

Ο μύθος του Τηρέα: Πρόκνη και Φιλομήλα, ακούγοντας τις φωνές τους

γυναϊκές έσμεν, φιλόφρον άλλήλαις γένος.

«Είμαστε όλες γυναίκες, η μία αγαπά την άλλη.»

(Ευρ. IT 1061)

Ο μύθος και η παράδοση

ΣΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΑ ΕΙΣΗΓΗΣΗ θα αναδείξω το θέμα της εκδίκησης της ηρωίδας της μυθολογίας, Πρόκνης, κατά του συζύγου της, Τηρέα, η οποία θανάτωσε τον γιο τους με τη βοήθεια της αδελφής της, Φιλομήλας. Συγκεκριμένα, θα διερευνηθούν τα αίτια που προκάλεσαν αυτό το ανοσιούργημα και πώς αυτά μπορούν να βοηθήσουν, ώστε να εξαχθούν ορισμένα συμπεράσματα, αφενός για τις επιτρεπόμενες δυνατότητες ελευθερίας λόγου και δράσης των γυναικών, και αφετέρου για τον βαθμό στον οποίο εξελίσσονται οι δυνατότητες αυτές στη διάρκεια των αιώνων;

Ο Τηρέας, αν και εμφανίζεται στην αρχή του μύθου - εν γένει - ως γενναίος πολεμιστής, με θεϊκή καταγωγή (υιός του θεού Άρη), στη συνέχεια αυτού ξετυλίγει τη βαρβαρότητα του έθνους που εκπροσωπεί (Θράκης) και, ως εκ τούτου, αποδεικνύεται «γονιδιακά» (εκ καταγωγής) σαρδανάπαλος και ακρατής. «[...] Το όνομα του κακού [στην περίπτωση του Τηρέα] [...] είναι η άνομη “λίμπιντο”, που [...] θα διανύσει όλη τη “διαδρομή” μέχρι τον φυσικό βιασμό [(της Φιλομήλας)] για να αναθέσει στη συνέχεια τη δράση σε ένα άλλο διακεκριμένο “τραγικό” πάθος, την εκδικητική μανία [της Πρόκνης σε συνεργασία με τη Φιλομήλα]». Επομένως, η ηθική παρακμή του Τηρέα σταματά εκεί όπου θα αναλάβουν τη δράση οι δύο γυναίκες, με την “απηνή

διαβουκόληση του Τηρέα, μέχρι τα θυέστεια δείπνα του»¹ αλλά, ας ξετυλίξουμε το αφηγηματικό νήμα από την αρχή.

Ο Πανδίων, ο βασιλιάς της Αθήνας, όταν είχε ξεσπάσει πόλεμος εναντίον του Θηβαίου γείτονα, Λαβδάκου, για ένα ζήτημα συνόρων, κάλεσε σε βοήθεια τον Θράκα Τηρέα, ο οποίος και ανταποκρίθηκε. Ο Πανδίων, σε μια κίνηση επικύρωσης της συμμαχίας τους, έδωσε ως γυναίκα στον Τηρέα την κόρη του, Πρόκνη, και εγκαταστάθηκαν στη Θράκη· κατόπιν, απέκτησαν ένα παιδί, τον Ίτυ. Ο Τηρέας, ωστόσο, όταν αντίκρισε την αδελφή της Πρόκνης, Φιλομήλα, “*non secus exarsit [...] | quam si quis canis ignem supponat aristis | aut frondem positasque cremet faenilibus herbas*” (Οβ. *Met* 6.655-7), δηλαδή «δεν εφλεγόταν με άλλον τρόπο, παρ’ όπως όταν τη φωτιά κάποιος βάζει σε άσπρα ξερά αστάχια είτε κλωνάρια και χόρτα καίει που σε δεμάτια τα αποθέσαν».² Έτσι, ο επίβουλος Τηρέας βίασε την Φιλομήλα, της οποίας συνάμα έκοψε τη γλώσσα, ώστε να μην αποκαλύψει το ανοσιούργημα. Η Φιλομήλα, ωστόσο, κατάφερε να αποστείλει στην Πρόκνη ένα υφαντό πάνω στο οποίο είχε υφάνει τις δυστυχίες της. Έπειτα, οι δύο τους μηχανεύτηκαν ένα φρικτό σχέδιο, προκειμένου να τιμωρήσουν τον αδίστακτο Τηρέα: αποφάσισαν να σκοτώσουν τον Ίτυ, να τον βράσουν και να τον προσφέρουν ως γεύμα στον Τηρέα. Μόλις αποκαλύφθηκε η αλήθεια για το «θυέστειο γεύμα» που του είχε προσφερθεί, ο Τηρέας καταδίωξε τις δύο αδελφές, οι οποίες στην προσπάθειά τους να ξεφύγουν μεταμορφώθηκαν, η Πρόκνη σε αηδόνι και η Φιλομήλα σε χελιδόνι, ενώ ο Τηρέας υπέστη μια παραπλήσια μοίρα, αφού μεταμορφώθηκε σε τσαλαπετεινό.

Πρώτος από τους τραγικούς που διάνθισε το έργο του με τμήματα της ιστορίας της Πρόκνης και του Τηρέα ήταν ο Αισχύλος. Ο ίδιος στους στ. 1142-5 του *Άγαμέμνονα*

¹ Οι περίοδοι αυτές αποτελούν προσαρμογές αντίστοιχων περιόδων που απαντούν στο εγχειρίδιο του Παπαγγελή [(2010: 197-199)] και περιέχουν δική του, εν πολλοίς φρασεολογία.

² Για την παράθεση των λατινικών χωριών αξιοποιώ την έκδοση του Miller (1977) (Loeb) και για τη μετάφραση αυτών εκείνη του Τσοχαλή (2009).

(οἷά τις ξουθαῖ / ἀκόρετος βοᾶς, φεῦ, φιλοίκοις φρεσὶν / Ἴτυν Ἴτυν στένουσ' ἀμφιθαλῆ
κακοῖς / ἀηδῶν βίον, «ὅπως η ξανθιά κι αβάρετη στα κλάματα αηδόνα, που κλαίοντας
κλαίει πάντα τον Ἴτυν Ἴτυ σ' ὅλη την πικραμένη τη ζωή της»),³ καθώς και στους στ.
60 - 8 της παρόδου των Ἰκετίδων (δοξάσει τιν' ἀκούειν ὅπα τᾶς Τηρεΐας / † Μήτιδος
οἰκτρᾶς ἀλόχου, / κερκηλάτου τ' Ἀηδόνης, / ἄτ' ἀπὸ χώρων ποταμῶν τ' ἐργομένα / πενθεῖ
μὲν οἶκτον ἠθέων, / ξυντίθησι δὲ παιδὸς μόρον, ὡς αὐτοφόνως / ὤλετο πρὸς χειρὸς ἔθεν /
δυσμάτορος κότου τυχῶν, «πως της γυναίκας του Τηρέα της θλιβερῆς της
γερακοκυνήγητης αηδόνας ν' ακούει τους θρήνους θα νομίζει. Που από τα πρωτινά τα
κατατόπια της αποδιωγμένη μύρεται και κλαίει στα νέα τα ξένα της λημέρια κι
αναθιβάλλει του παιδιού της το χαμό, που απ' τα δικά της σφάχτηκε τα χέρια πάνω
στης κακομάνας του τον άθεο το θυμό») αναφέρεται στην αιώνια θλίψη της Πρόκνης,
αναφέροντάς τη μάλιστα ως «Αηδόνα».

Η εμπλουτισμένη εκδοχή, ωστόσο, του μύθου όπως περιγράφηκε παραπάνω,
παγιώθηκε μόλις τον 5^ο αι. π. Χ.· έως τότε από τον μύθο απουσίαζαν δύο καίρια
στοιχεία, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε και από τα παραπάνω χωρία, του
Ἄγαμέμνονα και των Ἰκετίδων: τα εγκλήματα του Τηρέα και η συνακόλουθη πρόθεση
εκδίκησης από πλευράς των δύο γυναικῶν, τα οποία πρώτος φαίνεται να ενέταξε στον
μύθο ο Σοφοκλής, διδάσκοντας το δράμα του Τηρεύς.⁴ Επιπροσθέτως, ο Σοφοκλής στην

³ Ο Fitzpatrick [Fitzpatrick (2001: 91), ιδιαίτερα υπ.7] υποστηρίζει πως στον στ. 1144 του Ἄγαμέμνονα ποιείται και η πρώτη λογοτεχνική αναφορά στην «παιδοφαγία», ως κομμάτι του μύθου (Ἴτυν Ἴτυν στένουσ' ἀμφιθαλῆ κακοῖς). Ο ισχυρισμός του αυτός στηρίζεται στο γεγονός πως «καθώς ο στίχος έπεται του υπαινιγμού της Κασσάνδρας για τη δολοφονία συγγενῶν και για τον κανιβαλισμό στο σπίτι του Ατρέα (στ. 1090-2), αυτή η ερμηνεία είναι μια ισχυρή πιθανότητα». Επίσης, θεωρεῖ πως η «παιδοφαγία» ως μοτίβο πιθανόν αποτελούσε μέρος του πρώιμου μύθου.

