

Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ ΣΤΟ ΑΝΩΝΥΜΟ ΚΡΗΤΙΚΟ
ΠΟΙΗΜΑ ΠΑΛΑΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΔΙΑΘΗΚΗ
(ΤΕΛΗ 15ου - ΑΡΧΕΣ 16ου αι.)

Στο Δεύτερο Διεθνές Συνέδριο «Neograeca Medii Aevi», με θέμα τις αρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας, που οργανώθηκε το φθινόπωρο του 1991 στη Βενετία, ο αείμνηστος Νικόλαος Μ. Παναγιωτάκης, αναγγέλλοντας ότι ετοιμάζει την editio princeps του ποιήματος *Παλαιά και Νέα Διαθήκη* (που σώζεται σε ένα μόνο βενετικό χφ, τον Marcianus Graecus XI. 19 (coll. 1394)), παρουσίασε σε μια πρόδρομη ανακοίνωση τα σημαντικότερα φιλολογικά, γλωσσικά και χρονολογικά προβλήματα του έργου.¹ Στη δημοσιευμένη μορφή της ανακοίνωσής του περιέλαβε σε «Παράρτημα» ως δείγμα της ετοιμαζόμενης έκδοσης και τέσσερα αποσπάσματα – χωρίς κριτικό υπόμνημα – (στ. 2142-2235, 2167-2627, 4518-4679, 4488-4511) του εκτενούς αυτού στιχουργήματος (5329 στ.), το οποίο ανήκει στο κύριο σώμα των κειμένων της κρητικής λογοτεχνίας και διακρίνεται, σύμφωνα με τον Ν. Παναγιωτάκη, για τις λογοτεχνικές του αρετές και τη χρήση πλούσιου ποιητικού λεξιλογίου. Η έμφαση, βέβαια, έπεφτε στην πολυπλοκότητα των φιλολογικών προβλημάτων – ιδιαίτερα στη μεγάλη ποικιλία των πηγών του – που θα έδινε ασφαλώς αφορμή, όταν το έργο έβλεπε το φως της δημοσιότητας, να γραφτούν περισσότερα μελετήματα.

Μετά τον πρόωρο θάνατο του Ν. Παναγιωτάκη, οι μαθητές του Στέφανος Κακλαμάνης και Γιάννης Κ. Μαυρομάτης δημοσίευσαν το πλήρες – τυπωμένο σε οριστική μορφή – κείμενο της *Παλαιάς και Νέας Διαθήκης* με το «Λεξιλόγιο» – σε μια πρώτη ηλεκτρονική μορφή – που βρήκαν στα κατάλοιπά του, κάνοντας ελάχιστες παρεμβάσεις στη σύνταξη του Λεξιλογίου, και ανατύπωσαν στην «Εισαγωγή» την ανακοίνωσή του, χωρίς, όμως, το «Παράρτημα» των αποσπασμάτων.²

1. Βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Η *Παλαιά και Νέα Διαθήκη*, ποίημα προγενέστερο του 17ου αι.», στο: Ν. Μ. Παναγιωτάκης (επιμ.), *Αρχές της Νεοελληνικής λογοτεχνίας. Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου «Neograeca Medii aevi»* (Βενετία, 7-10 Νοεμβρίου 1991), τ. 2, Βενετία 1993, σσ. 242- 277.

2. Βλ. Στ. Κακλαμάνης – Γ. Κ. Μαυρομάτης (επιμ.), *Παλαιά και Νέα Διαθήκη. Ανώνυμο κρητικό ποίημα (τέλη 15ου - αρχές 16ου αι.)*. Κριτική έκδοση †Ν. Μ. Παναγιωτάκης, Βενετία 2004, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

Το έργο συνδυάζει, όπως παρατηρεί ο Ν. Παναγιωτάκης, τρία διαφορετικά είδη μεσαιωνικών κειμένων: την περιγραφή μιας «Κατάβασης» στον Κάτω κόσμο,³ τον διάλογο ανθρώπου και Χάρου και την έμμετρη απόδοση τμημάτων της Αγίας Γραφής. Ως βασικές πηγές έχουν υποδειχθεί από τον Ν. Παναγιωτάκη δύο κείμενα με μεγάλη διάδοση στη διάρκεια του δυτικού Μεσαίωνα, η *Legenda Aurea* του Ιακώβου de Voragine ή Varagine (da Varazzo), μια συναγωγή αγιολογικών κειμένων, γραμμένη πριν από το 1276, και το ανώνυμο ιταλικό *Fioretto della Bibbia* του 14ου αι., μια ανθολογία τμημάτων της Αγίας Γραφής, εμπλουτισμένων με στοιχεία από απόκρυφες και λαϊκής προέλευσης σχετικές διηγήσεις (που αποτελεί, επίσης, πηγή για την πεζή *Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη* του Ιωαννίκιου Καρτάνου· τυπ. το 1536). Άμεση επίδραση της *Θείας Κωμωδίας* του Δάντη δεν διαπιστώνεται, ενώ δευτερεύουσες δυτικές, αλλά και βυζαντινές πηγές ανιχνεύονται από τον Γ. Μέγα⁴ και τον W. Puchner.⁵ Ο Ν. Παναγιωτάκης, πάντως, αμφισβητεί την απευθείας χρησιμοποίηση βυζαντινών κειμένων από τον ανώνυμο στιχουργό που φαίνεται ότι δεν γνώριζε καλά τη λόγια ελληνική γλώσσα. Έτσι, οποιαδήποτε συγγένεια με βυζαντινό κείμενο, όπως, π.χ., με τα ελληνικά απόκρυφα κείμενα ή με την *Παλαιά ή Ιστορία του Παλαιού* (απόκρυφη βυζαντινή επανεξιτόρηση της Παλαιάς Διαθήκης) πρέπει να θεωρηθεί έμμεση, να οφείλεται, δηλαδή, σε διαμεσολάβηση άλλου ελληνικού κειμένου ή λατινικής ή ιταλικής μετάφρασης της συγκεκριμένης αυτής ελληνικής πηγής.

