

ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΣΜΟΣ

(άντίστοιχο κεφάλαιο στο έργο του [Walter Burkert](#)
«ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ»)

1. Ίερά Μυστηρίων

1.1 Γενικά

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ως θρησκεία τῆς πόλεως ἦταν σέ πολύ μεγάλο βαθμό δημόσια θρησκεία: θυσιαστήριες πομπές καί κοινά γεύματα, δημόσιες προσευχές καί τάματα, ναοί ὄρατοί ἀπό μακριά μέ πολυτελῆ ἀναθήματα καθόριζαν τήν εἰκόνα τῆς εὐσεβείας· μέσω αὐτῆς τό ἄτομο ἐνσωματωνόταν στήν κοινότητα· ὅποιος δέν ἐλάμβανε μέρος προκαλοῦσε ὑποψίες ἀσεβείας. Καί ὅμως ἀνέκαθεν ὑπῆρχαν παραλλήλως μυστικές λατρεῖες, οἱ ὁποῖες ἦσαν προσιτές μόνο κατόπιν ἰδιαίτερας προσωπικῆς μνήσεως, τά Μυστήρια¹. Στά ἑλληνικά ἐχρησιμοποιεῖτο τό ρῆμα *μνεῖν* ἢ καί τό *τελεῖν*, ὁ μυσούμενος ὀνομαζόταν *μύστης*, ἡ ὅλη διοργάνωση μυστήρια, ἐνῶ τό εἰδικό οἶκημα, ὅπου γινόταν ἡ μύηση, ὀνομαζόταν *τελεστήριον* ἢ διαδικασία μποροῦσε ἐπίσης νά ὀνομάζεται *τελετή*, ἀλλά αὐτή ἡ λέξη ἐχρησιμοποιεῖτο γενικῶς γιά θρησκευτικές ἐορτές. Ἐπίσης ἡ λέξη *ὄργια* ὑπεδήλωνε γενικῶς τίς τελετουργίες, ἀλλά ἐχρησιμοποιεῖτο εἰδικῶς γιά τά Μυστήρια: ἡ ἔντονη συμμετοχή τῶν μυσουμένων στήν ἐορτή, οἱ ὁποῖοι ἔτσι ἄλλαζαν διάθεση, χαρακτηρίζεται ὡς *ὄργιάζειν*². Τά περιφημότερα καί γνωστότερα ἦσαν τά Μυστήρια τῆς Ἐλευσίνας, γιά τούς Ἀθηναίους ἀπλῶς τά *Μυστήρια*· προφανῶς ὅμως αὐτά ἦσαν μόνο ὁ ἐπιφανέστερος κρῖκος μιᾶς πολύ μεγάλης ἀλυσίδας παρομοίων διοργανώσεων.



Ἡ μυστικότητα ἦταν ἀπόλυτη, καί παρέμενε μόνο συζητήσιμο ἂν σ' αὐτές τίς περιπτώσεις τό «ἱερόν» ἦταν «ἀπαγορευμένο», ἀπόρητον, ἢ ἀπλῶς «δέν μποροῦσε νά λεχθῆ», *ἄρρητον*³. Παραστατική εἰκόνα τῶν Μυστηρίων εἶναι τό κλειστό σκεπασμένο καλάθι, ἡ *μυστική κίστη*⁴· μόνο ὁ μνημένος γνωρίζει τί κρύβει ἡ κίστη· τό φίδι πού τυλίγεται γύρω ἀπό τήν κίστη ἢ προβάλλει κάτω ἀπό τό καπάκι, ὑποδηλώνει ἕναν «ἄρρητο» φόβο. Οἱ εἰδωλόατρος συγγραφεῖς ποτέ δέν προχώρησαν πέρα ἀπό ὑπαινιγμούς καί οἱ Χριστιανοί, πού θέλησαν νά σχίσουν τόν πέπλο τοῦ μυστηρίου, σπανίως μπόρεσαν νά παρουσιάσουν κάτι περισσότερο ἀπό ἀσαφεῖς κατηγορίες. Ἀποτελεῖ εὐτυχῆ σύμπτωση ὅτι ἕνας Γνωστικός ἀπεκάλυψε μερικές οὐσιαστικές λεπτομέρειες γιά τά Ἐλευσίνια Μυστήρια⁵.

Ὁ ἐπιστήμων θά ἐπιχειρήσει ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τούς ὑπαινιγμούς νά φέρει κατά κάποιον τρόπο ἐφαπτόμενες γύρω ἀπό τό κρυμμένο κέντρο. Ἐκεῖ ὑπάρχει τό γεγονός τῆς μνήσεως καθεαυτῆς⁶· *initia* εἶναι τό λατινικό ἀντίστοιχο

γιά τήν λέξη *Μυστήρια*. Μιά μυστική κοινωνία δημιουργεῖ τόσο μεγαλύτερη ἀλληλεγγύη, ὅσο δυσκολότερη εἶναι ἡ εἴσοδος σ' αὐτήν. Εἶναι δυνατόν τά Μυστήρια νά προῆλθαν ἀπό τήν μύηση τῶν ἐφήβων στήν Ἐλευσίνα, μέ τήν ἐξαίρεση τοῦ ἀφ' ἑστίας παιδος, ἐμνοῦντο μόνο ἐνήλικες, στήν ἀρχή πιθανῶς μόνο Ἀθηναῖοι πολίτες⁷· καί ὁμως πραγματικά Μυστήρια ὑπάρχουν μόνο ἐκεῖ, πού ἡ μύηση ἐπιτρέπεται καί στά δύο φύλα καί ἐπίσης σέ μή Ἀθηναίους. Παραλλήλως ὑπάρχει τό ἀγροτικό στοιχεῖο: μυστηριακές θεότητες ἦσαν ἡ Δήμητρα καί ὁ Διόνυσος· ἡ πόση οἴνου ἢ ποτῶν ἀπό δημητριακά παίζει κεντρικό ρόλο. Καί ὁμως ἡ προέλευση τῶν Μυστηρίων ἀπό ἀγροτική μαγεία εἶναι στήν καλύτερη περίπτωση μιά ὑπόθεση πού ἀναφέρεται στήν Προϊστορία⁸. Γιά τούς Ἀθηναίους τῆς ἱστορικής ἐποχῆς τά Μυστήρια καί τά δημητριακά ἦσαν καί τά δύο μαζί τά δῶρα τῆς Δήμητρας· ἀλλά ἡ ἐορτή τοῦ οἴνου στά *Ἀνθεστήρια*, ἡ μαγεία τῆς σπορᾶς στά *Θεσμοφόρια*, τά *Προηρόσια* ἢ *Καλαμαῖα* δέν ἦσαν Μυστήρια⁹. Εἶναι προτιμότερο νά τεθῆ τό ἐρώτημα, ἔστω καί χωρίς τήν προοπτική βεβαίως ἀπαντήσεως, ἂν ἐπέδρασαν προϊστορικές τελετές μεθυστικῶν ποτῶν, μιά «ἐορτή τῆς ἀθανασίας», ἡ ὁποία ἐγγυᾶται στήν διευρυμένη συνείδηση μεταθανάτια πραγματικότητα¹⁰. Αναμφισβήτητη εἶναι ἡ σεξουαλική πλευρά τῶν Μυστηρίων· ὑπάρχουν μαρτυρίες γιά γενετήσια σύμβολα¹¹, γυμνικές ἐπιδείξεις, σέ ὀρισμένες περιπτώσεις πραγματικά «ὄργια»· μύηση ἐφήβων, ἀγροτική μαγεία καί σεξουαλικότητα εἶναι δυνατόν γενικῶς νά ἐνώνονται στήν ἰσχυρή ἐμπειρία ζωῆς, πού κατανικᾶ τόν θάνατο. Τέλος ὑπάρχει ἡ μυθική πλευρά: τά Μυστήρια συνδέονται μέ ἀφηγήσεις — οἱ ὁποῖες μέ τήν σειρά τους μερικές φορές εἶναι μυστικές, *ἱεροί λόγοι* — γιά θεούς πού ὑποφέρουν· οἱ μύστες μέ τήν σειρά τους «ὑποφέρουν» κατά τήν μύηση¹², ἔστω κι ἂν δέν ἰσχύει γενικῶς ὅτι ὁ ἴδιος ὁ μύστης ὑποφέρει τήν τύχη τοῦ θεοῦ¹³, ὁ ὁποῖος ἔτσι θά ἦταν ὁ πρῶτος μύστης. Τά «πάθη» προσαρμολογούνται εὐκόλα στήν ἀποψη τῆς μυσήσεως· ἡ διατήρηση τοῦ φόβου τοῦ θανάτου κατά τήν τελετουργία¹⁴· μπορεῖ νά βιωθῆ καί νά ἐρμηνευθῆ ὡς προκαταβολική νίκη, ὡς ὑπερνίκηση τοῦ θανάτου. Ἡ ἔννοια τῆς «ἀναγεννήσεως» ἐμφανίζεται βεβαίως γιά πρώτη φορά κατά τήν ὕστερη Ἑλληνιστική ἐποχή. Στό βάθος ὑπόκειται γενικῶς ἡ συνάντηση μέ τόν θάνατο κατά τήν θυσία, τήν κεντρική «ἱεραουργία». Ἀκριβῶς γι' αὐτό τά Μυστήρια δέν ἀποτελοῦν ἰδιαίτερη «θρησκεία», ἡ ὁποία θά ὑφίστατο παραλλήλως μέ τήν δημόσια θρησκεία καί θά ἔπρεπε νά διαχωρισθῆ ἀπ' αὐτήν ἀποτελοῦν ἰδιαίτερη δυνατότητα στά πλαίσια τῆς πολύμορφης πολυθεϊστικῆς θρησκείας τῆς πόλεως. Στήν Κρήτη, σύμφωνα μέ τίς πληροφορίες, τελοῦσαν μέ κάθε δημοσιότητα τίς ἴδιες μυσήσεις, οἱ ὁποῖες στήν Σαμοθράκη καί στήν Ἐλευσίνα ἦσαν ἀπολύτως μυστικές¹⁵.

Ἔτσι ὁ μύστης παύει νά νιώθει τόν τρόμο τοῦ θανάτου, ὅτι κερδίζει τήν ἐγγύηση γιά μακάρια μετά θάνατον ζωή, δέν ἐκφράζεται κατηγορηματικῶς σ' ὅλα τά Μυστήρια, σέ πολλά ὁμως βρίσκεται σαφῶς στό προσκήνιο. Ἐδῶ οἱ διαφορές ἀπόψεις εἶναι δυνατόν νά ἀναμειγνύονται μεταξύ τους: Ἡ βεβαιότητα τῆς ζωῆς πού ἀποκτᾶται μέ τήν μέθη καί τόν ἐρωτισμό συνδέεται μέ τήν κατανόηση τοῦ κύκλου τῆς φύσεως, πρό πάντων ὁμως ἡ ἰδιαίτερη κατάσταση πού

έπιτυγχάνεται διά τῆς μύσεως ἰσχύει ἀπολύτως καί πέραν τοῦ τάφου. Ἡ «ὀρ-
γιαστική» τελετή τῶν μυστῶν συνεχίζεται στήν μεταθανάτια ζωή. Ἄν κανεῖς
χάσει τήν εὐκαιρία τῆς μύσεως σ' αὐτήν τήν ζωή, δέν εἶναι πιά δυνατόν νά
ἐπανορθώσει· αὐτό δείχνουν μέ ἐντυπωσιακό τρόπο μυθικές εἰκόνες: Ὁ Ὅρκος,
ὁ «δισταγμός», πλέκει στόν Ἄδη ἕνα σχοινί, τό ὁποῖο τήν ἴδια στιγμή τό τρώει
ὁ γαῖδαρος του· οἱ ἀμύητοι μεταφέρουν νερό μέ κόσκινα σ' ἕνα τρύπιο ἀγγεῖο
χωρίς σκοπό καί χωρίς τέλος¹⁶.

Οἱ μυστικές κοινωνίες καί οἱ μύσεις εἶναι χωρίς ἀμφιβολία πολύ παλαιοί
θεσμοί· πρέπει νά δεχθοῦμε ὅτι στά Μυστήρια ὑπάρχουν βάσεις ἀπό τήν Νεο-
λιθική ἐποχή¹⁷· ἰδιαίτερος γιά τά Μυστήρια τῆς Δήμητρας καί τοῦ Διονύσου
ὑπάρχουν σχέσεις μέ τήν ἀνατολική Μητέρα Θεά. Καί ὅμως αὐτό πού εἶναι πα-
λαιότερο ἀπό τήν ἀνεπτυγμένη πόλη, μπορούσε συγχρόνως νά ὀδηγήσει πέραν
αὐτῆς. Δικαιολογημένα γίνεται λόγος γιά τήν «ἀνακάλυψη τοῦ ἀτόμου» στήν
Ἑλλάδα κατά τόν 7ο/6ο αἰ· στήν λογοτεχνία μορφές ὅπως ὁ Ἀρχίλοχος, ὁ Ἀλ-
καῖος, ἡ Σαπφώ ἀποτελοῦν τά πρῶτα παραδείγματα τοῦ «Ἐγώ», πού ἀπέκτησε
συνείδηση τῆς ἰδιοτυπίας του. Ἡ ἰκανότητα ἀτομικῆς ἀποφάσεως καί ἡ ἀναζη-
τηση ἰδιωτικῆς καταξιώσεως τῆς ζωῆς βρῖσκει τήν ἔκφρασή της καί στήν θρη-
σκεία: παραλλήλως πρὸς τήν συμμετοχή στίς ἐορτές τῆς πόλεως, πού ἦσαν ἡμε-
ρολογιακῶς καθορισμένες, ἐμφανίζεται τό ἐνδιαφέρον γιά προσωπική ἐπιλογή,
γιά κάτι τό ἰδιαίτερο, καί ἐπομένως γιά ἐπιπρόσθετες μύσεις καί μυστήρια. Πε-
ρισσότερο ἀπό πρῖν ἀπασχολεῖ τό ἄτομο ὁ θάνατος, ὁ ὁποῖος εἶναι παρῶν στό
σύστημα τῆς κοινοτικῆς ζωῆς ὡς ἀναμφισβήτητο γεγονός· ἔτσι ὑποσχέσεις βο-
ήθειας πού φθάνουν καί πέραν τοῦ θανάτου τοῦ ἀτόμου ἔβρισκαν πρόθυμους
ἀποδεκτές. Τό στατικό σύστημα τῆς θρησκείας μεταβάλλεται σέ δυναμική κί-
νηση: ἀπό τό 600 περίπου διαφόρων εἰδῶν Μυστήρια ἐμφανίζονται σαφῆ ἀνά-
πτυξη. Πάνω ἀπό τά παλαιά φυλετικά καί οἰκογενειακά Μυστήρια, μερικά Ἱερά,
ὅπως τῆς Σαμοθράκης καί τῆς Ἐλευσίνας, ἀπέκτησαν αὐξανόμενη ἐπίδραση
στήν κοινωνία πού συνεχῶς μεταβαλλόταν. Πέρα ἀπ' αὐτό κινήσεις, οἱ ὁποῖες
δέν ἦσαν συνδεδεμένες μέ καθιερωμένα Ἱερά καί τίς πατρογονικές συνήθειές
τους, ἐξήσκησαν πιέσεις γιά ριζοσπαστικότερες διεκδικήσεις· αὐτό φαίνεται ὅτι
ἰσχύει γιά τά Βακχικά καί τά Ὀρφικά. Ἡ αὐτονομία τοῦ ἀτόμου φθάνει στό ἀπο-
κορύφωμά της, ὅταν ὑπερβαίνεται ἡ τελετουργία καί τίθενται οἱ κανόνες μιᾶς
ζωῆς βασισμένης στήν προσωπική εὐθύνη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. R. Pettazzoni, *I misteri*, 1924· O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927,
καί RE XVI 1209-314 s.v. *Mysterien*· A. Loisy, *Les mysteres paiens et le mystere chretien*, 2η ἔκδ., 1930·
O. E. Briem, *Les societes secretes des mysteres*, 1941· *Die Mysterien*, *Eranos-Jahrbuch* 11 (1944)=*The
Mysteries*, 1955· Nock II 791-820: «Hellenistic Mysterien». D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*,

1965 U. Bianchi, *Iconography of Religions XVII 3: The Greek Mysteries*, 1976. Για τόν προσδιορισμό της έννοιας τῶν μυστηρίων βλ. περισσότερα C. Colpe στο: *Mithraic Studies*, ἔκδ. J. R. Hinnells, 1975, 379-84.

2. C. Zijderveld, *Telete*, 1934. *Mu-jo-me-no* ἀπαντᾶται στά μυκηναϊκά κείμενα, ἀλλά σε ἀμφιλεγόμενα συμφραζόμενα, Gerard-Rousseau 146 ἔξ.

3. N. M. H. van den Burg, *Aporrheta, Dromena, Orgia*, Diss., Utrecht 1939· ἄρρητος τελετή σ' ἓνα ἐπίγραμμα τοῦ 5ου αἰ. ἀπό τό Ἐλευσίνιον στήν Ἀθήνα, R. E. Wycherley, *Athenian Agora III*, 1957, ἀρ. 226.

4. A. Henrichs, *ZPE* (1969) 230 ἔξ.· *HN* 297 (ἀγγλ. 269 ἔξ.)· βλ. V 2.2 σημ. 10· VI 1.4 σημ. 9-10.

5. *HN* 277 (ἀγγλ. 251)· βλ. VI.1.4 σημ. 3.

6. F. Speiser, «Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation», *Zeitschr. f. Ethnol.* 60 (1928) 362-72· K. Prumm, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 57 (1933) 89-102· 254-272· M. Eliade, βλ. V 3.4 σημ. 2· W. D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum*, Diss., Gottingen 1972.

7. *LSS* 3 C 20· *HN* 280 (ἀγγλ. 253 ἔξ.).

8. *GGR* 662· 674 ἔξ.· πρβ. Varro στόν *Aug. Civ. D.* 7.20.

9. Βλ. V 2.5· V 3.5 σημ. 7-10-20.

10. Εἰκασίες γιά ναρκωτικά στήν Ἐλευσίνα ἀπό τόν K. Kerényi, *Initiation. Numen Suppl.* 10 (1965) 63 ἔξ.· E. Junger στο: *Studies in Honor of M. Eliade*, 1969, 327-42· R. G. Wasson, A. Hofmann καί C. A. P. Ruck, *The Road to Eleusis*, 1978. Ἡ συζήτηση γιά τήν ἰνδική ἑορτή Σόμα καί τήν ἱρανική Χαόμα δέν εἶναι δυνατόν νά ἐπισκοπηθῇ ἐδῶ· ἀρκεῖ νά μνημονεύσομε τόν G. Dumézil, *Le festin d' immortalite*, 1924· γιά τήν ἑορτή Χαόμα στήν Περσέπολη βλ. R. A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, 1970 καί W. Hinz, *Acta Iranica* 4 (1975) 371-85. Για τήν χρήση ὀπίου Kerényi (4) 35-9· *CRAI* (1976) 234 ἔξ.· 238 ἔξ.

11. Ὁ φαλλός «τιμᾶται σ' ὅλες σχεδόν τίς τελετές (μυήσεις)», Διόδ. Σικ. 4.6.4· *HN* 299 (ἀγγλ. 270 ἔξ.).

12. Ἀριστοτ. ἀπ. 15· χρυσές πινακίδες *OF* 32 ἔξ.=A 4, 3 Zuntz· Ἀθηναγόρας Πρῆσβ. περί τῶν Χριστ. 32.1.

13. Κατά τόν C. Colpe (βλ. σημ. 1) αὐτό ἀποτελεῖ τό καθοριστικό γεγονός στά μυστήρια.

