριφορά. Αποτελούσε την επέκταση αυτού που προτείναμε, προηγουμένως, για την έξτρα-μυστήρια φύση των θεών ως τις συναφείς έννοιες του όρου "δαίμων" και ως μέρος της προσπάθειάς μας να χρησιμοποιήσουμε τον τρόπο, που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον όρο "δαίμων", ως αναφορά των θεών και του αποτελέσματός του πάνω τους, για να κατασκευάσουμε μια φαινομενολογία των θεών.

Η χρήση της κλητικής μορφής έγινε, επίσης, σημαντική για έναν ακόμα λόγο: έδειξε τη συγγένεια της συμπεριφοράς των θεών με αυτή ενός θνητού χαρακτήρα και ως εκ τούτου, τόνισε την ύπαρξη μιας προστιθέμενης και επικαλυπτόμενης πτυχής μεταξύ των θεών και των θνητών. Σε μια προσπάθεια να συλλάβουμε όσο το δυνατόν περισσότερη από την ουσία των θεών ως των αναφορών του όρου "δαίμων", και αν το μόνο που είναι βέβαιο είναι το γεγονός ότι οι θεοί δεν είναι πραγματικοί – τουλάχιστον, αυτή είναι μια γενική υπόθεση - και ότι αυτό που έχουμε από τους θεούς είναι κυρίως οι εικόνες που οι λαοί δημιούργησαν στο μυαλό τους (Dowden, 2007, σ. 41), τότε, αυτό που κάναμε είναι ότι προσπαθήσαμε να αποκωδικοποιήσουμε αυτό που οι άνθρωποι (κυρίως, άλλοι θεοί και θνητοί) είχαν δημιουργήσει στο μυαλό τους για τον τρόπο που ένιωσαν και έλαβαν τη μυστήρια όψη της δαιμονικής πλευράς των θεών. Αν και ο αφηγητής δεν χρησιμοποίησε ποτέ στην αφήγησή του το επίθετο στην κλητική μορφή για να προσφωνήσει αυτή τη μυστήρια και ανεξήγητη συμπεριφορά των θεών (και των θνητών) στα έπη, ο ποιητής είχε χρησιμοποιήσει την εστίαση των θεών και συνήθως του Δία ως του θεού που κυβερνά και ξέρει σχεδόν όλα όσα συμβαίνουν στον Όλυμπο και στη γη.

Μέχρι στιγμής, γνωρίζαμε για τους θεούς, που κοιτάζουν προς τα κάτω στο πεδίο της μάχης με τρόπους που αντικατοπτρίζουν τον τρόπο, που το κοινό αντιλαμβάνεται τη μορφή που καταλαμβάνει η εξέλιξη της δράσης στις διάφορες σκηνές του πολέμου. Ωστόσο, η προηγούμενη ανάλυση έδειξε ότι μπορούμε, πραγματικά, να χρησιμοποιήσουμε τα μάτια και την αντίληψη των θεών για να αποκτήσουμε γνώση της πρόθεσης του αφηγητή να μάς προσφέρει πληροφορίες - και βάσει της χρήσης του όρου "δαίμων" ως σημάδι του μυστήριου και του αγνώστου - για το τι μέχρι στιγμής παρέμεινε άγνωστο και ανώνυμο σχετικά με τους θεούς και τις δραστηριότητές τους στα έπη. Μέχρι στιγμής, γνωρίζαμε την οικογένεια των Ολυμπίων ως ένα πάνθεον εξατομικευμένων χαρακτήρων. Τόσο η ατομική τους προσωπικότητα όσο και η πλούσια αλληλεπίδραση μεταξύ τους, αποτελούν μείζονα πηγή χρώματος και ποικιλίας στην αφήγηση. Ωστόσο, η προηγούμενη συζήτηση

κατέδειξε ότι, πίσω από την εξατομικευμένη πλευρά των θεών που τους κάνει να κατέχουν ένα ξεχωριστό ρόλο στον Όλυμπο και στη σχέση μεταξύ τους με τους θνητούς βρισκόταν κρυμμένη μια νέα πλευρά των θεών. Για παράδειγμα, πίσω από την παραδοσιακή φιγούρα της Αφροδίτης ως «της χαρούμενης τελειότητας της σεξουαλικότητας (Burkert, 1985, σ. 152) και πίσω από τις παραδοσιακά διαμορφωμένες και εύκολα προσδιορισμένες δραστηριότητες της Αθηνάς στον πόλεμο, ως της θεάς οπλισμένης με την αιγίδα: «κάθε φορά που σηκώνει την αιγίδα, οι εχθροί της δαικατέχονται από πανικό και σύντομα χάνονται» (Burkert, 1985, σ. 140), βρισκόταν κρυμμένο αυτό το νέο χαρακτηριστικό των θεών. Μάς έδωσε την άδεια να το τοποθετήσουμε δίπλα-δίπλα με τα θεϊκά και ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά τους.

Αυτό το νέο και κοινό χαρακτηριστικό, προτείναμε, μεταξύ των θεών δεν έχει να κάνει με το γνωστό κλισέ ότι όλοι οι θεοί είναι αθάνατοι («αθάνατοι» ή «απέθαντοι»), ότι είναι σαν τους ανθρώπους χωρίς να υποβάλλονται σε θάνατο και να υπηρετούν ως έντονη αντίθεση στις πτυχές της θνητής κατάστασης.⁴⁹⁷ Στην πραγματικότητα, η ερμηνεία των αντιδράσεων των χαρακτήρων, που δουλεύουν ως παραλήπτες της ανεξήγητης συμπεριφοράς ενός συγκεκριμένου θεού και η οποία απεικονίστηκε, ήδη, με τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε, έδειξε την ύπαρξη της νέας και δαιμονικής πλευράς των θεών. Πιο συγκεκριμένα, η προηγούμενη ανάλυση της μεγάλης αντίδρασης του Δία και τα συναισθήματά του της έκπληξης για τον άγριο χαρακτήρα της Ήρας (Ιλ. 4.31), χρησιμοποιήθηκαν για να επισημάνουν αυτό το νέο αντιληπτό στοιχείο του χαρακτήρα της θεάς. Στην πραγματικότητα, πήγε πέρα από την παραδοσιακή και γνωστή εικόνα της Ήρας, ως μιας παραπλανητικής και εκδικητικής θεάς (Burkert, 1985, σ. 134), και τη συνένωσε με δαιμονικά χαρακτηριστικά. Η κακόβουλη συμπεριφορά της Ήρας ήταν πολύ μεγαλύτερη από ό, τι, πριν, και ξεπέρασε την «αναρχική καταστροφικότητά» της (Burkert, 1985, σ. 134-135), η οποία στράφηκε ακόμη και εναντίον του Δία (δηλαδή, *Υμν. Απόλλ.*, 305-54). Έδειξε ότι η θεά πρέπει να κατέχεται από μια «μόνιμη δαιμονική ανισορροπία χωρίς τέλος» (O'Brien, 1991, σ. 85). Ήταν, ήδη, απεικονισμένη στην κατηγοριοποίηση του Δία για τη δαιμονική οργή και τα χαρακτηριστικά της συζύγου του. Δηλαδή, η οργή της Ήρας ήταν κτηνώδης, αφού θα έτρωγε τον Πρίαμο και όλους τους Τρώες ωμούς και ανίατη, ακόμα και μετά τη θριαμβευτική είσοδό της στην Τροία, η ασθένειά της θα παραμείνει μέχρι να φάει τον Πρίαμο και τους γιους

⁴⁹⁷ Δες, περαιτέρω, Burkert, 1985, σ. 183κ.ε., Edwards, 2009, σ. 311κ.ε., Clarke, 2004, σ. 75κ.ε.

του ωμούς, τότε η μανία της θα περιέλθει ή τουλάχιστον για λίγο. Κι αυτό γιατί, η δαιμονική οργή της είναι μόνιμο χαρακτηριστικό της Ήρας και όλων των χαρακτήρων που συνδέονται με τέτοια συναισθήματα (δηλαδή, των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών). Αποτελεί ένα επίκτητό τους χαρακτηριστικό, που προήλθε από τη σύνδεσή τους με τον όρο "δαίμων".

Ο τρόπος που η δαιμονική πλευρά της Ήρας στεκόταν, δίπλα-δίπλα, στα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της στα έπη, που έδειχνε πώς οι θεοί μοιάζουν ή επηρεάζονται από τον μυστήριο και κακόφημο "δαίμων", απεικονίστηκε, ήδη, στην έκπληκτη αντίδραση της Ελένης σε αυτό που αρχικά ξεκίνησε ως μια πράξη ευνοιοκρατίας της Αφροδίτης προς τον αγαπημένο της θνητό. Στην πραγματικότητα, η απόδοση της Αφροδίτης από την Ελένη με την ίδια κλητική μορφή (*Il.* 3.399) με την Ήρα, πριν, έδειξε ότι η συμπεριφορά της Αφροδίτης ξεπέρασε την παρουσιάσή της από τον επικό ποιητή ως της προσωποποίησης της σεξουαλικότητας της Ελένης.⁴⁹⁸ Πήγε, ακόμα και πιο πέρα, από την προηγούμενη ανυπολόγιστη/μυστήρια συμπεριφορά της, όπως απεικονίστηκε, ήδη, από την παράδοξη μορφή της ευνοιοκρατίας της προς την Ελένη και όπως αργότερα (δηλ., *στιχ.* 414), υπονοείται από τη χρήση του όρου "δαίμων" για να αναφερθεί στην παράξενη και μυστήρια συμπεριφορά της θεάς. Σχετιζόταν, κυρίως, με τον συσχετισμό της Αφροδίτης, η οποία, όπως και η Ήρα, είχε τις ίδιες κακοήθεις, εκδικητικές ιδιότητες. Όταν επρόκειτο, μόνο, για την Αφροδίτη, επεσήμανε τη σχέση της με πονηρή και παραπλανητική συμπεριφορά. Όλα αυτά μαζί έδειξαν πώς τόσο οι θεές όσο και οι θεοί, γενικά, θα μπορούσαν να αποσυνδεθούν από αυτό που φαινόταν να είναι τα φυσιολογικά αναμενόμενα και θεϊκά χαρακτηριστικά τους και πώς θα μπορούσαν να έλθουν πιο κοντά στο δαιμονικό.

Η χρήση του ίδιου επθέτου στην κλητική μορφή και αυτού που εμφανίστηκε να είναι οι όμοιες αντιδράσεις του/ενός ομιλητή προς την παράξενη, πονηρή, κακοήθη, ανυπόληπτη και εκδικητική συμπεριφορά του αποδέκτη του, έδειξε πώς ένας θνητός χαρακτήρας μπορεί να κατέχεται από τις ίδιες δαιμονικές ιδιότητες με τους θεούς όπως έχει, ήδη, αναφερθεί σε αυτό το κεφάλαιο. Έδειξε, επίσης, πώς και οι δυο αντιθετικές οντότητες της επικής ιστορίας θα μπορούσαν, στην πραγματικότητα, να αποστασιοποιούνται από αυτό που φαίνεται να είναι ο φυσιολογικός τους εαυτός εξαιτίας του ότι και οι δύο τους είναι υπό την επίδραση ενός "δαίμων". Για

⁴⁹⁸ Δες, περαιτέρω, Boedeker, 1974.

παράδειγμα, αναφερθήκαμε στη χρήση της κλητικής μορφής από τον Οδυσσέα (Οδ. 23.166) - ως επιθέτου με ένα σταθερό και αναγνωρίσιμο νόημα και ως ενός όρου, που χρησιμοποιείται, ήδη, για να αναφερθεί στις παρόμοιες και δαιμονικές ιδιότητες των δύο θεών (δηλαδή, Ήρα και Αφροδίτη) - για να δείξει πώς μια θνητή γυναίκα υπό την επίδραση ενός "δαίμων" μπορεί, στην πραγματικότητα, να αναλάβει την ίδια ανυπόληπτη και πονηρή συμπεριφορά με μια θεά, την Αφροδίτη. Στην πραγματικότητα, η χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή ως το παράγωγο του όρου "δαίμων" και όλων των αρνητικών σημασιών του, και όπως φάνηκε από τις αντιδράσεις του θυμού και της έκπληξης του Οδυσσέα προς τη συμπεριφορά της Πηνελόπης, έδειξε ότι ο τρόπος που η Πηνελόπη ενεργούσε δεν είχε καμία σχέση με την κανονική και αναμενόμενη συμπεριφορά μιας γυναίκας, που βλέπει τον σύζυγό της για πρώτη φορά και μετά από είκοσι χρόνια απουσίας. Αντ' αυτού, η χρήση της κλητικής μορφής ως σημαντικής κατασκευής και του "δαίμων" ως «σημάδι του μυστήριου» υπέδειξε τη δαιμονική πλευρά του χαρακτήρα της Πηνελόπης, που ξεπερνούσε τον γνωστό χαρακτηρισμό της ως της εξαπατημένης συζύγου ενός πονηρού συζύγου και των δολοπλοκιών της ενάντια στους μνηστήρες (Murnaghan, 1987, σ. 104). Ήταν πιο κοντά στο είδος της παραπλανητικής και ανυπόληπτης συμπεριφοράς, που προέκυψε από την επιρροή της Πηνελόπης από έναν "δαίμων" (δηλαδή, ο Οδυσσέας είχε, ήδη, ενημερωθεί από την ίδια την Πηνελόπη ότι η ίδια ήταν επηρεασμένη από έναν "δαίμων", στην Οδ. 19.138) (Amory, 1966, σ. 55, Murnaghan, 1987, σ. 113).

Ένα ακόμα πιο εντυπωσιακό παράδειγμα της πρότασής μας, ότι ορισμένοι θνητοί ενεργούν απροσδόκητα και πέρα από τον κανονικό τους εαυτό, που έδειξε τη συγγένειά τους με μια παρόμοια συμπεριφορά ορισμένων θεών και η οποία προέκυψε, επίσης, από την αρνητική επιρροή των θεών και των θνητών από έναν όρο "δαίμων", ήταν η περίπτωση της Εκάβης, που αποδόθηκε, επίσης, με το ίδιο επίθετο στην κλητική μορφή (Ιλ. 24.194). Αυτό που παρέμεινε αξιοσημείωτο στην περίπτωση αυτή ήταν ότι μια θνητή γυναίκα συνδέθηκε με την ίδια κακόβουλη, άγρια και δαιμονική οργή όπως η Ήρα πριν. Αυτό είναι που μαρτύρησε η λεπτομερής ανάκριση των αντιδράσεων του Πρίαμου. Δηλαδή, της μεγάλης επίπληξής του για την έντονη πρόθεση της Εκάβης να φάει το σικώτι του Αχιλλέα. Αυτό, στην πραγματικότητα, έδειξε την ύπαρξη δαιμονικών χαρακτηριστικών στον θνητό χαρακτήρα της, που προήλθε από την επιρροή της από τον ίδιο κακόβουλο "δαίμων", που προκάλεσε την ίδια κακοήθη και άγρια επιθυμία στην Ήρα πριν. Τόσο

η Εκάβη όσο και η Ήρα, ως «ώριμες γυναίκες και μητέρες της *Ιλιάδας*, μοιράστηκαν μια ενδιαφέρουσα ψυχική λεπτομέρεια. Έδειξαν κάποια αγριότητα. (Beye, 1974, σ. 91)» Απεικονίστηκε στα λεγόμενα του Δία (3.34κ.ε.), ότι η Ήρα θα ήταν πρόθυμη να φάει τον Πρίαμο ωμό και στα λεγόμενα της Εκάβης (24.212κ.ε.), ότι θα ήθελε να φάει το συκώτι του Αχιλλέα (Beye, 1974, σ. 91). Φαινόταν ότι, τόσο η Ήρα όσο και η Εκάβη έδειξαν την ίδια επιθυμία για εκδίκηση, η οποία ήταν στενά συνδεδεμένη με την αγριότητά τους, που αναφέρθηκε παραπάνω (Beye, 1974, σ. 91).

Στην πραγματικότητα, αναφερθήκαμε στη χρήση της ίδιας κλητικής μορφής για να προσφωνήσουμε τόσο έναν θεϊκό όσο και έναν ανθρώπινο χαρακτήρα και να τους συνδέσουμε με τα ίδια δαιμονικά χαρακτηριστικά. Η προσφώνηση του Δία προς την Ήρα (4.31) και η προσφώνηση του Πριάμου προς την Εκάβη (24.194) με την κλητική μορφή δαιμονική έδειξαν τη σχέση και των δύο γυναικών με την ίδια «αδιάκοπη, κτηνώδη, ανίατη και δαιμονική μανία». Ομοίως, η χρήση της ίδιας κλητικής μορφής από δύο θνητούς ομιλητές (έναν θνητό σύζυγο και τον αγαπημένο θνητό ενός θεού) για να προσφωνήσει την ίδια πονηρή, δόλια και δαιμονική συμπεριφορά μιας θνητής (Πηνελόπης) και μιας αθάνατης (Αφροδίτης) γυναίκας υπογράμμισε την ύπαρξη ενός είδους ανθρώπινης κοινωνίας, που λειτουργεί ως η αντανάκλαση της κοινωνίας των θεών. Αυτή τη φορά, όπως αποδείξαμε, αυτό πήγε πέρα από τη διάχυτη ιδέα, που περιελάμβανε «ένα πάνθεο των ανθρωπομορφικών θεών, που μιλούν και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με έναν ανθρώπινο τρόπο, που αγαπούν, αισθάνονται θυμό και υποφέρουν και που συνδέονται αμοιβαία ως άνδρες και γυναίκες σύζυγοι, γονείς και παιδιά, (Burkert, 1985, σ. 182)», με τον ίδιο τρόπο που οι θνητοί αλληλεπιδρούν μεταξύ τους στη γη. Αντ' αυτού, είχε να κάνει με τις κοινές ιδιότητες των θεών και των θνητών με τον όρο "δαίμων", και με τη συσχέτιση ορισμένων θηλυκών προσώπων με την ίδια δαιμονική συμπεριφορά.

Η χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε από μόνη της τονίζει τον ρόλο του όρου "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης και τον ρόλο του ως σημείου σύγκλισης/όρου διαμεσολάβησης μεταξύ των θεών και των θνητών, με τον ίδιο τρόπο που ο όρος "δαίμων", πριν, στο Κεφάλαιο Δύο, είχε χρησιμοποιήσει την κοινή του ιδιότητα ως μιας μυστήριας δύναμης, ως σημείου σύγκλισης μεταξύ των διαφόρων πτυχών του υπεράνθρωπου «άλλου». Ο όρος "δαίμων" χρησιμοποιεί τη μυστήρια και ανυπόληπτη φύση του ως έναν τρόπο να μειώσει το φαινομενικά υπάρχον χάσμα μεταξύ των θεών και των θνητών, το οποίο, στην πραγματικότητα, έρχεται ως απάντηση σε εκείνους που επέμεναν στην ύπαρξη των δύο ξεχωριστών κόσμων

θεών και θνητών που δεν μπορούν να αναμιχθούν, αλλά και δεν αναμειγνύονται (Burkert, 1985, σ. 187κ.ε., Clarke, 2004, σ. 75κ.ε). Αντίθετα, η επιλογή μας να χρησιμοποιήσουμε τις περιπτώσεις τεσσάρων γυναικών, τόσο θνητών όσο και αθανάτων, και από τα δυο τα έπη, έδειξε ότι ένα συγκεκριμένο είδος γυναικείας συμπεριφοράς σε συνδυασμό με τον όρο «δαίμων», ενός όρου που, μέχρι σήμερα, ήταν γνωστός για την ασάφεια του χαρακτήρα του, θα μπορούσαν, στην πραγματικότητα, να γίνουν χρήσιμα εργαλεία σκέψης.

Αυτό είναι σημαντικό, επειδή έρχεται σε αντίθεση με τη θέση των γυναικών στον Όμηρο και ιδιαίτερα στην *Ιλιάδα*, που έδειξε ότι οι άνδρες είναι ανώτεροι σε έναν κυριαρχούμενο κόσμο ανδρών και μέσα στο πλαίσιο μιας αριστοκρατικής κοινωνίας,⁴⁹⁹ όπου για ό, τι έμεινε αληθινό, για ολόκληρη την αρχαιότητα, "οι γυναίκες θεωρήθηκαν να είναι φυσικά κατώτερες και ως εκ τούτου, περιορισμένες στη λειτουργία τους στην παραγωγή απογόνων και στην άσκηση των κατ' οίκον καθηκόντων τους (Finley, 1978, σ. 56κ.ε., Raaflaub, 1997, σ. 624-642)." Είναι, επίσης, σημαντικό επειδή, και τα τέσσερα παραδείγματα και ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης θα μπορούσαν, πρώτα, να γίνουν τα σημάδια μιας νέας δαιμονικής πλευράς ενός θηλυκού χαρακτήρα και, στη συνέχεια, θα μπορούσαν να γίνουν οι αναφορές αυτής της νέας διάστασης στη σχέση θεών και θνητών. Η χρήση της πολυπλοκότητας, που σχημάτιζε τους χαρακτήρες όλων των προαναφερθέντων γυναικείων προσώπων,⁵⁰⁰ θα μπορούσε να γίνει χρήσιμη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι, οι θεοί και οι θνητοί μπορούν να αναμειχθούν μαζί με τρόπο που υποδεικνύει, κυρίως, τις ομοιότητές τους παρά τις διαφορές τους. Επειδή ήταν μια μορφή πολυπλοκότητας που έδειξε, όπως συνέβη και με τις δύο θεές, την Πηνελόπη να συνδυάζει στον χαρακτήρα της πέρα από την παραδοσιακή της μορφή, ως σοφής συζύγου, που προστατεύει τον οίκο της από τους εισβολείς, και την Εκάβη να συγκεντρώνει μαζί με την παραδοσιακά διαμορφωμένη μορφή της ως της γυναίκας της αριστοκρατίας⁵⁰¹ και ως της νόμιμης μάνας του Έκτορα, ενός παραδοσιακού ανθρώπου με την αίσθηση του καθήκοντος και της ευθύνης (Schein,

⁴⁹⁹ Δες Katz (1981), για τον «δαιμονικό κόσμο» του ποιήματος, που περιγράφει τον φυλετικό διαχωρισμό των ρόλων και των χαρακτηριστικών στο ποίημα. Βλέπε, επίσης, Trypanis, 1977, σ. 80κ.ε. Πρβλ. Carey (2003, σ. 486) σε μια περιγραφή σχετικά με την αντιστροφή των φυλετικών ρόλων του θηλυκού, Κλυταιμνήστρας, και του αρσενικού, Αιγίσθου.

⁵⁰⁰ Δες περαιτέρω τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Τέσσερα.

⁵⁰¹ Η κλητική μορφή δαιμόνιε χρησιμοποιείται είκοσι-δύο φορές και στα δύο έπη, εκ των οποίων, δεκατέσσερις φορές χρησιμοποιείται για να προσφωνήσει μια αρσενική ακατανόητη συμπεριφορά και οκτώ φορές αναφέρεται σε μια γυναικεία ανεξήγητη συμπεριφορά. Τρεις φορές συνδέεται με μια θεά, ενώ, τέσσερις φορές, με γυναίκες της αριστοκρατίας (δηλαδή Εκάβη, Πηνελόπη, Ανδρομάχη και με εξαίρεση τη Μελανθώ, μια σκλάβη, αλλά εντούτοις, μια υπηρέτρια ενός ευγενούς άνδρα).

1984, σ. 174, Redfield, 1975, σ. 123), ταυτόχρονα, και ανυπολόγιστα, μη φυσιολογικά θνητά χαρακτηριστικά.⁵⁰² Εντούτοις, όπως η χρήση τόσο της κλητικής μορφής δαιμόνιε όσο και της φορμουλαϊκής έκφρασης «δαίμονι ἴσος» και του όρου «δαίμων» ως εργαλείου σκέψης απέδειξε, υπήρχαν ακόμα περισσότερα πράγματα από εκείνα που γνώριζαμε να χωρίζουν και να φέρνουν τους δύο κόσμους πιο κοντά. Ως εκ τούτου, η ανάλυση της φόρμουλας έδειξε ότι η σχέση τους ήταν πιο περίπλοκη από ότι μας άρεσε να πιστεύουμε.

Δεδομένης της πολυπλοκότητας του όρου «δαίμων», η εγγύτητα του όρου τόσο με το θεϊκό όσο και με το θνητό βασίλειο (όπως βεβαίωσε η χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε) και από όσα προέκυψαν από την ανάλυση της φόρμουλας δαίμονι ἴσος, που υπέδειξε τον θνητό και υπεράνθρωπο χαρακτήρα των δραστηριοτήτων, ο «δαίμων» υιοθέτησε έναν καινούριο ρόλο. Συνέβαλε στον επαναπροσδιορισμό ακόμη και της καθιερωμένης σχέσης των θεών και των θνητών στον κόσμο του Ομήρου. Μέχρι στιγμής, οι γνώσεις μας για την αλληλεπίδραση των θεών με τους θνητούς έχουν κατανεμηθεί σε μελέτες, που έχουν διερευνήσει αυτούς τους δύο κόσμους ως αποτελούμενους από σαφείς σχέσεις και, πάντα, τονίζοντας την ανωτερότητα των Ελλήνων θεών σε αντίθεση με τους θνητούς. Αν και οι θεοί είναι σαν τους ανθρώπους με πολλούς τρόπους - εμφάνιση, φυσιολογία, δραστηριότητα, αντίληψη, αίσθημα -, είναι, επίσης, βασικά αντίθετοι με αυτούς. Είναι υπεράνθρωπα μεγάλοι και τέλειοι, τρώνε και πίνουν υπεράνθρωπη διατροφή, αιμορραγούν υπερανθρώπινα υγρά, και έχουν δυνάμεις δράσης και αντίληψης εκτός του ανθρώπινου φάσματος (Burkert, 1985, σ. 182-89). Δύο διαφορές, πάνω απ' όλα, είναι κρίσιμες: η θνησιμότητά τους και το ότι ήταν αόρατοι στα θνητά μάτια (Burkert, 1985, σ. 182κ.ε.). Ωστόσο, χρησιμοποιήσαμε τόσο την ανάλυση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» όσο και τη λειτουργία της φόρμουλας ως τυπικής φράσης για να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας έναν συγκεκριμένο, ολοκληρωμένο και οικείο κόσμο, στον οποίο τα πράγματα έχουν σθεναρά-καθορισμένες ποιητικές ιδιότητες (Clark, 2004). Φτάσαμε σε μια άλλη χρήσιμη συνειδητοποίηση για τους θεούς και τους θνητούς. Αποδείξαμε ότι, η σχέση των θεών και των θνητών δεν χαρακτηριζόταν, πάντοτε, από τέτοιες απλές ομοιότητες και διαφορές. Αντίθετα, ήταν μια πιο περίπλοκη σχέση.

⁵⁰² Δες περαιτέρω τη συζήτηση του Dowden (*Approaching Women through Myth*, 1995) και τη διάκριση, που έκανε ο συγγραφέας ανάμεσα σε καλές και κακές γυναίκες.

Όπως καταδείξαμε, η πολυπλοκότητα της σχέσης των θεών και των θνητών περιοριζόταν στην περίπλοκη σχέση, που συχνά κατασκευάστηκε μεταξύ των θεών και του όρου «δαίμων», όταν και οι δύο όροι έγιναν οι πηγές από τις οποίες προήλθε η θνητή υπεράνθρωπη και ανεξέλεγκτη δύναμη. Αυτό δεν είχε να κάνει με τους δύο όρους και με αυτούς να είναι είτε, τα ακριβή αντίθετα, είτε τα ακριβή συνώνυμα, όπως, συχνά, γίνονταν αντιληπτοί. Στην πραγματικότητα, το παράδειγμα του Έκτορα ως ιδιόμορφης μορφής ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή έγινε καλό παράδειγμα της αντινομίας, που σχετίζεται με τους θεούς και τον όρο «δαίμων» και μεταφέρθηκε, επίσης, στη σχέση των θεών και των θνητών. Πιο συγκεκριμένα, η υπερβολική θνητή, παράλογη, υβριστική συμπεριφορά και υπεράνθρωπη δύναμη, που συνέδεσε και διαχώρισε εξίσου τον Έκτορα από τους «δαίμονι ἴσος» πολεμιστές αποκάλυψε μια ενδιαφέρουσα ασυνήθιστη μορφή ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή. Με τον ίδιο ιδιότυπο τρόπο, υπερβολικά και παράλογα χαρακτηριστικά διαχωρίζουν τον όρο «δαίμων» από τους θεούς, ενώ, τα υπερφυσικά, μυστήρια και αυυπολόγιστα θνητά χαρακτηριστικά τους φέρνουν πιο κοντά μεταξύ τους (βλ. τον ακόλουθο πίνακα):

Πίνακας 6: Η σχέση του όρου «δαίμων» και των θεών με τους «δαίμονι ἴσος» πολεμιστές*		
ΠΗΓΗ/ΠΡΑΚΤΟΡΑΣ	ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ	ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑ ΕΠΙΔΡΑΣΗΣ
«Δαίμων» (για Διομήδη, Πάτροκλο, Αχιλλέα)	Μυστήρια/Ανεξήγητη	Υβριστική/Αυτοκαταστροφική Συμπεριφορά
Αθηνά (για Διομήδη)	Θεϊκή Παρέμβαση	Αχαλίνωτο Μένος
Αθηνά/Ποσειδώνας (για Αχιλλέα)	Θεϊκή Παρέμβαση	Αχαλίνωτο Μένος
Δίας (για Πάτροκλο)	Θεϊκή Παρέμβαση	Αχαλίνωτο Μένος

* Η φόρμουλα «δαίμονι ἴσος», έχει να κάνει μόνο με τους συγκεκριμένους *Ιλιαδικούς* πολεμιστές, με ένα συγκεκριμένο είδος συμπεριφοράς (υβριστικής και αυτοκαταστροφικής) – που δεν συνδέεται με ανδρική συμπεριφορά γενικά και που μπορεί σηματοδοτήσει τη διάκριση ανάμεσα στον ρόλο των γυναικών και των ανδρών στην *Ιλιάδα* - και ούτε με τη συμπεριφορά οποιασδήποτε γυναίκας στα έπη, όπως συμβαίνει με το επίθετο δαιμόνιος/δαιμονίη, που σηματοδοτεί την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου είδους εγγύτητας μεταξύ των δύο κόσμων, τόσο στην *Ιλιάδα*, που ο ρόλος των γυναικών είναι ήδη επισκιασμένος από την ανδρική πολεμική ανδρεία, όσο και στην *Οδύσσεια*.

Επιπλέον, η αντιπαράθεση του χαρακτήρα του Έκτορα, η οποία όπως επιδείξαμε, συνέπεσε με τις αντιπαραθέσεις, που χαρακτήρισαν τη σχέση των θεών και του όρου "δαίμων", ως τις δύο ξεχωριστές πηγές της δύναμης των «δαίμονι ἴσος»

πολεμιστών, και όλα αυτά σε συνδυασμό με την ανάλυση της ποικιλίας των δυνάμεων, που βρίσκονται συγκεντρωμένες στον χαρακτήρα ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή, επεσήμαναν τη χρήσιμη συνειδητοποίηση της ύπαρξης μιας περίπλοκης σχέσης μεταξύ των θεών και των θνητών. Ειδικότερα, η χρήση του ρόλου του όρου "δαίμων" ως εργαλείου σκέψης, και στην περίπτωση μας, ως αφηγηματικού οργάνου, μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες σχετικές με αυτή την ιδιόμορφη μορφή των πολεμιστών - των «δαίμονι ἴσος» πολεμιστών - και των διαφορετικών ειδών εξουσίας συγκεντρωμένων στον χαρακτήρα τους.

Επειδή ο όρος "δαίμων" ως χρήσιμο εργαλείο σκέψης στη διάθεσή μας, όχι μόνο μάς επιτρέπει να αποκρυπτογραφήσουμε το είδος της συμπεριφοράς των συγκεκριμένων πολεμιστών, που μέχρι τώρα, φάνηκε να είναι παράλογο, αλλά ταυτόχρονα, μάς αναγκάζει να ψάξουμε για τις πηγές αυτής της δύναμης. Αφού καταφέρουμε να εντοπίσουμε τη δύναμη (δηλαδή, τους θεούς, τον "δαίμων") από όπου προέρχεται η συμπεριφορά των συγκεκριμένων πολεμιστών, θα καταφέρουμε, αυτόματα, να καταγράψουμε την ουσία της σχέσης των θνητών και των θεών, αλλά και του όρου "δαίμων". ο τελευταίος συνδέεται, είτε με την ασυνείδητα υπερφυσική δύναμη των θεών, είτε με μια υπερβολική δύναμη, στις συγκεκριμένες σκηνές, ως οι κάτοχοι της ίδιας ή μιας άλλης μορφής δύναμης. Ακόμα περισσότερο, η χρήση της ποιότητας του όρου "δαίμων" ως αποθηκευμένης δέσμης γνώσεων ή ως ομιλούμενου σημαδιού του «υπερβολικού και υπεράνθρωπου», όταν πρόκειται για τη συμπεριφορά ενός θνητού και δεδομένης της αντιπαράθεσης των δυνάμεων που χαρακτηρίζουν τους δαίμονι ἴσος πολεμιστές, μάς προσφέρει την ευκαιρία να προσεγγίσουμε τη σχέση των θεών και των θνητών από διαφορετική γωνία. Ξεπερνά το θεϊκό και ανθρωπομορφικό και έρχεται πιο κοντά στο υπερβολικό και το υπεράνθρωπο.

Μια προσεκτική ανάκριση των περιπτώσεων που περιλαμβάνουν έναν δαίμονι ἴσος πολεμιστή, ο οποίος φαίνεται να ανήκει στην ξεχωριστή κατηγορία πολεμιστών, που χαρακτηρίζονται από τεράστια και ακατανόητη μορφή δυνάμεων, έδειξε ότι υπερφυσικές δυνάμεις και θεαματική επιτυχία στη μάχη μπορεί να δείχνουν τη συγγένεια τόσο των θεών όσο και των θνητών με τον όρο «δαίμων», καθώς και οι δύο κατέχουν την ίδια μορφή δυνάμεων. Ειδικότερα, η περίπτωση του Διομήδη, ενός πολεμιστή στον οποίο αποδόθηκε θεαματική απόδοση και μεγάλη αντοχή στη μάχη και που δικαιολόγησε, επίσης, τον χαρακτηρισμό του ως φοβερού πολεμιστή (4.420), γίνεται καλό παράδειγμα αυτού που προτείνουμε παραπάνω. Ο Διομήδης

δεν δίστασε να τραυματίσει ακόμη και την Αφροδίτη και τον Άρη. Η περίπτωση του, στην πραγματικότητα, βρισκόταν στο γενικό φάσμα των συζητήσεων ενός ήρωα, που αποδίδεται με τεράστια φυσική ανδρεία και απίστευτη επιτυχία στη μάχη ως αποτέλεσμα μιας καλοπροαίρετης θείας παρέμβασης (Burkert, 1985, σ. 187κ.ε.).⁵⁰³ Υπέδειξε την Αθηνά και τον "δαίμων", ο οποίος όπως δείξαμε ήταν στενά συνδεδεμένος με την Αθηνά⁵⁰⁴ και τον ρόλο της ως της πηγής των δυνάμεων του Διομήδη και ως του θεϊκού βοηθού του.

Ακόμη περισσότερο, η περιγραφή του Αχιλλέα, ως ενός εξαιρετικού «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή, ο οποίος συνδέθηκε, επίσης, με άγριες επιθέσεις και μεγάλη προθυμία να σκοτώσει τους εχθρούς του, τόνισε, επίσης, ένα είδος τρομερού πολεμιστή, που κατέχει το είδος των δυνάμεων που συνήθως αποδίδεται σε ένα πολεμιστή ημι-θεϊκών προελεύσεων και σε έναν πολεμιστή με πολλαπλούς θεϊκούς βοηθούς (δηλαδή, την Αθηνά, τον Δία και τον Άρη, που λειτουργούν ως αναφορές του όρου "δαίμων" και ως πηγές της ίδιας μορφής δύναμης) (Schein, 1984, σ. 81). Τέλος, παρουσιάσαμε την περίπτωση του Πάτροκλου. Συγκρίθηκε με τον πολεμικό θεό Άρη⁵⁰⁵ και περιγράφηκε ότι καταπιάστηκε με μια εξαγριωμένη επίθεση με θεαματικά αποτελέσματα. Αυτό ήταν και πάλι στενά συνδεδεμένο με εκείνα τα χαρακτηριστικά, που καθιστούσαν αυτήν τη συγκεκριμένη κατηγορία πολεμιστών στον Όμηρο να απεικονίζονται ως «η φυλή των ανδρών που είναι μισοί θεοί». Επειδή, στέκονται σε ένα ενδιάμεσο στάδιο μεταξύ της άπειρης ζωτικότητας των θεών και της ασθενούς αδυναμίας του σύγχρονου ανθρώπου» (Clarke, 2004, σ. 79). Ο Πάτροκλος βοηθήθηκε από τον "δαίμων", υπό την έννοια ενός συγκεκριμένου θεού (δηλ., Δία). Όλα τα παραπάνω έδειξαν, για μία ακόμη φορά, τη συγγένεια των θνητών με τους θεούς, όταν διακυβευόταν η υπερφυσική ηρωική αντοχή και οι τεράστιες δυνάμεις. Ωστόσο, όταν επρόκειτο για ανθρώπινη τρέλα, υπερβολική θνητή συμπεριφορά, αυτοκαταστροφική μανία και παραλογισμό - που φαινόταν να συνδέεται με την υβριστική συμπεριφορά και με έναν θνητό που ξεπερνούσε κάθε όριο οδηγούμενος από την ἄτη και διαπράττοντας ὕβρη (ὕβρις) ενάντια στους θεούς, και η οποία στο τέλος πρέπει να τιμωρηθεί (ἄτη) (Rabel, 1997, Alden, 2000) - η ευθύνη αποδιδόταν

⁵⁰³ Πρβλ. Clarke (2004, σ. 81) σχετικά με τον Διομήδη που οδηγείται από «υπερβολικό ανδρισμό» και «πολεμικό πάθος».

⁵⁰⁴ Ιλ. 15.121-23.

⁵⁰⁵ Ιλ. 16.784.

μόνο στον όρο "δαίμων". Ως εκ τούτου, οι θνητοί συνδέονταν με τον όρο "δαίμων" και όχι με κανέναν από τους αθάνατους θεούς.

Με αυτό, ο όρος "δαίμων", από την προνομιούχο θέση του ως όρου με σύνθετο νόημα, περιλαμβάνει χρήσιμες πληροφορίες για τον τρόπο, που ενεργεί μια ειδική κατηγορία πολεμιστών και ρίχνει φως σε ένα ορισμένο είδος θνητής συμπεριφοράς, που φαίνεται να προέρχεται αποκλειστικά από τον όρο "δαίμων". Στην πραγματικότητα, ο όρος "δαίμων" ως πηγή ενός παράλογου και απερίσκεπτου είδους ανθρώπινης συμπεριφοράς, που δείχνει έναν αριθμό πολεμιστών να ενεργούν πέρα από τον κανονικό εαυτό τους και με ένα είδος άγριας συμπεριφοράς, που τις περισσότερες φορές, χρησίμευε ως απειλή για τη ζωή αυτών των πολεμιστών, γίνεται η δικαιολογία αυτού του είδους της δράσης, η οποία, μέχρι τώρα, είτε αποδόθηκε σε μια άγνωστη και διφορούμενη πηγή, είτε στην υπερβολική αυτοπεποίθηση των πολεμιστών, που αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως ίσους των θεών (Rabel, 1997, Alden, 2000). Ωστόσο, ο όρος "δαίμων" ως η πηγή των δύο διαφορετικών μορφών εξουσίας, της τεράστιας υπερφυσικής ανδρείας και της υπερβολικής και απερίσκεπτης θνητής συμπεριφοράς, μας ωθεί, αφού προσδιορίσουμε τους θεούς, που είναι μία από τις δύο διαφορετικές πηγές από τις οποίες ο ένας τύπος της προαναφερθείσας θνητής συμπεριφοράς πηγάζει, να αναθεωρήσουμε αυτό που φαίνεται να συνδέει και να χωρίζει τους θνητούς από τους θεούς. Επομένως, λόγω του όρου "δαίμων" ως αναγνωρίσιμου σημαδιού του υπεράνθρωπου και του υπερβολικού, καταφέραμε να αναγνωρίσουμε ότι οι θεϊκές και ανθρώπινες ιδιότητες δεν είναι τα μόνα χαρακτηριστικά, που συνδέουν και χωρίζουν τους θεούς από τους θνητούς. Αντίθετα, ακατανόητα υπεράνθρωπα και αξιοσημείωτα αποτελέσματα στη μάχη, και μη φυσιολογική, απερίοριστη ηρωική επιθυμία και ένα είδος χαρακτηριστικών, που δείχνει ότι ένας ήρωας ξεπερνά τα θνητά του όρια (Alden, 2000 και 2005), από την άλλη, είναι αυτό που συνδέει και χωρίζει τους θεούς από εμάς. Κατά τον ίδιο τρόπο τα υπεράνθρωπα και υπερβολικά χαρακτηριστικά συνδέουν και διαχωρίζουν τους θεούς από τον όρο "δαίμων".

Ως εκ τούτου, από την οπτική μας ως του ακροατηρίου του Όμηρου, κατορθώνουμε να εντοπίσουμε την ύπαρξη μιας ορισμένης απόστασης ανάμεσα στους θεούς και εμάς, καθώς γνωρίζουμε, επίσης, ότι υπάρχει κάποια εγγύτητα ανάμεσα στους θεούς και σε εμάς. Αυτή η ικανότητα μάς αποδόθηκε λόγω του όρου "δαίμων" και λόγω της τάσης του αφηγητή να αποκαλύψει στους αναγνώστες του μια από τις πιο χρήσιμες αφηγηματικές κατασκευές του, "δαίμων", προκειμένου να έρθει, όσο το

δυνατόν πιο κοντά, σε αυτό που φαίνεται να χωρίζει και σε αυτό που συνδέει τις δύο σημαντικές πτυχές του ομηρικού κόσμου. Αυτό, επίσης, είναι που μάς δίνει την άδεια να μιλάμε για μια περίπλοκη σχέση μεταξύ των θεών και των θνητών.

Ωστόσο, σε αυτό το σημείο πρέπει να ρωτήσουμε: τι μας λέει η προηγούμενη συζήτηση για τον όρο "δαίμων" και για τον ρόλο που ο όρος καλείται να αναλάβει στη γενική σφαίρα του ομηρικού κόσμου; Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφέραμε την ιδιότητα του όρου "δαίμων" ως σημαδιού της δικής του μυστήριας φύσης για να μάς αποκαλύψει την ποιότητά του ως σημείου σύνδεσης και ως όρου που συγκεντρώνει κάτω από το ίδιο σύμπαν όλες τις διαφορετικές οντότητες. Με πολύ παρόμοιο τρόπο, ο όρος "δαίμων", με βάση τις ομοιότητες και τις διαφορές, που κατασκευάστηκαν μεταξύ των θεών και των θνητών, κατέδειξε ότι, στην πραγματικότητα, οφείλεται στην περίπλοκη σχέση μεταξύ των δύο αντιθετικών πτυχών, θεϊκών και θνητών, και λόγω του όρου "δαίμων" ως ειδικού δεσμού μεταξύ τους, που η όλη η σύσταση του ομηρικού κόσμου κατάφερε θεωρητικά να υπάρξει. Έχουμε, ήδη, προτείνει παραπάνω ότι ένας κόσμος, που χαρακτηρίζεται από ένα πλήρες χάος, δεν θα μπορούσε να υπάρξει. Ομοίως, η «ιστορία της θρησκείας τείνει να θεωρεί τον κόσμο των θεών του Ολύμπου ως κάτι αρκετά μοναδικό» (Burkert, 1985, σ. 182). Τόσο ο κόσμος των θεών όσο και των θνητών θεωρήθηκε ως η δημιουργία του Ομήρου, ενώ με τον ίδιο μοναδικό τρόπο, ο Όμηρος, ή ακόμα και οι πρώτοι Έλληνες και οι ποιητές τους, αναφέρθηκαν στην εντυπωσιακά μοναδική σχέση μεταξύ θεών και θνητών. Με βάση τα παραπάνω, με παρόμοιο τρόπο, υποδείξαμε ότι, ένας κόσμος με τις δύο πιο σημαντικές πτυχές του, τη θεϊκή και τη θνητή, των οποίων η ιδιότυπη μορφή εγγύτητας προκάλεσε αξιοσημείωτη επίδραση στον επικό κόσμο, και με αυτές να είναι, εντελώς, αποσυνδεδεμένες, δεν θα μπορούσαν ούτε να έχουν οποιαδήποτε ύπαρξη.

6. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Σε αυτό το κεφάλαιο εξετάσαμε τη χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», ως των όρων, που εμπεριέχουν ένα σταθερό νόημα και μια συγκεκριμένη λειτουργία και ως των σύνθετων όρων, που αποκτούν μια επαναλαμβανόμενη και μια σημαντική εμφάνιση σε μια ποικιλία τυπικών-σκηνών. Παρουσιάσαμε τις ερωτήσεις, που, κατά τη διάρκεια των ετών, πολλοί κριτικοί έθεσαν σχετικά με τη χρήση τόσο της φόρμουλας όσο και των επιθέτων στην προφορική-φορμουλαϊκή σύνθεση των επών: «Είναι πραγματικά ο ποιητής ο σκλάβος των φόρμουλών του;» (Clark, 2004, σ. 129), «Είναι πραγματικά αληθές ότι η προφορική-φορμουλαϊκή θεωρία δεν είχε τίποτα να προσφέρει στην ερμηνεία των επών;» (Griffin, 1980, σ. xiii-xiv) ή ακόμη ότι η λειτουργία των επιθέτων περιοριζόταν στο να «φιλοξενήσει ένα ουσιαστικό στις μετρικές απαιτήσεις του στίχου;» (Clark, 2004, σ. 128κ.ε.)

Ξεδιπλώσαμε το είδος των συζητήσεων των μελετητών, που περιελάμβαναν την προσπάθειά τους να καθορίσουν το νόημα του όρου «δαίμων», που επεσήμαναν την ανωτερότητα των Ελλήνων θεών σε σχέση με τον όρο «δαίμων», και που αναφέρονταν στον αποδιδόμενο ρόλο στους θεούς από τον αφηγητή ως κατασκευών της πλοκής για να ωθήσουν τη δράση. Αναφερθήκαμε επίσης, στις συζητήσεις εκείνες που έδειχναν τη δυσκολία των μελετητών να προσεγγίσουν την ουσία του όρου «δαίμων» και να αξιολογήσουν τον ρόλο του στα έπη.

Καταλήξαμε στον ρόλο του όρου «δαίμων» ως μιας σημαντικής ομηρικής κατασκευής, και ως μιας αποθηκευμένης δέσμης γνώσης, που συμβάλλει από τη μια, στην εμβάθυνση σε θέματα που αφορούν την τεχνική του Ομήρου, και από την άλλη, στην εμβάθυνση όσον αφορά στο ξεδίπλωμα του νοήματος, είτε ενός προφορικού, είτε ενός γραπτού κειμένου του Ομήρου. Καταδείξαμε τον συσχετισμό του όρου με μια ενδιαφέρουσα πολυπλοκότητα βάσει της ικανότητάς του να επικεντρώνει στο ενιαίο πρόσωπό του χαρακτηριστικά της μορφής ενός ασυνείδητου, μαινόμενου, εκδικητικού, πονηρού παρόντος τόσο στη θεία όσο και στη θνητή συμπεριφορά. Καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι, ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης, ως ο όρος των αντιφάσεων και ως το «σημάδι του μυστήριου και του υπερβολικού», καταφέρνει να μας προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για τις συναφείς έννοιές του, και πιο συγκεκριμένα, για τη φύση της σχέσης και του χαρακτήρα των θνητών και των αθανάτων στα έπη.

Μέσα από τη χρήση των παραδειγμάτων του όρου «δαίμων» και των παραγώγων του (δηλαδή, της κλητικής μορφής και της φόρμουλας) και της λειτουργίας τους ως σημαντικών/χρήσιμων εργαλείων σκέψης και δεδομένου του σημαντικού ρόλου, που αποδίδει αυτή η διατριβή στις συνέπειες της εστίασης και στην άρθρωση των συναισθημάτων και των αντιλήψεων των χαρακτήρων, που σχετίζονται με τον όρο και τις πολλές παραπομπές του, ξεδιπλώσαμε μια μέχρι τώρα άγνωστη πλευρά του χαρακτήρα των θεών. Δείξαμε ότι οι θεοί συσχετίστηκαν με τις κακόβουλες, άγριες και εκδικητικές ιδιότητες του όρου «δαίμων». Αυτό κατέδειξε, από τη μια, την ύπαρξη μιας νέας και δαιμονικής πλευράς του χαρακτήρα τους. Από την άλλη, ο τρόπος που αυτή η νέα πλευρά των θεών στεκόταν δίπλα-δίπλα με τα θεϊκά και ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά, απέδωσε στους θεούς την ίδια πολυπλοκότητα σημασιών με τον όρο "δαίμων".

Μέσα από τα παραδείγματα της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος», που προβάλλουν, για μια ακόμα φορά, τον ρόλο του όρου ως «αναγνωρίσιμου σημαδιού του μυστήριου και του υπερβολικού» καταδείξαμε ότι, πρώτον, ο όρος «δαίμων» και οι θεοί χαρακτηρίζονται από μια περίπλοκη σχέση, όταν επρόκειτο για την ιδιότητα και των δύο όρων ως των πηγών της συμπεριφοράς ενός θνητού. Δεύτερον, χρησιμοποιήσαμε την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως σημείου σύνδεσης μεταξύ των θεών και των θνητών και την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως της μόνης πηγής υπερβολικής θνητής συμπεριφοράς, η οποία έδειξε τη σύνδεση συγκεκριμένων πολεμιστών μόνο με τον όρο «δαίμων» και όχι με τους θεούς. Καταλήξαμε στην ύπαρξη μιας διαφορετικής μορφής σχέσης μεταξύ των θεών και των θνητών. Η αξιοποίηση του ρόλου του όρου «δαίμων» ως «μιας κατασκευής για να διερευνήσει τις παγκόσμιες πραγματικότητες του αγώνα του ανθρώπου [να ανταγωνιστεί] με τους αθάνατους και ξέγνοιαστους θεούς» (Clarke, 2004, σ. 90), έδειξε ότι, η σχέση αυτή μεταμορφώθηκε στο είδος μιας περίπλοκης και αμφιλεγόμενης σχέσης. Αυτό το είδος σχέσης ξεπερνούσε, κατά πολύ, τη συζητημένη ιδέα των θεϊκών και ανθρωπομορφικών ιδιοτήτων να είναι οι μοναδικές πτυχές, που μπορούν να χωρίσουν και να συνδέσουν τους θεούς μαζί μας. Αντίθετα, αναφερόταν στο είδος της ισχυρής σχέσης πάνω στην οποία θα μπορούσε, με μεγάλη πιθανότητα, να βασιστεί η συνέχιση της ύπαρξης των ομηρικών επών.

ΚΑΤΑΛΗΚΤΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ: ΜΙΑ ΓΕΝΙΚΗ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΣΗΜΑΝΤΙΚΟΥ ΡΟΛΟΥ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΣΤΑ ΕΠΗ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΩΣ ΜΕΣΟΥ ΑΝΑΔΕΙΞΗΣ ΤΗΣ ΟΜΗΡΙΚΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΞΙΑΣ

‘...το επιπλέον επίπεδο νοήματος δεν είναι η μοναδική δημιουργία ενός συγκεκριμένου γεγονότος ή περιεχομένου, αλλά μια παραδοσιακή αρμονική που προσθέτει απήχηση στις περιπτώσεις της.’

(John Miles Foley, *Homer's Traditional Art*, University Park, 1999, 20)

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σκοπός αυτής της διατριβής είναι να επαναξιολογήσει με τέτοιο τρόπο τον ρόλο του όρου “δαίμων” ώστε, να μπορέσει να επαναπροσδιορίσει τη θετική παρουσία του και τον σημαντικό ρόλο που μπορεί να επιτελέσει στα ομηρικά έπη. Για πρώτη φορά, γίνεται χρήση ενός όρου, ο οποίος, στο παρελθόν, αποτέλεσε “επιστημονικό πρόβλημα”, εξαιτίας, ακριβώς, της πολυσημίας του χαρακτήρα του. Ο στόχος είναι να εκτιμηθεί η αξία καθώς και ο τρόπος που ο όρος «δαίμων», μπορεί να συμβάλει για να αποκωδικοποιηθεί το νόημα σε διάφορα σημεία των ομηρικών κειμένων και να αναπαρασταθούν οι δυνάμεις εκείνες με τις οποίες ο όρος μοιράζεται την ίδια σημασιολογική συνάφεια και οι οποίες μέχρι τώρα, βρίσκονταν πέραν από την κατανόηση και τον έλεγχο του ανθρώπου. Επομένως, μέσα από την ανάλυση του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικού εργαλείου, αναδεικνύεται και ο ρόλος του ως καινοτόμου πρότασης αξιοποίησης από τους εκπαιδευτικούς, κατά τη διδασκαλία των επών, η οποία μπορεί να συμβάλει από τη μια, στη βαθύτερη και συνεκτικότερη κατανόηση και επεξεργασία του κειμένου του Ομήρου, και από την άλλη, στην προβολή της λογοτεχνικής και παιδαγωγικής αξίας των επών. Με αυτόν τον τρόπο, ενισχύεται, παράλληλα, η προσπάθεια για χρήση του όρου και του ρόλου του όρου «δαίμων» στη σύλληψη, στον σχεδιασμό και στη διδασκαλία των επών στο Γυμνάσιο.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ Για τον σκοπό αυτό, στο κεφάλαιο αυτό γίνεται η χρήση των σχετικών δειγματικών σχεδίων μαθήματος.

Προηγουμένως, στην Εισαγωγή αυτής της διατριβής, αναφερθήκαμε στο μεγάλο κενό που δημιουργήθηκε κατά την απόσυρση του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος για τη διδασκαλία του μαθήματος των Αρχαίων Ελληνικών και της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση, όπως και από την ύπαρξη πενιχρού υλικού στη διάθεση των συναδέλφων εκπαιδευτικών κατά τη διδασκαλία των ομηρικών επών. Στο Κεφάλαιο Ένα, αναφερθήκαμε, επίσης, στις προσπάθειες που έγιναν για την αναδιαμόρφωση του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος για τη διδασκαλία των Αρχαίων Ελληνικών και της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση αλλά, και στις ενέργειες που έγιναν, από τις τότε νεοοργανωθείσες Επιτροπές Ανατροφοδότησης, για τον εναρμονισμό του περιεχομένου του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος των Αρχαίων Ελληνικών και της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας με τους υπό έμφαση δείκτες επιτυχίας και επάρκειας.

Οι Δείκτες για το Νέο Αναλυτικό Πρόγραμμα της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας εντασσόμενοι στην ίδια παιδαγωγική φιλοσοφία, που προάγει την κριτική σκέψη και την ανάπτυξη των ικανοτήτων των μαθητών μέσα από την ενασχόλησή τους με τα αρχαία και τα σύγχρονα κείμενα, προάγουν την υπό έμφαση βασική ικανότητα των μαθητών. Οι μαθητές, αφού πρώτα κατανοήσουν τις αντιλήψεις και τον αξιακό κώδικα του πολιτισμού της ομηρικής εποχής, να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό τους με τα προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου, τα οποία αποτελούν οικουμενικά προβλήματα του ανθρώπου (www.nap.pi.ac.cy).

Σε συνάφεια με τους Δείκτες, τα Νέα Αναλυτικά Προγράμματα για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία και Γλώσσα φανερά εμποτισμένα από τα πολυεθνικά και εκπαιδευτικά ιδεώδη, καλούν τους μαθητές να καλλιεργήσουν δεξιότητες και ικανότητες, που απαιτούνται από την κοινωνία του 21ου αιώνα, ικανότητες που προέρχονται από την εφαρμογή των θεωρητικών γνώσεων και τεχνικών ανάλυσης των κειμένων, που έχουν κατακτηθεί στο μάθημα της Νέας Ελληνικής Λογοτεχνίας στα αρχαία κείμενα και αντίστροφα (www.nap.pi.ac.cy).

Η διατριβή προτείνει τη χρήση του όρου «δαίμων», ως εργαλείου για την παραγωγή κριτικής σκέψης αναφορικά με τον ίδιο τον όρο και άλλους εξίσου σημαντικούς ομηρικούς όρους και θεματικές, και ως μέσου για την καλλιέργεια κριτικού λογοτεχνικού γραμματισμού και κατανόηση των βασικών στοιχείων του ομηρικού κόσμου και της πολιτισμικότητας του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού.

Πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο αυτού του κεφαλαίου, θα αναλύσουμε, πρώτα, πώς ο όρος «δαίμων» ως μέρος των δεικτών επιτυχίας και επάρκειας για τη διδασκαλία της Ομήρου *Οδύσσειας*, σύμφωνα με το Αναλυτικό Πρόγραμμα του Γυμνασίου, μπορεί να βοηθήσει στην επίτευξη των στόχων, που τέθηκαν κατά τη συγγραφή του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία από Μετάφραση, και δεύτερον, πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να ενταχθεί ως νοηματικό και αφηγηματικό εργαλείο στο πλαίσιο του υπό ανάπτυξη και προτεινόμενου από αυτή τη διατριβή προγράμματος διδασκαλίας. Σκοπός μας είναι να καταδείξουμε πώς οι προηγούμενες και προτεινόμενες χρήσεις του όρου «δαίμων» μπορούν να εφαρμοστούν στην πράξη και να οδηγήσουν, έτσι, τη διδασκαλία σε νέες στοχοθετήσεις.

Στα προηγούμενα κεφάλαια (Κεφάλαια Ένα, Δύο και Τρία) θέσαμε τα εξής ερευνητικά ερωτήματα, τα οποία απαντούν στον γενικότερο σκοπό αυτής της διατριβής: α) Ποιο είναι το νόημα και ποιος ο ρόλος του όρου «δαίμων»; Πώς οι διαφορετικές οπτικές γωνίες μέσα στην αφήγηση μπορούν να μας επιτρέψουν να κατανοήσουμε τα σημασιολογικά συστατικά του όρου «δαίμων» και τις διάφορες αντιφάσεις της φύσης του; β) Πώς ο όρος «δαίμων» από την προοπτική ενός όρου, που υποδηλώνει την ποικιλομορφία θα μπορούσε, στην πραγματικότητα, να αναλάβει τον ρόλο μιας ομηρικής αφηγηματικής κατασκευής και ενός εργαλείου σκέψης; Πώς με άλλα λόγια, ο όρος "δαίμων" θα μπορούσε να γίνει ο σηματοδότης του σύνθετου χαρακτήρα και των δραστηριοτήτων των συναφών εννοιών του (δηλαδή, των θεών, ενός συγκεκριμένου θεού, των θεών γενικά, της μοίρας και μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης); Αυτό σχετίζεται με την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως του όρου που σηματοδοτεί το μυστήριο των πραγμάτων,⁵⁰⁷ και ως του όρου που επιτρέπει στον ομηρικό κόσμο των θεών και ανθρώπων να παρουσιάζεται ως ένα ιδιαίτερο και δομημένο όλο, που επιτρέπει στις διάφορες οντότητες να συνδέονται μεταξύ τους διατηρώντας την ποικιλομορφία τους κάτω από τον πολυμορφικό, αλλά, ενιαίο κόσμο των ομηρικών έπων. γ) Εξετάσαμε, επίσης πώς η συνέπεια με την οποία ο όρος "δαίμων" αναπαράγει την πολύπλοκη φύση του, αντικατοπτρίζεται στον ρόλο του ως εργαλείου σκέψης και ως σηματοδότη των περίπλοκων σχέσεων, που συχνά δημιουργούνται μεταξύ των θνητών και των αθανάτων στην ομηρική κοινωνία. δ) Πώς ο όρος «δαίμων» ως το «σημάδι του

⁵⁰⁷ Με αυτό εννοούμε τους θεούς, έναν συγκεκριμένο θεό, τους θεούς γενικά, τη μοίρα και μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη.

μυστήριου» και ως το «σημείο σύγκλισης» μεταξύ των διαφόρων οντοτήτων μπορεί να συμβάλει στη συνοχή και κατ' επέκταση, στην εξέλιξη των ομηρικών επών; ε) Πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να εκληφθεί ως καινοτόμος πρόταση αξιοποίησης, η οποία ως μέρος ενός υποτιθέμενου Προγράμματος Διδασκαλίας μπορεί να προάγει τους στόχους που τέθηκαν στο πλαίσιο της δημιουργίας του Νέου Αναλυτικού Προγράμματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας; στ) Πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να αξιοποιήσει την ιδιότητά του ως εργαλείου και να αποτελέσει Δείκτη Επιτυχίας και Επάρκειας για τη διδασκαλία της *Οδύσσειας*.

Όλα τα πιο πάνω ερευνητικά ερωτήματα απαντούν στον γενικότερο σκοπό της έρευνας, που δεν είναι άλλος από το να αξιοποιήσει τον όρο «δαίμων» και να εξάρει τους άγνωστους, μέχρι τώρα, ρόλους του, ως: α) του λεκτικού μέσου, β) ως ενός «μη ομιλούμενου σημαδιού» του μυστήριου, που μας βοηθά να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτό που, μέχρι τώρα, αποτελούσε την «αμφισημία» του όρου «δαίμων» και αυτό που αποτελούσε το μυστήριο στον όρο «δαίμων» και στις διάφορες οντότητες του υπεράνθρωπου «άλλου», είναι αυτό που μπορεί να αναγνωρισθεί και να εκφραστεί. γ) του ρόλου του όρου «δαίμων» ως του κατεξοχήν πολυσήμαντου αφηγηματικού εργαλείου, και του ρόλου του, που μέσα από τη μελέτη των συμφραζομένων, μπορεί να συμβάλει στην καλύτερη κατανόηση τόσο της τεχνικής όσο και του περιεχομένου των ομηρικών επών. δ) του ρόλου του ως εργαλείου διδασκαλίας, που συμβάλλει ώστε οι εκπαιδευτικοί και οι μαθητές να εμβαθύνουν στη λογοτεχνική και νοηματική αξία του όρου και της συμβολής του στη συνέχεια των ομηρικών επών αλλά και στην ανάδειξη της διαχρονικής τους αξίας.

2. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ 1: ΠΟΙΟ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΙΟΣ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΣΤΟΝ ΠΟΛΥΘΕΪΣΤΙΚΟ ΚΟΣΜΟ ΤΟΥ ΟΜΗΡΟΥ;

Κατά τη διάρκεια αυτής της διατριβής, ακολουθήθηκε μια διαφορετική προσέγγιση από αυτή των προηγούμενων ερευνητών, πράγμα που αποκαλύπτει ένα διαφορετικό πρόσωπο του όρου «δαίμων». Δείχνει τη στενή σχέση του όρου με τις υπόλοιπες υπερφυσικές οντότητες που συνθέτουν τον πολυμορφικό κόσμο του Ομήρου και του όρου "δαίμων" που γίνεται αναφορά – μια ενιαία αναφορά - αυτού του κόσμου.

Ο όρος «δαίμων» ως αναφορά και ως έννοια μάς προσφέρει γνώση για τη φύση και την αναπτυγμένη σχέση ανάμεσα στις διάφορες οντότητες (δηλ., των θεών, της μοίρας, ενός συγκεκριμένου θεού / ονομασμένου ή ανώνυμου), που εμπíπτουν κάτω από τη σφαίρα του. Η ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως μιας ενιαίας αναφοράς αυτών των οντοτήτων καθιστά δυνατή τη δημιουργία ειδικών δεσμών μεταξύ τους και του όρου "δαίμων". Ενισχύει την ύπαρξή τους κάτω από το ίδιο σύμπαν του ομηρικού κόσμου. Αλλά, όσο σημαντικά όσο και τα ευρήματα μιας περιεκτικής ανάλυσης του ομηρικού "δαίμων" θα μπορούσαν να ήταν, θα φαινόταν μη ρεαλιστικό για 'μας να τα χρησιμοποιήσουμε για να αναδημιουργήσουμε κάποιες ζωτικές θρησκευτικές πτυχές και ορισμένες πτυχές της παγκόσμιας τάξης στον Όμηρο. Να τα αξιοποιήσουμε για να ανασκευάσουμε τις στάσεις μας απέναντι στη θνησιμότητα και στους θεούς.

Αντίθετα, όπως φάνηκε, τα ευρήματα της παρούσας διατριβής, που σχετίζονται με το νόημα του όρου, με το είδος της σχέσης που ο όρος αναπτύσσει με τις συναφείς έννοιές του (δηλ., τους θεούς, έναν συγκεκριμένο θεό, τη μοίρα), θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να εξεταστεί η ευρύτερη εικόνα του κόσμου του Ομήρου. Διότι, όπως η έννοια της παγκόσμιας τάξης υπονοεί την ολότητα, όπως προτείνει ο Kahane (2005, σ. 163), όποια και αν είναι τα επιχειρήματα που προβάλλει κάποιος, είναι, επίσης, σημαντικό να παρακολουθούμε την εικόνα στο σύνολό της.⁵⁰⁸ Αν και την ίδια στιγμή οι συζητήσεις για την «ολότητα» της ομηρικής παγκόσμιας τάξης είναι σημαντικές και επιθυμητές, είναι υπερβολικά καθορισμένες. Έχουμε προτείνει σε αυτή τη διατριβή ότι είναι εξαιρετικά σημαντικό να προσεγγίσουμε τον όρο «δαίμων» ως μια δομημένη κατηγορία του κόσμου του Ομήρου και, επίσης, να προσεγγίσουμε ό,τι οι μελετητές θεωρούσαν το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"» από μια διαφορετική και πιο θετική οπτική γωνία. Έτσι, θα μπορούσε να το δει κανείς ως έναν τρόπο για να απεικονίσει όσο το δυνατόν περισσότερο από αυτό που μέχρι τώρα παρέμεινε το άγνωστο, το μυστήριο και το ανεξήγητο σχετικά με τις διάφορες οντότητες του υπεράνθρωπου «άλλου» αλλά και σχετικά με την εικόνα του κόσμου του Ομήρου.

Παρ' όλα αυτά, το βασικό επιχείρημα αυτής της διατριβής δείχνει ότι μια στενότερη εξέταση της ομηρικής χρήσης του όρου «δαίμων», και παρά την αμφισημία του χαρακτήρα του, σε συνάρτηση με το κατάλληλο θεωρητικό πλαίσιο, μπορεί να

⁵⁰⁸ Το ίδιο.

οδηγήσει στην παραγωγή σημαντικών πληροφοριών αναφορικά με την τεχνική του συγγραφέα για την παρουσίαση του όρου «δαίμων». Μπορεί, επίσης, να παράγει πληροφορίες σχετικά με ορισμένες σημαντικές πτυχές του κόσμου του Ομήρου στο σύνολό του, με διαφορετικό τρόπο από εκείνο που η επιστημολογική σκέψη ως σήμερα προσέφερε.

2.1. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 1 (α): Ο όρος «δαίμων» ως «έννοια» και ως ο όρος που διαμορφώνεται από πολλές αντιφάσεις: Ένας «σύνθετος» αλλά «ενιαίος» κόσμος

Προηγουμένως, αναφερθήκαμε στα πολλά και ασύμβατα νοήματα του όρου, στην ομηρική χρήση του όρου «δαίμων» και στη συνάφεια του όρου με το στοιχείο του εμφανούς και του ανεξήγητου, που οδήγησαν τους μελετητές της Ελληνικής θρησκείας να μιλήσουν για το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"». Με βάση τα παραπάνω, αυτή η διατριβή έδειξε ότι η χρήση του όρου από ένα ευρύ φάσμα θνητών και θάνατων ομιλητών και σε ένα διαφορετικό πλαίσιο συζήτησης θα δημιουργούσε αναπόφευκτα ασύμβατα νοήματα. Λαμβάνοντας υπόψη τις επιστημονικές συζητήσεις για τον ομηρικό "δαίμων", η χρήση του όρου σε διαφορετικές περιόδους της Ελληνικής σκέψης και οι δύο διαφορετικές ετυμολογικές εξηγήσεις του, και όλα αυτά σε συνδυασμό με την επανεξέταση του «προβλήματος του όρου "δαίμων"», δείχνουν, πράγματι, σε ένα είδος μιας πολύπλοκης πολυφωνίας, της οποίας ο όρος «δαίμων» λειτουργεί ως η αναφορά. Εάν επιλέξουμε να μην επιδείξουμε οποιοδήποτε ενδιαφέρον στο να προσφέρουμε μια ομοιόμορφη ερμηνεία στον όρο και χωρίς να αξιολογούμε τον ρόλο του στα ποιήματα, αυτό σημαίνει ότι επιλέγουμε να ακολουθήσουμε την τεχνική των προηγούμενων μελετητών. Αυτό σημαίνει ότι επιμένουμε στην άποψη ότι το νόημα του όρου «δαίμων» πρέπει να βρίσκεται στη μέση της αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο βασικών ιδιοτήτων του όρου «δαίμων» (δηλαδή, εκείνης των ανθρωπόμορφων θεών και εκείνης μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης). Αυτό, επίσης, μας εμποδίζει, από τη μια, να προσφέρουμε μια ομοιόμορφη ερμηνεία του όρου και να αξιολογήσουμε τον ρόλο του στα ποιήματα, και από την άλλη, καταλήγουμε στη γενική παραδοχή ότι ο όρος «δαίμων» εξακολουθεί να παραμένει ένας «εξαιρετικά διφορούμενος και δύσκολα καθορισμένος όρος» (Wilford, 1965, Brenk, 1986). Εάν, όμως, αποφασίσουμε να ακολουθήσουμε τη γενική παραδοχή της παρούσας διατριβής ότι, δηλαδή, η χρήση του όρου σε διαφορετικά πλαίσια και από

διαφορετικούς παράγοντες εστίασης συμβάλλει στη διαίρεση του νοήματος του όρου σε μια σειρά σημασιολογικών στοιχείων, τότε, καταλήγουμε στη σύνδεση του όρου με ένα περίπλοκο νόημα, και με μια μοναδική πολυπλοκότητα.

Αυτή η διατριβή, ωστόσο, υποδηλώνει ότι αυτό είναι ένα είδος νοήματος, που όταν θεωρείται ως ένα σύνολο είναι αναλλοίωτο σε έναν ενιαίο συμπαγή ορισμό. Στην πραγματικότητα, η ικανότητα του όρου «δαίμων» να αποκτήσει το νόημά του από τη λεκτική σημασιολογία αυτών των συστατικών (δηλαδή, από μια θεϊκή δύναμη, μια χθόνια δύναμη και μια απροσδιόριστη υπερφυσική δύναμη), είναι αυτό που μας οδήγησε, αρχικά, να αναφερθούμε σε έναν «σύνθετο», αλλά έναν "ενιαίο" όρο, τον όρο «δαίμων», που καταφέρνει να επικεντρώσει στη στερεά μορφή του όλες τις διαφορετικές και συχνά ασυμβίβαστες σημασίες.

2.2. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 1 (β): Η αντιφατικότητα του όρου «δαίμων» και η αντιφατικότητα του κόσμου του Ομήρου

Από τη μία πλευρά, αυτό είναι ένα είδος αντιφατικότητας που ταιριάζει απόλυτα με τον κόσμο των επών, αφού αυτός είναι ένας κόσμος που αποτελείται από μια ποικιλία δυνάμεων. Αποτελείται όχι μόνο από διαφορετικούς θεούς, ονομαζόμενους και μη ονομαζόμενους (Burkert, 1985), αλλά και από διάφορες μορφές μυστήριων δυνάμεων, θεϊκών, ημι-θεϊκών και υπεράνθρωπων. Συχνά θεωρούνται ότι εργάζονται με τους δικούς τους και ανεξάρτητους τρόπους (Zaidmann & Pantel, 1992, σ. 176κ.ε.).⁵⁰⁹ Δεδομένης, λοιπόν, της φύσης της ομηρικής θρησκείας και της σύνθεσης του ομηρικού κόσμου ως αμαλάματος διαφορετικών δυνάμεων, δεν είναι περίεργο ότι οι μελετητές συχνά χαρακτηρίζουν τους Έλληνες ως Πολυθεϊστές και επισημαίνουν την ιδιόμορφη φύση της θρησκείας τους (Zaidmann & Pantel, 1992, σ. 176κ.ε.). Ήταν πάνω απ' όλα μια πολυθεϊστική θρησκεία, η οποία φαινόταν τόσο αποδιοργανωμένη όσο και αποσυνδεδεμένη. Αυτό αποδόθηκε στην πρωτόγονη και καθαρή απόσταση μεταξύ ανθρώπου και θεών. Προέκυψε από τον Πλάτωνα (*Συμπ.* 203), ο οποίος ήταν ο πρώτος που διατύπωσε τη διάκριση ότι «ο θεός και ο άνθρωπος δεν αναμειγνύονται». Αυτή η πολυθεϊστική θρησκεία επεκτάθηκε, περαιτέρω, λόγω και μιας ποικιλίας άλλων υπεράνθρωπων και μυστήριων οντοτήτων, οι οποίες αφέθηκαν να λειτουργήσουν μόνες τους και ανεξάρτητα από εκείνες των θεών και των θνητών. Πιο συγκεκριμένα, στο επικό πάνθεον, μαζί με

⁵⁰⁹ Δες περαιτέρω τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

τους θεούς, οι άνεμοι, οι ποταμοί, Ηώς, Ερινύες και Ειλειθυία, λατρεύονται, επίσης, ως θεοί. Διάφορες συλλογικές θεϊκές δυνάμεις ήταν, επίσης, μέρος αυτού του κόσμου. Λατρεύονταν συλλογικά σε μια ποικιλία τοπικών μορφών (οι Χάριτες, οι Μούσες και οι Νύμφες, οι οποίες ήταν αόρατες και "αδιαίρετες") (Zaidmann & Pantel, 1992, σ. 176κ.ε.). Διάφορες προσωποποιήσεις βρέθηκαν στα έπη, επίσης. Αντιπροσωπεύουν επιβλαβείς δαιμονολογικές δυνάμεις. Δεν ανήκουν στη σφαίρα των θεών ((π.χ. Φόβος, Δείμος (Τρόμος), Έριδα (Διχόνοια), Όσσα (Φήμη) ή Άτη (ξεμυάλισμα, τύφλωση και η τιμωρία του, που στέλνονται από τους θεούς)) (Trypanis, 1977, σ. 93). Πίσω από τους θεούς στον Όλυμπο, και πάνω από αυτούς, «υπάρχει μια σκοτεινή απροσδιόριστη δύναμη, μπροστά στη οποία ο ίδιος ο Δίας είναι αδύνατος: η Μοίρα» (Zaidmann & Pantel, 1992, σ. 176κ.ε.).⁵¹⁰ Οι Έλληνες αναγνώρισαν, επίσης, την ύπαρξη «μυστήριων μορφών θεϊκών δυνάμεων, τόσο καλοπροαίρετων όσο και κακοπροαίρετων, με την ικανότητα να επεμβαίνουν στις ανθρώπινες υποθέσεις» (Zaidmann & Pantel, 1992, σ. 178f.).⁵¹¹ Καταληκτικά, δεδομένης της ποικιλομορφίας των δυνάμεων, που τον απαρτίζουν, ο κόσμος του Ομήρου είναι ένας κόσμος στον οποίο ο όρος «δαίμων», ως ένας όρος με περίπλοκο και αντιφατικό χαρακτήρα, τοποθετείται τέλεια.

Από την άλλη, το είδος της αντιφατικότητας των δυνάμεων, που συνθέτουν τον όρο «δαίμων» ως μιας δομημένης κατηγορίας νοήματος, και που αντικατοπτρίζει την αντιφατικότητα των δυνάμεων του ομηρικού κόσμου, ταιριάζει, απόλυτα, με μια ορισμένη αντιφατικότητα, που συνδέουμε με το κείμενο του Ομήρου, όπως διατηρείται στην προφορική παράδοση.

2.3. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 1 (γ): Η αντιφατικότητα του νοήματος του όρου «δαίμων» και η αντιφατικότητα του κειμένου του Ομήρου

Λαμβάνοντας υπόψη το σημείωμα του Nagy σχετικά με «την αρχαϊκή έμφαση που διαφυλάσσεται από τους ραψωδούς» (Dowden, 1996, σ. 48), και ότι, στην πραγματικότητα, “το κείμενο του Ομήρου είναι μια περίπτωση που διατηρείται σταθερή σε μια προφορική παράδοση”,⁵¹² τότε φαίνεται πιθανό ότι, κάθε φορά, που

⁵¹⁰ Δες, επίσης, *Ιλ.* 2.209-213, όπου ο Δίας συμβουλεύεται τη Μοίρα για το ποια είναι η θέλησή της, αφού πρέπει να εγκαταλείψει τον Έκτορα στη μάχη, ο οποίος τελικά αντιμετωπίζει τον θάνατο. Πρβλ. Lloyd-Jones, 1971, *The Justice of Zeus*.

⁵¹¹ Πρβλ. Larson, 2007, σ. 1κ.ε.

⁵¹² Ωστόσο, η υπόθεση ότι η σταθερότητα και η γραφή είναι το ίδιο πράγμα παραμένει διαδεδομένη. Βλέπε περαιτέρω Ford, 1992, σ. 132. Πρβλ. Finnegan (1988, σ. 95) σχετικά με τη σταθερή διαφύλαξη σε άλλες παραδόσεις.

αυτό το «σταθερό ποίημα»⁵¹³ εκτελείτο προφορικά από ραψωδούς/ερμηνευτές, πολλές διαφορετικές παραλλαγές του νοήματός του αναγνωρίστηκαν από το ακροατήριο του Ομήρου.⁵¹⁴ Και ενώ είναι δυνατόν να έχουμε ένα σταθερό (απομνημονευμένο) κείμενο και ορισμένες παραλλαγές του, αυτό μοιάζει με την παραλλαγή ή την αντιφατικότητα του νοήματος, που αποδίδεται στον όρο «δαίμων» όταν τοποθετείται σε διαφορετικά περιεχόμενα. Επιπλέον, στην περίπτωση ενός «αρχιτεκτονικά καταγεγραμμένου ποιήματος» (Dowden, 1996, σ. 48) – όπως στην περίπτωση των ομηρικών ποιημάτων -, ένας «βαθμός προμελέτης και προγραμματισμού, μια αίσθηση κειμένου,» (Dowden, 1996, σ. 48) υπονοείται, και υποδηλώνει «κάτι που κατ' αρχήν είναι ικανό να επαναλαμβάνεται.» (Dowden, 1996, σ. 48) Όπως έδειξε η παρούσα διατριβή, κάτι παρόμοιο συμβαίνει στην περίπτωση του όρου «δαίμων». Από αυτή την άποψη, έχουμε να κάνουμε με έναν όρο, που καταλαμβάνει μια διαφορετική μορφή, κάθε φορά που βρίσκεται σε διαφορετική συμφραζόμενη οικογένεια ή τοποθετείται μπροστά σε διαφορετικό παραλήπτη καθοδηγούμενο από τις προθέσεις του ομιλητή/εκτελεστή. Εντούτοις, ενώ μπορεί να υπάρξουν πολλές παραστάσεις του ίδιου κειμένου του Ομήρου και ακόμα το κοινό θα μπορούσε να αναγνωρίσει την ύπαρξη ενός πρωτότυπου και σταθερού ποιήματος, η παρούσα διατριβή δείχνει, ότι στην περίπτωση του όρου «δαίμων», το ομηρικό ακροατήριο θα μπορούσε, επίσης, να αναγνωρίσει ότι πίσω από τις διαφορετικές προσωποποιήσεις του όρου «δαίμων» θα μπορούσε να υπάρξει ένας ενιαίος όρος. Αυτή η συνειδητοποίηση, που συσχετίζεται με τον όρο «δαίμων» να είναι μια οργανωμένη ιδέα ενός αριθμού διαφορετικών συνιστωσών είναι αυτό που αποδίδει, όπως έδειξε και το Κεφάλαιο Δύο, τον όρο «δαίμων» με την ιδιότητα ενός μικρότερου και πιο δομημένου κόσμου («του δαιμονικού κόσμου» όπως το ονομάσαμε), που βρίσκεται τοποθετημένος στο ευρύτερο πεδίο του κόσμου των ομηρικών θεοτήτων. Η αντιφατικότητα των δυνάμεων, που συνθέτει τον όρο «δαίμων» και η συνέπεια με την οποία ο «δαίμων» αναπαράγει την πολυπλοκότητα των σημασιών του, συνδέεται, επίσης, και κυρίως, με τις δύο εξίσου σημαντικές και αποδιδόμενες από αυτή τη διατριβή ιδιότητες του όρου «δαίμων»: του όρου «δαίμων» ως ενιαίου στοιχείου όλων των αντιφατικών οντοτήτων, που

⁵¹³ Ένας όρος που χρησιμοποιήθηκε από τον Ken Dowden (*Homer's Sense of Text*, 1996) για να αναφερθεί στο κείμενο.

⁵¹⁴ Η ιδέα αυτή μάς θυμίζει αυτό που ο Chris Carey (2003, σ. 502) με πολλή ακρίβεια περιγράφει ότι συμβαίνει στην τραγωδία· Ότι, στην πραγματικότητα, «ο τραγικός κόσμος αναδημιουργείται από τη διαπραγμάτευση μεταξύ του ποιητή και του ακροατή του από έργο σε έργο». Πρβλ. Zumthor (1990) πάνω στην προφορική ποίηση.

συνθέτουν τον ομηρικό κόσμο. Του όρου «δαίμων» ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης, που ρίχνει φως στις διάφορες οντότητες, στον χαρακτήρα τους, στην αλληλεπίδρασή μεταξύ τους και στην οργάνωσή τους στον πολυμορφικό, αλλά ακόμα, δομημένο κόσμο του Ομήρου.

Ωστόσο, προτού προχωρήσω σε αυτή την ανάλυση, θα αναφερθώ σε μία ακόμη ιδιότητα του όρου «δαίμων», που σχετίζεται με τον ρόλο του ως ενός συγχωνευμένου όρου των επών. Όπως δείχνει η επόμενη ενότητα, ο όρος «δαίμων» μπορεί, συχνά, να θεωρηθεί ως μια «οργανωμένη δέσμη αποθηκευμένων γνώσεων, που αντιπροσωπεύει μια συνάρθρωση γεγονότων, οντοτήτων, καταστάσεων στην εμπειρία μας [ως αναγνώστες ή ακροατές του Ομήρου]» (Cruse, 2000, σ. 127κ.ε.). Όπως ο Άγγλος φιλόσοφος του 17^{ου} αιώνα John Locke, γράφει: «Οι λέξεις, στην πρωταρχική ή άμεση σημασία τους, δεν είναι τίποτα άλλο παρά οι ιδέες στο μυαλό εκείνου που τις χρησιμοποιεί.» (Locke, 1976, [1690], σ. 208) Επομένως, ο όρος «δαίμων» ερμηνεύεται σύμφωνα με την ιδέα που κουβαλούμε μέσα στο μυαλό μας ως μαθητές της Ελληνικής θρησκείας.

3. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ 2: ΠΩΣ Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΑΝΑΛΑΜΒΑΝΕΙ ΤΟΝ ΡΟΛΟ ΕΝΟΣ ΣΗΜΑΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΟ;

3.1. Ο όρος «δαίμων», το «γνωστό» και το «άγνωστο»

Με βάση την προηγουμένως επαινούμενη ιδιότητα του «δαίμων», που χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη πολυπλοκότητα και πολυφωνία θεϊκών δυνάμεων, που, ήδη, συνθέτουν σημαντικά μέρη του πολυθεϊστικού ομηρικού κόσμου, θα μπορούσαμε να προτείνουμε ότι, στην πραγματικότητα, ο «δαίμων» θα μπορούσε να αναλάβει τη θέση ενός σημαδιού - για να χρησιμοποιήσω την ορολογία της σύγχρονης γλωσσολογικής και λογοτεχνικής προσέγγισης, που ονομάζεται σημειωτική (Foley, 1997, σ. 56). Μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένα «ειδικό μέσο έκφρασης» και ως ένας πολυσήμαντος όρος στην αρχαία Ελληνική επική ποίηση.⁵¹⁵ Μέχρι τώρα, είμαστε συνηθισμένοι στην ιδέα ενός παντογνώστη αφηγητή-εστιαστή, που κατέχει τη γνώση σχεδόν για τα πάντα στον Όμηρο. Συχνά γινόμαστε μάρτυρες αυτού του συναρπαστικού και εξωτερικού παρουσιαστή της επικής ιστορίας, ο

⁵¹⁵ Δες ακόμα τον Ford, 1992, σ. 56. Για τη σημειωτική βλέπε Goddard, 1998, σ. 10κ.ε., Cruse, 2000, σ. 5κ.ε.

οποίος ισχυρίζεται ότι δίνει μια αξιόπιστη περιγραφή των γεγονότων, που παρουσιάζει, επικαλούμενος τις Μούσες ως τους αυτόπτες μάρτυρές του (De Jong, 2004, σ. 97). Το πιο εκπληκτικό από όλα είναι η ευκολία με την οποία ο πρωτεύων αφηγητής-εστιαστής μεταφέρει την αφήγησή του από το στρατόπεδο των Τρώων στο Ελληνικό στρατόπεδο, και από τη γη στον Όλυμπο και από τη μυθική Σχερία στην Ιθάκη. Η προνομιά του και η ευκολία με την οποία μπορεί να διαβάσει τα μυαλά των χαρακτήρων του, του δίνει τη δυνατότητα να γνωρίζει από την αρχή ή ακόμα και πριν από την αφήγηση των γεγονότων, πώς θα τελειώσει η επική ιστορία (Richardson, 1990, σ. 109-40). Γνωρίζει για κάθε πρόθεση, που υπάρχει πέρα από κάθε δράση κάθε χαρακτήρα στα ποιήματα. Είναι, επίσης, προνομιάς με την ικανότητα να αναγνωρίζει το όνομα κάθε θεού, που βρίσκεται πίσω από κάθε γεγονός που παραμένει απροσδόκητο και άγνωστο για τους θνητούς χαρακτήρες στην ομηρική αφήγηση.

Τις περισσότερες φορές, από την προνομιακή μας προοπτική ως αναγνώστες ή/και ακροατές του Ομήρου, έχουμε την ευκαιρία να γνωρίσουμε τα πράγματα, που, μέχρι στιγμής, ήταν άγνωστα και μυστήρια σε εμάς. Αυτή η γνώση πολύ συχνά απορρέει από τις περιγραφές, που μάς προσφέρει ο παντογνώστης αφηγητής-εστιαστής. Στην πραγματικότητα, είναι ο παντογνώστης αφηγητής-εστιαστής, που μάς συστήνει τον όρο «δαίμων» ως μια σημαντική ομηρική κατασκευή ή/και ως «ειδικό μέσο έκφρασης» σε κάθε είδους οντότητες: θεϊκές, θνητές και υπεράνθρωπες, που συνθέτουν τον ομηρικό κόσμο. Όπως μας δίδαξε η προηγούμενη ανάλυση για τον όρο «δαίμων», ως η συνιστώσα του μυστηρίου και του άγνωστου, πίσω από την ταύτιση του μυστηρίου στοιχείου στην εμπειρία μας με τον όρο «δαίμων» βρίσκεται αυτό που φαινόταν να είναι το «άγνωστο» στη συνείδηση του ανθρώπου. Ο όρος «δαίμων», συχνά, συνδέεται με μια δραστηριότητα, που παραμένει ασυνείδητη, επειδή το συνειδητό μυαλό δεν μπορεί να την εξηγήσει (Wilford, 1965, σ. 220κ.ε.)⁵¹⁶ και ως εκ τούτου, η ευθύνη αποδίδεται στο ασυνείδητο ενός ανθρώπου ή σε μια προβολή του ίδιου του ανθρώπου (ή όπως ο Dodds το ονόμασε, στο «εγώ του ανθρώπου»)⁵¹⁷.

Το μυστήριο στοιχείο του όρου «δαίμων» μπορεί να γίνει αναφορά ή/και μέσο έκφρασης αυτού, που μέχρι στιγμής, παρέμεινε άγνωστο, ανεξήγητο, μη ορθολογικό και διφορούμενο στην εμπειρία του ομηρικού ανθρώπου με κάθε θεϊκή

⁵¹⁶ Βλ., επίσης, τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

⁵¹⁷ Βλέπε Dodds (1951) και τη θεωρία του σχετικά με τις «κατευθύνσεις».

