

**Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου**  
**Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών**  
**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών:**  
*Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία*

## **Μεταπτυχιακή διατριβή**



**Ο μύθος του Κύκλωπα Πολύφημου από την προϊστορική εποχή και την ΙΕ παράδοση έως την παγίωση του ομηρικού αρχετύπου**

**Δημήτριος Γουσόπουλος**

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια**  
**Ζαχαρούλα Πετράκη**

**Μάιος 2022**

**Ανοικτό Πανεπιστήμιο Κύπρου**  
**Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών**  
**Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών:**  
*Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία*

**Μεταπτυχιακή διατριβή**

**Ο μύθος του Κύκλωπα Πολύφημου από την προϊστορική εποχή και την ΙΕ παράδοση έως την παγίωση του ομηρικού αρχετύπου**

**Δημήτριος Γουσόπουλος**

**Επιβλέπουσα Καθηγήτρια**  
**Ζαχαρούλα Πετράκη**

Η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή υποβλήθηκε προς μερική εκπλήρωση των απαιτήσεων για απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών στην Ελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία από τη Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών του Ανοικτού Πανεπιστημίου Κύπρου.

**Μάιος 2022**

ΚΕΝΗ ΣΕΛΙΔΑ

*Στη μητέρα μου ...*  
*All that I am, or ever hope to be,*  
*I owe to my mother*

## Περίληψη

Ο μύθος του Κύκλωπα Πολύφημου, με την αξιοθαύμαστη αντοχή στον χρόνο και την εξαιρετική διασπορά στον χώρο, οπωσδήποτε θέτει σοβαρή υποψηφιότητα να είναι ένας απ' αυτούς τους παγκόσμιους μύθους που ξεκίνησαν σε μια απροσδιόριστη αλλά πρώιμη φάση της ανθρώπινης ιστορίας και διαμορφώθηκε δυναμικά κατά τη συνεχή μετάδοσή του από τον έναν πολιτισμό στον άλλον. Ένας μύθος που ενδέχεται να ξεκινά από τον προϊστορικό Master of Animals, να περνά στο βαβυλωνιακό έπος του Gilgamesh και τη μάχη του ήρωα με το τέρας Huwawa, και μετά στους Αριμασπούς και τις Καυκάσιες ιστορίες του Uryzmaeg όπου ο ήρωας με εξυπνάδα ξεγελά τον μονόφθαλμο γίγαντα και τον τυφλώνει μ' έναν πυρσό. Παράλληλα, δεκάδες παραλλαγές αυτού του ομηρικού επεισοδίου έχουν καταγραφεί από προφορικές μαρτυρίες σε διάφορα μέρη του κόσμου φαινομενικά άσχετα μεταξύ τους. Έτσι, η συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο αποδείχτηκε από πολύ νωρίς μια εξαιρετικά επιδραστική και πρόσφορη για συγκριτική εξέταση ιστορία που προσέλκυσε το ενδιαφέρον των πολλών μελετητών.

Στο πλαίσιο αυτό, η παρούσα μεταπτυχιακή διατριβή επιχειρεί να αναδείξει την πρόσληψη και τον σταδιακό μετασχηματισμό ενός μύθου που σηματοδοτεί χαρακτηριστικά την επαφή ανάμεσα στους πολιτισμούς. Βασικός στόχος είναι να διερευνηθεί αν ο μύθος του Κύκλωπα Πολύφημου, όπως αρχικά παραδόθηκε από τον Όμηρο, εντάσσεται σε κάποιο κοινό μυθολογικό και ποιητικό υπόβαθρο τόσο της προϊστορικής κοινωνίας όσο και του αφηγηματικού υλικού των ΙΕ και μη-ΙΕ παραδόσεων. Συζήτηση θα γίνει και για τη σχέση του ομηρικού επεισοδίου με τις μεταγενέστερες προφορικές αφηγήσεις, όχι για να δοθεί μια οριστική απάντηση αλλά για να φανεί ότι οι ερμηνευτικές θέσεις που κυριάρχησαν κατά τη διάρκεια του προηγούμενου αιώνα έχουν αρχίσει τώρα να αμφισβητούνται. Η διατριβή φιλοδοξεί να καταδείξει ότι ο Όμηρος ναι μεν αξιοποίησε προγενέστερο μυθολογικό υλικό, αλλά το ανασχημάτισε και το προσάρμοσε σύμφωνα με τη δική του αντίληψη, για να αναδείξει τον Πολύφημο σε μια λογοτεχνική persona που εκφράζει την αναμέτρηση ανάμεσα σε οποιοδήποτε θεμελιώδες αξιακό δίπολο μιας κοινωνίας. Κάνοντας αυτό ο Όμηρος δημιούργησε μια ιστορία που δεν έχει εφάμιλλο σε πρωτοτυπία.

## Summary

### **The myth of Cyclops Polyphemus from prehistoric times and the IE tradition to the consolidation of the Homeric archetype**

The myth of Cyclops Polyphemus, with its admirable resistance to time and its extraordinary dispersion in space, is certainly a serious candidate to be one of those universal myths that began in an indefinite but early phase of human history and was dynamically shaped during its continuous transmission from one culture to another. A myth that may start from the prehistoric Master of Animals, move on to the Babylonian epic of Gilgamesh and the hero's battle with the monster Huwawa, and then to the Arimaspi and the Caucasian tales of Uryzmaeg where the hero cleverly outwits the one-eyed giant and blinds him with a torch. At the same time, dozens of variations of this Homeric episode have been recorded from oral narrations in various parts of the world seemingly unrelated to each other. Thus, Odysseus' encounter with Polyphemus proved from very early on to be an extremely influential and fertile for comparative examination story, which has attracted the interest of many scholars.

In this context, this thesis attempts to highlight the reception and gradual transformation of a myth that characteristically marks the contact between cultures. The main aim is to investigate whether the myth of Cyclops Polyphemus, as originally delivered by Homer, is part of a common mythological and poetic background of both prehistoric (pre-Indo-European) society and the narrative material of Indo-European and non-Indo-European traditions. The relationship between the Homeric episode and later oral narratives will also be discussed, not in order to provide a definitive answer but to show that the interpretive positions that have been dominant during the last century are now being questioned. The thesis aspires to point out that Homer did indeed make use of earlier mythological material, but that he reshaped and adapted it according to his own conception, in order to make Polyphemus a literary persona that expresses the confrontation between any of the fundamental value-dipole of a society. In doing so, Homer created a story that has no equal in originality.

## Πίνακας Περιεχομένων

Κατάλογος εικόνων.....	9
Συντομογραφίες.....	11
Εισαγωγή.....	12
<b>Κεφάλαιο 1: Ο μύθος του Πολύφημου.....</b>	<b>17</b>
<b>1.1. Η τεκμηρίωση των μύθων.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2. The Ogre Blinded. Polyphemos.....</b>	<b>22</b>
1.2.1. Πλοκή και ταξινόμηση.....	23
1.2.2. Σύγχρονη επιβίωση.....	28
1.2.3. Συγκριτική μελέτη.....	36
<b>Κεφάλαιο 2: Κύκλωπες και άλλα τέρατα.....</b>	<b>46</b>
<b>2.1. Το προ-ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο.....</b>	<b>47</b>
2.1.1. The Master of Animals.....	48
2.1.2. Μια αινιγματική βραχογραφία.....	53
<b>2.2. Το μη-ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο.....</b>	<b>56</b>
2.2.1. Μέση Ανατολή (Μεσοποταμία).....	57
2.2.2. Φοίνικες και Σημίτες.....	61
<b>2.3. Το ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο.....</b>	<b>65</b>
2.3.1. Τα σανσκριτικά έπη και οι Βέδες.....	67
2.3.2. Τα χεττιτικά κείμενα της Hattusa.....	71
2.3.3. Καύκασος: Αριμασποί και Urysmag.....	73
2.3.4. Ο επικός κύκλος.....	77
<b>Κεφάλαιο 3: Ο Κύκλωπας που έγινε Πολύφημος.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1. Οι Έλληνες Κύκλωπες.....</b>	<b>87</b>
<b>3.2. Η σύνθεση της αρχετυπικής εκδοχής.....</b>	<b>90</b>
3.2.1. Η τερατώδης φύση.....	93
3.2.2. Η μονοφθαλμία.....	96
3.2.3. Η επωνυμία.....	99
<b>Συζήτηση και επίλογος.....</b>	<b>103</b>
<b>Βιβλιογραφικές αναφορές.....</b>	<b>113</b>

<b>1. Ξενογλωσσες .....</b>	<b>113</b>
<b>2. Ελληνόγλωσσες.....</b>	<b>134</b>
<b>3. Εκδόσεις ελληνικών κειμένων.....</b>	<b>134</b>
<b>4. Εκδόσεις λατινικών κειμένων.....</b>	<b>136</b>
<b>Παράρτημα.....</b>	<b>137</b>



## Κατάλογος εικόνων

### [1.1. Sebastian Münster: Χάρτης της Αφρικής \(1540 ΜΚΕ\).](#)

Münster Tavola & discrizzione universale di tutta l'Africa. Wiki Commons: The University of Texas at Arlington Libraries.

### [2.1. Πότνια θηρών. Χρυσό μυκηναϊκό στολίδι.](#)

Από τον «Θησαυρό της Αίγινας». Βρετανικό Μουσείο.

### [2.2. Πότνια θηρών. Βοιωτικός αμφορέας \(λεπτομέρεια\). 680-670 ΠΚΕ.](#)

Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο Αθηνών.

### [2.3. «Ο Μικρός μάγος με το μουσικό τόξο» \(Le Petit sorcier à l'arc musical\).](#)

Σπήλαιο Les Trois-Frères: Γαλλία. Breuil Henri: «Un dessin de la grotte des Trois frères (Montesquieu-Avantès) Ariège», Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 74<sup>e</sup> année, 3, 1930: 262.

### [2.4. Κυλινδρική σφραγίδα. Γυμνός μονόφθαλμος ήρωας που κρατάει δύο λιοντάρια- περίβολος που περιέχει πρόβατα- προβατοκέφαλος δαίμονας. 3400-3000 ΠΚΕ.](#)

The Morgan Library & Museum. Morgan Seal 4.

### [2.5. Αποτύπωμα σφραγίδας. Πρώιμη Δυναστική Περίοδος II. Fara.](#)

Baghdad, Iraq Museum. Frankfurt (1970) 78.

### [2.6. Πήλινη πλάκα VI:81. Larsa-period. Khafaje. περ. 1800 ΠΚΕ.](#)

Oriental Institute Museum in Chicago. George (2012) 421.

### [2.7. Το δεύτερο φυλαχτό από το Arslan-Tash \(AT-2\). περ. 700 ΠΚΕ.](#)

Caquot, A. & du Buisson R. du M. «La seconde tablette ou "petite amulette" d'Arslan-Tash», *Syria*, 48(3/4), 1971: 392.

### [2.8. Αρμασπός. Γκραβούρα. 1493 ΜΚΕ.](#)

The Nuremberg Chronicle.

### [2.9. Αττική γεωμετρική οينوχόη \(περ. 720 ΠΚΕ\).](#)

Archäologische Staatssammlung München. Snodgrass (1998) 35.

### [2.10. Πρωτοαττικός αμφορέας \(περ. 670 ΠΚΕ\).](#) Μουσείο Ελευσίνας.

LIMC, "Polyphemos I," (vol. 8 suppl.) no. 16 = "Odysseus," no. 94 = "Kyklops, Kyklopes," no. 17.

### [2.11. Θραύσμα πρωτο-αργίτικου κρατήρα \(περ. 650 ΠΚΕ\).](#) Μουσείο Άργους.

LIMC, "Polyphemos I," no. 15 = "Odysseus," no. 88\* (Figure S).

**2.12. Κρατήρας του Αριστονόθου (675-650 ΠΚΕ).** Ρώμη. Musei Capitolini.

LIMC, "Polyphemos I," no. 16 bis\* = "Odysseus/Uthuze," no. 56 (Figure U).

**2.13. Στόμιο ετρουσκικού πίθου (περ. 650 ΠΚΕ).**

Σκίτσο. The Paul Getty Museum. Malibu. *Corpus Vasorum Antiquorum* (2000) 8.

**2.14. Θράύσμα πρωτο-αττικής οινόχου (675-650 ΠΚΕ).** Μουσείο Αίγινας.

LIMC, "Odysseus," no. 109\* (Figure X).

## Συντομογραφίες

AT / AaTh	<i>The Types of the Folktale</i> = Thompson (1961).
ATU	<i>The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography</i> = Uther (2004).
CAF	Kock, T. <i>Comicorum Atticorum Fragmenta</i> , 3 vols., Leipzig 1880–8.
CGF	Kaibel, G. <i>Comicorum Graecorum Fragmenta</i> . Berlin. 1899-
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
F	= Frazer (1921).
FGrH	Jacoby, F. <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , Weidmann, Berlin, 1923.
H	= Hackman (1904).
IEG	<i>Iambi et Elegi Graeci</i> = West (1972).
K-A	Kassel, R. & Austin, C. 1984-2001. <i>Poetae Comici Graeci</i> . Berlin and New York: De Gruyter.
Kaibel	= CGF
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> .
LSJ	Liddell, H. G., R. Scott, and H. S. Jones. <i>A Greek-English Lexicon</i> . 9th ed. with revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
M-W	Merkelbach, R. & West, M. L. <i>Fragmenta Hesiodica</i> . 1967.
PCG	= K-A
TrGF	Snell, B., S. L. Radt, & R. Kannicht. 1971–2004. <i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> . 5 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

# Εισαγωγή

*Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων ἰκόμεθ'*

ΟΜΗΡΟΣ ΟΔΥΣΣΕΙΑ

Υπάρχουν γνωστές ομοιότητες μεταξύ μεμονωμένων μύθων που ανήκουν σε διάφορες παραδόσεις παγκοσμίως: Η δημιουργία του κόσμου, ο Πατέρας Ουρανός και η Μητέρα Γη, η "Σφαγή του ερπετού", ο Κατακλυσμός, το "Κοσμικό Κυνήγι". Η ομοιότητα των διάφορων αφηγήσεων ενδεχομένως να είναι απλώς συμπτωματική. Κάθε πολιτισμός θα μπορούσε να έχει επινοήσει τη δική του μυθολογία και λαογραφία ανεξάρτητα από τον άλλο, καταλήγοντας σε εκπληκτικά παρόμοιες ιστορίες. Έτσι, αυτές οι τόσο όμοιες ιστορίες που μοιράζονται διαφορετικοί πολιτισμοί ίσως απλά είναι το προϊόν μιας οικουμενικής ανθρώπινης φύσης. Γιατί προφανώς οι άνθρωποι σε όλο τον κόσμο έχουν παρόμοιες επιθυμίες, ανάγκες κ.λπ. και, σε γενικές γραμμές, εκτίθενται σε παρόμοιο περιβάλλον, οπότε πιθανό να δημιουργούσαν παρόμοιες ιστορίες. Αυτό περίπου εννοεί και ο Carl Jung όταν λέει ότι οι μύθοι είναι η έκφραση του "συλλογικού ασυνείδητου", της θεμελιώδους φύσης δηλαδή που μοιράζονται όλα τα ανθρώπινα όντα και που μπορούν να εξηγηθούν μόνο αν υποθέσουμε ότι αποτελούν καταθέσεις των συνεχώς επαναλαμβανόμενων εμπειριών της ανθρωπότητας.<sup>1</sup>

Όμως πολλοί μύθοι φαίνεται να μοιράζονται εκπληκτικά όμοια περιστατικά, χαρακτήρες ή αφηγηματικές δομές, είτε προέρχονται από την κλασική Ελλάδα είτε από τις αρχαίες μυθολογίες της Μεσοποταμίας ή της Ινδίας. Έτσι, κανείς αναρωτιέται αν θα μπορούσαν οι τόσο όμοιες αυτές ιστορίες να έχουν κοινή προέλευση και να μεταδόθηκαν από στόμα σε στόμα επί χιλιάδες γενιές. Ο Witzel δείχνει θετικός σε μια τέτοια υπόθεση και σχολιάζει: «The power of myth is with us, and we better understand it».<sup>2</sup> Υποστηρίζει ότι οι θρύλοι και τα λαϊκά έθιμα του

---

<sup>1</sup> Jung, C. G. «On the Psychology of the Unconscious». Στο: *Two Essays on Analytical Psychology, Collected Works, vol. 7*, 2d ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966 [1953]), 69.

<sup>2</sup> Witzel (2013) xii.

κόσμου συνδέονται μεταξύ τους, με την έννοια ότι έχουν κοινή προέλευση και έχουν μεταφερθεί από το ένα μέρος στο άλλο, καθώς οι παλαιολιθικοί λαοί μετανάστευαν επί πολλές χιλιάδες χρόνια για να αποικίσουν νέους τόπους.

Το ομηρικό επεισόδιο της συνάντησης του Οδυσσέα με τον Κύκλωπα Πολύφημο, με την αξιοθαύμαστη αντοχή στον χρόνο και την εξαιρετική διασπορά στον χώρο, οπωσδήποτε θέτει σοβαρή υποψηφιότητα να είναι ένας απ' αυτούς τους παγκόσμιους μύθους που ξεκίνησαν σε μια απροσδιόριστη αλλά πρώιμη φάση της ανθρώπινης ιστορίας και διαμορφώθηκε δυναμικά κατά τη συνεχή μετάδοσή του από τον έναν πολιτισμό στον άλλον. Την εκπληκτική δημοφιλία του συγκεκριμένου επεισοδίου μαρτυρά η τεράστια απήχηση που έχει σε άλλες λαογραφικές και προφορικές παραδόσεις που κυκλοφορούν από το ελβετικό Valais της Κεντρικής Ευρώπης και τη χώρα των Βάσκων της Βόρειας Ισπανίας, έως τη Ρωσία, αλλά και μεταξύ των Saami της Βόρειας Σκανδιναβίας και των Apache και άλλων φυλών των ιθαγενών της Αμερικής. Όλες μιλούν για έναν τρομακτικό φύλακα ζώων, έναν ήρωα που χάνει το δρόμο του και αιχμαλωτίζεται, αλλά δραπετεύει κρυμμένος ανάμεσα σε οικόσιτα ζώα.

Ανάγονται όλες οι παραλλαγές αυτές στην ομηρική αφήγηση; Σε ποιο βαθμό και με ποιον τρόπο; Αν όχι, πώς εξηγείται η ομοιότητά τους; Αν είναι προγενέστερες του Ομήρου, τι έχουν δανείσει στη δομή και την πλοκή του ομηρικού επεισοδίου και τι λογοτεχνική μορφή είχαν αρχικά; Έχει νόημα να συζητάμε για την πατρότητα του μύθου; Γιατί ο μύθος του Πολύφημου (ανάμεσα στους δεκάδες ομηρικούς) αναδείχθηκε σε τόσο δημοφιλή; Πόσο επηρέασε η γλωσσική συγγένεια των λαών τη διάδοση του μύθου; Αυτά είναι μερικά από τα πολλά ερωτήματα που γεννά η εξέταση του συγκεκριμένου μύθου, τα οποία προφανώς και δε γίνεται να διαπραγματευτεί κανείς διεξοδικά στο πλαίσιο μιας μεταπτυχιακής διατριβής. Οπωσδήποτε τα ερωτήματα αυτά θα μας απασχολήσουν, βασικός στόχος ωστόσο της παρούσας διατριβής είναι να διερευνηθεί αν ο μύθος του Πολύφημου, όπως αρχικά παραδόθηκε από τον Όμηρο, εντάσσεται σε κάποιο κοινό μυθολογικό και ποιητικό υπόβαθρο τόσο της προϊστορικής (προ-ινδοευρωπαϊκής) κοινωνίας όσο και του αφηγηματικού υλικού των ινδοευρωπαϊκών και μη-ινδοευρωπαϊκών παραδόσεων.

Στο **Κεφάλαιο 1** η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από τους λαϊκούς μύθους και τα παραμύθια. Αρχικά, καταγράφονται τα διεθνή συστήματα ταξινόμησης

των μύθων και η πολυπλοκότητα που παρουσιάζουν. Στη συνέχεια, περιγράφεται αναλυτικά το τυπολογικό του ομηρικού επεισοδίου με τον Κύκλωπα Πολύφημο και η κυριαρχική επίδρασή του στη σύγχρονη μυθογραφία και λαογραφία. Ακολουθεί η παράθεση της συγκριτικής μελέτης του μύθου και η ανάδειξη της σχέσης του με τις δεκάδες προφορικές παραλλαγές (comparanda). Κι αυτό γιατί είναι αλήθεια ότι οι περισσότερες προσπάθειες να εντοπιστεί ένα δευτερογενές ομηρικό ή ακόμη και προ-ομηρικό στρώμα του μύθου του Πολύφημου έχουν βασιστεί στις ομοιότητες ή τις αποκλίσεις των σύγχρονων παραμυθιών από τον Όμηρο. Τα ζητήματα που έχει γεννήσει αυτή η σχέση είναι πολλά, με κυριότερο το εξής: Οι παραλλαγές αυτές ανάγονται όλες (άμεσα ή έμμεσα) στην ομηρική εκδοχή ή αποτυπώνουν μια ή περισσότερες εκδοχές του μύθου που δημιουργήθηκαν και κυκλοφορούσαν πριν ή παράλληλα με αυτή του Ομήρου; Η συγκριτική εξέταση δε θα είναι εξαντλητική, θα έχει όμως στόχο να καταδείξει ότι η κρατούσα μέχρι τα τέλη του προηγούμενου αιώνα άποψη φαντάζει τα τελευταία χρόνια αυθαίρετη και πια αναχρονιστική.

Στο **Κεφάλαιο 2** η συζήτηση επικεντρώνεται στο θεωρητικά προγενέστερο του Ομήρου υλικό που ενδεχομένως γονιμοποίησε την ομηρική εκδοχή. Θα αναζητηθούν δηλαδή τα πιθανά ίχνη του ομηρικού Κύκλωπα σε τρία διευρυμένα και συμβατικά πλαίσια: το προ-ινδοευρωπαϊκό, το μη-ινδοευρωπαϊκό και το ινδοευρωπαϊκό. Στο πρώτο εντάσσονται υποθετικές ερμηνείες και προσεγγίσεις σε μνήμες αρχέγονες (Master of Animals) και παλαιολιθικές βραχογραφίες. Στο δεύτερο το μνημειώδες *Έπος του Γιλγαμές* και οι κυκλωπικές φιγούρες τόσο στις μεσοποταμιακές κυλινδρικές σφραγίδες όσο και σε φοινικικά φυλαχτά. Στο τρίτο θα εξεταστούν σχετικές προφορικές και γραπτές παραδόσεις λαών της ΙΕ οικογένειας. Έμφαση θα δοθεί αρχικά στη μεγάλη ινδική παράδοση με τις Βέδες και τα σανσκριτικά έπη, και έπειτα στα χεττιτικά κείμενα (εδώ θα εξεταστούν και οι χουρροασσυριακές μυθολογικές παραδόσεις για τον λόγο ότι καταγράφηκαν σε ΙΕ γλώσσα). Η αναζήτηση θα ολοκληρωθεί με τις καυκάσιες ιστορίες όπως συλλέχθηκαν από την προφορική παράδοση, αλλά και με τον ελληνικό επικό κύκλο. Μαζί μ' αυτόν θα εξεταστεί και η ευρύτερη αρχαϊκή και προκλασική λογοτεχνική παραγωγή και αγγειογραφία για να διαπιστωθεί αν μαρτυρούν μια προγενέστερη ή παράλληλη του Ομήρου εκδοχή του μύθου.

Στο **Κεφάλαιο 3** παρουσιάζονται τα χαρακτηριστικότερα συστατικά της ομηρικής σύνθεσης των Κυκλώπων. Εκείνα που διαφοροποιούν τους ομηρικούς Κύκλωπες από το προγενέστερο σχετικό υλικό αλλά κυρίως αυτά που δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο ο Όμηρος ανέδειξε τον Πολύφημο σε ξεχωριστή λογοτεχνική persona. Η διατριβή φιλοδοξεί να καταδείξει ότι η persona αυτή συμμετέχει μεν αλλά δεν υπακούει σε καμιά προγενέστερη παράδοση. Γιατί προφανώς η λαϊκή φαντασία έχει διαχρονικά επινοήσει διάφορα τέρατα, ανάμεσα σ' αυτά και μονόφθαλμα. Αυτό που εξετάζεται ωστόσο είναι κατά πόσο τα τέρατα αυτά ταιριάζουν με τα συμφραζόμενα του ομηρικού Πολύφημου ως λογοτεχνική δημιουργία, και με ό,τι αυτός αντιπροσωπεύει μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικο-πολιτισμικό πλαίσιο. Κι αν έπρεπε με μία φράση να περιγραφεί σε τι διαφέρει ο ομηρικός Κύκλωπας απ' όλους τους άλλους, θα ήταν αυτή: Κανένα μυθολογικό τέρας που ξεκίνησε από την απόλυτη βαρβαρότητα και την ανθρωποφαγία δεν έχει τόσο τέλεια εξανθρωπιστεί και εκπολιτιστεί όσο ο ομηρικός Πολύφημος.

Στη σημείο αυτό να σημειωθεί ότι δε θα μας απασχολήσουν οι διάφορες απόπειρες αποσυμβολισμού και αποκωδικοποίησης της μυθολογικής υπόστασης των Κυκλώπων. Δεν είναι αυτό το ζητούμενο, ενώ κάτι τέτοιο θα απαιτούσε εκτενή διαπραγμάτευση. Σύνοψη των ερμηνευτικών προτάσεων διαχρονικά μπορεί κανείς να βρει στην εξαιρετική εργασία του Glenn.<sup>3</sup> Δε θα μας απασχολήσουν όμως ούτε και οι επιστημονικές προσεγγίσεις που κατά καιρούς έχουν προταθεί.<sup>4</sup> Οι Κύκλωπες και ο Πολύφημος εξετάζονται αποκλειστικά ως λογοτεχνικές φιγούρες, στο πλαίσιο μιας συγκροτημένης και αποδεδειγμένης μυθολογικής και λογοτεχνικής παράδοσης. Επιπλέον, δε λαμβάνονται ιδιαίτερα υπόψη (παρότι ενίοτε αναφέρονται) σημαντικά φιλολογικά ζητήματα σχετικά με τη σύνθεση και την αυθεντικότητα των ομηρικών επών και τη χρονολόγησή τους. Αν και η εμπλοκή στη συζήτηση αυτών των θεμάτων θα δημιουργούσε ενδιαφέρουσες προοπτικές, θεωρήθηκε ότι ήταν αδύνατο να παρουσιαστούν επαρκώς μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Ως εκ τούτου, ο αναγνώστης και η αναγνώστριάς γνωρίζει εξ αρχής ότι στην παρούσα διατριβή θεωρείται συμβατικά αποδεκτό ότι ο Όμηρος είναι ένα πρόσωπο, είναι ο συγγραφέας της *Οδύσσειας* και ότι αυτή χρονολογικά

---

<sup>3</sup> Glenn (1978) 141-55.

<sup>4</sup> βλ. Mayor, A. *The First Fossil Hunters: Paleontology in Greek and Roman Times*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

είναι μεταγενέστερη της *Ιλιάδας* και, αν όχι προγενέστερη, τουλάχιστον σύγχρονη του Ησιόδου.

Η συζήτηση στην παρούσα διατριβή έχει αντλήσει πληροφορίες και βασίζεται σε μια εκτεταμένη βιβλιογραφία, κυρίως ξενόγλωσση. Επιχειρήθηκε, στο μέτρο του δυνατού, να αναδειχθεί πολύπλευρα η συζήτηση γύρω από το θέμα. Είναι αλήθεια ωστόσο ότι δόθηκε έμφαση στις μελέτες των τελευταίων δεκαετιών, με στόχο να καταγραφεί η σύγχρονη θεώρηση του ζητήματος. Συχνά η συζήτηση πλαισιώνεται και με πρωτογενείς πηγές από αρχαίους Έλληνες και Λατίνους συγγραφείς. Η παραπομπή στα έργα των Ελλήνων γίνεται ολογράφως στα ελληνικά, καθώς δεν υπάρχει ένα κοινά αποδεκτό και πλήρες σύστημα συντομογραφίας. Για τους Λατίνους συγγραφείς η παραπομπή γίνεται σύμφωνα με το *Oxford Classical Dictionary* (4th Edition). Εκτός κι αν αναφέρεται διαφορετικά, η νεοελληνική απόδοση των αρχαίων ελληνικών και η μετάφραση των ξενόγλωσσων αποσπασμάτων είναι δική μου.

Μάιος 2022

Δ. Γ.



# Κεφάλαιο 1: Ο μύθος του Πολύφημου

*Το παραμύθι είναι σαν τη θάλασσα, και οι θρύλοι και οι μύθοι είναι σαν τα κύματα πάνω της: ένα παραμύθι ανεβαίνει για να γίνει μύθος και βυθίζεται πάλι για να γίνει παραμύθι. Και εδώ πάλι καταλήγουμε στο ίδιο συμπέρασμα: τα παραμύθια κατοπτρίζουν την πιο απλή αλλά και πιο βασική δομή του ψυχισμού.*

MARIE-LOUISE VON FRANZ *THE INTERPRETATION OF FAIRY TALES*

ΟΙ ΜΥΘΟΙ είναι ιστορίες, και μύθος «σημαίνει, πρώτα απ' όλα, "μῦθος", πλοκή, αφήγηση ή γενικά η διαδοχική διάταξη των λέξεων», δηλαδή ο μύθος είναι ένα λεκτικό κατασκευάσμα.<sup>5</sup> Η ευρεία αυτή ερμηνεία θα μπορούσε να περιοριστεί ως εξής: «Υπάρχουν δύο πτυχές του μύθου: η μία είναι η δομή των ιστοριών του, η άλλη είναι η κοινωνική του λειτουργία ως σχετική γνώση, την οποία είναι σημαντικό να γνωρίζει μια κοινωνία».<sup>6</sup> Στην πρώτη περίπτωση ο μύθος ισοδυναμεί με τη λογοτεχνία, στη δεύτερη περίπτωση οι ιστορίες συνδυάζονται για να σχηματίσουν μια μυθολογία. Και στις δύο περιπτώσεις μύθοι και κείμενα σχετίζονται μεταξύ τους, με τη λέξη *μύθος*, σε αυτόν τον ορισμό, να έχει πληθυντικό αριθμό: μύθοι. Οι μύθοι αυτοί έχουν σχέση με ιστορίες ηρώων (*sagas*) ή με λαϊκές δοξασίες και θρύλους (*legends*) που εξηγούν διάφορα μικρά χαρακτηριστικά του περιβάλλοντός μας ή με λαϊκά παραμύθια (*märchen/fairy tales*). Βέβαια, δεν είναι πάντα εύκολο να διατηρηθεί μια συνεπής διάκριση μεταξύ μύθου και λαϊκής δοξασίας ή παραμυθιού, ή μεταξύ οποιασδήποτε τέτοιας κατηγορίας και θρύλου. Οι μύθοι γίνονται συνήθως πιστευτοί, οι θρύλοι φέρουν τουλάχιστον μια σκιά αμφιβολίας, και οι λαϊκές δοξασίες ή τα παραμύθια θεωρούνται προϊόν φαντασίας.<sup>7</sup>

Οι μελετητές σήμερα δεν αναφέρονται πάντα στους μύθους, τις λαϊκές δοξασίες και τα παραμύθια με τους ατομικούς τους τίτλους. Άλλωστε μύθοι που λέγονται στην προφορική παράδοση μπορεί να μην έχουν καν σταθερό τίτλο με τον

---

<sup>5</sup> Frye (1982) 31.

<sup>6</sup> Frye (1982) 47.

<sup>7</sup> Anderson (2000) 63, (2006) 2-5· βλ και Propp (1968) 5-16, Zipes (2015) xv-xxvi, Hansen (1997β) 444-5, Fee (2011) xvi-xvii.

ίδιο τρόπο που θα είχε συνήθως μια δημοσιευμένη ιστορία.<sup>8</sup> Αντίθετα, η αναφορά συχνά γίνεται με τον τύπο του παραμυθιού (tale type) στον οποίο ανήκει μια συγκεκριμένη αφήγηση. Η έννοια του tale type προκύπτει από την ανθρώπινη εμπειρία, και την έμφυτη ικανότητά τους να ακούνε μια ιστορία με διαφορετικές λέξεις ή με διαφορετικά χαρακτηριστικά, και να εντοπίζουν στοιχεία ομοιότητας.<sup>9</sup> Επομένως, ένας τύπος παραμυθιού (tale type) είναι ευέλικτος, και όχι μια σταθερή μονάδα μέτρησης ή ένας τρόπος αναφοράς σε άψυχο υλικό από το παρελθόν. Αντίθετα, ως μέρος μιας ευρύτερης δυναμικής, είναι προσαρμόσιμος και μπορεί να ενσωματώνεται διαρκώς σε νέες θεματικές συνθέσεις και μέσα.<sup>10</sup>

## 1.1. Η τεκμηρίωση των μύθων

Από τα τέλη του 19ου αιώνα οι μελετητές στην Ευρώπη άρχισαν να εξερευνούν τον πλούτο των μύθων όπως αυτοί είχαν διασωθεί από την προφορική παράδοση. Πρώτος ο Johann Georg von Hahn στο έργο του *Griechische und albanesische Märchen* (Leipzig, 1864) εξερεύνησε τα ελληνικά και τα αλβανικά παραμύθια και συνέταξε περίπου 44 τύπους. Δύο χρόνια μετά, ο Sabine Baring-Gould μετέφρασε στα αγγλικά τα παραμύθια από το έργο του Hahn και επέκτεινε τους τύπους σε 52, τους οποίους ονόμασε *Story Radicals*.<sup>11</sup> Αργότερα, ο λαογράφος Joseph Jacobs αύξησε τον κατάλογο σε 72 τύπους και τον δημοσίευσε ως Παράρτημα στο *Handbook of Folk-Lore* (1914).<sup>12</sup> Ο George Laurence Gomme έγραψε αρκετά βιβλία και άρθρα για τα αγγλικά παραμύθια,<sup>13</sup> και ο Michail Petron Arnaudon για τα βουλγαρικά.<sup>14</sup> Αυτές οι προσπάθειες, παρότι σήμερα θεωρούνται πολύ εξαρτημένες από μια θεωρία επιβίωσης που προσπάθησε να εντοπίσει τα λαϊκά έθιμα πίσω στα προηγούμενα στάδια του πολιτισμού,<sup>15</sup> οπωσδήποτε αποτέλεσαν μια ουσιαστική βάση για συγκριτική μελέτη των μύθων. Ένα σημαντικό βήμα έγινε το

---

<sup>8</sup> Haase (2008) xxi-πρβλ. Fee (2011) xvi: «Ο μύθος έχει οριστεί με πολλούς τρόπους και χρησιμοποιείται συχνά έτσι χαλαρά στην κοινή γλώσσα, ώστε να καθιστά τη λέξη σχεδόν χωρίς νόημα».

<sup>9</sup> Haring (2006) 103.

<sup>10</sup> Uther (2009) 15.

<sup>11</sup> Baring-Gould, S. "Appendix", στο: W. Henderson, *Notes On the Folk-lore of the Northern Counties of England And the Borders*. London: Longmans, Green, 1866.

<sup>12</sup> Jacobs, J. "Appendix C", στο: Ch. S Burne, G. L. Gomme, *The handbook of folklore*, London: Pub. for the Folk-lore Society by Sidgwich & Jackson, 1914: 344-355.

<sup>13</sup> *Primitive Folk Moots* (1880), *Folklore Relics of Early Village Life* (1883), *Ethnology in Folklore* (1892), *Folklore as a Historical Science* (1908).

<sup>14</sup> *Ochertsi po Bulgarskia Folklor* [*Studies in Bulgarian Folklore*] 3rd ed. Vol.2, Sofia, 1996.

<sup>15</sup> Simpson & Roud (2000) 149-50.

1910, όταν η Astrid Lunding μετέφρασε το σύστημα ταξινόμησης των λαϊκών παραμυθιών του Svend Grundtvig.<sup>16</sup> Ο αρχικός κατάλογος του Grundtvig με περίπου 800 τύπους, κυρίως βασισμένος σε συλλογές δανικών παραμυθιών (*The Copenhagen Folklore Collection*), μειώθηκε σε 134, και εξετάστηκε σε σύγκριση με διεθνείς συλλογές που ήταν διαθέσιμες εκείνη την εποχή από άλλους λαογράφους, όπως των Γερμανών αδελφών Grimm και του Γάλλου Emmanuel Cosquin.

Η ανάγκη για τεκμηρίωση αυτών των επιμέρους συλλογών σταδιακά οδήγησε σε συστηματοποιήσεις. Στόχος ήταν να εξακριβωθεί ο βαθμός στον οποίο συνδέονταν οι πηγές και τα υφολογικά γνωρίσματα καθώς και ο βαθμός αλληλεξάρτησης μεταξύ προφορικών και γραπτών παραδόσεων.<sup>17</sup> Οι λαογράφοι, εφαρμόζοντας επιστημονικές μεθόδους, αντιμετώπισαν κάθε επαναλαμβανόμενη πλοκή ως οντότητα, με στόχο να αποδείξουν ότι κάθε ιστορία προέρχεται από έναν μόνο συγγραφέα (μονογένεση) και εξαπλώνεται από ένα μόνο σημείο προέλευσης (διάχυση).<sup>18</sup> Καρπός της προσπάθειας αυτής υπήρξε το μνημειώδες έργο του Antti Aarne *Verzeichnis der Märchentypen* (1910). Σε αυτόν τον κατάλογο, κάθε είδος παραμυθιού έχει τον δικό του αριθμό, με τις ιστορίες των ζώων των τριών βασικών ομάδων να αριθμούνται από το 1 έως το 299, τα πραγματικά παραμύθια από το 300 έως το 1199 και τα ανέκδοτα από το 1200 έως το 1999. Επιπλέον, επισυνάπτεται μια σύντομη περιγραφή σε κάθε επιμέρους παραμύθι του έργου. Ένα βασικό λάθος που εντόπισε η κριτική στην εργασία του Aarne ήταν ότι ταξινόμησε τις ιστορίες με βάση του χαρακτήρες και όχι την αφηγηματική πλοκή, με δεδομένο ότι η ίδια ιστορία μπορεί να ειπωθεί είτε με ζωικούς ή ανθρώπινους χαρακτήρες.<sup>19</sup>

Ο Αμερικανός Stith Thompson μετέφρασε στα αγγλικά το έργο του Antti Aarne, το εμπλούτισε, και το δημοσίευσε με τον τίτλο *The Types of the Folktale* (1928, 1961). Ο κατάλογος Aarne και Thompson περιλαμβάνει 2500 μύθους και ιστορίες, και είναι γνωστός με τη συντομογραφία AT ή AaTh. Χωρίζονται σε τρεις κύριες ομάδες: ιστορίες ζώων (*Animal tales*, 1-299), κανονικές λαϊκές ιστορίες (*Ordinary Folk-Tales*, 300-1199) και χιουμοριστικές ιστορίες (*Jokes and Anecdotes*, 1200-

---

<sup>16</sup> Lunding, A. *The System of Tales in the Folklore Collection of Copenhagen*. Folklore Fellows' Communications, No 2. Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, 1910.

<sup>17</sup> Uther (2009) 15-6.

<sup>18</sup> Haase (2008) 510-1.

<sup>19</sup> Dundes (1997) 197· πρβλ. Propp (1968) 10-11.

1999), ενώ για πρώτη φορά η κατάταξη κάνει διάκριση μεταξύ δράστη και περιστατικού.<sup>20</sup> Ο Thompson (ειδικότερα στην έκδοση του 1961) αναθεώρησε τον κατάλογο, ενισχύοντας τους 1999 τύπους του Aarne, ενώ πρόσθεσε τα Formula Tales (2000-2399) και Unclassified Tales (2400-2499). Παρέλειψε ωστόσο να συμπεριλάβει την πλήρη περιγραφή του συστήματος καταλογογράφησης και το ιστορικό του (κάτι που υπήρχε στην έκδοση του 1928), με αποτέλεσμα το ευρετήριο ως εργαλείο να είναι κατανοητό μόνο στους εξοικειωμένους με την πρώτη έκδοση χρήστες.<sup>21</sup> Παράλληλα, αναγνωρίζοντας ότι ο κατάλογος σε καμιά περίπτωση δεν καλύπτει τους μύθους όλων των λαών, παραδέχτηκε τον ευρωκεντρικό χαρακτήρα των μύθων που επέλεξε, προτείνοντας ότι ο τίτλος του έργου θα έπρεπε μάλλον να ήταν: *The Types of the Folk-Tale of Europe, West Asia, and the Lands settled by these Peoples*.<sup>22</sup>

Σύμφωνα με την ταξινόμηση των Aarne και Thompson, ένας αριθμός AT μπορεί να καλύπτει ένα ολόκληρο παραμύθι ή μια ακολουθία (ένα επεισόδιο) ενός παραμυθιού. Τα παραμύθια ταξινομούνται σε διεθνείς καταλόγους σύμφωνα με τα μοτίβα (θέματα) σε αυτούς. Σε ένα μοτίβο δίνεται ένας αριθμός, ένας τίτλος και μια περιγραφή όπου τα κύρια γνωρίσματα ή τα χαρακτηριστικά της ιστορίας παρουσιάζονται μέσω μιας ακολουθίας. Σε περίπτωση που υπάρχει μια αλυσίδα αριθμών AT σε μια καταχώρηση, σημαίνει ότι το παραμύθι ταξινομείται ως παραλλαγή ενός ή περισσότερων παραμυθιών. Επειδή ακριβώς πολλοί αριθμοί AT μπορεί να συνδέονται με ένα παραμύθι, μερικές φορές το σύστημα ταξινόμησης γίνεται δυσκίνητο, αφού τόσο τα λαϊκά παραμύθια όσο και οι παραλλαγές παραμυθιών μπορούν να ταξινομηθούν με αυτόν τον τρόπο με περισσότερους από έναν αριθμούς AT. Άλλωστε, φαίνεται ότι συχνά ένα παραμύθι/παραλλαγή αποτελείται από διάφορα μοτίβα, το ένα μετά το άλλο, σε μια σειρά γεγονότων - τη λαϊκή πλοκή ή την «αλυσιδωτή δράση».

Για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα αυτό ο Thompson δημοσίευσε αρχικά το 1932-1936 και με αναθεώρηση το 1955-1958 σε έξι τόμους το *Motif-Index of Folk-Literature*. Στο έργο αυτό ανέλυσε περίπου 40.000 μεμονωμένα μοτίβα (motifs)

---

<sup>20</sup> Uther (2009) 16.

<sup>21</sup> Luomala (1963) 748.

<sup>22</sup> Thompson (1955) 9-10, (1961) 5.

ακολουθούμενα από αναφορές σε κείμενα και επιστημονική λογοτεχνία. Ο κατάλογος χωρίζεται θεματικά σε είκοσι τρεις ενότητες, ξεκινώντας με «μοτίβα που έχουν να κάνουν με τη δημιουργία και τη φύση του κόσμου» και καταλήγοντας με «αρκετές μικρές ταξινομήσεις που δύσκολα αξίζουν ένα κεφάλαιο η καθεμία».<sup>23</sup> Ταξινόμησε τα μοτίβα χρησιμοποιώντας ένα αλφαβητικό-αριθμητικό σύστημα σύμφωνα με πρωταγωνιστές, αντικείμενα, έννοιες και μοναδικά περιστατικά που αφήνει χώρο για μελλοντικές προσθήκες. Αυτό το σύστημα ταξινόμησης στόχευε στη διευθέτηση όλων των μοτίβων με τρόπο που να επιτρέπει στους χρήστες να τα βρίσκουν εύκολα στο παράρτημα του καταλόγου.<sup>24</sup> Οι καταχωρίσεις οργανώνονται πρώτα κάτω από ένα θέμα ομπρέλα και στη συνέχεια χωρίζονται σε πιο συγκεκριμένες υποκατηγορίες. Κύριο μέλημα του Thompson ήταν να αποσυναρμολογήσει μεμονωμένες ιστορίες σε συστατικά μέρη ή μοτίβα, ένα σημαντικό αλλά προβληματικό βήμα.<sup>25</sup> Σημαντικό γιατί είναι «[κάτι] που συνθέτει μια παραδοσιακή αφήγηση», προβληματικό γιατί «όταν χρησιμοποιείται ο όρος μοτίβο, είναι πάντα με μια πολύ χαλαρή έννοια και είναι φτιαγμένος ώστε να περιλαμβάνει οποιοδήποτε από τα στοιχεία της αφηγηματικής δομής».<sup>26</sup> Γιατί ένα μοτίβο μπορεί να αποτελείται από ένα επεισόδιο, έναν χαρακτήρα ή ένα αντικείμενο, κατηγορίες που συχνά επικαλύπτονται.<sup>27</sup> Παρά τα όποια προβλήματα,<sup>28</sup> το *Motif-Index of Folk-Literature* σε συνδυασμό με το *The Types of Folktale* αποτελεί το σημαντικότερο έργο αναφοράς και ερευνητικό εργαλείο για συγκριτική ανάλυση λαϊκών παραμυθιών.<sup>29</sup>

Το 2004 ο Hans-Jörg Uther δημοσίευσε μια κορυφαία έκδοση σε τρεις τόμους, με τίτλο *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne και Stith Thompson*. Ο Uther παρατήρησε ότι πολλές από τις προηγούμενες περιγραφές ήταν πρόχειρες και συχνά ανακριβείς, ότι πολλοί «ανώμαλοι τύποι» είναι στην πραγματικότητα παλιοί και διαδεδομένοι

---

<sup>23</sup> Thompson (1955) 20-2.

<sup>24</sup> Uther (2009) 20.

<sup>25</sup> Benson (2003) 23.

<sup>26</sup> Thompson (1955) 19.

<sup>27</sup> Azzolina (1989) xii.

<sup>28</sup> βλ. Hansen (2002) 23-5, Brunvand (1976) 15, Benson (2003) 252-3 σ. 9.

<sup>29</sup> Stein (2015) 1, Dundes (1997) 195-202, Luomala (1963) 747, Hansen (1997β) 444.

και ότι η «έμφαση στην προφορική παράδοση» συχνά συγκαλύπτει «παλαιότερες, γραπτές εκδοχές των τύπων παραμυθιού».<sup>30</sup> Για να διορθώσει αυτές τις ελλείψεις, ο Uther ανέπτυξε το σύστημα ταξινόμησης Aarne–Thompson–Uther (ATU) και συμπεριέλαβε περισσότερες ιστορίες από την ανατολική και νότια Ευρώπη, καθώς και «μικρότερες μορφές αφήγησης». Έδωσε έμφαση περισσότερο στα διεθνή παραμύθια (international tale types), αφαιρώντας παραδείγματα των οποίων η βεβαίωση περιοριζόταν σε μία εθνική ομάδα.<sup>31</sup> Το σύστημα ταξινόμησης ATU είναι αναλυτικότερο, καλύπτει περισσότερο έδαφος και μετατρέπεται έτσι σε «ένα αποτελεσματικό εργαλείο που επιτρέπει τον γρήγορο εντοπισμό των διεθνών τύπων παραμυθιών».<sup>32</sup>

## 1.2. The Ogre Blinded. Polyphemus

Η συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο είναι ένα πλούσιο σε συγκριτικό υλικό επεισόδιο, αποτελεί την παλαιότερη καταγραφή του τύπου παραμυθιού The Ogre Blinded, και η σχέση του με διάφορες προφορικές παραλλαγές σε δεκάδες μέρη του κόσμου έχει εξεταστεί διεξοδικά, αν και όχι πάντα πειστικά. Από τις ομηρικές ιστορίες είναι αυτή ίσως για την οποία οι μελετητές έχουν αφιερώσει την περισσότερη προσοχή.<sup>33</sup> Γι' αυτό και δίκαια στον κατάλογο των Aarne–Thompson το επεισόδιο έχει το όνομα του Πολύφημου: (AaTh 1137) The Ogre Blinded (Polyphemus). Escape under ram's belly. Στην επικαιροποιημένη εκδοχή του καταλόγου από τον Uther, ο τύπος έχει την εξής μορφή: ATU > 1000-1199:

---

<sup>30</sup> Uther (2009) 16-7.

<sup>31</sup> Tehrani & d'Huy (2017) 92, 97.

<sup>32</sup> Uther (2004) 8.

<sup>33</sup> Diez (1815) 399-457, Grimm (1857) 1-30, (1887) 428-62, Bender (1878) 27-31, Nyrop (1880-82) 216-55, Laistner (1889) 1-168, Wiedemann (1894) 85-116, Hackman (1904), Van Gennep (1908) 155-64, Radermacher (1915) 13-6, Settegast (1917), Frazer (1921) 404-455, Meuli (1921) 65-80, Cook A. (1925) 988-1003, Germain (1935) 573-623, (1954) 55-129, Page (1955) 1-15, Dawkins (1955) 12-24, Mundy (1956) 279-302, Comhaire (1958) 21-8, Rohrich (1962) 48-71, Kirk (1970) 162-71, Glenn (1971) 133-81, (1978) 141-55, Calame (1977) 369-91, Fehling (1977) 89-97, Hölscher (1978) 56-67, Naumann (1979) 173-89, Knox (1979) 164-165, Mondì (1983) 17-38, Poljakov (1983) 95-8, Newton (1983) 137-42, Friedrich (1987) 121-33, O'Sullivan (1987) 5-24, (1990) 7-17, Friedrich (1987) 121-33, Reece (1993), 123-43, Cook E. (1995) 93-110, Reinhardt (1995) 79-87, Hansen (1997β) 442-51, Russel (1997) 25-38, Conrad (1999) 278-97, Anderson (2000), 123-131, (2006) 64-6, Hernández (2000) 345-66, Burgess (2001) 94-114, Bakker (2002) 135-50, Bremmer (2002) 135-52, Slogar (2005) 16-27, West E. (2006) 125-160, d'Huy (2013), (2015), (2017), (2019), Tindall (2012) 160-77, West S. (2013) 189-206, Strootman (2013) 244-55, West M. (2014) 11-3, Schein (2016) 27-38, Aguirre & Buxton (2020).

Tales of the stupid ogre (Giant, Devil) > 1115-1144: Man Kills (Injures) Ogre > 1137: Self Did It.

Σύμφωνα με το *Types of the Folktale* των Aarne και Thompson, τα μοτίβα (motifs) που περιέχει ο τύπος AT 1137 είναι: [G100]. Giant ogre. Polyphemus. [G501]. Stupid ogre. [G10]. Cannibalism. + **AT1135**: Eye-Remedy. A glowing mass is put into his eye. [K1011]. Eye-remedy. Under pretence of curing eyesight the trickster blinds the dupe. (Often with a glowing mass thrust into the eye). [K521.1]. Escape by dressing in animal (bird, human) skin. [K602]. "Noman." Escape by assuming an equivocal name. (Sometimes "myself"). [K603]. Escape under ram's belly. By hiding under the belly of a ram the hero escapes under the legs of the blind ogre. [D1076]. Magic ring.

### 1.2.1. Πλοκή και ταξινόμηση

Το περίγραμμα των ιστοριών του τύπου AaTh 1137 μπορεί επιγραμματικά να αποδοθεί ως εξής:<sup>34</sup> 1. Ένας άνδρας συναντά έναν κανίβαλο γίγαντα σε έναν περικόλειστο χώρο, 2. Χρησιμοποιεί ό,τι είναι διαθέσιμο για να τυφλώσει τον γίγαντα, 3. Διαφεύγει από τον εγκλεισμό του μέσω ενός τεχνάσματος με ένα ζώο, 4. Ο γίγαντας παραλίγο να τον παγιδεύσει με ένα αντίδοτο τέχνασμα.

Τη δημοφιλέστερη περίληψη του τύπου έχει δώσει ο William Hansen:<sup>35</sup>

Μόνος (ή με αρκετούς συντρόφους) ένας άνθρωπος έρχεται στην κατοικία ενός τέρατος, συνήθως ενός γίγαντα. Το τέρας τον κρατάει (τους κρατάει) στη φωλιά του (και τρώει μερικούς από τους άνδρες). Σε αυτοάμυνα ο ήρωας, προσποιούμενος μερικές φορές ότι μπορεί να θεραπεύσει την ελαττωματική όραση του τέρατος, καταστρέφει τα μάτια του τέρατος (το μοναδικό μάτι του, το ένα καλό μάτι του) με τη βοήθεια μιας σούβλας (βραστό υγρό κ.λπ.). Στη συνέχεια ο ήρωας σκεπάζει τον εαυτό του (και τους συντρόφους του) με μια προβιά (προβιές), ενώνεται με τα πρόβατα του ogre και σέρνεται έξω από τη φωλιά (ή προσκολλώνται ή δένονται σε ζωντανά πρόβατα). Έχοντας δραπετεύσει από την κατοικία του τέρατος, ο ήρωας μερικές φορές κοροϊδεύει τον τέρας, προκαλώντας το να ανταποδώσει με κάποιο τρόπο, όπως ρίχνοντας κάτι βλαβερό στον ήρωα ή πετώντας

---

<sup>34</sup> Anderson (2000) 124.

<sup>35</sup> Hansen (2002) 289.

στον ήρωα ένα μαγικό δαχτυλίδι (ή άλλο μαγικό αντικείμενο), το οποίο, όταν ο ήρωας το βάλει στο δάχτυλό του, φωνάζει επανειλημμένα "Εδώ είμαι", οδηγώντας έτσι το τυφλωμένο τέρας σε αυτόν- επειδή το δαχτυλίδι δεν μπορεί να αφαιρεθεί, ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να κόψει (δαγκώσει) το δάχτυλό του, και μετά δραπετεύει, παίρνοντας μερικές φορές μαζί του τα πρόβατα του τέρατος.

Ο Oskar Hackman (*Die Polyphemsage in der Volksuberlieferung*, 1904) συγκέντρωσε 221 παραλλαγές αυτού του τύπου (ανάμεσά τους και η ομηρική εκδοχή) και οργάνωσε τις σχετικές αυτές ιστορίες σε τρεις ομάδες—A, B και Γ.

**Ομάδα A** (124 παραλλαγές): Η τύφλωση του ανθρωποφάγου γίγαντα. Συνήθως περιλαμβάνει δύο επεισόδια και συχνά προστίθεται ένα τρίτο:

**Επεισόδιο 1.** Η τύφλωση του γίγαντα, η οποία γίνεται:

(α) είτε κατά τη διάρκεια του ύπνου του με πυρωμένο πάσσαλο, σιδερένια σούβλα, μαχαίρι, σπαθί κ.λπ. που βυθίζεται στο ένα του μάτι,

(β) είτε με βραστό νερό (λιωμένο κασσίτερο, μόλυβδος, λάδι, πίσσα κτλ) που χύνεται στο μάτι του γίγαντα ως υποτιθέμενη θεραπεία για κάποια πάθηση στην όρασή του.

**Επεισόδιο 2.** Ο ήρωας δραπετεύει:

(α) είτε κρυμμένος κάτω από ένα ζωντανό πρόβατο (σπανιότερα βόδι ή άλλο ζώο).

(β) είτε φορώντας το δέρμα ενός προβάτου (σπανιότερα βοδιού ή άλλου ζώου)

**Επεισόδιο 3.** Η προσπάθεια του γίγαντα να ξαναπιάσει τον ήρωα με τη βοήθεια ενός μαγικού δαχτυλιδιού (ή μαγικού τσεκουριού κτλ).