14. Πλούτ. *Πῶς ἂν τις αἰσθ. ἑαυτ. προκόπτ. ἐπ' ἀρετῇ* 81 e· Πρόκλ. Σχόλ. εἰς Πλάτ. *Πολ.* II 108.21-4 (ἔκδ. Kroll)· βλ. Richardson 306 ἔξ.

15. Διόδ. Σικ. 5.77.3.

16. Ὁ Ὄκνος καί μεταφορεῖς νεροῦ ἐμφανίζονται στόν πίνακα τοῦ Πολυγνώτου στούς Δελφούς πού εἰκονίζει τόν Ἄδη, Πaus. 10.29.1· 31,9· 11, (πέρ. τό 450 π.Χ.)· καί οἱ δύο ἐπίσης φαίνονται στή λήκυθο ἀπό τό Παλέρμο, Cook III πίν. 36 (πέρ. τό 500 π.Χ.)· μεταφορεῖς νεροῦ σ' ἓναν ἀμφορέα στό Μόναχο, *ABV* 316.7, Cook III 399 (πέρ. τό 540/30)· Πλάτ. Γοργ. 493 b· Graf 107-20· 188-94· Ὁ E Keuls, *The Water Carriers in Hades*, 1973, πιστεύει ὅτι οἱ μεταφορεῖς νεροῦ εἶναι μυημένοι, ὄχι ἀμύητοι.

17. Βλ. 11 σημ. 14 καί 23-4.

1.2 Μυστήρια φυλετικά καί οικογενειακά

ΣΤΗΝ ΦΛΥΑ —τό σημερινό Χαλάνδρι— κοντά στήν Ἀθήνα ὁ Θεμιστοκλῆς μετά τήν νίκη του ἀνακαίνισε ἓνα Ἱερό, τό ὁποῖο ἦταν ἰδιοκτησία τῆς

οικογενείας του, τῶν Λυκομιδῶν Περισσότερα μαθαίνομε γι' αὐτό ἀπό τόν Πλούταρχο καί τόν Πausανία: ἐπρόκειτο γιά «Μυστήρια», τά ὁποῖα ἐθεωροῦντο παλαιότερα ἀπό τά Ἐλευσίνια¹. Ὑπῆρχε ἕνα οἶκημα γιά τίς μυστικές μῆσεις, τό ὁποῖο ὁ Pausanias ὀνομάζει κλισίον, «μικρό κτίσμα»· ἡ τοιχογραφία μιᾶς στοᾶς εἰκόνιζε γκριζομάλλη, ἰθυφαλλικό, φτερωτό ἄνδρα, ὁ ὁποῖος κατεδίωκε μιά γυναίκα μέ σκούρα ἐνδύματα· τά ὀνόματα πού ἦσαν γραμμένα δίπλα στόν καθένα παραποιήθηκαν μέσω τῆς παραδόσεως καί γι' αὐτό εἶναι ἀκατανόητα². Τά Μυστήρια ἀφοροῦσαν τήν «Μεγάλη Θεά», τήν ὁποῖα ὁ Pausanias ταυτίζει μέ τήν Γῆ³· περιλαμβάνονταν ἐπίσης βωμοί τοῦ Διονυσιοῦ Ἀπόλλωνος, «αὐτοῦ πού ἔχει δοθῆ ἀπό τόν Διόνυσο», τῆς Σελασφόρου Ἀρτέμιδος, «πού κρατάει δάδες», τοῦ Ἀνθίου Διονύσου, «τοῦ θεοῦ τῆς ἀνθήσεως», καί τῶν Ἰσμηνίδων Νυμφῶν ἀκόμη ἕνας ναός μέ βωμούς τῆς Δήμητρας Ἀνησιδώρας, «πού στέλνει δῶρα», τοῦ Κτησίου Διός, «πού προστατεύει τήν ἰδιοκτησία», τῆς Τιθρωνῆς Ἀθηνᾶς, τῆς Κόρης Πρωτογόνης, «τῆς πρωτοτόκου», καί τῶν Σεμνῶν θεῶν, «τῶν σεβαστῶν»⁴. Φαίνεται ὅτι συνυπάρχουν μιά ομάδα τῆς Δήμητρας καί μιά ομάδα τοῦ Ἀπόλλωνος· παραμένει ἄγνωστο ἂν αὐτός ὁ συνδυασμός εἶναι μεταγενέστερος. Ὁ Pausanias μνημονεύει πολύ παλαιούς ὕμνους πού εἶχαν συνθέσει ὁ Ὀρφεύς, ὁ Μουσαῖος, ὁ Πάμφως, τούς ὁποίους ἔψαλλαν οἱ Λυκομίται κατά τά ὄργια τους· ἀναφέρονταν στόν Ἐρωτα ὡς πανάρχαιο θεό καί στήν διαμονή τῆς Δήμητρας στήν οἰκία τοῦ Φλύου, τοῦ γιοῦ τῆς Γῆς⁵. Φαίνεται ἀδύνατο νά προχωρήσουμε πέρα ἀπό θεωρίες πού ἀφοροῦν αὐτό τό σύμπλεγμα κοσμογονίας, σεξουαλικότητας καί γονιμότητας.

Μετά τήν κατάρρευση τῆς κυριαρχίας τῶν Σπαρτιατῶν ἐπί τῶν Μεσσηνίων κατά τό ἔτος 370 καθιερώθηκαν στήν Ἀνδανία, στό ἄλσος Καρνεῖσιον, ὅπου ὑπῆρχε ἡ πηγή τῆς Ἀγνῆς θεᾶς, Μυστήρια μέ τήν ἀπαίτηση νά θεωροῦνται τό πανάρχαιο κέντρο τῶν Μεσσηνίων καί τῆς παραδόσεώς τους: ἡ πρώτη βασίλισσα, πού ὀνομαζόταν ἀκριβῶς Μεσσήνη, ἐθεωρεῖτο ὅτι μνήθηκε σ' αὐτά τά Μυστήρια ἀπό τόν Καύκωνα, ὁ ὁποῖος φέρει τό ὄνομα μιᾶς προελληνικῆς ομάδας⁶· ὁ Ἀριστομένης, ὁ μυθικός ἦρωας τῶν Μεσσηνιακῶν πολέμων, εἶχε θάψει ὡς διαθήκη του ἕνα φύλλο κασσιτέρου μέ τό τυπικό τῶν Μυστηρίων αὐτό τό φύλλο τότε βρέθηκε καί οἱ ὀδηγίες του ἄρχισαν νά ἐφαρμόζονται⁷. Εἶναι προφανῆς ἡ σύνδεση μέ τήν προδωρική παράδοση. Πιθανῶς σ' αὐτήν τήν περίοδο τοποθετεῖται ἡ δράση ἑνός ἀπό τους Λυκομίτες ἀπό τήν Φλύα, ὁ ὁποῖος «ἐξάγνισε» τούς χώρους τῶν Μυστηρίων στήν Ἀνδανία καί μέ ἐκπληξη διεπίστωσε μέ πόση ἀκρίβεια τά Μυστήρια αὐτά ἀντιστοιχοῦσαν σ' ἐκεῖνα ταῆς Φλύας⁸. Σέ ἐπιγραφή τοῦ ἔτους 92 π.Χ. ὁ Ἱεροφάντης Μνασίστρατος ἀποτύπωσε γιά πάντα τήν νέα ρύθμιση τῆς τελετῆς, πού ἔκανε, ἐπικυρωμένη ἀπό τό μαντεῖο⁹. Τό κείμενο φυσικά δέν κάνει λόγο γιά τίς μυστικές τελετές. Ἐν τούτοις μαθαίνομε ὅτι προηγεῖτο καθαρμός μέ θυσία κριοῦ, ὅτι οἱ μουσόμενοι γιά πρώτη φορά, οἱ πρωτομύσται, ἔπρεπε νά καταβάλουν τά ἔξοδα μιᾶς θυσίας ἀρνιοῦ καί ὅτι φοροῦσαν πρῶτα ἕνα εἶδος τιάρας, κατόπιν ἕνα δάφνινο στεφάνι¹⁰. Γινόταν πομπή πρός τιμὴν τῆς Δήμητρας, τοῦ Ἐρμοῦ, «τῶν Μεγάλων Θεῶν», τοῦ Ἀπόλλωνος καί τῆς Ἀγνῆς· σ'

αὐτήν ἔπαιρναν μέρος «ἀφιερωμένοι» ἄνδρες καί παρθένες, μερικοί ντυμένοι σάν θεοί· οἱ «ἀφιερωμένοι» ἦσαν συγχρόνως μυσταγωγοί, κατά κάποιον τρόπο ἀνάδοχοι τῶν νεοφωτίστων¹¹. Θυσίες καί μυστήρια ἐτελοῦντο μέ τήν συνοδεία μουσικῆς, πιθανῶς στό θέατρο, τό ὅποιο ἐξαγνιζόταν μέ τριπλή θυσία χοίρων¹². Ἀκολουθοῦσε «ἱερό γεῦμα» τῶν «ἀφιερωμένων»· ὑπῆρχε ἐπίσης ἀγών, προφανῶς ἵπποδρομία, στόν ἵππόδρομο¹³. Οἱ «Μεγάλοι Θεοί» ἀντιστοιχοῦσαν προφανῶς στούς φιλίππους Διοσκούρους· οἱ «ἀφιερωμένοι» ἄνδρες φοροῦσαν *πίλους*, ὅπως κι ἐκεῖνοι¹⁴. Στό ἐπίκεντρο ἐπομένως βρισκόταν ἕνας ἀνδρικός δεσμός τῶν «ἀφιερωμένων», μέ ἀντιστοιχία πρός τούς «Μεγάλους Θεούς», προσανατολισμένος πρός τήν θεϊκή Μητέρα καί μιὰ μυστηριώδη κόρη, ἡ ὁποία ἐτιμᾶτο στήν πηγῆ· ὁ Ἑρμῆς καί ὁ Απόλλων προσέδιδαν στήν θυσία μιὰ σκοτεινή καί μιὰ φωτεινή πλευρά. Ὑπεύθυνοι γιά τήν τελετή τῶν Μυστηρίων ἦσαν γενικῶς «οἱ Μεσσήνιοι»¹⁵. Πίσω ἀπό τά Μυστήρια βρισκόταν ἡ πολεμική κοινωνία τῆς φυλῆς ὡς μυστική ὀργάνωση.

Ὅχι μακριά ἀπό τήν Ἀνδανία βρισκόταν ἡ Ἀρκαδία, ὅπου μόνο ἐκεῖ, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Ἡρόδοτος, διετηροῦντο προδωρικά Μυστήρια τῆς Δήμητρας¹⁶. Μέ τίς μυθικές ἀρχές τῶν Ἀρκαδῶν συνδέεται ἡ Λυκόσουρα, ἡ «πιό παλαιά πόλη τοῦ κόσμου»¹⁷. γιαντό ἐξακολουθεῖ νά ὑπάρχει ὅταν μετά τό 360 ὅλες οἱ ἄλλες ἀρκαδικές πόλεις ἐνώθηκαν σχηματίζοντας τήν Μεγαλόπολη· ἐξακολούθησαν νά τελοῦνται ἐπίσης καί τά Μυστήρια, γιά τά ὁποῖα μᾶς δίδει πληροφορίες ἐπιγραφή τοῦ 3ου αἰ. π.Χ. καί κατόπιν ἀκόμη ἡ μεγαλοπρεπῆς ἀνοικοδόμηση κατά τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή, ὅπως τήν εἶδε ὁ Πausanias¹⁸. Ἡ κύρια θεά ἦταν μιὰ μυστηριώδης μή ὀνομαζόμενη *Δέσποινα*, τήν ὁποία ὁ Pausanias ταυτίζει μέ τήν Κόρη· τό λατρευτικό ἀγάλμα τήν παρουσίαζε μέ τήν *κίστη* στά γόνατα, ἐνῶ δίπλα τῆς στέκονταν ἡ Δήμητρα καί ἡ Ἄρτεμις· κοντά στήν Δέσποινα στεκόταν ὁ Ἄνυτος. Τό «μέγαρον» πίσω ἀπό τόν ναό, ὅπου γινόταν ἡ μύηση, ἦταν ἕνας μέγας ὑπαίθριος βωμός· ἐκεῖ γίνονταν θυσίες διαμελισμοῦ: «ὅποιο μέρος τοῦ θύματος τύχει νά βρεθῆ μπροστά σέ κάποιον, τό κόβει μέ τό μαχαίρι του»¹⁹. Ἀκόμη πάνω ἀπό τό μέγαρον βρισκόταν ἄλλος καί στήν κορυφή Ἱερό τοῦ Πανός. Ἐντυπωσιακά εἶναι ἀναθηματικά ἀγαλματίδια κριοκεφάλων ἀνθρώπων μέ μακριά ἐνδύματα· ἐπίσης ἐπάνω στόν πέπλο τοῦ λατρευτικοῦ ἀγάλματος εἰκονίζονταν ἀνθρώποι μέ κεφάλια ζώων²⁰, ἐνῶ πάνω στήν βάση τοῦ ἀγάλματος Κουρήτες καί Κορύβαντες²¹. Πρέπει καί ἐδῶ νά συμπεράνομε ὅ τι ὑπῆρχε μιὰ ἔνωση μασκοφόρων καί μιὰ κοινωνία πολεμιστῶν στόν κύκλο τῆς θυσίας.

Ἡ πιό παλαιά μαρτυρημένη μυστηριακή ἔνωση πολεμιστῶν συνδέεται μέ τό σπήλαιο τῆς Ἰδης στήν Κρήτη· τά ἀνατολίζοντα χάλκινα τύμπανα ἀντιστοιχοῦν στίς ἀσπίδες τῶν μυθικῶν Κουρήτων, πού χόρευαν γύρω ἀπό τόν μικρό Δία²². Οἱ στίχοι ἀπό τους Κρηῆτες τοῦ Εὐριπίδου βεβαίως²³, στούς ὁποίους αὐτοσυστήνονται οἱ «μύστες τοῦ Ἰδαίου Διός», πιθανῶς ὀφείλουν περισσότερα στήν ποιητική φαντασία παρά σέ πραγματική γνώση τῆς λατρείας: ὡς ναός μιὰ οἰκία Μυστηρίων ἀπό κυπαρισσόξυλα καλά κλεισμένη, σφραγισμένη μέ αἶμα ταύρου, ἐκκωφαντική βροντή «τοῦ νυχτερινοῦ Ζαγρέως» κατά τήν μύηση, ὠμοφαγία,

δάδες για τήν ὄρεινή Μητέρα καί τούς Κουρητες· ὁ μούμενος παίρνει τόν τίτλο *βάκχος*, φορεῖ ἄσπρο χιτώνα, ζῆ μέ φυτικές τροφές, ἀποφεύγει νά ἔλθει σ' ἐπαφή μέ γέννηση καί θάνατο. Θυσίες ταύρου, δάδες, τύμπανον ἀνήκουν καί στά ὄργια τῆς Μητέρας. Μιά ἑλληνιστική μαρτυρία²⁴ ὁμιλεῖ γιά μεγάλη φωτιά καί αἷμα πού ἀφρίζει, ὅταν ὁ Ζεὺς κάθε χρόνο γεννιέται στήν σπηλιά. Λέγεται ὅτι ὁ Πυθαγόρας εἶχε ὑποστῆ τήν μύηση τῶν «Ἰδαίων Δακτύλων» μέ διαφορετικό τρόπο²⁵: ἐξαγνίσθηκε μέ *κεραυνίαν λίθον* — ἓνα διπλό πέλεκυ; — Κι ἔπρεπε ὀλόκληρη τήν ἡμέρα νά ξαπλώσει στήν θάλασσα καί τήν νύχτα πάνω στό δέρμα ἑνός μαύρου κριοῦ δίπλα στό ποτάμι· κατόπιν ἔγινε δεκτός στό σπήλαιον τυμμένος μέ μαῦρο μαλλί, προσέφερε θυσία φωτιάς καί εἶδε τόν θρόνο, ὁ ὁποῖος κάθε χρόνο ἐτοιμαζόταν γιά τόν Δία.

Τά δρώμενα τῆς λατρείας δέν εἶναι δυνατόν νά ἀναγνωρισθοῦν πίσω ἀπό τέτοιες φανταστικές περιγραφές. Τίποτε ἀπολύτως δέν λεγόταν στήν Πάρο γιά μύηση, ὅπου ὑπῆρχε μιά ἔνωση ἀνδρῶν ὡς *ὄργεωνων* τῆς Δήμητρας μέ τό περιεργό ὄνομα *Κάβαρνοι*²⁶. ὅταν ὁμως ὁ Πολύγνωτος στόν ζωγραφικό πίνακα τοῦ Κάτω Κόσμου εἶχε ἀπεικονίσει πῶς ὁ Τέλλης καί ἡ Κλεόβοια ἔφεραν στήν Θάσο τήν *κίστη* τῆς Δήμητρας²⁷, τότε ἡ ἴδρυση αὐτῆς τῆς ἀποικίας ἀπό τήν Πάρο παρουσιαζόταν ὡς μεταφορά τῶν Μυστηρίων, ἐνῶ ὁ Τέλλης ἔφερε στό ὄνομά του τήν τελετή· δέν πρέπει ἐπίσης νά λησμονοῦμε τήν καταγωγή τοῦ Πολυγνώτου ἀπό τήν Θάσο. Ἐπίσης καί οἱ «ἀμύητοι» ὑδροφόροι τοῦ ζωγραφικοῦ πίνακα εἶναι δυνατόν νά σχετίζονται μέ τά μυστήρια τῆς Θάσου²⁸.

Ὅλες αὐτές οἱ ἐνδείξεις καί οἱ ὑπαινιγμοί, ὅσο κι ἂν παραμένουν ἐλλιπεῖς, συνδυάζονται καί σχηματίζουν τήν εἰκόνα ἑνός τύπου Μυστηρίων, τά ὁποῖα συνδέονται πολύ στενά μέ τό γένος, τήν φυλή ἢ τήν πόλη, ἐνῶ στόν μῦθο συμβαδίζουν μέ τήν καταγωγή τοῦ λαοῦ ἢ τήν ἴδρυση τῆς πόλεως, καί στήν πραγματικότητα ὑφίστανται μέ τήν μορφή μιᾶς ἐνώσεως ἀνδρῶν, ἰδίως πολεμικῆς ἐνώσεως. Δέν λέγεται τίποτε μέ σαφήνεια γιά ἐλπίδες μεταθανάτιας ζωῆς²⁹. αὐτό ὁμως μπορεῖ νά ἀνήκει στά «ἀπόκρυφα».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλούτ. Θεμιστ. 1 ἐπικαλούμενος μαρτυρία τοῦ Σιμωνίδη ἀπ. 627 (Page)· Πλούτ. ἀπ. 24 (Sandbach)=Ἰππόλυτ. *Κατά πασῶν αἰρέα ἔλεγχ.* 5.20.5· Πaus. 4.1.7· 1.31.4. Toepffer 208-23· AF 69 ἔξ. GGR 669.

2. Πλούτ. ἀπ. 24· οἱ παραστάσεις ἀνήκουν πιθανῶς στήν ὄψιμη ἀρχαιότητα, Σ. Μαρινάτος, *Πλάτων* 3 (1951) 228-42.

3. Πλούτ. ἀπ. 24· Πaus. 1.31.4.

4. Πaus. 1.31.4. Ὁ Nilsson GGR 669 πιστεύει ὅτι αὐτή ἡ πολλαπλότητα πρέπει νά εἶναι «μεταγενέστερη».

5. Πaus. 1.22.7· 9.27.2· 9.30.12.