Από τις ελληνικές δημώδεις πηγές αναφέρονται κυρίως η *Κοσμογέννησις* του Χούμνου,⁶ ο *Απόκοπος* του Μπεργαδής⁷ και η *Ρίμα θρηνητική* του Πικατόρου.⁸ Πάντως, η πλήρης διερεύνηση των πηγών του κρητικού

3. Ο Στ. Λαμπάκης, *Οι Καταβάσεις στον Κάτω κόσμο στη βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Αθήνα 1982, σσ. 193-206, επιχειρεί μια πρώτη διερεύνηση των πηγών, αλλά και άλλων ζητημάτων σχετικών με την *Παλαιά και Νέα Διαθήκη*.

4. Βλ. Γ. Α. Μέγας, «Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 3-4 (1950) 3-32 [= *Λαογραφία* 25 (1967) 116-144].

5. Βλ. W. Puchner, «Byzantinische und westliche Einflüsse auf die religiöse Dichtung Kretas zur Zeit der venezianischen Herrschaft. Das Beispiel der Apokryphen in dem Gedicht *Altes und Neues Testament*, στο: Παναγιωτάκης, ό.π. (σημ. 1), τ. 2, σσ. 278-312.

6. Βλ. Γ. Α. Μέγας, *Γεωργίου Χούμνου, Η Κοσμογέννησις. Ανέκδοτον στιχούργημα του ΙΕ' αιώνα. Έμμετρος παράφρασις της Γενέσεως και Εξόδου της Παλαιάς Διαθήκης. Κριτική έκδοσις* [Ακαδημία Αθηνών. Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού], Αθήνα 1975.

7. Βλ. Στ. Αλεξίου, «Απόκοπος», (κριτική έκδοση), *Κρητικά Χρονικά* 17 (1963-4 [=1965]) 183-251 και Μπεργαδής, *Απόκοπος. Η Βοσκοπούλα*, Αθήνα, Ερμής [Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη, ΠΟ 15], 1971. Επίσης, P. Vejleskov, *Apokopos* (Synoptic edition with an introduction, commentary and Index verborum) [Neograeca Medii Aevi, IX], Köln, «Romiosini», 2005.

8. Εμ. Κριαράς, «Η Ρίμα θρηνητική του Ιωάννη Πικατόρου», *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου* 2 (1940) 20-69.

στιχουργήματος και η εξιχνίαση της προέλευσης επιμέρους λεπτομερειών της αφήγησης συνιστούν ένα περίπλοκο και δυσεπίλυτο ζήτημα.

Η παρούσα εργασία αναφέρεται στο θέμα της εμφάνισης της Ελένης (της ηρωίδας του τρωικού πολέμου)⁹ ως εκπροσώπου των νεκρών (στ. 424-641), οι οποίοι υποδέχονται τον αφηγητή και τον Χάρο στην Κόλαση, δίνοντας ή ζητώντας πληροφορίες και διαβάζοντας μηνύματα, όχι μόνο γιατί ο Ν. Παναγιωτάκης το θεωρεί ως στοιχείο πρωτοτυπίας, που δεν το συναντούμε σε κανένα άλλο αντίστοιχο κείμενο, αλλά και γιατί το συναρτά με το πρόβλημα των πηγών.

Όπως παρατηρεί ο σημαντικός μελετητής της βυζαντινής, υστερομεσαιωνικής και της κρητικής λογοτεχνίας, ο ρόλος της ωραίας Ελένης στην *Παλαιά και Νέα Διαθήκη* είναι πρωταγωνιστικός, ενώ στην «Κόλαση» του Δάντη αμελητέος.¹⁰ Ο θρήνος της, όμως, εμπεριέχει στοιχεία που απαντούν σε δυτικά μεσαιωνικά κείμενα, τις «danze macabre» (μακάβριοι χοροί), ή άλλα, όπου παρουσιάζεται μια γυναίκα στον Κάτω κόσμο να κλαίει για τη χαμένη ομορφιά της.

Η εξέλιξη του θέματος στη Δύση από την αρχαιότητα μέχρι τους νεότερους χρόνους μάς είναι σήμερα γνωστή, τουλάχιστον στις βασικές γραμμές της, ενώ και σε ελληνικά κείμενα έχει ερευνηθεί η παρουσία και ο ρόλος της Ελένης από τους Η. Homeyer,¹¹ W. A. Prost,¹² J.-L. Backès,¹³ κ.ά. Ο μεγάλος αριθμός και η ποικιλία κειμένων από την αρχαία Ελλάδα, τους ελληνιστικούς χρόνους και το Βυζάντιο, που περιέχουν το θέμα, μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε, σύμφωνα με τους παραπάνω συγγραφείς, την ύπαρξη μιας παράλληλης λόγιας ελληνικής λογοτεχνικής παράδοσης πλάι στη δυτική.

Βεβαίως, δεν θα επιχειρήσω εδώ να αναζητήσω συγκεκριμένες πηγές. Κάτι τέτοιο είναι δύσκολο και επικίνδυνο. Δεν θα αποφύγω, όμως, τον

9. Η Αν. Μαρχομιχελάκη σε ανακοίνωσή της με τον τίτλο «Συμβολή στη μελέτη των πηγών της *Παλαιάς και Νέας Διαθήκης*: η παρουσία της Ελένης» στο έκτο Συνέδριο «Neograeca Meddi Aevi» (Ιωάννινα, 29 Σεπτεμβρίου - 2 Οκτωβρίου 2005), αναζητώντας πιθανές πηγές αυτής της παρουσίας, ανατρέπει στον Οβίδιο (συγκεκριμένα στο έργο του *Ηρωίδες*), ένα ποιητή που είχε μεγάλη διάδοση σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα και της πρώιμης Αναγέννησης: η ίδια, «Ο μύθος της Ελένης στην Κρητική λογοτεχνία (15ος-17ος αι.)», *Διάλογος* 17 (2005) 39-49.

10. Βλ. Κακλαμάνης - Μαυρομάτης, ό.π. (σημ. 2), σ. κβ' σημ. 1.