⁴ Για τις πολιτικές προεκτάσεις του μύθου και την πρόθεση εκ μέρους των Αθηναίων να επισφραγίσουν το 431 π. Χ. τη συμμαχία ανάμεσα στην Αθήνα και τη Θράκη, δείχνοντας ότι οι σχέσεις της πόλης τους με τη Θράκη είχαν βαθύ θεμέλιο στο μακρινό παρελθόν, βλ. Θουκ. 2.29. Οι πρώτες αναφορές στον μύθο εντοπίζονται στο τ 518-24 της Ὀδύσειας, όπου η Αηδόνα σκοτώνει από λάθος τον Ιτύλο (κετῖνε δι ἀφραδίας, τ523), τον οποίο έχει αποκτήσει με τον Θηβαίο Ζήθο. Ως Ιτύλος μνημονεύεται ο Ἴτυς και στον Φερεκύδη (FGrHist. 3 124)· για περισσότερα βλ. Fitzpatrick (2001) 90, ιδιαίτερα υπ. 5. Στη Χελιδόνα ως κόρη του Πανδίονα κάνει αναφορά ο Ησίοδος στο Ἔργα και Ἡμέραι (568), ενώ πρέπει να την έχει υπόψη της και η Σαφώ στο απ. 135 (LP). Καθώς ο μύθος ήταν εν

παραλλαγή του συμπεριέλαβε τις γνωστές λεπτομέρειες των ονομάτων των ηρώων και της καταγωγής του Τηρέα (από τη Θράκη).⁵ Οι παλαιότερες μαρτυρίες για την εκδοχή, τις οποίες φαίνεται πως υιοθέτησε ο Σοφοκλής, βρέθηκαν σε μία μετώπη στο ναό του Απόλλωνα στο Θέρμο, η οποία χρονολογείται το 630 π. Χ., καθώς και στο απ. 312 (MW) του Ησιόδου, μαρτυρίες οι οποίες μνημονεύουν το όνομα του Ίτυος και τον φρικτό δεσμό των εγκλημάτων του Τηρέα με εκείνα της Πρόκνης και της Φιλομήλας.

Προκειμένου η αφήγηση να αποκτήσει μυθολογικά τεκμηριωμένη βάση (αφορμές και αιτίες δράσης, περισσότερες λεπτομέρειες) και να διανθιστεί με όλα τα απαραίτητα στοιχεία, ώστε να καταστεί μία ιστορία με αρχή, μέση και τέλος, και αφού τα αποσπάσματα του Τηρέα είναι αδύνατον να συνθέσουν μία ολοκληρωμένη εικόνα του μύθου, η λογοτεχνική σκυτάλη δίνεται στον Οβίδιο. Ο Ρωμαίος ποιητής εντάσσει (“internment”) στο μυθικό πλαίσιο την αποτρόπαια δράση του Τηρέα - σε όλο της το εύρος και τη συνακόλουθη βακχική αντίδραση των δύο ηρωίδων, καθιστώντας την εκδοχή που παρουσιάζει την πιο εκτενή που έχει διασωθεί.⁶ «Τηρέας, Πρόκνη και Φιλομήλα συνθέτουν ίσως το πιο γνήσια τραγικό “τρίο” των *Μεταμορφώσεων*».⁷

γένει αιτιολογικός, το όνομα της Αηδόνας ανταποκρινόταν στο πρόσωπο της Πρόκνης στους περισσότερους από τους αρχαϊκούς συγγραφείς (Όμηρος, Ησιόδος σε απ. 312 (MW), Φερεκύδης, Αισχύλος, αντίθετα: Ησιόδος σε *Έργα και Ήμέραι*, Σαπφώ). Κατά την κλασική περίοδο, τον μύθο επεξεργάστηκαν οι κωμικοί ποιητές Κάνθαρος (PCG απ. 5-9), Αναξανδρίδης (PCG απ. 46-8), Φιλέταιρος (PCG απ. 15-6), ενώ ο Αριστοφάνης τον ενέταξε απλώς στην αφήγησή του (*Όρν.* 232-48, 310-4, *Λυσ.* 563, *Βάτρ.* 674-85). Μια μνεία σε αυτόν εντοπίζεται και σε άλλες τραγωδίες (ενδεικτικά, *Αισχ. ΠΔ* 58-67 (υπονοείται), *Σοφ. Ηλ.* 107-9), ενώ φαίνεται πως ο ανιψιός του Αισχύλου Φιλοκλής είχε συγγράψει τον δικό του Τηρέα (*TrGF* 1 απ. 24), που είναι απίθανο να είχε ανάλογη επίδραση στους μεταγενέστερους συγγραφείς για τις παραπάνω πληροφορίες, βλ. Fitzpatrick (2001: 90-1), Finglass (2016: 61-2). Για περισσότερες αναφορές του μύθου σε έργα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας, με σύντομες αναφορές ή διηγήσεις γύρω από τον μύθο, ή και για σχόλια σε έργα αναφοράς, βλ. Grimal (1991) s.v. Φιλομήλα. Οι μεταγενέστεροι Ρωμαίοι συγγραφείς ανέτρεψαν παραδόξως τη μεταμόρφωση μεταξύ των δύο αδερφών, με την Πρόκνη να παίρνει τη θωριά του χελιδονιού και την άλαλη Φιλομήλα εκείνη του αηδονιού: Λίβ. Ανδρ. *Οδ.* απ. 17-20 (*TRF* 1), Άκκιος απ. 1-9 (Dangel). Για την απεικόνιση του μύθου στις εικαστικές τέχνες, βλ. LIMC s.vv. Πρόκνη, Φιλομήλα.

⁵ Βλ. P.Oxy.3013 και *TrGF* 4 απ. 581-3, 585, 587, 595b.

⁶ Fitzpatrick (2001: 96).

⁷ Παπαγγελής (2010: 196).

Το φρικτό έγκλημα

Et “mater, mater” clamantem et colla patentem
ense ferit Procne, lateri qua pectus adhaeret,
nec vultum verit; satis illi ad fata vel unum
vulnus erat, iugulum ferro Philomela resolvit;
vivaque adhuc animaeque aliquid retinentia membra
dilaniant: pars inde cavis exsulat aenis,
pars veribus strident; manant penetralia tabo.

και «μάννα, μάννα» καθώς φωνάζει και τον λαιμό της αποζητώντας,
του ρίχνει η Πρόκνη με ένα ξίφος κει που ενώνουν πλευρά και στέρνο,
χωρίς να στρέψει το πρόσωπό της. Σ’ αυτόν αρκούσε και ένα πλήγμα
για τον χαμό του, μα τον λαιμό με ξίφος κόβει η Φιλομήλα·
κι όλα τα μέλη που ακόμη ζούσαν κι είχαν ζωντάνια τα κομματιάζουν·
κάποια από τούτα σκιρτούνε μέσα σε χαλκό κοίλο
κι άλλα συρίζουν πάνω στις σούβλες· ρέει το λύθρο μέσα στον οίκο.

(Οβ. *Met.* 6.640-6)

Ο Οβίδιος περιέγραψε τόσο εύγλωττα όσο κανένας άλλος τον αποτροπιασμό της παιδοκτονίας εκ μέρους της Πρόκνης. Η ίδια έχει παραβλέψει τις παρακλήσεις του μικρού Ίτυος στον στ. 640, σαν μία άλλη— αμετανόητη, όπως θα αποδειχθεί— Μήδεια (πβ. *Μήδ.* 1317 κ.ε.), ενώ αρωγός στο ανοσιούργημα στέκεται η αδελφή της, Φιλομήλα (6.643-6). Ο Οβίδιος αποτυπώνει τη φρίκη της στιγμής με τις «γκροτέσκες» λεπτομέρειές του: υπάρχει ακόμα λίγη ζωή στο σώμα, καθώς οι δύο γυναίκες το αποτελειώνουν, για να το μαγειρέψουν (6.645-6).⁸

⁸ Anderson (1972: σχόλ. στ. 642-5).

Ο Οβίδιος έχει ήδη παρουσιάσει την Πρόκνη να προβαίνει στο έγκλημα με πλήρη συνείδηση (6.642: *nec vultum vertit*), γεγονός που έρχεται σε αντίθεση με τη βακχική μανία υπό την οποία βρίσκονταν οι δύο αδελφές κατά τη διάρκεια της απόφασής τους να εκδικηθούν τον Τηρέα και της εφαρμογής αυτής (6.594-600). Η αντίθεση αυτή έχει διατυπωθεί, πιθανολογικά, και η αφορμή που οδήγησε πολλούς μελετητές να υποθέσουν πως η Πρόκνη προσποιείται διονυσιακή έκσταση, ώστε να κρύψει τα αληθινά βακχικά της ένστικτα: όπως επισημαίνει με γλαφυρό ύφος ο Παπαγγελής, «αν ο Τηρέας έκρυψε τις πραγματικές του προθέσεις κάτω από ψεύτικη συναισθηματική αλληλεγγύη, εκείνες [(δηλαδή οι αδελφές)] βακχεύονται θεατρικά για να κρύψουν την εκδικητική λύσσα τους και προφασίζονται εορταστική ευωχία για να διαπράξουν και να κοινωνήσουν ιδιαζόντως ειδεχθή κανιβαλισμό».⁹ Φαίνεται, μάλιστα, από τον στ. 421 πως η οδύνη και η επιθυμία για αντεκδίκηση ανόσιων έργων εξαγριώνουν τον αδικηθέντα, στην προκειμένη περίπτωση την Πρόκνη, η οποία, όπως θα επισημάνει ο Οβίδιος λίγους στίχους αργότερα, θα αρπάξει τον Ίτυ “*veluti Gangetica cervae | lactentem fetum per silvas tigris opacas*” (6.636-7: «όπως τίγρης του Γάγγη μικρό ελάφι, καθώς θηλάζει, το αφαρπάζει και σε βαθύσκιο δάσος το φέρνει»). Η αναληγσία της μητέρας Πρόκνης θα φθάσει στο «ζενίθ» της στους στ. 6.653- 5, όπου αποκαλύπτει στον Τηρέα το θυέστειο δείπνο που είχε προετοιμάσει - επιμελώς - στον ίδιο. Το εκπληκτικό είναι πως οι δύο αδελφές αισθάνονται άγρια αγαλλίαση (6.653: *crudelia gaudia*, 660: *gaudia*) και πως πολύ έντεχνα ο Οβίδιος «ντύνει» την περιγραφή του απάνθρωπου δείπνου με τις λέξεις “*sacrum*” (6.648) και “*fas*” (6.649), δείχνοντας εναργώς την πλήρη αντίθεση ανάμεσα σε ό, τι ποιείται τελικά (έγκλημα, δείπνο, ικανοποίηση αδελφών) και σε αυτό που είναι ηθικά επιβεβλημένο. Χαρακτηριστικό, επιπροσθέτως, είναι το γεγονός πως η Πρόκνη δεν φέρει δισταγμούς για την

⁹ Παπαγγελής (2010: 199). Για τη βακχική προσποίηση της Πρόκνης και της Φιλομήλας, βλ. επίσης McAuley (2016: 79 υπ. 80).