δύναμη, με έναν "δαίμων", με έναν θεό ή ακόμα και με οποιαδήποτε παράλογη δύναμη, που επινοούσε κακά στη ζωή του και της οποίας αισθάνθηκε ότι είναι το παιχνίδι (Snell, 1953). Συχνά, συνδέεται, μάλιστα, με μια δραστηριότητα που παραμένει ασυνείδητη, επειδή το συνειδητό μυαλό δεν μπορεί να την εξηγήσει (Wilford, 1965, σ. 220κ.ε.)⁵¹⁸ και ως εκ τούτου, η ευθύνη αποδίδεται στο ασυνείδητο ενός ανθρώπου ή σε μια προβολή του ίδιου του ανθρώπου (ή όπως ο Dodds το ονόμασε, στο «εγώ του ανθρώπου»)⁵¹⁹.

Αυτό που «παραμένει άγνωστο», προτείνω, δεν είναι άλλο από αυτό που συνδέουμε με το «μυστήριο», το «μη ορθολογικό» και ακόμη και το «διφορούμενο». Στην πραγματικότητα, αυτό που βρίσκεται πέρα από τους παραπάνω όρους είναι αυτό που «παραμένει άγνωστο» και ανεξήγητο αναφορικά με αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί ως μέρος μιας αόρατης, ανεξήγητης θείας προτροπής ενός θεού γνωστού στον αφηγητή και στο ακροατήριο, αλλά ακόμη άγνωστου στον χαρακτήρα. Αυτός ο υποθετικός θεός μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος - όχι αυτός ή αυτή καθαυτός/ή, αλλά αυτή η «μυστήρια» πτυχή της φύσης του - για μια παράλογη ώθηση ή για μια δόση ασυνήθιστης τύχης.⁵²⁰ Ακόμη περισσότερο, το παραπάνω μπορεί να σχετίζεται στενά με την ανθρώπινη αντίληψη του όρου «δαίμων» και η οποία, επίσης, όπως θα εξηγήσω περαιτέρω, συνδέει τον όρο με οτιδήποτε το «μυστήριο», «ανεξήγητο» «μη ορθολογικό» και το οποίο έχει οδηγήσει πολλούς μελετητές της Ελληνικής θρησκείας να μιλήσουν για το «πρόβλημα του όρου 'δαίμων'».

Δεν είναι παράξενο που οι θεοί βρίσκονταν στο επίκεντρο της επιστημονικής προσοχής, κυρίως για δύο λόγους: πρώτον, για τον σημαντικό ρόλο τους στην έρευνα αυτού του περίπλοκου πολυθεϊστικού κόσμου του Ομήρου και δεύτερον, για τον ρόλο τους ως επινοήσεων- κατασκευών πλοκής, οι οποίες χρησιμοποιήθηκαν για να προωθήσουν τη δράση. Οι θεοί παρεμβαίνουν τόσο με φυσικό όσο και με ψυχολογικό τρόπο στην ανθρώπινη δράση για να κατευθύνουν τα γεγονότα προς την κατεύθυνση που θέλουν και για να προτρέψουν τους χαρακτήρες σε δραστηριότητες, που θα προωθήσουν την επική ιστορία. Επομένως, δεν αποτελεί

⁵¹⁸ Βλ. επίσης τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

⁵¹⁹ Βλέπε Dodds (1951) και τη θεωρία του σχετικά με τις «κατευθύνσεις».

⁵²⁰ Αυτό είναι στενά συνδεδεμένο με την άτη όπως ορίστηκε από τον Dodds (1951, σ. 5): «ως μια κατάσταση του νου - μια προσωρινή θολούρα ή ζάλη της κανονικής συνείδησης [...] μια μερική και προσωρινή παραφροσύνη», αλλά συνδέεται κυρίως, πιστεύω, με τη φύση του συντελεστή στον οποίο αποδίδεται αυτή η συγκεκριμένη κατάσταση του νου και που δεν είναι παρά ένας «εξωτερικός "δεμονικός οργανισμός"».

έκπληξη το γεγονός ότι οι θεοί ως κύρια πτυχή της θεικού συστήματος προσέλκυσαν όλο και μεγαλύτερο ενδιαφέρον από τους μελετητές. Αυτό δικαιολογεί, ακόμη και σε κάποιο βαθμό, τον λόγο για τον οποίο ο όρος «δαίμων» και άλλες υπερφυσικές οντότητες παρόμοιες με τον όρο «δαίμων», συχνά, επισκιάστηκαν από τον γιγαντιαίο ρόλο που διαδραμάτισαν οι θεοί σε αυτόν τον συγκεκριμένο τομέα της έρευνας. Ωστόσο, αυτή η διατριβή αποδίδει στον όρο «δαίμων» έναν πολύ σημαντικό ρόλο: ως του αναγνωρίσιμου σημαδιού του άγνωστου και του ανεξήγητου, που στην πραγματικότητα, αναβαθμίζει τη θέση του όρου στα έπη τοποθετώντας τον, έτσι, δίπλα στους θεούς.

3.2. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 2 (α): Ο όρος «δαίμων» ως «σημάδι του μυστήριου»

Αυτό που ο όρος «δαίμων» ως αναγνωρίσιμο σημάδι του άγνωστου και του ανεξήγητου μας παρακινεί να κάνουμε είναι να προσπαθήσουμε, πρώτα, να προσδιορίσουμε το μυστήριο ή αλλιώς τα συναισθήματα (του τρόμου, της λήθη και του δέους), που συνοδεύουν το μυστήριο στοιχείο στην εμπειρία μας με τον όρο «δαίμων» (Otto, 1917, σ. 40κ.ε.), ως μιας πραγματικότητας, που βρίσκεται έξω από εμάς και που μας επηρεάζει (Otto, 1983, σ. 9-10). Τότε και μόνο τότε, θα καταφέρουμε να αναγνωρίσουμε και να εκφράσουμε το άγνωστο στη συνείδησή μας. Τότε είναι που θα μπορέσουμε να προσδιορίσουμε και να αξιολογήσουμε τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως ενός «σημαδιού του μυστήριου».

Αυτό που μόλις έχουμε προτείνει συμπίπτει με την ιδέα του John Foley σχετικά με την «παραδοσιακή αναφορικότητα»⁵²¹ και τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί στον Όμηρο:

‘Εντός της σημαδευμένης ιδιωματικής γλώσσας του έπους και άλλων επίσης παραδοσιακών προφορικών έργων, πολλά τέτοια σημάδια ή μονάδες - είτε έχουν στην πραγματικότητα χαρακτηριστεί ως σήματα είτε όχι - έχουν ειδική άδεια να φέρουν περισσότερα από τα ατομικά, μη σημαδεμένα λεκτικά ή σημασιολογικά βάρη τους. Εμπλουτισμένες μέσα στον ενισχυμένο λόγο, αυτές οι "δέσμες" της φρασεολογίας και του αφηγηματικού προτύπου

⁵²¹ Για μια διεξοδική συζήτηση της παραδοσιακής αναφορικότητας/αναλογικότητας, βλ. Foley, 1991: ειδικ. Κεφάλαια 1, 2, 5 και 1995α: Κεφάλαια 1-2· Διακρίνεται, σαφώς, από τη λογοτεχνική παραπομπή στον Bradbury (1998), πρβλ., επίσης, McDowell (1995).

χρησιμεύουν για να δείξουν τις παραδοσιακές ιδέες, τους χαρακτήρες και τις καταστάσεις, που στέκονται από προηγούμενη διαπραγμάτευση για πολύ περισσότερα από όσα μπορεί να αποκωδικοποιήσει από μόνη της μια λογοτεχνική ανάγνωση.' (Foley, 1999, σ. 13-14)

Με μια πρώτη ματιά, η πρόταση του Foley μπορεί να φαίνεται είτε υπερβολικά ευρεία είτε πολύ εξειδικευμένη. Συντάσσεται, ως επί το πλείστον, επί του ρόλου των σημάτων ή των παραδοσιακών σημαδιών στην ομηρική αφήγηση. Αν και ο όρος «δαίμων» δεν εμπίπτει άμεσα στην κατηγορία των σημάτων,⁵²² μπορεί ακόμα να αναλάβει τον ρόλο ενός σημαδιού στο ομηρικό έπος. Προτείνω ότι είναι ένας όρος που μπορεί, πράγματι, να υπερβεί τις λεξικές ή σημασιολογικές του συσχετίσεις (δηλ., πρωτίστως, να δείχνει μια εχθρική και κακή δύναμη). Μπορεί να περικλείει τις παραδοσιακές ιδέες των επών σχετικά με τη δομή του ομηρικού πάνθεου. Δηλαδή, τον τρόπο με τον οποίο οι θεοί, η μοίρα και οι διάφορες χθόνιες δυνάμεις λειτουργούν στα ποιήματα. Εντούτοις, η ακόλουθη ερώτηση παραμένει αναπάντητη: Πώς ο όρος «δαίμων» ως «αναγνωρίσιμο σημάδι του μυστήριου» και αυτό που μέχρι στιγμής παρέμεινε άγνωστο και προβληματικό θα μπορούσε, στην πραγματικότητα, να αμφισβητήσει την αρχική αρνητική έννοια του «μυστήριου»; Πώς θα μπορούσε να μετατραπεί σε μια επιβεβαίωση και σε μια δήλωση ενός πράγματος με "μοναδικό χαρακτήρα"; Επειδή, πιστεύω, αυτό που στην εννοιολογική σκέψη σχετικά με τον όρο «δαίμων» και το «μυστήριο» θα ήταν, εκ πρώτης όψεως, αρνητικό, όταν επαναπροσδιορίστηκε μέσα από τα συναισθήματα, γίνεται ένας χαρακτηρισμός ενός «μοναδικού 'ολοκληρωτικού άλλου'» στα πράγματα, κάτι που ο «ξεχωριστός χαρακτήρας του» θα μπορούσε από τώρα και στο εξής να εκφραστεί και να αναγνωριστεί με βάση τα κοινά συναισθήματα που μοιράστηκε με τον όρο «δαίμων».

Ο όρος «δαίμων», αφού καταφέρουμε να εντοπίσουμε τα κοινά συναισθήματα της μυστήριας πτυχής, που μοιράζεται με τις διάφορες οντότητες του επικού κόσμου, γίνεται μια καθοριστική μορφή των ποιημάτων. Για παράδειγμα, προηγουμένως, εξετάσαμε πώς οι αντιδράσεις των χαρακτήρων στην αφήγηση (δηλ., του Τεύκρου,

⁵²² Σημαντικά, ο Foley (1999, σ. 13κ.ε.), εξηγεί ότι: «το σήμα και ονομάζει και είναι το απτό, το συγκεκριμένο κομμάτι που συμβαίνει με συμβατική συμφωνία για ένα μεγαλύτερο, εμμέσως σύνολο, και ως εκ τούτου, μιμείται μια κεντρική εκφραστική στρατηγική της ομηρικής ποίησης: παραδοσιακή αναφορικότητα.» Για τα σήματα βλέπε Nagy, 1990^a, σ. 202, Ford, 1992, σ. 131-172, Holmberg, 1997, σ. 30, Saussy (1996). Πρβλ. τη συζήτησή μας στο Κεφάλαιο Τρία, σχετικά με τον ρόλο των σημάτων στη σκηνή αναγνώρισης μεταξύ του Οδυσσέα και της Πηνελόπης (Οδ. 23.166, 174, 264). Βλέπε, επίσης, Kahane (2005), ειδικ. Τμήμα IV για τα ομηρικά σημάδια. Foley (1999, σ. 278) για περαιτέρω βιβλιογραφία σχετικά με τα σήματα.

του Αίαντα) ήταν αρκετές για να αποκαλύψουν ένα μοναδικό και καλά κρυμμένο και έως τώρα, άγνωστο χαρακτήρα των οντοτήτων (δηλαδή, κάποιου θεού, κάποιου θυμωμένου θεού ή μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης), που θεωρήθηκαν υπεύθυνες γι' αυτό το ανεξήγητο γεγονός στη ζωή τους. Αν και η επίδραση αυτών των δυνάμεων ήταν εχθρικής φύσης απέναντί τους και παρόλο που δεν θα μπορούσαν να δώσουν στις δυνάμεις αυτές μια σαφή εννοιολογική έκφραση, οι χαρακτήρες μπορούσαν, ακόμα, να αντιληφθούν αυτό το μυστήριο και ειδικό στοιχείο της φύσης τους. Το τελευταίο ήταν αυτό που, τελικά, τους επέτρεψε να περιγράψουν ο ένας στον άλλο τι είχε συμβεί σε αυτούς μέσα από μια άρθρωση των συναισθημάτων (δέος, θαυμασμός, θάμβος). Αυτή η εργασία το αποδίδει στον όρο «δαίμων» και στον ρόλο του ως «αναγνωρίσιμου σημαδιού» του μυστηρίου.

Είναι εξαιτίας αυτού του ρόλου του, που ο όρος «δαίμων» έρχεται να ρίξει φως σε αυτό που φαινόταν να είναι το άγνωστο και το μυστήριο σχετικά με τους θεούς και όπως μπορεί να προκύψει από την αναπτυσσόμενη σχέση των θεών με τη μοίρα και με άλλες σημαντικές πτυχές του υπεράνθρωπου άλλου (δηλαδή, τους θνητούς).⁵²³ Ο όρος «δαίμων» μας βοηθά να εντοπίσουμε μια νέα πλευρά του χαρακτήρα των θεών που μέχρι τώρα ήταν άγνωστη σε εμάς. Σχετίζεται με μια άγρια, πονηρή θεϊκή συμπεριφορά, η οποία δείχνει ότι οι θεοί συνδέονται με ανεξήγητες μυστήριες και παρόμοιες με τον όρο «δαίμων» κακόβουλες δραστηριότητες. Είναι, επίσης, μια πλευρά του χαρακτήρα των θεών που τους δείχνει, ομοίως, με τη μοίρα και τον όρο «δαίμων» να γίνονται οι πηγές μιας ανεπιθύμητης ατυχίας, να μοιράζονται τις ίδιες μυστήριες πτυχές με τον όρο «δαίμων» και να τους αποδίδονται χαρακτηριστικά που, συνήθως, δεν μας υπενθυμίζουν τη θεία φύση τους. Αντ' αυτού φέρνουν τους θεούς πιο κοντά στη δαιμονική φύση.⁵²⁴

Ωστόσο, ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε, επίσης, να χρησιμεύσει ως μια αναφορά των ομηρικών χαρακτήρων και των καταστάσεων, που σχετίζονται με αυτούς τους χαρακτήρες. Γίνεται ένας «ιδιωματικός τρόπος» (όπως γίνεται με τη φόρμουλα δαίμονι ἴσος) έκφρασης ενός συγκεκριμένου είδους (δηλαδή, τόσο μυστηρίου, υπεράνθρωπου όσο και υπερβολικού) θνητής συμπεριφοράς (όπως συμβαίνει με την κλητική μορφή δαιμόνιε).⁵²⁵ Δείχνει πώς στην πραγματικότητα οι θνητοί χαρακτήρες μπορεί να σχετίζονται με ένα συγκεκριμένο είδος μυστηρίας,

⁵²³ Δες την ανάλυση παρακάτω και στο Κεφάλαιο Τρία όπου ο όρος «δαίμων» θεωρείται μια χρήσιμη αφηγηματική κατασκευή της σχέσης των θεών και των θνητών.

⁵²⁴ Δες περαιτέρω τα Κεφάλαια Δύο και Τρία.

⁵²⁵ Δες τη συζήτηση παρακάτω και στο Κεφάλαιο Τρία.

απροσδόκητης, υπερβολικής και μη φυσιολογικής συμπεριφοράς, που στέκεται δίπλα-δίπλα με τα ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά τους. Είναι ένα είδος θνητής συμπεριφοράς, που δείχνει τη στενή σχέση των θνητών με τον μυστήριο και παράλογο χαρακτήρα του όρου «δαίμων».

Παρόλο που ο όρος «δαίμων» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως σημάδι, και ως τέτοιος, μπορεί, πράγματι, να ξεδιπλώσει μπροστά μας έναν ορισμένο τύπο ομηρικής κοινωνίας, όπου, στην πραγματικότητα, το άγνωστο δεν μπορεί μόνο να αναγνωριστεί, αλλά μπορεί, επίσης, και να εκφραστεί, εντούτοις, δεν υπάρχει ακόμη καμία συγκεκριμένη αναφορά του όρου «δαίμων», που να αναλαμβάνει τη θέση ενός σημαδιού στα ποιήματα. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να διατυπώσουμε ένα ριζοσπαστικό ερώτημα: είναι ο «δαίμων» μια άλλη μορφή ενός «σιωπηλού σημαδιού»⁵²⁶ στον Όμηρο; Εάν ναι, θα μπορούσε αυτό να σημαίνει ότι, το ποίημα αρνείται να αποκαλύψει τα πιο σιωπηρά σημάδια του σε 'μας; Εάν, μάλιστα, ο όρος «δαίμων» είναι μια άλλη μορφή ενός σιωπηλού σημαδιού στον Όμηρο, πώς θα μπορούσαμε, λοιπόν, ως το ακροατήριο ή/και ως οι αναγνώστες του Ομήρου, να ξεδιπλώσουμε όλες τις δικές του, μέχρι τώρα, κρυφές ιδιότητες και τα πολύπλοκα χαρακτηριστικά των οντοτήτων, που χρησιμοποιήθηκαν ως οι αναφορές του;

3.3. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 2 (β): Ο όρος «δαίμων»: Ένας άλλος τύπος ενός «σιωπηλού σημαδιού» στον Όμηρο;

Πράγματι, φαίνεται ότι το ίδιο το ποίημα αρνείται να περιγράψει τον όρο «δαίμων» ως ένα από τα πιο σιωπηλά σημάδια του σε μας. Αρνείται να αποκαλύψει το αληθινό πρόσωπο του όρου «δαίμων» σε μας, ακόμα κι αν μας παρακινεί να το πράξουμε αυτό (Kahane, 1997b, σ. 100κ.ε., 125). Ωστόσο, ο ίδιος ο «δαίμων», κι εδώ είναι, προτείνουμε, που βρίσκεται η σημασία του, θέτει τον ρόλο του ως σημαδιού και ως μιας «προ-κατασκευασμένης» έννοιας, που, ήδη, μοιράζονται όσοι βρίσκονται γύρω μας.⁵²⁷ Μας αποκαλύπτει ότι ο όρος «δαίμων» αρχικά εντοπίστηκε με ένα είδος πολυπλοκότητας, που, ήδη, διαμορφώνει τις διάφορες πτυχές του θείου στον ομηρικό κόσμο. Έτσι, εμείς, ως ακροατήριο ή/και αναγνώστες του Ομήρου, από την προνομιούχο προοπτική μας (Kahane, 1997b, σ. 100κ.ε., 125), καταφέραμε να του προσδώσουμε δυνάμεις διαφορετικών και αντιφατικών λειτουργιών. Συμπίπτουν με

⁵²⁶ Πρβλ. Kahane, 1997b, σ. 7κ.ε. για τα «ομιλούμενα σημάδια».

⁵²⁷ Για τις εννοιολογικές προσεγγίσεις, βλέπε Cruse (2000), Goddard (1998), Saeed (2009).

την ποικιλομορφία και τη μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων, που συχνά αποδίδουμε στις σχετικές έννοιές του. Αυτό πάλι, μπορεί, ίσως, να επικαλεστεί την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως μιας τυπικής έκφρασης (Dowden, 1996, σ. 49) (φορμουλαϊκής ή όχι) στα ποιήματα. Με την ανάληψη μιας τέτοιας ιδιότητας, ο όρος «δαίμων» μπορεί να καταστεί ικανός να επισημάνει το νόημα – αν πράγματι, «το νόημα» οποιουδήποτε μέρους του ποιήματος είναι εγγενές στην (τυπική) σκηνή, το μοτίβο ή την έκφραση (δηλαδή, «δαίμων») (Dowden, 1996, σ. 49) – πολλών αντιφατικών και συχνά ασυμβίβαστων οντοτήτων, που συχνά θεωρούνται ότι κατασκευάζουν σημασιολογικές σχέσεις με τον δικό μας όρο «δαίμων» σε μια συγκεκριμένη σκηνή. Όπως αυτή η διατριβή και ο «δαίμων» ως έννοια και ως εννοιολογική κατασκευή έδειξε, αυτές οι οντότητες,⁵²⁸ όπως και ο όρος «δαίμων», μπορούν να είναι εφοδιασμένες με την ίδια πολυπλοκότητα τόσο των καλοπροαίρετων όσο και των κακόβουλων δραστηριοτήτων και επιδράσεων, τόσο ψυχικών όσο και σωματικών επιδράσεων. Επομένως, είναι από την προνομιακή μας προοπτική ως του ακροατηρίου ή/και των αναγνωστών του Ομήρου, που αποκτούμε τη δυνατότητα να ξεδιπλώνουμε τις διάφορες αντιφατικές πτυχές των διαφόρων δυνάμεων, που βρίσκονται στο ίδιο πλαίσιο των ίδιων σκηνών με τον όρο «δαίμων». Αυτό είναι μια δυνατότητα που ο «δαίμων» - ως τρόπος έκφρασης- μάς προσδίδει.

4. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ 3: ΠΩΣ Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΛΕΙΤΟΥΡΓΕΙ ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΚΕΨΗΣ ΚΑΙ ΩΣ ΜΙΑ ΕΝΙΑΙΑ ΑΝΑΦΟΡΑ, ΕΝΑ «ΕΝΙΑΙΟ» «ΔΟΧΕΙΟ» ΚΑΙ ΩΣ ΕΝΑ ΣΗΜΕΙΟ ΣΥΓΚΛΙΣΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΑ ΑΛΛΑ ΑΝΤΙΦΑΤΙΚΩΝ ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΣΤΟΝ ΟΜΗΡΙΚΟ ΚΟΣΜΟ;

Εξαιτίας της ικανότητάς μας να ξεδιπλώνουμε κάθε φορά τα σημάδια, που ο παντογνώστης αφηγητής εκθέτει μπροστά μας και λόγω του όρου «δαίμων» ως τρόπου έκφρασης, καταφέρνουμε να δούμε πέρα από τις διάφορες αντιλήψεις του ομηρικού ανθρώπου, που σχετίζονται με αυτές τις οντότητες. Καταφέρνουμε, λοιπόν, να αναγνωρίσουμε ότι πίσω από τις διαφορετικές εστιάσεις του όρου «δαίμων», κάθε φορά που ο όρος χρησιμοποιείται σε ένα διαφορετικό εκτενές πλαίσιο (δηλαδή, στο πλαίσιο μιας συνομιλίας μεταξύ δύο χαρακτήρων: ενός άνδρα

⁵²⁸ Π.χ. Οι θεοί, συγκεκριμένοι θεοί, γενικοί θεοί και θεοί, ως οι παραχωρητές της μοίρας.

και μιας γυναίκας, σε μια συζήτηση ανάμεσα σε δύο θεούς ή στην περιγραφή του παντογνώστη αφηγητή-εστιαστή), και ότι πίσω από κάθε αναφορά του όρου «δαίμων» και πέρα από κάθε μια από τις διαφορετικές δραστηριότητες και λειτουργίες τους, βρίσκεται η ίδια μυστήρια φύση των δραστηριοτήτων, που προέρχεται από τον συσχετισμό τους με τον όρο «δαίμων».

Η χρήση της βασικής μυστήριας δύναμης του όρου «δαίμων», μιας ιδιότητας, που, μέχρι στιγμής, διατηρούσε τον όρο «δαίμων» ξεκομμένο και ανώνυμο στον ομηρικό κόσμο, μπορεί, στην πραγματικότητα, να λειτουργήσει ως τομή και ως σημείο σύνδεσης μεταξύ των θεών, ενός συγκεκριμένου θεού, μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, της μοίρας και όλων των όρων, που σχετίζονται με τη μοίρα. Ο όρος «δαίμων» ως ένα «σημάδι του μυστήριου» μας πληροφορεί ότι αυτό είναι που συνδέει όλες τις προαναφερθείσες οντότητες κάτω από το ενιαίο πρόσωπο του όρου «δαίμων», το οποίο, από τώρα και στο εξής, μπορεί να εκληφθεί ως ένας δομημένος και ξεχωριστός κόσμος (ο αποκαλούμενος «δαιμονικός κόσμος»),⁵²⁹ πριν ακόμα τοποθετηθούν στα πλαίσια του κόσμου, που, μέχρι στιγμής, γινόταν αντιληπτός ως ο κόσμος του ολοκληρωτικού χάους, (δηλ., ο ομηρικός κόσμος).⁵³⁰ Ο όρος «δαίμων» ως «ενοποιημένη έννοια», ως «δοχείο», γίνεται μια χρήσιμη κατασκευή στη διάθεσή μας, η οποία μάς προσφέρει πληροφορίες για το τι συμβαίνει πραγματικά στο πλαίσιο του ομηρικού κόσμου. Ο όρος «δαίμων», αποδεικνύει ότι το άγνωστο και το μυστήριο, είτε ως μέρος του «δαιμονικού» είτε ως μέρος του ομηρικού κόσμου, όχι μόνο μπορεί να οργανωθεί, αλλά μπορεί, επίσης, και να χρησιμοποιηθεί για να προσφέρει οργάνωση και δομή στο κάθε φορά περιεχόμενο στο οποίο βρίσκεται τοποθετημένος. Πρώτα, όμως, θα εξετάσουμε τον συνδετικό ρόλο του όρου «δαίμων» ως τέτοιο.

4.1. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 3 (α): Η μυστήρια φύση του όρου «δαίμων» ως του σημείου σύνδεσης μεταξύ συγκεκριμένων θεών

Μεταξύ των πολλών δημιουργιών του Ελληνικού πολιτισμού, οι θεοί του Ολύμπου είναι ιδιαίτερου ενδιαφέροντος. Όχι μόνο επειδή, όπως και με αυτές τις σπάνιες περιπτώσεις στον αρχαίο κόσμο, έχουμε άφθονες πληροφορίες για αυτούς, αλλά, και επειδή σημαντικές πληροφορίες για τη φύση τους παραμένουν άγνωστες σε

⁵²⁹ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα Ι.

⁵³⁰ Βλέπε περαιτέρω Παράρτημα ΙΙ, Διάγραμμα Β.

εμάς. Το μόνο που είναι βέβαιο είναι το ότι οι θεοί δεν είναι πραγματικοί - αυτό είναι, τουλάχιστον, μια γενική υπόθεση των Ελλήνων - και αυτό που έχουμε από τους θεούς είναι, όπως λέει ο Dowden, "εικόνες που οι λαοί δημιούργησαν στο μυαλό τους και μοιράζονταν στις φαντασίες τους." (Dowden, 2007, σ. 41) Παρόλα αυτά, εάν προτιμούμε να σκεφτούμε τους θεούς ως μέρη ενός φανταστικού κόσμου και αν οι θεοί συμπεριφέρονται, συχνά, με τρόπους που είναι δύσκολο να κατανοηθούν, αυτό υποδηλώνει ότι η φύση τους είναι ακόμη πιο δύσκολο να κατανοηθεί. Στην πραγματικότητα, υπάρχουν πολλές πτυχές της φύσης τους, που παραμένουν άγνωστες σε εμάς. Πτυχές που ξεπερνούν τα θεϊκά και ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά τους. Όσο ασυνήθιστο αυτό μπορεί να ακούγεται, σχετίζονται με μυστήρια και απροσδιόριστα στοιχεία, που αποτελούν πάνω από όλα τη λιγότερο αναμενόμενη συμπεριφορά τους απέναντι στους θνητούς, και μετά από αυτό, τις μεταξύ τους σχέσεις ως συλλογικοί θεοί του θεϊκού πάνθεου.

Στην περίπτωση συγκεκριμένων θεών, η φύση της αλληλεπίδρασής τους με συγκεκριμένους θνητούς, που ξεπερνά το γεγονός ότι όλοι αυτοί οι θεοί μοιράζονται μια κουλτούρα μεταμφίσεως και κανένας από αυτούς δεν εμφανίζεται στη δική του/της μορφή και η ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως "σημαδιού του μυστηρίου" έδειξαν ότι, οι θεοί έχουν, επίσης, ένα ισότιμο μερίδιο σε ένα συγκεκριμένο είδος μυστήριας συμπεριφοράς. Η χρήση του όρου «δαίμων» από τον παντογνώστη αφηγητή για να αναφερθεί στην Αφροδίτη (Ιλ. 3.420) και όταν η Ελένη (δηλαδή, Ιλ. 3.399) αντιδρά (δηλαδή, με θαυμασμό και έκπληξη) - συναισθήματα που συνδέονται στενά με τη μυστήρια/ανεξήγητη φύση των δραστηριοτήτων της Αφροδίτης - έδειξε ότι πολλά στοιχεία των ακατανόητων ενεργειών της Αφροδίτης προς την Ελένη (Ιλ. 3.420) παρομοιάζουν με την απροσδόκητη και ανεξήγητη ευνοιοκρατία της Αθηνάς (υπό τη μορφή έμπνευσης) προς τον Τηλέμαχο στην *Οδύσσεια* (3.27). Αργότερα, μια άλλη σκηνή από την *Οδύσσεια* (15.261) δείχνει την Αθηνά να επιδεικνύει τις ίδιες απροσδιόριστες, μυστήριες και χωρίς ίχνη προσωπικότητας προθέσεις προς τον Τηλέμαχο.

Η εγγύτητα των παραπάνω σκηνών αναφορικά με τη φύση των δραστηριοτήτων των θεών πηγαίνει ακόμη και πιο πέρα από το γνωστό μοντέλο της θείας παρέμβασης προς έναν αγαπημένο θνητό - πράγμα που δικαιολογείται στην περίπτωση της Αθηνάς ως «της Θεάς της Εγγύτητας» (Otto, 1929, σ. 54) και ως μιας «πνευματικής και ενεργής στην κοινότητα θεάς» (Snell, 1953, σ. 40). Αυτό το είδος της εγγύτητας των σκηνών ξεπερνά, επίσης, την κοινή τάση που υπήρχε, ήδη,

ανάμεσα στους θεούς να περιορίζουν την αορατότητά τους όταν εμπλέκονταν με τους θνητούς. Έχει, ως επί το πλείστον, να κάνει με μια νέα διάσταση των θεών. Όπως έχει, ήδη, συζητηθεί στο Κεφάλαιο Δύο, αυτή η διάσταση αναφέρεται στην ικανότητα των θεών να αποδίδονται με την ίδια μυστήρια και ανεξήγητη συμπεριφορά με τον όρο «δαίμων» και με τις υπόλοιπες σχετικές του έννοιες. Καθιστά τις δραστηριότητές τους, αν όχι ταυτόσημες, τουλάχιστον, πολύ παρόμοιες, όταν τοποθετούνται σε έναν τελείως διαφορετικό τόπο και χρόνο, σε μια διαφορετική οικογένεια περιεχομένου, μπροστά σε ένα διαφορετικό ακροατήριο κάθε φορά και όταν χρησιμοποιούνται από διαφορετικό εστιαστή.

4.2. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 3 (β): Οι συλλογικοί θεοί που μοιράζονται τα ίδια ακατανόητα χαρακτηριστικά

Μέχρι στιγμής, υπήρξε η κοινή πεποίθηση ότι «το σύνολο των θεών, που κάθε πολιτισμός κατέχει» (Dowden, 2007, σ. 43) αποτελεί ένα πάνθεον, και αφού είναι προσωπικοί θεοί, πιθανότατα, θα σχηματίζουν μια οικογένεια (Dowden, 2007, σ. 43). Στις σύγχρονες μελέτες - και παρόλο που οι Έλληνες θεοί της λατρείας και της μυθολογίας ήταν πολυάριθμοι - αυτοί οι θεοί τείνουν να τυποποιούνται ως οι δώδεκα θεοί του Ολύμπου (Dowden, 2007, σ. 43). Εντούτοις, καθώς αυτό αφήνει έξω μεταγενέστερες και σημαντικές προσθήκες και άλλες θεότητες του Ολύμπου (π.χ. τον Ηρακλή, τον Διόνυσο, τις Μούσες και τις Χάριτες), δεν είναι ξεκάθαρο αν υπήρχαν μόνο δώδεκα Ολύμπιες θεότητες. Ωστόσο, αυτή δεν είναι η μόνη ασάφεια, που σχετίζεται με τους θεούς. Υπάρχει μια παρόμοια ασάφεια που επηρεάζει ακόμη και τον Όλυμπο ως την κατοικία των θεών. Η πρώτη μας εντύπωση ότι οι θεοί ζουν ως μια εκτεταμένη και μάλλον ασυνήθιστη οικογένεια στον Όλυμπο, είναι «σε κάποιο βαθμό τροποποιημένη κατά τη διάρκεια του έπους» (Kearns, 2004, σ. 62-63). Οι θεοί ξοδεύουν χρόνο σε άλλα μέρη όπου προσφέρονται, επίσης, και θυσίες σε αυτούς (Dowden, 2007, σ. 44-45). Αυτές οι αμφισβητήσεις, σε συνδυασμό με πολλές άλλες αμφισβητήσεις, σχετίζονται με διάφορους ρόλους και λειτουργίες των θεών. Και δεδομένης της αντιφατικότητας και της προέλευσης των θεών, τείνουν να δημιουργούν μια χαοτική κατάσταση γύρω από τον κόσμο των θεών.

Παρόλα αυτά, μια χαοτική κατάσταση όπως αυτή, όπως επανειλημμένα έχουμε προτείνει, δεν μπορεί να δικαιολογήσει τη γνώση της ύπαρξης αυτών των θεών. Απαιτεί την ύπαρξη κάποιου είδους τάξης στο χάος του Πανθέου. Κάποιοι

απέδωσαν αυτή την τάξη στην Ελληνική θρησκεία (Dowden, 2007, σ. 44-45). Οι θεοί ως ομάδα, λοιπόν, τοποθετήθηκαν στο οικογενειακό δέντρο του ουρανού. Η λύση αυτή, ωστόσο, δεν επαρκεί για την οργάνωση των θεών. Στην πραγματικότητα, τα κείμενα, όπου ο πληθυντικός “δαίμονες” χρησιμοποιείται για να υποδείξει τους θεούς, αποκαλύπτουν ότι αυτό που επιτρέπει τη συνύπαρξή τους - είτε στον Όλυμπο είτε σε άλλο τόπο, είτε στον αριθμό των δώδεκα ή και περισσότερο - στο ίδιο οργανωμένο πάνθεον, είναι η κοινή ακατανόητη συμπεριφορά τους. Ακριβέστερα, μια στενή ανάκριση της εστίασης του αφηγητή στην *Ιλιάδα* (1.222) και των χαρακτήρων (δηλ., τόσο θεϊκών όσο και θνητών (δηλ., του Έκτορα, στην *Ιλ.* 6.115)) στην πλοκή, που δείχνουν τον πληθυντικό του όρου να χρησιμοποιείται για να δείξει τους θεούς, αποκαλύπτουν ότι πίσω από το όνομα των θεών βρίσκεται το όνομα ενός συγκεκριμένου θεού, της Αθηνάς, η φύση της οποίας πρέπει να παραμείνει άγνωστη στους χαρακτήρες που εμπλέκονται στις συγκεκριμένες σκηνές. Αυτή (η Αθηνά) είχε, ήδη, συνδεθεί με την ίδια ανεξήγητη και περίεργη συμπεριφορά, όταν βρέθηκε πίσω από τη χρήση του όρου στον ενικό (*Οδ.* 3.27, 15.261). Τα παραδείγματα από την *Ιλιάδα* (15.418, 23.595) δείχνουν ότι ο Απόλλωνας αποδίδεται, εξίσου, με μια ανεξήγητη συμπεριφορά ως το ισοδύναμο του όρου «δαίμων» στον ενικό (*Ιλ.* 11.418) και στον πληθυντικό (*Ιλ.* 23.595). Το όνομα του Απόλλωνα βρίσκεται πίσω από τους συλλογικούς θεούς, που ονομάζονται “δαίμονες”. Η θεώρηση των κοινών συναισθημάτων της μεγάλης έκπληξης και του τρόμου των χαρακτήρων, όταν έρχονται αντιμέτωποι με την ανεξήγητη, ενοχλητική και ακατανόητη παρέμβαση του όρου «δαίμων» και των συναφών εννοιών του (δηλ., των συλλογικών θεών και ενός συγκεκριμένου θεού), υποδεικνύει τη συνδετική ιδιότητα του όρου. Ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιεί τις ιδιότητές του, ως μιας μυστήριας, μη ορθολογικής και απροσδιόριστης δύναμης, ως κοινών πτυχών μεταξύ συγκεκριμένων θεών ή των θεών γενικά. Αυτές οι ιδιότητες έχουν, ήδη, χρησιμοποιηθεί για να δείξουν την ύπαρξη μιας νέας και έξτρα-μυστήριας πλευράς του χαρακτήρα τους. Έχουν γίνει, επίσης, ένας απλός τρόπος για να μειωθεί κάθε απόσταση, που θα μπορούσε ποτέ να δημιουργηθεί μεταξύ των θεών και που θα μπορούσε να προκαλέσει οποιαδήποτε μορφή καταστροφής/διαταραχής στην κοινότητά τους.

4.3. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 3 (γ): Η Μοίρα, ο Δίας και οι Θεοί συνδεδεμένοι με την ανεξήγητη φύση του όρου «δαίμων»

Προτείνουμε,⁵³¹ ότι η δύναμη της μοίρας, ο Δίας και οι θεοί δεν είναι, στην πραγματικότητα, αντίθετοι όροι, όπως δεν είναι, όμως, και τελείως οι ίδιοι. Πέρα από τις ομοιότητες και τις διαφορές τους, οι οποίες είναι πλέον γνωστές σε εμάς (όπως συζητήθηκε στο Κεφάλαιο Δύο), μοιράζονται ένα ακόμη κοινό χαρακτηριστικό: όλοι γίνονται η αιτία γεγονότων, που ο άνθρωπος είναι ανίκανος να αλλάξει. Η συνάφειά τους με ανεπιθύμητες δραστηριότητες όταν δουλεύουν ως αναφορές του όρου «δαίμων», είναι αυτό που, τελικά, τους επιτρέπει να κατασκευάσουν μια μοναδική και μάλιστα πολύπλοκη σχέση μεταξύ τους. Μια σχέση που, μέχρι τώρα, ήταν τελείως παρεξηγημένη. Συγκεκριμένα, ανάμεσα στους Έλληνες στοχαστές, αυτή η ξεκάθαρη αίσθηση της επιρροής του Δία πάνω στα γεγονότα είναι διαδεδομένη.⁵³² Ο Σόλωνας (600 π.Χ.) παραπονιέται ότι οι άνθρωποι δεν σκέφτονται αρκετά για τις πράξεις βίας "αλλά ο Δίας επιβλέπει την ολοκλήρωση (το τέλος) των πάντων" (απ. 13.17 West). Ο Δίας συσχετίζεται, συχνότερα, με το τέλος (ολοκλήρωση, εκπλήρωση), ενώ γνωρίζουμε και τους δύο πίθους (τεράστια αποθηκευτικά δοχεία) στο κατώφλι του Δία, που ενσωματώνουν τους κόσμους πιθανών δεινών και πιθανών επιτυχιών από τους οποίους αντλεί και δίνει στον άνθρωπο ένα μίγμα ή ένα από τα δύο πράγματα. Με παρόμοιο τρόπο, η ανάλυση της εστίασης ενός θνητού χαρακτήρα, του Μενέλαου, που δείχνει την απροθυμία του να πολεμήσει "ενάντια στη βούληση του ουρανού" ή "κατά της μοίρας" (πρός δαίμονα φωτι μάχεσθαι, *Ιλ.* 17.98) αναμειγμένα με μια αίσθηση φόβου τοποθετούν τον Δία, τους θεούς, δίπλα-δίπλα στη μοίρα. Και οι δύο όροι χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν την παρέμβαση μιας απρόβλεπτης υψηλότερης δύναμης (δηλαδή, "δαίμων"), που είναι, εξίσου, υπεύθυνη για ένα ανεξήγητο και ανεπιθύμητο γεγονός. Ωστόσο, αυτά τα κείμενα, όπως ο Dowden παρατηρεί, «όπως και πολλά πορτρέτα για το πώς δουλεύουν οι θεοί και τι κάνουν, [δεν είναι] μέρη μιας 'συστηματικής θεολογίας' (Dowden, 2006, σ. 88), αλλά, αντιθέτως, αποτελούν ένα 'στιγμιότυπο

⁵³¹ Δες περαιτέρω Κεφάλαιο Δύο.

⁵³² Υπογραμμίζεται, επίσης, μια γενεά αργότερα, από τον Αλκαίο, σε ένα θραύσμα παπύρου (απ. 39 Lobel-Page), ότι "δεν είναι δυνατόν οι θνητοί να ξεφύγουν από αυτό που είναι καθορισμένο και ότι ήταν ένας σοφός που είπε ότι "αντίθετα με τη μοίρα που ορίστηκε από τον Δία [η μοίρα του Δία], ούτε μια τρίχα δεν μπορούσε να μετακινηθεί." Αυτό ήταν, ήδη, ενσωματωμένο στην *Ιλιάδα* (1.5), όπου το σχέδιο του Διός ολοκληρώθηκε (έτελείετο). Δες περαιτέρω τη συμπαγή μελέτη του Dowden (2006), ο Δίας, όπου ο Δίας ως ο Πατέρας των Θεών και των Ανθρώπων παρουσιάζεται ως μοναδικό μέλος της θεϊκής συλλογικότητας. Ο Δίας δεν είναι μόνο ανώτερος από τους άλλους θεούς στον βαθμό, αλλά είναι, επίσης, διακριτός σε είδος· Στέκεται πάνω από το υπόλοιπο πάνθεον.

από τον κόσμο όπως φαίνεται σε μερικές στιγμές'» (Dowden, 2006, σ. 88-89). Επομένως, ο Dowden εισηγείται, αυτά τα κείμενα δεν θα μπορούσαν, στην πραγματικότητα, να οδηγήσουν σε αυτό που «πίστευαν οι Έλληνες», «ότι το πεπρωμένο σου δόθηκε κατά τη γέννησή σου από τον Δία, βασιλιά των θεών» (Dowden, 2006, σ. 88-89). Αν και υπάρχει μεγάλη αλήθεια στα λόγια του Dowden και ακόμα κι αν αυτά τα κείμενα είναι απλώς ένας τρόπος να το δούμε, θα μπορούσαν να γίνουν ακόμα σημαντικές πηγές, που δείχνουν σε ένα συγκεκριμένο είδος εγγύτητας μεταξύ του Δία, των θεών και του πεπρωμένου ενός ανθρώπου.

Πιο συγκεκριμένα, ο όρος «δαίμων», όπως έχει ήδη προταθεί στο Κεφάλαιο Δύο, χρησιμοποιήθηκε αφενός, με ένα γενικότερο τρόπο, για να υποδηλώσει την ιδέα της απρόσωπης Μοίρας και του θανάτου, και αφετέρου, με έναν πιο εξατομικευμένο τρόπο, για να σχετιστεί με τους θεούς, έναν συγκεκριμένο θεό και τον Δία. Όλοι τους έγιναν πράκτορες της τύχης. Και στις δύο περιπτώσεις, η ερμηνεία των διαφορετικών αντιλήψεων και του τρόπου που αντιδρούσαν οι ομηρικοί χαρακτήρες (δηλαδή, τα συναισθήματά τους του τρόμου και του δέους) προς την απροσδιόριστη επίδραση μιας ανώτερης και υπερφυσικής δύναμης: του όρου «δαίμων», της μοίρας και όλων των συντελεστών του, του Δία και των θεών, τόνισαν τη συνάφεια μεταξύ τους ως της αιτίας ενός απροσδόκητου και αμετάβλητου γεγονότος, που έρχεται σε αντίθεση με τη βούληση του ανθρώπου. Σημαντικά, η ανάλυση των αντιδράσεων ενός θνητού χαρακτήρα, του Διομήδη, όταν δόθηκε σε αυτόν η μοίρα του θανάτου (Ιλ. 8.166) από μια απροσδόκητη πηγή, έδειξε τον «δαίμων» ως την αναφορά ενός θεού (δηλαδή, του Δία), που ήταν ικανός να φέρει τον θάνατο στον Διομήδη και σε κάθε θνητό. Ο Πάτροκλος (Ιλ. 16.703-704) έπρεπε να αντιμετωπίσει την ίδια απειλή, επίσης. Αντιμέτωπος την ίδια μοίρα του θανάτου προερχόμενη από μια μυστήρια δύναμη, τόσο από τον «δαίμων» όσο και από τον Απόλλωνα, και ως η συνέπεια της αποτυχίας του να λάβει υπόψη τις απειλές του θεού.