**Ομάδα B** (50 παραλλαγές): Το κόλπο με το παραπλανητικό και ψεύτικο όνομα. Ο ήρωας τραυματίζει έναν δαίμονα (ή νεράιδα, κτλ), συνήθως με φωτιά, και στη συνέχεια αποφεύγει την τιμωρία λέγοντας πως το όνομά του είναι: «(Εγώ) Ο ίδιος» (ή πολύ σπάνια «Κανέναν»).<sup>36</sup>

**Ομάδα Γ** (47 παραλλαγές): Ένας συνδυασμός της εκδοχής 1β από την Ομάδα A (η τύφλωση του ανθρωποφάγου τέρατος μέσω μιας υποτιθέμενης θεραπείας) και της Ομάδας B (το κόλπο με το ψεύτικο όνομα).

Από την Ομάδα A, η εναλλακτική A1α επικρατεί στη νότια και δυτική Ευρώπη, ενώ η εναλλακτική A1β στη βόρεια και ανατολική Ευρώπη.<sup>37</sup> Είναι πιθανό ότι η

<sup>36</sup> Αναλυτικότερα: Anderson (2000) 126-7.

<sup>37</sup> Cook A. (1925) 988.



A1β δεν ήταν τροποποίηση της A1α, αλλά είχε ξεχωριστή και ανεξάρτητη προέλευση, δεδομένης όμως της μεγάλης ομοιότητας της πλοκής, σε πολλές περιπτώσεις συνδυάστηκε με τα άλλα επεισόδια αυτής της ομάδας στη θέση της A1α.<sup>38</sup> Από τις εναλλακτικές A2α και A2β, η πρώτη έχει εντονότερα τα παραμυθικά στοιχεία, καθώς προϋποθέτει εξαιρετικά γιγαντόσωμα πρόβατα, και γι' αυτό μάλλον είναι προγενέστερη από τη δεύτερη, η οποία φαντάζει σαφώς πιο φυσιολογική. Το επεισόδιο A3 είναι αρκετά δημοφιλές στη βορειοδυτική Ευρώπη, δεν απαντά όμως πουθενά στον Ελλαδικό χώρο.<sup>39</sup>

Η Ομάδα Β είναι διασκορπισμένη σε ολόκληρη τη Βόρεια και Κεντρική Ευρώπη σε πολλές παραλλαγές, δεν έχει καταγραφεί όμως ούτε μία παραλλαγή αυτής της ομάδας στη Νότια Ευρώπη.<sup>40</sup> Μόνη εξαίρεση η παραλλαγή της Λέσβου (#125),<sup>41</sup> κάτι που μαρτυρεί ότι το επεισόδιο δεν είναι εντελώς άγνωστο στους σημερινούς Έλληνες. Είναι αλήθεια πάντως ότι, εκτός από τρεις περιπτώσεις (μία είναι η *Οδύσσεια*), το τέχνασμα με το παραπλανητικό όνομα δεν ενσωματώνεται ποτέ στην Ομάδα Α.<sup>42</sup> Η Ομάδα Γ έχει εξαιρετικά περιορισμένη διασπορά, με τις παραλλαγές της να προέρχονται από τη Φινλανδία, τη Λετονία και την Εσθονία. Στις παραλλαγές της Ομάδας Γ το τέρας που τυφλώνεται δεν είναι γίγαντας αλλά είναι είτε καλικάντζαρος είτε δαίμονας.<sup>43</sup>

Έτσι, σχηματίζονται δύο βασικές εκδοχές της ιστορίας: Στη μία ο ήρωας τυφλώνει το κανιβαλικό τέρας και σχεδόν ξαναπιάνεται εξαιτίας ενός μαγικού δαχτυλιδιού (ή ενός τσεκουριού), και στην άλλη ο ήρωας τραυματίζει το τέρας και λέει ότι το όνομά του είναι "Εγώ", το οποίο η ομηρική παράδοση αλλάζει σε "Κανέννας". Από τα παραπάνω προκρίνεται ότι η βασική δομή του τύπου AaTh 1137 είναι η Ομάδα Α. Το τέχνασμα με το παραπλανητικό όνομα (Ομάδα Β), αν και βασικό συστατικό της ομηρικής εκδοχής του μύθου, σπάνια ενσωματώνεται στη βασική δομή. Είναι αλήθεια βέβαια ότι όλα αυτά τα παραμύθια παρουσιάζουν επαρκή ομοιότητα μεταξύ τους ώστε να δικαιολογείται το συμπέρασμα ότι είναι γενετικά συγγενή, να έχουν δηλαδή μία κοινή προέλευση. Από νωρίς όμως υποστηρίχτηκε ότι οι νεότερες παραλλαγές δεν μπορούν απλώς να προέρχονται από

---

<sup>38</sup> Hackman (1904) 167.

<sup>39</sup> Cook A. (1925) 989.

<sup>40</sup> Hackman (1904) 189.

<sup>41</sup> Rouse (1896) 154-55· Van Gennepe (1908) 158.

<sup>42</sup> Glenn (1978) 143-4.

<sup>43</sup> Hackman (1904) 206.

την *Οδύσσεια* μέσω πολλαπλών περιπτώσεων δανεισμού, διότι αν ήταν έτσι, δε θα παρουσίαζαν τόσο μεγάλη συμφωνία ως ομάδα σε χαρακτηριστικά στα οποία διαφωνούν με την ελληνική ιστορία.<sup>44</sup>

Η Calame ωστόσο έδειξε πειστικά ότι ο Hackman δεν εξηγεί καθόλου τα κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν για τον περιορισμό του αριθμού των εκδοχών που περιλαμβάνονται στο corpus. Υποστήριξε ότι το επεισόδιο με το ψεύτικο όνομα δεν είναι απαραίτητο να αποτελεί ξεχωριστή ομάδα και, αφού αναλύει την ιστορία σε μια πυρηνική δομή δύο θεμάτων, σχετικών όμως με τον ομηρικό μύθο, θεωρεί τις διαφορές στις μεταγενέστερες ιστορίες ως παραλλαγές ή επεκτάσεις της βασικής αφηγηματικής σύνταξης.<sup>45</sup> Ο Van Genneper, αφού κατέδειξε ότι το επεισόδιο με το δαχτυλίδι (motif D1076) δεν μπορεί να ανήκει στη βασική δομή αλλά προέρχεται από σύγχρονες προφορικές παραλλαγές, υποστήριξε ότι η αρχική εκδοχή που προτείνει ο Hackman «θα φαίνεται πάντα πολύ ριψοκίνδυνη, γιατί απλώς μας κάνει να υπερπηδήσουμε περίπου είκοσι πέντε με τριάντα αιώνες».<sup>46</sup>

Αξίζει να αναφερθούν μερικά ακόμη ζητήματα που ενδεχομένως καθιστούν την ταξινόμηση προβληματική. Πρώτον, πολλοί μελετητές έχουν χαρακτηρίσει την ιστορία του Οδυσσέα και του Κύκλωπα ως λαϊκό παραμύθι, επειδή έχει λαϊκά ανάλογα στη σύγχρονη παράδοση ή επειδή νομίζουν ότι αναγνωρίζουν σ' αυτή "λαϊκά μοτίβα". Ωστόσο, στην αρχαία Ελλάδα ήταν μια από τις περιπέτειες του Οδυσσέα, βασιλιά της Ιθάκης και ήρωα του Τρωικού Πολέμου. Κατά συνέπεια η ιστορία ανήκε στον ηρωικό μύθο. Οι περιπτώσεις στις οποίες ουσιαστικά η ίδια ιστορία συναντάται στην αρχαιότητα ως θρύλος και στη σύγχρονη εποχή ως λαϊκό παραμύθι είναι πολυάριθμες. Είναι όμως εσφαλμένο και συγκεχυμένο να χαρακτηρίζονται ως λαϊκά παραμύθια ιστορίες που για τους αρχαίους ήταν αφηγήσεις που διεκδικούσαν την ιστορικότητα.<sup>47</sup>

Δεύτερον, είναι αλήθεια ότι για τον μύθο του Πολύφημου μέχρι και πρόσφατα τον λόγο είχαν οι λαογράφοι, οι οποίοι μέσα στον ενθουσιασμό τους και με αγνό ζήλο, συχνά αντιμετώπιζαν τα παραμύθια, τα επεισόδια και τα μοτίβα με τον ίδιο

---

<sup>44</sup> Hansen (2002) 293, Reece (1993) 126.

<sup>45</sup> Calame (1995) 143-5· πρβλ. Cook E. (1995) 93 σ. 1.

<sup>46</sup> Van Genneper (1908) 162-4· πρβλ. Mundy (1956) 294: «The ring incident has no connexion with the Polyphemus episode».

<sup>47</sup> Hansen (2017) Oxford Classical Dictionary *sv. folktale*.

τρόπο, αποτυγχάνοντας να διακρίνουν μεταξύ ολόκληρων παραμυθιών και τμημάτων παραμυθιών, μια σύγχυση που οδήγησε σε πολλές αλλοπρόσαλλες συζητήσεις και αβάσιμα συμπεράσματα, ενώ είχαν μεγάλη εκτίμηση στην αυτονομία και τη δυναμικότητα της προφορικής παράδοσης.<sup>48</sup> Η σύγχυση μάλιστα είναι τόσο μεγάλη που οι περισσότεροι φολκλοριστές συγχέουν συνεχώς το προφορικό λαϊκό παραμύθι με το λογοτεχνικό παραμύθι και αντίστροφα.<sup>49</sup> Έτσι, από νωρίς έχει επισημανθεί η ανάγκη για συλλογή και ταξινόμηση των προφορικών παραδόσεων από τους ίδιους τους κλασικιστές, καθώς οι τυποποιημένες κατηγορίες που δημιουργήθηκαν από παλαιότερους λαογραφικούς κλάδους θεωρήθηκαν απαρχαιωμένες, ανεπαρκείς και παραπλανητικές.<sup>50</sup>

Τρίτον, τι είναι αυτό τελικά που διαφοροποιεί μια αφήγηση; Συγκεκριμένα, στο ομηρικό επεισόδιο με τον Πολύφημο, τι θα μπορούσε αβίαστα να χαρακτηριστεί συστατικό στοιχείο του μύθου και τι παραλλαγή ή καινοτομία; Αν θεωρηθεί ότι η παρουσία τόσο της ανθρωποφαγίας όσο και της τύφλωσης είναι απαραίτητες για τον συγκεκριμένο τύπο παραμυθιού, τότε πολλά από τα παραμύθια στο σώμα του Hackman πρέπει να αποκλειστούν. Για παράδειγμα, ο Glenn παρατήρησε ότι μόνο 74 παραλλαγές από τον κατάλογο του Hackman περιέχουν έστω και ίχνη μονοφθαλμίας.<sup>51</sup> Εναλλακτικά, αν θεωρηθεί ότι η "ουσία" του παραμυθιού συνίσταται στην εξαπάτηση ενός τέρατος από έναν πιο αδύναμο αντίπαλο, τότε μπαίνουν στο παιχνίδι επιπλέον παραλληλισμοί παραμυθιών.<sup>52</sup> Αν μάλιστα η "ουσία" του παραμυθιού θεωρηθεί ότι είναι απλά η αναμέτρηση ενός ήρωα με ένα τέρας, τότε οι παραλλαγές αυξάνονται ακόμη περισσότερο.

Και κάτι ακόμη. Η *Κυκλώπεια* είναι το επίκεντρο μιας από τις πιο εντυπωσιακές περιπέτειες του Οδυσσέα, αλλά η σημασία του για την πλοκή της *Οδύσσειας* πηγάζει πολύ πέρα από αυτό. Βρίσκεται στην καρδιά του κύριου εμποδίου για τον "νόστο" του Οδυσσέα- και είναι το κέντρο ενός επεισοδίου που είναι ζωτικής σημασίας για την αντίληψη της ταυτότητας του ήρωα, της αυτοπαρουσίασης και της εξέλιξης του χαρακτήρα του στο ποίημα.<sup>53</sup> Η σχέση δηλαδή του επεισοδίου με

---

<sup>48</sup> Hansen (1997α) 276· πρβλ. Anderson (2006) 2.

<sup>49</sup> Zipes (2015) xv.

<sup>50</sup> Hansen (1983) 97-112, (1997α) 275-80, Mayor (2000) 123-4· πρβλ. Anderson (2006) 12-3.

<sup>51</sup> Glenn (1971) 155.

<sup>52</sup> Aguirre & Buxton (2020) 30.

<sup>53</sup> Schein (1970) 83· πρβλ. Rienhardt (1995) 82-3.

το σύνολο του έργου είναι και κομβική και δικαιολογημένη.<sup>54</sup> Αυτό αναγνωρίζεται ακόμη και από όσους αμφισβητούν ότι η αυθεντική εκδοχή της ιστορίας ανήκει στον Όμηρο.<sup>55</sup> Αντίθετα, στις πολυάριθμες προφορικές παραλλαγές δύσκολα μπορεί να δικαιολογηθεί η παρουσία του συγκεκριμένου επεισοδίου.<sup>56</sup>

Επομένως, για να χρησιμοποιήσω τα λόγια των Mercedes Aguirre και Richard Buxton: «Μέχρι να βρεθούν ασφαλώς χρονολογημένα προ-ομηρικά κείμενα -και μια τέτοια ανακάλυψη δεν είναι καθόλου αδύνατη- θεωρούμε ότι δεν είναι παράλογο να είμαστε επιφυλακτικοί για το αν μια "διεθνής ιστορία" όπως αυτή που συνοψίζουν οι Anderson και Hansen αποτελούσε πράγματι το υπόβαθρο του ομηρικού επεισοδίου».<sup>57</sup>

### 1.2.2. Σύγχρονη επιβίωση

Το 1540 ο Γερμανός γεωγράφος Sebastian Munster δημοσίευσε έναν χάρτη της Αφρικής (με την ένδειξη «Αιθιοπία») βασισμένο στο έργο του Πτολεμαίου καθώς και σε πορτογαλικές και αραβικές πηγές [Εικ.1.1.]. Η απεικόνιση της ηπείρου πλαισιώνεται με εικόνες από εξωτικά ζώα, όπως παπαγάλους και έναν ελέφαντα, και η μόνη μορφή που μοιάζει με άνθρωπο είναι από κάποια φυλή με την ένδειξη *Monoculi* που κάθεται στη βόρεια ακτή του κόλπου της Biafra, όπου βρίσκεται ο ποταμός Cross River. Καμία άλλη μυθική φιγούρα δεν υπάρχει στον χάρτη. Είναι προφανές ότι ο Munster, έχοντας ίσως δει στις πορτογαλικές πηγές του μια αναφορά για κανίβαλους στα Bights, χρησιμοποίησε μια φιγούρα εξαιρετικά αναγνωρίσιμη τόσο στην κλασική μυθολογία όσο και στην πρόσφατη λαϊκή λογοτεχνία για να δείξει ότι μια φυλή ανθρωποφάγων κατοικούσε στη δυτική ακτή της Αφρικής. Και ήξερε ότι αυτή η μονόφθαλμη φιγούρα θα γινόταν κατανοητή από κάθε μορφωμένο θεατή που θα την έβλεπε ως ο ανθρωποφάγος Κύκλωπας του Ομήρου, καθώς δεν υπάρχει άλλη φιγούρα στη δυτική λογοτεχνία που να συγκρίνεται μαζί της σε δημοφιλία.<sup>58</sup> Την ίδια εποχή με τον χάρτη του Munster, κυκλοφόρη-

---

<sup>54</sup> βλ. West E. (2006) 127-8.

<sup>55</sup> βλ. Page (1955) 14, Glenn (1971) 141-2.

<sup>56</sup> πρβλ. Reinhardt (1995) 79: «The cave of Polyphemos is the only place among the fairy-tale adventures where Odysseus comes not as a sufferer, but willingly and knowingly».

<sup>57</sup> Aguirre & Buxton (2020) 36.

<sup>58</sup> Slogar (2005) 19.

σαν και μεταφράστηκαν σε πολλές γλώσσες τα *Ταξίδια του Mandeville* (*The Travels of Sir John Mandeville*), όπου ο αφηγητής αναφέρει ότι υπήρχε σε ένα νησί «μια φυλή μεγάλου αναστήματος, σαν γίγαντες, βρόμικοι και φρικοί στην όψη- έχουν μόνο ένα μάτι, στη μέση του μετώπου τους, τρώνε ωμή σάρκα και ωμά ψάρια». <sup>59</sup>

Πέρα από τις έμμεσες αναφορές, σώζονται από τον Μεσαίωνα και απλές αναδιηγήσεις της *Οδύσσειας*, όπως το *Merugud Uilix maicc Leirtis* («Η περιπλάνηση του Οδυσσέα, γιου του Λαέρτη»), όπου περιγράφεται συνοπτικά και ελλειμματικά η συνάντηση του Οδυσσέα με έναν Κύκλωπα (παραμένει ανώνυμος). <sup>60</sup> Το έργο είναι μια εκκεντρική παλαιοϊρλανδική ανάπλαση του ομηρικού υλικού, και σώζεται σε χειρόγραφο του 12ου αι. ΜΚΕ, το οποίο πιστεύεται ότι βασίζεται σε ένα πρωτότυπο του 8ου αι. ΜΚΕ. <sup>61</sup> Ο συγγραφέας πρέπει να γνώριζε την πλοκή και πολλά βασικά περιστατικά του ομηρικού ποιήματος, ωστόσο η γνωριμία αυτή ήταν ακόμη τόσο μικρή ώστε να αφήνει ελεύθερο το παιχνίδι της φαντασίας του. <sup>62</sup> Οπωσδήποτε πάντως, αυτή η σύντομη ιστορία, η μόνη σωζόμενη εκδοχή της *Οδύσσειας* στη μεσαιωνική Ιρλανδία, προέρχεται αναμφίβολα από τον Όμηρο και αποτελεί έτσι απόδειξη της οφειλής της Ιρλανδίας στην κλασική μάθηση. <sup>63</sup> Δεκάδες άλλες αναφορές στον Κύκλωπα με περίτεχνη χρήση της αλληγορικής ερμηνείας μπορεί κανείς να βρει και στην εκκλησιαστική ρητορική του όψιμου Μεσαίωνα στην Αγγλία και αλλού. <sup>64</sup> Να σημειωθεί εδώ ότι για την περίοδο που εξετάζουμε δεν έχει τυπωθεί ακόμη ούτε η *editio princeps* των ομηρικών επών. <sup>65</sup>

Τα παραπάνω δείχνουν ότι και η *Οδύσσεια* είχε επιβιώσει στα σκοτεινά χρόνια του Μεσαίωνα και πολλά μυθικά επεισόδια (ανάμεσά τους οπωσδήποτε αυτό με τον Πολύφημο) είχαν διατηρήσει τη δημοφιλία τους στη λαϊκή συνείδηση. <sup>66</sup> Παρότι δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί το εύρος της επιβίωσης των ομηρικών ιστοριών, τα κλασικά μοτίβα στα σύγχρονα παραμύθια αποδεικνύεται πάντοτε ότι προέρχονται από λογοτεχνικές επιρροές, και αναμφίβολα η Δυτική Ευρώπη στα χρόνια του Μεσαίωνα παρέμεινε εκτεθειμένη στον ελληνικό μύθο λόγω της

---

<sup>59</sup> Moseley (2005) 167. Ίδιες αναφορές και στα ταξίδια του Κολόμβου, βλ. Mittman & Dendle (2016) 114.

<sup>60</sup> Meyer (1886) 18-20.

<sup>61</sup> Meyer (1886) ii-iv.

<sup>62</sup> Meyer (1886) x-πρβλ. Stanford (1985) 286, Hillers (1992) 64-7.

<sup>63</sup> Hillers (1992) 63.

<sup>64</sup> βλ. Owst (1933) 186, (2010) 326 σ.1, Burke (1978) 209-10.

<sup>65</sup> Homer / Chalkokondylēs, Dēmētrios: *Opera*, Florenz, 1488-1489.

<sup>66</sup> Stanford (1985) 178: «Ο Κύκλωπας και οι Σειρήνες δεν ξεχάστηκαν ποτέ εντελώς».

δημοτικότητας του Οβιδίου στο πρόγραμμα σπουδών των λατινικών σχολείων.<sup>67</sup> Παράλληλα, υπάρχει πιθανόν μια ισχυρή παράδοση (προφορική ή γραπτή) που διασώζει και διαδίδει τις ομηρικές ιστορίες, προφανώς μέσω της εκτεταμένης επαφής της Δύσης με την Ανατολή και το Βυζάντιο, ειδικά από την περίοδο των Σταυροφοριών και μετά.<sup>68</sup>

Έτσι, από τα τέλη του Μεσαίωνα έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας μια σειρά από χειρόγραφα ιστοριών που περιλαμβάνουν σαφείς αναφορές στο ομηρικό επεισόδιο με τον Κύκλωπα Πολύφημο. Το παλαιότερο απ' αυτά είναι το *Arabian Nights* (γνωστό στα ελληνικά ως *Χίλιες και μία νύχτες*). Πρόκειται για μια συλλογή λαϊκών παραμυθιών της Μέσης Ανατολής που καταγράφηκαν στα αραβικά. Ορισμένες ιστορίες έχουν τις ρίζες τους στην αρχαία και μεσαιωνική αραβική, αιγυπτιακή, ινδική, περσική και μεσοποταμιακή λαογραφία και λογοτεχνία, ενώ μερικές παλαιότερες ιστορίες παρουσιάζουν και ελληνιστικές επιρροές.<sup>69</sup> Παρόλο που είναι δύσκολο να επισημανθεί μια μοναδική πηγή, υπάρχουν σημαντικές κειμενικές ενδείξεις που κατατείνουν ότι το αρχαιότερο από τα σωζόμενα αραβικά κείμενα είναι το τρίτομο συριακό χειρόγραφο —που τώρα φυλάσσεται στην Εθνική Βιβλιοθήκη του Παρισιού— το οποίο χρονολογείται από τον 14ο αιώνα ΜΚΕ, και είναι αυτό που χρησιμοποίησε ο Antoine Galland ως βάση της γαλλικής του μετάφρασης (*Les Mille et une nuits*) το 1704.<sup>70</sup>

Δύο μαρτυρίες από τον 10ο αιώνα δείχνουν ότι οι *Χίλιες και Μία Νύχτες* δεν ήταν τίποτα άλλο παρά η προσαρμογή στα αραβικά ενός περσικού έργου με τίτλο *Hézâr afsâna* (*Χίλιες ιστορίες*).<sup>71</sup> Μάλιστα, μερικές από τις πιο γνωστές ιστορίες φαίνεται ότι είναι προσθήκες σε αυτό που συχνά θεωρείται ως το «πρωτότυπο» κείμενο, και μάλλον είχαν αυτόνομη και πρωιμότερη σύνθεση (ίσως και πριν τον 10ο αιώνα).<sup>72</sup> Μία απ' αυτές είναι οι ιστορίες του Sindbad (*The Book of Sindbad*), μια συλλογή παραμυθιών μεταφρασμένων από τα περσικά, τα οποία πήραν την οριστική τους μορφή είτε στη Βαγδάτη είτε στη Βασόρα κατά τον 10ο αιώνα

---

<sup>67</sup> Burkert (1984) 118.

<sup>68</sup> πρβλ. Hillers (1992) 74: «These two worlds [the world of letters and the world of the non-literate storytellers] may in fact have been less hermetically divided than we have hitherto assumed».

<sup>69</sup> Al-Akhras (2016) 56, Van Leeuwen (2007) 3-6.

<sup>70</sup> Makdisi & Nussbaum (2009) 1, Haddawy (2008) 3.

<sup>71</sup> Haddawy (2008) 2, Van Leeuwen (2007) 2.

<sup>72</sup> Muhsin (1984) 12.

ΜΚΕ.<sup>73</sup> Φαίνεται όμως ότι και το βιβλίο του Sindbad με τη σειρά του παρέχει το υπόβαθρο ή το πλαίσιο των *Seven Sages*, μιας άλλης χαμένης συλλογής ιστοριών πιθανόν του 5ου αιώνα ΠΚΕ και πιθανή προέλευση την Ινδία.<sup>74</sup> Από την Ινδία πέρασε στην Αραβία και, παρότι το πρωτότυπο χάθηκε, διασώθηκε ως τις μέρες μας σε οκτώ εκδοχές (συριακή, εβραϊκή, ελληνική, αρχαία ισπανική, αραβική και τρεις περσικές). Το όνομα του ήρωα πιθανόν να είναι το αρχικό ινδο-ιρανικό, διότι εμφανίζεται και στις τέσσερις παλαιότερες και αυθεντικότερες ανατολικές εκδοχές: τη συριακή (Sindban), την ελληνική (Syntipas), την εβραϊκή (Mischle Sindbad), και την περσική (Sindibad-nameh).<sup>75</sup>

Οι περιπέτειες του ναυτικού Sindbad αγκαλιάστηκαν με ενθουσιασμό από την ευρωπαϊκή διανόηση, σε τέτοιο βαθμό που στα 1789 ο σπουδαίος Άγγλος ιστορικός και συγγραφέας Horace Walpole δήλωνε: «Διαβάστε τα ταξίδια του Sindbad του ναυτικού, και θα βαρεθείτε τον Αινεία».<sup>76</sup> Στο τρίτο από τα επτά ταξίδια του,<sup>77</sup> ο Sindbad και οι σύντροφοί του ναυαγούν σε ένα νησί όπου ζουν κάποια πιθηκοειδή πλάσματα. Εκεί, έρχονται αντιμέτωποι με έναν τεράστιο μαύρο γίγαντα με πύρινα μάτια, δόντια σαν τους χαυλιόδοντες του κάπρου, χείλη τεράστια να κρέμονται σαν της καμήλας και νύχια λιονταριού.<sup>78</sup> Το τέρας αρπάζει τον καπετάνιο του πλοίου ως τον πιο χοντρό, τον σουβλίζει, τον τηγανίζει και τον τρώει. Μετά κοιμάται μέχρι το πρωί και έπειτα φεύγει ξανά. Το βράδυ ο γίγαντας επιστρέφει και τρώει ξανά έναν από τους άντρες. Την επόμενη μέρα οι ναύτες αποφασίζουν να σκοτώσουν τον γίγαντα. Αρπάζουν δύο μικρές σούβλες και τις μπήγουν ταυτόχρονα στα μάτια του γίγαντα. Οι άνδρες τρέχουν στις σχεδίες που είχαν νωρίτερα φτιάξει. Τότε εμφανίζεται ο γίγαντας μαζί με μια γυναίκα που είναι ακόμα πιο ψηλή και πιο τρομερή σε εμφάνιση από αυτόν. Πετούν πέτρες και συντρίβουν όλες τις σχεδίες, με εξαίρεση αυτήν στην οποία ο Sindbad βρίσκεται με δύο συντρόφους. Αυτοί οι τρεις είναι και οι μόνοι που σώθηκαν.

---

<sup>73</sup> Comhaire (1958) 22, Campbell (1907) xiii.

<sup>74</sup> Campbell (1907) xi, Hibbard (1963) 178-9.

<sup>75</sup> Campbell (1907) xii.

<sup>76</sup> Lewis (1944) 20-1.

<sup>77</sup> Η 546<sup>η</sup>-547<sup>η</sup> νύχτα: (133c) *The Third Voyage of Sindbad the Seaman*, Burton, 1885, VI.

<sup>78</sup> F:30 (444-5), H:123 (104-5). πρβλ. Burton (1885) 28, Lane (1865) 448. Στη μετάφραση του Galland (1846) 82, πάντως το τέρας είναι μονόφθαλμο: «Il avait au milieu du front un seul œil, rouge et ardent comme un charbon allumé».

Αναμφίβολα το επεισόδιο θυμίζει την ομηρική ιστορία, εμφανείς είναι όμως και οι διαφοροποιήσεις. Ο γίγαντας είναι ζωόμορφος, ρητά αναφέρεται ότι έχει δύο μάτια, εμφανίζεται μια γυναίκα, δεν υπάρχει το επεισόδιο με το παραπλανητικό όνομα. Να προσεχθεί επίσης ότι η τύφλωση του γίγαντα είναι εντελώς αχρείαστη, αφού ο Sindbad και οι άντρες του ποτέ δεν είναι παγιδευμένοι.<sup>79</sup> Η κυριότερη ωστόσο διαφορά μάλλον έχει να κάνει με τον ρόλο και τη φύση των πρωταγωνιστών. Ο Οδυσσεύς είναι ένας ολοκληρωμένος ήρωας που αντιμετωπίζει άφοβα τον Κύκλωπα και ξεφεύγει με εξυπνάδα. Οι ήρωες των *Arabian Nights* δεν είναι ήρωες με την τυπική σημασία, δεν έχουν ποτέ εξαιρετική ευφυΐα, και ο Sindbad ξεφεύγει από τον κίνδυνο, όχι με τη δική του ικανότητα, αλλά χάρη σε μια σειρά από τυχαίες καταστάσεις.<sup>80</sup> Έτσι, ενδεχομένως η αρχική ιστορία ήταν διαφορετική (ίσως πιο κοντά στο ομηρικό πρότυπο του ήρωα) και αργότερα «τροποποιήθηκε για να ταιριάζει με τη γενική ζωή και τα έθιμα της αραβικής κοινωνίας που την προσάρμοσε στις ιδιαίτερες συνθήκες αυτής της κοινωνίας σε μια συγκεκριμένη εποχή».<sup>81</sup>

Μια ακόμη εκδοχή του μύθου του Πολύφημου εμφανίζεται και αλλού στις *Αραβικές Νύχτες*, με την ιστορία του Sayif al-Muluk,<sup>82</sup> και μάλιστα πρόκειται πάλι για μια ιρανική εκδοχή που αυτή τη φορά έχει διασωθεί ολόκληρη και αναλλοίωτη μέχρι σήμερα (προφανώς επειδή δεν αναφέρει τους ηγεμόνες των Περσών αλλά τους χαλίφηδες της Βαγδάτης, οι οποίοι είναι αγαπημένοι ήρωες των Αράβων).<sup>83</sup> Η ιστορία παρουσιάζει μερικές καινοτομίες.<sup>84</sup> Ο γίγαντας δίνει στα θύματά του να πιούν γάλα, και αυτό τα τυφλώνει. Ο Saed (αδελφός του Sayif al-Muluk), πληροφορημένος για το κόλπο, πίνει το γάλα και προσποιείται ότι τυφλώνεται. Ο γίγαντας τρώει, μεθάει, και πέφτει να κοιμηθεί. Ο Saed μπήγει δυο πυρακτωμένες σούβλες στα μάτια του και μετά τον σκοτώνει με ένα μαγικό σπαθί. Και στα δύο επεισόδια από τις *Αραβικές Νύχτες* απουσιάζει το χαρακτηριστικό επεισόδιο με τη φυγή του ήρωα κάτω από το δέρμα ή το σώμα των προβάτων.<sup>85</sup> Η δημοτικότητα

---

<sup>79</sup> βλ. Anderson (2000) 128.

<sup>80</sup> Aoyagi (2006) 74-6· πρβλ. Comhaire (1958) 24-6.

<sup>81</sup> Haddawy (2008) 2· βλ και Strootman (2013) 245-6.

<sup>82</sup> F:31 (445-6).

<sup>83</sup> Comhaire (1958) 22.

<sup>84</sup> Hackmann (1904) 105-6.

<sup>85</sup> Frazer (1921) 446.



του Πολύφημου μεταξύ των Ιρανών φαίνεται και από την ύπαρξη μιας ακόμη σχετικής ιστορίας που δημοσιεύτηκε από τον Auguste Bricteux.<sup>86</sup> Η εκδοχή αυτή έχει πρότυπο την ιστορία με τον Sindbad, αλλά ο ήρωας τώρα θυμίζει περισσότερο τον ομηρικό Οδυσσέα. Εμφανίζεται να παίρνει πρωτοβουλίες και τελικά δραπετεύει με εξυπνάδα, τυλιγμένος όμως με το δέρμα ενός σκοτωμένου προβάτου, και όχι κάτω από το σώμα του, όπως ο Οδυσσέας. Η ιστορία μεταφράστηκε από χειρόγραφο που φυλάσσεται στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου και χρονολογείται από το 1830 ΜΚΕ, αναπαράγοντας χωρίς αμφιβολία ένα πολύ παλαιότερο.<sup>87</sup>

Οι ιστορίες των *Seven Sages* που στην Ανατολή ήταν γνωστές ως βιβλίο του Sindbad, εμφανίζονται στη Δυτική Ευρώπη, από την εποχή του Μεσαίωνα και μετά, σε διάφορες εκδοχές, συνήθως με τον τίτλο *The Seven Sages of Rome*. Υπάρχουν διάφορες θεωρίες σχετικά με τη μετάδοση των ιστοριών. Ενδεχομένως, αφού είχαν περάσει από διάφορες μορφές, τελικά έλαβαν στο Βυζάντιο μια νέα μορφή, και αυτή η ελληνική εκδοχή, αφού πέρασε στην Ιταλία, έγινε η πηγή των δυτικών εκδόσεων.<sup>88</sup> Άλλοι υποστηρίζουν ότι δεν ήταν η ελληνική αλλά η εβραϊκή έκδοση ή μια λατινική μετάφραση του κειμένου αυτού, η οποία αποτέλεσε τη γέφυρα μεταξύ της ανατολικής και της δυτικής έκδοσης.<sup>89</sup> Ο Campbell πάλι βρίσκει ότι η δυτική εκδοχή έχει πολύ μεγάλες αλλαγές σε σχέση με την ανατολική που δεν μπορούν να εξηγηθούν, αν ο συγγραφέας του πρωτοτύπου δυτικού κειμένου είχε όντως στα χέρια του το αρχικό ανατολίτικο κείμενο.<sup>90</sup> Έτσι, θεωρεί ότι κάποιος σταυροφόρος ενδεχομένως άκουσε την ιστορία στην Ανατολή και τη διηγήθηκε κατά την επιστροφή του. Οι ιστορίες πάντως είχαν φτάσει στη δυτική Ευρώπη από τα μέσα του 12ου αιώνα, και πιθανώς κάπως νωρίτερα.<sup>91</sup>

Στη δυτική τους καταγραφή δεν υπάρχει καμία αναφορά στον Sindbad, οι σοφοί αφηγούνται μόνο μία ιστορία ο καθένας αντί για δύο (ή περισσότερες), και μόνο τέσσερεις από τις αρχικές ιστορίες επανεμφανίζονται στις δυτικές εκδοχές.<sup>92</sup> Η παλαιότερη είναι αυτή που κατέγραψε στα λατινικά ο Κιστερκιανός μοναχός Johannes de Alta Silva με τον τίτλο *Dolopathos, sive Opusculum De rege et*

---

<sup>86</sup> Bricteux (1910) 285-291.

<sup>87</sup> Comhaire (1958) 22.

<sup>88</sup> Paris (1900) 82.

<sup>89</sup> Hibbard (1963) 179.

<sup>90</sup> Campbell (1907) xvi.

<sup>91</sup> Hibbard (1963) 179.

<sup>92</sup> Campbell (1907) xv, Hibbard (1963) 175.

*septem sapientibus* (περ. 1190). Τα λατινικά του Johannes είναι πολύ κοντά στην κλασική και το ύφος του είναι υψηλό, σχεδόν επιτηδευμένο, με πολλές κλασικές παραθέσεις και υπαινιγμούς.<sup>93</sup> Ο *Dolorathos* αποτελείται από μια περιεκτική αφήγηση πλαισίου, με ενσωματωμένες μικρότερες ιστορίες, ενώ συνοδεύεται από έναν πρόλογο, έναν επίλογο, καθώς και από μια αφιερωματική επιστολή.<sup>94</sup> Η ιστορία #22 από τον *Δολόπαθο* περιλαμβάνει μια σχετικά λεπτομερή εκδοχή που θυμίζει τη συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο. Μάλιστα, σε άλλο σημείο των αφηγήσεων ο Johannes λέει ρητά ότι το όνομα του κανίβαλου είναι όντως Πολύφημος. Αυτό είναι αρκετά παράξενο, καθώς ο Όμηρος την εποχή εκείνη ήταν σχετικά άγνωστος στη Δυτική Ευρώπη.<sup>95</sup> Η ιστορία περιληπτικά έχει ως εξής:

Κάποτε λήστεψαν έναν πολύ πλούσιο γίγαντα, ο οποίος ζούσε σε μια απομακρυσμένη σπηλιά. Σε εκδίκηση, ο γίγαντας διαμέλισε, έβρασε και έφαγε όλους τους ληστές εκτός από αυτόν που επέζησε για να πει την ιστορία. Ο μοναδικός επιζών, αφού αναγκάστηκε να συμμετάσχει κι αυτός στον κανιβαλισμό των συντρόφων του, προσποιήθηκε ότι είναι γιατρός για να σώσει τη ζωή του. Κι αυτό γιατί ο γίγαντας παραπονέθηκε για κακή όραση, οπότε προσφέρθηκε να τον θεραπεύσει σε αντάλλαγμα να φύγει ζωντανός. Ωστόσο, το μείγμα από βραστό λάδι, ασβέστη, αλάτι, θείο και αρσενικό που έχυσε ο ληστής στο πρόσωπο του γίγαντα κατέστρεψε την όρασή του για πάντα. Ο ληστής αρχικά ξέφυγε φορώντας το δέρμα και τα κέρατα ενός κριαριού, αλλά ο γίγαντας άρχισε να τον κυνηγά. Πέταξε στον ληστή ένα χρυσό δαχτυλίδι. Μόλις το φόρεσε ο ληστής, ξόρκια μαγικά τον ανάγκασαν να φωνάζει «Εδώ είμαι!». Για να μην τον πιάσει ο γίγαντας, ο ληστής δάγκωσε και έκοψε το δάχτυλό του, και ξέφυγε οριστικά.<sup>96</sup>

Είναι προφανές ότι η ιστορία κινείται πολύ κοντά στην ομηρική εκδοχή. Η σημαντικότερη διαφοροποίηση είναι το επεισόδιο με το δαχτυλίδι, το οποίο για πρώτη φορά απαντά σε κειμενική καταγραφή του μύθου. Παραδόξως, η αναφορά ότι το όνομα του γίγαντα είναι Πολύφημος δεν υπάρχει στο ίδιο το παραμύθι που μοιάζει με την ομηρική ιστορία, αλλά μόνο στην περιγραφή της δεύτερης ληστρικής περιπέτειας. Αυτό συχνά χρησιμοποιείται ως απόδειξη ότι ο Johannes δεν έχει

---

<sup>93</sup> Appelbaum (2000) 24.

<sup>94</sup> Praet (2018) 85.

<sup>95</sup> Appelbaum (2000) 24, Bremmer (2002) 137.

<sup>96</sup> Appelbaum (2000) 36-38.

αντλήσει την ιστορία από τον Όμηρο.<sup>97</sup> Ο Röhrich μάλιστα υποστηρίζει ότι η ιστορία του *Δολόπαθου* αντιπροσωπεύει μια εκδοχή που στέκεται ανεξάρτητα δίπλα στην ομηρική και βασίζεται στη σύγχρονη προφορική παράδοση.<sup>98</sup> Ωστόσο, οι τρανταχτές ομοιότητες ανάμεσα στις δύο ιστορίες και η σαφής αναφορά στον Πολύφημο μάλλον δεν αφήνει πολλά περιθώρια να αμφισβητήσουμε ότι ο Johannes γνώριζε τον ομηρικό μύθο. Φαντάζει επομένως πιο λογικό οι αφηγήσεις του *Dolorathos* να υπάγονται σε μικρότερη ή μεγαλύτερη λογοτεχνική επίδραση, είτε μέσω της λατινικής παράδοσης είτε μέσω της άμεσης επαφής του Johannes με μέρη της Ανατολής και του Βυζαντίου, ενώ καθόλου απίθανο δεν είναι να γνώριζε ο ίδιος την ελληνική γραμματεία.<sup>99</sup>

Αντίθετα, το επεισόδιο με το δαχτυλίδι ενδεχομένως να ανήκει πράγματι σε μια γαλλική λαϊκή παράδοση που στη συνέχεια γονιμοποίησε και όλες τις υπόλοιπες. Γιατί, ας μη ξεχνάμε, πρώτον ότι το επεισόδιο δε μαρτυρείται σε καμιά παραλλαγή του ομηρικού μύθου που να χρονολογείται ή να μπορεί εύλογα να χρονολογηθεί σε προγενέστερη του *Δολόπαθου* εποχή, και δεύτερον ότι οι παραλλαγές που ενσωματώνουν αυτό το επεισόδιο καταγράφονται κατά βάση στη βορειοδυτική Ευρώπη.<sup>100</sup> Όπως και να έχει, η επιβίωση της ομηρικής ιστορίας στο corpus του *Dolorathos* προϋποθέτει σε μεγάλο βαθμό μια ισχυρή προφορική παράδοση, κάτι που μάλλον παραδέχεται και ο ίδιος ο Johannes, όταν στον σύντομο πρόλογο του έργου αναφέρει ότι έγραψε αυτές τις ιστορίες *non ut vista sed ut audita*.<sup>101</sup> Η κυρίαρχη ομηρική παράδοση είναι αισθητή και σε άλλα έργα της εποχής από τη βορειοδυτική Ευρώπη,<sup>102</sup> και παρά τις όποιες διαφοροποιήσεις παρουσιάζουν από το πρότυπο, «δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί ότι, άμεσα ή έμμεσα, όλα προέρχονται τελικά από τον Όμηρο».<sup>103</sup>

---

<sup>97</sup> Glenn (1971) 140, Röhrich (1962) 54-5.

<sup>98</sup> Röhrich (1962) 48-71· πρβλ. Naumann (1979) 173-4, Hackman (1904) 26.

<sup>99</sup> Bremmer (2002) 137, Praet (2018) 96-7, Campbell (1907) xv-xvii, Settegast (1917) 34-6.

<sup>100</sup> Cook A. (1925) 989, Röhrich (1962) 65, Naumann (1979) 187-9, Van Gennepe (1908) 162-4, Comhaire (1958) 23.

<sup>101</sup> Hilka (1913) 107· βλ. και Campbell (1907) xx.

<sup>102</sup> βλ. Aguirre & Buxton (2020) 344-7, Bremmer (2002) 135-8.

<sup>103</sup> Bremmer (2002) 138· βλ. και Aguirre & Buxton (2020) 28-9.

### 1.2.3. Συγκριτική μελέτη

Το 1815 ο Γερμανός μελετητής H. F. von Diez ανακάλυψε στη Βασιλική Βιβλιοθήκη της Δρέσδης ένα χειρόγραφο του 16<sup>ου</sup> αιώνα με μια συλλογή άγνωστων τουρκικών ιστοριών. Οι ιστορίες τοποθετούνται στην ηρωική εποχή της τουρκικής φυλής των Ογκούζ (ευρύτερα γνωστοί ως Τουρκμάνοι), που τον 11ο αιώνα έγινε η πιο σημαντική δύναμη σε αυτό που αργότερα θα εξελισσόταν σε Οθωμανική αυτοκρατορία. Ανάμεσα στις δώδεκα ιστορίες του βιβλίου υπήρχε και η ακόλουθη (Legend VIII: *The Story of Basat, Killer of the One-Eyed Giant*):<sup>104</sup>

Μια γιγαντιαία μονόφθαλμη φηγούρα, έσπερνε τον τρόπο στη χώρα.<sup>105</sup> Όταν η κατάσταση είχε φτάσει στο απροχώρητο, ζήτησαν τη βοήθεια του μάντη τους Dede Korkut. Το τέρας αυτό άλλωστε το είχε μεγαλώσει ο ίδιος σαν γιο του. Έπεισε το τέρας να σταματήσει την ανεξέλεγκτη λεηλασία και έκανε μαζί του συμφωνία να αρκείται στην καθημερινή προσφορά δύο αντρών και 500 προβάτων. Έτσι και έγινε. Μια μητέρα είχε δύο γιους. Είχε ήδη δώσει τον έναν, και ήρθε πάλι η σειρά της να δώσει. Απελπισμένη πήγε και παρακάλεσε τον μεγάλο ήρωα των Ογκούζ Basat, ο οποίος τελικά συμφώνησε να απαλλάξει τη χώρα από το τέρας. Η αναμέτρηση για τον ήρωα αρχικά δεν εξελίχθηκε καλά. Το τέρας ένιωθε τα βέλη του Basat σαν μύγες. Έπειτα, σηκώθηκε, τον άρπαξε, τον έβαλε στην μπότα του και έπεσε για ύπνο. Ο Basat όμως είχε μαζί του έναν σουγιά και κατάφερε να ελευθερωθεί. Τύφλωσε το τέρας με μια σούβλα και κρύφτηκε στο βάθος της σπηλιάς ανάμεσα στα πρόβατα. Το τέρας προσπάθησε να τον εντοπίσει αλλά ο Basat βγήκε από τη σπηλιά τυλιγμένος με το δέρμα ενός κριαριού. Το τέρας προσπάθησε να τον παγιδεύσει με ένα μαγικό δαχτυλίδι, με έναν θησαυρό και ένα κινούμενο σπαθί, αλλά ο Basat ξέφυγε τους κινδύνους με τη βοήθεια του Αλλάχ. Τελικά ο Basat αποκεφαλίζει το τέρας.

Δεν είναι δυνατόν να εξακριβωθεί απόλυτα η χρονολόγηση των επιμέρους ιστοριών που περιέχονται στο βιβλίο του *Dede Korkut*, ενώ ακόμη και η αφήγηση

---

<sup>104</sup> H:118 (99-101), F:36 (452-4). Για την πλήρη ιστορία στα αγγλικά, βλ. Lewis (1974) 140-50. Sümer, Uysal, & Walker (2013) 124-33. Για εκτενέστερη περίληψη, βλ. Mundy (1956) 283-7.

<sup>105</sup> Για τη φηγούρα αυτή ο Lewis (1974) 141, χρησιμοποιεί στη μετάφραση τον όρο "Goggle-eye" (=Γουρλομάτης), ενώ οι Sümer, Uysal, & Walker (2013) 125, διατηρούν την τούρκικη ονομασία "Tepegöz".

με τον Basat και το μονόφθαλμο τέρας αποτελεί συμπύλημα μικρότερων ιστοριών.<sup>106</sup> Τρία χειρόγραφα των ιστοριών έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας. Το πρώτο είναι αυτό που ανακάλυψε ο Diez στη Δρέσδη (1815), το δεύτερο ανακαλύφθηκε στο Βατικανό από τον Ettore Rossi (1950) και το τρίτο μόλις πρόσφατα (2018), γνωστό ως Gonbad Manuscript. Η αρχική εκτίμηση του Diez ότι η ιστορία του Teregöz αντιπροσώπευε την αυθεντική μορφή του μύθου που ανήκε σε μια αρχαία πρωτο-φυλή των Ογκούζ, και ότι το επεισόδιο στην *Οδύσσεια* έχει αποσπαστεί απ' αυτήν,<sup>107</sup> έγινε δεκτή με ενθουσιασμό. Γρήγορα και στο πλαίσιο ενός τουρκικού εθνικισμού, το βιβλίο του *Dede Korkut* προβλήθηκε ως «η Ιλιάδα των Τούρκων», η κύρια πηγή της εθνικής ταυτότητας, της ιστορίας, των εθίμων και των αξιών των τουρκικής καταγωγής λαών.<sup>108</sup>

Αν τα παραπάνω ισχύουν, τότε με απλά λόγια σημαίνει ότι ο Όμηρος δανείστηκε κάποια θέματα που προϋπήρχαν στην προφορική παράδοση της δυτικής Μικράς Ασίας, τα οποία, παρότι παρέμεναν προφορικά, συνέχισαν να είναι ζωντανά ακόμη και μετά από δύο χιλιετίες, και τα δανείστηκε ξανά ο άγνωστος Τούρκος συγγραφέας του βιβλίου του *Dede Korkut*, αυτή τη φορά στα βάθη της Ανατολίας. Ο Lewis σχολιάζει –με έκδηλη επιφύλαξη– ότι κάτι τέτοιο δεν είναι αδύνατο («Well, it is not impossible») αλλά μάλλον προκρίνει ότι «είναι πιο απλό να υποθέσουμε ότι αυτές [οι εκδοχές] και η ιστορία του Goggle-eye [Teregöz] προέρχονται τελικά από τον Όμηρο».<sup>109</sup> Ο Mundy μάλιστα υποστήριξε ότι το ίδιο το όνομα του ήρωα (Teregöz, αρχ.: Depegöz < *tepe* (depe) = 'κορυφή', 'πρόσωπο' και *göz* = 'μάτι'), που εύλογα παραπέμπει στο γνωστό μονόφθαλμο τέρας, είναι «πολύ αυθεντικό για να είναι αληθινό», και ότι πιθανότατα αποτελεί τουρκική παραφθορά της ελληνικής λέξης *σαραντάπηχος*, προσδιοριστικό των γιγαντιαίων τεράτων της ελληνικής μυθολογίας.<sup>110</sup> Αλήθεια ή όχι, ενδιαφέρον πάντως έχει ότι το όνομα Teregöz επανεισάγεται αργότερα στην ελληνική γλώσσα ως *Τεπεκόζης* ή *Τεπεκόης* για να περιγράψει γίγαντες (ενίοτε μονόφθαλμους).<sup>111</sup> Κάτι που δείχνει ότι οπωσδήποτε υπήρξε κάποια μεταγενέστερη διασύνδεση - μια ανάμειξη

---

<sup>106</sup> βλ. Lewis (1974) 206· πρβλ. Sümer, Uysal, & Walker (2013) 182, Fee (2011) 229-30.

<sup>107</sup> Diez (1815) 417-8.

<sup>108</sup> Can & Ekici (2010) 3, Conrad (1999) 278-9, 288.

<sup>109</sup> Lewis (1974) 16.

<sup>110</sup> Mundy (1956) 287-8· βλ. και West S. (2013) 203.

<sup>111</sup> Cook (1925) 992-3, Halliday (1916) 550-1, Dawkins (1955) 14.

προφορικών παραδόσεων - μεταξύ των Ελλήνων και των Τούρκων που απήγγειλαν αυτές τις ιστορίες στα πάλαι ποτέ βυζαντινά εδάφη.<sup>112</sup> Και όχι μόνο μεταξύ τους. Στη αρμενική μυθολογία μια σειρά από ιστορίες με Κύκλωπα (T'ar'agöz), μαρτυρούν τόσο την επίδραση που δέχτηκε η παράδοση των Αρμενίων από το τουρκο-μουςουλμανικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο έζησαν για πολλούς αιώνες, όσο και τη (λογοτεχνική ή προφορική) διείσδυση του ομηρικού μύθου.<sup>113</sup>

Η κυρίαρχη άποψη σήμερα είναι ότι οι εκδοχές των ιστοριών που περιέχονται και στα τρία χειρόγραφα ξεκίνησαν ως λαϊκές αφηγήσεις και τραγούδια όχι νωρίτερα από τον 13ο αιώνα ΜΚΕ και καταγράφηκαν όχι αργότερα από τις αρχές του 15ου αιώνα ΜΚΕ,<sup>114</sup> με εξαίρεση ίσως το Gonbad Manuscript που είναι αρκετά μεταγενέστερο.<sup>115</sup> Η αιτιώδης σχέση των ιστοριών αυτών με την πολύ προγενέστερη ομηρική παράδοση εύκολα δικαιολογείται από το γεγονός ότι το βιβλίο του *Dede Korkut* διαμορφώθηκε σε αυτό που εδώ και αιώνες αποτελούσε μέρος του ελληνικού κόσμου.<sup>116</sup> Έτσι, παρά τις σποραδικές εθνοκεντρικές κυρίως υποθέσεις,<sup>117</sup> σήμερα ελάχιστοι πια αμφισβητούν ότι η αναμέτρηση του Basat με τον Teregöz αποτελεί ομηρικό απότοκο και δημιουργική μεταφορά της μάχης του Οδυσσέα με τον Πολύφημο, που αναδιαμορφώθηκε διακριτικά για πολιτικούς σκοπούς, με ριζικές αλλαγές στο νόημα που προκύπτει.<sup>118</sup>

Όσο άστοχες και βιαστικές κι αν ακούγονται σήμερα οι εκτιμήσεις του von Diez, είναι αλήθεια ότι εκείνη την εποχή προσέλκυσαν μεγάλη προσοχή και πυροδότησαν το ενδιαφέρον των Ευρωπαίων μελετητών για τον μύθο του Πολύφημου. Κι αυτό γιατί η ανακάλυψη του πρώτου χειρόγραφου συνέπεσε με την εποχή που οι μεσαιωνικές επικές παραδόσεις σε διάφορες γλώσσες έρχονταν και πάλι στο προσκήνιο ως πρώιμοι εκπρόσωποι εθνικών λογοτεχνιών, και η συγκριτική

---

<sup>112</sup> Pifer (2021) 106-7.

<sup>113</sup> Russel (1997) 25-38.

<sup>114</sup> Meeker (1992) 395-417· βλ. και Sümer, Uysal, & Walker (2013) 10-11, Lewis (1974) 16-9, Bremmer (2002) 136, Conrad (1983) 280-1, Can & Ekici (2010) 3, Uslu (2017) 139, Kafadar (1995) 177-8, Anderson (2000) 125, Strootman (2013) 244-5.

<sup>115</sup> Atsız (2020) 189.

<sup>116</sup> Sümer, Uysal, & Walker (2013) 199. Uslu (2017) 138: «Ottoman Turks were no strangers to Troy, Homer and Homeric epic»· βλ. και Fee (2011) xxiv: «Οι μυθολογίες των Βυζαντινών και των Τούρκων μας διδάσκουν τόσα πολλά για τη μυθική σύγκλιση όσο οι πόλεμοι μεταξύ αυτών των αυτοκρατοριών μας διδάσκουν για την πολιτισμική ασυμφωνία».

<sup>117</sup> βλ. Gunes κ.α. (2017), Sahin (2015).

<sup>118</sup> Uslu (2017) 139, Conrad (1999) 288.