παιδοκτονία, παρά μόνο μία φορά (6.624-8), σε αντίθεση με τη Μήδεια του Ευριπίδη, η ψυχή της οποίας, «[σαν] βάση αντιμαχόμενων δυνάμεων, συζητά με τον εαυτό της όπως πουθενά αλλού· αυτό γίνεται σε τρεις λόγους (στ. 364, 1021, 1236) [...] με μονολογική υφή, όπου δεν υπάρχουν ανακοινώσεις, αλλά αποκάλυψη της δικής της σκέψης και πάλης [sic]».¹⁰ Παράλληλα, η απουσία της μετάνοιας εκ μέρους της εκδικητικής παιδοκτόνου, καθώς και η διατήρηση εκείνης στη ζωή μέσω της μεταμόρφωσής της σε χελιδόνι και της αδελφής της σε αηδόνι (6.653-74), εντείνουν ως αφηγηματικά στοιχεία την τραγικότητα του μύθου. Ενώ, όμως, καταδεικνύεται η ασπλαχνία και η διαστροφή αυτή της μητέρας, ταυτόχρονα στον στ. 654, όπου η Πρόκνη ανακοινώνει στον Τηρέα την καταστροφή του, η οποία στην πραγματικότητα επηρεάζει και την ίδια (*suae cladis*), ο Οβίδιος τονίζει τη σύνδεση που είναι προφανής σε όλη την ιστορία: ότι ο *amor*, η *ira* και η *roena* ανατρέπουν τις ισορροπίες για όλα τα εμπλεκόμενα μέρη και συνεπάγονται ευθύνες, όπως υποστηρίζει ο Anderson.¹¹

Η Πρόκνη και η Φιλομήλα αποδείχθηκαν τόσο βίαιες και βάρβαρες γυναίκες, όσο να μπορούν να εξισωθούν με τη Μήδεια. Οι δύο Αθηναίες αδελφές, εντούτοις, δεν κατάγονταν από κάποια βαρβαρική χώρα, αλλά έκαναν «τη μετάβαση από τη δική τους κουλτούρα στο πρωτόγονο μούχρωμα της «άλλης» όχθης για να συναντηθούν,

¹⁰ Lesky (2015: 506). Όπως επισημαίνει ο Lateiner, τόσο η Πρόκνη, η Μήδεια και η Αλθαία όσο και άλλες μητέρες στις *Μεταμορφώσεις* παρουσιάζονται όπως και οι μητέρες στην αττική τραγωδία: κατέχουν κεντρικό ρόλο, αλλά κατέχονται από δολοφονικά ένστικτα και συχνά παρουσιάζονται αποξενωμένες από τα παιδιά τους, πράγμα που δείχνει εύλογα την επίδραση που άσκησε στο ρωμαϊκό έπος η αρχαία ελληνική τραγωδία. Με τον ίδιο τρόπο παρουσιάζονται και οι μητέρες στον Σενέκα· Lateiner (2006: 192), McAuley (2016: 13). Για την τραγική κατάσταση της κλειστοφοβικής οικογενειακής δυναμικής με ψυχαναλυτικούς όρους, βλ. Slater, Ph. (1968), *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Βοστώνη.

¹¹ Anderson (1972: σχόλ. στ. 654-5). Η ιστορία για την Πρόκνη καταλήγει σε πρόβλημα μηδενικού αθροίσματος με μαθηματικούς όρους (“zero-sum problem”). Η McAuley σχολιάζει πως η Πρόκνη, όπως και η Αλθαία, λόγω των παραβατικών παθών τους καταστρέφουν τόσο τους εαυτούς τους όσο και αυτούς πάνω στους οποίους θα έπρεπε να μπορούν να βασίζονται με τον κυριολεκτικότερο τρόπο, αναδεικνύοντας, κατά τη γνώμη μου, προβληματικές πτυχές της κοινωνίας και της πατριαρχικής τάξης· McAuley (2016: 142).

ίσες προς ίσον στο ήθος, με τον [Θράκα] Τηρέα».¹² Μάλιστα, μπορεί στον μύθο να μην εντοπίζονται ψήγματα μετάνοιας από την πλευρά των δύο γυναικών και κυρίως της μητέρας του Ίτυος, Πρόκνης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της Αλθαίας, μητέρας του ήρωα Μελέαγρου για παράδειγμα, η οποία επέδειξε μεταμέλεια και αυτοκτόνησε, αλλά παρουσιάζονται στοιχεία γυναικείας δυναμικότητας αντίστοιχης με εκείνης της Αλθαίας: η Πρόκνη αποδεικνύεται πιο άξια από τον Τηρέα μπρος στην ανδρική υποχρέωση να προστατεύσει την υπόληψη της οικογένειας (της πατρικής εδώ), υπερασπιζόμενη το απαράγραπτο οικογενειακό δίκαιο.

Πρόκνη: η αποκάλυψη ενός κοινωνικού μυστικού «διά στόματος» της Φιλομήλας

Υπεράσπιση γυναικείων αδελφικών αξιών

Sed simul ex nimia mentem pietate labare
sensit, ab hoc iterum est ad vultus versa sororis
inque vicem spectans ambos “cur admovet” inquit
“alter blanditas, rapta silet altera lingua?
quam vocat hic matrem, cur non vocat illa sororem?
Cui sis nupta, vide, Pandione nata, marito.
degeneras! Scelus est pietas in coniuge Tereo.

Ως ένιωσε όμως πως την καρδιά της είχε πραύνει η μητρική της

¹² Παπαγγελής (2010: 198) θα ήταν αδύνατον να μην παραθέσω την εν συνεχεία εντυπωσιακή διαπίστωση του Παπαγγελή: «πριν από το τυπικό μεταμορφωσιακό υστερόγραφο των τελευταίων 6-7 στίχων της ιστορίας, μια άλλη, πιο ουσιαστική και φριχτή, μεταμόρφωση απανθρωπίζει τις δύο αδελφές και τις μεταθέτει από την αττική στη θρακική σημειολογία». Για το θέμα της βαρβαρικής δράσης των δύο γυναικών, βλ. επίσης McHardy (1999: 118).

σφοδρή αγάπη, απ' αυτόν πάλι στρέφει το βλέμμα στην αδελφή της
και εναλλάξ βλέποντας τούτη και τους δύο είπε: «Γιατί ο ένας
με παροτρύνει με κολακείες, και δίχως γλώσσα σιωπά η άλλη;
Αυτήν που τούτος καλεί μητέρα, τι δεν τη λείπει αδελφή εκείνη;
Ω θυγατέρα του Πανδίονα, κοίτα ποιου άνδρα είσαι συμβία!
Να μη ντροπιάσεις το γένος σου· είναι έγκλημα ο οίκτος προς τον Τηρέα.

(Οβ. *Met.* 6.629-35)

Το δίλημμα της Πρόκνης είναι σαφές: η *pietas* προς τον Ίτυ ισούται με την *impietas* προς τη Φιλομήλα (6.629-30), το να επιτελεί δηλαδή τον ρόλο της αληθινής μητέρας σημαίνει να αρνείται τα καθήκοντά της ως αδερφής. «Η έμφαση του Οβιδίου στις οικογενειακές σχέσεις που ορίζουν την *pietas* κρίνεται πολύ σημαντική στο σημείο αυτό, καθώς, όπως και αλλού, εκφράζει το δίλημμα ποιητικά ως σύγκρουση, όχι μεταξύ αόριστων αφηρημένων στάσεων, αλλά μεταξύ των δύο ιδιοτήτων που συνθέτουν την προσωπικότητα της Πρόκνης. Ως εκ τούτου, η λέξη “*mater*” επαναλαμβάνεται σε αρκετούς στίχους [μετά την αποκάλυψη του εγκλήματος του Τηρέα (6.620, 624, 627, 630, 633, 640), ενώ εξαφανίζεται διά ροπάλου μετά τον βίαιο θάνατο του Ίτυος, γεγονός που σηματοδοτεί την απόρριψη του μητρικού ρόλου εκ μέρους της Πρόκνης]». ¹³ Άλλωστε, η προτίμηση της Πρόκνης καταδεικνύεται εμφατικά και από τη συντριπτική πλειοψηφία της χρήσης των λέξεων “*soror*” (12 φορές) και “*germana*” (5 φορές), συγκριτικά με εκείνη της λέξης “*mater*”.

¹³ Anderson (1972: σχόλ. στ. 629-30). Ο Anderson προτείνει στον στ. 629 την αντικατάσταση της λέξης “*mentem*” με τη “*matrem*”, διόρθωση που θεωρώ εύλογη. Μάλιστα, όπως παρατηρεί πολύ εύστοχα η McAuley, στον στ. 651 περιγράφεται μία «ανεστραμμένη απεικόνιση του τοκετού [από μία καθ’ όλα βιολογική άποψη]» (*inque suam sua uiscera congerit alium*, «τα οικεία σπλάχνα τρώει ο ίδιος μεσ’ την κοιλιά του συσσωρεύοντας τα»). Η αλήθεια για το αποτρόπαιο γέυμα του αποκαλύπτεται από την Πρόκνη μέσα από μία αινιγματική απάντηση στον στ. 655 (*intus habes, quem roscis*, «μέσα σου έχει αυτόν που θέλεις»), με το λογοπαίγνιο του *intus-Itys* (6.652-5) να παραπέμπει τόσο έντονα στη μητρότητα, ενώ ταυτόχρονα η Πρόκνη έχει ήδη εδώ και κάποιους στίχους εγκαταλείψει με φρίκη την ιδιότητα αυτήν. McAuley (2016: 137).

