

ΠΟΛΗ ΚΑΙ ΠΟΛΥΘΕΪΣΜΟΣ

(άντίστοιχο κεφάλαιο στο έργο του *Walter Burkert*
«ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ»)

1. Τρόποι θεωρήσεως του ελληνικού πολυθεϊσμού

Γενικά

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ελληνικής θρησκείας σημαίνει απαρίθμηση πολλών θεών του ενός μετά τον άλλον. Το έργο της Ιστορίας της Θρησκείας φαίνεται να διαλύεται στην ιστορία των μεμονωμένων θεών. Αυτό φαίνεται έντελως φυσικό, επειδή οι ελληνικοί θεοί εκδηλώνονται ως άτομα, ενώ η προκύπτουσα ευκρίνεια της οργανώσεως επιβεβαιώνει την μέθοδο. Καί όμως υπάρχει σ' αυτό ο κίνδυνος μιας βασικής παρανοήσεως, ότι η πολυθεϊστική θρησκεία μπορεί να είναι το σύνολο πολλών μεμονωμένων θρησκειών· πράγματι γίνεται σέ όρισμένες περιπτώσεις λόγος για θρησκεία του Διός, θρησκεία του Απολλωνος θρησκεία του Διονύσου. Η συνύπαρξή τους στην ίδια φυλή ή στην ίδια πόλη φαίνεται κατόπιν ως τυχαίο γεγονός· ή επιστήμη θά έπρεπε να περιορισθῆ στην ανάλυση των στοιχείων. Καί όμως καί στην περίπτωση αυτή το σύνολο είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των μερών.

Πολυθεϊσμός¹ σημαίνει ότι όχι μόνο στον ίδιο τόπο κατά την ίδια εποχή², αλλά καί από την ίδια κοινωνική ομάδα κι από τό ίδιο άτομο λατρεύονται πολλοί θεοί· μόνο το σύνολό τους αποτελεί τον θεϊκό κόσμο. Όσο πολύ κι αν ένας θεός ενδιαφερόταν για την «τιμή» του, δέ άμφισβητούσε την ύπαρξη κανενός άλλου, ἦσαν όλοι τους οι «αίωνίως υπάρχοντες». Δέν υπάρχουν «ζηλότυποι» θεοί, όπως στην ιουδαϊκή-χριστιανική πίστη. Μοιραία αποβαίνει μόνο ή παραμέληση ενός θεοῦ. Ο Οινεύς κατά την έορτή του τρύγου «ξέχασε» την Άρτεμι, την θεά της «υπαίθρου», καί αυτή τον τιμώρησε, όταν ένας αγριόχοιρος από τό αγριο δάσος εισέβαλε στά καλλιεργημένα έδάφη³. Ο Ιππόλυτος γνώριζε ότι ἦταν μέ μοναδικό τρόπο όπαδός της Άρτέμιδος, της παρθένου κυνηγοῦ· αυτό δέν θά προκάλοῦσε τον φθόνο της Άφροδίτης έναντιον του, τό γεγονός όμως ότι έξ αιτίας αυτού ή ίδια περιφρονείται καί ύβρίζεται, αυτό προκάλεσε την φρικτή εκδίκησή της, χωρίς να μπορέσει ή Άρτεμις να μεσολαβήσει προστατευτικά: «έτσι συνηθίζεται στους θεούς: κανείς δέν θέλει να αντιταχθῆ στην ένθερμη επιθυμία ενός άλλου θεοῦ· αλλά πάντοτε μένομε μακριά»⁴. Η περιφρόνηση ή ή παραμέληση ενός θεοῦ σημαίνει την περικοπή της άφθονίας του κόσμου καί έπομένως καί τον άκρωτηριασμό της άκεραιότητας του ανθρώπινου στοιχείου. Ο Πλάτων στον πολύ στενό μαθητή του Ξενοκράτη έδωσε την συμβουλή: «θυσίαζε στις Χάριτες»⁵.

Αυτό είναι κάτι περισσότερο από ένα μυθολογικό τρόπο του λέγειν που άποβλέπει στον άστεϊσμό. Τά γεγονότα της λατρείας δέν είναι δυνατόν να

παρανοηθούν: Κατά τίς θεϊκές έορτές κανονικά προσφέρεται θυσία όχι σ' ένα, αλλά σέ όλόκληρη σειρά θεών. Αυτό φαίνεται ιδιαίτέρως από τά άπτικά ήμερολόγια⁶ θυσιών, άκόμη κι άπ' αυτά που άφορούν όρισμένα χωριά, αλλά άκόμη περισσότερο άπ' αυτά που άφορούν τό σύνολο τής πόλεως. Για τά Έλευσίνια π.χ. όνομάζονται ως άποδεκτές θυσιών⁷: Θέμις, Ζεύς Έρκειος, Δήμητρα, Φερσέφαττα, έπτά ήρωες, Έστία, Αθηνά, Χάριτες, Έρμής, Ήρα και Ζεύς, και άκόμη ό Ποσειδών και ή Άρτεμις. Οί «δύο θεές» μέ τούς ήρώες τους έχουν τήν κεντρική θέση πλαισιωμένες από τόν προστάτη τής «αυλής» και από τήν «έστία»· ή Θέμις, ως προσωποποίηση του ήεροϋ νόμου, έγκαινιάζει τήν θυσία, ένω ή Αθηνά δέν ήταν δυνατόν νά λείπει.. οί Χάριτες και ό Έρμής προΐστανται του άγώνος, ακολουθει τό ζευγος τών ύψίστων θεών, ένω τέλος ό Ποσειδών και ή Άρτεμις είχαν τόν δικό τους ιδιαίτερο ναό στό Έλευσίνιο Ίερό. Όταν ή λογοτεχνική παράδοση, π.χ. κατά τήν έορτή Αλῶα, μνημονεύει ως άποδέκτες τών αναθηματικών προσφορών τήν Δήμητρα και τόν Διόνυσο και επί πλέον μιά πομπή για τόν Ποσειδῶνα⁸ ή όταν κατά τήν τελευταία ήμέρα τής διονυσιακής έορτής Ανθεστήρια⁹ προσφέρεται θυσία στόν Χθόνιο Έρμη, ή υπόθεση ότι πρόκειται για μεταγενέστερο συνδυασμό μέ κανένα τρόπο δέν είναι ή μόνη νόμιμη και ούσιαστική προσέγγιση του προβλήματος, σάν τό μόνο έρώτημα που απέμενε νά ήταν ποιός θεός «προστέθηκε». Στά Διονύσια «οί χορευτές μέ τούς χορούς τους ευχαριστούν επί πλέον και τούς άλλους θεούς και τό δωδεκάθεο»¹⁰.

Ένα τέμενος ανήκει κατά κανόνα σ' ένα συγκεκριμένο θεό· είναι δυνατόν όμως και άγάλματα άλλων θεών νά στηθούν, όπως στόν ναό τής Ήρας στην Όλυμπία είχε τοποθετηθῆ ό Έρμής του Πραξιτέλους· ήταν δυνατόν νά προσφέρονται άφιερώματα σέ άλλους θεούς κι έτσι νά γίνονται προσευχές επί τόπου και σ' αυτούς τούς άλλους θεούς. Έτσι ένα άγαλματίδιο του Απόλλωνος άφιερώνεται «στόν Δία» ή ένα αναθηματικό δῶρο για τόν Δία, ευχαριστήριο για μιά νίκη που όφείλεται σ' αυτόν, προσφέρεται στόν ναό του Απόλλωνος¹¹. στό Ίερό του Απόλλωνος στό Άργος βρίσκονταν παλαιά λατρευτικά άγάλματα τής Αφροδίτης και του Έρμη¹². Ένίοτε διαφορετικοί θεοί μοιράζονταν τό ίδιο τέμενος, άλλοτε άκόμη και τόν ίδιο ναό, όπως ή Αθηνά κατοικοϋσε «στόν οίκο του Έρεχθέως»¹³. Πολύ συχνά περίβολοι και ναοί περισσότερων θεών ήσαν τοποθετημένοι ό ένας δίπλα στόν άλλο και βρίσκονταν σέ άμοιβαία σχέση, τήν όποία εξέφραζε ή λατρεία· ή λατρεία όμως μπορούσε νά συνδέσει άκόμη και Ίερά που βρίσκονταν σέ άπόσταση, και επίσης έορτές που έτελοϋντο σέ διαφορετικές έποχές.

Για τίς νέες έπιστήμες του πνεύματος ό «στρουκτουραλισμός» έχει γίνει συρμός, που επηρεάζει και τήν έπιστήμη τής αρχαίας έλληνικής θρησκείας. Μετά τόν Georges Dumézil, ό όποιος προηγήθηκε μέ τήν προσπάθειά του νά κατανοήσει τούς ίνδοευρωπαϊούς θεούς βάσει του συστήματος τών «τριών λειτουργιών»¹⁴, ό Jean-Pierre Vernant¹⁵, μεταξύ άλλων, διετύπωσε τήν αρχή ότι ένα Πάνθεον πρέπει νά θεωρείται ως όργανωμένο σύστημα, τό όποιο συνεπάγεται καθορισμένες σχέσεις μεταξύ τών θεών, ως ένα είδος «γλώσσας», μέσα στην όποία

οί θεοί, όταν απομονωθούν, είναι τόσο λίγο αυθύπαρκτοι, όσο ανεξάρτητες είναι μόνες τους οί λέξεις μιᾶς γλώσσας. Ένα σημείο στο σύστημα αποκτᾶ τήν σημασία του μέσω τῶν διαφοροποιήσεών του ἀπό ἄλλα σημεία, συνδέσεων καί διαχωρισμῶν, παραλληλισμῶν καί ἀντιθέσεων.

Βεβαίως αὐτή ἡ προσέγγιση μέ τήν σειρά της ἐμπεριέχει τόν κίνδυνο ὅτι κατ' ἀνάγκην ἡ ἱστορικῶς δεδομένη πραγματικότητα θά περιορισθῆ πρός χάριν τοῦ συστήματος καί τῆς λογικῆς δομῆς του. Εἶναι καλό νά φαντάζεται κανεῖς τέτοιες σχέσεις, ἀλλά δέν συμβαίνει τό ἴδιο καί μέ τίς πραγματικές συνθήκες· παραμένει μιᾶ ὀρισμένη ἐπιμονή τῶν γεγονότων. Ὅπως τό ἑλληνικό πνεῦμα δέν ὑπάρχει ὡς ἐνιαία καί προσδιορίσιμη δομή, ἔτσι καί τό ἑλληνικό Πάνθεον δέν μπορεῖ νά εἶναι κλειστό καί ἀρμονικό σύστημα· ἀκόμη κι ἂν τό «σύστημα» μποροῦσε νά περιγραφῆ γιά κάθε συγκεκριμένο τοπικό καί χρονικό σημείο ἢ γιά κάθε ἄτομο χωριστά, θά παρέμενε εὐμετάβλητο καί ἀτελές, ὅπως ἡ ἐμπειρία κάθε ἀτόμου παρ' ὅλες τίς προσπάθειες γιά ὀλοκλήρωση παραμένει διεσπασμένη καί ἑτερογενής. Ἰδιαίτερος, δέν εἶναι δυνατόν νά δημιουργηθῆ ἕνας θεός, γιά νά συμπληρώσει κάποιο κενό· πρέπει κανεῖς νά τόν γνωρίσει, πρέπει ὁ θεός νά παρουσιασθῆ, καί ὡς πρός αὐτό παίζουσι ρόλο συμπτώσεις κάθε εἴδους. Γιαυτό μποροῦμε νά μάθομε τήν «γλώσσα» τοῦ πολυθεϊσμοῦ οὕτως εἰπεῖν μόνο παθητικά, ὅπως ἦταν, καί ὄχι νά ἀποκτήσομε ἐνεργητικό ἔλεγχο ἐπ' αὐτῆς· τά διαθέσιμα στοιχεῖα μποροῦν νά ἐρμηνευθοῦν, δύσκολα ὅμως μποροῦν νά διατυπωθοῦν ἀρχές μιᾶς «Γραμματικῆς», ἐνός συστήματος κανόνων. Τό συμπῆλημα τῆς παραδόσεως, τό ὅποιο ἀποτελεῖ τήν θρησκεία, ὀφείλει τήν ἰδιορρυθμία του ἴσως λιγότερο σέ τέχνασμα τοῦ λογικοῦ ἀπ' ὅ,τι σέ τέχνασμα τῆς βιολογίας· ὑπάρχει ἐπομένως σχεδόν ἀνεξάντλητη παρακίνηση πρός πνευματική δημιουργία, βεβαίως περισσότερο μέ τόν τρόπο τοῦ ποιητῆ παρά τοῦ στοχαστῆ.

Ἡ οἰκογένεια τῶν θεῶν

ΟΙ ΟΛΥΜΠΙΟΙ ΘΕΟΙ ἐμφανίζονται ὡς οἰκογενειακή κοινότητα. Ὡς πρός αὐτό οὔτε τό ἀνθρωπόμορφο Πάνθεον καθαυτό οὔτε ἡ «θεϊκή οἰκογένεια» ἀποτελοῦν ἰδιαιτερότητα τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας¹⁶. Αὐτό ὅμως πού χαρακτηρίζει τήν ἑλληνική-ὀμηρική «θεϊκή οἰκογένεια», εἶναι ἡ εὐαρμοσσία της καί ἡ εὐκρίνεια τῆς ὀργανώσεώς της. Μόνο μιᾶ φορά ὁ ποιητής τῆς Ἰλιάδος βρίσκει εὐχαρίστηση στό νά περιγράφει¹⁷ πῶς ἀτελείωτη σειρά θεῶν προσέρχονται στήν συνέλευση, ὅλοι οἱ ποταμοί, ὅλες οἱ νύμφες· κατὰ τά ἄλλα στήν ποίηση, ὅπως καί στήν συνείδηση τῶν Ἑλλήνων, μόνο οἱ μεγάλοι θεοί εἶναι παρόντες. Ἐπίσης δέν ὑπάρχουν κατάλογοι θυσιῶν ἢ λιτανεῖες μέ ἀτελείωτο ἀριθμό ὀνομάτων θεῶν, ὅπως π.χ. στήν Βαβυλώνα ἢ στούς Χιτιτίτες, δέν ὑπάρχουν οἱ «χίλιοι θεοί τῆς χώρας»· οἱ ὀλύμπιοι θεοί μποροῦν νά περιληφθοῦν στόν παραδοσιακό ἀριθμό τῶν δώδεκα, δέν πρόκειται ὅμως, ὅπως στήν Ἀνατολή, γιά τήν ἴδια μορφή

δωδεκαπλασιασμένη¹⁸, αλλά για μία πολύ διαφοροποιημένη και μέ πολλές εντάσεις ομάδα. Η επιστήμη τῆς συμπεριφορᾶς ἔχει διαπιστώσει ὅτι ἡ «ένδεκάδα τοῦ ποδοσφαίρου» ἀντιπροσωπεύει μιά ομάδα ἰδανική γιά τήν συνεργασία μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, καθὼς δέν εἶναι οὔτε πολύ μεγάλη οὔτε πολύ μικρή· οἱ ἔνδεκα ἕως δεκατρεῖς ὀλύμπιοι θεοὶ σχηματίζουν ἐπομένως μιά καλά συντονισμένη «ὀμάδα».

Οἱ διαφοροποιήσεις ἔχουν γίνει κατὰ τό πρότυπο τῆς στοιχειώδους οικογενειακῆς μονάδας: γονεῖς-παιδιά, ἄνδρες-γυναῖκες, ἐντός-ἐκτός. Στήν γενιά τῶν γονέων τοποθετοῦνται γύρω ἀπό τό κεντρικό ζευγος τοῦ Διός καί τῆς Ἥρας¹⁹ δύο ἀδέλφια, τά ὅποια ἀνέλαβαν τόν ρόλο τοῦ θεοῦ καί τῆς θείας, ὁ Ποσειδῶν καί ἡ Δήμητρα. Ὁ Ποσειδῶν καυχίεται γιά τήν ἰσοτιμία του, εἶναι προσηλωμένος στήν εὐπρέπεια καί θίγεται εὐκολα, καί ὅμως πίσω ἀπό τίς πλάτες του λαμβάνονται σοβαρές ἀποφάσεις²⁰. Ἡ Δήμητρα, ἡ ὅποια ἐπίσης ὀργίζεται εὐκολα, ἐμφανίζεται σάν χήρα πού ζῆ μόνο γιά τήν κόρη της. Οἱ ἄλλες θυγατέρες διακρίνονται ἀναλόγως τῆς στάσεώς τους ἀπέναντι στήν σεξουαλικότητα: Ἡ Ἀφροδίτη, προσωποποίηση τῆς ἐρωτικῆς γοητείας καί ἐνώσεως, πράγματι δέν ταιριάζει στόν οικογενειακό κύκλο καί γιαυτό εἶναι δυνατόν νά διατηρεῖ ἐπί πλέον μιά ἐντελῶς διαφορετική, ἀρχέγονη γενεαλογία. Πολύ πιό βέβαιη εἶναι ἡ θέση τῶν συνειδητῶν παρθένων Ἀθηνᾶς καί Ἀρτέμιδος, στίς ὁποῖες ὁ παραμερισμένος ἐρωτισμός μετατρέπεται σέ ἐπιθετικότητα. Ἡ Ἀθηνᾶ, ἡ ὅποια εἶναι πάντοτε ὀπλισμένη, ἀνήκει στό ἐσώτατο κέντρο τῆς οἰκίας μέ τόν λύχνο καί τήν ἐργασία στόν ἀργαλειό· ἡ Ἀρτεμις περιπλανᾶται στήν ὑπαιθρο φθάνοντας ὡς τά ἔσχατα ὄρια τῆς παρθενικότητας, ἐκφράζοντας τήν φύση της μέ τόν χορό καί τό κυνήγι. Δίπλα σέ καθεμιά ἀπ' αὐτές τίς θεές βρίσκεται ἕνας ἀπό τους θεϊκοὺς γιούς, μόνο πού γιά τούς ἀρσενικοὺς ἡ ἀξιολόγηση, σ' ὅ,τι ἀφορᾶ τό ἐντός καί τό ἐκτός, μεταβάλλεται: Ὁ σύντροφος τῆς Ἀθηνᾶς Ἡφαιστος ἔρχεται, ἐπειδή εἶναι τεχνίτης, σέ δεύτερη μοῖρα, ἐνῶ ὁ Ἀπόλλων, ὁ δίδυμος ἀδελφός τῆς Ἀρτέμιδος, ἔγινε γενικῶς τό ἰδανικό της δυναμικῆς ἐνεργητικότητας, τῆς ὁμορφιάς καί τῆς πνευματικότητας. Ὁ Ἄρης, ὁ θεός τοῦ πολέμου, εἶναι ἕνας ἀστάθμητος ξένος, ὁ ὅποιος ἔχει στενές σχέσεις μέ τήν Ἀφροδίτη. Ξένοι μέ ἄλλη σημασία εἶναι οἱ θεοὶ, οἱ ὅποιοι διαβαίνουν τά σύνορα μεταξύ τοῦ κόσμου τῶν θεῶν καί τοῦ κόσμου τῶν νεκρῶν, ὁ Ἑρμῆς καί ἡ Ἑκάτη. Ὁ Διόνυσος τέλος εἶναι ὁ τελείως διαφορετικός, ὁ ἀντίθετος πόλος τῆς ὀλύμπιας διαύγειας καί τάξεως, ὁ ὅποιος ἀκριβῶς γιαυτό βρίσκεται σέ πολλαπλές καί πλούσιες σέ ἐντάσεις σχέσεις μέ τούς ἄλλους.

Ζεύγη θεῶν

ΜΕΤΑΞΥ ΤΩΝ ΘΕΪΚΩΝ ζευγαριῶν ὁ Ζεὺς καί ἡ Ἥρα εἶναι τό σπουδαιότερο, τό ἀρχέτυπο τοῦ συζυγικοῦ ζεύγους. Στό ἄλλος τοῦ Διός στήν Ὀλυμπία ἡ Ἥρα εἶχε

τόν πιό ἀρχαῖο ναό, στόν ὁποῖο ἐξ ἄλλου δίπλα στό λατρευτικό ἄγαλμα τῆς θεᾶς βρισκόταν ἕνα ἄγαλμα τοῦ Διός²¹. Ἐπίσης στίς ἐορτές τῆς Ἦρας στό Ἄργος καί στήν Σάμο ὁ Ζεὺς σύμφωνα μέ τήν παράδοση εἶχε τήν θέση του. Στό Ἄργος κατά τούς ἱστορικούς χρόνους ἡ ἐορτή *Ἡραῖα* συνδέθηκε μέ τήν ἐορτή του Διός στήν Νεμέα, οὕτως ὥστε ὁ Νέμειος Ζεὺς καί ἡ Ἦρα ἐμφανίζονται ὁ ἕνας δίπλα στόν ἄλλο ὡς οἱ κύριοι θεοί²². Τά συζυγικά προβλήματα τοῦ Διός καί τῆς Ἦρας, τά ὁποῖα περιγράφονται ἀπό τούς ποιητές, ἀντικατοπτρίζουν τήν ἐσωτερική ἔνταση μιᾶς πατριαρχικῆς τάξεως, ἡ ὁποία ἐπανειλημμένως ἐπιβεβαιώνεται μέσω τοῦ ἀντιθέτου τῆς²³.

Ὡς ἀδελφικό ζευγάρι ἀπαλλαγμένο ἀπό ἐρωτικές ἐντάσεις, τίς ὁποῖες ὁμως ὑπαινίσσεται ἕνας ἀπόκρυφος μῦθος²⁴, ὁ Απόλλων καί ἡ Ἄρτεμις εἶναι στήν συνείδηση τῶν Ἑλλήνων ἰδιαίτερος στενά συνδεδεμένοι. Ἦδη ἡ *Ἰλιάς* τούς ἀναφέρει καί τούς δύο μαζί μέ τήν Λητώ, καί τά σφυρήλατα χάλκινα ἀγάλματα ἀπό τήν Δρῆρο ἀπεικονίζουν αὐτήν τήν τριάδα²⁵. Τήν ἴδια τριάδα ἔδειχνε ἐπίσης τό ἀνατολικό ἀέτωμα πάνω ἀπό τήν εἴσοδο τοῦ ναοῦ τοῦ Απόλλωνος στούς Δελφούς κατά τόν 6ο αἰ., ἐνῶ καί οἱ Ἀμφικτίονες ὀρκίζονταν στόν Απόλλωνα, τήν Λητώ καί τήν Ἄρτεμι²⁶. Στήν Δῆλο δίπλα στό Ἀρτεμίσιον βρισκόταν ὁ ναός τοῦ Απόλλωνος μέ τό μνημειακό, ἐπίχρσο λατρευτικό ἄγαλμά του²⁷. Ἀγγειογραφίες δείχνουν ἀπό τόν 7ο αἰ. καί ἐξῆς τήν συνάντηση τῶν ἀδελφῶν²⁸. Εἶναι δυνατόν καί οἱ δύο νά ἀναγνωρισθοῦν ὡς πρότυπα τῆς ἐφηβικῆς νεότητος: στίς ἐορτές τῶν θεῶν οἱ θνητοί τιμοῦν ὁ καθένας τό δικό του πρότυπο. Τά κορίτσια χορεύουν γιά τήν Ἄρτεμι στίς Καρυές, τά ἀγόρια ἐορτάζουν τίς Γυμνοπαιδίες πρὸς τιμήν τοῦ Απόλλωνος στήν Σπάρτη²⁹. Νέοι καί νέες χορεύουν μαζί τόν «χορό τῶν γεράνων» στήν Δῆλο³⁰. Οἱ σχέσεις εἶναι ἐπίσης δυνατόν νά ἀντιστραφοῦν: στόν βωμό τῆς Ὀρθίας Ἀρτέμιδος τό αἵματηρό θέαμα τό παρουσιάζουν τά ἀγόρια, ἐνῶ στήν Δῆλο τά κορίτσια τραγουδοῦν γιά τόν Απόλλωνα τόν ὕμνο, ὁ ὁποῖος φθάνει ὡς τήν ἑκσταση³¹. Ὁ ἱστορικός μπορεῖ καί πρέπει νά διαχωρίζει τόν Απόλλωνα καί τήν Ἄρτεμι· τό κεντρικό Ἱερό τῆς Δήλου ἀνήκει μόνο στήν Ἄρτεμι — ὁ ναός τοῦ Απόλλωνος ἰδρύθηκε μόνο κατά τά μέσα τοῦ 6ου αἰ. στήν ἄκρη τοῦ περιβόλου — ἐνῶ στούς Δελφούς ἡ Ἄρτεμις δέν εἶχε κανένα δικό της λατρευτικό χῶρο καί γυναῖκες καί κορίτσια ἀντιπροσωπεύονταν «μπροστά ἀπό τόν ναό» μᾶλλον ἀπό τήν *Προναία* Ἀθηνᾶ· τίποτε δέν λεγόταν γιά τόν Απόλλωνα στήν λατρεία τῶν κοριτσιῶν τῆς Βραυρῶνος, τίποτε γιά τήν Ἄρτεμι στίς Ἀμύκλες. Τά γεγονότα τῆς ἱστορίας τῆς λατρείας ἐπισκιάσθηκαν ἀπό τόν τρόπο θεωρήσεως, ἀπό τήν εἰκόνα τοῦ νεαροῦ ἀδελφικοῦ ζεύγους.

Ὁ Ἡφαιστος καί ἡ Ἀθηνᾶ ὡς θεοὶ προστάτες τῶν τεχνιτῶν ἀναφέρονται ἀπό τόν Ὅμηρο μαζί³² αὐτή ἡ σχέση ἰσχυροποιεῖται καί γίνεται βαθύτερη στήν εἰδική ἀθηναϊκή παράδοση, ἡ ὁποία *de facto* θεωρεῖ παιδί τους τόν Ἐρεχθέα-Ἐριχθόνιο³³. Ἐνα ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς βρισκόταν στόν ναό τοῦ Ἡφαιστού πάνω ἀπό τήν Ἀγορά καί ἡ αἰώνια φλόγα στόν ναό τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς στήν Ἀκρόπολη εἶναι δυνατόν νά κατανοηθῆ ὡς παρουσία τοῦ θεοῦ τῆς φωτιάς³⁴. Ἡ πομπή τῶν σιδηρουργῶν κατά τήν ἐορτή τους, τά *Χαλκεῖα*, στρέφεται πρὸς τήν «θεά», τήν

Αθηνᾶ³⁵. Ἄν καί ἡ Ἀθηνᾶ ὡς πρὸς τὴν τάξιν ὑπερέχει ἀπὸ τὸν θεὸ τῶν σιδηρουργῶν, ὅπως καὶ ὁ ναὸς τῆς Ἀκροπόλεως ἀπὸ τὸν ναὸ τοῦ Ἡφαίστου, ὁ ἄξονας πού συνδέει τὰ δύο οἰκοδομήματα μέσω τῆς Ἀγορᾶς γίνεται ἀντιληπτός ἀκόμη καὶ σήμερα μέ τὴν πρώτη ματιά.

Ὁ Ἄρης καὶ ἡ Ἀφροδίτη στό περίφημο κωμικό ἐπεισόδιο τῆς Ὀδυσσεΐας ἐμφανίζονται ὡς παράνομο ζευγάρι, τό ὁποῖο συνελήφθη ἐπ' αὐτοφώρῳ καὶ παραδόθηκε στόν ἄσβεστο γέλωτα τῶν θεῶν. Ἡ σχέση τους μαρτυρεῖται κατόπιν πολλές φορές σέ ἀγγειογραφίες καὶ στήν λατρεία καὶ οἱ ποιητές χωρὶς δισταγμοῦ ὀνομάζουν τὸν Ἄρη σύζυγο τῆς Ἀφροδίτης³⁶. Μεταξύ Ἄργους καὶ Μαντινείας εἶχαν κοινὸ ναό, ἐνῶ στήν Κνωσσό κοινὸ ἱερέα³⁷. Ἀπὸ τὴν ἀνατολική προέλευσή της ἡ Ἀφροδίτη διατηρεῖ τό πολεμικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ στοὺς Ἑλληνας ἡ «ὀπλισμένη Ἀφροδίτη» παραμένει κάτι τό σπάνιο³⁸. ἡ σχέση της μέ τὸν Ἄρη ἀναπτύχθηκε περισσότερο ὡς πολικότητα, σύμφωνα μέ τὸν βιολογικό-ψυχολογικὸ ρυθμό, πού συνδέει μεταξύ τους τὴν ἀρσενικὴ μαχητικότητα μέ τὴν σεξουαλικότητα. Γιαυτό οἱ πολέμαρχοι στήν Θήβα μετά τὴν λήξη τῆς περιόδου τοῦ ἀξιωματός τους θυσιάζουν στήν Ἀφροδίτη· κόρη τοῦ Ἄρεως καὶ τῆς Ἀφροδίτης εἶναι ἡ Ἀρμονία, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὴν σύγκρουση τοῦ πολέμου καὶ τοῦ ἔρωτα, ἐνῶ ταυτοχρόνως ἐκφράζει καὶ τὴν μουσικὴ εὐαρμοστία³⁹.

Σκοτεινές καὶ μυστηριώδεις εἶναι οἱ ἐρωτικές ἐνώσεις της Δήμητρας, εἴτε εἶναι ὁ Ζεὺς ἢ ὁ Ποσειδῶν εἴτε κάποιος Ἰασίων ὁ σύντροφός της⁴⁰. Ὁ Ἰασίων πλήττεται ἀπὸ κεραυνό, ὁ Ποσειδῶν μεταμορφώνεται σέ ἄλογο καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ζεὺς ἐμφανίζεται κατ' αὐτὴν τὴν ἔνωση ὡς χθόνιος «Ζεὺς Εὐβουλεύς»⁴¹. ἐδῶ εἶναι δυνατόν νά γίνουν σκέψεις περί αἰμομιξίας: ἡ Δήμητρα δέν ἦταν ἐπίσης καὶ «μητέρα» τοῦ Διός; Τό μυστήριο τοῦ γίνεσθαι, ἡ γέννηση τῶν ζώων, ἡ βλάστηση τῶν φυτῶν ὀδηγεῖ σέ προ-ἀτομικὴ ἐποχὴ, κατὰ τὴν ὁποία οἱ ἀτομικὲς μορφές χάνονται, παραμένει μόνο τό μητρικὸ στοιχεῖο, πού ζητεῖ θυσίες καὶ χαρίζει ζωή.

Ἡ σύνδεση Ἑρμῆ καὶ Ἀφροδίτης φαίνεται ὅτι εἶναι περισσότερο φυσικὴ ἀλληλοσυμπλήρωση παρά ἀντίθεση: ἡ εἰκόνα τοῦ φαλλοῦ καὶ ἡ γυμνὴ θεά. Κοινές λατρεῖες τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης μαρτυροῦνται ἐπανειλημμένως, ὅπως π.χ. στό Ἱερό κοντὰ στόν ναὸ τῆς Ἥρας στήν Σάμο⁴². ἓνα Ἱερό στήν Κάτω Σύμη τῆς Κρήτης συνδέεται ἄμεσα μέ τὴν μινωικὴ παράδοση⁴³. Στό βάθος βρίσκεται ἡ ἀνδρόγυνος ὑπόσταση τῆς Ἀφροδίτης-Ἀστάρτης τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς⁴⁴. Ἔτσι ὁ Ἑρμῆ καὶ ἡ Ἀφροδίτη οἱ ἴδιοι συγχωνεύθηκαν στήν ἀνδρόγυνο μορφή τοῦ «Ἑρμαφρόδιτου»⁴⁵. ἀπὸ ἀρχαία μυθικὴ εἰκασία ἔγινε καλλιτεχνικὴ ἐμπειρία τῆς πλαστικῆς τέχνης τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς. Στὴν ἑλληνικὴ μυθολογία αὐτὸ εἶχε ἐλάχιστη ἀπήχηση.

Συχνά ἐκφράζεται μέ σαφήνεια ὅτι οἱ παρθένοι Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρτεμις βρίσκονται σ' ἀντίθεση πρὸς τὴν Ἀφροδίτη. Ἡ πολικότητα, ἡ ὁποία βρίσκει τὴν πιὸ σπουδαία ἐκφρασὴ της στήν τραγωδία τοῦ Ἱππολύτου, ἔγινε ἔτσι καθημερινὸς κοινὸς τόπος. Στό ποιμενικὸ εἰδύλλιο ἡ βοσκοπούλα φωνάζει «Ἄρτεμι, μὴν ὀργίζεσαι»· «θὰ θυσιάσω ἓνα μοσχάρι στόν Ἔρωτα κι ἓνα βόδι στήν ἴδια τὴν

Αφροδίτη»⁴⁶, ἀπαντᾶ ὁ Δάφνις. Οἱ κοπέλες πρὶν ἀπὸ τὸν γάμο ἔκαναν προκαταρκτικὴ θυσία, *προτέλεια* (ἐνν. *ἱερά*), στήν Ἄρτεμι, γιὰ νά ἐξαγοράσουν τρόπον τινά τίς ἀπαιτήσεις της, συνέχιζαν ὅμως νά ἐξαρτῶνται ἀπὸ τήν εὐνοια αὐτῆς τῆς θεᾶς κατὰ τὸν τοκετό⁴⁷, ἐνῶ ἡ Αφροδίτη δείχνει τήν δύναμή της στήν ὀλοκλήρωση τοῦ ἔρωτα. Καί ἡ Ἀθηνᾶ ἐπίσης εἶναι δυνατὸν νά ἀπαιτεῖ ἀπὸ τίς παρθένες πρόσκαιρη ὑπηρεσία στὸν ναό· ὡς ἱέρεια θέλει μιὰ ὠριμη γυναίκα, ἡ ὁποία ἔχει περάσει τὴν ἡλικία τοῦ ἔρωτα⁴⁸. Σ' ὅλα αὐτὰ βεβαίως γάμος καὶ σεξουαλικότητα δέν ἀποκλείονται, ἀλλὰ μᾶλλον προϋποτίθενται. Οἱ ἀρρηφόροι τῆς Ἀθηνᾶς πηγαίνουν ἀπὸ τὴν Ἀκρόπολη κατ' εὐθείαν στὸν περίβολο τοῦ Ἔρωτος καὶ τῆς Αφροδίτης· καί ἡ θεὰ πού λατρεύεται μαζί μέ τὸν Ἴππόλυτο δέν εἶναι ἡ Ἄρτεμις, ἀλλὰ ἡ Αφροδίτη.

Ἡλικιωμένοι καὶ νέοι

Ἡ ΔΙΑΜΑΧΗ ΤΩΝ γενεῶν ἔχει ἀποβληθῆ ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν Θεῶν· ἡ γενιά τῶν Τιτάνων ἔχει φυλακισθῆ αἰωνίως στὸν Τάρταρο καὶ ὁ γιὸς τοῦ Διός, πού θά ἦταν ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸν πατέρα του, δέν εἶχε γεννηθῆ ἀκόμη⁴⁹. Ὅλοι μαζί οἱ θεοὶ κατέστρεψαν τοὺς ὄψιμα γεννημένους ἐπαναστάτες, τοὺς Γίγαντες· αὐτὸ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἀλληλεγγύη τους. Ἰδιαίτερος συνδεδεμένοι μέ τὸν πατέρα τους Δία εἶναι ὁ Απόλλων καὶ ἡ Ἀθηνᾶ, οἱ σημαντικότεροι θεοὶ στήν λατρεία τῶν πόλεων. Ἡ Ἀθηνᾶ ὡς βοηθός κατὰ τὴν μάχη ἐκτελεῖ τίς ἀποφάσεις τοῦ πατέρα. Ὁ Απόλλων ὡς θεὸς τῶν μαντείων γνωστοποιεῖ τίς προφητείες, οἱ ὁποῖες ἀνταποκρίνονται στήν «μοῖρα», *Διὸς αἴσα*, ἡ ὁποία περιλαμβάνεται στήν θέληση τοῦ Διός⁵⁰.

Μέ ἐξαίρεση τίς σχέσεις γονέων-τέκνων, οἱ συνδυασμοὶ νέου καὶ ἡλικιωμένου δημιουργοῦν πολλές ἐντάσεις. Ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ὁ Ποσειδῶν συνδέονται μέσω τῆς σχέσεώς τους μέ τὸν ἵππο: παραλλήλως πρὸς τὸν Ἴππιο Ποσειδῶνα ὑπάρχει ἡ Ἴππία Ἀθηνᾶ. Ὁ Ποσειδῶν εἶναι πατέρας τοῦ ἵππου, ἡ Ἀθηνᾶ ἐφεῦρε τὸ χαλινάρι καὶ τὸ καπίστρι καὶ ἔτσι γιὰ πρώτη φορά ἔθεσε τὸ ζῶο στήν ὑπηρεσία τοῦ ἀνθρώπου· ἔτσι ὁ Βελλεροφόντης, ὁ πρῶτος ἱππέας, θυσιάζει ταῦρο στὸν Ποσειδῶνα καὶ ἰδρύει βωμὸ γιὰ τὴν Ἴππία Ἀθηνᾶ⁵¹. Στὴν Ἀθήνα ὁ Ποσειδῶν καὶ ἡ Ἀθηνᾶ εἶναι οἱ κύριοι θεοὶ, πράγμα πού ἐκφράζεται πρὸ πάντων στὸν μῦθο τῆς ἐριδος τῶν δύο θεῶν γιὰ τὴν κυριαρχία τῆς ἀττικῆς γῆς, ὁ ὁποῖος ἀπεικονίζεται στό δυτικὸ ἀέτωμα τοῦ Παρθενῶνος⁵². Ἀπὸ ἱστορικῆς ἀπόψεως εἶναι φανερό ὅτι ὁ Ποσειδῶν ὡς «ὀμηρικὸς» θεὸς πῆρε τὴν θέση τοῦ Ἐρεχθέως, ἀπὸ τὸν ὁποῖον ὁ ναὸς ὀνομαζόταν πάντοτε «Ἐρέχθειον»· ἀλλὰ τὸ ζεῦγος Ποσειδῶνος-Ἀθηνᾶς, πού δημιουργήθηκε κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἀπετέλεσε μέ τὴν σειρά του ἀποτελεσματικὴ συνένωση φυσικῆς δυνάμεως καὶ τεχνικῆς σοφίας.

Ὁ Απόλλων καὶ ὁ Ποσειδῶν συνδέονται στήν λατρεία μέ ἀξιοσημείωτη συχνότητα. Ὁ Ποσειδῶν εἶχε στοὺς Δελφοὺς βωμὸ καὶ τέμενος δίπλα στὸν ναὸ τοῦ Ἀπόλλωνος, λεγόταν μάλιστα ὅτι ἦταν ὁ ἀρχικὸς κύριος του τόπου καὶ

κατόπιν ἀντάλλαξε τούς Δελφούς γιά τήν Καλαύρεια (Πόρο)⁵³. Οἱ Ἀθηναῖοι θυσιάζαν στήν Δῆλο καί γιά τούς δύο θεούς⁵⁴. Κατά τήν κοινή ἐορτή τῶν Δωριέων στήν Κνίδα προσφέρονταν θυσίες στόν Ποσειδῶνα καί στόν Ἀπόλλωνα, ὅπως κατά τήν κοινή ἐορτή τῶν Ἴωνων στήν Μυκάλη, πού γινόταν πρός τιμήν τοῦ Ἐλικωνίου Ποσειδῶνος, ὁ Ἀπόλλων ὡς πατέρας τοῦ Ἰωνος δέν μποροῦσε νά μείνει χωρίς μερίδιο⁵⁵. Στήν βοιωτική πηγὴ Τιλφοῦσα, ὅπου ὁ Ποσειδῶν ἔσπειρε τόν ἵππο Ἀρείονα, εἶχε ὁ Ἀπόλλων τόν ναό του⁵⁶, καθὼς καί στήν Ἀρκαδία, ἐκεῖ ὅπου ὁ Ποσειδῶν μέ μορφή ἵππου ἐνώθηκε μέ τήν Δήμητρα⁵⁷. ἐπίσης ὁ Ἀπόλλων ἀπολαύει τιμῶν καί στό ἄλλος τοῦ Ποσειδῶνος στήν Ὀγχηστό⁵⁸. Τό ἔπος ἀφηγεῖται πῶς ὁ Ποσειδῶν καί ὁ Ἀπόλλων εἶχαν κατασκευάσει μαζί τὰ τεῖχη τῆς Τροίας· καί οἱ δύο στήν *Ἰλιάδα* ἀντιμετωπίζουν μέ σεβασμό ὁ ἓνας τόν ἄλλον καί ἀποφεύγουν νά συγκρουσθοῦν⁵⁹. Εἶναι φανερό ὅχι τόν Ποσειδῶνα καί τόν Ἀπόλλωνα —μολονόχι τὰ κείμενα δέν δίνουν περισσότερες ἐξηγήσεις— τούς αἰσθάνονταν ὡς τόν ἀντιθετικό συνδυασμό τοῦ παλαιοῦ καί τοῦ νέου, τοῦ ὑδάτινου βάρους καί τῆς νεανικῆς μορφῆς· ἡ ἐνυπάρχουσα ιδιότητα τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ προστάτη μπορεῖ οὐσιαστικά νά συνδέεται μέ μῆσεις.

Παρόμοια εἶναι ἡ σχέση τῆς Ἀθηνᾶς καί τῆς Ἀρτέμιδος-Ἐκάτης μέ τήν Δήμητρα. Σύμφωνα μέ μιὰ διαδεδομένη παράδοση ἦσαν παροῦσες κατά τήν ἀπαγωγή τῆς Κόρης ὡς συμπαίκτριές της⁶⁰. Ἡ Ἐκάτη συνοδεύει τήν Δήμητρα στήν ἀναζήτησή της κρατώντας δάδα, χαιρετᾷ τήν Κόρη, ὅταν αὐτή ἐπιστρέφει, καί γίνεται ἡ μόνιμη συνοδός της⁶¹. Μπροστά ἀπό τὰ μεγάλα προπύλαια τοῦ Ἱεροῦ τῆς Ἐλευσίνας ὑπῆρχε ἓνας ναός τῆς Ἀρτέμιδος, ὁ ὁποῖος συγχρόνως ἦταν ἀφιερωμένος «στόν Πατέρα Ποσειδῶνα»⁶², ὅχι μακριά ἀπό τό «πηγάδι τῶν παρθένων», τό *Παρθένιον*, ὅπου κατά τόν μῦθο οἱ θυγατέρες τοῦ βασιλιά ὑποδέχθηκαν τήν Δήμητρα. Ἔτσι χοροὶ παρθένων γίνονται προοίμιο τῆς μῆσεως κατά τὰ Μυστήρια, καί γι'αὐτό καί οἱ παρθένες θεές ἐπίσης βρίσκονται στό πεδίο ἐπιρροῆς ἐκείνης τῆς «Μητέρας», μολονότι αὐτές παραμένουν ἔξω ἀπό τήν μεταμόρφωση πού φέρνει ἡ μύηση.

Διόνυσος

Ο ΔΙΟΝΥΣΟΣ δέν ἐπιδέχεται ὀρισμό· γι'αὐτό καί οἱ σχέσεις του μέ τούς ἄλλους ὀλυμπίους εἶναι διαφορούμενες καί μάλισχα παράδοξες: ἡ ἀμεσότητα γίνεται τό μυστικό τῶν μυστηρίων, ἡ ἀντίθεση μετατρέπεται σέ ταύτιση. Ἔτσι μπορεῖ ὁ Διόνυσος νά ταιριάζει μέ τήν Δήμητρα ὅπως ὁ καρπός τοῦ δένδρου μέ τούς καρπούς τοῦ ἀγροῦ⁶³, τό κρασί μέ τό ψωμί· πίσω ὅμως ἀπό τὰ φυσικά δεδομένα κρύβεται σκοτεινός ὁ μῦθος τοῦ διαμελισμοῦ τοῦ παιδιοῦ τῆς Περσεφόνης⁶⁴. Μέ τόν Ἑρμῆ, πού ὑπερβαίνει τὰ σύνορα, ὁ Διόνυσος ἔχει φιλική σχέση· ὁ Ἑρμῆς ἦταν ἀκριβῶς αὐτός πού ἔφερε τόν νεογέννητο θεό στίς Νύμφες στήν Νύσα· τό ἄγαλμα ἀπό τήν Ὀλυμπία, ἔργο τοῦ Πραξιτέλου, πού παριστάνει τόν Ἑρμῆ νά

κρατάει τόν μικρό Διόνυσο εἶναι πασίγνωστο⁶⁵. Κατά τήν έορτή τῶν Άνθεστη-
ρίων οἱ θυσίες τῆς τρίτης ἡμέρας γίνονται γιά τόν «χθόνιο Έρμη», ἀφοῦ μέ τήν
πόση τοῦ νέου κρασιοῦ εἰσέβαλαν οἱ δυνάμεις τοῦ Κάτω Κόσμου⁶⁶. Έπομένως
καί ὁ ἴδιος ὁ Διόνυσος προφανῶς εἶναι δυνατόν νά τοποθετηθῆ σέ έρμαιική
στήλη⁶⁷. ὡς πρός αὐτό ἤδη κατά τήν ἀρχαιότητα ἡ έρμηνεία φαίνεται νά κυμαί-
νεται, ἐνῶ καί γιά τούς συγχρόνους σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ἡ ἀμφιβολία πα-
ραμένει ἡ ἴδια· οἱ σαφεῖς διαχωριστικές γραμμές κατέληξαν στήν ρευστότητα.

Ἡ Άρτεμις καί ὁ Διόνυσος φαίνεται νά ἀντιτίθενται μεταξύ τους ὅπως ἡ
πρωινή δροσιά πρός τήν βραδινή πνιγηρότητα· καί ὅμως οἱ λατρεῖες τους ἔχουν
πολλά παράλληλα⁶⁸: καί οἱ δύο τους, καί μόνον αὐτοί, ἔχουν τόν «θιάσό» τους,
μιά συνοδεία ζωηρῶν χορευτριῶν, μέ τήν διαφορά βεβαίως ὅτι οἱ «Μαινάδες»
εἶναι γυναῖκες, ἐνῶ οἱ «Νύμφες» εἶναι παρθένες· στούς χορούς τῆς Άρτέμιδος,
ὅπως καί τοῦ Διονύσου, χρησιμοποιοῦνται οἱ μάσκες, ἀκόμη καί φαλλικές ἐνδυ-
μασίες⁶⁹. Ὅταν ὅμως σ' ἓναν ὕμνο του ὁ Τιμόθεος ἀπεκάλεσε τήν ἴδια τήν Άρτεμι
θυιάδα φοιβάδα μαινάδα λυσσάδα, αὐτό βεβαίως προκάλεσε διαμαρτυρία⁷⁰.
Εὐκόλα ὅμως τά στοιχεῖα τῆς λατρείας τῆς Άρτέμιδος μποροῦν νά μετατραποῦν
σέ διονυσιακά. Μέ τό Ἱερό τῆς Άρτέμιδος στίς Καρυές συνδεόταν μιά ἱστορία γιά
τήν διαμονή ἐκεῖ τοῦ Διονύσου, ὁ ὁποῖος ἀποπλάνησε μιά παρθένο⁷¹. Στήν Πά-
τρα οἱ έορτές τῆς Άρτέμιδος καί τοῦ Διονύσου συμπλέκονται⁷²: ὁ κεντρικός ναός
τῶν «τριῶν περιοχῶν» ἦταν ἀφιερωμένος στήν *Τρικλαρία* Άρτεμι. Άγόρια πῆ-
γαιναν μέ στεφάνια ἀπό στάχυα στό Ἱερό κοντά στόν ποταμό Μείλιχο· κατέθε-
ταν τά στεφάνια «στήν θεά», πλένονταν στό ποτάμι καί φοροῦσαν στεφάνια
ἀπό κισσό, γιά νά συναντήσουν τόν *Αἰσυμνήτη* Διόνυσο. «Αἰσυμνήτης» ἦταν ἓνα
παλαιό ξύλινο ἄγαλμα τοῦ Διονύσου σέ μιά λάρνακα· μόνο μιά νύχτα κάθε
χρόνο κατά τήν έορτή ὁ ἱερεὺς μαζί μέ ἑννέα ἐπιλεγμένους ἄνδρες καί γυναῖκες
ἔφερε τήν λάρνακα ἔξω ἀπό τόν ναό καί τήν ἄνοιγε· ὁποῖος ἔβλεπε τό ἄγαλμα
ἔχανε τά λογικά του. Ὁ μύθος περιγράφει πῶς ἡ Άρτεμις, ἀφοῦ ὁ ναός της εἶχε
βεβηλωθῆ ἀπό τήν έρωτική πράξη ἑνός νεαροῦ ζευγαριοῦ, ἀπαίτησε ἀνθρωπο-
θυσίες νεαρῶν ἀγοριῶν καί κοριτσιῶν, μέχρις ὅτου ἡ ἄφιξη τοῦ Αἰσυμνήτη
ἔθεσε τέλος σ' αὐτό. Ἡ «παρθενική» σκληρότητα διαλύεται στήν νυχτερινή
ἔξαψη. Ἀντιστρόφως ἡ ἀκόλαστη μανία τῶν θυγατέρων τοῦ Προΐτου βρῆκε τό
τέλος της ἀπό τόν ἱερέα τοῦ Διονύσου Μελάμποδα στόν ναό τῆς Άρτέμιδος
στούς Δουσοῦς (Άρκαδίας), στόν τόπο τῶν «καθαρσίων»⁷³.

Τό γεγονός ὅτι ἡ Ἥρα κατεδίωξε τόν Διόνυσο μέ τό μίσος τῆς μητροιαῆς, ὁ
μύθος τό περιέγραψε μέ πολλούς τρόπους: Ἡ Ἥρα παρέσυρε τήν Σεμέλη μέ δό-
λιο τρόπο στόν θάνατο, κατέστρεψε διά τῆς μανίας τήν τροφό του Ἰνώ μαζί μέ
τά παιδιά καί τόν σύζυγό της, προκάλεσε μανία ἀκόμη καί στόν ἴδιο τόν Διό-
νυσο⁷⁴. Καί ὅμως σ' αὐτήν τήν ἐχθρότητα ὑπάρχει μιά περίεργη οἰκειότητα: ἡ
πρόκληση μανίας εἶναι πολύ χαρακτηριστική ἀρμοδιότητα ἀκριβῶς τοῦ «μαινο-
μένου θεοῦ». Ἐτσι στόν μῦθο τῶν Προϊτίδων οἱ παραλλαγές διαφωνοῦν γιά τό
ἂν ἡ Ἥρα ἢ ὁ Διόνυσος προκάλεσε τήν μανία στίς κοπέλες⁷⁵. Στήν λατρεία ἡ
ἀντίθεση μεταξύ τῶν δύο θεοτήτων ὑπογραμμίζεται ἀπό τό γεγονός ὅτι οἱ

ιέρειές τους δέν ανταλλάσσουν χαιρετισμό καί ὅτι δέν ἐπιτρέπεται νά ὑπάρξει κισσός στό Ἱερό της Ἦρας⁷⁶. ἀλλά ἀκόμη καί στήν ἄρνηση ὁ προσδιορισμός παραμένει. Πράγματι στήν Λέσβο ὁ Διόνυσος καί ἡ Ἦρα ἐμφανίζονται συνδεδεμένοι στό ἴδιο Ἱερό μαζί μέ τόν Δία⁷⁷. τό ὄνομα Διόνυσος Ὡμηστής, «ὠμοφάγος», παραπέμπει σέ μιά τελετή τῶν Ἀγριωνίων, ὅπως αὐτή βρίσκεται πίσω ἀπό τόν μύθο τῶν Προιτίδων στήν Τίρυνθα καί στό Ἄργος. Οἱ δεκαέξι γυναῖκες στήν Ἦλιδα, οἱ ὁποῖες ὀργάνωναν τήν ἑορτή της Ἦρας, ὄριζαν ἕνα χορό κοριτσιῶν γιά τήν Ἱπποδάμεια, κι ἄλλον ἕνα γιά τήν Φυσκόα, μιά ἐρωμένη τοῦ Διονύσου πού καθιέρωσε τήν λατρεία του· προφανῶς οἱ ἴδιες γυναῖκες ἐπεκαλοῦντο ἐπίσης τόν «Ἦρωα Διόνυσο» νά ἔλθει τῶ βοέω ποδί θύων⁷⁸. Ἀντί νά ἀλληλοαποκλείονται, οἱ λατρεῖες τῆς Ἦρας καί τοῦ Διονύσου προσδιορίζουν ἢ μιά τήν ἄλλη.

Περίφημη ἔχει γίνει ἡ ἀντίθεση μεταξύ Διονύσου καί Ἀπόλλωνος, τοῦ διονυσιακοῦ καί τοῦ ἀπολλώνιου⁷⁹. Ἀφ' ὅτου ὁ Friedrich Nietzsche πίστεψε ὅτι σ' αὐτήν ἀνεκάλυψε τρόπον τινά τό κλειδί τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος καί τῆς οὐσίας τῆς τέχνης — ὄνειρο ἐναντίον μέθης, μορφή καί καθορισμός ἐναντίον διαλύσεως καί καταστροφῆς —, αὐτά τά σύμβολα, πού καθιερώθηκαν κατ' αὐτόν τόν τρόπο, ἀπέκτησαν τήν δική τους ἰδιαίτερη σημασία καί τήν δική τους ἰδιαίτερη ζωή καί ἔτσι σχεδόν ἀνεξαρτητοποιήθηκαν ἀπό τήν προέλευσή τους, ἀπό τήν ἑλληνική θρησκεία. Σ' αὐτήν ὁ Ἀπόλλων καί ὁ Διόνυσος ὄχι μόνο ἦσαν ἀδελφοί, ἀλλά ἐπίσης εἶχαν πάντοτε ἄλλους θεούς δίπλα τους. Ἐν τούτοις καί οἱ δύο συχνά ἐθεωροῦντο ὅτι σχετίζονται μεταξύ τους. Πολλά μελανόμορφα ἀγγεῖα παρουσιάζουν στήν μιά πλευρά τόν Ἀπόλλωνα καί στήν ἄλλη τόν Διόνυσο⁸⁰. Ἡ Νάξος τῆς Σικελίας χάραξε στά νομίσματα τό κεφάλι τοῦ Ἀπόλλωνος καί τοῦ Διονύσου⁸¹. Οἱ Θηβαῖοι θυσιάζαν στόν Διόνυσο καί στόν Ἀπόλλωνα Ἰσμήνιον ὡς τούς κύριους θεούς της⁸². Περίεργος εἶναι ὁ Ἀπόλλων Διονυσόδοτος στά Μυστήρια τῆς Φλύας στήν Ἀττική, σάν ὁ Ἀπόλλων νά «δόθηκε» μέσω τοῦ Διονύσου⁸³.

Ἡ ἀντίθεση μεταξύ Ἀπόλλωνος καί Διονύσου γίνεται κατ' ἀρχάς ἀντιληπτή στήν μουσική: οἱ λατρευτικοί ὕμνοι τους, ὁ παιάν τοῦ Ἀπόλλωνος, ὁ διθύραμβος τοῦ Διονύσου, θεωροῦνται ἀσυμβίβαστοι ὡς πρός τήν ἁρμονία καί τόν ρυθμό ἀλλά καί καί ὅσον ἀφορᾷ τό «ἦθος»⁸⁴. ἡ νηφαλιότητα ἀντιτίθεται πρός τήν μέθη· ἐπί πλέον ὑπάρχει ἡ ἀντίθεση μεταξύ ἔγχορδης καί πνευστῆς μουσικῆς⁸⁵. Ἡ ἀντίθεση αὐτή βρῆκε τήν πιό ἀκραία ἐκφρασή της στόν μύθο τοῦ σατύρου Μαρσύα, τοῦ αὐλητῆ· ὁ θεός τόν νίκησε παίζοντας κιθάρα καί τραγουδώντας καί γι' αὐτό τόν ἔγδαρε ζωντανό. Στό βάθος ὑπόκειται ἡ θυσία ἑνός κριοῦ στήν φρυγική Μητέρα⁸⁶. αὐτή ἡ περίπλοκη ἱστορία ὅμως μπόρεσε θεωρητικά νά ἀπλουστευθῆ καί νά ἀποσαφηνισθῆ, μέχρις ὅτου τό ἀπολλώνιο στοιχεῖο νά ἐμφανισθῆ ὡς σύμβολο τῆς καθαρότητας καί ὡς πραγματικά ἑλληνικό ἀπέναντι στό φρυγικό-βαβαρικό. Ἐν τούτοις ὁ δελφικός θεός δέν ἀπέκλειε τόν αὐλόκατά τούς πρώτους πυθικούς ἀγῶνες νίκησε ὁ Σακάδας ὁ Ἀργεῖος ἐξυμνώντας μέ μονωδία αὐλοῦ τόν ἀγῶνα τοῦ Ἀπόλλωνος ἐναντίον τοῦ δράκοντα⁸⁷.

Ὁ πῖο σημαντικός χώρος τῆς συναντήσεως καί τοῦ συμβιβασμοῦ Ἀπόλλωνος καί Διονύσου εἶναι οἱ Δελφοί. Ἀπό τόν Αἰσχύλο καί μετά ἀρέσει στούς τραγικούς νά ἀφήνουν νά ἀκούγονται καί οἱ διονυσιακοί τόνοι τῶν ἀπολλωνίων Δελφῶν⁸⁸. Μιά ἀγγειογραφία τοῦ 4ου αἰ. δείχνει τόν Δίονυσο καί τόν Ἀπόλλωνα στό δελφικό Ἱερό νά ἀνταλλάσσουν χειραψία⁸⁹. Κατά τόν Πλούταρχο⁹⁰ οἱ τέσσερες μῆνες τοῦ χειμῶνα στούς Δελφούς ἀνήκαν στόν Δίονυσο καί οἱ θερινοί μῆνες στόν Ἀπόλλωνα, ὁ ὁποῖος ἀναλαμβάνει τήν κυριαρχία κατά τόν μήνα τῆς ἀνοιξέως Βύσιο· ἀρχικῶς, μόνο κατ' αὐτό τό χρονικό διάστημα ἔδινε ὁ θεός χρησμούς. Κάθε δύο χρόνια ἢ πολύ εὐυπόληπτη γυναικεία ἔνωση τῶν Θυιάδων τελοῦσε κατά τήν χειμερινή ἐποχή τήν ἑορτή της γιά τόν Δίονυσο πάνω στόν Παρνασσό· οἱ θυιάδες ἐγείρουσι τόν λικνίτην, δηλαδή τόν γιό τοῦ Διονύσου μέσα ἀπό τό καλάθι τοῦ λικνίσματος· συγχρόνως προσφέρουν στόν ναό θυσία οἱ ὄσιοι, μιά ἀνδρική ἔνωση στήν ὑπηρεσία τοῦ Ἀπολλωνος⁹¹. Στόν ναό τοῦ 4ου αἰ., στό ἀνατολικό ἀέτωμα ἀπεικονίζοταν ὁ Ἀπόλλων μέ τίς Μοῦσες, ἐνῶ στό δυτικό ὁ Δίονυσος μέ τίς Θυιάδες⁹²· ἡ ἀνατολή τοῦ ἡλίου ἔχει ἀντιστοιχία πρός τήν δύση. Κατά τόν 4ο αἰ. ἰσχυρίζονταν ὅτι ὁ Δίονυσος εἶχε ταφῆ στόν ναό τοῦ Ἀπόλλωνος στούς Δελφούς, δίπλα στόν ἱερό τρίποδα καί τόν ὀμφαλό⁹³. Ἐδῶ φαίνεται ὅτι ὁ Δίονυσος ἔγινε καθ' ὅλα ὁ σκοτεινός, «χθόνιος» πόλος τοῦ Ἀπόλλωνος. Ἀπό τήν ἀποψη τῆς ἱστορίας τῆς θρησκείας πρέπει αὐτή τήν συνύπαρξη νά τήν ἀποδώσομε σέ ἐνέργεια τοῦ ἱερατείου τῶν Δελφῶν, τό ὁποῖο κατά τήν ἀρχαϊκή ἐποχή ἀποδέχθηκε τό διονυσικό κίνημα, τό νομιμοποίησε καί ταυτοχρόνως τό περιορίσε⁹⁴. Ἀποδείξεις γί' αὐτήν τήν ἐξέλιξη δέν ὑπάρχουν. Ὅπως κι ἂν συνέβη πάντως, ἡ ἐπίδραση ἐκπορεύθηκε ἀπό τήν ἀντιθετική δομή, πού ὡς συνήθως δημιουργήθηκε.

Ἡ παλαιότατη καί ἔγκυρη λογοτεχνική παρουσίαση τῆς διαμάχης μεταξύ Ἀπόλλωνος καί Διονύσου ἀνάγεται χωρίς ἀμφιβολία στόν Αἰσχύλο. Ἡ τραγωδία του *Βασσαρίδες* μέ ἥρωα τόν Ὀρφέα παρουσίαζε, ἂν πρέπει νά πιστέψομε τίς πληροφορίες γιά τό περιεχόμενό της⁹⁵, πῶς ὁ Ὀρφεύς περιφρονοῦσε τόν Δίονυσο καί λάτρευε μόνο τόν θεό ἡλιο, τόν ὁποῖο ὀνόμαζε Ἀπόλλωνα, κατά τήν καθημερινή ἀνατολή του ἀπό τό βουνό. Ὁ Δίονυσος ἔστειλε μιά ομάδα μαινάδων, τίς Βασσαρίδες, οἱ ὁποῖες κατεσπάραξαν τόν Ὀρφέα· οἱ Μοῦσες τοῦ Ἀπόλλωνος περισυνέλεξαν τά λείψανα καί τά ἔθαψαν. Ὁ ἴδιος ποιητής, ὁ ὁποῖος στίς Εὐμενίδες περιγράφει τήν διαμάχη καί τήν συμφιλίωση τῶν παλαιῶν παιδιῶν τῆς Νύχτας καί τῶν νέων Ὀλυμπίων, φαίνεται ὅτι ἐδῶ μέ τήν ἀντίθεση τῶν θεῶν ἀφήνει νά ἐκδηλωθῆ ἓνας ἀγώνας τῶν θρησκειῶν. Καί ὅμως ὁ Ὀρφεύς ἦταν κατά γενικήν ἀναγνώριση ἀκριβῶς ὁ προφήτης τῶν Διονυσιακῶν Μυστηρίων ὁ μύθος τοῦ διαμελισμοῦ του τόν καθιστᾷ θύμα τοῦ δικοῦ του θεοῦ, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Ἰππόλυτος ἀνήκει στήν Ἀφροδίτη.