6. Πaus. 4.1.4, πρβ. 4.14.1· 4.15.7· 4.16.6. Οί Καύκωνες ἦταν προ-ἐλληνική φυλή, Ἡροδ. 4.148· F. Kieche, *Historia* 9 (1960) 26-38.
7. Πaus. 4.20.4· 26.6 ἔξ.· 27.5· 33.5· πρβ. *LSCG* 65.12.
8. Πaus. 4.1.7 ἔξ.
9. *IG V* 1.1390 = *SIG* 136=LSCG 65· *GdII* II 536-44· *GGR* 478· M. Guarducci, «I culti di Andania», *SMSR* 10 (1934) 174-204.
10. *LSCG* 65.67 ἔξ. 14 ἔξ.
11. *LSCG* 65.33, 68, 24· βλ. V 4 σημ. 5.
12. *LSCG* 65.73 πρβ. 39, 75, 85, 67.
13. *LSCG* 65.95· 31.
14. *LSCG* 65.13· βλ. IV 5.2. Μεσσήνιοι ἀπό τήν Ἀνδανία παίζουν τόν ρόλο τῶν Διοσκουῶρων: Πaus. 4.27.1 ἔξ., βλ. II 6 σημ. 30· III 4 σημ. 33. Βλ. Toepffer 220 ἔξ.· Hemberg 33-6. Ὁ Πausανίας γράφει «Μεγάλες Θεές» καί φαίνεται νά ἐννοεῖ τήν Δήμητρα καί τήν κόρη της, 4.33.4.
15. *SIG* 735.
16. Ἡροδ 2.171.
17. Πaus. 8.38.1· 8.2.1· εὐρήματα ἀπό τό Ἱερό φθάνουν μέχρι τόν 6ο αἰ., M. Jost, *BCH* 99 (1975) 339-64.
18. *IG V* 2.514=S/G 999=LSCG 68, 3ος cd. π.Χ.· Πaus. 8.37· E. Meyer, *RE* XIII 2417-32· *GGR* 479 ἔξ.· Stiglitz 30-46· E. Levy καί J. Marcade, *BCH* 96 (1972) 967- 1004· M. Jost, *BCH* 99 (1975) 339-64. Διασώθηκαν μόνο τμήματα ἀπό τήν ομάδα τῶν θεῶν, ἔργο τοῦ γλύπτη Δαμοφῶντος (Πaus. 8.37.3· βλ. *EAA* II 999 ἔξ.)· χρονικά τοποθετεῖται στόν 2ο αἰ π.Χ., ἀλλά ἕνα νόμισμα πού βρέθηκε ἐκεῖ ὑποδεικνύει μάλλον τόν 2ο αἰ. μ.Χ., E. Levy, *BCH* 91 (1967) 518-45· ἀντίθετη γνώμη *BCH* 96(1972) 986· 1003.
19. Πaus. 8.37.8· *AE* (1912) 142-8.
20. *AE* (1912) 155,159· *GGR* πίν. 31.2· Βλ. II 7 σημ. 46.
21. Πaus. 8.37.6.
22. Βλ. I 4 σημ. 18· III 2.1 σημ.16· III 3.2 σημ.12· V 3.4 σημ.12.
23. Εὐριπ. ἀπ. 472· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Berliner Klassikertexte* V 2, 1907, 77· R. Cantarella, *Euripide, I Cretesi*, 1964· Fauth, *RE* IX A 2226-30.
24. Βοιω παρ' Anton. Lib. 19.
25. Πορφ. *Πυθαγ. Βίος* 17.
26. Αντίμαχος ἀπ. 67 (Wyss)· Στέφ. Βύζ. s.v. Πάρος.
27. Πaus. 10.28.3.
28. Graf 110-12· βλ. I 1.1 σημ.16.
29. Γιά τόν ὄρο *ἱερός καί ἱερά* σέ ἐπιτύμβιες ἐπιγραφές ἀπό τήν Μεσσηνία καί τήν Λακωνία, βλ. V 4 σημ. 5.

1.3 Κάβειροι καί Σαμοθράκη

ΜΕ ΤΟΥΣ ΚΑΒΕΙΡΟΥΣ καί τούς θεούς τῆς Σαμοθράκης στό μυστικό τῶν Μυστηρίων προστίθεται τό αἶνιγμα τοῦ μή ἑλληνικοῦ, προελληνικοῦ στοιχείου, τό ὁποῖο βεβαίως ὑπαινίσσεται καί ἡ παράδοση τοῦ Καύκωνος στήν Ἀνδανία¹. Ἡ λατρεία τῶν Καβείρων² μαρτυρεῖται πρό πάντων στήν Λήμνο καί στήν Θήβα. Τούς κατοίκους τῆς Λήμνου οἱ Ἕλληνες τούς ὀνόμαζαν «Τυρρηνοῦς» καί τούς ταύτιζαν μέ τούς «Ἐτρούσκους» ἀλλά καί μέ τούς «Πελασγούς»· ὑπέκυψαν στήν

άθηναϊκή κατάκτηση μόλις κατά τόν 6ο αϊ.3. Στό Τερό τῶν Καβείρων, το ὅποιο ἔχει ἀναγνωρισθῆ μέ βεβαιότητα ἀπό τά ἀφιερῶματα στούς Καβείρους⁴, φαίνεται ὅτι ἡ λατρεία συνεχίσθηκε χωρίς διακοπή καί μετά τήν κατάκτηση. Ἡ Λῆμνος ἦταν κέντρο τῆς λατρείας τοῦ Ἡφαιστου⁵· ἡ κυριότερη πόλη ὀνομαζόταν Ἡφαιστεια· οἱ Κάβειροι γενεαλογοῦνται ὡς γιοί ἢ ἔγγονοι τοῦ Ἡφαιστου⁶. Ὁ Αἰσχύλος⁷ τούς ἐμφανίζει ὡς χορό σέ μιά τραγωδία νά ὑποδέχονται στήν Λῆμνο τούς Ἀργοναῦτες· ἐμφανίζονται ἐκεῖ ὡς δεινοί οἰνοπότες· τά ἀγγεῖα οἴνου ἀποτελοῦν τό ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό τῆς ὁμάδας εὐρημάτων ἀπό τό Τερό τῶν Καβείρων. Ὁ Ἡφαιστος καί ὁ Διόνυσος συνδέονται στενά στήν ἑλληνική μυθολογία μέσω τῆς ἀστείας ἐπιστροφῆς τοῦ Ἡφαιστου στόν Ὀλυμπο πού ὀφείλεται στόν θεό τοῦ οἴνου⁸· στό βάθος πιθανῶς ὑπόκεινται ἐορτές τῶν συντεχνιῶν τῶν τεχνιτῶν, εἰδικά τῶν ἐνώσεων σιδηρουργῶν. Ὅταν οἱ «Τυρρηνοί» προσφέρουν ἀπαρχές στόν Δία, τόν Απόλλωνα καί τούς Καβείρους⁹, τότε ἐκτός ἀπό τήν μυστική ἔνωση ὑπάρχει καί ἡ ἰσοτιμία πατέρα καί γιοῦ, ἡ ὁποία ἀρμόζει στήν θεματική τῆς μύθσεως. Μιά ἀφιέρωση ἀπό τήν Λῆμνο στόν θεό, «ὁ ὁποῖος ἀστεῖζεται», «ὀδηγεῖ σέ ἀνοησίες», (παραπαίζοντι)¹⁰, δείχνει ὅτι καί στήν Λῆμνο ὑπῆρχε ἀστεῖο στοιχεῖο στήν λατρεία τῶν Καβείρων.

Πλουσιότερα καί ποικίλα, σέ βαθμό πού προκαλοῦν σύγχυση, εἶναι τά εὐρήματα στό Καβείρων τῆς Θήβας¹¹· ἀρχίζουν κατά τόν 6ο αϊ. καί φθάνουν ὡς τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή. Κατά τόν Πausanias¹² τήν μύθησιν τήν καθιέρωσε ἡ Καβειραία Δήμητρα πρὸς τιμὴν τοῦ Προμηθέως, ἑνός ἀπό τούς «Καβείρους», καί τοῦ γιοῦ του Αἰτναίου. Αὐτό παραπέμπει σέ συντεχνία σιδηρουργῶν ἀνάλογη πρὸς ἐκείνη τοῦ Λημνίου Ἡφαιστου. Τά ἀναθήματα πού βρέθηκαν στό Ἱερό προσφέρονταν σ' ἓνα «Κάβειρο», στόν ἐνικό, ὁ ὁποῖος παριστάνεται σάν γενειοφόρος Διόνυσος πού πίνει ξαπλωμένος, καί στό «ἀγόρι» του (παῖς)¹³. Στόν παῖδα ἀφιερώνονται κάθε εἶδους παιχνίδια, ἰδίως σβοῦρες· αὐτό ὑποδηλώνει τήν μετάβαση ἀπό τήν παιδική ἡλικία στήν ἐνηλικίωση καί ὑπαινίσσεται μύθσεις τῆς ἐφηβίας. Ἐνας ἰδιαίτερος συνηθισμένος τύπος ἀναθημάτων δείχνει ἓνα ἀγόρι μέ τόν μυτερό σκουφο τῶν Διοσκούρων, τόν πῖλον, ὁ ὁποῖος καί στήν Ἀνδανία χαρακτηρίζει τούς «ἀφιερωμένους»¹⁴. Θυσία ταύρου καί οἰνοποσία πρέπει νά ἀποτελοῦσαν τά κυριότερα γεγονότα τῆς ἐορτῆς. Μικροί χάλκινοι ταῦροι ὑπερτεροῦν σέ ἀριθμό μεταξύ τῶν ἀναθηματικῶν δώρων· κέντρο τοῦ Ἱεροῦ ἦταν ἓνας μέγας βωμός, γύρω ἀπό τόν ὅποιο ἀργότερα ἀνοικοδομήθηκε ἓνα θέατρο, προφανῶς ὄχι γιά λογοτεχνικά θεατρικά ἔργα, ἀλλά γιά παρουσίαση τοῦ «ἱεροῦ» ἀπό τόν Ἱεροφάντη· πίσω ἀπό τόν βωμό ὑπῆρχε τετράγωνο οἶκημα, το ὅποιο εἶναι τελείως διαφορετικό ἀπό τόν συνηθῆ τύπο τοῦ ἑλληνικοῦ ναοῦ. Στίς παλαιότερες ἐγκαταστάσεις ἀνήκουν κυκλικά οἰκῆματα μέ ἐστία, προφανῶς προοριζόμενα γιά ἱερά γεύματα σέ πολύ περιορισμένο κύκλο. Τήν οἰνοποσία ὑποδηλώνουν οἱ χαρακτηριστικές κοῦπες τῶν Καβείρων, οἱ ὁποῖες ἔφεραν συχνά ἀφιέρωση, ἀλλά βρέθηκαν πάντοτε ἐντελῶς θρυμματισμένες: προφανῶς τίς χρησιμοποιοῦσαν μόνο μιά φορά καί κατόπιν τίς ἔσπαζαν¹⁵. Κάποια ὁμοιότητα μέ τά ἀθηναϊκά Ἀνθεστήρια μπορεῖ νά ἐντοπισθῆ¹⁶.

Τά ζωγραφισμένα άγγεϊα από τό Ίερό, τά όποϊα άνήκουν στο δευτερο ήμισυ του 5ου αι., εϊκονίζουν μέ χαρακτηριστική τεχνοτροπία άστεϊες γελοιογραφίες από μυθικές ή καθημερινές σκηνές· μορφές πού μοιάζουν μέ πυγμαϊους ή μέ νέγρους μέ παραμορφωμένα πρόσωπα, παχειές κοιλίες, μέ χαλαρά, κρεμασμένα γεννητικá όργανα. Άνάλογα χαρακτηριστικά παρουσιάζουν μερικá άγγεϊα τών Άνθεστηρίων. Μία τουλάχιστον φάση τής έορτής τών Μυστηρίων γινόταν κατά τά φαινόμενα αισθητή, σέ πλήρη αντίθεση προς τά συνήθη έθιμα καί τίς κοινωνικές άπαιτήσεις, ως ύποβιβασμός στον πρωτογονισμό· ήταν ίσως κάτι άνάλογο μέ τήν αισχρολογία τής έορτής τής Δήμητρας ή τίς ύβρεις «έξ άμάξης» κατά τά Άνθεστήρια¹⁷. Ένα άγγεϊο από τό Καβείριον παρουσιάζει τον Κάβειρο καί τό άγόρι του καί μπροστά απ' αυτούς τον Πρατόλαο, τον «πρωτο άνθρωπο», ως μικρή άστεϊα μορφή δίπλα στο ζευγος Μίτου καί Κρατεϊας· έδω γίνεται ύπαινιγμός σ' ένα κατά τά άλλα άγνωστο ανθρωπογονικό μύθο¹⁸, ακριβώς όπως στην Λήμνο ο Κάβειρος αναφερόταν ως ο πρωτος ανθρωπος¹⁹.

Άνθρωπογονία καί μύηση συνάπτονται στην έννοια τής νέας αρχής. Για τίς ίδιες τίς τελετές δέν γνωρίζουμe σχεδόν τίποτε. Ύπηρχαν οί Καβειρίαρχοι ως διευθύνοντες ιερείς καί οί παραγωγείς, «είσαγωγείς», ως μυσταγωγοί²⁰. ή μύηση περιελάμβανε λουτρό²¹. ο μούμενος έφερε κλαδιά καί ταινίες· μπορούσε νά εισέλθει στο άλλοσ τής Δήμητρας Καβειραϊας²². Για έλπίδες μεταθανάτιας ζωής δέν λέγεται τίποτε. Τό όνομα Κάβειροι συνδέεται μέ τά σημητικά — τούς «Μεγάλους Θεούς» — ή καί μέ τά χιτιτικά²³ καί ακριβώς γιαυτό δέν είναι δυνατόν νά είμαστε βέβαιοι για τήν προέλευσή του.

Οί κάτοικοι τής Σαμοθράκης²⁴ όνομάζονταν από τους Έλληνες «Πελασγοί»· τό γεγονός ότι επίσης συνδέονται καί μέ τούς Τρῶες, μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ίσως πρέπει νά χαρακτηρισθούν ως μή Έλληνες, αντί Έλληνες. Μέχρι τούς Έλληνιστικούς χρόνους έχρησιμοποιεϊτο στην λατρεία μή ελληνική γλώσσα²⁵. Τό πρόγραμμα όμως ανοικοδομήσεως του Ίερου, πού άρχισε τον 7ο αι., όφείλεται στον ελληνικό έποικισμό· καί σ' αντίθεση προς τά άλλα Ίερά τών Καβείρων αυτό απέκτησε ύπερτοπική σημασία. Τά Μυστήρια αυτά ήσαν γνωστά στην Αθήνα κατά τον 5ο αι.· ο ίδιος ο Ηρόδοτος φαίνεται ότι είχε μνηθῆ²⁶. Ποιητές καί ιστορικοί ένσωμάτωσαν τίς παραδόσεις τής Σαμοθράκης στις γενεαλογίες τους. Έν τούτοις μόλις κατά τήν έποχή του Φιλίππου τό Ίερό έφθασε στην μεγαλύτερη άκμή του καί τήν διετήρησε κατά τήν Έλληνιστική έποχή· ή «Νίκη τής Σαμοθράκης»²⁷ αφιερώθηκε εκεί κατά τον 2ο αι. π.Χ. Οί «Θεοί τής Σαμοθράκης» ήσαν δημοφιλείς σ' όλόκληρη τήν περιοχή τής Μεσογείου. Η λατρεία ύφίστατο μέχρι τήν έποχή του Μ. Κωνσταντίνου.

Οί ανασκαφές παρέχουn εϊκόνα του Ίερου καί τής εξέλιξέως του, μολονότι όρισμένες λεπτομέρειες παραμένουν άμφιλεγόμενες. Ύπάρχει μαρτυρία για θρησκευτική δραστηριότητα από τον 7ο αι., αλλά τό μνημειακό κτήριο άρχισε μόνο κατά τον 4ο αι. Ύπηρχαν δύο κύρια όρθογώνια κτήρια μέ άσυνήθιστη μορφή προοριζόμενα προφανώς για μεγάλες ομάδες ανθρώπων, από τά όποϊα σέ μία έπιγραφή τό ένα όνομάζεται συμβατικώς *Ανάκτορον* καί τό άλλο

ἀπλῶς *Ιερὸν*. Τὸ *Ἀνάκτορον* χρονολογεῖται ἀπὸ τους Αὐτοκρατορικούς χρόνους, φαίνεται ὅμως ὅτι προηγουμένως ὑπῆρχαν δύο ἄλλα κτήρια τῆς ἰδίας μορφῆς. Ἡ εἴσοδος ἦταν στὴν δυτικὴ μεγάλη πλευρὰ τοῦ ὀρθογωνίου²⁸. στὴν βορεινὴ ὑπῆρχε ἓνα ἄδυτον, στο ὁποῖο μόνο μύστες μπορούσαν νὰ εἰσέλθουν²⁹. στὸ κέντρο τοῦ κυρίως δωματίου ἵχνη ἀνθράκων ἐρμηνεύθηκαν ὡς ὑπολείμματα ἑνὸς μεγάλου ξύλινου βάρθρου³⁰. κατὰ μῆκος τῆς ἀνατολικῆς πλευρᾶς ὑπῆρχαν καθίσματα. Χωρὶς ἀμφιβολία αὐτὸ τὸ δωμάτιο προοριζόταν γιὰ μύσεις. Ὑπῆρχε ἀκόμη ἓνας περιτειχισμένος χώρος μὲ ἐστία-βωμό³¹. αὐτὸς ὁ περίβολος ἀργότερα ἴσως ἀντικαταστάθηκε ἀπὸ τὸν «νέο ναό», τὸ ἐλληνιστικὸ *Ιερὸν*³². Αὐτὸ τὸ οἶκημα εἶχε πρόπυλο μὲ κίονες, ὅπως οἱ κανονικοὶ ναοί, ἀλλὰ στὴν βόρεια πλευρὰ· στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὑπῆρχε στὰ δεξιὰ τῆς εἰσόδου αὐλάκι, ἐστία-βωμός στὸ κέντρο, μαρμάρινα καθίσματα κατὰ μῆκος τῆς πλευρᾶς καί, ὅπως φαίνεται, βόθρος στὸ ἀψιδωτὸ νότιο μέρος. Θεωρήθηκε ὅτι τὸ *Ιερὸν* ἦταν ὁ χώρος τῆς ἐποπτείας—ἢ προοριζόταν γιὰ μιὰ δευτέρη πράξη κατὰ τὴν ἴδια νύχτα τῆς μυσσεως; Ἐξω ὑπῆρχε ἓνας ἄλλος βωμός περιβαλλόμενος ἀπὸ τοῖχο. Τὸ θέατρο, πού εἶχε κατασκευασθῆ δίπλα του, εἶναι ἀπίθανο νὰ ἐχρησιμοποιεῖτο γιὰ λατρευτικούς σκοπούς.