Ο Οβίδιος, υπενθυμίζοντάς μας πως ανήκει και αυτός στους νομομαθείς ποιητές όπως ο Γκαίτε και ο Χάινε,¹⁴ δομεί στους στ. 629-35 «μία μητρική ρητορική εσωτερικής αυτοδιαίρεσης η οποία καταλήγει σε ριζοσπαστική και μετασχηματική δράση [(6.634-5)]». ¹⁵ «Η Πρόκνη στην πραγματικότητα είναι «διαιρεμένη» προς τρεις κατευθύνσεις: μάχεται να διατηρήσει τις ισορροπίες μεταξύ του ρόλου της αδελφής, της μητέρας και της συζύγου. Αλλά ο Τηρέας αφάνισε κάθε αξίωση πίστης της στον συζυγικό θεσμό και εξαφάνισε το δίλημά της, επιβάλλοντάς της ουσιαστικά την επιλογή». ¹⁶ Δύο στίχους πριν την καταληκτική της απόφαση, η Πρόκνη αναφέρεται στη Φιλομήλα με τον χαρακτηρισμό “*rapta lingua*” (6.632), χαρακτηρισμός που ενέχει εμφανώς το έγκλημα της κοπής της γλώσσας της Φιλομήλας από τον Τηρέα, το οποίο και κατέστη επιστέγασμα της φρίκης που προκάλεσε ο Θράκας βασιλέας.

Ο πόνος (6.574: *doloris*, 583: *dolor*, 595: *doloris*) που βίωσε η Φιλομήλα στα χέρια του Τηρέα κατέστη το κίνητρο για την εκδίκηση των δύο ηρωίδων. Η αδελφική αλληλεγγύη για τις δύο γυναίκες είναι αυταπόδεικτη,¹⁷ και το απαράβατο του οικογενειακού δικαίου, φαίνεται πως διατρέχει ως μοτίβο και τον μύθο της Πρόκνης ήδη από την εποχή του σοφόκλειου *Τηρέα*, φανερώνοντας πως οι αρχαίες ελληνικές καταβολές του μύθου καταδεικνύουν και την υποβόσκουσα ύπαρξη στοιχείων από την αρχαία ελληνική παράδοση στην οβιδιανή αφήγηση. Στην πραγματικότητα, λοιπόν, η Πρόκνη προασπίζει σε πρώτο επίπεδο τις - γυναικείες - αδελφικές αξίες (στοιχείο σημαντικό ως προς τη δυναμική του φύλου της, η οποία ούτως ή άλλως θα αναλυθεί παρακάτω), αλλά και σε δεύτερο και ουσιαστικότερο επίπεδο, κατά συνέπεια, το πατρικό δίκαιο, το οποίο προσβάλλεται από τον σύζυγο!¹⁸

¹⁴ Von Albrecht (2013: 898).

¹⁵ McAuley (2016: 137-8).

¹⁶ Anderson (1972: σχόλ. στ. 633-5).

¹⁷ McHardy (1999: 50, 90).

¹⁸ McHardy (1999: 117). Η ιστορία της Πρόκνης υποδηλώνει ότι η αδελφική σχέση ενισχύεται, όταν ο γάμος αποτυγχάνει, καθώς υπό φυσιολογικές κοινωνικές συνθήκες αξιολογικά προηγείται ο γάμος σε σχέση με τις συγγενικές σχέσεις (π.χ., βλ. Αισχ. *Εύμ.* 213-8)· βλ. McHardy (1999: 123).

Η ιστορία στις *Μεταμορφώσεις* ξεκινά από τη σύναψη συμμαχίας μεταξύ του Πανδίονα και του Τηρέα και τη συνακόλουθη επιστέγαση αυτής μέσω του γάμου του Τηρέα με την Πρόκνη (6.424-38). Στη συνέχεια της ιστορίας και αφού οι δύο βασιλείς θα συνάψουν μία νέα «συμφωνία», αυτή της μεταφοράς της Φιλομήλας στη Θράκη με ασφάλεια και της προστασίας της εκ μέρους του Τηρέα, ο τελευταίος θα αποδειχθεί επίορκος (διπλά, αφού παραβαίνει και τους όρκους του γάμου) της συνθήκης, μιας συνθήκης μάλιστα που ο Οβίδιος φροντίζει να υπενθυμίσει σε πολλά σημεία της αφήγησης: 6.447-8, 450, 494, 496, 503, 505-7, 534-6. Την αποκατάσταση της υπόληψης του Πανδίονα, λοιπόν, θα αναλάβει «υπερήφανα» η Πρόκνη με τη βοήθεια της Φιλομήλας, η οποία φέρει το γένος της στο προσκήνιο στους στ. 634-5 (πβ. 6.436, 520, 666), σαν μία άλλη Αλθαία (8.506-7).¹⁹ η Πρόκνη θα υπερασπιστεί τον γενέθλιο οίκο της επιτιθέμενη στον συζυγικό.²⁰ Παρεμπιπτόντως, όπως είναι γνωστό, η επιορκία επισύρει την τιμωρία της καταστροφής του οίκου του επίορκου, αλλά και στερεί, ως πράξη, τα οφέλη που αποκομίζει ο επίορκος από τους νόμιμους διαδόχους του.²¹

Στο σημείο αυτό, εντούτοις, θα ήταν αδύνατον να μην επισημανθεί η «φεμινιστική» προέκταση της συνεργασίας των δύο γυναικών: «η νεαρή Φιλομήλα ως θύμα βιασμού ανακτά τη φωνή, που σώπασε βάνουσα ένας εκπρόσωπος της πατριαρχικής τάξης, μέσα από μια αυστηρά «γυναικεία» δραστηριότητα, υφαίνοντας».²² Η Φιλομήλα επιλέγει ως αποδέκτη του υφαντού της την Πρόκνη και όχι κάποιον άνδρα συγγενή, μία πατριαρχική φιγούρα, που θα της παρέχει προστασία

¹⁹ Βλ. Anderson (1972: σχόλ. στ. 633-5).

²⁰ Όπως διατυπώνει η Murnaghan αναφερόμενη στον Όμηρο, «αν το να γεννηθείς, από γυναίκα, συνεπάγεται μια μέρα να πεθάνεις, είναι λες και οι γυναίκες με τον τοκετό είναι επίσης υπεύθυνες για τον θάνατο των παιδιών τους» Murnaghan (1992: 243). Συμπληρώνει η McAuley πως «όπως η Μήδεια, έτσι και η Πρόκνη και η Αλθαία είναι καταστροφείς της πατρότητας ενός άνδρα, όχι στο πεδίο της μάχης, αλλά από τη θέση τους μέσα στην οικογένεια (και σκοτώνουν πάντα αρσενικά παιδιά)» McAuley (2016: 133).

²¹ Mastrorarde (2019: 33). Στον όρκο πολύ συχνά συμπεριλαμβάνεται η ρήση: «αν δεν τηρήσω τον όρκο, να καταστραφώ εγώ και η οικογένειά μου» Watson (1991: 33-5).

²² Marder (1999: 152).

ή εκδίκηση βάσει ενός ανδρικού εθιμικού δικαίου.²³ Συμπληρωματικά, το υφαντό-επιστολή ως σύμβολο «επαναβεβαιώνει την πολύτροπη αντίσταση του πολιτισμού ως λόγου (και του λόγου ως πολιτισμού) [ο οποίος εδώ εκπροσωπείται από τις γυναίκες] στη βαρβαρότητα [την οποία αντιπροσωπεύει ένας άνδρας]: από την άλλη, [(το υφαντό)] τεκμηριώνει το δυσ-κοινωνητο και άναρθρο της προπολιτισμικής ειρκτής που συμβολίζει ο θρακιώτης τύραννος».²⁴

Ύστερα από το παρενθετικό αυτό σχόλιο θα πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας στο έγκλημα που διέπραξαν η Πρόκνη και η Φιλομήλα. Η Πρόκνη επέλεξε να θανατώσει τον Ίτυ και μάλιστα με έναν τόσο φρικτό τρόπο, ώστε να εξασφαλίσει την ολοκληρωτική καταστροφή του Τηρέα και του γένους του. Έχοντας αναλάβει ανδρικές υποχρεώσεις για χάρη του Τηρέα, αλλά και του Πανδίονα (προστασία της τιμής του γένους), στις οποίες με τον έναν ή τον άλλον τρόπο απέτυχαν και οι δύο βασιλείς, μεταμορφώνεται σε μία *tigris* (6.637),²⁵ η οποία θα πρέπει να επιδείξει αρσενική βία προς αποκατάσταση της «τιμής» της, με βάση τον ανδρικό κώδικα τιμής που και η ίδια θεωρεί πως εκπροσωπεί.²⁶

²³ Στο ίδιο, σελ. 148-166.

²⁴ Παπαγγελής (2010: 199).

²⁵ «Δεν είναι ότι αυτές οι κακές μητέρες σκοτώνουν τα παιδιά που γέννησαν [λόγω φθόνου], αλλά, επειδή ο πατέρας τα προσάρτησε στη δική του εξουσία, καταστρέφουν έτσι τον ίδιο· η τραγική σκέψη των Ελλήνων δημιουργεί για τις μητέρες μια τρομερή αμφιθυμία, κατά την οποία η οργή εναντίον του συζύγου κυριαρχεί έναντι της σωματικής οικειότητας με το παιδί» Loraux (1998: 51). Παράλληλα, οι εκδικητικές μητέρες, στην πραγματικότητα, κατατρώνονται από ανεξέλεγκτη λύπη και μανία και προσεγγίζουν με τη δραστηριότητά τους τον χειρότερο εφιάλτη της ρωμαϊκής πατριαρχίας: την καταβράθρωση της πατρογονικής γραμμής και την καταδυνάστευση, έστω και πρόσκαιρα, των ίδιων. Ο Οβίδιος δεν τις «ψυχογραφεί» απλώς ως τρελές ή κακές, σύμφωνα με την McAuley· McAuley (2016: 134).