λογοτεχνία έκανε τα πρώτα σταθερά της βήματα.<sup>119</sup> Έτσι, η μελέτη του εγκαινίασε μια μακρά σειρά συγκριτικών ερευνών που αξιοποίησαν ένα αυξανόμενο σώμα λαϊκών παραμυθιών, κυρίως από την Ευρώπη, τη Μέση Ανατολή, και τη Βόρεια Αφρική.<sup>120</sup>

Μερικά χρόνια αργότερα, ο Wilhelm Grimm, είδε με ενδιαφέρον την υπόθεση του Diez, αν και δεν την αποδέχτηκε, υποστήριξε όμως ότι η εκδοχή του μύθου στο βιβλίο του *Dede Korkut* (μαζί με άλλες 9 που συγκέντρωσε) και η εκδοχή του Ομήρου μάλλον ανάγονται σε μια κοινή πρωτο-ιστορία.<sup>121</sup> Η εργασία του Grimm με τίτλο *Die Sage von Polyphem* (1857) αποτελεί την πρώτη δημοσιευμένη συλλογή μύθων αποκλειστικά με θέμα τον Κύκλωπα Πολύφημο. Η υπόθεση ωστόσο του Grimm ότι οι εκδοχές των Εσθονών, των Φινλανδών, των Ελλήνων και άλλων λαών είναι ανεξάρτητες και ανάγονται όλες στο ίδιο αρχέγονο πρωτότυπο, παραβλέπει το γεγονός ότι οι εκδοχές της Βόρειας Ευρώπης έχουν καταγραφεί περισσότερα από 2.500 χρόνια μετά τον Όμηρο, και μάλιστα όλες οι καταγραφές προέρχονται από προφορικές μαρτυρίες και παραδόσεις.<sup>122</sup> Εύστοχα ο Bremmer σχολιάζει: «Η ρομαντική ιδέα ότι ο λαός είναι φορέας πανάρχαιων παραδόσεων καθιστούσε τέτοιου είδους ερωτήματα περιττά».<sup>123</sup>

Στα επόμενα χρόνια πλήθος ερευνητών συλλέγουν, μελετούν και δημοσιεύουν παραμύθια και ιστορίες που μοιάζουν με αυτό του Πολύφημου. Ο Kristoffer Nyrop προσθέτει άλλα 16 παραμύθια συνεχίζοντας την απαρίθμηση του Grimm, ενώ ξεχωριστά καταγράφει μερικές λαϊκές αφηγήσεις που περιλαμβάνουν το κόλπο με το ψεύτικο όνομα.<sup>124</sup> Ο Gregor Krek επεξεργάζεται κάποια ήδη γνωστά και προσθέτει μερικά ακόμη σχετικά παραμύθια από τα Βαλκάνια και τη Ρωσία μέχρι τη βορειοδυτική Ευρώπη και τους Κέλτες.<sup>125</sup> Συμπεριέλαβε πάντως αρκετές ιστορίες που μόνο αχνή σύνδεση με τον μύθο του Πολύφημου μπορούν να έχουν, ενώ το ίδιο έκανε λίγα χρόνια αργότερα και ο Ludwig Laistner.<sup>126</sup> Πολύ πιο συστηματική

---

<sup>119</sup> Mavroudi (2020) 464.

<sup>120</sup> Aguirre & Buxton (2020) 26.

<sup>121</sup> Grimm (1887) 444-5· βλ. και Mundy (1956) 21-2.

<sup>122</sup> Κάτι που αναγνωρίζει αλλά προσπερνά τόσο ο Glenn, (1971) 135, όσο και ο ίδιος ο Grimm, (1887) 448.

<sup>123</sup> Bremmer (2002) 136.

<sup>124</sup> Nyrop K. «Sagnet om Odysseus og Polyphem», *Nordisk Tidsskrift for Filologi*, 5, 1880: 216-55.

<sup>125</sup> Krek G. *Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte*. Leuschner & Lubensky, 1887: 665-759.

<sup>126</sup> Laistner L. «Polyphem», *Das Rätsel der Sphinx*. Berlin, 1889: 1-168.

η δουλειά των Polivka (1898) και Bolte & Polivka (1916).<sup>127</sup> Εξέτασαν την περίοδο από το 1857 έως το 1918, και παρέθεσαν πολλές εκδοχές, μερικές για πρώτη φορά, ανθολογώντας μάλιστα από περιοχές πρωτόγνωρες όπως η Ιρλανδία και η Κορέα. Ο Νίκος Πολίτης πρόσφερε πολύτιμες εκδοχές του μύθου από τις ελληνόφωνες περιοχές,<sup>128</sup> το ίδιο και ο William Halliday.<sup>129</sup>

Καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα η *communis opinio* σχετικά με την προέλευση και τη διανομή του κυκλωπικού μύθου συμμεριζόταν την άποψη που είχε διατυπώσει ο Grimm: «Είναι βέβαιο ότι ένας πλήρης κυκλωπικός μύθος από τους πρώτους χρόνους ήταν αυτοφυής στους λεγόμενους βαρβαρικούς λαούς ανεξάρτητα από τον Όμηρο».<sup>130</sup> Την άποψη αυτή ήρθε να ενισχύσει ο Φιλανδός φολκlorιστής Oskar Hackman στο μνημειώδες έργο του *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, όπου συγκέντρωσε 221 ιστορίες και λαϊκά παραμύθια θεματικά συγγενή με τον μύθο του Πολύφημου. Το έργο του χαρακτηρίζεται από συστηματικότητα και αποτελεί μέχρι και σήμερα σημείο αναφοράς και απαραίτητο εργαλείο. Μίλησε κι αυτός για την ανεξάρτητη από τον Όμηρο εξέλιξη και διανομή του μύθου, με κύριο επιχείρημα ότι το επεισόδιο με το δαχτυλίδι αντιπροσωπεύει ένα βασικό επεισόδιο μιας πρωτο-ιστορίας που ο Όμηρος παρέλειψε να συμπεριλάβει στη δική του εκδοχή.<sup>131</sup> Δεκαπέντε περίπου χρόνια αργότερα ο ανθρωπολόγος και συγγραφέας λόρδος James George Frazer, χωρίς να έχει διαβάσει το έργο του Hackman, δημοσιεύει μια επιλογή από 36 παραλλαγές του μύθου, αρκετές, όπως δηλώνει, «για να καταδείξουν την ευρεία διάδοση του παραμυθιού και τη γενική ομοιότητα των εκδοχών».<sup>132</sup> Ο Gabriel Germain, εστιάζοντας κυρίως σε ιστορίες των Βερβερίνων, υποστήριξε ότι το παραμύθι ήταν στην πραγματικότητα ένας αιγυπτιακό-λιβυκός μύθος μύησης, προγενέστερος του ίδιου του Ομήρου.<sup>133</sup>

Η συζήτηση σχετικά με την προέλευση του μύθου πήρε νέες διαστάσεις, όταν στα 1955, για πρώτη φορά ένας κλασικιστής, ο κορυφαίος βρετανός Denys Page

---

<sup>127</sup> Polivka G. «Nachtrage zur Polyphemsage», *Archiv für Religionswissenschaft*, i, 1898: 305-36, 378. Bolte, J. & G. Polivka G. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 3. Leipzig, 1918: 375-78.

<sup>128</sup> Πολίτης, Ν. *Παραδόσεις* (τομ. II), Αθήνα, 1904: 1338—42· βλ. και Imellos, St. «Aus dem Kreis der Polyphemsage in Griecheland», *Antiker Mythos in unseren*, 1984: 47-68.

<sup>129</sup> Halliday W. R.: Dawkins, R. M. *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge, 1916: 217.

<sup>130</sup> Grimm (1887) 418.

<sup>131</sup> Hackman (1904) 177-80.

<sup>132</sup> Frazer (1921) 404.

<sup>133</sup> Germain (1954) 55-129.



συντάχθηκε με την άποψη του Grimm, προτείνοντας ότι το ομηρικό επεισόδιο είναι ένα από τα πολλά «καθολικά λαϊκά παραμύθια (Weltmärchen), ανεξάρτητα μεταξύ τους και από το κύριο θέμα της Οδύσσειας», τα οποία «εντάσσονται στο πλαίσιο του κύριου θέματος, δηλαδή του λαϊκού παραμυθιού της Επιστροφής του Ήρωα», αλλά κατά τα άλλα δεν έχουν καμία σχέση με αυτό, και κατέδειξε πέντε σημεία που διαφοροποιούν σημαντικά την ομηρική ιστορία από την λαϊκή παράδοση.<sup>134</sup> Για τον Page έχει μεγάλη σημασία επίσης ότι από τις μεταγενέστερες παραλλαγές απουσιάζει η μέθη του γίγαντα και το τέχνασμα με το όνομα, και υποστήριξε ότι αυτά προστέθηκαν από τον Όμηρο. Έτσι, κατέληξε ότι η ιστορία του Κύκλωπα, όπως παρουσιάζεται στην *Οδύσεια*, είναι το προϊόν της συγχώνευσης δύο ξεχωριστών λαογραφικών θεμάτων: από τη μια, αυτό του γίγαντα τύπου ogre που καταβροχθίζει ανθρώπινη σάρκα και τελικά τυφλώνεται, και, από την άλλη, αυτό του ήρωα που ξεγελά ένα τέρας δίνοντας ψεύτικο όνομα, συνήθως το «Εγώ ο ίδιος» (Myself).<sup>135</sup>

Ο τελευταίος σημαντικός απολογητής της γραμμής Grimm-Hackman-Page είναι ο Justin Glenn. Στην εξαιρετική του εργασία *The Polyphemus Folktale and Homer's Kyklôpeia* (1971), αξιοποιώντας το corpus του Hackman, εξετάζει τα επιμέρους μοτίβα στον μύθο του Πολύφημου (25 στο σύνολο) σε σύγκριση με τις μαρτυρημένες παραλλαγές του. Καταλήγει ότι πολλές απ' αυτές έχουν ανεξάρτητη από τον Όμηρο εξέλιξη και πορεία, υιοθετώντας έτσι την υπόθεση που είχε διατυπώσει ο Grimm 150 χρόνια πριν.<sup>136</sup> Στηρίζει την άποψή του σε τρία σημεία: τα εμφανή ολισθήματα στην εκδοχή του ίδιου του Ομήρου, τα οποία υποδηλώνουν ότι γνώριζε εναλλακτικές λύσεις που έχουν επιβιώσει σε μεταγενέστερες εκδοχές, τα πολλά άλλα διαδεδομένα μοτίβα που είναι κοινά στην *Οδύσεια* και στα λαϊκά παραμύθια, και το γεγονός ότι τα ποιήματα του Ομήρου είναι βαθιά ριζωμένα στην προφορική παράδοση. Επτά χρόνια αργότερα επανήλθε με μια συνοπτική αλλά κατατοπιστική παρουσίαση των ερμηνειών και αποσυμβολισμών που έχουν κατά καιρούς προταθεί για τον μύθο του Πολύφημου, ενώ προσφέρει και

---

<sup>134</sup> Page (1955) 1-2. Τα πέντε σημεία: α) το μαγικό δαχτυλίδι, β) το όπλο με το οποίο τυφλώνεται ο Πολύφημος, γ) η επιλογή των συντρόφων με κλήρους, δ) η μονοφθαλμία και ε) ο τρόπος απόδρασης.

<sup>135</sup> Page (1955) 11-15. Η πρόταση αυτή δεν ήταν καινούρια, βλ. Radermacher (1916) 3-59.

<sup>136</sup> Glenn (1971) 138.

τη δική του ψυχαναλυτική ερμηνεία (*The Polyphemus Myth: its Origin and Interpretation*, 1978). Ο Walter Burkert θεωρεί μεν ότι το επεισόδιο του Πολύφημου είναι σχεδόν καθαρό λαϊκό παραμύθι, ή μάλλον «ποίηση που αποκρυσταλλώνεται τέλεια στο κείμενο του Ομήρου», παραδέχεται όμως πως είναι προβληματικό ότι ο Οδυσσέας είναι ένας επικός και όχι λαϊκός ήρωας.<sup>137</sup> Μέχρι και τα τέλη του 20ου αιώνα το consensus σχετικά με την προέλευση, τη σύνθεση και τη διανομή του μύθου συνέχισε να καθορίζεται (λιγότερο ή περισσότερο) από την ερμηνευτική γραμμή Grimm-Hackman-Page.<sup>138</sup>

Πέρα όμως από αυτούς που επιζητούσαν μια εύκολη και οριστική λύση, παραγνωρίζοντας την κυριαρχική επίδραση του Ομήρου στη μετέπειτα λογοτεχνική παράδοση, υπάρχουν και εκείνοι (κυρίως κλασικιστές) που διέκριναν μια σπουδή να κλείσει η συζήτηση με αυθαίρετα και ενίοτε βιαστικά επιχειρήματα. Ήδη από το 1878 ο Ferdinand Bender, στην πολύ αξιόλογη πραγματεία του *Die Marchenhafte Bestandtheile Der Homerischen Gedichte*, είχε σύντομα σχολιάσει και απορρίψει τη θεωρία του Grimm, σημειώνοντας ότι οι λόγοι που παραθέτει ο Grimm δεν αρκούν για να αποκλείσουν την πιθανότητα μεταφοράς του μύθου από ελληνικούς κύκλους.<sup>139</sup> Τον Όμηρο αποδέχεται ως πηγή του μύθου και ο A. Wiedemann (*Zur Polyphem-Sage*, 1894), υποστηρίζοντας ότι «σε μεταγενέστερους χρόνους, από τις διαφορετικές αντιλήψεις για τον Πολύφημο, προτιμήθηκε πάντα εκείνη που ανταποκρινόταν περισσότερο στο εκάστοτε λογοτεχνικό γούστο».<sup>140</sup> Τη σκυτάλη πήρε το 1908 ο Arnold Van Gennep που επέκρινε τις απόψεις του Hackman για την προέλευση του μύθου, υποστηρίζοντας ότι όλες οι σύγχρονες παραλλαγές που παρουσιάζουν μια εμφανή συγγένεια με τον ομηρικό μύθο είναι πολύ απλά τοπικές λαϊκές προσαρμογές της παλιάς λογοτεχνικής αφήγησης.<sup>141</sup> Στην ίδια γραμμή και ο Karl Meuli, γράφοντας συγκεκριμένα: «Η επίδραση του ομηρικού προτύπου δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποκλειστεί με απόλυτη βεβαιότητα για τις παραλλαγές του Πολύφημου, και μάλιστα ότι όλες αυτές

---

<sup>137</sup> Burkert (1979) 32-3.

<sup>138</sup> Stanford (1985) 9, Kirk (1970) 164, Mondì (1983) 17, Heubeck & Hoekstra (1990) 19, Reece (1993) 123-30, Hansen (1997β) 449-51, (2002) 291-4, Anderson (2000), 123-31, (2006) 64-6, West M. (2014) 11-3.

<sup>139</sup> Bender (1878) 29-30· όμως βλ. Glenn (1971) 139-40.

<sup>140</sup> Wiedemann (1894) 86.

<sup>141</sup> Van Gennep (1908) 165· βλ. και 155-6.

ανάγονται τελικά στην *Οδύσσεια*».<sup>142</sup> Ο C. S. Mundy, εξετάζοντας συγκριτικά την ομηρική εκδοχή μ' αυτή του Teregoz, υποστήριξε ότι το επεισόδιο του δαχτυλιδιού (βασικό επιχείρημα της γραμμής Grimm-Hackman), δεν πρέπει να σχετίζεται με τον μύθο του Πολύφημου, καθώς δεν «εντάσσεται στο αρχαίο μοτίβο της "φιλοξενίας" ούτε αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της παράδοσης».<sup>143</sup>

Ο D. H. F. Gray, στη σύντομη κριτική του για το έργο *The Homeric Odyssey*, συχνά εκφράζει την απορία του για τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Page («It is hard to believe that such an argument is meant to be taken seriously»), και κλείνει την αποτίμησή του με λεπτή ειρωνεία: «The problems remain problematic; sand blows over the 'green oases of comfort', quicksands submerge the 'solid ground', and there are traces of 'meretricious cosmetic' on the plain face of common sense».<sup>144</sup> Η πιο συστηματική κριτική στις απόψεις του Page ήρθε αρκετά χρόνια αργότερα, όταν ο James N. O'Sullivan επιχειρήσε να αποδομήσει σημείο προς σημείο την επιχειρηματολογία του. Υποστήριξε ότι το ομηρικό επεισόδιο δεν μπορεί με σιγουριά να αναλυθεί σε επιμέρους λαϊκά παραμύθια (ειδικά όταν αυτά στην πλειονότητά τους έχουν καταγραφεί στα σύγχρονα χρόνια) και δεν περιέχει ελαττώματα που θα υποστήριζαν μια τέτοια ανάλυση. Κατά την άποψή του, η ιστορία του Πολύφημου δεν περιέχει ασυνέπειες και άσχετα στοιχεία που δικαιολογούν την αναγωγή της σε αυτόνομες ιστορίες (όπως υποστήριξε ο Page), αλλά ότι τα εν λόγω στοιχεία εξυπηρετούν απόλυτα τον αρχικό σχεδιασμό και τους σκοπούς του Ομήρου.<sup>145</sup>

Η Emily Blanchard West, επικαλείται μια σειρά από δημοσιεύσεις που καταδεικνύουν ότι η *Κυκλώπεια* συνδέεται με τη συνολική δομή της *Οδύσσειας*, και απορρίπτει έτσι την πρόταση του Page ότι οι ασυνέπειες είναι αποδείξεις της αδέξιας εισαγωγής ξένης ύλης στο πλαίσιο του ποιήματος. Σημειώνει ότι «πρέπει να αρχίσουμε να θεωρούμε την *Κυκλώπεια* ως έναν άθικτο πυρήνα, παρά ως δάνειο».<sup>146</sup> Η Stephanie West υποστηρίζει ότι ο Όμηρος δεν ήξερε κανέναν άλλο ήρωα για την ιστορία αυτή εκτός από τον Οδυσσέα, και ότι απλά προσάρμοσε στο προφίλ του

---

<sup>142</sup> Meuli (1921) 67· όμως βλ. Glenn (1971) 140-1.

<sup>143</sup> Mundy (1956) 292-5.

<sup>144</sup> Gray (1956) 109.

<sup>145</sup> O'Sullivan (1987) 5-24.

<sup>146</sup> West E. (2006) 127-8· πρβλ. Bakker (2013) 54, 69.

διακεκριμένου βετεράνου του πολέμου ένα περιστατικό από το προ-ηρωικό παρελθόν του.<sup>147</sup> Σε αντίθεση με τον Page, θεωρεί ότι η εντυπωσιακή ομοιομορφία που έχει διατηρήσει τη βασική αφήγηση της ιστορίας σε αναγνωρίσιμη μορφή υποδηλώνει μάλλον την επικράτηση στην προφορική παράδοση ενός μικρού αριθμού δημοφιλών ενδιάμεσων εκδοχών.<sup>148</sup> Την ύπαρξη μιας ενδιάμεσης, καινοτόμου παραλλαγής θεωρεί απολύτως πιθανή και ο Michael D. Reeve, και υποστήριξε ότι μέσω αυτής όλες οι λαϊκές εκδοχές των παραμυθιών θα μπορούσαν όντως να ανάγονται τελικά στην *Οδύσσεια*.<sup>149</sup>

Η ιδέα της ενδιάμεσης εκδοχής που γονιμοποίησε όλες τις μεταγενέστερες παραλλαγές της ομηρικής ιστορίας δεν είναι καινούρια. Ο Detlev Fehling ήδη από τη δεκαετία του 1970 είχε υποστηρίξει ότι η σημαντική συμφωνία στο περιεχόμενο των μετα-ομηρικών κειμένων αποδεικνύει μόνο ότι έχουν κοινή πηγή και όχι ότι η πηγή τους είναι ανεξάρτητη και τελικά παλαιότερη από τον Όμηρο. Για τον Fehling, είναι πιο πιθανό η διεθνής παράδοση να είναι μεταγενέστερη του Ομήρου, έχοντας αναπτυχθεί από αυτόν με την πάροδο του χρόνου. Κατά την άποψή του, ο μύθος του Οδυσσέα και του Πολύφημου ήταν στην καταγωγή μια μοναδικά ελληνική ιστορία που κατέβηκε μέσω λογοτεχνικών διαύλων στους βυζαντινούς χρόνους, και από εκεί μεταφέρθηκε στη Δύση ως το παραμύθι που συναντάμε στον *Δολόπαθο* και στην Ανατολή ως το παραμύθι του Sindbad στις *Αραβικές Νύχτες*, και από αυτές τις δύο ιστορίες έχει προέλθει το μεγαλύτερο μέρος των πιο πρόσφατων κειμένων.<sup>150</sup> Ο Hansen κατέκρινε έντονα το σκεπτικό του Fehling κάνοντας λόγο για «δυσπιστία στη σταθερότητα των προφορικών αφηγήσεων στο πέρασμα του χρόνου» και «απεριόριστη πίστη στη λογοτεχνική παράδοση και στην εξάρτηση της προφορικής παράδοσης από αυτήν».<sup>151</sup> Ωστόσο, εύστοχα παρατηρεί ο Bremmer ότι η προφορική παράδοση είναι πολύ εύλωτη και μόνο αν συνδέεται με κάτι συγκεκριμένο (πχ. ένα τελετουργικό, ένα μνημείο, ένα κείμενο) μπορεί να επιβιώσει, και σημειώνει: «Θα ήταν υπερβολικό να συμπεράνουμε από αυτές τις παραλλαγές, όπως κάνουν οι λαογράφοι, ότι υπάρχει μια ανεξάρτητη

---

<sup>147</sup> West S. (2013) 190-1, (2012) 135-6.

<sup>148</sup> West S. (2013) 204.

<sup>149</sup> Reeve (2011) 49· πρβλ. O'Sullivan (1987) 11.

<sup>150</sup> Fehling (1977) 89-97.

<sup>151</sup> Hansen (2002) 293-4.

προφορική παράδοση, η οποία για δύο χιλιετίες βρισκόταν στο παρασκήνιο και αναδύθηκε μόνο κατά τη διάρκεια των Σταυροφοριών». <sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Bremmer (2002) 138.

## Κεφάλαιο 2: Κύκλωπες και άλλα τέρατα

*Et d'abord qu'est-ce qu'un monstre? L'étymologie réserve déjà une surprise un peu effrayante: monstre vient de montrer. Le monstre est ce que l'on montre - du doigt, dans les fêtes foraines, etc. Et donc plus un être est monstrueux, plus il doit être exhibé.*

MICHEL TOURNIER *LE ROI DES AULNES*

ΙΣΩΣ ο πιο συνηθισμένος τύπος μύθου παγκοσμίως είναι αυτός που απεικονίζει έναν ήρωα να μάχεται με έναν τρομερό αντίπαλο, έτσι ώστε να τονιστεί η σωματική δύναμη, η ευκινησία ή η πονηριά του. Ο αντίπαλος αυτός μπορεί να είναι άνθρωπος, συνήθως όμως είναι ένα πλάσμα έξω από τα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης.<sup>153</sup> Μορφές απόκοσμες, αποκρουστικές, γιγάντιες, εξωπραγματικές, με αρχέγονα ένστικτα, πάνω από νόμους θεών και ανθρώπων υπάρχουν στις μυθολογίες κάθε πολιτισμού, και τέτοια τρομακτικά «τέρατα» είναι αυτά που αποτελούν τους κατ' εξοχήν αντιπάλους για τους ήρωες.<sup>154</sup> Η ποικιλομορφία όμως των τεράτων που συναντάμε, από τους αρχέτυπους μύθους και τα επικά ποιήματα μέχρι τις λαϊκές ιστορίες και τα παραμύθια, εγείρουν ερωτήματα σχετικά με την πραγματική τους φύση. Τα τέρατα αυτά μπορεί να είναι μοχθηρά και συνάμα θεϊκά, ζώα και συνάμα συνδεδεμένα με υπερφυσικές δυνάμεις, άνθρωποι αλλά αποκλεισμένοι από την κοινωνία λόγω του κανιβαλισμού τους ή κάποιας άλλης φριχτής ιδιαιτερότητας.<sup>155</sup> Τα βασικά τους χαρακτηριστικά προέρχονται από τα άγρια ζώα: έντονη όσφρηση, αδύναμη όραση, έλλειψη νοημοσύνης, μεγάλα δόντια, ακόρεστη όρεξη, ενώ τρώνε το θήραμα ωμό.<sup>156</sup> Τέτοια πλάσματα συχνά περιγράφονται με τον γενικό όρο *ogre(ss)*, και κυρίαρχη θέση ανάμεσά τους έχουν αυτά με κανιβαλιστικές διαθέσεις.

<sup>153</sup> Mitchell (2021) 5: «Τα "τέρατα" είναι πλάσματα που υπερβαίνουν τα όρια».

<sup>154</sup> Aguirre & Buxton (2020) 21· πρβλ. Chalmers (2010) vii: «Οι "κακοί" είναι αυτοί που μας βοηθούν να αναγνωρίσουμε τους ήρωες, όπως το κακό μας βοηθά να εκτιμήσουμε την καλοσύνη».

<sup>155</sup> Brunel (2017) 914.

<sup>156</sup> Ο Lévi-Strauss (1969) 64-72, υποστηρίζει ότι ο άξονας ωμό / μαγειρεμένο είναι χαρακτηριστικός όλου του ανθρώπινου πολιτισμού, με τα στοιχεία που εμπίπτουν στο "ωμό" να ανήκουν στη φύση και εκείνα που εμπίπτουν στο "μαγειρεμένο" να ανήκουν στον πολιτισμό.

Ίσως ο πιο διάσημος μυθολογικός κανίβαλος είναι ο Κύκλωπας Πολύφημος. Την παγίωση της αρχετυπικής μορφής του την οφείλουμε μεν στον Όμηρο, ωστόσο θα ήταν αυθαίρετο και βιαστικό να αποδώσουμε σ' αυτόν και την πατρότητα της συνολικής σύλληψης. Γιατί είναι πολύ πιθανό ο Όμηρος, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, να αξιοποίησε προϋπάρχουσες παραδόσεις και να τις ενσωμάτωσε στα δικά του έπη. Μεταξύ των μυθολογικών στοιχείων που απαντώνται στον Όμηρο, μπορούμε να διακρίνουμε σε γενικές γραμμές εκείνα που ενδεχομένως ανήκουν στην ΙΕ παράδοση, εκείνα που έχουν προέλευση από την Ανατολή και εκείνα που σχετίζονται με αυτόχθονες ελληνικούς μύθους. Αυτή η διάκριση, ωστόσο, απαιτεί προκαταβολικά μια σειρά από σημαντικές διευκρινίσεις και προσθήκες. Πρώτον, κανείς δεν μπορεί να αποκλείσει ότι στην ΙΕ παράδοση έχουν επιβιώσει και προ-ΙΕ μυθολογικά στοιχεία. Δεύτερον, η μυθολογία της Ανατολής περιλαμβάνει υλικό που ανήκει σε ΙΕ και μη-ΙΕ πολιτισμούς, οι οποίοι αλληλεπιδρούσαν μεταξύ τους για αιώνες πριν από τον Όμηρο: συχνά είναι αδύνατο ή απλώς ανούσιο να διακρίνουμε μεταξύ τους ως ξεχωριστές παραδόσεις.<sup>157</sup> Τρίτον, η ελληνική μυθολογία ήταν καλά διαμορφωμένη και διαδεδομένη πολύ πριν τη συγγραφή των ομηρικών επών.<sup>158</sup>

## 2.1. Το προ-ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο

ΟΙ ΜΥΘΟΙ είναι ισχυροί γιατί αυτό που μαρτυρούν πέρα από τη φυσική προέλευση ενός τόπου ή των λαών είναι ο πυρήνας και το πνεύμα αυτού του ίδιου του πολιτισμού και της εξέλιξής του από τη φαντασία στην πραγματικότητα και πόσα από τα στοιχεία σε αυτές τις ιστορίες και τους μύθους εξακολουθούν να είναι μέρος αυτής της σημερινής πραγματικότητας.<sup>159</sup> Υπάρχουν πολλοί μύθοι που μιλούν για μια εποχή του κόσμου μας, όταν ζούσαν όντα που είχαν ταυτόχρονα ανθρώπινα και ζωικά χαρακτηριστικά, και μπορούσαν μάλιστα να αλλάζουν τη μορφή τους χωρίς πρόβλημα από μια ανθρώπινη μορφή σε μια ζωική μορφή και

---

<sup>157</sup> Cook E. (2020) 63.

<sup>158</sup> Burgess (2001) 47-9· βλ. και Sammons (2017) 1-10, Williams (2012) 25-6.

<sup>159</sup> Von Franz (2017) 21.

το αντίστροφο.<sup>160</sup> Τέτοιοι μύθοι συνδέθηκαν με τη λατρεία των θεών, τον τοτεμισμό και τον σαμανισμό, δημιουργώντας τη βάση των σύγχρονων θρησκειών.<sup>161</sup> Σύμφωνα με τον Joseph Campbell αυτοί οι μύθοι της ανθρωπότητας μπορεί να πηγαίνουν πίσω στην Παλαιολιθική περίοδο.<sup>162</sup> Ο Michael Witzel, αξιοποιώντας τους επιστημονικούς κλάδους της μοριακής γενετικής, της φυσικής ανθρωπολογίας, της αρχαιολογίας και της γλωσσολογίας προτείνει ότι πολλές μυθολογίες του κόσμου έχουν κοινή προέλευση - παρόμοια με την εξέλιξη συγγενών ειδών από έναν κοινό πρόγονο που έχει εξαφανιστεί προ πολλού. Υποστηρίζει μάλιστα ότι οι μύθοι και οι θρύλοι των σημερινών παγκόσμιων πολιτισμών προσφέρουν σημαντικές πληροφορίες για τους πρώτους μύθους, όπως αυτοί ειπώθηκαν πριν από περισσότερα από 100.000 χρόνια.<sup>163</sup> Αν κάτι τέτοιο ισχύει, θα μπορούσε άραγε ο Όμηρος να έχει αξιοποιήσει στον μύθο του Κύκλωπα μια τόσο αρχέγονη μνήμη;

### 2.1.1. The Master of Animals

Ο Άρχοντας / Κύριος των Ζώων (Master / Mistress ή Lord / Lady of Animals / Beasts), είναι μια θεϊκή μορφή την οποία όλοι οι άνθρωποι κυνηγοί της προϊστορικής εποχής είχαν κάποτε λατρέψει, ένα ον με μικτά χαρακτηριστικά ανθρώπων και ζώων, με κύρια ευθύνη τον έλεγχο και τη διαθεσιμότητα σε ορισμένα είδη ζώων. Η μορφή αυτή παραδίδεται από την εποχή του Χαλκού και μετά με αναπαραστάσεις γυναικών και ανδρών που πρωταγωνιστούν σε μάχες με ζώα ή απλά συνοδεύονται από ζώα ή μεταμορφώνονται εν μέρει ή πλήρως σε ζώα [Εικ. 2.1.]. Στον Μινωικό κόσμο παγιώνεται με τη μορφή της *Μεγάλης Μητέρας* και στον Μυκηναϊκό με την *Πότνια θηρών*, ενώ η παράδοση συνεχίζεται μέχρι και τα πρώτα χριστιανικά χρόνια [Εικ. 2.2.]. Το βασικό τυπολογικό των εικονιστικών παραστάσεων περιλαμβάνει συνήθως σκηνές κυνηγιού και θυσίας, συχνά με εραλδικές συνθέσεις. Στο κέντρο δεσπόζει άλλοτε μια ανθρώπινη φιγούρα πλαισιωμένη με

---

<sup>160</sup> πρβλ. Nadasdy (2007) 25: «All the animals used to be people before».

<sup>161</sup> Durkheim (1995) 170-4, Tylor (2016) 205-6, 395-6, Clottes & Lewis-Williams (1998) 81-99 πρβλ. Eliade (2004) 5: «Ο σαμανισμός με την αυστηρή έννοια του όρου είναι κατεξοχήν θρησκευτικό φαινόμενο».

<sup>162</sup> Campbell (1993) 27-9 πρβλ. Mithen (1998) 186-8.

<sup>163</sup> Witzel (2013) 27-35.



ζωομορφικά χαρακτηριστικά (κέρατα, κομμώσεις, δέρματα κ.λπ.) να κρατά εκατέρωθεν δυο θηρία, ένα με κάθε χέρι, και άλλοτε πιο σύνθετες ή υβριδικές φιγούρες που συνδυάζουν ζωικά και ανθρώπινα στοιχεία σε μια ενιαία εικόνα.<sup>164</sup>

Ήδη όμως από την Ανώτερη Παλαιολιθική (περίπου 40000 ΠΚΕ) έχουμε στη διάθεσή μας δείγματα ζωόμορφης τέχνης και εικονογραφίας, με τα χαρακτηριστικότερα δείγματα να προέρχονται από τον ευρωπαϊκό χώρο. Πρόκειται για βραχογραφίες με πολυάριθμες και διαφορετικές απεικονίσεις φυτοφάγων κυρίως ζώων, πλήθος σημείων και απροσδιόριστων μοτίβων και λιγότερο συχνών αναπαραστάσεων ανθρώπων, ενώ πολύ πιο σπάνια αναπαριστώνται ανθρωπόμορφα σύνθετα όντα και συνθετικές μορφές διάφορων ζώων.<sup>165</sup> Τα πιο γνωστά και σημαντικά δείγματα βραχογραφιών με ανθρωπόμορφα σύνθετα όντα προέρχονται από την Γαλλία και ανάμεσά τους ξεχωρίζουν «Ο κερασφόρος θεός» (*Le Dieu cornu*), «Ο μικρός μάγος με το μουσικό τόξο» (*Le Petit sorcier à l'arc musical*) και άλλη μία σύνθεση ανθρώπου-βίσονα, όλα από το σπήλαιο Les Trois-Frères, «Ο Μάγος» (*The Sorcerer*) από το σπήλαιο Le Gabillou και «Ο Άνθρωπος-Πουλί» (*The Bird-man*) από το σπήλαιο Lascaux. Θα μπορούσαν άραγε κάποιες από τις παλαιολιθικές αυτές βραχογραφίες να απεικονίζουν έναν Άρχοντα των Ζώων; Και τι σχέση μπορεί να έχει αυτός με τον Κύκλωπα Πολύφημο;

Δεν είναι εύκολο να εξηγηθούν αυτά τα προϊστορικά έργα τέχνης. Πολλά θα μπορούσαν να απεικονίζουν από τελετουργικές μάσκες ή χορούς μέχρι πνεύματα της φύσης, μάγους ή σαμάνους. Το ανθρωπομορφικό ωστόσο στοιχείο που ενέχουν οι βραχογραφίες αυτές συνήθως συνδέεται με την εμφάνιση συστηματικότερων πρακτικών κυνηγιού κατά την Ανώτερη Παλαιολιθική, όταν οι κυνηγοί άρχισαν να μεταμφιέζονται με δέρματα ζώων για να μη μυρίζουν και να μην αναγνωρίζονται ως ανθρώπινα όντα.<sup>166</sup> Επομένως είναι αρκετά πιθανό να συμβολίζουν την εναγώνια προσπάθεια του προϊστορικού ανθρώπου να εξασφαλίσει ευκολότερο και προσφορότερο κυνήγι. Άλλωστε, οι καλλιτέχνες της παλαιολιθικής

---

<sup>164</sup> Για τον Άρχοντα των Ζώων (Master/Lord of Animals), βλ. Counts & Arnold (2010). Για την επιβίωση και τη μετεξέλιξη της μορφής στο Αιγαίο και την Ανατολική Μεσόγειο, βλ. Hinks, R. «The Master of Animals», *Journal of the Warburg Institute*, 1(4), 1938: 263-5· Marinatos, N. *The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of the Animals in Early Greek Religion*, London: Routledge, 2000· Chittenden, J. «The Master of Animals», *Hesperia*, 16(2), 1947: 89-114.

<sup>165</sup> Braun (2015) 10.

<sup>166</sup> Burkert (1997) 66: «Για να κερδίσει τα φαγώσιμα ζώα ο άνθρωπος πρέπει να γίνει όμοιος μ' αυτά».

εποχής ήταν πάνω απ' όλα κυνηγοί, παθιασμένοι με τα ζώα, και κυρίως, με εμμονή για εξασφάλιση της λείας που ήταν απαραίτητη για τη ζωή της φυλής τους. Και οπωσδήποτε για αυτούς τους προϊστορικούς κυνηγούς μια θεότητα ή υπερφυσική φιγούρα που θα διασφάλιζε την επάρκεια και την κατανομή των θηραμάτων, θα θεωρούνταν πολύ σημαντική. Το ίδιο σημαντικές θα ήταν και οι σχετικές τελετουργίες με σκοπό τη διαμεσολάβηση με αυτή τη θεότητα. Έτσι, καθολική σχεδόν ήταν στους λαούς της αρχαιότητας η πεποίθηση ότι υπάρχει ένας Άρχοντας των Ζώων που φυλάει μέσα σε μια σπηλιά τα ζώα και απαιτείται κάποιος να μεσολαβήσει ώστε να απελευθερωθούν και να κυνηγηθούν. Και αυτό ενδεχομένως να αποτυπώθηκε και στην τέχνη, με τις παλαιολιθικές αυτές βραχογραφίες να αποτελούν μέρος μιας μαγικής τελετουργίας κυνηγιού, θεωρία που είναι κοντά και στην ερμηνεία που δίνεται ευρύτερα για τις βραχογραφίες σε όλο τον κόσμο ως ένα είδος θρησκευτικής τέχνης που σχετίζεται με σαμανικούς πολιτισμούς και πρακτικές.<sup>167</sup>

Ακόμη όμως και αν υποθεθεί ότι οι βραχογραφίες της Απώτερης Παλαιολιθικής δεν είναι τυχαία έργα τέχνης, αλλά απεικονίζουν τις πεποιθήσεις των προϊστορικών ανθρώπων σχετικά με το κυνήγι, τον Άρχοντα των Ζώων και την απαιτούμενη τελετουργική διαμεσολάβηση, το ερώτημα παραμένει: Πώς αυτά σχετίζονται με τον μύθο του Πολύφημου; Ο διαπρεπής Γερμανός κλασικιστής και μελετητής της ελληνικής μυθολογίας Walter Burkert ψάχνοντας στην παγκόσμια μνήμη ένα παράλληλο του Κύκλωπα, έναν γίγαντα δηλαδή που να ζει σε σπηλιά σε μέρη μακρινά και να φροντίζει ένα μεγάλο κοπάδι ζώων, καταλήγει ότι η φιγούρα που ταιριάζει είναι αυτή ακριβώς του Άρχοντα των Ζώων της προϊστορικής εποχής.<sup>168</sup> Για τον Burkert ο Άρχοντας των Ζώων «είναι ένας όρος που απαιτείται από τη στρουκτουραλιστική λογική, και όχι από την παιδική φαντασία», και στο επεισόδιο με τον Πολύφημο βλέπει πολλά στοιχεία που ταιριάζουν: «Ο άνθρωπος τρώει ζώα και τα αναλώνει, διαταράσσοντας την ισορροπία της ζωής· για να εξιλεωθεί γι' αυτό, ο μύθος εισάγει ένα πρόσωπο που συντηρεί τα κοπάδια

---

<sup>167</sup> Lewis-Williams (2002) 47-8, 219-20. Η κυρίαρχη ιδέα στην προσέγγιση του Lewis-Williams βασίζεται στη λαϊκή πεποίθηση ότι τα ζώα αναδύονται από ένα υπόγειο μέρος με τη βοήθεια ενός μάγου ή σαμάνου· πρβλ. Bakker (2013) 69-70, Brown (2000) 19-20.

<sup>168</sup> Burkert (1979) 30-4. Ο Bremmer (2002) 144, συμφωνεί, ο Bakker (2013) 58-9, είναι επιφυλακτικός.

και τρώει ανθρώπους». Γιατί η συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο οπωσδήποτε περιέχει «τον θρίαμβο της εξυπνάδας εναντίον της κτηνώδους δύναμης», κυρίως όμως αναδεικνύει «την πάλη ως επακόλουθο της αναζήτησης της τροφής». <sup>169</sup>

Είναι πολύ πιθανό ότι ο Όμηρος γνώριζε τον μύθο για τον Άρχοντα των Ζώων. Γι' αυτό και η θέση της *Κυκλώπειας* στη δομή του ομηρικού έπους μάλλον καθόλου τυχαία δεν είναι. Η συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο δεν είναι η μοναδική στην οποία λανθάνει μια τέτοια αίσθηση αλλά η πρώτη από τις τρεις «που τον φέρνει αντιμέτωπο με έναν διαφορετικό τύπο Άρχοντα των Ζώων». <sup>170</sup> Πρώτα συναντά τον Πολύφημο ως απόηχο του πρωτόγονου και απροσδιόριστου Άρχοντα των Ζώων, έπειτα την Κίρκη στην παγιωμένη πλέον μορφή του Άρχοντα των Ζώων της πρώιμης εποχής του Χαλκού και τέλος τον Ήλιο, όταν πλέον το θεοκρατικό σύστημα είχε παγιωθεί και η διαχείριση των πόρων (άρα και των ζώων) αποτελεί συντεταγμένη ευθύνη των θεών. Και στις τρεις περιπτώσεις μια υπερφυσική φιγούρα ή θεότητα ελέγχει τα ζώα και ο Οδυσσέας καλείται με εξυπνάδα να διασφαλίσει την τροφή και την επιβίωσή του. <sup>171</sup> Όλα αυτά κατατείνουν στην αρκετά πιθανή υπόθεση ότι ο Κύκλωπας στον Όμηρο βασίστηκε σε μια αρχέγονη μυθολογική παράδοση, παλαιότερη από την ινδοευρωπαϊκή, που περιλάμβανε την πίστη σε έναν Άρχοντα των Ζώων. <sup>172</sup>

Κι αν η συσχέτιση του Πολύφημου με τον προϊστορικό Άρχοντα των Ζώων μόνο εικοτολογικά μπορεί να προσδιοριστεί, καθόλου αυθαίρετο δεν είναι να υποστηριχτεί ότι στο ομηρικό κείμενο όντως επιβιώνουν κάποια στοιχεία που συνηγορούν στην αναγωγή της ιστορίας σε μια προ-ινδοευρωπαϊκή εποχή. Ο προϊστορικός απόηχος ανιχνεύεται τόσο στη ζωομορφία ως πρακτική κυνηγιού (ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του μασκαρεύονται σε ζώα, ή καλύτερα, κρύβονται κάτω από τις κοιλιές των ζώων και ξεγελούν έτσι τον φύλακα του κοπαδιού), όσο και στην πρωταρχική ανάγκη για αναζήτηση τροφής (ας μη ξεχνάμε ότι η αναζήτηση τροφής είναι που εξ αρχής οδήγησε τον Οδυσσέα και τους συντρόφους του στη σπηλιά του Κύκλωπα και ότι τελικά ο Οδυσσέας το ίδιο το κριάρι που του έσωσε τη ζωή το έσφαξε για να ικανοποιήσει την πείνα του). Η αναφορά πάλι σε

<sup>169</sup> Τα παραθέματα από: Burkert (1997) 65-6.

<sup>170</sup> Bakker (2013) xi.

<sup>171</sup> βλ. Tindell (2012) 83-95.

<sup>172</sup> d'Huy (2015) 51, Burkert (1997) 66· πρβλ. και Lincoln (1976) 43-5.

κοπάδι προβάτων προφανώς θέτει ως *terminus post quem* την εξημέρωση των οικόσιτων ζώων. Αυτό βέβαια ελάχιστα βοηθά για να προσδιοριστεί κάτι ακριβέστερα. Μια μικρή και φαινομενικά αδιάφορη λεπτομέρεια όμως στην ομηρική αφήγηση, ίσως αποτελεί ένδειξη ότι βρισκόμαστε πράγματι σε μια απώτερη εποχή. Αφού ο Πολύφημος έφραξε την είσοδο της σπηλιάς με έναν θεόρατο βράχο, *ἐξόμενος δ' ἤμελγεν ὄϊς καὶ μηκάδας αἴγας, πάντα κατὰ μοῖραν, καὶ ὑπ' ἔμβρυον ἤκεν ἐκάστη (Οδ. 244-5)*. Η πρακτική αυτή του Κύκλωπα, να τοποθετεί δηλαδή το αρνάκι δίπλα στην προβατίνα κατά το άρμεγμα, πηγαίνει την ιστορία πίσω στον χρόνο, σε πρώιμη φάση της εξημέρωσης, όταν ακόμα ήταν απαραίτητο το νεογνό να είναι δίπλα στη μάνα, ώστε αυτή πρόθυμα να παράγει το γάλα.<sup>173</sup>

Και κάτι τελευταίο: Ο Όμηρος ζει στην εποχή του Σιδήρου και η εμφάνιση αυτού του νέου μετάλλου κάθε άλλο παρά ασυγκίνητο τον άφησε. Τόσο πολύ μάλιστα εντυπωσιάστηκε από την εξαιρετική ιδιότητα του σιδήρου να σκληραίνει όταν μετατρέπεται σε χάλυβα, μετά από θερμική επεξεργασία σβέσης και σκλήρυνσης, που αναφέρεται σε αυτό το μαγικό μέταλλο αρκετές φορές στα έπη του, ειδικά στην *Οδύσσεια*.<sup>174</sup> Και όμως, ενώ στη σκηνή της τύφλωσης είχε μια ιδανική ευκαιρία να περιγράψει αναλυτικά και δικαιολογημένα τη θαυμαστή αυτή διαδικασία, βάζει τον Οδυσσέα να τυφλώνει τον Πολύφημο με ένα ξύλινο δοκάρι, με την αναφορά στην επεξεργασία του σιδήρου να έρχεται μόνο ως παρομοίωση. Η επιλογή αυτή ίσως να μην είναι τυχαία και να αποτελεί έμμεση αλλά σοβαρή ένδειξη ότι στο σημείο αυτό ο ποιητής με την αναφορά στην επινόηση και χρήση του ξύλινου εργαλείου ανακαλεί μια ισχυρή προϊστορική μνήμη. Ο Burkert σημειώνει: «Το ξύλινο δόρυ, που έχει σκληρυνθεί από τη φωτιά είναι, ιστορικά, το αρχέγονο όπλο του ανθρώπου· σ' όλη τη διάρκεια της πρώιμης Παλαιολιθικής εποχής αυτό ήταν το μοναδικό όπλο για το κυνήγι».<sup>175</sup>

Θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει ότι δεν αρκούσαν τα μεταλλικά (χάλκινα ή σιδερένια, δεν έχει σημασία) όπλα του Οδυσσέα για να τυφλώσουν τον Κύκλωπα, με δεδομένο το πελώριο μέγεθός του. Αν και αυτή η λεπτομέρεια θα περνούσε απαρατήρητη στο πλαίσιο μιας μυθολογικής λογοτεχνικής αφήγησης, τη σύγχυση

<sup>173</sup> Oppenheim (1977) 316.

<sup>174</sup> Varoufakis (2008) 108. Στην *Οδύσσεια* ο Όμηρος αναφέρεται στον σίδηρο συνολικά 25 φορές: 1.184, 1.204, 4.293, 5.191, 9.393, 12.280, 14.324, 15.329, 16.294, 17.565, 19.13, 19.211, 19.494, 19.587, 21.3, 21.10, 21.61, 21.81, 21.97, 21.114, 21.127, 21.328, 23.172, 24.168, 24.177.

<sup>175</sup> Burkert (1997) 66.

μάλλον προκαλεί η αναφορά στη ξύλινη δοκό που χρησιμοποιήθηκε για την τύφλωση. Σύμφωνα με το ομηρικό κείμενο, η δοκός προήλθε από το ρόπαλο του Κύκλωπα που είχε τόσο μέγεθος σε μήκος και πάχος «ὄσσον θ' ἰστών νηὸς ἔεικοσόροιο μελαίνης» (9.322). Ωστόσο, πολλοί μένουν σ' αυτή την περιγραφή και παραβλέπουν ότι ο Οδυσσεάς τελικά κόβει από το υπερμέγεθες αυτό ρόπαλο μόνο ένα κομμάτι «ὄσον τ' ὄργυιαν» (9.325), δηλαδή κάτι παραπάνω από 1,8 μέτρα.<sup>176</sup> Αν λοιπόν αρκούσε μια δοκός με βεληνεκές περίπου 2 μέτρα (μαζί με την έκταση του χεριού), τότε ο Οδυσσεάς «θα μπορούσε προφανώς να τυφλώσει το μάτι του [Κύκλωπα] πολύ εύκολα με το σπαθί του».<sup>177</sup> Η αναφορά του Ομήρου επομένως στο ξύλινο όπλο φαίνεται ότι μάλλον είναι εσκεμμένη και ίσως αποτελεί ένδειξη ότι στο συγκεκριμένο επεισόδιο επιβιώνει μια προϊστορική μνήμη, με την οποία «περιγράφεται η εφεύρεση του πρώτου όπλου, μαζί με τη χρήση της φωτιάς».<sup>178</sup> Η υπόθεση αυτή ενισχύεται εάν ληφθεί υπόψη ότι μόνο 8 παραλλαγές του μύθου (που αναμφισβήτητα όλες ανάγονται στην ομηρική εκδοχή) περιλαμβάνουν κάποιο ξύλινο δοκάρι ή πάσσαλο, ενώ στη συντριπτική πλειονότητα των παραλλαγών η τύφλωση γίνεται με μεταλλική σούβλα.<sup>179</sup> Αυτό ενδεχομένως δείχνει ότι οι περισσότερες παραλλαγές διαμορφώθηκαν σε μια εποχή όπου ήδη η χρήση των μεταλλευμάτων ήταν καθολική και ως εκ τούτου ήταν περιττός και ίσως ακατανόητος αυτός ο αναχρονισμός του Ομήρου. Αντίθετα, η ομηρική εκδοχή ενδεχομένως να είναι αυτή που πρώτη δεξιώνεται και ενσωματώνει την αρχέγονη αυτή μνήμη.<sup>180</sup>

### 2.1.2. Μια αινιγματική βραχογραφία

Πρόσφατα ο Julein d'Huy έκανε μια πιο τολμηρή ερμηνευτική πρόταση. Υποστήριξε ότι στον «Μικρό μάγο με το μουσικό τόξο» (*Le Petit sorcier à l'arc musical*) [[Εικ. 2.3.](#)] του σπηλαίου Les Trois-Frères έχουμε την πρώτη εικονογραφική μαρτυρία της συνάντησης Πολύφημου και Οδυσσεά: «Ένα πάνελ των βραχογραφιών

<sup>176</sup> LSJ: ὄργυιᾶ, ἡ: το μήκος των οριζοντίως τεντωμένων βραχιόνων, περίπου 6 πόδια, ἢ ένα μέτρο μήκους ἕξι ποδῶν.

<sup>177</sup> Burkert (1997) 66.

<sup>178</sup> Burkert (1997) 67· πρβλ. Tindall (2012) 160-3· ὁμως βλ. Calame (1995) 170, Bremmer (2002) 145.

<sup>179</sup> Glenn (1971) 164.

<sup>180</sup> Για το όπλο με το οποίο ο Οδυσσεάς τύφλωσε τον Πολύφημο η συζήτηση είναι μεγάλη: Page (1955) 9-10, Bowra (1962) 52-3, Schein (1970) 75-7, (2016) 29-31, Glenn (1971) 164-6, O'Sullivan (1987) 17-8, Cook E. (1995) 104-5 σ. 32, Burgess (2001) 102-6.

δείχνει ένα μικρό πλάσμα με κεφάλι βίσωνα και σώμα ανθρώπου, το οποίο φαίνεται να κρατά ένα κοντό τόξο. Χαμένο στη μέση ενός κοπαδιού με βίσονες, ένα άλλο ζώο, παρόμοιο με βίσωνα, στρέφει το κεφάλι του προς το ανθρώπινο υβρίδιο και τα δύο πλάσματα ανταλλάσσουν βλέμματα. Ο οπίσθιος αριστερός μηρός του 'βίσωνα' δεν είναι μηρυκαστικού αλλά οι αναλογίες του είναι πολύ μικρότερες, όπως ενός ανθρώπου. Επιπλέον, ο καλλιτέχνης έχει σχεδιάσει σχολαστικά τον πρωκτό και το στόμιο του αιδοίου. Αυτά τα δύο στοιχεία μπορούν να συγκριθούν με ορισμένες αμερικανικές εκδοχές της ιστορίας του Πολύφημου, όπου ο άνδρας κρύβεται μέσα στο ζώο μπαίνοντας στον πρωκτό του». <sup>181</sup> Αν τελικά η όρθια ανθρωπόμορφη φιγούρα βίσωνα στα δεξιά ανήκει στην ευρύτερη σχεδιαστική σύνθεση, τότε είναι πιθανό να παίζει «τον ρόλο ενός υπερφυσικού φύλακα μιας αγέλης που παρακολουθεί τον ήρωα που δραπετεύει κρυμμένος μέσα σε ένα από τα ζώα». <sup>182</sup>

Παρότι η ερμηνεία είναι εξαιρετικά φιλόδοξη, σίγουρα θα μπορούσε κανείς να διακρίνει κάποια συστατικά του μύθου του Πολύφημου: μια αγέλη άγριων μεν ζώων αλλά του ίδιου είδους κάτι που ίσως παραπέμπει σε ελεγχόμενο κοπάδι (βλ. τα πρόβατα του ομηρικού μύθου), μια υβριδική φιγούρα που μπορεί να αντιπροσωπεύει ένα τέρας (βλ. Πολύφημος) και ένα ζώο με προσεκτικά διογκωμένα τα χείλη της πρωκτικής κοιλότητας (βλ. το κριάρι κάτω από το οποίο κρύφτηκε ο Οδυσσέας) που φαίνεται να δραπετεύει από αυτό το τέρας. <sup>183</sup> Η βραχογραφία του «Μικρού μάγου με το μουσικό τόξο» χρονολογείται πριν από περίπου 15.000 χρόνια, κάτι που υποδηλώνει ότι η ιστορία του Πολύφημου είναι τουλάχιστον τόσο παλιά (προφανώς, αν αυτή είναι όντως μια απεικόνιση της ιστορίας, τότε ο μύθος προηγείται από το έργο τέχνης).

Για να αποδείξει ότι ο μύθος του Πολύφημου έχει προϊστορικές ρίζες, ο d'Huy κατέφυγε και σε μαθηματικούς υπολογισμούς. Με μια σειρά από φυλογενετικές αναλύσεις συγκέντρωσε διάφορες εκδοχές του μύθου (56 αρχικά, έπειτα 72) που υποθέτει ότι ανάγονται ακόμη και στην παλαιολιθική εποχή. <sup>184</sup> Η προσέγγισή του προσδιορίζει τα βασικά στοιχεία της πλοκής («μυθήματα») και εντοπίζει τη δη-

---

<sup>181</sup> d'Huy (2016) 69. Για την αμερικανική παραλλαγή: d'Huy (2017) 9-11.

<sup>182</sup> d'Huy (2015) 55.

<sup>183</sup> O Bakker (2013) 58-9, δε δείχνει θετικός σε μια τέτοια ερμηνεία.

<sup>184</sup> d'Huy (2013) 3-18, (2014) 13-29, (2015) 43-64, (2016) 62-9, Tehrani & d'Huy (2017) 105-10.

μιουργία και την εμφάνισή τους στους μύθους πολλών και διαφορετικών πολιτισμών.<sup>185</sup> Στη συνέχεια τα συγκρίνει με ανθρωπολογικά, γενετικά και κλιματικά δεδομένα που μας βοηθούν να εντοπίσουμε την κίνηση των ανθρώπινων πληθυσμών από την εμφάνιση του είδους μας. Η ευκολία όμως με την οποία ο d’Huy μετακινείται ανάμεσα σε αχαρτογράφητες εποχές της προϊστορίας, η σιγουριά με την οποία αποδέχεται την αυτονομία κάθε προφορικής παράδοσης και την αναγωγή της στα βάθη του χρόνου αλλά και η μεγάλη σημασία που δίνει στη διαφοροποιητική επίδραση των εναλλακτικών μυθημάτων, καθιστούν επισφαλείς τις υποθέσεις του, αν και συχνά ελκυστικές και ενδιαφέρουσες.<sup>186</sup>

Σε πιο πρόσφατη δημοσίευση ο d’Huy δείχνει να ανασκευάζει μερικώς την ερμηνεία του, κυρίως όσον αφορά την προέλευση και τη χρονολόγηση του μύθου. Ενώ παλιότερα, σύμφωνα με τη θεωρία «Out of Africa»,<sup>187</sup> είχε υποστηρίξει ότι η διασπορά της ιστορίας μάλλον ακολούθησε την πορεία των πληθυσμιακών ομάδων προς βορρά (που τελικά κατευθύνθηκαν είτε δυτικά προς την Αμερική είτε ανατολικά προς τη Σιβηρία), παρά προς νότο,<sup>188</sup> τώρα παραδέχεται ότι η προέλευση από τη Νότια Ευρώπη ή την Κεντρική Ασία εξηγεί τα δεδομένα καλύτερα από ό,τι μια αυστηρά αφρικανική προέλευση, γεγονός που υποδηλώνει την εμφάνιση του μύθου σε μια ενδιάμεση περιοχή, πιθανότατα στη Νοτιοδυτική Ευρασία.<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Σύμφωνα με τη δομική ανάλυση του Lévi-Strauss το *μύθημα* (mytheme) αναφέρεται στα διάφορα μεμονωμένα και μικρότερα στοιχεία και ενότητες που συνθέτουν έναν μύθο.