Ὑπῆρχε μιὰ ἐτήσια ἐορτή, κατὰ τὴν ὁποία συνέρρεαν ἐορταστικοὶ ἀπεσταλμένοι, οἱ θεωροί³³. ἢ προσωπικὴ μύηση ὅμως κατὰ τὰ φαινόμενα μπορούσε νὰ γίνεταί καί σὲ ἄλλες περιπτώσεις μὲ τὴν εὐκαιρία μιᾶς τυχαίας ἐπισκέψεως. Ὅπως στὴν Ἐλευσίνα, ἐκτός ἀπὸ τοὺς μύστας ὑπῆρχαν καί οἱ ἐπόπται, οἱ ὁποῖοι ἀποκοτοῦσαν «ὀπτική» ἐμπειρία τῶν τελετῶν τουλάχιστον γιὰ δευτέρη φορὰ. Σχετικὰ μὲ τὴν τελετὴ τῆς μυσσεως εἶναι γνωστές τρεῖς ἀξιοσημεῖωτες λεπτομέρειες: ὁ ἱερεὺς ἐρωτᾷ τὸν μυσόμενον «ποία εἶναι ἡ πιὸ ἄνομη πράξη πού ἔχει κάνει στὴν ζωὴ του»³⁴. σκοπὸς αὐτῆς τῆς ἐρωτήσεως φαίνεται ὅτι ἦταν ὄχι τόσο νὰ ἀποσπάσει «ἐξομολόγηση», ὅσο νὰ θεμελιώσει συνενοχίαν, μὲ τὴν ὁποία διασφαλιζόταν ἡ σταθερὴ ἀλληλεγγύη. Ακολουθῶντες οἱ μυσόμενοι ἔδεναν γύρω στὸ ὑπογάστριο πορφυρὴ ταινία, πράγμα πού προϋποθέτει ὅτι γδύνονταν καί πιθανῶς πλένονταν· αὐτὸ εἶναι ἀντίστοιχο, καθὼς λέγεται, μὲ τὸ ὅτι ὁ Ὀδυσσεὺς ἔβγαλε κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς θύελλας τὸν χιτῶνα του καί τυλιγμένος μὲ τὸν πέπλο τῆς Λευκοθέας πήδησε στὴν θάλασσα, ἢ ὁποία δέν μπορούσε πιά νὰ τοῦ κάνει κακό³⁵. Τέλος οἱ μνημένοι φοροῦσαν στὸ ἐξῆς σιδερένια δακτυλίδια³⁶. Ἡ θυσία κριοῦ πρέπει νὰ ἔπαιζε σημαντικὸ ρόλο στὴν λατρεία³⁷. Ἡ μύηση γινόταν κατὰ τὴν νύχτα³⁸.

Τὸ ἰδιαίτερο μυστικὸ τῶν «Θεῶν τῆς Σαμοθράκης» εἶναι ὅτι δέν εἶχαν ὄνομα ἢ εἶχαν κάποιον ὄνομα, τὸ ὁποῖο φυλασσόταν αὐστηρὰ μυστικὸ. Ἀκόμη καί οἱ ἀφιέρωσεις στὸ Ἱερό γίνονταν ἀπλῶς «στοὺς θεούς». Ὅτι αὐτοὶ ἦσαν «Κάβειροι» ὑποστηριζόταν ἀπὸ τὸν Ἡρόδοτο καί μετὰ, ἀλλὰ ἄλλοι, προφανῶς καλῶς πληροφορημένοι, εἶχαν ἀντίθετη γνώμη³⁹. Ἕνας συγγραφεὺς ὀνόματι Μνασέας ἀναφέρει τὰ ὀνόματα Ἀξίερος, Ἀξιόκερσος, Ἀξιόκερσα καί τὰ «μεταφράζει» ὡς Δήμητρα, Ἄδης, Περσεφόνη⁴⁰. ὅταν ὅμως ὁ Varro πιστεύει ὅτι στὴν Σαμοθράκη ξαναβρίσκει τὴν τριάδα τοῦ Καπιτωλίου, Jupiter, Juno, Minerva,

πρόκειται προφανώς για «μετάφραση» τῶν ἰδίων τριῶν θεοτήτων⁴¹. Μιά Μεγάλη Θεά τῆς Σαμοθράκης μπορεῖ ἐπίσης νά ταυτισθῆ μέ τήν Μητέρα Θεά· ἕνας τύπος Κυβέλης ἐμφανίζεται σέ νομίσματα τῆς Σαμοθράκης. Ὑπάρχουν ἐπίσης μαρτυρίες λατρείας τῆς Ἀφροδίτης καί τῆς Ἑκάτης⁴². Πολύ γνωστός εἶναι ἄλλος ἕνας νεαρός θεός σέ ὑπηρετικό ρόλο ὀνομαζόμενος Κασμίλος ἢ Καδμίλος καί μεταφραζόμενος ὡς «Ἐρμῆς»⁴³. Στίς πύλες τοῦ ἀνακτόρου εἶχαν στηθῆ χάλκινα ἀγάλματα δύο ἰθυφαλλικῶν «Ἐρμῶν»⁴⁴. Ἀρχικά αὐτά πρέπει νά ἦσαν φαλλικοί ὀριοδείκτες, ἀλλά μυθολογικῶς δίδεται ἡ ἐρμηνεία ὅτι ὁ Ἐρμῆς «εἶδε τήν Περσεφόνη» καί γι'αὐτό βρίσκεται σέ κατάσταση διεγέρσεως⁴⁵. Αὐτό εἶναι δυνατόν νά ἀποτελεῖ ἔνδειξη τῶν ὄσων συνέβαιναν στό ἀνάκτορο, κάτι ἀνάλογο πρός τήν ἐπιφάνεια τῆς Κόρης στήν Ἐλευσίνα. Ἰδιαιτερότητα στήν λατρεία τοῦ Ἐρμοῦ ἀποτελεῖ κατά τά λοιπά ἡ θυσία κριοῦ.

Οἱ θεοί τῆς Σαμοθράκης δέν ἐντάσσονται στά γνωστά μυθολογικά πλαίσια, ὑπάρχει ὅμως μία γενικῶς γνωστή μυθολογία ἡρώων τῆς Σαμοθράκης⁴⁶: Ἡ μεγαλύτερη θεά τῆς Σαμοθράκης ἦταν ἡ θυγατέρα τοῦ Ἄτλαντος Ἡλέκτρα ἢ Ἡλεκτρούνη — ἕνα ὄνομα, το ὁποῖο συνήθως γίνεται κατανοητό ὡς ἡ «ἀκτινοβολοῦσα»· αὐτή ἐνώθηκε μέ τόν Δία καί τοῦ γέννησε τόν Δάρδανο, τόν Ἡετίωνα καί τήν Ἀρμονία. Ἡ Ἀρμονία ἐόρτασε στήν Σαμοθράκη τόν γάμο τῆς μέ τόν Θηβαῖο Κάδμο, τοῦ ὁποῖου τό ὄνομα εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι θυμίζει τό ὄνομα τοῦ Καδμίλου· κατά τήν ἐορτή τῆς Σαμοθράκης «ἀναζητεῖται» ἡ Ἀρμονία⁴⁷, πράγμα πού προϋποθέτει κάποιον μῦθο ὅμοιο μέ τόν μῦθο τῆς ἀρπαγῆς ταῆς Κόρης. Περὶ ἐργῆ εἶναι ἡ μοῖρα τῶν ἀδελφῶν: ὁ Ἡετίων ταυτίζεται μέ τόν Ἰασίωνα, ὁ ὁποῖος ἐνώθηκε μέ τήν Δήμητρα καί φονεύθηκε ἀπό τόν κεραυνό τοῦ Διός⁴⁸. ὁ «ἱερός γάμος» μέ τό μοιραῖο τέλος, ὅπως στήν μυθολογία τῆς Ἰστάρ καί τῆς Μητέρας, ὑποδηλώνει μυστικές θυσιαστήριες τελετές. Λέγεται ὅμως ἐπίσης ὅτι ὁ Δάρδανος ἦταν αὐτός πού σκότωσε τόν ἀδελφό του⁴⁹. ἐν πάσῃ περιπτώσει ὁ Δάρδανος ἐγκατέλειψε τό ἱερό νησί κι ἔφυγε πάνω σέ μία σχεδία, ἐξ αἰτίας ἑνός κατακλυσμοῦ, ὅπως συνήθως προστίθεται· κατέληξε στήν Ἰδη, ἔγινε ὁ προπάτωρ τῶν Τρώων καί συγχρόνως εἰσήγαγε τήν λατρεία τῆς Ἰδαίας Μητέρας⁵⁰. Ὁ δράστης ἑνός ἐγκλήματος σώζεται μέ τόν κατακλυσμό: αὐτό θυμίζει ἐκείνη τήν ἐρώτηση κατά τήν μύηση, ἀλλά ἐπίσης καί τήν σωτηρία τοῦ Ὀδυσσεῶς χάρις στήν σχεδία καί στόν πέπλο τῆς Λευκοθέας. Στήν Σαμοθράκη δέν γινόταν καμμιά ἀπολύτως ἀναφορά στόν Δάρδανο, ἀλλά στόν Πολυάρκη, τόν «ἰσχυρό», πού προστατεύεται καί προστατεύει⁵¹.

Τά Μυστήρια τῆς Σαμοθράκης ἐθεωρεῖτο ὅτι ἐπετύγχαναν πρό πάντων αὐτό: σωτηρία ἀπό τούς κινδύνους τῆς θάλασσας, καί ἀποτελεσματικά ταξίδια. Περί αὐτοῦ μαρτυροῦν τά ἤδη ἀπό τοῦ 5ου αἰ. πολυάριθμα ἀναθηματικά δῶρα⁵². ἡ «Νίκη τῆς Σαμοθράκης» προσφέρθηκε. γιά νά ἐορτασθῆ μία θαλασσινή νίκη. Ὁ μῦθος παρουσιάζει ἤδη τούς Ἀργοναῦτες νά γίνονται δεκτοί στίς μῆσεις τῆς Σαμοθράκης⁵³. Γιά ἐλπίδες μεταθανάτιας ζωῆς δέν λέγεται τίποτε· ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ κινδύνου τοῦ θανάτου καί ἡ συνάντηση μέ τούς θεούς τοῦ θανάτου ἀποσκοπεῖ πρό πάντων στήν προστασία ἀπό τόν πραγματικό θάνατο.

Δέν είναι δυνατόν νά συνδέσομε μέ βεβαιότητα τό μή έλληνικό στοιχείο τῶν Μυστηρίων τῆς Σαμοθράκης μέ κάποιον ἄλλο λαό ἢ γλώσσα γνωστή ἀπό ἄλλοῦ. Ἡ λέξη Καδμίλος, Κασμίλος, ταυτιζόταν ἤδη στήν ἀρχαιότητα μέ τήν παλαιά λατινική λέξη γιά τό ἀγόρι πού βοηθοῦσε κατά τήν θυσία, *camillus*⁵⁴. Ἡ ὁμοιότητα εἶναι ἐντυπωσιακή καί μᾶς ὀδηγεῖ νά σκεφθοῦμε τούς Ἑτρούσκους ὡς μεσολαβητές· δέν λέγεται ὅμως τίποτε γιά «Τυρρηνοῦς» στήν Σαμοθράκη. Οἱ κατάλογοι τῶν μυστῶν ἐπιτρέπουν νά διακρίνομε στενές σχέσεις μέ τούς Κάρες, ἀλλά προέρχονται μόνο ἀπό τήν Ἑλληνιστική ἐποχή⁵⁵. Τό Κασμίλος συγκρίνεται ἐπίσης μέ ἕνα χιτιτικό ἢ πρωτο-χαττικό ὄνομα προσώπου⁵⁶. Ὁ μῦθος τοῦ Δαρδάνου ἀποδεικνύει ὁμοιότητα μέ τά μικρασιατικά Μυστήρια τῆς Μητέρας· τά παράλληλα μέ τόν μῦθο τῶν Διοσκούρων — ἡ ἀδελφή πού ἐξαφανίζεται, ὁ ἀδελφός πού πεθαίνει—θα ταιρίαζαν ἐπίσης⁵⁷. Γίνεται ἀκόμη λόγος γιά «Κορύβαντες» καί «Δακτύλους»⁵⁸. Τό τοπικό ὄνομα ἦταν κατά φαινόμενα *Σάοι*⁵⁹, το ὁποῖο οἱ Ἕλληνες μποροῦσαν νά κατανοήσουν ἀπλῶς ὡς «αὐτοί πού δασώθηκαν». Ἐδῶ ἐμφανίζεται καί πάλι ὁ δεσμός ἀνδρῶν ἐνωμένων δι' ὄρκου μέσω Μυστηρίων, θεμελιωμένος στό πεδίο ἐντάσεων μεταξύ παλαιοῦ καί νέου, ἄρσενικοῦ καί θηλυκοῦ, ἐρωτισμοῦ καί θανάτου, ὅπως ὑπαινίσσονται τά μυστικά ὀνόματα τῶν θεῶν καί ἡ μυθολογία τῶν ἡρώων, ὑπό τήν ἀρχηγία μίας θεϊκῆς *Στρατηγίδος*⁶⁰. Ὅτι ὁ δεσμός τῶν *Σάων*, πού ἦσαν ἀπρόσβλητοι ἀπό τους κινδύνους τῆς θάλασσας, παραπέμπει στήν ἐποχή τῶν πειρατικῶν «Λαῶν τῆς Θάλασσας» τῆς πρώιμης ἐποχῆς τοῦ Σιδήρου, πρέπει νά παραμείνει ὑπόθεση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. VI.2 σημ. 6.
2. Ὀλόκληρο τό ὑλικό στόν Hemberg (1950), πού ἀντικαθιστᾶ τόν Kern, *RE* X 1399-450.
3. Ἡρόδ 6.136· K. Kinzl, *Miltiades-Forschungen*, Diss., Wien 1968, 56-80, 121-44.
4. Hemberg 160-70· *ASAtene* 30-2 (1952-4) 337-40· D. Levi, «Il Cabirio di Lemno» *Χαριστήριον Α. Κ. Ὀρλάνδου* III, Αθήναι 1966, 110-32· K. Kerényi *Symb.* Oslo. 41 (1966) 26-8· *CQ* 20 (1970) 9 ἔξ.
5. Βλ. III 2.11.
6. Ἀκουσιλαος *FGrHist* 2 F 20· Φερεκύδης *FGrHist* 3 F 48· πρβ. Ἡρόδ 3.37.
7. *Αἰσχ. ἀπ.* 45 (Mette)=97 (Radt).
8. Βλ. III 2.11 σημ. 19.
9. Μυρσίλος *FGrHist* 477 F 8.
10. S. Follet, *RPh* 48 (9174) 32-4.
11. P. Wolters καί G. Bruns, *Das Kahirenheiligtum bei Theben* I, 1940· II: W. Heyder, *Die Baumwerke*, 1978· III: U. Heimberg, *Die Keramik des Kabirions*, 1982· V: B. Schmaltz, *Terrakotten aus dem Kahirenheiligtum bei Theben*, 1974· G. Bruns στό: *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*, 1959, 237- 48· Hemberg 184-205.
12. Πανσ. 9.25.5-9· Ἡ «Πελαργή» ὡς ἰδρύτρια τῶν μυστηρίων θυμίζει τούς «Πελαργούς» τῆς Λήμνου πού ἀναφέρει ὁ Μυρσίλος *FGrHist* 477 F 9.
13. *GGR* πίν. 48.1.

14. Βλ. VI 1.2 σημ. 14.
15. A A (1967) 271. *Θαμάκης* ἦταν ἴσως ἕνας χαρακτηρισμός τοῦ συντρόφου ἢ τοῦ ἀδελφοῦ κατὰ τὴν μύηση: ἐπιγραφή, AA (1964) 242.
16. G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, 1951, 52.
17. Βλ. II 7 σημ. 61-7· V 2.4 σημ. II· V 2.5 σημ. 33-4.
18. GGR πίν. 48.1· O. Kern, *Hermes* 25 (1890) 7· HN 272 (ἀγγλ. 246 ἐξ.)
19. PMG 985.
20. IG VII 2428.
21. AA (1967) 245 ἐξ.
22. Πaus. 9.25.5.
23. Ὁ Scaliger ἤδη τό εἶχε συγκρίνει μέ τό σημιτικό kabir «μεγάλος»· τίποτε ἄλλο ὅμως δέν ὑποδηλώνει σημιτικές συνδέσεις, βλ. PR I 848· Hemberg 318-20. Ὁ A. H. Sayce, JHS 45 (1925) 163, τό συγκρίνει μέ τό χιτιτικό habiri, πού σημαίνει «πειρατές», μερικές φορές θεϊκά ὄντα, ἀλλά τὰ Οὐγκαριτικά ἐμφανίζουν ὡς πρῶτο γράμμα τό c, το ὅποιο δύσκολα θά γινόταν κ στά ἑλληνικά, Hemberg 320 ἐξ. — Ὁ G. Dossin, NClío 5 (1953) 199-202, παραπέμπει στό σουμερικό kabar «χαλκός». Πρβ. τούς *Καβάρνους* στήν Πάρο, βλ. V 2.5 σημ. 51.
24. K. Lehmann (ἐκδ.), *Samothrace I-V*, 1958-81· O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer von Eleusis und Samothrake*, 1892· Hemberg 49-131, 303-17· GGR 670· K. Kerényi στό *Geist und Werk*, 1958, 125-38· S. G. Cole, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden 1984. Οἱ σημαντικότερες μαρτυρίες βρῖσκονται στά Σχόλια εἰς Ἀπολλ. Ρόδ. 1.916, πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ Jacoby στό *FGrHist* 546.1· κατάλογοι μνημένων στό IG XII 8.173-223, πρβ. p. 38-40· SIG 1052- 54· *Samothrace* II 1.74-116· *Bulletin epigraphique* (1966) ἀρ. 342.
25. Διόδ. Σικ. 5.47.3· μή ἑλληνικές καταγραφές στό: *Samothrace* II 2.8-19, 45-64.
26. Ἡρόδ 2.51, πρβ. Ἀριστοφ. *Εἶρ.* 277 ἐξ., γιά τόν Διαγόρα τόν Μιλήσιο βλ. VII 2 σημ. 35.
27. Lippold 360.
28. Hemberg 112-5, ὁ ὅποιος ἀναφέρεται στους ναούς τῆς Μεσοποταμίας (128 σημ. 3). Γιά τὴν χρονολογία τοῦ Ἀνακτόρου, το ὅποιο πιθανῶς ἀνήκει στόν 5ο αἰ., βλ. Cole, *Theoi Megaloi* (βλ. σημ. 24), 12 ἐξ.
29. *Samothrace* II 1.118-20 ἀρ. 63=LSS 75 a· Hemberg 112.
30. A. D. Nock, AM 45 (1941) 577-81· Hemberg 113.
31. Ὀνομαζόμενος «τέμενος» ἀπό τους ἀνασκαφεῖς· πρβ. Λυκόσουρα, βλ. VI 1.2 σημ. 19.
32. *Samothrace* III: The Hieron, 1969. Ἡ ἐπιγραφή: *Samothrace* II 1.117 ἐξ. ἀρ. 62=LSS 75.
33. Hemberg 126-8.
34. Πλούτ. Ἀποφθ. *Λακων.* 217 d· 229 d· 236 d· πρβ. τὴν Ἱστορία τοῦ Ραμψίνιτου στόν Ἡρόδοτο 2.121 ἐ 2.
35. Σχόλ. εἰς Ἀπολλ. Ρόδ. 1.916 b, βλ. V 3.5 σημ. 39.
36. Lucr. 6.1044· Plin. *Nat. Hist.* 33.23· Isidorus *Etymol.* 19.32.5· *Etymologicum Magnum* 573.19 *Μαγνήτις* βλ. ἐπίσης Tac. *Germ.* 31 γιά τούς ἐπίλεκτους στρατιῶτες τῶν Χάττι.
37. Κριός καί ἡ ράβδος τοῦ Ἐρμῆ (κηρύκειον) σέ νομίσματα τῆς Σαμοθράκης, Head 263, Hemberg 102.
38. Val. Flacc. *Argon.* 2.440 ἐξ.
39. Ἡρόδ 2.51· Στησίμβροτος *FGrHist* 107 F 20· Μνασέας Σχόλ. εἰς Ἀπολλ. Ρόδ. 1.916 b· ἀντιρρήσεις ἀπό τόν Δημήτριο τόν Σκήψιος, Στράβ. 10.472· Hemberg 73-81.
40. Μνασέας Σχόλ. εἰς Ἀπολλ. Ρόδ. 1.916 b. Ἐχουν ἐπίσης συζητηθῆ οἱ γλῶσσες τοῦ Ἡσύχ. *κέρσης· γάμος καί κέρσαι· γαμεῖν*. Ὁ Ἀρτεμίδωρος παρά Στράβ. 4.198 κάνει λόγο γιά «Δημητρα καί Κόρη». Ὁ Hemberg 88, ξεκινώντας ἀπό τό σχῆμα «οἱ Διόσκουροι στήν ὑπηρεσία μιᾶς θεᾶς» (βλ. IV 5.2 σημ. 4), πιστεύει ἀθαιρέτως ὅτι τό Ἀξίερος πρέπει νά εἶναι ὄνομα ἀνδρικής θεότητας· οἱ θεοὶ βρῖσκονται πέραν τῶν «ἀνδρικών ἐνώσεων», ὅπως ἀπηχοῦνται στους Κορύβαντες, στους Διοσκούρους κ.τ.λ. (βλ. σημ. 58). Οἱ προτομές ἀπό τόν τάφο τῶν Haterii (Ρώμη, Βατικανό) θεωροῦνται ὅτι παριστάνουν τούς τρεῖς θεοὺς τῆς Σαμοθράκης μέ τό κηρύκειον νά

συμβολίζει τόν Καδμίλο: U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, 1976, 30 ἔξ., εἶκ. 58· ἴσως ἀποτελοῦν ἀντίγραφα ἀπὸ ἀέτωμα τῆς Σαμοθράκης.