²⁶ Άλλωστε, μεταξύ άλλων, η παραδοσιακή ιεράρχηση αγαπημένων προσώπων η οποία επιβάλλει την προτίμηση στην αδελφική αγάπη έναντι της μητρικής αφορά συγκεκριμένα την προτίμηση στον άνδρα αδελφό (πβ. Ηρόδ. Γ119-20, Σοφ. Άντιγ. 909-15). Η αντιστάθμιση του ανταγωνιστικού χρέους μεταξύ συγγενών και απογόνων αποτελεί ένα κεντρικό ζήτημα «δια-γενεακής» (intergenerational) εμπειρίας κάθε φυλής και κουλτούρας, σύμφωνα με τον συλλογισμό του Lateiner· Lateiner (2006: 195). Επίσης, για τον σημαντικότατο ρόλο του άνδρα αδελφού στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή κοινωνία, βλ. Garner (1994: 34), Μαρωνίτης-Πόλκας (2007), MacDowell (2009: 133-4), Matthews-Salvo (2019: 142).

Το έγκλημα της Πρόκνης προκύπτει από την εσωτερική σύγκρουση μεταξύ των γαμήλιων καθηκόντων και των βαθύτερων, επί της ουσίας, παθών της. Ο Οβίδιος στους στ. 621-2 (*a quam | es similis patri!*) ανακαλεί σιωπηρά την αναπαραγωγική θεωρία κατά την οποία η μητέρα είναι απλώς δοχείο για τον αρσενικό σπόρο και δεν συνεισφέρει σε τίποτα όσον αφορά στη μορφή– και κατ’ επέκταση την ανάπτυξη– του παιδιού, θεωρία που κατέχει κυρίαρχη θέση στη ρητορική και τη λογική της πατριαρχικής κοινωνίας. Όπως υποστηρίζει η McAuley, η αιτιώδης σχέση μητρότητας και θανάτου εμφανίζεται ως έκφραση των πολιτισμικών και πολιτικών ανασφαλειών γύρω από την πατριαρχική μητρική ταυτότητα και εν γένει τους κοινωνικούς ρόλους.²⁷ Η πατριαρχική κοινωνική συνισταμένη που λανθάνει στον Οβίδιο, αποκαλύπτεται σε όλο της το εύρος μέσα από τον λόγο μίας προγενέστερης Πρόκνης, της διαμαρτυρηθείσας του Σοφοκλή στο απ. 583 του *Τηρέα*.

Η διαμαρτυρηθείσα: Σοφ. *Τηρέας* απ. 583

Είναι πολύ πιθανόν η οβιδιανή αφήγηση να ακολουθεί την «καταγωγική» γραμμή που ξεκινά από τον σοφόκλειο *Τηρέα* – και καταλήγει στον *Tereus* του Άκκιου (2^{ος} αι. π. Χ.)– δράμα, το οποίο ενδεχομένως έχει ασκήσει επίδραση και στην ευριπίδεια *Μήδεια*.²⁸ Η δραματική «πνοή» της *Μήδειας* (σε ό, τι αφορά στον τρόπο με τον οποίο είναι πλασμένη η κεντρική ηρωίδα) υποβόσκει, με τη σειρά της, στην ιστορία της Πρόκνης, όπως εκτυλίσσεται στις *Μεταμορφώσεις*.²⁹ Έτσι, δημιουργείται ένας λογοτεχνικός μυθικός κύκλος με συνδετικό κρίκο τη *Μήδεια*.

Η ανήθικη δράση του *Τηρέα* ξεκινά, με τη μορφή στυγνών και δόλιων

²⁷ McAuley (2016: 129, 140-1). Η «παιδοφαγία» εδώ, όπως αναφέρει ο Παπαγγελής, εμφανίζεται ως στρεβλή συνέχεια-επικύρωση της φυσιολογικής συγχώνευσης πατέρα και γιου Παπαγγελής (2010: 199).

²⁸ Ενδεικτικά, βλ. Λεντάκης [ηλεκτρ. πηγή], Lateiner (2006: 195-6), Lesky (2015: 415, 505).

²⁹ Παπαγγελής (2010: 197).

αιμομικτικών φαντασιώσεων, σε πρώιμο σχετικά σημείο της ιστορίας (6.478 κ.ε.) και εκτείνεται σε 92 στίχους (6.478-570!), μια ποιητική - αφηγηματική επιλογή που καταγγέλλει από μόνη της τον βαθμό της απέχθειας που επισύρουν αυτές οι φαντασιώσεις. Ο Τηρέας «διεκδικεί Όσκαρ πρώτου ανδρικού ρόλου» με την υποκριτική τακτική του, όπως σημειώνει ο Παπαγγελής, καθώς, μολονότι «περιέρχεται σε αφροδισιακό συναγερμό με την ενστικτώδη αμεσότητα κτήνους σε καιρό οχείας, καταφέρνει να υποδυθεί την τρυφερή αποθυμιά της Πρόκνης για την αδερφή της και αναπτύσσει ρητορική πειθώ, χρεώνοντας έντεχνα τον υπερβάλλοντα ζήλο του επίδοξου βιαστή στην αγάπη της αδελφής της».³⁰ Ο Τηρέας θα μετατραπεί (6.473-4) από πολεμιστή σε διεστραμμένο κτήνος (6.516-8), το οποίο δεν θα παύσει την άναρχη ακολασία του, παρά μόνο έως ότου συνθλίψει και ταπεινώσει ψυχή τε καί σώματι το αγνό του θύμα. Ο Οβίδιος παίζει τρομερά με τις προσδοκίες του αναγνώστη: μέσα σε έναν *locus amoenus* ποιείται ένα ειδικό έγκλημα και κάθε φορά που μοιάζει η αφήγηση να κορυφώνεται, στην πραγματικότητα θα συμβούν και άλλα: ενώ στον στ. 548, και αφού η βιασθείσα Φιλομήλα έχει μόλις εκτονώσει την οργή και τον πόνο της μέσα από έναν σπαρακτικό μονόλογο, περιμένουμε να ολοκληρωθεί το έγκλημα, ο *ferus tyrannus* (6.549) αποφασίζει να ανανεώσει την δράση του κόβοντας τη γλώσσα της Φιλομήλας. Εν συνεχεία, ο ίδιος θα ασελήσει πολλές φορές στο σπαραγμένο σώμα (6.562: *saepe sua lacerum repetisse libidine corpus*) και οι εγκληματικές πράξεις φαίνεται να μην έχουν τελειωμό. «Σε αυτό το αλλότριο τοπίο η αλαλία της Φιλομήλας μοιάζει σχεδόν να λειτουργεί ως μεταφορά για την απόλυτη κοινωνική αποκλήρωση της γυναίκας στο πλειστόκαινο της φαλλοκρατίας»,³¹ ή ως γυναικείος ευνουχισμός όπως σχολιάζει πολύ εύστοχα ο Lateiner.³²

³⁰ Στο ίδιο, σελ. 198.

³¹ Στο ίδιο, σελ. 198-9.

³² Lateiner (2006: 196, 137) η αποτυχία του λόγου εκ μέρους τη Φιλομήλας στον στ. 633 (*cur non uocat illa sororem*) σηματοδοτεί τη διάσπαση της παρούσας ταυτότητας της Πρόκνης και την εκκόλαψη μιας νέας, τρομακτικής από αυτόν τον αμετάκλητα διχασμένο εαυτό. Η Enterline έχει παρατηρήσει ότι στον

Ύστερα από την αποκάλυψη του εγκλήματος μέσω του υφαντού-επιστολής και την ταυτόχρονη πρώτη μεταμόρφωση της Πρόκνης σε Μαινάδα, δρομολογείται η εκκίνηση της δεύτερης φάσης της τραγωδίας κατά την οποία αντιστρέφονται τα δρώμενα του πρώτου της μέρους. Η Πρόκνη έχει μόλις πληροφορηθεί το ανοσιούργημα του Τηρέα εις βάρος της αδελφής της, καθώς και την παράπλευρη μοιχεία του, και πλέον για εκείνη η εκδίκηση είναι μονόδρομος. Έχει ήδη υποστεί πολλά, και μολονότι θα προσπαθήσει να βρει το δίκιο της με πράξεις, η Πρόκνη του Τηρέα προσπάθησε να το βρει πρώτα στα λόγια, όπως φαίνεται στο απ. 583 (TrGF 4):

Τώρα μονάχη είμαι ένα τίποτα. Αναλογίστηκα
γι' αυτό πολλές φορές ποια είναι η μοίρα
της γυναίκας. Κι είδα πως είμαστε ένα τίποτα.
Θαρώ πως όταν είμαστε κορίτσια, τότε περνάμε
την καλύτερη ζωή στο πατρικό μας σπίτι· βλέπεις
η άγνοια τρέφει πάντα τα παιδιά μες στη χαρά.
Μα σαν ξυπνήσει μέσα μας η νιότη και η γνώση,
μας διώχνουν έξω από το σπίτι και πουλιόμαστε
μακριά από τους γονείς και τους προγονικούς θεούς.
Άλλες δινόμαστε σε ξένους άντρες, κι άλλες σ' αλλόγλωσσους·
άλλες πηγαίνουμε σε σπίτια αρχοντικά, κι άλλες
σε τιποτένια. Και για όλα αυτά, όταν περάσει η πρώτη νύχτα
πρέπει να λέμε «είναι καλά» και να
προσποιόμαστε πως είμαστε ευχαριστημένες.³³

Οβίδιο, «ο ήρωας εκφράζει με μεγαλύτερη ευκολία τον ψυχισμό του, όταν η οργανική λειτουργία της γλώσσας καταρρέει» Enterline (2000: 27).

³³ Χρησιμοποίησα απευθείας, για εξοικονόμηση χώρου, τη μετάφραση του Λεντάκη από την ηλεκτρονική πηγή.