Όλα τα παραπάνω, τόσο σε συνδυασμό με τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής, όσο και ως ένδειξης του τυχαίου/συμπτωματικού και του μυστήριου, του μοιραίου και του θανάτου, αποκαλύπτουν τη στενή σχέση της μοίρας, τόσο με τους θεούς όσο και με τον Δία, ως των συντελεστών της μοίρας και του αναπόφευκτου θανάτου, με τον όρο «δαίμων» και με όλα τα ανεξήγητα. Επιπλέον, μάς προσφέρει αρκετά στοιχεία για να υποδείξουμε ότι δεν υπάρχει εύκολος τρόπος για να γίνει διάκριση μεταξύ των δραστηριοτήτων της μοίρας, των θεών, του Δία και του όρου «δαίμων», όπως δεν είναι εύκολο να περιγραφεί η σχέση

μεταξύ τους. Πέρα από αυτό, όμως, όλες οι παραπάνω οντότητες μάς δίνουν τη δυνατότητα να τις δούμε από μια διαφορετική οπτική γωνία και ως αναπόσπαστα μέρη της μυστήριας φύσης του όρου «δαίμων». Κατά συνέπεια, η συνάφεια των θεών και της μοίρας με τον όρο «δαίμων»⁵³³ τούς καθιστά μέρος του ίδιου ετυμολογικού⁵³⁴ και θρησκευτικού πλαισίου.

Ωστόσο, αυτή η μελέτη υποστηρίζει ότι ένας κόσμος με περίπλοκο θρησκευτικό σύστημα δεν πρέπει να είναι εντελώς ανοργάνωτος. Η πεποίθηση ότι ο ομηρικός κόσμος είναι ένας κόσμος σε ολοκληρωτικό και πιθανό χάος μπορεί να αποδοθεί στο γεγονός ότι ο Όμηρος δεν είχε μια ενοποιημένη αντίληψη για τον κόσμο που περιέγραφε, όπως δεν είχε ενοποιημένη αντίληψη για το ανθρώπινο σώμα και πιο συγκεκριμένα, για κάθε έννοια, που δηλώνει το ψυχικό σύνολο ή για οποιαδήποτε ιδέα θα μπορούσε, ενδεχομένως, να αντιστοιχεί και να συσχετιστεί με τη λέξη που χρησιμοποιούμε σήμερα για να δηλώσουμε την «ψυχή», που είναι ικανή να παίρνει αποφάσεις.⁵³⁵ Διότι, αν είχε, ο Όμηρος σίγουρα θα εφάρμοζε κάποιο είδος δομής σε αυτόν, αφού ένας κόσμος χωρίς δομή δεν θα μπορούσε να έχει ούτε ύπαρξη. Αν, τότε, ο ομηρικός κόσμος κατάφερε θεωρητικά να υπάρξει, αυτό σημαίνει ότι πρέπει να υπήρχε κάποιο είδος δομής μέσα σε αυτόν. Κάποιοι απέδωσαν αυτή την τάξη στην Ελληνική θρησκεία (Dowden, 2007, σ. 44-45). Στην πραγματικότητα, έχουμε αρκετές ενδείξεις ότι οι Έλληνες θεοί είναι οργανωμένοι σε ένα τεράστιο οικογενειακό δέντρο, που εξηγούσε πώς κάθε ένας από αυτούς προσαρμόστηκε στη δομή του πάνθεου, όπου κάποιοι παρουσιάστηκαν ως γηραιότεροι ή νεότεροι, υψηλότεροι ή κατώτεροι στην τάξη, προσκολλημένοι σε φυσικές επικράτειες. Γνωρίζουμε, επίσης, για τον Δία, ως τον πατέρα και τον ανώτερο από όλους τους θεούς, ο οποίος ήταν υπεύθυνος για την καθιέρωση της τάξης στο θεϊκό πάνθεον. Εξασφάλιζε ότι κάθε θεός και κάθε θεία δύναμη καταλάμβανε τη δική του επικράτεια και διατηρείτο στις δικές του και εξατομικευμένες δραστηριότητες. Ο Δίας παίρνει αποφάσεις που καθορίζουν την πορεία αυτού του κόσμου και κανέναν από τους θεούς και τις μικρότερες θεότητες δεν μπορεί να εξαναγκάσει τον Δία, αν θέλουν τα πράγματα να συνεχίσουν ομαλά στον Όλυμπο. Ως εκ τούτου, δεν είναι περίεργο ότι

⁵³³ Δες τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

⁵³⁴ Δες τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Ένα για την ετυμολογία του όρου «δαίμων», που δείχνει την ίση συσχέτιση του όρου με τους θεούς και με αυτό που είναι το γραφτό.

⁵³⁵ Αυτό είναι μέρος της γενικότερης ιδέας ότι, σύμφωνα με τον Snell, ο Όμηρος δεν συνειδητοποιεί ότι οι αποφάσεις θέλησης/παρορμήσεις/συναίσθημα έχουν την προέλευσή τους στον ίδιο τον άνθρωπο, αλλά αντ' αυτού, ότι συνδέονται άρρηκτα με θεούς που ενεργούν διανοητικά στον συντελεστή/άνθρωπο και πάνω στον οποίο δεν έχει κανέναν έλεγχο. Δες περαιτέρω Snell, 1982, σ. 22, 30κ.ε.

δεν βρέχει ούτε χιονίζει στον Όλυμπο, την κατοικία των θεών και τον τόπο όπου ο Δίας κυβερνά και όπου η δικαιοσύνη διατηρεί την τάξη, που διέπεται από τους νόμους του Δία (Burkert, 1987, σ. 129-131). Ωστόσο, αυτή η διατριβή καταδεικνύει ότι ο όρος «δαίμων» ως ενοποιημένη έννοια και ως οργανωτική κατασκευή μπορεί να μάς προσφέρει πληροφορίες για τους θεούς και την οργάνωση των υπόλοιπων υπερφυσικών δυνάμεων σε έναν κόσμο ενισχυμένο με ένα πιο προηγμένο σύστημα οργάνωσης. Ο Dowden (2007), κάποτε, περιέγραψε τον ομηρικό κόσμο ως ένα «αξιοσημείωτα ποικίλο και ενωμένο αμάλγαμα» (Dowden, 2007, σ. 48). Αυτή η διατριβή προχωράει ένα βήμα παραπέρα και προτείνει την ύπαρξη αν όχι ενός ενοποιημένου, ενός ενιαίου σύμπαντος στον ομηρικό κόσμο, λόγω της παρουσίας του όρου «δαίμων». Στην πραγματικότητα, ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιεί την ιδιότητά του ως εργαλείου σκέψης και μάς παρουσιάζει τη σημαντική συνεισφορά του στη διατήρηση και την ενίσχυση της οργάνωσης στον ομηρικό κόσμο. Με άλλα λόγια, ο όρος «δαίμων» μάς πληροφορεί πώς η κύρια και σημαντική του ιδιότητα ως «ενιαίου», «πολύπλοκου» «δοχείου» συμβάλλει στην ύπαρξη ενός διαφορετικού συστήματος οργάνωσης. Αυτό οφείλεται στον όρο «δαίμων» και σε αυτόν τον φαινομενικά αδύνατο αλλά σημαντικό ρόλο που εκτελεί: βοηθά στη διατήρηση ενός ενιαίου αλλά πολύπλευρου σύμπαντος εντός του ομηρικού κόσμου.

Στην πραγματικότητα, μαθαίνουμε ότι ο όρος «δαίμων» είναι ένας μικρός και πολύ πιο δομημένος και ενιαίος κόσμος, που τοποθετείται στο ευρύτερο πεδίο του ομηρικού κόσμου. Ανακαλύπτουμε, επίσης, ότι ο «δαιμονικός κόσμος» καταφέρνει να παραμείνει ένας ενιαίος και πολύ πιο δομημένος κόσμος εξαιτίας των δεσμών που δημιουργεί ανάμεσα στις διάφορες συνιστώσες του πολύπλοκου χαρακτήρα του. Όπως καταδεικνύει αυτή η διατριβή, η μυστήρια φύση του όρου συνιστά έναν δεσμό μεταξύ του όρου «δαίμων» ως μιας απροσδιόριστης υπερφυσικής δύναμης, των συλλογικών θεών, των συγκεκριμένων θεών, μιας χθόνιας δύναμης και των θνητών. Δεδομένης της ύπαρξης ενός φαινομενικά τεράστιου χάσματος μεταξύ θεών και ανθρώπων και δεδομένου, επίσης, ότι η σχέση τους έχει αποτελέσει αντικείμενο πολλαπλών ερμηνειών από προηγούμενους διερμηνείς των επών, η προηγούμενη ανάλυσή μας σχετικά με τη χρήση της μυστήριας φύσης του όρου «δαίμων», ως συνδέσμου μεταξύ των δύο κόσμων, μάς έχει, ήδη, ενημερώσει ότι η σχέση τους είναι μια πιο περίπλοκη, αλλά ακόμα μια αρκετά ισχυρή σχέση για τη διατήρηση της τάξης και της οργάνωσης στον ομηρικό κόσμο.

Αυτό μπορεί να απεικονιστεί από τη χρήση της κλητικής μορφής «δαιμόνιε» και της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» για να δείξει ότι μυστήρια και υπερβολικά χαρακτηριστικά είναι αυτά που συνδέουν και χωρίζουν τους θεούς από τους θνητούς. Επιπλέον, αυτή η διατριβή προτείνει να δούμε τη μυστήρια φύση του όρου «δαίμων» ως μια τομή, σε μαθηματικούς όρους, που συνδέει διάφορα σύνολα. Το ένα κύριο σύνολο μοιάζει με τον όρο «δαίμων» και τα άλλα, τα περιφερειακά μάς θυμίζουν τις υπόλοιπες υπερφυσικές δυνάμεις.⁵³⁶ Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο, όλες οι διαφορετικές οντότητες που ανήκουν, ήδη, στη μεγαλύτερη εικόνα του ομηρικού κόσμου φαίνεται να ενσωματώνονται και να συγκεντρώνονται κάτω από τον «δαιμονικό κόσμο», πριν ακόμα βρεθούν τοποθετημένες στο ευρύτερο φάσμα του ομηρικού κόσμου.⁵³⁷ Αυτός είναι, επίσης, ο τρόπος που ο «δαίμων», ως ένα σημάδι του μυστήριου μάς επιτρέπει να αποκτήσουμε γνώση της μυστήριας πλευράς των πραγμάτων. Είναι το πώς ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης μάς επιτρέπει να γνωρίζουμε ότι, στην πραγματικότητα, το μυστήριο όχι μόνο μπορεί να οργανωθεί, αλλά ότι μπορεί, ακόμα, να προσφέρει μια νέα μορφή δομής στον κόσμο των επών. Επειδή, ως εργαλείο σκέψης ο όρος «δαίμων» αποδεικνύει ότι, αν και αυτός είναι ένας ποιητικός κόσμος παρά ένας ιστορικός, αξίζει μιας στενής μελέτης, όπως κάθε πραγματική κοινωνία. Ως κοινωνία ικανή να αποδοθεί με τα χαρακτηριστικά μιας πραγματικής κοινωνίας, όπως δείχνει η ανάλυση του όρου «δαίμων» ως ενοποιημένης έννοιας, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για μια πολύπλοκη κοινωνία, που διαμορφώνεται από πολλές αντιφάσεις, αλλά όχι χωρίς δομή.

4.4. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 3(δ): Ο συνδετικός ρόλος του όρου «δαίμων» και η ύπαρξη ενός νεοσύστατου κόσμου: Τι πραγματικά συμβαίνει στον ομηρικό κόσμο;

Η προηγούμενη συζήτηση αυτού του κεφαλαίου επισημαίνει, για μια ακόμα φορά, τον εξαιρετικά σημαντικό και συνδετικό ρόλο του όρου «δαίμων», που κάνει όλες τις διαφορετικές δυνάμεις του ομηρικού κόσμου να μοιάζουν οι ίδιες. Η κυρίαρχη ιδέα, εδώ, είναι ότι όταν όλες αυτές οι οντότητες εμφανίζονται ξεχωριστά στον πολυθεϊστικό κόσμο του Ομήρου, φαίνονται πολύ διαφορετικές και αποσυνδεδεμένες μεταξύ τους. Όταν εμφανίζονται ως οι συλλογικές ιδιότητες του

⁵³⁶ Βλέπε Παράρτημα II.

⁵³⁷ Βλέπε Παράρτημα I, Διάγραμμα Β.

όρου «δαίμων», σύνθετες όπως είναι, δεν φαίνονται, τελικά, τόσο διαφορετικές. Όλα τα πιο πάνω, δείχνουν την ύπαρξη ενός εντελώς καινούργιου κόσμου, του «δαιμονικού κόσμου». Όλες οι αντιφάσεις του ομηρικού κόσμου συμπεριλαμβάνονται στο φάσμα αυτού του νεοσύστατου κόσμου, αλλά, τοποθετούνται κάτω από μια νέα οργάνωση. Συγκεντρώνονται κάτω από μια συγκεκριμένη δομή του «δαιμονικού κόσμου», που απαιτεί όλες τις αντιφατικές δυνάμεις να συνδέονται μεταξύ τους με βάση μια κοινή μυστήρια συμπεριφορά. Αυτό αποτελεί την κύρια ουσία αυτού του νέου κόσμου και συμβάλλει στην ύπαρξη ενός νέου και προηγμένου συστήματος οργάνωσης. Πιο συγκεκριμένα, η χρήση των διαφόρων εστιάσεων και του όρου «δαίμων» ως «σημάδι του μυστηρίου» έδειξε πώς ένας συγκεκριμένος θεός, οι θεοί, κάποιος θεός, η μοίρα, οι συλλογικοί θεοί, συνδέονταν κάτω από το σύνθετο, αλλά ενιαίο πρόσωπο του όρου «δαίμων».

Ακόμη περισσότερο, χρησιμοποιήσαμε την ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως «ενοποιημένης έννοιας» και ως «σημείου σύγκλισης» μεταξύ των διαφόρων πτυχών του πολυδύναμου χαρακτήρα του, για να αναφερθούμε στον ρόλο του ως μια ιδιόμορφη μορφή μιας οργανωτικής κατασκευής και ως εργαλείου σκέψης, που έρχεται να μας προσφέρει πληροφορίες για το τι πραγματικά συμβαίνει στο γενικό πλαίσιο του ομηρικού κόσμου. Ως οργανωτική κατασκευή, ο "δαίμων" μας πληροφορεί για την ύπαρξη ενός ανώτερου και διαφορετικού είδους οργάνωσης στον ομηρικό κόσμο. Δείχνει τις διάφορες υπερφυσικές δυνάμεις να συγκεντρώνονται κάτω από τα περιεχόμενα του πολυθεϊστικού, όχι ενοποιημένου, αλλά ακόμα ενιαίου σύμπαντος του ομηρικού κόσμου.⁵³⁸ Επειδή, όπως η χρήση του όρου «δαίμων» ως «σημείου σύγκλισης» και ως «ενοιολογικής και αφηγηματικής κατασκευής» έχει αποδείξει, το μυστήριο και το άγνωστο ως μέρη της βασικής ιδιότητας του όρου «δαίμων» και ως κοινού στοιχείου μεταξύ των διαφόρων πτυχών του, δεν μπορεί μόνο να εκφραστεί, μπορεί, επίσης, να οργανωθεί κάτω από το ίδιο συγχωνευμένο σύμπαν.

Το τελευταίο, λόγω της θέσης του όρου «δαίμων» στα περιεχόμενά του, επιτρέπει την αλληλεπίδραση και τη συνύπαρξη των διαφόρων πτυχών του στο εσωτερικό του, ενώ, παράλληλα, κατορθώνουν να διατηρήσουν τα πεδία και τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά τους. Για παράδειγμα, ο όρος «δαίμων» ως χρήσιμη ομηρική κατασκευή καταδεικνύει ότι ο Δίας, οι θεοί, κάποιος θεός και η μοίρα μπορούν να

⁵³⁸ Πρβλ. Dowden, 2007, σ. 48.

μοιράζονται τις ίδιες μυστήριες πτυχές ως οι πηγές μιας ανεπιθύμητης ατυχίας και ως μέρη του ίδιου θεϊκού σύμπαντος. Ωστόσο, αυτό δεν θα μπορούσε να επιτρέψει στους θεούς και τον Δία να ξεπεράσουν αυτό που ήταν το γραφτό ή/και αυτό που απονεμήθηκε στους ανθρώπους από τη μοίρα.⁵³⁹ Ο τρόπος που οι συγκεκριμένοι θεοί φάνηκαν να μοιράζονται την ίδια μορφή ασυνήθιστου ευνοιοκρατισμού και έξτρα-μυστήριας φύσης ως μέρη του ίδιου σύμπαντος του ομηρικού κόσμου, δεν έδειξε ότι θα μπορούσαν να μοιραστούν τα ίδια εξατομικευμένα χαρακτηριστικά, που, μέχρι τώρα, τους επέτρεπαν να κατέχουν μια ξεχωριστή θέση στον Όλυμπο και στη γη.⁵⁴⁰ Το ίδιο συμβαίνει, προτείνουμε, με τους θεούς και τους θνητούς ως μία από τις κύριες πτυχές αυτού του πρόσφατα αντιληπτού και δομημένου κόσμου. Αν και μυστήρια και υπερβολικά χαρακτηριστικά φαινόταν να μειώνουν το φαινομενικά υπάρχον χάσμα μεταξύ ανδρών και θεών, πράγμα το οποίο, όντως, έδειξε ορισμένους θνητούς να μοιάζουν με τους ισχυρότερους των θεών (π.χ. Άρης), αυτό, εντούτοις, δεν προσέφερε στους θνητούς μια θέση μεταξύ των Ισχυρών. Ωστόσο, αυτό που ο όρος «δαίμων» ως οργανωτική κατασκευή επέτρεψε τόσο στους θεούς όσο και στους θνητούς και στις υπόλοιπες υπερφυσικές οντότητες να κάνουν, είναι να συνυπάρχουν κάτω από το ίδιο και ακόμα πολυμορφικό σύμπαν. Αυτό οφειλόταν στην ύπαρξη στοιχείων (π.χ. «δαίμων»), που χαρακτηρίζονταν από ορισμένες οργανωτικές αρετές, και άλλες αρετές που είχαν να κάνουν με τον σύνθετο χαρακτήρα τους και που για τόσο πολύ καιρό παρέμειναν παραμελημένες και άγνωστες στα πλαίσια του ομηρικού κόσμου.

5. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ 4: ΠΩΣ Ο ΟΡΟΣ «ΔΑΙΜΩΝ» ΛΕΙΤΟΥΡΓΕΙ ΩΣ ΕΡΓΑΛΕΙΟ ΣΚΕΨΗΣ; ΠΩΣ Ο «ΔΑΙΜΩΝ» ΣΥΝΔΕΕΤΑΙ ΜΕ ΜΙΑ ΘΕΤΙΚΗ ΠΟΛΥΠΛΟΚΟΤΗΤΑ; ΠΩΣ Η ΙΔΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΣΥΜΒΑΛΛΕΙ ΣΤΗΝ ΚΑΛΥΤΕΡΗ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ ΤΩΝ ΟΜΗΡΙΚΩΝ ΕΠΩΝ;

Σε κάθε προσπάθεια να παρουσιαστεί ή και να καταγραφεί η σύσταση του ομηρικού κόσμου, η πολυμορφική φύση του όρου «δαίμων» ενεργεί ως πλαίσιο.⁵⁴¹ Ο όρος

⁵³⁹ Δες περαιτέρω τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Δύο.

⁵⁴⁰ Το ίδιο.

⁵⁴¹ Δες, ακόμα, τον τρόπο που ο Carey (2003, σ. 481-502) έκανε αρχικά μια αναφορά στο παρόν ενεργώντας ως ένα πλαίσιο, σε μια προσπάθεια να παρουσιάσει το παρελθόν. Προτείνω ότι ο ίδιος παραλληλισμός μπορεί να εφαρμοστεί στον όρο «δαίμων».

«δαίμων» από τον ρόλο του ως «σημαδιού του μυστήριου» και ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης διαμορφώνει την παρουσίαση αυτού που μέχρι τώρα παρέμεινε το άγνωστο σχετικά με τις διάφορες οντότητες αυτού του κόσμου. Είμαστε, ωστόσο, συνηθισμένοι να αντιλαμβανόμαστε τον όρο «δαίμων» με μια αρνητική έννοια, ως έναν μυστήριο όρο. Ο ομηρικός "δαίμων" είναι πολύ πιο ενδιαφέρων από το μυστήριο που κουβαλά. Ο όρος «δαίμων», ο οποίος περιέχει στο πλαίσιο του όλα τα στοιχεία, τόσο θεϊκά όσο και θνητά, χρησιμοποιεί τη μυστήρια φύση του ως συνδυετική ιδιότητα και μεσολαβεί μεταξύ των δύο κόσμων (δηλαδή, των θεών και των θνητών). Όπως σχεδόν όλες οι θρησκευτικές πτυχές των επών, η φύση του όρου «δαίμων» σχηματίστηκε από πολλά αμφιλεγόμενα χαρακτηριστικά: υπερφυσικές, θεϊκές και ανθρώπινες ιδιότητες, οι οποίες, σε κάποιο βαθμό αντιτιθέμενες μεταξύ τους, σχημάτισαν την περίπλοκη μορφή του.

Για τους Έλληνες όλων των περιόδων αυτός ήταν ένας αμφιλεγόμενος όρος. Ειδικά στο πλαίσιο της πολυθεϊστικής θρησκείας, που εκπροσωπείται στα έπη, θα μπορούσε να είναι ένας όρος διαμεσολάβησης και ένας όρος που σχηματίζεται, επίσης, από ένα ορισμένο είδος αντιφατικότητας σημασιών.⁵⁴² Η μεθοδολογία αυτής της διατριβής καταδεικνύει πώς, στην πραγματικότητα, οι συνέπειες της εστίασης και πώς η χρήση του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικής κατασκευής χρησιμοποιούνται για να τονίσουν, για μια ακόμα φορά, την ποικιλομορφία των σημασιών του όρου. Η χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε, ως ενός όρου με σταθερό νόημα και ως ενός όρου, που χρησιμοποιείται για να προσφωνήσει τη μυστήρια, εκδικητική και κακόβουλη συμπεριφορά τόσο ενός θεού όσο και ενός θνητού χαρακτήρα στην αφήγηση, δείχνει πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να συνδέεται με δύο αντιθετικές και αμφιλεγόμενες ιδιότητες (δηλαδή, τόσο θνητές όσο και θείες). Η χρήση της φορμουλαϊκής έκφρασης δαίμονι ἴσος, ως επαναλαμβανόμενου θέματος σε μια σειρά τυπικών σκηνών, που δείχνει πως ο όρος "δαίμων" μπορεί να συνδυάσει στον χαρακτήρα του διαφορετικές ιδιότητες (δηλαδή, θεϊκές, θνητές και υπεράνθρωπες) για να χαρακτηρίσει τις υπεράνθρωπες, υπερβολικές και αυτοκαταστροφικές ενέργειες ορισμένων *Ιλιαδικών* πολεμιστών, καταδεικνύει τη σχέση του όρου «δαίμων» με μια ενδιαφέρουσα και θετική πολυπλοκότητα.

⁵⁴² Δες περαιτέρω Κεφάλαια Δύο και Τρία.

5.1. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 4 (α): Η πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» ενσωματωμένη στις πολύπλοκες σχέσεις των θεών και των θνητών στον Όμηρο

Η συνέπεια με την οποία ο όρος «δαίμων» αναπαράγει τον περίπλοκο χαρακτήρα του, ο ρόλος του “δαίμων” ως αφηγηματικής κατασκευής και η ιδιότητα του όρου ως «σημαδιού του μυστήριου» αντικατοπτρίζει τη συνεχιζόμενη σημασία του ως καθοριστικής μορφής του επικού κόσμου. Ως εκ τούτου, ο «δαίμων» γίνεται ένα εντυπωσιακό παράδειγμα, χρήσιμο και ενδιαφέρον, της περίπλοκης προσωποποίησης των θεών, τόσο στην *Ιλιάδα* όσο και στην *Οδύσσεια*. Με παρόμοιο τρόπο, ο “δαίμων” μπορεί να παρουσιαστεί ως καθοριστικό στοιχείο της περίπλοκης σχέσης των θεών και των θνητών, όπως μπορεί να απεικονιστεί από την περίπλοκη σχέση των θεών και του «δαίμων», και με έμφαση τοποθετημένη στις διαχωριστικές και επικαλυπτόμενες πτυχές τους.

Στην πραγματικότητα, ο ομηρικός «δαίμων», αντίθετα με ό,τι ένας σπουδαίος μελετητής, ο Walter Burkert, χαρακτήρισε ως «το εξευτελιστικό απομεινάρι [των θεών] που διαφεύγει του χαρακτηρισμού και της ονομασίας» (Burkert, 1985, σ. 180), όχι μόνο δεν είναι «τα περισσεύματα των θεών», αλλά, στην πραγματικότητα, έρχεται να πάρει τη θέση και να εκφράσει εκείνο το μέρος των θεών που μέχρι στιγμής στερείτο ονόματος και ταυτοποίησης. Στην πραγματικότητα, η χρήση της κλητικής μορφής δαιμόνιε στο πλαίσιο της συνομιλίας με την έμφαση του ομιλητή στην επισήμανση της μυστήριας συμπεριφοράς του αποδέκτη, υποδηλώνει την ύπαρξη μιας νέας πλευράς στη φύση των θεών που στέκεται δίπλα-δίπλα με τα θεϊκά και ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά τους. Αυτή τη φορά, ωστόσο, ξεπερνά τη γνωστή ιδέα ότι οι θεοί είναι αθάνατοι, αόρατοι και ότι «η γνώση τους ξεπερνά το ανθρώπινο μέτρο μακράν, και [ότι] τα σχέδιά τους κατευθύνονται σε απομακρυσμένους σκοπούς και γενικά βρίσκουν ικανοποίηση» (Burkert, 1985, σ. 183, Snell, 1953, σ. 40κ.ε.). Δεν έχει καμία σχέση με την εξατομικευμένη πλευρά των θεών που τους προσέφερε μια μοναδική θέση στον Όλυμπο και στη γη. Αντ' αυτού, η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλήφθηκαν και αντέδρασαν σε αυτό το είδος ιδιόρρυθμης θεϊκής συμπεριφοράς και της κλητικής μορφής ως κατόχου συγκεκριμένων και σημαντικών πληροφοριών σχετικών με την άγρια, εκδικητική και πονηρή θεϊκή συμπεριφορά, μπορεί, στην πραγματικότητα, να μάς επιτρέψει να κατασκευάσουμε μια φαινομενολογία των θεών. Επισημαίνει ένα είδος θεϊκής συμπεριφοράς που απομακρύνεται από το θεϊκό, προέρχεται από την

επιρροή των θεών από έναν «δαίμων», και ως τέτοια, έρχεται πιο κοντά στο δαιμονικό. Για παράδειγμα, η χρήση της κλητικής μορφής από τον Δία⁵⁴³ για να προσφωνήσει με μεγάλη αποδοκιμασία τη δαιμονική και κακόβουλη συμπεριφορά της Ήρας, που ξεπερνά την παραδοσιακά διαμορφωμένη ταυτότητα της Ήρας ως παραπλανητικής θεάς (Ο' Brien, 1991), και η χρήση της ίδιας κλητικής μορφής από την Ελένη⁵⁴⁴ για να προσφωνήσει με μεγάλη έκπληξη την πονηρή και εκδικητική συμπεριφορά της Αφροδίτη, που επίσης ξεπερνά την παραδοσιακή της πλευρά, ως η θεά της αγάπης και της σεξουαλικότητας, γίνεται το σημάδι του δαιμονικού χαρακτήρα των θεών (Burkert, 1985, Snell, 1953).

Ως αποτέλεσμα της πολυπλοκότητας του όρου «δαίμων», που βρίσκεται ενσωματωμένη τόσο σε θεϊκές όσο και σε θνητές πτυχές, και δεδομένης της χρήσης της κλητικής μορφής δαιμόνιε ως όρου με σταθερό νόημα, που φέρει τη σημασία μιας ανεξήγητης συμπεριφοράς, διαβάζουμε για θεούς⁵⁴⁵ και θνητούς⁵⁴⁶ στα έπη, που προσφωνούνται με ακριβώς την ίδια κλητική μορφή δαιμόνιε/ίη. Στην πραγματικότητα, τόσο ο όρος “δαίμων” όσο και η κλητική μορφή δαιμόνιε, ως σημαντικές αφηγηματικές κατασκευές, μάς προσφέρουν πληροφορίες για μια κοινή ακατανόητη/μυστήρια, πονηρή, δαιμονική και κακόβουλη συμπεριφορά τόσο θεϊκών όσο και θνητών χαρακτήρων. Αυτό έχει ριζικό αντίκτυπο στη δημιουργία αυτής της μόνιμης εντύπωσης ανάμεσα στο σύγχρονο ακροατήριο των επικών ιστοριών, το οποίο, στην πραγματικότητα, μας προσκαλεί να επανεξετάσουμε τη σχέση των θεών μαζί μας. Αν αναλάβουμε ένα τέτοιο έργο, ερχόμαστε να παραδεχτούμε ότι ο όρος «δαίμων» ως «σημείο σύγκλισης» μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μειώσει το φαινομενικά υπάρχον χάσμα μεταξύ των θεών και των θνητών.

Όπως αναμενόταν, προκύπτουν, αμέσως, ερωτήματα σχετικά με το αν αυτό το είδος της ανθρώπινης κοινωνίας θα μπορούσε, πράγματι, να είναι η αντανάκλαση της θείας κοινωνίας, με τον χαρακτήρα θνητών γυναικών και ανδρών να αντικατοπτρίζει συγκεκριμένες συμπεριφορές ορισμένων γυναικείων θεοτήτων και θεών αντίστοιχα.⁵⁴⁷ Ωστόσο, από αυτό που μπορεί να προκύψει από τη χρήση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» ως ενός στοιχείου, που κατασκευάζει τυπικές σκηνές και ως ενός όρου, που χρησιμοποιείται για την προσφώνηση των υπεράνθρωπων

⁵⁴³ *Ιλ.* 4.31.

⁵⁴⁴ *Ιλ.* 3.399.

⁵⁴⁵ Την Ήρα (*Ιλ.* 4.31) και την Αφροδίτη (*Ιλ.* 3.999).

⁵⁴⁶ Την Πηνελόπη (*Οδ.* 23.166) και την Εκάβη (*Ιλ.* 4.31).

⁵⁴⁷ Σχετικά με τη σεξουαλικότητα και το φύλο στο ομηρικό έπος βλέπε Cohen (1995), Doherty (1995), Felson (1994), Foley (2001), Katz (1981, 1991), Monsacré (1984), Suzuki (1989), και Zeitlin (1996).

χαρακτηριστικών ενός πολεμιστή, που προέρχονται τόσο από έναν θεό όσο και από τον όρο «δαίμων», η σχέση των θεών και των θνητών σχηματίζεται από περισσότερες πολυπλοκότητες, που υπερβαίνουν τα θεικά και ανθρωπομορφικά χαρακτηριστικά τους. Ο όρος «δαίμων» ως σημάδι του υπερβολικού και του μυστήριου, και η χρήση της φόρμουλας για να αναφερθεί τόσο στη μυστήρια, ακατανόητη, όσο και στην υπερβολική και παράλογη συμπεριφορά ενός θνητού, αποδεικνύουν ότι, τόσο υπερβολικά όσο και μυστήρια στοιχεία μπορούν να συνδέσουν και διαχωρίσουν τους θεούς από τον όρο «δαίμων», και τους θεούς από τους θνητούς. Ο όρος «δαίμων» ως εργαλείο σκέψης μας πληροφορεί και για τα δύο. Για την ύπαρξη μιας πολύπλοκης σχέσης μεταξύ των θεών και εμάς και για την απουσία σαφών απαντήσεων αναφορικά με τον τρόπο που τα διάφορα μέρη του ομηρικού κόσμου λειτουργούν.

Πώς τα μυστήρια και υπερβολικά χαρακτηριστικά του όρου «δαίμων» θα μπορούσαν να παραπέμψουν στην ύπαρξη αλληλοεπικαλυπτόμενων και διαχωριστικών πτυχών μεταξύ των δύο κόσμων, και πάνω στα οποία θα μπορούσε να βασιστεί ολόκληρη η σύσταση του ομηρικού κόσμου, είναι αυτά που θα αναλύσουμε στα επόμενα τμήματα.

5.1.1. Δαιμόνιε: Κοινές πτυχές των θεών και των θνητών

Δεδομένης της αβέβαιης σχέσης των θεών και των θνητών, αυτή η ενότητα εξηγεί ότι ο τρόπος με τον οποίο το ποίημα χρησιμοποιεί την κλητική μορφή δαιμόνιε για να συλλάβει τη συμπεριφορά ενός συγκεκριμένου θεικού και θνητού χαρακτήρα μπορεί να υπογραμμίσει το είδος μιας αποκλειστικής σύνδεσης, που συχνά δημιουργείται μεταξύ των δύο κόσμων.

Εφόσον το ομηρικό έπος πλάθει έναν συνολικό κόσμο, η συγκέντρωση των συγκρούσεων, αντιφάσεων και αξιών της κοινωνικής τάξης - τόσο ανθρώπινης όσο και θείας - που εκπροσωπείται στα ποιήματα (Felson & Slatkin, 2004, σ. 92), προϋποθέτει την ύπαρξη μιας φαντασμαγορικής αλλά, συμβατικής σχέσης μεταξύ των θεών και των θνητών. Παρόλο που δεν ήταν ασυνήθιστο να «έχουμε πολλούς θεούς («πολυθεϊσμός») ή να τους σκεφτόμαστε κάπως ως άτομα,» (Dowden, 2007, σ. 41) όταν η επιστημολογία αναφερόταν στη φανταστική εγγύτητα των θεών με τους θνητούς, έδινε ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι οι «Έλληνες θεοί ήταν εξαιρετικά ανθρωπομορφικοί - είχαν 'σχήμα σαν τους ανθρώπους' (Dowden, 2007,

σ. 41). Κάθε θεός/ά θεωρήθηκε να διαθέτει την ιδιαίτερη ταυτότητά του/της και κάθε ένας θεωρήθηκε να είναι ένα ξεχωριστό άτομο. Ως εκ τούτου, η «ταραχώδης ιστορία στην οποία διαδραματίζουν τον ρόλο τους, κινούνται, ζουν τη ζωή τους»(Sissa 2000: 5κ.ε.), «οι σειρές των παθών τους, των φιλονικιών, των ιντριγκών και των συναλλαγών, τόσο μεταξύ τους όσο και με τους θνητούς,» (Burton, 1996, σ. 32κ.ε.)⁵⁴⁸ ο τρόπος που οι θεοί φωνάζουν και θρηνούν και υποφέρουν, το γεγονός ότι οι ανθρωπόμορφοι θεοί δεν μπορούν να είναι πάντοτε πανταχού παρόντες και παντογνώστες (Burkert, 1985, σ. 182κ.ε.), τους τοποθετούν σε ένα περιβάλλον εξαιρετικά παρόμοιο με την ανθρωπότητα. Όμως, υπήρξε η διάχυτη ιδέα της ύπαρξης ενός εφευρεθέντος χάσματος μεταξύ του ανθρώπου και των θεών του Ολύμπου και το πρόβλημα που τέθηκε από την Ελληνική θρησκεία ήταν πώς να γεφυρωθεί.

Μεταξύ των πιθανών απαντήσεων - μεταξύ ειδικών τελετών ή θρησκειών μυστηρίου - η ύπαρξη των δεμόνων ως ενδιάμεσων όντων ή του "δαίμων" ως ενός όρου διαμεσολάβησης⁵⁴⁹ μεταξύ θεών και θνητών ήταν πιο διαδεδομένη. Και οι δύο συνομιλίες - που έλαβαν χώρα στον Όλυμπο και στην Τροία - και η έκφραση «δαιμονίη», που τόσο ο Πρίαμος⁵⁵⁰ όσο και ο Δίας⁵⁵¹ χρησιμοποίησαν για να απευθυνθούν στις συζύγους τους (Εκάβη και Ήρα), υποδεικνύουν τη χρήση της ίδιας κλητικής μορφής ως του φορέα ενός σταθερού νοήματος για να προσφωνήσει τις κακοήθεις, εκδικητικές και δαιμονικές ιδιότητες που μοιράζονται τόσο η Ήρα όσο και η Εκάβη. Δείχνει, επίσης, πώς μια θεά και μια θνητή γυναίκα, λόγω της ισότιμης συσχέτισής τους με τον "δαίμων" και με όλες τις μειωτικές του σημασίες, μπορούν να αποδεσμευτούν από αυτά που φαίνονται να είναι τα φυσιολογικά αναμενόμενα χαρακτηριστικά τους και πώς μπορούν να έρθουν πιο κοντά στο δεμόνιο και τα χαρακτηριστικά του. Αυτή η εγγύτητα στη συμπεριφορά μεταξύ των δύο προαναφερθέντων γυναικών από τη μια, δείχνει μια ορισμένη συγγένεια που υπάρχει μεταξύ των δύο ζευγαριών, ενώ, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται, επίσης, στην ομοιότητα των θεών με την ανθρώπινη δομή της οικιακής ζωής (Felson and Slatkin 2004, σ. 98). Από την άλλη, η χρήση της ίδιας κλητικής μορφής για να δείξει την ομοιότητα στη συμπεριφορά τόσο της Ήρας όσο και της Εκάβης έρχεται σε αντίθεση

⁵⁴⁸ Για την υπεροχή του θεού απέναντι στους θνητούς βλέπετε, επίσης, Ehnmark, 1935, σ. 13κ.ε.

⁵⁴⁹ Βλέπε συζήτηση για την κλητική μορφή δαιμόνιε και τη φόρμουλα «δαίμονι ἴσος» στο Κεφάλαιο Τρία.

⁵⁵⁰ Ιλ. 4.31.

⁵⁵¹ Ιλ. 24.194.

με την ήδη υπάρχουσα και διάχυτη ιδέα ότι ενώ οι γυναίκες και οι θεές μοιράζονται κάποιες καταστάσεις, ως θηλυκά όντα, ο θυμός – και με περισσότερη ακρίβεια, η δαιμονική μανία - δεν είναι μεταξύ τους (Felson & Slatkin, 2004, σ. 98). Παρ' όλα αυτά, όπως η συζήτηση σχετικά με τις τρεις σκηνές από την *Ιλιάδα*⁵⁵² και όπως η ανάλυση των παρόμοιων αντιδράσεων των ομιλητών για την ανυπόληπτη συμπεριφορά των παραληπτών τους έχουν δείξει,⁵⁵³ υπάρχουν πράγματι ενεργές θυμωμένες θνητές «δαιμόνιαι» γυναίκες, καθώς υπάρχουν ενεργές θυμωμένες «δαιμόνιαι» θεές στο έπος. Έτσι, όπως είδαμε στο 3.413-17, μια δαιμονική Αφροδίτη να έχει εξοργιστεί με την Ελένη, με παρόμοιο τρόπο, έχουμε, εδώ, την αξίωση του Δία, στο 4.34-36, ότι μια δαιμονική Ήρα θα έτρωγε τους Τρώες ωμούς, λόγω του ότι είναι τόσο εξοργισμένη μαζί τους. Το ίδιο επαναλαμβάνει η επιθυμία της Εκάβης (μια ήδη δαιμονική γυναίκα), στο 24.212-214, -και όπως μπορεί να εκληφθεί και από την αντίδραση του Πρίαμου στο 24.194 – ότι, δηλαδή, θα μπορούσε να βυθίσει τα δόντια της στο σκύτι του Αχιλλέα για αυτό που έκανε στον γιο της.⁵⁵⁴ Η επιθυμία της Εκάβης υπογραμμίζει - εκτός από το ότι είναι μια ασυνήθιστη έκφραση μανίας από την πλευρά μιας (θνητής) γυναίκας - την ύπαρξη μιας κάποιας μορφής συνάφειας στη συμπεριφορά μιας θνητής γυναίκας με τη συμπεριφορά των δύο προαναφερθέντων γυναικών θεών, όταν πρόκειται για έναν κοινό μυστήριο, κακόβουλο και δαιμονικό τρόπο δράσης. Η χρήση της ίδιας κλητικής μορφής από τον Οδυσσέα για να προσφωνήσει την απροσδόκητη, πονηρή και εκδικητική συμπεριφορά⁵⁵⁵ της Πηνελόπης, η οποία, στην πραγματικότητα, την αποσυνδέει από τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της μέτις, και η χρήση της ίδιας κλητικής μορφής από την Ελένη⁵⁵⁶ για να προσφωνήσει την πονηρή και εκδικητική συμπεριφορά της Αφροδίτης, η οποία, επίσης, πηγαίνει πέρα από την αναμενόμενη συμπεριφορά μιας θεάς προς τον αγαπημένο της θνητό, υπογραμμίζει, για μία ακόμη φορά, πώς ένας θνητός και ένας αθάνατος χαρακτήρας στην αφήγηση μπορεί να συνδεθεί με τα ίδια δαιμονικά χαρακτηριστικά.

⁵⁵² 3.399, 4.31 και 24.194.

⁵⁵³ Δες περαιτέρω τη συζήτηση στο Κεφάλαιο Τρία.

⁵⁵⁴ Η μόνη πιθανότητα για τους θεούς να καταναλώσουν ανθρώπινη σάρκα ήταν στις απομακρυσμένες περιπτώσεις, που οι θεοί εξαπατήθηκαν από τους θνητούς. Οι θεοί τότε, και μετά την αποκάλυψη της εξαπάτησης, συνήθιζαν να επιβάλλουν μια αυστηρή τιμωρία στους παραβάτες (π.χ. Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, ο Λυκάων μετατράπηκε σε λύκο από τον Δία μετά που προσπάθησε να τάισει τον θεό με ανθρώπινη σάρκα). Δες περαιτέρω *OCD*³: 1134. Βλ., επίσης, Κεφάλαιο Τρία της παρούσας διατριβής.

⁵⁵⁵ *Οδ.* 23.166.

⁵⁵⁶ *Ιλ.* 3.399.

Επομένως, όπως μπορεί να προέλθει από τη χρήση της κλητικής μορφής και των χαρακτηριστικών του όρου ως σημείου σύγκλισης και του όρου, που επικεντρώνει στο ενιαίο του πρόσωπο τόσο θεϊκά όσο και θνητά χαρακτηριστικά, το μυστήριο και το δαιμονικό μπορούν, από τώρα και στο εξής, να γίνονται αντιληπτά ως τα δύο πιο σημαντικά και κοινά στοιχεία μεταξύ των δύο κόσμων. Στην πραγματικότητα, αυτό που μέχρι τώρα σχετίζεται με όλα τα άγνωστα και τα παράλογα στην εμπειρία του ανθρώπου με τον όρο «δαίμων», μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να φέρει τους δύο κόσμους ακόμη πιο κοντά.

Ακόμα, η πολυπλοκότητα του όρου «δαίμων» πάει πιο πέρα από την πιο πάνω τοποθέτηση. Όπως έχει δείξει η συζήτηση για τη φορμουλαϊκή έκφραση «δαίμονι ἴσος»⁵⁵⁷ - πέρα από τις ομοιότητες, που τόσο οι θνητοί όσο και οι αθάνατοι μοιράζονται με τον μυστήριο "δαίμων" - δημιουργείται μια ακόμη μεγαλύτερη τομή μεταξύ τους.