11. Βλ. Η. Homeyer, *Die spartanische Helena und der Trojanische Krieg. Wandlungen und Wanderungen eines Sagen-Kreises vom Altertum bis zur Gegenwart* (Palingenesia, Monographien und Texte zur Altertumwissenschaft, B. XII), Wiesbaden 1977, ιδιαίτερα σσ. 89-113 (δυτικός Μεσαίωνας), 113-124 (Βυζάντιο) και 129-167 (Αναγέννηση και Μπαρόκ).

12. Βλ. W. A. Prost, *The «Eidolon» of Helen: Diachronic Edition of a Myth*, Ουάσινγκτον, The Catholic University of America, 1977.

13. Βλ. J.-L. Backès, *Le mythe d'Hélène*, Παρίσι 1984.

πειρασμό να αναφέρω ενδεικτικά και με χρονολογική σειρά (από την αρχαιότητα, την ελληνιστική εποχή και το Βυζάντιο) τρεις ποιητές που ασχολήθηκαν με τον μύθο της Ελένης, αξιοποιώντας ως επιμέρους θεματικό μοτίβο τον θρήνο, η ύπαρξη του οποίου διαπιστώνεται και στο εξεταζόμενο δημώδες στιχούργημα. Χαρακτηριστικό είναι ότι τόσο οι τρεις αυτοί προγενέστεροι ποιητές όσο και ο ανώνυμος της *Παλαιάς και Νέας Διαθήκης* χρησιμοποιούν στις ενότητες που αναφέρονται στην Ελένη κάποιου είδους διάλογο, αραιό, όμως, εναλλασσόμενο με αφήγηση σε τρίτο πρόσωπο. Η Μ. Alexiou θεωρεί τη χρήση του διαλόγου και της αντιφωνίας βασικό στοιχείο της δομής κυρίως των νεότερων τελετουργικών θρήνων.¹⁴

Η Ελένη ως θρηνωδός εμφανίζεται στην τελευταία ραφωδία της *Ιλιάδας* Ω 762-775. Ο θρήνος της για τον θάνατο του Έκτορα ακολουθεί αυτούς των δύο γυναικών-συγγενών, της Ανδρομάχης και της Εκάβης, και παρουσιάζει τριμερή δομή, όπως παρατηρεί η Μ. Alexiou.¹⁵ Η θρηνούσα αρχίζει με μια εισαγωγική προσφώνηση του νεκρού ως του πιο αγαπημένου από τους αδελφούς του άντρα της, κατόπιν στρέφεται στο παρελθόν, μνημονεύοντας την καλοσύνη που της έδειχνε ο Έκτορας και, τέλος, ξαναγυρίζει στο παρόν με μια θρηνητική αποστροφή στον νεκρό και, ταυτόχρονα, με μια αναφορά-μοιρολόι στον εαυτό της. Η υποτυπώδης διαλογική δομή της συγκεκριμένης ενότητας προκύπτει από το γεγονός ότι τα θρηνητικά αυτά μέρη που εκτελούν οι τρεις γυναίκες συγγενείς (μονωδικά τραγούδια με θρηνητικές επωδούς) συνιστούν ένα είδος αντιφωνικής απάντησης στον θρήνο των επαγγελματιών οιδών, καθώς παρευρίσκονται στην πρόθεση του Έκτορα δύο ομάδες θρηνούντων.

Η επόμενη – ενδιαφέρουσα από λογοτεχνική άποψη – εμφάνιση της Ελένης ανάγεται στην ελληνιστική εποχή (2ος αι. μ.Χ., Δεύτερη Σοφιστική) και στον Λουκιανό. Τη συναντούμε σε έναν από τους τριάντα *Νεκρικούς Διαλόγους*, τον 5 (18) (σύμφωνα με την κατάταξη του Δ. Χρηστίδη),¹⁶ όπου περιγράφεται μια «Κατάβαση» στον αρχαιοελληνικό Άδη, ενώ στόχος της σάτιρας ή της διακωμώδησης είναι οι αντιλήψεις για τον θάνατο και τον Κάτω κόσμο. Στον διάλογο αυτό που διεξάγεται ανάμεσα

14. Βλ. Μ. Alexiou, *Ο τελετουργικός θρήνος στην ελληνική παράδοση*, επιμ. - μτφρ. Δ. Ν. Γιατρομανωλάκης – Π. Α. Ροϊλός, Αθήνα 2002, σσ. 247-251.

15. Βλ. ό.π., σσ. 45, 225, 288, 295. Γενικότερα, για τη διαχρονική παρουσία της Ελένης βλ. Μπέττανου Χιουζ, *Ωραία Ελένη. Θεά, Πριγκίπισσα, Εταίρα*, μτφρ. Θ. και Μ. Κοντάκης, Αθήνα, Πατάκης, 2007.

16. Βλ. Λουκιανός, *Σάτιρα θανάτου και Κάτω κόσμου*, εισ. - κείμ. - μτφρ. - σχόλ. Δ. Χρηστίδης, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 439-441.

στον Μένιππο και τον Ερμή, η Ελένη – από την οποία έχει απομείνει ένα αξιοθρήνητο κρανίο – αναφέρεται ανάμεσα στα «αρχαία κάλλη», τον Υάκινθο, τον Νάρκισσο, τον Νηρέα, τον Αχιλλέα, την Τυρώ και τη Λήδα, με σκοπό να τονισθεί το πρόσκαιρο της ομορφιάς. Το θλιβερό συμπέρασμα είναι ότι Αχαιοί ταλαιπωρήθηκαν για ένα αγαθό που έχει σύντομη ζωή και μαραίνεται εύκολα. Ο διάλογος κι εδώ αποτελεί απλώς ένα λογοτεχνικό πλαίσιο που δίνει την ευκαιρία σε κάποιον από τους ομιλητές να εκφράσει τις απόψεις του, οι οποίες ταυτίζονται με αυτές του συγγραφέα.