Ὁ Αἰσχύλος ὅμως μνημονεύεται καί γιά τό ὅτι σ' ἓνα ἄλλο δράμα του τόλμησε νά ἐξομοιώσει τόν Ἀπόλλωνα μέ τόν Δίονυσο· ὁ Εὐριπίδης τόν ἀκολουθῆσε⁹⁶. Κατά τόν 4ο αἰ. ὁ Φιλόδαμος σ' ἓναν ὕμνο πού συνέθεσε γιά τήν δελφική ἑορτή τοῦ Διονύσου ἔδωσε τήν μορφή τοῦ παιᾶνα, μέ μιά ἐπώδῳ, στήν ὁποία οἱ

λατρευτικές ἐπικλήσεις εὐοῖ καὶ ἰή παιάν ἀκούγονται μαζί· ὁ ἴδιος ὁ Διόνυσος γίνεται, ὅπως καὶ ὁ Ἀπόλλων, Παιάν⁹⁷. Μεταγενέστεροι ἀλληγορικοί ταύτισαν τόσο τὸν Ἀπόλλωνα, ὅσο καὶ τὸν Διόνυσο μὲ τὸν ἥλιο⁹⁸.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβ. ἐπίσης A. Brelich, «Der Polytheismus», *Numen* 7 (1960) 123—36· J. Rudhardt, «Considerations sur le polytheisme», *Revue de Theologie et de Philosophie* 99 (1966) 353—64.
2. Θυσίαζαν «ὁ καθένας καὶ σ' ἄλλον ἀπὸ τους ἀθανάτους θεούς»: *Ἰλ.* Β 400.
3. *Ἰλ.* I 534-49· ἀκολουθώντας τὸν Ὅμηρο ὁ Στησίχορος, *PMG* 223: ὁ Τυνδάρεως λησμόνησε τὴν Ἀφροδίτη.
4. *Εὐριπ.* *Ἰππ.* 1328-30· πρβ. 20.
5. *Διογ.* *Λαέρτ.* 4.6.
6. Ἐκτός ἀπὸ τὸ ἡμερολόγιο θυσιῶν, ὅπως τὸ κωδικοποίησε ὁ Νικόμαχος (βλ. V 2 σημ.5) ὑπάρχουν τὰ ἡμερολόγια ἀπὸ τοποθεσίες τῆς Ἀττικῆς, τῆς Ἐρχιά, *LSCG* 18, τὴν Ἐλευσίνα, *LSCG* 7, τὴν Τετράπολη, *LSCG* 20, τὸν Τεῖθραντα, *LSS* 132, καὶ τὸν Θορικό, *ZPE* 25, 1977, 243-64=5EG 26 (1976-7) ἀρ. 136.
7. *LSS* 10.60-86· *LSCG* 4.
8. *Παυσ.* *Ἀττ.* α 76 (*H. Erbse, Untersuchungen zu den attizistischen Lexika.* 1950, p. 158)· *AF* 60-7.
9. *Βλ.* V 2.4 σημ. 25.
10. *Ξενοφ.* *Ἰππαρχ.* 3.2.
11. *Βλ.* II 5 σημ. 102· II 2 σημ. 28.
12. *Παυσ.* 2.19.6.
13. *Ὀδ.* η 81· βλ. III 2,4 σημ. 45· V 2.2.
14. *Βλ.* 12 σημ. 19
15. *Vemant* 106.
16. *Βλ.* III 4 σημ. 1-3.
17. *Ἰλ.* Υ 4-9.
18. *Βλ.* III 2 σημ. 1.
19. *Βλ.* III 2.1-2
20. *Ἰλ.* Ο 185-99· *Ὀδ.* α 22-79· ε 282-379· θ 344-58· βλ. III 2.3.
21. *Παυσ.* 5.17.1.
22. *Παυσ.* 2.24.2· 4.27.6· *HN* 183 σημ. 7 (ἀγγλ. 163 σημ. 7).
23. *Βλ.* III 2.2.
24. *OF* 153.
25. *Ἰλ.* Ε 447· βλ. I 4 σημ. 16· II 5 σημ. 62.
26. *SIG* 145.1.
27. *Βλ.* II 5 σημ. 80.
28. Ἀμφορεὺς ἀπὸ τὴν Μῆλο: Schefold πίν. 10.
29. *Παυσ.* 3.10.7· 4.16.9· *Wide* 102 ἐξ.· *GF* 140-2· βλ. II 7 σημ. 40.
30. *Βλ.* II 7 σημ. 35.
31. *Βλ.* II 8 σημ. 8.
32. *Ὀδ.* ζ 233· ψ 160· κατόπιν ἀπὸ τὸν Σόλωνα 13.49 (West)· *Πλάτ.* *Πρωτ* 321 d· *Κριτίας* 109 c Νόμ. 920 d.
33. *Βλ.* III 2.4 σημ. 44.

34. Παυσ. 1.14.6· βλ. III σημ. 55· V 2.2 σημ. 14.
35. Σόφ. άπ. 844 (Pearson)· AF 35 έξ.· C. Berard, AK 19 (1976) 101-14.
36. Ησιόδ. Θεογ. 933-7· Πίνδ. Πυθ. 4.87 έξ.· Αισχ. Έπτά 105· 135 έξ.· Ίκέτ. 664-6· σ' ένα Ναξιακό άμφορέα: Chr. Karusos, Jdl 52 (1937) 166-197· στην σαρκοφάγο του Κυψέλου: Παυσ. 5.18.5' K. Tumpel, *Jahrbuch fur classische Philologie*. Suppl. 11, 1980, 639-754.
37. Παυσ. 2.25.1· BCH 62 (1938) 386-408· Κρητικά Χρονικά 21 (1969) 28 έξ.· SIG 56=IC I VIII 4.35.
38. Βλ. III 2.7 σημ. 8.
39. Πλούτ. Πελοπ. 19.2· βλ. III 2.7 σημ. 36.
40. Βλ. III 2.3 σημ. 35' III 2.9 σημ. 26. Δήμητρα και Ποσειδών σύναοι: Πλούτ. Συμποσ. 668 e.
41. Graf 172 σημ. 72.
42. AM 72 (1957) 77-9· Gruben 325· Bergquist 45· στό Άργος, βλ. σημ. 12· στην Αθήνα: Παυσ. Απτ. ψ 2 (H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, 1950 p. 221)· Ζώπυρος FGrHist 336 F 2· στην Άλικαρνασσό: Vitr. 2.8.11· ανάγλυφο ίσως από τους Λοκρούς: Cook III 043.
43. Βλ. 14 σημ. 17.
44. Βλ. III 2.7 σημ. 5.
45. Θεόφρ. Χαρ. 16· Ποσειδίππος άπ. 11 (CAF III, p. 338)· Διόδ. Σίκ. 4.6· P. Herrmann, RML I 2314-42· Jessen, RE VIII 714-21· M. Delcourt, Hermaphrodite, 1956, (άγγλ. μετ. Hermaphrodite, 1961)· Hermaphroditea, 1966.
46. Θεόκρ. 27.63 έξ.
47. Βλ. II 2 σημ. 30.
48. Στην Αθήνα: Πλούτ. Νουμ. 9.11· Εύριπ. Έρεχθεύς· Jordan 29-32· στην Μίλητο: W. D. Lebek και Th. Drew-Bear, GRBS 14 (1973) 65-73.
49. Βλ. III 2.1 σημ. 19-20.
50. Αισχ. Ένμ. 616-8.
51. Πίνδ. Ολ. 13.63-82· βλ. III 2.3 σημ. 30-6· IV 2.4 σημ. 24. Στην Πύλο, όπου ή λατρεία του Ποσειδώνος ήταν κυρίαρχη, υπήρχε επίσης μια «πότνια των ίππων», βλ. I 3.6 σημ. 18.
52. HN 176 έξ. (άγγλ. 156 έξ.).
53. Παυσ. 10.5.6· 10.24.4· G. Daux, BCH 92 (1968) 540-9.
54. LSS 10 B.
55. Άριστειδης FGrHist 444 F 2· Άπόλλων Πανιώνιος: IG II-III (2η έκδ.), 4995· OeJh 45 (1960) Παράρτημα σ. 76 άρ. 2.
56. Ύμν. εις Άπόλλ. 244-76, 375-87· πρβ. Θηβαΐς Σχόλ. Ιλ. Ψ 346.
57. Παυσ. 8.25.4-11.
58. Ύμν. εις Άπόλλ. 230-8· Bulletin epigraphique (1973) άρ. 212· (1974) άρ. 271.
59. Ιλ. Η 425· Φ 441-57.
60. Ύπομν. του Richardson στον Ύμν. εις Δήμ. 424· Graf 154-7.
61. Ύμν. εις Δήμ. 51-61· 438-40.
62. Παυσ. 1.38.6· Mylonas 167-70.
63. Π.χ. Δήμητρα Φυλάκα και Διόνυσος Κάρπιος συνυπάρχουν στην Λάρισα, IG IX 2, 573, Bulletin epigraphique (1959) άρ. 224.
64. Βλ. I 2.3 σημ. 15-22.
65. Lippold 241 έξ., πίν. 84.2.
66. HN 264 έξ. (άγγλ. 239)· βλ. V 2.4 σημ. 25.
67. H. Goldman, AJA 46 (1942) 58-68· F. Matz, Διονυσιακή Τελετή, *Archaeologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und romischer Zeit*, Mainz 1963, 1428-43 και *Die Dionysischen Sarkophage* III, 1969, άρ. 202 πίν. 211, 218· J. Frei, A A (1967) 28-34.
68. GF 179 έξ., 188, 259· Jeanmaire (2) 209-13 (έλλην. μετάφρ. 274-280)· Simon 165.
69. Βλ. III 2.6 σημ. 21.
70. PMG 778.
71. Serv. Verg. EcL ad 8.29.

72. Παυσ. 7.19 έξ.· D. Hegyi, «Der Kult des Dionysos Aisymnetes in Patrae», *AAntHung* 16 (1968) 99-103· M. Massenzio, «La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai», *SMSR* 39 (1968) 101-32.
73. *HN* 192 σημ. 16 (άγγλ. 172 σημ. 16).
74. Αισχ. *Σεμέλη* άπ. 355 (Mette)-[κατά τόν νέο έκδοτή τών άποσπ. του Αισχύλου St. Radt τό άπόσπασμα αυτό, ύπ' άριθμ. 168 στην δική του έκδοση, ανήκει στην τραγ. *Ξάντριαι* (σημ. έπιμελ.)] *HN* 199 έξ. (άγγλ. 178 έξ.)· Πλάτ. *Νόμ.* 672 b· Έρατοσθ. *Καταστερ.* p. 90 (Robert).
75. *HN* 190-2 (άγγλ. 170-2).
76. Πλούτ. άπ. 157.2 (Teubner, *Moralia* VII, Sandbach).
77. Βλ. I 3.6 σημ. 10.78. Βλ. III 2.2 σημ. 29· IV 4 σημ. 24· Jeanmaire (2) 216 (έλλην. μετάφρ. 282)· *GGR* 573 έξ.
79. M. Vogel, *Apollinisch und Dionysisch: Geschichte eines genialen Irrtums*. 1966· K. Grunder και J. Mohr στό: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 1971. 441-6. Πρίν άπό τόν Nietzsche είχαν κάνει την διάκριση ό C. F. Creuzer, *Symbolik* III, 2η έκδ.1821, 148-72 και ό J. J. Bachofen, *Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie (Gesammelte Werke VII)* 1958, πρβ. τόν «επίλογο» άπό τόν K. Meuli 509-15· F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie aus dem Geist der Musik*, Leipzig, 1872. Kritische Gesamtausgabe III.1, 1972 (έλλην. μέτ. N. Καζαντζάκης, *Η γέννηση της Τραγωδίας άπό τό πνεύμα της μουσικής*, 1965). R. Benedict, *Patterns of Culture*. 1934, νέα έκδ. 1959, 78-81.
80. Π.χ. Βρεταννικό Μουσείο Β 259 (ABV 331, άρ. 12)· Β 257 (ABV 401, άρ. 3)· άμφόρεας μέ λαϊμό στην Gotha: *Corpus Vasorum Antiquorum: Gotha I (Deutschland 24)*, πίν. 35 (1159).
81. Franke και Hirmer πίν. 4.
82. Παυσ. 4.27.6.83. Παυσ. 1.31.4.
84. Πίνδ. άπ. 128 c· Φιλόχορος *FGrHist* 328 F 172· ό λόγος ένός άνώνυμου σοφιστή: *The Hibeh Papyri I*, 1906, άρ. 13 (Sofisti III, έκδ. Untersteiner, 1954, 210).
85. M. Vogel, «Der Schlauch des Marsyas» *RhM* 107 (1964) 34-56.
86. Μαρσύας και Μήτηρ: Διόδ. Σίκ. 3.59 έξ.· θυσία κριου: άγαλμα του Μαρσύα, Λουβρο 542 (Lippold 321.17)· τό μαρτύριο του Μαρσύα σέ μία σαρκοφάγο: F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, 1942, 303 εικ. 67.
87. *RE* I A 1768 έξ.· W. Kolk, *Der pythische Apollonhymnus als aitiologische Dichtung*, 1963, 41-7.
88. *HN* 141 σημ. 43 (άγγλ. 124 σημ. 43).
89. Καλυκωτός κρατήρας: Λένινγκραντ (St. 1807), *ARV* (2η έκδ.), 1185 άρ. 7, Harrison (1) 390, (2) 443, H. Metzger, *Les représentations dans la ceramique attique du IVe siecle*, 1951, πίν. 25.3· *GGR* πίν. 28.2.
90. Πλούτ. *Περί του EI του έν Δέλφ.* 389 c.
91. Πλούτ. *Περί Ίσ. και Όσίρ.* 365 a· *Περί τ. έκλελ. χρηστ.* 438 b· *Αϊτ. Ελλ.* 292 d· *Περί του πρώτως ψύχρ.* 953 d· *Γυν. άρετ.* 249 e· Παυσ. 10.4.2 έξ. Βλ. III 2.10 σημ. 43.
92. Παυσ. 10.19.4.
93. Φιλόχορος *FGrHist* 328 F 7· Καλλίμ. άπ. 643· 517· *HN* 140-3 (άγγλ. 123-6).
94. Rohde II 54 έξ.· Jeanmaire (2) 187-91 (έλλην. μετάφρ. 249-254)· *GGR* 614.
95. Αισχ. άπ. 82 (Mette)=T 78, 3c (Radt)=Έρατοσθ. *Καταστερ.* (p. 29, Olivieri)· M. L. West, *BICS* 30 (1983) 63-71.
96. Αισχ. άπ. 86 (Mette)=341 (Radt)· Εύριπ. άπ. 477.
97. Powell 165.
98. Κλεάνθης *SVF* I άπ. 540· 541· 546· Macrobian. *Saturn.* 1, 17-8, ό όποίος άκολουθει τόν Απολλόδωρο.

2. Ο ρυθμός τῶν ἐορτῶν

2.1 Ἐορταστικό ἡμερολόγιο

Ἡ ΖΩΗΡΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ πρακτικὴ τῶν Ἑλλήνων ἐπικεντρωνόταν στίς ἐορτές, οἱ ὁποῖες διέκοπταν καί ἐμέριζαν τήν καθημερινότητα¹. Ἡ διάρθρωση τῶν ἡμερολογίων² κατὰ μεγάλο μέρος ταυτίζεται μέ τήν διαδοχὴ τῶν ἐορτῶν. Γί' αὐτόν τόν λόγο τὰ ἡμερολόγια παρουσιάζουν μιὰ ἐξαιρετικὴ μοναδικότητα· στήν πράξη ὑπάρχουν τόσα ἡμερολόγια ὅσα καί πόλεις καί φυλές — ἀκόμη καί κατὰ τήν Ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ τό μακεδονικὸ ἡμερολόγιο ἐπεκράτησε μόνο στήν Μ. Ἀσία, τήν Συρία καί τήν Αἴγυπτο, καί μόνο κατὰ τήν Αὐτοκρατορικὴ ἐποχὴ τό Ἰουλιανὸ ἡμερολόγιο ἐπέφερε ὁμοιομορφία· ἐν τούτοις τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικά ἡμερολόγια εἶχαν γίνεи κατὰ τόν ἴδιον τρόπο: ὁ «μῆνας» ἦταν κατ' ἀρχὴν μιὰ πλήρης «σελήνη», πού διαρκοῦσε ἀπὸ τήν νέα σελήνη ὡς τήν πλήρη συσκότισή της μέ τήν μεσολάβηση τῆς πανσελήνου· ἡ ἐναρμόνιση μέ τό ἡλιακὸ ἔτος καί τίς ἐποχές τοῦ ἔτους ἐπιτυχανόταν μέ τήν παρεμβολὴ ἑνὸς πρόσθετου μηνῆ, ἡ ὁποία βεβαίως γινόταν μέ πολὺ αὐθαίρετο τρόπο. Οἱ δώδεκα μῆνες τοῦ ἔτους ὁμως εἶχαν ὁ καθένας τὰ δικά τους τοπικά ὀνόματα· καί αὐτὰ τὰ ὀνόματα σχεδόν χωρὶς ἐξαιρέση εἶχαν ληφθῆ ἀπὸ θεοὺς καί ἐορτές³. Πολιτικὸ καί ἐκκλησιαστικὸ ἔτος συνέπιπταν· ἡ ζωὴ συνεχιζόταν ὄχι μόνο ἀπὸ σελήνη σέ σελήνη, ἀλλὰ καί ἀπὸ τήν μιὰ ἐορτὴ στήν ἄλλη. Τό ἡμερολόγιο μιᾶς πόλεως ἢ μιᾶς φυλῆς εἶναι ταυτοχρόνως πάντοτε βασικὸ τεκμήριο τῆς τοπικῆς θρησκείας.

Ὅλοι οἱ μεγάλοι θεοὶ εἶχαν δώσει τό ὄνομά τους σέ μῆνες: μνημονεύονται Δίος, Ἡραῖος, ἄθαναῖος, Ποσειδώνιος, Ἀπολλώνιος, Ἄρταμίτιος, Ἀφροδίσιος, Δαμάτριος, Διονύσιος, Ἑρμαῖος, Ἄρειος καί Ἡφαίστειος, ἐπίσης Ἡράκλειος, Ἑστιαῖος, Λατώιος, Πάνθειος. Παρὰλλήλως ὑπάρχουν ὀνόματα πού ἔχουν ληφθῆ ἀπὸ ἐορτές, ὅπως Ἀπελλαῖος, Ἀγριάνιος, Κάρνειος, Θεοξένιος, μερικά ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶναι συγχρόνως θεϊκὰ ἐπίθετα: Λύκειος καί Ἀπόλλων Λύκειος, Λάφριος καί Ἄρτεμις Λαφρία. Ἀπὸ ὀνόματα ἐορτῶν προέρχονται, καί ὡς πρὸς τήν μορφολογία ἐπίσης, ὅλα τὰ ἰωνικά-ἀττικά ὀνόματα μηνῶν μέ κατάληξη -ών.

Μέ μεγάλη ἀκρίβεια εἶναι γνωστό τό ἀττικὸ ἡμερολόγιο⁴. Καθορίσθηκε μέ τήν μορφή πού τό γνωρίζομε στὰ πλαίσια τῆς νομοθεσίας τοῦ Σόλωνος· ἀργότερα μετά τό 410 μέ ἀπόφαση τῆς Ἐκκλησίας τοῦ δήμου ἐπιφορτίσθηκε κάποιος Νικόμαχος νά συντάξει περιληπτικά καί νά δημοσιεύσει τό ἰσχύον ἡμερολόγιο θυσιῶν τό ἀποτέλεσμα ἦταν ἡ πιὸ ἐκτενὴς ἀθηναϊκὴ ἐπιγραφή, πού τοποθετήθηκε στήν «βασίλειον στοάν» στήν Ἀγορά· μόνο μερικά θραύσματα σώζονται ἀπ' αὐτήν⁵. Τό ἀττικὸ ἡμερολόγιο ἄρχιζε μέ τόν Ἑκατομβαιῶνα, πού πῆρε τό ὄνομά του ἀπὸ μιὰ ἐορτὴ-ἐκατόμβη πρὸς τιμὴν τοῦ Ἀπόλλωνος. Ἀκολουθοῦσε ὁ *Μεταγειτνίων* μέ «ἐορτὴ τῶν γειτόνων», τὰ *Μεταγειτνια*· ὁ *Βοηδρομιών*, μέ ἐορτὴ του «βοηθοῦ» Ἀπόλλωνος· ὁ *Πυανοψιών*, μέ τὰ Πυανόψια, τό «μαγεῖρεμα τοῦ χυλοῦ»· ὁ *Μαιμακτηριών* καί ὁ *Ποσιδεών* προὔποθέτουν ἐορτές, οἱ

όποιες ουσιαστικά μᾶς εἶναι ἄγνωστες· ἀκολουθοῦσε ὁ *Γαμηλιών*, μέ ἑορτή τῶν νυμφευομένων, τὰ *Γαμήλια*· ὁ *Ἀνθεστηριών* μέ τήν ἑορτή τῶν *Ἀνθεστηριών*, γιά τά ὅποια ἔχομε πολλές πληροφορίες· ὁ *Ἐλαφηβολιών* ὀνομάσθηκε ἀπό μιᾶ ἑορτή τῆς «ἐλαφοκυνηγοῦ» Ἀρτέμιδος, ὁ *Μουνιχιών* ἀπό ἑορτή τῆς Ἀρτέμιδος στήν *Μουνιχία*. Τά *Θαργήλια* κατὰ τόν μήνα *Θαργηλιῶνα* ἀποτελοῦσαν εἰσαγωγή στήν συγκομιδή τῶν δημητριακῶν, ἐνῶ τὰ *Σκίρα* κατὰ τόν *Σκιροφοριῶνα* ἀνήκουν στό τέλος τοῦ ἔτους⁷.

Εἶναι ἀξιοσημείωτο πόσο λίγο τό ἡμερολόγιο λαμβάνει ὑπ' ὄψη του τούς φυσικούς ρυθμούς τοῦ γεωργικοῦ ἔτους: δέν ὑπάρχει κανένας μήνας τῆς «σποράς» ἢ τῆς «συγκομιδῆς», κανένας μήνας τοῦ «τρύγου»· τά ὀνόματα ἔχουν ληφθῆ ἀπό τίς «τεχνητές» ἑορτές τῆς πόλεως. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τά ἄλλα ἑλληνικά ἡμερολόγια. Βεβαίως, ἡ γεωργία, ἡ ὁποία ἐξαρτᾶται ἀπό τόν καιρό, θά ἔπρεπε συνεχῶς νά βρίσκεται σέ σύγκρουση μέ τούς κινητοῦς σεληνιακοῦς μῆνες. Ἔτσι τό ἡμερολόγιο τονίζει τόν αὐτόνομο ρυθμό τῆς ζωῆς τῆς κοινότη-
τας· τά δεδομένα τῆς φύσεως ταιριάζουν ἀπό καιρό σέ καιρό, μόνο ἐάν στήν σχέση μεταξύ ἀνθρώπων καί θεῶν τό καθετί ἔχει τήν τάξη του.

Οἱ ἑορτές, πού ἔδωσαν τό ὄνομα στούς μῆνες, διαφέρουν πολύ μεταξύ τους ὅσον ἀφορᾶ τήν σημασία τους. Ὅσο μποροῦμε νά συμπεράνομε ἀπό τίς πληροφορίες μας, κάποια σημασία εἶχαν τά *Πυανόψια*, τά *Ἀνθεστήρια*, τά *Θαργήλια* καί τά *Σκίρα*. Στούς ἄλλους μῆνες ὅμως ἐτελοῦντο ἄλλες ἑορτές περισσότερο σημαντικές ἀπ' αὐτές πού ἔδωσαν στούς μῆνες τό ὄνομά τους· οἱ μεγαλύτερες ἑορτές τῆς Ἀθήνας, ὅπως τά *Παναθήναια* κατὰ τόν Ἑκατομβαιῶνα⁸, τά *Μυστήρια* κατὰ τόν *Βοηδρομιῶνα*⁹, τά *Μεγάλα Διονύσια* κατὰ τόν Ἐλαφηβολιῶνα δέν δηλώνονται στά ὀνόματα τῶν μηνῶν, ἐπίσης οὔτε τά *Θεσμοφόρια* κατὰ τόν *Πυανοψιῶνα*¹⁰, τά *Κατ' ἄγρους Διονύσια* κατὰ τόν *Ποσιδεῶνα*, τά *Λήναια* κατὰ τόν *Γαμηλιῶνα*. Ἄλλα ἰωνικά ἡμερολόγια βεβαίως γνωρίζουν μῆνες ὅπως *Θεσμοφοριῶν* καί *Ληναιῶν*, ἐπίσης *Πλυντηριῶν* ἢ *Βουφονιῶν*, ἀκριβῶς ὅπως καί στήν Ἀθήνα ὑπῆρχαν ἑορτές *Πλυντήρια* καί *Βουφόνια*¹¹· ὑπῆρχαν πολύ περισσότερες ἀπό δώδεκα ἑορτές κατ' ἔτος. Τά *Μεγάλα Διονύσια* καθιερώθηκαν μόλις κατὰ τόν 6ο αἰ., ὅταν τό ἡμερολόγιο εἶχε πρό πολλοῦ σταθεροποιηθῆ.

Ἡ ἀρχή τῶν ἑλληνικῶν ἑορτολογίων φαίνεται σήμερα περισσότερο περίπλοκη ἀπό πρῖν. Ὁ *Martin P. Nilsson*¹² σέ σειρά περισπούδαστων πραγματειῶν του εἶχε ὑποστηρίξει τήν θέση ὅτι τά ὀνόματα τῶν μηνῶν εἶναι μεταγενέστερα ἀπό τόν Ὅμηρο καί τόν Ἡσίοδο —ἡ ὑπαρξη τοῦ μηνός *Ληναιῶνος* στόν Ἡσίοδο¹³ πρέπει νά θεωρηθῆ μεταγενέστερη παρεμβολή— καί ὅτι τά ἑλληνικά ἡμερολόγια ρυθμίσθηκαν συνολικά ἀπό τους *Δελφούς* κατὰ τόν 8ο αἰ. κατόπιν βαβυλωνιακῆς ἐπιδράσεως. Τώρα ἡ ἀποκρυπτογράφηση τῆς *Γραμμικῆς Β* προσέφερε νέα βάση: στήν *Κνωσσό* καί στήν *Πύλο* μαρτυροῦνται χωρίς ἀμφιβολία ὀνόματα μηνῶν¹⁴· μεταξύ αὐτῶν ὑπάρχει ὁ *Δῖος* (*di-wi-jo*), ὁ μήνας τοῦ *Διός*, ἀντίστοιχος μέ μεταγενέστερα ὀνόματα, καί ἐπίσης *Λάπατος* (*ra-ra-to*), ἕνα αἰνιγματικό ὄνομα μηνός καί διαφορετικό ὡς πρός τόν σχηματισμό του, πού ἐπέζησε στήν Ἀρκαδία. Εἶναι περίεργο ὅτι τά ἰωνικά-ἀττικά ὀνόματα μηνῶν διαφέρουν ἀπό

τά ονόματα τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ἢ μορφή σέ -ών τά συνδέει μέ ονόματα ἑορτῶν τοῦ τύπου, ὁ ὁποῖος μαρτυρεῖται καί γιά τήν μυκηναϊκή ἐποχή¹⁵. προφανῶς συνέβη μιά περαιτέρω ἐξέλιξη μετά τήν μυκηναϊκή ἐποχή, ἢ ὁποία ὅμως πρέπει νά ἦταν παλαιότερη ἀπό τήν μετανάστευση τῶν Ἰώνων στήν Μ. Ἀσία κατά τήν ἀρχή της χιλιετίας, ἐπειδή μόνο ἔτσι μπορεῖ νά ἐξηγηθῇ ἡ ταύτιση τῆς βασικῆς δομῆς τῶν ἡμερολογίων στήν Ἰωνία καί στήν Ἀττική· αὐτό τό συμπέρασμα ἰσχύει συγχρόνως καί γιά τίς σημαντικές κοινές ἑορτές, ὅπως τά *Ἀπατούρια*, τά *Ἀνθεστήρια*, τά *Θαργήλια*. Κοινή ἐπίσης δωρική-βορειοελληνική παράδοση εἶναι προφανῆς στό ὄνομα *Ἀπελλαῖος*, ἐνῶ ἡ ἑορτή καί ὁ μήνας τῶν *Καρνείων* θεωροῦνται ἀποκλειστικῶς δωρικά¹⁶. Ἡ ἀποφασιστική τελειοποίηση τῆς ρυθμίσεως τοῦ ἡμερολογίου, ὅπως παρουσιάζεται στά ονόματα τῶν μηνῶν, πρέπει ἐπομένως νά ἀνάγεται τουλάχιστον στήν πρωτογεωμετρική ἐποχή. Μεταγενέστερες ἀλλαγές, καί ἐπακόλουθες προσαρμογές καί ἐξομοιώσεις πρέπει πάντοτε νά λαμβάνονται ὑπ' ὄψη. Τά ονόματα τῶν μηνῶν ἦταν δυνατόν πάντοτε νά ἀλλάξουν ἀπλῶς μέ μιά ἀπόφαση τοῦ λαοῦ. Ἀπό τό τέλος τοῦ 4ου αἰ. διαδόθηκε ἡ συνήθεια νά ὀνομάζουν ἕνα μήνα ἀπό τό ὄνομα τῶν μοναρχῶν ἀντί ἀπό τό ὄνομα τῶν Ὀλυμπίων θεῶν, πράγμα πού ἔδωσε τελικῶς στά ονόματα Ἰούλιος καί Αὐγουστος μιά θέση στό δικό μας ἡμερολόγιο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. II 7 σημ. 1.
2. E. Bickermann, *Chronology of the Ancient World*, 1968· Samuel (1972)· βλ. σημ. 3, 4,12.
3. E. Bischoff, «De fastis Graecorum antiquioribus», *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* 7 (1884) 315-416 καί RE X 1568-602' Samuel (1972), D. M. Lewis, CR 25 (1975) 69-72.
4. W. K. Pritchett καί O. Neugebauer, *The Calendars of Athens*, 1947· B. D Meritt, *The Athenian year*, 1961· A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischen Kalender*, 1898· AF (Anhang) «Tabelle des Festkalenders»· J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, 1975. Γιά τήν ἡμερολογιακή ζωφόρο στήν «Μικρή Μητρόπολη» τῆς Ἀθήνας (ναό Ἁγ. Ἐλευθερίου): AF 248-54, πίν. 34-40· EAA IV 1039-47.
5. S. Dow, «The Law Codes of Athens», *Proc. of the Massachusetts Historical Society* 71 (1953-7) 3-36· *Hesperia* 30 (1961) 58-73. Τά θραύσματα: *Hesperia* 3 (1934) 46 καί *Hesperia* 4 (1935) 13-32=LSS 10· *Hesperia* 10 (1941) 32-6· IG II-III (2η ἔκδ.) 1357 ab=LSCG 17· IG I (2η ἔκδ.), 844-5=LSCG 16. Ποβ. τόν λόγο τοῦ Λυσία *Κατά Νικομάχου* 17 ἔξ.· βλ. V 1 σημ. 6.
6. Βλ. V2.4.
7. Βλ.ν 2.2 σημ. 18-22.
8. Βλ.ν 2.2 σημ. 32.
9. Βλ. VI 4.
10. Βλ. V2.5.
11. Βλ. V 2.2 σή μ. 5 καί 25.
12. M. P. Nilsson, «Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon und der Orient». ARW 14 (1911) 423-48=Op. I 36-61· *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund, 1918, 2η ἔκδ. 1962· *Primitive Time Reckoning*, 1920.

13. Ἡσίοδ. *Ἔργα* 504.

14. Βλ. I 3.6 σή μ. 1· *Doc.* 304 ἔξ.

15. Βλ. I 3.6 σημ. 31-2· τὰ ὀνόματα τῶν μηνῶν δημιουργοῦνται μέ ἀλλαγὴ τονισμοῦ ἀπὸ τὴν γενικὴ πληθυντικῶν τῶν ὀνομάτων τῶν ἑορτῶν πού λήγουν σέ -ῖα (π.χ. *Ἀνθεστηριῶν μῆν—Ἀνθεστηριῶν*): Schwyzer 488.

16. J. Sarkady, «Die Ionischen Feste und die Ionische Urgeschichte», *Acta Classica Univ. Scient. Debreceniensis* 1 (1965) 11-20· «Heortologische Bemerkungen zur Dorischen Urgeschichte», αὐτόθι 5 (1969) 7-19· «Zur Entstehung des griechischen Kalenders: Festsetzung der Monatsnamen» αὐτόθι 8 (1972) 3-9. Γιά τό Ἀπελλαῖος: Burkert, *RhM* 118 (1975) 8 ἔξ.

2.2 Τέλος καί ἀρχή τοῦ ἔτους

Ἡ ENNOIA KAI ἡ διαδικασία μίας ἑορτῆς μπορεῖ νά ἐκφρασθῆ ἀπὸ τους ἑορτάζοντες καί γι' αὐτούς τούς ἴδιους μέ τρεῖς τρόπους, μ' ἓνα εἶδος τριπλοῦ «κώδικος»: ὁ πιό στοχαστικός καί ὁ σχετικὰ πιό πρόσφατος τρόπος εἶναι νά περιγραφῆ ἀπὸ ἔξω ὅ,τι «τελεῖται» σέ μιά σειρὰ καθαρῶν, πομπῶν, θυσιῶν, χορῶν καί ἀγώνων· ἀπλούστερη εἶναι ἡ ἀπαρίθμηση τῶν τιμωμένων ἡρώων καί τῶν θεῶν, ἓνας σαφῶς πενιχρός κατάλογος, ὁ ὁποῖος ὅμως ἀποκαλύπτει στόν ἐξοικειωμένο μέ τὴν γλῶσσα τοῦ πολυθεισμοῦ πλήθος σχέσεων· ἐπί πλέον ὑπάρχουν ἀφηγήσεις ἱστοριῶν, αἰτιολογικοὶ μῦθοι, οἱ ὁποῖοι σχετίζονται μέ τὴν ἑορτή· αὐτὰ ὄχι σπανίως φαίνονται αὐθαίρετα, μερικές φορές μάλιστα «τραβηγμένα ἀπὸ τὰ μαλλιά», καί ὅμως συχνά ἀπηχοῦν ἐκτενεῖς σχέσεις, ἀφοῦ μάλιστα προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῶν συμμετεχόντων. Οἱ σύγχρονοι ἐρευνητές προσπαθοῦν μέ τὴν σειρὰ τους νά καταγράψουν στήν γλῶσσα τους τίς ψυχικές ἐντάσεις καί τὴν κοινωνικὴ δυναμικὴ τῶν τελουμένων κατὰ τὴν ἑορτή. Πρέπει ὡς πρὸς αὐτὰ νά λάβομε ὑπ' ὄψη μας ὅτι, πέρα ἀπὸ ὅλες τίς ὀργανωμένες, περιγραφίμενες τελετές μίας ἑορτῆς, ὑπάρχει ταυτοχρόνως ἓνα ὀρισμένο κλίμα, ὅπως ἓνα μοναδικό ἄρωμα, τό ὁποῖο παραμένει ἀξέχαστο σ' ὅποιον ἔζησε τὴν ἐμπειρία του καί ὅμως δύσκολα μπορεῖ νά περιγραφῆ· στήν καλύτερη περίπτωση αὐτό, πού θά μπορούσαμε νά ἐπιτύχομε, εἶναι νά τό ἀπομονώσομε κατὰ κάποιον τρόπο μέσω τῶν διαφόρων μορφῶν, μέ τίς ὁποῖες γίνεται ἀντιληπτό.

Μόνο μερικά παραδείγματα ἀπὸ τό πλήθος τῶν ἑλληνικῶν ἑορτῶν θά μπορούσαν νά παρουσιασθοῦν ἐδῶ. Σημαντικότερη ἑορτή τῆς πόλεως ἦταν σύμφωνα μέ παλαιὰ παράδοση τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς ἡ ἑορτή τοῦ νέου ἔτους. Ἄφοῦ οἱ κύριες ἑορτές πρέπει νά ἑορτάζονται κατὰ τίς περιόδους ἀνάπαυλας τῶν γεωργικῶν ἐργασιῶν τοῦ ἔτους¹, προκύπτουν δύο δυνατές χρονικές στιγμές γιὰ τό νέο ἔτος, εἴτε κατὰ τὴν Ἄνοιξη, εἴτε μετὰ τό τέλος τῆς συγκομιδῆς τῶν δημητριακῶν. Αὐτό συμβαίνει στήν Ἀθήνα: τό ἔτος ἀρχίζει μέ τὴν ἑορτή τῶν Παναθηναίων κατὰ τόν μῆνα Ἑκατομβαιῶνα, περίπου κατὰ τούς σημερινούς Ἰούλιο-Αὔγουστο.

Ο νέος ἄρχων ἀνελάμβανε τὴν ὑπηρεσία του μὲ τὴν διακήρυξη: «ὁ καθένας μέχρι τὸ τέλος τῆς θητείας του στήν ἐξουσία πρέπει νά εἶναι κύριος καί κάτοχος ὅσων εἶχε πρὶν ἀναλάβει τὴν ὑπηρεσία του»²: Κηρυσσόταν ἡ ἀμνηστία, ταυτοχρόνως ὁμως περιοριζόταν στήν διάρκεια τοῦ ἔτους. Ἐπίσης δίκες φόνου δέν ἦταν δυνατόν νά μεταφέρονται ἀπό τὸ ἕνα ἔτος στό ἄλλο³. Μεταξύ παλαιοῦ καί νέου ἀνοίγεται ἕνα χάσμα, τὸ ὁποῖο ὑποδηλώνει καί πραγματώνει ἡ τελετουργία. Στὴν Βαβυλώνα ὁ βασιλιάς κατά τὴν ἑορτὴ τοῦ νέου ἔτους ἐκθρονίζεται, ταπεινώνεται καί τελικῶς ἐνθρονίζεται ἐκ νέου⁴.

Στὴν Ἀθήνα ὁ κύκλος τῶν ἑορτῶν, οἱ ὁποῖες σημείωναν τὸ τέλος πρὶν ἀπὸ τὴν νέα ἀρχή, ἀρχίζουν ἤδη δύο μῆνες πρὶν ἀπὸ τὰ Παναθήναια. Ὁ καθαρισμὸς τῶν κεντρικῶν Ἱερῶν τῆς Ἀθηνᾶς *Πολιάδος* ἦταν ἀπαραίτητος, ἔπρεπε νά «εὐτρεπισθοῦν» καί νά «πλυθοῦν»: ἐτελοῦντο τὰ *Καλλυντήρια* καί τὰ *Πλυντήρια*⁵. Γυναῖκες, πού ἀνῆκαν σέ μιὰ ἀριστοκρατικὴ οἰκογένεια, οἱ Πραξιεργίδες, ἦσαν ἐπιφορτισμένες μ' αὐτὸ τὸ καθῆκον: ἀφαιροῦσαν ἀπὸ τὸ παλαιὸ λατρευτικὸ ἄγαλμα στό Ἐρέχθειον τὰ κοσμήματα, προφανῶς καί τὸν χιτῶνα του, καί ἐκάλυπταν τὸ ἄγαλμα μὲ ἕνα κομμάτι ὑφάσματος⁶. Κατόπιν γινόταν πομπή, πιθανῶς γιὰ νά μεταφέρουν τὰ ἐνδύματα στόν τόπο πλυσίματος καί νά τὰ καθαρίσουν· στήν ἀρχὴ τῆς πομπῆς ἔφερναν γλύκισμα ἀπὸ σύκα, «ἐπειδὴ τὰ σύκα ἦσαν ἡ πρώτη καλλιεργημένη τροφή πού γεύθηκαν οἱ ἄνθρωποι»⁷· ἀφηγοῦνταν ἐπὶ πλέον ὅτι μετὰ τὸν θάνατο τῆς Ἀγλαύρου, τῆς θυγατέρας τοῦ Κέκροπος, πού ἦταν ἡ πρώτη ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς, ἐπὶ ἕνα ἔτος δέν ἔπλυναν κανένα ἔνδυμα⁸. Ἔτσι μπορούσαν νά θυμοῦνται τὸν θάνατο καί τὴν πρωτόγονη ἐποχὴ καί ταυτοχρόνως νά προσβλέπουν σέ μιὰ ἀρχὴ μὲ «καλλιεργημένη» τροφή, ὅπου ὁμως στό σύκο μαζί μ' ὅλη τὴν γλυκύτητα συνυπάρχει κάτι τὸ πρωτόγονο, τὸ σκοτεινὸ, καί μάλιστα ἄσεμο. Ἡ κανονικὴ τάξη τῆς ζωῆς διακόπτεται· ἡ θεὰ κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέρα ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν πόλη τῆς. Γιαυτό ἡ ἡμέρα ἐθεωρεῖτο ὡς ἀποφράς⁹· γιὰ κακὴ του τύχη ὁ Ἀλκιβιάδης ἐπέστρεψε στήν Ἀθήνα ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἡμέρα.

Στὴν ἀρχὴ του ἐπομένου μηνὸς ἀκολουθοῦσε ἡ μυστηριώδης νυχτερινὴ ἑορτὴ *Ἀρρηφόρια*· κατ' αὐτὴν τερματιζόταν ἡ ἱερατικὴ ὑπηρεσία δύο κοριτσιῶν, τῶν *Ἀρρηφόρων*, τὰ ὁποῖα ἐπὶ ἕνα σχεδόν ἔτος κατοικοῦσαν ἐπάνω στήν Ἀκρόπολη.

«Πάνω στό κεφάλι τους τοποθετοῦν ὅ,τι τοὺς δίνει ἡ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς γιὰ νά τὸ μεταφέρουν, χωρὶς οὔτε αὐτὴ νά γνωρίζει τί εἶναι αὐτὸ πού τοὺς δίνει νά μεταφέρουν, οὔτε κι οἱ ἴδιες πού τὸ μεταφέρουν. Ὑπάρχει στήν πόλη ἕνας ἱερός περίβολος τῆς ἐν κήποις *Ἀφροδίτης* ὄχι μακριά, καί σ' αὐτόν μιὰ φυσικὴ ὑπόγεια δίοδος: σ' αὐτὴν κατεβαίνουν οἱ παρθένες. Ἐκεῖ ἀφήνουν κάτω αὐτὸ πού μετέφεραν, παίρνουν κάτι ἄλλο καί τὸ μεταφέρουν σκεπασμένο. Αὐτὰ τὰ κορίτσια τὰ ἀπαλλάσσουν πλέον ἀπὸ τὴν ὑπηρεσία τους»¹⁰.

Μπορούμε πάντως νά μαντεύσομε τί μετέφεραν μέσα στά κλειστά πανέ-
ρια (κίστας), καί τί ἔφεραν πίσω σκεπασμένο· ἀρρηφόρος φαίνεται νά σημαίνει
«αὐτή πού μεταφέρει τήν δροσιά», ὅπου «δροσιά» δηλώνει συγχρόνως γονιμο-
ποίηση καί νέα βλάστηση. Οἱ ἀνασκαφές στήν βόρεια πλαγιά τῆς Ἀκροπόλεως¹¹
ἀπεκάλυψαν μιὰ ἀπότομη σκάλα —ή ὁποία ἀρχικῶς, στήν ὑστερομυκηναϊκή
ἀκρόπολη, ὀδηγοῦσε σέ μιὰ πηγή—καί κατόπιν πρὸς τ' ἀνατολικά στούς βρά-
χους ἓνα Ἱερό του Ἐρωτος· μέχρι τοῦ σημείου αὐτοῦ μπορούμε νά παρακολου-
θήσομε τόν δρόμο τῶν ἀρρηφόρων. Ἡ τελετή ἀπηχεῖται στόν μῦθο τῶν θυγατέ-
ρων τοῦ Κέκροπος¹², τοῦ πρώτου βασιλιᾶ τῆς ἀθηναϊκῆς ἀκροπόλεως, πού ἦταν
μισός ἀνθρωπος καί μισός φίδι: ἡ Ἀθηνᾶ παρέδωσε στήν Ἀγλαυρο, στήν Ἐρση
καί στήν Πάνδροσο μιὰ κίστη ἀπαγορεύοντας νά τήν ἀνοίξουν τήν νύχτα, ὅταν
ἀπουσίαζε ἡ Ἀθηνᾶ, νίκησε ἡ περιέργεια: ἡ Ἀγλαυρος καί ἡ Ἐρση ἀνοίξαν τό
κιβώτιο καί ἀντίκρουσαν τόν μυστηριώδη γιό τοῦ Ἡφαιστου Ἐριχθονιο, συγχρό-
νως ὅμως καί ἓνα ἢ δύο φίδια πού ξεπετάχθηκαν, μέ ἀποτέλεσμα ἀπό τόν τρόπο
τους νά πέσουν ἀπό τήν βόρεια πλευρά τῆς ἀκροπόλεως καί νά βροῦν τόν θά-
νατο. Ἐκεῖ, κάτω ἀπό τό μέρος πού ἔπεσαν, βρίσκεται τό Ἱερό της Ἀγλαύρου· ἡ
Πάνδροσος, ἡ ὁποία μέ τήν σειρά της ἔχει τήν δροσιά στό ὄνομά της καί στόν
μῦθο παρουσιάζεται ἀθῶα, εἶχε τόν περίβολό της μπροστά ἀπό τό Ἐρέχθειον,
ὅπου μεγάλωνε ἡ ἱερή ἐλιά· ἀρδευόμενη ἀπό τήν δροσιά ἡ ἐλιά ἐξέφραζε τήν
συνέχεια τῆς τάξεως τῆς πόλεως¹³. σ' αὐτήν τήν τάξη ἀνήκει καί ἡ σχεδόν ἓνα
ἔτος διαρκοῦσα ὑπηρεσία τῶν κοριτσιῶν, τά ὁποία ἐπίσης κάνουν τήν ἀρχή τῆς
ὑφάνσεως τοῦ πέπλου τῶν Παναθηναίων. Στίς κίστες ἐτοποθετοῦντο ἴσως
ἀπλῶς τά ὑπολείμματα τοῦ καθαρισμοῦ τοῦ λύχνου τῆς Ἀθηνᾶς, πού ἔκαιγε
ὅλο τόν χρόνο, μαλλί καί λάδι· ὁ μῦθος ἀπό τά ἀπλά πράγματα δημιουργεῖ σύμ-
βολα γιά ἱστορίες ἀνήκουστες: ἡ Ἀθηνᾶ σκούπισε μέ μαλλί τό σπέρμα τοῦ
Ἡφαιστου ἀπό τόν μηρό της καί τό ἔρριξε στήν γῆ, ἡ ὁποία γέννησε τόν Ἐριχθό-
νιο¹⁴. Ἀπό πού προέρχεται τό παιδί πού κρύβεται στό παρθενικό περιβάλλον,
αὐτό δέν πρέπει νά τό γνωρίζει οὔτε ἡ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς οὔτε τά κορίτσια —καί
ὅμως ὁ νυχτερινός δρόμος τους τά ὀδηγεῖ ἀκριβῶς στήν Ἀφροδίτη καί στόν
Ἐρωτα. Τό φίδι ἀνήκει στήν Ἀθηνᾶ, τρομακτικό ἀλλά καί «γοητευτικό» μέ τήν
ἐννοια ἐπίσης τῆς φαλλικῆς γονιμοποιήσεως· τό ἔλεγαν καί τό πίστευαν ὅτι τό
φίδι ἦταν ἐπιφάνεια τοῦ Ἐριχθονίου-Ἐρεχθέως¹⁵.

Καμμιά αἶγα δέν ἐπιτρεπόταν νά ἀνεβῆ στήν Ἀκρόπολη, ἐπειδή εἶναι
ἐχθρός τῆς ἐλιάς —ἐκτός ἀπό μιὰ φορά τό ἔτος γιά τήν «ἀναγκαστική» θυσία¹⁶.
Γίνεται προσπάθεια νά συνδεθῆ αὐτή ἡ ἐξαίρεση μέ τήν ἑορτή τῶν ἀρρήτων, τά
Ἀρρηφόρια. Ἐπίσης καί σέ ἄλλες περιπτώσεις ὁ μυθικός θάνατος παρθένου καί
ἡ θυσία αἶγας εἶναι ἀντίστοιχα. Ἀπό τήν θυσία ἑνός ζώου ἀπομένει τό δέρμα,
ἀπό τήν θυσία τῆς αἶγας ἡ αἰγίς, ὁ θώρακας τῆς Ἀθηνᾶς, πού προκαλεῖ πανικό¹⁷.
σύμφωνα μέ τόν μῦθο ἡ Ἀθηνᾶ ἐπέστρεψε, ἀκριβῶς ὅταν οἱ θυγατέρες τοῦ Κέ-
κροπος ἀνοίξαν τήν κίστη καί βρῆκαν τόν θάνατο πέφτοντας.

Ἐννέα ἡμέρες ἀργότερα, στίς 12 τοῦ Σκιροφοριῶνος, ἑορταζόταν ἡ ἑορτή
Σκίρα μέ μιὰ περίεργη πομπή: κάτω ἀπό ἓνα σκιάδιο (σκίρον) «πηγαίνουν ἀπό

τήν Ακρόπολη πρὸς ἓνα τόπο ὀνομαζόμενον Σκίρον ἢ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς, ὁ ἱερεὺς τοῦ Ποσειδῶνος καὶ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἥλιου· τὸ σκιάδιο κρατοῦσαν οἱ Ἐτεοβουτάδες»¹⁸. Οἱ Ἐτεοβουτάδες ἦσαν ἡ ἀριστοκρατικὴ οἰκογένεια τῆς Ἀττικῆς, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπίσης προερχόταν ἡ ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς καὶ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως· ὁ πρόγονός τους Βούτης θεωρεῖται ἀδελφός τοῦ Ἐρεχθέως¹⁹. Ἡ τοποθεσία Σκίρον, ἓνας περίβολος ἠρώων, βρισκόταν ἔξω ἀπὸ τὴν πόλιν στὸν δρόμο πρὸς τὴν Ἐλευσίνα· ὄχι μακριὰ ἀπ' αὐτὸν ὑπῆρχε Ἱερό τῆς Δήμητρας καὶ τῆς Κόρης, ὅπου λατρεύονταν ἐπίσης ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ὁ Ποσειδῶν²⁰: προφανῶς αὐτὸ τὸ Ἱερό ἦταν ὁ προορισμός αὐτῆς τῆς πορείας· ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ὁ Ποσειδῶν γίνονται ἐδῶ δεκτοὶ ὡς φιλοξενούμενοι τῆς Ἐλευσίνιας θεᾶς. Οἱ ἱερεῖς τοῦ Ἐρεχθέως καὶ τῆς Ἀθηνᾶς κατ' αὐτὴν τὴν ἡμέρα πορεύονται ὄχι πρὸς τὸν «δικό» τους ναὸ πάνω στὴν Ακρόπολη, ἀλλὰ μακριὰ ἀπ' αὐτὸν πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς πόλεως· αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ κανονικὴ πομπή, ἀλλὰ μιὰ ἀπομάκρυνση, ἀποπομπή: ἡ θεὰ τῆς πόλεως καὶ ὁ πρῶτος βασιλιάς, ἐκπροσωπούμενοι ἀπὸ τους ἱερεῖς τους, ἀφήνουν τὴν Ακρόπολη καὶ τὴν πόλιν. Οἱ συγγενεῖς τους συνοδεύουν φέροντας τὴν «αἰγίδα τοῦ Διός», ἡ ὁποία ἐχρησιμοποιεῖτο γιὰ νὰ ἐξαγνισθοῦν οἱ μiasμένοι ἀπὸ φόνο²¹. Ἡ ἔξοδος μὲ κατεύθυνση τὴν Ἐλευσίνα ἐμφανίζεται στὸν μῦθο ὡς ἡ πορεία τοῦ Ἐρεχθέως στὸν πόλεμο ἐναντίον τῶν Ἐλευσινίων ὑπὸ τὸν Εὐμόλοιο, κατὰ τὸν ὁποῖον ὁ βασιλιάς βρῆκε τὸν μυστηριώδη θάνατό του. Ὁ «Σκίρος» εἰσήχθη ὡς μάντης τῶν Ἐλευσινίων, ὁ ὁποῖος σκοτώθηκε στὴν μάχη καὶ μὲ τὸν τάφο του ἔδωσε στὸν τόπο τὸ ὄνομά του· ἡ σύζυγος τοῦ Ἐρεχθέως ὀρίσθηκε ὡς πρώτη ἱέρεια τῆς Ἀθήνας — ἔτσι ὑποστηρίζει ὁ Εὐριπίδης στὸ δράμα τοῦ *Ἐρεχθεύς*²². Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ μῦθος δίνει σ' αὐτὴν τὴν ἀποπομπὴ τὴν πιὸ ριζοσπαστικὴ σημασία: κατὰ τὰ μέσα τοῦ μηνὸς πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ ἔτους, γύρω στὴν ἐποχὴ τοῦ ἡλιοστασίου, γίνονταν τελετές γιὰ τὸν θάνατο τοῦ βασιλιᾶ.

Τὰ Σκίρα εἶχαν ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τίς γυναῖκες τῆς Ἀθήνας: ἦταν μιὰ ἀπὸ τίς λίγες ἡμέρες τοῦ ἔτους, κατὰ τίς ὁποῖες ἐπιτρεπόταν νὰ ἐγκαταλείπουν τὴν ἀπομόνωση τῶν γυναικωνιτῶν καὶ σύμφωνα μ' ἓνα ἀρχαῖο ἔθιμο νὰ συγκεντρώνονται· οἱ γυναῖκες σχηματίζαν τὴν δική τους ἰδιαίτερη ὀργάνωση· ἦταν ὑψηλὴ τιμητικὴ διάκριση ἢ ἀνάληψη τῆς προεδρίας. Γιὰ τοὺς ἄνδρες ὅλη αὐτὴ ἡ ἱστορία δὲν ἦταν ἀκίνδυνη· Ὁ Ἀριστοφάνης περιγράφει πῶς οἱ γυναῖκες μ' αὐτὴν τὴν εὐκαιρίαν ἐξύφαναν τὴν συνωμοσίαν τους, γιὰ νὰ ἀναλάβουν τὴν ἐξουσία τῆς πόλεως μέσω μιᾶς «γυναικείας ἐκκλησίας τοῦ δήμου»²³. Ἡ πατριαρχικὴ τάξη τοῦ οἴκου καταστρέφεται κι αὐτὴ, ὅταν ἡ ὑψιστὴ ἀρχὴ ἐξαφανίζεται ἀπὸ τὴν ἀκρόπολη.

Δὲν ὑπάρχει περιγραφή τῶν ὑπολοίπων καθαρῶν καὶ θυσιῶν τῆς ἡμέρας. Ἡ λέξη σκίρος φαίνεται νὰ σημαίνει κάτι ὅπως «λευκὴ γῆ»· λέγεται ὅτι κάποτε ὁ Θησεύς, πρὶν φύγει ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, κατασκεύασε ἀπὸ γύψο ἓνα ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὸ μετέφερε²⁴. Περαιτέρω ὑπαινιγμοὶ ὑποδηλώνουν παιχνίδι ζαριῶν καὶ μεγάλη εὐθυμία κατὰ τὰ Σκίρα.

Κατὰ τὴν μεθεπόμενη ἡμέρα, τὴν 14ῃ τοῦ Σκιοφοριῶνος, γινόταν ἐπάνω στὴν ἐγκαταλελειμμένη Ακρόπολη ἡ πιὸ τελετουργικὴ καὶ παράξενη θυσία

ταύρου τοῦ ἔτους πρὸς τιμὴν τοῦ Διὸς Πολιέως, τὰ Βουφόνια· τὰ Διπολίεια ἤδη στὸν Ἀριστοφάνη ἦσαν συνώνυμα μὲ ὅ,τι χαρακτηρίζει παρωχημένες, ἀνόητες σχολαστικότητες²⁵. Ἡ σειρά τῶν παράξενων γεγονότων ἀρχίζει, καθὼς τὸ ζῶο πρέπει τὸ ἴδιο νὰ ὀρίσει τὸν ἑαυτό του γιὰ τὴν θυσία: ἕνας ἀριθμὸς βοδιῶν ὀδηγεῖται γύρω ἀπὸ ἕνα βωμό, ἐπάνω στὸν ὁποῖο βρίσκονται προσφορές δημητριακῶν: τὸ ζῶο πρῶτο ἀρχίζει νὰ τρώει ἀπὸ τὰ «καθηγιασμένα» τὸ σκότωναν ἐπὶ τόπου μὲ τὸν πέλεκυ. Σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τὴν «πρῶτη σφαγὴ βοδιοῦ» προκάλεσε ἡ αὐθόρμητη ὀργὴ ἑνὸς εὐσεβοῦς χωρικοῦ ἐξ αἰτίας παρόμοιας βεβηλώσεως τοῦ βωμοῦ. Αὐτὸς ὁ φόνος ὅμως σημαίνει ἐνοχίη: ὁ «βουφόνος» πετάει τὸ τσεκούρι μακριὰ καὶ φεύγει· οἱ ἄλλοι τεμαχίζουν τὸ θύμα καὶ παραθέτουν γεῦμα. Ακολουθεῖ μιὰ ἐντελῶς κωμικὴ δικανικὴ συζήτηση στό Πρυτανεῖον γιὰ τὸ ποιὸς εἶναι ἐνοχος γιὰ τὴν σφαγὴ τοῦ βοδιοῦ. Ὁ «φονιάς» παραμένει ἀφαντος, ἀλλὰ οἱ ὑπόλοιποι συμμετοχοὶ ἐπιρρίπτουν τὴν εὐθύνη ὁ ἕνας στὸν ἄλλον, αὐτὲς πού ἔφεραν τὸ νερὸ κατηγοροῦν αὐτοὺς πού τρόχισαν τὸ μαχαίρι καὶ τὸ τσεκούρι, αὐτοὶ ἐκείνον πού τούς ἔδωσε τὸ τσεκούρι, αὐτὸς τὸν κρεοπῶλη, αὐτὸς τὸ μαχαίρι, κι αὐτὸ τέλος, καθὼς εἶναι ἄλαλο, τὸ ρίχνουν στὴν θάλασσα. Τὸ δέρμα τοῦ βοδιοῦ τὸ παραγεμίζουν, τὸ στήνουν ὄρθιο, τὸ ζεύουν στό ἄροτρο: μὲ τὴν «ἀνάσταση» ὁ φόνος ἀκυρώνεται.

Ὅτι αὐτοῦ τοῦ εἴδους «κωμωδίης τῆς ἀθωότητος» μὲ τὰ αἰσθήματα ἐνοχίης, πού ἐκφράζουν, εἶναι πολὺ παλαιὰ καὶ ἀνάγονται ὡς τὴν ἐποχὴ τῶν κυνηγῶν, τὸ ἔχει ἀποδείξει ὁ Karl Meuli²⁶. Ἄλλες ὑποθέσεις τῆς Θρησκευολογίας, κατὰ τίς ὁποῖες αὐτὸς ὁ ταῦρος ἦταν ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ἢ ἕνα τοτέμ, τὸ πνεῦμα τῆς βλαστήσεως ἢ ὁ βασιλιάς, προσθέτουν περισσότερη μυθολογία παρά διευκρινίζουν τὰ πράγματα. Ὁ φόνος τοῦ ζώου, αὐτονόητο συστατικὸ κάθε θυσίας, ἐκτελεῖται ἐδῶ μὲ τρόπο, ὥστε νὰ δημιουργεῖται ἀτμόσφαιρα ἀνησυχίας καὶ ἐνοχίης, πού ταιριάζει ἰδιαιτέρως στὸν τελευταῖο μῆνα τοῦ ἔτους. Αὐτὴ ἡ θυσία συνδέεται μὲ πολλοὺς τρόπους μὲ τὰ Σκίρα: Αὐτοὶ πού ἐκτελοῦν τὸν «φόνον τοῦ βοδιοῦ» δύο μέρη μετά τὴν ἀναχώρηση τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ἑρεχθέως γιὰ τὴν Ἐλευσίνα ἦσαν μέλη μιᾶς οἰκογένειας τῆς Ἐλευσίνας, τῶν Κηρύκων· οἱ Κήρυκες ἐπὶ πλεον ἀνήγαν τὴν καταγωγὴ τῆς οἰκογενείας τους στὸν Ἑρμῆ καὶ σὲ μιὰ θυγατέρα τοῦ Κέκροπος, τὴν Ἑρση, ἐνῶ ὁ Ἱεροφάντης, πού κατήγετο ἀπὸ τὴν οἰκογένεια τοῦ Εὐμόλπου, ἦταν μόνιμος φιλοξενούμενος στό Πρυτανεῖον τῆς Ἀθήνας. Ἡ Ἀθήνα καὶ ἡ Ἐλευσίνα συνεργάζονταν σὲ μιὰ τελετὴ ἀντιστροφῆς καὶ διαλύσεως.