<sup>186</sup> Bortolini κ.α. (2017) E8556, Aguirre & Buxton (2020) 30.

<sup>187</sup> Σχετικά με τη θεωρία αυτή και τη διασπορά των μύθων, βλ. Witzel (2013) 9-12.

<sup>188</sup> d’Huy (2016) 58-9.

<sup>189</sup> d’Huy (2019) 17-8.

## 2.2. Το μη-ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο

Η ΙΔΕΑ ότι οι αρχαίοι Έλληνες άντλησαν από τις παραδόσεις γειτονικών και προγενέστερων πολιτισμών, και τις ενέταξαν στις δικές τους μυθολογικές, θρησκευτικές και ιστορικές παραδόσεις, δεν είναι καινούρια. Αυτό προφανώς συνέβη ακόμη και με λαούς που δεν ανήκαν στην ίδια γλωσσική οικογένεια. Έτσι, από τα μέσα του 19ου αιώνα αρκετοί μελετητές επιχείρησαν να αναδείξουν την πολιτισμική αυτή επικοινωνία και τη γόνιμη ανταλλαγή μοτίβων και μύθων μεταξύ του ελλαδικού χώρου ως ορίου του Δυτικού κόσμου και των περιοχών που βρίσκονται νοτιοανατολικά της Ευρώπης (Μικρά Ασία, Συρία, Παλαιστίνη, Ισραήλ, Αίγυπτος). Κάποιοι είδαν την υπόθεση αυτή συναινετικά και δημιουργικά, μιλώντας για ύπαρξη ενός ενιαίου πολιτισμού της Ανατολικής Μεσογείου με κέντρο την Κρήτη,<sup>190</sup> και κάποιοι αφοριστικά και ισοπεδωτικά επιχείρησαν να μεταστρέψουν πλήρως το σύνολο της εικόνας. Χαρακτηριστική περίπτωση ο Martin Bernal που ούτε λίγο ούτε πολύ κατηγόρησε την παραδοσιακή ευρωπαϊκή ακαδημαϊκή σκέψη ότι έχει παραμελήσει ή συσκοτίσει τα πολιτιστικά επιτεύγματα του Νότου και της Ανατολής (της Αιγύπτου ειδικά), υποστηρίζοντας ότι η αρχαία Ελλάδα είναι ένα «κατασκευάσμα» και απαιτείται «να επανεξετάσουμε τις θεμελιώδεις βάσεις του 'δυτικού πολιτισμού'». <sup>191</sup> Οι απόψεις του Bernal δέχτηκαν σφοδρή κριτική και αντιμετώπιστηκαν από την πλειονότητα των μελετητών ως «εικασίες και ευφάνταστα άλματα». <sup>192</sup>

Βέβαια, δε χωρά αμφιβολία ότι η ελληνική λογοτεχνία επηρεάστηκε από μη-ΙΕ παραδόσεις. <sup>193</sup> Σε κάθε σχετική συγκριτική προσέγγιση όμως πρέπει να εξετάζει κανείς αν πληρούνται κάποιες βασικές συνθήκες που πιστοποιούν και καθιστούν δυνατό αυτόν τον κειμενικό δανεισμό. <sup>194</sup> Οι κυριότερες ίσως είναι η γλωσσική και γεωγραφική διαθεσιμότητα, δηλαδή αν οι Έλληνες ήταν σε θέση να διαβάσουν τα κείμενα αυτά αλλά και με ποιον τρόπο κάτι που γράφτηκε στη Μεσοποταμία και στην Εγγύς Ανατολή κατάφερε να φτάσει στον ελλαδικό χώρο. <sup>195</sup> Είναι αλήθεια

---

<sup>190</sup> Gordon (1955) 44-5.

<sup>191</sup> Bernal (1991) 2.

<sup>192</sup> Lefkowitz & Rogers (1996) x.

<sup>193</sup> βλ. Morris (1997) 599-601.

<sup>194</sup> MacDonald (2000) 8-9.

<sup>195</sup> Το ζήτημα αυτό δεν αφορά την παρούσα διατριβή. Για τη σχετική συζήτηση, βλ. Riley (2014) 22-6, Penglase (1997) 199-205.



πάντως ότι, όταν οι μελετητές εξετάζουν την πιθανότητα αλληλεπίδρασης μεταξύ Ανατολής και αρχαίας Ελλάδας, και υποθέτουν μια λογοτεχνικά διεγερμένη επιρροή από την Ανατολή στη Δύση, η συζήτηση γενικά στρέφεται στη σύγκριση των ομηρικών επών με τα βαβυλωνιακά, και ειδικότερα το *Έπος του Γιλγαμές* (*Epic of Gilgamesh*).<sup>196</sup>

### 2.2.1. Μέση Ανατολή (Μεσοποταμία)

Το *Έπος του Γιλγαμές* είναι ένα αφηγηματικό ποίημα που καλύπτει δώδεκα πινακίδες (στην πιο πρόσφατη έκδοσή του) και γραμμένο στα ακκαδικά, την κύρια σημιτική γλώσσα της αρχαίας Βαβυλωνίας και της Ασσυρίας. Αν και δεν είναι το παλαιότερο λογοτεχνικό κείμενο, το *Έπος του Γιλγαμές* είναι οπωσδήποτε η παλαιότερη καταγεγραμμένη φανταστική ιστορία που μας έχει σωθεί. Ξεκίνησε ως μια σειρά σουμεριακών ποιημάτων και παραμυθιών που χρονολογούνται από το 2100 ΠΚΕ, αλλά η πιο ολοκληρωμένη εκδοχή γράφτηκε γύρω στον 12ο αιώνα ΠΚΕ από τους Βαβυλώνιους. Τα γραπτά επιβίωσαν μέχρι τον 6ο αιώνα ΠΚΕ και μετά χάθηκαν, και μόλις στα μέσα του 19ου αιώνα ΜΚΕ οι αρχαιολόγοι ανακάλυψαν τελικά ένα αντίγραφο κοντά στην ιρακινή πόλη της Μοσούλης.<sup>197</sup> Πινακίδες, που βρέθηκαν από τότε σε πολλά σημεία της Μέσης Ανατολής, επιβεβαίωσαν τη γνησιότητα του έργου. Μέχρι σήμερα, έχουν ανασυνταχθεί τρεις διαφορετικές εκδοχές του, η λεγόμενη Βαβυλωνιακή, η Σουμεριακή και η Ασσυριακή. Η σπουδαιότητα του έργου και η επίδρασή του είναι αναμφισβήτητη. Σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που έχει υποστηριχτεί ότι σχεδόν όλες οι ιστορίες όλων των λαών (ανάμεσά τους φυσικά και τα ομηρικά έπη) έχουν υποστεί τη λογοτεχνική επίδραση αυτού του επικού ποιήματος είτε άμεσα είτε έμμεσα.<sup>198</sup>

Το έπος περιγράφει με θρυλικά και μυθολογικά χρώματα τα κατορθώματα του Gilgamesh, βασιλιά της πόλης-κράτους των Σουμερίων Ουρούκ (Uruk). Ο Gilgamesh (άνθρωπος κατά το ένα τρίτο, και θεός κατά τα δύο τρίτα) είναι τυραννικός απέναντι στους υπηκόους του, οι οποίοι ζητούσαν εναγωνίως τη βοήθεια των θεών. Έτσι, οι θεοί δημιούργησαν τον Enkidu, τον ισάξιο του Gilgamesh, για να τον ανταγωνιστεί και να του αποσπάσει την προσοχή. Ο Enkidu ήταν στην

---

<sup>196</sup> Pryke (2019) 197-9.

<sup>197</sup> Αναλυτικά για την επιβίωση των κειμένων, βλ. Dalley (1989) 40-9.

<sup>198</sup> Jensen, P. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Straatsburg, 1906.

αρχή ένα απολίτιστο θηρίο, που περιπλανιόταν στη στέπα με άγρια ζώα, μέχρι που συνάντησε και πάλεψε με τον Gilgamesh. Μετά τη μάχη, ο Gilgamesh και ο Enkidu έγιναν αχώριστοι φίλοι. Γνωρίζοντας ότι οι μέρες του ανθρώπου είναι μετρημένες, ο Gilgamesh προσπάθησε να κάνει το όνομά του αιώνιο ταξιδεύοντας με τον Enkidu στο Cedar Mountain κοντά στον Λίβανο, όπου πάλεψε με τον θεϊκά διορισμένο φύλακά του, τον τερατώδη *Humbaba* (*Huwawa*, σε παλαιότερες εκδόσεις της ιστορίας).<sup>199</sup>

Πολλοί υποστηρίζουν ότι αυτό ακριβώς το επεισόδιο παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με την *Κυκλώπεια* του Ομήρου. Και ο Humbaba και ο Πολύφημος περιγράφονται ως γίγαντες που τρώνε ανθρώπους. Η κατάρα που εκστομίζει ο Humbaba προς τον Enkidu για την επιμονή του προς τον Gilgamesh να τον σκοτώσει, θυμίζει την κατάρα του Πολύφημου στον Οδυσσέα.<sup>200</sup> Τα κόλπα που κάνει ο Gilgamesh για να ξεγελάσει τον γίγαντα παραπέμπουν στα κόλπα του Οδυσσέα να ξεγελάσει τον Πολύφημο.<sup>201</sup> Οι θεοί εξοργίζονται για τον θάνατο του Humbaba, αλλά επιλέγουν να μην απαντήσουν. Ο Ποσειδώνας είναι θυμωμένος με τον Οδυσσέα επειδή τύφλωσε τον Πολύφημο, αλλά ο Δίας δεν του επιτρέπει να κάνει κακό στον Οδυσσέα.<sup>202</sup>

Παρά τις συγκλίσεις ωστόσο, ας σημειωθούν και οι εξής διαφοροποιήσεις. Πρώτον, σε σύγκριση με τα τέρατα του *Γιλγαμές*, τα διάφορα πλάσματα της *Οδύσσειας* παραμένουν, ως επί το πλείστον, προεκτάσεις των ίδιων των Ελλήνων θεών (ο Πολύφημος είναι γιος του Ποσειδώνα). Μάλιστα, μερικά από αυτά τα τέρατα δεν είναι καν τέρατα με την αληθινή έννοια της λέξης (ο Humbaba είναι ζωόμορφος, ο Πολύφημος όμως όχι).<sup>203</sup> Δεύτερον, ο Οδυσσέας αντιπροσωπεύει έναν διαφορετικό τύπο ήρωα από τον Gilgamesh, κι αυτό φαίνεται και στο επεισόδιο με τον Κύκλωπα. Γιατί, σε αντίθεση με τον ηρωικό χαρακτήρα των πράξεων, και την ωμή και αλόγιστη βία του Gilgamesh, ο Οδυσσέας, χωρίς να είναι λιγότερο πολεμιστής, παρουσιάζεται ως ήρωας πολύ πιο εγκεφαλικός που νοιάζεται για τους συντρόφους του και προκρίνει την *μητιν* από τη *βίην*.<sup>204</sup> Για παράδειγμα, άλ-

---

<sup>199</sup> Για εκτενέστερη περίληψη, βλ. Tigay (2002) 3-10.

<sup>200</sup> όμως βλ. Burkert (1979) 157 σ.31.

<sup>201</sup> βλ. Bachvarova (2016) 56.

<sup>202</sup> Για διεξοδική εξέταση των ομοιοτήτων, βλ. Louden (2011) 183-96.

<sup>203</sup> βλ. Burgess (2012) 275 σ. 20, 26.

<sup>204</sup> βλ. Dué (2012) 180, Clay (1983) 112-3, 119-25· πρβλ. Stanford (1985) 77.

λοι ήρωες, και οπωσδήποτε ο Gilgamesh, ποτέ δε θα ανέχονταν να υποστούν τέτοιες ταπεινώσεις, όπως η άδοξη και αντι-ηρωική απόδραση του Οδυσσέα από τη σπηλιά του Κύκλωπα κάτω από την κοιλιά ενός κριαριού.<sup>205</sup>

Στη συγκριτική μελέτη των δύο μύθων από νωρίς έχουν εμπλακεί και οι εικονογραφικές απεικονίσεις που σώζονται στα μεσοποταμιακά έργα τέχνης, και κυρίως στις σφραγίδες. Η εποχή κατά την οποία εμφανίστηκαν οι πρώτες κυλινδρικές σφραγίδες είναι γνωστή ως περίοδος Ουρούκ, αφού επίκεντρο των εξελίξεων ήταν κυρίως η περιοχή γύρω από την πόλη Ουρούκ (σημερινή Warka).<sup>206</sup> Από την περίοδο αυτή, ενδιαφέρον έχουν τρεις κυλινδρικές σφραγίδες που περιέχουν τερατόμορφες απεικονίσεις όπου εμφανίζεται και μια κυκλωπική μορφή.<sup>207</sup> Η Knox αναγνωρίζει μεν ότι είναι πολύ μεγάλο το χρονικό διάστημα (περίπου 2000 χρόνια) που χωρίζει την εποχή του Ομήρου από τα μεσοποταμιακά αυτά ευρήματα, σχολιάζει όμως ότι δυνητικά θα μπορούσαν να παραπέμπουν στον μύθο του Πολύφημου. Υποστήριξε ότι η διατήρηση του μύθου δεν είναι «εγγενώς απίθανη», και θα μπορούσε να δικαιολογηθεί από μια συστηματική προφορική παράδοση αλλά και από μια «πιθανή μετάδοση μέσω, ας πούμε, της Ugarit». Έτσι, αναρωτήθηκε μήπως «και οι Κύκλωπες πρέπει να ενταχθούν στη σειρά εκείνη των ελληνικών τεράτων που έχουν καταγωγή από την Ανατολή».<sup>208</sup>

Στις δυο από τις τρεις σφραγίδες (περίπου 2600-2500 ΠΚΕ) η κυκλωπική μορφή συμπλέκεται με ζώα και άλλες τερατόμορφες φιγούρες, με κυρίαρχη αυτή του ανθρωπόμορφου ταύρου (bull-man). Για τις σφραγίδες αυτής της περιόδου ο Goff θεωρεί ότι οι όποιες ιστορίες μπορεί να κρύβονται πίσω απ' τις απεικονίσεις, σαφώς δεν αντικατοπτρίζουν τους γνωστούς σουμεριακούς μύθους μεταγενέστερων κειμένων.<sup>209</sup> Από παλιά όμως έχει υποστηριχτεί ότι η δημοφιλής αυτή φιγούρα του γυμνού και γενειοφόρου άνδρα σε συνδυασμό με τον ανθρωπόμορφο ταύρο ίσως παραπέμπει στο μυθολογικό δίδυμο των Gilgamesh και Enkidu από το Έπος του Γιλγαμές.<sup>210</sup> Βέβαια, για να ισχύει αυτό στις συγκεκριμένες δύο

---

<sup>205</sup> Finkelberg (1995) 2· πρβλ. Friedrich (1987) 126: «The humiliation of his heroic ego is the price Odysseus has to pay for the triumph of his *polymechnie*».

<sup>206</sup> De Mieroop (2007) 35, Porada (1948) 1-2.

<sup>207</sup> Porada (1976) 112-3, 115-6.

<sup>208</sup> Τα παραθέματα από Knox (1979) 164-165.

<sup>209</sup> Goff (1963) 82, 214· πρβλ. Frankfort (1970) 76: «Δεν μπορούμε να κρίνουμε αν αντικατοπτρίζουν μύθο, τελετουργία ή παραμύθι».

<sup>210</sup> Frankfort (1939) 67· πρβλ. Costello (2010) 25-34.

σφραγίδες, θα πρέπει να υποτεθεί ότι ο Gilgamesh ήταν μονόφθαλμος, και η Porada σημειώνει ότι κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται από καμία αναφορά στη μεσοποταμιακή λογοτεχνία.<sup>211</sup> Ωστόσο, ο Karl Oberhuber υποστήριξε ότι οι αρχικοί σουμεριακοί στίχοι από το Έπος του Γιλγαμές αντιστοιχούν εξελληνισμένοι στη φράση *Πολύφημος Κύκλωψ*,<sup>212</sup> κάτι που συνεπάγεται τόσο ότι ο Gilgamesh ήταν μονόφθαλμος όσο και ότι ο Κύκλωπας έλκει την καταγωγή του από το βαβυλωνιακό έπος. Η άποψη του Oberhuber βρήκε ελάχιστη απήχηση, ενώ δέχτηκε σοβαρή κριτική, με τον Burkert να χαρακτηρίζει την πρόταση του Oberhuber «φαντασιώδη»,<sup>213</sup> και την Knox σωστά να σημειώνει ότι αυτούσια η φράση *Πολύφημος Κύκλωψ* δεν απαντά πουθενά στον Όμηρο.<sup>214</sup>

Η τρίτη σφραγίδα είναι η παλαιότερη (3400-3000 ΠΚΕ) και η πιο χαρακτηριστική [Εικ. 2.4]. Η εντύπωσή της δείχνει στο κέντρο τη φιγούρα ενός γυμνού μονόφθαλμου ήρωα που κρατά στα δύο χέρια τα πίσω πόδια των λιονταριών που έχει σκοτώσει. Σε γενικές γραμμές, η σύνθεση συνδυάζει σύμβολα γονιμότητας και επιθετικότητας, ενώ ο ήρωας παρουσιάζεται ξεκάθαρα ως θριαμβευτής και νικηφόρος στην προσπάθειά του.<sup>215</sup> Το ίδιο περίπου θέμα απαντάται σε θραύσματα αγγείου από την Khafajah, αλλά εκεί ο ήρωας δεν είναι μονόφθαλμος.<sup>216</sup> Τι συμβολίζει η κυκλωπική μορφή στη σφραγίδα, κι αν πίσω από την απεικόνιση κρύβεται κάποιος γνωστός ή άγνωστος μύθος, δεν είναι δυνατόν να ξέρουμε. Η Knox θεωρεί δελεαστική την υπόθεση ότι η σφραγίδα απεικονίζει έναν Κύκλωπα να έχει μόλις σκοτώσει δυο λιοντάρια που ενδεχομένως είχαν απειλήσει τα πρόβατά του. Η Porada είναι επιφυλακτική, με δεδομένο ότι το μοτίβο του γυμνού ήρωα στην κυκλωπική εκδοχή του έχει μόνο ένα παράλληλο, αυτό στη σφραγίδα από τη Fara [Εικ. 2.5].<sup>217</sup> Παρατηρεί όμως ότι η αρκετά συχνή τρίτη κοιλότητα στο μέτωπο του ήρωα με όρθιες μπούκλες σε κυλίνδρους τύπου Fara ίσως προορίζονταν να δείξει ένα τρίτο μάτι.<sup>218</sup> Αυτό και πάλι μας φέρνει κοντά στη μορφή

---

<sup>211</sup> Porada (1948) 39.

<sup>212</sup> Oberhuber (1965) 309-10.

<sup>213</sup> Burkert (1979) 157· πρβλ. Auffarth (1991) 293 σ.2.

<sup>214</sup> Knox (1979) 164.

<sup>215</sup> Goff (1963) 69.

<sup>216</sup> Frankfort (1935) 48 (fig. 54, 55), 52-3.

<sup>217</sup> Porada (1948) 3.

<sup>218</sup> Porada (1976) 115-6 σ. 3.

του Κύκλωπα, καθώς συμφωνεί με μια σπανιότερη αλλά υπαρκτή (μυθολογικά και εικονογραφικά) εκδοχή ότι οι Κύκλωπες είχαν τρία μάτια [βλ. 3.2.3.].

Ένα ακόμη σημαντικό και συνάμα αινιγματικό εύρημα από την περιοχή της Khafajah, ανατολικά της Βαγδάτης, ήρθε να δώσει νέα τροφή στη συζήτηση [Εικ. 2.6.]. Σε μια πήλινη πλακέτα περίπου από το 1800 ΠΚΕ, στα δεξιά απεικονίζεται ένα τέρας, με τα χέρια δεμένα πίσω από την πλάτη του, γυμνό από τη μέση και πάνω. Το κεφάλι του έχει το σχήμα ενός δωδεκάκτινου ηλιακού δίσκου, αν και δεν είναι ξεκάθαρο ότι είναι όντως ηλιακές ακτίνες. Πιο εμφανές είναι το μονό μάτι που βρίσκεται κεντρικά στο μέτωπό του. Αριστερά ένας θεός πολεμιστής, με τόξο κρεμασμένο στον ώμο, με το αριστερό του χέρι κρατά τον αιχμάλωτο από μια από τις προεξοχές του κεφαλιού του και με το δεξί του χώνει μια λεπίδα στο στομάχι του.<sup>219</sup> Η πλακέτα με τίτλο «God killing Cyclops» πρωτοδημοσιεύτηκε το 1936 από τον Henri Frankfort,<sup>220</sup> με τον Thomsen να κάνει λόγο για «το αρχαίο ανατολίτικο πρότυπο του Κύκλωπα της ελληνικής μυθολογίας».<sup>221</sup> Ο George μάλιστα, μέσα από γλωσσικούς και μυθολογικούς συσχετισμούς, κατέληξε ότι «η σκηνή στην πήλινη πλάκα από το Khafaje απεικονίζει τον Nergal να φονεύει ένα μονόφθαλμο τέρας», κάτι που κατά την άποψή του, «μειώνει ακόμη περισσότερο το χρονολογικό χάσμα που αναγνωρίζει η Knox και μεγεθύνει την πιθανότητα ότι οι Έλληνες Κύκλωπες είχαν πράγματι βαβυλωνιακή καταγωγή».<sup>222</sup> Οι περισσότεροι μελετητές πάντως, παρότι αναγνωρίζουν κυκλωπικά χαρακτηριστικά στη φιγούρα από την πλάκα της Khafajah, αποφεύγουν να τη συσχετίσουν άμεσα με τον γνωστό ομηρικό μύθο.<sup>223</sup>

## 2.2.2. Φοίνικες και Σημίτες

Δυο φυλαχτά με εγχάρακτα ξόρκια από το Arslan Tash στη βόρεια Συρία ενδεχομένως να ενισχύουν την υπόθεση της Knox και να αποτελούν απόδειξη ότι ο

---

<sup>219</sup> George (2012) 421. Η Van Buren (1949) 66, βλέπει στην πλακέτα αυτή θεματικές ομοιότητες με ένα εύρημα από το Brak και αναρωτιέται μήπως αποτελεί εξελιγμένη μορφή του ίδιου μύθου.

<sup>220</sup> *Illustrated London News*, 5 Σεπτ. 1936, βλ. Frankfort (1970) pl. 122 = Frankfort (1954) pl. 58a.

<sup>221</sup> Thomsen (1936) 265.

<sup>222</sup> George (2012) 424-5.

<sup>223</sup> West (1997) 424. Ο Yadin (1971) 82-5, υποστήριξε ότι η πλάκα της Khafajah απεικονίζει τη μάχη μεταξύ του Marduk και της Tiamat, το ίδιο και ο Grafman (1972) 47-9· πρβλ. Kaplan (1976) 175: «Η Khafaje Tiamat περιγράφεται ως "φλογερός κύκλωπας", αν και οι κόγχες των ματιών της είναι ορατές».

μύθος του Πολύφημου όντως έφτασε στην Ελλάδα μέσω της σημιτικής μυθολογίας [Εικ. 2.7.]. Τα δυο αυτά φυλαχτά (γνωστά ως AT1 και AT2) είναι μικρές πλάκες από ασβεστόλιθο με οπή στη μια άκρη. Στη μια πλευρά του AT2 (που είναι και το μικρότερο από τα δύο σε μέγεθος) εικονίζεται μια μικρή φιγούρα που στέκεται στο προφίλ και περπατά προς τα αριστερά. Το κεφάλι, μεγάλο και σφαιρικό, έχει ένα κοντό ρύγχος και μια τελική ελικοειδή κορυφή. Θυμίζει άοριστα κάτι από σκύλο αλλά στην πραγματικότητα η μορφή δεν ανήκει σε κανένα συγκεκριμένο είδος ζώου. Η φιγούρα είναι ντυμένη με ένα κοντό χιτώνα που κρατιέται από μια ζώνη, ενώ στα πέλματά της έχει προσαρμοσμένους δύο σκορπιούς. Η τερατώδης αυτή φιγούρα καταβροχθίζει έναν άντρα με το κεφάλι πρώτα και μόνο τα πόδια του φαίνονται να βγαίνουν από το στόμα του τέρατος.

Ο Theodor Poljakon διέκρινε στο πρόσωπο της φιγούρας ένα μεγάλο κυκλικό μάτι και υποστήριξε ότι η εικονογράφηση αυτή έχει όλα τα βασικά στοιχεία για να αποτελεί αρχαιολογική τεκμηρίωση του μύθου: ένα γιγαντιαίο τέρας, κανιβαλισμός, συνεχής αναφορά σε μονοφθαλμία.<sup>224</sup> Η επίκληση (το ξόρκι) είναι γραμμένη σε μια μικτή διάλεκτο αραμαϊκής και φοινικικής,<sup>225</sup> και πράγματι υπάρχει η λέξη "n" που χρησιμοποιείται αρκετές φορές. Η λέξη αρχικά αποδόθηκε ως "πηγή" και υποτέθηκε ότι το ξόρκι έχει να κάνει με την ετήσια επιστροφή του νερού από τις πηγές, κάτι που είναι τόσο σημαντικό για τους λαούς της Ανατολής.<sup>226</sup> Οι André Caquot και Mesnil du Buisson ωστόσο μετέφρασαν τη λέξη ως "μάτι", υποστηρίζοντας ότι το φυλαχτό είχε σκοπό να προστατεύει τον φορέα του ενάντια στο κακό μάτι, που εδώ εμφανίζεται προσωποποιημένο.<sup>227</sup> Αυτή η ερμηνεία φαντάζει και πιο λογική και μάλλον δεν επιβεβαιώνει την αρχική υπόθεση του Poljakon, ότι δηλαδή η λέξη "n" = "μάτι" που επαναλαμβάνεται σε πολλούς συνδυασμούς παραπέμπει σε μονόφθαλμο Κύκλωπα. Αντίθετα, αποτελεί στην ουσία το βασικό αντεπιχείρημα. Γιατί κάποιος να συμπεριλάβει σε ένα ξόρκι τόσες αναφορές στη μονοφθαλμία του Κύκλωπα, όταν σε καμία γνωστή παραλλαγή του μύθου η μονοφθαλμία από μόνη της δεν έχει κάποια επιδραστική λειτουργία ή

---

<sup>224</sup> Poljakon (1983) 95-8.

<sup>225</sup> Η διάλεκτος αυτή είναι γνωστή στη διεθνή βιβλιογραφία ως KAI. Για τη γλώσσα του κειμένου: Sperling (1983) 2-3, Cross & Saley (1970) 42-9.

<sup>226</sup> βλ. Dussaud (1939) 421-34.

<sup>227</sup> Caquot & du Buisson (1971) 394-5. Στο ίδιο πλαίσιο και οι Cross (2003) 270-1 και Avishur (1978) 29-36. Με αρκετές διαφοροποιήσεις αλλά κοντά στην ερμηνεία "κακό μάτι" και ο Gaster (1973) 20-3.

κάποιον αποτροπαϊκό συμβολισμό, παρά μόνο αποτελεί την αναγκαία συνθήκη για τη μετάβαση στο μοτίβο της απόδρασης;<sup>228</sup> Στον Όμηρο μάλιστα η μονοφθαλμία του Πολύφημου ούτε καν αναφέρεται, ενώ στον Θεόκριτο είναι ο ίδιος ο Πολύφημος που προσπαθεί να ξεφύγει από το κακό μάτι φτύνοντας στον κόρφο του.<sup>229</sup>

Επιπλέον, ο ομηρικός Κύκλωπας, πέρα από το αφύσικα πελώριο μέγεθος, έχει ανθρώπινη μορφή. Αντίθετα, η φιγούρα στο φοινικικό φυλαχτό δεν είναι καθαρά ανθρώπινη αλλά σχεδόν ζωόμορφη, με χαρακτηριστικά πέλματα σε μορφή σκορπιού. Η λεπτομέρεια αυτή παραπέμπει σε διάφορες ιστορίες όπου το "κακό" επιτίθεται στην -παραδοσιακά- ευάλωτη φτέρνα.<sup>230</sup> Τα παραπάνω συνηγορούν ότι η ενδεχόμενη κυκλωπική μορφή στο φυλαχτό AT2 μάλλον δεν έχει σχέση με τον μύθο του Πολύφημου και πιθανόν πρόκειται για το προσωποποιημένο "κακό μάτι". Ο O'Sullivan (σχολιάζοντας τις απόψεις τόσο της Κνοχ όσο και του Poljakov) γράφει χαρακτηριστικά: «Δε θα ήθελα να αμφισβητήσω ότι άλλες αρχαίες κοινωνίες είχαν μονόφθαλμα τέρατα ή απαραίτητα να πω ότι ήταν εντελώς άσχετα με τους ελληνικούς Κύκλωπες, αλλά εδώ [εν. στον Όμηρο] έχουμε να κάνουμε με μια συγκεκριμένη και καλοδουλεμένη ιστορία, όχι μόνο με την ύπαρξη μονόφθαλμων τεράτων».<sup>231</sup> Να σημειωθεί τέλος ότι τα δυο φυλαχτά από το Arslan Tash, των οποίων η αυθεντικότητα μέχρι και σήμερα αμφισβητείται,<sup>232</sup> είναι σαφώς μεταγενέστερα από τον χρόνο σύνθεσης των ομηρικών επών, με την πιο αισιόδοξη χρονολογία κατασκευής τους να τοποθετείται στις αρχές του 7ου αι. ΠΚΕ.<sup>233</sup> Αυτό σημαίνει ότι, ακόμη κι αν η φιγούρα έχει σχέση με τον μύθο του Πολύφημου, το πιο πιθανό είναι να έλκει την έμπνευσή της από την ομηρική εκδοχή, παρά να αποτελεί πρότυπο.

Για τα ανατολικά φύλα που επηρέασαν την γραπτή παράδοση των Χεττιτών θα μιλήσουμε στην επόμενη ενότητα καθώς καταγράφηκαν σε ΙΕ γλώσσα, ενώ

---

<sup>228</sup> βλ. Glenn (1978) 145. Η πράξη της τύφλωσης έχει συνδεθεί πράγματι με τελετουργικά μύησης (Bremmer, 2002: 148) και ενδεχομένως να περιέχει αποτροπαϊκούς συμβολισμούς (Hugwit, 2015:72), όχι όμως η μονοφθαλμία από μόνη της. Για την "καλή" και την "κακή" συμβολιστική χρήση του ματιού, βλ. Aguirre & Buxton (2020) 143-8.

<sup>229</sup> Θεόκριτος *Ειδύλλια* 6.39: *ὡς μὴ βασκανθῶ δὲ, τρὶς εἰς ἔμδον ἔπτυσσά κόλπων.*

<sup>230</sup> Caquot & du Buisson (1971) 395.

<sup>231</sup> O'Sullivan (1987) 22 σ. 9.

<sup>232</sup> βλ. Teixidor (1983) 106, Amiet (1983) 109, Pardee (1998) 15-54. Αντίθετα, ο Van Dijk (1992) 65-68 υποστήριξε ότι δεν υπάρχουν σοβαροί λόγοι να αμφισβητηθεί η γνησιότητά τους.

<sup>233</sup> βλ. Cross & Saley (1970) 42, Sperling (1982) 1-2, Gaster (1973) 18.

για την όποια σχέση του Πολύφημου με τον Γολιάθ, τα Νεφελίμ και την Παλαιά Διαθήκη, μπορεί κανείς να βρει πληροφορίες στο εξαιρετικό έργο του Louden.<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Louden (2011) 158-62, 180-3, 299-302· βλ. και Gordon (1955) 74-5.



## 2.3. Το ινδοευρωπαϊκό πλαίσιο

ΤΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ χρόνια γίνεται όλο και περισσότερο φανερό ότι οι θυγατρικές ΙΕ γλώσσες, εκτός από το λεξιλόγιο και τη γραμματική, κληρονομούν και ποιητικά ή μυθικά θέματα. Πρόσφατα, ο Γιώργος Γιαννάκης, εξετάζοντας ιστορικοσυγκριτικά τις διάφορες ΙΕ γλώσσες και τις κειμενικές μαρτυρίες, επιχείρησε να εντοπίσει μια κοινή λέξη για την ποίηση και τον ποιητή στην ΙΕ πρωτογλώσσα. Παρότι κάτι τέτοιο δεν κατέστη δυνατό, ανέδειξε μια σειρά από τεχνικούς όρους, μεταφορές και παραλληλισμούς κοινούς σε πολλές ΙΕ γλώσσες για να περιγράψουν τον ρόλο και τη θέση του ποιητή μέσα στην κοινωνία, ώστε δύσκολα μπορεί κανείς να αμφισβητήσει την ύπαρξη ποίησης και ποιητικού λόγου της ΙΕ, μάλιστα με κοινές καταβολές και με μορφολογικά και εννοιολογικά κοινά σημεία.<sup>235</sup> Ο πρώτος υπαινιγμός για την ΙΕ ποίηση ως πιθανό αντικείμενο μελέτης είχε έρθει από την ανακάλυψη του Adalbert Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1859· *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, 1873) φρασμάτων κοινών στη βεδική και την ομηρική ποίηση: *aksiti srânavah* ή *srâvas*. ... *akṣitam* = "άφθαρτη δόξα" (*RV* 1.9.7, 1.40.4, 8.103.5, 9.66.7) και *κλέος ἄφθιτον* (*Ιλ.* 9.413).<sup>236</sup> Οι λέξεις που τα αποτελούσαν ήταν συγγενείς (cognate) και η έννοια που εξέφραζαν προφανώς δεν ήταν τόσο οικεία στην καθημερινή ομιλία όσο στην ποίηση ή, εν πάση περιπτώσει, στον υψηλό λόγο.<sup>237</sup> Φαινόταν εύλογη η υπόθεση ότι αυτά τα συγγενικά φρασημάτα ήταν παραδοσιακά τόσο στην ινδική όσο και στην ελληνική ποίηση και συνιστούν ισχυρή ένδειξη για τη μεταβίβαση κοινών θεμάτων από μια θεωρητική πρωτογλώσσα στις θυγατρικές.<sup>238</sup> Με τον καιρό, οι αρχικά κληρονομήσιμες λέξεις μπορεί ν' αντικατασταθούν, αλλά το νόημα του φρασημάτος παραμένει αναλλοίωτο.<sup>239</sup>

Ο Gregory Nagy διεύρυνε τις παρατηρήσεις του Kuhn και υποστήριξε ότι ο ΙΕ ήρωας, δεν αναζητά μόνο το *κλέος ἄφθιτον*, αλλά χαρακτηρίζεται και από έναν

---

<sup>235</sup> Γιαννάκης (2000) 17.

<sup>236</sup> Kuhn (1853) 455-71.

<sup>237</sup> West (1988) 152-6.

<sup>238</sup> Watkins (1995) 173-5, West (2007) 406-10. Σύμφωνα με τον Nagy (1974) 141, η φράση αντιπροσωπεύει ένα «θραύσμα ινδοευρωπαϊκής στιχουργικής». Αντίθετα, ο Floyd (1980) 133-57, μίλησε για νοηματική αναντιστοιχία των φρασμάτων και η Finkelberg (1986) 1-5, υποστήριξε ότι το "κλέος ἄφθιτον" είναι μια σημασιολογική καινοτομία του Ομήρου. Απάντησε ο Nagy (1981) 113-6 και (1990) 502-3, αντίστοιχα.

<sup>239</sup> Για παράδειγμα, εκτός από το "κλέος ἄφθιτον" βρίσκουμε και τη φράση "κλέος ἄσβεστον" (*Οδ.* 5.484, 7.333).

συνδυασμό εξαιρετικής δύναμης (*βίη*) και ευφυΐας (*μητις*), ιδιότητες που μπορούν να αντιπαρατεθούν μεταξύ τους.<sup>240</sup> Επιπλέον, ο ήρωας έχει έναν θεϊκό προστάτη και έναν αντίπαλο. Για παράδειγμα, ο Οδυσσέας έχει ως προστάτιδα τη θεά Αθηνά και αντίπαλο τον Ποσειδώνα. Το δίπολο πάλι *βίη* – *μητις* είναι κυρίαρχο στο κυκλωπικό επεισόδιο, με κορυφαία στιγμή το εμβληματικό δίστιχο: *ἤ μή τίς σευ μῆλα βροτῶν ἀέκοντος ἐλαύνει; | ἤ μή τίς σ' αὐτὸν κτείνει δόλω ἢ ἐ βίηφι;* (Οδ. 9.405-6).<sup>241</sup> Στην *Κυκλώπεια* απουσιάζει βέβαια η παρουσία του θεού προστάτη (συγκεκριμένα της θεάς Αθηνάς).

Αρκετά χρόνια μετά ο Calvert Watkins εξέτασε διεξοδικά το θέμα της ΙΕ ποίησης και τον ρόλο του ποιητή στην ΠΙΕ κοινωνία, και τόνισε ότι ο βαθμός συγγένειας των ποιητικών παραδόσεων είναι ανάλογος του γλωσσολογικού βαθμού συγγένειας ή, με άλλα λόγια, όσο πιο κοντινές είναι δύο ΙΕ γλώσσες τόσο πιο μεγάλος είναι και ο βαθμός συγγένειας των ποιητικών τους παραδόσεων.<sup>242</sup> Σύμφωνα με τον Watkins, σαφώς υπάρχει μία κοινή ΙΕ ποιητική παράδοση από την οποία κληρονόμησαν στοιχεία οι ποιητικές παραδόσεις των θυγατρικών γλωσσών. Βασισμένος σε γλωσσολογικά στοιχεία από τα Βεδικά Σανσκριτικά και τους Χετταίους μέχρι την παλαιά Ιρλανδική γλώσσα, ο Watkins ανακατασκεύασε τον ΙΕ τύπο HERO SLAY SERPENT, και επιχείρησε να δείξει πόσο βαθιά συνυφασμένος είναι ο τύπος αυτός με τον τρόπο που η επική παράδοση ορίζει τον παραδοσιακό ήρωα. Ο McGrath σημειώνει: «Η σχέση μεταξύ ηρώων και ερπετών είναι μια βαθιά χαρακτηριστική ιδιότητα της συνολικής τους ταυτότητας».<sup>243</sup> Ο ΙΕ τύπος SERPENT μπορεί να υποστεί διάφορες μεταμορφώσεις: σε άλλο τέρας, άγριο θηρίο, ήρωα ή αντιήρωα- και ο ήρωας και ο αντίπαλος μπορούν να αλλάξουν ρόλους, έτσι ώστε ο ήρωας να απεικονίζεται ο ίδιος ως τέρας.<sup>244</sup> Έτσι, ο Watkins υποστήριξε ότι, αν ο τύπος HERO SLAY SERPENT συσχετιστεί με αντικοινωνική συμπεριφορά και παραβιάσεις της φιλοξενίας, τότε μπορεί να αναλυθεί σε ANTI-GUEST SLAY GUEST και GUEST SLAY ANTI-GUEST με εντοπισμό του γεγονότος και σε οικιακό περιβάλλον

---

<sup>240</sup> Nagy (1992) 9-15.

<sup>241</sup> Nagy (2007) 71: «Ο παρατακτικός τύπος "μή τίς" υποδηλώνει εδώ σκόπιμα τη λεκτική τέχνη που χρησιμοποίησε ο Οδυσσέας για να επινοήσει αυτό το τέχνασμα ("μητις").

<sup>242</sup> Watkins (1995) 3-11.

<sup>243</sup> McGrath (2004) 214.

<sup>244</sup> Cook E. (2020) 68.

(OWN HOUSE). Στην πρώτη περίπτωση ο τύπος παραπέμπει στην μνηστηροφονία, στη δεύτερη περίπτωση στη συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο.<sup>245</sup>

Περίπου δέκα χρόνια αργότερα, ο Martin Litchfield West κάνει πιο σαφή τα έως τότε κεκτημένα και συμβάλλει αποφασιστικά στις συγκριτικές σπουδές των ΙΕ γλωσσών και φιλολογιών. Αντικείμενο του βιβλίου είναι η συγκριτική εξέταση των στοιχείων που αφορούν τις ποιητικές, θρησκευτικές και μυθολογικές παραδόσεις των ΙΕ λαών, με απώτερο στόχο να εντοπιστούν τα στοιχεία εκείνα τα οποία αποτελούν κοινή κληρονομιά από τη μητρική παράδοση της ΠΙΕ. Παρότι παραδέχεται την επιβίωση της ΙΕ παράδοσης στα ομηρικά έπη και σε άλλα πρώιμα έργα της ελληνικής λογοτεχνίας, υποστηρίζει ότι ο μύθος του Πολύφημου είναι ένα λαϊκό παραμύθι και μάλλον δεν έχει ΙΕ ταυτότητα.<sup>246</sup>

### 2.3.1. Τα σανσκριτικά έπη και οι Βέδες

Όπως και η ελληνική (και αυτό μπορεί να είναι σύμπτωση ή όχι), και η σανσκριτική παράδοση έχει διατηρήσει δύο έπη, το Rāmāyaṇa και το Mahābhārata. Και τα δύο έπη έχουν μεταγενέστερη των ομηρικών καταγραφή, με την ολοκλήρωσή τους να φτάνει ακόμα και στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες.<sup>247</sup> Ήδη από τον 19ο αιώνα, ο Albrecht Weber είδε στα υπάρχοντα κείμενα των επών αδιαμφισβήτητες ενδείξεις για την ισχυρή επιρροή της Ελλάδας στην Ινδία και υποστήριξε ότι η *Ραμαγιάνα* ήταν απλώς βουδιστικοί θρύλοι μπολιασμένοι με δάνεια από τον Όμηρο.<sup>248</sup> Πρόσφατα σε έναν εκτενή τόμο ο Ισπανός Fernando Wulff-Alonso μελέτησε συγκριτικά την *Μαχαμπαράτα* και κατέληξε ότι κατά τη μετα-αλεξανδρινή περίοδο οι συνθέτες της είχαν στα χέρια τους τα ομηρικά κείμενα και με θέρμη χρησιμοποίησαν συστηματικά ένα εκτεταμένο ευρετήριο ελληνιστικού υλικού.<sup>249</sup> Σήμερα κανείς δεν αμφιβάλει ότι από τα ομηρικά έπη έχουν περάσει στα σανσκριτικά αρκετά κοινά μοτίβα και εικόνες, υπάρχουν όμως και κάποιοι που βλέπουν τις ομοιότητες αυτές ως συνέχεια μιας προγενέστερης ΙΕ

---

<sup>245</sup> Watkins (1995) 402-4.

<sup>246</sup> West (2007) 297-8.

<sup>247</sup> McGrath (2004) 19-24, Puhvel (1987) 68-70.

<sup>248</sup> Weber (1873). Έντονα διαφώνησε ο Telang (Was the Rāmāyaṇa copied from Homer?, *Selected speeches and writings of K. T. Telang*, Bombay, 1921: 2-62). Ανασκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας: Brockington (1998) 41-81.

<sup>249</sup> Η άποψη αυτή βέβαια δεν είναι καινούρια, βλ. Δίων Χρυσόστομος *Λόγοι* 53.6-7: *καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ἄδεσθαι τὴν Ὀμήρου ποιήσιν, μεταλαβόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτόν τε καὶ φωνήν.*

παράδοσης.<sup>250</sup> Η Emily West, σ' ένα εκτενές και πολύ ενδιαφέρον άρθρο, υποστηρίζει ότι τρεις σκηνές της *Μαχαμπαράτα* που περιγράφουν μάχη με τέρατα (*The Slaying of Baka*, *The Slaying of Kirmira*, *The Drilling Woods*), φαίνεται να έχουν κατασκευαστεί πάνω στο ίδιο υποκείμενο παραμύθι με τη *Κυκλώπεια*, και οι αφηγηματικές τους ομοιότητες ενισχύονται μάλιστα και από φιλολογικά στοιχεία.<sup>251</sup> Ως προς το τελευταίο, η West συσχετίζει ετυμολογικά τα "virupaksa" (όρος που χρησιμοποιείται για να δηλώσει το τρίτο μάτι του τέρατος) και "Ekacakra" (το τοπωνύμιο όπου έγινε η σφαγή του Baka) με το ΠΙΕ \*k<sup>w</sup>ek<sup>w</sup>ilo (που πιστεύεται ότι έδωσε το πρώτο συνθετικό της λέξης Κύκλωψ), αλλά και τη σημασία του ησιοδικού "κυκλοτερής" (*Θεογ.* 145).<sup>252</sup>

Στην κλασική σανσκριτική λογοτεχνία ανήκουν και οι *Βέδες* (*The Vedas*). Πρόκειται για ύμνους και θρησκευτικά κείμενα κατά βάση προφορικής σύνθεσης που ανάγονται σε εποχές πολύ παλιότερες των ομηρικών επών αλλά με την ακριβή χρονολογία καταγραφής τους να είναι ρευστή.<sup>253</sup> Παραδίδονται και διακρίνονται σε τέσσερα παρακλάδια: *Rigveda* (RV), *Yajurveda* (YV), *Samaveda* (SV) και *Atharvaveda* (AV).<sup>254</sup> Μετρικά οι Βέδες και τα ελληνικά έπη παρουσιάζουν σαφή σχέση,<sup>255</sup> αξίζει επομένως να αναζητήσουμε αν μοιράζονται και κοινά μοτίβα, τουλάχιστον σχετικά με το επεισόδιο που εξετάζουμε. Για παράδειγμα, η αφαιρεση του ματιού του Vritra από τον Indra είναι πιθανόν να παραπέμπει στην τύφλωση του Πολύφημου από τον Οδυσσέα.<sup>256</sup> Στη *Rigveda Samhita* ωστόσο, που θεωρείται η παλαιότερη (σίγουρα πριν το 1200 ΠΚΕ), με τα πρώιμα στρώματα να είναι από τα παλαιότερα σωζόμενα κείμενα σε οποιαδήποτε ΙΕ γλώσσα,<sup>257</sup> ενδεχομένως έχουμε πιο ολοκληρωμένες αναφορές.

Για παράδειγμα, στη βεδική μυθολογία τα βοοειδή συνδέονται στενά με το φαινόμενο της ανατολής του ήλιου.<sup>258</sup> Όταν ο Indra σκοτώνει τον Vritra, απελευθερώνει την αυγή μαζί με τις αγελάδες (*RV* 1.32, 2.24.3). Έτσι, στην πυκνά δια-

---

<sup>250</sup> Wulff-Alonso (2017), (2020): Allen (2020), Cook E. (2020) 66-7.

<sup>251</sup> West E. (2006) 129-56.

<sup>252</sup> West E. (2006) 149-52.

<sup>253</sup> Witzel (1997) 258-9, Wilkins (2019) 17.

<sup>254</sup> Weber (1892) 8-9, Macdonell (1897) 3-5, Wilkins (2019) 13-6.

<sup>255</sup> West M. (2007) 46.

<sup>256</sup> YV: *Taittiriya Samhita* 6.1.1.4: «Indra slew Vrtra; his eyeball fell away; it became collyrium».

<sup>257</sup> Bryant (2015) 33, Allen (2020) 26.

<sup>258</sup> Frame (1978) 60.

στρωματωμένη σημειωτική της Rigveda, οι αγελάδες και η αυγή γίνονται ομόλογες οντότητες.<sup>259</sup> Σε άλλο σημείο οι ποιητές-ιερείς Usijes παίρνουν τη θέση του Indra και κάνουν το ίδιο: «Έξω τράβηξαν, με δυνατή φωνή, τα γαλακτοπαραγωγά ζώα της αυγής, που προσφέρθηκαν στον ορεινό στάβλο, στη σπηλιά» (RV 4.1.13). Πρόκειται για τη δαιμονική σπηλιά του Vala, το ετυμολογικό και λειτουργικό ανάλογο του Vintra, και αλλόμορφο του IE SERPENT. Περνώντας τώρα στο ομηρικό επεισόδιο παρατηρούμε ότι και εδώ η αυγή (προσωποποιημένη ως θεότητα) συνδυάζεται με την έξοδο των ζώων από τη σπηλιά του Πολύφημου: *Ἥμος δ' ἠριγένεια φάνη ροδοδάκτυλος Ἥως ... ἄντρου ἐξήλασε πίονα μῆλα* (Οδ. 9.307, 312). Παρότι ο Όμηρος παρουσιάζει τη διαδοχή αυτών των δύο γεγονότων ως μια απλή χρονική σύμπτωση, ενδεχομένως τα δύο κείμενα να συνομιλούν, και ο Πολύφημος εδώ πιθανό να λειτουργεί ως αλλόμορφο του IE SERPENT. Έτσι, τόσο η απελευθέρωση των αγελάδων της αυγής από τη σπηλιά (Βέδες) όσο και η έξοδος των κοπαδιών από τη σπηλιά του Κύκλωπα την αυγή (Οδύσσεια) φαίνεται να προέρχονται από τα συμφραζόμενα του IE μύθου HERO SLAY SERPENT.<sup>260</sup>

Αν όντως ισχύει αυτό, και τα αιγοπρόβατα του Κύκλωπα είναι συγγενικά με τα βοοειδή της βεδικής αυγής, τότε αξίζει να αναφερθεί άλλη μια επακόλουθη σκηνή. Πριν ο Πολύφημος διώξει τα κοπάδια του από τη σπηλιά, αρμέγει κάθε θηλυκό, και *ὕπ' ἔμβρυον ἦκεν ἐκάστη* (9.309). Η επανένωση μητέρας και απογόνου (COW και CALF) αποτελεί κοινό τόπο στο πλαίσιο του IE μύθου HERO SLAY SERPENT και συνοδεύει την έξοδο των ζώων από τον περίβολό τους. Ο συνδυασμός των σκηνών απαντά και στα βεδικά κείμενα (RV 5.30.10, BV 8.2.2.9), αλλά και στον χεττιτικό μύθο του Telipinu (βλ. 3.2.2.). Μάλιστα, στο ομηρικό επεισόδιο η δομή *ὕπ' ἔμβρυον ἦκεν ἐκάστη* επαναλαμβάνεται υπό ισομερείς συνθήκες άλλες δύο φορές (336, 342). Η τριπλή αυτή επανάληψη υποδηλώνει ότι πρόκειται για θεματικά σημαντική λεπτομέρεια, που πιθανόν ανάγεται σε μακραίωνη παράδοση.<sup>261</sup> Και μια ακόμη λεπτομέρεια. Κατά τον Watkins, υπάρχει μια IE παράδοση που θέλει τον HERO οπλισμένο με τραχύ και άσπαστο ρόπαλο. Βέβαια, ο Οδυσσέας δεν έχει ρόπαλο αλλά έχει ο Πολύφημος, και απ' αυτό φτιάχνει ο Οδυσσέας τη δοκό για να

<sup>259</sup> πρβλ. RV 1.92.2, 1.124.11, 6.65.5. Και ο Zarathustra (Yasna 46.3) χρησιμοποιεί τη φράση "ταύροι των ημερών", προφανώς εννοώντας τη νέα αυγή.

<sup>260</sup> Watkins (1995) 402-7.

<sup>261</sup> βλ. και 2.1.1.

τον τυφλώσει (9.319-20). Μάλιστα, το ρόπαλο του Πολύφημου είναι *χλωρόν έλα-  
ίνεον*, με τη φράση να θυμίζει τη βεδική *harim vajram* = "κιτρινωπό ρόπαλο" (*RV*  
3.44.4, 10.96.3-4) και την αβεστική *zarōis aiianho frahixtam* = "χυτό σε κίτρινο  
χαλκό" (*Yt.* 10.96).<sup>262</sup>

Κοινά μοτίβα θα μπορούσαν να αναφερθούν πολλά, η ανθολόγηση όμως θα  
περιοριστεί σε δύο ακόμα μικρές ιστορίες. Στα βεδικά κείμενα οι *Raṇis* είναι μια  
ομάδα δαιμόνων που ζουν στα πέρατα της γης, πέρα από τον κοσμογονικό πο-  
ταμό *Rasā*, όπου κρατούν πλούσια κοπάδια βοοειδών κρυμμένα σε μια σπηλιά. Ο  
φύλακας αυτών των βοοειδών είναι ένας δαίμονας που ονομάζεται *Vala*, ο οποίος  
αρχικά ήταν, ίσως, η ίδια η σπηλιά. Αν και είναι ο *Indra* που κερδίζει τα βοοειδή  
των *Raṇis*, η πράξη ανήκει στην πραγματικότητα σε διάφορους μυθικούς ιερείς  
που τον συνοδεύουν. Αυτοί χρησιμοποιούν τις ιερατικές τους γνώσεις προκειμέ-  
νου να απελευθερώσουν τα φυλακισμένα βοοειδή (*RV* 2.24.3, 6.65.5).<sup>263</sup> Είναι  
προφανές ότι ο *Κύκλωπας* θυμίζει πολύ τον βεδικό *Raṇis*. Υπάρχει κι εδώ ένα τέ-  
ρας που κατοικεί σε μια σπηλιά, αυτό το τέρας έχει κοπάδια τα οποία κλείνει μέσα  
στη σπηλιά του τη νύχτα και τα απελευθερώνει την ημέρα, και τελικά κερδίζονται  
από έναν ήρωα που βασιζεται στην ευφυΐα του και όχι στη δύναμή του.<sup>264</sup>

Σε μια άλλη ιστορία, ο *Visvarupa*, γιος του *Tvaṣṭar*, είναι ένας τρικέφαλος δαί-  
μονας που σκότωσε ο *Indra* και του άρπαξε τις αγελάδες (*RV* 10.8.8-9).<sup>265</sup> Στο  
*Pancaratra* μαθαίνουμε ότι το όνομα του δαίμονα σημαίνει "με πολλές μορφές"  
(*Īśvarasamhitā* 24.217-231). Ο *Burkert* συνέκρινε τον *Visvarupa* με έναν από τους  
αντιπάλους του *Ηρακλή*, τον *Περικλύμενο* = "πολύ διάσημος", ο οποίος, χάρη στον  
πατέρα του *Ποσειδώνα*, μπορούσε να αλλάζει τον εαυτό του σε όλα τα είδη των  
μορφών.<sup>266</sup> Αν συνδυάσουμε τα χαρακτηριστικά του *Περικλύμενου* (τον *Ποσει-  
δώνα*, τα βοοειδή και το όνομά του), και με δεδομένο ότι έχει παρατηρηθεί η ομοι-  
ότητα μεταξύ των μύθων του *Ηρακλή* και του *Visvarupa*, ενδεχομένως να είμαστε  
κοντά σε άλλη μια διακειμενική αναφορά σχετική με τον Πολύφημο.<sup>267</sup>

Αναμφισβήτητα, υπάρχουν αρκετές ομοιότητες μεταξύ της βεδικής-σανσκρι-  
τικής παράδοσης και της ελληνικής, τόσο σχετικά με το μεμονωμένο επεισόδιο

<sup>262</sup> Watkins (1995) 410-2, 431.