Κατά τον Μεσαίωνα, ο μύθος της Ελένης ενέπνευσε πολλούς συγγραφείς (Ευσέβιος, Θεοδώρητος Κύρου, Ιωάννης Χρυσόστομος, Ιωάννης Μαλάλας, Ιωάννης Δαμασκηνός, Φώτιος, Λέων Διάκονος, Ιωάννης Τζέτζης, Ευστάθιος, Κωνσταντίνος Μανασσής, Ιωάννης Ζωναράς, κ.ά.) που τον περιέλαβαν στα χρονογραφικά, ηθικοδιδασκτικά ή θρησκευτικά έργα τους, και τον χρησιμοποίησαν ως κύριο μέσο ρητορικής ανάπτυξης της ματαιότητας ή περιφρόνησης των εγκοσμίων, εξασφαλίζοντας με αυτό τον τρόπο την ευρεία διάδοση του θέματος. Η αναφορά στους ανώφελους κόπους των προγόνων που πολέμησαν στην Τροία, απηχεί το γνωστό απαισιόδοξο βιβλικό μήνυμα *vanitas vanitatis*. Σε αντίθεση με τη διδασκτική λογοτεχνία, η οποία προσδίδει στο θέμα μια σαφώς μακάβρια και απαισιόδοξη χροιά, άλλοι συγγραφείς προστρέχουν σ' αυτό για να εξάρουν απλώς την ομορφιά προσφιλών ατόμων που έχουν χαθεί. Π.χ., σε δύο επιτάφια ποιήματα του Φιλή,¹⁷ για τα οποία δεν γίνεται μνεία στα παραπάνω βιβλία των H. Homeyer, W. Prost και J.-L. Backès, βρίσκουμε τον θρήνο του ίδιου του ποιητή για το αφανισμένο κάλλος νεαρών γυναικών, όπου αναφέρεται ως μυθολογικό παράδειγμα ομορφιάς η Ελένη. Δεν συναντούμε εδώ το μοτίβο *ubi sunt*,¹⁸ που εντάσσεται στους βυζαντινούς θρησκευτικούς θρήνους, τους επικήδειους και παραμυθητικούς λόγους, ή, κυρίως, στους δημώδεις θρήνους (μεταξύ αυτών και στην Παλαιά και Νέα Διαθήκη), αλλά μια σειρά από ερωταποκρίσεις που δίνουν κάποια επίφαση διαλογικότητας στα ποιήματα, ενώ αποτελούν το πλαίσιο για να ξεδιπλωθούν οι προσωπογραφίες των γυναικών.

Αλλά και πέρα από τα λόγια κείμενα, ο μύθος της Ελένης επανέρχεται σε δημώδη έργα με αφηγηματικό χαρακτήρα, πιο συγκεκριμένα στις έμμετρες διασκευές μυθιστορημάτων με θέματα αντλημένα από τον

17. Βλ. E. Miller, *Manuelis Philae Carmina*, τ. 1-2, Άμστερνταμ 1867. Πρόκειται για τα ποιήματα «Επιτάφιοι» (τ. 1, σσ. 252-256) και «Επιτάφιοι εις γυναίκα σώφρονα» (τ. 2, σσ. 165-167).

18. Βλ. Μ. Λασιθιωτάκης, «Το λογοτεχνικό μοτίβο *ubi sunt* σε πρώιμα δημώδη νεοελληνικά κείμενα», στο: *Αρχές της Νεοελληνικής λογοτεχνίας...*, ό.π. (σημ. 1), τ. 1, σσ. 438-452.

μυθολογικό κύκλο του τρωικού πολέμου. Πρόκειται για τα στιχουργήματα του 14ου αι. *Ιλιάς-Ιλιάδος ραψωδίαι ΚΔ΄* του Κωνσταντίνου Ερμονιακού¹⁹ και *Ο πόλεμος της Τρωάδος*,²⁰ ανώνυμη διασκευή του γαλλικού μυθιστορήματος του Benoît de Sainte-Maure *La guerre de Troie (Le roman de Troie)* (12ος αι.). Στον *Πόλεμο της Τρωάδος* ξαναβρίσκουμε τον εκτενή θρήνο της Ελένης όχι πλέον για τον Έκτορα, αλλά για τον Πάρη (στ. 10442-10515), με αποστροφές προς τον νεκρό εραστή της, την Εκάβη και τον Θάνατο, και με αναφορές στη δική της δυσσώωνη μοίρα. Στο έργο αυτό η Ελένη παρουσιάζεται ως σεβαστή κυρία μέσα στο παλάτι του Πριάμου, με ομορφιά εξάισια, αλλά και ολέθρια για τους Τρώες.

Το μοτίβο της μοιραίας, καταστροφικής γυναίκας το συναντούμε επίσης σε δύο μισογυνικά στιχουργήματα της πρώιμης νεοελληνικής ποίησης, που τοποθετούνται στα τέλη του 15ου με αρχές του 16ου αι., στο ανώνυμο *Συναξάριον των ευγενικών γυναικών και τιμιστάτων αρχόντισσων*²¹ και στην *Ιστορία των γυναικών των καλών και των κακών* του Τζάνε Βεντράμου.²² Επίσης, στον προγενέστερο διδακτικό «Διάλογο Ξένου και Αληθείας» (14ος-αρχές 15ου αι.) του Λεονάρδου Ντελλαπόρτα,²³ στον οποίο περιλαμβάνεται ένα εκτενές τμήμα «επαίνου» και «φόγου» των καλών και κακών γυναικών, αντίστοιχα. Στα έργα αυτά, όπου παρέχονται κατάλογοι γυναικών από τη μυθολογία, την ιστορία και, κυρίως, από τη Βίβλο, με καταστροφική δράση, ανήθικη συμπεριφορά και ασέβεια προς τον Θεό, δεν περιλαμβάνεται το όνομα της Ελένης. Αν ισχύουν τα παραπάνω δεδομένα, το πράγμα χρειάζεται ερμηνεία. Η παράλειψη αυτή μπορεί να αποτελέσει μια αρκετά καλή βάση για μια πρώτη διερεύνηση γύρω από το πώς αντιμετώπισαν οι πρώιμοι ποιητές τον μύθο της Ελένης. Πιστεύω, δηλαδή, ότι στις αρχές του 16ου αι., που τοποθετείται η *Παλαιά και Νέα Διαθήκη*, η Ελένη προσλαμβάνεται από τον ανώνυμο συγγραφέα όχι ως μια απλώς κακή ή πονηρή γυναίκα (όπως οι αναφερόμενες στο *Συναξάριον* και την *Ιστορία των γυναικών*, χωρίς να

19. Βλ. É. Legrand, *Ιλιάδος Ραψωδίαι ΚΔ΄, La guerre de Troie. Poème du XIVe siècle en vers octosyllabes par Constantin Hermoniacos, publié d'après les manuscrits de Leyde et de Paris* [Bibliothèque Grecque Vulgaire, 5], Παρίσι 1890.