41. Varro παρὰ Macr. Sat. 3.4.8· Aug. Civ. D. 7.23· 28· πρβ. Serv. Verg. Aen. ad 3.12· 264· 8.679· Prob, ad Verg. Ecl. 6.31· ἀλλὰ στὸν Varro, De Lingua Latina 5.58, ὁ Οὐρανὸς καὶ ἡ Γῆ, «Caelum et Terra», θεωροῦνται ὅτι πρέπει νὰ εἶναι οἱ θεοὶ τῆς Σαμοθράκης· βλ. Hemberg 91· K. Kerényi στὸ *Studi Funaioli*, 1955, 157-62.

42. Hemberg 82, 69, 84 ἔξ.· Λυκόφρ. 77· Σχόλ. εἰς Νικανδρ. Θηρ. 462.

43. Ἀκουσίλαος *FGrHist* 2 F 20· Καλλίμ. ἀπ. 199, 723· Μνασέας, βλ. σημ. 39· ἐπιγραφή ἀπὸ τὴν Ἰμβρο: IG XII 8.74.

44. Varro De Lingua Latina 5.58· ὁ «Ναασσηνός» στὸν Ἰππόλ. Κατὰ πασῶν αἰρέσ. ἔλεγχ. 5.8.9 ἔξ.· Ὑπαιγιγμός στὸν Ἡρόδ. 2.51.4. [Ναασσηνός ὁ Ἰππόλυτος ὀνομάζει τοὺς αἰρετικούς (σημ. ἐπιμελ.)].

45. Cic. Nat D. 3.56, ὑπαιγιγμός στὸν Ἡρόδοτο 2.51 καὶ στὸν Καλλίμ. ἀπ. 199, πρβ. Serv. Verg. Aen. ad 4.577, 1.297. Ὁ Hemberg 93 ἐσφαλμένως θεωρεῖ τὸν ἰθυφαλλικό Ἑρμῆ ὡς τὸν νυμφίο τοῦ ἱεροῦ γάμου· μορφές αὐτοῦ τοῦ εἶδους παραμένουν ἔξω ἀπὸ τὸ οἶκημα, ὅπως οἱ σάτυροι στὴν συνοδεία τοῦ Διονύσου καὶ τῆς Ἀριάδνης. Ἰθυφαλλικές ἀναθηματικές μορφές: Hemberg 56.

46. Ὑπάρχει μαρτυρία ἤδη γιὰ τοὺς Καταλόγους τοῦ Ἡσιόδου, ἀπ. 177· πρβ. «Ἀρκτίνου» Ἰλίου πέρσις ἀπ. 1 (A11βη)=Δομίτιος *FGrHist* 433 F 10=Διον. Ἄλικ. Ρωμ. Ἀρχ. 1.68· Ἑλλάνικος *FGrHist* 4 F 23· PR I 854-6· Hemberg 312-5.

47. Ἐφορος *FGrHist* 70 F 120· Hemberg 91.

48. Ἰασίων, Ἡσιόδ. Θεογ. 969-71· Ὁδ. ε 125· Ἀπὸ τὸν Ἡσιόδο, ἀπ. 177, τὸ γεγονός τοποθετεῖται στὴν Σαμοθράκη· ὁ Ἑλλάνικος, *FGrHist* 4 F 23, τὸ παρουσιάζει ὀρθολογικά· πρβ. Σκύμνος 684 ἔξ.· Διόδ. Σίκ. 6.47-9· Διον. Ἄλικ. Ρωμ. Ἀρχ. 1.61· πρβ. Ἀφροδίτη καὶ Ἀγχίση· Hemberg 89. Παράσταση τοῦ Ἡετίωνος στὸ ἀέτωμα τοῦ Ἱεροῦ: P. W. Lehmann, *The Pedimental Sculptures of the Hieron in Samothrace*, 1962.

49. Serv. Verg. Aen. ad 3.167, πρβ. Κλήμ. Ἀλεξ. Προτρεπτ. 2.19 γιὰ τοὺς Κορύβαντες καὶ τοὺς Καβεῖρους, καὶ τὴν ἱστορία τοῦ Ραμφινίτου (βλ. σημ. 34)· N. Strosetzki, «Kain und Romulus als Stadtgrunder», *Forschungen und Fortschritte* 29 (1955) 184-8. Σύμφωνα μέ κείμενα τῆς Αὐτοκρατορικῆς ἐποχῆς στὰ μυστήρια τῆς Σαμοθράκης ἐτιμᾶτο ὁ Ἀδάμνα, θεωρούμενος ὡς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος καὶ ταυτιζόμενος μέ τὸν Ἄττι: ὁ «Ναασσηνός» στὸν Ἰππόλυτ. Κατὰ πασῶν αἰρέσ. ἔλεγχ. 5.8.9 (βλ. σημ. 44)· ὕμνος τοῦ Ἄττιος αὐτόθι 5.9.8· Th. Wolbergs, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte*, 1971, 8, 70 ἔξ.· τὸ ὄνομα ἐρμηνεύεται ὡς φρυγικό μέ τὴν σημασία «ὁ ἀγαπημένος», Ἦσυχ. ἀδαμνεῖν πρβ. W. Fauth, *Indogermanische Forschungen* 82 (1977) 80 ἔξ.· γιὰ τὸν Ἀδαμνα στὴν Ἐμπλα (σημερ. Τέλ Μαροντίχ) βλ. V. Haas, *Ugarit-Forschungen* 13 (1981) 102. Μήπως τὸ ὄνομα αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐπιβίωση τοῦ προ-ἑλληνικοῦ πυρήνα τῆς μυθολογίας τῆς Σαμοθράκης;

50. Κατακλυσμός: Λυκόφρ. 69-85· Πλάτ. Νόμ. 682 b· 702 a· Σχόλ. T εἰς Ἰλ. Υ 219· Μήτηρ: Διόδ. Σίκ. 5.49· Ἐφορος *FGrHist* 70 F 104.

51. Ἑλλάνικος *FGrHist* 4 F 23 (τὰ χειρόγραφα ἔχουν Πολυάρχη, ἀλλὰ τὸ διόρθωσε ὁ Wilamowitz).

52. Βλ. VII2 σημ. 36.

53. Ἀπολλ. Ρόδ. 1.915-21· Val. Flacc. *Argon.* 2.432-42.

54. Hemberg 316 ἔξ.· Latte (2) 407 ἔξ.

55. Hemberg 127.

56. Καδμίλος-Χασαμίλι: Hemberg 129· 316 ἔξ.

57. Βλ. IV 5.2 σημ. 4· «Διόσκουροι» στὴν Σαμοθράκη: Nigidius ἀπ. 91 (Swoboda).

58. Hemberg 303-5· «Κορύβαντες»: Φερεκύδης *FGrHist* 3 F 48· «Δάκτυλο»: Ἐφορος *FGrHist* 70 F 104.

59. Ταυτίζονται μέ τοὺς «Σαλίου» ἀπὸ τὸν Κριτόλαο *FGrHist* 823 F V Serv. Verg. Aen. ad 8.285' «Σάος» γιὸς τοῦ Ἑρμη καὶ τῆς Ρήνης (τῆς ὁ ποίας τὸ ὄνομα θυμίζει τὸ κριάρι): Σχόλ. Ἀπολλ. Ρόδ. 1.916 b, Ἀριστοτ. ἀπ. 579 (Rose).

1.4 Έλευσίνα

ΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ Έλευσίνας, παρά τήν μυστικότητα τους, είναι ή καλύτερα τεκμηριωμένη από κάθε άλλη άκόμη και άπλή έλληνική λατρεία¹. αυτό άληθεύει είτε λάβομε ύπ' όψη μας τίς αρχαιολογικές μαρτυρίες για τό οίκημα του Ίεροϋ, τίς επιγραφικές μαρτυρίες τών ιερών νόμων και άλλων σχετικών επιγραφών, τήν προσωπογραφία τών ιερέων, τήν εικονογραφία τών θεών και τών ήρώων είτε τίς πολλές άπηχήσεις στην λογοτεχνία, και στην ποίηση και στην φιλοσοφία. Από τήν παλαιότερη μαρτυρία, τό έλευσίνιο κεντρικό τμήμα του όμηρικού *Ύμνου εις Δήμητρα*, μέχρι τήν άπαγόρευση τής λατρείας από τόν Θεοδόσιο και τήν καταστροφή του Ίεροϋ από τους Γότθους γύρω στο 400 μ.Χ., επισκοπούμε περίοδο χιλίων έτών, κατά την όποία αυτή ή λατρεία προσείλκυσε από όλόκληρη τήν Ελλάδα, κατόπιν από όλόκληρη τήν ρωμαϊκή αυτοκρατορία, άνθρώπους, στους όποιους, όπως επανειλημμένως διαβεβαιώνεται, χάριζε ευτυχία και παρηγοριά. Η ιδιαίτερη παλαιότητα και ή άμόλυντη καθαρότητα τής λατρείας δημιούργησε κατά τόν Διόδωρο² τήν φήμη τής Έλευσίνας· ή μοναδική θέση τών Αθηνών στην έλληνική λογοτεχνία και φιλοσοφία διέδωσε αυτή τήν φήμη σ' όλους τους Έλληνες.

Τό μυστικό, το όποιο κάθε χρόνο γινόταν προσιτό σε χιλιάδες άνθρώπους, άρκετά συχνά βεβηλώθηκε· οί διαθέσιμες πηγές μας όμως, είτε οί εικονογραφικές είτε τά κείμενα, τηρούν τόν κανόνα, ό όποιος έπιτρέπει μόνο ύπαινιγμούς. Ότι ή Δήμητρα στην Έλευσίνα ξαναβρήκε τήν κόρη της, αποτελεί τό μυθολογικό ένδυμα του γεγονότος τών Μυστηρίων. Μόνο οί Χριστιανοί συγγραφείς προσπάθησαν να παραβιάσουν τόν κανόνα. Ο Κλήμης ό Αλεξανδρεύς έκανε γνωστό τό σύνθημα τών έλευσινίων μυστών, ένω ένας Γνωστικός κατέγραψε τήν έπίκληση του Ίεροφάντη και όνόμασε αυτό πού «έπιδεικνυόταν» ως τό σημαντικότερο σημείο τής τελετής: ένας στάχυς κομμένος. Δέν ύπάρχει κανείς λόγος να άμφισβητήσομε τήν μαρτυρία του³.

Η έορτή τών Μυστηρίων βρισκόταν στα χέρια δύο οικογενειών, τών Εϋμολπιδών, από τους όποιους προερχόταν ό Ίεροφάντης, και τών Κηρύκων, από τούς όποιους προερχόταν ό Δαδοϋχος και ό *Τεροκηρυξ*. επί πλέον ύπήρχε μια ίέρεια τής Δήμητρας, ή όποία διέμενε μονίμως στο Ίερό. Η πρώτη αίθουσα για τίς μυήσεις, τό *τελεστήριον*, οικόδομήθηκε κατά τήν έποχή του Πεισιστράτου στην θέση ενός κτίσματος πού είχε τήν μορφή ναοϋ και άνήκε στην έποχή του Σόλωνος· ίχνη λατρείας σ' αυτόν τόν χώρο όμως είναι δυνατόν να έντοπισθοϋν μέχρι τήν Γεωμετρική έποχή, και μάλιστα άκόμη και σε προγενέστερα μυκηναϊκά ύπολείμματα.

Ἡ μύησις⁴ ἀποτελοῦσε πράξη ἀτομικῆς ἐπιλογῆς· οἱ περισσότεροι, ἀλλὰ ὄχι ὅλοι οἱ Ἀθηναῖοι, ἦσαν μνημένοι· γυναῖκες, σκλάβοι, ξένοι γίνονταν δεκτοί. Τό πρῶτο μέρος τῆς μύησεως ἦταν δυνατόν κατά τά φαινόμενα νά γίνει σέ διάφορες χρονικές στιγμές στήν ἴδια τήν Ἐλευσίνα ἢ στό παράρτημα τῶν Ἀθηνῶν, στό Ἐλευσίνιον, πάνω ἀπό τήν Ἀγορά. Ἡ πρώτη πράξη ἦταν θυσία χοίρου· κάθε μύστης ἔπρεπε νά φέρει μαζί του τόν χοῖρο του καί σύμφωνα μέ σωζόμενη περιγραφή ἔκανε μπάνιο στήν θάλασσα μαζί μέ τόν χοῖρο⁵. Ὁ μύστης προσφέρει «στήν θέση του» τό ζῶο γιά θάνατο· ὁ μύθος συνδέει τόν θάνατο τοῦ χοίρου μέ τήν ἐξαφάνιση τῆς Κόρης μέσα στήν γῆ, ὅπως ἀκριβῶς καί στά Θεοδορία⁶.

Ἀκολουθοῦσε τελετή καθαροῦ, τό παράδειγμα τῆς ὁποίας κατά τόν ὀμηρικό Ὑμνο ἔδωσε ἡ ἴδια ἡ Δήμητρα: χωρίς νά μιλήσει καθόλου, κάθετοι σ' ἓνα σκαμνί, πάνω στο ὁποῖο εἶναι ἀπλωμένο δέρμα κριοῦ, καί καλύπτει τό κεφάλι της. Ἔτσι ἀπεικονίζουν τόν Ἡρακλῆ τά ἀνάγλυφα κατά τήν στιγμή τῆς μύησεως, καλυμμένο, νά κάθετοι σέ δέρμα κριοῦ, ἐνῶ ἄλλοτε ἀπό πάνω του ὑπάρχει ἓνα κόσκινο καί ἄλλοτε ἀπό κάτω μιά δάδα κατευθύνεται ἀκριβῶς πρὸς αὐτόν⁷. Στήν ἀρχαιότητα τέτοιες ἐνέργειες ἐρμηνεύονται ὡς «καθαρός διά τοῦ ἀνέμου καί τῆς πυρᾶς», ἀλλά στήν ἐμπειρία τοῦ μύστη, πού ἔχει κλειστά μάτια, αὐτό πρέπει νά βιώνεται ὡς ἀπειλή. Τά ἀνάγλυφα ἀκολουθῶς δείχνουν τήν συνάντηση μέ τήν Δήμητρα, τήν Κόρη καί τήν κίστη· αὐτό πιθανῶς ἀποτελοῦσε τήν κυρίως ἐορτή: «Ἐφ' ὅσον δέν ἔχεις φθάσει στό ἀνάκτορον, δέν ἔχεις μνηθῆ»⁸.

Γιά τίς διάφορες βαθμίδες τῆς τελετῆς μύησεως δίδει πληροφορίες τό συνθημα⁹, ἀλλά μέ συγκεκριμένο τρόπο, οὕτως ὥστε μόνο ὁ μνημένος νά ἐπιτρέψει στόν μνημένο νά ἀντιληφθῆ ὅτι εἶχε ἐκπληρώσει ὅλα τά ἀπαιτούμενα. «Νήστεψα, ἦπια τόν κυκεῶνα, πῆρα ἀπό τήν κίστη, ἐργάσθηκα, ἔβαλα πάλι στό καλάθι (κάλαθον) καί ἀπό τό καλάθι στήν κίστη». Ὁ ἴδιος ὁ Κλήμης δέν ἦταν σέ θέση νά δώσει λεπτομερέστερες πληροφορίες, πιστεῦε ὅμως ὅτι πρέπει νά ἦταν κάτι ἄσεμνο· ἔτσι οἱ φιλόλογοι ὀδηγήθηκαν νά ὑποθέσουν ὅτι ὁ κάλαθος καί ἡ κίστη περιεῖχαν σεξουαλικά σύμβολα. Ὑπάρχει ὅμως ἓνας ὑπαινιγμός στόν Θεοφραστο¹⁰, κατά τον ὁποῖο οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι «ἀπέκρυπταν τά ἐργαλεῖα» τῆς ἀλέσεως τῶν δημητριακῶν «καί τά ἀντιμετώπιζαν ὡς κάτι ἱερό», προφανῶς στά μυστήρια τῆς Δήμητρας· αὐτό ὀδηγεῖ στήν εἰκασία ὅτι τό γουδί καί τό γουδοχέρι, τά ἐργαλεῖα γιά τήν κατασκευή τοῦ κυκεῶνος, ἀνῆκαν στά μυστικά ἀντικείμενα: ὁ κυκεῶν ἦταν ποτό ἀπό δημητριακά, ἓνα εἶδος χυλοῦ μέ κάποιο χορτάρι ὡς καρύκευμα.

Ὑπῆρχε παραλλήλως προφορική «παράδοση» περί τῶν Μυστηρίων, ἐρμηνεῖες πιθανῶς μέ μορφή μύθων, γιά τίς ὁποῖες δέν γνωρίζομε τίποτε· τό σημαντικό βεβαίως, πιστεύει ὁ Ἀριστοτέλης¹¹, εἶναι ὄχι νά «μάθει» κάποιος, ἀλλά νά «πάθει» καί νά φθάσει στήν κατάλληλη πνευματική κατάσταση μέσω αὐτῶν πού συμβαίνουν.

Ἡ κυρίως ἐορτή τῶν Μυστηρίων εἶχε τήν σταθερή θέση της στό ἡμερολόγιο, κατά τόν φθινοπωρινό μήνα Βοηδρομιῶνα. Ἡ κύρια δημόσια ἐκδήλωση ἦταν ἡ μεγάλη πομπή ἀπό τήν Ἀθήνα πρὸς τήν Ἐλευσίνα ἐπί τῆς «Ἰερᾶς ὁδοῦ»,

σέ απόσταση 30 χιλιομέτρων, κατά τήν 19η ημέρα του Βοηδρομιῶνος¹². Προηγουμένως, τήν 1η του μηνός, οί ἔφηβοι μετέφεραν τά «ἱερά» ἀπό τήν Ἐλευσίνα στήν Ἀθήνα, στό Ἐλευσίνιον ὁ Ἱεροφάντης ἐγκαινίαζε τήν ἑορταστική περίοδο μέ τήν *πρόρρησιν*¹³, μέ την ὁποία ἐπέβαλε νά μείνουν μακριά «ὅσοι δέν ἔχουν καθαρά χέρια ἢ ὁμιλοῦν ἀκατανόητη γλώσσα». Κατά γενική ἐκτίμηση μ' αὐτόν τόν τρόπο ἀποκλείονταν οί δολοφόνοι καί οί βάρβαροι. Χαρακτηριστικό τῆς ἀρχαϊκῆς ἐκφράσεως εἶναι ὅτι δέν γινόταν λόγος γιά τήν καθαρότητα τῆς καρδιάς. Τήν 16η ημέρα του μηνός οί μύστες πορεύονται μαζί πρὸς τήν θάλασσα στόν Φαληρικό κόλπο, γιά νά καθαρθοῦν μέ ἓνα μπάνιο. Κατά τήν 18η παρέμεναν στήν οἰκία τους, πιθανῶς νηστεύοντας.