Ἡ διάλυση, γράφει ὁ Πλάτων²⁷, δὲν εἶναι λιγότερο καλὴ καὶ λιγότερο ἀναγκαία ἀπὸ τὴν γένεση τοῦ νέου· γι'αὐτὸ στὴν πολιτεία τῶν Νόμων θέλει ὁ τελευταῖος μῆνας τοῦ ἔτους νὰ εἶναι ἀφιερωμένος στὸν θεὸ τοῦ Κάτω Κόσμου, τὸν Πλούτωνα. Ὅτι ἡ καταστροφὴ τῆς ζωῆς εἶναι κάτι τρομερὸ γίνεται φανερό κατὰ τὴν τελετὴ· οἱ ἄνθρωποι θὰ ἠθελαν νὰ ἀποστασιοποιηθοῦν μὲ τὴν φυγὴ καὶ τὴν ἀπόσειση τῆς εὐθύνης, καὶ ὅμως, ὅπως ἐξιστορεῖ παραδοξολογικά καὶ ἐντυπωσιακά ὁ αἰτιολογικὸς μῦθος, ὁ μόνος τρόπος νὰ συμβιβασθοῦμε μὲ τὴν πράξη

μας είναι ή επανάληψή της μέ την συμμετοχή όλων· έτσι ο φόνος είναι ταυτοχρόνως επιβεβαίωση της πόλεως προς τιμήν του Διός του κυρίου της πόλεως.

Η νέα σελήνη φέρνει νέα αρχή· κατ' αρχάς κατά την 7η ήμέρα έτελειτο προς τιμήν του Απόλλωνος ή «εκατόμβη», ή όποία δίνει τό όνομα στον μήνα· την 8η, όπως πίστευαν, επέστρεφε ό Θησεύς στην Αθήνα²⁸. Κατά την 12η όμως υπήρχε άλλη μιά έορτή αντιστροφής και ανταλλαγής ρόλων: ή έορτή του Κρόνου, τά Κρόνια. Κατ' αυτήν ή στέρευη τάξη της κοινωνίας καταργείται μέ διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι κατά τά Σκίρα: οί δούλοι, κατά τά λοιπά χωρίς δικαιώματα, καταπιεσμένοι και ταλαιπωρημένοι, προσκαλούνται από τους κυρίους τους σέ πλούσιο γεύμα· επιτρεπόταν επίσης νά περιπλανώνται στην πόλη θορυβώντας και φωνάζοντας. Επί πλέον έπρεπε νά γίνει επίσημη θυσία, ό Κρόνος όμως είχε ναό και βωμό μαζί μέ την Ρέα²⁹. Ο Κρόνος αντιπροσώπευε την περίοδο, ή όποία προηγείται της τάξεως πού επέβαλε ό Ζεύς· σέ συνδυασμό μέ τον μύθο των γενεών ήταν ό κύριος της χρυσής γενεάς³⁰. Καταπίεση και εργασία, οί έξαναγκασμοί της καθημερινής ζωής, δέν υπήρχαν τότε ακόμη· έτσι κατά την έορτή του γίνεται επιστροφή σ' ένα ιδανικό παρελθόν, τό όποιο βεβαίως δέν μπορούσε νά έχει διάρκεια. Σέ μερικές ιωνικές πόλεις υπήρχε ό μήνας Κρονίων στην θέση του άττικού Σκιροφοριώνος· στην Αθήνα προκύπτει διπλασιασμός του θέματος, ό όποιος υπογραμμίζει την αντίθεση της διαλύσεως και της νέας αρχής μέσα από διαφορετικές απόψεις.

Ακολουθεί στις 16 του Έκατομβαιώνος ή έορτή *Συνοίκια*³¹, ή όποία θεωρείται ανάμνηση του «Συνοικισμού» πού πραγματοποίησε ό Θησεύς, της ένωσης όλων των άττικων χωριών σέ μιά πολιτική κοινότητα. Γίνεται θυσία στην Ειρήνη επάνω στην Ακρόπολη· ή πόλη είναι και πάλι μέ σαφήνεια καθορισμένη, οί δούλοι και οί γυναίκες περιορίζονται και πάλι στά όριά τους.

Κατόπιν έρχονται τελικώς τά *Παναθήναια* ως έορτή των γενεθλίων της πόλεως³². Απ' αυτήν την έορτή λείπει καθετί τό παράξενο, νυχτερινό, σκοτεινό ή κωμικό των προηγούμενων έορτών αυτό πού απομένει είναι ή φωτεινή λαμπρότητα όμοια μέ την μαρμαρίνη ζωφόρο του Παρθενώνος. Από τό 566 τά «Μεγάλα Παναθήναια» έορτάζονταν ως πανελλήνιοι αγώνες· τά βασικά στοιχεία της έορτής όμως, ή θυσιαστήρια πομπή και ό άγών, ένυπάρχουν επίσης και στά «μικρά» έτήσια Παναθήναια. Την αυλαία άνοίγει μιά νυχτερινή έορτή, παννυχίς μέ την άνατολή του ήλιου φθάνει ή νέα φωτιά, πού μεταφέρεται μέ λαμπαδηδρομία από τό άλσος του Ακαδήμου έξω από την πόλη³³, όπου γίνεται θυσία από κοινού στον Έρωτα και στην Αθηνά, μέσω της Αγοράς μέχρι τον βωμό της Αθηνάς επάνω στην Ακρόπολη. Στην πύλη του Διπύλου, απ' όπου ό δρόμος από την Έλευσίνα οδηγεί στην πόλη, σχηματίζεται ή μεγάλη πορεία, ή όποία αποτυπώθηκε μέ αιώνια όμορφιά στην ζωφόρο του Παρθενώνος. Όλα τά μέλη της κοινότητας είχαν την θέση τους, οί νεαροί ίππείς και οί επιφανείς ήλικιωμένοι, τά κορίτσια μέ τά απαιτούμενα για την θυσία, κάνιστρα και ύδριες· κατόπιν τά θύματα. Ακόμη και στά Μικρά Παναθήναια έγινονταν θυσίες για την Αθηνά Υγία, καθώς και άλλες θυσίες, κατά τίς όποιες σ' όλους γενικώς τους

ἀξιωματούχους, Πρυτάνεις, Ἄρχοντες, Στρατηγούς, δινόταν μερίδιο, κατόπιν θυσιάζονταν πάνω ἀπό ἑκατό πρόβατα καί ἀγελάδες στόν μεγάλο βωμό καί τό κρέας στήν Ἀγορά μοιραζόταν σ' ὅλους τούς πολίτες³⁴. Ἐπίκεντρο τῆς καθαυτοῦ ἑορταστικῆς πράξεως ἦταν προηγουμένως ἡ προσφορά τοῦ νέου πέπλου στό παλαιό ξόανο τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς· οἱ γυναῖκες τῆς Ἀθήνας ἐργάζονταν ἀπό κοινοῦ γι' αὐτό ἐπί μῆνες· τό παραδοσιακό θέμα πάνω στό ὑφαντό πέπλο ἦταν ἡ Γιγαντομαχία, πού ἀπεικονιζόταν ἐπίσης στό ἀέτωμα τοῦ παλαιοῦ ναοῦ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς ἐποχῆς τοῦ Πεισιστράτου. Ἐνῶ ἡ παράδοση τοῦ πέπλου ἀπεικονίζεται στό κεντρικό τμήμα τῆς ἐσωτερικῆς ζωφόρου τοῦ Παρθενῶνος, τό ἀνατολικό ἀέτωμα, πού ὑψώνεται ἀπό πάνω, δείχνει τήν γέννηση τῆς Ἀθηνᾶς ἀνάμεσα στούς θεούς· ἡ κενταυρομαχία στίς ἐξωτερικές μετόπες παραλλάσσει τό θέμα τῆς νίκης ἐπί τῶν δυνάμεων πού βρίσκονται ἔξω ἀπό τόν πολιτισμό· μέ τήν ἦττα τῶν κατωτέρων καί τόν θρίαμβο τῶν ἀνώτερων φαίνεται ὅτι ὅλα τοποθετοῦνται στήν σωστή τους θέση.

Ὁ ἀγών τῶν Παναθηναίων περιελάμβανε μιά περίεργη, ἀρχαϊκή μορφή ἀρματοδρομίας, πού ἀποτελεῖ γενικῶς συνέχεια τῶν ἀρματομαχιῶν τῆς ἐποχῆς τοῦ Χαλκοῦ: πρόκειται γιά τόν ἀποβάτην, τό ἄλμα τοῦ ὀπλισμένου πολεμιστῆ ἀπό τό κινούμενο ἄρμα μέ συνεχόμενο ἀγώνα δρόμου μέ τά πόδια. Σύμφωνα μέ τήν παράδοση εὐρετής τῆς ἀρματοδρομίας μέ πολεμική ἐνδυμασία ἦταν ὁ Ἐριχθόνιος, ὁ ἰδρυτής τῶν Παναθηναίων. Πῶς τό παιδί μέσα στήν κίστη μεγάλωσε κι ἔγινε ἄνδρας, ὁ μῦθος γενικῶς τό παραλείπει· ἀρκεῖ ὅτι κατά τήν ἑορτή τῶν Παναθηναίων ὁ βασιλιάς εἶναι παρών μ' ὅλη του τήν ἰσχύ· μέ τό πολεμικό ἄλμα του γίνεται κύριος τῆς χώρας του. Ἀπό τά μυστικά τῆς νύχτας τῶν Ἀρρηφόρων προήλθε ἡ κυριαρχία τῆς ἡμέρας. Αὐτή εἶναι ἡ ἑορτή τοῦ νέου ἔτους τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν καί τῆς θεᾶς τῆς.

Αὐτή ἡ ἑορτή ἀποτελεῖ ἓνα μεγάλο τόξο, τό ὁποῖο πάλλεται ἀπό πλούσιο καί πολυσήμαντο ρυθμό. Βεβαίως μερικά στοιχεῖα ἔχουν εἰσέλθει τυχαῖα στήν ἑορταστική ἀκολουθία — Σκίρα καί Κρόνια ἀφ' ἑνός, Ἐκατόμβαια, Συνοικία, Παναθήναια ἀφ' ἑτέρου φαίνονται σχεδόν νά ἀντιγράφουν τό ἓνα τό ἄλλο· τά Βουφόνια μποροῦν νά λείπουν ἢ νά ἀντιπροσωπεύουν μόνα τους τήν ἑορτή τοῦ νέου ἔτους, ὅπως ἄλλοῦ ὑπαινίσσεται ἓνας μῆνας Βουφονιών. Ἡ ἀκολουθία ὁμως αὐτῶν τῶν ἑορτῶν δέν εἶναι μεταβλητή. Ἡ Ἀθήνα εἶναι ἡ πόλη τῆς Ἀθηνᾶς, ἀλλά αὐτός ὁ ἑορταστικός κύκλος δέν περιορίζεται ἀπ' αὐτό τό γεγονός. Σχεδόν ὀλόκληρο Πάνθεον μαζί μέ τούς ἥρωες ἐμπλέκεται: Ἀθηνᾶ, Ἄγλαυρος, Πάνδροσος, Κουροτρόφος, Ἐρεχθεύς, Ἀφροδίτη καί Ἔρως κατ' ἀρχήν Ἀθηνᾶ, Ποσειδῶν-Ἐρεχθεύς, Απόλλων-Ἥλιος, Δήμητρα καί Κόρη, ὁ ἥρωας Σκίρος κατὰ τά τά Σκίρα· ὁ Ζεὺς Πολιεὺς· κατόπιν Απόλλων, Κρόνος, Θησεύς, Εἰρήνη, καί τελικῶς δίπλα στόν Ἀκάδημο καί τήν Πάνδροσο ὁ Ἐρεχθεύς καί πρό πάντων ἡ Ἀθηνᾶ, ἡ ὁποία βρίσκεται στό τέλος ὅπως καί στήν ἀρχή. Ἡ ἔνταση τῆς ἑορτῆς ἐκφράζεται καί στά θυσιαζόμενα ζῶα, αἶγες, κριάρια, ταῦροι, ἐνῶ τά συνήθως θυσιαζόμενα ζῶα πρόβατα καί βόδια ἀφήνονται τελευταῖα. Διάφορες ἀριστοκρατικές οἰκογένειες συμμετέχουν μέ κάποια σειρά, Πραξιεργίδες, Ἐτεοβουτάδες,

Κήρυκες, καί τέλος τό σύνολο τῶν δημοκρατικά ἐκλεγμένων ἀξιωματούχων. Ὑπάρχει ἡ διάσταση τοῦ κέντρου καί τῆς περιφέρειας, τοῦ ἐντός καί τοῦ ἐκτός: ἀπό τήν Ἀκρόπολη στό Σκίρον, ἀπό τόν Ἀκάδημο στήν Ἀκρόπολη· οἱ ὀριοθετήσεις τῆς κοινωνίας, οἱ γυναῖκες, οἱ δούλοι, ὅπως καί τά σύνορα τῆς ζωῆς γενικῶς ἐφάπτονται μέ τόν θάνατο τοῦ βασιλιά, τήν γέννηση, τήν παρθένο, τό παιδί, τόν ἔρωτα. Αὐτό πού λείπει, σ' ἀντίθεση π.χ. μέ τήν βαβυλωνιακή ἐορτή, εἶναι ἡ ἐπέκταση στήν κοσμική διάσταση, τήν κοσμογονία καί δρακοντομαχία· στήν Ἀθήνα, ὅπου ἀκόμη καί οἱ Γίγαντες, πού γεννήθηκαν ἀπό τήν γῆ, εἶναι ὀπλίτες, ἀναπτύχθηκε ἕνας ὀργανισμός τρόπον τινά ἀνθρωπομορφικός, προσαρμοσμένος στά ἀνθρώπινα μεγέθη καί στήν ἀνθρώπινη ὑπαρξη.

Σαφῶς ἡ κεντρική διαπλοκή, πού διαπερνᾷ τόν ἐορτασμό ἀπό τά Ἀρρηφόρια καί τά Σκίρα μέχρι τά Παναθήναια, συνδέεται μέ τήν μορφή τοῦ πρώτου βασιλιά Ἐρεχθέως· ἡ τελετουργία τῆς πόλεως, πού ἔγινε τό ὑπόδειγμα τῆς Δημοκρατίας, διαιώνίζει ἕνα βασιλικό θεσμό, ὁ ὁποῖος στήν πραγματικότητα δέν εἶχε ἐπιζήσει κατά οὐσιαστικό τρόπο μετά τήν μυκηναϊκή ἐποχή. Αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ὁ ἐορταστικός κύκλος μ' αὐτόν τόν χαρακτήρα ἀνήκει στήν ἐποχή τοῦ Χαλκοῦ. Ἡ κατά τόν 11ο αἰ. ἀποκατάσταση τῆς σκάλας πού χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀρρηφόροι, ὅπως ἐξακρίβωσαν οἱ ἀρχαιολόγοι³⁵, παρέχει ἴσως μιά χρονολογία καθιερώσεως τῆς τελετῆς· στήν θέση τῆς πραγματικῆς πηγῆς ὑπάρχει ἡ νυχτερινή κάθοδος στά βάθη. Ἴσως ἡ θρησκευτική δύναμη νά προέρχεται ἀπό τήν συμβολική, ὄχι πιά πραγματική βασιλεία.

Παρόμοιες ἐορταστικοί περίοδοι πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι ὑπῆρχαν καί στίς ἄλλες ἑλληνικές πόλεις· κάτι ἀνάλογο γίνεται φανερό στόν κύκλο τῆς Ἦρας τοῦ Ἄργους³⁶. Γιά τίς ὑπόλοιπες λείπουν οἱ ἀποδείξεις.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἀριστοτ. Ἠθ. Ν. 1160 a 25-8.

2. Ἀριστοτ. Ἀθ. Πολ. 56.2.

3. Ἀντιφῶν 6.42· 44.

4. ANET 334.

5. AF 17-22 (ἡ σύνδεση μέ τήν πομπή τῆς Παλλάδος εἶναι ἐσφαλμένη, βλ. II 4 σημ. 43)· τό πρόβλημα τῆς ἀκριβοῦς χρονολογήσεως τῆς ἐορτῆς τῶν Πλυντηρίων δέν ἔχει λυθῆ: σύμφωνα μέ τό ἡμερολόγιο τοῦ Νικομάχου ἕνα τεμάχιο ὑφάσματος προσφερόταν στήν Ἀθηνᾶ κατά τήν 29η Ἐφαργλιῶνος (LSS 10 A 5) καί αὐτό φαίνεται νά ἐπιβεβαιώνει τήν ἡμερομηνία πού ἀναφέρει ὁ Φώτιος, ἀντιβαίνει ὁμως πρὸς τό γεγονός ὅτι γιά τήν ἡμέρα αὐτή μνημονεύονται μερικές συνελεύσεις τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου, Mikalson (βλ. V 2.1 σημ. 4) 160-4, ἐνῶ τό ἡμερολόγιο τοῦ Θορικοῦ (βλ. V 1 6) 1.52 τοποθετεῖ τά Πλυντήρια στόν Σκιροφοριώνα. Πρβ. ἐπίσης L. Koenen, «Eine Hypothese zur Auge des Euripides und tegeatische Plynterien», ZPE 4 (1969) 7-18.

6. Πλούτ. Ἀλκ. 34.1.

7. Πaus. Ἀττ. η 1 (H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, p. 184)· γιά τά σύκα: Ἀθῆν. 78 b-c Rohde II 406 ἐξ.

8. Φώτ. s.v. *Καλλυντήρια*. *Anecdota Graeca* (Bekker) I 270.1.
9. Πλούτ. Άλκ. 34.1.
10. Πaus. 1.27.3- AF 9-17 (ή συσχέτιση με τὰ Θεσμοφόρια εἶναι ἐσφαλμένη)· Burkert, *Hermes* 94 (1966) 1-25 *HN* 169-73 (ἀγγλ. 150-4). Ἡ ἡμερομηνία τῆς ἐορτῆς μπορεῖ νά προκύψει με βεβαιότητα ἀπό τό γεγονός ὅτι σύμφωνα με τό ἡμερολόγιο τοῦ Νικομάχου (*LSS* 10 A 20· συμπλήρωση ἀπό τόν S. Dow), προσφερόταν θυσιά στήν Ἀθηνᾶ, τήν Κουροτρόφο καί τήν Ἄγλαυρο κατά τήν 2η Σκιροφοριῶνος, καί σύμφωνα με τό ἡμερολόγιο τῆς Ἐρχιᾶς (*LSCG* 18) προσφερόταν θυσιά στήν Κουροτρόφο, τήν Ἀθηνᾶ Πολιάδα, τήν Ἄγλαυρο, τόν Δία Πολιέα καί τόν Ποσειδῶνα (=Ἐρεχθέα) κατά τήν 3η Σκιροφοριῶνος.
11. O. Broneer, *Hesperia* 1 (1932) 31-55· 2 (1933) 329-417· 4 (1935) 109-88.
12. PR I 199 ἐξ., II 137-55· B. Powell, *Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops*, 1906· παραστάσεις τῆς σκηνῆς σέ ἀγγεῖα: M. Schmidt, *AM* 83 (1968) 200-6. O. M. C. Astour, *Ugaritica* 6 (1969) 9-23 μνημονεύει ἕνα ἀξιοσημεῖωτο παράλληλο ἀπό τήν Οὐγκαρίτ.
13. Βλ. II 5 σημ. 18· τό Ἱερό της Ἀγλαύρου βρισκόταν στόν χῶρο ὅπου οἱ ἔφηβοι ἔδιναν τόν ὄρκο τους: πρβ. R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972) 277-83.
14. *HN* 171 (ἀγγλ. 152)· βλ. III 2.4 σημ. 44-5.
15. Πaus. 1.24.7. Γιά τήν σχέση μεταξύ Ἐριχθονίου καί Ἐρεχθέως: *HN* 168 (ἀγγλ. 149)· 176 (ἀγγλ. 156).
16. Varro *De Re Rust.* 1.2.20.
17. Βλ. III 2.4 σημ. 19.
18. Λυσίμαχος *FGrHist* 366 F 3· AF 40-50 (ή σύνδεση με τὰ Θεσμοφόρια εἶναι ἐσφαλμένη)· *HN* 161-8 (ἀγγλ. 141-9).
19. Toepffer 113-33.
20. Πaus. 1.36.4· 37.2.
21. Πaus. Αττ. ὁ 18 (H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, p. 173).
22. Εὐριπ. *Ἐρεχθεύς* ἀπ. 65.90-7 (ἔκδ. C. Austin)· PR II 140-3· *HN* 166-8 (ἀγγλ. 147-9).
23. *LSCG* 36.10-12· Ἄριστοφ. *Ἐκκλ.* 18· *HN* 164 ἐξ. (ἀγγλ. 145 ἐξ.).
24. Σχόλ. Πaus. 1.1.4. γιά τήν σημασία τῆς «λευκῆς γῆς», δηλ. ἑνός μείγματος ἀσβέστη «γιά νά γεμίζουν τοὺς λάκκους καί νά καλύπτουν τοὺς σπόρους», βλ. Brumfield (1981) 173.
25. Ἄριστοφ. *Νεφ.* 948 ἐξ. *AF* 158-74· Cook III 570-873· *HN* 153-61 (ἀγγλ. 135-43)· τό βασικό κείμενο εἶναι ὁ Θεοφραστος παρά Πορφυρ. *Περί ἀποχ.* ἐμφ. 2.28-30.
26. Meuli (1) *passim*· γιά τὰ Βουφόνια 275-7.
27. Πλάτ. *Νόμ.* 828 c-d.
28. *AF* 201· Πλούτ. *Θησ.* 12.2· πρβ. σημ. 24.
29. GF 35-40· *AF* 152-5· στήν Κυδωνιά τῆς Κρήτης ἐπιτρεπόταν στοὺς δούλους ἀκόμη καί νά μαστιγώνουν τοὺς ἐλεύθερους: Ἐφορος *FGrHist* 70 F 29. Κατά τήν ἐορτή Πελώρια στήν Θεσσαλία οἱ ἀλυσίδες τῶν φυλακισμένων λύνονταν: Βάτων *FGrHist* 268 F 5. — O. M. Pohlenz, «Kronos und die Titanen», *NJh* 37 (1916) 549-94 καί ὁ U. v. Wilamowitz-Moellendorff, «Kronos und die Titanen», *SB Berlin* (1929) 35-53=*Kleine Schriften* V 2, 1971, 157-83 ἀνεζήτησαν καί οἱ δύο στόν Κρόνο ἕνα προελληνικό θεό (βλ. III 3.2 σημ. 19)· Ὁ Nilsson, *GGR* 510-16, ἀντιλαμβάνεται τόν Κρόνο ἐξ αἰτίας τοῦ δρεπανιοῦ του ὡς θεό τῆς συγκομιδῆς, ἀλλά αὐτό ἀμφισβητεῖται ἀπό τόν West 217 ἐξ. — Ὁ βωμός καί ὁ ναός: *FGrHist* 328 F 97· Πaus. 1.18.7.
30. Πρβ. Πλάτ. *Νόμ.* 713 b· γιά τήν νῆσο τῶν μακάρων: Ἡσίοδ. *Ἔργα* 173 a, Πίνδ. *Ὀλ.* 2.70, βλ. IV 2 σημ. 39.
31. *AF* 36-8.
32. *AF* 22-35· *HN* 173-7 (ἀγγλ. 154-8)· Parke (2) 29-50.
33. Γιά τόν Ἐκαδημο/Ἀκάδημο βλ. IV 4 σημ. 57· Αθῆν. 561 e· Σχόλ. *εἰς Σοφ. Οἶδ.* K. 701.
34. IG II-III (2η ἔκδ.) 334=*LSCG* 33 B 10 ἐξ.· πρβ. *AF* 25 ἐξ.
35. *Hesperia* 8 (1939) 423, πρβ. *Antiquity* 30 (1956) 9-18.
36. *HN* 181-9 (ἀγγλ. 161-8).

2.3 Κάρνεια

ΤΑ ΚΑΡΝΕΙΑ ΕΙΝΑΙ ή σπουδαιότερη ἐτήσια ἑορτή τῶν Δωριέων, ή ὁποία κανονικά δίνει καί τό ὄνομά της στόν τελευταῖο μήνα τοῦ καλοκαιριοῦ¹. Τό γεγονός ὅτι κατά τήν διάρκεια αὐτῆς τῆς ἑορτῆς δέν ἐπιτρεπόταν νά διεξάγεται πόλεμος, ἐπηρέασε πολλές φορές αἰσθητά τίς στρατιωτικές ἐπιχειρήσεις τοῦ Ἄργου καί τῆς Σπάρτης, καί ἐντελῶς ἰδιαίτερος κατά τούς Περσικούς πολέμους: στά Κάρνεια ὀφειλόταν τό γεγονός ὅτι οἱ Σπαρτιάτες ἔφθασαν πολύ ἀργά στήν μάχη τοῦ Μαραθῶνος καί ὅτι ὁ Λεωνίδας ἐστάλη στίς Θερμοπύλες μέ ἀνεπαρκῆ δύναμη².

Ἡ ἀκριβής ἡμερομηνία τῶν Καρνείων δέν εἶναι δυνατόν νά ἐξακριβωθῆ· στήν Κυρήνη ἀναφέρεται ή 7η ἡμέρα τοῦ μηνός, στήν Θήρα ή 20ή, στήν Σπάρτη ή πανσέληνος³· ή ἑορτή διαρκοῦσε ἐννέα ἡμέρες· ἂν συνδέσομε τίς ἡμερομηνίες τῆς Κυρήνης καί τῆς Σπάρτης, προκύπτει τό διάστημα ἀπό 7 ὡς τίς 15 τοῦ μηνός Καρνείου, οὕτως ὥστε ή ἑορτή τελείωνε μέ τήν πανσέληνο.

Ἡ ἑορτή στήν Σπάρτη λεγόταν ὅτι ἦταν «ἀπεικόνιση τῆς στρατιωτικῆς ζωῆς»⁴: στήνονταν ἐννέα σκιαδες, ἕνα εἶδος καλύβας ή σκηνης· σέ καθεμιά συνέτρωγαν ἐννέα ἄνδρες καί κάθε ἐνέργειά τους γινόταν κατόπιν ἐντολῆς· σέ κάθε σκιάδα ὑπῆρχαν ἀντιπρόσωποι τριῶν φρατριῶν. Ἐπρόκειτο συνεπῶς γιά ἀντιπροσωπευτική ἐπιλογή ἀνδρῶν, οἱ ὁποῖοι συναντιόνταν ἐκτός τῆς κανονικῆς καθημερινῆς ζωῆς κάτω ἀπό πρόχειρη στέγη σέ κοινό θυσιαστήριο γεῦμα, χωρισμένοι καί ὁμως συνδεδεμένοι μεταξύ τους μέ ἡμιστρατιωτική ζωή στρατοπέδου.

Ἐπί πλέον ἐκλέγονταν πέντε ἀνύπαντροι ἀπό κάθε φυλή, οἱ Καρνεᾶται⁵, οἱ ὁποῖοι στήν ὑπηρεσία τοῦ Καρνείου ἀνελάμβαναν τά ἔξοδα γιά τίς θυσίες καί τούς χορούς. Τήν ἀτμόσφαιρα τῆς ἑορτῆς δημιουργοῦσαν ἰδιαίτερος οἱ χοροί τῶν νέων καί τῶν κοριτσιῶν. Μιά ἀγγειογραφία δείχνει δίπλα σέ μία στήλη, ή ὁποία φέρει τήν ἐπιγραφή Κάρνειος, ἀγόρια καί ἕνα κορίτσι μέ μεγάλα προεξέχοντα στεφάνια ἀπό φύλλα, τούς καλαθίσκους, νά στολίζονται ή νά στροβιλίζονται στόν χορό⁶. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀπόλλων χαιρέται, καθῶς, πρίν ἀκόμη ἀπό τήν ἴδρωση τῆς Κυρήνης, οἱ Δωριεῖς πολεμιστές χόρευαν μέ τίς ξανθές γυναῖκες τῆς Λιβύης, «ὅταν ἔφθασε ή καθορισμένη ἐποχή τῶν Καρνείων»⁷. Ἀπό τό 676 τά Κάρνεια ἐξελίχθηκαν σέ μεγάλο μουσικό ἀγῶνα, ὁ ὁποῖος ἔπαιξε κεντρικό ρόλο στήν ἀνάπτυξη τῆς ἑλληνικῆς μουσικῆς καί ποιήσεως⁸. «Δέν διαρκοῦν μία ἡμέρα μόνο» οἱ ὕμνοι καί οἱ χοροί τῶν νεαρῶν, γιάτί ὁ Ἀπόλλων εἶναι πλούσιος σέ ὕμνους⁹.

Μερικοί ἀπό τούς Καρνεάτες συμμετέχουν σ' ἕνα περίεργο ἀγῶνα δρόμου· ὀνομάζονται σταφυλοδρόμοι. Μ' αὐτούς συναγωνίζεται ἕνας ἄλλος, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι γυμνός, ὅπως οἱ ἄλλοι Ἕλληνες ἀθλητές, ἀλλά τυλιγμένος μέ μάλλινες ταινίες· βρῖσκεται ἐπομένως ὅπωςδήποτε σέ μειονεκτική θέση κατά τόν ἀγῶνα, καί αὐτό ἀκριβῶς εἶναι τό ζήτημα: ἀρχίζει τόν ἀγῶνα μέ προσευχή στούς θεούς γιά τό καλό της πόλεως· οἱ ἄλλοι τόν καταδιώκουν «καί ἂν τόν

φθάσουν ἐλπίζουν καλό για τήν πόλη, σύμφωνα μέ τοπική παράδοση, διαφορετικά τό αντίθετο»¹⁰. Ένας δρομέας τῶν Καρνείων τιμᾶται σέ ἐπιγραφή ἀπό τήν Κνίδο¹¹, ἕνας ἄλλος ἀπό τήν Θήρα καυχᾶται ὅτι ἦταν ὁ πρῶτος πού προσέφερε πλούσιο ἐορταστικό γεῦμα μετά τόν ἀγῶνα δρόμου¹².

Προφανῶς προϋποτίθεται μιά καθορισμένη ἀπόσταση δρόμου, οὕτως ὥστε νά μή εἶναι ἀπολύτως βέβαιο ὅτι θά φθάσουν τόν ἐμποδιζόμενο δρομέα. Στήν Κυρήνη, σύμφωνα μέ τόν Πίνδαρο, ὁ ἰδρυτής βασιλιάς Ἀριστοτέλης εἶχε κατασκευάσει λιθόστρωτο δρόμο για τήν πομπή τοῦ Ἀπολλωνος¹³. Στήν Σπάρτη, κατά τόν Πausanias¹⁴, ὑπῆρχε ἕνας δρόμος, στόν ὁποῖο οἱ νέοι τῆς Σπάρτης ἀσκοῦνταν στό τρέξιμο· στό τέλος τοῦ δρόμου βρισκόταν ὁ ναός τῆς Εἰλειθυίας, τοῦ Καρνείου Ἀπόλλωνος καί τῆς Ἀρτέμιδος Ἡγεμόνης· ἀγέτας, ἀρχηγός, ἦταν ὁ τίτλος ἑνός ἀφιερωμένου στήν ὑπηρεσία τοῦ θεοῦ κατά τήν ἐορτή¹⁵. Ἡ Εἰλείθυια ὑποδηλώνει μιά νέα ζωή, πού ἔρχεται στό φῶς.

Ὁ ἀγῶνας δρόμου ὡς τό ἀπλούστατο τῶν ἀθλημάτων ἀντιπροσωπεύεται κανονικά στούς ἀγῶνες· αὐτό πού καθιστᾶ μοναδικό τόν ἀγῶνα τῶν Καρνείων σέ σύγκριση μέ ἄλλους ἀγῶνες εἶναι ὅτι ἐδῶ πρέπει νά φθάσουν κάποιον πού τρέχει μπροστά· εἶναι ἐπομένως ἕνα κυνήγι, κατά τό ὁποῖο ἀπό τό ἄτομο πού προορίζεται ὡς θήραμα δέν ἀναμένονται κραυγές ἀπελπισίας, ἀλλά μιά καλή εὐχή για τήν πόλη: ὑπάρχει ἐκούσια συναίνεση τοῦ θύματος¹⁶. Μέ τήν θέση τοῦ θύματος ταιριάζουν καί οἱ μάλλινες ταινίες. Ὁ Ἡρόδοτος περιγράφει μιά ὑποτιθέμενη ἀνθρωποθυσία για τόν Δία Λαφύστιο στήν Θεσσαλία· ὁ προοριζόμενος ὡς θύμα ἀπό τό γένος τοῦ Φρίξου «καλύπτεται ἐντελῶς μέ μάλλινες ταινίες» καί ὀδηγεῖται στόν βωμό. Ὁ ἴδιος ὁ Φρίξος κατά τόν μῦθο ἔπρεπε νά θυσιασθῆ, ἀλλά τόν ἔσωσε ἕνα χρυσόμαλλο κριάρι¹⁷. Παρόμοια θυσία κριαριοῦ ἀποτελεῖ μέρος καί τῆς ἐορτῆς τῶν Καρνείων¹⁸, ἕνα παλαιό ἀνάθημα στόν «Κάρνειο» ἀπό τήν Λακωνία δείχνει ἕνα ζευγάρι κεράτων κριαριοῦ πάνω ἀπό τήν ἐπιγραφή¹⁹, ἔχει μάλιστα ἐπιβεβαιωθῆ ὅτι κάρνος σημαίνει γενικῶς «κριάρι»²⁰. Ὁ τυλιγμένος μέ ταινίες δρομέας τῶν Καρνείων καί τό κριάρι ἀντικαθιστοῦν τό ἕνα τό ἄλλο, ὅπως ἀκριβῶς ὑπαινίσσεται ὁ μῦθος τοῦ Φρίξου.

Ὁ Sam Wide ἐνετόπισε ἕνα διαφωτιστικό παράλληλο μεταξύ τοῦ ἀγῶνα τῶν Καρνείων καί εὐρωπαϊκῶν ἐθίμων συγκομιδῆς, σύμφωνα μέ τά ὁποῖα καταδιώκεται καί σκοτώνεται ἕνα ζῶο²¹. τό ὄνομα σταφυλοφόροι παραπέμπει στόν τρύγο· ἐν τούτοις ὁ μήνας Κάρνειος τοποθετεῖται πολύ ἐνωρίς σχετικά μέ τήν κανονική ἐποχή τοῦ τρύγου²². Ἀκόμη πιό στενά σχετίζεται ἡ σύλληψη καί θανάτωση ἑνός «ἀγρίου ἀνθρώπου» ἢ ἐπίσης μιᾶς «ἀρκούδας» κατά τόν ἐποχιακό λατρευτικό ἀγῶνα²³, ὁ ὁποῖος δέν ἔχει κανενός εἶδους σχέση μέ τήν συγκομιδή. Ὁ Wide συμφωνώντας μέ τόν Mannhardt ἐρμηνεύει τό θύμα ὡς «δαίμονα τῆς βλαστήσεως». Οἱ Δωριεῖς ἔδωσαν στήν ἐορτή μιά διαφορετική, εἰδική σημασία: ὁ αἰτιολογικός μῦθος συνδέει τήν ἐορτή ἄλλοτε μέ τήν ἄλωση τῆς Τροίας, ἄλλοτε μέ τήν «ἐπιστροφή τῶν Ἡρακλειδῶν», δηλαδή μέ τήν «κάθοδο τῶν Δωριέων», ἄλλοτε μέ τήν ἰδρυση τῆς Κυρήνης· σ' ὅλες τίς ἐκδοχές εἶναι κοινή ἡ ἰδέα τῆς μετακινήσεως μέ σκοπό τήν κατάκτηση.

«Λέγεται ότι οί Έλληνες έκοψαν στό βουνό τής Ίδης κοντά στην Τροία κρανιές, οί όποίες φύτρωναν στό άλσος του Απόλλωνος, για να κατασκευάσουν τον Δούρειο Ίππο· όταν έμαθαν ότι ο θεός όργίσθηκε εναντίον τους, τον έξευμένισαν μέ θυσίες και τον όνόμασαν Κάρνειον Απόλλωνα»²⁴. Τό αυθαίρετο λογοπαίγνιο *κρανιαι-Κάρνειος* δείχνει ότι ή δωρική έορτή έπρεπε, μέ τεχνητό μέχρις ενός σημείου τρόπο, να θεμελιωθή σε πραγματικά ήρωϊκή, τρωική παράδοση· δέν ήσαν ό Αγαμέμνων και ό Μενέλαος βασιλεις των μεταγενεστερων δωρικων κέντρων Άργους και Σπάρτης; Από τον περιβολο του Απόλλωνος μέσω τής ένοχής και τής έξιλεώσεως άποκτήθηκε τό όργανο τής άλώσεως τής Τροίας.

Πιο διαδεδομένη ήταν ή αφήγηση, κατά την όποία «Κάρνος» ήταν ένας μάντης, ό όποιος συνάντησε τους Ηρακλειδες κατά την εισβολή τους στην Πελοπόννησο· δέν τους φέρθηκε έχθρικά, αλλά ό Ίππότας τον σκότωσε· για να έξιλεωθούν για τό έγκλημα, που προκάλεσε λοιμό και καταστροφές στον στρατό, καθιέρωσαν την έορτή των Καρνείων²⁵. Και πάλι ή έορτή προηγείται τής πραγματικής πολεμικής έπιτυχίας. Ο Πausανίας παραθέτει άλλη μιά τοπική παράδοση τής Σπάρτης έντελώς διαφορετική²⁶: Ο Κάρνειος, τον όποιον έπονομάζουν *Οϊκέταν*, σύνοικο, ήταν μιά θεότητα, ή όποία και πριν από την κάθοδο των Ηρακλειδων έτιμᾶτο στην Σπάρτη και λατρευόταν στην οικία του μάντη Κριου (Κριου): αυτός είχε δώσει στους Δωριεις πληροφορίες πως θα μπορούσαν να καταλάβουν την Σπάρτη. Κριός σημαίνει κριαρι· ό «μάντης Κριός» είναι προφανώς μιά μετάφραση του «μάντη Κάρνου»: στον «Κάρνειον Οϊκέταν» πρέπει να γινόταν θυσία κριαριου. Επιγραφές μνημονεύουν τον ιερέα και την ίερεία του «Καρνειου Οϊκέτα και του Καρνειου Δρομαίου»²⁷, πράγμα που επιβεβαιώνει την σύνδεση τής θυσίας κριαριου και του άγωνα δρόμου. Κατά την διάρκεια τής πομπής υπήρχε μιά κατασκευή, ή όποία γινόταν άντιληπτή ως «σχεδιά», σ' άνάμνηση τής σχεδίας, μέ την όποία οί Ηρακλειδες εισέβαλαν στην Πελοπόννησο από τό Ρίο²⁸.

Σύμφωνα μέ τον Καλλιμάχο οί Δωριεις εισβολεις στην Λιβύη πριν ακόμη ιδρυθή ή Κυρήνη έόρτασαν στην Άζιλι, όταν έφθασε ή έποχή, τά Κάρνεια και χόρευαν μέ τις γυναϊκες τής Λιβύης· Από εκεί έφθασαν κατόπιν μέ νυχτερινή πορεία στην πηγή του Απόλλωνος στην Κυρήνη²⁹. Έξω από την πόλη, σε πρόχειρες κατασκευές, έόρταζαν τά Κάρνεια και όπως οί όγδονταένας επίλεκτοι άνδρες στην Σπάρτη περνούσαν έξω από την πόλη ζωή στρατοπέδου. Η παλαιά ένοχή είναι συνδεδεμένη μέ την έορτή, είναι παρούσα κατά τον άγωνα δρόμου και την θυσία κριαριου, αλλά ακριβώς μέ την τελετουργία έξιλεώνεται· και μέ μεγαλύτερη έλευθερία μπορουν οί πολεμιστές να πορευθούν για κατακτήσεις· ή πολλαπλάσια βία και αίματοχυσία κατά την κατάκτηση δέν είναι πια δυνατόν να τους ένοχοποιήσει· γιαυτό λοιπόν δέν έπιτρεπόταν κατά την διάρκεια των Καρνείων ή διεξαγωγή πολέμου· μόνο μετά την έορτή έδημιουργείτο ή προϋπόθεση για πολεμική άποστολή χωρίς δισταγμούς.

Τό «Κάρνειος» θεωρήθηκε φυσικά ως επίθετό του Απόλλωνος, και όμως αναφέρεται επίσης και «Ζεύς Κάρνειος»³⁰, ένω ό «Κάρνειος Οϊκέτας» τής

Σπάρτης φαίνεται ότι ήταν τό χθόνιο αντίστοιχό του Απόλλωνος· είναι δυνατόν νά αποδοθῆ σ' αὐτόν ὁ μύθος τοῦ Ὑακίνθου³¹. «Κάρνος» ἦταν μυθικός μάντης, ἀλλά ἐπίσης ἐπιφάνεια τοῦ ἰδίου τοῦ Απόλλωνος ὡς ὀπτασίας καί συγχρόνως τό κριάρι. Ἐγινε λόγος γιά ἓνα προδωρικό θεό-κριό³², πράγμα ὅμως πού δέν ἐξηγεῖ τό περίπλοκό τοῦ ὅλου θέματος: Διάρθρωση τῆς κοινότητας σέ νεαρούς, κορίτσια, ἀνύπαντρους καί ἄνδρες, στρατοπέδευση στήν ὑπαιθρο καί κατάκτηση, ὁ ἠττημένος καί οἱ νικητές, ὁ μάντης καί οἱ πολεμιστές, ὁ «αὐτόχθων» καί ὁ ξένος, ὁ Κάρνος καί ὁ Απόλλων. Δύσκολα μποροῦμε στήν περίπτωση αὐτή νά εἰσχωρήσουμε πέρα ἀπό τήν ἐποχή τῆς μεταναστεύσεως. Σύμφωνα μέ τήν παράδοση τῆς Σικυῶνος κατά τό ἔτος 1161 οἱ ἱερεῖς τοῦ Καρνεῖου Απόλλωνος πῆραν τήν θέση τῶν βασιλέων³³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Wide 63-87· GF 118-29· CGS IV 259-63· Prehn. RE X 1986-8. Τά Κάρνεια ὡς δωρική ἑορτή: Θουκ. 5.54· Παυσ. 3.13.4· Σχόλ. εἰς Θεοκρ. 5. 83. Γιά τήν Κνίδο βλ. σημ. 11. Γιά τήν Θήρα σημ. 12. Γιά τήν Κυρήνη βλ. σημ. 29.
2. Ἡρόδ. 6.106· 7.206· GF 118 ἐξ.· Popp 75-106.
3. Πλουτ. Συμπ. 717 d· IG XII 3 Suppl. 1324· Εὐριπ. Ἄλκ. 448 ἐξ.
4. Δημήτριος ὁ Σκήψιος παρ' Ἀθην. 141 e· δέν ὑπάρχει λόγος αὐτό νά τό ὀνομάσομε «δεύτερο μέρος» τῆς ἑορτῆς, ὅπως ὁ Wide 81 καί ὁ Nilsson, GF 122.
5. Ἡσυχ. s.v. Καρνεᾶται· ἡ λ. φυλῆς εἶναι συμπλήρωση στό κείμενο τοῦ Ἡσυχίου.
6. Ἐλικωτός κρατήρας στόν Τάραντα: P. Willeumier, A 30 (1929) 197-202· A (6η ἀειρά) 2 (1933) 3-30· A. D. Trendall, *The Red Figured Vases of Lucania. Campania and Sicily*, 1967, 55 ἀρ. 280· Arias καί Hirmer 234-5.
7. Καλλίμ. Ὑμν. 2.85-7.
8. Σωσίβιος FGrHist 595 F 3· καρνεονῖκαι: Ἑλλάνικος FGrHist 4 F 85-6.
9. Καλλίμ. Ὑμν. 2.30 ἐξ.
10. Anecdota Graeca (Bekker) 305.25· πρβ. Ἡσύχ. s.v. σταφυλοδρόμοι· ἀφιέρωση ἑνός σταφυλοδρόμου: IG V 1, 650· 651.
11. AJA 77 (1973) 413-24· Bulletin epigraphique (1974) ἀρ. 549. Χρονολογία τῆς ἐπιγραφῆς: 180/70 π.Χ.· χρονολογία τῆς νίκης στά Κάρνεια: τέλος τοῦ 3ου αἰ.
12. IG XII 3 Suppl. 1324· GF 125 ἐξ.· τό παράλληλο ἀπό τήν Κνίδο ἀποδεικνύει ὅτι πρέπει νά διαβαστῆ Κάρνεια θεῶν (ὄχι θεῶν).
13. Πίνδ. Πυθ. 5.93.
14. Παυσ. 3.14.6.
15. Ἡσύχ. s.v. ἀγήτης· GF 123.
16. Βλ. II 1 σημ. 6.
17. Ἡρόδ. 7.197· HN 130 ἐξ. (ἀγγλ. 114).
18. Θεόκρ. 5.83.
19. BSA 15 (1908-9) 81-85· IG V 1.222· πρβ. BCH 89 (1965) 370-6· Παυσ. 4.33.4· ἀγάλματα τοῦ Καρνεῖου Απόλλωνος καί τοῦ Ἐρμῆ πού κρατᾶει ἓνα κριάρι. Ὁ F. Imhof-Blumer, Revue Suisse de Numismatique 21 (1917) 5-11 ἐρμηνεύει τήν μορφή ἑνός νεαροῦ θεοῦ μέ κέρατα κριοῦ ἐπάνω σέ νομίσματα ὡς τόν Κάρνειο Απόλλωνα.

20. Ήσυχ. s.v. κάρνος.
21. Wide 76-81.
22. Κάρνειος=Μεταγεινιών: Πλούτ. *Νικ.* 28.2. Δύο μήνες αργότερα γινόταν ή άττικη έορτή *Όσχοφόρια* (AF 142-7), ή όποία ήταν παρόμοια μέ τά Κάρνεια: ύπηρχε πομπή μέ σταφύλια και άγώνας δρόμου, καθώς και ό μύθος τής έπιστροφής του Θησέως και του θανάτου του πατέρα του Αιγέως.
23. R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, 1952, 52-9.
24. Πaus. 3.13.5 πρβ. Σχόλ. Θεοκρ. 5.83 d· ένας Κάρνειος από τήν Τροία στον Αλκμάννα: PMG 52.
25. Θεόπομπος *FGrHist* 115 F 357· Πaus. 3.13.4· Σχόλ. εις Καλλιμ. *Υμν.* 2.71· Σχόλ. εις Πίνδ. *Πυθ.* 5.106· Κόνων *FGrHist* 26 F 1.26.
26. Πaus. 3.13.3 έξ.· πρβ. τό οίκημα του Καρνείου Απόλλωνος στην Σικυώνα, στο όποιο δέν επιτρεπόταν νά εισέλθει κανείς: Πaus. 2.10.2.
27. IG V 1.497· 589· 608. Απόλλων Δρομαίος στην Κρήτη και στην Σπάρτη: Πλούτ. *Συμπος.* 724 c.
28. *Anecdota Graeca* (Bekker) 305.31· Ήσυχ. s.v. *στεμματιαϊον* F. Bolte, *RhM* 78 (1929) 141-3· ή σχέση μέ τά Κάρνεια δέν είναι βέβαιη.
29. Καλλιμ. *Υμν.* 2.85-9· Ηρόδ. 4.158.
30. Στο Άργος: Σχόλ. εις Θεοκρ. 5.83 b-d.
31. Η Πράξιλλα PMG 753=Πaus. 3.13.5 παρουσιάζει τον Κάρνειο ως «άγαπημένο του Απόλλωνος».
32. S. Eitrem, *Der vordorische Widdergott*, Christiania, 1910.
33. Κάστωρ *FGrHist* 250 F 2· ό δολοφόνος του Κάρνου, ή κατ' άλλους ό γίός του, έξεδίωξε τους προ-Δωριείς βασιλείς και έγκαθίδρυσε τήν δωρική κυριαχία στην Κόρινθο: Κόνων *FGrHist* 26 F 1.26.

2.4 Ανθεστήρια

ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΣΥΝΕΔΕΞΑΝ τό όνομα τής έορτής των Ανθεστηριών¹ μέ τήν άνθηση κατά τήν άνοιξη· έορταζόταν κατά τά μέσα του μηνός Ανθεστηριώνος τήν άνοιξη. Και τό όνομα του μηνός και ή έορτή ήσαν κοινά στους Αθηναίους και σ' όλους τους Ίωνες· και τά δύο έπομένως ανάγονται στην πρό τής μεταναστεύσεως έποχή². Στην Αθήνα ή έορτή άναφερόταν έπίσης ως «άρχαιότερα Διονύσια»³, σέ άντιδιαστολή προς τά «Μεγάλα Διονύσια», τά όποια καθιερώθηκαν για πρώτη φορά τον 6ο αι. Ένα μικρό Ίερό του Διονύσου «στά έλη», *έν λίμναις*⁴, άπ' όλο τον χρόνο έμενε άνοιχτό μόνο τήν ήμέρα τής έορτής στις 12 του Ανθεστηριώνος —όπου «ήμέρα» σύμφωνα μέ τον ιερό ύπολογισμό έθεωρείτο τό διάστημα από τήν μιά δύση του ήλιου ως τήν άλλη· έλος ή λίμνη βεβαίως δέν ύπήρχε στην περιοχή τής πόλεως, τό όνομα έπομένως πρέπει νά ήλθε μαζί μέ τον Διόνυσο ως λατρευτικό όνομα⁵.

Η έορτή έκτεινόταν σέ τρεις ήμέρες, που όνομάζονταν «άνοιγμα πίθων», «άγγεια κρασιού» και «χύτρες», *Πιθοίγια, Χόες και Χύτροι*. από τήν άπτή

πραγματικότητα της οίνοποσίας και του κοινού γεύματος. Τα βαρέλια, στα όποια είχαν βάλει τον μούστο τό φθινόπωρο, ανοίγονταν σύμφωνα μ' ένα αυστηρό έθιμο για πρώτη φορά την άνοιξη· έτσι προέκυψε μια έορτή που καθιερώθηκε ήμερολογιακά, ανεξάρτητα από τις μεταπτώσεις του άγροτικού έτους.

«Στό Ίερό του έν Λίμναις Διονύσου οί Αθηναίοι συνήθιζαν νά μεταφέρουν εκεί τό κρασί και νά τό αναμειγνύουν για τόν θεό από τά άγγεϊα και κατόπιν νά τό δοκιμάζουν οί ίδιοι... Εύχαριστημένοι από την ανάμειξη ύμνουσαν μέ τραγούδια τόν Διόνυσο, χόρευαν και τόν επικαλούνταν ώς Έυάνθη, Διθύραμβον, Βακχευτήν, Βρόμιον».

Έτσι περιγράφει ένας Αθηναίος άτθιδογράφος την άρχή της έορτής στις 11 του Άνθεστηριώνος⁶. Η «άρχή» της νέας συγκομιδής, ή προσφορά άπαρχών, φέρεται στην περιοχή του Ίερού, τό όποιο ανοίγει μόνο κατά την δύση του ήλιου· ή ημέρα είναι γεμάτη από προετοιμασίες, τά πήλινα άγγεϊα μεταφέρονται από τους άμπελώνες που ήσαν σέ διάφορες τοποθεσίες στην ύπαιθρο, μικροϊδιοκτήτες, έργάτες, δούλοι έρχονται στην πόλη, γνωστοί και άγνωστοι περιμένουν μπροστά από τό Ίερό την έλευση της νύχτας· κατόπιν ό θεός τιμάται μέ τίς πρώτες σπονδές καθώς ανοίγονται τά πιθάρια.

Κατά την ημέρα των Χοών ή πόση του νέου κρασιού κλιμακώνεται σέ διαγωνισμό οίνοποσίας: Καθένας έχει την αναλογούσα ποσότητα αναμειγμένου κρασιού, σέ ένα ειδικό άγγεϊο (χοῦν) —άρχαιολογικά πασίγνωστο— που περιείχε πάνω από δύο λίτρα· όποιος άδειάσει πρώτος τόν χοῦν είναι ό νικητής. Απ' αυτήν την οίνοποσία δέν άπουσίαζαν ούτε οί δούλοι, ούτε τά παιδιά: μετά την συμπλήρωση του τρίτου έτους της ήλικίας εισάγονταν κατά τά Απατούρια στην ομάδα συγγενικών οικογενειών (φρατρία) και επίσης έπαιρναν μέρος στην οίνοποσία των Χοών μέ πάρα πολύ μικρά κανατάκια (χόας)· «γέννηση, χόες, έφηβία και γάμος», έτσι μπορούσαν νά ύπολογίζουν τά όρόσημα της ζωής⁷. Σέ παιδιά που πέθαιναν νωρίς έβαζαν μαζί τους στον τάφο ένα μικρό χοῦν, για νά αναπληρωθή τρόπον τινά ό,τι γί' αυτά είχε χαθή· οί παραστάσεις αυτών των άγγείων εικονίζουν μία ζωντανή παρουσίαση της παιδικής έορτής μέ τράπεζα προσφορών, χόας, κάθε είδους παιχνίδια και διασκεδάσεις.

Αυτή ή ημέρα της οικιακής χαράς έν τούτοις είναι μιαρά ημέρα⁸. Αλείφουν τίς πόρτες μέ πίσσα, μασούν ένωρίς τό πρωί φύλλα λευκακάνθης, «για νά απομακρύνουν τά φαντάσματα». Όλα τά Ίερά αυτήν την ημέρα, στις 12 του Άνθεστηριώνος, είναι κλειστά, περιφραγμένα μέ σχοινιά: ή πρόσβαση προς τούς θεούς διακόπτεται· επίσης οί έκδηλώσεις που άπαιτούν όρκωμοσία σταματοῦν. Αντιθέτως ή πόλη κατοικείται από άνησυχητικούς ξένους, για τό όνομα και την φύση των όποιων βεβαίως ύπάρχει άμφισβήτηση ήδη στην αρχαία παράδοση, «Κάρες» ή «Κήρες», ξένοι ή κακά πνεύματα, οί όποιοι κατόπιν έρμηνεύθηκαν ως «ψυχές των νεκρών». Όταν οί «Κάρες» στον αίτιολογικό μύθο έμφανίζονται ως

«προγενέστεροι κάτοικοι» τῆς Ἀττικῆς, οἱ δύο ἀπόψεις βεβαίως συγκλίνουν⁹: «πρῶτοι κάτοικοι» καί «πνεύματα τῶν προγόνων» εἶναι ἐναλλακτικοί χαρακτηρισμοί γιά τά πνεύματα πού ἐπιστρέφουν καί μιά ὀρισμένη ἡμέρα προσκαλοῦνται σέ γεῦμα· στήν Οὐγκαρίτ οἱ ρεφαΐμ (rephaim) ἔρχονται ὡς φιλοξενούμενοι, πού φαίνεται νά εἶναι ἄλλοτε ἀρχέγονοι γίγαντες, ἄλλοτε πνεύματα νεκρῶν¹⁰. Στήν πραγματικότητα πρόκειται γιά χρήση προσωπειῶν· ὁ Διόνυσος ὁ θεός τοῦ οἴνου εἶναι συγχρόνως ὁ θεός τοῦ προσωπειῶν. Τελετές μέ μάσκες πρέπει νά ἀνῆκαν στήν ἐορτή τῶν Ἀνθεστηρίων, ἀλλά σέ λαϊκές μορφές χωρίς ἐπίσημη ὀργάνωση τῆς πόλεως, μέ ἀποτέλεσμα ἐκτός ἀπό μερικούς ὑπαινιγμούς σέ ἀγγειογραφίες νά μὴν ὑπάρχουν πληροφορίες περὶ αὐτοῦ· ἐν τούτοις γίνεται λόγος γιά πομπές ἐπάνω ἄμαξες μέ ἀχαλίνωτες ὕβρεις ἐκτοξευόμενες «ἐξ ἀμάξης»¹¹.

Μέ τέτοιους οἰωνούς ἀκόμη καί ὁ διαγωνισμός οἰνοποιίας ἀποκτᾶ σκοτεινὴ διάσταση. Ὁ καθένας ἔχει τὴν ἴδια ποσότητα κρασιοῦ, ὁ καθένας πίνει τὴν ἴδια στιγμή μέ τό σύνθημα μιᾶς τρομπέτας κατ' ἐντολή τοῦ «βασιλέως»· ὁ καθένας ἔχει ἐπίσης τό δικό του ἰδιαίτερο τραπέζι, ἐνῶ δέν ἐπιτρέπονται καθόλου οἱ συνομιλίες. Ἡ πιό μεγάλη ἔκφραση τοῦ κοινοτικοῦ πνεύματος συνοδεύεται ἀπό τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἀπομόνωση κάθε συμμετέχοντος: ὁ αἰτιολογικός μῦθος ἀφηγεῖται ὅτι ὁ μητροκτόνος Ὁρέστης φιλοξενήθηκε στήν Ἀθήνα μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ παρεχόμενη συντροφιά στό σπίτι καί στό φαγητό νά ἀναιρεῖται ταυτοχρόνως μέ τὴν ἀπαγόρευση ἐπικοινωνίας στό φαγητό, στό ποτό, στήν ὀμιλία¹². Αὐτό χαρακτηρίζει τὴν ἀτμόσφαιρα αὐτῆς τῆς τελετῆς: οἱ ἐορτάζοντες συμπεριφέρονται κατὰ τὴν οἰνοποιία σάν μισομένοι ἀπὸ ἔγκλημα· γι' αὐτό ἐπίσης ἀποκλείονται ἀπὸ τὰ Ἱερά.

Δέν λείπουν αἱματηροὶ μῦθοι, οἱ ὁποῖοι περιστρέφονται γύρω ἀπὸ τό ἀνοιγμα τοῦ καινούργιου κρασιοῦ. Στὴν λογοτεχνία εἰσῆλθε κυρίως ἡ παραλλαγή πού συνδέεται μέ τό οἰνοπαραγωγό χωριό τῆς Ἀττικῆς Ἰκαρία: ὁ Διόνυσος κατέλυσε στό σπίτι τοῦ Ἰκαρίου καί τοῦ δίδαξε τὴν καλλιέργεια τοῦ ἀμπελιοῦ καί τὴν οἰνοποιία· ὅταν ὅμως ὁ Ἰκάριος ἔδωσε στοὺς συγχωριανούς του τό πρῶτο του κρασί, αὐτοὶ πίστεψαν ὅτι τοὺς δηλητηρίασε καί τὸν σκότωσαν. Ὑπῆρχε ὅμως παραλλήλως καί ἡ ἀφήγηση ὅτι τό κρασί τό ἔφεραν ἄλλοι ἀπὸ τὴν Αἰτωλία, οἱ ὁποῖοι φονεύθηκαν στήν Ἀθήνα¹³. Ἡ σύνδεση τοῦ κόκκινου κρασιοῦ μέ τό αἷμα εἶναι πανάρχαιη καί πολύ διαδεδομένη.

Ὁ πιό συνεπὴς μῦθος θά ἦταν ὅτι ὁ Διόνυσος, ὁ θεός τοῦ οἴνου, σκοτώθηκε ὁ ἴδιος καί διαμελίσθηκε, γιά νά χρησιμεύσει ὡς οἶνος γιά τὴν ἱερὴ πόση. Αὐτό ἐκφράσθηκε γιά πρώτη φορά ἀπροκάλυπτα ἀπὸ ἀλληγορικούς τῆς ὕστερης Ἑλληνιστικῆς περιόδου¹⁴· κατ' αὐτούς «Διόνυσος» ἦταν ἓνα ὄνομα γιά τὸν οἶνο, ἐνῶ τὰ πάθη του περιγράφουν τὴν παραγωγή του. Γιά τὴν πρῶτη ἐποχὴ, πού ἦταν ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸν Ὅμηρο, ἓνας θεός ἦταν ἐξ ὀρισμοῦ ἀθάνατος καί ἐπομένως δέν ἦταν δυνατόν νά σκοτωθῆ. Ἔτσι οἱ ἀρχαῖοι μῦθοι εἰσῆγαγαν ἀνθρώπους στίς ἱστορίες φόνου, τό πολὺ-πολύ ἥρωες, οἱ ὁποῖοι ἔπρεπε νά κατευνασθοῦν. Στούς μυστικούς μῦθους τῶν Μυστηρίων οἱ ἀφηγήσεις εἶναι

όπωςδήποτε διαφορετικές¹⁵. Ίσως ό μύθος του διαμελισμού του Διονύσου νά είναι τόσο παλαιός, όσο ή έορτή τών Άνθεστηρίων. Βεβαίως, άκόμη κι άν γινόταν γνωστό ένα Μυστήριο άμπελουργών, αυτό δέν θά ήταν ή άπώτατη πηγή του μύθου, αλλά μέ τήν σειρά του μεταφορά της τελετουργίας της θυσίας ζώου, ή όποία συνδέεται μέ τήν αίματηρή ένοχή και τό κοινό γεύμα.

Χαρακτηριστικό έθιμο στίς τελετουργίες του κυνηγιού και της θυσίας ήταν ή άκολουθούσα περισυλλογή τών όστων μέ άνάλογο τρόπο τελείωνε και ή ήμέρα τών Χοών· ύπήρχε ό κανόνας ότι «μετά τό τέλος της οίνοποσίας τά στεφάνια κισσοϋ πού φοροϋσαν δέν έπρεπε νά τά αφήνουν στά Ίερά — άφοϋ είχαν μείνει κάτω από τήν ίδια στέγη μέ τόν Όρέστη· έπρεπε καθέννας νά τοποθετήσει τό στεφάνι του γύρω από τήν κανάτα του (τόν χοϋν) και νά τό φέρει στην ίέρεια στό Ίερό έν Λίμναις και κατόπιν νά εκτελέσει τίς άλλες θυσίες στό Ίερό»¹⁶. «Μέσα στό μεθυσμένο πλήθος», όπως περιγράφει ό Άριστοφάνης¹⁷, πηγαίνουν οί πότες στό Ίερό έν Λίμναις· παραστάσεις τών άγγείων, μέ τά όποια έπιναν, δείχνουν πολλές φορές μορφές πού τρικλίζουν κρατώντας τήν άδεια κανάτα. Ότι μέ τό «άνοιγμα τών πίθων» ξεκίνησε απ' αυτό τό Ίερό συγκεντρώνεται εκεί και πάλι τό βράδυ της έπόμενης ήμέρας.