Ο απολύτως καταγγελτικός μονόλογος της Πρόκνης, ο οποίος όπως έχει υποστηρίξει η έρευνα, μάλλον διαδέχεται τα νέα για τον πλαστό θάνατο της Φιλομήλας,³⁴ σαφώς παραπέμπει στους αντίστοιχους λόγους της Κλυταιμνήστρας στην *Ιφιγένεια εν Αυλίδι* (1157-63), καθώς και της Μήδειας στο ομώνυμο έργο (230-58).³⁵

Η Πρόκνη, λοιπόν, παραπονιέται εξ ονόματος όλων των γυναικών, για τη μεταχείριση ακριβώς των γυναικών στην κοινωνία της. Όπως σημειώνει η Hall, «οι άνθρωποι στη δημοκρατική πόλη είναι σαφές ότι μπορούσαν να συλλάβουν με τη φαντασία τους τα αισθήματα που εξέφραζαν οι τραγικοί χαρακτήρες, [καθώς και να προβλέψουν τις δράσεις τους] ακόμη και όταν αυτές διαφωνούσαν φανερά με την κυρίαρχη ιδεολογία» ήταν ένα προνόμιο (η παρουσίαση πράξεων αντίθετων προς την κυρίαρχη ιδεολογία) που παρείχε το δημοκρατικό πολίτευμα τόσο στους τραγικούς ποιητές όσο και στο κοινό το οποίο μπορούσε έτσι να ελέγξει και να αξιολογήσει τις επιλογές των τραγικών και τους χαρακτήρες των έργων, προνόμιο το οποίο απουσίαζε από την ομηρική και αριστοκρατική κοινωνία. Εν συνεχεία, αφού παραθέτει τους παραπάνω στίχους, επισημαίνει πως «μία ευαίσθητη ανάγνωση της απεικόνισης των σχέσεων αντρών και γυναικών στην τραγωδία διακρίνει σημεία που δείχνουν ότι η έλλειψη σεβασμού των ανδρών προς τις γυναίκες στο σπίτι

³⁴ Βλ. Coo (2013: 371).

³⁵ Δεν είναι ότι οι γυναίκες αυτές - όπως και άλλες - δεν είχαν μία δυναμική ως χαρακτήρες στον Όμηρο ή και σε άλλους ποιητές της αρχαϊκής εποχής· είναι που οι τραγικοί, με εξέχοντα τον Ευριπίδη, παρέλαβαν τους μύθους τους και παραλλάσσαντάς τους, τους «έντυσαν» με όλα τα απαραίτητα στοιχεία (γυναίκες μητέρες με κεντρικό ρόλο και ανδρικά χαρακτηριστικά που εγείρουν την τιμή τους, δολοφονικές, απομακρυσμένες από τα παιδιά τους), ώστε να καταστεί ανάγκη να λογοδοτήσουν και κατά συνέπεια να φωτιστούν οι ενδότερες σκέψεις αυτών· μάλιστα, σε ορισμένα έργα της αρχαϊκής περιόδου παρουσιάζεται οπτική μείωσης της ευθύνης στο έγκλημα που αποδίδεται στην Πρόκνη: ο Όμηρος (τ523) και ο Φερεκύδης (FGrHist. 3 απ. 24) αναφέρουν πως οι θεοί λυπήθηκαν την Πρόκνη μεταμορφώνοντάς την σε πουλί, καθώς σκότωσε κατά λάθος τον Ίτυ. Οι τραγικοί διαμόρφωσαν ορισμένες λεπτές ισορροπίες ανάμεσα στις σχέσεις άνδρα-γυναίκα οι οποίες καταδεικνύουν πως, «παρ' όλο που πολλά έργα τελειώνουν αγκαλιάζοντας το *status quo* της πατριαρχικής πραγματικότητας κατά τον 5^ο αι π. Χ., μας καλούν να οραματιστούμε τη δυνατότητα πιο ισχυρών, περιεκτικών και ωφέλιμων τρόπων για να αισθανόμαστε “τους άλλους”» Lloyd (2020: 654).

αποδοκιμάζονταν και στο θέατρο, όπως και στην πραγματικότητα».³⁶

Επανερχόμενοι στο κεντρικό μας θέμα, ο λόγος της Πρόκνης, όμοιος με σύγχρονο φεμινιστικό μανιφέστο, αισθητοποιεί δραματικά τους κοινωνικούς περιορισμούς, κινδύνους και αδικίες που επιβάλλει το *status quo* για τη γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα, η οποία είναι φιμωμένη. Η φίμωση αυτή λαμβάνει ρεαλιστικές προεκτάσεις στον Οβίδιο - μιας και η κοινωνική θέση της Ρωμαίας γυναίκας δεν διέφερε σε μεγάλο βαθμό από εκείνη της Αθηναίας, καθώς η Ρωμαία απολάμβανε, σε ελαχίστως μεγαλύτερο βαθμό, ορισμένες κοινωνικές ελευθερίες³⁷ αφού η Φιλομήλα στερείται τη γλώσσα και τον λόγο με θύτη τον Τηρέα, οι πράξεις του οποίου είναι κατευθυνόμενες από τον απόλυτο εκφραστή της φαλλοκρατικής ιδεολογίας, τον ευριπίδειο Ιάσονα. Ο Τηρέας, πράγματι, επιβεβαιώνει βίαια και άγρια τους υπαινιγμούς του Ιάσονα για την απαραίτητη υποχωρητικότητα και υποταγή της γυναίκας μπρος στον άνδρα (Ευρ. Μήδ. 913, 945, 1146), αλλά και για την ευημερία ενός κόσμου απαλλαγμένου από τα δεινά που προκαλούν οι γυναίκες (Ευρ. Μήδ. 573-5).³⁸

³⁶ Hall (2015: 140, 147, 181).

³⁷ Η διασφάλιση του οίκου ήταν ένα από τα πρωταρχικά αιτήματα και στην κοινωνία της αρχαίας Ελλάδας βλ. ενδεικτικά McHardy (1999: 160). Η Ρωμαία γυναίκα κατείχε εξέχουσα θέση στην επίσημη θρησκεία ως ιέρεια, ενώ από τον 5ο αιώνα π. Χ., οι Ρωμαίες γυναίκες μπορούσαν να κατέχουν γη, να γράφουν τις δικές τους διαθήκες και να παρουσιάζονται στο δικαστήριο. Από το καθεστώς του Αυγούστου και ύστερα, μια χειραφετημένη γυναίκα μπορούσε να κερδίσει νόμιμα το δικαίωμα του *sui iuris* και του *ius liberorum* και να απελευθερωθεί από την κηδεμονία του άνδρα (*manus*) υπό προϋποθέσεις Frier - McGrinn (2004: 19-20), κεφ. 4^ο. Ο «εκρωμαϊσμός» (*romanazation*) της συμπεριφοράς και της θέσης των (Ελληνίδων) ηρωίδων εκ μέρους του Οβιδίου αντικατοπτρίζει λογοτεχνικά αυτήν την ιδιόμορφη ρωμαϊκή ελευθερία για τις γυναίκες. Συνεπώς, ορισμένες από τις γυναίκες αυτές (*matres familiae*) στις *Ηρωίδες* και στις *Μεταμορφώσεις* ενεργούν πιο εκδικητικά σε σχέση με τις Ελληνίδες ομώνυμες στα πάθη τους εν γένει (τόσο στους έρωτες όσο και στα μίση τους) Lateiner (2006: 191, 200 υπ. 6).

³⁸ Ο Finglass αναφέρει πως, ενώ οι κατηγορικοί λόγοι της Μήδειας και της Πρόκνης υποτίθεται ότι περιλαμβάνουν την παγκόσμια άθλια κατάσταση των παντρεμένων γυναικών, στην πραγματικότητα χρωματίζονται από τις δικές τους εμπειρίες με τους κακούς συζύγους τους: η Μήδεια μιλά για τον χωρισμό και το στίγμα του, καθώς και για τη δυστυχία της ζωής σε μια ξένη, ενώ η Πρόκνη για τα βιώματα μιας γυναίκας σε ξένο και βάρβαρο τόπο, γεγονός παράξενο και δυσάρεστο Finglass (2016: 65). Ο Mossman και η Coo, μέσα από μία περισσότερο «μακροσκοπική» εξέταση των λόγων της Μήδειας και της Πρόκνης αντίστοιχα, θεωρούν πως οι δύο γυναίκες αφορμώμενες από τα προσωπικά τους δεινά διατυπώνουν μία θεωρία καθολικής αποδοχής για τις γυναίκες. Η Coo, μάλιστα, σημειώνει για τον

Το μεταμορφωσιακό τέλος: η απουσία θεϊκής ετυμολογίας και ο αινιγματικός ισομορφισμός

Η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στον Ιάσονα ή τον Αγαμέμνονα και τον Τηρέα, από τη μια, και την Πρόκνη και τη Φιλομήλα, από την άλλη, έγκειται σε δύο στοιχεία: στη βιαιότητα και την ανειλικρίνεια. Είναι αυτά τα δύο στοιχεία που καθιστούν την Πρόκνη και τη Φιλομήλα παραβατικές μορφές, αφού παραβιάζουν τον ανδρικό αυτόν «νόμο» και το πρότυπο της βιαιότητας και της ανειλικρίνειας. Έτσι, οι ίδιες (ως διαφορετικές και παραβατικές) υπαγορεύουν και νοηματοδοτούν την ηθική αμαύρωση του Τηρέα σκοτώνοντας τον *similis patri* (622) γιο του, τον Ίτυ. Ήταν η Πρόκνη, η οποία είχε γίνει μητέρα, προς όφελος του (οίκου του) συζύγου της, σύμφωνα με τις κοινωνικές και πατριαρχικές επιταγές, και έτσι η δράση της αποκαλύπτει πως η παιδοκτονία, δηλαδή η εξάλειψη των κοινών απογόνων της με τον Τηρέα, ανάγεται μέσα στον μύθο «σε έναν διεστραμμένο, αλλά λογικά συνεπή μηχανισμό για μία γυναίκα με σκοπό να τιμωρήσει τον άνδρα της. Η παιδοκτονία στον αρχαίο μύθο απεικονιζόταν ως έγκλημα μιας γυναίκας και συχνά ήταν ο τρόπος της ίδιας να επιτύχει τη λύση του γάμου της»,³⁹ ως μία νομικά ευκολότερη και, από την άποψη της ηθικής δικαίωσης, ανώτερη επιλογή. Η απουσία θεϊκής ετυμολογίας στον Οβίδιο, ωστόσο, καθιστά δύσκολη και σε κάθε περίπτωση ασαφή την αλλαγή των ρόλων του άνδρα και της γυναίκας, σε μία προσπάθεια αξιολόγησης του μεταμορφωσιακού τέλους της ιστορίας με βάση ιδεολογικούς και κοινωνιολογικούς όρους.