<sup>263</sup> Η σύνοψη από Macdonell (1897) 63-4.

<sup>264</sup> Thieme (1951) 177, Frame (1978) 82-3· πρβλ. Burkert (1979) 88-94.

<sup>265</sup> Macdonell (1897) 160.

<sup>266</sup> Burkert (1979) 86.

<sup>267</sup> Bremmer (2002) 144.

που εξετάζουμε όσο και συνολικά. Άλλοι μελετητές τις αγνοούν, άλλοι τις αναγνωρίζουν αλλά τις θεωρούν σποραδικές συμπτώσεις, άλλοι τις εξηγούν με όρους ανθρωπίνης ψυχολογίας ή "παγκόσμιας λαογραφίας" ή με όρους δανεισμού. Τέτοιες εξηγήσεις μπορεί να φαίνονται εύλογες a priori, αλλά η απλούστερη εξήγηση ίσως είναι η κοινή προέλευση και η επακόλουθη μετάδοση μαζί με τις γλώσσες.<sup>268</sup> Αν η ιστορία του Πολύφημου ή άλλα ομηρικά επεισόδια που προηγουμένως θεωρούνταν υιοθεσίες από τη λαϊκή παράδοση αποδειχθεί ότι υπάρχουν και στην ινδική παράδοση, τότε η υπόθεση της λαϊκής πηγής πρέπει να τροποποιηθεί για να προσαρμοστεί στα ΙΕ δεδομένα. Γιατί η υπόθεση ότι οι δύο παραδόσεις θα μπορούσαν να έχουν απορροφήσει ανεξάρτητα πανομοιότυπα παραμυθικά μοτίβα, αν και δεν είναι εντελώς αβάσιμη, φαίνεται εξαιρετικά απίθανη. Προφανώς τα λαϊκά παραμύθια και το έπος έχουν αλληλοεπηρεαστεί με την πάροδο του χρόνου, και τα λαϊκά παραμύθια σίγουρα συνέβαλαν στην εξέλιξη του Πολύφημου και πολλών άλλων επικών χαρακτήρων. Αλλά ο Πολύφημος μάλλον δεν υιοθετήθηκε εξ ολοκλήρου από το λαϊκό παραμύθι και δεν προσαρμόστηκε για την *Οδύσσεια*-η δομή της ιστορίας του τον χαρακτηρίζει ως προϊόν της ΙΕ επικής παράδοσης.<sup>269</sup>

### 2.3.2. Τα χεττιτικά κείμενα της Hattusa

Συνολικά πέντε διαφορετικές αλλά σχετικά αλληλένδετες παραδόσεις που επηρέασαν το ελληνικό έπος μπορούν να εντοπιστούν στα κείμενα που βρέθηκαν στην Hattusa, την αρχαία πρωτεύουσα των Χετταίων. Η γηγενής παράδοση αντιπροσωπεύεται από το *Legend of the Queen of Kanesh*, ενώ υπάρχουν μεταγραφές τόσο των κλασικών ακκαδικών έργων *Atrahasis* και *Epic of Gilgamesh*, όσο και χουρρο-χεττιτικών μυθολογικών αφηγήσεων. Παράλληλα, υπάρχουν κείμενα με μικτή χουρρο-χεττιτική γλώσσα, και κάποια σε λουβική (υποκλάδος των γλωσσών της Ανατολίας).<sup>270</sup> Έχει από καιρό υποστηριχτεί ότι τα χεττιτικά κείμενα μαρτυρούν την ύπαρξη ιστορικού πυρήνα στα ομηρικά έπη (κυρίως στην *Ιλιάδα*), καθώς λέξεις όπως Ahhiyawa / Ahhiya, Wilusa, Attarissiya, Tawagalawa έχουν ετυμολογηθεί ως Αχαιοί, Ίλιον, Ατρέας και Ετεοκλής αντίστοιχα.<sup>271</sup> Η Bachvarova

<sup>268</sup> Allen (2020) 1· βλ. και Nagy (1990) 7-8, (1992) 16.

<sup>269</sup> West E. (2014) 170-1· όμως βλ. Dumezil (1968) 580-1

<sup>270</sup> Bachvarova (2016) 20-1, Hoffner (1998) 9-10.

<sup>271</sup> Beckman κ.α. (2011) 267-81, Rutherford (2020) 3-11, 98-119, Cline (2020) 339-40.

πιστεύει ότι στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, δίγλωσσοι ποιητές μετέδωσαν στους Έλληνες ένα σύνολο αφηγηματικών παραδόσεων στενά συνδεδεμένων με αυτή που βρέθηκε στη Χατούσα.<sup>272</sup> Ο Rutherford πάλι θεωρεί ότι ο πολιτισμός στην Χατούσα μάλλον πρέπει «να ταυτιστεί με το σύνολο ή μέρος της Μυκηναϊκής Ελλάδας, του ισχυρότερου κράτους της περιόδου».<sup>273</sup>

Σχετικά με το ομηρικό επεισόδιο που εξετάζουμε, δύο μύθοι που αποτυπώθηκαν στα χεττιτικά κείμενα θα μας απασχολήσουν: *The Illuyanka Tales* και *The Disappearance of Telipinu*. Και οι δυο έχουν ανατολικό και μη ΙΕ υπόβαθρο,<sup>274</sup> εξετάζονται όμως εδώ με τη λογική ότι έχουν καταγραφεί σε ΙΕ γλώσσα και πολλά στοιχεία της ΙΕ παράδοσης. Άλλωστε, η σχέση του ερπετόμορφου τέρατος Illuyanka με τον ελληνικό Τυφώνα, και η σφαγή του από τον θεό Teshub από καιρό έχει υποστηριχτεί ότι ανήκει στον ΙΕ τύπο HERO SLAY SERPENT.<sup>275</sup> Θεωρητικά ο μύθος θα μπορούσε να υπακούει και στον τύπο HERO = GUEST, SERPENT = ANTI-GUEST που εφαρμόσαμε νωρίτερα και στο ομηρικό επεισόδιο με τον Πολύφημο. Σε μια σκηνή μάλιστα ο Illuyanka είναι προσκεκλημένος σε γιορτή, όπου μεθάει και έτσι εξουδετερώνεται, κάτι που θυμίζει αρκετά τη μέθη του Πολύφημου από τον Οδυσσέα:

«*Η Ινάρα ντύθηκε και φώναξε το ερπετό από την τρύπα του, (λέγοντας:) "Ετοιμάζω γιορτή. Έλα να φας και να πιεις". Το ερπετό και [οι απόγονοί του] ανέβηκαν, και έφαγαν και ήπιαν. Ήπιαν από κάθε σκεύος, έτσι ώστε να μεθύσουν. Τώρα δεν θέλουν να ξανακατέβουν στην τρύπα τους. Ο Hurasiya ήρθε και έδεσε το ερπετό με ένα σχοινί. Ο θεός της καταϊγίδας ήρθε και σκότωσε το ερπετό, και οι θεοί ήταν μαζί του».*<sup>276</sup>

Το σημαντικότερο παράλληλο πάντως μεταξύ της ελληνικής ποίησης (κυρίως της ησιοδικής) και των χεττιτικών κειμένων είναι το *Song of Kumarbi* ή *Song of Going Forth*. Περιγράφει την προέλευση της σημερινής γενιάς θεών, ιδίως του θεού της καταϊγίδας (Telipinu), μέσω της σύγκρουσης μεταξύ δύο γενεών παλαιότερων θεών.<sup>277</sup> Ένα επεισόδιο της ιστορίας φέρει βασικά ΙΕ μοτίβα και θυμίζει στιγμές από το κυκλωπικό επεισόδιο. Πρόκειται για την επιστροφή του Telipinu

<sup>272</sup> Bachvarova (2016) 1-14.

<sup>273</sup> Rutherford (2020) 2-3· πρβλ. Beckman κ.α. (2011) 1-6.

<sup>274</sup> Hoffner (1998) 9-10, Rutherford (2020) 144, Woodard (2007) 92, West M. (2007) 12-3.

<sup>275</sup> Watkins (1995) 448.

<sup>276</sup> Hoffner (1998) 12.

<sup>277</sup> Rutherford (2020) 145.



(ισοδυναμεί με τη θανάτωση του SERPENT) που συνοδεύεται τόσο από την απελευθέρωση των ζώων όσο και από τον κοινό τόπο της επανένωσης COW και CALF:

*«Στο μαντρί απελευθέρωσε τα πρόβατα. Στο στάβλο απελευθέρωσε τα βοοειδή. Τότε η μητέρα φρόντιζε το παιδί της. Το πρόβατο φρόντιζε το αρνί του. Η αγελάδα φρόντιζε το μοσχάρι της».*<sup>278</sup>

Και άλλα κοινά μοτίβα σε σχέση με το ομηρικό επεισόδιο του Πολύφημου θα μπορούσε κανείς να αναφέρει αλλά αγγίζουν τα όρια της σχολαστικότητας. Για παράδειγμα, το πέτρινο τέρας Ullikummi, τυφλό και κωφό, δημιουργήθηκε από την ένωση του θεού Kumarbi με έναν βράχο της θάλασσας, και ξεγεννήθηκε από τις «θεές της μοίρας και της μητρότητας».<sup>279</sup> Ο Πολύφημος είχε μητέρα τη θαλάσσια νύμφη Θώωσα. Ο Forrer ακόμη υποστήριξε ότι η λέξη Κύκλωπας προήλθε από το χεττιτικό kalulura = "δάκτυλος" κατ' αναλογία με τους Έλληνες ήρωες που ήταν γνωστοί ως Ιδαίοι "Δάκτυλοι", ένα όνομα κατάλληλο για τεχνίτες.<sup>280</sup> Ο Rutherford σχολιάζει: «Ωραία ιδέα, αλλά μια προσπάθεια στο σκοτάδι!».<sup>281</sup>

### 2.3.3. Καύκασος: Αριμασποί και Urysmag

Είναι γενικά αποδεκτό ότι η πλειονότητα των λαών που ζούσαν στις αρχές της 1ης χιλιετίας ΠΚΕ στις περιοχές των στεπών που εκτείνονται μεταξύ των συνόρων της σημερινής Μογγολίας και της Μαύρης Θάλασσας - γνωστοί ως Σκύθες και Κιμμέριοι στην ελληνική πολιτιστική σφαίρα, αλλά και παρόμοια δίκτυα διασυνδεδεμένων νομάδων πιο ανατολικά - ήταν εθνικά Ινδοϊρανοί.<sup>282</sup> Την ίδια εποχή τα σύνορα της ελληνικής εξερεύνησης ήταν τα βόρεια και ανατολικά άκρα της Μαύρης Θάλασσας, με τις περιπλανήσεις του Οδυσσέα και των Αργοναυτών να αποτελούν μια τρανή απόδειξη.<sup>283</sup> Για τους λαούς αυτούς μίλησε ο Αριστέας ο Προκοννήσιος, ένα πρόσωπο μεταξύ θρύλου και πραγματικότητας που φαίνεται να έζησε περίπου τον 6ο αιώνα ΠΚΕ.<sup>284</sup> Υπό την καθοδήγηση του θεού Απόλλωνα λέγεται ότι περιπλανήθηκε στα μέρη που οι Έλληνες θεωρούσαν «Βορρά» — πέρα

<sup>278</sup> Hoffner (1998) 17-8.

<sup>279</sup> Hoffner (1998) 55-65, Woodard (2007) 93-4, Puhvel (1987) 25-6.

<sup>280</sup> Forrer (1931) 158-60.

<sup>281</sup> Rutherford (2020) 8-9.

<sup>282</sup> Abetekov & Yusupov (1994) 28.

<sup>283</sup> Colarusso & Salbiev (2016) 38.

<sup>284</sup> West S. (2003) 43-67, Skinner (2012) 64-8 όμως βλ. Ηρόδοτος *Ιστορίαι* 4.15, Bolton (1962) 3-10, Ratcliffe (2014) 8-13.

από τους Σκύθες νομάδες και τους γειτονικούς Υπερβόρειους μέχρι τη χώρα ενός λαού που ονομαζόταν Ισσηδόνες.<sup>285</sup> Εκεί πληροφορήθηκε για τις πολλές μυθικές φυλές που βρίσκονταν λίγο έξω από τα σύνορά τους, μία απ' αυτές ήταν οι Αριμασποί. Σύμφωνα με τις περιγραφές του Αριστέα οι Αριμασποί ήταν πραγματικός λαός, πλούσιος σε κτηνοτροφία, με πολλούς και ικανότατους πολεμιστές, κατείχαν πολλά άλογα και ήταν καλυμμένοι με δασύτριχα μαλλιά — το μόνο τους όμως πραγματικά αξιοσημείωτο χαρακτηριστικό είναι το ένα μάτι στη μέση του μετώπου τους, ήταν δηλαδή μονόφθαλμοι [Εικ. 2.8].<sup>286</sup>

Πού οφείλεται η μονοφθαλμία τους, κανείς δεν μπορεί να πει με σιγουριά, ο Ηρόδοτος πάντως αμφιβάλλει *ὅκως μουνόφθαλμοι ἄνδρες φύονται, φύσιν ἔχοντες τὴν ἄλλην ὁμοίην τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι.*<sup>287</sup> Ο Ιούλιος Πολυδεύκης παρερμηνεύει τον Ηρόδοτο και γράφει ότι οι Αριμασποί *ἐκ φύσεως ἔν' ἐχόντων ὀφθαλμόν,*<sup>288</sup> το ίδιο και ο Πausanίας: *εἶναι δὲ Ἀριμασποὺς μὲν ἄνδρας μονοφθάλμους πάντας ἐκ γενετῆς.*<sup>289</sup> Ο Φαβωρίνος δίνει μια πιο λογική ερμηνεία: *Ἀριμασποὶ δὲ εὐθύς ἐκ παίδων τοῦ ἐτέρου τῶν ὀφθαλμῶν ἀφαιρούμενοι τῷ νόμῳ πείθονται.*<sup>290</sup> Μια λιγότερο υπερβολική εκδοχή δίνει ο αρχαίος σχολιαστής του Αισχύλου: *ἐν τῷ τοξεύειν γὰρ οὔτοι μύουσι τὸν ἕνα ὀφθαλμόν.*<sup>291</sup> Κατά βάση η λέξη *Αριμασπός* ετυμολογείται από το "άρι" = *ένα* και το "μασπός" = *οφθαλμός*, ενώ λιγότερο δημοφιλής είναι η εκδοχή: επιτακτικό "άρι" + "μασπός" = *οφθαλμός*, δηλαδή *μέγαν εἶναι τὸν ἕνα αὐτῶν ὀφθαλμόν καὶ ἰκανὸν βλέπειν.*<sup>292</sup>

Οι Αριμασποί ως μυθικά όντα που κατοικούν στο «Κοσμικό Βουνό» (εν. Κάυκασος) φαίνεται ότι διατηρήθηκαν στη λαογραφία της Εσωτερικής Ασίας, ακόμη και μετά τη διείσδυση και επέκταση των τουρκομογγολόφωνων πληθυσμών, κάτι που πιστοποιεί τη σχέση και την επίδραση των ΙΕ λαών στην κοσμολογία και τη μυθολογία των λαών της Μογγολίας και της Σιβηρίας.<sup>293</sup> Για παράδειγμα, στο

<sup>285</sup> Ηρόδοτος *Ιστορίαι* 4.13.

<sup>286</sup> Ηρόδοτος *Ιστορίαι* 3.116, 4.13, 4.27. Τζέτζης *Χιλιάδες* 7.686-92. πρβλ. Αισχύλος *Προμηθεύς Δεσμώτης* 804-6, *Scholia in Aeschylum (scholia recentiora) Προμηθεύς Δεσμώτης* v.793.20, Διόδωρος *Βιβλιοθήκη* 17.81.1.

<sup>287</sup> Ηρόδοτος *Ιστορίαι* 3.116.

<sup>288</sup> Ιούλιος Πολυδεύκης *Όνομαστικόν* 2.62.

<sup>289</sup> Πausanίας *Ελλάδος Περιήγησις* 1.24.6.

<sup>290</sup> Φαβωρίνος *Fragmenta* 96.21.

<sup>291</sup> *Scholia in Aeschylum Scholia in Prometheus vincitum* v.805a1. πρβλ. Ευστάθιος *Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem* 31.

<sup>292</sup> *Scholia in Aeschylum (scholia recentiora) Προμηθεύς Δεσμώτης* v.805.8.

<sup>293</sup> *Eliade* (2004) 266-9, Ratcliffe (2014) 24-5, 29.

τουρκο-μογγολικό χειρόγραφο *Monqol-un Niuča Tobča'an* (Secret History of the Mongols) του 13ου αιώνα ΜΚΕ διαβάζουμε για τον Duwa Soqur που με το ένα του μάτι στο μέτωπο από την κορυφή του βουνού Burqan Qaldun ατενίζει χιλιόμετρα μακριά,<sup>294</sup> ενώ η παρουσία μονόφθαλμων όντων στον κόσμο των στεπών της Εσωτερικής Ασίας μαρτυρείται στα αρχεία τόσο των Κινέζων όσο και των Ινδών γεωγράφων.<sup>295</sup> Τα μονόφθαλμα αυτά όντα όμως μάλλον μικρή σχέση έχουν με τον μύθο του Πολύφημου, καθώς το μοτίβο της τύφλωσης (AT 1137) βρίσκεται μόνο στη Δυτική Ευρασία και δεν απαντάται καθόλου μεταξύ των Μογγόλων ή των λαών του Δυτικού Τουρκιστάν.<sup>296</sup>

Επιστρέφοντας τώρα στη βορειοδυτική πλευρά του Καυκάσου, ερχόμαστε σε περιοχές όπου ο μύθος των μονόφθαλμων Αριμασπών οδήγησε σε πιο γόνιμες και δημιουργικές ιστορίες. Γενικά, στις καυκάσιες ιστορίες οι μονόφθαλμοι γίγαντες ζουν σε σπηλιές, σε επταώροφους πύργους, σε κάστρα και φρούρια, και είναι συνεχώς σε πόλεμο με τους ανθρώπους.<sup>297</sup> Στην Ουκρανία διατηρούνται μέχρι σήμερα οι αναμνήσεις της φυλής των Edinookie (ουκρανικά: μονόφθαλμοι) που κατοικούν κάπου μακριά πάνω από τις θάλασσες.<sup>298</sup> Ενδιαφέρον έχουν και δύο προφορικές παραδόσεις που θυμίζουν έντονα το ομηρικό επεισόδιο, μία Κιρκασιανή με τον μονόφθαλμο γίγαντα να ζει στην κουφάλα ενός δέντρου,<sup>299</sup> και μία από την Αμπχαζία που διατηρεί στοιχεία και από τον Προμηθεϊκό μύθο.<sup>300</sup> Η ιστορία των Κυκλώπων μαρτυρείται επίσης μεταξύ των Μινγκρελίων (δυτική Γεωργία), των Καμπαρδιανών (και άλλων Κιρκασίων), των Νταγκεστανών και των Τσετσένων.<sup>301</sup>

Η μυθολογία των λαών αυτών δεν περιλαμβάνει μακροσκελείς ιστορίες αλλά έχουν τη μορφή αυτοτελών επεισοδίων,<sup>302</sup> όχι όμως και ασύνδετων μεταξύ τους.<sup>303</sup> Οι ήρωες είναι γνωστοί ως Narts, άνθρωποι με ποικιλόμορφη εθνολογική

---

<sup>294</sup> De Rachewiltz (2015) 1 (1.4-5).

<sup>295</sup> Ratcliffe (2014) 28, Bolton (1962) 82-5.

<sup>296</sup> Bolton (1962) 194 σ.12.

<sup>297</sup> Colarusso & Salbiev (2016) xxvi.

<sup>298</sup> Bolton (1962) 83.

<sup>299</sup> Colarusso (2002) 163.

<sup>300</sup> Colarusso (2002) 200-2.

<sup>301</sup> H:110-117 (94-99), F:33-35 (448-52), Colarusso (2002) 170, 200-2, 387-97, West M. (2007) 298-9.

<sup>302</sup> West M. (2014) 18-9.

<sup>303</sup> Abaev (2016) xxx.

ταυτότητα, αλλά σε μεγάλο βαθμό θεωρούνται κατάλοιπο του παλιού ιρανόφω-νου πολιτισμού των Σκυθών, των Σαρματών και των Αλανών.<sup>304</sup> Ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους μύθους της ΙΕ αυτής υπο-ομάδας κατέχουν οι Οσσετικές ιστορίες, και για τη συζήτησή μας, η συνάντηση του ήρωα Urysmag (ή Urizhmag) με τον μονόφθαλμο γίγαντα.<sup>305</sup> Στην ιστορία του Urysmag ο γίγαντας είναι βοσκός, η είσοδος της σπηλιάς κλείνει με έναν τεράστιο βράχο, το κριάρι είναι γιγαντόσωμο. Στοιχεία που δε βρίσκουμε συχνά σε άλλες παραλλαγές. Υπάρχουν όμως και κάποιες διαφοροποιήσεις: ο ήρωας είναι μόνος του στη σπηλιά (δεν υπάρχουν σύντροφοι), η τύφλωση γίνεται με μεταλλική σούβλα (και όχι ξύλινη δοκό), ο Urysmag σκοτώνει και φορά το δέρμα του κριαριού (δεν δραπετεύει κρεμασμένος κάτω από το σώμα του), ενώ υπάρχει και το μοτίβο με το μαγικό δαχτυλίδι (το οποίο όμως λαμβάνει χώρα πριν την έξοδο του ήρωα από την σπηλιά).

Θα μπορούσε ο Όμηρος να έχει εμπνευστεί τον μονόφθαλμο γίγαντά του από τους καυκάσιους μύθους και τους Αριμασπούς; Η απάντηση είναι κατά βάση καταφατική.<sup>306</sup> Άλλωστε, ήδη ο Στράβων είχε παρατηρήσει ότι *τάχα δὲ καὶ τοὺς μονομμάτους Κύκλωπας ἐκ τῆς Σκυθικῆς ἱστορίας μετενήνοχε [Ὅμηρος],*<sup>307</sup> ενώ αναφέρει ότι ο Αριστέας πιθανόν να ήταν δάσκαλος του Ομήρου.<sup>308</sup> Μάλιστα, η δασύτριχη εμφάνιση των Αριμασπών ενδεχομένως έχει επηρεάσει τις μεταγενέστερες απεικονίσεις των Κυκλώπων, καθώς παράγωγα του επιθέτου *λάσιος* = "μαλλιαρός, δασύτριχος" συνοδεύουν συχνά την περιγραφή τους, παρότι στον Όμηρο δεν υπάρχει καμία σχετική αναφορά.<sup>309</sup> Έτσι, με δεδομένο ότι οι δεσμοί μεταξύ των αρχαίων ελληνικών εμπορικών πόλεων κατά μήκος της Μαύρης Θάλασσας και των προγόνων των λαών του βορειοδυτικού Καυκάσου είναι καλά μαρτυρημένοι, δεν είναι καθόλου απίθανο να υπήρξαν εκτεταμένοι δανεισμοί και επιρροές

---

<sup>304</sup> Colarusso (2002) 5-6. Για τις ΙΕ ρίζες των οσσετικών, βλ. Abaev (2016) xxix-lxxix, Colarusso & Salbiev (2016) 427-36.

<sup>305</sup> Frazer (1921) 450-1, Dumézil (1965) 55-9, Colarusso & Salbiev (2016) 27-33. Για τις παραλλαγές στο όνομα του ήρωα, βλ. Colarusso (2002) 16-7.

<sup>306</sup> Bachvarova (2016) 299, West M. (2014) 20, Hackman (1904) 241, Van Gennepe (1908) 161. Διαφορετικά: West S. (2003) 45, Skinner (2012) 65.

<sup>307</sup> Στράβων *Γεωγραφικά* 1.2.10· πρβλ. Gell. *NA* 9.4.6: *item esse homines sub eadem regione caeli unum oculum in frontis medio habentes, qui appellantur Arimaspi, qua fuisse facie Cyclopas poetae ferunt.*

<sup>308</sup> Στράβων *Γεωγραφικά* 14.1.18.

<sup>309</sup> Bolton (1962) 194-5. Καλλίμαχος *Εἰς Ἄρτεμιν* 76: "λασίης ἐδράξαο χαίτης", Θεόκριτος *Εἰδύλλια* 11.50: "λασιώτερος ἦμεν", Φιλόστρατος *Εἰκόνες* 2.18.3: "λάσιος πάντα", Λουκιανός *Ενάλοιι Διάλογοι* 1.1.6: "λάσιος ἐφαίνετο", Ovid. *Met.* 13.846-7: "densissima saetis corpora". Στον Ευριπίδη ο Κύκλωπας δεν είναι μαλλιαρός, είναι όμως οι Σάτυροι. Ο Anderson (2000) 123-4, τους συσχετίζει με τους πιθήκους που συναντά ο Sindbad στο τρίτο ταξίδι του.

στους μύθους και των δύο λαών.<sup>310</sup> Και όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο Christol: «Ο Αχαιός ήρωας πρέπει να περάσει τα όρια του γνωστού κόσμου για να αντιμετωπίσει κανίβαλους γίγαντες, Λαιστρυγόνες ή Κύκλωπες. Ο καυκάσιος ήρωας αρκεί να φύγει από το χωριό του».<sup>311</sup>

#### 2.3.4. Ο επικός κύκλος

Ήδη από την εποχή των αλεξανδρινών φιλολόγων είχε ξεκινήσει η συζήτηση σχετικά με τη σύνθεση και την αυθεντικότητα των ομηρικών επών. Η σχετική συζήτηση συνεχίστηκε και κορυφώθηκε τον 18ο αιώνα, όταν ο Friedrich August Wolf, ο θεμελιωτής της αναλυτικής θεωρίας, στα *Prolegomena ad Homerum* υποστήριξε ότι τα έπη, όπως μας παραδόθηκαν, αποτελούν συνονθύλευμα κομματιών από την ελληνική επική παράδοση. Υπάρχει βέβαια και η αντίθετη σχολή, αυτή των ενωτικών, που υποστηρίζουν ότι το βασικό μέρος των επών, αν δεν συντάχθηκε εξ ολοκλήρου, τουλάχιστον συγκεντρώθηκε, υπέστη περαιτέρω επεξεργασία και ενοποιήθηκε από έναν ή δύο «μνημειώδεις συνθέτες».<sup>312</sup> Ο κορυφαίος Έλληνας ομηριστής Ιωάννης Κακριδής, ξεκινώντας από την ενωτική πεποίθηση ότι η *Ιλιάδα* είναι έργο ενός μεγάλου ποιητή, αξιοποίησε και τις αναλυτικές θεωρίες, προτείνοντας μια νέα μέθοδο της ομηρικής επιστήμης που έμεινε γνωστή ως Νεοανάλυση.<sup>313</sup> Ο Κακριδής ανακάλυψε στο ομηρικό έπος δομικά μοτίβα και αφηγηματικές τεχνικές οικείες από μεσαιωνικά και σύγχρονα ελληνικά λαϊκά παραμύθια και δημοτικά τραγούδια, και μίλησε για ποιητική δημιουργικότητα και ομηρική καλλιτεχνία στην οικειοποίηση και προσαρμογή προ-ομηρικών μοτίβων, λόγων και σκηνών. Άλλοι νεοαναλιστές υποστήριξαν ότι ο Όμηρος είχε στα χέρια του και γραπτά κείμενα, και μίλησαν για υποθετικά επικά ποιήματα, τα οποία και προσπάθησαν να ανασυνθέσουν.<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> Colarusso (2002) 202· πρβλ. Πausanίας *Ελλάδος Περιήγησις* 1.31.2. Και ο Fox (2008) 138, πιθανολογεί ότι ο μύθος αναπτύχθηκε από τις θαλασσινές εντυπώσεις και εξορμήσεις των ποντοπόρων Ελλήνων σε μέρη μακρινά, όχι όμως της Ανατολής αλλά της Δύσης.

<sup>311</sup> Christol (1997) 360.

<sup>312</sup> Kirk (1962) 228: "monumental composer". πρβλ. Finley (1979) 34-5.

<sup>313</sup> Kakridis, J. Th. *Homeric Researches*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1949. Για μια κατατοπιστική σύνοψη της νεοαναλυτικής του Κακριδή, βλ. Schein (2016) 127-36, Burgess (2006) 148-89.

<sup>314</sup> βλ. Burgess (2006) 153.

Τα παραπάνω δείχνουν ότι ισχυρή είναι η πεποίθηση της ύπαρξης μιας προγενέστερης του Ομήρου ελληνικής επικής παράδοσης,<sup>315</sup> με τα ομηρικά έπη να αποτελούν απλά το επίκεντρο μιας σημαντικής αλλαγής που προκλήθηκε από την εισαγωγή της γραφής.<sup>316</sup> Τα κανονικά έπη δηλαδή του Ομήρου έγιναν "κανονικά" αξιοποιώντας κατά την καταγραφή τους και συνθέτοντας μια ευρεία τομή της αρχαίας ελληνικής επικής παράδοσης στο σύνολό της.<sup>317</sup> Το προγενέστερο αυτό επικό υλικό βέβαια μόνο αποσπασματικά μπορεί να συντεθεί και μόνο μέσα από τα ομηρικά κείμενα και από τα μεταγενέστερα σωζόμενα θραύσματα του επικού κύκλου.<sup>318</sup> Η κοινή πεποίθηση πάντως είναι ότι η γνωστή (αν και λιγοστή) μορφή του είναι μετα-ομηρική, αλλά ότι το περιεχόμενό του είναι προ-ομηρικό.<sup>319</sup> Πόσο εκτεταμένο είναι το υλικό αυτό, με ποιες άλλες παραδόσεις αλληλεπιδρά και σε ποιο βαθμό, και πόσο πίσω πάει, δεν είναι εύκολο να προσδιοριστεί. Αποτελεί κοινή παραδοχή πάντως ότι τα ομηρικά έπη περιγράφουν μεν την κοινωνία των σκοτεινών χρόνων της Ελλάδας, του ελληνικού Μεσαίωνα μεταξύ του 11ου και του 9ου-8ου αιώνα,<sup>320</sup> αλλά περιλαμβάνουν και τις διαδοχικές συνεισφορές των αιδών από μια κληρονομημένη εικόνα του ύστερου μυκηναϊκού κόσμου,<sup>321</sup> αλλά και πριν από αυτόν μια αρχαία παράδοση ποίησης, η οποία μπορεί να ήταν κατά κάποιον τρόπο ηρωική, που ανάγεται σε ένα ΙΕ περιβάλλον.<sup>322</sup>

Άλλωστε ο West έχει υποστηρίξει ότι το επεισόδιο του Οδυσσέα με τον Πολύφημο δεν πρόκειται για μια ιστορία που επινόησε κάποιος Έλληνας επικός ποιητής, ούτε μπορεί να προέρχεται από την Ελλάδα, αφού έχει εντελώς διαφορετικό χαρακτήρα από τη συνήθη σειρά των ελληνικών μύθων, αλλά πρέπει να έχει εισαχθεί από το εξωτερικό.<sup>323</sup> Υπάρχουν πάντως σοβαρά προβλήματα στη σύνδεση των επικών παραδόσεων της Ελλάδας με εκείνες άλλων κοινωνιών που ανήκουν

---

<sup>315</sup> West M. (2012) 225, Alwine (2009) 323-33, Sammons (2017) 1-6.

<sup>316</sup> Bowra (1952) 240.

<sup>317</sup> Marks (2003) 210.

<sup>318</sup> Για την πιο πρόσφατη έκδοση των αποσπασμάτων του Επικού Κύκλου και βιβλιογραφία, βλ. Tsagalis (2017).

<sup>319</sup> Montanari (2012) 4.

<sup>320</sup> Καστοριάδης (2007) 146.

<sup>321</sup> Finley (1981) 80, Morris (1997) 599.

<sup>322</sup> West M. (1988) 151.

<sup>323</sup> West M. (2014) 13: «It must have been imported from abroad». Η φράση ωστόσο είναι ασαφής. Ποιο είναι αυτό το "εξωτερικό"; Η ίδια ασάφεια και στον Mondi (1983) 22: «The man-eating ogre Polyphemos stems from a folk tradition which is not specifically Greek». Την ελληνικότητα του επεισοδίου υποστηρίζουν σθεναρά οι Meuli (1921) 65-80, O'Sullivan (1987) 22.

στην ΙΕ γλωσσική οικογένεια.<sup>324</sup> Η ΙΕ παρακαταθήκη φαίνεται να είχε πια συγχω-  
νευτεί με την ελληνική μυθολογία, όταν τα έπη απέκτησαν "κανονική" μορφή, σε  
τέτοιο βαθμό μάλιστα που ακόμα και το ελληνικό πάνθεον προσφέρει μάλλον ι-  
σχνή τροφή για τη συγκριτική ΙΕ μυθολογία.<sup>325</sup> Άλλωστε, οι μύθοι που συναντώ-  
νται στην αρχαϊκή γραμματεία έχουν συχνά εξελληνιστεί τόσο διεξοδικά ώστε η  
τελική τους πηγή έχει περιορισμένη ερμηνευτική αξία- και μπορεί ακόμη και να  
παραπλανήσει, καθώς κάθε συγκεκριμένη ιστορία μπορεί να έχει μια πιο κοντινή  
πηγή στον ελληνικό μύθο.<sup>326</sup>

Ο Κακριδής πάλι μίλησε για σύνθεση δύο πανάρχαιων τοπικών λαϊκών ιστο-  
ριών (η τύφλωση του μονόφθαλμου ανθρωποφάγου γίγαντα και η σωτηρία του  
ήρωα με δόλο) που είχαν από παλιά δεθεί με την παράδοση του Οδυσσέα.<sup>327</sup> Έτσι,  
περιστατικά από αυτό που κάποτε ήταν η αυτόνομη ιστορία του θριάμβου του  
απατεώνα Οδυσσέα επί ενός τέρατος της λαϊκής μυθολογίας μετατράπηκαν σε  
κατόρθωμα του ηρωικού πια πολεμιστή Οδυσσέα.<sup>328</sup> Σύμφωνα και με τον Nagy, η  
διαδεδομένη αυθεντία των ομηρικών επών στην αρχαία Ελλάδα οφείλεται ακρι-  
βώς στην εμπλοκή τους με ένα ευρύ φάσμα τοπικών ή "επιχωρικών" παραδό-  
σεων.<sup>329</sup> Στον Όμηρο, άλλωστε, και ειδικά στην *Οδύσσεια*, το λαϊκό παραμύθι συ-  
χνά θολώνει με την επική αφήγηση, η οποία αφορά πρόσωπα που θεωρούνται  
ιστορικά και παρουσιάζονται να συμπεριφέρονται ρεαλιστικά στον πραγματικό  
κόσμο.<sup>330</sup> Ο Hansen μάλιστα σημειώνει ότι, όταν μοιράζεται μια παρόμοια πλοκή,  
η επική αφήγηση (μύθος) είναι αυτή που προέρχεται από το λαϊκό παραμύθι και  
όχι το αντίθετο.<sup>331</sup>

Όποια κι αν είναι όμως η προέλευση και η μορφή του μύθου, τα παραπάνω  
προϋποθέτουν την ύπαρξη μιας αυτόνομης πρωτότυπης (και προφανώς διαφο-  
ροποιημένης σε σχέση με την ομηρική) ιστορίας με θέμα τον Πολύφημο, και οι

---

<sup>324</sup> βλ. Dumezil (1968) 580-1.

<sup>325</sup> Puhvel (1987) 138.

<sup>326</sup> Cook E. (2020) 63· πρβλ. Nagy (1992) 1. Schein (1995) 3: «[Τα ομηρικά έπη] είναι το τελικό  
προϊόν μιας ελληνικής ποιητικής παράδοσης που μπορεί να χρονολογείται έως και 1000 έτη πριν  
τη στιγμή που γράφτηκαν».

<sup>327</sup> Κακριδής (1980) 104.

<sup>328</sup> West S. (2013) 190-1· πρβλ. West M. (2014) 9-11.

<sup>329</sup> Nagy (1990) 70.

<sup>330</sup> Page (1973) 117, Kanavou (2016) 90· πρβλ. Cook R. (1983) 5-6.

<sup>331</sup> Hansen (2002) 156.

περισσότεροι μελετητές συμφωνούν πια ότι μια τέτοια αναζήτηση μοιάζει ουτοπική και άσκοπη.<sup>332</sup> Οι ελάχιστοι τίτλοι και πληροφορίες για τα έργα του επικού κύκλου δεν προϊδεάζουν για την ύπαρξη μιας τέτοιας ιστορίας, και αρκετοί απ' αυτούς αμφισβητούνται.<sup>333</sup> Ο Alwine πάλι αξιοποιεί τις πληροφορίες που περιέχονται στα ομηρικά σχόλια (Homeric Scholia) και θεωρεί ότι αυτά αποτελούν αποδεικτικά στοιχεία για την ύπαρξη ενός ανταγωνιστικού μύθου (ή μιας ομάδας μύθων) που υπήρχε παράλληλα με την εκδοχή της *Οδύσσειας*, και που προφανώς διαμόρφωσε και το επεισόδιο με τον Πολύφημο. Πρότεινε μάλιστα ότι, αντί να θεωρούμε τα ομηρικά έπη ως την πηγή από την οποία προέρχονται όλα τα άλλα έπη, μπορούμε να οραματιστούμε ένα τεράστιο απόθεμα αφηγηματικού υλικού από το οποίο αντλούσαν όλα τα γνωστά έπη.<sup>334</sup> Χρειάζεται ωστόσο μεγάλη προσοχή γιατί τα ομηρικά σχόλια έχουν αποδειχθεί συχνά πολύ αναξιόπιστα.<sup>335</sup>

Η απόδοση πάλι του ομηρικού επεισοδίου στα λαϊκά παραμύθια είναι μια εύκολη και βολική επιλογή αλλά εντελώς μετέωρη. Τα λαϊκά παραμύθια δεν έχουν αναγνωρισμένο συγγραφέα αλλά μάλλον μια σειρά από αφηγητές, των οποίων η σχέση με τα παραμύθια είναι τόσο οικεία όσο και αποστασιοποιημένη. Γιατί το λαϊκό παραμύθι είναι "εξωατομικό", δηλαδή υπάρχει τόσο μέσα όσο και πέρα από κάθε ατομική και εξατομικευμένη αφήγηση.<sup>336</sup> Πέρα απ' αυτό, οι λαϊκές ιστορίες και τα παραμύθια απευθύνονται αλλά και διακινούνται από λαϊκούς και αγράμματους ανθρώπους που συνήθως ούτε ενδιαφέρονται για την πατρότητα μιας ιστορίας ούτε αισθάνονται κάποια δέσμευση προς το πρωτότυπο, ενώ η απόδοση λαϊκών θεμάτων σε ηρωικό στίχο, αν και δεν είναι αδύνατη, είναι σαφώς μια επίπονη και αταίριαστη διαδικασία.<sup>337</sup>

Είναι αλήθεια ότι οι περισσότερες προσπάθειες να εντοπιστεί ένα δευτερογενές ομηρικό ή ακόμη και προ-ομηρικό στρώμα του μύθου του Πολύφημου έχουν βασιστεί στις ομοιότητες ή τις αποκλίσεις των σύγχρονων παραμυθιών από τον Όμηρο. Πάντως αν η σχετική με τον Πολύφημο παράδοση (προφορική ή εγγράμματη) είναι όντως προ-ομηρική, προφανώς θα είχε αξιοποιηθεί και σε πιο κοντι-

---

<sup>332</sup> Cook E. (1995) 93· πρβλ. Glenn (1971) 142.

<sup>333</sup> Christensen (2020) 118-9, Burgess (2001) 8-12.

<sup>334</sup> Alwine (2009) 327-30.

<sup>335</sup> Lowenstam (1997) 60.

<sup>336</sup> Benson (2003) 20.

<sup>337</sup> West S. (2013) 190.



νές στον Όμηρο εποχές. Χρήσιμο θα ήταν λοιπόν να εξεταστεί αν υπάρχουν από- νερα μιας τέτοιας παράδοσης στην κλασική γραμματεία και την αρχαϊκή κερα- μική. Στην αρχαϊκή λογοτεχνία, εκτός φυσικά από τον Ησίοδο, βρίσκουμε μια σύ- ντομη αναφορά στον Τυρταίο (7ος αι.).<sup>338</sup> Η αναφορά θυμίζει την ομηρική περι- γραφή, κυρίως όμως πιστοποιεί ότι ο Κύκλωπας είναι μια μυθολογική μορφή γνωστή στη λογοτεχνία και εκτός επικής ποίησης.<sup>339</sup> Το σημαντικότερο όμως και πιστότερο λογοτεχνικό απότοκο της ομηρικής εκδοχής του Κύκλωπα αποτελεί το ομότιτλο σατυρικό δράμα του Ευριπίδη. Ο Mondī υποστηρίζει ότι αρκετές πτυχές της ευριπιδικής ιστορίας (ο Πολύφημος μαγειρεύει τα θύματά του αντί να τα τρώει ωμά, τυφλώνεται με σούβλα αντί για παλούκι, δεν έχει δοκιμάσει ποτέ κρασί), μπορούν καλύτερα να κατανοηθούν, αν θεωρηθεί ότι βασίζονται άμεσα στο λαϊκό παραμύθι, παρά στη λογοτεχνική εκδοχή της *Οδύσσειας*.<sup>340</sup> Υπήρξαν ω- στόσο νωρίτερα και άλλες μεταγραφές του επικού επεισοδίου στο δράμα, που πε- ριλαμβάνουν τις ίδιες διαφοροποιήσεις. Η παλαιότερη σωζόμενη ανήκει στον κω- μικό ποιητή Επίχαρμο (αρχές 5ου αιώνα). Και τα τρία θραύσματα του δικού του *Κύκλωπα* (frs 70-72 K-A) φαίνεται να είναι εμπνευσμένα από το ομηρικό επεισό- διο με τον Πολύφημο. Το πρώτο κάνει αναφορά στον Ποσειδώνα, το δεύτερο εν- δεχομένως περιγράφει τα αγαπημένα πιάτα του Πολύφημου, ενώ στο τρίτο ο Πο- λύφημος ζητά λίγο ακόμη μαρωνικό κρασί.<sup>341</sup> Στα εκτεταμένα αποσπάσματα από τους *Όδυσσῆς* του Κρατίνου (frs 143-157 K-A), έχουμε και πάλι αναφορά στο κρασί του Μάρωνα (fr. 146 K-A), αλλά και στο κόλπο με το όνομα (fr. 145 K-A), ενώ στο πιο εκτενές περιγράφονται οι μαγειρικές προτιμήσεις του Πολύφημου (fr. 150 K-A).<sup>342</sup> Ο Seidensticker σημειώνει ότι ο Ευριπίδης ενδεχομένως εμπνεύ- στηκε από τον Κρατίνο (ή, μέσω του Κρατίνου, από τον Επίχαρμο) να παρουσιά- σει τον Κύκλωπα ως μάγισσα.<sup>343</sup>

---

<sup>338</sup> IEG = West M. (1972) fr. 12: *Οὐδ' εἰ Κυκλώπων μὲν ἔχοι μέγεθος τε βίην τε.*

<sup>339</sup> Kirk (1962) 283.

<sup>340</sup> Mondī (1983) 36.

<sup>341</sup> Olson (2007) 52-3. Ο Kaibel αποδίδει τα λόγια στον Πολύφημο (CGF 5: verba Polyphemi ad Ulixem).

<sup>342</sup> Seidensticker (2020) 53.

<sup>343</sup> Την εικόνα του Κύκλωπα-μάγισσα το βρίσκουμε και στον Αντιφάνη (fr. 132-133 PCG).

Εκτός από τα παραπάνω, αρκετά αποσπάσματα και τίτλοι δείχνουν ότι το επεισόδιο με τον Πολύφημο έχει απασχολήσει εκτενώς τη δραματική σύνθεση, κυρίως την κωμωδία.<sup>344</sup> Σ' αυτά πράγματι μπορεί κανείς να εντοπίσει διαφοροποιήσεις σε σχέση με την ομηρική αφήγηση, αλλά αυτές δεν παρουσιάζουν συνέπεια και κανονικότητα. Παράλληλα, κανένα δεν αφήνει την παραμικρή υπόνοια ότι οι δραματουργοί γνώριζαν κάποια παραλλαγή της ιστορίας που περιλαμβάνει ένα μαγικό δαχτυλίδι. Το κυριότερο, στα αποσπάσματα της αρχαίας και μέσης κωμωδίας που ενσωματώνουν το επεισόδιο του Πολύφημου είναι εμφανές ότι συνειδητά ανακαλείται ο κόσμος του ομηρικού έπους από έναν συνδυασμό θέματος και μέτρου, ώστε δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί ότι όλα τελικά ανάγονται στον Όμηρο.<sup>345</sup> Επομένως, γιατί να μην υποθέσει κανείς ότι οι κωμικοί ποιητές διασκεύασαν την ομηρική ιστορία, προσαρμόζοντάς την στις ανάγκες του γραμματειακού είδους και την ελευθεριότητα που το χαρακτηρίζει, και σ' αυτές τις διασκευές οφείλονται οι μετέπειτα παραλλαγές;

Εκτός από τη λογοτεχνική τους μορφή, πολλές από τις ιστορίες που ανήκουν στα ομηρικά έπη και τον επικό κύκλο πρέπει οπωσδήποτε να αποτελούσαν μέρος της κοινής κληρονομιάς των Ελλήνων, και να απασχόλησαν θεματικά την απεικονιστική κεραμική. Βέβαια, όταν αφήνουμε στην άκρη τη γοητεία μας για τα ομηρικά έπη και τη γνώση της κατοπινής κυριαρχίας τους στη λογοτεχνική παράδοση, στην πραγματικότητα ελάχιστες ενδείξεις βρίσκουμε ότι οι πρώιμοι Έλληνες καλλιτέχνες έχουν εμπνευστεί από την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*.<sup>346</sup> Μια απεικόνιση στο λαϊκό ενός γεωμετρικού αγγείου που χρονολογείται στον 8ο αιώνα παραπέμπει στην ομηρική σκηνή του Οδυσσέα στο αναποδογυρισμένο πλοίο με το πλήρωμά του να κολυμπάει ανάμεσα στα ψάρια (*Οδ.* 12.417-25) [[Εικ. 2.9.](#)]. Αν η ταύτιση είναι σωστή, τότε αποτελεί ένδειξη ότι μια μορφή της *Οδύσσειας* ήταν γνωστή στην ηπειρωτική Ελλάδα πριν από τη μεταγενέστερη αναδιαμόρφωσή της από τον Όμηρο.<sup>347</sup> Αυτό ωστόσο δεν είναι τίποτα περισσότερο παρά υπόθεση.

---

<sup>344</sup> Επίχαρμος *Κύκλωψ* frs 70-72 (K-A), Κρατίνος *Όδυσσής* frs 143-157 (K-A), Καλλίας *Κύκλωπες* frs 5-13 (K-A IV), Θεόπομπος *Όδυσσεύς* frs 34-37 (K-A VII), Θεοκλής *Κύκλωπες*. βλ. και Lowe (2000) 269. *Κύκλωπα* παραδίδεται ότι έγραψε και ο Διοκλής (K-A: 192), ο Αντιφάνης αλλά και ο τραγικός Αριστίας fr. 4 (TrGF 1).

<sup>345</sup> Silk (2000) 305-6, Seidensticker (2020) 52. Σχετικά με την επιρροή του Ομήρου στην αττική κωμωδία γενικά, βλ. Olson (2007) 158-69.

<sup>346</sup> Snodgrass (1998) 147, Burgess (2001) 173, Junker (2012) 80-1.

<sup>347</sup> Notopoulos (1960) 183 σ. 19, Snodgrass (1998) 35-6. πρβλ. West M. (2012) 232-4.

Δεν υπάρχει καμία σκηνή αποδεδειγμένα μυθολογική (πόσο μάλλον ομηρική) στην αγγειογραφία πριν από την Πρωτοαττική περίοδο.<sup>348</sup>

Πιο σίγουρη είναι η συζήτηση σχετικά με τις απεικονίσεις της αρχαϊκής αγγειογραφίας. Το ουσιαστικό ερώτημα για τη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ των ομηρικών ποιημάτων και των επικών ιστοριών που είναι ζωγραφισμένες στα αρχαϊκά αγγεία είναι αν οι ζωγράφοι απεικόνιζαν, προφανώς με κάποια καλλιτεχνική ελευθερία, την *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια* στη μορφή με την οποία τις έχουμε κληρονομήσει.<sup>349</sup> Γιατί, στην αγγειογραφία της εποχής, όπως και με τα υπόλοιπα μυθολογικά θέματα, έτσι και με τη συνάντηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο, αντικρουόμενες λεπτομέρειες και ακόμη και διαφορετικές εκδοχές υπάρχουν δίπλα δίπλα. Η τύφλωση του Πολύφημου εμφανίζεται για πρώτη φορά κατά τη διάρκεια του 7ου αιώνα σε έναν πρωτοαττικό αμφορέα [Εικ. 2.10.] και σε ένα θραύσμα αργειακού κρατήρα [Εικ. 2.11.]. Από τα τέλη του ίδιου αιώνα, παρόμοιες απεικονίσεις εμφανίζονται στον κρατήρα του Αριστόνοθου [Εικ. 2.12.] και στο στόμιο ενός ετρουσκικού πίθου [Εικ. 2.13.]. Κατά τη διάρκεια του 6ου αιώνα, το ίδιο θέμα εμφανίζεται σε διάφορους τύπους αγγείων, αλλά σπάνια εμφανίζεται σε αττικά μελανόμορφα αγγεία και σχεδόν ποτέ σε ερυθρόμορφα. Η πρωιμότερη απεικόνιση της απόδρασης βρίσκεται σε ένα πρωτοαττικό αγγείο πάλι του 7ου αιώνα, όπου οι άνδρες είναι δεμένοι ή προσκολλώνται στην κάτω πλευρά των κριαριών [Εικ. 2.14.], αλλά η μεγαλύτερη δημοτικότητα του θέματος είναι στους αττικούς μελανόμορφους αγγειογράφους στα τέλη 6ου-αρχές 5ου αιώνα.<sup>350</sup> Με δεδομένο ότι καμιά άλλη σκηνή σίγουρα εμπνευσμένη από την *Οδύσσεια* δεν εμφανίζεται σε αγγεία πριν τον 6ο αιώνα, συχνά θεωρείται ότι αυτές οι πρώιμες απεικονίσεις της τύφλωσης και της απόδρασης από τον 7ο αιώνα μάλλον δεν πρέπει να είναι ομηρικής έμπνευσης.<sup>351</sup> Άλλωστε, έχει υποστηριχτεί ότι η *Οδύσσεια*, όπως την έχουμε, πρέπει να χρονολογείται ή να γίνεται διαθέσιμη προς το τέλος του 6ου αιώνα, αν όχι ακόμη αργότερα.<sup>352</sup>

Έτσι, ορισμένοι μελετητές εξετάζουν σχολαστικά κάθε διαφοροποίηση και καταλήγουν ότι οι αφηγηματικές πηγές των απεικονίσεων πρέπει να αποδοθούν σε

<sup>348</sup> Για άλλες πιθανές περιπτώσεις: Snodgrass (1997) 560-97, (1998) 22-39, Kirk (1962) 284-5.

<sup>349</sup> Lowenstam (1997) 21.

<sup>350</sup> Carpenter (2021) 151-2.

<sup>351</sup> Snodgrass (1998) 100, Burgess (2001) 111, Alwine (2009) 324· όμως βλ. Boardman (1994) 230, Izzet (2004) 198, Hurwit (2015) 72, Grethlein (2017) 212-3.

<sup>352</sup> West M. (2005) 59, Lowenstam (1997) 58-67, Snodgrass (1998) 70-1, Kirk (1962) 282-7.

λαϊκά παραμύθια που προηγήθηκαν της σύνθεσης του έπους.<sup>353</sup> Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει ότι τα παραμύθια αυτά θα έπρεπε να κυκλοφορούν αρκετά εκτεταμένα ώστε να παραμερίσουν την κυριαρχική επίδραση της δημοφιλούς εκδοχής και να είναι αναγνωρίσιμα από τους ανθρώπους που κατασκεύαζαν, έβλεπαν και αγόραζαν τα αγγεία.<sup>354</sup> Γιατί δεν είναι καθόλου αυτονόητο ότι θα μπορούσε κανείς να αναγνωρίσει τον μύθο σ' ένα αγγείο, αν ο ζωγράφος χρησιμοποιούσε μια παραλλαγή διαφορετική από τη δημοφιλή ιστορία. Μια παραλλαγή δηλαδή που θα παρέκλινε από την επίσημη διήγηση ενός επαγγελματία βάρδου και θα αντλούσε από την ελεύθερη προφορική διάδοση, με όποιες εκπτώσεις αυτό συνεπάγεται στη συνάφεια της παραλλαγής με τον πυρήνα του μύθου. Ο R. M. Cook προσπάθησε να άρει το αδιέξοδο. Υποστήριξε ότι οι απεικονίσεις αγγείων που δεν αντιστοιχούν στα ομηρικά έπη προέρχονται από "μη επαγγελματικές" αφηγήσεις επικών ιστοριών σε μορφή παραμυθιών, τα οποία και σαφώς προτιμούσαν οι ζωγράφοι που πιθανώς τα είχαν ακούσει ήδη από την παιδική τους ηλικία.<sup>355</sup> Αλλά θα περίμενε κανείς ότι η "μη επαγγελματική" αφήγηση τοπικών παραλλαγών της επίσημης ιστορίας θα έτεινε να απλοποιεί την επική αφήγηση, όχι να την κάνει περισσότερο ή εξίσου πολύπλοκη.<sup>356</sup>

Άλλοι πάλι πιστεύουν ότι θα ήταν σχεδόν πάντα λάθος να πούμε ότι ένας καλλιτέχνης, ιδίως κατά την αρχαϊκή περίοδο, εικονογράφουσε ένα κείμενο: πιο απλό είναι να υποθέσει κανείς ότι αφηγούνταν με εικόνες αντί για λέξεις μια ιστορία που γνώριζε.<sup>357</sup> Έτσι, αποδίδουν τις διαφορές από την ομηρική ιστορία στο εύρος των παραλλαγών που θα περίμενε κανείς από ζωγράφους, οι οποίοι θεωρούσαν ότι αναπαριστούσαν μια διάσημη ιστορία αλλά όχι ότι απεικόνιζαν μια σκηνή από το ομηρικό κείμενο με την πιστότητα ενός σύγχρονου εικονογράφου βιβλίων, του

---

<sup>353</sup> Snodgrass (1998) 90-100, Burgess (2001) 43-4.

<sup>354</sup> Lowenstam (1997) 26.

<sup>355</sup> Cook R. (1983) 5-6. Ο Lowenstam (1997) 56, ωστόσο σημειώνει ότι δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι σε μια τόσο πρώιμη εποχή τα παιδιά στην Ελλάδα άκουγαν σαν παραμύθια επικές ιστορίες

<sup>356</sup> Lowenstam (1997) 56· πρβλ. West S. (2013) 201: «Η αφήγηση σε εξάμετρο στίχο απαιτεί περισσότερη δεξιότητα και εξάσκηση από την αφήγηση σε πεζό λόγο».