20. Βλ. Μ. Παπαθωμόπουλος – Ε. Μ. Jeffreys, *Ο Πόλεμος της Τρωάδος* (κριτική έκδοση με εισαγωγή και πίνακες) [Βυζαντινή και Νεοελληνική Βιβλιοθήκη, 7], Αθήνα 1996.

21. Βλ. Κ. Krumbacher, *Ein vulgärgriechischer Weiberspiegel* [Separat-Abdruck aus dem Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften 1905, Heft 3, σσ. 335-433], Μόναχο 1905.

22. Βλ. Β. Knös, «Un miroir des femmes du XVIe siècle», *Ελληνικά* 14 (1955) 130-139.

23. Βλ. Μ. Ι. Μανούσακας, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα ποιήματα 1403/1411* (έκδοση κριτική, εισαγωγή, σχόλια και ευρετήρια), Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών. Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, 1995.

εξαιρείται η Εύα), αλλά ως μια σχεδόν δαιμονική μορφή μέσα στο πλαίσιο του γνωστικισμού που παρατηρείται στη Δύση την ίδια εποχή. Η περίοδος 1500-1560, που συμπίπτει με τη Μεταρρύθμιση στην Ευρώπη, έχει χαρακτηριστεί από τον W.-Er. Peuckert²⁴ ως «μαγική εποχή», γιατί τότε ακμάζει η μαγεία, η πίστη στους δαίμονες και γράφονται λαϊκά αναγνώσματα με θέμα τον Φάουστ και την κόλαση με την ιεραρχία της. Πίσω απ' όλα αυτά, βέβαια, βρίσκεται η καθημερινή πραγματικότητα που χαρακτηρίζεται από την αμφιβολία για τις μέχρι τότε καθιερωμένες απόψεις.

Από την άλλη, στην Ελληνική Ανατολή, η Άλωση της Κωνσταντινούπολης, η κατάληψη και των άλλων ελληνικών χώρων από τους Τούρκους, η διαρκώς αυξανόμενη απειλή εναντίον των υπόλοιπων φραγκοκρατούμενων περιοχών και η συσσώρευση των φυσικών καταστροφών, εκείνα τα χρόνια, συνδέθηκαν με την πίστη για την έλευση της συντέλειας του κόσμου και με αποκαλυπτικές διηγήσεις. Οι «Καταβάσεις» στον Κάτω κόσμο εντάσσονται μέσα σ' αυτό το κλίμα της απαισιοδοξίας που χαρακτηρίζει την κρητική λογοτεχνία του τέλους του 15ου και των αρχών του 16ου αι.²⁵

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο W. Mühlmann²⁶ η ευρέως διαδεδομένη δαιμονολογία συνδέει τον 16ο αι. με την όψιμη αρχαιότητα, όπου είχε διεισδύσει ο γνωστικισμός (πρβ. το έργο του Λουκιανού Λούκιος ή Όνος, αλλά και τις «Καταβάσεις» του). Οι περιγραφές θαυμάτων και εξορκισμών στα Ευαγγέλια μαρτυρούν ότι υπάρχουν εποχές δαιμονόπληκτες. Η παρατήρηση αυτή αφορά όχι μόνο τη ρωμαιοκρατούμενη Παλαιστίνη της εποχής του Χριστού, αλλά και όλη την ελληνοκρατούμενη Ανατολή της όψιμης αρχαιότητας. Μέσα στο πλαίσιο αυτό ο W. Mühlmann συσχετίζει την πλήρη δαιμόνων ή μαγική εποχή του πρώτου μισού του 16ου αι. και τη μορφή του μεσαιωνικού Φάουστ με τη γνωστική-μανιχαϊκή παράδοση και τον Σαμαρείτη Σίμωνα τον μάγο, ο οποίος εμφανίζεται ήδη στις Πράξεις των Αποστόλων²⁷ ως αντίπαλος του Πέ-

24. Βλ. W.-Er. Peuckert, *Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Αμβούργο 1948.

25. Βλ. A. F. Van Gemert, «Μπεργαδής και Πικατόρος. Προβλήματα χρονολόγησης», *Θησαυρίσματα* 36 (2006) 57-77 και «Οι χαμένες γενιές της Κρήτης», στο: ΡΟΔΩΝΙΑ. Τιμή στον Μ. Ι. Μανούσακα, τ. 2, Ρέθυμνο Κρήτης 1994, σσ. 599-620. Επίσης, J. Aalberts, «Η Ιερουσαλήμ και η Βαβυλώνα. Η Άλωση της Πόλης και η Συντέλεια του Κόσμου», *Cretan Studies* 6 (1998) 241-264.

26. Βλ. W. Mühlmann, *Ευρωπαϊκή λογοτεχνία και παγκόσμιος πολιτισμός*, μτφρ. Κ. Κουτσορέλης, Αθήνα 1997, σσ. 204-206.

27. Βλ. Πρ. 8,9 - 8,25, στο: Nestle-Aland (επιμ.), *Novum Testamentum Graece*, Στουτγάρδη²⁰ 1979, σσ. 342-343.