5.1.2. «Δαίμονι ἴσος» τονίζοντας την τομή των θνητών και των αθάνατων κόσμων

«Εμείς οι ίδιοι [ως σπουδαστές της κλασικής αρχαιότητας] συνηθίζουμε να σκεφτόμαστε το θεϊκό ον ως ασχολούμενο με τον άνθρωπο και τις ανάγκες του και ως να μεριμνά πολύ λίγο πέρα από την ύπαρξή του για την ανθρωπότητα. Αλλά, εδώ, το πνευματικό μάτι αναζητά έναν ανώτερο κόσμο, που δεν είναι πλέον προβληματισμένος για χάρη του ανθρώπου. Και στέκεται ενθουσιασμένος μπροστά από το όραμα της τελειότητάς του.» (Otto, 1954, σ. 129)

Αυτό είναι μέρος του σχολίου του Otto (1954), που δείχνει μια πολύ διαφορετική θρησκευτική αίσθηση και τονίζει τη γενική αντίληψη ότι, όντως, οι θεοί παρακολουθούν με μάτια, που δεν είναι δικά μας. Τόσο ελεύθεροι είναι οι θεοί από τους ανθρώπους, που σύμφωνα με ένα διάσημο ομηρικό κλισέ, οι θεοί χαρακτηρίζονται, συνήθως, ως «θεοί που πάντα υπάρχουν» (π.χ. *Ιλ.* 1.290, *Οδ.* 5.7) και γιορτάζουν ενεργά στον Όλυμπο (*Ιλ.* 1.533-604), ενώ, οι γενιές των ανθρώπων είναι σαν τα φύλλα (π.χ. *Ιλ.* 6.146, 21.464, *Σιμωνίδης απ.* 8.2 West; *Αριστοφάνης*

⁵⁵⁷ Δες Κεφάλαιο Τρία.

Όρνιθες 685), που έρχονται και φεύγουν.⁵⁵⁸ Αυτή η ξεκάθαρη αίσθηση ότι οι θεοί, και πάνω απ' όλα ο Δίας, απέχουν πολύ από τις ανησυχίες των ανθρώπων, όσο σοβαρές αυτές οι ανησυχίες κι αν μας φαίνονται, ήταν διαδεδομένη ανάμεσα στους ποιητές, ιδιαίτερα στην Αρχαϊκή εποχή, οι οποίοι συχνά ασχολούνταν με το είδος των αναπαραστάσεων, που ήταν στενά συνδεδεμένες με το χάσμα μεταξύ ανθρώπου και θεών.⁵⁵⁹ Οι θεοί γνώριζαν για το χάσμα μεταξύ τους και των ανθρώπων, και κοιτάζοντας τους θνητούς, αισθάνονται «απαξίωση ανακατεμένη με λίγο οίκτο» (Lloyd-Jones, 1971, σ. 3).⁵⁶⁰ Αυτή η αντινομία, που έχει δημιουργηθεί μεταξύ των δύο κόσμων, πηγαίνει ακόμη και πιο πέρα από την ανωτερότητα των θεών από τους ανθρώπους, επειδή ήταν αθάνατοι και μάκαρες («ευλογημένοι»), αντίθετα με το αναπόφευκτο του θανάτου για τους ανθρώπους,⁵⁶¹ επειδή «θεικό αίμα είναι διαφορετικό από το ανθρώπινο αίμα, ακριβώς όπως οι τροφές και τα ποτά των θεών είναι διαφορετικές, θεικές ουσίες.» (Burkert, 1985, σ. 1830) και που δείχνει ότι οι θεοί θα παραμείνουν για πάντα οι Ισχυρότεροι (Burkert, 1985, σ. 183, Snell, 1953, σ. 23-42). Στην πραγματικότητα, η ανάλυση της φόρμουλας «δαίμονι ἴσος» και του "δαίμων" ως αφηγηματικής κατασκευής έδειξε ότι η τομή που υπάρχει ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους μπορεί να προέρχεται από τη σύνδεσή τους με τον όρο «δαίμων» και την απόδοσή τους κάθε φορά με διαφορετικές ιδιότητες. Μεταξύ αυτών των ιδιοτήτων είναι η υπερβολική και παράλογη συμπεριφορά για τους θνητούς και τον όρο «δαίμων» και τα μυστήρια και υπερφυσικά χαρακτηριστικά για τους θεούς και τον όρο «δαίμων». Ο Πάτροκλος ειπώθηκε ότι έμοιαζε με τον θεό του πολέμου Άρη, όταν αυτός ήταν γεμάτος με τεράστια πολεμική δύναμη (16.783-84). Όταν, όμως, ο Πάτροκλος είχε καταληφθεί από υπερβολική και παράλογη συμπεριφορά, συγκρίθηκε με τον «δαίμων». Ακόμα, η χρήση της φόρμουλας έδειξε ότι πέρα από την τομή μεταξύ θεών και ανθρώπων, αναπτύχθηκε μια πιο περίπλοκη σχέση μεταξύ τους. Προήλθε από τη σχέση τους με τον όρο «δαίμων».

⁵⁵⁸ Η διαφορά μεταξύ των θεών και των θνητών εκδηλώνεται με ωμή σαφήνεια από τα λόγια του Απόλλωνα στον Ποσειδώνα, στην *Ιλ.* 21.462-467. Βλ. περαιτέρω Burton, 1996, σ. 31κ.ε.

⁵⁵⁹ Αυτό οδήγησε τους μελετητές να μιλήσουν για «μια αρχαϊκή αντίληψη του κόσμου». Ένα είδος σκέψης που χαρακτηρίζεται από τον Lloyd-Jones, 1971, σ. 36. Δες, ακόμα, Dowden, 2006, σ. 88-89.

⁵⁶⁰ Πρβλ. *Ιλ.* 17.441-7: Ο Όμηρος βάζει στο κέντρο της σκηνής το ζεύγος των αλόγων του Αχιλλέα, που κληρονόμησε από τον πατέρα του Πηλέα και δάνεισε στον νεκρό τώρα Πάτροκλο. Είναι αθάνατα και, παραμένοντας αδύνατα στο πεδίο της μάχης, χρησιμεύουν για να εκθέσουν το κενό που μας χωρίζει.

⁵⁶¹ Βλέπε Dowden (2007, σ. 54), ο οποίος με ενδιαφέρων τρόπο χρησιμοποιεί μια σειρά από εικόνες ως αναφορές στην αθανασία των θεών εναντίον του αναπόφευκτου του θανάτου για τους θνητούς. Βλέπε, επίσης, Snell, 1953, σ. 34κ.ε.

Στην πραγματικότητα, η πολύπλοκη σχέση των θεών και των θνητών είναι στενά συνδεδεμένη με την περίπλοκη σχέση των θεών και του όρου «δαίμων» ως οι δύο πηγές από όπου προέρχεται η θνητή υπεράνθρωπη και υπερβολική δύναμη. Συνδέεται, επίσης, με την πολυπλοκότητα των σημασιών του όρου «δαίμων». Στην πραγματικότητα, η χρήση του όρου «δαίμων» ως χρήσιμου εργαλείου σκέψης και ως αφηγηματικής κατασκευής, όχι μόνο μας βοηθά να ξεδιπλώσουμε ό,τι μέχρι τώρα στη συμπεριφορά ενός «δαίμονι ἴσος» πολεμιστή παρέμεινε άγνωστο και μυστήριο για εμάς, αλλά, μας βοηθά, επίσης, να αποκρυπτογραφήσουμε την ουσία από τις δύο πηγές από όπου αντλήθηκε αυτή η συμπεριφορά. Επειδή μόλις καταφέρουμε να καταλάβουμε ότι υπεράνθρωπες, μυστήριες και υπεράνθρωπες, υπερβολικές θνητές ιδιότητες είναι αυτό που συνδέει αλλά και αυτό που χωρίζει τον όρο «δαίμων» από τους θεούς, τότε, θα είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε ότι αυτό είναι που συνδέει και χωρίζει τους θεούς από τους θνητούς. Όπως η συζήτηση για τους «δαίμονι ἴσος» πολεμιστές και τον όρο «δαίμων» ως «σημάδι του μυστηρίου και του υπερβολικού» έχει δείξει,⁵⁶² όταν πρόκειται για θεαματική παράσταση στη μάχη, η ευθύνη θα μπορούσε να αποδοθεί σε έναν συγκεκριμένο θεό (π.χ. ο Διομήδης βοηθήθηκε από την Αθηνά (Ιλ. 5.121-132), και ο Αχιλλέας από τον Ποσειδώνα και την Αθηνά (Ιλ. 21.18-227) αντίστοιχα) ή στον «δαίμων» με την έννοια ενός συγκεκριμένου θεού (Δίας). Παρ' όλα αυτά, όταν πρόκειται για ανθρώπινη τρέλα και υπερβολική συμπεριφορά, τότε η ευθύνη αποδόθηκε στον «δαίμων» μόνο του. Αυτό αποκαλύπτει την ύπαρξη μιας μορφής διάκρισης και εγγύτητας μεταξύ του δαιμονικού και του θεϊκού. Αυτό μας δίνει, επίσης, την ευκαιρία ως ακροατήριο ή/και αναγνώστες του Ομήρου να αναγνωρίσουμε την ήδη υπάρχουσα ομοιότητα και απόσταση μεταξύ των θεών και εμάς. Συνολικά, αυτό μας δίνει την άδεια να μιλάμε για μια σύνθετη σχέση μεταξύ των δύο κόσμων, αλλά ακόμα και μια αρκετά ισχυρή σχέση, που μας επιτρέπει να αναφερθούμε στο ίδιο ομηρικό σύμπαν για το οποίο ο Όμηρος και οι πρώτοι Έλληνες έχουν μιλήσει, και το οποίο στην πραγματικότητα κατορθώνει να υπάρχει λόγω και του όρου «δαίμων» ως μίας από τις κύριες πτυχές του.

Εξετάζοντας όλα τα παραπάνω, εξακολουθεί να παραμένει δύσκολο να πιστέψουμε πώς ένας όρος γεμάτος αντιπαραθέσεις και πώς το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"» θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να επαναπροσδιορίσει τις παραδοσιακές νόρμες σχετικά με τις θεϊκές και θνητές δραστηριότητες και με τις καθιερωμένες ιδέες

⁵⁶² Δες το Κεφάλαιο Τρία αυτής της διατριβής.

που αφορούν το πολυσυζητημένο θέμα της σχέσης των θεών και των θνητών στο έπος. Ακόμα, ο «δαίμων» χρησιμοποιεί τα χαρακτηριστικά του ως ενός σημαδιού του μυστήριου και ως σημείου σύγκλισης και μας πληροφορεί ότι το μυστήριο, το άγνωστο και το δαιμονικό ως μέρος του χαρακτήρα των θεών όχι μόνο μπορεί να γίνει γνωστό σε εμάς, αλλά ότι είναι, επίσης, αυτό που δημιουργεί ακόμα πιο ισχυρές συνδέσεις μεταξύ των θεών και των ανθρώπων στο έπος.

Συνολικά, τα χαρακτηριστικά του όρου «δαίμων» υποδηλώνουν ότι σε έναν κόσμο γεμάτο αντιπαραθέσεις δεν μπορούν πλέον να υπάρχουν οποιεσδήποτε απλές λύσεις όσον αφορά την αλληλεπίδραση θεών και θνητών. Η επιμονή του ανθρώπου στην πεποίθηση ότι ο ανθρωπομορφισμός και η αθανασία των θεών αποτελούν το μοναδικό κριτήριο για τον ορισμό της σχέσης αυτών των δύο φασμάτων - θνητού και θεϊκού – υποτιμά, εσφαλμένα, τη φύση της, η οποία απέχει πολύ από το να είναι μια απλή φύση. Παρεπιμπτόντως, κρίνει, επίσης, εσφαλμένα τη φύση του όρου «δαίμων», που δεν είναι ούτε κι αυτή απλή.

6. ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ 5: ΠΩΣ Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ» ΩΣ ΠΡΟΤΑΣΗΣ ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΜΠΟΡΕΙ ΝΑ ΣΥΜΒΑΛΕΙ ΣΤΗΝ ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΟΜΗΡΙΚΗΣ ΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΞΙΑΣ;

Σε αυτό το μέρος εξετάζεται με περισσότερη λεπτομέρεια πώς ο όρος «δαίμων» μπορεί να συμβάλει στην ανάπτυξη της δεξιότητας των μαθητών να ερμηνεύουν την παρουσία του όρου «δαίμων» ως εργαλείου νοηματοδότησης του ομηρικού κόσμου. Ειδικότερα, οι μαθητές θα μπορέσουν να καταστούν ικανοί να γνωρίσουν και να κατανοήσουν τις αντιλήψεις, τον αξιακό κώδικα, τον πολιτισμό της ομηρικής εποχής, και να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό με τα προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου.

6.1. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 5 (α): Ο ρόλος του όρου «δαίμων» ως ενός νοηματικού και αφηγηματικού εργαλείου και ως μιας πρότασης αξιοποίησης διδασκαλίας της Ομήρου *Ιλιάδας* στο πλαίσιο ενός υπό ανάπτυξη προγράμματος διδασκαλίας

6.1.1. Περιγραφή Πληθυσμού στον οποίο θα μπορούσε να απευθύνεται το πρόγραμμα

Το πρόγραμμα απευθύνεται σε μαθητές Β΄ Γυμνασίου, όπου διδάσκεται η *Ιλιάδα*.

6.1.2. Το Περιεχόμενο του Προτεινόμενου Προγράμματος

6.1.2.1 Φιλοσοφία του Προγράμματος

Είναι γεγονός πως δεν μπορείς να λειτουργήσεις αποτελεσματικά σε ένα σύστημα, παρά μόνο αν γνωρίζεις τη φιλοσοφία του και τους προσανατολισμούς της κοινωνίας. Γιατί ακριβώς, 'οι αλλαγές στους σκοπούς, το περιεχόμενο και το status των μαθημάτων δεν είναι παρά η πραγμάτωση μιας συγκεκριμένης φιλοσοφίας, 'οχι στενά και μόνο εκπαιδευτικής αλλά ευρύτερα κοινωνικής και εθνικής'. (Ιωαννίδου-Κουτσελίνη, 1997, σ. 12). Ένα θέμα που κατά καιρούς έχριζε περαιτέρω συζήτησης αφορούσε στη φιλοσοφική βάση των Αναλυτικών Προγραμμάτων. Η θεωρία των Αναλυτικών Προγραμμάτων εδώ και 100 περίπου χρόνια καλεί για την υιοθέτηση προοδευτικών ή παιδοκεντρικών προσανατολισμών (π.χ. Dewey, Neill etc) και εδώ και 50 χρόνια την υιοθέτηση αναδομητικών ή κοινωνιοκεντρικών προσανατολισμών ή αρχών αντι-καταπιεστικής παιδαγωγικής (π.χ. Freire, Illich) στα Αναλυτικά Προγράμματα (Ματσαγγούρα, 2009). Ήτοι, θέλουμε μια παιδαγωγική της καταπίεσης; Ή μια παιδαγωγική κριτικής συνειδητοποίησης; Θέλουμε Αναλυτικά Προγράμματα που να πηγάζουν από και να στοχεύουν το παιδί; Ή Αναλυτικά Προγράμματα που εμφορούνται, κυρίως, από αντζέντες ενηλίκων; Τόσο ο προοδευτικός όσο και ο κριτικός/αναδομητικός προανατολισμός επιτρέπουν στα παιδιά/νέους να επηρεάσουν τους κόσμους τους με τρόπους που το παραδοσιακό σχολείο και τα Αναλυτικά Προγράμματα δεν επιτρέπουν και τα υποστηρίζουν να διερευνούν και να αξιολογούν τις κοινωνικές πραγματικότητες (παρελθοντικές και παροντικές) με κριτικούς τρόπους και με ξεκάθαρο όραμα για κοινωνική και προσωπική αλλαγή.

Πιο συγκεκριμένα, το υπό ανάπτυξη πρόγραμμα βασίζεται στην αρχή ότι το Αναλυτικό Πρόγραμμα πρέπει να βρίσκεται απαλλαγμένο από τις παρενέργειες της νεοτερικότητας και αφού μετατραπεί σε μέσο μετανεοτερικό (meta – modern) (Κουτσελίνη, 2001, Φλουρής & Πασιάς, 2000) να έρχεται να συγκεντρώνει στο πρόσωπό του όλες τις ενέργειες εκείνες που θα οδηγήσουν στην ανάπτυξη της

ανθρώπινης επικοινωνίας και δημιουργικότητας, στην ανάπτυξη της κριτικής σκέψης και θετικών στάσεων στη μάθηση και στη δημιουργία ενεργών πολιτών (Κουτσελίνη, 2004).

Μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο οι Eisner&Vallance (1974), ο Τσάφος (2014) και η Ιωαννίδου-Κουτσελίνη (1997) περιγράφουν τον ακαδημαϊκό ορθολογισμό και κατανοώντας τα βασικά χαρακτηριστικά που διέπουν το Ακαδημαϊκό Αναλυτικό Πρόγραμμα, τα οποία κρίνονται καθοριστικά για τη διαμόρφωση των σκοπών και των στόχων του, των αντικειμένων γνώσης του, των μεθοδολογικών προσεγγίσεων και της αξιολόγησης των μαθητών και του προγράμματος (βλέπε Eisner&Vallance, 1974, σ. 12-14, Τσάφος, 2014, σ. 152-153, Ιωαννίδου-Κουτσελίνη, 1997, σ. 36-40), καταλήξαμε στη συνειδητή ενσωμάτωση τέτοιων στοιχείων στο υπό ανάπτυξη πρόγραμμα. Κι αυτό αφού το υπό ανάπτυξη πρόγραμμα έχει γνωστικό προσανατολισμό, καθώς εστιάζει στη γνώση, που σχετίζεται με τον όρο “δαίμων” όπως αυτός παρουσιάζεται στον Όμηρο (και συγκεκριμένα στην Ομήρου *Ιλιάδα*) και που είναι αποτέλεσμα της επιστημονικής γνώσης που αποκόμισα επί του θέματος μέσα από την εκπόνηση της παρούσας διατριβής.

Η γνώση αυτή αναπλαισιωμένη στο υπό ανάπτυξη πρόγραμμα μεταδίδεται στους μαθητές μέσω μιας προσχεδιασμένης εκπαιδευτικής διαδικασίας, η οποία βασίζεται στη διδασκαλία επιλεγμένων δειγματικών χωρίων της *Ιλιάδας*, όπως μπορεί να διαφανεί και από τον «Εννοιολογικό Χάρτη» του περιεχομένου του Προγράμματος που ακολουθεί, τα οποία εμπεριέχουν τον όρο «δαίμων», που βρίσκεται συνυφασμένος με τους βασικούς όρους του ομηρικού κειμένου. Ο μαθητής μέσα από την προβαλλόμενη ιδιότητα του όρου «δαίμων» ως πολυσύνθετου διακειμενικού όρου και ως αφηγηματικού εργαλείου, μαθαίνει αξιοποιώντας τη γνώση και τις γνωστικές δεξιότητες που απέκτησε (δηλ., το πώς να αξιοποιεί τον όρο “δαίμων” ως αποκωδικοποιητή του νοήματος) πώς να αποκτά γνώση, πώς να παίρνει πληροφορίες για τους συναφείς με τον “δαίμων” όρους και πώς να αναπτύσσει κριτική σκέψη αναφορικά με τα πραγματευόμενα ομηρικά μεγαθέματα, τα οποία σε κάποιες περιπτώσεις μπορούν και συσχετίζονται με θέματα της σύγχρονης εποχής του μαθητή.

6.1.2.2. Σκοπός του Προγράμματος

Ο σκοπός του υπό ανάπτυξη προγράμματος είναι οι μαθητές να είναι σε θέση, αφού γνωρίσουν/αναλύσουν τον πολύπλευρο χαρακτήρα του όρου «δαίμων», ως ελεύθερα και κριτικά σκεπτόμενοι άνθρωποι με καλλιεργημένες μεταγνωστικές ιδιότητες, να αξιοποιήσουν τον όρο και τη λειτουργία του ως μεθοδολογικού εργαλείου για την αποκωδικοποίηση σε πρώτο επίπεδο, της φύσης και των ενεργειών άλλων βασικών εννοιών του έπους, δηλαδή, των θεών, κάποιου συγκεκριμένου θεού, της μοίρας ή κάποιας άορατης δύναμης, συγκεκριμένων θνητών, βάση της εννοιολογικής συνάφειάς τους με τον όρο «δαίμων», αλλά και της τεχνικής του Ομήρου, δηλαδή, την ομηρική παρομοίωση, την ειρωνεία (τραγική), τα άστοχα ερωτήματα, την προοικονομία και τον λειτουργικό τους ρόλο. Σε δεύτερο επίπεδο, οι μαθητές να καταστούν ικανοί να τα συσχετίσουν με ζητήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου, όπως είναι, η τραγική διάσταση των ανθρώπων σε σχέση με το ανπόφευκτο του θανάτου, και των οποίων η τύχη εξαρτάται από τη θέληση των αθανάτων και από τα γυρίσματα της Μοίρας.

6.1.2.3. Στόχοι του υπό Ανάπτυξη Προγράμματος

Οι στόχοι του υπό διαμορφώσει προγράμματος, το οποίο έχει ως βάση ανάπτυξης του περιεχομένου του τον όρο “δαίμων”, όπως αυτός παρουσιάζεται μέσα από τη χρήση του στα υπό συζήτηση χωρία της Ομήρου *Ιλιάδας* (δηλ., *Ιλ.* 3.399,420, *Ιλ.* 3.41, *Ιλ.* 6.407, 486, *Ιλ.* 24.194), τοποθετούνται κάτω από τις κατηγορίες των ψυχοκινητικών, συναισθηματικών και γνωστικών στόχων. Έτσι, στοχεύει όπως οι μαθητές καταστούν ικανοί μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικής τεχνικής, ως «σημαδιού του μυστήριου» και βάσει του πολυσύνθετου χαρακτήρα του να:

1. Κατανοήσουν την έννοια και τη λειτουργία του ομηρικού αναχρονισμού: την κοινωνική, πολιτική, ιδεολογική διάσταση του έπους.
2. Κατανοήσουν το ομηρικό έπος ως προφορικό αφηγηματικό είδος (οργάνωση και τεχνική της αφήγησης).
3. Να κατανοήσουν τον μύθο ως φαινόμενο θρησκευτικό και πολιτισμικό και ως λογοτεχνική ύλη.

4. Αντιληφθούν γιατί ο Όμηρος θεωρήθηκε και συνεχίζει να θεωρείται ο πατέρας της δυτικής λογοτεχνίας. Πώς πρέπει να διαβάζουμε τα έπη, ώστε να συλλάβουμε όχι μόνο την ιστορική αλλά και τη σύγχρονη αισθητική τους αξία;
5. Αναπτύσσουν τεχνικές διεξαγωγής του γενικού νοήματος χρησιμοποιώντας τη διακειμενική χρήση του όρου “δαίμων” σε συνδυασμό με τα κειμενικά συμφραζόμενα.
6. Συνεργάζονται για τη μεθοδική παραγωγή γνώσης από τα κειμενικά δεδομένα και τις εννοιολογικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ του όρου “δαίμων” και των υπόλοιπων όρων του ομηρικού κειμένου.
7. Αναπτύσσουν ενδιαφέρον, περιέργεια και ικανότητα βιωματικής ανταπόκρισης σε ηθικά ζητήματα και αισθητικά φαινόμενα που σχετίζονται με τον όρο “δαίμων”.
8. Εξοικειωθούν με το κείμενο σε σχέση με το περιεχόμενο της *Ιλιάδας* και τις κυριότερες αφηγηματικές τεχνικές και εκφραστικά μέσα του Ομήρου μέσα από την επαφή τους με τον όρο “δαίμων” ως της κατεξοχήν αφηγηματικής τεχνικής.
9. Γνωρίσουν τα τρία μεγάλα θέματα της *Ιλιάδας*, (α) σχέση ζωής και θανάτου, (β) τη σχέση πολέμου και κλέους, (γ) τη σχέση ηρώων και μη ηρώων, και τα κυριότερα πρόσωπα της *Ιλιάδας* μέσα από τη χρήση και την εννοιολογική συνάφεια του όρου “δαίμων” με τα φυσικά χαρακτηριστικά κάποιων θνητών, των θεών, της μοίρας και κάποιας υπερφυσικής δύναμης.
10. Γνωρίσουν και να κατανοήσουν τον τρόπο που παρουσιάζει ο Όμηρος τους θεούς στην *Ιλιάδα*, τον ρόλο που αυτοί διαδραματίζουν στην πλοκή (θεικές παρεμβάσεις), και τη μορφή των σχέσεων θεών και ανθρώπων μέσα από τη χρήση και την εννοιολογική συνάφεια του όρου “δαίμων” με τα φυσικά χαρακτηριστικά κάποιων θνητών και των θεών.
11. Κατανοούν τις αντιλήψεις, τον αξιακό κώδικα, τον πολιτισμό της ομηρικής εποχής, και να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό τους με προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου έχοντας ως βάση τη χρήση του όρου “δαίμων” ως μέσου για τον εντοπισμό των μεγαθεμάτων του Ομήρου.
12. Γνωρίζουν να διακρίνουν και να εντοπίζουν όρους κλειδιά, όπως ο όρος «δαίμων», στο κείμενο και του ρόλου τους ως αποκωδικοποιητών του νοήματος του περιεχομένου στο οποίο βρίσκονται τοποθετημένοι και σε σχέση με τα συμφραζόμενά τους/άλλους όρους (π.χ. θεούς, μοίρα) με την

ίδια σημασιολογική συνάφεια μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων» ως αποκωδικοποιητή του νοήματος.

13. Γνωρίζουν να αποκωδικοποιούν τη φύση των ενεργειών άλλων βασικών εννοιών του έπους (π.χ. των θεών, κάποιου συγκεκριμένου θεού, της μοίρας, κάποιας αόρατης δύναμης, συγκεκριμένων θνητών, το είδος της συμπεριφοράς των θεών / ή και άλλων υπερφυσικών δυνάμεων απέναντι στους θνητούς, σύγκριση της συμπεριφοράς κάποιων συγκεκριμένων θνητών με αυτή των θεών ή κάποιας ακατανόητης και αόρατης υπερφυσικής δύναμης πέραν των θεών) βάση της εννοιολογικής συνάφειάς τους με τον πολύπλευρο χαρακτήρα του όρου “δαίμων” και μέσα από τη χρήση του ως αφηγηματικού εργαλείου.
14. Γνωρίζουν και να κατανοούν τη συμπεριφορά των κυριότερων προσώπων του έπους (θνητών, θεών) με βάση το ήθος, την αλλαγή στη συμπεριφορά τους, τις πνευματικές και σωματικές τους ικανότητες, την τραγικότητα, τις ενέργειές τους, όπως αυτά διαφαίνονται μέσα από την επίδραση που εξασκεί πάνω τους ο όρος “δαίμων” ως η κατεξοχήν μυστήρια και υπερφυσική δύναμη και όπως προδιαγράφονται στην ομηρική εποχή, με τρόπο που να βιώνουν τη συναισθηματική ένταση της σκηνής.

6.1.2.4. Εννοιολογικός Χάρτης Περιεχομένου Προγράμματος

Στο σημείο αυτό, είναι πρέπον να επισημάνουμε ότι στα πλαίσια του υπό ανάπτυξη προγράμματος και για σκοπούς κατάκτησης των πιο πάνω αναφερθέντων στόχων, οι στίχοι που επιλέγηκαν, και που αναγράφονται στον “Εννοιολογικό Χάρτη Περιεχομένου” του Προγράμματος, αμέσως πιο κάτω, εντάσσονται στο πλαίσιο του περιεχομένου της *Ιλιάδας* και αναφέρονται: α) Στη σκηνή της συνομιλίας του Έκτορα με την Ανδρομάχη (*Ιλ.* 6.407, 486) στα τείχη της Τροίας, προτού ο Έκτορας αποχαιρετήσει για πάντα την οικογένειά του, αφού πλησιάζει ο επικείμενος θάνατός του, β) Στη σκηνή της συνομιλίας μεταξύ της Ελένης και της Αφροδίτης (*Ιλ.* 3.399), η οποία, αφού έχει διασώσει τον Πάρη από βέβαιο θάνατο και τον τοποθέτησε στην κάμαρά του, πάει να βρει την Ελένη, που βρίσκεται στα τείχη της Τροίας παρακολουθώντας την έκβαση της μάχης, για να την οδηγήσει εκβιαστικά και με το ζόρι στα δώματα του Πάρη, γ) Στη σκηνή μεταξύ Δία και Ήρας στον Όλυμπο (*Ιλ.* 4.31), όταν έχουν μαζευτεί όλοι οι θεοί για να συζητήσουν περί του πολέμου, και κατά την οποία ο Δίας απειλεί την Ήρα να την καταποντίσει από τον Όλυμπο, εάν

συνεχίσει να καταφέρεται με τόσο μένος εναντίον των Αχαιών, και δ) στη σκηνή μεταξύ της Εκάβης και του Πριάμου (Ιλ. 24.194). Ο Πρίαμος, προτού φύγει για να συναντήσει τον Αχιλλέα και να τον παρακαλέσει να του επιστρέψει για ταφή το σώμα του νεκρού γιου του, ανακοινώνει την απόφασή του στην Εκάβη, που αντιδρά ως δαιμονική (αλλόκοτα, μυστήρια, κάτω από την επίδραση του «δαίμων»).

Πίνακας 1: Ο Όρος «Δαίμων» στην Ιλιάδα: Μαθητές Β΄ Γυμνασίου				
ΣΤΙΧΟΙ	Ιλ.6.407, Ιλ. 6.486	Ιλ. 3.399 (βλέπε Ιλ. 3.420)	Ιλ. 4.31	Ιλ. 24.194
ΘΕΜΑΤΙΚΗ	Σκηνή Έκτορα – Ανδρομάχης	Σκηνή Ελένης – Αφροδίτης	Σκηνή Δία – Ήρας	Σκηνή Πριάμου – Εκάβης
ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΔΑΙΜΩΝ»	Το επίθετο δαιμόνιος/ή στην κλητική προσφώνηση για να περιγράψει την κατάσταση που χαρακτηρίζει μια θνητή γυναίκα (Ανδρομάχη) και ένα θνητό άνδρα (Έκτορα) μετά από την επίδραση που εξασκεί πάνω τους ο «δαίμων».	Το επίθετο δαιμόνιος/ή στην κλητική προσφώνηση ως αναφορά στην αλλόκοτη, παράλογη και μυστήρια συμπεριφορά μιας θεάς (Αφροδίτης), η οποία, βρίσκεται κάτω από την επίδραση μιας μυστήριας δύναμης («δαίμων»). Ήδη, στον στίχο 420 του ίδιου βιβλίου (Ιλ.3.420), ο όρος «δαίμων» χρησιμοποιείται αντί του ονόματος της Αφροδίτης.	Το επίθετο δαιμόνιος/ή στην κλητική προσφώνηση για να περιγράψει την κατάσταση που χαρακτηρίζει μια θεά (Ήρα)	Το επίθετο δαιμόνιος/ή στην κλητική προσφώνηση για να περιγράψει την κατάσταση που χαρακτηρίζει μια θνητή (Εκάβη)
ΣΥΝΤΟΜΗ ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ	A. Στην περίπτωση του Έκτορα (Ιλ. 6.407), το επίθετο δαιμόνιος χρησιμοποιείται σε μια προσφώνηση της Ανδρομάχης προς τον Έκτορα για να χαρακτηρίσει την αλλόκοτη, παράλογη και ακατανόητη για την ίδια την Ανδρομάχη συμπεριφορά του Έκτορα (ο οποίος, εμμένει στην		Το επίθετο δαιμονική χρησιμοποιείται από τον Δία σε μια προσφώνησή του προς την Ήρα για να χαρακτηρίσει την αλλόκοτη συμπεριφορά, το είδος της συμπεριφοράς που δείχνει την Ήρα να ξεφεύγει από τον κανονικό της εαυτό και να διακατέχεται από	Κατά τον ίδιο τρόπο (βλ. Ιλ. 24.194 και Ιλ. 4.31), το επίθετο δαιμονική χρησιμοποιείται από τον Πρίαμο προς την Εκάβη για να χαρακτηρίσει την παρόμοια με την Ήρα αλλόκοτη, ακατάπαστη μανία και κτηνώδες μίσος της Εκάβης προς τον

	<p>απόφασή του να επιστρέψει στην μάχη με κίνδυνο να χάσει τη ζωή του αφήνοντας τη γυναίκα και το παιδί του απροστράτευτους μετά από τον επικείμενο χαμό της Τροίας), η οποία, φαίνεται να είναι επηρεασμένη από κάποιον “δαίμων”/μυστήρια, αλλόκοτη δύναμη (που κάνει τον Έκτορα να χάσει τη λογική του).</p> <p>B. Στην πείπτωση της Ανδρομάχης (Ιλ. 6.486), το επίθετο δαιμονίη χρησιμοποιείται από τον Έκτορα για να χαρακτηρίσει την ίδια την Ανδρομάχη, η οποία επιδέχεται την επίδραση κάποιας ανυπέβλητης και μυστήριας δύναμης (“δαίμων”) στην ζωή της, η οποία, την καθιστά δύσμοιρη (δαιμονίη – αφού, εξαιτίας της επίδρασης κάποιας αόρατης δύναμης θα υποστεί ακόμα περισσότερες συμφορές στην ζωή της) και για αυτό, συμπεριφέρεται αλλόκοτα (δαιμονίη) ζητώντας από ένα ένδοξο πολεμιστή και άνθρωπο (ήτοι, ο Έκτορας) του καθήκοντος να μείνει μακριά από τη μάχη.</p>		<p>δαιμονική συμπεριφορά (ήτοι, ακατάπαυστη οργή, κτηνώδη και εξωφρενικά ένστικα που την κάνουν να θέλει να φάει ζωντανούς τον Πρίαμο και τα παιδιά του - ένα είδος συμπεριφοράς που δείχνει την Ήρα να είναι κάτω από την επίδραση ενός δαίμονα.</p>	<p>Αχιλλέα (του οποίου θέλει να ξεριζώσει το σηκώπι με τα δόντια της, γιατί αυτός ευθύνεται για τον χαμό πολλών από τα παιδιά της), και μια δαιμονική συμπεριφορά (είναι κάτω από την επίδραση ενός δαίμονα).</p>
--	--	--	---	---

Μέσα από όλα τα υπό συζήτηση παραδείγματα της χρήσης του όρου «δαίμων», οι μαθητές καλούνται να στοχαστούν κριτικά αναφορικά με την πολυσυζητημένη

σχέση των θεών και των ανθρώπων, των ανδρών και των γυναικών και να εντοπίσουν πιθανές ανατροπές στις πιο πάνω σχέσεις, αλλά και στην εικόνα και τα χαρακτηριστικά των θνητών και των θεών στην *Ιλιάδα* και στον Όμηρο γενικότερα. Πιο συγκεκριμένα:

1. Ιλ. 6.40, Ιλ. 6.486: Μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων», για να χαρακτηρίσει τη συμπεριφορά αλλά και την κατάσταση στην οποία ευρίσκεται ένας άνδρας και μια γυναίκα υπό την επίδραση μιας μυστήριας δύναμης, οι μαθητές να είναι σε θέση να:

α) Προσδώσουν μια πιο συγκεκριμένη εικόνα στον όρο “δαίμων” (ήτοι, τη σημασία μιας μυστήριας δύναμης, της Μοίρας και ενός συγκεκριμένου θεού, του Δία), β) αναγνωρίσουν την ύπαρξη κοινών σημείων και όχι μόνο διαφορών στη συμπεριφορά, στην εικόνα αλλά και στη ζωή των ανδρών και των γυναικών, ειδικότερα όταν στην *Ιλιάδα* γίνεται επακριβής διαχωρισμός ανάμεσα στους δύο κόσμους. Τούς δίδεται η ευκαιρία να αναθεωρήσουν και να δουν κριτικά τους δύο κόσμους και τις αναπτυσσόμενες μεταξύ τους ομοιότητες και διαφορές, αφού πρώτα, αντιληφθούν τον διαχωρισμό του κόσμου των ανδρών και του κόσμου των γυναικών στην *Ιλιάδα* γ) να κατανοήσουν καλύτερα τους τρόπους της αφηγηματικής τεχνικής, την ομηρική παρομοίωση, την ειρωνεία (τραγική), τα άστοχα ερωτήματα, την προοικονομία, και τον λειτουργικό τους ρόλο.

2. Ιλ. 3.399 και 3.420: Μέσα από τη χρήση τόσο του επιθέτου δαιμονίη όσο και του ουσιαστικού “δαίμων” για να χαρακτηρίσει τη μυστήρια/ ακατανόητη συμπεριφορά μιας θεάς (Αφροδίτης), η οποία κατά την Ελένη ξεφεύγει από την αναμενόμενη και ‘φυσιολογική’ για τα ομηρικά δεδομένα συμπεριφορά που πρέπει να χαρακτηρίζει μια θεά ή ένα θεό απέναντι στον προστατευόμενο του θνητό, οι μαθητές να είναι σε θέση:

α. Να προσδώσουν μια πιο συγκεκριμένη εικόνα στον όρο «δαίμων» (ήτοι, τη σημασία μιας μυστήριας δύναμης και μιας συγκεκριμένης θεάς, της Αφροδίτης), β) Να κατανοήσουν τη σχέση των θεών με τους αγαπημένους τους θνητούς, αλλά και γ) Να αναστοχαστούν και να δουν κριτικά τη σχέση αυτή μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων» με όλες τις ανατροπές που αυτή μπορεί να συνεπάγεται.

3. Ιλ. 4.31: Μέσα από τη μεμονωμένη χρήση του όρου «δαίμων» για να χαρακτηρίσει τη συμπεριφορά μιας συγκεκριμένης θεάς, οι μαθητές να είναι σε θέση να:

α) Γνωρίσουν μια διαφορετική διάσταση του χαρακτήρα των θεών, β) Να δώσουν συγκεκριμένο χαρακτήρα/νόημα στον όρο «δαίμων», ως, δηλαδή, μιας δύναμης μυστήριας, η οποία μπορεί να επιδράσει και να προκαλέσει την αλλόκοτη συμπεριφορά, τον αγιάτρευτο θυμό και το κτηνώδες μίσος μιας θεάς. Αυτό αποτελεί

ένα είδος συμπεριφοράς που ξεφεύγει από την αναμενόμενη συμπεριφορά σύμφωνα με τον χαρακτήρα/ εικόνα των θεών στα ομηρικά έπη.

4. Ιλ. 24.194: Μέσα από τη μεμονωμένη χρήση του όρου «δαίμων», για να χαρακτηρίσει τη συμπεριφορά μιας συγκεκριμένης θνητής, οι μαθητές να είναι σε θέση να: α) Γνωρίσουν μια διαφορετική διάσταση του χαρακτήρα των θνητών, β) Δώσουν συγκεκριμένο χαρακτήρα/νόημα στον όρο «δαίμων», ως, δηλαδή, μιας δύναμης μυστήριας, η οποία μπορεί να επιδράσει και να προκαλέσει την αλλόκοτη συμπεριφορά, αγιάτρευτο θυμό και κτηνώδες μίσος μιας εκ των θνητών. Αυτό είναι το είδος της συμπεριφοράς που ξεφεύγει από τον αναμενόμενο χαρακτήρα/εικόνα των θνητών στα ομηρικά έπη.

5. Μέσα από την συγκριτική χρήση του επιθέτου δαιμονίη, στην **Ιλ. 4.31 και στην Ιλ. 24.194**, οι μαθητές να είναι σε θέση να εντοπίσουν και να κατανοήσουν ακόμα ένα κοινό σημείο (ανατρεπτικό μιν) στη συμπεριφορά των θεών και των θνητών που, αυτή τη φορά, συνδέεται με τη σχέση που αναπτύσσουν με τον όρο «δαίμων» (και στις δύο περιπτώσεις επηρεάζει τη συμπεριφορά τους).

Μέσα από το περιεχόμενο του προτεινόμενου προγράμματος και πιο συγκεκριμένα, όπως διαγράφεται στην πιο πάνω ανάλυση των συγκεκριμένων χωρίων από την *Ιλιάδα*, δίδεται ένα καινούριο μεθοδολογικό εργαλείο τόσο στους εκπαιδευτικούς όσο και στους εκπαιδευόμενούς τους, το οποίο τόσο καιρό αγνοούσαν. Οι μαθητές μπορούν να υποβοηθηθούν από τη μια, να κατανοήσουν τα ομηρικά μεγάθεματα καλλιεργώντας την κριτική τους διάθεση και φτάνοντας έτσι στον πολυπόθητο κριτικό λογοτεχνικό γραμματισμό, και από την άλλη, να προσδώσουν περιεχόμενο σε έναν όρο («δαίμων») αθέατο και κατά πολλούς προβληματικό στα κείμενα του Ομήρου.

6. Στίχοι 384-448: Μέσα από τη μεμονωμένη χρήση του όρου «δαίμων» για να χαρακτηρίσει τη συμπεριφορά μιας συγκεκριμένης θεάς, οι μαθητές να είναι σε θέση να: α) Γνωρίσουν την Αφροδίτη όπως παρουσιάζεται στη συγκεκριμένη ενότητα και να συγκρίνουν τον τρόπο που συμπεριφέρεται υπό φυσιολογικές συνθήκες σε όλη την *Ιλιάδα* απέναντι στους αγαπημένους της θνητούς και μέσα από την ιδιότητά της ως της θεάς του έρωτα και της σεξουαλικής επιθυμίας με τον τρόπο που συμπεριφέρεται μετά από την επίδραση που δέχεται από τη μυστήρια δύναμη «δαίμων» (στίχος 399) αλλά, και μέσα από την ταυτίσή της με την μυστήρια, αλλόκοτη, κακόβουλη εικόνα του «δαίμων» (420). β) Κατανοήσουν καλύτερα ως

τρόπο αφηγηματικής τεχνικής τον όρο «δαίμων» μέσα από τη λειτουργία του ως επιθέτου στην κλητική προσφώνηση (δαιμονίη) για να αποδώσει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στη συμπεριφορά (ήτοι, δαιμονική/μυστήρια/αλλόκοτη/εκδικητική/παραπλανητική) κάποιων ομηρικών προσώπων (θεών). γ) Κατανοήσουν και να γνωρίσουν την ύπαρξη όχι μόνο της θεϊκής πλευράς των θεών με όλα τα προσωποποιημένα για τον κάθε θεό χαρακτηριστικά με τα οποία αυτή ταυτίζεται, αλλά και της μυστήριας/ακατανόητης πλευράς του χαρακτήρα τους, που προέρχεται από την επίδραση του όρου «δαίμων» στη συμπεριφορά τους. δ) Βιώσουν τη σκηνή στον πύργο της Τροίας μεταξύ της θεάς Αφροδίτης και της Ελένης και να αντιληφθούν μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικής τεχνικής και μέσα από την ταύτιση της Αφροδίτης με το επίθετο δαιμονίη για να χαρακτηρίσει την ακατάπαυστη επιθυμία της να εξαπατήσει την Ελένη (υιοθετώντας τη μορφή μιας αγαπημένης της γνέστρας από την Τροία για να την εξαναγκάσει η Ελένη να πράξει κάτι τόσο επιζήμιο και ντροπιαστικό για την ίδια όπως είναι η επιστροφή της στον Πάρη), την τραγικότητα των ανθρώπων σε αντίθεση με τους θεούς. ε) Κατανοήσουν την ύπαρξη πολλών ακόμα κοινών στοιχείων στη συμπεριφορά των θνητών με τους θεούς μέσα από τη χρήση του επιθέτου δαιμονίη για να χαρακτηρίσει, την όμοια μυστήρια, δαιμονική, παραπλανητική καννιβαλιστική συμπεριφορά μιας σειράς από θνητές (Εκάβη, Ανδρομάχη) και αθάνατες γυναίκες (Ήρα, Αφροδίτη).

7. Στους στίχους 399 - 421 φαίνεται καθαρά ότι η τύχη και οι ενέργειες των θνητών εξαρτάται από τη θέληση των αθανάτων.