<sup>357</sup> Carpenter (2021) 129.

οποίου οι θεατές θα έχουν το γραπτό κείμενο στη διάθεσή τους για αντιπαράβολη.<sup>358</sup> Και μια τέτοια απεικόνιση σίγουρα δεν ήταν φωτοτυπική ούτε ήταν υποχρεωμένη να συμμορφώνεται πλήρως με κάθε λεπτομέρεια και πτυχή της αφηγηματικής πηγής. Υπό την έννοια αυτή, κάθε απεικονιστική διαφοροποίηση δε μαρτυρά απαραίτητα διαφορετική προέλευση αλλά ίσως αποτελεί απλά μια διαφορετική έμπνευση του δημιουργού ή ακόμα και να υπακούει στα προεπιλεγμένα διακοσμητικά μοτίβα.<sup>359</sup>

Έτσι, οι διαφορές στον αριθμό των ανδρών ή στο όπλο με το οποίο τυφλώνεται ο Πολύφημος δεν αρκούν για να υποστηριχτεί με σιγουριά ότι η εικονογράφηση απεικονίζει μια μη ομηρική εκδοχή του επεισοδίου ή μια εντελώς διαφορετική ιστορία. Ο μύθος παραμένει ο ίδιος. Απλά πρέπει να λάβουμε υπόψη την ελευθερία των καλλιτεχνών να αλλάζουν τέτοιες λεπτομέρειες, καθώς και τις συμβάσεις της εικαστικής αναπαράστασης, ενώ πολλές φορές η απεικόνιση ενός αντικειμένου μπορεί να παραπλανήσει.<sup>360</sup> Άλλωστε, έχει καταδειχτεί πειστικά ότι στην αρχαϊκή Ελλάδα η έννοια της εικονογράφησης δεν παρέχει το κατάλληλο πλαίσιο για μια πραγματική συσχέτιση εικόνας και κειμένου.<sup>361</sup> Η επαναλαμβανόμενη μάλιστα απεικόνιση της τύφλωσης του Πολύφημου ή της απόδρασης του Οδυσσέα από την σπηλιά ίσως δείχνει ότι χαρακτηριστικά που παρατηρούνται στην προφορική επική αφήγηση μπορούν εύκολα να εφαρμοστούν και στην οπτική αφήγηση.<sup>362</sup> Η εξέλιξη δηλαδή αυτών των σκηνών για μεγάλο χρονικό διάστημα ίσως υποδηλώνει μια παράδοση γνώσης που μεταδίδεται από καλλιτέχνη σε καλλιτέχνη, και, παρά τις διαφοροποιήσεις στην απεικόνισή της λόγω περιφερειακών ή υφολογικών αλλαγών, κρατά σταθερό το νόημα της οπτικής αφήγησης.<sup>363</sup>

---

<sup>358</sup> Hansen (2002) 299· πρβλ. Junker (2012) 33: «Η "εικονογράφηση" είναι ένας όρος που δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για το μεγαλύτερο μέρος της ελληνικής αρχαιότητας, απλώς και μόνο επειδή οι εικόνες δεν σχεδιάζονταν ως προσθήκη σε ένα κείμενο, αλλά έπρεπε να στέκονται μόνες τους, και να επιτυγχάνουν το αποτέλεσμά τους ανεξάρτητα».

<sup>359</sup> Στον πρωτοαττικό αμφορέα της Ελευσίνας [Εικ. 2.10] ο Neer (2018) 218-9, παρατηρεί ότι ο πάσσαλος που ο Οδυσσέας καρφώνει στο μάτι του Πολύφημου είναι συνεχής με το άνω όριο της εικονογράφησης: «Αυτή η λεπτομέρεια υποδηλώνει, τουλάχιστον, ότι ο ζωγράφος ήταν πρόθυμος να αυτοσχεδιάσει, επιδεικνύοντας λεπτή περιφρόνηση για οποιαδήποτε συνεπή διαφοροποίηση των διηγηματικών και μη διηγηματικών στοιχείων». Αντίθετα, ο Snodgrass (1998) 90, βλέπει μόνο μια οριζόντια λόγχη.

<sup>360</sup> Neer (2018) 203: «Το όριο μεταξύ [σχήματος και διακοσμητικού] μπορεί να αλλάξει, έτσι ώστε αυτό που μετράει ως διακοσμητικό υπό ορισμένες συνθήκες να μετράει ως σχήμα υπό άλλες και το αντίστροφο».

<sup>361</sup> Squire (2009) 122-39.

<sup>362</sup> Carpenter (2021) 29.

<sup>363</sup> Grethlein (2017) 212.

# Κεφάλαιο 3: Ο Κύκλωπας που έγινε Πολύφημος

*Πολλὰ συμπαΐσδεν με κόραι τὰν νύκτα κέλονται,  
κιχλίζοντι δὲ πᾶσαι, ἐπεὶ κ' αὐταῖς ὑπακούσω.  
δῆλον ὅτ' ἐν τᾷ γᾶ κήγών τις φαίνομαι ἦμεν.*

ΘΕΟΚΡΙΤΟΣ ΕΙΔΥΛΛΙΑ

ΤΗΝ ΕΠΟΧΗ της γραπτής εμφάνισης των ποιημάτων του Ομήρου, οι Έλληνες είχαν αναπτύξει ένα πλούσιο και ποικίλο αρχείο μύθων, παραμυθιών, θρύλων και λαϊκών ιστοριών για μεγάλους ήρωες και ημίθεους που νικούσαν διάφορες μορφές ανθρώπινων, υπανθρώπινων και μη ανθρώπινων αγρίων στις άκρες της γης. Υβριδικά θηρία, άγριες πρωτόγονες φυλές και ανθρωποφάγα τέρατα πολλαπλασιάζονται και αναπαράγονται με αμέτρητους τρόπους μέσα στην απέραντη έκταση των ελληνικών μύθων και θρύλων.<sup>364</sup> Ανάμεσά τους σημαντική θέση είχαν Κύκλωπες, γίγαντες και υπερμεγέθη τέρατα με ένα ή δύο μάτια και υπερφυσικές δυνάμεις, συνεχίζοντας ενδεχομένως μια πανάρχαια μυθολογική παράδοση. Παράδοση που ενδέχεται να ξεκινά από εποχές παλιότερες και της πρώτης Ινδο-Ευρωπαϊκής κοινωνίας με τον προϊστορικό Lord (Master) of the Animals, να περνά στο βαβυλωνιακό έπος του Gilgamesh και τη μάχη του ήρωα με το τέρας Huwawa, και μετά στους Αριμασπούς και τις Καυκάσιες ιστορίες του Uryzmaeg όπου ο ήρωας με εξυπνάδα ξεγελά τον μονόφθαλμο γίγαντα και τον τυφλώνει μ' έναν πυρσό.

Ωστόσο κανείς δεν αμφισβητεί ότι η εμβληματικότερη αποτύπωση των Κυκλώπων βρίσκεται στον Όμηρο. Δίπλα του πάντα αντιπαραβάλλεται η εκδοχή του Ησιόδου στην *Θεογονία*. Στη συνέχεια, πολλοί συγγραφείς έβαλαν τη δική τους πινελιά στην εικόνα των Κυκλώπων, προσθέτοντας ή αφαιρώντας (συχνά αυθαίρετα) στοιχεία του μύθου. Η σύγχυση που σταδιακά δημιουργήθηκε σχετικά με

---

<sup>364</sup> Williams (2012) 25-6.

τους Κύκλωπες προκάλεσε διάφορες ερμηνείες που συχνά όμως οδηγούσαν σε νέες παρανοήσεις. Πόσα μάτια είχαν; Είναι θνητοί ή αθάνατοι; Είχαν όλοι πατέρα τον Ποσειδώνα; Γιατί δεν είχαν καράβια, παρότι ζούσαν σε νησί; Ήταν τελικά βοσκοί, σιδηρουργοί ή χτίστες; Όταν όμως έχουμε να κάνουμε με μυθολογικές αφηγήσεις, αυτή η συζήτηση ίσως είναι άσκοπη και αναχρονιστική. Αιώνες πριν ο Σενέκας, εκφράζοντας τη δυσφορία του για τέτοιες αναζητήσεις, έγραφε: «Αυτή η αρρώστια ακριβώς ταλαιπωρούσε τους Έλληνες: να ανακαλύψουν τον αριθμό των κουπιών που κατείχε ο Οδυσσέας, αν η *Ιλιάδα* γράφτηκε πριν από την *Οδύσεια*, αν τα ποιήματα ανήκουν στον ίδιο συγγραφέα, και άλλα τέτοια θέματα που, αν τα κρατήσεις για τον εαυτό σου, δεν μπορείς να ευχαριστήσεις το δικό σου μυαλό- αν όμως τα δημοσιεύσεις, φαίνεσαι όχι πιο μορφωμένος αλλά πιο ενοχλητικός».<sup>365</sup>

### 3.1. Οι Έλληνες Κύκλωπες

Η ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗ ομαδοποίηση διακρίνει τους Κύκλωπες σε τρεις κατηγορίες: τους *Ουράνιους*, τους *Ομηρικούς* (ή *Σικελούς*) και τους *Χειρογάστορες*.<sup>366</sup> Στην πραγματικότητα όμως δύο είναι επαρκείς, αν τους ομαδοποιήσουμε ανάλογα με την καταγωγή, την κατοικία και τη βασική τους ενασχόληση: τους *Παλαιότερους Κύκλωπες* (*Elder Cyclopes*) και τους *Νεότερους Κύκλωπες* (*Younger Cyclopes*).<sup>367</sup> Οι πρώτοι είναι παιδιά του Ουρανού και της Γης, αδέρφια με τους Εκατόγχειρες και τους Τιτάνες, με χαρακτηριστικές και διακριτές υπερφυσικές δυνάμεις, δηλωτικές της δράσης τους. Έλαβαν μέρος στην Τιτανομαχία στο πλευρό του Δία, αργότερα τέθηκαν υπό την υπηρεσία του ως τεχνίτες και σιδηρουργοί και ήταν τρεις, ο Άργης, ο Στερόπης και ο Βρόντης, όλοι μονόφθαλμοι.<sup>368</sup> Ο Στράβων γράφει ότι ήταν επτά αλλά δεν αναφέρει τα ονόματά τους,<sup>369</sup> το κάνει όμως ο

<sup>365</sup> Seneca *Dial. (De Brevitate Vitae)* 10.13.1-3.

<sup>366</sup> Ελλάνικος FGrH fr. 88: *Κυκλώπων γάρ γένη τρία· Κύκλωπες οί την Μυκίηνν τειχίσαντες· και οί περι τόν Πολύφημον· και αύτοί οί θεοί· Αίλιος Αριστείδης Scholia Vetera 52.10: Τρία γάρ γένη φασίν είναι Κυκλώπων, τούς κατά τόν Όδυσσέα, Σικελούς όντας, τούς χειρογάστορας και τούς καλουμένους ούρανίους.*

<sup>367</sup> Οι όροι Elder – Younger σύμφωνα με την Bane (2016) 50-51.

<sup>368</sup> Ησίοδος *Θεογονία* 139-45.

<sup>369</sup> Στράβων *Γεωγραφικά* 8.6.11.

Νόννος.<sup>370</sup> Ο Φερεκύδης (FGrH 3 fr.46) αναφέρει επίσης έναν Κύκλωπα με το όνομα Αόρτης, ο Υγίνος έναν Εύφημο.<sup>371</sup> Αν και γέννημα θεών οι Κύκλωπες, δεν ήταν αθάνατοι, αφού ο Απόλλων τους σκοτώνει, πιθανόν για να εκδικηθεί τον θάνατο του γιου του Ασκληπιού από κεραυνό του Δία.<sup>372</sup> Ο Φερεκύδης (FGrH 3 fr.35a) επιβεβαιώνει την ιστορία αυτή, αλλά λέει ότι ήταν οι γιοι τους που σκοτώθηκαν από τον Απόλλωνα, όχι οι ίδιοι.

Οι δεύτεροι είναι παιδιά του Ποσειδώνα ή του Ουρανού και της Γης με την ευρύτερη έννοια όμως. Ζούσαν κατά κανόνα στη Σικελία ως βοσκοί και δεν ήταν απαραίτητα μονόφθαλμοι. Στους Νεότερους ανήκουν τόσο οι ομηρικοί Κύκλωπες όσο και οι Χειρογάστορες. Στους *Χειρογάστορες* Κύκλωπες αποδίδεται η κατασκευή των θεόρατων τειχών του Άργους, της Τίρυνθας και των Μυκηνών, γνωστών και ως Κυκλώπεια τείχη.<sup>373</sup> Η ιστορία ωστόσο των Κυκλώπων αυτών φαίνεται να είναι μια απλή εφεύρεση και δεν επιδέχεται ούτε ιστορική ούτε γεωγραφική εξήγηση.<sup>374</sup> Ο Όμηρος, για παράδειγμα, δεν γνωρίζει τίποτα για τα Κυκλώπεια τείχη, και αποκαλεί την Τίρυνθα απλώς «μια πόλη με πολλά τείχη» (*Ιλ.* 2.559: *πόλις τειχιόεσσα*). Σε μεταγενέστερους συγγραφείς οι Κύκλωπες αυτοί ταυτίστηκαν με μια μυθική Θρακική φυλή που ονομάστηκε έτσι από τον βασιλιά τους Κύκλωπα.<sup>375</sup> Μια ακόμα μεταγενέστερη παράδοση (όχι ιδιαίτερα δημοφιλής στην ελληνική γραμματεία αλλά αρκετά δημοφιλής στη λατινική) θεωρούσε τους Κύκλωπες βοηθούς του Ηφαίστου.<sup>376</sup> Ζουν στο όρος Αίτνα της Σικελίας και στα γειτονικά νησιά, δεν είναι πλέον βοσκοί, αλλά σιδηρουργοί, και φτιάχνουν μεταλλικές πανοπλίες και στολίδια για θεούς και ήρωες. Επομένως, αν εξαιρέσουμε τους *Χειρογάστορες* που μάλλον ήταν φυλή ανθρώπων, έχουμε ουσιαστικά ένα δίπολο Κυκλώπων: αυτούς που όρισε ο Ησίοδος (*Ουράνιοι*) και αυτούς που όρισε ο Όμηρος (*Ομηρικοί*).

---

<sup>370</sup> Νόννος *Διονυσιακά* 14.59-60.

<sup>371</sup> Hyginus *Fab.* 157.4.

<sup>372</sup> Ησίοδος *Ηοίαι* M-W fr.52, 54· πρβλ. Gantz (1993) 13.

<sup>373</sup> Πίνδαρος fr. 169a (Maehler)· Βακχυλίδης *Επινίκια* 11.77· Φερεκύδης FGrH 3 fr. 12· Σοφοκλής TrGF fr. 227· Ευριπίδης *Ηρακλής* 15, *Τρωάδαι* 1088, *Ιφιγένεια η εν Ταύροις* 845-6, *Ιφιγένεια η εν Αυλίδι* 152, 265, 534· Ελλάνικος FGrH fr. 88.

<sup>374</sup> Smith (1849) 909· πρβλ. Kirk (1970) 163.

<sup>375</sup> Ψευδο-Απολλόδωρος *Βιβλιοθήκη* 2.24-5· Στράβων *Γεωγραφικά* 8.6.11· Πausanίας *Ελλάδος περιήγησις* 2.16.5. Smith (1849) 909.

<sup>376</sup> Καλλίμαχος *Εις Αρτεμιν* 68, Virgil *Aen.* 8.425, Val. Flac. *Argon.* 1.583.



Οι συντριπτικές διαφορές μεταξύ των δύο πορτραίτων δείχνουν ότι η "ομηρική" απεικόνιση είτε είναι εντελώς ανεξάρτητη από την "ησιόδεια" είτε την ανατρέπει σε αυτή την περίπτωση, οπωσδήποτε πάντως φανερώουν ότι ο Όμηρος και ο Ησίοδος δεν έχουν κοινές αφηγηματικές πηγές. Γιατί, ουσιαστικά, αυτό που διαβάζουμε στο προοίμιο της ησιοδικής *Θεογονίας* δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ελληνική εκδοχή μιας από τις πολλές και ευρέως διαδεδομένες ΙΕ ιστορίες του *Μύθου της Διαδοχής* (Succession Myth).<sup>377</sup> Αυτός ο μύθος έχει παραλληλισμούς στην ανατολική μυθολογία (κυρίως σε κείμενα των Χετταίων και των Ακκάδων), οι οποίοι είναι τόσο εντυπωσιακοί που η σύνδεση είναι αδιαμφισβήτητη.<sup>378</sup> Στη *Θεογονία* (139-53) οι Κύκλωπες εμφανίζονται μαζί με τους Εκατόγχειρες: οι πρώτοι είναι μεταλλουργοί και κατασκευάζουν τον κεραυνό του Δία, κάτι που μαρτυρείται και από τα ονόματά τους,<sup>379</sup> οι δεύτεροι χρησιμοποιούνται αργότερα ως δεσμοφύλακες. Στο πλαίσιο αυτό, οικεία είναι και η εικόνα του βεδικού σιδηρουργού των θεών Tvashtar που κατασκεύασε τον κεραυνό με τον οποίο ο θεός Indra έσφαξε τον δράκο (*RV* 1.32.2), αλλά και άλλες σχετικές ιστορίες από τη χαναναϊκή και σκανδιναβική μυθολογία.<sup>380</sup> Ο Dumezil συνδέει το δίπολο αυτό με τον μύθο των Ουρανιδών και παρατηρεί ότι η κυριαρχία του Δία που διασφαλίζεται από τη συνεργασία μιας δυάδας αφύσικων όντων, συνάδει με τη διαδεδομένη συνήθεια των ΙΕ να συμβολίζουν τις δύο όψεις της κυριαρχίας σε όντα, των οποίων οι ανωμαλίες αφορούν τα μάτια, στη μία περίπτωση, και τα χέρια, στην άλλη.<sup>381</sup>

Η ησιοδική εκδοχή των Κυκλώπων ελάχιστη απήχηση είχε στη μεταγενέστερη κλασική γραμματεία,<sup>382</sup> και η μονοφθαλμία (το πιο διακριτό τους γνώρισμα), παρότι στον Ησίοδο αναφέρεται ρητά, ενώ στον Όμηρο καθόλου, θεωρείται σταθερό χαρακτηριστικό κυρίως του ομηρικού Πολύφημου. Αυτά μαζί με άλλα ζητήματα νοηματικής συνέπειας,<sup>383</sup> οδήγησαν τον West να υποστηρίξει ότι η ενότητα της *Θεογονίας* που αφορά του Κύκλωπες και τους Εκατόγχειρες (139-53) είχε

<sup>377</sup> Mittman & Dendle (2016) 173-5.

<sup>378</sup> West M. (1966) 19, Rutherford (2020) 145-6, 153-8, Woodard (2008) 92-8, Hard (2004) 33.

<sup>379</sup> West M. (1966) 207, Mondi (1983) 30-1.

<sup>380</sup> Macdonell (1897) 60-1· πρβλ. Eliade (1978) 97-8.

<sup>381</sup> Dumezil (1988) 170-4· πρβλ. Glenn (1978) 150-3.

<sup>382</sup> Ευριπίδης *Άλκηστις* 5-6, Απολλώνιος Ρόδιος *Αργοναυτικά* 1.510, 730, Καλλίμαχος *Εἰς Ἄρτεμιν* 46-97, Cicero *De Div.* 2.19.43-44, Virgil *Aen.* 8.418-53, *Georg.* 4.170-75, Hor. *Carm.* 1.4.7, Ovid. *Met.* 1.259, 3.305, *Fasti* 4.287-88, Val. Flac. *Argon.* 7.647-48, Απολλόδωρος *Βιβλιοθήκη* 1.1.2, 1.2.1, 3.10.4, Διόδωρος 4.71.3.

<sup>383</sup> βλ. Aguirre & Buxton (2020) 64-6.

προστεθεί σε εκείνη που αφορά τους Τιτάνες (132-8) από έναν αναθεωρητή (ουσιαστικά τον ίδιο τον Ησίοδο), σημειώνοντας ότι «η εμφάνισή τους εδώ είναι δύσκολο να συμβαδίσει με την αφήγηση που ακολουθεί».<sup>384</sup> Ο Mondi συμφώνησε και ειδικότερα υποστήριξε ότι οι στίχοι (142-5) μπορεί να προστέθηκαν αργότερα στο κείμενο της *Θεογονίας* στο πλαίσιο του αναθεωρητισμού του μετα-επικού χαρακτηρισμού των Κυκλώπων που προκλήθηκε από την επιτυχία της ιστορίας του Πολύφημου.<sup>385</sup> Προβληματικό βρίσκει το κείμενο στο σημείο αυτό και ο Blössner (με αφορμή και τη μετέωρη παρουσία του γάρ) και υποστήριξε ότι οι στίχοι (154) και (157-60) αρχικά ακολουθούσαν τους (137-8) και ότι οι στίχοι (155-6) προστέθηκαν αργότερα κατά την αναθεώρηση του κειμένου.<sup>386</sup> Αν τα παραπάνω ισχύουν, τότε σημαίνει ότι ο Ησίοδος παρασύρθηκε από την ομηρική παράδοση και ετεροχρονισμένα παρουσίασε και τους δικούς του Κύκλωπες μονόφθαλμους.<sup>387</sup>

### 3.2. Η σύνθεση της αρχετυπικής εκδοχής

ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ πόσο μέρος της *Οδύσσειας* (και κατ' επέκταση του κυκλωπικού επεισοδίου) είναι νέα επινόηση και πόσο προέρχεται από προηγούμενες εκδοχές, ο Georg Danek έχει ένα χρήσιμο κριτήριο: «Όταν η αφήγηση μιας ιστορίας περιέχει όλες τις λεπτομέρειες που απαιτούνται για την πλήρη κατανόηση, μπορεί να είναι πρωτότυπη σύνθεση του ποιητή- όταν είναι υπαινικτική και προϋποθέτει προηγούμενες γνώσεις στο κοινό, προέρχεται από τις πηγές του».<sup>388</sup> Σίγουρα θα ήταν εύκολο για έναν επιδέξιο αοιδό όπως ο Όμηρος να αντλήσει από τους μυριάδες μύθους, θρύλους και λαϊκά παραμύθια και να επινοήσει ένα εύκολα αναγνωρίσιμο σύνολο χαρακτηριστικών και συμπεριφορών που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να αναγνωρίσει κανείς γρήγορα και αποτελεσματικά τους Κύκλωπες.<sup>389</sup> Φαίνεται όμως ότι ο Όμηρος δεν αρκέστηκε σ' αυτό αλλά δημιούργησε ένα

---

<sup>384</sup> West M. (1966) 208.

<sup>385</sup> Mondi (1983) 34.

<sup>386</sup> Blössner (2005) 41-2.

<sup>387</sup> Για τον αντίλογο και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Vergados (2013) 1-7. Η συζήτηση βέβαια προϋποθέτει ότι οριστικά ο Ησίοδος τοποθετείται χρονικά μετά τον *Οδύσεια*, κάτι που ωστόσο αποτελεί αντικείμενο αντιπαράθεσης. Για τη χρονολόγηση των επών, βλ. West M. (2012) 224-44. Για σύννοψη της σχετικής συζήτησης, βλ. Rosen (1997) 463-88, Notopoulos (1960) 177-97. Σημειώνεται ότι στην παρούσα διατριβή ο Ησίοδος θεωρείται μεταγενέστερος του Ομήρου.

<sup>388</sup> Danek (1998) 164-5.

<sup>389</sup> Williams (2012) 34.

επεισόδιο που δεν υπακούει σε μια συγκεκριμένη παράδοση και δεν έχει εφάμιλλο σε πρωτοτυπία.

Οι Κύκλωπες του Ομήρου είναι βοσκοί. Δεν φυτεύουν ούτε οργώνουν, αλλά η γη τους παράγει από μόνη της τα αγαθά (9.107-111), όπως στη Χρυσή Εποχή του Ησίοδου.<sup>390</sup> Δεν κάνουν συνελεύσεις για συμβουλές ή δικαιοσύνη (9.112) και ζουν σε σπηλιές στις κορυφές των βουνών (9.113-14). Απονέμουν δικαιοσύνη στις γυναίκες και τα παιδιά τους ατομικά.<sup>391</sup> Ο κόσμος τους είναι ο αντίποδας της γεωργίας και του ελληνικού προτύπου εγκατάστασης σε πόλεις. Η συνέλευση που κάνει ο Οδυσσεάς πριν τον συναντήσει (9.171), η σύγκριση του ρόπαλου του Κύκλωπα με το κατάρτι ενός πλοίου (9.321-4), και η λεπτομέρεια που εμπεριέχεται στις παρομοιώσεις του ναυπηγικού τρυπανιού και της σκλήρυνσης του σιδήρου σε κρύο νερό, όταν το θερμαινόμενο ξύλινο παλούκι βυθίστηκε στο μάτι του Πολύφημου (9.384-6, 391-3), όλα αυτά βοηθούν να εδραιωθεί η αντίθεση μεταξύ των πολιτισμένων Ελλήνων και του αγροίκου Κύκλωπα.<sup>392</sup> Επιπλέον, σε μια συνειδητή προσπάθεια του Ομήρου να περιορίσει το φανταστικό στοιχείο της παλιάς παράδοσης και να το προσαρμόσει σε δεδομένα κοντινότερα στον ίδιο και τους ακροατές του, οι Κύκλωπες πλέον αποκτούν και μια συγκεκριμένη κατοικία, ενώ ο αρχηγός τους και όνομα: Πολύφημος. Ο Hölscher σημειώνει χαρακτηριστικά: «Μεταξύ των Ελλήνων το πραγματικό παραμύθι, με τη διαχρονικότητα και την έλλειψη τόπου, τις ανώνυμες φιγούρες του και την αοριστία, δεν φαίνεται να υπήρχε - έγινε ακούσια μύθος, η ιστορία δηλαδή ορισμένων προσώπων του παρελθόντος. Με άλλα λόγια: το παραμύθι έγινε έπος».<sup>393</sup>

Ο O'Sullivan έχει υποστηρίξει ότι οι Κύκλωπες γενικά (και ο Πολύφημος ανάμεσά τους) δεν είναι κάτι περισσότερο από «ένα εξ ολοκλήρου και ομοιόμορφα

---

<sup>390</sup> Ησίοδος *Έργα και Ημέραι* 117-8: *καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον.*

<sup>391</sup> *Οδ.* 9.114-5: *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων.* Ο Αριστοτέλης *Πολιτικά* 1252b, παραπέμπει στο συγκεκριμένο ομηρικό απόσπασμα ως παράδειγμα της κοινωνικής οργάνωσης των ανθρώπων στους πρώιμους χρόνους της ιστορίας.

<sup>392</sup> Η Izzet (2004) 196-201, πιστεύει ότι η καταστατική αυτή σύγκρουση ανάμεσα στον "πολιτισμένο Οδυσσεά" και τον "πρωτόγονο Πολύφημο" μαρτυρείται ήδη στον κρατήρα του Αριστόνοθου [Εικ. 2.12.]. Πρόκειται για την παλαιότερη υπογεγραμμένη από τον δημιουργό απεικόνιση του επεισοδίου. Το όνομα "Αριστόνοθος", υποστηρίζει η Izzet, είναι χαραγμένο με τέτοιο τρόπο ώστε το πρώτο συνθετικό "ἄριστος" να ταιριάζει με τη φιγούρα του Οδυσσεά και το δεύτερο συνθετικό "νόθος" με τη φιγούρα του Πολύφημου, και σημειώνει: «Βλέπουμε το ακριβές σημείο επαφής μεταξύ των δύο κόσμων, του θεϊκού και του θνητού, καθώς και του πολιτισμού και της βαρβαρότητας. Η συνάντηση είναι βίαιη και ανατριχιαστική» (201)· πρβλ. Hurwit (2015) 72-3.

<sup>393</sup> Hölscher (1988) 226.

αντιπαθητικό μάτσο τέρατα». <sup>394</sup> Καθώς ο Πολύφημος είναι ο μόνος Κύκλωπας που παρουσιάζεται αναλυτικά (μάλιστα είναι ο μόνος που κατονομάζεται) είναι φυσικό να υποθέσουμε ότι είναι ένας τυπικός Κύκλωπας. Ωστόσο, έχει αμφισβητηθεί κατά πόσο ο Πολύφημος μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιπροσωπεύει κάθε Κύκλωπα και αντίστροφα. <sup>395</sup> Στο πλαίσιο αυτό, ένα ερώτημα που προκύπτει είναι αν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Ποσειδώνας ήταν ο πατέρας όλων των ομηρικών Κυκλώπων, αφού ήταν ο πατέρας του Πολύφημου. Γιατί μπορεί στο προοίμιο της *Οδύσσειας* ρητά να αναφέρεται ότι ο Πολύφημος είναι γιος της νύμφης Θόωσας και του Ποσειδώνα, αργότερα ωστόσο ο Όμηρος βάζει τον Αλκίνοο, βασιλιά των Φαίακων, να λέει ότι οι Φαίακες έχουν συγγένεια με τους Κύκλωπες και τους Γίγαντες (6.205-206). Έχοντας αυτό ως δεδομένο και λαμβάνοντας υπόψη ότι οι Γίγαντες φέρονται να γεννήθηκαν από το σώμα της Γης, όταν έσταξε πάνω του αίμα από την πληγή του Ουρανού μετά τον ακρωτηριασμό που υπέστη από τον Κρόνο, <sup>396</sup> αλλά ότι και οι Φαίακες έχουν παρόμοια καταγωγή μέσω του δρεπανιού που ακρωτηρίασε τον Κρόνο, <sup>397</sup> μπορούμε να συμπεράνουμε ότι με παρόμοιο τρόπο έλκουν την καταγωγή τους από τον Ουρανό και τη Γη και οι ομηρικοί Κύκλωπες. Είναι αλήθεια άλλωστε ότι και το ίδιο το κείμενο της *Οδύσσειας* αφήνει σε αμφιβολία το ερώτημα αν όλοι οι Κύκλωπες είναι γιοι του Ποσειδώνα ή μόνο ο Πολύφημος. <sup>398</sup>

Πρέπει ωστόσο να έχουμε πάντα κατά νου ότι η *Οδύσσεια* στέκεται ανεξάρτητα ως λογοτεχνικό έργο, και επομένως η εικόνα των Κυκλώπων μέσα στο έπος (και στο μυαλό του δημιουργού του) μπορεί να διαφέρει σημαντικά από το όποιο λαϊκό παραμυθικό παράδειγμα αλλά και την ησιόδεια (και άλλες κλασικές) παραδόσεις. Ο Meuli πιστεύει ότι οι Κύκλωπες θεωρούνταν γιοι του Ποσειδώνα στο ελληνικό μύθο έξω και πριν από την *Οδύσσεια*, και αυτό ενισχύει την άποψη ότι το επεισόδιο του Πολύφημου είναι προϊόν μιας ελληνικής ποιητικής παράδοσης με ρίζες στην ελληνική ιστορία και όχι σε κάποιο παγκόσμιο λαϊκό παραμύθι. <sup>399</sup> Ο

---

<sup>394</sup> O'Sullivan (1990) 16.

<sup>395</sup> Στα Ομηρικά Σχόλια (*H, T, V, B*) διαβάζουμε ότι μόνο ο Πολύφημος ήταν αλαζόνας και άδικος, αλλά οι υπόλοιποι Κύκλωπες ήταν ευσεβείς, δίκαιοι και εμπιστεύονταν τους θεούς. Ο Kirk (1970) 167-70, διακρίνει μεταξύ της "σχετικά πολιτισμένης" (και ενίοτε "υπερπολιτισμένης") απεικόνισης των Κυκλώπων και της "υπερ-απολίτιστης" απεικόνισης του Πολύφημου.

<sup>396</sup> Ησιόδος *Θεογονία* 178-186.

<sup>397</sup> Απολλώνιος Ρόδιος *Αργοναυτικά* 4.982 κ.εξ.

<sup>398</sup> βλ. *Οδ.* 9.412: *ἀλλὰ σύ γ' εὔχεο πατρι Ποσειδάωνι ἄνακτι.*

<sup>399</sup> Meuli (1921) 65-80.

Mondi σημείωσε ότι οι ασυνέπειες της *Κυκλώπειας* θα μπορούσαν να "εξηγηθούν" εκλαμβάνοντας τον Πολύφημο ως διαφορετικό από τους άλλους Κύκλωπες, όχι μόνο του ομηρικούς αλλά και από κάθε άλλον.<sup>400</sup> Η αντίφαση βέβαια θα μπορούσε να εξηγηθεί και πιο απλοϊκά. Στην ερώτηση του Αριστοτέλη *Πῶς ὁ Κύκλωψ ὁ Πολύφημος μήτε πατὴρ ὦν Κύκλωπος· Ποσειδῶνος γὰρ ἦν· μήτε μητρός, Κύκλωψ ἐγένετο αὐτός*, ο σχολιαστής του απαντά: «Μύθος είναι και όλα γίνονται».<sup>401</sup> Όπως και να έχει, είναι φανερό, από τα λίγα που έως τώρα αναφέρθηκαν, ότι ο Πολύφημος παρουσιάζεται από τον Όμηρο με τρόπο διαφοροποιημένο.<sup>402</sup> Και αυτό, θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια, ότι καθόλου τυχαίο δεν είναι.

### 3.2.1. Η τερατώδης φύση

Στην *Οδύσσεια* γενικά δίνεται η αίσθηση ότι οι Κύκλωπες και ο Πολύφημος μπορούν να περιγραφούν με διαφορετικούς τρόπους ανάλογα με τις επιδιώξεις του αφηγητή. Για παράδειγμα, στο 10.431-7 και στο 12.208-12 ο Ευρύλοχος και ο Οδυσσεύς αντίστοιχα προσαρμόζουν την εκδοχή της ιστορίας για να υποστηρίξουν τους ρητορικούς τους σκοπούς, ενώ ο Δίας στο 1.70-3, χαρακτηρίζοντας τον Πολύφημο ως *ἀντίθεον* (το ίδιο επίθετο χρησιμοποιείται λίγο νωρίτερα και για τον Οδυσσεύς), μάλλον ως ήρωα τον παρουσιάζει παρά ως τέρας.<sup>403</sup> Επιπρόσθετα, ο Πολύφημος και οι Κύκλωπες περιγράφονται με τύπους της λέξης *άνηρ*, και παρότι στις τρεις από τις τέσσερις περιπτώσεις, αυτό συνδυάζεται στενά με ένα επίθετο που θα μπορούσε να συσχετιστεί με ζώο, η περιγραφή τελικά παραπέμπει περισσότερο σε έναν κτηνώδη άνθρωπο παρά σε ένα ανθρωπόμορφο ζώο.<sup>404</sup>

Φαίνεται λοιπόν ότι τόσο ο Οδυσσεύς όσο και ο Πολύφημος είναι θνητές αλλά και θεϊκές μορφές που διαφοροποιούνται μόνο από τη δύναμη και τη σοφία τους. Μάλιστα, παρότι ο Πολύφημος περιγράφεται ξεκάθαρα ως βάνουσος και άγριος

---

<sup>400</sup> Mondì (1983) 22.

<sup>401</sup> Αριστοτέλης *Fragmenta varia* 3.24.172 (Rose, 1967).

<sup>402</sup> Newton (1983) 137-42, Hernández (2000) 345-66.

<sup>403</sup> βλ. Clare (1998) 4-5.

<sup>404</sup> *Οδύσσεια* 9.187: "άνηρ πελώριος", 9.214-5: "άνδρ' άγριον", 9.494: "άγριον άνδρα" (Πολύφημος), 6.5: "Κυκλώπων άνδρων ύπερηνορεόντων" (Κύκλωπες). Υπάρχουν κι άλλες ενδείξεις ότι ο Οδυσσεύς θεωρεί τον Πολύφημο θνητό (αν και είναι γιος του Ποσειδώννα): στο 9.299-305, λέει ότι σκέφτηκε να τον σκοτώσει, υποθέτοντας έτσι ότι μπορεί να φονευτεί.

(2.19-20), από τη σκοπιά του όχι μόνο δε βλέπει τίποτα τερατώδες στην εμφάνισή του, αλλά η «ετερότητα» αφορά μάλλον τον Οδυσσέα.<sup>405</sup> Η άγνοια του Πολύφημου για τη δική του τρομακτική εμφάνιση αγγίζει τα όρια του αξιολάτρευτου-όπως ακριβώς η άγνοια των παιδιών μπορεί να είναι "χαριτωμένη" για τους ενήλικες, αφού τα ωθεί να πράξουν ή να πουν κάτι αντίθετο με την πραγματικότητα. Παραδόξως και ο Οδυσσέας δε δείχνει αρχικά να φοβάται τον τερατώδη και παράξενο Πολύφημο, και αστειεύεται μαζί του. Συχνά η ιδέα ότι οι αντιφάσεις και η ασυνέπεια οδηγούν αναγκαστικά στο φόβο υπονομεύεται από το γεγονός ότι αυτό είναι επίσης η βάση του χιούμορ.<sup>406</sup> Όμως, στην περίπτωση ενός "παιδιού" με υπεράνθρωπη δύναμη και μέγεθος, η έλλειψη ωριμότητας επισύρει βία, και έτσι ο αστεϊσμός γρήγορα δίνει τη θέση του στον τρόμο, όταν ο Πολύφημος αρχίζει να φέρεται βίαια και να κανιβαλίζει. Ακόμη κι αυτό όμως αποτελεί ένδειξη της ετερότητας του Πολύφημου, η χρήση δηλαδή του όρου "κανιβαλισμός". Αν ο Πολύφημος ήταν τέρας με την κλασική έννοια, θα μιλούσαμε για ανθρωποφαγία.<sup>407</sup>

Επομένως στο ομηρικό επεισόδιο με τον Πολύφημο δεν είναι η εμφάνιση που προκαλεί τον τρόμο αλλά τα περιστατικά που λαμβάνουν χώρα.<sup>408</sup> Δε συμβαίνει όμως το ίδιο και με τα υπόλοιπα τέρατα που κληρονόμησε ο Όμηρος από την επική παράδοση. Για παράδειγμα, στο σουμεριακό έπος του Gilgamesh ο Humbaba «είχε τα πόδια ενός λιονταριού και ένα σώμα καλυμμένο με αγκαθωτά λέπια, τα πόδια του είχαν νύχια αετού, και στο κεφάλι του είχε κέρατα άγριου ταύρου, η ουρά και ο φαλλός του κατέληγαν σε κεφάλι φιδιού»,<sup>409</sup> ενώ «όταν κοιτάζει κάποιον, είναι το βλέμμα του θανάτου, η φωνή του είναι πλημμύρα, η ομιλία του είναι φωτιά, και η αναπνοή του είναι θάνατος».<sup>410</sup> Στην ιρανική μυθολογία ο Aži Dahāka περιγράφεται ως ένα τέρας με τρία στόματα, έξι μάτια και τρία κεφάλια, πανούργο, δυνατό και δαιμονικό.<sup>411</sup> Στους χουρρο-χεττιτικούς μύθους διαβάζουμε για τον Ullikummi, ένα γιγάντιο πέτρινο τέρας, γιο του Kumarbi και της κόρης του θεού της θάλασσας ή ενός θηλυκού βράχου,<sup>412</sup> αλλά και για τη μάχη του

---

<sup>405</sup> Clare (1998) 16.

<sup>406</sup> Mitchell (2021) 7.

<sup>407</sup> Buckert (1986) 130: «Η σκηνή με τον Πολύφημο να τρώει τους συντρόφους του Οδυσσέα αποτελεί την παλιότερη ιστορία κανιβαλισμού στην Ελληνική λογοτεχνία»· πρβλ. Nagy (1990) 270-2.

<sup>408</sup> Mittman & Dendle (2016) 182· πρβλ. Segal (1992) 495.

<sup>409</sup> George (2003) 138-9· πρβλ. Dalley (2009) 89.

<sup>410</sup> George (2003) 109· πρβλ. Dalley (2009) 143, Tigay (2002) 32.

<sup>411</sup> Bane (2012) 335.

<sup>412</sup> Güterbock (1951) 138-40.

Tarhuntaš με τον πελώριο θαλάσσιο δράκο Illuyankaš.<sup>413</sup> Ο ομηρικός Κύκλωπας τίποτα τερατώδες και υπερφυσικό δεν έχει πέρα από το μέγεθος και τη δύναμη, που και αυτά δε δηλώνονται ρητά αλλά τεκμαίρονται έμμεσα.<sup>414</sup>

Ελάχιστα λοιπόν το προγενέστερο επικό υλικό φαίνεται να έχει επηρεάσει την εμφάνιση και τη συμπεριφορά του ομηρικού Πολύφημου. Μήπως όμως το ίδιο αυθαίρετο είναι να πούμε ότι η φύση του πηγάζει από τα παραμύθια; Σύμφωνα με τον Vladimir Propp, τα λαϊκά παραμύθια περιστρέφονται γύρω από τη νίκη του "ήρωα" (hero) επί του "κακού" (villain). Μέχρι εδώ όλα καλά. Στα παραμύθια όμως υπάρχει μόνο άσπρο και μαύρο: οι ήρωες είναι καλοί, οι κακοί είναι μοχθηροί· οι ήρωες είναι δίκαιοι, οι κακοί δεν είναι· οι ήρωες αξίζει να επικρατήσουν, αντίθετα στους κακούς αρμόζει να ηττηθούν.<sup>415</sup> Αν λοιπόν κατανοούσαμε τον Πολύφημο απλώς ως έναν κακό του λαϊκού παραμυθιού, η επίδραση στην ερμηνεία μας θα ήταν βαθιά αρνητική. Είναι όμως ο Πολύφημος ο κλασικός "κακός" του παραμυθιού;

Μια ένδειξη ίσως παρέχει η χαριτωμένη και γεμάτη ένταση συνομιλία του Πολύφημου με το αγαπημένο του κριάρι (9.447-60). Σωστά ο Glenn σημειώνει ότι η σκηνή αυτή έχει «ένα σαφές στοιχείο πάθους που είναι αναμφίβολα εσκεμμένο», και υποστηρίζει ότι η σκηνή αποτελεί απόκλιση από το παραμυθικό υλικό, και ότι μάλλον πρόκειται για αυθεντική δημιουργία του Ομήρου.<sup>416</sup> Κι αυτό διότι ο Πολύφημος, παρότι άγριος και αποκομμένος από την κοινωνία, τελικά φαίνεται ότι είναι ικανός για συναισθήματα και φιλία,<sup>417</sup> με τη σκηνή να αποτελεί ένα τέλειο παράδειγμα της αμφίσημης συναισθηματικής κατάστασης που έχει δημιουργήσει ο Όμηρος, και κατ' επέκταση της αμφίσημης φύσης του Πολύφημου.<sup>418</sup> Όσο τρομα-

---

<sup>413</sup> Leick (2003) 85-6.

<sup>414</sup> Ο Πολύφημος περιγράφεται γενικά και αόριστα ως "άνηρ πελώριος" (9.187) και "θαῦμ' πελώριον" (9.190). Ο Οδυσσεάς αναφέρει το ανάστημα του Πολύφημου ως "πέλωρον" (9.257), και περιγράφει την κοιλιά του ως "μεγάλην" (9.296). Η διάπλαση και η δύναμη του Πολύφημου υποδηλώνεται επίσης από το μέγεθος της σπηλιάς και της εισόδου της (9.182-6), το μέγεθος του βράχου που έφραζε την είσοδο (9.240-43), την ευκολία με την οποία τον σηκώνει (9.313-4), το μέγεθος από το "ρόπαλον" (9.319-24) και το μέγεθος από τις πέτρες που ρίχνει στο καράβι του Οδυσσεά: η πρώτη περιγράφεται ότι είναι ως "κορυφήν ὄρεος μεγάλοιο" (9.481), και η δεύτερη "πολὺ μείζονα" (9.537)· βλ. και Bremmer (2002) 141. Ο Cook E. (1995) 108, σημειώνει ότι, με βάση τις έμμεσες αναφορές, ο Πολύφημος έχει ύψος περίπου 10 μέτρα.

<sup>415</sup> Propp (1968) 51-3.

<sup>416</sup> Glenn (1971) 170-1· πρβλ. Papamichael (1981) 102.

<sup>417</sup> Heubeck & Hoekstra (1990) 37.

<sup>418</sup> Newton (1983) 138, De Jong (2001) 245.

κτική κι αν ήταν η προηγούμενη συμπεριφορά του και όσο απειλητικές κι αν ακούγονται οι απειλές του προς τον Οδυσσέα, η τρυφερή συνομιλία του με το κριάρι δίνεται στο πλαίσιο ενός πολύ πιο βαθιά εξανθρωπιστικού συναισθήματος, με τον Πολύφημο να μετατρέπεται πια σε αντικείμενο οίκτου και όχι αποστροφής.<sup>419</sup> Αυτή η αμφισημία προβάλλεται ακόμη περισσότερο, καθώς ο Πολύφημος εκδύεται την τερατώδη φύση και εξανθρωπίζεται μέσω της κυριαρχίας του στη γλώσσα, ικανότητα που σαφώς τον διαφοροποιεί από τα ζώα.<sup>420</sup>

### 3.2.2. Η μονοφθαλμία

Προξενεί εντύπωση ότι η ελληνική μυθολογική παράδοση δεν περιλαμβάνει την παραμικρή αναφορά που να εξηγεί γιατί οι Κύκλωπες έχουν ένα μόνο μάτι ή κάποιο περιστατικό που η μονοφθαλμία να έχει λειτουργικό ρόλο από μόνη της. Γιατί, εντός της λογικής της μυθολογίας, η φυσική ανωμαλία ενός πλάσματος εξηγείται πάντα από κάποιον άλλον μύθο ή συνοδεύεται από μια ασυνήθιστη, αντισταθμιστική δύναμη.<sup>421</sup> Για παράδειγμα, ο θεός Odin θυσιάζει το ένα του μάτι στο ιερό πηγάδι με αντάλλαγμα τη γνώση,<sup>422</sup> ενώ ο γίγαντας Balor με το μεγάλο του μάτι καταστρέφει τα πάντα όταν το ανοίγει.<sup>423</sup> Αντίθετα, η μονοφθαλμία του Πολύφημου δείχνει να εξυπηρετεί μόνο τις ανάγκες πλοκής. Γι' αυτό και σε άλλες ιστορίες που δεν έχει και τόση σημασία αν ο γίγαντας βλέπει ή όχι, η μονοφθαλμία φαντάζει αχρείαστη. Ο Glenn παρατήρησε ότι μόνο 74 παραλλαγές από τον κατάλογο του Hackman περιέχουν έστω και ίχνη μονοφθαλμίας.<sup>424</sup> Στον Frazer, από τις 36 αρχετυπικές ιστορίες με τον Πολύφημο που παρατίθενται, μόνο 13 αναφέρονται ρητά σε όντα με ένα μάτι.<sup>425</sup> Από αυτές, 7 συνολικά προέρχονται από την περιοχή γύρω από την Ελλάδα, γεγονός που υποδηλώνει αναμφισβήτητη επιρροή από την *Οδύσσεια*.<sup>426</sup>

---

<sup>419</sup> Ίδιο το συναίσθημα και στον Βιργίλιο, βλ. *Aen.* 3.660-1: *ea sola voluptas solamenque mali*.

<sup>420</sup> Hernández (2000) 354. Προφανώς υπάρχουν και άλλα τέρατα που μιλούν αλλά η ομιλία τους συνήθως περιορίζεται σε στερεοτυπικές προτάσεις, πρβλ. *Dolopathos* 2.30-1 (Hilka 1913:74): *De te ... ego hodie uentrem saginabo ieiunum* "Σήμερα θα γεμίσω την άδεια κοιλιά μου με σένα!". Καμία σύγκριση σε ποιότητα με την ευγλωττία του Πολύφημου.

<sup>421</sup> Aguirre & Buxton (2020) 148, Mondt (1983) 32.

<sup>422</sup> βλ. Dumézil (1988) 139-40.

<sup>423</sup> βλ. Scowcroft (1995) 143-8.

<sup>424</sup> Glenn (1971) 155.

<sup>425</sup> F: 5, 7, 14, 17-18, 21, 23, 26, 28, 32-36.

<sup>426</sup> F: 23, 26, 32-35. Ωστόσο, οι παραλλαγές F:24-25, παρότι καθαρά ελληνικές δεν αναφέρουν μονοφθαλμία.



Ο Page σημειώνει ότι ο ενικός αριθμός στη λέξη "όφθαλμός" δεν εμφανίζεται στην *Οδύσεια* μέχρι το 9.333, και το ερμήνευσε ότι το κοινό θα συμπέρανε τη λεπτομέρεια είτε από το λαϊκό παραμύθι που θεωρητικά είναι η πηγή είτε από το ίδιο το όνομα Κύκλωπας.<sup>427</sup> Το μάτι του Πολύφημου περιγράφεται για πρώτη φορά μόνο κατά την τύφλωση, αλλά περιέργως, υπάρχει αναφορά σε διπλά φρύδια και βλέφαρα - στον πληθυντικό αριθμό.<sup>428</sup> Όπως σημειώνει ο Mandzuka, ελάχιστοι παρατηρούν τη λεπτομέρεια αυτή, υποθέτοντας αυτόματα την παρουσία ενός μόνο ματιού, το οποίο όμως δε μαρτυρείται στο κείμενο.<sup>429</sup> Με βάση τα παραπάνω, έχει υποστηριχτεί ότι οι ομηρικοί Κύκλωπες είτε δεν ήταν εξ αρχής μονόφθαλμοι είτε κάποιοι ήταν κάποιοι δεν ήταν είτε ότι ο Πολύφημος είχε παλιότερα χάσει το ένα του μάτι και τώρα ο Οδυσσεύς τον τυφλώνει ολοκληρωτικά.<sup>430</sup> Άλλοι υποστηρίζουν ότι οι Κύκλωπες του Ομήρου θεωρήθηκαν "Κύκλωπες" κάποια στιγμή πριν από τα μέσα του 6ου αιώνα ΠΚΕ λόγω της έμφασης που δίνει ο Όμηρος στο ένα μόνο μάτι (σε όλη την Κυκλώπεια χρησιμοποιείται η λέξη "όφθαλμός" σταθερά σε τύπους ενικού), και υπό την επίδραση των μονόφθαλμων όντων της σιδηρουργίας που συναντάμε στον Ησίοδο, στους Θράκες και τους Καυκάσιους.<sup>431</sup> Υπάρχει τέλος η θεωρία ότι ο Εμπεδοκλής μελέτησε απολιθωμένα κρανία ελεφάντων σε σπήλαια στη Σικελία και ήταν ο πρώτος που συνέδεσε τα προϊστορικά αυτά κρανία με τον μύθο του Πολύφημου. Μια υπόθεση όμως που αποτελεί απλά παρανόηση.<sup>432</sup>

Το ερώτημα ωστόσο παραμένει: γιατί ο Όμηρος δεν αναφέρει ποτέ ότι ο Πολύφημος είναι μονόφθαλμος;<sup>433</sup> Θα μπορούσε να το είχε κάνει χαρακτηριστικό όλης της φυλής, αλλά αυτό ίσως να αποτελούσε παραβίαση μιας προγενέστερης παράδοσης. Θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι μόνο ο Πολύφημος ήταν μονόφθαλμος, υποδηλώνοντας ένα προγενέστερο ατύχημα, αλλά αυτό μπορεί να απαιτούσε μια εξήγηση και μια ιστορία στο παρασκήνιο, η οποία απλώς θα επιβάρυνε την κύρια

---

<sup>427</sup> Page (1955) 14-6.

<sup>428</sup> *Οδ.* 9.389-90: πάντα δέ οἱ βλέφαρ' ἀμφὶ καὶ ὀφρῦας εὔσεν ἀϋτμὴ γλήνης καιομένης· σφαραγεῦντο δέ οἱ πυρὶ ρίζαι.

<sup>429</sup> Mandzuka (2013) 276-7.

<sup>430</sup> Mondy (1983) 21-2.

<sup>431</sup> Ratcliffe (2014) 54.

<sup>432</sup> Mayor (2011) 6-7, 284. Για επιστημονικές προσεγγίσεις που συνδέουν τους Κύκλωπες με παλαιοντολογικά ευρήματα και κρανία προϊστορικών ελεφάντων, βλ. Aguirre & Buxton (2020) 48-54.

<sup>433</sup> Πρώτος το παρατήρησε ο Accius και το καταγράφει ο Gellius *NA* 3.11.5.

αφήγηση. Ο Glenn ερμήνευσε την επιλογή αυτή του Ομήρου ως μέρος μιας προσπάθειας για περιορισμό ή απόκρυψη των εξωπραγματικών στοιχείων.<sup>434</sup> Ο Mondì πιστεύει ότι οι Κύκλωπες δεν ήταν παραδοσιακά μονόφθαλμοι και επομένως η σχετική αναφορά θα φαινόταν δυσαρμονική στο κοινό. Έτσι, υποστήριξε ότι ο Όμηρος έλυσε το πρόβλημα απλά αγνοώντας το.<sup>435</sup> Ο O'Sullivan διαφωνεί και αποδίδει την έλλειψη αναφοράς στη μονοφθαλμία του Πολύφημου σε μια ήδη καθιερωμένη και οικεία ελληνική παράδοση σχετικά με μονόφθαλμους Κύκλωπες.<sup>436</sup> Ο Burkert πιστεύει ότι ο Όμηρος απλά ξέχασε να την αναφέρει.<sup>437</sup> Κοινά αποδεκτή απάντηση δεν έχει ακόμη δοθεί.

Οπωσδήποτε απεικονίσεις και ιστορίες για μονόφθαλμα όντα υπάρχουν στη μυθολογία πολλών λαών. Το ζητούμενο είναι κατά πόσο μπορούμε κάθε μονόφθαλμη φιγούρα να τη συσχετίσουμε με την παγιωμένη από τον Όμηρο μυθολογική παράδοση του Κύκλωπα. Σωστά σημειώνουν οι Aguirre & Buxton ότι δε θα ήταν πολύ συνετό να αποδοθεί μία και μοναδική μυθική σημασία στο μοτίβο της μονοφθαλμίας σε σχέση με τέτοια πλάσματα που ποικίλλουν από τα συμφραζόμενα.<sup>438</sup> Στον ομηρικό Κύκλωπα ενδεχομένως θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την ελεύθερη εφεύρεση ενός επικού ποιητή. Κάποια στιγμή δηλαδή ο Όμηρος, για να περιγράψει τον τερατώδη Πολύφημο, επινόησε ή εισήγαγε μια πιθανόν ξενική λέξη, η οποία έπειτα αποδόθηκε ή παρετυμολογήθηκε στα ελληνικά ως "μονόφθαλμος", και έδωσε έτσι την εξωτερική εμφάνιση του τέρατος.<sup>439</sup> Στη συνέχεια, και αφού είχε παγιωθεί λογοτεχνικά η μονόφθαλμη εμφάνιση των Κυκλώπων, αναδρομικά κάθε μονόφθαλμο τέρας καταχωρίστηκε ως Κύκλωπας.