Ἡ πομπή, ἡ ὁποία ξεκινούσε μέ προορισμό τήν Ἐλευσίνα συνοδεύοντας τά «ἱερά», τά ὁποία μετέφεραν ἱέρειες σέ κλειστές κίστες, ἐκινεῖτο μέ χορευτικές, σχεδόν ἐκστατικές κινήσεις· *ἱακχ ὦ ἱακχε*, αὐτή ἡ ρυθμική ἐπίκληση ἀκουγόταν ἐπανειλημμένως καί ἔδινε ρυθμό στήν κίνηση του πλήθους. Σ' αὐτήν τήν ἐπίκληση ἀκουγόταν τό ὄνομα ἑνός θεϊκοῦ ὄντος, του Ἰάκχου¹⁴, ἑνός *δαίμονος* τῆς Δήμητρας, ὅπως ἔλεγαν, ἢ μάλλον ἑνός ἐπίθετου του Διονύσου, ὅπως πίστευαν πολλοί. Ἐσειαν ἐπίσης δέσμες κλάδων, πού ὀνομάζονταν *βάκχοι*. Ὅταν κατά τό 480 οί Πέρσες εἶχαν καταλάβει τήν ἠπειρωτική χώρα, ἓνας Ἕλληνας ὑπῆρξε μάρτυς του θαύματος: ἓνα σύννεφο σκόνης, σάν ἀπό τριάντα χιλιάδες ἀνθρώπους, ἀπό το ὁποῖο ἀντηχοῦσε ἡ ἐπίκληση του Ἰάκχου, ξεκινούσε ἀπό τήν Ἐλευσίνα καί διαλυόταν κινούμενο πρὸς τόν στρατό τῶν Ἑλλήνων στήν Σαλαμίνα¹⁵: Ἡ ἑορτή πού εἶχε ματαιωθῆ λόγω του πολέμου ἑορτάσθηκε κατά κάποιον τρόπο μόνη τῆς καί ἔδωσε στήν Ἀθήνα δύναμη καί νίκη.

Στά σύνορα μεταξύ τῶν περιοχῶν τῶν Ἀθηνῶν καί τῆς Ἐλευσίνας ὑπῆρχαν μικρά ποταμάκια· σέ μιά ἀπό τίς γέφυρες διαδραματίζονταν ἀστεῖες σκηνές γνωστές ὡς *γεφυρισμοί*· μεταμφιεσμένοι κοροΐδευαν τούς μύστες μέ ἀστεῖα καί ἄσεμνες χειρονομίες. Μέ ἀνάλογο τρόπο σύμφωνα μέ τόν μῦθο διασκέδασαν τήν Δήμητρα ἢ Ἰάμβη ἢ ἡ Βαυβῶ¹⁶. Ἡ νηστεία τῶν μυστῶν διεκόπτετο, μόλις φαίνονταν τά ἀστέρια¹⁷ καί ἀρχίζε ἔτσι ἡ νύχτα πού ὑπολογιζόταν ὅτι ἀνῆκε στήν 20ή ημέρα. Ἐν τῷ μεταξύ ἡ πομπή εἶχε φθάσει στό Ἱερό. Ὁ ναός τῆς Ἀρτέμιδος καί του Ποσειδῶνος¹⁸, οί βωμοί, μιά *καλλιχορος* πηγή ἦσαν ἀκόμη προσιτά σ' ὅλους· πίσω ἀπ' αὐτά ὅμως βρισκόταν ἡ πύλη του περιβόλου, τον ὁποῖο ἐπί ποινῆ θανάτου δέν ἐπιτρεπόταν νά πλησιάσει κανεῖς ἀμύητος.

Γιά τούς μύστες οί πόρτες ἦσαν ἀνοιχτές. Γνωρίζομε ὅτι ἀμέσως μετά τήν εἴσοδο ὑπῆρχε μιά σπηλιά — πού δέν ἀποτελοῦσε σπουδαῖο θαῦμα τῆς φύσεως καί δύσκολα θά γινόταν ἀπό ἐκεῖ ἡ ἑναρξη τῆς ὅλης λατρείας· ἦταν ἀφιερωμένη στόν Πλούτωνα· ἔτσι οί μύστες προσέγγιζαν τήν εἴσοδο του Κάτω Κόσμου. Ἡ κυρίως ἑορτή γινόταν στό «τελεστήριον», ἓνα μοναδικοῦ τύπου κτήριο: ἐνῶ ἡ γοητεία του κανονικοῦ ναοῦ βρισκόταν στήν πρόσοψη καί τό ἐσωτερικό του χρησίμευε μόνο γιά τήν τοποθέτηση του λατρευτικοῦ ἀγάλματος, τό τελεστήριον εἶχε κατασκευασθῆ ὡς ἐσωτερικός χῶρος γιά χιλιάδες ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἐκεῖ παρακολουθοῦσαν πῶς ὁ Ἱεροφάντης «παρουσίαζε τά ἱερά». Διακρίνονταν δύο

κατηγορίες αὐτῶν πού συμμετεῖχαν στήν τελετή, οἱ «μύστες», οἱ ὁποῖοι ἔπαιρναν μέρος γιά πρώτη φορά, καί οἱ ἐπόπται, οἱ ὁποῖοι παρευρίσκονταν γιά δεύτερη τουλάχισον φορά¹⁹. Αὐτοί ἔβλεπαν ὅ,τι δέν ἔβλεπαν οἱ μύστες· πιθανῶς οἱ τελευταῖοι σέ ὀρισμένη φάση τῆς τελετῆς ἔπρεπε νά καλύπτονται. Κάθε μύστης εἶχε τόν «μυσταγωγό» του, ὁ ὁποῖος τόν συνόδευε στό Ἱερό²⁰. Στό κέντρο ὑπῆρχε τό ἀνάκτορον, ἕνα ἐπιμήκης, ὀρθογώνιο λίθινο κτίσμα μέ μιά πόρτα στό τέλος τῆς μιᾶς ἀπό τίς μεγάλες πλευρές· δίπλα βρισκόταν ὁ θρόνος τοῦ Ἱεροφάντη· μόνο αὐτός ἐπιτρεπόταν νά περάσει τήν πόρτα αὐτοῦ τοῦ κτίσματος καί νά εἰσέλθει στό ἐσωτερικό του. Τό «ἀνάκτορον» παρέμεινε στήν θέση του κατά τίς διάφορες φάσεις κατασκευῆς τοῦ ναοῦ καί τῶν αἰθουσῶν μνήσεως. Ἐνα κομμάτι ἀκατέργαστου βράχου βρισκόταν στό ἐσωτερικό του²¹. Κάποια ἀληθινή εἴσοδος στόν Κάτω Κόσμο, κάποιο χάσμα, κάποια δυνατότητα παρουσιάσεως ἑνός ταξιδιοῦ στόν Κάτω Κόσμο δέν ὑπῆρχε. Ἐπάνω στό «ἀνάκτορον» ἔκαιγε προφανῶς ἡ μεγάλη φωτιά, «κάτω ἀπό τήν ὁποία» ἐκτελοῦσε τά καθήκοντά του ὁ ἱεροφάντης. Ἐπομένως ἡ στέγη τοῦ τελεστηρίου εἶχε ἕνα εἶδος φεγγίτη, τό ὁποῖον, γιά νά φεύγουν οἱ καπνοί. Συμφώνως πρός αὐτά τό «ἀνάκτορον» ἀνῆκε πράγματι στόν τύπο τῶν «βωμῶν μέ λακκοειδῆ δωμάτια»²², ἐνῶ εἶναι δυνατόν νά συγκριθῆ μ' αὐτό καί ἡ ἐστία στό «μέγαρον» τῆς Λυκόσουρας²³. Πρῖν ἀπό τίς ἀνοικοδομήσεις τῆς ἐποχῆς τοῦ Σόλωνος καί τοῦ Πεισιστράτου δέν ἀποκλείεται ἡ τελετή καί στήν Ἐλευσίνα νά γινόταν στό ὑπαιθρο γύρω ἀπό μιά φωτιά.

Σκοτάδι τύλιγε τό πλῆθος στήν αἶθουσα τῶν Μυστηρίων, ἐνῶ οἱ ἱερεῖς μέ τό φῶς τῆς δάδας ἱερουργοῦσαν παρουσιάζονταν πράγματα φοβερά καί τρομερά, ἕως ὅτου ἕνα «μεγάλο φῶς» ἔλαμπε, ὅταν «ἄνοιγε τό ἀνάκτορο» καί « ὁ Ἱεροφάντης ἐμφανίζόταν ἔξω ἀπό τό ἀνάκτορο στίς λαμπρές νύχτες τῶν μυστηρίων»²⁴. Δέν γνωρίζομε τήν πραγματική πορεία τῶν γεγονότων καί μᾶς εἶναι δύσκολο νά συνδέσουμε τίς διάφορες ἐνδείξεις. Γινόταν ἄραγε ὑπαινιγμός σέ «ἱερό γάμο» τοῦ Ἱεροφάντη καί τῆς ἱερείας²⁵; Κατά τόν μῦθο ἡ Δήμητρα ἔβαλε τόν γιό τοῦ βασιλιᾶ τῆς Ἐλευσίνας στήν φωτιά τῆς ἐστίας, μέ ἀποτέλεσμα ἡ τρομαγμένη μητέρα του νά πιστέψει ὅτι θά κάψει τό παιδί, ἐνῶ βεβαίως ἡ θεά ἤθελε νά τοῦ χαρίσει τήν ἀθανασία²⁶. Κατά τήν τελετουργία κάθε φορά ἕνα παιδί, *παῖς*, ἐμυεῖτο ἀφ' ἐστίας, πράγμα πού ἐθεωρεῖτο ὡς ἰδιαίτερος τιμητική διάκριση²⁷. ἕνα πολύ κατεστραμμένο ἀνάγλυφο²⁸ ἀπεικονίζει πῶς δίπλα στήν ἐνθρονη Δήμητρα δύο μορφές τείνουν δάδες πρός ἕνα καθιστό παιδί. Γίνεται ὑπαινιγμός τῆς ἀποθεώσεως μέσω τοῦ θανάτου διά τῆς πυρᾶς· ἡ καταστροφή εἶναι παρούσα. Μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι σφάζονταν ζῶα καί ὅτι χρησιμοποιοῦσαν τά ὑπολείμματα τῆς θυσίας γιά ὀρισμένους σκοπούς.

Δέν ἔπρεπε ὅμως νά ἐπικρατήσῃ ὁ τρόμος ἀλλά ἡ βεβαιότητα ἐκπληρώσεως τῶν ὑποσχέσεων. Ἡ εὐτυχία ἐμφανίζεται μέ τρεῖς μορφές: ὁ μύστης «βλέπει τήν Κόρη», τήν ὁποία ἐπικαλεῖται ὁ Ἱεροφάντης ὑπό τούς ἤχους σημάτων²⁹. Ὁ Κάτω Κόσμος ἀνοίγει, ὁ τρόμος μετατρέπεται στήν χαρά τῆς ἐπανενώσεως. Ὁ Ἱεροφάντης ἀναγγέλλει μιά θεϊκή γέννηση: «ἡ δέσποινα γέννησε ἕνα θεϊκό ἀγόρι, ἡ Βριμῶ τόν Βριμό»· καί δείχνει χωρίς νά ὀμιλεῖ τόν κομμένο

στάχυ³⁰. Φαίνεται ότι υπάρχουν πολλές έρμηνείες σχετικά με τό ποιό ήταν τό παιδί καί ποιά ήταν ή μητέρα: ό Ίακχος-Διώνυσος, γιός τής Περσεφόνης, ή ό Πλούτος, ό γιός τής Δήμητρας; Πλούτος είναι πραγματικά ή σοδειά από τήν παραγωγή δημητριακῶν, πού απομακρύνει φτώχεια καί πείνα. Άγγειογραφίες τοῦ 4ου αἰ. δείχνουν μεταξύ τῶν Ἐλευσινίων θεοτήτων τόν Πλούτο ὡς ἀγόρι μέ τό κέρασ τής ἀφθονίας, μιá φορά μάλιστα περιβαλλόμενο ἀπό ἐκβλαστάνοντα στάχυα — ό πλούτος προσωποποιημένος³¹. Ἔτσι παιδί καί στάχυς μποροῦν νά ταυτισθοῦν ό «κομμένος», «θερισμένος» στάχυς, ὅμως, ἀφορᾶ σέ μιá ἀκόμη συσχέτιση, σάν νά ήταν τό «κόψιμο» πράξη εὐνουχισμοῦ. Ἡ βλάστηση, ή ἀνθηση καί ή ἀνάπτυξη παύουν μέ τόν θερισμό· καί ὅμως στόν κομμένο στάχυ ὑπάρχει ἀκόμη ή δύναμη γιά καινούργια ζωή.

Τήν τελετή τῶν Μυστηρίων παισιῶναν κι ἄλλες ἐορταστικές ἐκδηλώσεις, χοροί, μιá μεγάλη θυσία ταύρου, τήν ὁποία πραγματοποιοῦσαν οἱ ἔφηβοι στήν «αὐλή» του Ἱεροῦ καί ὀπωσδήποτε συνδυαζόταν μέ πλούσιο γεῦμα ὅπως στήν Ἀνδανία³². τέλος δύο εἰδικά ἀγγεῖα, πλημοχόαι, ἀδειάζονταν τό ἓνα πρὸς τήν ἀνατολή τό ἄλλο πρὸς τήν δύση, ἐνῶ οἱ ἀνθρωποι στρεφόμενοι πρὸς τόν οὐρανό φώναζαν «βρέξε» καί πρὸς τήν γῆ «σύλλαβε», λέξεις οἱ ὁποῖες στήν ἑλληνική δημιουργοῦν μαγική ὁμοιοκαταληξία: ὕε-κύε³³. Ἴσως ἔτελοῦντο χοροί κατὰ μήκος τοῦ Ραρίου πεδίου, ὅπου κατὰ τόν μῦθο βλάστησαν τά πρῶτα δημητριακά.

Αὐτό, πού κατὰ τά φυλετικά Μυστήρια καί ἐπίσης στήν περίπτωση τῶν θεῶν τής Σαμοθράκης ἴσως ὑπονοεῖται χωρὶς νά ἐκφράζεται σαφῶς, στήν Ἐλευσίνα γίνεται πραγματική, οἰκουμενική ἀπαίτηση: τά Μυστήρια, καθὼς ἀφαιροῦν τόν τρόπο ἀπό τόν θάνατο, ἐξασφαλίζουν καλύτερη μοῖρα στόν Ἄλλο Κόσμο. «Εὐτυχής ὅποιος ἀπό τους ἀνθρώπους πού ζοῦν πάνω στήν γῆ τά ἔχει δεῖ· ὅποιος ὅμως δέν ἔχει μνηθῆ στά ἱερά, ὅποιος δέν συμμετέχει, αὐτός ποτέ καί μετὰ τόν θάνατό του δέν ἔχει τήν ἴδια μοῖρα στό μουχλιασμένο σκοτάδι», διαβάζομε στόν Ἔγνο εἰς Δήμητρα³⁴. «Εὐτυχής ὅποιος πηγαίνει κάτω στήν γῆ ἔχοντας δεῖ ἐκεῖνα· γνωρίζει τό τέλος τής ζωῆς, γνωρίζει καί τήν ἀρχή πού δίνει ό Ζεὺς» ὑποστηρίζει ό Πίνδαρος³⁵, ἐνῶ ό Σοφοκλῆς ἔγραφε³⁶: «Τρισευτυχισμένοι εἶναι ὅσοι θνητοί πηγαίνουν στόν Ἄδη ἔχοντας δεῖ αὐτά τά Μυστήρια· μόνο γί' αὐτούς ὑπάρχει ἐκεῖ ζωή· γιά τούς ἄλλους ὅλα εἶναι ἄσχημα». Στόν πεζό λόγο τοῦ Ἰσοκράτους³⁷ ὑπάρχει ή διαβεβαίωση ὅτι οἱ μύστες ἔχουν «γιά τό τέλος τοῦ βίου καί γιά ὀλόκληρη γενικῶς τήν ζωή μεγαλύτερη αἰσιοδοξία». Ἀπλά ἀλλά ἐντυπωσιακά ήχεῖ καί ἀπό τήν Αὐτοκρατορική ἀκόμη ἐποχή τό ἴδιο μήνυμα σέ μιá ἐπιτύμβια ἐπιγραφή³⁸: ό μύστης θυμᾶται τόν Ἱεροφάντη, ό ὁποῖος ἔδειξε στους ἀνθρώπους «ὅτι ό θάνατος δέν ήταν κακό, ἀλλά κάτι καλό».

Ἡ λέξη «μακάριος» πρέπει νά ἀποτελοῦσε μέρος τής Ἐλευσίνας λειτουργίας³⁹. παραμένει ἄγνωστο πού στήριζε τήν δύναμή της νά πείθει. Ἄν ὑπῆρχε ἓνα δόγμα ή ἓνας μῦθος πού θά ἰσχυροποιοῦσε αὐτήν τήν πίστη, ἔχει χαθῆ. Οἱ ἐμφανιζόμενες στήν λογοτεχνία εἰκόνες τής εὐτυχισμένης μεταθανάτιας ζωῆς, τοῦ «συμποσίου τῶν ὀσίων», τοῦ γλυκοῦ ἡλίου πού ὑπάρχει στόν Κάτω Κόσμο,

δύσκολα μπορούν νά θεωρηθούν ειδικά Ἐλευσίνιες⁴⁰, ἀλλά εἶναι μᾶλλον μὴ αὐθεντικές πεζογραφικές καί ποιητικές περιγραφές ἐντελῶς διαφοροτικοῦ ἐπιπέδου. Παραλλήλως ὑπῆρχε ἡ παράδοση, πού ἐπιμελῶς διέδωσαν οἱ Ἀθηναῖοι, ὅτι ἡ Δήμητρα εἰσήγαγε στήν Ἐλευσίνα τά δημητριακά καί ἐπομένως τόν πολιτισμό γενικῶς⁴¹. οἱ παραστάσεις τοῦ Τριπτολέμου, ὁ ὁποῖος πάνω στό φτερωτό ἄρμα του διαδίδει τά δῶρα τῆς Δήμητρας σ' ὀλόκληρο τόν κόσμο, ἐμφανίσθηκαν στά μέσα τοῦ βου αἰ.⁴² γιαντό οἱ Ἀθηναῖοι εἶχαν τήν τόλμη νά ζητήσουν ἐπισήμως νά στέλνονται στήν Ἐλευσίνα «ἀπαρχές» καρπῶν ἀπό ὅλους⁴³. ἔτσι ἡ σημασία τῆς Ἐλευσίνας μετατοπίζεται σ' αὐτόν τόν κόσμο, καθόλου ὅμως δέν ἐξαντλεῖται μ' αὐτόν τόν τρόπο. Θά μπορούσε κανεῖς νά ὑποθέσει ὅτι πίσω ἀπό τήν μυστικότητα κρύβονται πρωτάκουστες τελετές, δράματα, ὄργια, ναρκωτικές οὐσίες· ἀλλά ἀκριβῶς ἡ ἀναλογία τῆς ἰνδοϊρανικῆς ἐορτῆς Σόμα-Χαόμα⁴⁴ δείχνει ὅτι μιὰ τελετουργία εἶναι δυνατόν νά συνεχισθῆ, ἂν τό ὑποτιθέμενο ἀρχικό ψυχοφάρμακο ἀντικατασταθῆ ἀπό ἀβλαβές ὑποκατάστατο. Ἴσως ἡ νύχτα τῶν Μυστηρίων δέν διέφερε πάρα πολύ ἀπό μιὰ ἐορτή του Πάσχα ἢ τῶν Χριστουγέννων τῆς Ὁρθόδοξης ἐκκλησίας. Εἶναι ἀξιοσημεῖωτο ὅτι ποτέ δέν γίνεται λόγος γιά «ἀθανασία» σέ σχέση μέ τήν Ἐλευσίνα. Ὁ θάνατος παραμένει πραγματικότητα· δέν εἶναι ὅμως τό ἀπόλυτο τέλος, ἀλλά συγχρόνως ἀποτελεῖ καινούργια ἀρχή, ἕναν ἄλλο τρόπο ζωῆς, ὅπως δὴποτε κάτι καλό. Ἔχει προσεχθῆ ἡ ῥήση τοῦ Κατά Ἰωάννην Εὐαγγελίου ὅτι πρέπει νά πεθάνει ὁ κόκκος τοῦ σίτου, γιά νά ἀποδώσει πολύ καρπό⁴⁵. «Γιατί ἀπό τους νεκρούς ἔρχεται ἡ τροφή καί ἡ ἀνάπτυξη καί οἱ σπόροι⁴⁶. Ὁ στάχυς πού κόβει καί δείχνει ὁ Ἱεροφάντης εἶναι δυνατόν νά κατανοηθῆ μ' αὐτήν τήν ἔννοια. Ὁ Εὐριπίδης ἐπ' εὐκαιρία τοῦ θανάτου ἑνός παιδιοῦ γράφει στήν *Υψιπύλη* τά ἐξῆς⁴⁷: «οἱ ἄνθρωποι θάβουν τά παιδιά τους, ἀποκτοῦν ἄλλα παιδιά, πεθαίνουν καί οἱ ἴδιοι· καί στενοχωροῦνται πολύ ὅταν φέρνουν χῶμα στό χῶμα. Εἶναι ἀναγκαῖο ὅμως νά θερίζεται ἡ ζωὴ σάν τό ὄριμο στάχυ, καί ὁ ἕνας νά ὑπάρχει, ὁ ἄλλος ὄχι». Ἐτσι ὅμως εἶναι δυνατόν νά φθάσει κανεῖς σ' ἕνα μεγαλύτερο βᾶθος κοσμικῆς εὐσεβείας παρὰ μέ τήν πλήρως κατανοητὴ εὐσέβεια, πού ἐξαντλεῖται σέ τάματα καί θυσίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. CGS III 127-98· P. Foucart, *Les mysteres d'Eleusis*, 1914· Kern, RE XVI1211- 63· AF 69-91· GGR 653-67· Kerényi (1) καί (2)· HN 274-327 (ἀγγλ. 248-96)· γιά τόν Ὑμνο εἰς Δήμ. βλ. Richardson· γιά τήν προσωπογραφία Clinton· γιά τήν εἰκονογραφία H. G. Pringsheim, *Archaeologische Beiträge zur Geschichte des Eleusinischen Kultes*, 1905· γιά τίς ἀνασκαφές F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums*, 1927, καί Mylonas (1961).