Στό έν Λίμναις Ίερό άνήκουν δεκατέσσερες γυναίκες, οί όποίες έκαλοϋντο άπλως «σεβαστές», *γέραιραι*^{17α}. αυτές τίς έγκαθιστοϋσε ό «βασιλεύς» και ήσαν υπό τήν έποπτεία της «βασίλισσας», της συζύγου του άρχοντος βασιλέως¹⁸. Αυτή όρκιζε τίς «σεβαστές» και άνελάμβανε ένα πολύ θεαματικό ρόλο: αυτή ή ίδια δινόταν ως σύζυγος στον θεό· ή έρωτική ένωση γινόταν στό Βουκόλιον, τό «σπίτι του βουκόλου», στην Άγορά.

Σέ καμμιά άλλη περίπτωση στην έλληνική λογοτεχνία δέν γίνεται τόσο σαφής αναφορά στό τελετουργικό ενός «ιεροϋ γάμου»¹⁹. Οί μαρτυρίες τών συγγραφέων συμπληρώνονται από άγγειογραφίες, οί όποίες είτε δείχνουν τήν «βασίλισσα» στην πομπή συνοδευόμενη από σατύρους, είτε τόν γάμο του Διονύσου και της Αριάδνης, παισιωμένων από πότες της ήμέρας τών Χοών²⁰. Τό έρώτημα άν ό «γάμος» έφθανε σέ πραγματική ολοκλήρωση παραμένει φυσικά αναπάντητο: είχε ή γυναίκα έρωτική ένωση μέ μία έρμαιική στήλη ή εμφανιζόταν ό «βασιλεύς» μέ τήν μάσκα του θεοϋ; Μόνο ύπαινιγμούς κάνει ή κατηγορία ενός ρήτορος έναντίον μιās άναξιοπρεποϋς «βασίλισσας»:

«αυτή ή γυναίκα προσέφερε για λογαριασμό της πόλεως τίς άπόρρητες θυσίες και είδε αυτά πού ως ξένη δέν έπιτρεπόταν νά δεϊ. Μιά τέτοια γυναίκα εισήλθε σέ χώρο, στον όποιο κανείς άλλος από όλους τους τόσους Αθηναίους δέν εισέρχεται, παρά μόνο ή γυναίκα του βασιλέως. Αυτή όρκισε τίς «γεραρές» πού βοηθοϋσαν κατά τίς ιεροπραξίες, δόθηκε στον Δίονυσο ως σύζυγός του, έτέλεσε για λογαριασμό της πόλεως τά πατροπαράδοτα έθιμα προς τούς θεούς, πολλά και άγια και άπόρρητα»²¹.

Ὁ γάμος τελεῖται κατά τήν νύχτα, καθώς πότες τῶν Χοῶν μέ δάδες περιβάλλουν τό κρεβάτι τοῦ Διονύσου καί τῆς Ἀριάδνης. Μποροῦμε νά ἀποκτήσουμε μιά ἀκριβέστερη εἰκόνα αὐτοῦ πού συνέβαινε στόν κύκλο τῶν «γεραρῶν», στόν βαθμό πού οἱ παραστάσεις τῶν ἀποκαλουμένων «ληναϊκῶν» ἀγγείων²² μποροῦν νά συσχετισθοῦν μέ τά Ἀνθεστήρια. Δείχνουν γυναῖκες νά ἀντλοῦν κρασί, νά πίνουν, νά χορεύουν μπροστά σ' ἕνα φανταστικό πρωτόγονο εἶδωλο τοῦ Διονύσου: μιά μάσκα μέ γένια — ἢ καί δύο στραμμένες σέ διαφορετική κατεύθυνση— ἀναρτημένες σέ ἕνα κίονα· ἕνα τεμάχιο ὑφάσματος τυλιγμένο γύρω ἀπό τόν κίονα ὑποδηλώνει τό σῶμα, ἐνῶ μερικές φορές τό συγκρατοῦσε μιά ἐγκάρσια ράβδος ὅπως στά σκιάχτρα· χέρια καί πόδια δέν ὑποδηλώνονταν ποτέ. Ὁ θεός στολιζόταν μέ κλαδιά καί γλυκίσματα καί μπροστά του τοποθετοῦσαν τράπεζα προσφορῶν μέ τρόφιμα καί δύο μεγάλα ἀγγεῖα γιά κρασί, στάμνους. Οἱ γυναῖκες ἐκινούνο μέ μετρημένες καί κομψές κινήσεις, στόν βαθμό πού ἡ φαντασία τοῦ ζωγράφου δέν ἐπέτρεψε στό συνηθισμένο πλῆθος τῶν σατύρων καί τῶν μαινάδων νά χορεύουν γύρω ἀπό τήν σκηνή.

Τό εἶδωλο στό κέντρο εἶναι χωρίς ἀμφιβολία ὁ Διόνυσος· προφανῶς αὐτός ὁ θεός δέν ἦταν συνεχῶς παρῶν μέ τήν μορφή λατρευτικοῦ ἀγάλματος, ἀλλά τό εἶδωλο «κατασκευάσθηκε» εἰδικά γιά τήν ἑορτή, καί μάλιστα κατά τήν διάρκειά της. Ἕνας χοῦς δείχνει τήν μεγάλη μάσκα τοῦ θεοῦ σ' ἕνα κάνιστρο λιχνίσματος ἀνάμεσα σέ δύο γυναῖκες τήν μία μέ οἰνοχόη καί τήν ἄλλη μέ δίσκο μέ καρπούς²³. Ἕνας πρῶμος τύπος «ληναϊκοῦ» ἀγγείου εἰκονίζει τήν μάσκα τοῦ Διονύσου ὀρθία σ' ἕνα σπήλαιο καί μπροστά μιά γυναῖκα πού χορεύει²⁴. Ἐπρεπε ἢ «βασίλισσα» νά φέρει τήν μάσκα ἀπό ἕναν ἄβατο ὑπόγειο χῶρο στό Ἱερό τοῦ Διονύσου; Πάντως εἶναι φανερό ὅτι ἡ προσκομιζόμενη μάσκα στερεωνόταν στόν κίονα παρουσία τῶν «γεραρῶν» γυναικῶν, τό ὑφασμα σχημάτιζε τό σῶμα, ἀκολουθοῦσε ὁ στολισμός, ὁ θεός ἦταν πιά φιλοξενούμενος· κατόπιν οἰνοποσία καί χορός: θά μποροῦσε κανεῖς νά φαντασθῇ πῶς κατά τήν νυχτερινή τελετή ὁ κατ' αὐτόν τόν τρόπο δημιουργηθεῖς θεός τελικῶς ζωντανεῖ καί θέλει γυναῖκα. Πού γινόταν ἡ ἀνόρθωση τοῦ θεοῦ-προσωπείου, πῶς σχηματιζόταν ἡ πομπή πρὸς τό Βουκόλον δέν γνωρίζομε· εἶναι προφανῆς πάντως καί σ' αὐτήν ἐπίσης τήν περίπτωση ἡ ἀναλογία μέ τήν θυσιαστήρια τελετουργία, ἡ ὁποία κλείνει μέ τήν ἀνάρτηση τοῦ κρανίου τοῦ ζώου στό Ἱερό.

Στίς 13 τοῦ Ἀνθεστηριῶνος, τήν ἡμέρα τῶν Χύτρων, μαγειρεύονται μαζί σπόροι ὄλων τῶν εἰδῶν μέ μέλι σ' ἕνα καζάνι. Αὐτό ἀποτελεῖ τό πρωτόγονο φαγητό μέ δημητριακά τῶν πρώτων γεωργῶν, παλαιότερο ἀπό τήν ἄλεση τοῦ ἀλεύρου καί τό ψήσιμο τοῦ ψωμιοῦ· στά νεκρικά ἔθιμα αὐτό διατηρεῖται μέχρι σήμερα. Βεβαίως ἡ ἰδέα τῆς «τροφῆς τῶν νεκρῶν» σέ συνδυασμό μέ τήν συντεταγμένη μαρτυρία μιᾶς ἀρχαίας πηγῆς ὀδήγησε στήν παρανόηση, ὅτι δέν ἐπιτρεπόταν στους ζωντανούς νά τρῶνε ἀπό τίς «χύτρες»· σύμφωνα μέ τό πλήρες κείμενο μόνο οἱ ἱερεῖς ἀποκλείονταν ἀπό αὐτό τό φαγητό, πράγμα πού εἶναι ἀντίστοιχο μέ τό κλείσιμο ὄλων τῶν Ἱερῶν κατά τήν ἡμέρα τῶν Χοῶν²⁵. Μέ τό φαγητό αὐτό συνδέεται ὁ μῦθος τοῦ κατακλισμοῦ: Ὅταν τά νερά ὑποχώρησαν,

οί επιζώντες ἔρριξαν μαζί σ' ἓνα καζάνι καί μαγείρεψαν ὅτι μπορούσαν νά βροῦν ὡς πρώτη τροφή μετά τήν καταστροφή, πράγμα πού ἀπετέλεσε ἀφορμή νά πάρουν νέο θάρρος γιά τήν ζωή, ἀλλά καί νά σκεφθοῦν τούς νεκρούς. Προσέφεραν θυσιά στόν «χθόνιον Ἑρμῆ» πρὸς χάριν τῶν νεκρῶν καί ἔτρωγαν ἀπό τίς «χύτρες» μέ τήν βεβαιότητα ὅτι θά ξανακερδίσουν τήν ζωή. Ἡ μιαρὰ ἡμέρα ἔχει παρέλθει, οἱ μάσκες καί οἱ νεκροί ἔχουν χάσει τά δικαιώματά τους: *θύραζε, Κάρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια*, «ἔξω, Κάρες, τά Ἀνθεστήρια τελείωσαν», ἦταν μιὰ παροιμιακὴ φράση²⁶.

Ἡ νέα ἀρχὴ ὑποδηλώνεται μέ ἀγῶνες. Μιά ἰδιαιτερότητα γιά τά παιδιά, ἰδίως γιά τά κορίτσια, ἀποτελοῦσε κατ' αὐτὴν τήν ἡμέρα ἢ κούνια. Ἀγγειογραφίες δείχνουν ἐπανειλημμένως αὐτὴν τήν αἰώρα σέ τελετουργικὸ πλαίσιο, γιά τό ὅποιο τά κείμενα σιωποῦν: τοποθετεῖται ἓνας θρόνος καλυμμένος μέ χιτῶνα καί διάδημα, ἐνῶ ἓνας ἀνοιχτός πίθος βρίσκεται δίπλα στό ἔδαφος· κάποιον ρόλο παίζει ἐπίσης καθαρμός μέ φωτιά καί θυμίαμα²⁷.

Ἐνας σκοτεινὸς μῦθος ἀναφερόταν σχετικὰ, συνέχεια τῆς ἱστορίας τοῦ πρώτου παρασκευαστῆ οἴνου Ἰκαρίου: Ἡ Ἡριγόνη, ἡ κόρη του, περιπλανιόταν ψάχνοντας γιά τόν πατέρα της, ἕως ὅτου βρῆκε τό σῶμα του σ' ἓνα πηγάδι καί ἀπαγχονίσθηκε. Ὡς ἐξιλέωση αὐτό τό φοιχτό γεγονός ἐπαναλαμβάνεται τώρα μέ ἀκίνδυνη μορφή, μέ τήν αἰώρα τῶν κοριτσιῶν τῆς Ἀθήνας²⁸. Ὑπῆρχαν παραλλήλως ἄλλες παραλλαγές τοῦ μύθου τῆς Ἡριγόνης καί τοῦ ἀπαγχονισμοῦ της, ἢ παραλλαγή τῆς «πρώρα γεννημένης», τῆς «περιπλανωμένης», ἀλήτιδος, οἱ ὁποῖες προφανῶς μνημονεύονταν σέ τραγούδια καί ὕμνους. Ὁ θάνατος τῆς κοπέλας φέρνει στό φῶς μιὰ σκοτεινὴ πλευρὰ τοῦ «ἱεροῦ γάμου»· γιατί ὑπῆρχε καί ἡ ἀφήγηση ὅτι ὁ φιλοξενηθεὶς Διόνυσος ἔκανε σύζυγό του τήν Ἡριγόνη²⁹. Συγχρόνως, μέ τήν εἰκόνα τοῦ νεκροῦ πατέρα ἐπιβαρύνεται ἡ ἀτμόσφαιρα τῆς ἡμέρας τῶν Χοῶν. Μέ τήν αἰώρα τῶν παιδιῶν ὅμως ὑπερισχύει ἡ ζωή πού κινεῖται, στραμμένη μέσα ἀπὸ τό μῖασμα καί τόν τρόμο πρὸς τό μέλλον, τό ὅποιο ὑπόσχεται ἡ Ἄνοιξη.

Εἶναι εὐκόλο νά παρακολουθήσομε καί νά ἀντιληφθοῦμε τόν ρυθμὸ τῆς τριήμερης ἐορτῆς· κάποια ὁμοιότητα μέ τήν ἀλληλουχία τῆς Μ. Παρασκευῆς καί τοῦ Πάσχα δέν εἶναι δυνατὸν νά παροραθῆ. Ἡ μυθικὴ ἐρμηνεῖα βεβαίως καθιστᾷ τήν εἰκόνα περίπλοκη, καθὼς συμπλέκει ἐντελῶς ἑτερογενεῖς ἀφηγήσεις, τήν ἀφιξη τοῦ Διονύσου μέ τόν θάνατο τοῦ Ἰκαρίου καί τῆς Ἡριγόνης, τήν φιλοξενία τοῦ Ὁρέστη, τόν κατακλυσμό· αὐτές οἱ ἀφηγήσεις συμπιπτουν μόνο στήν βαθειὰ δομὴ τῆς καταστροφῆς, τῆς ἐνοχῆς, τοῦ ἔξαγνισμοῦ. Ἡ ἐορτὴ τῶν ἀμπελουργῶν στό μέσον τῆς ἀκμῆς τῆς Ἀνοιξέως, μέ ἀναδρομὴ στόν τρύγο, θέτει ὀλόκληρη τήν πόλη σέ κίνηση· ἐκτός ἀπὸ τό κύτταρο τῆς οἰκογένειας, τόν «οἶκο», συμπεριλαμβάνονται ἐξ ἴσου οἱ ἀνώτεροι, «βασιλεύς» καί «βασίλισσα», ὅπως καί οἱ κατώτεροι, μικρὰ παιδιά, κορίτσια, δούλοι. Ἡ κανονικὴ ζωὴ ἀκυρώνεται μεταξύ θυρῶν πού γυαλίζουν ἀπὸ τήν πίσσα, προσωπειῶν, πνευμάτων, ἀχαλίνωτων ὕβρεων καί γενικῆς μέθης· οἱ θεοὶ τῆς πόλεως ἔχουν ἀποκλεισθῆ, μόνο ὁ Διόνυσος καί ὁ Ἑρμῆς εἶναι παρόντες. Ἀκριβῶς ὅμως ἡ συμμετοχὴ σέ μιὰ

ἀχαλίνωτη κατάσταση ενώνει, δίνει ιδιαιτέρως στά παιδιά μιά νέα θέση· ὁ Ἀθηναῖος ἀποκτᾷ συνείδηση τοῦ «ἀθηναϊσμοῦ» του ἀκριβῶς μέ τήν συμμετοχή του στήν ἑορτή τῶν Ἀνθεστηρίων³⁰.

Ὁ ρόλος τοῦ «βασιλέως» καί τῆς «βασίλισσας» εἶναι χωρίς ἀμφιβολία πολύ παλαιός, μολονότι δέν προέρχεται ἀπ' εὐθείας ἀπό τόν μυκηναϊκό θεσμό τῆς βασιλείας· βασιλεύς στά κείμενα τῆς Γραμμικῆς Β δέν εἶναι ὁ βασιλιάς, ἀλλά ὁ ἀρχηγός συντεχνίας, κυρίως ὁ ἐπιστάτης τῶν μεταλλουργῶν³¹. Ἐτσι τά Ἀνθεστήρια δέν ἔχουν καμμιά σχέση μέ τήν Ἀκρόπολη, οὔτε μέ τόν Ἐρεχθέα· εἶναι πιό πιθανό ὅτι ἀνήκουν στούς γεωργούς καί στούς χειροτέχνες. Ὁ θεός τοῦ οἴνου συνδέεται ἀδιάσπαστα μέ τήν ἑορτή καί τό ὄνομα Διόνυσος μαρτυρεῖται ἤδη ἀπό πολύ παλαιά³². Εἶναι ἐλκυστικό νά συνδέσομε τά εὐρήματα τοῦ ναοῦ τῆς Κέας³³ μέ τά Ἀνθεστήρια: ἐκεῖ κατά τόν 12ο αἰ. τοποθετήθηκε ἕνα μεγάλο πήλινο κεφάλι ὡς λατρευτικό ἄγαλμα, τό ὁποῖο θά μπορούσε νά προκαλέσει τήν ἴδια ἐντύπωση μέ τό προσωπεῖο πού κρεμιέται στήν σπηλιά· ἀκόμη πιό παλαιά εἶναι τά ἐκπληκτικά πήλινα ἀγαλματίδια πού παριστάνουν χορεύτριες: «γεραρές» γυναῖκες, πού χορεύουν γύρω ἀπό τόν Διόνυσο, ἤδη ἀπό τόν 15ο αἰ.; Αὐτό πρέπει νά παραμείνει μιά ὑπόθεση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. CGS V 214-24· AF 93-123· GGR 594-8· Pickard-Cambridge (2) 1-25· G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, 1951· HN 236-69 (ἀγγλ. 213-43)· γιά τό ὄνομα: HN 237 σημ. 4 (ἀγγλ. 214 σημ. 4).

2. AF 122 ἐξ., βλ. V 2.1 σημ. 16.

3. Θουκ. 2.15.4.

4. Pickard-Cambridge (2) 19-25· HN 238 σημ. 9 (ἀγγλ. 215 σημ. 9)· Travlos 274· 332· πρβ. εἰκ. 279, 379, 435.

5. Βλ. II 5 σημ. 6.

6. Φανόδημος *FGrHist* 325 F 12.

7. *IG* II-III (2η ἔκδ.), 1368.130.

8. Φώτ. καί Ἡσυχ. s.v. *μιαρά ἡμέρα*.

9. Ζηνόβ. *Ἐπιτ. παροιμ.* 1.30 (E. Miller, *Melanges de litterature grecque*, p. 352)· HN 250-5 (ἀγγλ. 226-30).

10. Gese 90-2. [Καί στήν Π. Διαθήκη ραφαῖμ καί ρεφαῖμ ὀνομάζονται γίγαντες ἀντίπαλοι τῶν Ἑβραίων, ἐνίστε ταυτιζόμενοι μέ τούς Φιλισταίους· βλ. *Encyclop. of Relig. and Ethics* τ. 6 σ. 192 (σημ. ἐπιμελ.)].

11. HN 253 σημ. 18 (ἀγγλ. 229 σημ. 18).

12. Εὐριπ. Ἴφ. T. 947-60· Φανόδημος *FGrHist* 325 F 11· HN 246 (ἀγγλ. 222).

13. R. Merkelbach, «Die Erigone des Eratosthenes», *Miscellanea di studi Alessandrini in memoria A. Rostagni*, 1963, 469-526· HN 247 (ἀγγλ. 222 ἐξ.).

14. Διόδ. Σικ. 3.62.7· Comutus *Ἑλλην. Θεολ.* 30· HN 249 (ἀγγλ. 225).

15. Βλ. VI 2.3 σημ. 15-22.

16. Φανόδημος *FGrHist* 325 Fil· HN 255 ἐξ. (ἀγγλ. 231).

17. Ἀριστοφ. *Βάτρ.* 211-9.

17α. Ο τύπος γέραιρα πού χρησιμοποιεί ο συγγραφεύς παραδίδεται ἐπιγραφικές, ἐνῶ εἶναι καί ἀνάγνωση τοῦ Ἀριστάρχου στό Z 270 τῆς Ἰλιάδος. Παραδίδεται καί διαφορετικά τονισμένο ὡς γεραιρά καί γεραρά. Βλ. HN 257 σῆμ. 8. — ἀγγλ. 232 σῆμ. 8 (σῆμ. ἐπιμελ.).

18. HN 257 (ἀγγλ. 232 ἐξ.).

19. Ἀριστοτ. Ἀθην. Πολ. 3.5 [Δημοσθ.] Κατά Νεαίρ. 73, 76· Ἦσυχ. s.v. Διονύσου γάμος· βλ. II 7 σῆμ. 99.

20. HN 258 σῆμ. 12 (ἀγγλ. 233 σῆμ. 12).

21. [Δημοσθ.] Κατά Νεαίρ. 73.

22. A. Frickenhaus, *Lenaenvasen*, 72. Winckelmannsprogramm, 1912· AF 127-32· GGR 587 ἐξ.· Pickard-Cambridge (2) 30.2· B. Philippaki, *The Attic Stamnos*, 1967, XIX ἐξ.· HN 260-2 (ἀγγλ. 235-7).

23. ARV (2η ἔκδ.), 1249 ἀρ. 13· GGR πίν. 38.1.

24. Frickenhaus (βλ. σῆμ. 22) ἀρ. 1.

25. Θεόπομπος *FGrHist* 115 F 347 a-b· Βλ. HN 263-5 (ἀγγλ. 237-9) ἐναντίον τῆς γνώμης τῆς Harrison (1) 37· AF 112 ἐξ., GGR 595.

26. Ζηνόβ. Ἐπιτ. παροιμ. 1.30 (Miller, *Melanges de Litterature Grecque* p. 352)· HN 250 (ἀγγλ. 226).

27. HN 266 σῆμ. 11 (ἀγγλ. 241 σῆμ. 11)· B. C. Dietrich, *Hermes* 89 (1961) 36-50.

28. Ἐρατοσθ. Καταστερ. 8 (Robert, p. 79)· HN 267 ἐξ. (ἀγγλ. 242 ἐξ.).

29. Ον. *Met.* 6.125.

30. Καλλίμ. ἀπ. 178· Ἄλκιφρων 4.18· 10 ἐξ. ὁ ἐξόριστος Θεμιστοκλῆς εἰσάγει τούς Χόες στήν Μαγνησία: Πόσις *FGrHist* 480 F 1.

31. Βλ. 14 σῆμ. 40.

32. Βλ. I 3.6 σῆμ. 24.

33. Βλ. 13.3 σῆμ. 72.

2.5 Θεσμοφóρια

ΤΑ ΘΕΣΜΟΦΟΡΙΑ¹ ΕΙΝΑΙ ἡ πιό διαδεδομένη ἑλληνική ἐορτή, ἡ κυριότερη μορφή τῆς λατρείας τῆς Δήμητρας. Γιά νά τιμήσουν τήν θεά τῆς γεωργίας, οἱ γυναῖκες τῆς κοινότητας ἐορτάζουν μεταξύ τους· χαρακτηριστικό στοιχεῖο ἦταν ἡ θυσία χοίρου: ὁσῶ χοίρων, χοῖροι-ἀναθήματα, τερρακόττες πού παριστάνουν μιά πιστή ἢ ἀκόμη καί τήν ἴδια τήν θεά μέ τό γουρουνόπουλο στό χέρι, ἀποτελοῦν παντοῦ τά ἀπτά χαρακτηριστικά τῶν Ἱερῶν τῆς Δήμητρας². Τά Ἱερά τῶν Θεσμοφορίων βρισκόνταν ὄχι σπανίως ἔξω ἀπό τήν πόλη, μερικές φορές ἐπίσης στίς πλαγιές τῶν ἀκροπόλεων³. στήν Ἀθήνα τό Θεμοφόριον βρισκόταν κοντά στήν Πνύκα, στόν χώρο τῆς Ἐκκλησίας τοῦ δήμου⁴.

Γιά τίς γυναῖκες τά Θεσμοφóρια ἦταν ἡ μοναδική εὐκαιρία νά μείνουν μακριά ἀπό τήν οἰκογένεια καί τό σπίτι ὄχι μόνο κατά τήν διάρκειά τῆς ἡμέρας ἀλλά καί τῆς νύχτας· συγκεντρώνονταν στό Ἱερό μέ αὐστηρό ἀποκλεισμό ὄλων τῶν ἀνδρῶν. Κατασκευάζονταν πρόχειρες στέγες, σκηναί· οἱ γυναῖκες σχηματίζαν τήν δική τους ἰδιαίτερη ὀργάνωση, ἐπικεφαλῆς τῆς ὁποίας στήν Ἀθήνα ἦσαν δύο γυναῖκες, οἱ ἄρχουσαι⁵. Παιδιά — ἐκτός ἀπ' αὐτά πού θήλαζαν — ἔμεναν μακριά, οἱ παρθένες ἐπίσης⁶· ἡ θέση τῶν ἐταίρων καί τῶν γυναικῶν πού ἦσαν

δούλες είναι άσαφής⁷. Η καθεμιά γνώριζε τήν άλλη και γνώριζε ποιά έπρεπε να είναι εκεί και ποιά δέν έπρεπε. Κάθε σύζυγος ήταν υποχρεωμένος να αφήσει τήν γυναίκα του να πάει στην θεά και να αναλάβει τά έξοδα⁸.

Ο αποκλεισμός τών άνδρων δίνει στην έορτή τών γυναικών χαρακτήρα απόκρυφο-σκοτεινό. Όχι άδικαιολόγητα γίνεται συχνά λόγος για «Μυστήρια»⁹. Υπήρχαν έθιμα μύησης, *τελεταί*: στην Μύκονο οί γυναίκες τής πόλεως είχαν δικαίωμα ελεύθερης εισόδου στην Δήμητρα χωρίς καμμία διαδικασία, ενώ οί ξένες μόνο ύστερα από μύηση¹⁰. Υπήρχαν ναοί τής Δήμητρας μέ αγάλματα, τά όποια οί άνδρες δέν έπιτρεπόταν ούτε να τά δούν¹¹. Όταν ό Αριστοφάνης παρουσίασε στην σκηνή τήν κωμωδία *Θεσμοφοριάζουσαι*, δέν ήταν σε θέση να δώσει πολλές λεπτομέρειες για τήν έορτή.

Η έορτή στην Αθήνα, όπως στην Σπάρτη και στά Άβδηρα, διαρκούσε τρεις ήμέρες, από τίς 11 ως τίς 13 του Πυανοψιώνος· δύο άκόμη έορτές γυναικών έτελούντο κατά τίς προηγούμενες ήμέρες, τά Θεσμοφόρια του Άλιμούντος στίς 10 και τά Στήνια στίς 9 του μηνός¹². στίς Συρακούσες ή έορτή διαρκούσε δέκα ήμέρες¹³. Στην Αθήνα ή πρώτη ήμέρα όνομαζόταν άνοδος, προφανώς έπειδή οί γυναίκες μέ πομπή μετέβαιναν στό Θεσμοφόριον, πού βρισκόταν σε ύψηλότερο χώρο· μετέφεραν μαζί τους αντικείμενα κάθε είδους, λατρευτικά σκεύη, τρόφιμα και έξοπλισμό για τήν διαμονή, πρό πάντων βεβαίως τό γουρουνάκι για τήν θυσία. Η θυσία γινόταν πιθανώς τό βράδυ ή τήν νύχτα:

«Ρίχνουν τά γουρουνάκια στό χάσμα τής Δήμητρας και τής Κόρης. Τά άποσυντεθειμένα ύπολείμματά τους τά φέρουν έξω γυναίκες, οί όποιες όνομάζονται *άντλήτριαι*. επί τρεις ήμέρες διετηρούντο καθαρές και έτσι κατέβαιναν στους άδυτους χώρους, έφερναν επάνω τά ύπολείμματα και τά τοποθετούσαν στους βωμούς. Επίστευαν ότι όποιος επαιρνε κομμάτια απ' αυτά και τά ανακάτεψε μέ σπόρους, θά είχε καλή σοδειά. Έλεγαν ότι κάτω μέσα στά χάσματα υπήρχαν φίδια, τά όποια έτρωγαν τά περισσότερα απ' αυτά πού έρριχναν εκεί· γιαυτό, όταν οί γυναίκες «άντλούσαν» και όταν πάλι τοποθετούσαν κάτω εκείνα τά αντικείμενα, έκαναν θόρυβο για να φύγουν τά φίδια... Έτοιμάζαν και έφερναν επάνω άπόρητα ιερά πράγματα από ζυμάρι, όμοιώματα φιδιών και άνδρικών γεννητικών όργάνων επαιρναν επίσης κλαδιά πεύκου... Αυτά, καθώς και τά γουρουνάκια, όπως είπαμε, τά έρριχναν στά όνομαζόμενα Μέγαρα».

Αυτά μαθαίνουμε από τήν κύρια πηγή μας¹⁴· κατά τά άλλα υπάρχουν άκόμη σύντομοι ύπαιγιμοί για τά «Μέγαρα» τής Δήμητρας, για τό *μεγαρίζειν* τών γυναικών ισοδύναμο μέ τό *θεσμοφοριάζειν*¹⁵. «Μέγαρα» ή *μάγαρα*¹⁶ πρέπει να υπήρχαν βεβαίως στην Αθήνα, αλλά δέν υπάρχουν αρχαιολογικές άποδείξεις. Αντιθέτως στό Ίερό της Δήμητρας στην Κνίδο¹⁷ βρέθηκε ένας μικρός στρογγυλός λάκκος μέ κόκκαλα γουρουνιών και μαρμάρινα όμοιώματα γουρουνιών ως αναθήματα· στό Ίερό της Δήμητρας στην Πριήνη υπήρχε ένας τετράγωνος λάκκος¹⁸ μέ λιθοδομή, πού έξείχε σαν χαμηλό άέτωμα πάνω από τό έδαφος και

είχε σκεπασθῆ με βαρειές σανίδες. Σέ ἓνα ἰδιαίτερος περιτειχισμένο τμήμα τοῦ μεγάλου Ἱεροῦ τῆς Δήμητρας στόν Ἀκράγαντα ὑπῆρχε κυκλικός βωμός με μορφή πηγαδιοῦ, τοῦ ὁποῖου τό κεντρικό ἄνοιγμα μέ βάθος περίπου 1.20 μ. ὀδηγοῦσε σ' ἓνα φυσικό χάσμα στόν βράχο¹⁹. Οἱ κατασκευές προφανῶς δέν ἦσαν παντοῦ τοῦ ἴδιου τύπου· ὅταν ἡ κύρια μαρτυρία ἀναφέρει ἀφ' ἑνός ὅτι «ἔρριχναν» καί «ἀντλοῦσαν», ἀφ' ἑτέρου ὅτι «κατέβαιναν» καί «τοποθετοῦσαν κάτω», φαίνεται ὅτι ὑπονοοῦνται δύο διαφορετικές δυνατότητες. Κοινή εἶναι ἡ βασική ἐνέργεια τῆς καταβυθίσεως τῶν θυμάτων στό βάθος τῆς γῆς. Στήν Γέλα, τήν Σῆριν, τούς Δοκρούς βρέθηκαν ὑπολείμματα θυσιῶν καί θυσιαστηρίων γευμάτων, τά ὁποῖα κάθε φορά εἶχαν ταφή ξεχωριστά²⁰.

Μ' αὐτόν τόν τρόπο οἱ γυναῖκες ἔρχονταν σ' ἐπαφή μέ τό ὑποχθόνιο στοιχεῖο, μέ τόν θάνατο καί τήν ἀποσύνθεση, ἐνῶ συγχρόνως ὁ ἐρωτισμός καί ἡ γονιμότητα εἶναι παρούσες μέ φαλλούς, φίδια, πεῦκα. Ὁ μῦθος ἐρμηνεύει τήν θυσία χοίρων μέ τήν ἀπαγωγή τῆς Κόρης: ὅταν ἡ θυγατέρα τῆς Δήμητρας βυθίστηκε στήν γῆ, οἱ χοῖροι τοῦ βοσκοῦ Εὐβουλέως ἐξαφανίσθηκαν μαζί της στά βάθη²¹. Ἐτσι ἡ Δήμητρα καθιέρωσε τά Θεσμοφόρια κατά τήν ἀναζήτηση τῆς θυγατέρας της²², ὁ θανατηφόρος γάμος ἐπαναλαμβάνεται μέ τήν θυσία. Δήμητρα, Κόρη, Ζεὺς Εὐβουλεύς τιμῶνται ἀπό κοινοῦ στόν κύκλο τῶν Θεσμοφορίων²³.

Ὅτι τοποθετεῖται κάτω, «κατατίθεται», μπορεῖ στά ἑλληνικά νά ὀνομασθῆ θεσμός· ἀπό τίς γυναῖκες μεταφέρονται τά ὑπολείμματα ἀπό τους λάκκους, ἀλλά ἐπίσης τά νέα δῶρα φέρονται καί πάλι στους λάκκους. Στήν εἰκονογραφία τά Θεσμοφόρια παρουσιάζονται ὡς γυναίκα, ἡ ὁποία φέρει στό κεφάλι ἓνα σκεπασμένο καλάθι²⁴. Εἶναι φανερό ὅτι βάσει αὐτῶν γίνεται κατανοητό τό ὄνομα τῆς ἐορτῆς²⁵, ἀπό τό ὁποῖο κατόπιν καί οἱ ἴδιες οἱ θεές, ἡ Δήμητρα μόνη της ἢ μαζί μέ τήν Κόρη, ὀνομάζονται Θεσμοφόροι.

Ἡ δεύτερη μεσαία ἡμέρα ὀνομαζόταν νηστεία. Οἱ γυναῖκες διέμεναν κοντά στήν θεά σέ ἀπομόνωση· χωρίς τραπέζι καί κάθισμα ἐτοίμαζαν κρεββάτι γιά τόν ἑαυτό τους στό ἔδαφος, μέ κλαδιά λυγαριᾶς καί ἄλλα φυτά, στά ὁποῖα ἀποδίδονται ἀντιαφροδισιακές ιδιότητες²⁶. Ἡ διάθεση εἶναι μελαγχολική²⁷, ἀνάλογη μέ τό πένθος τῆς Δήμητρας μετά τήν ἀρπαγή τῆς Κόρης· δέν φοροῦν στεφάνια²⁸. Λέγεται ἐπίσης ὅτι «μιμοῦνταν τήν παλαιά ζωή»²⁹, τήν πρωτόγονη κατάσταση πρὶν ἀπό τήν ἐπινόηση τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ νηστεία τέλος παύει μέ θυσίες καί πλούσια κρεοφαγία³⁰ κατά τήν τρίτη ἢ μέρα ἢ κατά τήν προηγούμενη νύχτα. Στήν Ἀθήνα κατ' αὐτήν τήν ἡμέρα ἐπικαλοῦνταν τήν Καλλιγένεια, τήν θεά «τῆς καλῆς γεννήσεως»³¹· αὐτή, ὅπως καί ἡ «κουροτρόφος»³², «αὐτή πού τρέφει τά παιδιά», φαίνεται ὅτι ὑπάρχει μόνο στήν τελετουργία καί δέν ταυτίζεται μέ μιὰ ἀπό τίς μυθικές, ὀλύμπιες θεότητες.

Ὑπάρχουν δύο ἀκόμη ὄψεις τῆς ἐορτῆς τῶν γυναικῶν, χωρίς νά εἶναι ἐντελῶς φανερό πῶς συναρτῶνται, ἡ ἄσημη καί ἡ αἵματηρή. Οἱ γυναῖκες ἐντροφοῦσαν στά ἀπρεπῆ λόγια, τήν αἰσχρολογία³³· μποροῦσαν νά χωρίζονται σέ ὀμάδες καί νά ἐρίζουν, πρέπει ὁμως ἐπίσης νά ὑπῆρχαν περιπτώσεις, κατά τίς ὁποῖες ἄνδρες καί γυναῖκες ἐπιδιδόνταν σέ ἀμοιβαῖα σκώμματα. Ὁ ἱαμβος ὡς

σκωπτική ποίηση έχει την αρχή του σέ τέτοιες εκδηλώσεις³⁴. Η Βαυβώ, ή οποία ἀποκαλύπτοντας τό σῶμα της ἔκανε τήν θεά νά γελάσει, ἀνήκει στά Θεσμοφόρια³⁵. Σύμφωνα μέ μιὰ μεταγενέστερη μαρτυρία οἱ γυναῖκες λάτρευαν τό ὁμοίωμα ἑνός γυναικείου αἰδοίου³⁶. Στήν Σικελία ἔψηναν γλυκίσματα μ' αὐτό τό σχῆμα καί προφανῶς τά ἀπελάμβαναν καί ἐκτός της τελετουργίας τῆς ἑορτῆς³⁷. Οἱ φαλλοί ἀπό ζυμάρι κατά τήν θυσία τῶν χοίρων ἀποτελοῦν κατάλληλο συμπλήρωμα. Καί ὅμως, σέ φαινομενική ἀντίθεση πρὸς αὐτά, ἀπαιτεῖται ἀκόμη καί πρὶν ἀπό τήν ἑορτή ἡ σεξουαλική ἀποχή, ἡ ὁποία κατόπιν ἐπικυρώνεται μέ τό εἰδικό στρώσιμο τοῦ κρεββατιοῦ στό ἔδαφος³⁸. ἀγνή θεά ὀνόμαζαν τήν Δήμητρα καί τήν κόρη της μέ τρόπο ἐμφατικό³⁹. οἱ ἱέρειες τῆς Δήμητρας ἔπρεπε νά εἶναι ἀνύπαντρες⁴⁰. Καί ὅμως ἡ ἐγκράτεια ἀπό τήν πλευρά της ἀποτελεῖ ἀντιθετική προετοιμασία, ἡ ὁποία ὠθεῖ σέ ὀλοκλήρωση μέ τήν τεκνοποίηση καί τήν γέννηση, ὅπως ἡ νηστεία ὀδηγεῖ στό θυσιαστήριο γεῦμα. Οἱ αἰσχρολογίες ταιριάζουν στήν κατάσταση ἐρεθισμοῦ κατά τήν νηστεία· ἡ πραγματική ἀπομάκρυνση τῶν ἀνδρῶν ἀντισταθμίζεται στήν φαντασία μέ λόγια καί μέ εἰκόνες, μέχρις ὅτου ἡ ἑορτή τελειώνει συμβολικά μέ τήν Καλλιγένεια.

Στήν φαντασία ἐπίσης ἐξογκώνεται φρικιαστικά ἡ ἐχθρότητα πρὸς τοὺς ἄνδρες. Ἐλεγαν ὅτι στήν Κυρήνη ὑπῆρχαν κατά τήν ἑορτή «σφάκτριαι» μέ πρόσωπο ἀλειμμένο μέ αἷμα, μέ ξίφος στό χέρι, πού εὐνούχιζαν τόν ἄνδρα, πού ἤθελε νά τίς κατασκοπεύσει, ὁ ὁποῖος δέν ἦταν κανεῖς ἄλλος παρά ὁ ἴδιος ὁ βασιλιάς Βάπτος⁴¹. τόν Ἀριστομένη τόν Μεσσήνιο, ὅταν πλησίασε τίς γυναῖκες πού ἑόρταζαν τά Θεσμοφόρια, τόν κατέβαλαν καί τόν συνέλαβαν αἰχμάλωτο μέ μαχαίρια θυσίας, σοῦβλες καί δάδες⁴². λίγο καλύτερα πράγματα συμβαίνουν στόν κατάσκοπό τῆς κωμωδίας τοῦ Ἀριστόφανους. Ὁ Ἡρόδοτος⁴³ ὑποστηρίζει ὅτι τά Θεσμοφόρια ἔφεραν ἀπό τήν Αἴγυπτο στήν Ἑλλάδα οἱ Δαναῖδες, οἱ πασίγνωστες φόνισσες τῶν ἀνδρῶν, οἱ ὁποῖες ἐπίσης ἔκαναν συγχρόνως γνωστές τίς πηγές τῆς Ἀργολίδος. Στήν πραγματικότητα οἱ γυναῖκες κατά τά Θεσμοφόρια ἔτρωγαν ρόδια, τῶν ὁποίων ὁ βαθυκόκινος χυμός συνδεόταν πάντοτε μέ τό αἷμα· ἂν ἔπεφτε κάποιο σπειρί στό ἔδαφος, ἀνήκε στούς νεκρούς⁴⁴. Ἔτσι οἱ γυναῖκες ἀσχολοῦνταν μέ αἷμα καί θάνατο· καί ἡ Δήμητρα ἐπίσης συνδέεται ὄχι μόνο μέ παθητικό πένθος, ἀλλά καί μέ ἐπιθετική ὀργή, ἡ ὁποία ἐπιζητεῖ θυσία.

Ὁ τρόπος, μέ τόν ὁποῖο χρησιμοποιοῦνται τά ὑπολείμματα τῶν ἀποσυντιθεμένων χοίρων, μέ σκοπό τήν καλή σοδειά, ἀποτελεῖ τό σαφέστερο παράδειγμα ἀγροτικῆς μαγείας στήν ἀρχαία ἑλληνική θρησκεία: «φορεῖς γονιμότητας», «πλήρη ἀπό τίς δυνάμεις τῆς γῆς», «χρησιμοποιούμενα ὡς φίλτρα γονιμότητας γιά τήν νέα σπορά», κατά τήν διατύπωση τοῦ Ludwig Deubner⁴⁵. Ὁπωσδήποτε ἐδῶ ὑπόκειται πολύ ἀρχαία παράδοση· ἤδη εὐρήματα τῆς πρώιμης νεολιθικῆς ἐποχῆς ἀποδεικνύουν σύνδεση δημητριακῶν καί χοίρων⁴⁶. Εἶναι ἐπίσης ἀξιοσημείωτο ὅτι στούς μύθους δύσκολα συναντῶνται ἀπηχῆσεις τῶν ἑορτῶν, καί ὅτι στήν θέση τῶν «ὀμηρικῶν» προσωπικῶν θεῶν ἐμφανίζονται λειτουργικά ὀνόματα ὅπως «Καλλιγένεια». Ὁ ἀττικός μήνας Πυανοψίων εἶναι ὁ μήνας τῆς σπορᾶς. Καί ὅμως εἶναι δυνατόν ἐπίσης ἡ ἑορτή νά ἑορτάζεται δύο μῆνες

ένωρίτερα, όπως γινόταν στην Θήβα ή στην Δήλο⁴⁷: ή σύνδεση με την σπορά δεν είναι, επομένως, τό αποφασιστικό στοιχείο. Επίσης απέτυχαν οί προσπάθειες νά θεωρηθῆ ἡ ιδιαίτερη σχέση τῶν γυναικῶν πρὸς τὴν Δήμητρα ὡς προερχομένη ἀπὸ μιά ὑποθετική μορφή τῆς πρώιμης γεωργίας⁴⁸. Ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων εἶχε ἀγροτικό χαρακτήρα, ἀλλὰ δὲν εἶναι δυνατόν βάσει αὐτοῦ νά ἐρμηνευθοῦν ὅλες οἱ ιδιοτυπίες τῆς.

Μιά ἐντελῶς διαφορετική προσέγγιση ἐπεχείρησε ὁ Karl Kerényi⁴⁹, καθὼς συνέκρινε τὴν ἀπομόνωση τῶν γυναικῶν σὲ ἀτμόσφαιρα ἀνησυχίας, αἵματος καὶ ἐρωτισμοῦ, μέ τὰ ταμπού τῆς ἐμμηνορροσίας σὲ μερικούς πρωτόγονους πολιτισμούς. Αὐτὴ ἡ ἐντυπωσιακὴ σύνδεση δὲν εἶναι βεβαίως δυνατόν νά ἐρμηνευθῆ σάν νά ὑπῆρχε ἡ πίστη στοῦ βιολογικό θαῦμα μιᾶς συλλογικῆς ἐμμηνορροσίας σὲ μιά «πρωτόγονη» ἐποχὴ· ἀλλὰ εἶναι ἴσως δυνατόν ἐμπειρίες καὶ συμπεριφορὲς σχετικὲς μέ τὸν κύκλο τῆς γυναικείας περιόδου νά προσέφεραν τό πρότυπο γιὰ τὴν τελετουργικὴ διαμόρφωση μιᾶς ἐτήσιας ἑορτῆς, κατὰ τὴν ὁποία οἱ γυναῖκες ἐπιβεβαιώνουν οἱ ἴδιες τὴν δική τους ιδιαίτερη φύση, πού δὲν ἔχουν οἱ ἄνδρες.

Ἐτσι ὡς πυρήνας τῆς ἑορτῆς παραμένει ἡ διάλυση τῆς οἰκογένειας, ὁ χωρισμὸς τῶν φύλων, ἡ συγκρότηση μιᾶς ἐνώσεως γυναικῶν· μιά φορὰ τό χρόνο τουλάχιστον οἱ γυναῖκες ἐπιδεικνύουν τὴν ἀνεξαρτησία τους, τὴν εὐθύνη τους καὶ τὴν σπουδαιότητά τους γιὰ τὴν γονιμότητα τῆς κοινότητας καὶ τῆς καλλιεργουμένης γῆς. Ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ἀμφισβητοῦνται πράγματα αὐτονόητα ἐξασφαλίζει τὴν συνέχεια. Ὡς πρὸς αὐτὸ τὰ Θεσμοφόρια μέ τὸν σοβαρό, μελαγχολικό, «ἀγνό» χαρακτήρα τους βρίσκονται σὲ βέβαιη πολικότητα μέ τὴν ἑορτὴ τοῦ Ἀδωνίδος⁵⁰, κατὰ τὴν ὁποίαν οἱ γυναῖκες δραπετεύουν ἀπὸ τὴν καλὰ περιχαρακωμένη ὑπαρξή τους μέ ἓνα ἄλλο τρόπο, σ' ἓνα κλίμα γοητείας καὶ πάθους, γλυκύτητας καὶ ἄγριου θρήνου· ἡ ἀνατολίζουσα ιδιωτικὴ λατρεία ἀφήνει στὴν ἀτομικὴ ἔκφραση πολὺ μεγαλύτερο χῶρο, ἐνῶ ἡ ἑορτὴ τῆς πόλεως μέ τὸν ρόλο τῶν γυναικῶν τονίζει περισσότερο τὴν δημιουργία ἀλληλεγγύης.

Στὴν ἐνωση τῶν γυναικῶν ἀντιστοιχεῖ, σὲ μερικά τουλάχιστον μέρη, μιά ἐνωση ἀνδρῶν. Ἐτσι στὴν Πάρο οἱ «Κάβαρνοι», οἱ ὁποῖοι συναντῶνται γιὰ θυσιαστήριο συμπόσιο, ὑπηρετοῦν τὴν Θεσμοφόρο Δήμητρα⁵¹. Στὸν πίνακα τοῦ Πολυγνώτου στὴν Ποικίλη Στοά⁵² εἰκονιζόταν πῶς ὁ Τέλλις καὶ ἡ Κλεόβοια μετέφεραν ἀπὸ τὴν Πάρο στὴν Θάσο «τά ἱερά» τῆς λατρείας τῆς Δήμητρας· ὁ ἀδελφός, τοῦ ὁποίου τό ὄνομα περιέχει τὴν τελετὴ, τὴν «μύηση», δίπλα στὴν παρθένο. Τό ἱερό τῆς Δήμητρας στὴν Κόρινθο περιλαμβάνει μιά ὁλόκληρη σειρά χώρων γιὰ λατρευτικά συμπόσια, ἐνῶ πῆλινα ἀναθήματα, πού βρέθηκαν ἐκεῖ, δείχνουν ἓνα νεαρό μέ ἀναθηματικά δῶρα στοῦ χέρι⁵³. Εἶναι δυνατόν ἐπίσης νά θυμηθοῦμε τίς ἀνδρικές ἐνώσεις τῆς μικρασιατικῆς Μητέρας· δὲν ἀποκλείεται νά ὑπάρχει ἀντιστοιχία μεταξύ λατρειῶν πού ἀπευθύνονται πρὸς ἄνδρες καὶ λατρειῶν πού ἀπευθύνονται πρὸς γυναῖκες· προφανῶς ὅμως ἀλληλοσυμπληρῶνται μέ ἐπιτυχία.

Ἡ διάσταση, πού συμβολίζεται μέ τήν θρηνοῦσα καί ὀργισμένη Δήμητρα, δέν εἶναι αὐτοσκοπός, ἀλλά ἕνα μεταβατικό στάδιο. Οἱ σκοτεινοί λάκκοι, οἱ ὁποῖοι ἀνοιξαν, κλείνουν καί πάλι, ἡ «καλή γέννηση» δείχνει μέ αἰσιοδοξία πρὸς τό μέλλον· ἡ προοπτική μιᾶς καλῆς σοδειᾶς εἶναι μέρος αὐτῆς τῆς προσδοκίας, ἡ ὁποία ἀναδύεται ἀπό τήν ἑορτή. Οἱ Ἕλληνες τελικῶς ἐρμήνευσαν τήν Θεσμοφόρο Δήμητρα ὡς φορέα τοῦ «θεσμοῦ», τῆς τάξεως τοῦ γάμου, τοῦ πολιτισμοῦ, τῆς ζωῆς γενικῶς⁵⁴, καί ὡς πρὸς αὐτό δέν εἶχαν ἐντελῶς ἄδικο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. *GF* 313-25· *CGS* III 75-112· *AF* 50-60· P. Arbesmann, *RE* IA 15-28· S. Eitrem, *Symb.* Oslo. 23 (1944) 32-45· *GGR* 463-6· Detienne 183-214. Ἐπισκόπηση τῆς ἐξαπλώσεως τῆς ἑορτῆς: *GF* 313-6, *RE* I A 24-6, καθὼς καί *LSS* 32 (Ἀρκαδία)· γιά τήν Γέλα βλ. σημ. 20. Τό ὄνομα μῆνος *Θεσμοφόριος*: Samuel 108,132,134 ἔξ.

2. *HN* 284 (ἀγγλ. 257). †

3. Ἐξω ἀπό τήν πόλη: στήν Πάρο, Θάσο, Σμύρνη, Μίλητο, Τροιζήνα, Γέλα (*Bitalemi*)· στούς πρόποδες τῆς ἀκροπόλεως στήν Θήβα (*Παυσ.* 9.16.5) καί στά Μέγαρα (*Παυσ.* 1.39.5)· πρβ. Richardson 250.

4. H. A. Thomson, *Hesperia* 5 (1936) 151-200· O. Broneer, *Hesperia* 11 (1942) 250-74· Travlos 198· εἰκ. 5.

5. Ἰσαῖος *Περί τ. Κίρων. κλήρ.* 19· *IG* II-III (2η ἔκδ.), 1184.

6. Καλλίμ. ἀπ. 63· αὐτό ἔρχεται σ' ἀντίθεση μέ τήν μαρτυρία τοῦ Λούκ. *Ἐταιρ. Διαλ.* 2.1.

7. Στόν Ἀριστοφ. *Θεσμ.* 294 παρευρίσκεται μιά δούλη, ἀλλά στέλλεται μακριά γιά ὀρισμένες ἐργασίες. Ἡ τελετουργία στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Ἰσαῖος *Περί τ. Φιλοκτ. κλήρ.* 50 δέν καθορίζεται. Ὁ Λουκιανός παρουσιάζει μιάν ἑταίρα καί μιά παρθένο, ἀλλά δέν εἶναι ἀξιόπιστος· βλ. σημ. 6.

8. Μένανδρ. *Ἐπιτρ.* 522 ἔξ.· Ἰσαῖος *Περί τ. Πύρρ. κλήρ.* 80.

9. *Τα μυστικά ἱερά s.v. μάγαρον*, Αἴλ. Διονύσ. μ 2 (H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika* p. 128) βλ. σημ. 16· Ὁ Ἡροδ. 2.171 βεβαιώνει ὅτι ἡ πραγματική μορφή τῶν μυστηρίων διατηρήθηκε μόνο στήν Ἀρκαδία, ἐνῶ σέ ἄλλες περιοχές καταπνίγηκε ἐξ αἰτίας τῆς δωρικῆς μεταναστεύσεως· αὐτό συνδέεται μέ τίς θεωρίες του περί Πελασγῶν (πρβ. *Δημήτηρ Πελασγίς*, *Παυσ.* 2.22.1) καί Αἰγυπτίων. Μυστήρια γιά τήν Δήμητρα Θεσμοφόρο στήν Ἐφεσο: *SIG* 820.

10. *SIG* 1024=LSCG 96.20 ἔξ.

11. Στήν Κατάνη τῆς Σικελίας: *Cic.Verr.* 4.99.

12. *AF* 52.

13. Διόδ. Σικ. 5.4.7.

14. *Σχόλ. Λουκ.* p. 275.23-276.28 (Rabe)· Rohde. *Kleine Schriften* II, 1901, 355- 65· *AF* 40 ἔξ. Ὁ Σχολιαστής ἐρμηνεύει τήν λέξη *Θεσμοφόρια* στόν Λουκιανό. Ἡ διαβεβαίωσή του ὅτι τά Σκιροφόρια καί τά Ἀρρητοφόρια (*sic*) εἶναι τά ἴδια σχετίζεται μόνο μέ τήν ἐρμηνεία του καί ὄχι μέ τήν περιγραφή τῆς τελετῆς, πρβ. Burkert, *Hermes* 94 (1966) 7 ἔξ.· *HN* 284 σημ. 5 (ἀγγλ. 257 σημ. 5). Ὅτι τό *μεγαρίζειν* ἀνήκει στά Θεσμοφόρια λέγεται μέ ἀπόλυτη σαφήνεια ἀπό τόν Κλήμ. Ἀλεξ. *Προτρεπτ.* 2.17.1· ἡ διόρθωση τῶν λόγων του σέ ζώντας χοίρους (Lobeck 831, Rohde, *Kleine Schriften*

II, 360 σημ. 1) είναι αυθαίρετη: βρέθηκαν αναθηματικοί πήλινοι χοῖροι με ανοιγμένες κοιλιές στην Θάσο και στην Νάξο: F. Salviat, *BCH* 89 (1965) 468-71.

15. Κλήμ. Ἀλεξ. βλ. σημ. 14· Ἐπιφάνιος *Περί Πίστ.* 10, III 1 p. 510.10 (ἔκδ. Holl).

16. Αἰλ. Διον. μ 2 (H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika* p. 128), Μένανδρ. ἀπ. 870 (Koerte)· A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969) 31-7· B. C. Dietrich, *Rivista storica dell' antichità* 3 (1973) 1-12.

17. C. T. Newton, *Histoiy of discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae* 11,1863, 383 ἔξ. *GF* 319 ἔξ.

18. M. Schede, *Die Ruinen von Priene*, 1962, 93 ἔξ.

19. D. White, *Hagne Thea*, Diss., Princeton 1964, 69· Πρβ. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Delos*, 1970, 269-93.

20. Γέλα: P. Orlandini, *Κώκαλος* 14-15 (1968-9) 338: ἐπιγραφή σέ ἀγγεῖο «ἱερόν στην Θεομοφόρο, ἀπό τήν σκηνή τῆς Δικαιοῦς» (*ἡιάρά Θεομοφόρο ἐκ τὰς Δίκαιος σκανᾶς*)· Σίρις, *Λοκροί: A A* (1968) 770-84· *Klio* 52 (1970) 138.

21. Κλήμ. Ἀλ. *Προτρεπτ.* 2.17· Σχόλ. εἰς Λούκ. p. 275.24 ἔξ. (Rabe)· *HN* 283-92 (ἀγγλ. 256-64).

22. Λατρευτικός μῦθος ἀπό τήν Πάρο: Ἀπολλόδωρος *FGrHist* 244 F 89.

23. Πάρος: *IG XII* 5.277· Δῆλος: *IG XI* 287 A 69· Graf 172 σημ. 72· Ph. Bruneau (βλ. σημ. 19) 269-90.

24. Ἡ Ἡμερολογιακή Ζωφόρος: *AF* 250, πίν. 35 ἀρ. 4.

25. Nilsson, *GF*, ἀκολουθώντας τόν Frazer *AF* 44· ἀργότερα ὡς ἐπιβεβαίωση αὐτῆς τῆς σημασίας ἐμφανίσθηκαν οἱ λέξεις *θεσμός ἢ ὄστέον* («ὑπολείμματα θυσίας ἢ ὄστοῦν») σέ ἐπιγραφή ἀπό τήν Κῶ (*LSCG* 154 B 17)· πρβ. *θέσις τῶν θεομοφορίων*: Σχόλ. Ἀριστοφ. *Θεσμ.* 585.

26. Πλούτ. *Περί Ἰσ. καί Ὀσιρ.* 378 e· Αἰλιαν. *Περί ζῶων* 9.26· Plin. *Nat. Hist.* 24.59· Γαλην. *IX* 807 (ἔκδ. C. G. Kuhn)· Διοσκορίδης 1.103· Fehrle 139-54.

27. Πλούτ. *Δημοσθ.* 30.5.

28. Σχόλ. εἰς Σόφ. *Οἶδ.* K. 681.

29. Διόδ. *Σικ.* 5.4.7· στην Ἐρέτρια οἱ γυναῖκες δέν χρησιμοποιοῦσαν φωτιά· Πλούτ. *Αἰτ. Ἑλλ.* 298 b-c.

30. Σχόλ. εἰς Ἀριστοφ. *Θεσμ.* 372.

31. Ἀριστοφ. *Θεσμ.* 298 μέ τὰ Σχόλ., Ἡσύχ. s.v. *Καλλιγένειαν*: «ὄχι τήν γῆ, ἀλλά τήν Δήμητρα...μερικοί λέγουν ὅτι ἡ Καλλιγένεια ὑπῆρξε τροφός της, ἄλλοι ἰέρειά της καί ἄλλοι ἀκόλουθός της»· Ἀλκίφρων 2.37· Νόννος 6.140.

32. Βλ. 13.5 σημ. 40· III 4 σημ. 15.

33. Ἀπολλόδ. 1.5.1· Κλεομήδης 2.1· Διόδ. *Σικ.* 5.4.7· Πρβ. Ἀριστοφ. *Θεσμ.* 539· βλ. II 7 σημ. 61-4.

34. M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, 1974, 22-39.

35. Graf 168-71.

36. Θεοδώρητος ὁ Κύρρου *Ἑλλην. Παθμ. Θεραπευτ.* 3.84.

37. Ἡρακλείδης ὁ Συρακ. παρ' Ἀθην. 14.647 a.

38. Fehrle 138-42· βλ. σημ. 26.

39. Βλ. V 4 σημ. 29· πρβ. White (βλ. σημ. 19).

40. Λούκ. *Ἐταιρ. Διάλ.* 7.4· Τίμων 17· Σχόλ. εἰς Λούκ. p. 279.21 (Rabe)· Fehrle 103 ἔξ. Ἀκόλουθοι τῆς Δήμητρας ὡς «μέλισσαι»: Ἀπολλόδωρος *FGrHist* 244 F 89 (στήν Πάρο) *Serv. Verg. Aen. ad* 1.430 (στήν Κόρινθο). Πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ Fr. Williams, Oxford 1978, 92-3 στόν Καλλιμ. Ἰμν. 2.110.

41. Αἰλιαν. ἀπ. 44 = Σούδα α 4329, θ 272, σ 1590, 1714. πρβ. Detienne 183-214.

42. Πaus. 4.17.1.

43. Ἡροδ. 2.171, πρβ. Ἡσίοδ. ἀπ. 128.

44. Κλήμ. Ἀλ. *Προτρεπτ.* 2.19.

45. *AF* 51, πρβ. *GGR* 119 ἔξ.

46. Βλ. 11 σημ. 22-3.

47. IG XI 287 A 68· GF 316 έξ.
 48. CGS III106-9, GGR 465 έναντίον τής Harrison (1) 272, GF 323.
 49. Kerényi (3) 126 έξ.· άγγλ. μετ. 157 έξ.
 50. Βλ. III 3.4 σημ. 13.
 51. Αντίμαχος άπ. 67 (Wyss)· Στέφ. Βύζ. s.v. Πάρος IG XII 5.292.
 52. Πανσ. 10.28.3.
 53. *Hesperia* 34 (1965) 1-24· 37 (1968) 299-330· 38 (1969) 297-310· 41 (1972) 283-331· *Altertum* 11 (1965) 8-24· πήλινα άγάλματα νεαρών, *Hesperia* 41 (1972) 317.
 54. Διόδ. Σικ. 5.5.2· Καλλίμ. *Υμν.* 6.19· Serv. Verg. Aen. ad 4.58· PR I 777· CGS III 75-7· *GdH* II 45.

3. Κοινωνικές λειτουργίες τής λατρείας

3.1 Οί θεοί μεταξύ άνηθικότητας και δικαιοσύνης

ΣΤΟΝ ΑΓΩΝΑ ΤΟΥ Χριστιανισμού έναντίον του είδωλολατρικού θεϊκού κόσμου ένα από τά πιό άποτελεσματικά έπιχειρήματα ήταν ή κατηγορία τής άνηθικότητας, άφου άκόμη και οί ύπερασπιστές του άρχαίου κόσμου δέν μποροΰσαν νά μή παραδεχθούν ότι ή κατηγορία ήταν δικαιολογημένη· τό πιό ευάλωτο σημείο φαίνεται ότι ήταν οί άχαλίνωτοι έρωτες τών θεών, ένω πολύ άνησυχητικό ήταν τό γεγονός ότι ο Ζεύς άνέτρεψε τόν ίδιο τόν πατέρα του. Πρίν από πολλούς αιώνες οί ίδιοι οί Έλληνες είχαν διατυπώσει αυτήν τήν κριτική για τούς όμηρικούς θεούς και δέν βρήκαν τίποτε προς ύπεράσπισή τους εκτός από τό ελάχιστα πειστικό τέχνασμα τής άλληγορίας¹. Ο σύγχρονος παρατηρητής μπορεϊ νά συμφωνήσει μέ τήν κρίση τής ιστορίας και νά διακρίνει στήν ήθική μειονεξία τής άρχαίας θρησκείας τόν κύριο λόγο τής παρακμής της και τής έξαφανίσεως της²· αλλά μπορεϊ έπίσης στήν άνηθικότητα τών Όλυμπίων νά βρει μιá περιεργη αισθητική άπόλαυση. Καί όμως τό πρόβλημα είναι πολυπλοκότερο και βαθύτερο.