τρου. Η πρωτοχριστιανική παράδοση από τις απόκρυφες Πράξεις του Πέτρου (2ος αι. μ.Χ.) και τον Ειρηναίο (130-208 μ.Χ.)²⁸ ως τους λεγόμενους ψευδοκλημεντινούς (3ος αι. μ.Χ.) έχει θεωρήσει τον Σίμωνα ως τον πραγματικό πατέρα του αιρετικού γνωστικισμού.²⁹ Ο κατεργάρης αυτός πρωτοεμφανίζεται ως θαυματοποιός στην πατρίδα του Σαμάρεια με πολλούς οπαδούς και ως σοβαρός αντίπαλος του ιουδαϊκού χριστιανισμού, ωστόσο κατόπιν προσηλυτίζεται από τον Φίλιππο, έρχεται, όμως, σε σύγκρουση με τον Πέτρο, τον οποίο ανταγωνίζεται στην επιτέλεση θαυμάτων (κυρίως στην ανάσταση των νεκρών). Ο Σίμων (γνώστης της Βίβλου, αλλά και της Ιλιάδας), ο οποίος βρήκε τον θάνατο πέφτοντας στην κόλαση, ισχυριζόταν ότι ο ίδιος είναι δύναμη υπέρτερη του Δημιουργού του κόσμου και η σύντροφός του Ελένη, την οποία υποτίθεται ότι απήγαγε από ένα πορνείο της Τύρου, η ενσαρκωμένη σοφία και μητέρα του σύμπαντος.³⁰ Προηγουμένως, η Ελένη είχε φυλακιστεί σε γυναικεία σώματα και περιπλανηθεί από σώμα σε σώμα ως τον οίκο ανοχής, από όπου, εντέλει, απελευθερώθηκε χάρη στη θαυματοποιό δύναμη του Σίμωνος.

Στην *Παλαιά και Νέα Διαθήκη* η Ελένη εμφανίζεται πολυχρησιμοποιημένη, τειριμμένη και κοινότοπη, καθώς φέρνει πάνω της όλο το βάρος της προηγούμενης λογοτεχνικής παράδοσης – που δεν ήταν ιδιαίτερα ευνοϊκή απέναντί της –³¹ από την Αρχαιότητα, τον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Το κεντρικό θέμα της σχετικής ενότητας δεν φαίνεται, ωστόσο, να είναι απλώς η παρακμή και η φθορά του ανθρώπου από τον χρόνο με όλες τις εξωτερικές και εσωτερικές ταπεινώσεις που επιφέρει αυτή, η απομυθοποίηση του προτύπου της γυναικείας ομορφιάς, ή, έστω, οι καταστροφικές συνέπειες της γυναικείας σαγήνης. Η Ελένη εμφανίζεται εδώ ως μια κολασμένη, μια ηρώίδα της Κόλασης, όπως η ίδια αυτοσυστήνεται ήδη στον πρώτο στίχο (424) του διαλόγου

28 Βλ. PG VII, «Του εν αγίοις πατρός ημών Ειρηναίου, επισκόπου Λουγδούνου, και μάρτυρος ελέγχου και ανατροπής της ψευδωνύμου γνώσεως Βιβλία 5 (Sancti Irenaei, episcopo Lugduniensis et martyris, detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis», σσ. 670-671. Το έργο αυτό στο οποίο ο Ειρηναίος αντιπαραθέτει τη σχετική διδασκαλία της Εκκλησίας προς τις διδασκαλίες των διαφόρων γνωστικών συστημάτων, σώζεται στο ελληνικό πρωτότυπο αποσπασματικά, ενώ ολόκληρο σε λατινική μετάφραση και αποτελεί βασική πηγή για τη θεολογία και τη ζωή της Εκκλησίας κατά τον 2ο αι. μ.Χ.

29. Ο γνωστικισμός είναι θρησκευτική αίρεση των πρώτων αιώνων του χριστιανισμού, οι οπαδοί της οποίας προσπάθησαν να μεταβάλουν την πίστη σε γνώση, συνδυάζοντας ιδέες της ελληνικής φιλοσοφίας με ανατολικές θρησκευτικές δοξασίες». Βλ. Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα, Αθήνα 1985, στο σχετικό λήμμα.

30. Βλ. σχετικά Backès, ό.π. (σημ. 13), σσ. 50, 108, 121 και Mühlmann, ό.π. (σημ. 26), σσ. 205-206.

31. Βλ. Κακλαμάνης – Μαυρομάτης, ό.π. (σημ. 2), σ. κβ' σημ. 1.

ανάμεσα στον Άνθρωπο και την Ελένη: Έλενα είμαι η ελενή, η μυριοβουλισμένη. Και στον επόμενο στίχο (425) ο αφηγητής επικροτεί, χαρακτηρίζοντάς την εμφαντικά θεοκαταραμένη. Ακολουθούν ο θρήνος για την ανώφελη επίγεια ζωή της και, στη συνέχεια, η διεκτραγώδηση των αιώνιων βασανιστηρίων που υφίσταται σε μια κόλαση, η περιγραφή της οποίας θυμίζει – σε ό,τι αφορά την ελληνική δημώδη ποίηση – την αντίστοιχη της «Ρίμας θρηνητικής» του Πικατόρου:³²

*Πουρνόν εμπαινώ εις την ιστιά έως το μεσημέρι·
τότες το δόλιο ριζικό άκουσε τί συμφέρει:
εκ την ιστιά μ' εβγάνουσι, στα κρύα νερά με βάνου,
ώς το βραδύ με κρίνουσι, τότε από κει μ' εβγάνου
κι εις τα πηλά τα σκοτεινά τά βλέπεις με βουτούσι,
και όλη τη νύχτα εδεκεί με διπλοτυραννούσι.
Οϊμέ, στο πυρ εκάηκα, στα κρύα νερά γιατσώνω,
αμέ σ' εκείνα τα πηλά του βρώμου αποκαρώνω. (522-529)*

Ο λόγος γι' αυτή τη σκληρή αντιμετώπιση φαίνεται πως είναι ο εξής: όσο ζούσε η Ελένη δεν υπηρέτούσε τον Θεό, αλλά μάλλον τον διάβολο. Αυτό προκύπτει από τους ακόλουθους στίχους:

*Τον ελιγούτσικο καιρό τον ήζουν, η καημένη,
να 'χα δουλεύγει του Θεού, η κακορριζικιασμένη,
δεν ήθελά 'σται εδεπά στο βρώμο κι εις το βάρος (578-580).*