8. Η Έκταση της ενότητας (Γ 384 – 448) που επιλέγηκε για διδασκαλία μάς επιτρέπει να καταφύγουμε στη χρήση φυλλαδίου ως μέσο διδασκαλίας, το οποίο θα μπορούσε να εμπεριέχει τις ακόλουθες ερωτήσεις:

- α. Πώς θα χαρακτηρίζατε την Ελένη μέσα από τους στίχους 384 – 465; Πώς αυτό ανατρέπει την εικόνα που ενδεχομένως να είχατε για την Ελένη ως την υπεύθυνη για την πρόκληση του Τρωϊκού πολέμου;
- β. Πού πραγματοποιείται η συνάντηση της Αφροδίτης με την Ελένη; Πώς ο τρόπος που αντιδρά η Ελένη κατά τον χαρακτηρισμό της Αφροδίτης από την ίδια στον στίχο 399 προσδίδει περισσότερη βαρύτητα στον τρόπο που παρουσιάζεται η Αφροδίτη στη συγκεκριμένη σκηνή; Φαίνεται η Αφροδίτη να επηρεάζεται από ή/και να ταυτίζεται με κάποια υπερφυσική δύναμη («δαίμων»); Πώς ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός της Αφροδίτης από την

Ελένη στον στίχο 399 σχετίζεται με όσα η Ελένη της καταλογίζει ότι πράττει εναντίον της (δηλαδή, ότι προσπαθεί να την ντροπιάσει και να φέρει πάνω της περισσότερες συμφορές); Αυτό το είδος της συμπεριφοράς μοιάζει με τον τρόπο που η Αφροδίτη συμπεριφέρεται, συνήθως, απέναντι στους αγαπημένους της θνητούς;

- γ. Η συμπεριφορά της Αφροδίτης προς την Ελένη σηματοδοτεί την ύπαρξη μιας 'μη φυσιολογικής μορφής εξαπάτησης' απέναντι σε έναν από τους αγαπημένους των θεών. Παρομοιάζει το ακατάπαυστο μίσος της Ήρας για την Τροία, το οποίο δεν ήταν μια συνηθισμένη συμπεριφορά για μια θεά. Πώς οι ακατανόητες και δαιμόνιες συμπεριφορές των δύο θεών σχετίζονται με τον χαρακτηρισμό τους με το ίδιο επίθετο δαιμονίη; (Στο σημείο αυτό δίνεται στους μαθητές το απόσπασμα των στίχων από την ραψωδία Δ στο οποίο εμπεριέχεται και ο στίχος 31 με το επίθετο δαιμονίη).
- δ. Ο διάλογος είναι ένα στοιχείο ακόμα της τεχνικής του ποιητή. Να περιγράψετε τον διάλογο μεταξύ της Ελένης και Αφροδίτης (στίχοι 384 – 461) Από ποιες δακρυμάνσεις περνά και ποια η έκβασή του; Ενισχύει την ένταση της σκηνής;

9. Στίχοι 188-280: Οι μαθητές να: α) Γνωρίσουν την Εκάβη όπως παρουσιάζεται στη συγκεκριμένη ενότητα και να συγκρίνουν τον τρόπο που συμπεριφέρεται υπό φυσιολογικές συνθήκες σε όλη την *Ιλιάδα* με τον τρόπο που συμπεριφέρεται μετά από την επίδραση που δέχεται από τη μυστήρια δύναμη «δαίμων» (στίχος 194). β) Κατανοήσουν καλύτερα ως τρόπο αφηγηματικής τεχνικής τον όρο «δαίμων» μέσα από τη λειτουργία του ως επιθέτου στην κλητική προσφώνηση (δαιμονίη) για να αποδώσει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά στη συμπεριφορά (ήτοι, δαιμονική/μυστήρια/αλλόκοτη/εκδικητική/καννιβαλιστική/κτηνώδη αλλά και τον χαρακτηρισμό της ως τραγικής φιγούρας) κάποιων ομηρικών προσώπων (θνητών). γ) Γνωρίσουν και να κατανοήσουν την ύπαρξη όχι μόνο της ανθρώπινης πλευράς των θνητών, η οποία πολλές φορές μπορεί να μοιράζεται και κάποια κοινά στοιχεία με τη φύση των θεών, αλλά και της μυστήριας/ακατανόητης πλευράς του χαρακτήρα τους, που προέρχεται από την επίδραση του όρου «δαίμων» στη συμπεριφορά τους. δ) Βιώσουν τη σκηνή στο παλάτι του Πρίαμου μεταξύ του Πρίαμου και της Εκάβης και να αντιληφθούν μέσα από τη χρήση του όρου «δαίμων» ως αφηγηματικής τεχνικής και μέσα από την ταύτιση της Εκάβης με το επίθετο δαιμονίη για να χαρακτηριστεί η ακατάπαυστη μανία της και το αθεράπευτο μίσος της για τον

Αχιλλέα σε συνδυασμό με την τραγικότητα της μορφής της, την τραγικότητα των ανθρώπων και το αναπόφευκτο της Μοίρας και του θανάτου στη ζωής τους.

10. Ω 188-280: Η έκταση της υποενοότητας που επιλέγηκε για διδασκαλία μάς επιτρέπει να καταφύγουμε στη χρήση φυλλαδίου ως μέσου διδασκαλίας, το οποίο θα απευθύνεται σε όλη την τάξη. Λαμβάνοντας υπόψη την τάξη μεικτής ικανότητας που έχουμε μπροστά μας και βάση της διαφοροποιημένης μεθοδολογίας διδασκαλίας, οι ερωτήσεις / δραστηριότητες του φύλλου εργασίας έχουν διάφορους βαθμούς δυσκολίας για να ανταποκρίνονται σε όλα τα μαθησιακά / γνωσιολογικά επίπεδα μαθητών μου. Οι ερωτήσεις / δραστηριότητες είναι οι ακόλουθες: α) Τι γνωρίζετε για την Εκάβη ως μιας τραγικής φιγούρας στην *Ιλιάδα*; Μπορείτε να ανακαλέσετε κάποιες στιγμές στο έπος κατά τις οποίες η Εκάβη φαίνεται να είναι κατατρεγμένη από τη Μοίρα και τις συμφορές που η Μοίρα της επιφέρει (π.χ. 22. 431-36); β) Πού πραγματοποιείται και κάτω από ποιες συνθήκες πραγματοποιείται η συνάντηση του Πρίαμου με την Εκάβη; Πώς ο τρόπος που αντιδρά ο Πρίαμος κατά τον χαρακτηρισμό της Εκάβης από τον ίδιο στον στίχο 194 προσδίδει περισσότερη βαρύτητα στον τρόπο που παρουσιάζεται η Εκάβη στη συγκεκριμένη σκηνή; Φαίνεται η Εκάβη να επηρεάζεται από κάποια υπερφυσική δύναμη («δαίμων»); Πώς ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός της Εκάβης από τον Πρίαμο στον στίχο 194 σχετίζεται με όσα η Εκάβη ξεστομίζει ότι θέλει να κάνει στον Αχιλλέα (δηλαδή, ότι θα ήθελε να του ξεριζώσει το συκώτι); Αυτό το είδος της συμπεριφοράς μοιάζει με τον τρόπο που η Εκάβη υπό κανονικές συνθήκες θα συμπεριφερόταν; (Το τελευταίο σκέλος της ερώτησης μπορεί να δοθεί ως κατ' οίκον εργασία αφού, πρώτα, απαντηθεί προφορικά στην τάξη). γ) Να συγκρίνετε τα χαρακτηρισμό της Ήρας ως δαιμονική (στη ραψωδία Δ στον στίχο 31) με τον χαρακτηρισμό της Εκάβης με το ίδιο επίθετο στον στίχο 194 (ραψωδία Ω). Ποια κοινά χαρακτηριστικά για τις δύο γυναίκες εμπερικλείει ο χαρακτηρισμός τους με το ίδιο επίθετο (δαιμονική); Τι μας λέει αυτό για τα κοινά στοιχεία στη συμπεριφορά που φαίνεται να μοιράζονται οι θεοί και οι θνητοί στην *Ιλιάδα*; (Το τελευταίο σκέλος της ερώτησης μπορεί να δοθεί ως κατ' οίκον εργασία αφού πρώτα απαντηθεί προφορικά στην τάξη). δ) Πού οφείλεται το μίσος που τρέφει η Εκάβη για τον Αχιλλέα; ε) Στους στίχους 194 -199 φαίνεται καθαρά ότι η Εκάβη είναι έρμαιο στα χέρια της Μοίρας και του θανάτου που βρήκε την ίδια μέσα από τον χαμό των παιδιών της και ίσως κι από αυτόν του άνδρα της. Πώς αυτό συνδέεται με την τραγικότητα των ανθρώπων σε σχέση με το αναπόφευκτο του θανάτου; Κατά τη γνώμη σας, οι άνθρωποι στη σύγχρονη εποχή

βρίσκονται αβοήθητοι μπροστά σε όσα τους κλώθει η Μοίρα τους ή είναι αυτοί υπεύθυνοι για τη ζωή τους και την έκβασή της; στ) Μέσα από την αντίδραση του Πρίαμου απέναντι στα λόγια της Εκάβης κατά την ανακοίνωση της απόφασής του να πάει στον Αχιλλέα και να ζητήσει το σώμα του νεκρού Έκτορα, δίδεται διπλό περιεχόμενο στο επίθετο δαιμονίη. Ποιο είναι αυτό και πώς συνδέεται κάθε φορά με τον όρο «δαίμων»; Μπορείτε να αντιπαραβάλετε τις σημασίες με τις οποίες συνδέεται εδώ ο «δαίμων» με όλες όσες μέχρι τώρα αποδώσαμε στον όρο «δαίμων» σύμφωνα με τα συμφραζόμενά του κάθε φορά; ζ) Να εντοπίσετε και να αναλύσετε το στοιχείο της προοικονομίας στους πιο πάνω στίχους.

11. Z 237 – 368: Η Έκταση της ενότητας (Z 237 – 493) που επιλέγηκε για διδασκαλία μας επιτρέπει να καταφύγουμε στη χρήση φυλλαδίου ως μέσου διδασκαλίας, το οποίο θα απευθύνεται σε όλη την τάξη. Λαμβάνοντας υπόψη την τάξη μεικτής ικανότητας που έχουμε μπροστά μας και βάση της διαφοροποιημένης μεθοδολογίας διδασκαλίας, οι ερωτήσεις / δραστηριότητες του φύλλου εργασίας έχουν διάφορους βαθμούς δυσκολίας για να ανταποκρίνονται σε όλα τα μαθησιακά / γνωσιολογικά επίπεδα μαθητών. Ενδεικτικά, οι ερωτήσεις / δραστηριότητες είναι οι ακόλουθες: α. Ποιός ο τόπος και ο λόγος της συνάντησης του Έκτορα με τον Πάρη και την Ελένη; Τί αναφέρει ο Έκτορας στην Εκάβη για την επερχόμενη συνάντησή του με τον Πάρη; Να γίνει σύνδεση με το περιεχόμενο της συνομιλίας του Έκτορα με τη μητέρα του στους στίχους 269-278 και το λόγο που αναφέρει ο ήρωας στη μητέρα του για τον ερχομό του στην πόλη. β. Να συγκρίνετε πως παρουσιάζεται ο Έκτορας και πως ο Πάρης στους πιο πάνω στίχους. Να δώσετε τρία επίθετα για τον καθένα τους. γ. Μέσα από τα λόγια της Ελένης, πώς χαρακτηρίζεται η σχέση της με τον Πάρη, πώς ο ίδιος ο Πάρης και πώς αυτοχαρακτηρίζεται η Ελένη; Είναι, κατά τη γνώμη σας, δικαιολογημένοι οι χαρακτηρισμοί της Ελένης προς τον ίδιο της τον εαυτό;

12. Z 369 – 493: Λαμβάνοντας υπόψη την τάξη μεικτής ετοιμότητας που έχουμε μπροστά μας και βάση της διαφοροποιημένης μεθοδολογίας διδασκαλίας, οι ερωτήσεις / δραστηριότητες του φύλλου εργασίας, που έχουν διάφορους βαθμούς δυσκολίας για να ανταποκρίνονται σε όλα τα μαθησιακά / γνωσιολογικά επίπεδα μαθητών μου, είναι οι ακόλουθες: α) Πώς επιτυγχάνεται η τεχνική της επιβράδυνσης στους στίχους 370 – 404 και τί εξυπηρετεί; Ποιά συναισθήματα σας γεννιούνται; β) Πού πραγματοποιείται η συνάντηση; Πώς ο τρόπος που αντιδρά η Ανδρομάχη κατά τον χαρακτηρισμό του Έκτορα στον στίχο 407 προσδίδουν περισσότερη βαρύτητα στον τρόπο που παρουσιάζεται ο Έκτορας στη συγκεκριμένη σκηνή; Φαίνεται ο

Έκτορας να επηρεάζεται από κάποια υπερφυσική δύναμη; Πώς ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός του Έκτορα από την Ανδρομάχη στον στίχο 407 σχετίζεται με τον χαρακτηρισμό του ως ανθρώπου του καθήκοντος και της υπευθυνότητας απέναντι στην πατρίδα του; γ) Ποιά τα επιχειρήματα της Ανδρομάχης για να πείσει τον Έκτορα να μην πάει πίσω στη μάχη; δ) Πώς η αναφορά στον Αχιλλέα ως τον πολεμιστή που εξόντωσε την οικογένεια της Ανδρομάχης εμπερικλείει το στοιχείο της τραγικής ειρωνείας; ε) Ποια τα αντεπιχειρήματα του Έκτορα; Ποιο αντίκτυπο θα έχει στον οίκο του Έκτορα η απόφασή του να επιστρέψει στη μάχη όπως του επιβάλλει η **αιδώς** του; Ποια σημασία τελικά κατέχει **το κλέος και η υστεροφημία** για τους ιλιαδικούς ήρωες; στ. Ο Έκτορας προσφωνεί την Ανδρομάχη με το επίθετο/επιφώνημα **‘δαιμονίη’** (στ. 486). Τι θέλει να δηλώσει με αυτό; Πώς συνδέεται με την προηγούμενη εξιστόρηση των συμφορών που οι θεοί, η μοίρα μέσω του Αχιλλέα προκάλεσαν στην Ανδρομάχη με το χαμό της οικογένειάς της και τον επικείμενο χαμό του Έκτορα; Πώς συνδέεται το επίθετο / επιφώνημα αυτό με τη χρήση του όρου **«δαίμων»** σε προηγούμενους στίχους της ίδιας ραψωδίας (Ζ) ως του όρου εκείνου που εμπερικλείει όλες τις πιο πάνω θεϊκές δυνάμεις (και συγκεκριμένα ως αναφερόμενου στη θέληση του Δία, της Μοίρας) και από το οποίο πηγάζει το επίθετο **δαιμονίη/ιος**; ζ) Γιατί η ευχή του Έκτορα για το γιο του (περιγράψτε την) αποτελεί τραγική ειρωνεία; η) Περιγράψτε την προσευχή του Έκτορα για τον Αστυάνακτα. Γιατί η προσευχή αυτή του Έκτορα βρίσκεται σε αντίφαση με τα όσα είπε προηγουμένως στην Ανδρομάχη; θ) Στη συνομιλία της με τον Έκτορα, η Ανδρομάχη βιώνει πολλές ψυχολογικές μεταπτώσεις (έτσι παίρνει το γιο της με «δακρυσμένο γέλιο»). Ποιες αλλαγές στα συναισθήματα της Ανδρομάχης παρατηρείτε; ι) Στους **στίχους 311-504** διαφαίνεται καθαρά **ο διαχωρισμός του κόσμου των ανδρών από τον κόσμο των γυναικών**. Να αναλύσετε το διαχωρισμό αυτό αναφερόμενοι σε συγκεκριμένες ασχολίες των ανδρών και των γυναικών στους πιο πάνω στίχους. Πώς μέσα από τη χρήση του επιθέτου δαιμόνιος/δαιμονίη για να χαρακτηρίσει έναν άνδρα (Έκτορα) στον στίχο 407 και μια γυναίκα (Ανδρομάχη στον στίχο 486) διαφαίνεται η ύπαρξη και κάποιων κοινών στοιχείων ανάμεσα στους δύο κόσμους; Τι νομίζετε ότι ισχύει στη σημερινή εποχή ανάμεσα στους κόσμους των ανδρών και των γυναικών;

13. **Δ 1-72:** Η Έκταση της ενότητας που επιλέγηκε για διδασκαλία μας επιτρέπει να καταφύγουμε στη χρήση φυλλαδίου ως μέσου διδασκαλίας, το οποίο θα απευθύνεται σε όλη την τάξη. Λαμβάνοντας υπόψη την τάξη μεικτής ετοιμότητας

που έχουμε μπροστά μας και βάση της διαφοροποιημένης μεθοδολογίας διδασκαλίας, οι ερωτήσεις / δραστηριότητες του φύλλου εργασίας έχουν διάφορους βαθμούς δυσκολίας για να ανταποκρίνονται σε όλα τα μαθησιακά/γνωσιολογικά επίπεδα μαθητών μου και είναι οι ακόλουθες: α) Τι γνωρίζετε για τη θεά Ήρα ως μιας θεάς που αρέσκεται στο να εξαπατά τους άλλους και ως μιας εκδικητικής θεάς; Να αναφέρετε παραδείγματα κατά τα οποία η θεά Ήρα φαίνεται να εξαπατά κάποιο θεό (π.χ. Δία, βιβλίο 14). β) Πού πραγματοποιείται η συνάντηση του Δία με την Ήρα και τους υπόλοιπους θεούς; Πώς ο τρόπος που αντιδρά ο Δίας κατά τον χαρακτηρισμό της Ήρας από τον ίδιο στον στίχο 31 προσδίδει περισσότερη βαρύτητα στον τρόπο που παρουσιάζεται η Ήρα στη συγκεκριμένη σκηνή; Φαίνεται η Ήρα να επηρεάζεται από κάποια υπερφυσική δύναμη («δαίμων»); Πώς ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός της Ήρας από τον Δία στον στίχο 31 σχετίζεται με τα όσα ο Δίας της καταλογίζει ότι είναι ικανή να κάνει πιο κάτω (δηλαδή, ότι θα μπορούσε να φάει ωμούς τον Πρίαμο και τους γιους του); Αυτό το είδος της συμπεριφοράς μοιάζει με τον τρόπο που η Ήρα συμπεριφέρεται συνήθως; γ) Να συγκρίνετε τον χαρακτηρισμό της Ήρας ως δαιμονική στον στίχο 31 με τον χαρακτηρισμό της ως δολοφρονέουσα στον στίχο 329. (Στο σημείο αυτό δίνεται στους μαθητές το απόσπασμα των στίχων στο οποίο εμπεριέχεται το επίθετο δολοφρονέουσα). δ) Πού οφείλεται το μίσος που τρέφει η Ήρα και η Αθηνά για τους Τρώες; Πώς σχετίζεται με την αγάπη που τρέφει η Αφροδίτη για τον Πάρη και τους Τρώες; ε) Ο Δίας χρησιμοποιεί το ίδιο επίθετο δαιμονική και στο βιβλίο ένα (στίχο 561) για να χαρακτηρίσει την Ήρα. Ποια χαρακτηριστικά της ήθελε να εντοπίσει τότε και ποια τώρα; Κατά πόσο φαίνεται η επίδραση της συμπεριφοράς της Ήρας από κάποιον «δαίμων»; (Στο σημείο αυτό δίνεται στους μαθητές το απόσπασμα των στίχων στο οποίο εμπεριέχεται και ο στίχος 561 με το επίθετο δαιμονική). στ) Η λογομαχία ανάμεσα στον Δία και στην Ήρα (25 - 67) είναι η δεύτερη που παρουσιάζεται μέσα στην *Ιλιάδα*. Η πρώτη ήταν στους στίχους A 540 – 567 9 (οι στίχοι δίνονται στους μαθητές) ήταν συντομότερη και τραγικότερη. Αφού δώσετε μια σύντομη περιγραφή της λογομαχίας μεταξύ του θείου ζευγαριού στους στίχους A 540 – 567, να εξηγήσετε τους λόγους που αυτή ήταν τραγικότερη. ζ) Να εντοπίσετε και να αναλύσετε το στοιχείο της προοικονομίας στους πιο πάνω στίχους. η) Στους στίχους 14-16 φαίνεται καθαρά ότι η τύχη των θνητών εξαρτάται από τη θέληση των αθανάτων. Πώς αυτό συνδέεται με την τραγικότητα των ανθρώπων σε σχέση με τους μάκαρες θεούς και πώς υπερτονίζει κατά τη γνώμη σας τον διαχωρισμό των δύο κόσμων; Τι νομίζετε ότι ισχύει στη σημερινή εποχή;

6.1.5. Περιορισμοί και πρόταση για περαιτέρω έρευνα

Ανάμεσα στους περιορισμούς της παρούσας διατριβής μπορεί να είναι και το ότι η διδακτική πρόταση δοκιμάστηκε μόνο από τη διδάσκουσα. Ως εκ τούτου, η πρόταση της διδασκαλίας των ομηρικών επών με άξονα – εργαλείο τον ρόλο και τη σημασία του όρου «δαίμων» θα πρέπει να δοκιμαστεί σε περαιτέρω έρευνα, μέσα από επιλεγμένα αποσπάσματα, για να συγκριθεί η προσέγγιση αυτή με τις εμφάνσεις της διδασκαλίας σήμερα. Επιπλέον, μέσω του όρου «Δαίμων» και της πολυτροπικότητάς του ξεφεύγουμε από την αφήγηση ενός παραμυθιού και αναπλάθεται ένας περίτεχνος ομηρικός κόσμος.

6.2. Αποτέλεσμα/Συμπέρασμα 5 (β): Η χρήση του όρου «δαίμων» ως μέρους των «Δεικτών Επιτυχίας και Επάρκειας για τη διδασκαλία της *Οδύσσειας*»: ο ρόλος του ως μέσου για την κατάκτηση των μαθησιακών αποτελεσμάτων και για την κατανόηση των βασικών νοημάτων και της διαχρονικής αξίας του έπους

Στο πλαίσιο της εκπόνησης της προσπάθειας για την αναδόμηση των Αναλυτικών Προγραμμάτων στη βάση Δεικτών Επιτυχίας και Επάρκειας, που επιδιώκει να δώσει στον εκπαιδευτικό ένα χρήσιμο εργαλείο, το οποίο, αφού πλαισιωθεί με την κατάλληλη μεθοδολογία και μαζί με τα προγράμματα επιμόρφωσης των εκπαιδευτικών, θα μπορέσει να οδηγήσει στην αποτελεσματική διδασκαλία και στην αντιμετώπιση της σχολικής αποτυχίας, εντάσσεται και η συμπερίληψη του όρου «δαίμων» ως προτεινόμενης μεθοδολογικής πρότασης στο κείμενο των «Δεικτών Επιτυχίας και Επάρκειας για το μάθημα της *Οδύσσειας*» (δες Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*»).

Στα πλαίσια, επίσης, της φιλοσοφίας, που διέπει τη δημιουργία των Δεικτών, γενικά, στα Αναλυτικά Προγράμματα όλων των βαθμίδων εκπαίδευσης, και που επιτρέπει τη διάγνωση της ανάπτυξης του κάθε μαθητή στις τάξεις μεικτής ετοιμότητας, όπου οι μαθητές με διαφορετικές ανάγκες θα μπορούν να λαμβάνουν την εκπαίδευση που χρειάζονται, μέσα από τις διαδικασίες και μεθοδολογία Διαφοροποίησης (www.moec.gov.cy), μπορεί να ενταχθεί και ο όρος «δαίμων», ο οποίος μπορεί να βοηθήσει τους μαθητές στην κατάκτηση των διδακτικών στόχων του μαθήματος της Ομήρου *Οδύσσειας*. Όπως μπορεί να διαφανεί, πιο αναλυτικά, μέσα από αυτή τη διατριβή και μέσα από το προτεινόμενο κείμενο των Δεικτών (δες Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*»), οι εκπαιδευτικοί μπορεί να χρησιμοποιήσουν τον όρο «δαίμων», ως αναπόσπαστο πλέον, μέρος των Δεικτών

Επάρκειας, ή αλλιώς ως μέρος των πληροφοριών, εννοιών, δεξιοτήτων, στρατηγικών/τρόπων σκέψης που μπορούν να καταστήσουν τους μαθητές ικανούς να οδηγηθούν στα αντίστοιχα μαθησιακά αποτελέσματα (Δείκτες Επιτυχίας).

Στη συζήτηση που ακολουθεί, θα εξετάσουμε πώς ακριβώς ο όρος «δαίμων» μέσα από τη λειτουργία του ως προτεινόμενης τεχνικής στο κείμενο των Δεικτών, μπορεί να ενταχθεί στα πλαίσια της ικανοποίησης της ίδιας ανάγκης για κατάκτηση του σκοπού της διδασκαλίας της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας και Γραμματείας στο Γυμνάσιο, που μεταξύ άλλων, αποσκοπούσε στην επαφή των μαθητών με τις αντιλήψεις του αρχαίου ελληνικού κόσμου μέσω των επών, στον εντοπισμό ομοιοτήτων και διαφορών παρελθόντος και παρόντος, αλλά και στη διαμόρφωση κριτικής στάσης και συμπεριφοράς με βάση τις διαχρονικές αξίες των επών του Ομήρου ([www. moec.gov.cy](http://www.moec.gov.cy)). Θα εξετάσουμε, επίσης, πώς ο όρος “δαίμων” εντασσόμενος στο ίδιο πλαίσιο που εντάσσεται η ανάγκη για αναμόρφωση του σκοπού, του περιεχομένου και των μεθόδων διδασκαλίας του Αναλυτικού Προγράμματος για την Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, μπορεί να συμβάλει στην απωδικοποίηση του χαρακτήρα και της φύσης των ενεργειών των σημαντικών όρων της *Οδύσσειας*.

Όπως ενδεικτικά αναγράφεται στο σημείο 1.4. του κειμένου των Δεικτών για τη διδασκαλία της *Οδύσσειας* (δες Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*»), η έννοια του όρου «δαίμων», η πολυπλοκότητα του χαρακτήρα του και ο εντοπισμός των διαφόρων σημασιολογικών συστατικών του, η ιδιότητά του ως εργαλείου διδασκαλίας ή/και ως αφηγηματικής τεχνικής μπορούν να αξιοποιηθούν κατά την ανάλυση της *Οδύσσειας*, ώστε οι μαθητές να είναι σε θέση να: α) διακρίνουν και να εντοπίζουν όρους κλειδιά στο κείμενο και του ρόλου τους ως αποκωδικοποιητών του νοήματος του περιεχομένου στο οποίο βρίσκονται τοποθετημένοι και σε σχέση με τα συμφραζόμενά τους/άλλους όρους, (π.χ. θεούς, συγκεκριμένων θνητών, της μοίρας) με την ίδια σημασιολογική συνάφεια. Οι μαθητές, δηλαδή, καλούνται αφού πρώτα, εντοπίσουν τα βασικά συστατικά του πολυσύνθετου χαρακτήρα του όρου «δαίμων», να αξιοποιήσουν τη χρήση του όρου ως πολυσήμαντου εργαλείου για την αποκωδικοποίηση της φύσης και των ενεργειών των βασικών εννοιών του έπους, δηλαδή, των θεών, κάποιου συγκεκριμένου θεού, της μοίρας, κάποιας αόρατης δύναμης, συγκεκριμένων θνητών, το είδος της συμπεριφοράς των θεών ή/και άλλων υπερφυσικών δυνάμεων απέναντι στους θνητούς, σύγκριση της συμπεριφοράς κάποιων συγκεκριμένων

θνητών με αυτή των θεών ή κάποιας ακατανόητης και αόρατης υπερφυσικής δύναμης πέραν των θεών, βάση της εννοιολογικής συνάφειάς τους με τον όρο «δαίμων».

Όπως, δηλαδή, μπορεί να διαφανεί μέσα από τη χρήση του επιθέτου στην κλητική μορφή δαιμόνιε/ίη (βλέπε Κεφάλαιο Τρία), το δαιμόνιε ως παράγωγο του «δαίμων» (ως μιας μυστήριας και απρόβλεπτης δύναμης) μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να μάς προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για την απόδοση συγκεκριμένων θνητών στην *Οδύσσεια*, με μια νέα πλευρά χαρακτήρα (δηλαδή, την υπερβολικά-μυστήρια φύση τους). Ο Οδυσσεύς χρησιμοποιεί το επίθετο δαιμονίη (Οδ. 23.166, 264) για να προσφωνήσει την Πηνελόπη και να δείξει την οργή του απέναντι στην ανεξήγητη συμπεριφορά της, η οποία ξεπερνά την παραδοσιακή συμπεριφορά της Πηνελόπης ως της σεμνής και καρτερικής συζύγου. Η Πηνελόπη, χρησιμοποιεί το ίδιο επίθετο, δαιμόνιε (Οδ. 23.174), για να χαρακτηρίσει την παρόμοια με τη δική της παράξενη και επηρεασμένη από έναν «δαίμων», συμπεριφορά του Οδυσσέα (βλέπε ενδεικτική ανάλυση στο Κεφάλαιο Τρία). Ως εκ τούτου, ο όρος «δαίμων» μέσα από τη λειτουργία του ως εργαλείου σκέψης, και όπως αυτή εμφανίζεται στο κείμενο των Δεικτών (βλέπε, Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*», σημείο IV), συμβάλλει, ούτως ώστε, οι μαθητές και οι μαθήτριες να γνωρίζουν και να κατανοούν τη συμπεριφορά των κυριοτέρων προσώπων του έπους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, να κατανοούν τη συμπεριφορά των θνητών, με βάση την αλλαγή στη συμπεριφορά τους, (όπως δηλαδή, στην περίπτωση της Πηνελόπης), στην αλλαγή ή και στην ενίσχυση των πνευματικών και των σωμαικών τους ικανοτήτων, (όπως δηλαδή, στην περίπτωση του Οδυσσέα), μετά από την επίδραση που μπορεί να έχει ένας «δαίμων» πάνω τους, τονίζοντας, έτσι, την τραγικότητά τους.

Παράλληλα, οι μαθητές μέσα από την εν λόγω χρήση του επιθέτου δαιμόνιος/ίη, στην *Οδύσσεια*, και μέσα από τη συγκριμένη λειτουργία του όρου «δαίμων», ως του αποκωδικοποιητή του νοήματος, που συμβάλλει στο ξεδίπλωμα της συμπεριφοράς συγκεκριμένων ηρώων στην *Οδύσσεια*, μπορούν από τη μια, να εντοπίσουν και να εκτιμήσουν τη δεξιοτεχνία του ποιητή στη διαγραφή του ήθους των βασικών προσώπων του έπους του (π.χ. του Οδυσσέα και της Πηνελόπης), και από την άλλη, να κατανοούν τις αντιλήψεις, τον αξιακό κώδικα του πολιτισμού της ομηρικής εποχής και να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό τους με τα προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου

ανθρώπου, τα οποία αποτελούν οικουμενικά προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου (βλέπε, Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*», σημείο V).

Πιο συγκεκριμένα, οι μαθητές μπορούν να αξιοποιήσουν τη συγκεκριμένη χρήση του όρου «δαίμων», ως του αποκωδικοποιητή της παράξενης συμπεριφοράς του Οδυσσέα, ο οποίος, ως δαιμόνιος και ως ο κάτοχος της μέτις και της υπερβολικής εξυπνάδας, εμπνέεται και δρα εναντίον των μνηστήρων για την υπεράσπιση του οίκου του (βλέπε, ενδεικτική ανάλυση στο Κεφάλαιο Τρία), για να εντοπίσουν κριτικά τα μεγαθέματα του έπους, και πιο συγκεκριμένα, την κεντρική θέση του οίκου στον κόσμο της *Οδύσσειας* και τη στήριξή του από θεούς, ή/και από μυστήριες υπερφυσικές δυνάμεις («δαίμων»). Όπως, επίσης, μπορεί να διαφανεί μέσα από την αντίστοιχη χρήση του επιθέτου δαιμονή για να αποκωδικοποιήσει την αλλαγή στη συμπεριφορά της Πηνελόπης, μετά από την επίδρασή της από κάποιον «δαίμων» (Αθηνάς), και της παράξενης αλλαγής του χαρακτήρα της (ήτοι, η παρουσία της μπροστά στους μνηστήρες (βλέπε, Κεφάλαιο Τρία) με σκοπό την προστασία, και πάλι, του οίκου της, υποβοηθά τους μαθητές να κατανοήσουν και να προσεγγίσουν κριτικά ακόμα ένα από τα μεγαθέματα του έπους, όπως είναι ο ρόλος της γυναίκας ως δύναμης διαφορούμενης, άλλοτε καταστροφικής και άλλοτε σωτήριας για τον οίκο της (Πηνελόπη), του ρόλου των θεών για την αποκατάσταση της ηθικής τάξης, της τραγικότητας του ανθρώπου, αλλά, και της ευθύνης του ανθρώπου για τις πράξεις του, της ικανότητάς του για την ανατροπή της άσχημής του μοίρας, και της υπευθυνότητάς του για τη δική του σωτηρία (βλέπε, Παράρτημα Χ: «Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την *Οδύσσεια*», σημείο V, 1.2., 1.3.).

Εν κατακλείδι, στο σημείο αυτό, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, ο όρος «δαίμων» και όπως παρουσιάστηκε στο εν λόγω κείμενο των Δεικτών μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως η προτεινόμενη αφηγηματική τεχνική για την κατάκτηση του νοήματος.

7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Σκοπός αυτής της διατριβής υπήρξε από τη μια, να εξετάσει τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως εννοιολογικής κατασκευής που συμβάλλει, στα ομηρικά έπη, στην αναπαράσταση των δυνάμεων εκείνων που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο και την κατανόηση του ανθρώπου και αφετέρου, να αναδείξει τον ρόλο του όρου «δαίμων» ως κατεξοχήν πολυσήμαντου εργαλείου, ο οποίος μπορεί να αξιοποιηθεί για την αποτελεσματική διδασκαλία του μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση στο Γυμνάσιο. Σημαντικές πληροφορίες προέκυψαν σχετικά με τον πολύπλοκο αλλά σύνθετο χαρακτήρα του όρου. Αυτό, όμως, που φαίνεται να είναι η σημαντικότερη συμβολή αυτής της μελέτης είναι το γεγονός ότι χρησιμοποιεί το «πρόβλημα του όρου "δαίμων"» ως βασικό εργαλείο για μια αναθεωρημένη ερμηνεία της διάκρισης μεταξύ “αυτού που είναι γνωστό και κατανοητό στην εμπειρία» και του φαινομενολογικά «αγνώστου». Αυτή η διερεύνηση - διαίσθηση είναι χρήσιμη, επειδή, αναφέρεται στον ρόλο του όρου «δαίμων» ως μιας «φρασεολογικής δέσμης», ως «σημαδιού του μυστήριου» και ως μιας εννοιολογικής κατασκευής. Ως εκ τούτου, δείξαμε ότι ο όρος «δαίμων» κατέχει τη δυνατότητα να παρέχει πληροφορίες για κάποιες ως τώρα άγνωστες πτυχές της φύσης του υπερφυσικού στον Όμηρο, που δείχνει τη συγγενεία του με το μυστήριο, το ακατανόητο και το δαιμονικό. Μας παρέχει πληροφορίες για το τι μέχρι στιγμής παρέμεινε άγνωστο στη συνείδηση του ανθρώπου σχετικά με τη σχέση - τόσο την αμφιλεγόμενη όσο και την πολύπλοκη - των δύο πιο σημαντικών πτυχών του ομηρικού κόσμου: των θνητών και των θεών, που πράγματι λειτουργούν ως μια αντανάκλαση της διαμετρικά αντιφατικής ιδιοσυγκρασίας του όρου «δαίμων». Όπως καταδεικνύει η παρούσα διατριβή, οφείλεται στον όρο «δαίμων» ως «ομιλούμενου σημαδιού» του μυστηρίου το γεγονός ότι πληροφορούμαστε ότι το μυστήριο και το άγνωστο ως μέρος του κόσμου των θεών και των ανθρώπων μπορούν να εκφραστούν και να κατανοηθούν.

Επίσης, η παρούσα διατριβή μέσα από την ανάλυση των διαφόρων παραδειγμάτων, που αφορούν τη χρήση του όρου «δαίμων» στην *Ιλιάδα* και στην *Οδύσσεια* του Ομήρου, μάς πληροφόρησε για τις ιδιότητες του όρου «δαίμων» ως «σημείου σύγκλισης», ως «ενοποιημένης έννοιας», ως ενός «ενιαίου» «πολύπλοκου» «δοχείου» και ως μιας μοναδικής μορφής οργανωτικής κατασκευής. Ως εκ τούτου, αποκαλύφθηκε ο ρόλος του όρου «δαίμων» στην παραγωγή ενός

«αξιοσημείωτα ποικίλου αλλά ενωμένου αμαλγάματος» (Kahane, 2005, σ. 215), που συνθέτουν οι θεοί και οι υπόλοιπες υπερφυσικές οντότητες του ομηρικού κόσμου.

Παρουσιάστηκε στην πράξη, πώς ο όρος «δαίμων» θα μπορούσε να λειτουργήσει ως ένα πολυσήμαντο αφηγηματικό εργαλείο και ως μια από τις πιο χρηστικές ομηρικές τεχνικές, ως μέρος του κειμένου των Δεικτών για τη διδασκαλία της *Οδύσσειας*, αλλά, και ως προτεινόμενη πρόταση αξιοποίησης, κατά τη διδασκαλία των επών, στα πλαίσια ενός προτεινόμενου και υπό ανάπτυξη προγράμματος διδασκαλίας. Κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις, προτείναμε, ότι ο όρος «δαίμων» μπορεί να συμβάλει στην υιοθέτηση μιας μοντέρνας πρότασης διδασκαλίας για την κατάκτηση του νοήματος των βασικών θεματικών της *Οδύσσειας* και της *Ιλιάδας* του Ομήρου, αλλά, και για την ανάδειξη του παιδαγωγικού ρόλου και τη διασφάλιση της συνέχειας και της διαχρονικότητας των επών.

Σχεδόν κάθε λεπτομέρεια της φύσης και των λειτουργιών του όρου «δαίμων», που αναφέρονται στην παρούσα διατριβή θα μπορούσε να διερευνηθεί περαιτέρω. Αυτή η διατριβή δεν ισχυρίζεται ότι μπορεί να λύσει κάθε μυστήριο ή ασάφεια σχετικά με τον ομηρικό όρο «δαίμων». Αυτό που κάνει είναι, απλώς, να διερευνήσει τι εννοούσε ο ποιητής όταν χρησιμοποίησε τον όρο «δαίμων» στα πλαίσια των πολυτροπικών ιστοριών του. Αυτό μπορεί να ακούγεται αρκετά εγκρατές, διότι, όπως παρατήρησε κάποτε ο Kahane, «το να κάνουμε ισχυρισμούς, σταθερούς ή αλλιώς, για τον Όμηρο [και για τα διάφορα στοιχεία της ποίησής του], είναι, πρωτίστως και πάνω από όλα, η πράξη ενός διερμηνέα» (Kahane, 2005, σ. 215). Ως διερμηνείς, και ως επί το πλείστον, ως φοιτητές του Ομήρου, δεν θα μπορούσαμε να φτάσουμε σε υπερεκτίμηση της προσπάθειας να φτάσουμε στο «πραγματικό νόημα» των όρων και του κόσμου των Ομηρικών επών. Παρ' όλα αυτά, ως ακροατήριο του Όμηρου, μπορούμε να ανιχνεύουμε και να αναγνωρίζουμε λειτουργικά στοιχεία-σημάδια ερμηνείας. Πράγματι, ο όρος «δαίμων» έχει πάψει να είναι ένα άγνωστο-σιωπηλό σημάδι. Έχει ερμηνευθεί ως ένα σημαντικό αφηγηματικό εργαλείο το οποίο αποκαλύπτει το φαινομενικά ανεξήγητο και αντιφατικό στη φύση και τις σχέσεις τόσο των θνητών όσο και των αθανάτων, στον πολυθεϊστικό κόσμο του Ομήρου.