Η κριτική εις βάρος του Όμηρου» είναι πολύ παλαιά. Πολλά ψεύδονται άοιδοί, άκούγεται ήδη στον Σόλωνα σαν παροιμιώδης έκφραση³· και στον Ησίοδο ή όμολογία τών Μουσών ότι γνωρίζουν νά άφηγοΰνται «πολλά ψέματα»⁴ φαίνεται νά κατευθύνεται έναντίον τής «όμηρικής» παρουσιάσεως τών θεών. Η όξεία και καταδικαστική κρίση διατυπώθηκε άργότερα προς τό τέλος του βου αι. από τόν Ξενοφάνη: Ο Όμηρος και ο Ησίοδος φόρτωσαν στους θεούς όλα, όσα για τούς ανθρώπους είναι όνειδος και κατηγορία: κλοπές, μοιχειές και άπάτες»⁵. Ο Πίνδαρος δέν δέχεται τούς μύθους που παρουσιάζουν τούς θεούς καννίβαλους⁶. Στόν Ευριπίδη οί ίδιοι οί θεοί έκφράζουν άμφιβολία: *ει θεοί τί δρώσιν αισχρόν, οΰκ εισίν θεοί*⁷. όταν ή Ήρα έξ αιτίας μικρόψυχης ζήλειας προκαλεϊ τήν τρομερή καταστροφή του Ηρακλέους, τίθεται τό έρώτημα: «ποιός θά

προσευχόταν σέ μιά τέτοια θεά;»⁸. Στόν Πλάτωνα απέμενε ἀπλῶς νά τά συνοψίσει καί νά τά συστηματοποιήσει, γιά νά τά ἀπαγορεύσει ὅλ' αὐτά καί εἰδικῶς ὀλόκληρη τήν ποίηση τοῦ Ὀμήρου ἀπό τήν ἰδανική πολιτεία του⁹.

Καί ὅμως οἱ πῖο σπουδαῖοι ἑλληνικοί ναοί, τά ἐξοχότερα ἀγάλματα θεῶν δημιουργήθηκαν γενιές μετά τόν Ξενοφάνη. Οἱ ἄνθρωποι συνέχισαν νά προσεύχονται σ' αὐτούς τούς θεούς· τό τυπικό της ἑλληνικῆς θρησκείας διατηρήθηκε 800 ἔτη μετά τόν Ξενοφάνη καί ἐξαφανίσθηκε μόνο μέ τήν κατάρρευση τῆς ἀρχαίας κοινωνίας κάτω ἀπό τεράστια κρατική πίεση¹⁰. Προφανῶς ἐκεῖνη ἡ κριτική εἶχε ἀγγίξει μόνο τήν ἐπιφάνεια, ὄχι τίς ρίζες.

Βολική λύση ἀπετέλεσε μιά διφυῆς διευθέτηση: ὑπῆρχε ἡ «θεολογία τῶν ποιητῶν», στήν ὁποία δέν ἦταν ἀνάγκη νά πιστεύει κανείς, καί παραλλήλως ἡ «θεολογία τῆς πόλεως», ἡ ὁποία βεβαίως ἀποτελοῦσε καθῆκον τῶν πολιτῶν¹¹. μέ ὑψηλές ἀπαιτήσεις ἀλήθειας ἐμφανίσθηκε ἐπί πλέον ἡ «Φυσική Θεολογία» τῶν φιλοσόφων, ἀπέναντι στήν ὁποία ἦταν δυνατή τόσο πνευματική ἀποδοχή ὅσο καί σκεπτικιστική ἐπιφύλαξη.

Εἶναι ἐκπληκτικό ὅτι στήν θρησκεία τῆς πόλεως προϋποτίθεται ὡς αὐτόνοητο καί ἐκδηλώνεται ἀκριβῶς αὐτό, πού φαινομενικά δέν μπορεῖ νά κατορθώσει ὁ κόσμος τῶν θεῶν: αὐτή ἡ θρησκεία εἶναι ἡ βάση τῆς ἠθικῆς τάξεως. Μέ εἰρωνεία ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ὁ ἄρχων πρέπει νά συμπεριφέρεται μέ εὐσέβεια, «γιατί οἱ ἄνθρωποι φοβοῦνται λιγότερο ὅτι θά πάθουν κάτι παράνομο ἀπό τέτοιους ἀνθρώπους, ἐάν πιστεύουν ὅτι ὁ ἄρχοντας εἶναι εὐλαβής»¹². ἀκόμη πῖο ἀνατρεπτική ἤχεῖ ἡ θέση πού διακηρύσσεται σ' ἓνα δράμα πρὸς τό τέλος τοῦ 5ου αἰ., ὅτι οἱ θεοί εἶναι ἐπινόηση ἑνός πονηροῦ πολιτικοῦ, μέ σκοπό νά ὑποχρεώσει τούς ἄλλους ἄνθρωπους νά ὑπακούουν στίς ἐντολές ἀκόμη καί σ' αὐτές πού διαφορετικά δέν θά ἦταν δυνατόν νά ἰσχύσουν¹³. Ἀλλά αὐτό ἀκριβῶς σημαίνει ὅτι ἡ ἑλληνική θρησκεία εἶναι δυνατόν νά προῆλθε ἀπό τήν ἠθική λειτουργία της. Γιά τόν Ἀριστοτέλη εἶναι φιλοσοφικῶς βέβαιο ὅτι ὑπάρχουν θεοί· «τά ἄλλα» — προφανῶς ἔννοεῖ τους μύθους καί τήν τελετουργία — «εἰσήχθησαν γιά νά πείσουν τό πλῆθος καί γιά νά χρησιμοποιοῦνται μέ σκοπό τούς νόμους καί τό συμφέρον»¹⁴. κάθε ἄλλο ἐπομένως παρά γιά ἀνήθικο αἰσθητισμό πρόκειται. Οἱ ρήτορες εἶναι σέ θέση νά ἐκφράσουν τήν ἴδια ἰδέα μέ πολύ θετικότερο τρόπο: «ἐκεῖνοι πού καλλιέργησαν μέσα μας αὐτόν τόν φόβο τῶν θεῶν ἔγιναν αἴτιοι νά μὴν συμπεριφερόμαστε ὅ ἕνας στόν ἄλλο ἐντελῶς σάν θηρία»¹⁵. Ἐνωρίτερα ἤδη ἀσκήθηκε πολεμική μέ τό ἴδιο ἐπιχείρημα: ἡ μαγεία κατά βάθος εἶναι ἀθεΐα, «καί ἔτσι κάποιος στίς πράξεις του δέν θά ἀπέφευγε τίς ἀκρότητες, τουλάχιστον ὅσον ἐξαρτᾶται ἀπό τους θεούς, γιατί δέν τούς φοβᾶται καθόλου»¹⁶. μαζί μέ τόν φόβο τῶν θεῶν καταρρέουν ὅλοι οἱ ἠθικοί φραγμοί. Αὐτό τό θέμα περιέχεται ἐν σπέρματι ἤδη στήν παρουσίαση τῶν Κυκλώπων στήν Ὀδύσεια: ὁ Πολύφημος, μολονότι γιός τοῦ Ποσειδῶνος, ἀδιαφορεῖ γιά τούς θεούς¹⁷, καί ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἀνθρωποφάγος. Σ' αὐτό ἀντιστοιχεῖ τό ἐρώτημα, τό ὁποῖο ὁ Ὀδυσσεύς συνήθιζε νά θέτει ὅταν ἔφθανε σέ ἄγνωστη ἀκτή: ἂν οἱ κάτοικοι εἶναι

«ὑπερόπτες, ἄγριοι καὶ ἄδικοι» ἢ «φιλόξενοι καὶ θεοφοβούμενοι»¹⁸. Ὁ φόβος θεοῦ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας.

Μερικοὶ προσπάθησαν νὰ ἀναλύσουν αὐτὴ τὴν διαλεκτικὴ τῶν ἀνῆθικων θεῶν καὶ τῆς θρησκευτικῆς ἠθικῆς μὲ τούς ὅρους τῆς ἱστορικῆς ἀναπτύξεως: στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ἡ μυθολογία θὰ διέσωζε ἓνα πρωτόγονο στάδιο, τὸ ὁποῖο θὰ παρουσίαζε μιὰ προοδευτικὰ αὐξανόμενη ἀντίθεση μὲ τὴν ἐξέλιξιν τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς ἠθικῆς. Σ' ἓνα πρωτόγονο στίφος μποροῦσε τὸ κύρος νὰ στηρίζεται στὴν βία καὶ στὴν σεξουαλικὴ δραστηριότητα, ἐνῶ ἡ ἀρπαγὴ καὶ ἡ κλοπὴ ἦταν δυνατόν νὰ ἀποτελοῦν τιμητικὰ πράξεις· οἱ κατώτεροι, οἱ ἀδύναμοι, θὰ ἦσαν συνηθισμένοι στό γεγονός ὅτι οἱ ἀνώτεροι ἄρχοντες ἀπὸ κάθε ἄποψη μποροῦσαν νὰ κατορθώσουν πολὺ περισσότερα καὶ νὰ ἀγνοήσουν κατὰ τὸ δοκοῦν τὴν τάξιν τῆς ἰδιοκτησίας καὶ τῆς οἰκογένειας, τὴν ὁποία αὐτοὶ ἐπέβαλαν. Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν στίς ταραχὰς τοῦ Ὀλύμπου ἀντιστοιχεῖ μιὰ ἀσταθὴς ἀριστοκρατία κατὰ τὸ τέλος τῶν «Σκοτεινῶν Αἰώνων».

Καὶ ὅμως ὁ Ζεὺς, ὁ Ἀπόλλων, ἡ Ἀθηνᾶ εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία περισσότερο ἀπὸ ἀνυπότακτοι εὐπατρίδες ἀριστοκράτες, περισσότερο ἀπὸ ἀντιπρόσωποι μιᾶς καθεστηκυίας τάξεως, ἡ ὁποία ξεπερνιέται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ πρόοδο. Ἰδιαιτέρως ἡ μορφή τοῦ Διὸς ἐνσάρκωνε πάντοτε ὄχι μόνο τὴν δύναμιν τοῦ ἰσχυρότερου, ἀλλὰ ἓνα κέντρο σκέψεως, ἡ ὁποία ἦταν ἀσυζητητὴ ἀποδεκτὴ. Μπορεῖ νὰ δοκιμάσει κάποιος νὰ κάνει λόγο γιὰ τρόπον τινὰ ἀνῆθικη «δικαιοσύνη τοῦ Διὸς»¹⁹—μιὰ δραστηριότητα ποὺ δέν δεσμεύεται ἀπὸ δεδομένους περιορισμούς, ποὺ δέν εἶναι δυνατόν οὔτε νὰ προβλεφθῇ οὔτε νὰ ἀναθεωρηθῇ καὶ ὅμως τελικῶς εἶναι πάντοτε σωστὴ, ἀκόμη κι ἂν ὀδηγεῖ στὴν καταστροφή. «Ὅποιος μὲ τὴν καρδιά του ὑμνεῖ τὸν Δία ψάλλοντας τὰ ἐπινίκια κατακτᾷ τὴν σύνεσιν ὅλην»²⁰.

Ἀλλὰ καὶ μ' αὐτόν ἐπίσης τὸν τρόπο οἱ ἀντιρρήσεις καθόλου δέν διασκεδάσθησαν. Οἱ ἠθικὰ ἀμφισβητήσιμες πράξεις τῶν θεῶν δέν ἀποτελοῦν ἀπλῶς θέμα τοῦ μύθου ὡς ἀντανάκλαση εἴτε πραγματικῶν σχέσεων, εἴτε καταπιεσμένων ἐπιθυμιῶν. Ἡ ἴδια διαλεκτικὴ ἐμφανίζεται στὴν τελετουργία. Ἄν ὁ Ἑρμῆς κλέβει, ὑπάρχουν ἐπίσης ἑορτὲς τοῦ Ἑρμῆ, κατὰ τίς ὁποῖες ἐπιτρέπεται ἡ κλοπὴ²¹. Ἄν οἱ θεοὶ ἐπιτίθενται σὲ γῆινες γυναῖκες, ὑπάρχουν τελετουργικὲς περιπτώσεις, κατὰ τίς ὁποῖες ἡ ὠραιότερη παρθένος ἢ ἀκόμη καὶ ἡ «βασίλισσα» πρέπει νὰ παραδοθῇ σὲ κάποιον «ἰσχυρότερο»²². Παράλληλα μὲ τὴν εὐφημία ὑπάρχει ἡ αἰσχρολογία, ἡ λατρευτικὴ μίανση παράλληλα μὲ τὸν ἐξαγνισμό, ὑπάρχει πρό πάντων ἡ πράξιν βίας κατὰ τὴν τελετὴ τῆς θυσίας, ἡ θανάτωσιν τοῦ βοδιοῦ, αἱματοχυσία καὶ διαμελισμός, καταστροφή στὴν φωτιά, ὑπάρχει ἡ «μανία», εἴτε αὐτὴ ἐμφανίζεται ὡς πεπρωμένο εἴτε ὡς ἐπιφάνεια τοῦ «μαινομένου θεοῦ». Οἱ θεοὶ στό καννιβαλικὸ συμπόσιον ἀντιστοιχοῦν πρὸς τὴν λυκανθρωπικὴ ἀτμόσφαιρα τῶν μυστικῶν θυσιαστηρίων ἑορτῶν²³.

Μὲ τίς ἀνθρωποθυσίες θρησκεία καὶ ἠθικὴ χωρίζονται²⁴. Τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἀνθρωποθυσία στὴν πραγματικότητα δέν γινόταν, ἀποτελεῖ νίκη τῆς ἀνθρώπινης ἠθικῆς, ἡ ὁποία ὅμως παραμένει περιορισμένη. Οἱ ἠθικὲς ἀρχὲς δέν μποροῦν νὰ ἀποδειχθοῦν ἀνώτερες ἀπὸ τὴν ὅλην πραγματικότητα τῆς φύσεως καὶ

τῆς κοινωνίας· δέν εἶναι παρά μεμονωμένα ξέφωτα στό μέσον τοῦ ἀπρόβλεπτου καί τοῦ χαοτικοῦ· ἐπί πλέον ἡ ἠθική διατρέχει πάντοτε τόν κίνδυνο νά ἀποκοποῦν οἱ ρίζες τῆς ἴδιας τῆς δικῆς τῆς ζωῆς. Προφανῶς στήν τελετουργία καί, στόν μῦθο σέ κάθε «νάϊ» ἀντιστοιχεῖ ἓνα «ὄχι», σέ κάθε θέση μιᾶ ἀντίθεση: τάξη καί διάλυση, ἐντός καί ἐκτός, ζωή καί θάνατος. Ἡ ἀτομική διαμόρφωση τῆς ἠθικῆς προσωπικότητας, ἀντικατοπτριζομένη σ' ἓνα εὐάρμοστο ἠθικό σύστημα, ὑποχωρεῖ ἐξ αἰτίας ὑπερπροσωπικῶν ἀναγκαιοτήτων. Σπουδαιότερη ἀπό τήν ἀτομική ἠθική εἶναι ἡ συνέχεια, πού ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἀλληλεγγύη.

Ὁ πολυθεϊσμός ἔχει βασικές δυσκολίες νά νομιμοποιήσει μιᾶ παγκόσμια ἠθική τάξη τῶν θεῶν. Ἡ πολλαπλότητα τῶν θεῶν συνεπάγεται πάντοτε καί ἐναντιότητα: Ἡ Ἥρα ἐναντίον τοῦ Διός, ἡ Ἀφροδίτη ἐναντίον τῆς Ἀρτέμιδος, ὁ Διόνυσος ἐναντίον τοῦ Ἀπόλλωνος. Ἡ τάξη ἐπομένως εἶναι δυνατή μόνο ὡς «καταμερισμός», *μοίρα*, ὡς δημιουργία μεριδιῶν. Κάθε θεός προστατεύει τήν ἐπικράτειά του· ἐπεμβαίνει τότε καί μόνο τότε, ὅταν θίγεται αὐτή εἰδικά ἡ ἐπικράτεια. Αὐτό ἰσχύει κατ' ἀρχήν ἀκόμη καί γιά τόν Δία: ἐπαγρυπνεῖ γιά τήν τήρηση τῶν νόμων τῆς φιλοξενίας στήν περιοχή τοῦ οἴκου καί τῆς αὐλῆς, ἀκόμη καί γιά τήν προστασία τῶν ξένων καί τῶν ἱκετῶν, οἱ ὁποῖοι ἔχουν φθάσει σ' αὐτήν τήν προστατευόμενη περιοχή: *Ζεὺς ἐρκεῖος, ἱκέσιος, ξένιος*· ὅ,τι συμβαίνει πέρα ἀπό τά σύνορα δέν τόν ἀπασχολεῖ. Ἡ ἀσυλία εἶναι ἐγγυημένη στό Ἱερό, στόν βωμό· σέ ἄλλο μέρος μπορεῖ νά γίνει φόνος. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά χαράξει μιᾶ πορεία μεταξύ πολλῶν εἰδῶν ἀπαιτήσεων καί ἀναγκαιοτήτων ἡ εὐσέβεια εἶναι ἐξυπνάδα καί «προνοητικότητα». Αὐτό ἀκριβῶς δίνει στόν πολυθεϊσμό μιᾶ ἀκόμη δυνατότητα νά συμπεριλάβει τήν πολλαπλή πραγματικότητα, χωρίς νά παραμερίσει τίς ἀντιφάσεις, χωρίς νά εἶναι ἀναγκασμένος νά ἀρνηθῆ ἓνα μέρος τοῦ κόσμου. Καί μάλιστα στόν ἄνθρωπο παραμένει ἓνας χῶρος ἐλευθερίας μετά τήν ἱκανοποίηση τῶν ἀπαιτήσεων τῶν θεῶν²⁵· γι' αὐτό τοῦς Ἑλληνες νόμος καί ἠθική ἐμφανίζονται περαιτέρω ὡς ἀνθρώπινη «σοφία», ἐλεύθερη καί ὁμως σέ ἀρμονία μέ τοῦς θεοῦς· Λόγια σοφίας καί νόμοι χαράσσονταν στοῦς τοίχους ναῶν, ἀλλά ἐθεωροῦντο πάντοτε ὡς ἀνθρώπινη προσπάθεια καί ὄχι ὡς θεϊκή ἀποκάλυψη.

Οἱ θεοί τῶν Ἑλλήνων δέν νομοθετοῦν²⁶· καί ὁμως καί ἡ ἑλληνική θρησκεία ἐπίσης ἀποτελεῖ καθῆκον, τό ὁποῖο ἐκδηλώνεται μέ ἐντολές καί μέ τήν ἀπειλή σκληρῶν ποινῶν, οἱ ὁποῖες συχνά ὑπερβαίνουν κατά πολύ τήν παράβαση: ὅποιος διαβῆ ὀρισμένα σύνορα ἢ ἀποθέσει ἓνα κλαδί πάνω σ' ἓναν ὀρισμένο βωμό, πρέπει νά θανατωθῆ²⁷. Ὡς πρός αὐτό ἡ θρησκεία ἐμφανίζεται ἀκριβῶς ὡς πρότυπο τεχνητῆς συμπεριφορᾶς, ἡ ὁποία ἐπιβάλλεται μέ ἓνα «πρέπει»· ὑπάρχει ὁ κίνδυνος τῆς παραβάσεως²⁸. Καί ἐάν ἡ διαμόρφωση ἑνός ὑπερ-ἐγῶ μέσω τῆς παιδείας ἀποτελεῖ βασική ἐξέλιξη στήν ἀνάπτυξη ἑνός ἀνθρώπου, τότε ἡ θρησκεία ἐνεργεῖ ὡς ἀποφασιστικός παράγων αὐτῆς τῆς ἐξελίξεως: εἶναι δεδομένο ὡς ἀπόλυτη ἀρχή ὅτι γενικῶς ὑπάρχουν ἀνεπιφυλάκτως καί κατηγορηματικῶς καθήκοντα· δέν ὑπάρχει ἠθική χωρίς αὐθεντία. Στήν λαϊκή ἠθική τῶν Ἑλλήνων αὐτό ἐμφανίζεται ὡς βασικός κανόνας: τίμα τοῦς θεοῦς καί τίμα

τούς γονεῖς²⁹. Τό ἓνα στηρίζει τό ἄλλο· καί τά δύο ἐγγυῶνται ἀπό κοινού τήν δια-
χρονική συνέχεια τῆς ομάδας, ἡ ὁποία διαμορφώνεται ἀπό τους κανόνες συμπε-
ριφορᾶς, πού ἡ ἴδια ἔχει θεσπίσει.

Ἐν τούτοις ἡ προσπάθεια νά συνδέσουν σταθερά τούς θεούς μέ τήν ἠθική
σέ στενότερη ἔννοια εἶναι πολύ παλαιά. Ἦδη σέ μιά παρομοίωση τῆς Ἰλιάδος³⁰
θεωρεῖται ὡς αὐτονόητο ὅτι ὁ Ζεὺς ὀργίζεται μέ τούς ἀνθρώπους, ὅταν αὐτοί
στήν ἀγορά βγάζουν ἀδικες ἀποφάσεις, καί ἐκδιώκουν τήν δίκη, χωρίς νά δίνουν
σημασία στήν ἐκδίκηση τῶν θεῶν: τότε ὁ Ζεὺς στέλνει καταρρακτώδη βροχή
πού καταστρέφει τίς καλλιέργειες. «Ὅλα τά βλέπει τοῦ Δία ὁ ὀφθαλμός καί ὅλα
τά καταλαβαίνει», διαβάζομε στόν Ἡσίοδο· «τρεῖς χιλιάδες ἀθάνατοι φύλακες
τοῦ Δία ὑπάρχουν γιά τούς θνητούς ἀνθρώπους πάνω στήν πολυτρόφο γῆ, πού
παρατηροῦν τίς δίκες καί τ' ἄσχημα ἔργα, τριγυρνώντας ἀόρατοι παντοῦ στήν
γῆ»³¹. Ἡ Δίκη, τό δίκαιον προσωποποιημένο ὡς θεά, ἔρχεται στόν πατέρα Δία,
ὅταν τήν προσβάλλουν, κάθετα δίπλα του καί τόν πληροφορεῖ γιά τόν ἀδικο-
νοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὥστε νά τιμωρηθοῦν³². «Ὅποιος ἀμαρτάνει καί μηχανεύε-
ται ἀδικίες», «σ' αὐτόν ὁ γιός τοῦ Κρόνου στέλνει ἀπό τόν οὐρανό μεγάλες συμ-
φορές, πείνα καί λοιμό», ὁ στρατός καταστρέφεται, τά τείχη γκρεμίζονται, τά
πλοῖα βυθίζονται στήν θάλασσα: ἔτσι τιμωρεῖ ὁ θεός³³. ἀκόμη «ἐξ ἴσου ἀδικεῖ»
ὁποῖος διαπράττει μοιχεία, ἀδικεῖ ὀρφανά ἢ ἐξυβρίζει τούς γονεῖς³⁴.

Ὁ ποιητής τῆς Ὀδύσειας ἀναφέρεται ἤδη στό θέμα τῆς θεοδικίας: ἀδίκως
οἱ ἀνθρώποι κατηγοροῦν τούς θεούς γιά τίς δυστυχίες τους, γιά τίς ὁποῖες ὑπεύ-
θυνοί εἶναι αὐτοί οἱ ἴδιοι· τό γεγονός ὅμως ὅτι οἱ μνηστήρες τιμωρήθηκαν γιά τίς
ἀνομίες τους, εἶναι ἀποδειξη μιᾶς παγκόσμιας δικαιοσύνης: «Πατέρα Δία, πραγ-
ματικά ὑπάρχετε σεῖς οἱ θεοί στόν ὑψηλό Ὀλυμπο, ἂν σ' ἀλήθεια οἱ μνηστήρες
τιμωρήθηκαν γιά τήν ἀνομη ἀλαζονεία τους»³⁵. «Γιατί οἱ μακάριοι θεοί δέν ἀγα-
ποῦν τίς ἀδικίες, ἀλλά τιμοῦν τό δίκαιο καί τίς σωστές πράξεις τῶν ἀνθρώ-
πων»³⁶.

Ἄν μ' αὐτόν τόν τρόπο τό ἀνοιγμα μεταξύ θεῶν καί ἠθικῆς φαίνεται νά
κλείνει, τόσο πιό ἀπειλητικά ἀνοίγει τό χάσμα μεταξύ ἰδανικοῦ καί πραγματι-
κότητας. Ἐνῶ ὁ Σόλων ἀκολουθώντας τόν Ἡσίοδο εἶναι πεπεισμένος ὅτι ἡ δι-
καιοσύνη τοῦ Διός θά ἐπιβληθῆ, τουλάχιστον κατά τήν διαδρομή τοῦ χρόνου,
ἀκόμη καί ἀπό γενιά σέ γενιά, καί ἔτσι ὑποβάλλει τήν δική του προσωπική πο-
λιτική δράση στήν ἐτυμηγορία τοῦ χρόνου³⁷, ἓνας ἄλλος ποιητής τήν ἴδια περι-
που ἐποχή διατυπώνει τήν ἀπογοήτευση του μέ μιά σχεδόν συγκαταβατική κρι-
τική: «Ἀγαπητέ Δία, σέ θαυμάζω: γιατί ἐσύ βασιλεύεις σ' ὅλους, ἐσύ μόνο ἔχεις
τήν τιμή καί τήν μεγάλη δύναμη: πῶς λοιπόν ἡ σκέψη σου, γιέ τοῦ Κρόνου, ἀνέ-
χεται νά ἔχουν τήν ἴδια μοῖρα ὁ ἀδίκος μέ τόν δίκαιο...;»³⁸. Ἠθικότητα καί εὐσέ-
βεια φαίνεται νά ὀδηγοῦνται σέ κοινή ἀποτυχία.

Ἀκόμη πιό σοβαρό ἦταν τό γεγονός ὅτι ἡ ἠθική ἔπρεπε νά ἔλθει σέ σύ-
γκρουση μέ τήν θρησκεία, ὅπως αὐτή πραγματικά ἠσκεῖτο. Μέ κάποια ἀπλοϊκό-
τητα διατυπώνεται στήν Ἰλιάδα ὅτι ὁποῖος γίνεται ἔνοχος ὑπερβάσεως ἢ δια-
πράττει κάποιο ἀδίκημα, μπορεῖ μέ θυσίες καί ταπεινές προσευχές, μέ σπονδές

καί τήν κνίσα τοῦ καπνοῦ νά μεταστρέψει τούς θεούς καί τούς κάνει εὐνοϊκούς³⁹. κατὰ τόν ἴδιο τρόπο στόν Ὑμνο εἰς Δήμητρα στούς στίχους ὅπου ἐξυμνεῖται ἡ Περσεφόνη λέγεται ὅτι ἐναπόκειται σ' αὐτήν νά ἐπιβάλλει αἰώνια τιμωρία στούς ἄδικους, ἄν αὐτοί δέν τήν ἐξευμενίσουν μέ θυσίες καί μέ κατάλληλα δῶρα⁴⁰. Κατά βάθος ἀκόμη καί οἱ καθαρμοί, πού ἀπαιτεῖ ὁ Ἀπόλλων, ἀποτελοῦν ἕνα σχετικά πολύ εὐκόλο μέσον νά ἀπαλλαγῇ κάποιος ἀπό ἕνα φόνο· σημαίνουν ἐπανεπίστροφή στήν κοινωνία, ἀλλά ὄχι ἐξιλέωση. Στόν Αἰσχύλο ἡ ἀξία τῶν καθαρμῶν ἔχει περιέλθει σέ τέτοιο σημεῖο, ὥστε οἱ τελετές καθαρμοῦ, τίς ὁποῖες πραγματοποίησε ὁ ἴδιος ὁ Ἀπόλλων, δέν ἔχουν πιά τήν δύναμη νά διώξουν τίς Ἑρινύες ἀπό τόν Ὁρέστη⁴¹. αὐτό μόνο μιά ἐπίσημη δικαστική ἐτυμηγορία εἶναι σέ θέση νά τό κάνει· βεβαίως καί αὐτό τό δικαστήριο ἐπίσης καθιερώθηκε ἀπό τους θεούς. Γιά τόν Πλάτωνα ἀργότερα ἡ ἀποψη ὅτι οἱ θεοί ἐπηρεάζονται ἀπό δῶρα καί θυσίες εἶναι ἡ χειρότερη ἀθεΐα⁴². Μ' αὐτόν τόν τρόπο βεβαίως ἀπέναντι στήν ἐνισχυμένη δύναμη τοῦ «καλοῦ» ἡ τελετουργία χάνει τό νόημά της. Ἀλλά τό πρόβλημα πού ἀναφύεται ἐδῶ της σχέσεως λατρείας καί ἠθικῆς δέν τό ἔχει λύσει καμμιά θρησκεία ἐντελῶς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. VII 3.1 σημ. 23.
2. M. P. Nilsson, «Die Griechengötter und die Gerechtigkeit», *HTHR* 50 (1957) 193-210 = *Op.* III 303-21.
3. Σόλων ἀπ. 29 (West).
4. Ἡσίοδ. *Θεογ.* 27.
5. Ξενοφάνης *VS* 21 B 11.
6. Πίνδ. *Ὀλ.* 1.52.
7. Εὐριπ. ἀπ. 292.7· πρβ. *Ἰων* 436-51.
8. Εὐριπ. *Ηρακλ. Μ.* 1307 ἔξ.
9. Βλ. VII 3.2 σημ. 19.
10. De facto ἐπιζοῦν πολλά στά λαϊκά ἔθιμα, π.χ. θυσία ζώων, *HN* 16 (ἀγγλ. 8)· πρβ. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910.
11. Αἴτιος 1.6.9 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1929, 295)· Pontifex Mucius Scaevola: Aug. *De civ. D.* 4.27· Varro: Aug. *De civ. D.* 6.5· αὐτή ἡ «τριμερῆς θεολογία» ἀποδίδεται ἀπό τόν M. Pohlenz, *Die Stoa* 1, 1948, 198, στόν Παναίτιο· πρβ. G. Lieberg στό: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I 4, 1973, 63-115.
12. Ἀριστοτ. *Πολ.* 1314 b 38.
13. Στό σατυρικό δράμα *Σίσυφος* πού ἀποδίδεται στόν Εὐριπίδη ἢ στόν Κριτία: *VS* 88 B 25. Βλ. VII 2 σημ. 22.
14. Ἀριστοτ. *Μετά τά Φυσ.* 1074 b 1-8.
15. Ἰσοκρ. *Βουσ.* 25.
16. Ἱπποκρ. *Περί ἱερ. νόσ.* 1 (I 360 Littre)· τό κείμενο σύμφωνα μέ τόν H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift «Über die heilige Krankheit»*, 1968, 64.
17. *Ὀδ.* ι 274-8.

18. Όδ. ζ 120 έξ.· 1175 έξ.· ν 201 έξ.
19. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 1971.
20. Αίσχ. Άγ. 174.
21. Βλ. ΙΙΙ 2.8 σημ. 26.
22. Βλ. V 2.4 σημ. 19· IV 4 σημ. 53.
23. HN 98-119 (άγγλ. 84-103).
24. S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, London 1939.
25. Βλ. V 4 σημ. 8 και 55 για τό όσιον και τήν εϋλάβεια.
26. Πρώτος ό Πλάτων έρμήνευσε τήν σχέση τοϋ Μίνως με τόν Δία, τοϋ Λυκούργου με τούς Δελφούς εκφράζοντας τήν άποψη ότι ό Ζεύς και ό Άπόλλων έδωσαν τούς νόμους στην Κρήτη και στην Σπάρτη άντιστοιχώς, Νόμ. 624 a, 632 d, 634 a.
27. Για τό άπαγορευμένο Ίερό στό όρος Λύκαιον: Θεοπομπός *FGrHist* 115 F 343· Αρχιτιμος *FGrHist* 315 F 1· HN 99 (άγγλ. 85). Για τό κλαδί στην Έλευσίνα: Ανδοκίδης *Περί τ. Μυστηρ.* 113-16· HN 312 έξ. (άγγλ. 283 έξ.).
28. Στο όμηρικό λεξιλόγιο ύπάρχει ένας ειδικός όρος για τήν προσβολή έναντίον τοϋ θεοϋ, τό *άλίτεσθαι*.
29. A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*, Koln 1968.
30. Ίλ. Π 385-92· συχνά οί στίχοι αυτοί θεωροϋνται παρεμβλητοι.
31. Ησίοδ. Έργα 267· 252-5
32. αυτόθι 256-60.
33. αυτόθι 241-7.
34. αυτόθι 327-31.
35. Όδ. ά 32-43· ω 351 έξ.
36. Όδ.. 183 έξ.
37. Σόλων άπ. 36.3 (West)· πρβ. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, 1949, 112 έξ. W. Jaeger, *Scripta Minora* 1, 1960, 320-32.
38. Θέογνις 373-8.
39. Ίλ. I 497-501.
40. Έγν. εις Δήμ. 367-9· βλ. IV 2 σημ. 33.
41. Αίσχ. Εϋμ. 276-83· βλ. Π 4 σημ. 60.
42. Πλάτ. Πολ. 364 b-365 a· Νόμ. 885 b, 905 d-907 b· βλ. VII 4 σή μ. 9.

3.2 Ό όρκος

ΘΡΗΣΚΕΙΑ, ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ όργάνωση τής κοινωνίας γενικώς φαίνονται αδιάσπαστα συνδεδεμένα στον θεσμό τοϋ όρκου¹. Ό ρόλος του είναι νά επιβεβαιώσσει ότι μία δήλωση είναι άπολύτως δεσμευτική, είτε άφορᾶ τό παρελθόν είτε έξηγει τήν θέληση για τό μέλλον. Ό όρκος έχει μοναδική σπουδαιότητα σε πολιτισμούς χωρίς γραφή, στους όποιους δέν ύπάρχουν καταγραφές ως άποδεικτικά μέσα, οϋτε έπίσημα έγγραφα. Άλλά και στους αρχαίους ύψηλούς πολιτισμούς ή ύπαρξη γραφής με μεγάλη μόνο βραδύτητα περιόρισε τόν όρκο και οϋδέποτε τόν έξάλειψε τελείως. «Αυτό που συνέχει τήν Δημοκρατία είναι ό όρκος»²

Στήν ελληνική γλώσσα ὁ ὄρκος καί τό ὀμνύω, ὄροι ἀπό μακροῦ καθιερωμένοι ἤδη στήν Προϊστορία, δέν μποροῦν νά διασαφηθοῦν περισσότερο ἐτυμολογικῶς³. Ὁ ὄρκος συνίσταται στήν ἐπίκληση ἐξωανθρωπίνων μαρτύρων, ὡς ἐπί τό πλεῖστον θεῶν, καί στήν τήρηση ἑνός τελετουργικοῦ, τό ὁποῖο ἔχει τόν χαρακτηριστήρα τοῦ ἀνέκκλητου πού συχνά ἀποτυπώνει μιά ἀλησμόνητη ἐμπειρία τρόμου. Σ' αὐτό ἀνήκει π.χ. τό πιάσιμο καί ἡ ρίψη στό ἔδαφος μιᾶς ράβδου ἢ ἑνός βράχου⁴. πῶς ἐντυπωσιακή εἶναι ἡ βύθιση σιδερένιων ράβδων στήν θάλασσα ὡς ἔκφραση τοῦ ἀπολύτως ἀνεπανόρθωτου, ὅπως ἔκαναν οἱ Φωκαεῖς κατά τήν μετανάστευσή τους καί ἀκόμη τό 478 οἱ Ἴωνες, γιά νά σφραγίσουν τήν συμμαχία τους ἐναντίον τῶν Περσῶν⁵. Συνήθως ὁ ὄρκος συνοδεύεται ἀπό θυσία ζώου μέ σπονδή· ἡ σπονδή ἐμφανίζεται κυρίως κατά τήν ἀνακωχή καί τήν σύναψη εἰρήνης, κατά τίς ὁποῖες τίθεται τέλος στήν αἵματοχυσία· γι' αὐτό καί ὀνομάζονται ἀπλῶς σπονδαί⁶.

Ἡδη ἡ Ἰλιάς περιγράφει κατά τρόπο παραδειγματικό μιά θυσία ὄρκου⁷: Οἱ Τρῶες δίνουν δύο ἀρνιά, ἕνα μαῦρο γιά τήν γῆ κι ἕνα ἄσπρο γιά τόν οὐρανό· οἱ Ἀχαιοί φέρνουν ἕνα ἀρνί γιά τόν Δία. Οἱ βασιλεῖς περιστοιχισμένοι ἀπό τους ἄνδρες τους πλένουν τά χέρια τους, οἱ κήρυκες ἀναμειγνύουν οἶνο καί προσφέρουν στόν καθένα μιά κούπα· ὁ Ἀγαμέμνων ὡς θύτης κόβει τίς τρίχες ἀπό τό κεφάλι τῶν ζώων, καί προσευχόμενος ἐπικαλεῖται τούς μάρτυρες: τόν Δία, τόν Ἥλιο, τούς ποταμούς καί τήν γῆ καί τίς ὑποχθόνιες δυνάμεις πού τιμωροῦν κατόπιν κόβει τόν λαιμό τῶν ἀρνιῶν, ἐνῶ οἱ ἄλλοι μέ τήν σειρά τους προσεύχονται καί χύνουν κρασί ἀπό τίς κοῦπες. Ὁ «Ζεὺς» στήν περίπτωση αὐτή εἶναι ὁ ἀρμόδιος θεός τῶν Ἑλλήνων παραλλήλως γίνεται ἡ συνοπτική ἐπίκληση τοῦ Ἡλιουοὐρανοῦ, τῆς γῆς μέ τούς ποταμούς καί τοῦ Κάτω Κόσμου, δηλαδή ὀλοκλήρου του σύμπαντος. Αὐτό τό τριμερές σχῆμα συναντᾶται καί ἄλλοῦ καί προφανῶς προέρχεται ἀπό τήν παράδοση τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς⁸. Ἡ ἴδια ἡ Ἥρα κάνει τόν «πῶς μεγάλο ὄρκο»⁹ στόν οὐρανό καί στήν πηγὴ τοῦ Κάτω Κόσμου τήν Στύγα — τό γεγονός ὅτι οἱ θεοὶ ὀρκίζονται στήν Στύγα ὀφείλεται στήν λόγω παρανοήσεως ἀνεξαρτητοποίηση τοῦ τελευταίου μέρους αὐτῆς κοσμικῆς φόρμουλας. Στήν μεθομηρική ἐποχή κατά τόν ὄρκο γίνεται ἐπίσης ἐπίκληση καί στους ἑκάστοτε θεοὺς τῆς πόλεως. Ὁ Ζεὺς ὡς ἰσχυρότερος καί ἀνώτερος διατηρεῖ τήν πρωτεύουσα θέση του, εἶναι ὁ Ζεὺς ὄρκιος¹⁰. Οἱ Ἀθηναῖοι¹¹ ὀρκίζονταν στόν Δία, τόν Ἀπόλλωνα καί τήν Δήμητρα — ἐδῶ ὁ Ζεὺς συνοδεύεται ἀπό τόν θεό τῶν φρατριῶν, τῶν πατριαρχικῶν οικογενειακῶν ἐνώσεων, καί τήν θεά τῶν Θεσμοφοριῶν, τό φῶς καί τό σκοτάδι — ἢ στόν Δία, τήν Ἀθηνᾶ, τόν Ποσειδῶνα καί τήν Δήμητρα· ἔτσι ἐξορκίζονται τά δύο σπουδαιότερα ἱερά κέντρα τῆς Ἀττικῆς, ἡ Ἀκρόπολις καί ἡ Ἐλευσίνα. Ὁ ὄρκος τῶν Ἀθηναίων ἐφήβων¹² ἐπικαλεῖται ἕνα μεγάλο κατάλογο μαρτύρων: τήν Ἄγλαυρο, στό Ἱερό τῆς ὁποίας γίνεται ἡ ὄρκωμοσία· τήν Ἐστία, τό κέντρο τῆς πόλεως· τούς πολεμικούς θεοὺς γιά τήν ἔναρξη τῆς στρατιωτικῆς ὑπηρεσίας, τήν Ἐνώ καί τόν Ἐνυάλιο, τόν Ἄρη καί τήν Ἀρεΐα Ἀθηνᾶ· κατόπιν τόν Δία· τήν Θαλλώ καί τήν Αὐξώ, «βλάστηση» καί «αὐξηση», ὡς δυνάμεις πού προστατεύουν τούς ἐφήβους· τήν Ἥγεμόνη καί τόν

Ἡρακλῆ, τό μέγιστο πρότυπο τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος βρῆκε τόν δρόμο του μέσα στόν κόσμο μέ τήν δική του μόνο δύναμη· τελικῶς «τά σύνορά τῆς πατρικῆς γῆς, τό σιτάρι, τό κριθάρι, τούς ἀμπελῶνες, τίς ἐλιές, τίς συκιές», ἐπομένως τό σύνολο τῆς γόνιμης «πατρογονικῆς γῆς». Ἀνεκαθεν ἦταν δυνατόν διάφορα ἀντικείμενα νά ἀναχθοῦν σέ μάρτυρες τοῦ ὄρκου· ὁ Ἀχιλλεύς ὀρκίζεται στό σκῆπτρο του, τό ὁποῖο δέν πρόκειται νά ἀνθίσει ποτέ, ἡ Ἥρα στό κεφάλι τοῦ Διός καί στήν συζυγική κλίνη της¹³.

Ἡ θυσία τοῦ ὄρκου περιελάμβανε βασικά στοιχεῖα κοινά μέ τήν κανονική θυσία ζώων, ὑπογραμμίζοταν ὅμως ἡ πλευρά τοῦ φόβου καί τῆς καταστροφῆς. Τό αἷμα ἔρρεε σ' ἓνα δοχεῖο καί τά χέρια ἐμβαπτίζονταν ἐκεῖ¹⁴. Οὐσιώδης εἶναι ὁ διαμελισμός τοῦ ζώου: ἔλεγαν ὅτι «τέμνουν τά ὄρκια»· ὁ ὀρκιζόμενος πατοῦσε πάνω στά «κομμένα μέρη», καί μάλιστα πάνω στά γεννητικά ὄργανα τοῦ θύματος· ἔτσι ἡ αἱματοχυσία συνοδευόταν ἀπό τήν φρίκη τοῦ εὐνουχισμοῦ¹⁵. Ὑπῆρχε ἀκόμη ἡ κατάρα ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ του: «Ὅποιος πρῶτος ἀδικήσει παραβαίνοντας τόν ὄρκο, αὐτοῦ τά μυαλά νά χυθοῦν στό ἔδαφος σάν τό κρασί», διαβάζομε στήν Ἰλιάδα¹⁶· ἀργότερα ἡ συνηθισμένη κατάρα ἦταν νά βρεῖ τόν ἐπίορκο καί μαζί καί ὅλη τήν γενιά του πλήρης καταστροφή (ἐξώλεια)· τό ξερρίζωμα τῆς οἰκογενείας¹⁷ ἀντιστοιχεῖ στόν εὐνουχισμό.

«Ὅταν ὀρκίζονταν οἱ Μολοσσοί, ἔφερναν ἓνα βόδι κι ἓνα κύπελλο γεμάτο κρασί· κατόπιν τεμάχιζαν τό βόδι σέ μικρά κομμάτια καί εὐχόνταν ἔτσι νά κομματιαστοῦν οἱ ἐπίορκοι· ἄδειαζαν τήν κούπα καί εὐχόνταν ἔτσι νά χυθῆ τό αἷμα τοῦ ἐπίορκου»¹⁸.

Δέν εἶναι βέβαιο ἂν ἐπιτρεπόταν νά φάει κανεῖς ἀπό τήν θυσία τοῦ ὄρκου¹⁹. Στήν Ἰλιάδα ὁ Πρίαμος παίρνει τό ζῶο τῆς θυσίας μαζί του, πιθανῶς ὅμως γιά μή θρησκευτική χρήση, ἐνῶ κατά τόν ὄρκο καθαρμοῦ τοῦ Ἀγαμέμνονος ὁ κάπρος πού θυσιάστηκε ρίχνεται στή θάλασσα²⁰. Συχνά δίνονται ὄρκοι μέ τήν εὐκαιρία μιᾶς κανονικῆς θυσίας, «πάνω ἀπό τά καιόμενα θύματα», «κατά τήν ὀλοκλήρωση τῆς θυσίας»²¹. σ' αὐτόν πού θά ὀρκισθῆ τοῦ δίνουν νά κρατάει στό χέρι τά σπλάγχνα τόν ζώου, καρδιά καί συκώτι, γιά νά γίνει ἡ ἐπαφή του μέ τό ἱερό ἀπολύτως αἰσθητή²². Ἡ βρώση τῶν σπλάγχνων μπορούσε νά ἀποβλέπει σέ ἀπό κοινού ὀρκωμοσία, «συνωμοσία», κατά τήν ὁποία μυστικές ἐνώσεις ἐθεωροῦντο ἰκανές ἀκόμη καί γιά καννιβαλικές τελετές²³.

Τελετές ὄρκου μπορεῖ νά γίνουν κατανοητές σέ μεγάλο βαθμό ὡς προ-θεϊστικές· δέν προϋποθέτουν καμμιά διαμορφωμένη ἰδέα περί θεῶν²⁴. Μεμονωμένα ἀντικείμενα ἢ τό σύνολο τοῦ κόσμου ἐνεργοποιοῦνται τρόπον τινά μέσω τῆς ἐπικλήσεως μαζί μέ τήν ἐπίδειξη τῆς καταστροφῆς καί τοῦ ἀνεπανόρθωτου κατά τήν αἱματηρή θυσία μέσα σέ ἀτμόσφαιρα ἐνοχῆς καί ἀλληλεγγύης. Καί ὅμως στούς Ἕλληνες φαίνεται ἀπαραίτητο ἓνα θεϊκό πρόσωπο νά ἐπιβλέπει ὅλα αὐτά καί νά μπορεῖ νά ἐπεμβαίνει τιμωρώντας. Ὁ ἀπλός ἄνθρωπος πιστεύει ὅτι ὁ Ζεὺς ἐξακοντίζει τόν κεραινό του ἐναντίον τῶν ἐπίορκων²⁵, μολονότι αὐτό

δέν επιβεβαιώνεται από την εμπειρία. Γιαυτό ή φαντασία ταξιδεύει μετά τό τέλος τής ζωής τών ανθρώπων καί δημιουργεί ύποχθόνιους άρμόδιους άξιωματούχους πρόθυμους νά επιβάλλουν μετά θάνατον ποινές στόν Κάτω Κόσμο²⁶. οί Έρινύες ενδιαφέρονται για τόν όρκο ήδη από τήν στιγμή πού δίνεται, προειδοποιεί ό Ησίοδος²⁷. Έν πάση περιπτώσει ύπήρχε ή πίστη ότι μόνο ό φόβος τών θεών έγγυάται τήν τήρηση του όρκου· έπομένως μόνο όποιος τιμά τούς θεούς μπορεί νά συμμετέχει σέ μιά συμφωνία. Παραλλήλως, σύμφωνα μέ τήν δυνατότητα πού παρείχε ό πολυθεϊσμός, κατά τόν όρκο γινόταν επίκληση διαφόρων θεών, άρκεϊ οί θεοί αύτοί νά ήσαν δεσμευτικοί καί για τόν συμβαλλόμενο· έτσι κατά τήν σύναψη συνθηκών μεταξύ πόλεων συμφωνείται ότι κάθε πόλη πρέπει νά δώσει τόν μέγιστον έπιχώριον όρκον²⁸.

Όπως ό όρκος δεσπόζει στό δημόσιο δίκαιο, έτσι δεσπόζει καί στό ποινικό καί τό αστικό δίκαιο καί γιαυτό παίζει σπουδαίο ρόλο στην καθημερινή ζωή κάθε άτομου. Είτε στό δικαστήριο, είτε σ' έμπορικές ύποθέσεις πού άφορούν άγαθά, χρήματα καί ιδιοκτησία γής, σέ όλες τίσ νομικές συναλλαγές συμμετέχουν οί θεοί ως μάρτυρες. Κάθε δάνειο, κάθε άγοραπωλησία, πού δέν πραγματοποιείται άμέσως, πρέπει νά επικυρωθῆ μέ όρκο. Για νά δώσουν βαρύτητα στην ύπόθεση, συνήθιζαν νά αναζητοῦν ένα Ίερό. Σέ όρισμένες περιπτώσεις καθοριζόταν διά νόμου σέ ποιο Ίερό έπρεπε νά «γίνει ή θυσία του όρκου»²⁹. Έπομένως Άγορά καί ναός είναι στενά συνδεδεμένα· ό έξοριζόμενος εκδιώκεται συγχρόνως καί από τήν Άγορά καί τά Ίερά. Η ίδρυση έμπορικών σταθμών ακολουθεί τό τυπικό της ίδρύσεως Ίερων· έτσι στην περίπτωση τής Ναυκρατίδος στην Αίγυπτο ό βασιλιάς Άμασις

«σ' αυτούς πού έφθασαν στην Αίγυπτο παρεχώρησε τήν Ναύκρατι για νά εγκατασταθοῦν, ένω σ' αυτούς πού δέν ήθελαν νά εγκατασταθοῦν εκεί παρεχώρησε χώρους, στους όποιους μπορούσαν νά ιδρύσουν βωμούς καί τεμένη στους θεούς»· «τό μεγαλύτερο άπ' αυτά τά τεμένη, τό πιο όνομαστό καί περισσότερο χρησιμοποιούμενο, τό όποιο όνομαζόταν Έλληνιον, τό ίδρυσαν από κοινού οί έξής πόλεις: Χίος, Τέως, Φώκαια, Κλαζομεναί, Ρόδος, Κνίδος, Άλικαρνασός, Μυτιλήνη. Σ' αυτές ανήκει τό τέμενος καί άπ' αυτές προέρχονταν οί προστάτες του έμπορικου σταθμου»³⁰.

Οργάνωση τής λατρείας καί του έμπορίου συμπίπτουν. Κατά τόν ίδιο τρόπο ενεργούσαν οί ξένοι στην Ελλάδα: οί Φοίνικες ίδρυσαν στόν Πειραιά ένα Ίερό της Αστάρτης-Αφροδίτης, οί Αιγύπτιοι ένα τής Ίσιδος³¹. Τό Ίερό έγγυάται τήν σταθερότητα· «χρησιμοποιείται» για τίσ συμφωνίες πού πρέπει νά επικυρωθοῦν μέ όρκο. Όχι χωρίς ειρωνεία ό Πλάτων άποδεικνύει πώς ό Πρωταγόρας πού άμφιβάλλει για τήν ύπαρξη τών θεών χρειάζεται τούς ναούς: παρουσιάζει τόν σοφιστή νά περιγράφει μέ λεπτομέρειες, «Έάν μετά τό τέλος τής διδασκαλίας κάποιος συμφωνεί, πληρώνει τήν άμοιβή πού έγώ ζητώ· διαφορετικά,

πηγαίνει σ' ένα Ίερο καί αφού ὀρκισθῆ δηλώνει πόσο ἀξίζουν τά μαθήματα καί καταθέτει ἐκεῖ τό ποσόν»³².

Ἐντελῶς ἀρχαϊκό εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ ὄρκος ἀποτελεῖ πράξη αὐτό-προσδιορισμοῦ: ὁ ὀφειλέτης καθόριζε μέ ὄρκο τό ὕψος τοῦ ποσοῦ πού πρέπει νά πληρώσει. Στό καταστατικό τῶν Λαβυαδῶν στούς Δελφούς ὀριζόταν ὅτι, ὅποιος ἤγειρε δικαίωμα ἀρνησικυρίας ἐναντίον μιᾶς ἀποφάσεως τιμωρίας, ἔπρεπε «νά κάνει τόν καθιερωμένο ὄρκο καί θά ἦταν ἐλεύθερος»³³. Ἀκόμη καί σέ ποινική δίκη ὁ κατηγορούμενος μποροῦσε νά παύσει τήν διαδικασία μέ ἕναν ὄρκο ἐξαγνισμοῦ· οἱ Ἑρινύες κατηγοροῦν τόν Ὀρέστη καί γι' αὐτό: «δέν θά ἀποδεχόταν ὄρκο, δέν θά ἤθελε νά ὀρκισθῆ»³⁴. θά μποροῦσε νά ὀρκισθῆ ὁ Ὀρέστης: δέν σκότωσα τήν μητέρα μου — ἔτσι θά ἦταν ἐλεύθερος. Ὁ Πλάτων βεβαίως πιστεύει ὅτι τέτοιου εἴδους πράγματα θά ἦσαν ἴσως δυνατά στόν καιρό τοῦ Ραδαμάνθυος³⁵. Ἡ ἐξέλιξη τοῦ ὄρκου ἐξαγνισμοῦ σέ θεοδικία³⁶ μπορεῖ στήν Ἑλλάδα νά γίνει ἀντιληπτή μόνο σέ ἐμβρυακή κατάσταση.

Στήν κανονική δικαστική διαδικασία βρίσκονται ἀντιμέτωποι δύο ὄρκοι: ὁ κατήγορος ἐπικυρώνει μέ ὄρκο τήν κατηγορία του καί ὁ κατηγορούμενος διαβεβαιώνει γιά τήν ἀθωότητά του μέ ἕναν ἀντίθετο ὄρκο· μεταξύ αὐτῶν τῶν ξεχωριστῶν ὄρκων (διωμοσία) πρέπει νά ἀποφασίσουν οἱ ὀρκιζόμενοι δικαστές³⁷. Ἰδιαίτερος πανηγυρική ἦταν ἡ τελετή στό δικαστήριο τοῦ Ἀρείου Πάγου: αφού οἱ ἱερεῖς σφάξουν κάπρο, κριάρι καί ταῦρο, ὁ κατήγορος πρέπει νά σταθῆ ἐπάνω στά «τεμαχισμένα μέρη» καί νά ἀπαγγεῖλει τόν ὄρκο, μέ τόν ὁποῖο καταρᾶται γιά τόν ἑαυτό του, τό σπίτι του καί τήν γενιά του «πλήρη καταστροφή» (ἐξώλεια), στήν περίπτωση πού δέν λέει τήν ἀλήθεια³⁸. Αὐτός πού ἀθωνόταν ἢ αὐτός πού κέρδιζε τήν ὑπόθεση ἔπρεπε ἄλλη μιά φορά μέ μιά θυσία νά ἐπιδείξει τήν δίκαιη νίκη του μπροστά στά μάτια τῶν θεῶν μέ «τόν τεμαχισμό τῶν μερῶν» (τῶν τομίων)³⁹.

Κάθε δήλωση μπορεῖ νά εἶναι ἀληθινή ἢ ψεύτικη· ὁ ὄρκος συνοδεύεται πάντοτε ἀπό τήν δυνατότητα τῆς ἐπιορκίας. Τό γεγονός ὅτι στά ἑλληνικά ἡ λέξη πού σημαίνει τόν «ὄρκο πάνω σέ κάτι», ἐπί-ορκος, κατήντησε νά σημαίνει «ψευδορκία»⁴⁰, ρίχνει ἀπλετο φῶς στήν κακή χρήση τῶν ὄρκων ἤδη κατά τήν πρόιμη ἐποχή. «Ἡ ἐξαπάτηση μέ ὄρκό» δέν ἦταν τέχνη μόνο κάποιου Αὐτόλυκου, «ὁ ὁποῖος ἦταν πασίγνωστος γιά τήν κλεψιά καί τούς ὄρκους του— ἕνας θεός τοῦ εἶχε δώσει αὐτό τό δῶρο—»⁴¹, ἀλλά γενική πρακτική στήν ἀγορά⁴². βεβαίως ἡ πονηρότερη τέχνη ἔγκειται στήν ἀποφυγή τῆς ἄμεσης ἐπιορκίας, ἀλλά καί στήν ἐξαπάτηση τοῦ συμβαλλομένου μέ διαφορούμενη καί παραπλανητική διατύπωση· τό ὑπόδειγμα παραδίδει ἤδη ἡ Ἥρα στήν Ἰλιάδα⁴³. ἀλλά σέ ἐρωτικά θέματα ὁ ἴδιος ὁ Ζεὺς κατά τήν Μυθολογία ἦταν πρόθυμος νά ἐπιορκήσει χωρίς ἐνδοιασμό⁴⁴.

Παρ' ὅλ' αὐτά φαίνεται, ἀπολογιστικά, ὅτι ἡ σωστή χρήση τοῦ ὄρκου ὑπερτεροῦσε τῆς κακῆς· διαφορετικά, καμμιά συμφωνία ἀγοραπωλησίας, καμμιά συμμαχία, καμμιά πολεμική κινητοποίηση δέν θά εἶχε ἰσχύ. Γιά νά ἀπαλλαγῆ ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορά ἀπό τήν αὐθαιρεσία καί γιά νά γίνει

προβλέψιμη, ο ὄρκος ἦταν μερικές φορές ἕνα σχεδόν ἀπεγνωσμένο, ἀλλά ὅπως-δήποτε ἐντελῶς ἀναντικατάστατο μέσον. Ἡ δυνατότητα χρησιμοποίησεως θεῶν καί Ἱερῶν, συνοπτικά τῆς θρησκείας, ἀπετέλεσε τό θεμέλιο τῆς κρατικῆς, νομικῆς καί οἰκονομικῆς ὀργανώσεως γενικῶς. Καί ὅμως ὁ ὄρκος δέν εἶναι στήν πραγματικότητα ἠθική δύναμη. Ὑπάρχουν ἐγκληματικοί ὄρκοι, ἡ συνωμοσία τῶν κακῶν· ὑπάρχει ὁ κρυφός, ὁ χωρίς νόημα ἢ ὁ ἀνήθικος ὄρκος. «Ἡ γλώσσα ὀρκίσθηκε, ὁ νοῦς μου ὄχι», δηλώνει ὁ Ἰππόλυτος στήν ὁμώνυμη τραγωδία τοῦ Εὐριπίδου⁴⁵ καί ὅμως παραμένει πιστός σ' αὐτόν τόν ὄρκο πού τοῦ κόστισε τήν ζωή. Τυφλός, ἄκαμπτος, ἀκαταμάχητος ὁ ὄρκος ἀναδύθηκε μαζί μέ τήν θρησκεία ἀπό τά βάθη τῆς Προϊστορίας. «Γιός τῆς Ἑριδος», «μεγάλη συμφορά γιά τούς ἀνθρώπους»⁴⁶ καί ὅμως ἕνα θεμέλιο πάνω στό ὅποιο οἱ ἀνθρώποι οἰκοδομοῦν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. R. Hirzel, *Der Eid*, 1902' Ziebarth, RE V 2076-83· ΚΛ 136-8· K. Marot, *Der Eid als Tat*, Szeged καί Leipzig 1924· GGR 139-42.

2. Λυκοῦργ. Κατά Λεωκρ. 79.

3. Frisk II 388' 418 ἔξ.· E. Benveniste, «L' expression du serment dans la Grece ancienne», RHR 134 (1948) 82-94· R. Hiersche, REG 71 (1958) 35-41.

4. Ἰλ. Α 233-46· πρβ. τόν ὄρκο «per Iovem lapidem» «στόν Δία λίθο»: Latte (2) 122 ἔξ.

5. Ἡροδ. 1.165.3· Ἀριστοτ. Ἀθ. Πολ. 23.5· Διόδ. Σικ. 9.10.3.

6. Βλ. Π 2 σημ. 45.

7. Ἰλ. Γ 103-7· 268-313· πρβ. Τ 249-65.

8. Στήν συνθήκη μεταξύ Μουβατάλλης καί Ἀλάκσαντους ταῆς Οὐιλούσα, στό τέλος ἑνός μακροῦ καταλόγου χιτιτικῶν θεῶν τοῦ ὄρκου, βρισκομε «βουνά, ποτάμια καί πηγές τῆς χώρας τῶν Χάττι, τήν μεγάλη θάλασσα, τόν οὐρανό, τήν γῆ, τούς ἀνέμους, τά σύννεφα»: J. Friedrich, *Staatsvertrage des Hatti-Reiches* II, 1930, 81.25-26. Στήν Οὐγκαρίτ: Gesu 168· Στούς Ἀραμαιοῦς: Ringgren 130. «Οὐρανός, γῆ, πηγές, ποτάμια» ἀναφέρονται ἐπίσης στόν ὄρκο ἀπό τήν Δρῆρο: βλ. σημ. 12.

9. 710 36-8.

10. RE X A 345.

11. Cook II 729 ἔξ.· Ζεύς, Ποσειδῶν, Ἀθηνᾶ στούς νόμους τοῦ Δράκοντος: Σχόλ. Β Ἰλ. Ο 36.

12. L. Robert, *Etudes epigraphiques et philologiques*, 1938, 296-307· Tod II ἀρ. 204· R. Merkelbach, ZPE 9 (1972) 277-83· γιά τήν Ἠγεμόνη πρβ. ἠγεμόσυνα — θυσία γιά τόν Ἡρακλῆ, Ξενοφ. Ἀναβ. 4.8.25, καί Ἄρτεμις Ἠγεμόνη, βλ. V 2.3 σημ. 14. Πρβ. τούς θεούς τοῦ ὄρκου στήν Δρῆρο SIG 527 =IC I ix 1.

13. Βλ. σημ. 4· Ἰλ. Ο 39 ἔξ.

14. Αἰσχ. Γεπτά 43 ἔξ.· Ξενοφ. Ἀνάβ. 2.2.9.

15. Δημοσθ. Κατ' Ἀριστοκρ. 67 ἔξ.· Πaus. 5.24.9· Stengel 78-85· HN 47 σημ. 8 (ἀγγλ. 36 σημ. 8).

16. Ἰλ. Γ 299 ἔξ.· Τ 264 ἔξ.

17. Νόμος στόν Ἀνδοκ. Περὶ τ. Μυστηρ. 98· ἀνέκδοτο καί χρησμός στόν Ἡροδ. 6.86.