Η διαδικασία αυτή (η περιγραφή δηλαδή ενός τέρατος να εξάγεται από μια αμφίβολη ετυμολογία) οδήγησε σε σύγχυση τόσο την πρώιμη ελληνική τέχνη, με τον Κύκλωπα να μην απεικονίζεται πάντα με ένα μάτι, ενώ ίσως εξηγεί και το γιατί ο Όμηρος πουθενά δεν αναφέρει ότι ο Πολύφημος ήταν μονόφθαλμος. Αντίθετα,

---

<sup>434</sup> Glenn (1971) 155-6.

<sup>435</sup> Mondì (1983) 31-6.

<sup>436</sup> O'Sullivan (1987) 22· βλ. και Meuli (1921) 65-80, Kanavou (2016) 119.

<sup>437</sup> Burkert (1995) 149.

<sup>438</sup> Aguirre & Buxton (2020) 148.

<sup>439</sup> Fowler (2013) 55. Σημειώνει όμως: «An all-too-easy hypothesis, of course»· πρβλ. Aguirre & Buxton (2020) 276, West S. (2013) 200. Ο Mondì (1983) 23, υποστηρίζει ότι η περιγραφή των Κυκλώπων στους στίχους 9.107-15 αποτελούσε ήδη μέρος της ελληνικής ποιητικής παράδοσης πριν εισαχθεί ο λαϊκός χαρακτήρας του Πολύφημου και δημιουργήσει τις αντιφάσεις στην εξωτερική τους εμφάνιση· πρβλ. Etymologicum Gudianum s.v. *Κύκλωπες*: *ἀλλ' οὐδ' ἦσαν πάντες μονόφθαλμοι· οὐ γὰρ ἀνέστησεν Ὀμηρος τὸ τεράτευμα*

στη μεταγενέστερη γραμματεία, και αφού πλέον είχε παγιωθεί το ομηρικό αρχέτυπο, κάθε φορά που αναπαράγεται το επεισόδιο με τον Πολύφημο, κρίνεται απαραίτητο, ή τουλάχιστο σκόπιμο, να αναφερθεί ρητά (και σε μερικές περιπτώσεις πολύ παραστατικά) το μοναδικό του μάτι.<sup>440</sup> Πολύ συχνά όμως (κυρίως από τα ρωμαϊκά χρόνια και μετά) επικρατεί και πάλι σύγχυση σχετικά με το πόσα μάτια έχει ο Πολύφημος. Τα παραπάνω δείχνουν ότι, ακόμη κι αν ο Πολύφημος ήταν μια γνωστή μυθολογική φιγούρα, η μονοφθαλμία δεν ήταν ένα από τα βασικά του χαρακτηριστικά και αναδείχθηκε σε σταθερό του γνώρισμα μόνο όταν οι ανάγκες της ομηρικής πλοκής δημιούργησαν τις συνθήκες η μονοφθαλμία αυτή να αποκτήσει κομβικό ρόλο. Στην ιστορία του Ομήρου δηλαδή, ο Πολύφημος είναι (ή έγινε ή θεωρήθηκε) μονόφθαλμος γιατί πολύ απλά ένα τέρας με ένα μόνο μάτι μπορεί πιο εύκολα και πιο γρήγορα να νικηθεί από έναν άντρα με δύο μάτια.<sup>441</sup>

### 3.2.3. Η επωνυμία

Στην *Οδύσσεια* και στον Ησίοδο ο Κύκλωψ ήδη νοείται σαν μονόφθαλμος γίγαντας. Ο Ησίοδος μάλιστα επιχειρεί για πρώτη φορά να συσχετίσει το σημαίνον με το σημαινόμενο, αφού εξηγεί ότι το όνομα Κύκλωπες είναι μια γλωσσική απεικόνιση ενός ανατομικού χαρακτηριστικού.<sup>442</sup> Αυτό σημαίνει ότι ήδη από εκείνη την εποχή οι αρχαίοι Έλληνες ανέλυαν τον σύνθετο όρο Κύκλωψ ως Κύκλο-οπ-ς = "κυκλική όψη / κυκλικά μάτια".<sup>443</sup> Στο πλαίσιο αυτό, ο Kuhn πρότεινε να συσχετιστεί το πρώτο συνθετικό του ονόματος, με τον "τροχό του ήλιου", μια μαρτυρημένη ΙΕ ονομασία για τον ίδιο τον ήλιο.<sup>444</sup> Φυσικά, μια τέτοια ερμηνεία δε συνάδει

---

<sup>440</sup> Ευριπίδης *Κύκλωψ* 21-2: "μονῶπες ποντίου παῖδες θεοῦ Κύκλωπες". Θεόκριτος *Ειδύλλια* 6.22: "τὸν ἑμὸν τὸν ἕνα γλυκύν", 11.33: "εἷς δ' ὀφθαλμὸς ὕπεστι", 53: "τὸν ἕν' ὀφθαλμόν, τῷ μοι γλυκέρωτερον οὐδέν". Λυκόφρων *Αλεξάνδρα* 659: "μονογλήνου". Λουκιανός *Ενάλοις Διαλόγοι* 1.1.7: "μονόφθαλμος". Απολλόδωρος *Βιβλιοθήκη* 1.1.7: "ἔχων ἕνα ὀφθαλμὸν ἐπὶ τοῦ μετώπου". Φιλόστρατος *Εἰκόνες* 2.18.1: "μίαν μὲν ὑπερτείνων ὄφρυν τοῦ ὀφθαλμοῦ ἐνὸς ὄντος". Ovid. *Met.* 13.772-3: "lumen quod unum fronte geris media". πρβλ. Virgil. *Aen.* 3.658: "cui lumen ademptum". Ωστόσο, ο Κύκλωπας του Ευριπίδη μερικές φορές περιγράφεται σαν να έχει δύο μάτια, βλ. Seaford (1984) 100, Bremmer (2002) 142. Η αναφορά του Μαλάλα (*Χρονογραφία* 5.80 = Thurnh 2000: 87 = CSHB 1831: 117) ότι ο Ευριπίδης έγραψε για έναν Κύκλωπα με τρία μάτια κρίνεται αναξιόπιστη.

<sup>441</sup> Hackman (1904) 218· βλ και Hansen (2002) 295.

<sup>442</sup> Tsagalis (2009) 139. *Θεογ.* 144-5: *Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὔνεκ' ἄρα σφεων κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ.*

<sup>443</sup> Κύκλο-οπ-ς > Κύκλωψ σύμφωνα με τον νόμο του Wackernagel, βλ. Sihler (2009) 82-3. Σε ανάλογη ερμηνευτική προσέγγιση παραπέμπει η χρήση της λέξης και από άλλους αρχαίους συγγραφείς, βλ. Ευριπίδης *Κύκλωψ* 462-3: *οὔτω κυκλώσω δαλὸν ἐν φαεσφόρῳ Κύκλωπος ὄψει.* Νόννος *Διονυσιακά* 28.172: *καὶ βριαροὶ Κύκλωπες ἐκυκλώσαντο μαχητάς,* πρβλ. Etymologicum Gudianum s.v. *Κύκλωπες.*

<sup>444</sup> Kuhn (1859) 54.

και πολύ με την ομηρική περιγραφή, αν και η σκηνή με τον Κύκλωπα να μπαίνει στη σπηλιά του τη νύχτα και να βγαίνει από αυτήν την ημέρα, είναι ένας εύστοχος συμβολισμός για τον ήλιο.<sup>445</sup> Ο Rüdiger Schmitt, υποστήριξε ότι το Κύκλωρσ ανάγεται με απλολογία στο \*kuklō-klōrs = "ληστής του (ηλιακού) τροχού", και παραπέμπει στη φύση των Κυκλώπων ως δαιμόνων της καταιγίδας.<sup>446</sup> Φαίνεται όμως ότι ο Schmitt μάλλον είχε στο μυαλό την ησιοδική τριάδα των Κυκλώπων. Η λέξη Κύκλωψ μπορεί επίσης να ανάγεται ή να συνδέεται και με τη Γραμμική Α της Μινωικής Κρήτης, με δεδομένη την τάση που υπάρχει σε αυτή τη γλώσσα για ονόματα με αναδιπλασιασμό της ρίζας.<sup>447</sup>

Ο Paul Thieme πρότεινε αρκετά πειστικά ότι η λέξη ανάγεται στο \*rk<sup>w</sup>u-klōrs και σημαίνει "ζωο-κλέφτης", με το πρώτο συνθετικό να σχηματίζεται από τον μηδενικό βαθμό \*rk<sup>w</sup>u- της ρίζας \*rek<sup>w</sup>u- = "κινητή περιουσία, το βίος σε ζώα".<sup>448</sup> Η ΙΕ ρίζα \*rek<sup>w</sup>u- μπορεί να μην απαντά πουθενά αλλού στην ελληνική, αλλά στις άλλες ΙΕ γλώσσες δίνει σύνθετα στον μηδενικό βαθμό \*rk<sup>w</sup>u-.<sup>449</sup> Ωστόσο, ας σημειωθεί ότι η υποθετική σύνθετη λέξη \*rk<sup>w</sup>u-klōrs = "ζωο-κλέφτης" είναι ενδοκεντρική, δηλαδή η σημασία ολόκληρης της λέξης είναι υποσύνολο της σημασίας του δεύτερου συνθετικού ("κλέφτης") – και τέτοια σύνθετα είναι κατά κανόνα μετα-ομηρικά.<sup>450</sup> Σύμφωνα με την ετυμολογική πρόταση του Thieme, οι Κύκλωπες δεν είναι παρά ένα μυθικό σύμβολο των απολίτιστων και ληστρικών ποιμένων που παρενοχλούν τους πολιτισμένους πληθυσμούς. Η ερμηνεία αυτή αναμφίβολα είναι κοντά στην ομηρική εικόνα.<sup>451</sup> Άλλωστε, κατά κοινή ομολογία, στην *Οδύσσεια* οι πρωτόγονοι, απολίτιστοι και αφιλόξενοι Κύκλωπες λειτουργούν ως

---

<sup>445</sup> Frame (1978) 102.

<sup>446</sup> Schmitt (1967) 167-9.

<sup>447</sup> Aguirre & Buxton (2020) 275-6. Σημειώνεται μάλιστα ότι και άλλα μυθολογικά ονόματα με αναδιπλασιασμό έχουν αβέβαιη ετυμολογία: Τιτάνας, Σίσυφος, Τάρταρος, Τάνταλος.

<sup>448</sup> Thieme (1951) 177-8. Η ρίζα του "κλέπτω" εντοπίζεται παρετυμολογημένη και στην ερμηνεία του αρχαίου αλληγοριστή Ηράκλειτου, κατά τον οποίον *Κύκλωψ δὲ οὗτος ὀνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν* (*Αλληγορίαι* 70.5)· πρβλ. Bakker (2013) 69-70.

<sup>449</sup> Η Benveniste (1966) 59, πιστεύει ότι υπήρχε και ελληνικό \*rek<sup>w</sup>u- («Μια τόσο σημαντική έννοια δεν θα μπορούσε απλά να εξαφανιστεί») αλλά νωρίς αντικαταστάθηκε από την ομηρική λέξη "πρόβασις" > "πρόβατον" με τη σημασία "κινητή περιουσία". Στην παλαιά λατινική και στη γοτθική έχουμε κανονικά τις φράσεις *pecora clepere/faihu hlifand* = "πρόβατα κλέπτειν", βλ. Brown (2000) 19-20.

<sup>450</sup> Meissner & Tribulato (2002) 297, 313.

<sup>451</sup> Στην *Οδύσσεια* (6.6) αναφέρεται ότι οι Φαίακες ζούσαν *ἀγχοῦ Κυκλώπων ἀνδρῶν ὑπερηνορέωντων, οἳ σφεας σινέσκοντο* (LSJ: σίνομαι: of plunderers and marauders).

το πολιτικό αντίθετο των πολιτισμένων και φιλόξενων Φαιάκων.<sup>452</sup> Κατά τον Πλάτωνα, οι Κύκλωπες αποτελούν τυπικό παράδειγμα της αυθεντικής κατάστασης των ανθρώπων της προ-πολιτισμικής εποχής.<sup>453</sup> Ο Burkert στηρίχτηκε στην ερμηνεία αυτή και συσχέτισε τον Πολύφημο με τον προϊστορικό Master of the Animals.<sup>454</sup> Στο ίδιο πλαίσιο και ο Bakker είδε στον Πολύφημο έναν τερατώδη κλέφτη ζώων που έρχεται μετά να τα ανακτήσει ένας ήρωας σαν άλλος σαμάνος.<sup>455</sup> Ο Lincoln θεωρεί πιθανό ο μύθος του Πολύφημου να ανάγεται στην απώτατη ΠΠΕ παράδοση, καθώς συνδυάζει και την "σφαγή του ερπετού" και την "αρπαγή του κοπαδιού".<sup>456</sup> Υπό την έννοια αυτή δίνει μια εικόνα της πρωτόγονης κοινωνίας των ανθρώπων. Αν η υπόθεση αυτή αληθεύει, τότε ο Όμηρος είναι αυτός που έδωσε την πιο πιστή εικόνα των Κυκλώπων. Σε κάποια φάση και υπό την επίδραση της ησιοδικής περιγραφής, η πραγματική ετυμολογία της λέξης Κύκλωψ ξεχάστηκε και ο όρος παρετυμολογήθηκε, κάτι που οδήγησε στην μονόφθαλμη εκδοχή τους. Αλλά αυτό δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια "πιθανή ιστορία". Όπως ακριβώς κανένα φυσικό αντικείμενο του πραγματικού κόσμου -ένα κρανίο ελέφαντα, ο κώνος ενός ηφαιστείου, μια παραμορφωμένη γέννηση- δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί την προέλευση της έννοιας του Κύκλωπα, έτσι και καμία ετυμολογική προσέγγιση δεν έχει παράσχει, μέχρι στιγμής, την απόλυτη ερμηνεία.<sup>457</sup>

Για το όνομα Πολύφημος έχουν επίσης προταθεί διάφορες ετυμολογίες.<sup>458</sup> Με δεδομένο ότι η μονοφθαλμία του δεν αναφέρεται ποτέ, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ήταν ήδη μια οικεία φιγούρα για το κοινό, κυρίως μια φιγούρα που είχε συνδεθεί από καιρό με τον προ-ηρωικό Οδυσσέα.<sup>459</sup> Η de Jong αναρωτιέται αν λεξιλογικοί δείκτες, όπως ο ενεστώτας χρόνος των ρημάτων, υποδηλώνουν όντως

---

<sup>452</sup> Finkelberg (2020) 275, Reece (1993) 203.

<sup>453</sup> βλ. Στράβων *Γεωγραφικά* 13.1.25.20-7.

<sup>454</sup> Burkert (1979) 157 σ.30.

<sup>455</sup> Bakker (2013) 69· πρβλ. Tindell (2012) 164: «As a mix of shaman and conquistador, Odysseus beholds the lands of the Cyclops».

<sup>456</sup> Lincoln (1976) 44.

<sup>457</sup> Aguirre & Buxton (2020) 276.

<sup>458</sup> Higbie (1995) 12: Ειρωνικά σχολιάζει την απομόνωση του Πολύφημου και συνεπώς την έλλειψη ευκαιρίας να γίνει διάσημος· Bergren (1983) 49: "much speaking"/"much spoken of", "much prophesying (or cursing)"/"much prophesied (or cursed)". Ahl & Roisman (1996) 109-10: "the one who speaks much"/"the one spoken much of". ο Bakker (2002) 135-50, αφού εξετάζει τη χρήση της λέξης "φῆμις" στην *Οδύσσεια*, καταλήγει ότι το Πολύφημος σημαίνει "πολλές αποκαλύψεις" (προφητείες ή κάτι που καλύτερα είναι να μην ειπωθεί).

<sup>459</sup> West S. (2013) 200.

γνωστό υλικό.<sup>460</sup> Έτσι, η σημασία "διάσημος" για το όνομά του προβάλλει πιο πειστική: το όνομα δηλαδή προήλθε από την αυθόρμητη επιθυμία του ποιητή να αναφερθεί στην ήδη κεκτημένη φήμη του Κύκλωπα (Κύκλωψ πολύφημος = "ο πολύ διάσημος Κύκλωπας").<sup>461</sup> Είναι ενδεικτικό μάλιστα ότι ο Κύκλωπας ξεκινά ως ανώνυμο ον, και το όνομα χρησιμοποιείται μόνο τρεις φορές κατά τη διάρκεια της ιστορίας (9.403, 407, 446), και σε όλες τις εμφανίσεις του (συμπεριλαμβανομένης αυτής στο 1.70) θα μπορούσε να είναι επίθετο.<sup>462</sup> Το όνομα Πολύφημος πάντως είναι έκδηλα ελληνικό, γι' αυτό και, πέρα απ' όσα λίγα αναφέρθηκαν, δε θα απασχολήσει περισσότερο την παρούσα συζήτηση.

---

<sup>460</sup> De Jong (2001) 225-26, 234.

<sup>461</sup> Alden (2017) 223, Kananou (2016) 118-20.

<sup>462</sup> Kananou (2016) 119. Η λέξη χρησιμοποιείται άλλη μια φορά ως κύριο όνομα στην *Ιλιάδα*: 1.264: *Καινέα τ' Έξάδιόν τε και αντίθεον Πολύφημον* (πρόκειται για τον Λαπίθη Πολύφημο, καμιά σχέση με τον Κύκλωπα), και άλλες δύο ως επίθετο στην *Οδύσσεια*, μία για τον αιιδό Φήμιο (22.376) και μία για τη συνέλευση των Ιθακησίων (2.150).

# Συζήτηση και επίλογος

Η ΚΥΚΛΩΠΕΙΑ, από όλες τις περιπέτειες που διηγείται ο Οδυσσέας στους Φαίακες, αποτελεί ίσως το κομβικότερο σημείο στην πλοκή της έπους. Δεν είναι βέβαια ούτε το μεγαλύτερο σε διάρκεια επεισόδιο, ούτε εκείνο στο οποίο χάνει τον μεγαλύτερο αριθμό ανδρών, αλλά η σημασία του έγκειται στις συνέπειές του: την κατάρα του Κύκλωπα και την επακόλουθη οργή του Ποσειδώνα.<sup>463</sup> Αρκεί ωστόσο αυτό για να δικαιολογήσει την τεράστια απήχηση της ιστορίας ήδη από την αρχαιότητα έως και τα σύγχρονα χρόνια; Είδαμε ότι οι παλαιότερες αγγειογραφικές απεικονίσεις των ομηρικών επών είναι αυτές της τύφλωσης του Πολύφημου και της απόδρασης του Οδυσσέα από τη σπηλιά. Είδαμε ότι οι κωμικοί ποιητές έδειξαν ιδιαίτερη προτίμηση στη διασκευή του επεισοδίου, τολμώντας μάλιστα να προσθέσουν και αρκετές καινοτομίες. Στον 4ο αι. ΠΚΕ ο ιδιότυπος ρήτορας και σοφιστής Ζωίλος, αν και κατηγορούσε τον Όμηρο για παραλογισμούς και ασυνέπειες τόσο άγρια ώστε να του μείνει το όνομα "Όμηρομάστιξ", για τον Κύκλωπα όμως αποφάσισε να γράψει ένα εγκώμιο.<sup>464</sup> Στα πρώτα χριστιανικά χρόνια και στον Μεσαίωνα, η *Οδύσσεια* κατακρίθηκε για θεολογικούς και επιστημονικούς λόγους και παραμερίστηκε.<sup>465</sup> Είδαμε ωστόσο ότι η ιστορία του Πολύφημου επιβίωσε και επηρέασε δεκάδες αφηγήσεις, εκκλησιαστικούς συμβολισμούς και ταξιδιωτικές περιγραφές. Στα σύγχρονα χρόνια πάλι εκατοντάδες παραμύθια μπορούν με ασφάλεια να συσχετιστούν θεματικά με την αρχετυπική ομηρική εκδοχή.

Σήμερα πια ο Κύκλωπας Πολύφημος μπορεί να μεταμορφωθεί σε πρίγκιπα αναζητώντας τη δική του Πεντάμορφη αλλά και να τρομοκρατεί σαν τον Gorilla, ενώ με σήμα κατατεθέν τη μονοφθαλμία του μπορεί να ανήκει στους X-Men της Marvel ή στα Ιαπωνικά manga (Cyclops Shōjo Sairu) ή ακόμα και στα Minions.<sup>466</sup>

---

<sup>463</sup> Το μεγαλύτερο επεισόδιο σε στίχους είναι η *Νέκυια*, και σε διάρκεια χρόνου η παραμονή του Οδυσσέα στην Καλυψώ. Τίποτα απ' αυτά δε θα είχε συμβεί αν οι άνεμοι του Αιόλου είχαν φέρει τον Οδυσσέα στην πατρίδα με επιτυχία. Δεν το επέτρεψε όμως ο Ποσειδώνας. Η κατάρα στο 9.534 ορίζει επίσης ότι ο Οδυσσέας θα επιστρέψει έχοντας χάσει όλους τους συντρόφους του, κάτι που όντως τελικά θα συμβεί.

<sup>464</sup> Κακριδής (2005) 160.

<sup>465</sup> Stanford (1985) 146-7.

<sup>466</sup> πρβλ. K. J. Gutzwiller, *Theocritus' Pastoral Analogies: The Formation of a Genre: «The Beauty and the Beast Poems»*, University of Wisconsin Press, 1991· Th. Zell, *Polyphem ein Gorilla*, Berlin: Springer, 1901· βλ. και Weinstock (2014) 120-1.

Το μοναδικό του μάτι ρίχνει επιδραστικό το βλέμμα του σε κάθε μορφή λογοτεχνικής έμπνευσης σαν το άγρυπνο μάτι του Sauron που αδιάκοπα ατενίζει τη Μέση Γη.<sup>467</sup>

Ο Αριστοτέλης από νωρίς είχε επισημάνει τόσο την επιδραστικότητα όσο και την αμφισημία του ομηρικού Πολύφημου. Στο δεύτερο κεφάλαιο της *Ποιητικής*, υποστηρίζοντας ότι ένας καλλιτέχνης μπορεί να απεικονίσει τους ήρωές του ως *βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς ἢ χείρονας ἢ καὶ τοιούτους*, δίνει τον Κύκλωπα ως παράδειγμα ενός χαρακτήρα που αναπαριστάται διαφορετικά από διάφορους καλλιτέχνες.<sup>468</sup> Και πράγματι είδαμε στο Κεφάλαιο 1 ότι ο μύθος του Πολύφημου ανήκει «στο περίπλοκο εκείνο πλέγμα αφηγήσεων της ελληνορωμαϊκής μυθολογίας, από το οποίο οι μετακλασικοί πολιτισμοί άντλησαν φανταστικά, συναισθηματικά και διανοητικά ερεθίσματα, σε μια διαδικασία που φαίνεται ανεξάντλητη ή, εν πάση περιπτώσει, δεν δείχνει σημάδια εξάντλησης».<sup>469</sup> Μια τέτοια πολυπλοκότητα υποδηλώνει βέβαια και ένα προγενέστερο μυθολογικό υλικό, το οποίο ο Όμηρος προφανώς και θα αξιοποίησε. Φαίνεται όμως ότι δεν το δανείστηκε ούτε το ενσωμάτωσε αυτούσιο αλλά το ανασχημάτισε και το προσάρμοσε σύμφωνα με τη δική του αντίληψη, δημιουργώντας ένα έργο που δεν έχει εφάμιλλο σε πρωτοτυπία.

Στο Κεφάλαιο 2 είδαμε ότι ο ομηρικός Κύκλωπας πολύ λίγα οφείλει σε προγενέστερες ανατολικές παραδόσεις. Εστιάζοντας κυρίως στα βαβυλωνιακά έπη, ο Penglase έχει δείξει ότι οι Έλληνες γνώριζαν τους δύο βασικούς άξονες της μεσοποταμιακής μυθολογίας (θεότητα-προστάτης και ηρωισμός) αλλά φαίνεται ότι «ένας μεγάλος αριθμός μυθολογικών, θρησκευτικών και κοσμολογικών ιδεών που απαντώνται σε αυτούς τους μεσοποταμιακούς μύθους δεν υιοθετήθηκαν ούτε έγιναν αποδεκτές».<sup>470</sup> Γιατί στα ομηρικά έπη περιγράφεται «το ξεπέρασμα του ηρωικού κόσμου, τρόπον τινά, ως εξατομικευμένου κόσμου, όπου τα πάντα

---

<sup>467</sup> D. Peretti «The Ogre Blinded and The Lord of the Rings», *Mythlore*, 25(3), 133-43, 2007. Για εκτενή παρουσίαση των σύγχρονων αναλογιών με τον Πολύφημο, βλ. Aguirre & Buxton (2020) 403-75.

<sup>468</sup> Αριστοτέλης *Ποιητική* 1448a4-16.

<sup>469</sup> Aguirre & Buxton (2020) 28.

<sup>470</sup> Penglase (1997) 199· πρβλ. Loudon (2011) 314· βλ. και Michaux (2003) 24: «Τα θέματα των ανατολικών επών δεν υιοθετήθηκαν από τους Έλληνες».



επικεντρώνονται εντελώς ρητά στον ήρωα, στα κατορθώματά του και στο πεπρωμένο του». <sup>471</sup> Τώρα, μπορεί και ένα τέρας να επηρεάζει κομβικά την εξέλιξη του ιστορίας. Μπορεί να έχει λόγο, να εξαπατά, να απειλεί, να προσεύχεται. Και ακριβώς τα λόγια του Πολύφημου προς τον Οδυσσέα, προς τους άλλους Κύκλωπες και προς το αγαπημένο του κριάρι, είναι που τον «καθιστούν προσωπικότητα, προορισμένη να ζήσει σε όλη την κλασική λογοτεχνία». <sup>472</sup>

Η ΙΕ παράδοση από την άλλη είχε αναμφισβήτητα ενσωματωθεί στην ελληνική μυθολογία μέχρι την εποχή που τα ομηρικά έπη απέκτησαν κανονική μορφή. <sup>473</sup> Εντοπίσαμε πράγματι στα σανσκριτικά έπη κάποια κοινά μοτίβα με το κυκλωπικό επεισόδιο που δείχνουν ότι εντάσσονται σε μια ευρύτερη παράδοση. Ωστόσο, μάλλον δεν αρκούν για να τοποθετήσουμε εκεί την καταγωγή του Πολύφημου. Ο Dumezil εξηγεί: «Το τίμημα του ελληνικού θαύματος είναι ότι το κριτικό και δημιουργικό πνεύμα έπιασε δουλειά από νωρίς, μεταμορφώνοντας ακόμη και ό,τι διατηρούσε». <sup>474</sup> Ο Watkins εύστοχα πρότεινε τη σύνδεση του κυκλωπικού επεισοδίου με τον ανακατασκευασμένο ΙΕ μύθο HERO SLAYS SERPENT. Μόνο που ο Οδυσσέας τελικά δε φονεύει τον Πολύφημο. Φαίνεται ότι ο Όμηρος είχε κατά νου άλλη μοίρα για "το δικό του τέρας". Γι' αυτό και ο Nagy σημειώνει ότι ζητούμενο δεν είναι τόσο να ανιχνεύσουμε την ΙΕ κληρονομιά της ελληνικής γλώσσας αλλά τις δυνάμεις που μετέτρεψαν αυτή την ΙΕ κληρονομιά σε μια καθαρά ελληνική. <sup>475</sup>

Πέρα από τα παραπάνω, είναι χρήσιμο να έχουμε πάντα κατά νου ότι υπήρχε ένας μεγάλος ιστός λαϊκής, προφορικά μεταδιδόμενης μυθολογίας με την ευρεία έννοια, η οποία διείσδυε σε κάθε μέρος του ελληνικού κόσμου, ήταν γνωστή σε όλους, ανεξαρτήτως μορφωτικού επιπέδου, και δε χρειαζόταν να εξαρτάται καθόλου από την επική ποίηση. <sup>476</sup> Η Casey Dué γράφει: «Φαίνεται ότι όσο υπήρχαν Έλληνες στην Ελλάδα, υπήρχαν και επικά τραγούδια». <sup>477</sup> Έτσι, είναι πάντα πιθανό ότι πίσω από τις εμφανείς αποκλίσεις του Ομήρου από τις αφηγήσεις που

---

<sup>471</sup> Καστοριάδης (2007) 243· πρβλ. Friedrich (1987) 126: «Η ταπείνωση του ηρωικού του "εγώ" είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώσει ο Οδυσσέας για τον θρίαμβο της πολυμηχανίας του».

<sup>472</sup> Bassett (1938) 57-58.

<sup>473</sup> Cook E. (2020) 66.

<sup>474</sup> Dumezil (1968) 581.

<sup>475</sup> Nagy (1992) 1. Ονομάζει τη διαδικασία αυτή "εξελληνισμό" (Hellenization).

<sup>476</sup> Snodgrass (1979)

<sup>477</sup> Dué (2020) 5· πρβλ. Schein (1995) 3.

σώζονται σε άλλους αρχαίους συγγραφείς κρύβεται μια παραλλαγμένη παράδοση. Ωστόσο, σε ένα προφορικό πλαίσιο, η έννοια της "κανονικής" εκδοχής ενός μύθου είναι αμφισβητήσιμη. Τα έπη δεν περιλαμβάνουν απλώς μυθικό υλικό, αλλά μπορούν να αντιμετωπιστούν δικαιολογημένα ως αυτοτελείς μύθοι.<sup>478</sup> Δίνεται η αίσθηση ότι έχουν μια ειδικά δομημένη πλοκή που διαφέρει από τα παραδοσιακά ποιήματα, καθώς η πλοκή των ποιημάτων είναι κατασκευασμένη ως μια ανεξάρτητη δομική ενότητα, με δομικά καθορισμένη την αρχή και το τέλος.<sup>479</sup> Και αυτό είναι μια βασική διαφοροποίηση και σε σχέση με όλα τα μεταγενέστερα λαϊκά παραμύθια που εξετάζονται συγκριτικά με το κυκλωπικό επεισόδιο. Διαφέρουν ριζικά από το ομηρικό έπος ως προς τον τόνο ή τον τρόπο που τα χαρακτηρίζει, καθώς διαθέτουν μη ηρωικούς χαρακτήρες, δεν έχουν θεούς ή άλλα τέτοια καίρια μοτίβα όπως η θεϊκή οργή. Χρονολογούνται επίσης σε τόσο μεταγενέστερες περιόδους που υπάρχει σαφώς η πιθανότητα να προέρχονται έμμεσα από την αφήγηση της Οδύσσειας.<sup>480</sup>

Επομένως, τόσο λόγω της απουσίας στην αρχαιότητα οποιασδήποτε άλλης μαρτυρημένης ιστορίας (λαϊκής ή επικής) σχετικής με την τύφλωση ενός τέρατος, όσο και λόγω της επιβίωσης της *Οδύσσειας*, σε κάποια μορφή τουλάχιστον, τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, φαίνεται απίθανο να υπήρχε μια ευρέως διαδεδομένη και συγκροτημένη παράδοση από την οποία να έχει αντλήσει ο Όμηρος για να πλάσει τον Κύκλωπά του. Δύσκολα επομένως μπορεί να αμφισβητηθεί και ότι όλες οι μεταγενέστερες παραλλαγές του κυκλωπικού επεισοδίου, άμεσα ή έμμεσα, προέρχονται τελικά από τον Όμηρο.<sup>481</sup> Η θέση του Denys Page πάλι ότι το επεισόδιο με τον Πολύφημο συνταιριάζει δύο προγενέστερα λαϊκά παραμύθια, φαίνεται τα τελευταία χρόνια να αντιμετωπίζεται όλο και πιο συχνά με επιφύλαξη.<sup>482</sup> Όχι τόσο γιατί αμφισβητείται ότι ο Όμηρος συνέθεσε τον δικό του Πολύφημο στο πλαίσιο μιας λαϊκής παράδοσης, αλλά κυρίως ότι τα εν λόγω λαϊκά παραμύθια μπορούν, με σχετική πιθανότητα, να ανακατασκευαστούν μέσω των

---

<sup>478</sup> Cook E. (2020) 62-3.

<sup>479</sup> βλ. Nagy (2007) 52-82.

<sup>480</sup> Luden (2011) 180.

<sup>481</sup> Bremmer (2002) 138· βλ. και Aguirre & Buxton (2020) 34.

<sup>482</sup> O'Sullivan (1987) 5-24, West E. (2006) 127-8, Reeve (2011) 49-50, West S. (2013) 190-1, (2012) 135-6, Aguirre & Buxton (2020) 34-5.

comparanda. Πολύ σωστά ο Burgess σημειώνει ότι δεν πρέπει να εξισώνουμε τα σύγχρονα λαϊκά παραμύθια με την υποτιθέμενη ομηρική πηγή.<sup>483</sup>

Έτσι, αρκετοί μελετητές θεωρούν χρήσιμο πια να εγκαταλείψουν το μοντέλο "πηγή και παραλήπτης" και αντ' αυτού να εξετάσουν τη σχέση μεταξύ ομηρικών και μη ομηρικών αφηγήσεων από μια "διακειμενική" προοπτική, με την έννοια του "κειμένου" να επεκτείνεται εδώ ώστε να περιλαμβάνει και τις προφορικές παραστάσεις.<sup>484</sup> Η μεταφορά κοινών μοτίβων δηλαδή μπορεί να κατανοηθεί ως ένα είδος διακειμενικότητας. Η διακειμενικότητα όμως δεν είναι μεταξύ κειμένων αλλά μεταξύ των ομηρικών ποιημάτων και των προ-ομηρικών προφορικών παραδόσεων. Αυτές οι παραδόσεις δεν μπορούν να ταυτιστούν ή να εξομοιωθούν με συγκεκριμένα ποιήματα, και δεν είναι κείμενο αυτό που μεταφέρεται, με την έννοια των λέξεων και των φράσεων, αλλά μάλλον νοητά μοτίβα (που αποτελούνται από αφηγηματικές δράσεις) τα οποία παραδοσιακά έχουν εφαρμοστεί σε συγκεκριμένους ήρωες.<sup>485</sup> Πρόκειται δηλαδή για προ-λογοτεχνικές μορφές λόγου (preliterary forms), πεζές ή ποιητικές, με την ικανότητα, λόγω ακριβώς της απλοϊκής δομής τους, να εμπεριέχονται κατά κάποιον τρόπο σε κάθε ιδιαίτερο λογοτεχνικό σχηματισμό και να μπολιάζονται εύκολα με άλλες αυθεντικές μορφές ανθρώπινης ομιλίας.<sup>486</sup> Αυτό οφείλεται στη φύση των δομικών συστατικών (mythemes) που συνθέτουν έναν μύθο, τα οποία είναι μη αναγώγιμα και επαναλαμβανόμενα σε όλες τις αφηγήσεις.<sup>487</sup>

Επομένως, είναι τα μυθήματα, οι δομικές μονάδες, που επαναλαμβάνονται, διακινούνται, τροποποιούνται και προσαρμόζονται, όχι ο μύθος, η συντεταγμένη δηλαδή ιστορία. Αυτή είναι πάντα η ίδια και, στην περίπτωση του Πολύφημου, έχει σταθερά την αναγωγή της στον Όμηρο. Τα μυθήματα μάλιστα είναι τόσο ευμετάβλητα που μερικές φορές πλαισιώνουν μια νέα εκδοχή χωρίς να διατηρούν τη λειτουργικότητα και τη σημασία που έχουν στην αρχική, άλλοτε τροποποιούνται ελεύθερα ανάλογα με τη νέα πλοκή και το γραμματειακό είδος, ενώ άλλες φορές λειτουργούν καταχρηστικά και συμπαρασύρονται άσκοπα. Για παράδειγμα, στον

---

<sup>483</sup> Burgess (2001) 110.

<sup>484</sup> Marks (2003) 209-10.

<sup>485</sup> Burgess (2006) 177.

<sup>486</sup> Hölscher (1978) 52.

<sup>487</sup> Lévi-Strauss (1955) 430-3. Σύμφωνα με τη δομική ανάλυση του Lévi-Strauss το *μύθημα* (mytheme) αναφέρεται στα διάφορα μεμονωμένα και μικρότερα στοιχεία και ενότητες που συνθέτουν έναν μύθο.

ευριπιδικό *Κύκλωπα* (του οποίου την αναγωγή στον Όμηρο κανείς δεν αμφισβητεί) ο Πολύφημος στο τέλος του έργου λέει ότι θα περάσει μέσα από τη δίστομη σπηλιά (707: *δι' άμφιτρῆτος*) για να ρίξει έναν βράχο στο καράβι του Οδυσσέα που δραπετεύει. Ο Shaw εύστοχα παρατηρεί ότι, αν ο Πολύφημος μπορεί να διασχίσει τρέχοντας τη σπηλιά και να βγει στην άλλη πλευρά, αυτό σημαίνει ότι ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του δεν ήταν ποτέ παγιδευμένοι.<sup>488</sup> Ο Hunter γράφει χαρακτηριστικά: «Αν ρωτάμε 'Γιατί οι Έλληνες και οι Σάτυροι δεν φεύγουν έτσι απλά;', η απάντηση θα ήταν 'Γιατί τότε δεν θα υπήρχε έργο'». <sup>489</sup> Την ίδια αστοχία βλέπουμε και στο *Χίλιες και μία νύχτες*.<sup>490</sup> Ο Sindbad και οι άνδρες του μπορούν απλά να βγουν από το παλάτι του γίγαντα, παρά την τρομερή πόρτα ασφαλείας του, αλλά επιστρέφουν ξανά, επειδή δεν μπορούν να βρουν καταφύγιο πουθενά αλλού στο νησί.<sup>491</sup> Αυτό προφανώς καθιστά την επακόλουθη τύφλωση του γίγαντα καταχρηστική. Αντίθετα, στην οσσετική ιστορία με τον Urysmag,<sup>492</sup> η είσοδος της σπηλιάς είναι ξεκάθαρα κλειστή με έναν τεράστιο βράχο αλλά παραδόξως ο Κύκλωπας πετά στον ήρωα το μαγικό δαχτυλίδι παρότι αυτός δεν έχει ακόμα αποδράσει.<sup>493</sup> Στην αναμέτρηση του Basat με τον Teregöz, το δαχτυλίδι εμφανίζεται μεν στη σωστή στιγμή αλλά δε μιλά οπότε ελάχιστα συμβάλλει στην αποκάλυψη του δραπέτη ήρωα.<sup>494</sup> Μάλιστα, αντί να είναι ένα ξεχωριστό περιστατικό είναι μία από μια ολόκληρη σειρά αποδράσεων.<sup>495</sup>

Αν κάτι μάθαμε από την πολυταξιδεμένη ιστορία του Πολύφημου είναι ότι οι μύθοι παίρνουν πολλές μορφές: άλλοτε γίνονται παραμύθια και δοξασίες, άλλοτε θρύλοι και έπη, άλλοτε αφηγήσεις και παραδόσεις. Το περιγράφει όμορφα η Von Franz: «Όταν μια ιστορία ριζώνει κάπου, γίνεται ένα τοπικό έπος- και όταν αποκόπτεται και περιπλανιέται, όπως ένα υδρόβιο φυτό που αποκόπτεται από τις ρίζες του και παρασύρεται, τότε γίνεται περισσότερο ένα αφηρημένο παραμύθι, το οποίο, όταν ριζώσει ξανά, γίνεται περισσότερο ένα τοπικό έπος». <sup>496</sup> Υπάρχει

---

<sup>488</sup> Shaw (2018) 115· βλ. και Nelson (2016) 103.

<sup>489</sup> Hunter (2009) 64.

<sup>490</sup> F:30 (444-5).

<sup>491</sup> Anderson (2000) 128.

<sup>492</sup> F:34 (450-1), Dumézil (1965) 55-9, Colarusso & Salbiev (2016) 27-33.

<sup>493</sup> West M. (2014) 19: «Το δαχτυλίδι (ή σπανιότερα κάποιο άλλο αντικείμενο) είναι χαρακτηριστικό της ιστορίας του Blinded Ogre σε όλη την Ευρώπη, αλλά συνήθως εμφανίζεται στην πλοκή αφού ο ήρωας έχει δραπετεύσει από την κατοικία του Κύκλωπα».

<sup>494</sup> βλ. Frazer (1921) 454.

<sup>495</sup> Mundy (1956) 281.

<sup>496</sup> Von Franz (2017) 19.

όμως και μια άλλη έννοια του μύθου, η οποία δεν έχει πληθυντικό, ούτε προσδιοριστικό άρθρο, είναι απλά "μύθος". Στη λογική αυτή, είναι διακριτός από τις ιστορίες και τα ποιήματα, και υπάρχει πριν από αυτά. Είναι αυτό στο οποίο επιστρέφουν και το οποίο εκφράζουν οι λογοτεχνικές δομές.<sup>497</sup> Ο μύθος (στον ενικό αριθμό μόνο) αντιπροσωπεύει μια συλλογική έκφραση της κοινωνίας, μια έκφραση που η ίδια η κοινωνία θεωρεί αληθινή και έγκυρη.<sup>498</sup> Θα λέγαμε λοιπόν ότι και το επεισόδιο με τον Πολύφημο είναι ένας μύθος, στον ενικό, χωρίς άρθρο. Ένας μύθος που αποτυπώνει την αλήθεια και τη συνείδηση μιας κοινωνίας, που μόλις έχει αλλάξει δραστικά.<sup>499</sup> Ένας μύθος που εμπεριέχει τον ορισμό της ανθρωπίνης κοινωνίας ως πολιτικής κοινωνίας, ως κοινωνίας υποκειμένης σε νόμους, σε "θέμιστας".<sup>500</sup> Ένας μύθος που δεν υπακούει στην πρωτόγονη φόρμουλα "το τέρας φονεύεται" αλλά προτείνει μια νέα: "το τέρας εκπολιτίζεται" ή καλύτερα, "το τέρας εξανθρωπίζεται".

Αρκεί κανείς να παρατηρήσει τις μεταγραφές της ιστορίας από τους κλασικούς συγγραφείς για να διαπιστώσει ότι αυτοί είχαν διαγνώσει σωστά την αρχική στόχευση του ομηρικού επεισοδίου. Στον Ευριπίδη ο Πολύφημος είναι μεν το "κακό τέρας", που όλοι περιμένουν να κατατροπωθεί από τον ήρωα του έργου, διαβάζοντας όμως προσεκτικά το κείμενο, παρατηρούμε έναν αξιοσημείωτο εξελικτισμό. Είναι βέβαια κι αυτός κανίβαλος αλλά σε μία ένδειξη αχνής επιτήδευσης δεν είναι στο μενού του οι Σάτυροι γιατί θα χοροπηδάνε μέσα στην κοιλιά του (220-1). Θέλει τη σπηλιά του καθαρή (32-5), σε αντίθεση με τον ομηρικό (πρβλ. Οδ. 9.229-30). Μπορεί να τρώει άγριο κυνήγι αλλά τώρα κυνηγά με τη βοήθεια των σκύλων (130). Απ' τους συντρόφους του Οδυσσέα διαλέγει πρώτα τους πιο παχείς (380), κόβει και μαγειρεύει τα θύματά του με επιδεξιότητα σαν ένας τερατώδης μάγειρας (396-7), έχει αντικείμενα σύγχρονου υλικού πολιτισμού, μπαλτάδες και μαχαίρια (241-2) και χάλκινο καζάνι (246, 343, 392, 399, 403) και ξέρει να τα χειρίζεται καλά (359, 403). Η παραστατική (αλλά και ενίοτε κωμική) παρουσίαση αυτών των χαρακτηριστικών και των συμπεριφορών από τη μια τοποθετεί τον

---

<sup>497</sup> Burnett (2016) 28· πρβλ. Leeming (2010) 465.

<sup>498</sup> Nagy (1992) 8.

<sup>499</sup> βλ. Finley (1981) 87-105.

<sup>500</sup> Καστοριάδης (2007) 141.

Πολύφημο σε υψηλότερο πολιτισμικό επίπεδο, από την άλλη συμβάλλει αποφασιστικά στον εξανθρωπισμό του.<sup>501</sup>

Η εξανθρώπιση του Πολύφημου θα συνεχιστεί και στην Ελληνιστική εποχή. Στον διθύραμβο του Φιλόξενου διαβάζουμε για τον ανεκπλήρωτο έρωτα του Πολύφημου για τη θαλάσσια νύμφη Γαλάτεια.<sup>502</sup> Η αφήγηση μένει κοντά στο ομηρικό πρότυπο, κυρίως καθώς διατηρεί το δίπολο "δίκαιος Οδυσσέας" και "άδικος Πολύφημος". Η λεπτομέρεια ωστόσο της Γαλάτειας αποτελεί μια καινοτομία που δίνει ένα κωμικό ερωτικό ενδιαφέρον στην αφήγηση και προσφέρει έναν δυνητικό προβληματισμό για το αν ο Πολύφημος ήταν πάντα ένας αδιόρθωτα "κακός" χαρακτήρας.<sup>503</sup> Πιο ολοκληρωμένη εικόνα του "εξανθρωπισμένου Κύκλωπα" βρίσκουμε στον Θεόκριτο.<sup>504</sup> Αντί για ήρωες και ανθρωποφάγα τέρατα, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται τώρα στην καθημερινή πλευρά του μύθου, στην ανθρώπινη, στον έρωτά του για τη Γαλάτεια και στην απόδοση του Πολύφημου ως καλοκάγαθου και αφελούς βοσκού που τραγουδά για την γλυκιά την Νύμφη. Η μορφή του θεοκρίτειου Πολύφημου δεν προκαλεί πλέον φρίκη και τιμωρητική διάθεση αλλά συμπάθεια και ψυχολογική ταύτιση. Η ιδέα ότι ένα μονόφθαλμο τέρας είναι το αβοήθητο θύμα του πάθους του για μια μικροσκοπική νύμφη και ψάχνει την παρηγοριά στη μουσική, φαντάζει σίγουρα αλλόκοτη. Για πρώτη φορά όμως ο Πολύφημος είναι ο πρωταγωνιστής της ιστορίας και όχι απλά το "κακό τέρας", του οποίου η τύφλωση απαιτείται για ένα happy end. Για πρώτη φορά αποκτά ανθρώπινες συμπεριφορές και πάθη και, παρότι είναι ένα άσχημο τέρας, ένας ερωτοχτυπημένος αγροίκος, μπορεί επιτέλους να διεκδικήσει με κάποια αυτοπεποίθηση, ότι κι αυτός πάνω στη γη μπορεί να είναι "κάποιος".<sup>505</sup> Από τον Οβίδιο και μετά προστέθηκε ένα ακόμη στοιχείο στην ερωτική ιστορία του Κύκλωπα: ο όμορφος νεαρός εραστής της Γαλάτειας, ο Άκης, που έμελλε να γίνει στόχος της ζηλοτυπικής μανίας του Πολύφημου.<sup>506</sup> Τι πιο ανθρώπινο από το αίσθημα της ζήλιας;

---

<sup>501</sup> Tanner (1915) 175: «Ο Κύκλωπας του Ευριπίδη, αν και άγριος και σκληρός, έχει περισσότερα ανθρώπινα χαρακτηριστικά - είναι ο θεοστυγής μάγειρος - ενώ ο Κύκλωπας του Ομήρου είναι ένας πραγματικός λέων όρνειστροφος»· πρβλ. Seaford (1984) 152.

<sup>502</sup> Φιλόξενος *Κύκλωψ ή Γαλάτεια*.

<sup>503</sup> Rosen (2007) 159.

<sup>504</sup> Θεόκριτος *Ειδύλλια*: 11. *Κύκλωψ* και 6. *Βουκολιασταί: Δαμοίτας και Δάφνης*.

<sup>505</sup> Θεόκριτος *Ειδύλλια* 11.79: *δῆλον ὅτ' ἐν τῷ γᾶ κήγών τις φαίνομαι ἦμεν*.

<sup>506</sup> Ovid. *Met.* 13.738-88. Στον Βιργίλιο, *Aen.* 3.568-683, έμφαση δίνεται στον κανιβαλισμό και όχι στην ερωτοτροπία του Πολύφημου, αλλά δε λείπουν κι εδώ οι "ανθρώπινες" στιγμές, βλ. 3.2.2.

Κανένα μυθολογικό τέρας που ξεκίνησε από την απόλυτη βαρβαρότητα και την ανθρωποφαγία δεν έχει τόσο τέλεια εξανθρωπιστεί και εκπολιτιστεί όσο ο ομηρικός Πολύφημος. Και οπωσδήποτε μετά από μια πορεία που μετρά κοντά 3000 χρόνια καμία σημασία δεν έχει πια αν έπινε γάλα ή κρασί, αν τυφλώθηκε με ξύλινο παλούκι ή σούβλα, αν έφαγε τους συντρόφους του Οδυσσέα ωμούς ή μαγειρεμένους. Αναπόφευκτα, διάφορες πτυχές της ομηρικής εκδοχής κέρδισαν ή έχασαν την προβολή τους λόγω των μεταβαλλόμενων ιστορικών, κοινωνικών και λογοτεχνικών ή καλλιτεχνικών εξελίξεων, για λόγους σπάνια τυχαίους και συχνά αποκαλυπτικούς.<sup>507</sup> Ο βασικός πυρήνας ωστόσο της ιστορίας και η λογοτεχνική φιγούρα που έπλασε ο Όμηρος παρέμειναν σταθερά. Γράφει ο Bremmer: «Ο Όμηρος αφηγήθηκε μια τόσο καλή ιστορία που μέσω της προφορικής και γραπτής παράδοσης έφτασε στους ανθρώπους σε όλες τις γωνιές της Ευρώπης και ακόμη και πέρα από αυτές».<sup>508</sup> Προφανώς, δεν είναι εύκολο να αποδεχθεί κανείς αβίαστα μια τόσο ρομαντική θέση αλλά δύσκολα μπορεί και να την απορρίψει ως ανυπόστατη. Και οπωσδήποτε καθόλου ρομαντική δεν είναι η διαπίστωση ότι ο ομηρικός Πολύφημος εξελίχθηκε πράγματι σε ένα δυναμικό χαρακτήρα που πολλοί συγγραφείς μετά τον Όμηρο χρησιμοποίησαν για να ορίσουν την εξυπνάδα, την ηλιθιότητα, την αγάπη, το μίσος, την ομορφιά, την ασχήμια, την τρέλα, τη λογική και τη βία. Ακόμη και αν ο ίδιος ο Πολύφημος δεν αντανακλά προσωπικά όλες αυτές τις ιδιότητες, η ύπαρξή του και μόνο επιτρέπει σε άλλους χαρακτήρες να αντανακλούν τα δικά τους μοναδικά χαρακτηριστικά σε αντιπαράθεση με αυτά του Κύκλωπα.

Γιατί στη μακραίωνη πορεία της η αναμέτρηση του Οδυσσέα με τον Πολύφημο έχει αναμφίβολα αναχθεί σε «μια εμβληματική ιστορία για τη δυτική αφηγηματική λογοτεχνία»,<sup>509</sup> ένα διαχρονικό σύμβολο που εκφράζει την αναμέτρηση ανάμεσα σε οποιοδήποτε θεμελιώδες αξιακό δίπολο μιας κοινωνίας: "πρωτόγονο" και "πολιτισμένο", "βαρβαρότητα" και "δικαιοσύνη", "παλιό" και "νέο". Ίσως στο γεγονός αυτό να οφείλεται τόσο η δημοφιλία όσο και η προσαρμοστικότητα του

---

Από την ίδια εποχή έχουμε και μια γεμάτη παράπονο και παιδική αφέλεια συζήτηση του Κύκλωπα με τον Ποσειδώνα, βλ. Λουκιανός *Ενάλιτοι Διάλογοι* 2.

<sup>507</sup> Aguirre & Buxton (2020) 28.

<sup>508</sup> Bremmer (2002) 148.

<sup>509</sup> Hunter (2009) 53.

μύθου. Ο Πολύφημος (όχι οποιοσδήποτε Κύκλωπας αλλά μόνο ο ομηρικός Πολύφημος) δεν είναι (δεν ήταν ποτέ) και δε λειτουργεί αποκλειστικά ως ο "κακός" της ιστορίας (με την έννοια των παραμυθιών) αλλά είναι ο πηχης με τον οποίο αναμετράται η ανθρώπινη ευφυία και επινοητικότητα, η ανθρώπινη φύση και υπόσταση.<sup>510</sup> Στην αυγή μιας νέας εποχής για την Ελλάδα που σηματοδοτεί και την αφετηρία του Δυτικού Πολιτισμού, ο Όμηρος στο επεισόδιο με τον Κύκλωπα Πολύφημο φρόντισε να μας δώσει (με τον δικό του, ξεχωριστό τρόπο) τον ορισμό αυτού που διακρίνει τα ανθρώπινα όντα, μια ανθρώπινη κοινότητα, από το μη ανθρώπινο, από το τερατώδες, το απάνθρωπο - ή υπεράνθρωπο, όχι όμως θεϊκό.<sup>511</sup>

---

<sup>510</sup> Stanford (1985) 77: «The victory over the Cyclops was Odysseus's greatest Autolycean triumph»· πρβλ. Burkert (1979) 33-4, Nagy (2007) 62-3, Tindall (2012) 172-3.

<sup>511</sup> Καστοριάδης (2007) 139.



# Βιβλιογραφικές αναφορές

## 1. Ξενόγλωσσες

- Abaev, V. I. (2016). «Introduction - The Ossetian Epic “Tales of the Narts”». Στο: Colarusso, J. & Salbiev, T. (2016): xxix-lxvii.
- Abetekov, A. & Yusupov, H. (1994). «Ancient Iranian Nomads in Western Central Asia». Στο: B. Harmatta et al. (ed.), *A History of the Civilisations of Central Asia, Vol. II: The Development of Sedentary and, Nomadic Civilisations: 700 BC to AD 250*. Paris: UNESCO Publishing, 23–34.
- Aguirre, M. & Buxton, R. (2020). *Cyclops: The Myth and its Cultural History*. Oxford University Press.
- Ahl, F. & Roisman, H. M. (1996). *The Odyssey Re-Formed*. Ithaca: Cornell University Press.
- Al-Akhras, S. (2016). «The Anima at the Gate of Hell: Middle Eastern Imagery in Milton’s Paradise Lost». Στο: Ben Pestell, Pietra Palazzolo & Leon Burnett (eds) *Translating Myth*. London & New York: Routledge, 43-59.
- Alden, M. (2017). *Para-Narratives in the Odyssey: Stories in the Frame*. Oxford University Press.
- Allen, N. J. (2020). *Arjuna-Odysseus: shared heritage in Indian and Greek epic*. London & New York: Routledge.
- Alwine, A. T. (2009). «The Non-Homeric Cyclops in the Homeric Odyssey», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 49: 323–33.
- Amiet, P. (1983). «Observations sur les "Tablettes Magiques" d'Arslan Tash», *Aula Orientalis*, 1: 109.
- Anderson, G. (2000). *Fairytale in the Ancient World*. New York: Routledge.
- . (2006). *Greek and Roman folklore: a handbook*. Westport, Connecticut & London: Greenwood.
- Aoyagi, E. (2006). «Repetitiveness in the Arabian Nights: Openness as Self-foundation». Στο: Yamanaka, Yuriko & Nishio, Tetsuo (ed.), *The Arabian Nights and Orientalism: Prospectives from East and West*. London & New York: IB Tauris, 68-92.
- Appelbaum, S. (2000). *Medieval Tales and Stories: 108 Prose Narratives of the Middle Ages*. Mineola, NY: Dover Publications.