λόγο της Πρόκνης πως «όλο το απόσπασμα απεικονίζει μια επαναλαμβανόμενη ολίσθηση μεταξύ του προσωπικού και του γενικού» Mossman (2011: σχόλ. στ. 235-7), Coe (2013: 364). Για τη ρητορική που χρησιμοποιεί η Μήδεια, βλ. Chong-Gossard (2008: 158).

³⁹ McAuley (2016: 133, 213)· η διάπραξη μίας «αφύσικης» παιδοκτονίας δείχνει πως αυτές οι αφηγήσεις εκμεταλλεύονται με θεατρικό τρόπο τη διάχυτη πατριαρχική αμφιθυμία απέναντι στις μητέρες στη δυτική κουλτούρα. Για την παιδοκτονία ως τρόπο λύσης του γάμου εκ μέρους της γυναίκας στη μυθολογική και εν γένει λογοτεχνική παράδοση, βλ. Loraux (1998: 58).

Όπως επισημαίνει ο Anderson στο σχόλιό του για τον στ. 657, χαρακτηριστική είναι η παντελής απουσία των θεών από τη συγκεκριμένη ιστορία (6.428-9, 525-6), τοποθετώντας τους πέρα από την ηθική της και άρα και από την ευθύνη για τα τεκταινόμενά της.⁴⁰ Αν και, πράγματι, οι θεοί (από το γάμο κιόλας της Πρόκνης με τον Τηρέα) «δήλωσαν απόντες» από τις υποθέσεις των θνητών (6.428-9), αποστέλλοντάς τους απλώς δυσοίωνα σημάδια (6.430-4), υποβόσκει η «παρουσία» τους μέσα από την ευσέβεια και τις εκκλήσεις της Φιλομήλας (6.542-4, 607-9). Η *impietas* τόσο για τον Τηρέα όσο και για την Πρόκνη - αν και αρετή των πατροπαράδοτων (*pater familias*) ηθών - δηλώνεται ρητά ή υπονοείται σε πολλά σημεία της αφήγησης, με τις αναφορές στο πρόσωπο του Τηρέα να είναι συντριπτικά περισσότερες: για τον Τηρέα στους στ. 474, 482, 503 (δηλώνεται), 496-9, 524-6, 537-8, 563-5 (υπονοείται) και για την Πρόκνη (ή και τη Φιλομήλα) στους στ. 629 (με θετική έννοια), 635 (δηλώνεται), 587-8, 647-9, 650-1 (υπονοείται) και στον στ. 667 υπονοείται και για τους τρεις. Η συνεχής αναφορά στην *impietas* παραπέμπει σε παράλληλες διηγήσεις του μύθου.

Ο Απολλόδωρος (Βιβλ. 3.14.8) και ο Υγίνος (*Fab.* 45: *deorum misericordia*) αναφέρθηκαν στη θεία συμβολή, ύστερα από τις παρακλήσεις των δύο αδελφών, ενώ ο Φερεκύδης στο απ. 24 (*FGrHist* 3) επισημαίνει πως ο Δίας, επειδή λυπήθηκε την Αηδόνα, την μεταμόρφωσε σε πουλί.⁴¹ Πέρα από τις αναφορές αυτές, υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις για την εμφάνιση ενός *deus ex machina* στην Έξοδο του σοφόκλειου Τηρέα (*TrGF* 4 απ. 581, 589). Αν και οι απόψεις δίστανται για το ποιος ακριβώς ήταν ο *από μηχανής* θεός, η ένδειξη αυτή μας κάνει να υποθέτουμε πως η μεταμόρφωση της Πρόκνης και της Φιλομήλας - και συνακόλουθα του Τηρέα- ήταν αποτέλεσμα θείας βούλησης, κι επομένως θείας δικαιοσύνης, δικαιολογώντας παράλληλα, σε μία

⁴⁰ Anderson (1972: σχόλ. στ. 654-5, 657).

⁴¹ Η συχνή επιβεβλημένη χρήση της *pietas* σαφώς παραπέμπει στον *pius* Αινεία ο οποίος διακρινόταν για την ευσέβεια του, η οποία και τον ανέδειξε σε ιδρυτή της Ρώμης. Είναι πολύ ενδιαφέρονσα η αντιδιαστολή ήθους που λανθάνει ανάμεσα στον *pius* Αινεία και τον *impius* Τηρέα. Για τη σύνδεση με την Αινειάδα και το πολιτικό υπόβαθρο αυτής, βλ. σχόλια στους παραπάνω στ. στον Anderson.

αναδρομική ανάγνωση των έργων, και την κατά λάθος, ακούσια και ασυνείδητη πρόκληση του θανάτου του Ίτυος στον Όμηρο (τ523: κτείνει δι' ἀφραδίας), αλλά και τον Φερεκύδη.⁴²

«Δύσκολα φαντάζεται κανείς άλλη λύση από τον φόνο ή την αυτοχειρία, και γι' αυτό η ήπια σφραγίδα της ορνιθογονίας μοιάζει να αποκλιμακώνεται λοξά, και χωρίς την “οικείαν τραγικήν ηδονήν” μία πρωτοφανή συρροή τραγικών καταστάσεων που της αξίζει ένα φινάλε χωρίς ανταύγειες παραμυθίας».⁴³ Η ανατομική αλλαγή στην περίπτωση της Πρόκνης και της Φιλομήλας διαφυλάσσει μία ισορροπία ανάμεσα στο φανταστικό παυσίλυπο και την οδύνη της ζώσας μνήμης: η Πρόκνη μεταμορφώνεται σε - γλυκό- αηδόνι και η Φιλομήλα σε - μελαγχολικό- χελιδόνι, στιγματισμένες με το κόκκινο σημάδι της σφαγής (6.667-70): ο Τηρέας, από την άλλη, απολαμβάνει «μια πιο ευθύγραμμη και προβλεπτή ποινή που εξαντλείται σε έναν εύκολο ισομορφισμό: ο βάρβαρος Θρακιώτης, πολεμιστής και ξιφήρης διώκτης των αδερφών, “παγώνει” στο τελικό “καρέ” με λοφίο-κράνος και ράμφος-ξίφος» (6.671-4).⁴⁴ Στον στ. 671 αναδεικνύεται η σκληρή εκδίκηση, ως μία γυναικεία αντίδραση κι ένα πάθος, το μοναδικό που του έχει απομείνει (*roenaque cupidine*).⁴⁵

Η τελική έκβαση του μύθου αποκαλύπτει μία ιδιόμορφη διατήρηση και των τριών στη ζωή ή έναν όμοιο θάνατο και για τους τρεις, σύμφωνα με τον συλλογισμό του Graf, ο οποίος θεωρεί την κάθε μεταμόρφωση ως έναν θάνατο, ή έστω θάνατο σε

⁴² Βλ. Fitzpatrick (2001: 98-9): ο Burnett υποστηρίζει πως ο από μηχανής θεός είναι η Αθηνά, ο Calder ο Άρης, ο Weckler, ο Kisso και ο Dobron ο Ερμής, ενώ ο Fitzpatrick θεωρεί πιο ισχυρή την πιθανότητα να είναι ο Απόλλωνας.

⁴³ Παπαγγελής (2010: 200).

⁴⁴ Στο ίδιο.

Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί η παράθεση της αυτοκτονίας στην παράδοση του μύθου του Τηρέα. Τόσο ο μυθογράφος Ηράκλειτος (*Περί Απίστων* 35), όσο και ο Παυσανίας (1.41.9) αναφέρουν πως ο Τηρέας αυτοκτόνησε ύστερα από την αποτυχία του να συλλάβει τις δύο αδελφές, ενώ εκείνες *ἀπωρνήθησαν* (*Περί απίστων* 35).

⁴⁵ Anderson (1972: σχόλ. στ. 671-4).