18. Proverbia Coisliana, *Paroemiographi Graeci* I 225 έξ. σημ.
19. Πaus. 5.24.10.
20. *Ιλ.* Γ 310- Τ 267 έξ.
21. *IG* I (2η έκδ.) 10=*SIG* 41=*IE* 4.18· *SIG* 685· *LSCG* 65.2· Νόμος στόν Άνδοκ. *Περί τ. Μυστηρ.* 97 έξ.· *SIG* 229=*IE* 9.22. Έσφαλμένως ο P. Stengel. *Hernies* 49 (1914) 95-8, έρμηνεύει τήν φράση *ιερά τέλεια σ'* αυτά τά συμφραζόμενα ώς «θυσίες καμένες έντελώς»· πρόκειται για θυσίες τελείων ζώνων (πλήρως άνεπτυγμένων) μετά τήν προκαταρκτική θυσία, πρβ. *Αίσχ. Άγ.* 1054· Πaus. 7.18.12.
22. Ηρόδ. 6.67.3· *Αισχίνης Κατά Τιμάρχ.* 114· «μένοντας κοντά στόν βωμό» κατά τόν όρκο: *SIG* 921=*IG* II-III (2η έκδ.) 1237.76.
23. A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos*, 1972, 29-33, 37 έξ.· *HN* 47 (άγγλ. 36 έξ.)·
24. R. Lesch, *Der Eid*, 1908· *GGR* 139 έξ.
25. Άριστοφ. *Νεφ.* 397.
26. Βλ. IV 2 σημ. 31.
27. Ησίοδ. *Έργα* 803.
28. Θουκ. 5.18.9· 5.47.8· 5.104.4. Ό Ιστιαίος έχοντας τήν πρόθεση νά προδώσει όρκίζεται «στούς θεούς του βασιλέως», μέ σκοπό νά παραβή άμέσως τόν όρκο του, Ηρόδ. 5.106.6.
29. Πώληση τεμαχίου γής στην Αίνο: Θεόφραστος παρά Στόβ. 4.2.20, IV 129.10 (έκδ. Hense).
30. Ηρόδ. 2.178 έξ.
31. *IG* II-III (2η έκδ.) 337=*SIG* 280.
32. Πλάτ. *Πρωταγ.* 328 b-c.
33. *LSCG* 77 D 24 έξ. Πρβ. τήν διαδικασία τών Έβραίων της Έλεφάντινης για τόν διακα-
νονισμό μίας διεκδικήσεως: *ANET* 491.
34. *Αίσχ. Εύμ.* 429.
35. Πλάτ. *Νόμ.* 948 b-c.
36. «Νά περάσομε μέσα από τήν φωτιά» καί «νά κρατήσομε πυρακτωμένο σίδερο»: Σόφ. *Αντ.* 264 έξ. Η πόση δηλητηριασμένου ποτου βρίσκεται πίσω από τό νερό της Στυγός τών θεών: Ησίοδ. 775-806. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grece primitive*, 1904.
37. J. H. Lipsius, *Attisches Recht und Rechtsverfahren*, 1905-15, 830-4.
38. Δημοσθ. *Κατ' Άριστοκρ.* 67 έξ.
39. *Αισχίνης Περί τ. παραπρεσβ.* 87· Πaus. 1.28.6.
40. M. Leumann, *Homerische Worter*, 1950, 79-92.
41. Όδ. τ 395 έξ.
42. Λόγια του Κύρου: Ηρόδ. 1.153.
43. *Ιλ.* Ο 41 καί Σχόλια.
44. Ησίοδ. άπ. 124=Άπολλόδ. 2.1.3, ώς αιτιολόγηση του σοφου γνωμικου άφροδίσιος όρκός
οὐκ έμποίνιμος. Πρβ. Πλάτ. *Συμπ.* 183 b.
45. Εύριπ. *Ιππ.* 612· Άριστοφ. *Βάτρ.* 1471.
46. Ησίοδ. *Θεογ.* 231 έξ.

3.3 Δημιουργία άλληλεγγύης μέ τήν άλληλεπίδραση τών ρόλων

Ο ΟΡΚΟΣ, ΠΑΡ' ΟΛΗ τήν σπουδαιότητά του, είναι μόνο μιά ιδιαίτερη περι-
πτωση του γενικότερου φαινομένου, κατά τό όποιο μέσω της τελετουργίας καί

τῆς ἐπικλήσεως τῶν θεῶν δημιουργεῖται βάση συνεννοήσεως καί ἐμπιστοσύνης. Ὁ Πλάτων στούς *Νόμους* θέλει κατά τήν ἴδρυση τῆς Πολιτείας νά ἀποδώσει σέ κάθε περιφέρεια τόν θεό της, τόν δαίμονα ἢ τόν ἥρωα, μαζί μέ τά τεμένη καί ὅλα τά προσήκοντα,

«ὥστε οἱ συγκεντρώσεις τῶν ἰδιαιτέρων ομάδων πού θά γίνονται σέ τακτά χρονικά διαστήματα, νά προσφέρουν εὐνοϊκή εὐκαιρία γιά τήν διεκπεραίωση πρακτικῶν ζητημάτων καί νά συναντῶνται φιλικά οἱ ἄνθρωποι κατά τίς θυσίες, νά ἐξοικειώνονται μεταξύ τους καί νά γνωρίζονται· δέν ὑπάρχει μεγαλύτερο καλό γιά τήν πόλη ἀπό τό νά εἶναι οἱ ἄνθρωποι ἀμοιβαίως γνωστοί. Γιατί ὅπου δέν ὑπάρχει φῶς στούς τρόπους καθενός, ἀλλά σκοτάδι, κανείς ποτέ δέν θά ἀπολαύσει τήν τιμή πού τοῦ ἀξίζει, οὔτε θά ἀποκτήσει ἀξιώματα, οὔτε ἡ τυχόν προέπουσα τιμωρία θά τοῦ ἐπιβληθῇ»¹.

Οἱ ἐορτές εἶναι ἡ κυρίως εὐκαιρία γιά συνάντηση, ἀπ' ὅπου μέ κανένα τρόπο δέν ἀποκλείονται τά «κοσμικά» θέματα²—στην διπλή σημασία τῆς λέξεως «πανήγυρις» (θρησκευτική ἐορτή—ἐμποροπανήγυρις) ἐκφράζεται καί στήν χριστιανική θρησκεία ἡ ἴδια σχέση.

Παραλλήλως ἡ πρακτική τῶν τελετουργιῶν εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό προαιρετική συνάντηση, εἶναι «συμμετοχή»: *ιερῶν μετέχειν*. Βασικό γεγονός εἶναι ἡ θυσία ζῶου μέ τούς δύο πόλους της, τήν αἵματοχυσία καί τό γεῦμα, τόν θάνατο καί τήν ζωή. Ἐνας κύκλος περικλείει τούς συμμετέχοντες καί ἀποκλείει τούς ἄλλους, δολοφόνους, καταραμένους, ἐξορίστους³ καί σέ ἐξαιρετικές περιπτώσεις ἐπίσης γυναῖκες⁴, ξένους⁵ ἢ δούλους⁶. ὅλοι συμμετέχουν, κρατοῦν στό χέρι τους δημητριακά καί τά ρίχνουν ὅλοι μαζί, τρῶνε ἀπό τό κρέας τῆς θυσίας⁷. Συγχρόνως τά καθήκοντα διαφοροποιοῦνται, οἱ θεσεις διαβαθμίζονται: πολλοί ἀσχολοῦνται μέ καθήκοντα πού ἀφοροῦν τό ζῶο, τό κἀνιστρο, τήν κανάτα μέ τό νερό, τό θυμιατήριο, τά μουσικά ὄργανα, τήν φωτιά καί τίς σοῦβλες· ἕνας ἀναλαμβάνει τήν ἀρχηγία, «ἄρχεται», προσεύχεται καί κάνει σπονδή, βασιλιάς ἢ ἀξιωματοῦχος, ἱερεὺς ἢ οἰκοδεσπότης. Πρῶτα ξεχωρίζεται τό μερίδιο τῶν θεῶν, κατόπιν δοκιμάζουν τά σπλάγχνα ὅσοι ἀνήκουν στόν ἐσώτατο κύκλο, κατόπιν γίνεται ἡ διανομή τοῦ κρέατος μέ καθορισμένη σειρά, στούς ἱερεῖς, ἀξιωματούχους, τιμώμενους ξένους, ἔπειτα στούς ὑπόλοιπους, οἱ ὅποιοι ἔτσι πάντοτε διακρίνονται ἀπό τό ἀνώνυμο πλῆθος αὐτῶν, οἱ ὅποιοι «δέν λαμβάνουν μέρος». Ἐτσι ἡ κοινωνία τῆς θυσίας ἀποτελεῖ πρότυπο τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας: δέν πρόκειται γιά ἀνταλλαγή δώρων μέ τόν ναό καί τούς ἱερεῖς ὅπως στήν ἀρχαία Ἑγγύς Ανατολή⁸, οὔτε γιά φόρο ὑποτελείας στούς θεούς, ἀλλά γιά «διάκριση τῶν θεῶν ἀπό τούς θνητούς ἀνθρώπους»⁹, καθῶς μεταξύ ζωῆς καί θανάτου μιά ομάδα «ὁμοίων» ἀποκτᾷ ἀλληλεγγύη ἐνώπιον τῶν ἀθανάτων. Ἡ ομάδα τῶν «ὁμοίων», τῶν «συμμετεχόντων», εἶναι δυνατόν νά προσδιορισθῇ κατά τό μᾶλλον ἢ ἥττον ὡς κλειστή ομάδα, περισσότερο ἀριστοκρατική ἢ περισσότερο δημοκρατική· καί ἡ ἴδια ἡ ἑλληνική δημοκρατία ὅμως εἶναι μιά κλειστή ομάδα,

πού περιορίζεται στους πολίτες που έχουν πλήρη δικαιώματα. Μέ τον τρόπο της αίματοχυσίας, μέ την απάρνηση που εκφράζεται στις προκαταρκτικές θυσίες και στις σπονδές, οί άμοιβαίες εντάσεις της ομάδας χαλαρώνουν, τά άτομα, πού ήσαν ανεξάρτητα ή αντιτιθέμενα, ενώνονται και προσανατολίζονται προς τό θεϊο.

Έτσι λοιπόν ή θρησκεία όχι μόνο έξωραΐζει, αλλά και διαμορφώνει όλες τις ουσιαστικές μορφές κοινότητας: Παντοῦ θεωρεΐται ὅτι κάποιος εΐναι μέλος της κοινότητας, αν συμμετέχει στην λατρεία. Αυτό αρχίζει από την οικογένεια¹⁰, για την ὁποία ή ἑλληνική γλώσσα δέν έχει καμμιά ειδική λέξη· χρησιμοποιούσαν τις λέξεις «οικία» και «έστία» και ὀνόμαζαν ἔτσι ἐνσυνειδήτως τόν χῶρο της οίκιας πού ἐχρησιμοποιεΐτο για θυσίες¹¹. Ήταν ἔργο του οἰκοδεσπότη νά θυσιάζει στην έστία, νά χύνει στις φλόγες τις σπονδές και νά ρίχνει ἐκεΐ μικρές ἀπαρχές από τό γεῦμα. Τό σβήσιμο της έστιας εΐναι ἐνδειξη της κρίσεως, ὅταν ἕνα μέλος της οικογένειας πεθάνει¹², ἀκολουθεΐ ὁμως ή ἀναζωπύρωση μέ μιά θυσία στην έστία. Τό νεογέννητο παιδί κατά την πέμπτη ήμέρα από την γέννησή του περιφέρεται από τόν πατέρα του γύρω από την έστία, στην ἑορτή *Αμφιδρόμια*¹³, κατά την ὁποία γίνεται θυσία στην έστία. Ή νύφη από την έστία του πατρικοῦ σπιτιοῦ της ὀδηγεΐται στην νέα έστία¹⁴, την ὁποία τώρα πρέπει νά φροντίζει ὡς οἰκοδέσποινα. Τό ἄλλο λατρευτικό κέντρο της οικογένειας εΐναι οί τάφοι, στους ὁποίους τά μέλη της οικογένειας φέρουν προσφορές κατά τις καθορισμένες ήμέρες¹⁵.

Τό γένος, ή εὐρύτερη οικογένεια, έχει ἐπί πλέον κι ἄλλους θεοῦς, κατά την λατρεία τῶν ὁποίων τά μέλη του συναντῶνται¹⁶. Στην Ἀθήνα γί αυτόν τόν σκοπό ὑπῆρχε πρό πάντων ἕνας βωμός του Ἐρκείου Διός, ὁ ὁποῖος προστατεύει την «αὐλή», και ἕνας του Πατρῶου Ἀπόλλωνος πού ἀνήκε στην ὀργάνωση τῶν φρατριῶν. Ή φρατρία, ή οικογενειακή ἔνωση¹⁷, προστατεύει τό δικαίωμα του πολίτη —μόνο σ' αυτό τόν θεσμό έχει διασωθῆ στα ἑλληνικά ή ἰνδοευρωπαϊκή λέξη για τόν «ἀδελφό». Ὁ πατέρας πρέπει νά «εἰσαγάγει» τό παιδί του κατά την ἡλικία τῶν τριῶν ἐτῶν και κατόπιν ὡς ἔφηβο, ἐνῶ ὁ ἄνδρας την νιόπαντρη σύζυγό του· ὁ νεοεἰσαγόμενος ὀδηγεΐται στους βωμούς, ὅπου ὁ καθένας ὀφείλει νά προσφέρει μιά θυσία, *μειον, κούρειον, γαμήλιον* ἀντιστοίχως. Σ' ὅλους τούς Ἴωνες ὑπῆρχε μιά τριήμερη ἑορτή, τά *Ἀπατούρια*¹⁸, κατά την ὁποίαν οί φράτερες συναντιόνταν σέ θυσιαστήριο συμπόσιο, τά ἔξοδα του ὁποίου ἐξασφαλιζόνταν από τά τέλη εισόδο· στην Βορειοδυτική Ἑλλάδα, τουλάχιστον στους Δελφούς, οί Ἀπέλλαι εΐχαν την ἴδια λειτουργία¹⁹, μέ τριῶν εἰδῶν ἐπίσης θυσίες, για τό μικρό παιδί, τόν νεαρό, τόν γάμο, *παιδήια, ἀπελλαῖα, γάμηλα* ἀντιστοίχως. Ἐπίσης στην Ἀθήνα, ὅταν οί μέλλοντες ἄρχοντες ἐξετάζονταν για την καταλληλότητά τους, ἀπεδείκνυαν ὅτι εΐχαν πλήρη πολιτικά δικαιώματα όχι μόνο ἀναφέροντας ποιοί εΐναι οί γονεΐς τους και οί πρόγονοί τους, αλλά και δηλώνοντας «πὸ εΐχαν τόν Δία τους τόν Ἐρκείο και τόν Ἀπόλλωνα τόν Πατρῶο και τούς οικογενειακούς τάφους τους». Αυτόι οί τόποι λατρείας δέν εΐναι δυνατόν νά μετακινηθοῦν· ἔτσι ή σύνδεση μέ την πόλη παραμένει ἀδιάσπαστη²⁰.

Παράλληλως υπήρχαν αναρίθμητες λατρευτικές ενώσεις, οι οποίες επικάλυπταν τις οικογενειακές δομές. Είναι γνωστές πρό πάντων από επιγραφές, οι οποίες μόνο κατά την Έλληνιστική εποχή αυξάνονται πολύ. Ένας ιερός νόμος του 4ου αι. από την Αττική μάς πληροφορεί για τους «Σαλαμίνιους»²¹. Δεν είναι σαφές κατά πόσον πρόκειται για οικογένειες, οι οποίες κατοικούσαν προηγουμένως στην Σαλαμίνα· τότε παντως οι «Σαλαμίνιοι» κατοικούσαν άλλοι στο Σούνιο, άλλοι στις Έπτά Φυλές»· είχαν από κοινού τό δικαίωμα και τό καθήκον νά τελούν όρισμένες λατρείες, τά οικονομικά τών όποίων καθορίζονται στό διασωθέν τεκμήριο. Συνολικά έντός του έτους έπρεπε νά διοργανώσουν τουλάχιστον όκτώ έορτές· ιδιαίτερος ήσαν αρμόδιοι για τό ιερατείο και την λατρεία της Σκιράδος Αθηνᾶς στό Φάληρο. Κατά την έορτή τών Όχοφοριών είχαν τό δικαίωμα νά μοιράσουν μεταξύ τους τόν άρτο πού ή πόλη δώριζε στην Σκιράδα Αθηνᾶ.

Η πόλη μέ την σειρά της είναι μιά θυσιαστήρια κοινότητα. Βρίσκεται υπό την προστασία μιᾶς πολιούχου θεότητας, ή όποία έγγυᾶται την συνέχεια της πόλεως και έπομένως συγχρόνως και την συνέχιση της δικής της λατρείας²²· πόλη και θεοί άλληλοεξαρτώνται άμοιβαίως. Η μεγαλύτερη δημοσίως εκτεθειμένη στην Αθήνα επιγραφή, στην «Βασιλείον Στοάν» στην Άγορά, ήταν τό ήμερολόγιο τών θυσιών. Έορτές πλασιώνουν τό τέλος και την αρχή του έτους²³· τά «Μυστήρια» κατά τό φθινόπωρο, τά «Μεγάλα Διονύσια» κατά την άνοιξη είναι τά άλλα πολύ μεγάλα γεγονότα κατά την διάρκεια του έτους· έν τῷ μεταξύ υπήρχε πλήθος άλλων έορτών, έλεγαν μάλιστα ότι στην Αθήνα υπήρχε μόνο μιά ήμέρα χωρίς έορτή και ότι οι Αθηναίοι επιδιόδνταν στις έορτές μέ περισσότερο ζήλο άπ' όσο στις στρατιωτικές επιχειρήσεις²⁴. Αλλά και για την Σπάρτη τά Κάρνεια δεν ήσαν λιγότερο σημαντικά²⁵. Όταν συναντιόνταν οι Έλληνες από διάφορες πόλεις, ή κάθε ομάδα διατηρούσε συνείδηση της ιδιαίτερης ταυτότητάς της μέσω τών δικών της ιδιαίτερων έορτών. Μεταξύ τών δέκα χιλιάδων μισθοφόρων του Κύρου ό Άρκάς Ξενίας έόρτασε τά Λύκaiά του· οι Άμυκλαίοι άφησαν τόν σπαρτιατικό στρατό, για νά έορτάσουν τά Υακίνθiά τους· ό Αθηναίος έόρταζε τά Άνθεστήρια άκόμη και στην Αίγυπτο²⁶.

Έκφραση της αυξανόμενης δυνάμεως της πόλεως-κράτους άποτελει τό γεγονός ότι άρχισε νά διεκδικεί τό μονοπώλιο της λατρείας. Ο Πλάτων²⁷ δεν ήταν ό μόνος πού ήθελε νά άπαγορεύσει όλες τις ιδιωτικές λατρείες στην πολιτεία τών νόμων· υπήρχε ήδη ένωρίτερα στην Αθήνα μιά άπαγόρευση νά μήν εισάγονται «νέοι θεοί»²⁸. Η οικογενειακή παράδοση παρέμενε σεβαστή, μπορούσε όμως νά καθορισθῆ π.χ. ότι κατά την έορτή ενός θεού καμμιά οικογένεια, κανείς ιδιώτης δεν έπιτρεπόταν νά θυσιάσει πριν από την πόλη²⁹.

Ευρύτερες επίσης ενώσεις μεμονωμένων πόλεων όπως και φυλετικές οργανώσεις είχαν δικό τους κέντρο σε Ίερό μέ την δική του έτήσια έορτή. Οι περίοικοι ενός μεγάλου Ίερού, άμφικτίονες³⁰, ανέπτυσαν θεσμοθετημένες σχέσεις περισσότερο ή λιγότερο δεσμευτικές. Οι Αιτωλοί συναντιόνταν στό Ίερό του Απόλλωνος στόν θέρμο³¹, οι Άχαιοί στό Ίερό του Διός Άμαρίου κοντά στό Αίγιο³²,

οί δώδεκα ιωνικές πόλεις τῆς Μ. Ἀσίας στό Ἱερό του Ποσειδῶνος στήν Μυκάλη³³, οί ἑπτά δωρικές πόλεις στό Ἱερό του Απόλλωνος στήν Κνίδο³⁴. Τά «Παμβοιωτία» ἐόρταζαν οί Βοιωτοί στό Ἱερό τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς στήν Κορώνεια³⁵, ἀργότερα ὁμως ἡ Βοιωτική ἔνωση ὀργανώθηκε σέ σύνδεση μέ μιά παλαιά Ἀμφικτυονία γύρω ἀπό τό Ἱερό του Ποσειδῶνος στήν Ὀγχηστό³⁶. Πολύ ἐνωρίς ἤδη κατά τήν 1η χιλιετία ὑφίστατο μιά Ἀμφικτυονία μέ κέντρο τό Ἱερό του Ποσειδῶνος στήν Καλαύρεια (Πόρο) στόν Σαρωνικό κόλπο, στήν ὁποία ἀνήκαν μεταξύ ἄλλων ἡ Ἐπίδαυρος, ἡ Αἴγινα καί ἡ Ἀθήνα³⁷. Γιά τά ιωνικά νησιά τῶν Κυκλάδων τό πιό ἀσήμαντο, τό πιό ἀκατάλληλο γιά κατοίκηση, ἡ Δήλος, ἔγινε τό πιό ἱερό κέντρο· ἐκεῖ συνέρρεαν οί «μακροχίτωνες Ἴωνες», ὅπως ἐξιστορεῖ ὁ ὁμηρικός Ὕμνος εἰς Ἀπολλωνα³⁸. Ὄταν ἀργότερα οἱ Ἴωνες ὑπό τήν ἡγεμονία τῆς Ἀθήνας συνέπηξαν τήν συμμαχία ἐναντίον τῶν Περσῶν, τό Ἱερό τῆς Δήλου ὑπῆρξε κατ' ἀρχάς τόπος τῶν συγκεντρώσεων καί τοῦ ταμείου· ὅταν ἡ Ἀθήνα συγκέντρωσε ὀλόκληρη τήν δύναμη καί ἔγινε τό κέντρο, ἦταν φυσικό καί οἱ σύμμαχοι νά καλοῦνται νά συμμετέχουν στίς ἀττικές ἐορτές: κάθε πόλη ἔπρεπε νά στέλνει γιά τά Παναθηναία μιά ἀγελάδα καί μιά πλήρη πανοπλία καί γιά τά Διονύσια ἕνα φαλλό³⁹· ὅπως προηγουμένως ἡ πόλη, ἔτσι τώρα ἡ συμμαχία ἦταν παροῦσα στήν ἐορταστική πομπή. Ὄταν κατά τόν 4ο αἰ. οἱ πόλεις τῆς Κάτω Ἰταλίας Κρότων, Σύβαρις, Καυλωνία συμφιλώθηκαν μέ ἀχαϊκή μεσολάβηση, καθόρισαν «ὡς πρώτη ἐνέργεια ἕνα κοινό Ἱερό του Διός Ὀμαρίου καί ἕνα τόπο, ὅπου γίνονταν συγκεντρώσεις καί συσκέψεις»⁴⁰.

Ἡ πιό σημαντική ὀργάνωση αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἦταν ἡ «Πυλαία Ἀμφικτυονία»⁴¹, ἡ ὁποία δημιουργήθηκε γύρω ἀπό τό Ἱερό τῆς Δήμητρας στίς Θερμοπύλες, ἀλλά ὕστερα ἀπό τόν πρῶτο «Ἱερό πόλεμο», κατά τό 590, ἀπέκτησε τόν ἔλεγχο τοῦ μαντείου τῶν Δελφῶν καί οἱ συγκεντρώσεις τῆς γίνονταν στούς Δελφούς· ἐξασφάλισε διάρκεια καί ἐπιρροή, ἐπειδή ἀκριβῶς κρατήθηκε μακριά ἀπό ἄμεση πολιτική δράση. Τά μέλη τῆς μπορούσαν νά κηρύξουν πόλεμο μεταξύ τους· ἐν τούτοις καθοριζόταν ὅτι δέν ἐπιτρεπόταν νά καταστραφῇ κάποια ἀπό τίς πόλεις τῆς Ἀμφικτυονίας οὔτε νά ἀποκοπῇ ἡ παροχή νεροῦ σέ καμμιά ἀπ' αὐτές⁴²—τουλαχιστον μιά πρόθεση νά γίνεῖ ὁ πόλεμος πιό ἀνθρώπινος. Γιά τόν Φίλιππο τῆς Μακεδονίας ἡ Ἀμφικτυονία ἦταν τό ἐφαλτήριο γιά νά ἐπέμβῃ στά πράγματα τῆς ὑπόλοιπης Ἑλλάδος. Ὄταν κατόπιν νίκησε τήν Ἀθήνα καί τήν Θήβα καί μπόρεσε νά ἐπιβάλλει μιά συμμαχία τῶν ἑλληνικῶν πόλεων, κέντρο τῆς ἔγινε σχεδόν αὐτονόητα ἡ Ὀλυμπία, τό σπουδαιότερο ἑλληνικό Ἱερό· ὁ Φίλιππος καί ὁ Ἀλέξανδρος ἀνήγειραν ἐκεῖ ἕνα κυκλικό οἰκοδόμημα, τό Φιλιππεῖον, στό ὁποῖο ἡ μακεδονική βασιλική οἰκογένεια εἶχε ἀπεικονισθῇ μέ τήν μορφή θεϊκῶν ἀγαλμάτων⁴³. Ἀπό παλαιά ἡ συμμετοχή στήν θυσία καί στούς ἀγῶνες τῆς Ὀλυμπίας σήμαινε ἀναγνώριση τῆς ἑλληνικότητας· ἄλλη μιά φορά ἡ ἀναγνώριση κάποιου ὡς μέλους μιᾶς ὀμάδας καί ἡ κυριαρχία τεκμηριώνονται στό Ἱερό καί τά τεκμήρια παραμένουν ἐκεῖ.

Ὅτι ἡ θρησκεία ἦταν μέσον νά διατηρηθῇ ἡ ἐξουσία, διατυπώθηκε ἤδη ἀπό τόν 5ο αἰ. ἀπό ἀρχαίους συγγραφεῖς συχνά ὡς κάτι τό αὐτονόητο⁴⁴. Ἡ θέση

του ἡγεμόνος ἦταν πάντοτε συγχρόνως καί θέση ἱερέως· ἡ τελετουργία ἀναδεικνύει καί ἐνισχύει αὐτό τό καθεστώς. Τό καθιερωμένο καί καθαγιασμένο πρόγραμμα δημιουργεῖ σ' ὅλους αἶσθημα βεβαιότητας, καί στούς ἄρχοντες καί στούς ἀρχομένους. Κάθε οἰκογενειάρχης, καθὼς χύνει τήν σπονδή στήν ἐστία, ἔχει τήν βεβαιότητα τῆς θέσεώς του. Οἱ βασιλεῖς τῆς Σπάρτης εἶχαν τήν εὐθύνη κάθε σπουδαίας θυσίας· ὅταν ὀδηγοῦσαν τόν στρατό στό πεδίο τῆς μάχης ἄρχιζαν μέ θυσία στόν Δία Ἀγήτορα, ἐνῶ στά σύνορά της χώρας θυσίαζαν στόν Δία καί στήν Ἀθηνᾶ· καθὼς συνέχιζαν τήν πορεία, προηγεῖτο ἕνας «πυρφόρος» μέ φωτιά ἀπό τόν βωμό τῆς πόλεως, καί ἀκολουθοῦσαν κάθε εἶδους ζῶα πρός θυσίαν (σφάγια). Ὁ βασιλιάς πάντοτε προσέφερε θυσία πρῖν ἀπό τά χαράματα· ὅταν ὀλοκληρώνονταν οἱ ἱερουργίες, ὁ βασιλιάς συγκαλοῦσε τήν συνέλευση τοῦ στρατοῦ καί ἔδινε τίς ἐντολές⁴⁵. Στήν Ἀθήνα οἱ ρόλοι διαμοιράζονταν ὁ «βασιλεύς» ἡ ἀρχηγός της συντεχνίας «εἶχε σέ γενικές γραμμές τήν εὐθύνη γιά τίς πατροπαράδοτες θυσίες»· ὁ Ἄρχων, ὁ ὁποῖος προηγεῖτο τοῦ βασιλέως κατά τήν τάξη, ἔπρεπε νά διοργανώσῃ τίς μεγαλύτερες καί πρόσφατα καθιερωμένες ἐορτές, τά Παναθηναῖα καί τά Διονύσια⁴⁶, ἡ λατρεία πού συνδεόταν μέ τήν Ἀκρόπολη παρέμενε στήν εὐθύνη τῆς οἰκογένειας τῶν Ἐτεοβουταδῶν, οἱ ὁποῖοι ἀνήγαν τήν καταγωγή τους στόν ἀδελφό του πρώτου βασιλέως Ερεχθέως⁴⁷. Οἱ τύραννοι μέ τήν σειρά τους ἐφρόντιζαν γιά τήν λατρευτική ἐπιβεβαίωση τῆς ἐξουσίας τους. Οἱ τύρανοί της Σικελίας Γέλων καί Ἰέρων ἰσχυρίζονταν ὅτι ἡ οἰκογένειά τους εἶχε κληρονομήσει ἕνα ἱερατικό ἀξίωμα τῶν «χθονίων θεῶν»⁴⁸. ἔτσι ὁ Ἰέρων, γιά νά ἐορτάσῃ τήν νίκη κατά τήν μάχη τῆς Ἰμέρας τό 480, ἀνήγειρε ναό τῆς Δήμητρας καί τῆς Περσεφόνης στίς Συρακοῦσες· γιατί «σέβεται τήν Δήμητρα μέ τά κόκκινα πόδια καί τήν ἐορτή της κόρης της μέ τ' ἄσπρα ἄλογα»⁴⁹, συγχρόνως ἀνακαίνισε τόν ναό τῆς πολιούχου θεᾶς Ἀθήνας, ὁ ὁποῖος ἀργότερα μετετράπη σέ χριστιανική ἐκκλησία καί ἐνσωματώθηκε στόν καθεδρικό ναό τῶν Συρακουσῶν. Ἀλλά καί ὁ Θεμιστοκλῆς μετά τήν νίκη «του» ἵδρυσε κοντά στήν οἰκία του Ἰερό της Ἀρτέμιδος Ἀριστοβουλῆς καί ἔστησε ἐκεῖ τό δικό του ἄγαλμα ὡς ἀναθηματικό δῶρο⁵⁰.

Θά ἦταν ὅμως μονόπλευρο νά ἐξετασθῇ ἡ τελετουργία μόνο ἀπό τήν ἄποψη τῆς ἐξουσίας, τῆς ἐπιδείξεως καί τῆς ἐκμεταλλεύσεώς της. Οἱ ρόλοι, τούς ὁποῖους προσφέρει ἡ τελετουργία, εἶναι πολύμορφοι καί σύνθετοι καί δέν εὐθυγραμμίζονται μ' ἕνα σαφῆ σκοπό. Μέσω αὐτῶν ἡ κοινωνία διαρθρώνεται, ὅπως καί ἡ οἰκογένεια τῶν Ὀλυμπίων θεῶν, κατ' ἀρχήν σέ ἀρσενικούς καί θηλυκούς, σέ νέους καί ἡλικιωμένους· ἔτσι στούς χορούς διακρίνονται κατά κανόνα ἀγόρια, κορίτσια καί ἄνδρες, ἐνῶ ἐμφανίζονται ἀκόμη ἐνώσεις «γεραρῶν» γυναικῶν. Κατά τίς συνήθεις θυσίες παρθένες φέρουν κἀνιστρα καί ὑδρίες μέ νερό, ἀγόρια καί νεαροί σέρνουν τά ζῶα τῆς θυσίας, ψήνουν τό κρέας, ἕνας σεβάσμιος ἄνδρας «κάνει τήν ἀρχή» (ἀπάρχεται) καί χύνει τήν σπονδή, οἱ γυναῖκες σημάδουσαν μέ τήν δυνατή τους κραυγή, τήν ὀλολυγή, τήν ὑψιστή στιγμή τῆς τελετῆς. Στό κεντρικό τμήμα τῆς ζωφόρου τοῦ Παρθενῶνος ὁ γενειοφόρος ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως παραδίδει τόν πέπλο σ' ἕνα ἀγόρι, ἐνῶ συγχρόνως ἡ ἱέρεια τῆς

Αθηνᾶς στρέφεται πρὸς δύο κορίτσια πού κρατοῦν δίφρους (καθίσματα) (διφροφόρους). Ἡ ἡλικιωμένη γενιά δίδει συμβουλές, ἡ νεώτερη ὑπακούει ὑπηρετώντας· καὶ ὁ δικὸς τῆς ρόλος ἐπίσης προσφέρει εὐκαιρία γιὰ διάκριση καὶ ὑπερηφάνεια: ὁ Ἀρμόδιος ἀνέλαβε τὴν δολοφονία τοῦ τυράννου, ὅταν ἀρνήθηκαν νὰ δώσουν στὴν ἀδελφή του τὸν ρόλο τῆς «κανηφόρου» κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν Παναθηναίων⁵¹. Ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς ἑορτῆς προέρχεται ὄχι μόνο ἀπὸ τὸ κύρος τῶν ἡλικιωμένων, ἀλλὰ ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τὴν χάρη τῶν παιδιῶν καὶ τῶν παρθένων, ἀπὸ τὴν ἀκτινοβολοῦσα δύναμη τῶν ἐφήβων. Ἀδιάσπαστα συνδέεται μὲ τὸ σύνολο τὸ ἄσμα πού κάθε φορὰ καινούργιο συνθέτουν οἱ ποιητές, ἔτσι ὥστε νὰ φωτίζει τὸν μῦθο καὶ νὰ διατηρεῖ σάν ζωντανή γλώσσα τὸν κώδικα συνεννοήσεως πού διαφυλάσσεται στὴν μυθολογία τῶν θεῶν.

Οἱ ρόλοι τῶν φύλων διαφοροποιοῦνται· οἱ γυναῖκες ἀποκλείονται ἀπὸ μερικές λατρεῖες, ἀλλὰ σ' ἀντιστάθμισμα ἔχουν τίς δικές τους ἰδιαίτερες ἑορτές, στίς ὁποῖες οἱ ἄνδρες δέν ἔχουν καμμιά δυνατότητα προσβάσεως, τὰ Σκίρα, τὰ Θεσμοφόρια, τὰ Ἀδώνια⁵²· οἱ ἄνδρες βλέπουν αὐτοῦ τοῦ εἴδους τίς ἐκδηλώσεις ὄχι χωρὶς δυσπιστία, ἀλλὰ δέν μποροῦν νὰ ἐμποδίσουν «τά ἱερά». Ὑπάρχει ὅμως ἐπίσης ὡς ἀντίθεση ἢ σύγχυση τῶν ρόλων τῶν φύλων κατὰ τὴν χρήση προσωπείων καὶ σέ ἑορτές ἀσυδοσίας καθὼς καὶ σέ ἐκδηλώσεις πού σχετίζονται μὲ τὸν γάμο⁵³, ἢ ὅποια σημαίνει ἀνατροπὴ τοῦ καθιερωμένου· ἐνδύματα καὶ κομμώσεις ἀνταλλάσσονται, ὑπάρχουν νεαροὶ μὲ φορέματα κοριτσιῶν, κορίτσια μὲ γενειάδες, φαλλούς, ἐνδύματα σατύρων. Τό «ναῖ» ἐνός ἀτόμου στὸν δικό του προσωπικό ρόλο γίνεται ἐφικτό μέσω ἐνός ἀστείου «ὄχι».

Τό ἴδιο ἀμφίσημη διαμορφώνεται ἡ σχέση μὲ τοὺς δούλους· κατὰ καιροὺς ἀποκλείονται ἀπὸ τὴν λατρεία, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἡμέρα τῶν Χοῶν ρητῶς προσκαλοῦνται γιὰ φαγητό, ἐνῶ κατὰ τὰ Κρόνια ἔχουν τὸν πρῶτο λόγο· στὴν Κρήτη μάλιστα ἐπιτρεπόταν νὰ μαστιγώνουν τοὺς κυρίους τους⁵⁴, σ' ἄλλες περιπτώσεις μὲ κακὴ πρόθεση τοὺς ἀναθέτουν τὸν ρόλο τοῦ κακοῦ καὶ πραγματικά τοὺς κακομεταχειρίζονται⁵⁵. Κατὰ τὰ λοιπὰ τό γεγονός ὅτι ὄχι σπανίως ἐλεύθεροι πολῖτες ὑποχρεώνονται κατὰ τὴν ἱεροτελεστία σέ κατώτερες ὑπηρεσίες⁵⁶—σκούπισμα τοῦ ναοῦ, καθαρισμὸ τοῦ ἀγάλματος, πλύσιμο τῶν ἐνδυμάτων, ἐπίσης σφαγιασμό τῶν ζώων καὶ ψήσιμο—, παραπέμπει σέ ἐποχὴ, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐμπορεύσιμη δουλεία δέν ἔπαιζε ἀκόμη κανένα ρόλο. Ὅτι «καὶ οἱ δοῦλοι εἶναι ἄνθρωποι» δέν μποροῦσε ἢ θρησκεία νὰ τό λησμονήσει· ὁ ναός ἢ ὁ βωμὸς προσέφερε ἄσυλο σ' ἓνα δοῦλο ὅπως καὶ σ' ἓναν ἐλεύθερο, ἢ ἀνθρωποκτονία εἶναι ἀνθρωποκτονία ἀνεξαρτήτως ποιό εἶναι τό θύμα· οἱ δοῦλοι εἶχαν τοὺς ἴδιους θεοὺς μὲ τοὺς κυρίους τους⁵⁷· ἂν ἦσαν ξένοι μποροῦσαν βεβαίως νὰ διατηρήσουν τὰ ἔθιμα τῆς πατρίδας τους.

Οἱ αἰώνιοι θεοὶ ἐγγυῶνται τὴν συνέχεια· τελετουργία σημαίνει παγίωση. Ἀκόμη καὶ οἱ ἑορτές τῆς διαλύσεως καὶ τῆς ἀνατροπῆς ὀδηγοῦν στὴν ἐπιβεβαίωση τῆς ὑφιστάμενης καταστάσεως. Ἀντιθέσεις πού ἀπηχοῦν τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας ἐμφανίζονται στό προσκῆνιο, ἢ ζωὴ τῶν κνηγῶν καὶ τῶν ποιμένων σ' ἀντίθεση μὲ τὴν ζωὴ στίς πόλεις, βουνό καὶ ἔλος ἢ τέλμα σ' ἀντίθεση

μέ την γόνιμη πεδιάδα, σιτάρι ανάλεστο σ' αντίθεση μέ τον χυλό και τό ψωμί: ή καθημερινή τάξη έξουσίας και έργασίας έμφανίζεται ως ή μόνη πού μπορεί νά έχει διάρκεια· και όμως έπιβεβαιώνεται τό έπιθυμητό όραμα μιās «χρυσής έποχης», γίνονται ύπαινιγμοί σέ πιθανότητες και κινδύνους και διατηρούνται ζωντανές δυνατότητες, οί όποιες έμποδίζουν την μονοδιάστατη, πλήρη προσαρμογή του ανθρώπου στον ρόλο του. Ιστορίες έπαναστάσεων και άνατροπών συνδέονται εύκολα μέ έορτές.

Επίσης έντός της ύφιστάμενης τάξεως ή τελετουργία προσφέρει στο άτομο εύκαιρίες νά άναπτύξει την προσωπικότητά του. Δύο παραδείγματα έπ' αυτού: ό Ξενοφών στην ιδιοκτησία του στον Σκιλλοῦντα, την όποία του είχε δωρίσει ή Σπάρτη, άνήγειρε μέ τό μερίδιό του από τά λάφυρα ένα Ιερό της Άρτέμιδος· αυτό σημαίνει, όπως όλοζώντανα δείχνει ή περιγραφή του, μία έτήσια έορτή, κατά την όποία συναντιόνταν όλοι οί γείτονες, οί όποιοι συγκεντρώνονταν για κυνήγι, φαγητό, ποτό· όλα αυτά τά προσέφερε «ή θεά», χωρίς νά επισκιαζεται ό ρόλος του Ξενοφώντος ως οικοδεσπότη· τό ίερατικό άξίωμα, πού του άνήκε, δίνει στην όλη υπόθεση άπολύτως σεβαστή μορφή και την διακρίνει από την έπίδειξη ενός νεόπλουτου⁵⁸.— Στόν Δύσκολο του Μενάνδρου ή μητέρα του νεαρού έραστή είναι μία πλούσια κυρία από την Άθήνα, ή όποία, όπως μαθαίνουμε, σχεδόν όλη την ήμέρα περιφέρεται σ' όλόκληρη την Άττική προσφέροντας θυσίες⁵⁹· αυτή την φορά, λέει ή ίδια, έμφανίστηκε στο όνειρό της ό τραγοπόδαρος θεός Πάν και γιαυτό πρέπει στο σπήλαιο του Πανός κοντά στην Φυλή, έξω από τον συνοικισμό, νά προσφέρει θυσία, ή όποία συγχρόνως άποτελεί εύκαιρία έκδρομής συνοδευομένης από φαγητό στην έξοχή. Έτσι ή γυναίκα είχε την δυνατότητα νά άποδράσει από τον περιορισμό του γυναικωνίτη και επίσης νά έκφράσει τον σεβασμό της στον θεό-τραγό μέ έξοδα του συζύγου της· καταπιεσμένες έπιθυμίες έμφανίζονται ως εύσεβές καθήκον. Ό πολυθειϊσμός μέ την πολλαπλή έννοια της πραγματικότητας, πού περικλείει, προσφέρει στο άτομο κάποια έλευθερία άυτοπραγματώσεως, χωρίς νά του επιτρέπει νά άπομακρυνθί από τό κοινό για όλους ανθρώπινο στοιχείο.

Αντιθέτως τελείως έξω από τό ανθρώπινο βρίσκεται όποιος άπαιτεί ό ίδιος θεϊκές τιμές, όπως έκανε ό Άλέξανδρος ό Μακεδών από τό ύψος της έπιτυχίας του στην μακρινή Άνατολή και κατόπιν και οί διάδοχοί του. Έν τούτοις ή λατρεία των ήγεμόνων⁶⁰ θά μπορούσε νά ένσωματωθί χωρίς δυσκολίες στο παραδοσιακό σύστημα, και πράγματι είναι δυνατόν νά έντοπισθοῦν μεμονωμένες περιπτώσεις ήδη πριν από τον Άλέξανδρο⁶¹. Μ' αυτόν τον τρόπο δέν τιμάται ένας άπλός πολίτης, αλλά ένας νικητής και σωτήρας πού έρχεται άπ' έξω. Και οί Όλύμπιοι θεοί επίσης ήσαν μακρινοί· τά άχνά περιγράμματά τους έμφανίζονται μέσω της πραγματικής δυνάμεως και του μεγαλείου των ήγεμόνων πλήρη νέας μεγαλοπρεπείας. Άλλη μία φορά ή κοινότητα δημιουργεί άλληλεγγύη τιμώντας κάποιον πού δέν άνήκει σ' αυτήν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτ. *Νόμ.* 378 d.
2. Αδασμολόγητη άγορά στο Ίερό κατά τήν έορτή *Αρτεμισία* στην Έρετρια: LSCG 92.
3. Αποκλείονταν «άπό τό πλύσιμο τών χειριών, άπό τίς σπονδές, τούς κρατήρες, τίς θυσίες, τήν άγορά» σύμφωνα μέ τόν νόμο του Δράκοντος: Δημοσθ. Προς Λεπτ. 158, πρβ. Άνδοκ. *Περί τών Μυστηρ.* 8· 71· Άριστοτ. *Άθην. Πολ.* 57.2· Πλάτ. *Νόμ.* 868 c-e, 871 a.
4. LSCG 82, 96· LSS 56, 53, 88, 89· LSAM 42· Wachter 125-9· L. R. Famell, *ARW* 7 (1904) 70-94.
5. LSCG 96.26· LSS 49· Wachter 119-22· F. Bomer, *Untersuchungen uber die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* IV, Mainz, 1963, 99 σημ. 2.
6. Πλούτ. Άριστ. 21· Αϊτ. Έλλ. 301 έξ.· Φίλων Ίουδ. ό Άλεξ. *Περί τόν πάντα σπουδαίον εΐναι έλεύθερον* 140· Eitrem 465 έξ. και *Beitrage zur griechischen Religionsgeschichte*, 1920. 39-43· F. Bomer (βλ. σημ. 5) 81-100.
7. Βλ. III.
8. Βλ. 14.
9. Ησίοδ. *Θεογ.* 535.
10. Συμμετοχή στην λατρεία τών θεών που προστατεύουν τό γένος, *όμογνίων θεων κοινωνία*, Πλάτ. *Νόμ.* 729 c H. J. Rose, «The religion of a Greek household», *Euphrosyne* 1 (1957) 95-116.
11. Βλ. III 3.1 σημ. 2-6.
12. Βλ. II 1 σημ. 56.
13. GGR 95 · L. Deubner, *RhM* 95 (1952) 374-7.
14. Φώτ. s.v. *ζεϋγος ήμιονικόν* Ίαμβλ. *Περί του Πυθαγορικ. βίου* 84.
15. Βλ. IV 1 σημ. 38.
16. Π.χ. Ηροδ. 5.66.2.
17. Φιλόχορος *FGrHist* 328 F 35· Σχόλ. Πλάτ. *Φιλ.* 30 cl· Jeanmaire (1) 133-44· M. Guarducci, «L' istituzione della fratria nella Grecia antica», *Memorie dell' Accad. Lincei* I 6-8 (1937-8)· Latte, *RE* XX 745-56· Έπιγραφές άπό τήν Θάσο: C. Rolley, *BCH* 89 (1965) 441-83· Εΐναι άσαφές και άμφισβητούμενο αν ή χαρακτηριστική για τούς Άθηναίους και τούς Ίωνες όργάνωση τών φρατριών ανάγεται στους «Σκοτεινούς Αϊώνες» ενάντιον: A. Andrewes, *Hermes* 89 (1961) 129-40· *JHS* 81 (1961) 1-15· πρβ. Dietrich 248-73· J. Sarkady, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 2 (1966) 22-4.
18. GF 463 έξ. AF 232-4· ή βασιική μαρτυρία εΐναι τό καταστατικό τών Δημοσιωνιδών: IG II-III (2η έκδ.) 1237=SIG 921 =LSCG 19· για τό *κούρειον*: J. Labarbe, *Bulletin de l'Academ. Royale de Belgique*, Classe des Lettres 39 (1953) 358- 94.
19. Έπιγραφή τών Λαβυαδών: *BCH* 19 (1895) 5-69· GF 464 έξ.· Burkert, *RhM* 118 (1975) 10 έξ.· πρωιμότερη έπιγράφη αναφερόμενη στους Λαβυάδες άπό τόν 6ο αι.: G. Rougemont, *BCH* 98 (1974) 147-58.
20. Άριστοτ. *Άθην. Πολ.* 55.3· Άρποκρ. s.v. *Έρκειος Ζεύς μέ παραθέματα άπό τόν Δείναρχο, τόν Ύπερείδη και τόν Δημήτριο Φαληρέα* άπ. 139 (Wehrli)· Δημοσθ. *Προς Εϋβουλ.* 67. Αμετακίνητοι: Λυκούργ. *Κατά Λεωκράτ.* 25.
21. W. S. Ferguson, *Hesperia* 7 (1938) 1-68· Nilsson Op. II 731-41· LSS 19. Γενικώς: P. Foucart, *Des associations religieuses chez les grecs*, 1873.
22. Σόλων άπ. 4.1-6 (West)· Θεόγνις 757-60· Αΐσχ. *Επτά* 69· 76 έξ. 109- 253· Άριστοφ. *Ίππ.* 581.
23. Βλ. V 2.1 σημ. 5· V 2.2.
24. Δημοσθ. *Κατά Φιλιππ. Α*· 35 έξ.
25. Βλ. V2.3.
26. Ξενοφ. *Άνάβ.* 1.2.10· Έλλην. 4.5.11· Καλλίμ. άπ. 178.
27. Πλάτ. *Νόμ.* 910 b-e.
28. Reverdin 228-31.

29. LSAM 48.1-4· IE 205.27 έξ.,, πρβ. τήν συνένωση τών οικιακών Ίερών τών Κλυτιδών στην Χίο σ' ένα κοινό οίκο: LSCG 118.
30. Για τήν όρθογραφία άμφικτίονες και άμφικτύονες βλ. Chantraine 592· O. Szemerényi, *Monumentum* H. S. Nyberg, 1975, II 322 έξ. *Gnomon* 11 (1977) 1 έξ.
31. Βλ. II 5 σημ. 63· III 2.5 σημ.16.
32. Στράβ. 8. C 387· REX A 270 έξ.
33. Βλ. III 2.3 σημ. 4· V 1 σημ. 55.
34. Burkert, *RhM* 98 (1975) 20.
35. Στράβ. 9. C 411· Ziehen, RE XVIII 3.208 έξ.
36. Στράβ. 9. C 412· *Bulletin epigraphique* (1973) άρ. 212.
37. Στράβ. 8. C 374· R. M. Cook, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 188 (1962) 21· Dietrich 243. Βλ. V 1 σημ. 58.
38. *Υμν. εις Απόλλ.* 147-64· Gallet de Santerre passim. Για τήν πιθανή χρονολογία (522 π.Χ.) βλ. Arktouros: *Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, 1979, 58-60.
39. IG I (2η έκδ.), 63· II-III (2η έκδ.), 673· HN 46 σημ. 7 (άγγλ. 36 σημ. 7).
40. Πολύβ. 2.39 6· πρβ. σημ. 32. [Ο Στράβων δύο φορές, 8. C 387 και 8. C 385, κάνει λόγο για τό Αμάριον άλσος του Διός, ένω ό Πολυβίος, 2.39.6 και 5.93.10, αναφέρεται στον Όμάριον Δία. Τά Αμάριος και Όμάριος δέν άποκλείεται νά είναι τύποι της ίδιας λέξεως Βλ. F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, τ. 1, 1957, 226 (σημ. έπιμελ.)].
41. Parke και Wormell I 100-12.
42. Αισχίνης *Περί τ. Παραπρεσβ.* 115· *Κατά Κτησιφ.* 109.
43. Mallwitz 128-33.
44. Βλ. V 3.1 σημ. 10-12.
45. Ξενοφ. *Λακ. Πολ.* 13.2-5.
46. Άριστοτ. *Αθ. Πολ.* 57.1· 56.3-5.
47. Βλ. V 2.2 σημ. 19
48. Ηροδ. 7.153· Zuntz 135-9.
49. Διόδ. Σικ. 11.26.7· Πίνδ. *Όλ.* 6.95.
50. Πλούτ. *Θεμ.* 22.
51. Θουκ. 6.56.
52. Βλ. σημ. 4· V 2.2 σημ. 23· V 2.5.
53. Ο ιερεύς του Ηρακλέους στην Κω ντυμένος ως γυναίκα: Πλούτ. *Αϊτ. Έλλ.* 304 c-d, βλ. IV 5.1 σημ. 22· γαμπρός ντυμένος γυναικεία: Πλούτ. *Αϊτ. Έλλ.* 304 c-d, V 3.4 σημ. 6-8· νύφη μέ γενειάδα: Πλούτ. *Γύν. Άρετ.* 245 e-f· έορτή *Υβριστικά* στό Άργος μέ άνταλλαγή ένδυμάτων μεταξύ άνδρών και γυναικών: Πλούτ. *Γύν. άρετ.* 245 e-f· φαλλοί: βλ. II 7 σημ. 59. —Είναι άμφιλεγόμενο άν στίς σκηές από μία «έορτή σκιαδιών», που εικονίζονται επάνω σε άττικά άγγεία, παριστάνονται γυναίκες μέ γενειάδα ή άνδρες μέ γυναικεία ένδύματα: AF 49 και J. D. Beazley και J. Caskey, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts*, 1954, II 55-61, αντίθετη άποψη E. Buschor, *Jdl* 38-9 (1923-4) 128-32. Πρβ. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, 1958, 21 έξ.
54. Βλ. σημ. 6· V 2.2 σημ. 29· V 2.4.
55. Πλούτ. *Συμπος.* 693 f· βλ. II 4 σημ. 74· *Αϊτ. Ρωμ.* 267 d (στό Ίερό της Λευκοθέας στην Χαιρώνεια)· ένας «άγορασμένος άνδρας» στον ρόλο *φαρμακού* στά Άβδηρα, βλ. II 4 σημ. 69.
56. Πρβ. επίσης Ίαμβλ. *Περί του Πυθαγορικ. βίου* 54.
57. F. Bomer, *Untersuchungen uber die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Mainz, 1963, 10.
58. Ξενοφ. *Ανάβ.* 5.3.7-13, βλ. II 2 σημ. 12.
59. Μένανδρ. *Δύσκ.* 261-3· 407-18. Έναντίον της ύπερβολικής θρησκευτικής δραστηριότητας τών γυναικών στρέφεται ό Πλάτων, *Νόμ.* 909 e.
60. Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Stadte*, 1956 (2η έκδ. 1970)· F. Taeger, *Charisma*, 1957· L. Cerfaux και J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, 1957.
61. Η άρχή έγινε μέ τον Λύσανδρο στην Σάμο (403 π.Χ.): Δοῦρις *FGrHist* 76 F 71.

3.4 Μύηση

ΕΙΝΑΙ Σ' ΟΛΕΣ τις περιπτώσεις φανερό ότι ή θρησκεία αποτελεί παιδευτική δύναμη και ότι μέ την σειρά της αυτή ή δύναμη οφείλει πολλά στην άγωγή μέ την ευρύτερη σημασία, πρό πάντων στό γονικό πρότυπο. Οί έντολές «τίμα τούς θεούς» και «τίμα τούς γονείς» συμβαδίζουν. Ο Πλάτων περιγράφει παραστατικά¹ πώς τά παιδιά, σχεδόν από την ήλικία του θηλασμού άκούνε τούς μύθους από τίς μητέρες και τίς τροφούς, πού τούς τραγουδούν τραγουδάκια σχεδόν μεταξύ σοβαρού και άστείου· άκούνε τίς προσευχές κατά τίς θυσίες, βλέπουν τά αντίστοιχα όρατά δρώμενα, μεγαλοπρεπή θεάματα, τά όποια τά παιδιά βλέπουν και άκούνε μέ πολύ μεγάλη χαρά· προσφέρονται θυσίες και τά παιδιά βλέπουν και άκούνε πώς οί γονείς τους άπασχολούνται μ' αυτές μέ μεγίστη σοβαρότητα και ένδιαφέρον, πώς συνομιλούν μέ τούς θεούς και τούς παρακαλούν ποιός μπορεί λοιπόν επιπόλαια νά ισχυρισθῆ ότι δέν υπάρχουν θεοί;

Η διαμόρφωση τῆς νέας γενιάς έμφανίζεται πράγματι ως κύρια λειτουργία τῆς θρησκείας, όπου ή τελετουργία επικεντρώνεται στην εισαγωγή τῶν έφήβων στόν κόσμο τῶν μεγάλων: στίς «μυήσεις»², στίς άφιερώσεις άγοριῶν και κοριτσιῶν τῶν πρωτογόνων κοινωνιῶν. Τό χαρακτηριστικό γνώρισμα είναι ό προσωρινός άποκλεισμός τῶν μυομένων από την καθημερινή ζωή, ή «περιθωριακή» ζωή, ούτως ώστε ή τελετουργία ολοκληρώνεται σε τρία στάδια: την άπομάκρυνση, τό μεσοδιάστημα και την επανένταξη. Σ' αυτά περιλαμβάνεται καθοδήγηση στίς δραστηριότητες τῶν έφήβων —στίς πρωτόγονες κοινωνίες κυνήγι για τ' άγόρια, ύφαντική και άλεσμα για τά κορίτσια—, καθώς και εισαγωγή στίς παραδόσεις τῆς φυλῆς μέ την εκμάθηση πατροπαράδοτων χορῶν και τραγουδιῶν και εισαγωγή στά έρωτικά θέματα. Επίσης όμαδικές επιθέσεις εκδηλώνονται μέ κάθε είδους ταλαιπωρίες και άπειλές, σάν νά επρόκειτο οί νέοι νά φωνευθοῦν ἢ νά φαγωθοῦν από κάποιον τέρας· μ' αυτόν τόν τρόπο δίδεται μιá διάσταση θανάτου και νέας ζωῆς.

Στούς αρχαίους ανώτερους πολιτισμούς, οί όποιοι, ως αστικοί πολιτισμοί, περιέχουν πολλῶν ειδῶν παραδόσεις, φυλετικές μυήσεις διατηροῦνται μόνο ως λείψανα. Έν μέρει έμφανίζονται άποδυναμωμένες σε τελετές πού συνοδεύουν μιá κατά τά άλλα κανονική ζωή, έν μέρει μετασηματίζονται σε ύπηρεσία στόν ναό από επιλέκτους νέους· επίσης είναι δυνατόν νά εξελιχθοῦν σε μυστικές λατρείες ιδιαίτερας σημασίας, τά Μυστήρια. Ακόμη οί μύθοι μέ τά χαρακτηριστικά τους μυητικά θέματα, όπως ή εκθεση και θυσία παιδιῶν, ή άπομόνωση και ό άγώνας μέ δράκοντα παραπέμπουν σε παλαιούς θεσμούς, ένῶ και στην τελετουργία επίσης ή κατάσταση τῆς άπομονώσεως έχει πάντοτε ιδιαίτερη σημασία.

Γνήσιες τελετές μυήσεως είναι γνωστές από την δωρική Κρήτη και την Σπάρτη. Για την Κρήτη κύρια πηγή είναι μιá πληροφορία του Έφόρου από τόν 4ο αι., ό όποιος βεβαίως όμιλεῖ ἤδη για την παρακμή του έθίμου³. Οί άνδρες ἦσαν

όργανωμένοι σέ ενώσεις, συναντιόνταν κανονικά σέ κοινά συσσίτια στό *ἀνδρεῖον* (αἴθουσα ἀνδρῶν) καί τά ἔξοδα τά πλήρωνε ἡ κοινότητα. Τά ἀγόρια πού εἶχαν ὑπερβῆ τήν παιδική ἡλικία ἐκαλοῦντο κατ' ἀρχάς στό «ἀνδρεῖον», γιά νά προσφέρουν ἐκεῖ ὑπηρεσίες· ντυμένα μέ ἀπλό ἔνδυμα ἔπρεπε νά κάθονται στό ἔδαφος. Στούς ἄλλους Ἑλληνες ἡ θεσμοθετημένη ὁμοφυλοφιλία θεωρήθηκε σκάνδαλο: ἕνας ἄνδρας ἀπό τήν αἴθουσα τῶν ἀνδρῶν μποροῦσε νά ἀπαγάγει ἕνα ὁμορφο ἀγόρι, ὅπως ὁ Ζεὺς ἀπήγαγε τόν Γανυμήδη⁴. αὐτό γιά τόν ἐπιλεγόμενο ἀποτελοῦσε πράγματι διάκριση. Ὁ ἄνδρας γνωστοποιοῦσε τήν πρόθεσή του ἐκ τῶν προτέρων οἱ συγγενεῖς διοργάνωναν μιά προσποιητή καταδίωξη μέχρι τό «ἀνδρεῖον»· κατόπιν μοιράζονταν δῶρα καί ὁ ἄνδρας μέ τό ἀγόρι του συνοδεύομενοι ἀπό κάποια ἀπόσταση ἀπό τους φορτωμένους μέ δῶρα καταδιώκτες τους, ἀποσύρονταν γιά δύο μῆνες κάπου στήν ἐξοχή· κυνήγι καί φαγοπότι γέμιζαν τίς ὥρες τῆς ἡμέρας. Στό τέλος ὁ ἐραστής δώριζε στό ἀγόρι μιά πολεμική ἔνδυμασία, ἕνα βόδι καί ἕνα κύπελο κρασιοῦ· τό ἀγόρι τώρα ἐθεωρεῖτο «περίφημος», κλεινός. Οἱ νέοι πού γίνονταν αὐτοδύναμοι σχηματίζαν ὑπό τήν ἀρχηγία καί μέ τήν πρωτοβουλία ἑνός κατά κάποιον τρόπο διακεκριμένου συνομηλικό μιά ὁμάδα (*ἀγέλα*), ἡ ὁποία ἐχρηματοδοτεῖτο ἀπό τήν κοινότητα, καί ἀφιερώνονταν στό κυνήγι, στήν ἀθλήση καί σέ τελετουργικούς ἀγῶνες, οἱ ὁποῖοι ἐγίνονταν σέ ὀρισμένες ἡμέρες μέ τήν συνοδεία μουσικῆς. Ἡ ἀποχώρηση ἀπό τήν ἀγέλα συνέπιπτε μέ τόν γάμο.

Μέχρι τοῦ σημείου αὐτοῦ δέν γίνεται καθόλου λόγος γιά θρησκεία· αὐτό βεβαίως ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι ὁ πληροφοριοδότης ἦταν ἄνθρωπος τοῦ διαφωτισμοῦ, ἀφοῦ ἐκεῖνες οἱ «ὀρισμένες ἡμέρες» ἦσαν φυσικά θεϊκές ἑορτές. Ἐπιγραφές μᾶς πληροφοροῦν γιά τίς «ἀγέλες» *ἐκδυομένων*⁵, τῶν ὁποίων ἡ ἀθλητική γυμνότητα ἐρχεται σ' ἀντίθεση μέ τήν κοριτσιίστικη ἔνδυμασία τῶν νεαροτέρων στήν μυθολογία αὐτό ἀπηχεῖται στήν ἱστορία τοῦ κοριτσιοῦ, τό ὁποῖο ἀπροσδόκητα ἐγίνε εὐρωστός ἔφηβος. Στήν Φαιστό ὑπῆρχε ἡ ἑορτή *Ἐκδύσια*, πρὸς τιμὴν τῆς Λητοῦς⁶. Παράλληλες εἶναι οἱ ἱστορίες τοῦ Ἀχιλλέως, ὁ ὁποῖος κρύφτηκε ντυμένος σάν κορίτσι μεταξύ τῶν θυγατέρων τοῦ Λυκομήδους, ἕως ὅτου ἀπεκάλυψε τήν ἀνδρική φύση του στήν θεά τῶν ὄπλων⁷, καθὼς καί τοῦ Θησέως, ὁ ὁποῖος κατά τήν ἀφιξή του στήν Ἀθήνα στόν ναό τοῦ Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἐγίνε ἀντικείμενο σκώμματος ὡς κορίτσι, ἕως ὅτου ἀπέβαλε τόν ποδήρη χιτώνα καί πέταξε τά βόδια ψηλότερα ἀπό τήν στέγη τοῦ ναοῦ⁸. Εἶναι χαρακτηριστικό τό γεγονός ὅτι ἀκριβῶς στήν Κρήτη πολύ ἔνωρίς ὁ εἰκονογραφικός τύπος τοῦ γυμνοῦ νέου κατέληξε νά δηλώνει τόν Ἀπολλωνα⁹.