- Atsız, M. (2020). «A Syntactic Analysis on Gonbad Manuscript of the Book of Dede Korkut», *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2: 188-97.
- Auffarth, Ch. (1991). *Der drohende Untergang: „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Avishur, Y. (1978). «The Second Inscription from Arslan Tash», *UF*, 10: 29–36.
- Azzolina, D. S. (1987). *Tale Type and Motif-Indexes: An Annotated Bibliography*. New York: Garland Publishing.
- Bachvarova, M. R. (2016). *From Hittite to Homer: the Anatolian background of ancient Greek epic*. Cambridge University Press.
- Bakker, E. J. (2002). «Polyphemos», *Colby Quarterly*, 38: 135–50.
- . (2013). *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bane, Th. (2012). *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures*. North Carolina: McFarland & Company.
- . (2016). *Encyclopedia of Giants and Humanoids in Myth, Legend and Folklore*. North Carolina: McFarland & Company.
- Bassett, S. E. (1938). *The Poetry of Homer*. Sather Classical Lectures 15. Berkeley: University of California Press.
- Beckman, G. M., Bryce, T. & Cline, E (2011). *The Ahhiyawa texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Bender, F. (1878). *Die märchenhaften bestandtheile der Homerischen gedichte*. Darmstadt: H. Brill.
- Benson, S. (2003). *Cycles of influence: fiction, folktale, theory*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press.
- Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: économie, parenté, société; II: pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bergren, A. L. T. (1983). «Odyssean Temporality: Many (Re)Turns». Στο: C. A. Rubino & C. W. Shelmerdine (επ.), *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press, 38-73.
- Bernal, M. (1991). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization (Vol. I)*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- Blössner, N. (2005). «Hesiod und Die “Könige”. Zu “Theogonie” 79-103», *Mnemosyne*, 58(1): 23–45.
- Boardman, J. (1994). *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*. London: Thames and Hudson.
- Bolton, J. D. P. (1962). *Aristeas of Proconnesus*. Oxford: The Clarendon Press.
- Bortolini, E. κ.α. (2017). «Reply to d’Huy et al.: Navigating biases and charting new ground in the cultural diffusion of folktales», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114(41): E8556.
- Bowie, A. (2000). «Myth and ritual in the rivals of Aristophanes». Στο: Harvey, D. & Wilkins, J. (2000): 317-39.
- Bowra, C. M. (1952). *Heroic Poetry*. London: Macmillan.
- . (1962). «The Homeric Poems: Composition». Στο: A. J. B. Wace and F. Stubbings (eds), *A Companion to Homer*. London: Macmillan, 38-74.
- Braun, I. M. (2015). «Interdisciplinary interpretations of anthropomorphic composite beings in the European Upper Palaeolithic cave art – An approach», *Expression*, 10: 10-15.
- Bremmer, J. N. (2002). «Odysseus versus the Cyclops». Στο: S. des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol II: Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Athens: The Norwegian Institute, 135-52.
- Breuil, H. (1952). *Four Hundred Centuries of Cave Art*. Centre d’Etudes et de Documentation Préhistoriques. Dordogne.
- Bricteux, A. (1910). *Contes Persans*. Liège: Impr. Vaillant-Carmanne.
- Brockington, J. (1998). *The Sanskrit epics*. Leiden / Boston / Koln: Brill.
- Brown, J. P. (2000). *Israel and Hellas, Volume II : Sacred Institutions with Roman Counterparts*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Brunel, P. (2017). *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*. New York: Routledge.
- Brunvand, J. H. (1976). *Folklore: A Study and Research Guide*. St. Martin's Press.
- Bryant, E. F. (2015). *The Yoga Sutras of Patañjali: A New Edition, Translation, and Commentary*. North Point Press.
- Burke, P. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Routledge.

- Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, CA.
- . (1984). «Yom Nachtigallenmythos zum "Machandelbaum"». Στο: W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Marchen* (Kassel): 113-25.
- . (1986). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press.
- Burgess, J. S. (2001). *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*. Baltimore.
- . (2006). «Neoanalysis, Orality, and Intertextuality: An Examination of Homeric Motif Transference», *Oral Tradition*, 21(1): 148-89.
- Burnett, L. (2016). «Accommodating the Primordial: Myths as Pictorial Storytellings». Στο: B. Pestell, P. Palazzolo & L. Burnett (eds), *Translating Myth*. Modern Humanities Research Association & Routledge, 28-42.
- Burton, R. F. (1885). *The Book of The Thousand Nights and a Night. Vol. VI: The Third Voyage of Sindbad the Seaman*. Privately printed by the Burton Club.
- Campbell, J. (1993). *Myths to live by*. Penguin Publishing Group.
- Campbell, K. (1907). *The seven sages of Rome: Edited From The Manuscripts, With Introduction, Notes And Glossary*. Boston/New York/Chicago/London: Ginn & Company.
- Can, D. T. & Ekici, M. (2010). «The Book of Dede Korkut: The Villains In and Out of Turks». Στο: D. L. Chalmers (ed.), *Villains, Heroes or Victims?*. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 3-9.
- Caquot, A. & du Buisson R. du M. (1971). «La seconde tablette ou "petite amulette" d'Arslan-Tash», *Syria*, 48(3/4): 391-406.
- Carpenter, T. H. (2021). *Art and Myth in Ancient Greece*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Calame, C. (1977) «Le Mythe des Cyclopes dans l'Odyssee». Στο: B. Gentili & G. Paioni (eds), *Il mito Greco: Atti del Convegno Internazionale Urbino 1973*. Rome: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 369-91.
- . (1995). *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece* (μτφρσ. Janice Orion). Ithaca, NY and London: Cornell University Press.
- Chalmers, D. L. (ed.). (2010). *Villains, Heroes or Victims?*. Oxford: Inter-Disciplinary Press.

- Christensen, J. P. (2020). «Epic Cycle». Στο: Pache, et al. (2020): 118-9.
- Christol, A. (1997). «Épopée homérique, épopée caucasienne: Parallèles narratifs». Στο: F. Létoublon (επ.) *Hommage à Milman Parry: Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*. Amsterdam. 355–67.
- Clare, R. J.. (1998). «Representing Monstrosity: Polyphemus in the Odyssey». Στο: Catherine Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*. Bari: Levante, 1–17.
- Clay, J. S. (1983). *The Wrath of Athena: Gods and Men in The Odyssey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cline, E. (2020). «Hittite Literary Evidence». Στο: Pache, et al. (2020): 339-41.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (1998). *The Shamans of prehistory: trance and magic in the painted caves* (μτφρσ. Sophie Hawkes). New York: Harry N. Abrams.
- Colarusso, J. (2002). *Myths from the Caucasus: The Nart Sagas of the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs*. Princeton University Press.
- Colarusso, J. & Salbiev, T. (2016). *Tales of the Narts: Ancient myths and legends of the Ossetians*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Comhaire, J. L. (1958). «Oriental Versions of Polyphem's Myth», *Anthropological Quarterly*, 31(1): 21-28.
- Conrad, J. A. (1999). «Polyphemus and Tepegöz Revisited: A Comparison of the Tales of the Blinding of the One-eyed Ogre in Western and Turkish Traditions», *Fabula*, 40(3): 278-97.
- Cook, A. B. (1925). *Zeus: a study in ancient religion. Band 2.2: Zeus god of the dark sky (thunder and lightning): Appendixes and index*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, E. F. (1995). *The Odyssey in Athens: myths of cultural origins*. Ithaca: Cornell University Press.
- . (2020). «Mythic Background». Στο: Corinne Ondine Pache, Casey Dué, Susan Lupack, Robert Lamberton (eds) *The Cambridge guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 62-9.
- Cook, R. M. (1983). «Art and Epic in Archaic Greece», *BABesch*, 58: 1-10.
- Costello, S. (2010). «The Mesopotamian “Nude Hero”: Context and Interpretations». Στο: Derek B. Counts & Bettina Arnold (eds), *The Master of Animals in Old World Iconography*. Budapest: Archaeolingua, 25-34.

- Counts, D. B. & Arnold, B. (eds.). (2010). *The Master of Animals in Old World Iconography*. Budapest: Archaeolingua.
- Cross, F. M. Jr. & Saley, R. J. (1970). «Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B. C. from Arslan Tash in Upper Syria», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 197: 42-49.
- Cross, F. M. (2003). «Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century BCE from Arslan Tash in Upper Syria». Στο: *Leaves from an Epigrapher's Notebook: Collected Papers in Hebrew and West Semitic Palaeography and Epigraphy*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Dalley, S. (2009). *Myths from Mesopotamia Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Danek, G. (1998). *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee* (Wiener Studien, Beiheft 22). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dayton, J. (2014). «The Negative Banquet of Odysseus and the Cyclops». Ανακτήθηκε από: <http://scholarworks.rit.edu/other/852>.
- Dawkins, R. (1955). *More Greek Folktales*. Oxford: Oxford University Press.
- De Jong, I. J. F. (2001). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Mierop, Van, M. (2007). *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*. Blackwell Publishing.
- De Rachewiltz, I. (2015). *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*. CCA 4.0 International License.
- Diez, H. F. (1815). «Der Neuentdeckte Ouguzische Cyklop». Στο: H. F. Diez (ed.), *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften, Sitten, Gebräuchen und Alterthümern, Religion und Regierungsverfassung*. Berlin und Nalle, 399-457.
- Du , C. (2012). «Maneuvers in the Dark of Night: Iliad 10 in the Twenty-First Century». Στο: F. Montanari, A. Rengakos & Ch. Tsagalis (eds), *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*. De Gruyter, 175-183.
- . (2020). «Introduction». Στο: Pache, et al. (2020): 3-6.
- Dumezil, G. (1965). *Le livre des héros, légendes oss tes sur les Nartes*. Paris: Gallimard.
- . (1968). *Mythe et  pop e*. Paris: Gallimard.

- . (1988). *An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Dundes, A. (1997). «The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique», *Journal of Folklore Research*, 34(3): 195–202.
- Dürkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (μτφρσ. Karen E. Fields). New York/London/Toronto/Sydney/Tokyo/Singapore: The Free Press.
- Dussaud, R. (1939). *Mélanges syriens offerts à monsieur René Dussaud*. Bibliothèque archéologique et historique 30. G. Geuthner.
- Eliade, M. (1978). *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . (2004). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (μτφρσ. W. R. Trask). Ringwood, Arcana: Penguin Books [1964].
- Fee, C. R. (2011). *Mythology in the Middle Ages: Heroic Tales of Monsters, Magic, and Might*. Praeger.
- Fehling, D. (1977). *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*. Mainz.
- Finkelberg, M. (1986). «Is ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ a Homeric Formula?», *Classical Quarterly*, 36: 1-5.
- . (1995). «Odysseus and the Genus Hero», *Greece & Rome*, 42(1): 1-12.
- . (2020). *Homer and Early Greek Epic: Collected Essays*. Trends in Classics – Supplementary Volumes, 89. De Gruyter.
- Finley, M. I. (1979). *The world of Odysseus*. Penguin Books.
- . (1981). *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Floyd, E. D. (1980). «'Kleos aphthiton'. An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry», *Glotta*, 58: 133-157.
- Forrer, E. (1931). «Apollon, Vulcanus, und die Kyklopen in den Boghaz-koï-Texten», *Revue hittite et asianique*, 1: 141–63.
- Fowler, R. L. (2013). *Early Greek Mythography: II. Commentary*. Oxford University Press.
- Fox, R. L. (2008). *Travelling Heroes: Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer*. Penguin Books.

- Frame, D. (1978). *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Heaven & London: Yale University Press.
- Frankfort, H. (1935). *Oriental Institute Discoveries in Iraq, 1933/34. Fourth Preliminary Report of the Iraq Expedition*. Oriental Institute Communications 19. Chicago.
- . (1939). *Cylinder Seals: A documentary essay in the art and religion of the ancient Near East*. London: Macmillan and Co.
- . (1970) [1954]. *The Art and Architecture of the Ancient Orient*. Penguin Books.
- Frazer, J. G. (1921). *Apollodorus: The library II* (Loeb Classical Library No. 122). London: W. Heinemann & New York: G. P. Putnam's Sons.
- Friedrich, R. (1987). «Heroic Man and Polymetis: Odysseus in the Cyclopeia», *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 28(2): 121-33.
- Frye, N. (1982). *The great code: The Bible and Literature*. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Galland, A. (1846). *Les mille et une nuits: contes arabes*. Paris.
- Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Gaster, T. H. (1973). «A Hang-Up for Hang-Ups: The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 209: 18–26.
- George, A. R. (2003). *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Vols. 1 and 2*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2012). «Nergal and the Babylonian cyclops», *Bibliotheca Orientalis*, 69(5/6), 422-6.
- Germain, G. (1935). «Ulysse, le Cyclope et les Berberes», *Revue de littérature Comparée*, 15: 573-623.
- . (1954). *Genèse de l'Odysée: Le Fantastique et le sacré*. Paris.
- Glenn, J. (1971). «The Polyphemus Folktale and Homer's Kyklôpeia», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 102: 133-81.
- . (1978). «The Polyphemus Myth: its Origin and Interpretation», *Greece & Rome*, 25(2): 141-55.
- Goff, B. L. (1963). *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*. New Haven & London: Yale University Press.



- Gordon, C. H. (1955). «Homer and Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature», *Hebrew Union College Annual*, 26: 43-108.
- Grafman, R. (1972). «Bringing Tiamat to Earth», *Israel Exploration Society*, 22: 47-9.
- Gray, D. H. F. (1956). «The Homeric Odyssey. By Denys Page. Pp. vi + 186. Oxford: The Clarendon Press, 10.55. 21s [review]», *Journal of Hellenic Studies*, 76: 109.
- Grethlein, J. (2017). *Aesthetic Experiences and Classical Antiquity: The Significance of Form in Narratives and Pictures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimm, W. (1857). «Die Sage von Polyphem» (Philologische und historische Abhandlungen). Στο: *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1-30.
- . (1887). «Die Sage von Polyphem». Στο: *Kleinere Schriften*. Berlin: Dümmler Verlag, 428-62.
- Gunes, H., Gunes, N., Bozkurt, F., Cakır, G. (2017). «Which one is the basic source! The Cyclop of Homer or the Cyclop of Dede Korkut (Tepegöz)? The First Part», *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 11(14): 123-28.
- Güterbock, H. G. (1951). «The Song of Ullikummi revised text of the Hittite Version of a Hurrian Myth», *Journal of Cuneiform Studies*, 5(4): 135-161.
- Haase, D. (2008). *The Greenwood encyclopedia of folktales and fairy tales*. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- Hackman, O. (1904). *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*. Helsinki: Frenckellska.
- Haddawy, H. (2008). *The Arabian Nights* (based on the text of the fourteenth-century Syrian manuscript, edited by Muhsin Mahdi). W. W. Norton & Company, Inc.
- Hansen, W. (1983). «Greek Mythology and the Study of Ancient Greek Oral Story», *Journal of Folklore Research*, 20: 97-112.
- . (1997α). «Mythology and Folktale Typology: Chronicle of a Failed Scholarly Revolution», *Journal of Folklore Research*, 34(3): 275-80.
- . (1997β). «Homer and the Folktale». Στο: Ian Morris & Barry Powell (eds), *A new companion to Homer*. Leiden / New York / Keln: Brill, 442-62.
- . (2002). *Ariadne's thread: a guide to international tales found in classical literature*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Hard, R. (2004). *The Routledge handbook of Greek mythology: based on H.J. Rose's Handbook of Greek mythology*. London & New York: Routledge.
- Haring, L. (2006). «The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson (review)», *Marvels & Tales*, 20(1): 103-105.
- Harvey, D. & Wilkins, J. (eds.). (2000). *The Rivals of Aristophanes: Studies in Athenian Old Comedy*. London: The Classical Press of Wales.
- Hernández, P. N. (2000). «Back in the Cave of the Cyclops», *American Journal of Philology*, 121(3): 345–66.
- Heubeck, A. & Hoekstra, A. (1990). *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. II*. Oxford: Clarendon Press.
- Hibbard, L. A. (1963). *Mediaeval Romance In England A Study Of The Sources And Analogues Of The Non-Cyclic Metrical Romances*. New York: Burt Franklin.
- Higbie, C. (1995). *Heroes' Names, Homeric Identities*. New York: Garland Publishing.
- Hilka, A. (1913). *Historia septem sapientum. 2: Johannis de Alta Silva Dolopathos sive De rege et septem sapientibus*. Heidelberg.
- Hillers, B. (1992). «The Odyssey of a Folktale: "Merugud Uilix Meic Leirtis"». Στο: *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium Vol. 12*. Department of Celtic Languages & Literatures: Harvard University, 63-79.
- Hoffner, H. A. Jr. (1998). *Hittite Myth* (Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World). Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Hölscher, U. (1978), «The Transformation from Folk-Tale to Epic». Στο: B. C. Fenik (ed.), *Homer: Tradition and Invention*. Leiden: 56–67.
- . (1988). *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*. Munich.
- Hurwit, J. M. (2015). *Artists and signatures in ancient Greece*. Cambridge University Press.
- Hunter, R. L. (2009). *Critical moments in classical literature: Studies in the ancient view of literature and its uses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- d'Huy, J. (2013). «Polyphemus (Aa. Th. 1137): A phylogenetic reconstruction of a prehistoric tale», *Nouvelle Mythologie Comparée/New Comparative Mythology*, 1: 3–18.

- . (2014). «Motifs and folktales: A new statistical approach», *The Retrospective Methods Network Newsletter*, 8: 13–29.
- . (2015). «Polyphemus, a Palaeolithic tale?», *The Retrospective Methods Network Newsletter*, 9: 43–64.
- . (2016). «The evolution of myths», *Scientific American*, 315(6): 62–69.
- . (2017). «Polyphème en Amérique», *Mythologie française*, 269: 9–11.
- . (2019). «Du nouveau sur Polyphème», *Mythologie française*, 277: 15–8.
- Izzet, V. (2004). «Purloined Letters: the Aristonothos inscription and krater». Στο: Kathryn Lomas (ed.), *Greek identity in the western Mediterranean: papers in honour of Brian Shefton* (Mnemosyne. Supplementum, 246). Leiden, Netherlands: Brill, 191–210.
- Junker, K. (2012). *Interpreting the images of Greek myths: An introduction* (μτφρσ. Annemarie Kunzl-Snodgrass & Anthony Snodgrass). New York: Cambridge University Press.
- Kafadar, C. (1995). *Between two worlds: the construction of the Ottoman state*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Kanavou, N. (2016). *The Names of Homeric Heroes: Problems and Interpretations*. Berlin, München, Boston: De Gruyter.
- Kaplan, M. F. (1976). «Another Slaying of Tiamat?», *Israel Exploration Journal*, 26(4): 174–177.
- Kirk, G. S. (1962). *The songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1970). *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Knox, M. (1979). «Polyphemos and his near eastern relations», *The Journal of Hellenic Studies*, 99: 164–165.
- Kuhn, A. (1853). «Ueber die durch nasale erweiterten nasalstämme», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 2: 455–71.
- . (1859). *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes*. Berlin = Kuhn, A. (1886). *Mythologische Studien*. Kuhn, E. (ed.). Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Lane, E. W. (1865). *The Thousand and One Nights: Commonly called in England, The Arabian Nights' Entertainments*. Warne and Routledge.
- Leeming, D. A. (2010). *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

- Lefkowitz, M. R. & Rogers, G. MacLean. (1996). *Black Athena revisited*. University of North Carolina Press.
- Leick, G. (2003). *A dictionary of Ancient Near Eastern mythology*. London and New York: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1955). «The Structural Study of Myth», *The Journal of American Folklore*, 68(270): 428-444.
- . (1969). *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology I*. New York: Harper & Row Publishers.
- Lewis, W. S. (1944). *Correspondence of Horace Walpole IX*. New Haven: Yale University Press.
- Lewis, G. L. (1974). *The Book of Dede Korkut*. Harmondsworth.
- Lewis-Williams, D. (2002). *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London: Thames & Hudson.
- Lincoln, B. (1976). «The Indo-European Cattle-Raiding Myth», *History of Religions*, 16(1), 42-65.
- Louden, B. (2011). *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Lowe, N.J. (2000). «Comic plots and the invention of fiction». Στο: Harvey, D. & Wilkins, J. (eds.). (2000): 259-71.
- Lowenstam, S. (1997). «The Relationship between the Homeric Poems and Archaic Representations of Epic Myth», *Transactions of the American Philological Association*, 127: 21-76.
- Luomala, K. (1963). «The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography by Antti Aarne [review]», *American Anthropologist*, 65(3): 747-750.
- MacDonald, D. R. (2000). *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- MacDonell, A. A. (1897). *Vedic Mythology*. Strassburg: K.J. Trübner.
- McGrath, K. (2004). *The Sanskrit Hero: Karha in Epic Mahabharata*. Leiden / Boston: Brill.
- Makdisi, S. & Nussbaum, F. [eds] (2009). *The Arabian Nights in Historical Context: Between East and West*. Oxford University Press.
- Mandzuka, Z. (2013). *Demystifying the Odyssey*. London and Bloomington: Autho-  
rhouse Publishing.

- Marks, J. (2003). «Alternative Odysseys: The Case of Thoas and Odysseus», *Transactions of the American Philological Association*, 133(2): 209-26.
- Mavroudi, M. (2020). «Homer in Greece from the End of Antiquity 1: The Byzantine Reception of Homer and His Export to Other Cultures». Στο: Pache, C. O., Dué, C., Lupack, S. M., Lamberton, R. (2020): 444-72.
- Mayor, A. (2000). «Bibliography of Classical Folklore Scholarship: Myths, Legends, and Popular Beliefs of Ancient Greece and Rome», *Folklore*, 111: 123-83.
- . (2011). *The first fossil hunters: paleontology in Greek and Roman times*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Meeker, M. E. (1992). «The Dede Korkut Ethic», *International Journal of Middle East Studies*, 24(3): 395-417.
- Meissner, T. & Tribulato, T. (2002). «Nominal composition in Mycenaean Greece», *Transactions of the Philological Society*, 100(3): 289-330.
- Meuli, K. (1921). *Odyssee und Argonautika*. Berlin: Weidmann.
- Meyer, K. (1886). *Merugud Uilix maicc Leirtis: The Irish Odyssey*. London: D. Nutt.
- Michaux, G. (2003). «Gilgamesh and Homer: a comparative study of motif sets, distinctions and similarities», *Mathesis*, 12: 9-25.
- Mitchell, F. (2021). *Monsters in Greek literature: Aberrant bodies in ancient Greek cosmogony, ethnography, and biology*. London & New York: Routledge.
- Mithen, S. (1998). *The prehistory of the mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. Phoenix Paperbacks.
- Mittman, A. S. & Dendle, P. J. (2016). *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. London & New York: Routledge.
- Mondi, R. (1983). «The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition, and Theme», *Transactions of the American Philological Association*, 113: 17-38.
- Montanari, F. (2012). «The Homeric Question Today». Στο: Franco Montanari & Antonios Rengakos (eds), *Homeric Contexts*. Trends in Classics - Supplementary Volumes. Vol. 12. Berlin & Boston: De Gruyter, 1-12.
- Morris, S. (1997). «Homer and the Near East». Στο: Ian Morris & Barry Powell (eds), *A new companion to Homer*. Leiden / New York / Keln: Brill: 599-623.
- Moseley, C. W. R. D. [μτφρσ.] (2005). *The Travels of Sir John Mandeville*. Penguin Books.

- Mundy, C. (1956). «Polyphemus and Tepegöz», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18(2), 279-302.
- Muhsin, M. (ed.). (1984). *The Thousand and One Nights*. Leiden: E. J. Brill.
- Nadasdy, P. (2007). «The gift of the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality», *American Ethnologist*, 34(1): 25–43.
- Nagy, G. (1974). *Comparative Studies in Greek and Indie Meter*. Cambridge: Harvard University Press.
- . (1981). «Another Look at kleos apthiton», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 7: 113-16.
- . (1990). *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore.
- . (1992). *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- . (2007). «Homer and Greek Myth». Στο: R. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 52–82
- Naumann, H.-P. (1979). «Das Polyphem-Abenteuer in der altnordischen Sagaliteratur», *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 75(3-4): 173-89.
- Neer, R. (2018). «Ornament, incipience and narrative: Geometric to Classical». Στο: Nikolaus Dietrich & Michael Squire (eds), *Ornament and Figure in Graeco-Roman Art: Rethinking Visual Ontologies in Classical Antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter, 203-240.
- Nelson, S. (2016). *Aristophanes and his tragic muse: comedy, tragedy and the polis in 5th century Athens*. Boston.
- Newton, R. M. (1983). «Poor Polyphemus: Emotional Ambivalence in Odyssey 9 and 17», *Classical World*, 76(2): 137–42.
- Notopoulos, J. A. (1960). «Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of Oral Poetry», *Hesperia*, 29: 177-97.
- Oberhuber, K. (1965). «Odysseus—Utis in Altorientalistischer Sicht». Στο: O. Menghin & H. M. Ölberg (ed.), *Festschrift Leonhard C. Franz*. Innsbruck, 307-12.
- Olson, S. D. (2007). *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy*. New York: Oxford University Press.
- Oppenheim, A. L. (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- O'Sullivan, J. N. (1987). «Observations on the Kyklopeia», *Symbolae Osloenses*, 62: 5–24.
- . (1990). «Nature and Culture in Odyssey 9?», *Symbolae Osloenses*, 65: 7–17.
- Owst, G. R. (1933). *Literature and pulpit in Medieval England: a Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2010) [1929]. *Preaching in Medieval England: An Introduction to Sermon Manuscripts of the Period c.1350-1450*. New York: Cambridge University Press.
- Pache, C. O., Dué, C., Lupack, S. M., Lamberton, R. [ed.]. (2020). *The Cambridge guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Page, D. L. (1955). *The Homeric Odyssey: The Mary Flexner Lectures delivered at Bryn Mawr College, Pennsylvania*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1973). *Folktales in Homer's Odyssey*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Papamichael, E. M. (1981). «The Cyclops and his “Dear Ram”», *Δωδώνη*, 10: 101–8.
- Pardee, D. (1998). «Les documents d' Arslan Tash: authentiques ou faux?», *Syria*, 75: 15–54.
- Paris, G. (1900). *Poèmes et légendes du moyen âge*. Paris: Société d'édition artistique.
- Penglase, Ch. (1997). *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London & New York: Routledge.
- Pifer, M. (2021). *Kindred Voices: A Literary History of Medieval Anatolia*. New Haven & London: Yale University Press.
- Poljakov, Th. (1983). «A Phoenician Ancestor of the Cyclops», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 53: 95-8.
- Porada, E. (1948). *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections* (Bollingen Series 14). New York: Pantheon Books.
- . (1976). «Sumerian Art in Miniature». Στο: D. Schmandt-Besserat (ed.), *The Legacy of Sumer* (Bibliotheca Mesopotamica iv). Malibu: Undena Publications, 107-18.

- Propp, V. (1968). *Morphology of the Folktale* (μτφρσ. Laurence Scott). Austin: University of Texas Press.
- Praet, S. (2018). «A Monk's Tale: Framing the Fictional in John of Alta Silva's Dolopathos». Στο: Eva von Contzen & Florian Kragl (eds.), *Narratologie und mittelalterliches Erzählen: Autor, Erzähler, Perspektive, Zeit und Raum*. Berlin, Boston: De Gruyter, 81-100.
- Pryke, L. M. (2019). *Gilgamesh*. London & New York: Routledge.
- Puhvel, J. (1987). *Comparative mythology*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Radermacher, L. (1916). «Die Erzählungen der Odyssee», *Sitzungsberichte Kais. Koen. Akad. d. Wissenschaften Wien*, 178(1): 3-59.
- Ratcliffe, J. (2014). «Arimaspians and Cyclopes: The Mythos of the One-Eyed Man in Greek and Inner Asian Thought », *Sino-Platonic Papers*, 249: 1-71.
- Reece, S. (1993). *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . (1994). «The Cretan Odyssey: A Lie Truer Than Truth», *The American Journal of Philology*, 115: 157-73.
- Reeve, M. D. (2011). «Da Madvig a Maas, con deviazioni». Στο: M. D. Reeve (ed.), *Manuscripts and Methods: Essays on Editing and Transmission*. Rome, 45-54.
- Reinhardt, K. (1995). «The adventures in the Odyssey». Στο: Schein (1995): 63-132.
- Riley, J. M. (2014). «“Love the Child who Holds You by the Hand”: Intertextuality in The Odyssey and The Epic of Gilgamesh», *Studia Antiqua*, 12(2): 20-31.
- Röhrich, L. (1962). «Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition», *Fabula*, 5: 48-71.
- Rosen, R. M. (2007). *Making Mockery: The Poetics of Ancient Satire*. Oxford University Press.
- Rouse, W. H. D. (1896). «Folklore firstfruits from Lesbos», *Folklore*, 7(2): 142-61.
- Russel, J. R. (1997). «Polyphemos Armenios», *Revue des Études Arméniennes*, 26: 25-38.
- Rutherford, I. (2020). *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison*. Oxford: Oxford University Press.



- Sahin, E. (2015). «A Mythic Journey to Polyphemus, Tepegöz and Grendal», *International Journal of Literature and Arts*, 3(2): 12-17.
- Sammons, B. (2017). *Device and Composition in the Greek Epic Cycle*. Oxford University Press.
- Schein, S. L. (1970). «Odysseus and Polyphemus in the Odyssey», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 11(2): 73-83.
- . (1995). *Reading the Odyssey: selected interpretive essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- . (2016). *Homeric Epic and its Reception: Interpretive Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, R. (1967). *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Scowcroft, R. M. (1995). «Abstract Narrative in Ireland», *Ériu*, 46: 121–58
- Seaford, R. (1984). *Euripides: Cyclops (Edited with Introduction and Commentary)*. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Ch. (1992). «Divine Justice in the Odyssey: Poseidon, Cyclops, and Helios», *The American Journal of Philology*, 113(4): 489–518.
- Seidensticker, B. (2020). *Euripides: Kyklops*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Settegast, F. (1917). *Das Polyphemmärchen in altfranzösischen Gedichten. Eine folkloristisch-literargeschichtliche Untersuchung*. Leipzig.
- Shaw, C. A. (2018). *Euripides, Cyclops: A satyr play*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Sihler, A. L. (2009). *New comparative grammar of Greek and Latin*. Oxford: Oxford University Press.
- Silk, M. (2000). «Aristophanes versus the rest: comic poetry in Old Comedy». Στο: Harvey, D. & Wilkins, J. (eds.). (2000): 299-315.
- Simpson, J. & Roud, S. (2000). *A Dictionary of English Folklore*. Oxford University Press.
- Skinner, J. (2012). *The invention of Greek ethnography: Ethnography and history from Homer to Herodotus*. Oxford University Press.
- Slogar, Ch. (2005). «Polyphemus africanus: Mapping Cannibals in the History of the Cross River Region of Nigeria, ca. 1500-1985», *Terrae Incognitae*, 37(1): 16-27.

- Smith, W. (1849). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Vol. I. Boston: C.C. Little and J. Brown.
- Snodgrass A. M. (1979). «Poet and painter in eighth-century Greece», *Proceedings of the Cambridge Philological Society (New Series)*, 25 (205): 118-30.
- . (1997). «Homer and Greek Art». Στο: Ian Morris & Barry Powell (eds), *A new companion to Homer*. Leiden / New York / Keln: Brill, 560-97.
- . (1998). *Homer and the Artists. Text and Picture in Early Greek Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperling, S. D. (1982). «An Arslan Tash Incantation: Interpretations and Implications», *Hebrew Union College Annual*, 53: 1-10.
- Squire, M. (2009). *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*. Cambridge.
- Stanford, W. B. (1963). *The Ulysses theme: A Study in the Adaptability of a traditional Hero*. The University of Michigan Press.
- Stein, M. B. (2015). «Aarne-Thompson index». Στο: J. Zipes (ed.), *The Oxford Companion to Fairy Tales*. Oxford University Press, 1-2.
- Strootman, R. (2013). «Polyphemus in Anatolië: Klassieke en islamitische cultuur in de middeleeuwe», *Lampas*, 46(3): 244–55.
- Sümer, F., Uysal, A. E., & Walker, W. S. (2013). *The Book of Dede Korkut: A Turkish Epic*. Texas: University of Texas Press.
- Tanner, R. (1915). «The Ὀδυσσῆς of Cratinus and Cyclops of Euripides», *Transactions of the American Philological Association*, 46: 173–206.
- Tehrani, J. J. & d'Huy, J. (2017). «Phylogenetics Meets Folklore: Bioinformatics Approaches to the Study of International Folktales». Στο: R. Kenna, P. MacCarron, M. MacCarron (eds), *Maths Meets Myths: Quantitative Approaches to Ancient Narratives*. Springer, 91-114.
- Telò, M. (2014). «On the Sauce: Cratinus, Cyclopean Poetics, and the Roiling Sea of Epic», *Arethusa*, 47(3): 303-20.
- Texidor, J. (1983). «Les tablettes d'Arslan Tash au Musee d'Alep», *Aula Orientalis*, 1: 105–8.
- Thieme, P. (1951). «Etymologische Vexierbilder», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 69(3/4): 172-78.

- Thomsen, P. (1936). «Ausgrabungen und Forschungsreisen: Tell Asmar, Tell Agrab, Chafadsche, Aschdschali», *Archiv für Orientforschung*, 11: 263–66
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends (vols. I–VI)*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (1961). *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications 3) translated and enlarged*. Folklore Fellows' Communications 184: Helsinki.
- Thurn, I. (2000). *Ioannis Malalae Chronographia*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Tigay, J. H. (2002). *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc.
- Tindall, R. (2012). *The Samanic Odyssey: Homer, Tolkien, and the Visionary Experience*. Rochester / Toronto: Park Street Press.
- Tsagalis, Ch. (2009). «Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus». Στο: F. Montanari, A. Rengakos, & Ch. Tsagalis (eds.), *Brill's Companion to Hesiod*. Leiden/Boston: Brill.
- . (2017). *Early Greek Epic Fragments I: Antiquarian and Genealogical Epic*. Trends in Classics – Supplementary Volumes. Vol. 47. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Tylor, E. B. (2016). *Primitive culture (Vol. II)*. Mineola, New York: Dover Publications.
- Uslu, G. (2017). *Homer, Troy and the Turks: Heritage and Identity in the Late Ottoman Empire, 1870-1915*. Amsterdam University Press.
- Uther, H.-J. (2004). *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. FF Communications no. 284. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- . (2009). «Classifying Tales: Remarks to Indexes and systems of ordering», *Narodna Umjetnost*, 46(1), 15-32.
- Varoufakis, G. (2008). «Iron in the Homeric Epics & Homer, A Sensible Ecologist». Στο: S.A. Paipetis (επ.), *Science and Technology in Homeric Epics*. Springer, 102-12.
- Van Buren, E. D. (1949). «The Cylinder Seals from Brak», *Iraq*, 11(1): 59-76.
- Van Dijk, J. (1992). «The Authenticity of the Arslan Tash Amulets», *Iraq*, 54: 65-8.

- Van Gennep, A. (1908). *Religions, moeurs, et légendes: Essais d'ethnographie et de linguistique* (1ère partie). Paris.
- Van Leeuwen, R. (2007). *The Thousand and One Nights: Space, travel and transformation*. London & New York: Routledge.
- Vergados, A. (2013). «The Cyclopes and the Hundred-Handers in Hesiod “Theogony” 139–53», *Hermes*, 141(1): 1-7.
- Von Franz, M.-L. (2017). *The interpretation of fairy tales (Rev. ed)*. Boulder, Colorado: Shambhala Publications.
- Watkins, C. (1995). *How to kill a dragon: Aspects of Indo-European poetics*. (ACLS Humanities E-Book.) New York: Oxford University Press.
- Weber, A. (1873). *On the Ramayana* (μτφρσ. D. C. Boyd). Bombay: Thacker, Vining.
- . (1892). *The history of Indian literature* (μτφρσ. John Mann). London: Routledge.
- Weinstock, J. A. (2014). *The Ashgate encyclopedia of literary and cinematic monsters*. Ashgate Publishing.
- West, E. (2006). «An Indic Reflex of the Homeric Cyclopeia», *The Classical Journal*, 101(2): 125-60.
- . (2014). «Circe, Calypso, Hid.imbā: The Odyssey and Graeco-Aryan Proto-Epic», *Journal of Indo-European Studies*, 42: 144–174.
- West, M. L. (1966). *Hesiod: Theogony, ed. with Prolegomena and Commentary*. Oxford.
- . (1972). *Iambi et elegi Graeci, vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.
- . (1988). «The rise of the Greek Epic», *The Journal of Hellenic Studies*, 108: 151-72.
- . (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.
- . (2005). «Odyssey and Argonautica», *The Classical Quarterly*, 55(1): 39-64.
- . (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press.
- . (2012). «Towards a chronology of early Greek epic». Στο: Ø. Andersen & D. Haug (ed.), *Relative chronology in early Greek epic poetry*. Cambridge University Press, 224–41.

- . (2014). *The Making of the Odyssey*. Oxford.
- West, S. (2003). «Herodotus on Aristeas». Στο: Tuplin, C. (ed.) *Pontus and the Outside World*. Leiden, The Netherlands: Brill, 43-67.
- . (2012). «Odyssean stratigraphy». Στο: Ø. Andersen & D. Haug (ed.), *Relative chronology in early Greek epic poetry*. Cambridge University Press: 122-37.
- . (2013). «Odysseus' most memorable exploit», *Classica Cracoviensia*, 16: 189-206.
- Wiedemann, A. (1894). «Zur Polyphem-Sage». Στο: Friedrich S. Krauss. (ed.), *Am Urquell. Eine Monatsschrift für Volkskunde*. Hamburg, 85-116.
- Williams, R. A. Jr (2012). *Savage anxieties: The invention of western civilization*. St. Martin's Press: Palgrave Macmillan.
- Wilkins, W. J. (2019). *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. Global Grey.
- Witzel, M. (1997). «The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu». Στο: M. Witzel (επ.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas* (Harvard Oriental Series, Opera Minora, Vol. 2). Cambridge, 257-346.
- . (2013). *The origins of the world's mythologies*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Woodard, R. D. (2007). «Hesiod and Greek Myth». Στο: R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge companion to Greek mythology*. Cambridge University Press, 83-165.
- Wulff-Alonso, F. (2017). *The Mahabharata and Greek Mythology* (μτφρσ. Andrew Morrow). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- . (2020). *In Search of Vyāsa: The Use of Greco-Roman Sources in Book 4 of the Mahābhārata*. (CC BY-NC-ND 3.0) <https://hdl.handle.net/10630/19438>.
- Yadin, Y. (1971). «A Note on the Scenes Depicted on the 'Ain-Samiya Cup», *Israel Exploration Society*, 21(2): 82-5.
- Zipes, J. (2015). «Introduction: Towards a definition of the literary fairy tales». Στο: J. Zipes (ed.), *The Oxford Companion to Fairy Tales*. Oxford University Press, i-xxxv.

## 2. Ελληνόγλωσσες

Burkert, W. (1997). *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία: Δομή και ιστορία* (μτφρσ. Ηλέκτρα Ανδρεάδη). Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Γιαννάκης, Γ. (2000). «Ο Ινδοευρωπαϊός ποιητής και η τέχνη του: Μια ιστορικο-συγκριτική προσέγγιση», *Δωδώνη: φιλολογία*, 29: 7-20.

Κακριδής, Φ. Ι. (2005). *Αρχαία Ελληνική Γραμματολογία*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Καστοριάδης, Κ. (2007). *Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο. Σεμινάρια 1982-1983* (μτφρσ. Ξενοφών Γιαταγάνας). Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

## 3. Εκδόσεις ελληνικών κειμένων

Αισχύλος *Προμηθεύς Δεσμώτης*: Murray, G. *Aeschyli tragoediae*, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1955, Repr. 1960.

----- . Dindorf, W. *Scholia In Aeschylum, Scholia in Aeschylum* (scholia recentiora). *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta, vol. 3* [Scholia Graeca ex codicibus aucta et emendata]. Oxford: Oxford University Press, 1851, Repr. 1962.

----- . Herington, C.J. *Scholia In Aeschylum, Scholia in Prometheus vinctum* (scholia vetera). *The older scholia on the Prometheus bound*. Leiden: Brill, 1972.

----- . Smyth, H.W. *Scholia In Aeschylum, Scholia in Prometheus vinctum* (scholia recentiora Thomae Magistri et Demetrii Triclinii) (e cod. Neapol. II.F.31). *The commentary on Aeschylus' Prometheus in the codex Neapolitanus*. 1921; Harvard studies in classical philology 32.

Απολλόδωρος (Ψευδο) *Βιβλιοθήκη*: Wagner, R. *Apollodori bibliotheca. Peditasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*. Leipzig: Teubner, 1894; *Mythographi Graeci 1*.

Απολλώνιος Ρόδιος *Αργοναυτικά*: Fraenkel, H. *Apollonii Rhodii Argonautica*. Oxford: Clarendon Press, 1961, Repr. 1970 (1st edn. corr.).

Αριστοτέλης *Ποιητική*: Kassel, R. *Aristotelis de arte poetica liber*. Oxford: Clarendon Press, 1965, Repr. 1968 [of 1966 corr. edn.].

----- . *Πολιτικά*: Ross, W.D. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957, Repr. 1964.

- . Rose, V. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1886, Repr. 1967.
- Βακχυλίδης *Επινίκια*: Irigoin, J. *Bacchylide. Dithyrambes, épinicies, fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- Διόδωρος Σικελιώτης *Ιστορική Βιβλιοθήκη*: Vogel, F., Fischer, K.T. (post I. Bekker & L. Dindorf). *Diodori bibliotheca historica, 5 vols., 3rd edn*. Leipzig: Teubner, 1:1888; 2:1890; 3:1893; 4–5:1906, Repr. 1964.
- Δίων Χρυσόστομος *Λόγοι*: von Arnim, J. *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia, vols. 1–2, 2nd edn*. Berlin: Weidmann, 1:1893; 2:1896, Repr. 1962.
- Ευριπίδης: Diggle, J. *Euripidis fabulae, vol. 1, 2, 3*. Oxford: Clarendon Press, 1981-1994.
- Ευστάθιος *Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem*: Müller, K. *Geographi Graeci minores, vol. 2*. Paris: Didot, 1861, Repr. 1965.
- Ηρόδοτος *Ιστορία*: Legrand, Ph.–E. *Hérodote. Histoires, 9 vols*. Paris: Les Belles Lettres, 1:1932; 2:1930; 3:1939; 4 (3rd edn.): 1960; 5:1946; 6:1948; 7:1951; 8:1953; 9:1954, Repr. 1:1970; 2:1963; 3:1967; 5:1968; 6:1963; 7:1963; 8:1964; 9:1968.
- ΗΣίοδος *Θεογονία*: West, M.L. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- . *Έργα και Ημέραι*: Solmsen, F. *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Ιούλιος Πολυδεύκης *Ονομαστικόν*: Bethe, E. *Pollucis onomasticon, 2 vols*. Leipzig: Teubner, 9.1:1900; 9.2:1931, Repr. 1967; *Lexicographi Graeci* 9.1–9.2.
- Καλλίμαχος *Εις Άρτεμιν*: Pfeiffer, R. *Callimachus, vol. 2*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Λουκιανός *Ενάλιοι Διάλογοι*: Macleod, M.D. *Lucian, vol. 7*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.
- Νόννος *Διονυσιακά*: Keydell, R. *Nonni Panopolitani Dionysiaca, 2 vols*. Berlin: Weidmann, 1959.
- Όμηρος *Ιλιάδα*: Allen, T.W. *Homeri Ilias, vols. 2–3*. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- . *Οδύσσεια*: von der Mühlh, P. *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

Θεόκριτος *Ειδύλλια*: Gow, A.S.F. *Theocritus, vol. 1, 2nd edn.* Cambridge: Cambridge University Press, 1952, Repr. 1965.

Θουκυδίδης *Ιστορία*: Jones, H.S., Powell, J.E. *Thucydides historiae.* Oxford: Clarendon Press, 1:1942 (1st edn. rev.); 2:1942 (2nd edn. rev.), Repr. 1:1970; 2:1967.

Παυσανίας *Ελλάδος περιήγησις*: Spiro, F. *Pausaniae Graeciae descriptio, 3 vols.* Leipzig: Teubner, 1903, Repr. 1:1967.

Πίνδαρος: Maehler, H. (post B. Snell). *Pindari carmina cum fragmentis, pt. 2, 4th edn.* Leipzig: Teubner, 1975.

Στράβων *Γεωγραφικά*: Meineke, A. *Strabonis geographica, 3 vols.* Leipzig: Teubner, 1877, Repr. 1969.

Τυρταίος *Fragmenta*: West, M.L. *Iambi et elegi Graeci, vol. 2.* Oxford: Clarendon Press, 1972.

Φαβωρίνος: Barigazzi, A. *Favorino di Arelate.* Opere. Florence: Monnier, 1966.

Φιλόστρατος ο Πρεσβύτερος *Εικόνες*: Benndorf, O., Schenkl, K. *Philostrati maioris imagines.* Leipzig: Teubner, 1893.

#### **4. Εκδόσεις λατινικών κειμένων**

Gellius, A. *Noctes Atticae*: Marshall, K. A. *Gelli Noctes Atticae. Vols. 1–2.* 1968.

Hyginus *Fabulae*: Rose, H. J. *Hygini Fabulae.* 1933.

Ovidius Naso, P. *Metamorphoses*: Miller, F. J.; Goold, G. P. *Ovid: Metamorphoses in Two Volumes.* 1977–1984.

----- . *Fasti*: Frazer, J. G. *Ovid's Fasti.* London: Heinemann. 1931.

Valerius Flaccus, C. *Argonautica*: Ehlers, W.-W. *Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros Octo.* 1980.

Vergilius Maro, P. *Aeneis*: Mynors, R. A. B. P. *Vergili Maronis Opera.* 1972.



# Παράρτημα



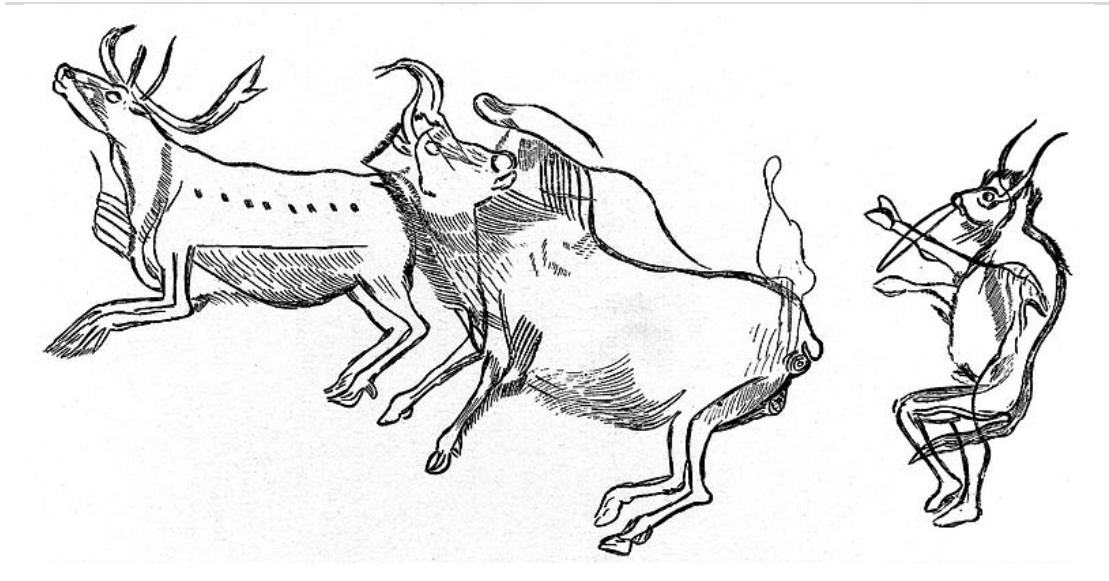
Εικ. 1.1. — Münster Tavola & descrizione universale di tutta l'Africa, 1540.



Εικ. 2.1. — Πότνια θηρών.  
Χρυσό μυκηναϊκό στολίδι.



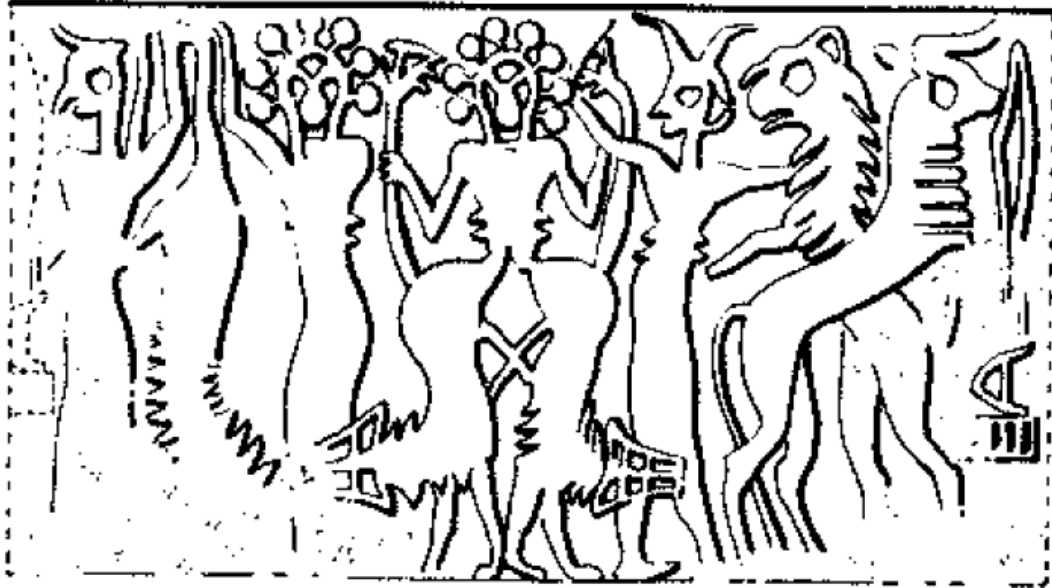
Εικ. 2.2. — Πότνια θηρών.  
Βοιωτικός αμφορέας (λεπτομέρεια). 680-670 ΠΚΕ.



**Εικ. 2.3.** — «Ο Μικρός μάγος με το μουσικό τόξο» (Le Petit sorcier à l'arc musical). Σκίτσο.



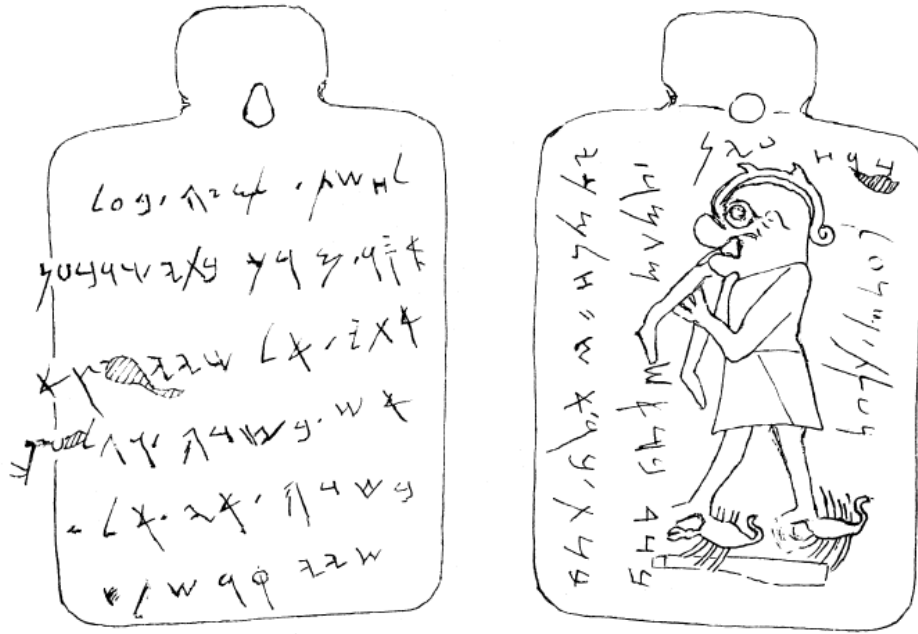
**Εικ. 2.4.** — Κυκλωπική φιγούρα. Κυλινδρική σφραγίδα. Υγυκ. 3400-3000 ΠΚΕ.



Εικ. 2.5. — Άνθρωπος-ταύρος με τρίτη μετωπική κοιλότητα. Σφραγίδα. Fara.



Εικ. 2.6. — Κυκλωπική φιγούρα. Πήλινη πλάκα. Larsa-period. Khafaje. (περ. 1800 ΠΚΕ).



Εικ. 2.7. — «Το κακό μάτι». Arslan-Tash amulet (AT2). 700 ΠΚΕ.



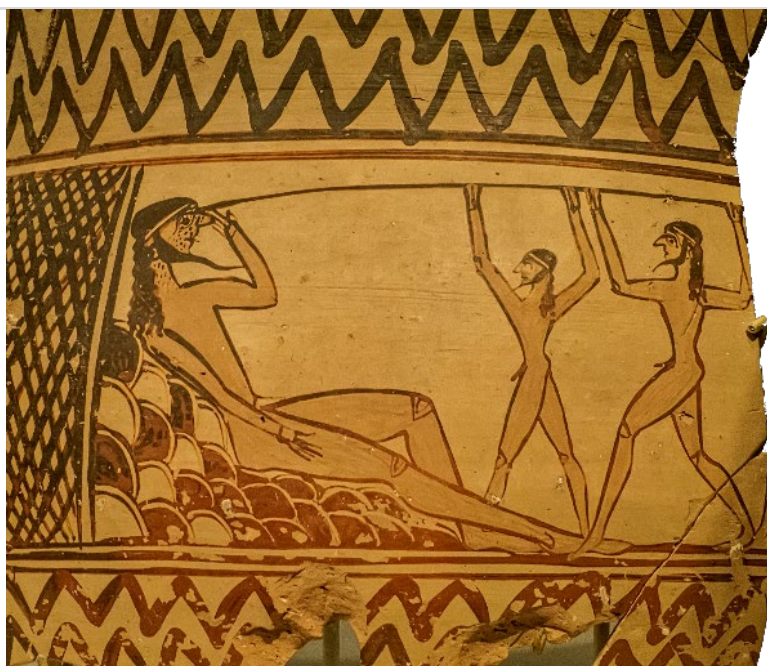
Εικ. 2.8. — Αρμασπός. Γκραβούρα από το Nuremberg Chronicle (1493).



Εικ. 2.9. — Συντρίμμα καραβιού και ναυαγοί. Αττική οινοχόη (περ. 720 ΠΚΕ).



Εικ. 2.10. — Η τύφλωση του Πολύφημου. Πρωτοαττικός αμφορέας (περ. 670 ΠΚΕ).



---

**Εικ. 2.11.** — Ο Οδυσσέας μαζί με έναν σύντροφο τυφλώνει τον Πολύφημο (670 ΠΚΕ).

---



---

**Εικ. 2.12.** — Η τύφλωση του Πολύφημου. Κρατήρας του Αριστονόθου (675-650 ΠΚΕ).

---



---

**Εικ. 2.13.** — Η τύφλωση του Πολύφημου. Σκίτσο από ετρουσκικό πίθο (περ. 650 ΠΚΕ).

---



---

**Εικ. 2.14.** — Η απόδραση του Οδυσσέα (;) από την σπηλιά (περ. 675-650 ΠΚΕ).

---