Η παρουσία αυτής της θηλυκής (απομακρυσμένης από τον Θεό) μορφής στην Κόλαση της Παλαιάς και Νέας Διαθήκης, της μεταθανάτιας αιώνιας υπόστασης, είναι, ίσως, συμβατή με την παραδομένη από τη δυτική λογοτεχνία εικόνα της Ελένης ως μνηστής του Σίμωνα (του υπηρέτη του διαβόλου),³³ στο πλαίσιο του μαγικού γνωστικισμού που προαναφέρερα, ενώ ο πρωταγωνιστικός της ρόλος αντανακλά τη θέση που κατείχε σε ανάλογα λαϊκά έργα της δυτικής Ευρώπης την ίδια εποχή. Ενδεικτικό για την άποψη που διατυπώνω εδώ είναι και το γεγονός ότι η Ελένη ως δαιμονοπαθής μάλλον μορφή είναι αυτή που κυρίως αντιπαρατίθεται στην εξαγιασμένη θεϊκή ουσία της Παναγίας

32. Βλ. Λαμπάκης, ό.π. (σημ. 3), σσ. 193-206, ιδιαίτερα σσ. 202-203.

33. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ιουστίνου, ο Σίμων αυτοχαρακτηρίστηκε θεός, υποκινούμενος από τον ίδιο τον διάβολο. Βλ. σχετικά Mühlmann, ό.π. (σημ. 26), σσ. 205-206. Στο έργο Δρ Φάουστ του Άγγλου αναγεννησιακού δραματουργού Ch. Marlowe (1564-1593) η Ελένη παρουσιάζεται ως πλάσμα δαιμονικό, ως ο ίδιος ο διάβολος με γυναικεία μορφή.

(όπως, π.χ., σε άλλα κείμενα αντιπαρατίθεται στον Χριστό ο Διάβολος: η Παναγία παρουσιάζεται σε αρκετά σημεία της Παλαιάς και Νέας Διαθήκης να μιλά σε ευθύ λόγο, ενώ της αναλογούν και διαλογικά μέρη, τέλος, στους στ. 4390-4511 περιγράφεται η ανάληψή της στον Ουρανό, σε αντίθεση με την κάθοδο της Ελένης στην Κόλαση) και όχι η Εύα, όπως συμβαίνει σε καταλόγους με αντιπαράθεση καλών και κακών γυναικών, που περιλαμβάνονται σε ηθικοδιδασκτικά/μισογυνικά κείμενα της πρώιμης περιόδου της λογοτεχνίας μας (η Εύα αντιδιαστέλλεται άμεσα με την Παναγία κυρίως στους στ. 5276- 5279). Έτσι εξηγείται και η μεγάλη έκταση των στίχων που αναλογούν στην Ελένη, στο εξεταζόμενο κείμενο, ενώ ο ρόλος της Εύας μένει περιορισμένος στην εξιστόρηση των γεγονότων της Παλαιάς Διαθήκης (με σύντομα κομμάτια ευθέως λόγου και μικρά διαλογικά μέρη).

Όπως αναφέρει η H. Homeyer,³⁴ δυτικοί συγγραφείς του Μεσαίωνα, από τον 12ο αι. κ.ε. (Rainer von Lüttich, Abt Simon, κ.ά.) ταυτίζουν την Ελένη με την Εύα. Η Ελένη, επομένως, εδώ είναι μια αρνητική ηρωίδα (στο πλαίσιο της χριστιανικής ηθικής που εκφράζει το έργο), όπως αντιήρωας είναι και ο Σίμων για τους συγγραφείς της διδακτικής λογοτεχνίας. Για να καταλήξει, βέβαια, κανείς σε ασφαλή συμπεράσματα, πρέπει να βασιστεί σε μια συνολικότερη μελέτη των πηγών της Παλαιάς και Νέας Διαθήκης.

Οι αναλογίες που διαπίστωσε ο Παναγιωτάκης μεταξύ της δυτικής και της ελληνικής ιστορίας του θέματος θα μπορούσαν πραγματικά να μας οδηγήσουν στη σκέψη ότι το έργο το οποίο αναφέρουμε έχει υποστεί στα σημεία που μας ενδιαφέρουν κάποια ξένη επίδραση. Μια πρόχειρη έρευνα που επιχείρησα στην παλαιότερη λογοτεχνική παραγωγή (με βάση τα βιβλία των H. Homeyer, W. Prost και J.-L. Backès), αναζητώντας κείμενα για την Ελένη, κατέληξε στη σειρά εκείνη των δυτικών λαϊκών αναγνωσμάτων που συνδέουν την ηρωίδα του ομηρικού έπους με τον Σίμωνα τον μάγο και έχουν τις απώτερες ρίζες τους στη Βίβλο ή σε απόκρυφα Ευαγγέλια. Δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε τις τύχες του θέματος στη λαϊκή λογοτεχνία, ωστόσο, είναι γνωστό πως με την ανάπτυξη της τυπογραφίας παλιές λαϊκές διηγήσεις έγιναν γραπτά και, αργότερα, έντυπα κείμενα. Όπως αναφέρει ο W. A. Prost,³⁵ στο πρώτο μισό του 16ου αι., π.χ., δημιουργείται ο μύθος του Φάουστ, ενός πραγματικού προσώπου, αστρολόγου, μάγου, τσαρλατάνου της εποχής, που πέρασε

34. Βλ. Homeyer, ό.π. (σημ. 11), σ. 91.

35. Βλ. Prost, ό.π. (σημ. 12), «Appendix: Faust and Helen», σσ. 545- 565, ιδιαίτερα σσ. 545-546.

στην περιοχή του μύθου και περιβλήθηκε με ένα πέπλο μυστηρίου (ανάλογες μορφές είναι ο Σίμων, αλλά και ο Στησίχορος,³⁶ ο γνωστός ποιητής με τη μεγάλη διάδοση στη Δύση· έργα του, μεταξύ άλλων, η Ελένη και η Παλινωδία, όπου πραγματεύεται, αρνητικά στο πρώτο και θετικά στο δεύτερο, τον μύθο της Ελένης). Γύρω από το πρόσωπο αυτό (που συγχέεται κάποτε με τον Σίμωνα) δημιουργούνται μύθοι και παραδόσεις. Σε ορισμένες από αυτές παρουσιάζεται ο Φάουστ να καλεί από τον Κάτω κόσμο το είδωλο της Ελένης, η οποία εμφανίζεται ως μια δαιμονική θεότητα, όργανο του διαβόλου.