Στήν Κρήτη τοποθετεῖ ἐπίσης ὁ μῦθος τούς «Κουρητες», οἱ ὁποῖοι σύμφωνα μέ τό ὄνομά τους εἶναι νεαροί πολεμιστές¹⁰. Ὁ μῦθος ἀπηχεῖ μιά λατρευτική κοινότητα νεαρῶν πολεμιστῶν γύρω στό σπήλαιο τῆς Ἰδης, πού σείουν τίς ἀσπίδες τους καί χορεύουν πολεμικούς χορούς, περί τῶν ὁποίων μαρτυρίες ἀποτελοῦν ἤδη κατά τήν πολύ πρῶιμη ἐποχή τά χάλκινα τύμπανα καί οἱ χάλκινες ἀναθηματικές ἀσπίδες ἀνατολίζουσας τεχνοτροπίας¹¹. Κάθε χρόνο σ' αὐτό τό σπήλαιο ἑορταζόταν ἡ γέννηση τοῦ Διὸς μέ μεγάλη φωτιά¹², ἀλλά ἀναφέρεται

ἐπίσης ἡ ταφή τοῦ Διὸς ἀπὸ τους Κουρήτες, ἐνῶ ὑπῆρχαν φῆμες γιὰ θυσία παιδιοῦ¹³. Ἡ γέννηση, τὸ σπήλαιο, ὁ θάνατος τοῦ παιδιοῦ, ὁ ἐνόπλιος χορός εἶναι ὅπωςδήποτε μυθικά μοτίβα· φαίνεται ὅμως ὅτι ἀπ’ αὐτὰ εἶχαν ἀναπτυχθῆ ἰδιαίτερα μυστήρια¹⁴. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Δικταῖος Ζεὺς στὸν Ὑμνο τοῦ Παλαίκαστρου¹⁵ ἀποκαλεῖται «μέγιστος κοῦρος», καὶ ὅπωςδήποτε οἱ πραγματικοὶ νέοι, οἱ κοῦροι, εἶναι αὐτοὶ ποὺ ἄδουν τὸν ὕμνο καὶ κάνουν κατὰ τὸν χορὸ τὰ «μεγάλα ἄλματα», στὰ ὅποια προσκαλοῦν τὸν θεὸ νὰ λάβει μέρος. Ὁ προφανὴς σκοπὸς ἐδῶ εἶναι νὰ κληθῆ ὁ θεὸς «γιὰ τὸ καλὸ τοῦ χρόνου» μὲ ὅλες τὶς πολλές εὐλογίες ποὺ φέρει· ὅτι οἱ ἴδιοι οἱ νέοι μ’ αὐτὴν τὴν ἐορτὴ ἀναπαριστοῦν ἢ μεταβάλλουν τὴν κατάστασή τους, δὲν ἀναφέρεται ρητῶς στὸν Ὑμνο. Καὶ ὅμως ἦταν ὅπωςδήποτε σημαντικό, καὶ δὲν μποροῦσε νὰ ἐπαναλαμβάνεται γιὰ πολλὰ χρόνια, νὰ γίνονται δεκτοὶ σ’ αὐτὸν τὸν κύκλο τῶν τραγουδιστῶν καὶ χορευτῶν.

Στὴν Σπάρτη¹⁶ ἡ ἀγωγή, ἡ ὁποία ἀποδίδεται στὸν Λυκοῦργο, ἔγινε αὐτοσκοπὸς γιὰ τὴν καταξίωση τῆς ζωῆς· ἔπρεπε ὅμως ἡ μικρὴ κοινωνικὴ τάξη, ποὺ μ’ αὐτὸν τὸν τρόπο χαλυβδωνόταν, νὰ διατηρήσει τὴν κυριαρχία στοὺς ὑποδουλωμένους εἰλωτες. Στὴν ἡλικία τῶν ἑπτὰ ἐτῶν τὰ ἀγόρια ἀπομακρύνονταν ἀπὸ τὴν οἰκογένεια καὶ ἐντάσσονταν σὲ «ἀγέλες», ἀλλὰ μόνο στὴν ἡλικία τῶν τριάντα ἐτῶν ἐλάμβαναν μέρος μὲ πλήρη δικαιώματα στὰ κοινὰ γεύματα ποὺ ὀνομάζονταν *φιδίτια*. Μέχρι τότε ὑπῆρχε ἕνα περίπλοκο σύστημα ἡλικιακῶν ομάδων, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχομε ἀτελεῖς μόνο πληροφορίες. Χαρακτηριστικὸ γιὰ τὴν περιθωριακὴ ζωὴ εἶναι ὅτι οἱ ἔφηβοι ἔπρεπε γιὰ ἕνα διάστημα νὰ ζήσουν ὡς κλέφτες καὶ νὰ ἐξευρίσκουν τὰ ἀναγκαῖα μὲ τὴν κλοπὴ· μερικοὶ ἐπίλεκτοι νέοι ἔπρεπε ἐπὶ ἕνα ἔτος κατὰ κάποιον τρόπο νὰ κρύβονται, μὲ σκοπὸ νὰ φονεύουν εἰλωτες, χωρὶς νὰ γίνονται ἀντιληπτοί· αὕτη εἶναι ἡ περιβόητη *κρυπτεία*¹⁷. Συγκριτικὰ ἀθώωτερη εἶναι ἡ ἐντυπωσιακὴ μαστίγωση τῶν ἀγοριῶν στὸν βωμὸ τῆς Ὀρθίας Ἀρτέμιδος¹⁸. Προηγεῖται μιὰ ἐνδιάμεση περίοδος στὴν ἐξοχή, ἡ περίοδος τῆς ἀλεπούς, στὴν λακωνικὴ διάλεκτο *φούαξιρ*¹⁹· αὐτὸ ποὺ ἀκολουθεῖ εἶναι σύμφωνα μὲ τοὺς ὑπαινιγμούς τοῦ Ξενοφῶντος καὶ τοῦ Πλάτωνος²⁰ λατρευτικὸ παιχνίδι: πρέπει «νὰ κλέψουν ὅσο γίνεται περισσότερο τυρὶ ἀπὸ τὴν Ὀρθία», ἐνῶ ἄλλοι, ποὺ στέκονται γύρω ἀπὸ τὸν βωμὸ πιθανῶς φυλάσσοντάς το, μαστιγώνουν τοὺς κλέφτες· μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι βρίσκονται ἀντιμέτωποι δύο ἡλικίες. Ἀκολουθεῖ πομπὴ μὲ μακρούς, «λυδικούς» χιτῶνες²¹. Κατὰ τὴν Ἀυτοκρατορικὴ ἐποχὴ φαίνεται ὅτι ἡ μαστίγωση παρουσιαζόταν στοὺς τουρίστες ὡς σαδιστικὸ θέαμα, ὡς διαγωνισμὸς ἀντοχῆς στὸν πόνο, χωρὶς νὰ ἐπιτρέπεται νὰ κινοῦν οἱ μαστιγούμενοι οὔτε τὰ χέρια· ἡ ἰέρεια τῆς Ἀρτέμιδος κρατοῦσε τὸ ἄγαλμα τῆς θεᾶς, τὸ ὁποῖο γινόταν βαρὺ, ὅταν τὰ κτυπήματα ἔπεφταν ἐλαφριά· δὲν ἦταν ἀπίθανο μερικὰ κτυπήματα νὰ ἀπέβαιναν μοιραῖα²². Ἡ μαστίγωση ἀποτελοῦσε ἀπλῶς ἕνα ἐπεισόδιο στὴν πολὺ περίπλοκη λατρεία τῆς Ὀρθίας. Γίνονταν ἐπίσης μουσικοὶ ἀγῶνες, στοὺς ὁποίους τὸ βραβεῖο ἦταν ἕνα δρεπάνι²³· ὑπῆρχαν χαριτωμένοι χοροὶ κοριτσιῶν²⁴ καὶ ἀστεῖες παραστάσεις μεταμφιεσμένων²⁵. Οἱ ἀκραῖες ἀντιθέσεις συναντῶνται στὸν κύκλο τῆς ἀγρίας θεᾶς· ὁ

μυητικός χαρακτήρας ἐν τούτοις φαίνεται μέ μεγάλη σαφήνεια στήν ἀκολουθία τῆς προετοιμασίας, τῆς «δοκιμασίας», τῆς περιβολῆς μέ ὁμοιόμορφη ἐνδυμασία. Ὁ διαχωρισμός τῶν ἡλικιῶν εἶναι ἐπίσης σημαντικός στόν κύκλο τοῦ Απόλλωνος. Στήν ἑορτή τῶν «γυμνῶν ἀγοριῶν», τήν *Γυμνοπαιδία*, ἀπαγορευόταν ἡ εἴσοδος στούς ἀνύπαντρους, οἱ ὅποιοι μέ τήν σειρά τούς διοργάνωναν καί στήριζαν οἰκονομικῶς τήν ἑορτή τῶν Καρνείων ὡς «καρνεᾶται»²⁶. Ἐνα τελετουργικό ἀγῶνα τῶν ἐφήβων στόν Πλατανιστᾶν τῆς Σπάρτης περιγράφει ὁ Πausanias²⁷: δύο ὁμάδες θυσιάζουν κατά τήν νύχτα στό Ἱερό της Φοίβης (*Φοιβαῖον*) κοντά στήν Θεράπνη, ἡ καθεμιά ἕνα κουταβάκι στόν Ἐνυάλιο· κατόπιν βάζουν δύο κάπρους νά μαλώσουν μεταξύ τους, καί ἡ ἔκβαση θεωρεῖται ὡς πρόκριμα γιά τόν μέλλοντα ἀγῶνα, ὁ ὅποιος γίνεται στόν «τόπο μέ τά πλατάνια», πού περιβάλλεται ἀπό τάφρο· ὑπάρχουν δύο γέφυρες, μία ἀπό κάθε πλευρά, στήν μία εἶχε στηθῆ τό ἄγαλμα τοῦ Ἡρακλέους, στήν ἄλλη τό ἄγαλμα τοῦ Λυκούργου. Λίγο πρίν ἀπό τό μεσημέρι συναντῶνται οἱ ἀντίπαλες ὁμάδες καί ἀγωνίζονται μέ γροθιές, μέ κλωτσιές, μέ τά δόντια, ἀλλά προφανῶς χωρίς ὄπλα· νικητής ἦταν ὁποῖος ἔρριχνε τόν ἀντίπαλο στό νερό.

Ἡ τραχύτητα τῆς σπαρτιατικῆς ἀγωγῆς ἔγινε λαογραφικό ἀξιοπεριεργό· Σέ ἄλλα μέρη ἡ συλλογική ὑποχρέωση τῆς τελετουργίας ὑποχώρησε πρὸς χάριν τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας. Ἀκόμη καί στήν Ἀθήνα ὅμως τά μοτίβα τῆς μύθσεως ἦσαν φανερά στόν θεσμό τῆς ἐφηβίας²⁸. Κατά τήν ὑποδοχή στήν φρατρία κατά τήν ἑορτή τῶν *Ἀπατουρίων* προηγεῖτο τό κούρεμα τῶν μαλλιῶν καί ἡ ἀφιέρωση τους σ' ἕνα θεό²⁹. Ἡ κυρίως ὑπηρεσία τῶν ἐφήβων συνίστατο ἀφ' ἑνός στήν στρατιωτική ἐξάσκηση στούς στρατῶνες τοῦ Πειραιῶς, ἀφ' ἑτέρου στήν φρούρηση τῶν συνόρων, κι ἔτσι ἐναλλάσσονταν ἡ ἐσωτερική καί ἡ ἐξωτερική ζωή, καθῶς οἱ ἔφηβοι ἀπομακρύνονταν ἀπό τήν οἰκογένεια τῶν γονέων τους πρίν ἀπό τήν δημιουργία τῆς δικῆς τους οἰκογένειας· συγχρόνως ἡ ὑπηρεσία αὐτή περιελάμβανε εἰσαγωγή στήν λατρεία τῆς πόλεως: σ' ὅλες τίς μεγάλες ἑορτές οἱ ἔφηβοι συνεισέφεραν τό πιό σημαντικό μερίδιο. Ὄταν στίς ἐπιγραφές ἰδιαίτερος τονίζεται ὅτι κατά τήν θυσία οἱ ἔφηβοι «σηκώνουν τά βόδια»³⁰, αὐτό σημαίνει ὅτι πραγματοποιοῦν τήν ἴδια νεανική ἐπίδειξη δυνάμεως, τήν ὁποία σύμφωνα μέ τόν μῦθο ἔκανε ὁ νεαρός Θησεύς κοντά στόν ναό τοῦ Δελφινιοῦ Απόλλωνος.

Ἐπίσης καί μέ τήν θέση τῆς παρθένου συνδέεται ἡ ἀπομάκρυνση ἀπό τους γονεῖς. Γενικῶς οἱ παρθένες σχηματίζουν τούς δικούς τους χορούς κατά τίς ἑορτές τῶν θεῶν. Στήν Κέα οἱ κοπέλες πού εἶναι σέ ἡλικία γάμου παραμένουν κατά τήν διάρκεια τῆς ἡμέρας στά Ἱερά, ὅπου τίς ἐπισκέπτονται οἱ νεαροί, ἐνῶ τό βράδυ πρέπει νά ἐκτελέσουν στό σπίτι καθήκοντα ὑπηρεσίας³¹. Στήν Λέσβο γινόταν διαγωνισμός ὁμορφιάς κατά τήν ἐτήσια ἑορτή στό Ἱερό της Ἥρας³². Στήν Ἀθήνα τά κορίτσια ἔπρεπε πρίν ἀπό τόν γάμο τους νά ἀφιερωθοῦν στήν Ἀρτέμιδα τῆς Βραυρώνος ἢ τῆς Μουνιχίας³³. Στήν Βραυρῶνα³⁴ μερικά κορίτσια ζοῦσαν γιά μεγάλο διάστημα ὡς «ἄρκτοι», ἴσως ἐπί τέσσερα ἔτη, ἀποκομμένα ἀπό τόν κόσμον στό Ἱερό της Ἀρτέμιδος, περνώντας τόν καιρό μέ χορούς, ἀγῶνες δρόμου, θυσίες· ἀπομόνωση καί λατρευτική γυμνότητα ἀνήκουν ἐξ ἴσου στά μυητικά

μοτίβα, σύμφωνα με μαρτυρίες τῶν ἀγγειογραφῶν, ὅπως καί ἡ ἀπειλή θυσίας στόν μῦθο: ἡ Ἄρτεμις ἀπαιτεῖ θυσία κοπέλας, ἡ ὁποία τήν τελευταία στιγμή ἀντικαθίσταται ἀπό τήν θυσία αἴγας³⁵. Στήν Κόρινθο ἔπρεπε ἑπτὰ ἀγόρια καί ἑπτὰ κορίτσια νά μείνουν ἐπὶ ἓνα ἔτος στόν περίβολο τοῦ ναοῦ τῆς Ἀκραιάς Ἑρας φορώντας μαῦρα ἐνδύματα· στό τέλος τῆς περιόδου θυσιαζόταν μιὰ μαύρη αἴγα, ἡ ὁποία ὑποτίθεται ὅτι ἀκόνιζε μόνη τῆς τό μαχαίρι τῆς θυσίας μέ τίς ὀπλές τῆς. Ἀφηγοῦνταν ἀκόμη ὅτι ὁ θάνατος τῶν παιδιῶν τῆς Μήδειας ἔγινε σ' αὐτό ἀκριβῶς τό Ἱερό καί ἔδειχναν τόν τάφο τους³⁶. Συναντώντας τόν θάνατο, πού συνεχῶς ἀνανεώνει τήν ἐξιλέωση παλαιᾶς ἐνοχῆς, τά παιδιά συνδέθηκαν μέ τήν παράδοση τῆς πόλεως. Ἀκόμη πιό σαφές εἶναι ὁ συμβολισμός τῆς μυσσεως στήν ὑπηρεσία τῶν Ἀθηναίων ἀρρηφόρων, ἡ ὁποία τελικῶς λήγει μέ τόν Ἑρωτα καί τήν Ἀφροδίτη· καί ἐδῶ περιλαμβάνεται θυσία αἴγας³⁷. Μέ τήν ἴδια προοπτική γίνονται κατανοητές ἄλλες μαρτυρίες γιά παροδική ὑπηρεσία ἀγοριῶν καί κοριτσιῶν στόν ναό³⁸. Τά ὀνόματα τῶν σχετικῶν θεῶν εἶναι δυνατόν νά εἶναι ποικίλα: εἴτε πρόκειται γιά τήν Ἄρτεμι, τήν Ἀθηνᾶ, τήν Ἀφροδίτη εἴτε τόν Ποσειδῶνα, ἡ εἰκόνα τῆς παρθένου, τοῦ πατέρα, ἡ τῆς ἐρωτικῆς ἐνώσεως, ὅλα αὐτά ὑποδηλώνουν σταθμούς, μέσω τῶν ὁποίων ὁ πλούσιος σέ κρίσεις δρόμος ὀδηγεῖ στήν ζωή τῶν ἐνήλικων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτ. *Νόμ.* 887 d-e.

2. Βλ. γενικῶς, A. van Gennep, *Les rites de passage*, 1909· M. Eliade, *Birth and Rebirth*, 1958, ἀναθ. ἔκδ. *Rites and Symbols of Initiation*, 1965· C. J. Bleeker (ἔκδ.), *Initiation* (Numen Suppl. 10), 1965· V. Popp (ἔκδ.), *Initiation: Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels*, 1969. Γιά τίς ἀρχαίες μαρτυρίες βλ. Jeanmaire (1)· Brelich· Caiame· A. Brelich, *Le iniziazioni* II, 1961· W. Burkert, *Hermes* 94, 1966, 1-25.

3. Ἐφορος *FGrHist* 70 F 149=Στράβ.10.483· ἐπὶ πλέον, Πλάτ. *Νόμ.* 636 c-d· Ἀριστοτ. ἀπ. 611.15· Δωσιάδας *FGrHist* 458 F 2· Νικόλαος Δαμασκηνός *FGrHist* 90 F 103· Jeanmaire (1) 421-60· E. Bethe, «Die dorische Knabenliebe», *RhM* 62 (1907) 438-75· R. F. Willetts, *Ancient Crete: a social history*, 1966, 115 ἔξ., H. Patzer, «Die griechische Knabenliebe», *SB Frankfurt* 19.1 (1982) 71-84.

4. Ἀπήχηση στόν μῦθο τοῦ Γανυμήδη, Δωσιάδας *FGrHist* 458 F 5, βλ. V 2.1 σημ. 29· πρβ. τόν μῦθο τοῦ Καινέως: ἓνα κορίτσι μέσῳ τῆς ἐρωτικῆς ἐπαφῆς μέ τόν Ποσειδῶνα μεταμορφώνεται σέ ἄτρωτο πολεμιστή, Ἄκουσιλαος *FGrHist* 2 F 22.

5. *IC* I ix 1 (Δοῦρος)· I xix 1.18 (Μάλια).

6. Νίκανδρος παρ'Anton. *Lib.* 17, πρβ. *On. Met.* 9.666-797.

7. *PR* II 1106-10.

8. Πασ. 1.91.1· βλ. σημ. 30.

9. Βλ. II 5 σημ. 62· *RhM* 118 (1975) 18 el.

10. Βλ. III 3.2 σημ. 8· III 2.1 σημ. 17.

11. Βλ. 1 4 σημ. 18.

12. Anton. *Lib.* 19. *GGR* 321.

13. Ἰστρός *FGrHist* 334 F 48.

14. Βλ. VII-2 arm. 22-5.
 15. Βλ. II 7 orin. 37.
 16. Jeanmaire (1) 499-558· Nilsson Op. II 826-69· W. G. Forrest, *A History of Sparta*, 1968, 51
 έξ.
 17. Άριστοτ. άπ. 611.10· Πλούτ. *Λυκ.* 28· Κλεομ. 28.
 18. Wide 112-16· *GF* 190-6· *GGR* 487-89· Jeanmaire (1) 515-23· *MH* 22 (1965) 171-73· βλ. III 2.6
 σημ. 32.
 19. Ήσυχ. *φούαξιρ*.
 20. Ξενοφ. *Λακ. Πολ.* 2.9· Πλάτ. *Νόμ.* 633 b.
 21. Πλούτ. *Άριστ.* 17.
 22. Πλούτ. *Λακεδ. έπιτηδ.* 239 c-d· Παυσ. 3.16.10· Σχόλ. Πλάτ. *Νόμ.* 633 b·
Cic. Tuse. 2.34. Για την τελετουργική κλοπή βλ. III 2.8 σημ. 26.
 23. *IG V* 1.276· 269· 280· 292 μέ τόν πίν. V· *GGR* 488.
 24. Πλούτ. *Θησ.* 31.
 25. Βλ. II 7 σημ. 49.
 26. Πλούτ. *Λυκ.* 15.1· βλ. V 2.3 σημ. 5.
 27. Παυσ. 3.14.8-10· 11.2· Λούκ. *Άνάχ.* 38.
 28. Ή πλήρως τεκμηριωμένη μορφή έφηβικής όργανώσεως χρονολογείται από την περι-
 οδο μετά την μάχη τής Χαιρωνείας, αλλά ύπήρχαν και προγενέστεροι θεσμοί· βλ. C. Pelekidis,
Histoire de Γ ephēbie attique des origines a 31 av. J. Chr., 1962· O. W. Reinmuth, *The Ephēbic Inscriptions of*
the fourth century BC, 1971· R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972) 277-283. Βλ. επίσης P. Vidal-Naquet, *Le chas-*
seur noir, 1981, 151-74 (έλλην. μέτ. Γ. Άνδρεάδης και Πέπη Ρηγοπούλου, *Ό Μαύρος Κυνηγός*,
Αθήνα 1983,160-185).
 29. Βλ. II 2 σημ.29· V 3.3 σημ. 18.
 30. Έτσι συνήθως στίς έλληνιστικές έφηβικές έπιγραφές, *IG* II-III (2η έκδ.) 1006· 1008·
 1011· 1028-9· *SEG* 15 άρ. 104· 24 άρ. 109· στό ψήφισμα του Ήφαιστειείου, *IG* I (2η έκδ.) 84=LSCG 13.30
 έξ. (κεείμενο άβέβαιο)· L. Ziehen, *Hermes* 66 (1931) 227-232· *RE* XVIII 610 έξ.· Cook I 504 έξ.
 31. Πλούτ. *Γύν. άρετ.* 249 d-e.
 32. Βλ. II 7 σημ. 71· III 2.2 σημ. 27.
 33. Κρατερός *FGrHist* 342 F 9· για προκαταρκτική θυσία κατά τόν γάμο βλ. III 2.6 σημ. 24·
HN 75 σημ. 20 (άγγλ. 63 σημ. 20).
 34. *AF* 207 έξ.· Jeanmaire (1) 259-61· νέες λεπτομέρειες ύστέρα από πρόσφατες άνασκα-
 φές, L. Kahil. *AK Beiheft* 1 (1963) 5-29· *AK* 8 (1965) 20-33· 20 (1977) 86-98· I. Δ. Κοντής, *Δελτίον* 22
 (1967) 156-206· Brelich 241-90· βλ. III 2.6 σημ. 27.
 35. Μύθος του Έμβόρου στην Μουνιχία, Ζηνοβ. *Έπιτ. παροιμ.* 1.8 (E. Miller, *Melanges de*
Litterature Grecque p. 350)· *GRBS* 7 (1966) 118.
 36. Φώτ. (έκδ. Reitzenstein) *αίγός τρόπον*, Ζηνοβ. *Έπιτ. παροιμ.* 2.30 (E. Miller, *Melanges de*
Litterature Grecque p. 361)· *GRBS* 7 (1966) 118.
 37. Βλ. V 2.2 σημ. 16
 38. Βλ. II 6 σημ. 35-41.

3.5 Ή ύπερνίκηση τής κρίσεως

«Ή ΑΝΑΓΚΗ ΔΙΔΑΣΚΕΙ τήν προσευχή». Τελετές, κατά κανόνα μάλλον άνιαρές, τίς όποίες όμως ύπομένει κανείς άδιαμαρτύρητα, είναι δυνατόν σέ κρίσιμες κα-
 ταστάσεις νά άποτελέσουν ήθικό στήριγμα, ίσως μάλιστα τήν μοναδική άμυνα

κατά τῆς ἀπελπισίας. Ἡ θρησκεία παίζει πάντοτε ὑπολογίσιμο ρόλο στήν ἱκανότητα ἀντοχῆς τοῦ ἀνθρώπου, πού ὑπερβαίνει κάθε ἀντοχή τῶν ζώων. Βεβαίως ἐμπλέκονται ἀμοιβαίως κατά τρόπο ἀδιάσπαστο «καθαρή» θρησκεία, δεισιδαιμονία καί μαγεία· αὐτό πού ἐνδιαφέρει δέν εἶναι τό μέσον ἀλλά ὁ σκοπός, ἡ βοήθεια καί ἡ σωτηρία¹. Δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά θεωρηθῆ ὡς δεδομένη μιᾶ εἰδική «μαγική νοοτροπία» τοῦ «πρωτογόνου ἀνθρώπου»· στήν σφαῖρα τοῦ πρακτικοῦ καί τοῦ προβλέψιμου καί οἱ «πρωτόγονοι» δείχνουν ἀπολύτως ἐπαρκῆ τεχνική εὐφυΐα². Οἱ λαμπρές ἐπιτυχίες ὅμως, ὅπως καί οἱ καταστροφές, ἐξαρτῶνται προφανῶς ἀπό ἄλλες δυνάμεις: ἡ «ἐπιτυχία» εἶναι θέμα τῶν θεῶν, τύχα θεῶν, ὅπως τό ἔκφραζει ὁ Πίνδαρος³.

Ὅλες οἱ μεγάλες κρίσεις, ἀπέναντι στίς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι ἀκόμη καί ἐνωμένοι ἐμφανίζονται ἀδύναμοι, εἶναι δυνατόν νά ἐρμηνευθοῦν ὡς ἐκφράσεις τῆς ὀργῆς τῶν «ἰσχυρότερων», τῶν θεῶν καί τῶν ἡρώων: κακές σοδεῖς καί ἀκαρπία τῆς γῆς, ἀρρώστιες ἀνθρώπων καί ζώων, στειρότητα τῶν γυναικῶν καί ἀποβολές, ἀλλά καί ἐμφύλιοι πόλεμοι καί ἥττα ἀπό ἐξωτερικό ἔχθρο. Ἀντιθέτως, ἂν αὐτές οἱ δυνάμεις γίνουν εὐμενεῖς, θά ἐπανέλθει κάθε εὐλογία, πλούσια συγκομιδή, ὑγιῆ παιδιά, πολιτική τάξη. Τά παραδοσιακά μέσα, μέ τά ὁποῖα οἱ ἄνθρωποι ἐπιχειροῦν νά ἐξασφαλίσουν τό ἕνα καί νά ἀπομακρύνουν τό ἄλλο, εἶναι ἡ θυσία καί ἡ προσευχή, ἰδίως μέ τήν μορφή τοῦ τάματος. Μέ κάθε εὐκαιρία προσπαθοῦσαν νά προσεγγίσουν τόν κατάλληλο θεό, γιά τήν καρποφορία τῆς γῆς καλοῦσαν σέ βοήθεια τήν Δήμητρα, ἐναντίον τῶν ἐπιδημιῶν καί τῆς ἀρρώστιας τόν Απόλλωνα, ἐναντίον τῆς διχόνοιας τόν Δία «πού συνενώνει», τόν Ὀμαγύριον⁴. οἱ ὑφιστάμενες λατρεῖες εἶναι δυνατόν σέ τέτοιες περιπτώσεις νά τελοῦνται πιό ἐντατικά, ἐνῶ μπορεῖ νά εἰσαχθοῦν καί νέες λατρεῖες. Λεπτομέρειες τῆς τελετουργίας εἶναι δυνατόν νά προσαρμοσθοῦν σέ συγκεκριμένο σκοπό. Πραγματικές μαγικές ἐνέργειες παραμένουν στούς Ἕλληνες σπάνιες. Ὁ ρυθμός τῆς θυσίας ἀπό τήν συνάντηση τοῦ θανάτου πρὸς τήν κατάφαση τῆς ζωῆς, ἡ ἔνταση τῆς διακυμάνσεως τοῦ τάματος μεταξύ ἀρνήσεως καί ἐκπληρώσεως⁵, εἶναι αὐτά πού ἐνισχύουν καί στηρίζουν τήν πίστη καί καθιστοῦν δυνατή τήν ἀλληλεγγύη κατά τήν ἀντιμετώπιση τῆς ἀνάγκης, εἴτε πρόκειται γιά τήν γεωργία, εἴτε γιά θαλασσινό ταξίδι, πόλεμο ἢ ἀρρώστια. Ἡ τελετουργία δημιουργεῖ ἀνησυχητικές καταστάσεις, γιά νά τίς ὑπερνικήσει, καί μ' αὐτόν τόν τρόπο προσφέρει ἕνα πρότυπό τῆς ὑπερβάσεως τῆς ἀνησυχίας γενικῶς· ἐπαναλαμβάνεται πάντοτε κατά τόν ἴδιο τρόπο καί προσφέρει ἔτσι τήν ὑποκειμενική βεβαιότητα, ὅτι ἀκόμη καί στόν στιγμιαῖο κίνδυνο ὅλα θά ἀκολουθήσουν τήν σωστή πορεία τους. Γιαυτό εἶναι ἀλήθεια ὅτι: «αὐτός, πού τό σπίτι του τό χτυποῦν συμφορές, πρέπει νά σέβεται τούς θεούς κι ἔτσι νά παίρνει θάρρος»⁶.

Ἐορτές μέ θυσίες συνόδευαν στήν ἀρχαία Ἑλλάδα ὁλόκληρο τό γεωργικό ἔτος· οἱ λεπτομέρειες ἄλλη μιᾶ φορά μᾶς εἶναι γνωστές ἀπό τήν Ἀττική. Ἀρχίζαν μέ τά Προηρόσια, «έορτή πρὶν ἀπό τήν ἄρωση»⁷, τήν ὁποῖα ἐκήρυσσαν στήν Ἐλευσίνα ὁ Ἱεροφάντης καί ὁ Κήρυκας τήν 5ῃ τοῦ Πυανοψιῶνος. Οἱ ἔφηβοι «σήκωναν τά βόδια ψηλά» γιά τήν μεγάλη θυσία⁸· στόν Πειραιᾶ συγκεντρώνονταν

οί γυναίκες. Υπήρχε ένα ιδιαίτερο «προηρόσιο κριθάρι⁹, ίσως ένα μέρος του σπόρου· είναι όμως άγνωστο πού χρησίμευε. Γινόταν ένα πρώτο συμβολικό, «ιερό όργωμα»¹⁰. Λίγο αργότερα γινόταν ή γυναικεία έορτή τών Θεσμοφοριών, κατά την οποία συλλέγονταν τά άποσυντεθειμένα ύπολείμματα τών ζώων και ανακατεύονταν μέ σπόρους δημητριακών¹¹. Κατά την ίδια την σπορά έπρεπε κανείς, όπως συμβουλεύει ό Ησίοδος, νά προσευχηθῆ στον χθόνιο Δία και στην άγνή Δήμητρα —συγχρόνως όμως έπρεπε ένας ύπηρέτης νά καλύψει μέ την τσάπα του τόν σπόρο, για νά μήν τόν φάνε τά πουλιά¹²· ή έντολή «γυμνός νά σπείρεις, γυμνός νά όργώσεις, γυμνός νά θερίσεις» μπορεί νά έχει ιερή σημασία, ή οποία όμως δέν εξηγείται¹³. Κατά την έποχή τής γεωργικής άπραξίας, τόν χειμώνα, γινόταν ή έορτή Αλῶα, ή «έορτή του άλωνιού»¹⁴· οί άνθρωποι θυσίαζαν, διοργάνωναν συμπόσια και διασκεδάζαν στά άλώνια έξω από την πόλη στους άγρούς· μιά έγκυος αγελάδα θυσιαζόταν «για την γῆ, στους άγρούς»¹⁵· ό σπόρος πού βλαστάνει και ή έμβρυακή ζωή προφανώς σχετίζονται μεταξύ τους και σύμφωνα μέ την παράδοση λογική της θυσίας πρέπει τό μέν ένα νά φονευθῆ, τό δέ άλλο νά προκόψει. Υπήρχε πομπή μέ θυσία ταύρου για τόν Ποσειδῶνα¹⁶. Κατόπιν οί γυναίκες συναντιόνταν στην Έλευσίνα σέ μιά μυστική, πιθανώς νυχτερινή έορτή· έφεραν μαζί τους φαλλούς και έκαναν μέ έλευθεριότητα άσεμνες συζητήσεις, ένῶ τά τραπέζια ἦσαν γεμάτα μέ κάθε είδους φαγητά, ιδίως μέ πίτες σέ σχῆμα γεννητικῶν όργάνων έν τούτοις ἦσαν άπαγορευμένα ρόδια και μήλα, όρνιθες, άβγά και βεβαίως ψάρια¹⁷. Έτσι αυτή ή έορτή φαίνεται νά είναι εκ διαμέτρου αντίθετη μέ την ύπόλοιπη λατρεία τής Δήμητρας και τής Περσεφόνης¹⁸, καθώς μέ την άχαλίνωτη ζωηρότητά της δημιουργεί αντίθεση προς την χειμερινή άπραξία. Η άνάπτυξη τών δημητριακῶν κατόπιν κατά την Άνοιξη συνοδευόταν από έορτές της «βλαστήσεως», τά Χλοαῖα¹⁹, τής «ανάπτυξεως τών βλαστῶν», τά Καλαμαῖα²⁰, και τής άνθήσεως, τά Ανθειῖα²¹· κατά τά Καλαμαῖα συναντιόνταν και πάλι οί γυναίκες. Ο Απόλλων έθεωρεῖτο ότι άπέτρεπε έπαπειλούμενους κινδύνους (Άποτροπαῖος)· σέ άλλα μέρη έθεωρεῖτο ότι άπομακρύνει ως Σμινθεύς τούς ποντικούς²², ως Παρνόπιος τίς ακρίδες²³, ως Έρυσίβιος μιά ασθένεια τών δημητριακῶν (έρυσίβη)²⁴· στην Αθήνα και στην Ίωνία σ' αυτόν ἦταν άφιερωμένη μιά έορτή πριν από την συγκομιδή, τά Θαργήλια²⁵, κατά την οποία τά πρώτα δημητριακά φέρονται έν πομπῇ βρασμένα ή ως άρτος· βεβαίως αυτή ή έορτή μέ την σκοτεινή καθαρτήρια τελετή του φαρμακοῦ παραπέμπει σέ άλλες σφαῖρες πολύ πέρα από την άγροτική. Η κυρίως έορτή της συγκομιδής, τά Θαλύσια²⁶, δέν είναι δυνατόν νά τοποθετηθῆ μέ βεβαιότητα στό ήμερολόγιο· ἦταν ιδιωτική έορτή, κατά την οποία μεταξύ άφθονου φαγητοῦ και οινοποσίας γινόταν αναφορά στην Δήμητρα και στον Διόνυσο μέ προσευχές και τάματα.

Πραγματικές μαγικές πρακτικές ύπήρχαν σέ σχέση μέ την βροχή και τόν άνεμο. Και έδῶ βεβαίως οί κανονικές μορφές θυσίας και προσευχῆς βρίσκονται στό προσκήνιο· διοργανώνονταν λιτανείες μέ θυσίες προς τόν Υέτιο ή Όμβριο Δία²⁷· αν έρχόταν θύελλα, γινόταν άμέσως θυσία ενός μαύρου όρνιού²⁸. Στά Μέθανα δύο δρομείς περιέτρεχαν μέ αντίθετη κατεύθυνση τά άμπέλια κρατώντας

ὁ καθένας τό μισό ενός θυσιασθέντος πετεινοῦ, γιά νά ἐξορκίσουν τούς καταστρεπτικούς ἀνέμους· ἔλεγαν ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς εἶχε δεσμεύσει τόν καταστρεπτικό βόρειο ἀνεμο στά τεντωμένα δέρματα ὄνων πού εἶχαν θυσιασθῆ²⁹. Στήν λατρεία τοῦ Λυκαίου Διός στήν Ἀρκαδία ὑπῆρχε γνήσια μαγεία βροχῆς: Σέ περιπτώσεις μεγάλης ξηρασίας ὁ ἱερεὺς τοῦ Διός μετέβαινε στήν πηγή Ἄγνώ, προσέφερε θυσία, ἄφηγε τό αἷμα νά ρεῦσει στήν πηγή, προσευχόταν καί ὕστερα βύθιζε τήν ἄκρη ενός κλαδιοῦ βελανιδιάς στό νερό· κατόπιν αὐτοῦ ἔδημιουργεῖτο ἀτμός, ὁ ὁποῖος ἔφερε τήν πολυπόθητη βροχή³⁰. Ἡ ἐορτή τοῦ Διός στήν Κέα πρῖν ξημερώσει κατά τήν ἀνατολή τοῦ Σείριου στήν καρδιά τοῦ καλοκαιριοῦ προκαλοῦσε, ὅπως πίστευαν, τούς δροσερούς βορείους ἀνέμους, τούς ἐτησίας. Ἐδῶ, ὅπως καί στό Λύκαιον, ὑπόκειται ἡ πρακτική μυστικῆς θυσιαστήριας ἐορτῆς, ἡ ὁποία θέτει σέ κίνηση τίς δυνάμεις τοῦ κόσμου³¹.

Σέ συνδυασμό μέ τήν ἔρευνα τοῦ Wilhelm Mannhardt γιά τά ἀγροτικά εὐρωπαϊκά ἔθιμα προκλήθηκε ἀπό τό μνημειῶδες ἔργο τοῦ Frazer *The Golden Bough* ἡ ἐντύπωση ὅτι ἡ μαγεία τῆς γονιμότητας ἀποτελοῦσε κέντρο καί ἀφετηρία τῆς πρώτης θρησκείας γενικῶς³². Ὁ ἑλληνικός ἀνώτερος πολιτισμός βεβαίως κατευθυνόταν ἀπό μιά πολεμική ἀριστοκρατία, ἡ ὁποία δέν ζοῦσε ἀμέσως ἀπό τά προϊόντα ταῆς γῆς, ἀλλά ἀπό τήν ἐξουσία. Ἀλλά καί ἡ ὑποτιθέμενη παλαιότερη, τῆς νεολιθικῆς ἐποχῆς, θρησκεία τῶν ἀγροτῶν δέν ἦταν ἡ ἀπώτατη ἀρχή. Οὔτε οἱ μορφές τῆς λατρείας οὔτε ἡ ἰδέα τοῦ θεοῦ προέρχονται ἀπό τό ἀγροτικό στοιχεῖο. Παλαιότερο καί βασικότερο ἦταν τό κυνήγι. Καί ὁ κυνηγός ἐπίσης χρειαζόταν ἓνα εἶδος «μαγείας τῆς γονιμότητας», ἐφ' ὅσον ἐξηρτάτο ἀπό τήν ἀναπαραγωγή τοῦ θηράματος· ἀκόμη πιό σοβαρό ἀπό τά μέσα τῆς συμπαθητικῆς μαγείας (βλ. II 2.3 σημ. 67α) εἶναι τό παράδοξο γεγονός ὅτι μέσῳ τοῦ θανάτου συνεχίζεται ἡ ζωή· σ' αὐτό ἔχει τίς ρίζες τῆς ἡ τελετουργία τῆς θυσίας³³. Γιαυτό ὁ γεωργός ἀναζητεῖ, μαζί μέ τήν προσδοκία πού τοῦ δίνει ἡ σπορά, στήριγμα στήν θυσία.

Τά θαλασσινά ταξίδια στήν ἀρχαία ἐποχή συνεπάγονταν ἀνυπολόγιστους κινδύνους· σέ καμμιά περίπτωση, ἐκτός τοῦ πολέμου, δέν πέθαιναν τόσοι πολλοί ἄνθρωποι συγχρόνως ὅσοι σ' ἓνα ναύαγιο. Καί οἱ ἀρχαῖοι ναυτικοί, ὅπως καί οἱ σύγχρονοι, ἦσαν προληπτικοί καί ἐπιζητοῦσαν τήν προστασία σέ μαγικές πρακτικές. Στό προσκήνιο ὅμως ἐμφανίζεται καί πάλι ἡ τελετουργία τοῦ τάματος καί τῆς θυσίας³⁴. Γινόταν θυσία κατά τήν ἐπιβίβαση καί τήν ἀποβίβαση, ἐμβατήρια καί ἀποβατήρια· ὁ εὐσεβής ἔμπορος εἶχε ἐπάνω στό πλοῖο του βωμό. Καμμιά ἀναχώρηση δέν γινόταν χωρίς εὐχή, πού συμπεριελάμβανε τουλάχιστον σπονδή καί προσευχή· ἔτσι παρουσιάζεται ἤδη στόν Ὀμηρο ἡ ἀναχώρηση τοῦ Τηλεμάχου³⁵. Ὅταν κατά τό 415 ὁ ὑπερήφανος στόλος τῶν Ἀθηναίων ξεκινοῦσε μέ προορισμό τήν Σικελία, τό σύνθημα τῆς σάλπιγγας ἐπέβαλε τήν εὐσεβῆ σιωπή, καί ὅλοι μαζί, τριάντα χιλιάδες ἄνδρες περίπου, ἐπανελάμβαναν μετά τούς κήρυκες τίς συνήθειες προσευχῆς καί τά τάματα· σέ κάθε πλοῖο, καθῶς καί στή ξηρά, ὑπῆρχαν κρατῆρες μέ κρασί, ἐνῶ οἱ ναῦτες, ἐφ' ὅσον δέν ἦσαν κωπηλάτες, καί οἱ ἄρχοντες στήν ξηρά ἔκαναν σπονδές· ὅλο τό πλῆθος στήν

ἀκτή συμμετέχει στον ἀποχαιρετισμό καί συνοδεύει μέ προσευχές καί τάματα. Ἀκολουθεῖ οἰνοποσία, τραγουδοῦν τόν παιάνα, χύνουν τά τελευταῖα ὑπολείμματα στήν θάλασσα καί κατόπιν γίνεται ἡ ἀναχώρησις³⁶. Ὑπάρχουν πολλές μαρτυρίες ἀπό τήν εἰκονογραφία ὅτι ἔρριχναν στήν θάλασσα στεφάνια³⁷, μέ τά ὅποια πιθανῶς εἶχαν προηγουμένως στολίσει τούς κρατῆρες. Ὑστερα ἀπό τυχόν ἐπιτυχή ἐκβασή — πράγμα πού δέν συνέβη στήν Σικελική ἐκστρατεία — ἔπρεπε νά ἐκπληρωθοῦν τά τάματα, μέ ἐπανειλημμένες θυσίες καί ἀναθηματικά δῶρα. Δοκιμασμένοι «σωτήρες» ἀπό τούς κινδύνους τῆς θάλασσας ἦσαν οἱ Διόσκουροι³⁸ καί ὁ θεοῖ τῆς Σαμοθράκης· ἡ μύση στά Μυστήρια τῆς Σαμοθράκης ὑπετίθετο ὅτι παρεῖχε γενικῶς προστασία ἀπό τούς κινδύνους τῆς θάλασσας, ὅπως τόν Ὀδυσσεά τόν κράτησε στήν ἐπιφάνεια τῆς θάλασσας τό πέπλο τῆς Λευκοθέας: «λέγεται ὅτι εἶχε μνηθῆ στήν Σαμοθράκη καί γι' αὐτό χρησιμοποίησε αὐτό τό πέπλο ὡς ζώνη· γιατί οἱ μνημένοι ἔδεναν γύρο στό σῶμα τους πορφυρές ταινίες»³⁹. Στήν Σαμοθράκη ἐπεδείκνυαν τεράστιο ἀριθμό ἀναθηματικῶν δῶρων, γιά νά ἀποδείξουν τήν δύναμη αὐτῶν τῶν θεῶν.

Ἀκόμη πιό ἐπικίνδυνος καί θανατηφόρος εἶναι ὁ πόλεμος. Γι' αὐτό συνοδεύεται περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη περίπτωση ἀπό τάματα καί θυσίες, μάλιστα παρουσιάζεται σχεδόν ὡς μιά μεγάλη ἐπιχείρησι θυσιῶν⁴⁰. Ὑπῆρχαν προκαταρκτικές θυσίες πρῖν ἀπό τήν ἐκστρατεία προσφερόμενες σέ ἡρωοποιημένες παρθένες — τίς Ὑακινθίδες στήν Ἀθήνα⁴¹, τίς Λευκτρίδες στήν Βοιωτία⁴² —, ὁ μυθικός θάνατος τῶν ὁποίων ὑποδηλώνει τήν ἀπομάκρυνσή τους ἀπό τήν ἀγάπη πρὸς χάριν τοῦ πολέμου. Στό πεδίο τῆς μάχης, ἐνῶ ἤδη οἱ ἐχθροί ἦσαν παρόντες, σφάζονται τά σφάγια, ὡς ἔναρξη τῆς αἱματοχυσίας· οἱ Σπαρτιάτες γι' αὐτόν τόν σκοπό ἔφερναν μαζί τους αἶγες⁴³. Συγχρόνως οἱ μάντιες προσέφεραν θυσίες, γιά νά κάνουν τίς προβλέψεις τους· ἀκόμη καί τό μισθοφορικό πλῆθος τῶν «Μυρρίων» τοῦ Ξενοφῶντος δέν ἐπιχειροῦσε καμμιά λεηλασία χωρίς θυσία⁴⁴. Μετά τήν μάχη ὁ νικητής ἀνήγειρε τό τρόπαιον⁴⁵ ἐκεῖ πού σημειώθηκε ἡ «τροπή» τῆς μάχης: τά λάφυρα κρεμῶνται σ' ἕνα δρῦνο πάσσαλο, θώρακας, περικεφαλαία, ἀσπίδα καί ἀκόντιο· κατά βάσιν αὐτό ἀντιστοιχεῖ στό ἔθιμο τῶν κυνηγῶν νά κρεμοῦν σ' ἕνα δένδρο τό δέρμα, τό κρανίο καί τά κέρατα τοῦ θηράματος. Τό τρόπαιον ἦταν ὁμοίωμα τοῦ Διός⁴⁶, τοῦ κυρίου τῆς νίκης. Προσφορές ὑγρῶν, σπονδαί, σημειώνουν τό τέλος τῶν ἐχθροτήτων⁴⁷. Τάματα πρῖν καί κατά τήν μάχη συνεπάγονται κι ἄλλες θυσίες, ἀφιέρωματα, ιδρύσεις ναῶν. Γενικῶς «ἄφαιροῦσαν» τό δέκατο τῶν λαφύρων «γιά τούς θεούς»⁴⁸, ἀφιέρωναν πανοπλίες, κράνη, ἀσπίδες, περικνημίδες στούς τοπικούς ναούς ἢ καί στά πανελλήνια Ἱερά, στήν Ὀλυμπία ἢ τούς Δελφούς. Δύσκολα αὐτοί οἱ θεοί μποροῦσαν νά ὑποστηρίξουν τήν ἰδέα τῆς εἰρήνης· ἐν τούτοις ἀπό τήν τελετουργία προῆλθε ἡ ὑποδήλωσις τῆς «ἐνάρξεως» καί ἐπίσης τοῦ τέλους, δέν ὑπῆρχε οὔτε ἀκήρυκτος οὔτε ἀτελείωτος πόλεμος.

Ἡ πιό καταπιεστική ἀτομική κρίση εἶναι ἡ ἀρρώστια. Διάφοροι θεοί καί ἥρωες εἶναι δυνατόν, ὅταν ὀργισθοῦν, νά στείλουν ἀρρώστια· ἰδιαίτερος ὅμως ὁ Ἀπόλλων, ὁ θεός τοῦ λοιμοῦ καί τῆς ἰάσεως, εἶχε ἀνέκαθεν τήν δύναμη νά

στέλνει και νά αποτρέπει επιδημίες σε συνδυασμό με τό θεραπευτικό ἄσμα, τόν παιᾶνα⁴⁹. Ὁ καλοδιατηρημένος ναός στίς Βάσσεις ἀποτελεῖ μαρτυρία γιά τήν «βοήθεια» τοῦ Ἐπικουρίου Ἀπόλλωνος κατά τήν ἐπιδημία γύρω στό 430⁵⁰. Γιά τίς προσωπικές ἀνάγκες κάθε ἀτόμου ἀποδείχθηκε ἀρμόδιος ἀργότερα ὁ Ἀσκληπιός, ὁ γιός τοῦ Ἀπόλλωνος, καί ἔτσι παραμέρισε ἄλλους θεούς καί ἥρωες μέ θεραπευτική δύναμη⁵¹. Ἀκόμη καί ἡ διανθισμένη μέ μύθους «ἐγκοίμηση» στό Ἰερό του διαμορφώθηκε ἀπό τήν τελετουργία τῆς θυσίας⁵². Προηγεῖται τριήμερη περίοδος καθαροῦ μέ ἀποχή ἀπό ἐρωτική ἐπαφή, κρέας αἴγας, τυρί κ.α.· κατόπιν εἶναι ἐπιβεβλημένες προκαταρκτικές θυσίες: ὁ ἄρρωστος στεφανωμένος μέ δάφνη θυσιάζει ἕνα ζῶο στόν Ἀπόλλωνα, καί στεφανωμένος μέ κλάδους ἐλιάς προσφέρει πίττες σε διάφορους ἄλλους θεούς· κατόπιν ἀκολουθεῖ θυσία χοίρου στόν Ἀσκληπιό ἐπάνω στόν βωμό του μέ ἕνα συνοδευτικό χρηματικό δῶρο. Πρῖν ἀπό τόν ὕπνο τό βράδυ ἔπρεπε νά προσφερθοῦν τρεῖς πίττες, στήν ὕπαιθρο γιά τήν Τύχη καί τήν Μνημοσύνη, στό ὑπνοδωμάτιο γιά τήν Θέμιδα, τήν «σωστή τάξη». Ὁ ἄρρωστος φορεῖ τό στεφάνι κατά τήν διάρκεια τῆς ἐγκατακοιμήσεως καί κατόπιν τό ἀφήνει ἐπάνω στό κρεβάτι του. Ὅποιος θεραπεύεται, ἀνταποδίδει στόν θεό τήν εὐχαριστία του, ἀντίστοιχη πρὸς τήν εὐχαριστήρια θυσία τοῦ νικητῆ ἢ αὐτοῦ πού σώθηκε ἀπό θαλάσσιο κίνδυνο· στήν Πέργαμο κατά τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή ἡ ὑποχρέωση καθοριζόταν σε χρῆμα, ἐνῶ στίς Ἐρυθρές κατά τόν 4ο αἰ. π.Χ. γινόταν κανονική θυσία, κατά τήν ὁποία, ὅταν εἶχε τοποθετηθῆ ἡ καθαγιασμένη μερίδα ἐπάνω στόν βωμό, περπατοῦσαν γύρω του καί τραγουδοῦσαν τόν παιᾶνα⁵³. Ἡ τελετουργία τῆς λατρείας τοῦ Ἀσκληπιοῦ σχετίζεται κατά κάποιον τρόπο μέ τά Ἐλευσίνια Μυστήρια, ὄχι μόνο ἐξ αἰτίας τῆς θυσίας χοίρου· γίνεται ἐπίσης λόγος γιά τό ὅτι οἱ ἄνθρωποι πίνουν τήν Ὑγία μέ τήν μορφή ἑνός ποτοῦ ἀπό ἀλεύρι, μέλι καί λάδι, παρόμοιου μέ τόν κυκεῶνα τῆς Ἐλευσίνας⁵⁴.

Ἡ ἐπενέργεια τοῦ ψευδοφαρμάκου αὐτῆς τῆς διαδικασίας σε περίπτωση ἀσθένειας δέν ὑποτιμᾶται καθόλου. Ἀλλά καί σε ἄλλες περιπτώσεις κρίσεως, λιμό, τρικυμία, πόλεμο, δέν ἔχει μικρότερη σημασία γιά τήν ἐπιβίωση τό γεγονός ὅτι ἀφυπνίζεται ἡ δύναμη τῆς ἐλπίδας. Μόνο ὁ ἄθεος ἀπαιτεῖ στατιστικές ἀποδείξεις γιά τό ἐπιτυχές ἀποτέλεσμα⁵⁵. Πειραματικές ἀποδείξεις δέν ἦταν δυνατόν νά διακινδυνεύσει κανείς. Ἐτσι θεωρήθηκε ἀδιανόητη ἡ ὑπερνίκηση τῆς κρίσεως χωρίς τήν θρησκεία καί ἦταν εὐκόλο νά ἐκληφθῆ ἡ εὐτυχής ἔκβαση ὡς «καλό δῶρο τῶν θεῶν», ὡς ἐπιβεβαίωση τῆς εὐσέβειας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Π Εἰσαγωγικά.

2. Πρβ. τήν θεμελιώδη ἐργασία τοῦ Β. Malinowski, «*Magic, Science and Religion*» (1925) στό: *Magic, Science and Religion and other Essays*, 1948, 17-92.

3. Πίνδ. *Πυθ.* 8.53· *Νεμ.* 6.24· *Όλ.* 8.67· H. Strohm, *Tyche* (1944).
4. Βλ. V 3.3 σημ. 40.
5. Βλ. III-2.
6. Εὐριπ. *Ίων* 1619 ἔξ.
7. AF 68 ἔξ.· ἡμερολόγιο θυσιῶν ἀπὸ τὴν Ἐλευσίνα, *IG* II-III (2η ἔκδ. 1363=*SIG* 1038=*LSCG* I, S. Dow καὶ R. F. Healey, *HThR* 21 (1966) 15 ἔξ.· ἡ γραφὴ *Πρηρόσια* βρίσκεται στὸ *LSS* 18 (πρῶτη δημοσίευση τὸ 1941) ἀπὸ τὴν Παιανία ἐπομένως τὸ *Πληροσία*, *IG* II-III (2η ἔκδ.) 1183, πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὀρθογραφικὴ παραλλαγὴ τῆς ἰδίας λέξεως, ἀντίθετα πρὸς τὴν ἄποψη τοῦ Deubner, AF 68.
8. Βλ. V 3.4 σημ. 30.
9. *LSS* 18 B 21: *πρεροσιάδες κριθαί*.
10. Πλούτ. *Γαμικ. παρ.* 144 a, συνδυασμὸς μὲ τὰ *Προηρόσια* στὸ AF 69.
11. Βλ. V 2.5 σημ. 14.
12. Ἡσίοδ. *Ἔργα* 465-72.
13. Ἡσίοδ. *Ἔργα* 391 ἔξ.· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Hesiods Erga*, 1928, 87 ἔξ.
14. AF 60-7· Φιλόχορος *FGrHist* 328 F 83 μὲ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Jacoby ad loc.· ἀντίθετα πρὸς τὸν M. P. Nilsson, *De Dionysiis Atticis*, 1900, 99, καὶ τὸν Deubner, AF 65, τὸ ἄλλως μπορεῖ νὰ σημαίνει μόνον «άλωνι», ὄχι «καλλιεργημένο χωράφι»· οἱ γεωργοὶ προσέχοντας νὰ μὴ πατήσουν τὰ σπαρτὰ συγκεντρώνονται στὰ άλωνια, πού βρίσκονται ἀνάμεσα στὰ χωράφια. Μοναδικὴ εἶναι ἡ ἀπεικόνιση ὀρθωμένων φαλλῶν ἀνάμεσα σὲ σπόρους πού φυτρώνουν, πελίκη τοῦ Βρεταν. Μουσείου E 819, *ARV* (2η ἔκδ.) 1137.25, *Cook* I 685, AF 65 ἔξ. πίν. 3.
15. Ἡμερολόγιο θυσιῶν ἀπὸ τὸν Μαραθῶνα, *IG* II-III (2η ἔκδ.) 1358=*LSCG* 20 B 9.
16. *Anecdota Graeca* (Bekker) 385.2.
17. Σχόλ. Λούκ. p. 279.24-281.3 (Rabe)· AF 61· γιὰ τὸν ὄρο *τελετή*, p. 280.12, πρβ. *LSCG* 20 B 10· τὸ ἔνδον, p. 280.25, σημαίνει «μέσα, σὲ κλειστὸ χῶρο», ὄχι «στοὺς ἀγρούς».
18. Γιὰ τὰ ρόδια στὰ Θεοδοφῶρια βλ. V 2.5 σημ. 44· στὸν Σελινούντα ὑπῆρχε Δήμητρα Μαλοφόρος (ἢ φέρουσα μῆλο)· θυσία πετεινοῦ γιὰ τὴν Περσεφόνη, βλ. II 1 σημ. 2· γιὰ ἀβγά πρβ. Nilsson *Op.* II 3-20.
19. *LSS* 18· M. Jameson *Athenaeum* 54 (1976) 444 ἀρ. 5· Δήμητρα Χλόη *LSCG* 96.11· Εὐπολις ἀπ. 183 (*CAF* I 309)· Φιλόχορος *FGrHist* 328 F 61 · *IE* 201 b 5, c 9· *Comutus* Ἑλλην. Θεολ. 28' πρβ. *LSCG* 20 B 49· *IG* II-III (2η ἔκδ.), 1299.
20. AF 67 ἔξ.
21. *LSS* 18 B 7· 29, καὶ στίς δύο περιπτώσεις γίνεται θυσία ἐγκύου γουρούνας, παράλληλα μὲ τὰ *Πρηρόσια* (σημ. 7)· αὐτὸ δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ τὰ *Ανθεστήρια* (βλ. V 2.4), παρὰ τὴν γνώμη τοῦ Sokolowski.
22. *Il.* A 39 μὲ τὰ *Σχόλ.*, *Στράβ.* 13.613, *Αἰλιαν.* *Περὶ ζῶων* 12.5· ἡ λατρεία τοῦ Σμινθέως ἦταν πολὺ διαδεδομένη, *RE* II 68 ἔξ., *CGS* IV 164 ἔξ.· ὀνόματα μηνῶν *Σμίνθιος* καὶ *Σμισίων*, Samuel 296 (Index). Ὁ M. K. Schreter, *Alter Orient und Hellas*, 1974, 174-82, πιστεύει ὅτι οἱ ποντικοὶ τοῦ Σμινθέως ἀντιπροσωπεύουν τὸν λοιμὸ.
23. *Στράβ.* 13.613· *RE* II 63.
24. *Στράβ.* 13.613· ἀφοῦ οἱ ἐπιγραφές ἐμφανίζουν τὸν τύπο *Ἐριθίμιος*, τὸ *Ἐρυσίβιος* μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποτέλεσμα μεταγενέστερης λαϊκῆς ἐτυμολογίας, *GGR* 535, πρβ. *Grazer Beitrage* 4 (1975) 71.
25. AF 179-98, ἰδιαίτ. 188 ἔξ.· βλ. II 4 σημ. 70.
26. Βλ. II 2 σημ. 11.
27. *Cook* III 525-70· *RE* X A 344· 368.
28. Ἀριστοφ. *Βάτρ.* 847 μὲ τὰ *Σχόλια*.
29. Πανσ. 2.34.2· Τίμαιος *FGrHist* 566 F 30· αὐτὸ θυμίζει τὸν ἄσκο τοῦ Αἰόλου, Ὀδ. κ 19-47, R. Stromberg, *Acta Univ. Gotoburgensis* 56 (1950) 71-84· *L&S* 154· βλ. III 3.3 σημ. 11-16.
30. Πανσ. 8.38.4· *Cook* III 315 ἔξ.
31. *HN* 125-7 (ἀγγλ. 109-11), 98-108 (ἀγγλ. 84-93).

32. Βλ. Εισαγωγή 1.
 33. Βλ. Π 1· *HN passim*.
 34. D. Wachsmuth, *Pompimos ho daimon*, Diss., Berlin 1965 και *Der Kleine Pauly* V 67-71 s.v. Seewesen.
 35. Όδ. ο 222 έξ.
 36. Θουκ. 6.32.
 37. Π.χ. Harrison (1) 182.
 38. Βλ. IV 5.2 σημ. 25 έξ.
 39. Σχόλ. εις Απόλλ. Ρόδ. 1.917 b· βλ. Γ 1.3 σημ. 35.
 40. *HN* 58-60 (άγγλ. 46-48), 77-9 (άγγλ. 64-66)· βλ. Pritchett.
 41. Εύριπ. *Έρεχθεύς* άπ. 65, 65-89 (C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea*, 1968)· *HN* 78 (άγγλ. 66).
 42. Ξενοφ. Έλλ. 6.4.7· Πλούτ. *Πελοπ.* 20· Διόδ. Σικ. 15.54· Παυσ. 9.13.5.
 43. Βλ. ΠΙ σημ. 36-7.
 44. Βλ. Π 8 σημ. 32.
 45. K. Woelcke, *Bjb* 120 (1911) 127-235· F. Lammert, *RE* VII A 663-73· A. J. Janssen, *Het antieke tropaion*, 1957.
 46. Εύριπ. *Φοίν.* 1250· Γοργίας VS 82 B 6.
 47. Βλ. Π 2 σημ. 45-6· V 3.2 σημ. 6.
 48. Βλ. Π 2 σημ. 27-8.
 49. Βλ. ΠΙ 2.5 σημ. 20.
 50. Παυσ. 8.41.7-9. Σέ παρόμοια περίπτωση ένα άγαλμα του Έρακλέους στήθηκε στην Μελίτη, Σχόλ. εις Άριστοφ. Βάτρ. 501.
 51. Βλ. IV 5.3.
 52. Η πιό λεπτομερής μαρτυρία είναι ένας ιερός νόμος (Lex Sacra) από την Πέργαμο, M. Worrle, *Alttertumer von Pergamon* VIII 3, 1969, 167-90, σύμφωνα με παλαιότερο πρότυπο (Worrle 185-70)· περισσότερα *IE* 205· *LSS* 22 από την Έπίδαυρο, βλ. επίσης *LSCG* 60· *LSCG* 21 από τόν Πειραιά. Προκαταρκτική θυσία μαρτυρείται από την Πέργαμο, Έπίδαυρο, Ερυθρές, Πειραιά, θυσία χοίρου μόνο από την Περγάμο, προσφορές στην Μνημοσύνη από την Πέργαμο και τόν Πειραιά.
 53. *IE* 205.31.
 54. Ηούχ. s.v. ύγίεια, *Anecdota Graeca* (Bekker) 313.13, Άθήν. 3.115 a· R Wunsch, *ARW* 7 (1904) 115 έξ.· για τά Έπιδάυρια και τά Μυστήρια *AF* 72 έξ.. Kerényi (1) 73.
 55. Ανέκδοτο του Διαγόρα, βλ. VII 2 σημ. 36.