Βιβλιογραφία

Αγγλική

- Adkins, A. W. H. (1960) *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press
- Alden, M. (2000) *Homer Beside Himself: Para-narratives in the Iliad*, Oxford: Oxford University Press
- Allan, W. (2005) 'Arms and the Man,' *CQ N.S.* 55 (1): 1-16
- Allen, T. W., Halliday W. R., and Sikes E. E., eds. (1936) *The Homeric Hymns*, Oxford: Clarendon Press
- Amory, A. (1966) 'The Gates of Horn and Ivory,' *YCIS* 20: 3-57
- Andersen, O. (1997) 'Diomedes, Aphrodite, and Dione: Background and Function of a Scene in Homer's *Iliad*,' *Classica and Mediaevalia* 48: 25-36
- Aoki, T. T. (1992). Layered Voices of Teaching. The Uncannily Correct and the Elusively True. In W. Pinar, & W. Reynolds (Eds), *Understanding Curriculum as Phenomenological and Deconstructed Texts*. New York: Teachers College Press
- Arend, W. (1933) *Die Typischen Scenen bei Homer*, Berlin: Weidmann
- Arthur, M. B. [Katz M. A.] (1973) 'Early Greece and the Origins of Western Attitudes toward Women', *Arethusa* 6: 7-58
- Arthur-Katz, M. B. (1981) 'The Divided World of *Iliad* VI', in H. P. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, Philadelphia (repr. 1992), New York: Gordon and Breach Science Publishers, 19-44
- Atchity, K. J. (1978) *Homer's Iliad: The Shield of Memory*, London: Feffer and Simons; Carbondale: Southern Illinois University Press
- Austin, J. L. (1961) 'The Meaning of a Word', in J. L. Austin, ed., *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock, Oxford: Oxford University Press, 23-43
- Austin, N. (1975) *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Bakker, E. J. (1988) *Linguistics and Formulas in Homer: Scalarity and the Description of the Particle per*, Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins Publications Co.
- Bassett, S. E. (1919) 'ΔΑΙΜΩΝ', *CR* 33: 134-136
- Bekker, I. (1825) *Scholía in Homeri Iliadem*, vol.1. Berlin: Ge. Reimeri
- Bent, J. T. (1885) *The Cyclades or Life Among the Insular Greeks*, London: Longmans, Green
- Beye, Ch. (1974) 'Male and Female in the Homeric Poems', *Ramus* 3: 87-105
- Bianchi, U. (1953) *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, Destino, Uomini e Divinitá nell' Epos nelle Teogonie e nel Culto dei Greci*, Rome: A. Signorelli

- Blundell, S. (1995) *Women in Ancient Greece*, Cambridge MA: Harvard University Press
- Boedeker, D. D. (1974) *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Lugduni Batavorum: Brill
- Bowra, C. M. (1930), *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford (repr. 1950): Clarendon Press
- Bowra, C. M. (1952) *Heroic Poetry*, London: Macmillan
- Bradbury, N. M. (1998) 'Traditional Referentiality: the Aesthetic Power of Oral Traditional Structures,' in J. Foley, *The Theory of Oral Composition*, Bloomington: Indiana University Press, 136-145
- Brann, E. T. H (2002) *Homeric Moments: Clues to Delight in Reading the Odyssey and the Iliad*, Philadelphia: Paul Dry Books
- Braun, F. (1988) *Terms of Address: Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures*, Berlin, New York: Mouton de Gruyter
- Bremmer, J. N. (1994) *Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press (for the Classical Association)
- Brenk, F. E. and Rome, S. J. (1986) 'In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.16.3: 2068-2145
- Brown, G. (1995) *Speakers, Listeners and Communication: Explorations in Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press
- Bruit Zaidman, L. and Schmitt Pantel, P. (1992) *Religion in the Ancient Greek City* (trans. Paul Cartledge), Cambridge: Cambridge University Press
- Brunius-Nilsson, E. (1955) *ΔΑΙΜΟΝΙΕ: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala: Almqvist & Wiksells
- Bruno, de Jésus-Marie, ed. (1952) *Satan*, London: Sheed and Ward
- Burkert, W. (1985) *Greek Religion*, Oxford: Basil Blackwell Ltd and Harvard University Press
- Butler, S. (1892) 'The Humour of Homer', in H. F. Jones and A. T. Bartholomew, eds., *The Shrewsbury Edition of the Works of Samuel Butler*, vol. 19, London: George Bell & Sons, 239-71
- Buxton, R. G. A. (1994) *Imaginary Greece: the Contexts of Mythology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Byre, C. (1988) 'Penelope and the Suitors before Odysseus', *AJP* 109: 159-73
- Caird, G. B. (1963) *The Gospel of Saint Luke*, Great Britain: Cox & Wyman Ltd.
- Cairns, D. L. (1993) *Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- Calhoun, G. M. (1937) 'Homer's Gods Prolegomena', *T.A.P.A.* 68: 11-25
- Calhoun, G. M. (1940) 'The Divine Entourage in Homer', *AJP* 61: 257-277
- Camps, W. A. (1980) *An Introduction to Homer*, Oxford: Clarendon Press
- Carey, C. (2003) 'The Political World of Homer and Tragedy,' *Aevum Antiquum* N. S. 3: 463-484

- Carr, W. & Kemmis, S. (1986). *Becoming Critical: Knowing Through Action Research*. London: Falmer Press.
- Cauer, P. (1921) *Grundfragen der Homerkritik*, Leipzig: S. Hirzel
- Chantraine, P. (1952) 'Le Divin et les Dieux chez Homère', in *Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome 1, La Notion du Divin: Depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève: Fondation Hardt, 42-96
- Clark, M. (2004) 'Formulas, Metre and Type-Scenes', in R. Fowler, ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 117-137
- Clarke, E. C. (1998) 'Communication, Human and Divine: Saloustios Reconsidered,' *Phronesis* 43: 334-340
- Clarke, M. (1995) 'Between Lions and Men: Images of the Hero in the *Iliad*,' *GRBS* 36: 137-159
- Cohen, B. (1995), ed., *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, Oxford: Oxford University Press
- Coulter, J. A. (1976) *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden: Brill
- Crotty, K. (1994) *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaca, N.Y.; London: Cornell University Press
- Cruse, D. A. (1986) *Lexical Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Cruse, D. A. (2000) *Meaning in Language: an Introduction to Semantics and Pragmatics*, Oxford, New York: Oxford University Press
- Dawe, R. D. (1967) 'Some Reflections on Ate and Hamartia', *HSCP* 72: 89-123
- Deacy, S. J., and Villing, A. C. eds., (2001) *Athena in the Classical World*, Leiden: Brill
- De Jong, I. J. F. (1997) 'Homer and Narratology', in I. Morris and B. Powell, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden, New York: Brill, 305-325
- De Jong, I. J. F. ed., (1999) *Homer Critical Assessments, Vol.2 (The Homeric World)*, London: Routledge
- De Jong, I. J. F. (1987a) *Narrators and Focalizers: the Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam: B. R. Grüner Pub. Co.
- De Jong, I. J. F. (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge: Cambridge University Press
- De Jong, I. J. F. (2004) *Narrators and Focalizers: the Presentation of the Story in the Iliad*, London: Bristol Classical Press
- Denniston, J. D. (1939) *Euripides: Electra*, Oxford: Clarendon Press
- De Sanctis, G. (1940) *Storia dei Greci, dalle Origini alla Fine del Secolo V*, vol. i, Florence: La Nuova Italia
- Dickey, E. (1996) *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*, Oxford: Clarendon Press
- Dietrich, B. C. (1961-2) 'The Spinning of Fate in Homer', *Phoenix* 15-16: 86-101

- Dietrich, B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: University of London, Athlone Press
- Dietrich, B. C. (1974) *The Origins of Greek Religion*, Berlin, New York: de Gruyter
- Dietrich, B. C. (1983) 'Divine Epiphanies in Homer,' *Numen* 30: 53-79
- Dillon, J. M. (1997) *The Middle Platonists: a Study of Platonism, 80B.C. to A.D. 220*, London: Duckworth
- Dillon, J. M. (2003) *The Heirs of Plato: a study of the Old Academy (347-274 B.C.)*, Oxford: Clarendon Press
- Dindorf, G. (1855) *Homer Odyssey*, Oxford: Clarendon Press
- Dindorf, G. (1951) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol.1, Oxford: Clarendon Press
- Dodds, E. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press
- Doherty, L. E. (1995) *Siren Songs: Gender, Audiences and Narration in the Odyssey*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Dohn, N. B. (2007). Knowledge and Skills for PISA: assessing the assessment, *Journal of Philosophy of Education*, 41 (1), 1-16
- Dover, K. J. ed., (1980) *Ancient Greek Literature*, Oxford: Oxford University Press
- Dowden, K. (1995) 'Approaching Women through Myth – Vital tool or Self-Delusion?,' in B. Levick & R. Hawley, eds., *Women in Antiquity: New Assessments*, London, New York: Routledge, 44-57
- Dowden, K. (1996) 'Homer's Sense of Text,' *JHS* 116: 47-61
- Dowden, K. (2006) *Zeus*, London, New York: Routledge
- Dowden, K. (2007) 'Olympian Gods, Olympian Pantheon', in Daniel Ogden, ed., *A Companion to Greek Religion*, Oxford: Blackwell Publishing: 41-55
- Drerup, E. (1913) *Das fünfte Buch der Ilias: Grundlagen einer Homerischen Poetik*, Paderborn: F. Schöningh
- Eberhard, E. (1923) *Das Schicksal als poetische Idee bei Homer*, New York: Johnson Reprint
- Edwards, M. W. (1987) *Homer: the Poet of the Iliad*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Edwards, M. W. (1992) 'Homer and Oral Tradition: the Type-Scene', *Oral Tradition* 7: 283-330
- Edwards, M. W. (1997) "'Homeric Style and 'Oral Poetics'", in I. Morris and B. Powell, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden, New York: Brill, 261-283
- Edwards, M. W. (2009) 'Homer's *Iliad*', in J. M. Foley, ed., *A Companion to Ancient Epic*, Oxford: Blackwell, 302-314.
- Ehnmark, E. (1935) *The Idea of God in Homer*, Uppsala: Almqvist & Wiksells
- Eitrem, S. (1966) *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, 2nd ed., Oslo: Universitetsforlaget

- Else, G. F. (1949) 'God and Gods in early Greek Thought', *TAPA*: LXXX: 24-36
- Emlyn-Jones, C. (1992) 'The Homeric Gods: Poetry, Belief and Authority', in C. Emlyn-Jones, L. Hardwick & J. Purkis, eds., *Homer: Readings and Images*, London: Duckworth, 89-103
- Emlyn-Jones, C. (1984) 'The Reunion of Penelope and Odysseus', in I. McAuslan and P. Walcot, eds., *Greece and Rome: Homer* (on behalf of the Classical Association), Oxford: Oxford University Press, 1-18
- Erbse, H. (1961) 'Beobachtungen über das 5. Buch der *Ilias*,' *RM* 104: 156-89
- Erbse, H. (1969) *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol.1. Berlin: de Gruyter
- Eustathius, Archbishop of Thessalonica, (1971-1987) *Commentarii ad Homeri Iliadem: Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes/ ad fidem codicis Laurentiani editi*, Curavit Marcinus van der Valk. Brill: Lugduni Batavorum
- Evans, C. F. (1990) *Saint Luke*. London: SCM Press
- Farnell, L. R. (1896-1909) *The Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford: Clarendon
- Farron, S. (1978) 'The Portrayal of Women in the *Iliad*,' *AC* 21: 22-26
- Felson-Rubin, N. (1987) 'Penelope's Perspective: Character from Plot', in J. M. Bremmer, I. J. F. De Jong & J. Kalff, eds., *Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation*, Amsterdam: B. R. Gruner, 163-183
- Felson-Rubin, N. (1994) *Regarding Penelope: From Character to Poetics*, Princeton: Princeton Press
- Felson, N. and Slatkin L. M. (2004) 'Gender and Homeric Epic', in R. Fowler, ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 91-114
- Fineberg, S. (1999) 'Blind Rage and Eccentric Vision in *Iliad* 6,' *TAPA* 129: 13-41
- Finkelberg, M. (1995) 'Patterns of Human Error in Homer', *JHS* 115: 15-28
- Finley, J. H. Jr. (1978) *Homer's Odyssey*, Cambridge, MA; London: Harvard University Press
- Finnegan, R. H. (1988) *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Oxford: Blackwell
- Firth, J. R. (1957) 'Modes of Meaning', in J. R. Firth, ed., *Papers in Linguistics 1934-1951*, London: Oxford University Press, 190-215
- Fishwick, D. (1969) 'The Imperial Cult in the Latin West', *Harvard Theological Review* 62: 375-387
- Fodor, J. A. (1981b) 'The Present Status of the Innateness Controversy', in J. A. Fodor, ed., *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books, 257-316
- Foley, J. M. (1991) *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral epic*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Foley, J. M. (1995) *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington: Indiana University Press

- Foley, J. M. (1997) 'Oral Tradition and its Implications', in I. Morris and B. Powell, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden, New York: Brill, 146-173
- Foley, J. M. (1999) *Homer's Traditional Art*, University Park: The Pennsylvania State University Press
- Foley, H. P. (2001) *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton: Princeton Press
- Ford, A. (1992) *Homer: The Poetry of the Past*, Ithaca, London: Cornell University Press
- Fowler, R. ed., (2004) *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press
- François, G. (1957) *Le Polythéisme et l'Emploi au Singulier des Mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ : Dans la Littérature Grecque D' Homère a Plato*, Paris: 'Les Belles Lettres'
- Frazer, R. M. (1993) *A Reading of the Iliad*, Lanham, Md: University Press of America
- Fredricksmeier, H. C. (1997) 'Penelope *Polutropos*: The Crux at *Odyssey* 23.218-24', *A J P* 118: 487-495
- Gaisser, J. (1969) 'Adaptation of Traditional Material in the Glaucus-Diomedes Episode,' *TAPA* 100: 165-176
- Gaskin, R. (1990) 'Do Homeric Heroes Make Real Decisions?', *CQ* 40: 1-15
- Glanville, J. (1681) *Saducismus Triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*, London: Printed for J. Collins and S. Lownds
- Goddard, C. (1998) *Semantic Analysis: A Practical Introduction*, Oxford: Oxford University Press
- Greene, W. C. (1944a, 1963) *Moirā, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, New York: Harper & Row
- Greene, W. C. (1948) *Moirā-Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Gregory, E. (1996) 'Unravelling Penelope: The Construction of the Faithful Wife in Homer's Heroines', *Helios* 23: 3-20
- Griffin, J. (1987) *Homer: The Odyssey*, New York: Cambridge University Press
- Griffin, J. (1980a) *Homer on Life and Death*, Oxford: Clarendon Press
- Griffin, J. (1980b) *Homer*, Oxford: Oxford University Press
- Griffin, J. (2004) *Homer. The Odyssey*, Cambridge: Cambridge University Press
- Griffin, J. (2004) 'The Speeches', in R. Fowler, ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 156-167
- Groten, F. J. Jr. (1968) 'Homer's Helen', *G&R* 25: 33-39
- Grundy, S. (1987). *Curriculum: Product or Praxis?* London-New York & Philadelphia: The Falmer Press
- Gruppe, O. (1906) *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich: Beck
- Guthrie, W. K. C. (1954) *The Greeks and their Gods*, London: Methuen

- Haas, W. (1962) 'The Theory of Translation', *Philosophy* 37, 208-28. Reprinted in G. H. R. Parkinson, ed., *The Theory of Meaning*. Oxford: Oxford University Press, pp. 86-108
- Hainsworth, J. B. (1993) *The Iliad: A Commentary, vol. III: Books 9-12*, Cambridge: Cambridge University Press
- Halliday, M. A. K. (1966) 'Lexis as a Linguistic Level,' in C. E. Bazell, J. C. Catford, M. A. K. Halliday and R. H. Robins, eds., *In Memory of J. R. Firth*, London: Longman, 148-162
- Hani, J. (1976) *La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque*, Paris : Les Belles Lettres
- Hargreaves, A. (1994). Changing Teachers, *Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Post-Modern Age*. New York: Cassell & teachers College Press
- Harrison, E. L. (1960) 'Notes on Homeric Psychology', *Phoenix* 14: 63-81
- Hayakawa, S. I. (1962) [1942] *The Use and the Misuse of Language*, San Diego
- Hedén, E. (1912) *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala: K. W. Appelbergs Bortryckeri
- Heubeck A. et al. (1988-92) *A Commentary on Homer's Odyssey*, revisited English edition, 3 vols., Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press
- Heubeck, A. (1992) *Commentary on Books XXI-XXIV*, in A. Heubeck et al.,: Vol. III, Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press
- Hiers, R. H. (1974) 'Satan, Demons, and the Kingdom of God,' *Scottish Journal of Theology* 27: 35-47
- Hoekstra, A. (1989) *Commentary on Books XII-XVI*, in Heubeck et al., Vol. II, Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press
- Holmberg, I. (1997) 'The *Odyssey* and Female Subjectivity', *Helios* 22: 103-22
- Hölscher, U. (1996) 'Penelope and the Suitors', in S. L. Schein, ed., *Reading in the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, Princeton: Princeton Press, 133-140
- Hooker. J. T. (1979) *Homer Iliad III*, Bristol: Bristol Classical Press
- Hull, J. M. (1974) *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. Studies in Biblical Theology*, 2nd ser., no. 28, Naperville, Ill, Allenson
- Instone. S. (2001) 'Some Divine Interventions in the *Iliad*', *Eranos* 99: 103-113
- Jackendoff, R. (1983) *Semantics and Cognition*, Cambridge, MA: MIT Press
- Jaszczolt, K. (2002) *Semantics and Pragmatics: Meaning in Language and Discourse*, London
- Jebb, R. C. (1882) *Introduction to Homer*, London: Macmillan
- Johnson, L. K. (1991) *The Gospel of Luke*, Minnesota: The Liturgical Press
- Johnston, S. L. ed., (2004) *Religions of the Ancient World*, Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press
- Jones, P. V. ed., (1988a) *Homer's Odyssey: A Companion to the English Translation of Richmond Lattimore*, Bristol: Bristol Classical Press

- Jones, P. V. ed., (1991) *Homer: Odyssey 1-2*, Warminster: Aris & Phillips
- Jones, P. (2003) *Homer's the Iliad: A Commentary in Three Translations*, Bristol: Bristol Classical Press
- Jørgensen, O. (1904) 'Das Auftreten der Götter in den Büchern 1-μ der Odyssee,' *Hermes*: 31, 357-373
- Kahane, A. (1994) *The Interpretation of Order: A Study in the Poetics of Homeric Repetition*, Oxford: Clarendon Press
- Kahane, A. (1997b) 'Hexameter Progression and the Homeric Hero's Solitary State', in E. J. Bakker and A. Kahane, eds., *Written Voices, Spoken Signs: Tradition, Performance and the Epic Text*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 244-249
- Kahane, A. (2005) *Diachronic Dialogues: Authority and Continuity in Homer and the Homeric Tradition*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md.: Lexington Books
- Kakridis, J. Th. (1949) *Homeric Researches*, Lund: C. W. K. Gleerup
- Kakridis, J. Th. (1971) *Homer Revisited*, Lund: C. W. K. Gleerup
- Katz, M. A. (1981) 'The Divided World of *Iliad* VI,' in H. P. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*, New York: Gordon & Breach, 19-44
- Katz, M. A. (1991) *Penelope's Renown. Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton: Princeton Press
- Kearns, E. (2004) 'The Gods in the Homeric epics', in R. Fowler, ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 59-74
- Kennedy, G. A. (1986) 'Helen's Web Unravelling', *Arethusa* 19: 5-14
- Kerényi, C. (1976) *Zeus and Hera: Archetypal Image of Father, Husband and Wife*, London: Routledge & Kegan Paul
- Kirk, G. S. et al. (1985-93), *The Iliad: A Commentary*, 6 vols., Cambridge: Cambridge University Press
- Kullmann, W. (1956) *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin: de Gruyter
- Kullmann, W. (1985) 'Gods and Men in the *Iliad* and *Odyssey*', *HCP*, 84: 2-5
- Lang, A. (1897) *Modern Mythology*, London; New York; Bombay: Longmans, Green and Co.
- Langton, E. (1949) *Essentials of Demonology: A Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*, London: Epworth Press
- Larson, J. (2007) *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York, London: Routledge
- Lawn, M. & Grek, S. (2012). *Europeanizing Education: governing a new policy space*. Oxford: Symposium Books
- Lawrence, S. (2002) 'Self-Control in Homeric Deliberations,' *Prudentia* 34.1: 1-15
- Leaf, W. and Bayfield, M. A. (1962) *The Iliad of Homer. Books I-XII*, London: Macmillan & CO LTD
- Leaf W. (1960) *The Iliad*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert
- Leibniz, G. W., ed. (1903) *Opusculs et fragmentes in édits de Leibniz*, Louis Couturat. Paris : Presses Universitaires de France

- Leitzke, E. (1930) *Moira und Gottheit im alten Griechischen Epos: Sprachliche Untersuchungen*, Diss., Göttingen: [R. Noske]
- Lepschy, G. C. (1982) *A Survey of Structural Linguistics*, London: Deutsch
- Lesky, A. (1961) *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Sitzungberichte der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 4 Abhandlung, Heidelberg
- Lesky, A. (1999) 'Motivation by Gods and Men' (trans. H.M. Harvey), in I. de Jong ed., *Homer: Critical Assessments*, vol. ii, London: Routledge, 384-403
- Levine, D. B. (1983) 'Penelope's Laugh: *Odyssey* 18.163', *AJ P* 104: 172-78
- Lloyd-Jones, H. (1971) *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Lohmann, D. (1988) *Die Andromache-Szenen der Ilias*, Spudasmata ser. 42, Hildesheim; New York: G. Olms
- Long, C. R. (1987) *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, New York: Brill
- Lord, A. B. (2000b) *The Singer of Tales*, S. Mitchell and G. Nagy, eds., Cambridge, MA: Harvard University Press
- Luck, G. (1985) *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press
- Ludwich, A. (1840-1920) *Homeri Ilias*, Lipsiae: B. G. Teubner
- Lyons, J. (1963) *Structural Semantics*, Oxford: Blackwell
- McDowell, J. (1995) "Eudaimonism and Realism in Aristotle's ethics", in R. Heinaman, ed., *Aristotle and moral realism*, London: UCL Pr. (The Keeling Colloquia), 201-218
- Macleod, C. W. (1982) *Homer the Iliad: Book XXIV*, Cambridge: Cambridge University Press
- Macleod, C. W. (1983) *Collected Essays*, Oxford: Clarendon Press
- Martin, R. P. (1989) *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca N. Y., London: Cornell University Press
- Marsh, C. J. & Willis, G. (2007). Chapter 8: Curriculum Evaluation and Student Assessment in *Curriculum: Alternative Approaches, Ongoing Issues. (4th ed.)* NSW: Social Science Press
- Merry, W. W. (1989) *Homer Odyssey, Books I-XII*, Oxford, Clarendon Press
- Merry, W. W. (1916) *Homer: Odyssey, Books XIII-XXIV*, Oxford: Clarendon Press
- Mikalson, J. D (1983) *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Monro, D. B. (1896) *Homer: Iliad*, Oxford: Clarendon Press
- Monro, D. B. (1891) *A Grammar of the Homeric Dialect*, Oxford: Clarendon Press
- Monsacré, H. (1984) *Les Larmes d'Achille: les Héros, la Femme et la Souffrance dans la Poésie d'Homère*, Paris : Le Félin Poche
- Morris, C. L. (1974) *Luke: An Introduction and Commentary*, England: Inter- Varsity Press

- Morrison, J. V. (1997) 'Kerostasia, The Dictates of Fate, and the Will of Zeus in the *Iliad*', *Arethusa* 30: 273-96
- Morrison, J. (2003) *A Companion to Homer's Odyssey*, London: Greenwood Press
- Mueller, M. (1984) *The Iliad*, London, Boston: G. Allen & Unwin
- Murnaghan, S. (1986) 'Penelope's Agnoia: Knowledge, Power, and Gender in the *Odyssey*,' *Helios* 13: 103-15
- Murnaghan, S. (1987) *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton: Princeton University Press
- Murray, G. (1960) *The Rise of the Greek Epic*, Oxford (first pub. 1907), New York: Oxford University Press
- Nägelsbach, G. F. (1861) *Homerische Theologie*.2, Aufl, Nürnberg: C. Geiger
- Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Nagy, G. (1990a) *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca; London: Cornell University Press
- Nelson, T. R. M. E. (1997) 'Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad*', *AA* 38: 182-193
- Nilsson, M. P. (1918) *Daimon*, Kobenhavn
- Nilsson, M. P. (1923-24) 'Götter und Psychologie bei Homer', *ARW* 22: 363ff.
- Nilsson, M. P. (1955) *Geschichte der Griechischen Religion 2* (Handb.b. Altertumswiss.), vol. i, Munich: Beck
- Nilsson, M. P. (1964) *A History of Greek Religion*, New York: Norton
- Nilsson, E. B. (1955) *ΔΑΙΜΟΝΙΕ: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala: Almqvist & Wiksells
- Norman, A. (1994) *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca, N. Y.; London: Cornell University Press
- O'Brien, J. V. (1993) *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield
- Otto, R. (1983) *The Idea of the Holy* (trans. J. W. Harvey), Middlesex: Penguin Books
- Otto, W. F. (1954) *The Homeric Gods, The Spiritual Significance of Greek Religion* (trans. M. Hadas), New York: Pantheon
- Owen, E. T. (1978) 'The Farewell of Hector and Andromache', in J. Wright, ed., *Essays on the Iliad*, Bloomington, London: Indiana University Press, 93-104
- Owen, E. T. (1947) *The Story of the Iliad*, Bristol: Bristol Classical Press
- Padel, R. (1946) *Whom the Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton: Princeton University Press
- Paley, F. A. (1866) *The Iliad of Homer*, London: Whittaker and Co.
- Pantelia, M. C. (2002) 'Helen and the Last Song for Hector', *TAPA* 132: 21-27
- Parry, M. (1971) *The Making of Homeric Verse*, Oxford: Clarendon Press

- Patroni, G. (1940) "La voce ΔΑΙΜΩΝ in Omero", *Rendiconti della Classe de Scienze morali, storiche e filologiche dell' Accademia dei Lincei* 1: 99-104
- Pètrement, S. (1947) *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques, et les Manichéens*, Paris : Presses Universitaires de France
- Pierron, A. (1869) *ΟΜΗΡΟΥ ΙΛΙΑΣ*, Paris: L. Hachette et Cie
- Porzig, W. (1923) ΔΑΙΜΩΝ, *Indog. Forsch.* 41
- Porzig, W. (1942) *Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen*, Berlin: de Gruyter
- Postlethwaite, N. (2000) *Homer's Iliad: A Commentary on the Translation of Richmond Lattimore*, Exeter: Exeter University Press
- Powell, B. B. (2004), ed., *Homer*, Oxford: Blackwell
- Price, S. R. F. (1999) *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press
- Pucci, P. (1998) *The Song of the Sirens*, Lanham, Md.; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers
- Pucci, P. (2002) 'Theology and Poetics in the *Iliad*', *Arethusa* 35: 17-34
- Pulley, S. ed., (2000) *Homer Iliad 1*, Oxford: Oxford University Press
- Pustejovsky, J. and B. Boguraev, eds. (1996) *Lexical Semantics: the Problem of Polysemy*, Oxford: Clarendon Press
- Raaflaub, K. A. (1977a) 'Homeric Society', in I. Morris and B. Powell, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden, New York: Brill, 624-648
- Rabel, R. J. (1997), *Plot and Point of View in the Iliad*, United States of America: The University of Michigan Press
- Rayor, D. J. (2004) *The Homeric Hymns, Translation with Introduction and Notes*, Berkeley, London: University of California Press
- Redfield, J. M. (1975) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, London: University of Chicago Press
- Richardson, S. (1990) *The Homeric Narrator*, Nashville: Vanderbilt University Press
- Rohde, E. (1982) *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, New York: Harper Torchbooks, The Cloister Library
- Roisman, H. M. (1987) 'Penelope's Indignation,' *TAPA* 117: 59-68
- Rose, H. J. (1883-1961) *Ancient Greek Religion*, London, New York: Hutchinson's University Library
- Rose, H. J. (1949) 'Mana in Greece and Rome', *Harvard Theological Review* XLIV: 154-174
- Rosenmeyer, T. G. (1990) 'Decision-Making,' *Apeiron* 23.4: 187-218
- Rudhardt, J. (1992) *Notions Fondamentales de la Pensée Religieuse et Actes Constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*, Paris : E. Droz
- Russell, B. J. (1977) *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press: Ithaca and London

- Russo, J. (1997) 'The Formula', in I. Morris and B. Powell, eds., *A New Companion to Homer*, Leiden, New York: Brill, 238-260
- Saeed, J. I. (2009) *Semantics*, Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Saussure, F. de (1974) *Course in General Linguistics*, in C. Bally and A. Sechehaye, eds., (trans. W. Baskin), Glasgow: Fontana/Collins
- Saussy, H. (1996) "Writing in the *Odyssey*: Eurykleia, Parry, Jousse, and the Opening of a Letter from Homer," *Arethusa* 29(3): 299-338
- Schadewaldt, W. (1965) *Von Homers Welt und Werk: Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart: Koehlen
- Schadewaldt, W. (1966) *Iliasstudien*, 3rd edn., Berlin (repr. Darmstadt, 1987, 1st pub. Leipzig, 1938): Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Schein, S. L. (1984) *The Mortal Hero: an Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Schmid-Stählin, W. (1929) *Geschichte der griechischen Literatur* (Handb. d. Altertumswiss.), vol. i, Munich: Beck
- Scodel, R. (1992) 'The Wits of Glaucus,' *TAPA* 122: 75-84
- Scodel, R. (2004) 'The Story-Teller and his Audience', in R. Fowler, ed., *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge: Cambridge University Press, 45-55
- Scodel, R. (2002) *Listening to Homer: Tradition, Narrative, and Audience*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Scully, S. (1990) *Homer and the Sacred City*, Ithaca and London: Cornell University Press
- Seaford, R. (1993) 'Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy, and the Polis', in T. Carpenter and C. Faraone, eds., *The Masks of Dionysus*, Ithaca, London: Cornell University Press, 115-46
- Seaford, R. A. (1994), *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City - State*, Oxford: Clarendon Press
- Segal, C. (1971) 'Andromache's *Anagnorisis*: Formulaic Artistry in *Iliad* 22.437-476', *HSCP* 75: 37-57
- Sharples, R. W. (1983) "'But Why Has My Spirit Spoken With Me Thus?'," Homeric Decision- Making', *G&R* 30: 1-7
- Sissa, G. (2000) *The Daily Life of the Greek Gods*, (trans. J. Lloyd), Stanford: Stanford University Press
- Snell, B. (1953) *The Discovery of the Mind*, trans. (T. Rosenmeyer), New York: Harper & Row
- Sowa, C. A. (1984) *Traditional Themes and the Homeric Hymns*, Chicago: Bolchazy-Carducci
- Stallmach, J. (1968) *Ate. Zur Frage des Selbst-und Welt- verständnisses des frühgriechischen Menschen*, Beiträge zur klassischen Philologie 18 Meisenheim am Glan: A. Hain
- Stanford, W. B. (1959), ed., *The Odyssey of Homer*, 2 vols., 2nd edn., London: Macmillan

- Suzuki, M. (1989) *Metamorphoses of Helen: Authority, Difference, and the Epic*, Ithaca, New York: Cornell University Press
- Taplin, O. (1992) *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford: Clarendon Press
- Trypanis, C. A. (1977) *The Homeric Epics*, (trans. W. Phelps), Warminster: Aris and Phillips
- Tsagarakis, O. (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner
- Untersteiner, M. (1939) 'Il concetto di ΔΑΙΜΩΝ in Omero', *Atena e Roma* 7: 93-134
- Usener, H. (1896) *Götternamen, Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn: F. Cohen
- Van Erp Taalman Kip, M. A. (2000) 'The Gods of the *Iliad* and the Fate of Troy', *Mnemosyne* 53: 385-402
- Vivante, P. (1970) *The Homeric Imagination: A study of Homer's Poetic Perception of Reality*, Bloomington, London: Indiana University Press
- Vivante, P. (1982) *The Epithets in Homer: A Study in Poetic Values*, New Heaven: Conn.
- Vivante, P. (1985) *Homer*, New Heaven and London: Yale University Press
- Voigt, Chr. (1898) *Überlegung und Entscheidung: Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Berlin: Pan - Verlagsgesellschaft
- Walcot, P. (1976) 'The Judgement of Paris', *G&R*, 23: 31-36
- Welcker, F. G. (1857) *Griechische Götterlehre, Vols. I-III*. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung
- Whitman, C. H. (1958) *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge: Harvard University Press
- Wierzbicka, A. (1996) *Semantics: Primes and Universals*, Oxford: Oxford University Press
- Wilamowitz-Moellendorff, U.V. (1931-32) *Der Glaube der Hellenen*, 1-2, Berlin: Weidmannsche buchhandlung
- Wilford, F. A. (1965) 'Δαίμων in Homer', *Numen*, 12: 218-220
- Willcock, M. M. (1978-1984) *The Iliad of Homer*, vols. i-ii, New York: St. Martin's Press
- Williams, B. (1983) *Shame and Necessity*, Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press
- Windekens, A. J. Van (1960) 'Le Taureau dans la Pensée des Égéens', *Minos*, vi : 2 : 158-161
- Winkler, J. J. (1990) *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York: Routledge
- Winterbottom, M. (1989) 'Speaking of the Gods', *G&R* 36: 33-41
- Wittgenstein, L. (1972) *Philosophical Investigations*, (trans. G. E. M. Anscombe), Oxford: Basil Blackwell

- Zeitlin, F. I. (1996) 'Figuring Fidelity in Homer's Odyssey,' in F. I. Zeitlin, ed., *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago: the University of Chicago Press, 19-52
- Zumthor, P. (1990) *Oral Poetry: An Introduction*, (trans. Kathryn Murphy-Judy, Orig. Introduction a la poesie orale. Paris, 1983), Minneapolis: University of Minnesota Press

Λεξικά

- Cropp, G. M. (1975) *Le Vocabulaire Courtois des Troubadours de l' Époque Classique*, Genève : Droz
- Cunliffe, R. J. (1924) *A Lexicon of the Homeric Dialect*, London: Blackie and Son
- Frisk, H. (1960) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg: Winter
- Chantraine, P. (1968-70) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Gréque*, Paris : Klincksieck
- Hornblower, S. and Spawforth, A. (1996) *The Oxford Classical Dictionary*. 3rd edn., Oxford: Oxford University Press
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1890) *A Greek-English Lexicon*, 7th edn., Oxford: Clarendon Press
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1925-40) *A Greek-English Lexicon*, 9th edn., Oxford: Clarendon Press
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1967) *A Greek- English Lexicon*, 9th edn., Oxford: Clarendon Press
- Liddell, H. G. and Scott, R. (1996) *A Greek- English Lexicon*. 9th edn., Oxford: Clarendon Press
- Roberts, J., ed. (2005) *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, New York: Oxford University Press
- Snell, B. (1991) *Lexicon des Frühgriechischen Epos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Κριτικές

- Adkins, A. W. H. (1968) Review of Dietrich B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: Athlone Press, in *CR* 18: 194-197
- Benk, F. E. (1980) Review of Tsagarakis, O. (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner, in *Gnomon* 52: 509-512
- Combella, F. M. (1967) Review of Dietrich, B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: Athlone Press, in *CPh* 62: 220-222
- Davison, J. A. (1967) Review of Dietrich B.C. (1965) *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: Athlone Press, in *Gnomon* 39: 88-90

- Kearns, E. (1987) Review of Burkert, W. (1985), *Greek Religion: Archaic and Classical*, (trans. J. Raffan), Oxford: Basil Blackwell, in *JHS* 107: 215-216
- Guthrie, W. K. C. (1959) Review of François, G. (1957) *Le Polythéisme et l' Emploi au Singulier des Mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ : Dans la Littérature Grecque D' Homère a Plato*, Paris : Société d' Édition 'Les Belles Lettres,' in *CR* 9: 135-136
- Hainsworth, J. B. (1978) Review of Tsagarakis, O. (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner, in *Phoenix* 32: 83-84
- Hudson-Williams, K. (1957) Review of Brunius-Nilsson, E. (1955) *ΔΑΙΜΟΝΙΕ: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, in *CR N.S.* 7: 76
- James, E. O. (1966) Review of Dietrich, B. C. (1965) *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London: Athlone Press, in *JHS* 86: 234-235
- Rexine, J. E. (1986) Review of Burkert, W. (1985), *Greek Religion: Archaic and Classical*, (trans. J. Raffan), Oxford: Basil Blackwell, in *CW* 80: 58-59
- Rose, H. J. (1956) Review of Brunius-Nilsson, E. (1955) *ΔΑΙΜΟΝΙΕ: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, in *JHS* 76: 149
- Taplin, O. (1981) Review of Tsagarakis, O. (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner, in *CR* 31: 103-104
- Verdenius, W. J. (1959) Review of Brunius-Nilsson, E. (1955) *ΔΑΙΜΟΝΙΕ: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, in *Mnemosyne* 12: 147
- Vos, S. (1981) Review of Tsagarakis, O. (1977) *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam: B. R. Grüner, in *Mnemosyne* 34: 160-162.

Διατριβή

Burton, D. H. (1996) *The Search of Immortality in Archaic Greek Myth*, PhD Thesis University of London

Μεταφράσεις

Mazon, P. (The *Iliad*, 1937-38), Bryand, W. C. (The *Iliad*, 1873), Lagerlöf, E. (The *Iliad*, 1912-20), Lang, A. -Leaf, W. - Myers, E. (The *Iliad*, 1914), Rieu, E. V. (The *Iliad*, 1946-50), Murray, A. T. (The *Iliad*, 1924-25), Pope, A. (The *Iliad*, 1815), Butler, S. (The *Iliad*, 1898), Marris, W. (The *Iliad*, 1934), Hobbes, T. (The *Iliad*, 2008), Chapman, G. (The *Iliad*, 1898), Rieu, E. V. (The *Iliad*, 2003), Green, W. C. (The *Iliad*, 1884), Murray, A. T. (The *Odyssey*, 1960-66), Murray, A. T. (The *Odyssey* (9-12), 1995), Lombardo, S. (The *Iliad*, 2000), Butcher, S. H.- Lang, A. (The *Odyssey*, 1903), Chapman, G. (The *Iliad*, 1884), Fagles, R. (The *Iliad*, 1990), Fagles, R. (The *Odyssey*, 1996), Hammond, M. (The *Iliad*, 1987), Fitzgerald, R. (The *Odyssey*

1961), Lattimore, R. (*The Iliad*, 1951), McCrorie, E. (*The Odyssey*, 2004), Rieu, E. V. (*The Odyssey*, 1989), Lattimore, R. (*The Odyssey*, 1967), Murray, A. T. (*The Odyssey*, 1995), Marris, W. (*The Odyssey*, 1925), Hammond, M. (*The Odyssey*, 2000), Butcher, S. H. and Lang, A. (*The Odyssey*, 1898), Cook, A. (*The Odyssey*, 1993), Fitzgerald, R. (*The Odyssey*, 1961), Lombardo, S. (*The Odyssey*, 2000), Dowe, L. (*The Odyssey*, 1993), Shewring, W. (*The Odyssey*, 1980), Murray, A. T. (*The Odyssey*, 1999), West, M. (*The Hymn to Dionysus*, 2003).

Ελληνική

Επιτροπή Εκπαιδευτικής Μεταρρύθμισης (2004). *Δημοκρατική και Ανθρώπινη Παιδεία στην Ευρωκυπριακή Πολιτεία. Προοπτικές Ανασυγκρότησης και Εκσυγχρονισμού*. Λευκωσία: Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού.

Επιτροπή Αναμόρφωσης Αναλυτικών Προγραμμάτων (2008). *Αναλυτικό Πρόγραμμα για τα Δημόσια Σχολεία της Κυπριακής Δημοκρατίας*. Λευκωσία: Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού.

Κληρίδης, Ε. & Ρουσσάκης, Ι. (2016). Ισοροπώντας ανάμεσα σε 'υποεθνικούς', 'εθνικούς' και 'υπερεθνικούς' περιορισμούς, προσανατολισμούς και πιέσεις συμφερόντων. Μια ανάλυση της πρότασης του νέου ωρολόγιου προγράμματος των γυμνασίων της Κύπρου. Στο Δ. Φωτεινός, Π. Σιμενή & Ν. Παπαδάκης (Επ.), *Εκπαίδευση και εκπαιδευτική μεταρρύθμιση: ιστορικο-συγκριτικές προσεγγίσεις*. Τιμητικός τόμος Σήφη Μπουζάκη. Αθήνα: Gutenberg.

Ιωαννίδου - Κουτσελίνη, Μ. (1997). *Η Εκπαιδευτική Πολιτική και το Μάθημα των Αρχαίων Ελληνικών στην Κύπρο (1940-1990)*, Επιστήμες της Αγωγής (22). Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη.

Ιωαννίδου - Κουτσελίνη, Μ. (2001). *Ανάπτυξη Προγραμμάτων -Θεωρία-Ερευνα-Πράξη*. Λευκωσία.

Κουτσελίνη, Μ. (2004). *Το Μετανεοτερικό Αναλυτικό Πρόγραμμα και η Διδακτική πράξη*, Επιστήμες της Αγωγής (2).

Ιωαννίδου - Κουτσελίνη, Μ. (2005). *Αλλαγές στη Δημοτική και Προδημοτική Εκπαίδευση της Κύπρου με την Εφαρμογή της Ευρωπαϊκής Πολιτικής για την Εκπαίδευση*. Παιδαγωγικού Ινστιτούτου Κύπρου και Ευρωπαϊκής Ένωσης, Λευκωσία.

Ιωαννίδου - Κουτσελίνη, Μ. (2011). Το αναλυτικό πρόγραμμα ως κοινωνικοπολιτικό κείμενο στην εκπαίδευση της Κύπρου (1935 -2009). Στο Σ. Μπουζάκης (επιμ.), *Πανόραμα ιστορίας της εκπαίδευσης: όψεις και απόψεις* (Τόμος Α', σελ. 681-696). Αθήνα: Gutenberg.

Ιωαννίδου - Κουτσελίνη, Μ. (2013). *Αναλυτικά Προγράμματα και Διδασκαλία*. Αθήνα: Πεδίο.

Κακριδής, Φ.Ι. (2005) *Αρχαία Ελληνική Γραμματολογία*, Θεσσαλονίκη : Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μ. Τριανταφυλλίδη]

Κοντοβούρκη, Σ., Φιλίππου, Σ. & Θεοδώρου, Ε. (2013). Η (επανα) τοποθέτηση των εκπαιδευτικών κατά την Εισαγωγή των Νέων Αναλυτικών Προγραμμάτων στην Κύπρο. Στο Χρ. Θεοφιλίδης, Α. Μιχαηλίδου, Π. Περισιάνης & Σ. Φωτίου (Επιμ.), *Τιμητικός Τόμος Κωνσταντίνου Παπαναστασίου* (σσ. 291-317). Λευκωσία: Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού, Παιδαγωγικό

Ινστιτούτο Κύπρου, Πανεπιστήμιο Κύπρου, Εκπαιδευτικός Όμιλος Κύπρου.

Ματσαγγούρας, Η. Γ. (1998). *Θεωρία και Πράξη της Διδασκαλίας*, τομ. Α΄ και Β΄. Αθήνα: Gutenberg.

Ματσαγγούρας, Η. Γ. (2009). *Εισαγωγή στην Επιστήμη της Παιδαγωγικής*. Αθήνα: Gutenberg.

Τσάφος, Β. (2014). *Αναλυτικό Πρόγραμμα: Θεωρητικές Προσεγγίσεις και Τσάφος, Β. (2014). Η Διδασκαλία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας και Γλώσσας: Για μια Εναλλακτική Μαθητεία στον Αρχαίο Κόσμο*. Αθήνα : Μεταίχμιο.

Εκπαιδευτικοί Προσανατολισμοί. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Στασινοπούλου – Σκιαδά, Αγγ. (2000), «Οι Νέες Προοπτικές του Μαθήματος της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας από Μετάφραση στο Γυμνάσιο», στο Τσολάκης Χρ. (επιμ.), *Η Διδασκαλία της Ελληνικής Γλώσσας στην Πρωτοβάθμια και Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση. Γλώσσα και Μεταρρυθμίσεις*. Θεσσαλονίκη:Κώδικας, σς. 111-120.

Φλουρής, Γ. & Πασιάς, Γ. (2000). Στο δρόμο προς την κοινωνία της γνώσης. Ποιο ερώτημα έχει την πιο μεγάλη αξία: εκείνο της ‘γνώσης’ ή αυτό της ‘κοινωνίας’; Στο Σ. Μπουζάκη (επιμ.) *Ιστορικο-συγκριτικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Gutenberg.

Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού (2007). *Στρατηγικός Σχεδιασμός για την Παιδεία. Η Ολική Αναθεώρηση του Εκπαιδευτικού μας Συστήματος*. Λευκωσία: Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού.

Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού (2008α). *Ετήσια έκθεση 2007*. Λευκωσία.

Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού (2008β). *Ετήσια έκθεση 2008*. Λευκωσία.

Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού (2009). *Πρόταση για Ένα Νέο Σύστημα Αξιολόγησης του Εκπαιδευτικού Έργου και των Εκπαιδευτικών Λειτουργών*. Λευκωσία: Υπουργείο Παιδείας και Πολιτισμού.

Φιλίππου, Σ. & Καραγιώργη, Γ. (2014). Φιλοσοφικοί Προσανατολισμοί των Αναλυτικών Προγραμμάτων Δημοτικής Εκπαίδευσης στην Κύπρο (1996/2010): Ζητήματα Συνέχειας και Αλλαγής. *Συγκριτική και Διεθνής Εκπαιδευτική Επιθεώρηση*, 22, 63-100.