παρένθεση.⁴⁶ Σε κάθε μία από τις δύο περιπτώσεις παρατηρώ πως επιφυλάσσεται κοινή κατάληξη και για τους τρεις, ανεξαρτήτως φύλου, πράγμα που υποδεικνύει μία εξίσωση άνδρα-γυναίκας ως προς την αντιμετώπισή τους για τη διάπραξη φοβερών εγκλημάτων από μέρους τους, έστω και σε λογοτεχνικό επίπεδο. Ως εκ τούτου, νομίζω ότι, όπως πολύ εύστοχα σχολιάζει η McAuley, «οι αναπαραστάσεις [των μητέρων] στον Οβίδιο ανατρέπουν το ίδιο το μοτίβο της μητρικής εκδίκησης, θέτοντάς το στο πλαίσιο της γυναικείας αντίστασης προς την ανδρική βία και χρησιμοποιώντας τη συσχέτιση των μητέρων με ακραία συναισθήματα: στόχος του να εξερευνήσει θεμελιώδη [όχι μόνο] ψυχικά [αλλά κυρίως] και κοινωνικά διλήμματα».⁴⁷

Τέλος, εκτός όλων των άλλων, «ο οβιδιανός μύθος είναι και μία από τις «σπασμένες εικόνες» που σωρεύει ο T.S. Eliot στην *Έρημη Χώρα*. Στο δεύτερο μέρος του ποιήματος (*Μια παρτίδα σκάκι*) [...] «ο μύθος του Τηρέα, της Πρόκνης και της Φιλομήλας», σημειώνει ο Γ. Σεφέρης, «[...] υπογραμμίζει, φυσικά, την εξαθλίωση της άνοιξης στην Έρημη Χώρα». Η παραπομπή ανακαλεί συνεκδοχικά τον κλειστοφοβικό τόπο, όπου η γλωσσοτομημένη Φιλομήλα συνάντησε τη μοίρα της, αλλά και τη ζοφερή ατμόσφαιρα της συνέχειας:

Πάνω απ' τ' αρχαίο το τζάκι παρουσιάζοντας
Λες κι άνοιγε παράθυρο σε μιαν υλαία σκηνή
Η μεταμόρφωση της Φιλομήλας, της χαλασμένης
τόσο βάνουσα

⁴⁶ Graf (2015: 242) «[κάθε μεταμόρφωση-θάνατος αποτελεί] μια σχεδόν ανέγγιχτη σκοτεινή ζώνη, η οποία αφήνει την καλλιτεχνική περιγραφή, τη χαρά για το θαυμαστό και καταπληκτικό που προσφέρει το θέαμα της μεταμόρφωσης, να ξεχαστεί αμέσως πάλι».

⁴⁷ McAuley (2016: 134). «Οι γυναίκες αυτές [(δηλ. οι εκδικητικές φονικές μητέρες)] δεν απορρίπτουν τόσο τη μητρότητα, όσο επιλέγουν να δημιουργήσουν, σε κοινωνικό και ρητορικό πλαίσιο, μια άλλη ταυτότητα που να αντικαθιστά τον υποβαθμισμένο μητρικό τους δεσμό. Η αιτιώδης σχέση της μητρότητας και του θανάτου δεν παρουσιάζεται εδώ ως αναπόφευκτη και «φυσική» [...], αλλά ως αγωνιώδης απόγονος της αρσενικής βίας: είναι η ενοχή της πατριαρχίας που επιστρέφει για να στοιχειώσει» McAuley (2016: 140-1).

Από το βάρβαρο βασιλέα· κι όμως εκεί τ' αηδόνι
Την έρημο όλη γέμιζε μ' απαραβίαστη φωνή
Κι ακόμη φώναζε, κι ακόμη ο κόσμος κυνηγάει,
«Γιάκ, γιάκ» σε βρώμικα αυτιά.

(μετάφραση Γ. Σεφέρη)⁴⁸



Βιβλιογραφία

Κριτικές, Φιλολογικές και Σχολιασμένες Εκδόσεις - Μεταφράσεις

Anderson, W.S. (1972), *Ovid's Metamorphoses, Books 6-10*, Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press: 205-37.

Dangel, J. (1995), *Accius. Oeuvres*, Paris: Les Belles Lettres: ό.π..

Jacoby, F. (εκδ.) (1923-54), *Die Fragmente der griechischen Historiker III*, Berlin/ Leiden: Brill: ό.π..

Kassel, R. - Austin, C. (1983-1991), *Poetae Comici Graeci*, Berlin: de Gruyter: ό.π..

Lobel, E. - Page, D. L. (1955), *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford: Oxford University Press: ό.π..

McCrum, M. - Woodhead, A.G. (1961), *Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors*, Cambridge: Cambridge University Press: ό.π..

Miller, F.J. (1977), *Ovid: Metamorphoses. I: Books I-VIII; II: Books IX-XV* (Loeb), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mossman, J. (2011), *Euripides: Medea*, Oxford: Oxbow Books: ό.π..

⁴⁸ Παπαγγελής (2010: 201).

Ribbeck, O. (εκδ.) (1962), *Tragicorum Romanorum Fragmenta (Scaenicae romanorum poesis fragmenta)*, California: Olms: 10-1.

Snell, B. - Kannicht, R. - Radt, S. (εκδ.) (1999), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: ό.π..

Τσοχαλής, Θ. (2009), *Οβιδίου Μεταμορφώσεις*, Αθήνα: Ιδιωτική.

Μονογραφίες και Άρθρα

Chong-Gossard, J. H. K. O. (2008), *Gender and Communication in Euripides' Plays. Between Song and Silence*, Leiden/Boston: Brill: 158.

Coo, L. (2013), "A Tale of Two Sisters: Studies in Sophocles' *Tereus*", *TAPA* 143: The Johns Hopkins University Press: 349-384.

Enterline, L. (2000), *The Rhetoric of the Body from Ovid to Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press: 27.

Finglass, P.J. (2016), "A New Fragment of Sophocles' "Tereus"", *ZPE* 200: Dr. Rudolf Habelt GmbH: 61-85.

Fitzpatrick, D. (2001), "Sophocles' Tereus", *CQ* 51: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association: 90-101.

Frier, B.W. - McGinn, A.G. (2004), *A Casebook on Roman Family Law*, Oxford: Oxford University Press: 19-20, κεφ. 4°.

Garner, R. (1994), "Stesichorus' Althaia: "P. Oxy." LVII.3876.frr. 1-36", *ZPE* 100: Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn: 26-38.

Graf, F. (2015), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία, τόμος β' Ρώμη*, μτφρ. Νικήτας Δ.Ζ., Αθήνα: Παπαδήμας: 242.

Grimal, P. (1991), *Λεξικό της ελληνικής και ρωμαϊκής μυθολογίας*, μτφρ. Άτσαλος Β., Θεσσαλονίκη: University Studio Press: s.v. Φιλομήλα.

- Hall, E. (2015), «Η κοινωνιολογία της αθηναϊκής τραγωδίας», σε Easterling, P.E., *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, Μτφρ. Ρόζη Λ. - Βαλάκας Κ., Ηράκλειο: ΠΕΚ: 137-88.
- Lateiner, D. (2006), “Procul este parentes: Mothers in Ovid’s *Metamorphoses*”, *Helios* 33: Texas Tech University Press: 189-201.
- Lesky, A. (2014), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Τσοπανάκη Γ., Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης: 415, 505-6.
- Lloyd, M. (2020), “Realism in Euripides”, σε Markanontatos A. (έκδ.), *Brill’s Companion to Euripides vol. I*, Leiden/Boston: Brill: 605-626.
- Loraux, N. (1998), *Mothers in Mourning*, Μτφρ. Pache C., New York: Cornell University Press: 51, 58.
- MacDowell, D. (2009), *Το δίκαιο στην Αθήνα των κλασσικών χρόνων*, Μτφρ. Μαθιουδάκη Γ., Αθήνα: Παπαδήμας: 133-4.
- Marder, E. (1999), “Disarticulated Voices: Feminism and Philomela”, σε Oliver K., *Hendricks, Language and Liberation: Feminism, Philosophy, and Language*, Albany: State University of New York, New York: State University of New York Press: 148-166.
- Mastrorarde, D.J. (2019), *Ευριπίδου Μήδεια*, Μτφρ. Γιωτοπούλου Δ., Αθήνα: Πατάκης.
- Matthews, L. - Salvo, I. (2019), “Cursing-Prayers and Female Vengeance in the Ancient Greek World”, σε Dawson L. - McHardy F., *Revenge and Gender in Classical, Medieval and Renaissance Literature*, Edinburgh: Edinburgh University Press: 141-59.
- McAuley, M. (2016), *Reproducing Rome: Motherhood in Virgil, Ovid, Seneca and Statius*, Oxford/New York: Oxford University Press: 13, 79, 133-4, 137-8, 140-2, 213.
- Murnaghan, S. (1992), “Maternity and Mortality in Homer”, *ClAnt* 11: University of California Press: 242-64.
- Von Albrecht, M. (2013), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας, από τον Ανδρόνικο ως τον Βοήθιο και η σημασία της για τα νεότερα χρόνια*, Μτφρ. Νικήτας Δ.Ζ., Κρήτη: ΠΕΚ: 898.

Watson, L. (1991), *Arae. The curse poetry of antiquity*, Leeds: Francis Cairns Publications Ltd: 33-5.

Παπαγγελής, Θ.Δ. (2010), *Σώματα που άλλαξαν την θωριά τους, διαδρομές στις Μεταμορφώσεις του Οβιδίου*, Αθήνα: Gutenberg: 196-201.

Ηλεκτρονικές Πηγές

LIMC (1981-), *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, [ηλεκτρον. πηγή], Basel: Basel and DHLab: Διαθέσιμο στο: <https://weblimc.org/> [Πρόσβαση στις 23 Οκτωβρίου 2023].

McHardy, F. (1999), *The Ideology of Revenge in Ancient Greek Culture: A study of Ancient Athenian Revenge Ethics*, [Διδακτορική Διατριβή], Exeter: University of Exeter: Διαθέσιμο στο:

https://www.academia.edu/28361076/The_ideology_of_revenge_in_ancient_Greek_culture_a_study_of_ancient_Athenian_revenge_ethics [Πρόσβαση στις 23 Οκτωβρίου 2023].

Λεντάκης, Α. (1991), “Ανολοκλήρωτοι έρωτες στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία”, [ηλεκτρον. πηγή], Αθήνα: Περιοδικό Διαβάζω 261: Διαθέσιμο στο: <https://diavazo.gr/periodiko/%cf%84%ce%b5%cf%8d%cf%87%ce%bf%cf%82-261/> [Πρόσβαση στις 23 Οκτωβρίου 2023].

Μαρωνίτης, Δ.Ν. - Πόλκας, Λ. (2007), *Αρχαϊκή επική ποίηση, από την Ίλιάδα στην Όδύσσεια*, [ηλεκτρον. βιβλίο], Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Τριανταφυλλίδη, Διαθέσιμο στο: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/epos/index.html [Πρόσβαση στις 23 Οκτωβρίου 2023].