2. Διόδ. Σικ. 5.4.4.

3. Κλήμ. *Προτρεπτ.* 2.21.2· Ἱππολ. *Κατά πασῶν αἱρέσ. ἔλεγχ.* 5.8.39 ἐξ.· HN 275-83 (ἀγγλ. 248-56).

4. HN 283-94 (ἀγγλ. 256-74).

5. Πλούτ. Φωκ. 28.6.
6. Βλ. V 2.5 σημ. 14-21.
7. Ὑμν. εἰς Δήμ. 192-211· σαρκοφάγος της Torre Nova, *AF* πίν. 7.1, Kerenyi (2) 54· Mylonas εἰκ. 84· ὑδρία-τεφροδόχος τοῦ Lovatelli, *AF* πίν. 7.1, *GGR* πίν. 43.2, Kerenyi (2) 56 ἔξ.· *HN* 295-7 (ἀγγλ. 267-9).
8. Μάξ. Τύρ. 39.3 κ.
9. Κλήμ. *Προτρεπτ.* 2.21.2· *HN* 297-302 (ἀγγλ. 269-71).
10. Θεόφραστος παρά Πόρφ. *Περί ἀποχ.* ἐμψ. 2.6· A. Delatte, «Le Cyceon», *Bull. Acad. de Belgique, classe des lettres* V 40 (1954) 690-751· *HN* 301 (ἀγγλ. 272 ἔξ.)· ἀπήχηση εἶχε ἢ ὑπόθεση τοῦ A. Korte, *ARW* 18 (1915) 116-26, ὅτι ἡ κίστη πρέπει νά περιεῖχε ὁμοίωμα γυναικείου γεννητικού ὄργανου· ἔτσι ἐθεωρεῖτο ὅτι ὁ μύστης «ξαναγεννιόταν»· Kern, *RE* XVII1239· ἀλλά ἡ μαρτυρία πού προσάγει, Θεοδώρητ. *Ἑλλην. παθην. θεραπευτ.* 3.84, ἀναφέρεται στά Θεοσοφορία, πρβ. 7.11· *HN* 299 σημ. 21 (ἀγγλ. 270 σημ. 21).
11. Ἀριστοτ. ἀπ. 15· βλ. VI 1.1 σημ. 12.
12. *IG* II-III (2η ἔκδ.) 1078=SIG 885=LSCG 8· *AF* 72 ἔξ.
13. Σχόλ. εἰς Ἀριστοφ. *Βάτρ.* 369· Ἴσοκρ. *Πανηγ.* 157· Ὀριγ. *Κατά Κέλσ.* 3.59· Θέων Σμύρν. 14.23 (Hiller)· *Suet. Nero* 34· Λιβάνιος *Προγυμν.* 13.19· 52.
14. *Graf* 46-69· *HN* 307 (ἀγγλ. 279).
15. Ἡρόδ. 8.65.
16. *HN* 307 (ἀγγλ. 278).
17. *Ον. Fair.* 4.546.
18. Mylonas 167 ἔξ.
19. *HN* 292 σημ. 1 (ἀγγλ. 265 σημ. 1)· 303 ἔξ. (ἀγγλ. 275).
20. *LSS* 15.
21. Mylonas 83-8, 120 ἔξ.· *HN* 304 ἔξ. (ἀγγλ. 276 ἔξ.)· G. Bruns, «Umbaute Gotterfelsen», *Jdl* 75 (1960) 100-11.
22. F. Studniczka, «Altare mit Grubenkammem», *OeJh* 6 (1903) 123-86· 7 (1904) 239-44.
23. Βλ. VI 1.2 σημ. 19· 1.3 σημ. 31.
24. Πλούτ. *Πῶς ἂν τις αἰσθ. ἑαυτοῦ προκόπτ. ἐπ' ἀρετῇ* 81 ε· *IG* II-III (2η ἔκδ.) 3811.
25. *AF* 84 ἔξ.· *HN* 313 (ἀγγλ. 284).
26. Ὑμν. εἰς Δήμ. 239-91· Richardson ad loc.· *HN* 309-11 (ἀγγλ. 280-2).
27. *HN* 309 ἔξ. (ἀγγλ. 280 ἔξ.).
28. *GGR* πίν. 44.2· Nilsson *Op.* II 624-7.
29. Ἀπολλόδωρος *FGrHist* 244 F 110· W. F. Otto, *Eranos-Jahrbuch* 7 (1939) 83- 112=Die Gestalt und das Sein, 1955, 313-37· *HN* 315 (ἀγγλ. 286).
30. Ἰππόλυτ. *Κατά πασ. τῶν αἵρεσ. ἔλεγχ.* 5.8.40- 39· *HN* 318-21 (ἀγγλ. 288-91).
31. Metzger πίν. 16.2· *HN* 319 σημ. 73 (ἀγγλ. 289.73)· πρβ. *AF* 86.
32. *HN* 322 (ἀγγλ. 292)· βλ. VI 1.2 σημ. 13.
33. Ἰππολυτ. *Κατά πασ. τῶν αἵρεσ. ἔλεγχ.* 5.7.34· Πρόκλ. ad Πλάτ. *Τίμ.* III 176.28· *HN* 323 (ἀγγλ. 293).
34. Ὑμν. εἰς Δήμ. 280-2.
35. Πίνδ. ἀπ. 137 a.
36. Σοφ. ἀπ. 837 (Pearson-Radt), ἀπό τόν Τριπτόλεμο.
37. Ἴσοκρ. *Πανηγ.* 28.
38. *IG* II-III (2η ἔκδ.) 3661=Peek 879.
39. E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, 100 σημ. V G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, 1914, 62-4· πρβ. Zuntz 342 ἔξ. γιά τίς χρυσές πινακίδες.
40. *Graf* 94-125.
41. *Graf* 158-81.
42. Εἶναι συγκεντρωμένες στό *Recueil Ch. Dugas*, 1960, 132-9.
43. Βλ. II 2 σημ. 14

44. Βλ. VI 1.1 σημ. 10.

45. Κατά Ιωάνν. 12.24· GGR 675.

46. Ιπποκρ. Περὶ διαίτ. 4.92, (VI 658 Littré): ἀπό γάρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαί καὶ ἀνέξησιες καὶ σπέρματα γίνονται.

47. Εὐριπ. Ὑψιπύλη ἀπ. 757· πρβ. Ἐπικτ. 2.6.13.

2. Βακχικά και Ὀρφικά

2.1 Βακχικά Μυστήρια

Ἡ ΛΑΤΡΕΙΑ ΤΟΥ Διονύσου στὴν Ἑλλάδα εἶναι πανάρχαιη¹· καὶ ὅμως ἐμφανίζεται νὰ βρίσκεται σέ συνεχῆ μεταβολή. Δικαιολογημένα ἡ ἔκρηξη καὶ ἡ ἀνατροπὴ συνθέτουν τὴν οὐσία τοῦ θεοῦ. Ἐπαναστατικές καινοτομίες εἶναι δυνατόν νὰ ἐπισημανθοῦν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 7ου αἰ. Ὁ Ἀρχιλόχος, ὁ ὁποῖος καυχᾶται ὅτι μπορεῖ νὰ τραγουδήσει τὸν διθύραμβο, συνδέεται στὸν μῦθο μὲ τὴν εἰσαγωγή τῶν φαλλικῶν πομπῶν πρὸς τιμὴν τοῦ Διονύσου². Μὲ τρόπο σχεδόν ἐκρηκτικό εἰσβάλλουν κατόπιν γύρω σὸ 600 σέ κορινθιακές ἀγγειογραφίες ἀστεῖες σκηνές σέ διονυσιακὴ ἀτμόσφαιρα, «χορευτές μὲ μεγάλα ὀπίσθια», ἢ μεταμφίεση τῶν ὁποίων ὑποδηλώνει κωμικὴ γυμνότητα, μὲ χορὸ, οἶνοποσία καὶ κάθε εἶδους ἀστεϊότητα³. Κατὰ τὴν παράδοση τὸν διθύραμβο δημιούργησε τὴν ἴδια ἐποχὴ στὴν Κόρινθο ὁ Ἀρίων⁴. Τὴν ἴδια περίοδο ὁ τύραννος Κύψελος, τὸν ὁποῖον διεδέχθη ὁ γιὸς του Περίανδρος, ἀνέτρεψε τὸ γένος τῶν Βακχιαδῶν, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν τὸν Διόνυσο ὡς φυλετικὸ πρόγονό τους⁵. Ὡς συνέπεια αὐτοῦ, στὴν θέση μιᾶς παλαιᾶς, ἐξευγενισμένης λατρείας τοῦ Διονύσου ἐμφανίσθηκε ἡ νέα, λαϊκὴ μορφή, ἐφαρμοσμένη σὸ περιβάλλον τῶν τεχνιτῶν. Σχεδόν συγχρόνως ὁ τύραννός της Σικυῶνος Κλεισθένης διεμόρφωσε τὴν λατρεία τοῦ Διονύσου εἰς βάρος τῆς πατροπαράδοτης λατρείας τοῦ Ἀδράστου⁶· ἀκολούθησαν κατὰ τὴν περίοδο τῆς τυραννίας οἱ ἀθηναϊκὲς καινοτομίες, ἡ καθιέρωση τῶν Μεγάλων Διονυσίων μὲ τὸν διθύραμβο, κατόπιν οἱ τραγωδοὶ τοῦ Θέσπιδος καὶ οἱ σάτυροι τοῦ Πρατίνα τοῦ Φλειασίου, ἢ «Τραγωδία» καὶ τὸ «Σατυρικό δράμα»⁷. Ἔτσι γύρω σὸ 530/20 ἀπέκτησε τὴν σταθερὴ, καθορισμένη μορφή της καὶ ἡ εἰκονογραφία τοῦ Διονυσιακοῦ θιάσου μὲ τοὺς σατύρους καὶ τίς μαινάδες⁸· ὁ διθύραμβος μπόρεσε νὰ ἐνταχθῆ στὴν μεγάλη λογοτεχνία. Στὴν ἀφετηρία τῶν καινοτομιῶν πάντως βρίσκεται σαφέστατα μιὰ παρόρμηση πού στρέφεται ἐναντίον τῆς ἀριστοκρατίας καὶ προέρχεται ἀπὸ τίς κατώτερες τάξεις τῶν τεχνιτῶν καὶ τῶν γεωργῶν, στους ὁποῖους φρόντισαν νὰ στηριχθοῦν καὶ οἱ τύραννοι.

Παλαιᾶς ἐπίσης εἶναι χωρὶς ἀμφιβολία καὶ ἐνώσεις «μαινομένων» γυναικῶν, Μαινάδων, Θυιάδων, μολονότι ἄμεσες μαρτυρίες ὑπάρχουν μόνο ἀπὸ μεταγενέστερη ἐποχὴ⁹. Οἱ γυναῖκες δραπέτευσαν ἀπὸ τὰ στενὰ ὄρια τῶν γυναικωνιτῶν καὶ ἀκολούθησαν τὸν δρόμο «πρὸς τὰ βουνά». Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι

οί κοινωνικοί ρόλοι και τά ημερολογιακά όρια ήσαν καθορισμένα: οί γυναίκες μίας όρισμένης πόλεως «μαίνονται» σέ μιά όρισμένη στιγμή τής έορτής, κατά τά *Αγριώνια* ή τά *Λήναια*¹⁰—μερικά ήμερολόγια περιλαμβάνουν έπίσης ένα μήνα *Θυίον*¹¹—, ή κάθε δύο χρόνια κατά τήν τριετηρική έορτή. Σέ άληθινή έκσταση βεβαίως δέν μπορούμε νά ύπολογίζομε: «Αυτοί πού κρατούν νάρθηκα είναι πολλοί, αλλά οί βάκχοι είναι λίγοι»¹².

Ο Διόνυσος είναι ό θεός του έξαιρετικού: Κατά τήν πορεία του άτόμου πρός τήν άνεξαρτησία, ή Διονυσιακή λατρεία γίνεται έκφραση τόν διαχωρισμού ιδιωτικών ομάδων από τήν πόλη. Παράλληλως πρός τίς Διονυσιακές έορτές τής πόλεως αναπτύσσονται ιδιωτικά Διονυσιακά Μυστήρια¹³. Είναι κατανοητά μόνο στους μνημένους και τελούνται κατά τήν νύχτα· ή εισδοχή γίνεται κατόπιν προσωπικής μήσεως, τής τελετής. Ως σύμβολο του μυστηριώδους, του άπόκρυφου, του ύπερπέραν έμφανίζεται ή κρύπτη ή τό σπήλαιον. Τά φύλα δέν έχουν ιδιαίτερη σημασία και ύπάρχουν μύστες άνδρες όπως και γυναίκες. Σ' αντίθεση πρός τά Μυστήρια τής Δήμητρας και των Μεγάλων Θεών, αυτά τά Μυστήρια δέν είναι πιά συνδεδεμένα μέ μόνιμα ίδρυμένο Ίερό, πού νά περιλαμβάνει ιερατείο προερχόμενο από εύγενείς οικογένειες· είναι δυνατόν νά έμφανισθούν σέ κάθε τόπο και νά προσελκύσουν όπαδούς.

Προϋποθέτουν ένα νέο κοινωνικό φαινόμενο, τους περιπλανώμενους ιερείς, οί όποιοι μπορούν νά στηρίζονται σέ παράδοση όργίων, την όποία διαχειρίζονται οί ίδιοι ιδιωτικώς.

Η παλαιότερη μνεία «βάκχων» και «μυστών» γίνεται από τόν Ηρόκλειτο- ή αφήγηση του Ηροδότου περί του βασιλέως των Σκυθών Σκύλη, πού είχε έλληνική άνατροφή, αναφέρεται στα μέσα του 5ου αι.¹⁴: Ο Σκύλης είχε τήν προσωπική έπιθυμία «νά μνηθῆ στήν λατρεία του Βακχείου Διονύσου» (τελείν) στήν έλληνική πόλη Όλβία (Βορυσθένη), μολονότι ένα θεϊκό σημείο τόν προειδοποίησε, «τήν στιγμή πού ήταν έτοιμος νά πραγματοποιήσει τήν τελετή»· ό Σκύλης έκανε τήν τελετή και συμμετείχε ως «μαίνόμενος» στον θίασο του θεού. Οί Σκύθες τόν άντιλήφθηκαν και αυτό του κόστισε τόν θρόνο και τήν ζωή του. Έδώ οί βακχικές μήσεις δέν έμφανίζονται ούτε ως αυθόρμητη παρακίνηση ούτε ως δημόσια έορτή· ή άποδοχή βασίζεται σέ προσωπική έπιθυμία, ύπάρχει μιά περίοδος προετοιμασίας, μιά «παράδοση ιερών τελετών», και κατόπιν ή ένταξη στήν ομάδα των μνημένων. Ένας άνδρας, και μάλιστα ξένος, γίνεται δεκτός και μυείται.

Ο Ηρόδοτος ό όποιος μ' αυτήν τήν αφήγηση άσκει δύσκολα άποκρυπτόμενη κριτική σέ μιά λατρεία, την όποία γνωρίζει, αναφέρει ρητώς τήν Μίλητο ως μητρόπολη τής Όλβίας. Σέ έπιγραφή του 3ου αι. από τήν Μίλητο¹⁵ μαρτυρείται μια όμοια λατρεία του Βακχείου Διονύσου. Μυσούνται άνδρες και γυναίκες, αλλά τίς μήσεις εκτελούν άντιστοιχώς ιερείς και ιέρειες χωριστά για κάθε φύλο. Η ώμοφαγία μνημονεύεται, ένω στον μύθο έμφανίζεται ως φρικτή κορούφωση τής Διονυσιακής μανίας. Και ή όρειβασία έπίσης μαρτυρείται στήν

Μίλητο¹⁶. Η πόλη διατηρεί κάποιο προβάδισμα, αφού πρέπει αυτή να προσφέρει την πρώτη θυσία.

Η τραγωδία *Βάκχαι* του Εϋριπίδου είναι προσανατολισμένη στον παλαιό μύθο, κατά τον οποίο οι γυναίκες της πόλεως γενικώς καταλαμβάνονται αυτόματα από τον θεό. Και όμως και άνδρες επίσης ανεβαίνουν στα βουνά, ο αρχηγός μάλιστα του θιάσου είναι άνδρας — «στήν πραγματικότητα», όπως γνωρίζουν οι θεατές, ο ίδιος ο θεός προσωπικώς· αυτός καυχᾶται ότι ἔχει παραλάβει τὰ ὄργια από τον ίδιο τον θεό· είναι υποχρέωσή του να τους τὰ δείξει, να τους τὰ μεταβιβάσει. Αυτή η διαδικασία είναι μυστική· δέν επιτρέπεται να γίνει γνωστό τίποτε ἄπ' αὐτά σ' ὅποιον δέν είναι ο ίδιος παρών στην βακχεία. Ακόμη και τό «πλεονέκτημα», πού κερδίζουν οι μνημένοι, παραμένει μυστικό¹⁷. Οι έορτές είναι νυχτερινές. Ἐδῶ έπομένως ο μύθος της έξεγέρσεως τῶν γυναικῶν συμπίπτει μέ τήν πρακτική τῶν μυστικῶν έορτῶν, ἀδιακρίτως φύλου, πού βασιζονται στην μύηση. Σ' αὐτά τὰ βακχικά μυστήρια περιλαμβάνεται ο μακαρισμός, ὅπως στην Ἐλευσίνα: «Μακάριος, ὅποιος γνωρίζει τίς θεϊκές τελετές»¹⁸.