Θα μπορούσε, ίσως, να περιοριστεί η παρουσία της Ελένης μέσα σε ένα ξεπερασμένο γνωστικιστικό πλαίσιο αν δεν πραγματευόταν εκ νέου το θέμα της σύνδεσής της με τον Σίμωνα ο G. Flaubert στο έργο του *Tentation de Saint Antoine* (Ο πειρασμός του αγίου Αντωνίου, 1874). Στον σημαντικό αυτό Γάλλο συγγραφέα του 19ου αι. η Ελένη εμφανίζεται ως το πνεύμα, ως η «Έννοια» του Θεού για τον κόσμο, ενώ αξιολογείται ως είναι ότι αποκαλείται και «Σελήνη», καθώς ταυτίζεται με το φεγγάρι.³⁷

Σε μεσαιωνικό θρόλο, εξάλλου (σύμφωνα με τα όσα ειπώθηκαν παραπάνω), βασίζεται ο έρωτας του μάγου Φάουστ για την Ελένη, όπως εμφανίζεται στο έργο *Faust* (1773-1832) του Goethe.³⁸ Εδώ ο ήρωας την αναζητά μέσα σε μια συγκέντρωση μαγισσών, σκοτεινών δαιμόνων και τεράτων, όπου η ομορφιά της προβάλλει εντονότερα. Στην περίπτωση αυτή η Ελένη αντιπροσωπεύει την αισθητική εμπειρία στην πιο ευγενική και ολοκληρωμένη μορφή της, την εμπειρία του ελληνικού πολιτισμού, όπως την προσλαμβάνει ένας σημαντικός γερμανός συγγραφέας στον αιώνα του ρομαντισμού. Ο συγχρωτισμός, πάντως, της Ελένης με τους μάγους σε μια λογοτεχνική παράδοση αιώνων τη μεταβάλλει από απλό σύμβολο ηδονής και ομορφιάς, σε ιδέα, σε πνευματική βαθμίδα τελείωσης, σε ανώτατο στάδιο από όπου πρέπει να περάσει η ψυχή για να ενωθεί με το ύψιστο. Όλα αυτά, βέβαια, παρουσιάζονται γνωστικιστικά χρωματισμένα.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, όμως, το εξής: φαίνεται πως ο συγχερασμός της περί Σίμωνος ή περί Φάουστ παράδοσης με τον ομηρικό μύθο, που συντέλεσε στη δημιουργία της μεταφυσικής/μυστηριακής/

36. Βλ. σχετικά Al. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Τσopanάκης, Θεσσαλονίκη ³1975, σσ. 231-235 και Prost, ό.π. (σημ. 12), σσ. 70-79.

37. Βλ. σχετικά Backès, ό.π. (σημ. 13), σσ. 50, 108, 121.

38. Βλ. G. Highet, *Η κλασική παράδοση. Ελληνικές και ρωμαϊκές επιδράσεις στη λογοτεχνία της Δύσης*, μτφρ. Τζ. Μαστοράκη, Αθήνα 1988, σσ. 524-528. Επίσης, Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Ο "Φάουστ" του Γκαίτε. Μετάφραση με αισθητική και φιλοσοφική ερμηνεία*, Αθήνα ³1981, σσ. 328-333.

μαγικής μορφής της Ελένης, δεν διακόπηκε στον ελληνικό 16ο αι., αλλά είχε μιαν όψιμη επιβίωση και στον 19ο, που μένει ακόμη αδιερεύνητη.³⁹ Θα αποφύγω να δώσω περισσότερα στοιχεία, καθώς η σχετική έρευνα είναι ανοιχτή ακόμη.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΣΩΤΗΡΙΑ ΣΤΑΥΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

39. Ο Λ. Βαρελάς στην ανακοίνωσή του με τίτλο «Ο μύθος της ωραίας Ελένης στη νεοελληνική ποίηση: Από τον Παλαμά έως τον Ρίτσο», στο: *Μνήμη Γ. Π. Σαββίδη, Θέματα Νεοελληνικής Φιλολογίας. Γραμματολογικά, εκδοτικά, κριτικά. Πρακτικά Η' Επιστημονικής Συνάντησης (11-14 Μαρτίου 1997)*, Αθήνα 2001, σσ. 333- 343, ιδιαίτερα σσ. 333 και 339, διατυπώνει την άποψη ότι ο μύθος της Ελένης, σύμφωνα με τα στοιχεία που διαθέτει, εμφανίζεται αρκετά αργά στη νεοελληνική ποίηση, συγκεκριμένα το 1899, στην *Ασάλευτη Ζωή* του Παλαμά. Ο συνάδελφος καθηγητής κ. Γ. Κεχαγιόγλου μου υπέδειξε, ωστόσο, σε ό,τι αφορά την εξέλιξη του θέματος, το έμμετρο *Φανάρι Γυναικών* του Kaisáριου Δαπόντε, αλλά και αρχαιόγλωσσα ποιήματα Ελλήνων ουμανιστών της Αναγέννησης. Σχετικά με τον μύθο του Faust-Ελένης-Ευφορίωνα, εστιάζει στον λεγόμενο *Δεύτερο Faust* του Goethe, από όπου, κατά την άποψή του, πηγάζουν και παλαμικά κείμενα, αλλά και κείμενα του Σικελιανού κ.ά. Τον ευχαριστώ για τις χρησιμότερες υποδείξεις τις οποίες θα λάβω υπόψη σε μια δεύτερη εργασία που ετοιμάζω για την παρουσία της Ελένης σε νεοελληνικά κείμενα από τον 17ο αι. κ.ε. Η παρούσα εργασία επικεντρώνεται, βέβαια, στην προβληματική για τις αδιευκρίνιστες, μέχρι τώρα, πηγές του θέματος, όπως παρουσιάζεται στην έμμετρο δημόδη *Παλαιά και Νέα Διαθήκη*.