Ηλεκτρονικές Πηγές

<http://www.moec.gov.cy/dme/pisa.html>

<http://www.pi.ac.cy/keea/PISA/>

<http://www.oecd.org/pisaproducts/>

<http://www.moec.gov.cy/dme/pisa.html>

www.nap.pi.ac.cy

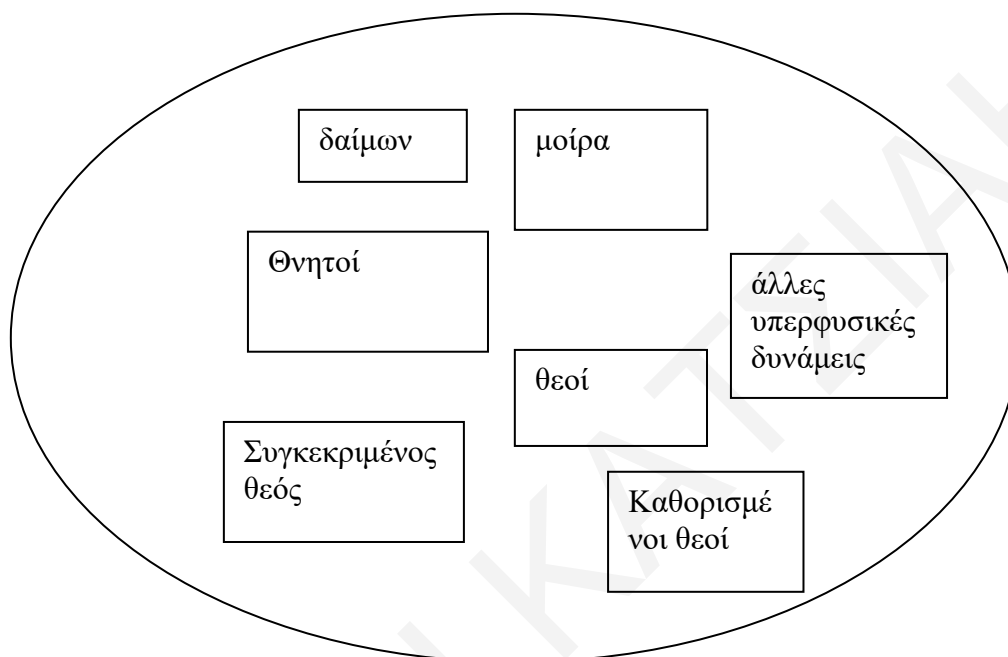
www.archeia.moec.gov.cy

www.moec.gov.cy/analytika_programmata/

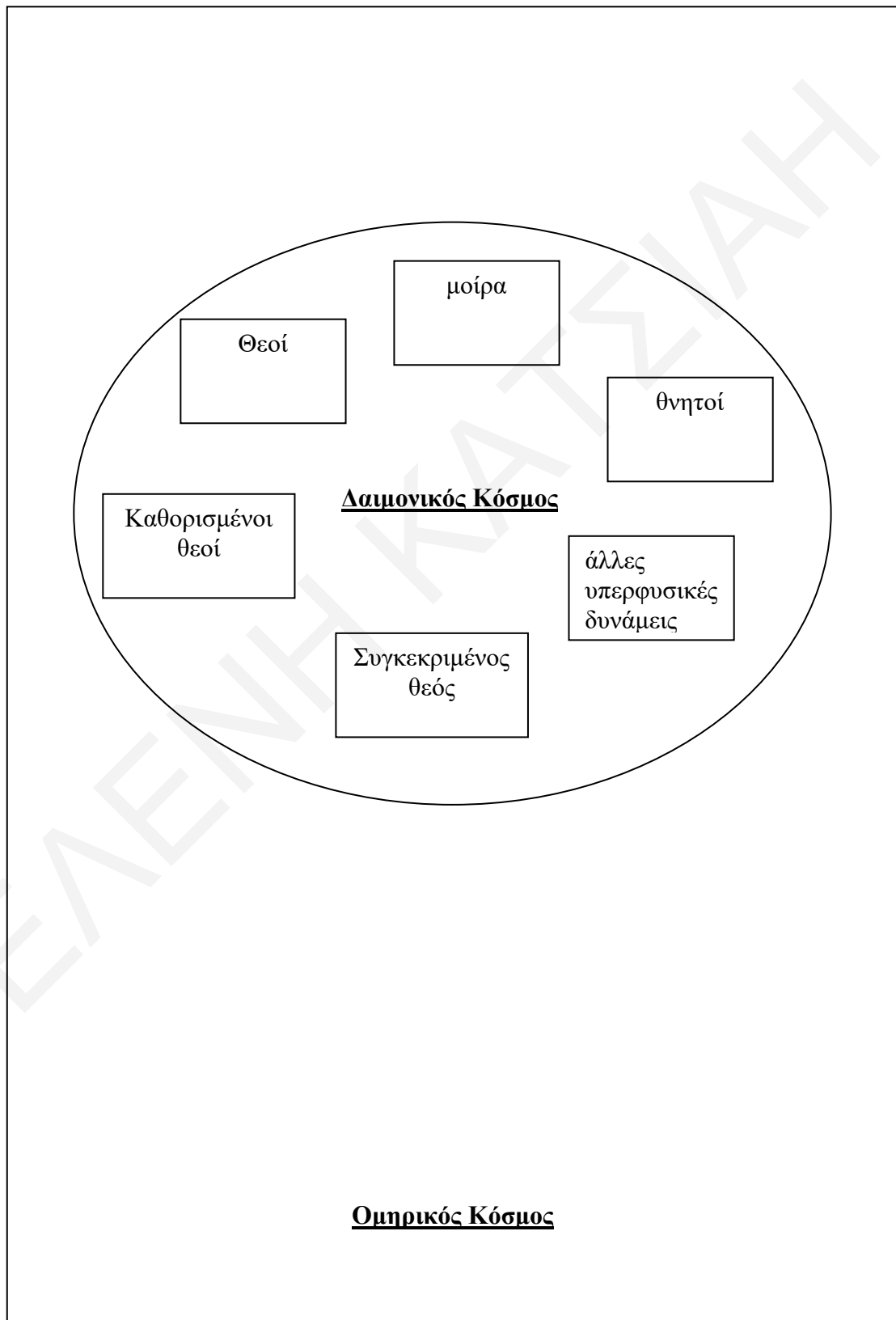
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ Α: Η Δομή του Ομηρικού Κόσμου



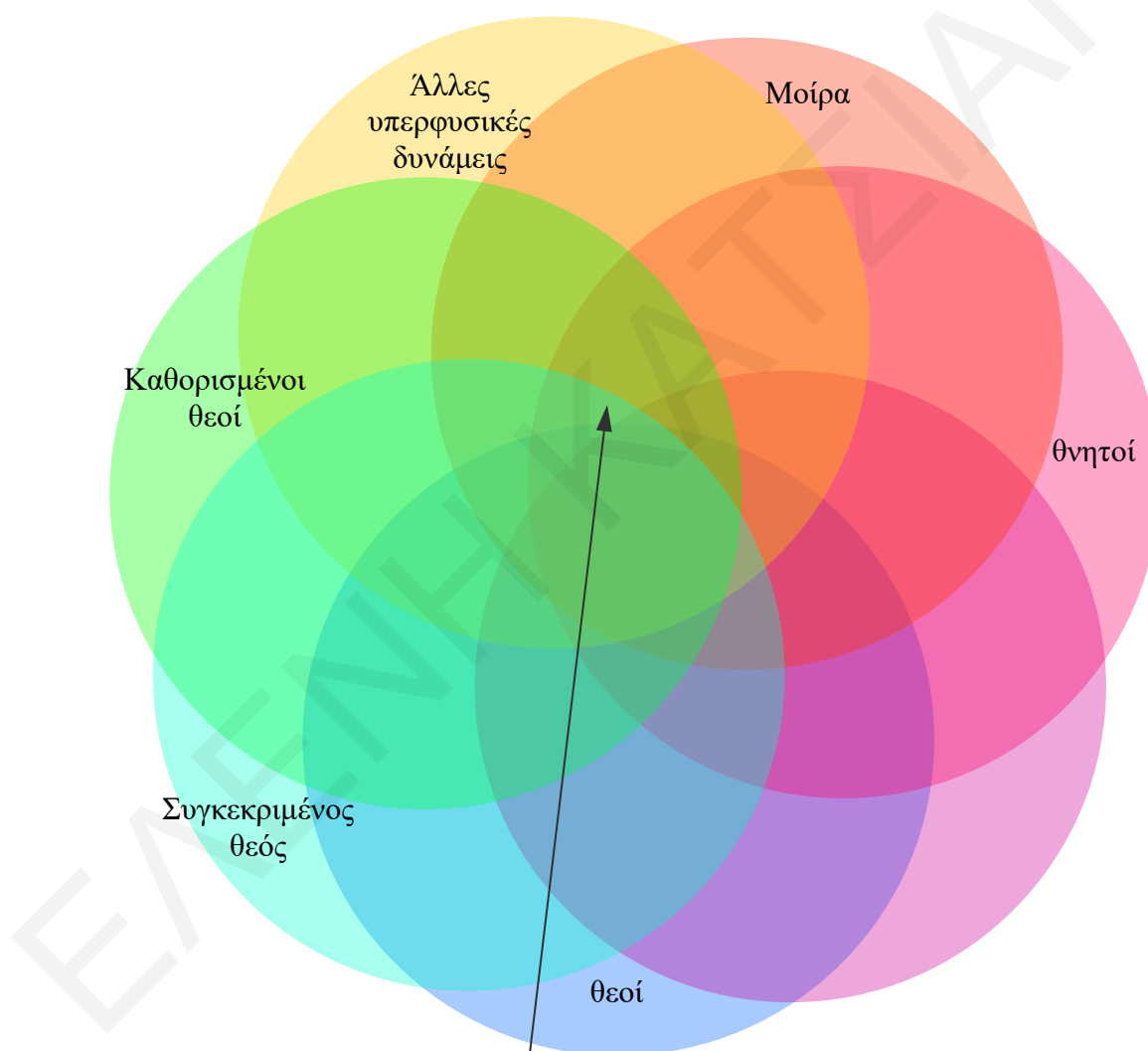
**Διάγραμμα Β: Η Δομή του «Ομηρικού Κόσμου»:
Ένας Νεοσύστατος Ομηρικός Κόσμος**



Παράρτημα II:

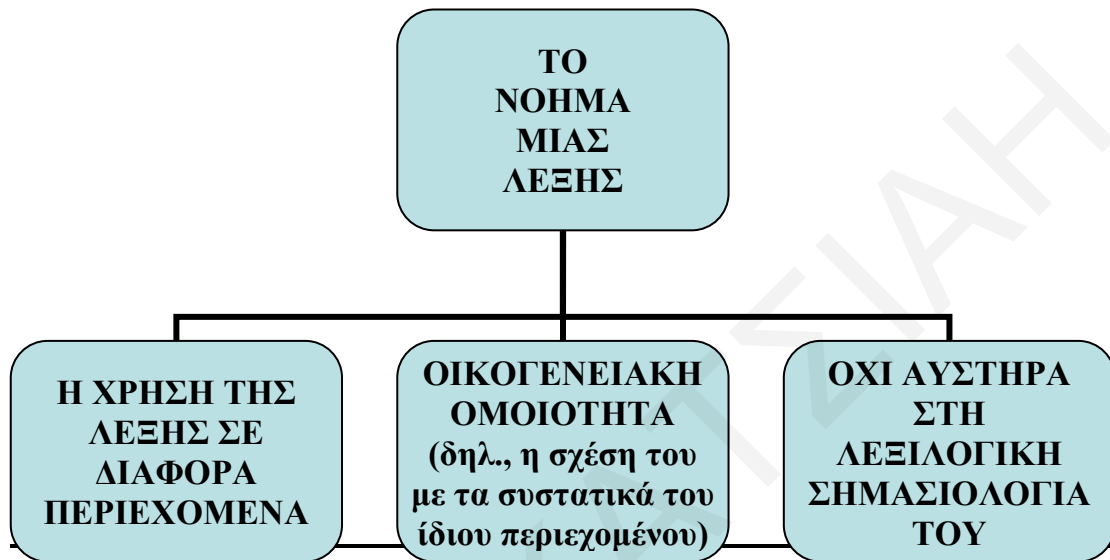
Ο «Δαίμων» Αναλαμβάνοντας Έναν Συνδετικό Ρόλο: Ο «Δαίμων» ως Ένας Δομημένος Κόσμος και ως Ένα Συνδετικό Σημείο Ανάμεσα σε Έναν Αριθμό Αντιφατικών Στοιχείων

«Δαίμων»



Ακατανόητος
ανεξήγητος,
υπερβατικός,
απρόβλεπτος,
χαρακτήρας
= Οι βασικές
ιδιότητες του όρου
“δαίμων”

Παράρτημα III: Θεωρητική Προσέγγιση



Παράρτημα IV: Μια Ανάλυση των Περιπτώσεων του «Δαίμων» στον Όμηρο

ΠΙΝΑΚΑΣ I: Ο όρος “δαίμων” στην Ιλιάδα

Παραδεί- γματα	Θεϊκή Κατάσταση	Ηθική Κατάσταση	Επίδραση	Υλικά Χαρακτηριστικά	Οπτική Γωνία
1.222	Θεοί	Καλόβουλη	φυσική & ψυχολογική	Αόρατο	Ποιητής
3.420	Αφροδίτη	καλόβουλη & κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Ποιητής
4.31	Ήρα	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Δίας
5.438	Ακατανόητη δύναμη/ Διομήδης	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
5.459	Ακατανόητη δύναμη/ Διομήδης	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Ορατό	Απόλλωνας
5.884	Ακατανόητη δύναμη/ Διομήδης	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Άρης
6.115	Οι θεοί (Αθηνά)	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Έκτορας
7.291	Ο Δίας/Καθορισμένοι Θεοί	καλόβουλη & κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Έκτορας
7.377	Ο Δίας/Καθορισμένοι Θεοί	καλόβουλη & κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πρίαμος
7.396	Ο Δίας/Καθορισμένοι Θεοί	κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Ιδέος
8.166	Μοίρα/ θάνατος	Κακόβουλη καλόβουλη &	Αβέβαιη	Αβέβαιο	Έκτορας
9.600	Ο Δίας/Καθορισμένοι θεοί	κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Ποιητής
11.480	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Ποιητής
11.792	Οι Θεοί/ορανός/ακατανόητη δύναμη	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Νέστορας
15.403	Οι Θεοί/ο ουρανός/ακατανόητη δύναμη	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πάτροκλος
15.418	Απόλλωνας	Καλόβουλη & κακόβουλη	Ψυχολογική & Φυσική & ψυχολογική	Αόρατο	Ποιητής
15.468	Ο Δίας/Καθορισμένοι Θεοί	καλόβουλη & κακόβουλη	φυσική & ψυχολογική	Αόρατο	Τεύκρος
16.705	Ακατανόητη δύναμη/ ο Πάτροκλος	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
16.768	Ακατανόητη δύναμη/ ο Πάτροκλος	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
17.98	Ο Δίας & ο Απόλλωνας	καλόβουλη & κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Μενέλαος
17.104	Ο Δίας & ο Απόλλωνας	κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Μενέλαος
19.188	Ο Δίας/Καθορισμένοι θεοί	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Αγαμέμνονας
20.447	Ακατανόητη Δύναμη/ Ο Αχιλλέας	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
20.493	Ακατανόητη Δύναμη/ο Αχιλλέας	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
21.18	Ακατανόητη Δύναμη Ο Αχιλλέας	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
21.93	Μοίρα/ θάνατος	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αβέβαιο	Λυκάων

21.227	Ακατανόητη	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Ποιητής
23.595	Δύναμη/Αχιλλέας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Αντίλοχος
1.561	Θεοί				
(adj)	Ήρα	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Δίας
2.190					
(adj)	Αχαιοί βασιλείς	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Οδυσσέας
2.200					
(adj)	Αχαιοί άνδρες	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Οδυσσέας
3.399					
(adj)	Αφροδίτη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Ελένη
6.326					
(adj)	Πάρης	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Έκτορας
6.407					
(adj)	Έκτορας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Ανδρομάχη
6.486					
(adj)	Ανδρομάχη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Έκτορας
6.521					
(adj)	Πάρης	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Έκτορας
9.40					
(adj)	Αγαμέμνονας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Διομήδης
13.448					
(adj)	Δείφοβος	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Ιδομενέας
13.810					
(adj)	Έκτορας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Αίαντας
4.194					
(adj)	Εκάβη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Πρίαμος

ΠΙΝΑΚΑΣ ΙΙ. Ο Όρος “Δαίμων” στην Οδύσσεια

Παραδείγματα	Θεϊκή Κατάσταση	Ηθική Κατάσταση	Επίδραση	Υλικά Χαρακτηρ.	Οπτική Γωνία
2.134	Ερινύες/δαίμωνλαϊκής παρ.	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Τηλέμαχος
3.27	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Αθηνά
3.166	Δίας/καθορ. Θεοί	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Νέστορας
4.275	Αφροδίτη	Καλόβουλη και κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Μενέλαος
5.396	Μοίρα/απρ.δύν./δ.λαϊκ.παρ.	Κακόβουλη/μοχθηρή	Φυσική	Αόρατο	Ποιητής
5.421	Ποσειδώνας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
6.172	Ποσειδώνας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
7.248	Καθ. Θεοί/απρ.δύναμη	Καλόβουλη	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
9.381	Δίας/καθορισμένοι θεοί	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Odysseus
10.64	Μοίρα/ακατ.δύναμη	Κακόβουλη/μοχθηρή	Ψυχολογική & Φυ	Αόρατο	Αίολος/γιοι
11.61	Μοίρα/θάνατος	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Ελπήνορας
11.587	Καθορ. Θεοί/απρ.δύναμ.	Κακόβουλη	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
12.169	Καθορ.Θεοί/απρ.δύναμ.	Καλόβουλη	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
12.295	Καθορ. Θεοί/Δίας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
14.386	Καθορ. Θεοί/απρ.δύναμη	Καλόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Εύμαιος
14.488	Απρ. Δύν./δαίμ.λαϊ.παραδ.	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
15.261	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Θεοκλύμενος
16.64	Μοίρα	Κακόβουλη	Αβέβαιη	Αβέβαιο	Εύμαιος
16.194	Απρ.Δύν./δαίμ.λαϊκ.παραδ.	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Τηλέμαχος
16.370	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Αντίνοος
17.243	Καθορ.Θεοί/απρ.δύναμη	Καλόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Εύμαιος
17.446	Καθορ.Θεοί/απρ.δύναμη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Αντίνοος
18.146	Καθορισμένοι Θεοί	Καλόβουλη	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
18.256	Καθορισμένοι Θεοί	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
19.10	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
19.129	Καθορισμένοι Θεοί	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
19.138	Αθηνά	Καλόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
19.201	Απρ.Δύναμ./δαίμ.λαϊκ.παρ..	Κακόβουλη/μοχθηρή	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
19.512	Καθ.Θεοί/απρ.δύναμη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
20.87	Αθηνά	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
21.201	Καθορισμένοι Θεοί	Καλόβουλη	Αβέβαιη	Αόρατο	Φιλοέτιος
24.149	Απρ.Δύν./δαίμ. Λαϊκ.παρ.	Καλόβουλη και κακόβουλη/μοχθηρή	Φυσική	Αόρατο	Αμφιμέδων
24.306	Ποσειδώνας/απρ.δύναμη	Κακόβουλη	Φυσική	Αόρατο	Οδυσσέας
4.774 (επιθ.)	Σύντροφοι Αντίνοου	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Αντίνοος
10.472 (επιθ.)	Οδυσσέας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Ορατό	Οδυσσέα Σύντροφοι
14.443 (επιθ.)	Οδυσσέας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Εύμαιος
18.15 (επιθ.)	Άρναιος	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
18.406 (επιθ..)	Μνηστήρες	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Τηλέμαχος
19.71 (επιθ.)	Μελανθό	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
23.166 (επιθ.)	Πηνελόπη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας
23.174 (επιθ.)	Οδυσσέας	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Πηνελόπη
23.264 (επιθ.)	Πηνελόπη	Κακόβουλη	Ψυχολογική	Αόρατο	Οδυσσέας

Παράρτημα V:**Ο “Δαίμων” στον Όμηρο: Τα Σημασιολογικά του Συστατικά**

Ανθρωπομορφικοί Θεοί	Ολύμπιοι Θεοί	Καθορισμένοι Θεοί	Μοίρα	Απροσδιόριστη Δύναμη
Αθηνά: Οδ. 3.27, 15.261, 16.370, 19.10; Ιλ. 11.480, 19.138, 20.87				
Δίας: Ιλ. 7.291, 7.377, 7.396, 9.600, 15.468, 19.188; Οδ. 3.166, 9.381	Ιλιάδα: 1.222, 6.115, 23.595	Ιλιάδα: 7.291, 7.377, 7.396, 9.600, 11.792, 15.403, 15.468, 19.188	Ιλιάδα: 8.166, 21.93	Ιλιάδα: 11.792, 15.403, (έχει να κάνει με τις δαίμονι ἴσος περιπτώσεις: 5.438, 5.459, 5.884, 16.705, 16.786, 20.447, 20.493, 21.18)
Αφροδίτη: Ιλ. 3.420, Οδ. 4.275				
Ποσειδώνας: Οδ. 5.421, 6.172, 24.306	Οδύσσεια: (not applicable)	Οδύσσεια: 3.166, 7.248, 9.381, 11.587, 12.169, 12.295, 14.386, 17.243, 17.446, 18.146, 18.256, 19.129, 19.512, 21.201	Οδύσσεια: 5.396 10.64, 11.61, 16.64	Οδύσσεια: 5.396, 7.248, 10.64, 11.587, 12.169, 14.386, 14.448, 16.194, 17.243, 17.446, 19.201, 19.512, 24.306 (έχει να κάνει με τις περιπτώσεις του δαίμων της λαϊκής παράδοσης: 2.134, 5.396, 14.488, 16.194, 19.201, 24.149)
Απόλλωνας: Ιλ. 15.418				
Απόλλωνας και Δίας: Ιλ. 17.98, 17.104				

Παράρτημα VI: Οπτική Γωνία Αναφορικά με τον Ομηρικό “Δαίμων”

ΠΙΝΑΚΑΣ IV. Οπτική Γωνία

Όμηρος	Χαρακτήρες	Θεοί*	Ποιητής
Ιλιάδα	6.115, 7291, 7377, 7.396, 8.166, 11.792, 15.403	5.459 (Απόλλωνας)	1.222, 3.420,
	15.486, 17.98, 17.104, 19.188, 21.93, 23.595	5.884 (Άρης)	5.438, 9.600
			11.480, 15.418
			21.18, 21.227
Κλητική Μορφή	2.190, 2.220, 3.399, 6.326, 6.407, 6.486, 6.521, 9.40	1.561 (Δίας)	
	13.448, 13.810, 24.194	4.31 (Δίας)	
Οδύσσεια	2.134, 3.166, 4.275, 5.421, 6.172, 7.248, 9.381, 10.64	3.27 (Αθηνά)	5.396
	11.61, 11.587, 12.169, 12.295, 14.386, 14.488, 15.261		
	16.64, 16.194, 16.370, 17.243, 17.446, 18.146, 18.256		
	19.10, 19.129, 19.138, 19.201, 19.512, 20.87, 21.201		
	24.149, 24.306		
Κλητική Μορφή	4.774, 10.472, 14.443, 18.15, 18.406, 19.71		
	23.166, 23.174, 23.264		

* Όλες οι 4 περιπτώσεις αναφέρονται στην ψυχολογική επίδραση του “δαίμων” πάνω στους θνητούς

Παράρτημα VII:

Οι Υιοθετούμενες Μορφές του “Δαίμων” στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*

Πίνακας V. Ο Όρος “Δαίμων” στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*

Όμηρος	Ονομαστική	Γενική	Αιτιατική	Δοτική	Κλητική Μορφή
<i>Ιλιάδα</i>					
Ενικός	3.420, 7.291, 7.377, 7.396, 9.600	19.188	8.166, 17.98, 17.104	5.438, 5.459, 5.884, 11.792	4.31
	11.480, 15.418, 15.468, 21.93			15.403, 16.705, 16.786, 20.447, 20.493, 21.18, 21.227	
Πληθυντικός			1.222	6.115, 23.595	
<i>Οδύσσεια</i>					
Ενικός	2.134, 3.27, 3.166, 4.275, 5.396, 5.421	11.61, 15.261			
	6.172, 7.248, 9.381, 10.64, 11.587				
	12.169, 12.295, 14.386, 14.448, 16.64				
	16.194, 16.370, 17.243, 17.446, 18.146				
	18.256, 19.10, 19.129, 19.138, 19.201				
	19.512, 20.87, 21.201, 24.149, 24.306				
Πληθυντικός	Καμία περίπτωση στον πληθυντικό				

Παράρτημα VIII: Δαιμόνιες στον Όμηρο

ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ	ΟΜΙΛΗΤΗΣ	ΑΠΟΔΕΚΤΗΣ	ΠΡΟΘΕΣΕΙΣ ΟΜΙΛΗΤΗ	ΧΑΡΑΚΤ. ΑΠΟΔΕΚΤ.	ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜ.	ΣΧΕΣΗ
Ιλ. 1.561	Δίας	Ήρα	Επίπληξη	Παράξεν Συμπερ.	Επίσκεψη Θέτιδας	Άνδρας-Γυνή
Ιλ. 4.31	Δίας	Ήρα	Επίπληξη	Δαιμονικ Οργή	Η εύνοια Δία για Αχαιούς	Άνδρας-Γυνή
Ιλ. 6.407	Ανδρομάχη	Έκτορας	Απαλή Διαφωνία	Ακαταν. Δυστυχία	Τελευταίος Αποχαιρετισμός	Άνδρας-Γυνή
Ιλ. 6.486	Έκτορας	Ανδρομάχη	Απαλή Διαφωνία & οίκτος	Δυστυχία	Τελευταίος Αποχαιρετισμός	Άνδρας-Γυνή
Ιλ. 24.194	Πρίαμος	Εκάβη	Επίπληξη & οίκτος	Δυστυχία & Δαιμον. Οργή	Τα λύτρα για το σώμα Έκτορα	Άνδρας-Γυνή
Οδ. 23.166	Οδυσσεάς	Πηνελόπη	Επίπληξη & οίκτος	Παράξεν Συμπερ.	Σκηνή Αναγνώρισης	Άνδρας-Γυνή
Οδ. 23.174	Πηνελόπη	Οδυσσεάς	Επίπληξη	Ακαταν Συμπερ.	Σκηνή Αναγνώρισης	Άνδρας-Γυνή
Οδ. 23.264	Οδυσσεάς	Πηνελόπη	Απαλή Διαμαρτυρία	Ακαταν Συμπερ.	Σκηνή Αναγνώρισης	Άνδρας-Γυνή
Ιλ. 3.999	Αφροδίτη	Ελένη	Σοβαρή Διαμαρτυρία	Δυσοίων Συμπερ.	Επίσκεψη στα δώματα Πάρη	Θεά-Προστατευόμε.
Ιλ. 6.326	Έκτορας	Πάρης	Σοβαρή Διαμαρτυρία	Παράξ. Συμπερ.	Επιστροφή στη μάχη	Αδέλφια
Ιλ. 6.521	Έκτορας	Πάρης	Απαλή Διαμαρτυρία	Παράξ. Συμπερ.	Επιστροφή στη μάχη	Αδέλφια
Ιλ. 13.810	Αίαντας	Έκτορας	Θυμός, Επίπληξη	Ακαταν. Συμπερ.	Μάχη	Αντίπαλοι
Ιλ. 13.448	Ιδομενέας	Δίφοβος	Θυμός, Επίπληξη	Ακαταν. Συμπερ.	Μάχη	Αντίπαλοι
Ιλ. 9.40	Διομήδης	Αγαμέμνων	Θυμός, Επίπληξη	Ακαταν. Συμπερ.	Σκάσιμο στο σπίτι	Στρατηγ-Στρατιώτ
Ιλ. 10.472	Σύντροφοι Οδυσσεά	Οδυσσεάς	Επίπληξη	Παράξ. Συμπερ.	Επιστροφή στην Ιθάκη	Στρατηγ-Στρατιώτ
Οδ. 4.774	Αντίνοος	Μνηστήρες	Επίπληξη	Παράξ. Συμπερ.	Η ενέδρα του Τηλέμαχου	Φιλικά Μέρη

Οδ. 18.406	Τηλέμαχος	Μνηστήρες	Επίπληξη	Παράξεν Κακή Συμπερ	Συμπεριφορά Απέναντι στον Άγνωστο- Οδυσσέα	Εχθρικά Μέρη
Οδ. 14.443	Εύμαιος	Άγνωστος- Οδυσσέας	Οίκτος/ Συμπάθεια	Δυστυχία	Οι δυστυχίες του Άγνωστου	Φιλικά Μέρη
Οδ. 18.15	Οδυσσέας	Ίρος	Επίπληξη	Ακαταν. Εχθρότ.	Θέση στον οίκο Οδυσσέα	Διαφορε τική Κοινωνι κή Θέση
Οδ. 19.71	Οδυσσέας	Μελανθό	Σοβαρή Επίπληξη	Ακαταν. Εχθρότ.	Η παραμονή στον οίκο Οδυσσέ	Αφέντης - Δούλος
Ιλ. 2.190	Οδυσσέας	Αχαιοί Βασιλείς	Απαλή Επίπληξη	Μπερδεμ Συμπερ Δηλεία	Επιστροφή στο σπίτι	Ανώτερ- Κατώτ.
Ιλ. 2.200	Οδυσσέας	Αχαιοί	Σοβαρή Επίπληξη	Μπερδεμ Συμπερ Δηλεία	Επιστροφή στο σπίτι	Ανώτερ- Κατώτ.

Παράρτημα ΙΧ: “Δαίμονι ἴσος” στην Ιλιάδα

ΠΕΡΙΠΤ	ΣΥΓΚΡΙΣ	Α΄ ΜΕΡΟΣ	Β΄ ΜΕΡΟΣ	ΧΑΡΑΚΤΗΡ	ΑΠΟΤΕΛΕΣ	ΟΠΤΙΚΗ ΓΩΝΙΑ
5.438	δαίμονι ἴσος	Διομήδης	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Απειλή του Θεού	Ποιητής
5.459	δαίμονι ἴσος	Διομήδης	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Η υποχώρηση του Θεού	Απόλλωνας
5.884	δαίμονι ἴσος	Διομήδης	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Η υποχώρηση του Θεού	Άρης
16.705	δαίμονι ἴσος	Πάτροκλος	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Ο θυμός του Θεού/απειλή	Ποιητής
16.786	δαίμονι ἴσος	Πάτροκλος	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Θάνατος	Ποιητής
20.447	δαίμονι ἴσος	Αχιλλέας	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Μάχη εναντίον του Θεού	Ποιητής
20.493	δαίμονι ἴσος	Αχιλλέας	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Μαζικοί Θάνατοι	Ποιητής
21.93	δαίμονι ἴσος	Αχιλλέας	δαίμων	Υπερβολική Ισχύς	Μαζικοί Θάνατοι	Ποιητής

Παράρτημα Χ: “Δείκτες Επιτυχίας και Επάρκειας για την Οδύσσεια”

ΓΝΩΣΤΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ: ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ ΟΜΗΡΟΥ ΟΔΥΣΣΕΙΑ			
ΤΑΞΗ: Β' ΓΥΜΝΑΣΙΟΥ			
ΜΑΘΗΣΙΑΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΓΕΝΙΚΟΙ ΔΕΙΚΤΕΣ ΕΠΙΤΥΧΙΑΣ	ΜΑΘΗΣΙΑΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΕΙΔΙΚΟΙ ΔΕΙΚΤΕΣ ΕΠΙΤΥΧΙΑΣ	ΑΝΤΙΣΤΟΙΧΑ ΔΙΔΑΚΤΕΑ ΔΕΙΚΤΕΣ ΕΠΑΡΚΕΙΑΣ	Δειγματικές Δραστηριότητες
<i>Οι μαθητές και οι μαθήτριες να:</i>		<i>Οι μαθητές και οι μαθήτριες να είναι σε θέση να:</i>	<i>Δεν αντιστοιχούν σε κάθε δείκτη-αναφέρονται μόνο σε καινοτόμες προτάσεις</i>
Ι. (Ανα)γνωρίζουν τα Ομηρικά Έπη ως την απαρχή/ιδρυτική πράξη της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας και του Δυτικού Πολιτισμού.	1.1	Κρίνουν και να αξιολογούν την Οδύσσεια, μαζί με την Ιλιάδα, ως κολοσσιαίο λογοτεχνικό επίτευγμα.	1.1.Ενσωμάτωση στην Οδύσσεια πάμπολλων στοιχείων του παραδοσιακού λαϊκού παραμυθιού -Απαρρίθμηση ιστοριών που εμπριέχονται στην Οδύσσεια (π.χ. Ο ξενιτεμένος που επιστρέφει και η φρόνιμη γυναίκα που τον καρτερά, ο θαλασσοδερμένος ναυτικός που περιφέρεται από τα κύματα και στο διάβα του συναντά τέρατα και σημεία, ο ανθρωποφάγος δράκος, ο άβγαλτος γιος που μεγαλώνει και γίνεται άξιος του πατέρα του, κ.α.) ως ο πυρήνας

	1.2	<p>Αντιλαμβάνονται ότι η Ιλιάδα και η Οδύσσεια είναι η κορύφωση μιας μακραίωνης, προφορικής παράδοσης.</p>	<p>εκατοντάδων παραμυθικών παραλλαγών από όλα τα μέρη του κόσμου</p> <p>1.2 Τί σημαίνει προφορική επική παράδοση; Με ποια έννοια τα έπη του Ομήρου μπορούν να θεωρούνται προφορικά ποιητικά δημιουργήματα;</p> <ul style="list-style-type: none"> -Τί ονομάζουμε έπη; (έπω=λέγω, έπος=λόγος, διήγηση) - Προφορική διάδοση της επικής ποίησης από τους: <ul style="list-style-type: none"> - Αοιδούς (άδω=τραγουδώ) -Ραψωδούς (ράπτω+ωδή) 	
	1.3	<p>Να (ανα)γνωρίζουν τη συμβολή του Ομήρου και των Ομηρικών Επών στην εξέλιξη/δημιουργία/γέννηση όλων των κατοπινών αφηγήσεων και όλων των μεταγενέστερων λογοτεχνικών τους μορφών:</p> <ul style="list-style-type: none"> - της λυρικής ποίησης - του θεάτρου (τόσο της τραγωδίας όσο και της κωμωδίας) - του μυθιστορήματος - της ιστοριογραφίας - της φιλοσοφίας 		

	1.4	Κατανοούν τί εννοούμε με τον όρο «Ομηρικό Πρόβλημα».	<p>1.4. Ερμηνευτική Προσέγγιση στα πιο κάτω ερωτήματα:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Ποιό είναι το γνήσιο κείμενο του Ομήρου; -Ποιός ή ποιοί το έγραψαν; -Ποιά είναι η ορθή ερμηνεία του; -Είναι ο άνθρωπος που η παράδοση αποκάλεσε Όμηρο ο ίδιος με τον ποιητή που έγραψε την Ιλιάδα και την Οδύσσεια; 	
	1.5.	Διακρίνουν τη δομή και το θέμα της Οδύσσειας και να εντοπίζουν τη λειτουργία και κομβική σημασία της κάθε ραψωδίας για την επίτευξη του νόστου.	<p>1.5 Η Οδύσσεια:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Χωρίζεται σε ραψωδίες (24) όσα και τα γράμματα του ελληνικού αλφαβήτου (α – ω) -ραψωδία λ ως η κατάλληλη ευκαρία μαθητών για εισαγωγή με μεγαλύτερη λεπτομέρεια στο Ομηρικό Πρόβλημα -αφηγείται τις περιπέτειες και τα βάσανα που υπέστη ο Οδυσσεύς κατά την επιστροφή του (νόστος) από την Τροία στην πατρίδα του, την Ιθάκη -ραψωδία ε ως σηματοδότης του τελευταίας φάσης του νόστου (αρχή του ταξιδιού της επιστροφής και της αποκατάστασης του Οδυσσεύα όχι απλά στην πατρίδα του , αλλά και στη θέση του ως συζύγου και βασιλιά -παρουσίαση ενός τύπου ήρωα, ο οποίος ξεπέρασε τα κάθε λογής εμπόδια των θεών και των ανθρώπων 	

			όχι τόσο με τη ρώμη των χεριών του όσο με τη δύναμη του μυαλού του.	
II. Εξοικειωθούν με το κείμενο σε σχέση με το περιεχόμενο και τα στοιχεία της τεχνικής του Ομήρου.	1.1	Παρακολουθούν την υπόθεση του έπους.	1.1 Περιγραφή του δεκαετή αγώνα του Οδυσσέα για τον νόστο, την επιστροφή δηλαδή του ήρωα στην πατρίδα του Ιθάκη μετά τον Τρωικό Πόλεμο -Εντοπισμός του περίπλοκου τρόπου οργάνωσης της υπόθεσης της Οδύσσειας -αρχή μετά την ολοκλήρωση των περιπλανήσεων του ήρωα -εξιστόρηση των περιπετειών του ήρωα μετά την ολοκλήρωση του ενός τρίτου του ποιήματος (ι-μ) -καθορισμός από τον ποιητή των δύο ζωνών δράσης του επικού ήρωα από την αρχή, σε χώρους: α. Του ποιητικού παρόντος (Ιθάκη – Ωγυγία-Σχερία-Ιθάκη: ε-θ, ν-ω) β. Του αφηγηματικού – μυθολογικού παρελθόντος (Κίκονες ως την Ωγυγία: Απόλλογοι, ι-μ) -Βίωμα του χρόνου στην Οδύσσεια και ο τρόπος αντίληψής του	
	1.2	Προσεγγίζουν την εξέλιξη της ιστορίας βάση των διαφόρων αφηγηματικών τεχνικών του Ομήρου		
	1.3.			

	1.4	<p>Διακρίνουν και να εντοπίζουν όρους κλειδιά στο κείμενο και του ρόλου τους ως αποδικωποιητές του νοήματος του περιεχομένου στο</p>	<p>από χαρακτήρες ανθρώπινους και θεϊκούς σε συνάρτηση με το χώρο, ως σημαντική παράμετρος κατανόησης της Οδύσσειας.</p> <p>1.2 Στοιχεία Τεχνικής Ομήρου: -Περιγραφές (π.χ. έμφαση στις λεπτομέρεις στη χ) -προϊδεασμός -προοικονομία -ενανθρώπιση –επιφάνεια -παρομοιώσεις -επιβράδυνση -ανθρωπομορφισμός -τυπικά επίθετα (π.χ. πολύτλας, πολύτροπος, πολύμητις) -αναγνώριση -τραγική ειρωνεία</p> <p>1.3 Λειτουργικός ρόλος των διαφόρων μερών και σκηνών: -Το προοίμιο: Ο ρόλος και τα τυπικά του στοιχεία: - Λειτουργία προοιμίου ως το κομμάτι για την χάραξη του δρόμου της κατοπινής αφήγησης - επίκληση στη Μούσα για την επικύρωση της αυθεντίας του ποιητή και για την εγγύηση της αλήθειας του άσματος του</p>	
--	-----	--	--	--

	<p>οποίο βρίσκονται τοποθετημένοι και σε σχέση με τα συφραζόμενά τους/άλλους όρους (π.χ. θεούς) με την ίδια σημασιολογική συνάφεια.</p>	<p>-πρώτη παρουσίαση του κεντρικού ήρωα -αναφορά στους συντρόφους του Οδυσσέα και στον τρόπο του χαμού τους (σε μικρογραφία το <i>leitmotiv</i> Οδύσσειας: ο άνθρωπος πληρώνει για τη δική του απερισκεψία και τα λάθη του) -κλείσιμο προοιμίου (νέα επίκληση στη Μούσα, ταύτιση ποιητή με το ακροατήριό του) - αφηγηματική τεχνική <i>in media res</i> (αφήγηση από το κρισιμότερο σημείο της πλοκής του έργου και ένταξη προηγούμενων γεγονότων στην πορεία με αναδρομή στο παρελθόν) -Σκηνή συνάντησης Οδυσσέα με Αντίκλεια (λ. Νέκυια) και Πηνελόπη (ψ, κορύφωση έπους: ουσιαστική πραγμάτωση έπους, συμπύκνωση ουσίας ολόκληρης της Οδύσσειας)</p> <p>1.4 Ορισμός και ανάλυση του πολύπλευρου χαρακτήρα του όρου δαίμων και της χρήσης του ως μεθοδολογικού εργαλείου για την απωδικοποίηση της φύσης και των ενεργειών άλλων βασικών εννοιών του έπους (π.χ. των θεών, κάποιου</p>	
--	---	--	--

			<p>συγκεκριμένου θεού, της μοίρας, κάποιας αόρατης δύναμης, συγκεκριμένων θνητών, το είδος της συμπεριφοράς των θεών/ ή και άλλων υπερφυσικών δυνάμεων απέναντι στους θνητούς, σύγκριση της συμπεριφοράς κάποιων συγκεκριμένων θνητών με αυτή των θεών ή κάποιας ακατανόητης και αόρατης υπερφυσικής δύναμης πέραν των θεών) βάση της εννοιολογικής συνάφειάς τους με τον όρο δαίμων.</p>	
<p>III. Εκτιμούν τη δεξιοτεχνία του επικού ποιητή στη διαγραφή του ήθους των ηρώων του, στην εξέλιξη της αφηγηματικής πλοκής.</p>	1.1	<p>Διακρίνουν και να εντοπίζουν στο κείμενο τα στοιχεία της άτης, της, ύβρης, της νέμεσης, της τίσης και να αιτιολογούν το είδος των πράξεων και το το ήθος των δρώντων προσώπων.</p>	<p>1.1 Ορισμός των εννοιών της άτης, της ύβρης, της νέμεσης, της τίσης -Εντοπισμός των εννοιών σε διάφορα ενδεικτικά χωρία του έπους -Παρακολούθηση της πορείας του Οδυσσέα κατά την εξέλιξη της ιστορίας του έπους, των βασάνων και των περιπλανήσεών του κατά τη διάρκεια του νόστου του ως αποτέλεσμα της υβριστικής συμπεριφοράς του και της τιμωρίας του από τον θεό Ποσειδώνα</p>	
<p>IV. Γνωρίζουν και να κατανοούν τη συμπεριφορά των κυριότερων</p>	1.1	<p>Εντοπίζουν και να αιτιολογούν τις σκέψεις, την αλλαγή στη συμπεριφορά, τη στάση που τηρούν και την ψυχολογική κατάσταση των</p>	<p>1.1 Μελέτη και σκιαγράφηση της προσωπικότητας:</p>	

<p>προσώπων του έπους (θνητών, θεών) με βάση το ήθος, την αλλαγή στη συμπεριφορά τους, τις πνευματικές και σωματικές τους ικανότητες, την τραγικότητα, τις ενέργειές τους όπως αυτές διαγράφονται στην Ομηρική Εποχή.</p>	<p>1.2</p>	<p>κύριων προσώπων του έπους, όπως επίσης και τις ιδιαίτερες πνευματικές και σωματικές τους ικανότητες με τρόπο που να βιώνουν τη συναισθηματική ένταση της σκηνής.</p> <p>Εντοπίζουν τα στοιχεία που συνθέτουν το μοντέλο του επικού ηρωϊσμού σε συνάρτηση με τον αξιακό κώδικα που περιβάλλει την εποχή που γράφτηκε το έπος της Οδύσσειας.</p>	<p>-Τηλέμαχου (ψυχολογική κατάσταση, στάση που τηρεί, αλλαγή στη συμπεριφορά του) -Μνηστήρων (η συμπεριφορά τους ως αιτία της καταστροφής τους (σύγκριση με συντρόφους του Οδυσσέα και Αγαμέμνονα στη λ)) -Οι θεϊκοί χαρακτήρες (η επική τριάδα όπως παρουσιάζεται στην α: Δίας, Αθηνά, Ποσειδώνας -Λαέρτης (εξωτερική εμφάνιση, εσωτερική μεταβολή, ανάκτηση ηρωικών χαρακτηριστικών) -Πηνελόπη (σεμνότητα, τραγικότητα, μεγαλοπρέπεια. Σύγκριση με άλλες γυναίκες: Καλυψώ, Κίρκη, Ναυσικά, Ελένη, Κλυταιμνήστρα) -Αντίκλεια (γλυκύτητα, τραγικότητα, οδύνη)</p> <p>1.2 Ο Οδυσσέας: -μοντέλο επικού ηρωϊσμού, πολύτλας, πολύτροπος, πολύμητις -οι ιδιαίτερες σωματικές και πνευματικές του ικανότητες ως καταλυτικά στοιχεία της επιτυχίας του και ως στοιχεία</p>	
--	------------	---	--	--

			<p>που καθιστούν τον ήρωα μοναδικό</p> <p>-Εντοπισμός επιθέτων που ταυτίζονται με τα βασικά χαρακτηριστικά και το ήθος των κυριότερων προσώπων του έπους</p>	
<p>V. Κατανοούν τις αντιλήψεις, τον αξιακό κώδικα του πολιτισμού της Ομηρικής Εποχής και να αντιλαμβάνονται τα διαχρονικά παιδευτικά μηνύματα του έπους και τον συσχετισμό τους με τα προβλήματα της δικής τους εποχής και του σύγχρονου ανθρώπου, τα οποία αποτελούν οικουμενικά προβλήματα του ανθρώπου.</p>	<p>1.1</p> <p>1.2</p>	<p>Επισημαίνουν αξίες και αντιλήψεις του αρχαιοελληνικού πολιτισμού.</p> <p>Εντοπίζουν και να προσεγγίζουν κριτικά τα μεγάλα θέματα του έπους και να παραλληλίζουν τα δρώμενα του έργου με τη σύγχρονη εποχή.</p>	<p>1.1 Ο ρόλος των θεών και της μοίρας στην αποκατάσταση της ηθικής τάξης Πίστη στους θεούς και τους χρησμούς</p> <p>-επιπτώσεις σύγκρουσης μεταξύ του κόσμου των θεών και του κόσμου των ανθρώπων</p> <p>-τραγικότητα ανθρώπου</p> <p>1.2 Ορισμός μεγαθεμάτων:</p> <p>-πόλεμος – νόστος – οίκος (ραψ. ψ)</p> <p>- η κεντρική θέση του οίκου στον κόσμο της Οδύσσειας και η στήριξη του από θεούς και ανθρώπους</p> <p>-η πολιτική κατάσταση στον οίκο του Οδυσσέα: διασάλευση της τάξης (σε αντίθεση ε την αρμονία στον οίκο του Αλκίνοου</p> <p>-ο ρόλος της γυναίκας ως δύναμης διαφορούμενης: άλλοτε καταστροφική και άλλοτε σωτήρια για τον οίκον (Ελένη, Πηνελόπη)</p>	

	1.3	Εντοπίζουν τα διαχρονικά και οικουμενικά προβλήματα του ανθρώπου και του τρόπου αντιμετώπισής τους.	<p>-ο νόστος: τελικό ζητούμενο η ειρηνική ζωή και ο ήρεμος θάνατος στο πλαίσιο του οίκου</p> <p>-ο ρόλος των θεών</p> <p>1.3 Η ευθύνη του ανθρώπου για τις πράξεις του σε συνδυασμό με τη Δίκη (ο νόστος του Οδυσσέα δεν χαρίζεται. Είναι άθλος του μυαλού και της ψυχής του, αλλά και πράξη αποκατάστασης της δικαιοσύνης)</p> <p>-Προβληματισμοί περί θανάτου</p> <p>- Η εκλογίκευση της έννοιας του θανάτου και οι Ομηρικές αντιλήψεις περί ψυχής</p> <p>- Η κατάφαση της ζωής έναντι του θανάτου (Αχιλλέας, λ)</p> <p>-Ο άνθρωπος ικανός για την ανατροπή της άσχημής του μοίρας και υπεύθυνος για τη δική του σωτηρία</p>	
--	-----	---	--	--