4. Η ευσέβεια στον καθρέπτη της έλληνικης γλώσσας

ΣΤΟΝ ΒΑΘΜΟ ΠΟΥ ή ανθρώπινη επικοινωνία εξασφαλίζεται κατά κύριο λόγο μέσω της γλώσσας, θά έπρεπε ή ανάλυση της θρησκευτικής γλώσσας των Έλλήνων¹ νά γίνεται στην αρχή ως κύρια βάση της παρουσιάσεως της έλληνικης θρησκείας· ό γλωσσικός τρόπος έκφράσεως είναι τόσο περισσότερο σημαντικός, όσο τό θρησκευτικό βίωμα των Έλλήνων, όπως και κάθε ανθρώπινο βίωμα, διαμορφώνεται και σχηματίζεται πάντοτε μέσω της γλώσσας που μαθαίνεται από την παιδική ήλικία. Στόν τρόπο, μέ τόν όποιο όμιλει κάποιος για την θρησκεία, στην σημασιολογική δομή του σχετικού λεξιλογίου και στους κανόνες της

έφαρμογής του υπάρχουν πολύ ειδικές ιδιομορφίες, οι οποίες θέτουν ισχυρούς φραγμούς στην δυνατότητα μεταφράσεως. Η γλωσσική κατανόηση όμως στηρίζεται γενικώς στην εκμάθηση της συγκεκριμένης γλώσσας· αυτό δέν είναι δυνατόν και δέν πρέπει νά αποτελεί προϋπόθεση για τόν αναγνώστη αυτού του βιβλίου. Έπομένως θεωρήθηκε σκόπιμο νά προηγηθούν οι έξωτερικοί τρόποι συμπεριφορᾶς και οι λειτουργίες τῆς ἑλληνικῆς θρησκευτικότητος και νά ακολουθήσουν σκέψεις για τήν χρήση τῶν λέξεων στά ἑλληνικά κατά τήν περιγραφή αὐτῶν πού μποροῦν νά περιγράφουν ἔτσι τά σημεῖα ἀναφορᾶς εἶναι ἐκ τῶν προτέρων δεδομένα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τό βιβλίο του Κ. F. Nagelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens*, 1857, παραμένει ἀκόμη χρήσιμο ὡς συλλογή ὑλικού. Βασικό εἶναι τό ἔργο του Rudhardt (1958). Σύντομη ἐπισκόπηση στόν E. des Places, *La religion grecque*, 1969, 363-81 βλ. ἐπίσης E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913.

4.1 Ἱερός

ΤΟ «ΙΕΡΟ» ΕΧΕΙ ἀποδειχθῆ ὅτι εἶναι κεντρική ἔννοια στην μελέτη τῆς θρησκείας, περιγραφόμενο μέσω τῶν ἐμπειριῶν του *mysterium tremendum* (φοβεροῦ μυστηρίου), *fascinans* (σαγηνευτικοῦ) καί *augustum* (σεβαστοῦ)². Οἱ μεταφραστικές δυσχέρειες ἐμφανίζονται ἐν τούτοις ἤδη στό γεγονός ὅτι ἡ ἑλληνική γλώσσα διαθέτει γι' αὐτήν τήν ἔννοια τρεῖς ἢ τέσσερες λέξεις, *ιερός*, *ὄσιος* καί *ἅγιος/ἁγνός*, ἀπό τίς ὁποῖες ἐπί πλέον οἱ δύο, τό *ιερός* καί τό *ὄσιος*, εἶναι δυνατόν νά βρίσκονται σέ ἀντίθεση. σάν τό *ὄσιος* νά σημαίνει «ἱερός» καί «μή ἱερός» συγχρόνως.

Γιά τούς Ἕλληνες τό *ιερόν*³ ἀποτελεῖ ἀπό τήν μυκηναϊκή ἐποχή τήν ἀποφασιστική ἔννοια, γιά νά ὀριοθετηθῆ ἡ σφαῖρα του θρησκευτικοῦ. Στήν πραγματικότητα αὐτή ἡ λέξη ἔχει ὀριοθετική, διαφοροποιητική λειτουργία, ἀλλά ἐπί πλέον εἶναι σχεδόν ἀποκλειστικά ἕνα κατηγορημα πού χαρακτηρίζει πράγματα: «ἱερή» εἶναι ἡ θυσία, πρό πάντων τό ζῶο πού θά θυσιασθῆ, καί τό Ἱερό του θεοῦ μέ τόν ναό του καί τόν βωμό. «Ἱερά» ἐπίσης εἶναι τά ἀναθήματα πού προσφέρονται στό Ἱερό· τά χρήματα πού δωρίζονται στόν θεό· ἡ γῆ πού δέν ἐπιτρέπεται νά καλλιεργηθῆ· περαιτέρω καθετί πού σχετίζεται μέ τό Ἱερό του θεοῦ, ἀπό τήν «Ἱερά ὁδό» πού ὀδηγοῦσε στην Ἐλευσίνα μέχρι τόν «Ἱερό πόλεμο» γιά

τούς Δελφούς. «Ιερό» είναι επίσης τό στεφάνι πού φοροῦν κατά τήν έορτή, ό βόστρυχος πού σκοπεύει κάποιος νά άφιερώσει στόν θεό⁴ «ίερη» είναι ή ήμέρα, κατά τήν όποία ένεργοῦν οί θεοί, αλλά και ή νόσος, μέ τήν όποία εκδηλώνεται ό θεός. Ένας άνθρωπος είναι *ιερός*, όταν έχει αφιερωθῆ στόν θεό, ως μύστης στην μυστική λατρεία ή και ως άξιωματοῦχος ενός Ιεροῦ, άκόμη και ως δούλος του ναοῦ⁵.

Θά μπορούσε έπομένως ως ιερόν νά όρισθῆ αυτό πού ανήκει σ' ένα θεό ή σ' ένα Ιερό μέ τρόπο δεσμευτικό· αντίθετο είναι τό βέβηλον ό άνθρωπος «καθιστᾶ ιερό» ένα πράγμα, ένα κτῆμα του, όταν παραιτεῖται, από τά δικαιώματα πού έχει σ' αυτό και τά εκχωρεῖ στόν θεό. Η έπική διάλεκτος όμως και κατόπιν όλόκληρη ή έλληνική ποίηση υπερβαίνει αυτά τά όρια: Ιερά είναι μιά πόλη όπως ή Τροία, φυσικά δεδομένα όπως ή ήμέρα, τά όρη, οί ποταμοί, τά δημητριακά μαζί μέ τά άλώνια ως δώρα της Δήμητρας· ένας άρχοντας περιγράφεται ως «ιερά δύναμις». Η βασική σημασία της λέξεως σύμφωνα μέ τήν έτυμολογία της είναι πιθανώς «ίσχυρός»⁶· από τήν σημασία του «υπέρετερου», «έξαιρετικού», «άπρόσιτου» μπορεί νά γίνουν κατανοητές οί χρήσεις της λέξεως. Είναι έλκυστικό νά τήν συνδέσουμε μέ τήν έννοια του ταμπού στην καθιερωμένη σημασία της· ένω όμως είναι δυνατόν νά μιλήσει κανείς για «ταμπού άποστροφής», από τήν λέξη *ιερός* άπουσιάζει αυτό τό συστατικό στοιχείο· ή σχέση μέ τους θεούς είναι ένα στοιχείο της έλληνικής λέξεως πού δέν μπορεί νά μή ληφθῆ υπ' όψη.

Έπομένως, τό *ιερόν* χαρακτηρίζεται κυρίως άρνητικά, περιβαλλόμενο από άπαγορεύσεις⁷: άνεξέλεγκτες σχέσεις, άκραίες χρήσεις άποκλείονται· τό Ιερό του θεοῦ είναι συχνά, τουλάχιστον κάποιο τμήμα του, άπρόσιτο, *άδυτον*, *άβατον*, ό *ιερός λόγος* είναι *άρρητος*, δέν επιτρέπεται νά λέγεται σε άπλους ανθρώπους. Δέν απαιτεῖται κάποιο αίσθημα, ούτε *mysterium tremendum* ούτε *fascinans*· είναι επίσης αδύνατο νά όνομασθῆ ένας θεός *ιερός* —οί Ιουδαίοι και οί Χριστιανοί έπρεπε νά καταφύγουν στην λέξη *άγιος*· *ιερόν* είναι τρόπον τινά ή σκιά, πού ρίχνει ή θεότητα.

Τό *όσιον*⁸ πρέπει κατ' αρχήν νά γίνει κατανοητό από τήν αντίθεσή του προς τό *ιερόν*: όταν τά χρήματα πού ανήκουν στόν θεό είναι *ιερά*, τότε ό,τι υπόλειπεται είναι *όσιον*⁹, και μπορεί κάποιος νά τό έχει στην διάθεσή του· όταν οί έορτάσιμες ήμέρες συνεπάγονται υποχρεώσεις και άπαγορεύσεις, οί κανονικές ήμέρες είναι *όσιαι*¹⁰· είναι άπαγορευμένο νά γίνονται τοκετοί στό Ιερό, γιαυτό οί έπίτοκοι γυναῖκες πρέπει νά αναζητήσουν ένα χῶρο πού νά είναι *όσιος*¹¹. Ο Έρμης καθιέρωσε τήν θυσία και διεμοίρασε τά μερίδια στους θεούς: τώρα θέλει νά μπορέσει νά φάει «τήν *όσιην* του κρέατος»¹²: τό *όσιος* χαρακτηρίζει τήν άπό-ιερό· ποίηση μετά τήν ιεροποίηση. Επίσης *όσιος* είναι όποιος πέρασε επιτυχώς τήν δοκιμασία μνήσεως για τά Μυστήρια ή για ιερατική ύπηρεσία¹³: *όσιον* σημαίνει ότι έχει πίσω του τό «ίερό» και έτσι είναι ευσεβές και έλεύθερο συγχρόνως. Η λέξη έπομένως χαρακτηρίζει τό άκριβές συμπλήρωμα του *ιερός*: άν τό *ιερός* θέτει όρια, τό *όσιος* σημαίνει αναγνώριση αυτών των όρίων. Γιαυτό οί αντίθετές

τους λέξεις στην πράξη συμπίπτουν, τό *άνιερως* είναι σχεδόν ταυτόσημο μέ τό *άνόσιος*.

Προϋποτίθεται έπομένως ότι τό «ίερό» δέν άποτελεϊ τό σύνολο του κόσμου, δέν εγείρει συνεχείς άπαιτήσεις άπό τους άνθρώπους· υπάρχουν σύνορα, τά όποια είναι γνωστά και σεβαστά. Αύτός ό σεβασμός είναι δυνατόν νά επιδειχθῆ μέ μικρές, συμβολικές τελετές· τό «γίνομαι όσιος», *άφοσιούμαι*, μπορεί νά έκφυλισθῆ στην σημασία «άνταποκρίνομαι στον γυμνό τύπο». Όταν όμως τά όρια παραβιάζονται, οί τόνοι όξύνονται: ό *άνόσιος* επισύρει έναντίον του τήν θεϊκή όργη· Γιαυτό δέν επιτρέπεται νά τόν συναναστρέφεται κανείς, άν δέν θέλει νά ύποστῆ συμφορές. *Ανόσιος* είναι πρό πάντων ό φονιάς· όποιος γίνεται φονιάς δικαιολογημένα, στον πόλεμο ἢ βάσει δικαστικής άποφάσεως, είναι *όσιος*¹⁴. Έτσι τό *όσιον* άποκτᾶ τήν γενική ἠθική σημασία του «έπιτρεπόμενου», σ' αντίθεση μέ τό *άδικον* τό *όσιον* και τό *δίκαιον* όρίζουν τά καθήκοντα έναντι θεών και ανθρώπων ἢ τά ίδια καθήκοντα άπό τήν θεϊκή τους και τήν πολιτική τους πλευρά¹⁵. Η γλωσσική χρήση είναι δυνατόν νά έμφανισθῆ άσαφής άκόμη και στους ίδιους τους Έλληνες όχι άδικαιολόγητα ό Πλάτων τοποθετεϊ τό *όσιον* στην άφετηρία ένο; ιδιαίτερος ειρωνικού «Σωκρατικού» διαλόγου¹⁶.

Η ίνδοευρωπαϊκή ρίζα για τόν θρησκευτικό σεβασμό, *hag-*, έχει παραμερισθῆ στα έλληνικά¹⁷· τό ρῆμα *άζομαι* όλο και περισσότερο αντικαθίσταται άπό τό *αϊδοῦμαι* και τό *σέβομαι*, ενῶ τό επίθετο *άγιος* χρησιμοποιεϊται λιγότερο συχνά και μέ λιγότερο ειδική σημασία σέ σύγκριση μέ τό *ίερός*. Η διαφορά συνίσταται στό ότι ἡ ρίζα *hag-* δέν αναφέρεται σέ άντικειμενική όριοθέτηση, αλλά σέ ψυχική στάση και κίνηση τών ανθρώπων, *ανάταση*, φόβο και γοητεία συγχρόνως· τό *άγιος* στερεϊται νομικού περιεχομένου· τό *άγιον*, παράλληλο μέ τό *σεμνόν*, «σεβαστό», και τό *τίμιον*, «άξιότιμο», αναδεικνύει όρισμένους ναούς, έορτές, τελετές έξαιρόντάς τα, και μάλιστα χρησιμοποιούμενο στον ύπερθετικό *άγιώτατον* για τους άνθρώπους χρησιμοποιεϊται κατά τήν πρώιμη έποχή έντελῶς σπανίως¹⁸.

Μιά περιπλοκή πού προκαλεϊ συγχύσεις, είναι όμως χαρακτηριστική, προκύπτει άπό τήν μερική σύμπτωση μέ τήν λέξη *άγος*. *Άγος* είναι τό άρνητικό ταμπού, κάτι επικίνδυνο, τρομερό, τό όποιο ό άνθρωπος επισύρει έναντίον του μέ τήν παραβίαση ενός ταμπού, ιδίως μέ τήν έπιφορμία, τόν φόνο, τήν παραβίαση του άσύλου· ύστερα άπ' αυτό είναι έπιβαρημένος, είναι *έναγής* καθώς και όλοι όσοι έρχονται σ' έπαφή μαζί του· δέν ύπάρχει καμμιά άλλη λύση παρά νά άπομακρυνθῆ τό *άγος*, *άγος έλαύνειν*¹⁹, μαζί μέ τόν φορέα του· βεβαίως και οί άπολλώνιες τελετές καθαρμού είναι δυνατόν νά επιτύχουν τήν έξαφάνιση του *άγους* και τήν επανένταξη του φορέως στην κοινωνία. *Έναγής* είναι όποιος έχει «καλή» σχέση μέ τό *άγος* και δέν έχει τίποτε νά φοβᾶται· ἡ λέξη σημασιολογικά βρίσκεται πολύ κοντά στην λέξη *όσιος*²⁰. Πιθανῶς στό βάθος ύπόκειται μιᾶ ρίζα αγ- διαφορετική άπό τήν *hag-*²¹· ἡ φωνητική σύμπτωση όμως είχε και σημασιολογικές συνέπειες. Ο όρος για τίς νεκρικές θυσίες, *έναγίζειν*, *έναγίσματα*, δύσκολα μπορεί νά διάφοροποιηθῆ άπό τό *έναγής*, όποτε σημαίνει «δημιουργῶ ταμπού»²²

καί ἀντιτίθεται πρὸς τὸ *ιερεύειν*, πού χρησιμοποιεῖται στήν λατρεία τῶν ὀλυμπίων θεῶν· εἶναι ὁμῶς δυνατόν νά κατανοηθῆ ἐπίσης ὡς *ἀγιάζειν* «ἐντός» τῆς φλόγας τῆς φωτιᾶς πού καίει στὸν τάφο, ὅπως γίνεται λόγος γιὰ «καθαρό», *ἀγνίζειν*, σχετικὰ μέ τὴν ἐπιτάφια καί θυσιαστήρια πυρά²³. τὸ *καθαρίζω*, «ἀγιάζω μέχρι τέλους», ὡς τὴν καταστροφή, προσδιορίζει τὴν καύση τῶν θυμάτων, τὸν ἀφανισμό τους ἀπὸ τὴν φωτιά.

Πιὸ συχνή καί ὁμῶς ἰδιαίτερος δύσκολη νά κατανοηθῆ εἶναι ἡ λέξη *ἀγνός*, μέ τὴν ὁποία χαρακτηρίζεται τὸ ἱερό-καθαρό· χρησιμοποιεῖται γιὰ πράγματα ὅπως καί γιὰ πρόσωπα, γιὰ θεοὺς ὅπως καί γιὰ ἀνθρώπους, σέ σχέση μέ τὴν λατρεία καί τὸ Ἱερό του θεοῦ ἀλλὰ καί ἀνεξαρτήτως αὐτῶν²⁴. *Ἀγνά* εἶναι τελετές καί ἑορτές, ναὸς καί τέμενος, τὸ ἄλσος, ἀλλὰ καί ἡ φωτιά, τὸ φῶς, ἡ κατάσταση τοῦ ἀνέπαφου, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖται στίς σχέσεις μέ τοὺς θεοὺς, ἡ ἀπουσία ἐρωτισμοῦ, αἵματος καί θανάτου· αὐτὴ ἡ κατάσταση ὀνομάζεται *ἀγνεία*²⁵. Τὸ ἀντίθετο εἶναι *μιαρός*, «μολυσμένος», «σιχαμένος», αὐτὸς πού ὁ καθένας τὸν ἀποδιώχνει μέ ἀποστροφή· μεταξύ ὁμῶς τῶν ἀκραίων καταστάσεων ὑπάρχει εὐρεία ἐνδιάμεση περιοχή. *Ἀγνά θύματα* εἶναι ἀναίμακτες θυσίες²⁶, ἀλλὰ καί αἱματηρές θυσίες ἐπίσης εἶναι ἱερές. Μεταξύ τῶν θεῶν ὁ Ζεὺς καί ὁ Ἀπόλλων μπορεῖ νά ὀνομάζονται *ἀγνοί*²⁷, μέ ἰδιαίτερη ἔμφαση ἡ Ἄρτεμις²⁸, πρὸ πάντων ὁμῶς *ἀγναί θεαί* εἶναι ἡ Δήμητρα καί ἡ Περσεφόνη²⁹. αὐτὸ φαίνεται σχεδόν ἐξορκισμὸς διὰ τοῦ ἀντιθέτου³⁰, γιατί βεβαίως ἡ Δήμητρα στό πένθος της, νηστεύοντας καί μοναχική, εἶναι πρότυπο τῆς λατρευτικῆς *ἀγνείας*, ἀλλὰ ὁ μῦθος καί ἡ τελετουργία φέρνει τίς «δύο θεές» σ' ἐπαφή μέ τὸν ἐρωτισμὸ καί τὸν θάνατο. Αὐτὸ ἀκριβῶς ὁμῶς εἶναι ἡ οὐσία τῆς *ἀγνότητος*: σχηματίζει τρόπον τινά ἓνα προστατευτικὸ χιτώνα, οὕτως ὥστε καμμιά ἐπικίνδυνη προσβολὴ δέν μπορεῖ νά ἀποτελέσει ἀπειλή. Ὁ *ιερός* ὀριοθετεῖ· ὁ *ἀγνός* δημιουργεῖ ἓνα δυναμικὸ πεδίο, πού ἀπαιτεῖ σεβασμὸ καί ἀπόσταση. Γιαυτό ὁ ἀνθρώπος στήν κατάσταση τῆς *ἀγνότητος* μπορεῖ χωρὶς κίνδυνο νά ὑπερβῆ τους φραγμοὺς τοῦ *ιεροῦ*.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

2. R. Otto, *Das Heilige*, 1917· G. Mensching, *Die Religion*, 1959, 18 ἔξ., 129 ἔξ.· πρβ. Heiler, (1961), Μέρος Α'.

3. P. Wulfing von Martitz, *Glotta* 38 (1959-60) 272-307· 39 (1960-61) 24-43· J. P. Locher, *Untersuchungen zu hieros hauptsächlich bei Homer*, Diss., Bern 1963· C. Gallavotti, «Il valore di hieros in Omero e in miceneo», *ACI* 32 (1963) 409-28· E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, 1973, 456-9 (ἐπίσης γιὰ τὸ *δοσιος* καί τὸ *ἄγιος*)· J. T. Hooker, «*Hieros*» in *Early Greek*, 1980.

4. Εὐριπ. *Βάκχ.* 494.

5. Γιὰ χὴν Ἀνδανία βλ. VI 1.2 σημ. 11· ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ νεκροῦ/τῆς νεκρῆς ὡς *ιεροῦ/ιερᾶς* σέ ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές ἀπὸ τὴν Μεσσηνία μπορεῖ νά σχετίζεται μ' αὐτὸ (ἡ παλαιότερη, IG V 1.1356=Jeffery 203, εἶναι τοῦ 5ου αἰ. ἄλλες: IG V 1.1362 ἔξ., 1367)· φαίνεται ὁμῶς ὅτι σέ ἄλλους τόπους ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς εἶχε διαφορετικὴ σημασία, IG V 1.1127, 1129, 1214, 1221,

- 1223, 1283. 1338· C. Le Roy, *BCH* 85 (1961) 228-31· *RE* VIII 1471-6' πρβ. τούς ήρωοποιημένους βασι-
 λείς τής Κυρήνης, Πίνδ. *Πυθ.* 5.97. Εύριπ. *Ίων* 1285· τήν ιδιαίτερη κατάσταση του Οιδίποδος, Σόφ.
Οιδ. K. 287· παρωδία στον Άριστοφ. *Βάτρ.* 652· άβέβαιο συμπλήρωμα στον Ήσιόδ. άπ. 17 a 4.
6. Frisk I 713· Chantraine 457.
 7. Βλ. II 5 σημ. 39.
 8. Σημαντικές παρατηρήσεις τής Harrison (1) 504 έξ.· βλ. Rudhardt 30-7· M. H. A. L. H. van
 der Valk, *Mnemosyne* III 10 (1942) 113-40· *REG* 64 (1951) 418· H Jeanmaire, *REG* 58 (1945) 66-89· Δέν
 έπιτυγχάνει τον σκοπό του τό βιβλίο του H Bolkestein, *Hosios en Eusebes*, Diss., Utrecht 1936.
 9. *IG* I (2η έκδ.) 186· Δημοσθ. *Κατά Τιμοκρ.* 9.
 10. Ξενοφ. *Ελλ.* 3.3.1.
 11. Άριστοφ. *Λυσ.* 742 έξ.
 12. *Υμν.* *Είς Έρμ.* 130.
 13. *Όσιωθείς* Εύριπ. άπ. 472.15· όσοι στους Δελφούς, βλ. V 1 σημ. 90· *HK* 142 (άγγλ. 124
 έξ.).
 14. Άνδοκ. *Περί τών Μυστ.* 96-97.
 15. Αντιφών 1.25 πρβ. Πλάτ. *Πολ.* 301 d· Εύριπ. *Ήρ.* M. 773.
 16. Πλάτ. *Ευθύφρων.*
 17. Βλ. I 2 σημ. 14· Frisk 113· Chantraine 25 έξ.
 18. Παρωδία στον Άριστοφ. *Όρν.* 522. E. Williger, *Hagios, Untersuchungen zur Terminologie
 des Heiligen in den hellenistischen Religionem*, 1922.
 19. Θουκ. 1.126-8· 2.13· *μιάσμα ελαύνειν* Σοφ. *Οιδ.* T. 971.
 20. Zuntz 317 έξ.
 21. Ότι και οι δύο ρίζες είναι ταυτόσημες ύποστήριξαν ό P. Chantraine και ό O. Masson
 στό: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift A. Debrunner*. 1954, 85-107· βλ. Rudhardt 41-3·
 Frisk 114· Chantraine 13. Τό άγιος χρησιμοποιείται μέ σημασία που πλησιάζει τήν σημασία του
 έναγής στον Κρατινο άπ. 373 (*CAF* I 118).
 22. Pfister 476 έξ.· βλ. IV 3 σημ. 8.
 23. Σόφ. *Αντ.* 545· άπ. 116· Εύριπ. *Ίκέτ.* 1211· *Ίφ.* T. 705.
 24. Fehrle 42-54· Rudhardt 39-41.
 25. Βλ. II 4.2 σημ. 29-33· άγνος και καθαρός ήδη στον *Υμν. εις Απόλλ.* 121. Ήσιόδ. *Έργα*
 337. ή λ. *άγνή* στον όρκο τών γεραρών: Δημοσθ. *Κατά Νεαίρ.* 78 (βλ. V 2.4 σημ. 18)· και άποχή από
 τροφή στον Εύριπ. *Τππ.* 138.
 26. Θουκ. 1.126.6.
 27. Πίνδ. *Πυθ.* 9.64· Αίσχ. *Ίκέτ.* 653.
 28. *Όδ.* ε 123· σ 202· υ 71.
 29. Δήμητρα: *Υμν. εις Δήμ.* 203, Αρχιλ. άπ. 322 (West), *IG* XII 1.780, *SEG* 16 (1959) 573 (Σε-
 λινούς)· Περσεφόνη: *Όδ.* λ 386, *Υμν. εις Δήμ.* 337· πρβ. *Αγνά* στην Ανδανία, *LSCG* 65.34, Πασσ.
 4.33.4· *άγναι θεαί* *IG* XIV 204 (Άκραι Σικελίας), 431 (Ταυρομένιον)· βλ. V 2.5 σημ.19 και 39.
 30. Εύφημισμός κατά τον Rohde I 206.2.

4.2 Θεός

ΔΥΣΚΟΛΑ ΜΠΟΡΟΥΜΕ νά εκφράσομε στά έλληνικά τήν «θηρσκειά» διαφορε-
 τικά παρά ώς θεών τιμαί, και μ' αυτόν τον τρόπο όρίζεται συγχρόνως ή λατρεία
 εκείνων τών όντων, γιά τά όποια οι ποιητές από τήν έποχή του πρώιμου έπους

γνώριζαν νά ἀφηγηθοῦν τόσα πολλά. Εἶναι ἀξιοσημεῖωτο ὅτι στήν ἑλληνική γλώσσα ἡ ἰνδοευρωπαϊκή λέξη γιά τόν «θεό», *deivos*, λατινικά *deus*, ἔχει ἐγκαταλειφθῆ³¹, χωρίς νά θίγεται ἡ ἰνδοευρωπαϊκή προέλευση τῆς ποιήσεως πού ἔχει ὡς θέμα της τούς θεούς· τό ἐπίθετο *διός* ἐξέπεσε στήν σημασία «ἥρωικά λαμπρός». Ἡ νέα λέξη *θεός*³² μέ τήν σειρά της φαίνεται νά εἶναι σχεδόν περιττή στήν λατρεία, ἀφοῦ στήν προσευχή ἡ ἐπίκληση κάθε συγκεκριμένου θεοῦ γίνεται μέ ὅλα τά ὀνόματά του· τό γεγονός ὅτι ἡ λέξη *θεός* δέν σχηματίζει κανονική κλητική ἐνικοῦ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπό γραμματική ἰδιορρυθμία.

Στήν κατανόηση τῆς ἀναγκαίας καί χαρακτηριστικῆς λειτουργίας τῆς λέξεως μᾶς ὁδηγεῖ μιᾶ ἔκφραση ἀπό τήν Διονυσιακή ἑορτή *Λήναια*, πού μᾶς παραδόθηκε τυχαία: ὁ κήρυκας προσκαλεῖ: «καλέστε τόν θεό» καί οἱ συγκεντρωμένοι καλοῦν: «Γιέ τῆς Σεμέλης, Ἰακχε, πλουτοδότη»³³—γενεαλογία, ἰδιαιτέρο ὄνομα, τρόπος ἐνέργειας αὐτοῦ, ὁ ὅποιος εἶχε ἀναγγελθῆ ὡς θεός. Θεός εἶναι ἀναγγελία, εἶναι θαυμαστός χαρακτηρισμός μιᾶς παρουσίας. Ὅταν ἕνα μυστηριῶδες φῶς φέγγει στό δωμάτιο, ὁ Τηλέμαχος γνωρίζει: «ὅπωςδήποτε κάποιος θεός εἶναι μέσα», ὅπως προηγουμένως εἶχε τήν διαίσθηση ὅτι ὁ ξένος του «ἦταν θεός»³⁴. Ὅταν ἕνας ἄνθρωπος εὐρισκόμενος σέ ἔκσταση συμπεριφέρεται κατά πρωτοφανή τρόπο, ἰσχύει ἡ ἴδια διαπίστωση: «μέσα του βρίσκεται κάποιος θεός», εἶναι *ἐνθεός*³⁵. αὐτό εἶναι ἡ βασική σημασία τοῦ *ἐνθουσιασμοῦ*. Ἀκόμη καί ἡ καθημερινή ἐπίκληση *θεοί* δέν εἶναι προσευχή, ἀλλά κατά κάποιον τρόπο ἕνα σχόλιο σ' ὅτι ἔχει συμβῆ καί ἔχει προκαλέσει θαυμασμό ἢ κατάπληξη. Ἀπό τήν τελετουργική κραυγή προέρχεται πιθανῶς ὁ διπλασιασμός τῆς λέξεως *θεός!* *θεός!*: αὐτό πιθανῶς ἀπό τήν λατρευτική χρήση καταλήγει νά χαρακτηρίζει τήν ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ³⁶. Μ' αὐτό συμφωνεῖ ἡ ἰδιαιτέρη σχέση τῆς λέξεως *θεός* μέ τήν θεϊκή ἀποκάλυψη μέσῳ τῶν χρησμῶν καί τῶν μάντεων³⁷. Ἐχει συχνά παρατηρηθῆ ὅτι ἡ λέξη *θεός* χρησιμοποιεῖται ὡς ἐπί τό πλεῖστον ὡς κατηγόρημα· ἤδη ὁ Ἡσίοδος μπορεῖ νά βεβαιώνει ὅτι καί ἡ *φήμη* «εἶναι θεός», ἐνῶ οἱ μεταγενέστεροι ὀνομάζουν *θεόν* π.χ. τήν τύχη, τόν φθόνο, τήν ἀναγνώριση³⁸. Ἡ λέξη *θεός* ἐπομένως δέν ὁδηγεῖ σέ μιᾶ σχέση ἐγώ-ἐσύ, εἶναι ἡ γνωστοποίηση γιά μιᾶ τρίτη, ἀνεξάρτητη δύναμη, ἀκόμη κι ἂν αὐτή συχνά προέρχεται ἀπό κατάσταση συγχύσεως καί ἰσχυρῶν ἐντυπώσεων.

Ἡ λέξη *θεός* χρησιμοποιεῖται ἐπίσης ὡς ἀναγγελία μέ καλυμμένη, ἔμμεση ἔννοια, μέ σκοπό νά διαφυλαχθῆ τό ὄνομα τοῦ θεοῦ γιά τήν ἄμεση ἐπαφή μαζί του. Οἱ Ἀθηναῖοι ἔλεγον ἡ *θεός* καί ἐννοοῦσαν τήν *Ἀθηνᾶ*, ἡ ὁποία στίς προσευχές ἦταν *πότνια Ἀθηνᾶ*, προστάτις τῆς Ἀθήνας· ἔλεγον *τῷ θεῷ*, «οἱ δύο θεές», καί ἐννοοῦσαν τήν *Δήμητρα* καί τήν *Κόρη*. Ἀκριβῶς τά ὀνόματα τῶν μυστηριακῶν θεῶν δέν τά μνημόνευαν μέ προθυμία· μερικά Μυστήρια κρατοῦσαν γενικῶς μυστικά τά ὀνόματα τῶν θεῶν στούς ἀμυήτους ἀπέμενε μόνο νά γνωρίζουν ὅτι ἐπρόκειτο γιά «Μεγάλους θεούς»³⁹. Ὅταν ἕνα ἀνάγλυφο πού ἀπεικονίζει φίδι ἀφιερώνεται στόν θεό, *τῷ θεῷ*⁴⁰, ἀποφεύγεται κάθε λεπτομερέστερος καθορισμός ὅσον ἀφορᾷ τήν σχέση ζῶου καί θεοῦ. Τελικῶς κατά τίς προσευχές

ἔπρεπε νά χρησιμοποιεῖται ἡ περιεκτικὴ φράση «ὄλοι οἱ θεοί»⁴¹, ἂν ἤθελε κανεὶς νά εἶναι βέβαιος ὅτι δέν λησμόνησε κάποιο σημαντικό ὄνομα.

Ἐπίσης ἦταν σύνηθες νά γίνεται λόγος γιά θεούς, σύμφωνα μέ τό πρότυπό τοῦ Ὀμήρου, μέ γενικούς ἀφορισμούς: τό μέλλον βρίσκεται «στήν ἐξουσία τῶν θεῶν» (θεῶν ἐν γούνασι κεῖται)⁴². οἱ ἄνθρωποι πρέπει νά δέχονται ὅτι «δίνουν οἱ θεοί»⁴³. Ἦδη κατά τήν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ μπορούσε νά χρησιμοποιηθῆ καί ὁ ἐνικός⁴⁴: «θεός» τά κανόνισε ἔτσι, «θεός» ἔστειλε στόν κακόν ἄνθρωπο τήν ὕβρη, πού τόν καταστρέφει, «θεός» μπορεῖ νά φέρει τήν σωτηρία· οἱ ἄνθρωποι ἐπιζητοῦν οἱ λόγοι τους καί τά ἔργα τους νά εἶναι σύμφωνα μέ τούς θεούς. Οἱ ἄνθρωποι ἀποτελοῦν πάντοτε τόν ἀντίθετο πόλο· σ' αὐτούς εἶναι ἀπαγορευμένο ὅτι ἰσχύει γιά τόν θεό. Μιλώντας γιά θεό ἢ γιά θεούς οἱ ἄνθρωποι θέτουν ἓνα ἀνυπέρβλητο, ἀπόλυτο σημεῖο ἀναφορᾶς γιά κάθετι πού ἔχει ἐπίδραση, ἰσχύ καί διάρκεια· ἢ συχνά ἀκαθόριστη καί ἀνεξιχνίαστη ἐνέργεια, πού προσβάλλει τόν ἄνθρωπο μέ ἄμεσο τρόπο, μπορεῖ νά ὀνομασθῆ *δαίμων*⁴⁵. Ἐνῶ ἡ ἐμπειρία τῆς ἐπιφάνειας τοῦ θεοῦ δύσκολα ὑπερβαίνει τόν ἰδιωτικό περίγυρο, στήν λογοτεχνία ὁ θεός ἀποτελεῖ ὀριακὴ θεωρητικὴ ἔννοια πού παραμένει ἀπαραιτήτη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

31. Βλ. 12.

32 W. Potscher, *Theos, Diss.*, Wien 1953· Σχετικά μέ τόν C. Gallavotti, *SMSR* 33 (1962) 25-43 πρβ. A. Brelich αὐτόθι 44-50. *Frisk I* 662 ἔξ., II 8 σημ. 18.

33. Σχόλ. εἰς Ἀριστοφ. *Βάτρ.* 479· *AF* 125.

34. Ὀδ. τ 40· α 323.

35. Βλ. II 8 σημ. 1.

36. *Deus! ecce deus!* *Verg. Aen.* 6.46· πρβ. E. Norden *ad loc.*· Βακχουλ. *Ἐπίν.* 3.21· Εὐριπ. *Ἥρ.* M. 772 ἔξ.

37. Βλ. II 8 σημ. 18.

38. Ἡσίοδ. Ἔργα 764· Αἰσχ. *Χοη.* 60· Ἰπποθόων *TGF* 210 F 2· Εὐριπ. *Ἐλ.* 560· *GdH I* 17· Kerényi (3) 14· διατακτικός ὁ W. Potscher, «Das PersonBereichdenken in der fruhgriechischen Periode», *WSt* 72 (1959) 5-25.

39. Γιά τήν Σαμοθράκη βλ. I 1.3.

40. Ἀναθηματικό ἀνάγλυφο ἀπό τό Ἱερό του Μελιχίου στόν Πειραιᾶ, Harrison (1) 20.

41. F. Jacobi, *Πάντες θεοί*, Halle 1930· γιά τήν μυκηναϊκὴ μαρτυρία βλ. I 3.6 σημ. 4.

42. 71 P 514· Ὀδ. α 267 κ.α.

43. Ἀρχιλ. ἀπ. 13.5 (West)· Θέογνις 134.

44. Ἀρχιλ. ἀπ. 24.15 (West)· Σημωνίδης ἀπ. 7· (West)· Θέογνις 151· G. Francois, *Le polytheisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la litterature grecque d'Homere a Platon*, Paris 1957.

45. Βλ. III 3.5.

4.3 Εὐσέβεια

Ἡ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΣΥΝΔΕΕΤΑΙ μέ τόν φόβο· στίς πιό διαφορετικές γλῶσσες καί πολιτισμούς οἱ ἐκφράσεις πού χαρακτηρίζουν τήν ἐπαφή μέ τό θεῖο ἔχουν ληφθῆ ἀπό τό λεξιλογικό πεδίο τοῦ «φόβου». Στήν Ὀδύσσεια ἡ λέξη θεουδής, «θεοφοβούμενος», ἀποτελεῖ ἐπαινετέο χαρακτηριστικό, πού ἐγγυᾶται τήν ὑπαρξη κι ἄλλων ἀρετῶν⁴⁶. Στήν μεταγενέστερη ἐποχή ὁμως αὐτή ἡ λέξη περιέπεσε σέ ἀχρησία· ἡ λέξη *δεισιδαίμων*, πού ἔχει τόν ἴδιο σχηματισμό, ὁ «φοβούμενος τούς δαίμονες», χρησιμοποιήθηκε σχεδόν ἀποκλειστικῶς μέ κακή σημασία γιά τόν δεισιδαίμονα, τόν προληπτικό, πού οἱ πράξεις του εἶναι γελοῖες⁴⁷. «Λησμόνησαν οἱ Ἕλληνες τόν φόβο»⁴⁸; Γιά τό «δέος» πρὸς τούς θεούς χρησιμοποιήθηκε ἡ ρίζα *σεβ*— καί αὐτή ἡ ρίζα ἐτυμολογικῶς παραπέμπει στόν «κίνδυνο» καί στήν «φυγή»⁴⁹, στά ἑλληνικά ὁμως ὑπερισχύει ὁ σεβασμός καί ὁ θαυμασμός: *σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα*⁵⁰. Ἕνα ἡπιο *mysterium tremendum* καταλήγει σέ *augustum*. Τό *σέβασθαι* δέν ἀπέχει πολύ ἀπό τό *αἰδεῖσθαι* καί σχεδόν συμπίπτει μέ τό *ἄζεσθαι*. Οἱ θεοί καί ὅ,τι ἀνήκει σ' αὐτούς, ἐορτές, ναοί, θυσίες εἶναι σεμνά, «σεβαστά», ὅπως καί ἐνδύματα, τρόπος ὁμιλίας, συμπεριφορά κατά τίς θεϊκές ἐορτές. Σεμναί χωρίς ἄλλο χαρακτηρισμό ὀνομάζονται οἱ θεές τοῦ Ἀρείου Πάγου, τίς ὁποῖες ὁ Αἰσχύλος ταυτίζει μέ τίς Ἑρινύες⁵¹. Οἱ ἄνθρωποι βεβαίως, οἱ ὅποιοι παριστάνουν τόν σεμνό, σέ δημοκρατικές κοινωνίες θεωροῦνται ἐπηρμένοι καί γελοῖοι.

Ἡ ἴδια ὁμως ἡ συμπεριφορά τοῦ *σέβασθαι* δέν θεωρεῖται ἀρετή, παρά μόνο ἂν ὑπόκειται στό κριτήριο τοῦ «καλοῦ»: τότε ὑπάρχει *εὐσέβεια*⁵². Τό μόνο κριτήριο πού ὑπῆρχε στήν διάθεση τῶν ἀνθρώπων ἦταν ἡ συνήθεια τῶν προπατόρων καί τῆς πόλεως, ὁ νόμος: «εὐσέβεια εἶναι νά μὴν ἀλλάζομε τίποτε ἀπ' ὅσα μᾶς παρέδωσαν οἱ πρόγονοι»⁵³. Ὅ,τι διατηρήθηκε εἶναι *θέμις* ὅ,τι δέν εἶναι *θέμις* ἀπαγορεύεται (*οὐ θέμις*)⁵⁴. Σ' αὐτό ἔγκειται ἡ διάκριση ἀπό τήν *δεισιδαίμονια*: ἀκόμη καί οἱ θρησκευτικές ἐκδηλώσεις δέν πρέπει νά ὑπερβαίνουν τά ὅρια. Ἡ *εὐσέβεια* συνδέεται στενά μέ τήν *εὐλάβεια*, τήν «προσοχή»⁵⁵. σκάνδαλο ἀποτελεῖ ἐξ ἴσου τό ὑπερβολικά λίγο καί τό ὑπερβολικά πολύ. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει «νά μὴν εἶναι πολυπράγμων»⁵⁶, νά ἀποφεύγει τήν περιέργεια — «σώπαινε, στό μυαλό σου κράτα τό καί μή ρωτᾶς», ὅταν φαίνεται νά συμβαίνει κάποιον θαῦμα⁵⁷, ὁ πραγματικά σωστός λόγος, *εὐφημία*, εἶναι νά μένει κανεῖς σιωπηλός ἀπέναντι στό *ἱερόν*⁵⁸. *Εὐσέβεια* σημαίνει ἐπιφύλαξη, ἀλλά ἀκριβῶς γι' αὐτό κάθε ἄλλο παρά ἀδιαφορία. Ἡ σωστή συμπεριφορά ἐπίσης ἔναντι τῶν γονέων εἶναι *εὐσέβεια*. Γιά τήν λατρεία τῶν θεῶν ὑπάρχει ἐκτός της ἀττικῆς διαλέκτου ἡ εἰδική, ἀσαφῆς σημασιολογικά λέξη *θρησκεία*⁵⁹. ἡ γενική λέξη εἶναι *θεραπεία*. *Θεραψ*, *θεράπων* στό ἔπος εἶναι ὁ ἀκόλουθος, ὅπως ὁ Πάτροκλος ἔναντι τόν Ἀχιλλέως. Ὑποδηλώνεται ἐπομένως σχέση ἀμοιβαιότητας καί ἀμοιβαίου ἐνδιαφέροντος, παρά τήν διαφορὰ κοινωνικῆς τάξεως. *Θεραπεύω* σημαίνει «φροντίζω» γιά

γονεῖς, παιδιά, κατοικίδια ζῶα καί φυτά, ἀσθενεῖς, γιά τήν εὐνοια τοῦ δήμου, ἢ κατ' ἔξοχήν γιά τούς θεούς· παράλληλη εἶναι ἡ ἐπιμέλεια⁶⁰, τό ἀντίθετο ἀμέλεια. Γιά ὑπηρεσία πρὸς τόν θεό, λατρεία, γίνεται λόγος μόνο σέ ἐξαιρετικές καταστάσεις, ὅπως συμβαίνει μέ τήν πυθία ἢ μέ τόν ὑπηρέτη τοῦ ναοῦ⁶¹. σπανίως ἐπίσης ὁ θεός ὀνομάζεται «κύριος», δεσπότης. Φυσικά οἱ θεοί ἀπαιτοῦν τιμές· πράγματι συνηθέστατα γίνεται λόγος γιά «τιμές τῶν θεῶν»· οἱ τιμές αὐτές ὑλοποιοῦνται μέ τὰ τιμητικά δῶρα, τὰ γέρα, μέ τὰ ὅποια ἄλλη μιά φορά ἐμφανίζονται στό ἐπίκεντρο οἱ θυσίες. Αὐτό δέν προϋποθέτει ταπεινοφροσύνη· ἡ λέξη ταπεινός ἐμφανίζεται γιά πρώτη φορά σέ θρησκευτικά συμφραζόμενα στά τελευταῖα ἔργα τοῦ Πλάτωνος⁶². Μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νά ἐπιτύχει τό ἀρεστό στους θεούς, ἀρέσασθαι⁶³, νά τούς κάνει χαρούμενους, ἰλάσκεσθαι, ἐπειδή ἡ θεϊκή ὀργή εἶναι ἐπικίνδυνη· τό πιό καλό εἶναι ἡ γελαστή παροχή εὐνοίας ἐκ μέρους τῶν θεῶν, ἡ χάρις⁶⁴, ὅπως κανεῖς χαιρετᾷ τόν θεό σάν ἕνα γνωστό του μέ τό χαῖρε (νά εἶσαι χαρούμενος)· ἡ συνήθης μετάφραση τῆς λέξεως ἀποδίδει τήν μιά μόνο πλευρά τῆς χάριτος.

Ὅταν ἡ εὐσέβεια ἐκφράζεται στήν λατρεία, ὑπάρχει τό πρόβλημα ὅτι ὁ πλούσιος καί ὁ δυνατός ὑποσκελίζει τόν φτωχό. Ἐναντίον αὐτοῦ τονίζεται τουλάχιστον ἀπό τήν ἔποχή του Ἡσιόδου ὅτι δέν ἔχει ιδιαίτερη σημασία ἡ ἀπόλυτη ἀξία τῆς προσφορᾶς: πρέπει ὁ καθένας νά προσφέρει θυσία «κατά δύναμιν»⁶⁵. Πιθανῶς ἀπό τόν 6ο αἰ. κατά τόν τρόπο τῶν Ἑπτὰ σοφῶν» δόθηκε ἀπάντηση στό ἐρώτημα ποιός εἶναι ὁ «εὐσεβέστατος» μέ τήν μορφή ἑνός ἀνέκδοτου: ὁ θεός τῶν Δελφῶν δέν ὀνόμασε τόν πλούσιο, ὁ ὁποῖος προσφέρει ἑκατόμβη, ἄλλα ἕναν ἀπλό χωρικό, ὁ ὁποῖος ρίχνει στήν φλόγα μιά χούφτα δημητριακά⁶⁶. ἔτσι ἡ εὐσέβεια ἀπομακρύνεται ἀπό τό ὑπερβολικό.

Ἡ κανονικότητα τῆς συνήθειας δημιουργεῖ οἰκειότητα· οἱ Ἕλληνες μπορούσαν νά προσφωνοῦν ἕνα θεό ὡς «ἀγαπητό» τους θεό, φίλον. Ἀπολλον φίλτατε, ἀναφωνεῖ ὁ οἰκοδεσπότης μέ ἔξαψη κοιτάζοντας τό ἄγαλμα πού βρισκόταν μπροστά στήν θύρα τῆς οἰκίας του⁶⁷. Ὅταν ὁ Ἰππῶναξ προσεύχεται στόν φίλον Ἑρμῆ⁶⁸, προφανῶς μέ τήν σκέψη νά κάνει κάποια κλοπή, τότε βεβαίως ἡ οἰκειότητα φαίνεται ὑποπτη, ἐνῶ ἀκόμη πιό εἰρωνικά ἤχη τό φίλε Ζεῦ⁶⁹. Γιά τόν Ἰππόλυτο ἡ Ἄρτεμις εἶναι ἡ φίλη δέσποινα, καί μάλιστα ἡ φιλτάτη θεῶν⁷⁰, παρ' ὅλ' αὐτά ὅμως τόν ἀφήνει νά χαθῆ. «Θά ἦταν παράλογο ἂν κάποιος ἔλεγε ὅτι ἄγαπα τόν Δία», πιστεύει ἀργότερα ἡ Ἀριστοτελική ἠθική⁷¹. Οἱ ποιητές ἀπό τήν ἔποχή του Ὀμήρου συνηθίζουν νά γράφουν ὅτι κάποιος θεός «ἀγαπᾷ» μιά πόλη ἢ ἕναν ἄνθρωπο⁷²· κυρίως ὅμως φιλόανθρωποι ὀνομάζονται στήν καλύτερη περίπτωση ὁ Προμηθεύς ἢ ὁ Ἑρμῆς⁷³. Ζεὺς παραμένει ἀνεπηρέαστος ἀπ' αὐτό· τό νά ἀγαπᾷ τούς ἀνθρώπους θά ἦταν κατώτερο ταῆς μεγαλοπρεπείας του. Ὁ ἴδιος θεός πού «ἀγαπᾷ» μπορεῖ ἐπίσης νά μισήσει καί νά καταστρέφει⁷⁴. Οὔτε ὁ δεσμός ἑνός ἀνθρώπου μ' ἕνα θεό εἶναι τόσο στενός, ὥστε νά μπορεῖ νά ἐκφρασθῆ κτητική ἀντωνυμία: ὁ Ἕλληνας δέν μπορεῖ νά πεῖ στήν προσευχή του, ὅπως ὁ Ἑβραῖος ἢ ὁ Χιττίτης, «θεέ μου!». Στήν θέση τοῦ ἀπεγνωσμένου ἐρωτήματος: θεέ μου, θεέ μου, ἵνατί μέ ἔγκατελιπες; ὑπάρχει ἡ προκλητική διαπίστωση: «Πατέρα

Δία, κανείς θεός δέν είναι πιό καταστρεπτικός από σένα»⁷⁵. Στόν άνθρωπο δέν απομένει τίποτε άλλο από τό νά υπομένει όσα μπορεί⁷⁶.

Παρ' όλ' αυτά ή έξωτερική ευσέβεια, όδηγημένη από τόν νόμο, αποτελεί σέ κάθε περίπτωση πολιτικό καθήκον· ή ασέβεια προκαλεί τήν θεϊκή όργή σ' ολόκληρη τήν κοινότητα καί γιαυτό αποτελεί πολιτικό έγκλημα. Βεβαίως μεταξύ ευσεβείας καί άσεβείας ύπάρχει μιά πολύ ευρεία περιοχή, στήν όποία επιτρέπεται ή κριτική. Τό νά επιπλήξει κανείς τούς θεούς δέν είναι βεβαίως ευσεβές καί όμως δικαιολογείται από τό πρότυπο τών έξόχων όμηρικών ήρώων· ό κίνδυνος έμφανίζεται, μόνο όταν ό άνθρωπος θελήσει νά ύψωθῆ πάνω από τους θεούς, έστω καί μόνο μέ τά λόγια⁷⁷. Για τήν χαλαρότητα στήν εκπλήρωση τών λατρευτικών καθηκόντων μπορούν νά κρίνουν οί θεοί· σαφής, ύποκείμενη σέ ποινική δίωξη ασέβεια ύπάρχει σέ τυχόν ένέργεια έναντίον λατρείας καί Ίερού, ιερέων ή ατόμων αφιερωμένων, καθώς καί σέ περίπτωση διαρρηξέως ναού, έπιουρκίας, παραβιάσεως άσύλου ή θεϊκής ανακωχής⁷⁸. Τότε έπαπειλείται «έκ μέρους τών θεών» ή καταστροφή, όπως συνηθίζουν νά παρουσιάζουν οί ήθικοπλαστικοί μύθοι: τό γεγονός ότι ή Έλίκη βυθίστηκε στήν θάλασσα⁷⁹, ύπῆρξε αποτέλεσμα προσβολής αυτού του είδους. Γιαυτό ή κοινότητα πρέπει έγκαίρως νά απόμακρύνει τό άγος⁸⁰.

Μιά ειδική λέξη για τήν ασέβεια έναντίον τών θεών, τό *άλιταίνεσθαι*, επίθετο *άλιτρος*, έξαφανίστηκε μετά τόν Όμηρο· κατά τόν 5ο αϊ. σχηματίστηκε νέα λέξη, *άθεος*⁸¹, για νά έκφρασθῆ σαφέστερα, απ' όσο εξέφραζε ή λέξη *άσεβής*, ή άπουσία σχέσεως μέ τούς θεούς. Όταν άργότερα ό Πρωταγόρας άμφισβήτησε ως θέμα άρχῆς τήν ύπαρξη θεών, ό θεωρητικός άθεϊσμός έμφανίστηκε μέ νέα, επικίνδυνη μορφή άσεβείας⁸². Τονίστηκε τότε τό καθήκον νά ύπάρξει αντίδραση, τό *θεούς νομίζειν*, μιά έκφραση, ή όποία όμως παρέμεινε χαρακτηριστικά άμφίσημη: μπορούσε νά έχει τήν σημασία «νά πιστεύομε στους θεούς» ή «νά τηρούμε τίς συνήθειες πού άφορούν τούς θεούς»⁸³. ό Πλάτων άντικρούει τήν κατηγορία έναντίον του Σωκράτους μέ τήν πρώτη σημασία, ό Ξενοφών κυρίως μέ τήν δεύτερη⁸⁴ καί αυτή πιθανώς συμφωνούσε περισσότερο μέ τήν μέση αντίληψη. Η «όμολογία πίστεως» παραμένει για τούς Έλληνες τόσο ξένη όσο καί ή Ίερά Έξέταση.

Σύμφωνα μέ τά χριστιανικά κριτήρια έχομε τήν τάση νά απορρίπτομε μιά «ευσέβεια» χωρίς πίστη, άγάπη καί έλπίδα ως έντελώς «έπιφανειακή». Θά ήταν όμως τουλάχιστον λανθασμένο τυχόν συμπέρασμα ότι τό «έπιφανειακό» σημαίνει ψεύτικο· ή έλληνική θρησκεία δέν στηρίζεται στήν λέξη, αλλά στήν τελετουργική παράδοση, στήν όποία τό άτομο δέν είναι δυνατόν νά έχει μικρή συμμετοχή, καί γιαυτό ή γλωσσική έκφραση διατηρείται αναλογικά περιορισμένη. Μέ τόν Πλάτωνα έκδηλώνεται μιά επανάσταση τῆς θρησκευτικής γλώσσας καί τῆς ευσεβείας συγχρόνως· στό έξῆς ύπάρχει φιλοσοφικώς ύποστηριζόμενη πίστη, άγάπη πού ύπερβαίνει τόν όρατο κόσμο, έλπίδα για τόν Άλλο Κόσμο, ύπάρχει ταπεινοφροσύνη, προσφορά ύπηρεσίας προς τόν θεό καί συγχρόνως «έξομείωση» προς αυτόν⁸⁵. Στόν παλαιότερο κόσμο τῆς πόλεως ή άλληλεγγύη ήταν

πιό σπουδαία από τις εξάρσεις της πίστεως· ή θρησκεία δέν ήταν θύρα καί όδός, αλλά τάξη⁸⁶, συνετή ένταξη σέ ένα κατανεμημένο, περιορισμένο κόσμο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

46. Όδ. ζ 121· θ 576· ι 176· ν 202· τ 109· πρβ. Θέογνις 1179. Βλ. V 3.1 σημ. 16.
47. P. Koets, *Deisidaimonia: a contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, 1929· H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*, 1929· S. Eitrem, *Symb.* Oslo. 31 (1955) 155-69· P. A. Meijer στόν *Versnel* 259-64· ή λέξη χρησιμοποιείται μέ θετική έννοια στόν Ξενοφ. *Άγησ.* 11.8, Κύρ. Π. 3.3.58. Ό Θουκυδίδης χρησιμοποιεί τήν λέξη *θειασμός* άναφερόμενος στόν Νυκία 7.50.4.
48. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 4η έκδ. 1975, 30 (έλλην. μετάφρ. Δανιήλ Γιακώβ, 1981, σ. 44).
49. Frisk II 686 έξ. πρβ. *Αίσχ. Πέρσ.* 694.
50. Ό Οδυσσεύς πρός τήν *Ναυσικᾶ*, Όδ. ζ 161· τό σέβας κυμαίνεται μεταξύ *αἰδοῦς* καί *δέους*, όταν ό ίδιος ό θεός άποκαλύπτεται, *Υμν. εἰς Δήμ.* 190, πρβ. 281-93.
51. Βλ. III 3.2 σημ.13-17· *Αίσχ. Εὐμ.* 383· Πανσ. 1.28.6.
52. D. Kaufmann-Buhler, *RAC* VI 985-1052 (1966) s.v. 'Eusebeia'· ή λέξη άπαντᾶται για πρώτη φορά στόν *Θέογνι* 145, πρβ. 1141 έξ.
53. *Ίσοκρ. Άρεοπαγ.* 30.
54. H. Vos, *Themis*, Utrecht 1957. Στα μυκηναϊκά ύπάρχει ο-u-te-mi, αλλά ή σημασία του άμφισβητεῖται, Gerard-Rousseau 158 έξ. Για τήν έτυμολογία Frisk I 660 έξ., Chantraine 427 έξ.
55. J. van Herten, *Θρησκεία, Εὐλάβεια, Τκέτης*, Diss., Amsterdam, Paris 1934.
56. Πλάτ. *Νόμ.* 821 a.
57. Όδ. τ 33-43.
58. Βλ. II 3 σημ. 2.
59. Βλ. σημ. 55.
60. *Ίσοκρ. Περί άντιδ.* 282. Τό *θεραπεύειν* για πρώτη φορά στόν *Ήσίοδο*. *Έργα* 135.
61. *Ή Κασσάνδρα* στόν *Εὐριπ.* *Τρω.* 450, ό *Ίων* στόν *Εὐριπ.* *Ίων* 129· 152· πρβ. *Ίφ. Τ.* 1275· κατόπιν ή ύπηρεσία του *Σωκράτη* πρός τόν θεό, Πλάτ. *Άπολ.* 23 c· βλ. H. W. Piekert στόν *Versnel* 152-92.
62. Πλάτ. *Νόμ.* 715 e. A. Dihle, *RAC* III 735-78 s.v. Demut.
63. Ξενοφ. *Οίκον.* 5.3.
64. Πίνδ. *Νεμ.* 10.30· Πάρθ. 2.4· άπ. 75.2· ένα συνειδητό παράδοξο στόν *Αίσχ. Άγ.* 182 έξ. (βίαιος χάρις).
65. *Ήσίοδ.* *Έργα* 336, χωρίο πού παραθέτει ό Ξενοφ. *Άπομν.* 1.3.3, πρβ. *Άριστοτ. Ηθ. Ν.* 1164 b 5 έξ.
66. Πόρφ. *Περί άποχ.* έμψ. 2.15=Parke καί Wormell άρ. 241 (μέ τήν εύκαιρία πού οί τύραννοι της *Σικελίας* έόρταζαν τήν νίκη τους τό 480 π.Χ.)· παραλλαγές αυτόθι άρ. 239-40, 242-3, από τόν *Θεοφραστο*, βλ. J. Bemays, *Theophrastus' Schrift uber Frömmigkeit*, 1866, 68 έξ.· W. Potscher, *Theophrastos Περί Εὐσεβείας*, 1964, άπ 7.47 έξ.· Parke καί Wormell άρ. 238=Θεόπομπος *FGrHist* 115 F 344.
67. *Μένανδρο.* *Σαμία* 444.
68. *Ίππώναξ* άπ. 32 (West).
69. Βλ. V 3.1 σημ. 36.
70. *Εὐριπ.* *Ίππ.* 82· 1394-8.

71. Ἀριστοτ. *Ἠθικά Μέγ.* 1208 b 30.
72. Ἰλ. Α 381· Τυρταῖος ἀπ. 5.1 (West) κ.α.· F. Dirlmeier, «Theophilia- Philotheia», *Philologus* 90 (1935) 57-77, 1 16-93=Ausgewahlte Schriften, 1970, 85-109.
73. Αἰσχ. *Προμ.* 11· 28· Ἀριστοφ. *Εἰρ.* 392.
74. Γιά τόν φθόνο τῶν θεῶν βλ. III 4 σημ. 59.
75. Ἀπό τόν Μενέλαο Ἰλ. Γ 365, τόν Ἀχιλλέα Χ 15· ἡ Κασσάνδρα φωνάζει *Ἀπόλλων ἐμός* καί ἐννοεῖ «ἡ καταστροφή μου», Αἰσχ. *Ἄγ.* 1081-6.
76. *Υμν. εἰς Δήμ.* 216 ἐξ.· Πίνδ. *Πυθ.* 3.82.
77. Σόφ. *Αἶ.* 127 ἐξ., πρβ. Ἡ λ. 569.
78. J. Rudhardt, «La definition du delit d' impiete d' apres la legislation attique MH 17 (1960) 87-105· *Le delit religieux dans la cite antique*, Rome, 1981.
79. Ἡρακλείδης *Περί εὐσεβείας* ἀπ. 46 (Wehrli).
80. Βλ. σημ. 19.
81. Γιά πρώτη φορὰ στόν Αἰσχ. *Πέρσ.* 808.
82. Βλ. VII 2.
83. Πρβ. *δίκην νομίζειν* Ἡροδ.4.106· Snell (βλ. σημ. 48) 32 ἐξ. (ἑλλην. μετάφρ. σ. 46 ἐξ.)· W. Fahr, *Θεός νομίζειν*, 1969.
84. Ξενοφ. *Ἄπομν.* 1.1.2· Πλάτ. *Ἀπολ.* 26 b-28 a.
85. Βλ. VII 3.2 σημ. 26.
86. Ἔτσι χαρακτηρίζει ὁ Oppenheim 182 τήν Βαβυλωνιακή θρησκεία.