Γιά τόν Πλάτωνα¹⁹ ο Διόνυσος είναι τελικῶς ἡ αἰτία τῆς «τελεστικῆς» μανίας, την ὁποία ὡς ιδιαίτερο είδος διακρίνει από τήν μαντική, τήν ποιητική και τήν έρωτική-φιλοσοφική «μανία». Ο θεός έπιδρᾶ μέσω καθαρῶν και τελετῶν (μυήσεων) και ἀπαλλάσσει από «ἀσθένειες και πολύ μεγάλα βάσανα», πού ἀπειλοῦν τόν ἄνθρωπο έξ αἰτίας παλαιῶν ένοχῶν τῆς οἰκογένειας. Πρέπει ο ἄνθρωπος να παραδίδεται στην «μανία» και να ἀφήνεται να καταλαμβάνεται ἄπ' αὐτήν, προκειμένου να καταστή έλεύθερος και ὑγίης στό παρόν και στό μέλλον.

Η Διονυσιακή μύηση ὁλοκληρώνεται στην μανία, *βακχεία*· αὐτή μεταβάλλει τόν μουμένο σέ *βάκχο*. Αὐτή ἡ μανία είναι εὐτυχία, ὅπως τήν παρουσιάζει έλκυστικά πρό πάντων ἡ Πάροδος τῶν *Βακχῶν* του Εϋριπίδου. Η γῆ μεταβάλλεται σέ παράδεισο· γάλα, κρασί και μέλι ἀναβλύζουν από τό ἔδαφος· μαινάδες προσφέρουν σ' ἓνα μικρό ζαρκάδι τό στήθος τους· παραλλήλως ὁμως πρός τό παραδείσιο στοιχείο ὑπάρχει φοβερή ἀγριότητα, οἱ μαινόμενοι γίνονται ἀκαταγώνιστοι κυνηγοί ζῶων και ἀνθρώπων επιδιώκοντας να φθάσουν στον διαμελισμό, στην «χαρά τῆς ὠμοφαγίας»²⁰. Τήν έπιφάνεια τῆς έξευγενισμένης παιδείας τῆς πόλεως σχίζει μιά πρωταρχική πηγή ζωικῆς ἐνέργειας. Ταπεινωμένος και πτοημένος από τήν κανονική καθημερινότητα ο ἄνθρωπος μπορεί να ἀπελευθερωθῆ ἄπ' ὅ,τι τόν καταπιέζει και να ἀναπτύξει τόν ἀληθινό έαυτό του²¹. Η μανία γίνεται θεϊκή ἀποκάλυψη, νοηματικό κέντρο, πού ἀντιτίθεται πρός ἓνα κόσμο ὅλο και περισσότερο ὀρθολογιστικό και ἄπιστο.

Γίνεται ἀπολύτως σαφές στον Εϋριπίδη ὅτι ἡ γνήσια ἔκσταση ἔχει τούς δικούς της ιδιαίτερους νόμους, μολονότι χορός και ρυθμική μουσική τήν εὐνοοῦν ιδιαίτερος. Βεβαίως ο Διόνυσος διέθετε δύο πασίγνωστα διεγερτικά, τὰ ὁποία δέν ἦταν δυνατόν να ἀπουσιάζουν από τίς μυστικές Διονυσιακές έορτές, τό οἶνο-πνευμα και τήν έρωτική διεγερση, τήν οἶνοποσία και τόν συμβολισμό του φαλλοῦ. Μιά λογοτεχνική μαρτυρία και μιά καλλιτεχνική σύνθεση ἀποκαλύπτουν

λεπτομέρειες κυρίως από την περαιτέρω εξέλιξη των βακχικών Μυστηρίων κατά την Έλληνιστική εποχή· πρόκειται για την σατιρική παρουσίαση των κακόφημων *Βακχαναλίων*, που απαγορεύθηκαν στην Ρώμη κατά το 186 π.Χ. με υπερβολική σκληρότητα²², και για τις μεγαλοπρεπείς τοιχογραφίες στην *Villa dei misteri*²³ της Πομπηίας, οι οποίες ανήκουν στην εποχή του Καίσαρος. Ένω για τα Βακχανάλια υποστηρίζεται ότι η μύηση μεταξύ άλλων συνίστατο και στό να υπομείνει κανείς μια όμοφυλόφιλη πράξη, οι τοιχογραφίες δείχνουν δίπλα στον θεό τον μεγάλο όρθωμένο φαλλό μέσα σ' ένα καλάθι λιχνίσματος· μια γυναίκα είναι εκεί για να τον αποκαλύψει· αλλά έπρεπε επίσης να υπομείνει κανείς και χτυπήματα με ράβδο. Οι μορφές της βακχικής μύησης διέφεραν πιθανώς από ομάδα σε ομάδα και κατά εποχές, ενώ η έκταση των παραλλαγών κυμαινόταν από έκδρομες στην έξοχή με οίνοποσία έως υπαρξιακές μεταστροφές της ζωής, από ύψιστο συμβολισμό έως ακατανομαστα όργια. Παλαιές μορφές της μύησης των εφήβων ήταν δυνατόν να διασώζονται ακόμη σε σεξουαλικές τελετουργίες· *βάκχαι* μπορούσαν να γίνουν μόνο ώριμες γυναίκες και όχι παρθένες²⁴· παντρεμένα ζευγάρια μπορούσαν επίσης να μνηθούν μαζί²⁵. Οι «άγνότερες» μορφές θρησκείας έχουν γενικώς περισσότερες πιθανότητες να επιζήσουν για μεγάλο διάστημα παρά τα όργια με την σύγχρονη σημασία της λέξεως. Η μύηση εξασφαλίζει απελευθέρωση από προηγούμενες δυσκολίες και από την καθημερινότητα, συνάντηση με το θείο, δύναμη ζωής, νόημα ζωής. Αλλά και οι ελπίδες επίσης για το μέλλον, για τον θάνατο και τον Κάτω Κόσμο περιλαμβάνονταν στο μυστικό «πλεονέκτημα», που υποσχόταν η μύηση. Μαρτυρία περί αυτού αποτελεί πρό πάντων το φύλλο χρυσού από το Ίπώνιον (παράλια πόλη της Καλαβρίας στην Ίταλία), που ήλθε στο φως μόλις το 1969.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. III 2.10.
2. Αρχιλ. άπ. 120 (West)· Επιγραφή από την Πάρο, *SEG* 15 (1958) 517, E II 16-57· J. Tarditi, *Archilochus*, 1968, 6 έξ., άπ. 251 (West)· *HN* 83 σημ. 53 (άγγλ. 70 σημ. 53)· βλ. III 2.10 σημ. 18.
3. H. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, 118-24· Pickard-Cambridge (1) 117 έξ., 167-74· A. Seeberg, *Corinthian Komos Vases*, *BICS Suppl.* 27, 1971.
4. Πίνδ. Όλ. 13.19· Ηρόδ 1.23· Έλλάνικος *FGrHist* 4 F 68· Αριστοτ. άπ. 677.
5. *POxy.* 2465 άπ. 3. li· *Gnomon* 35 (1963) 454.
6. Ηρόδ 5.67.
7. Βλ. III 2.10 σημ. 18· Pickard-Cambridge (1) και (2)· Lesky 260-70 (έλλην. μετάφρ. 326-339).
8. Βλ. III 2.10 σημ. 41-2.
9. Βλ. III 2.10 σημ. 43.
10. Βλ. III 2.10 σημ. 25-32· για τις Λήνες και τα Λήναια *AF* 126.
11. Samuel, *Index s.v.* Θυίος.
12. Πλάτ. *Φαίδ.* 69 c *OF* 5· 235.

13. *GdH* II 368-87· A. J. Festugiere, «Les mysteres de Dionysos» στο: *Etudes de religion grecque et hellenistique*, 1972, 13-63· M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic Age*, 1957· F. Matz, Διονυσιακή Τελετή, *Archaeologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Mainz 1963· M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la «xenia» dionisiaca*, 1970· για τὰ διονυσιακά σπήλαια βλ. P. Boyance, *Rend. pontif. Accad. di Arch.* 33 (1960-1) 107-27· C. Berard, *Melanges P. Collai t*, 1976, 61-73.
14. Ἡράκλειτος *VS* 22 B 14=ἀπ. 87 Marcovich (τό παραδεδομένο κείμενο ἔχει μάγοι βάκχοι λῆναι μύσται· οἱ ἐκδότες ἔχουν τὴν τάση νὰ ἀπαλείψουν κάποιους ἀπ' αὐτοὺς τοὺς ὄρους ὡς παρεμβολές). Ἡρόδ 4.78-80.
15. Milet, *Abh. Akad. Berlin* 1908, 22-5=LSAM 48· G. Quandt, *De Baccho in Asia Minore culto*, Diss., Halle 1913, 171.
16. A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969) 223-41.
17. Εὐριπ. *Βάκχ.* 460-76· τελετή, 22, 40, 465· ὄργια 34, 78, 482· καθαρμοὶ 11· πρβ. H. Versnel, *Lampas* 9 (1976) 8-41· R. Seaford, *CQ* 31 (1981) 252-75.
18. Εὐριπ. *Βάκχ.* 12-1, πρβ. Πίνδ. ἀπ. 131 a.
19. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 265 b, 244 d-e.
20. Εὐριπ. *Βάκχ.* 139· LSAM 48.2· Ἀρποκρατ, *νεβρίζον* (ἀναφερόμενος σέ ζαρκάδια)· *Arnob.* 5.19 (ἀναφερόμενος σέ αἴγες).
21. Πρβ. *Aristid. Quint.* 3.25 (p. 158 Meibom).
22. *Liv.* 39.8-19· A. J. Festugiere, *Etudes* (βλ. σημ. 13) 89-109.
23. Ὑπάρχουν πολλές ἀλληλοσυγκρουόμενες ἔρμηνεῖες· ἀναφέρομε μερικές: R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, 48-50· Matz βλ. σημ. 13· E. Simon, *Jdl* 76 (1961) 11-72· G. Zuntz, *Proc. Brit. Acad.* 49 (1963) 177-201· O. Brendel, *Jdl* 81 (1966) 206-60· M. Bieber, *AJA* 11 (1973) 453-6.
24. Διόδ. Σικ. 4.3.3: *βακχεία* γυναικῶν, θυρσοφορία παρθένων, πρβ. Εὐριπ. *Φοίν.* 655 ἐξ.
25. Πλούτ. *Παραμ.* πρὸς τὴν γυν. 611 d.

2.2 Βακχικές ἐλπίδες μεταθανάτιας ζωῆς

ΦΥΛΛΑ ΧΡΥΣΟΥ ΑΠΟ τάφους τῆς Κάτω Ἰταλίας, Θεσσαλίας καί Κρήτης μέ ἑξάμετρος στίχους, οἱ ὅποιοι δίνουν στοὺς νεκροὺς ὁδηγίες γιὰ τὸν δρόμο πού πρέπει νὰ ἀκολουθήσουν στὸν Κάτω Κόσμο, ἔχουν γίνει πρὸ πολλοῦ γνωστά καί ἔχουν προκαλέσει πολλές συζητήσεις¹. Τό παλαιότερο καί λεπτομερέστερο κείμενο προέρχεται ἀπὸ τὸ Ἰπώνιον, „Vibo Valentia, καί συμφώνως πρὸς τὰ δεδομένα τῆς ἀνασκαφῆς τοποθετεῖται χρονικά περίπου σὸ 400 π.Χ. Ἡ ἀρχὴ εἶναι ἐλάχιστα κατανοητὴ καί πιθανῶς ἔχει ὑποστῆ φθορῆς· κατόπιν γράφει:

«Στό σπίτι τοῦ Ἄδη θά βρεῖς πρὸς τὰ δεξιὰ μιὰ πηγὴ, δίπλα τῆς ὑψώνεται ἓνα λευκὸ κυπαρίσσι· ἐδῶ οἱ ψυχές τῶν νεκρῶν κατεβαίνουν καί δροσίζονται. Μὴν πλησιάζεις αὐτὴν τὴν πηγὴ! Πιὸ πέρα θά βρεῖς δροσερὸ νερὸ, το ὅποιο ρέει ἀπὸ τὴν λίμνη τῆς μνήμης (Μνημοσύνης)· ἐκεῖ ὑπάρχουν φύλακες, οἱ ὅποιοι μέ τὸν συνετό τους νοῦ θά σέ ρωτήσουν πού περιπλανιέσαι σὸ σκοτάδι τοῦ καταστρεπτικοῦ Ἄδη. Ἀπάντησε: Εἶμαι γιὸς τῆς γῆς καί τοῦ ἑναστρου οὐρανοῦ· ἀλλὰ ἀπὸ

τήν δίψα ἔχω ξεραθῆ καί χάνομαι: γιαντό δῶστε μου γρήγορα δροσερό νερό, πού τρέχει ἀπό τήν λίμνη τῆς μνήμης'. Καί κατόπιν οἱ ὑποτακτικοί τοῦ χθόνιου βασιλιᾶ θά σέ λυπηθοῦν καί θά σοῦ δώσουν νά πιεῖς ἀπό τήν λίμνη τῆς μνήμης»... «Καί θά ἀκολούθησεις ἕνα μακρú, ἱερό δρόμο, τον ὁποῖο βαδίζουν μέ δόξα καί ἄλλοι μύστες καί βákχοι».

Αὐτό τό τελευταῖο τμήμα ὑπάρχει μόνο στό φύλλο τοῦ Ἴππωνίου, ἐνῶ τό κυρίως μέρος, ἡ σκηνή μέ τούς φύλακες, μαρτυρεῖται καί σέ πολλά ἄλλα παραδείγματα μέ μικρές παραλλαγές.

«Μύστες καί βákχοι» βαδίζουν ἕναν «ἱερό δρόμο», τέρμα τοῦ ὁποῖου εἶναι ἡ αἰώνια εὐτυχία², ἡ «νῆσος τῶν μακάρων»· ὁ Πίνδαρος ὀμιλεῖ γιά τήν «ὁδό τοῦ Διός»³. «Θά γίνεις ἄρχοντας μαζί μέ τούς ἄλλους ἥρωες», γράφει ἕνα ἄλλο κείμενο⁴. Ἡ μύση ἐξασφαλίζει γνώση καί βεβαιότητα γι' αὐτό. «Εὐτυχισμένοι εἶναι ὅλοι, πού μέ τήν συμμετοχή τους στήν τελετή λυτρώνονται ἀπό τά βákσανα», γράφει πάλι ὁ Πίνδαρος σ' ἕνα Θρηῆνο, ὁ ὁποῖος περιγράφει τήν μακάρια μοίρα τοῦ εὐσεβοῦς⁵. Πρός τόν «ἱερό δρόμο», τον ὁποῖο πορεύονται οἱ μύστες, ἀντιστοιχεῖ στόν παρόντα κόσμο ἡ πορεία πρὸς τά βουνά, ἡ ὄρειβασία· ἡ μεταθανάτια ζωή εἶναι ἐπανάληψη τῶν Μυστηρίων. Ἀνάλογο εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ Ἀριστοφάνης στούς *Βατράχους* παρουσιάζει στόν Κάτω Κόσμο τόν χορό τῶν μυστῶν νά συνεχίζει νά ἐορτάζει στήν «Ἱερά ὁδό» τήν πομπή τοῦ Ἰάκχου πρὸς τήν Ἐλευσίνα⁶. Παραλλήλως πρὸς αὐτό συναντᾶμε ἐπίσης βακχικά Μυστήρια πού ἀποβλέπουν στήν μακαριότητα κατά τήν μεταθανάτια ζωή.

Γραφικό καί αἰνιγματικό συγχρόνως εἰκονογραφεῖται τό σκηνικό τοῦ Κάτω Κόσμου, τό «λευκό κυπαρίσσι» στήν ἐπικίνδυνη πηγῆ, ἡ ἐρώτηση τῶν φυλάκων στήν δροσερή πηγῆ, ἡ σωστή ἀπάντηση, μέ τήν ὁποία ὁ γνώστης διεκδικεῖ κοσμική θέση: «γιός τοῦ οὐρανοῦ καί τῆς γῆς». Οἱ φύλακες τοῦ νεροῦ, ἡ ἐρώτηση καί ἡ ἀπάντηση ἔχουν ἐντυπωσιακά παράλληλα στό αἰγυπτιακό Βιβλίον τῶν νεκρῶν⁷. Στήν «μνήμη» πρέπει νά ἀντιστοιχεῖ ἡ «λήθη». Στόν μύθο τοῦ Πλάτωνος⁸ ἀναφέρεται ἡ πεδιάδα τῆς λήθης, ὅπου οἱ ψυχές πρῖν ἀπό τήν μετεμψύχωση πίνουν ἀπό τόν ποταμό Ἀμέλητα (τόν «ἀδιάφορο»). Πρέπει κατ' ἀρχήν νά παραμείνει ἀναπάντητο τό ἐρώτημα ἂν τά κείμενα τῶν φύλλων χρυσοῦ προϋποθέτουν ἐπίσης τήν μετεμψύχωση ἢ, ἂν κατά τόν ὁμηρικό τρόπο, ὁ σκοτεινός Ἄδης, ὅπου δέν ὑπάρχει συνείδηση, ἀπειλεῖ τόν ἀμύητο. Ἡ «μνήμη» ὅπωςδῆποτε ἐγγυᾶται τήν καλύτερη μοίρα. «Ἐύπνησε τήν μνήμη σ' ὅσους μνήθηκαν στήν ἱερή τελετή», ἀναφέρεται σ' ἕνα μεταγενέστερο Ὀρφικό ὕμνο· Ἡ «λήθη» ὅσων εἶδε ὁ μύστης κατά τήν μύση βυθίζει κατά τόν Πλάτωνα τίς ψυχές στά βákθη⁹. Ἡ «μνήμη», ἡ «ἀνάμνηση» εἶχε ὑψίστη ἀξία γιά τούς Πυθαγορείους¹⁰.

Ὁ Ἡρόδοτος μᾶς πληροφορεῖ ὅτι οἱ Αἰγύπτιοι ἔθαβαν τούς νεκρούς ὄχι μέ μάλλινα ἀλλά μέ λινά ἐνδύματα καί παρατηρεῖ: «αὐτό συμφωνεῖ μέ τά λεγόμενα Ὀρφικά καί Βακχικά, τά ὁποῖα στήν πραγματικότητα εἶναι αἰγυπτιακά καί πυθαγόρεια»¹¹. Ἔτσι ὁ «βακχικός» λατρευτικός κανόνας ὁ σχετικός μέ τόν θάνατο καί τήν ταφή ἐμφανίζεται συγχρόνως μέ τό ὄνομα τοῦ «Ὀρφέως»· ἐπί

πλέον ο Ηρόδοτος συγγράφει τήν *Ιστορία* του γύρω στο 430 στην Κάτω Ιταλία, επομένως και τοπικῶς και χρονικῶς βρίσκεται κοντά στο κείμενο πού βρέθηκε στο Ίππώνιον, το όποιο, ὅπως και ο Ηρόδοτος ὀμιλεῖ γιά «Βακχικά»· και οί ἀναφορές σέ αἰγυπτιακά και πυθαγόρεια ταιριαζοῦν ἐκπληκτικά μέ τίς ιδέες πού ἐκφράζονται στό φύλλο χρυσοῦ.

Πρό πολλοῦ εἶναι γνωστή ἡ ἐπιγραφή ἀπό ἕνα ταφικό περίβολο τῆς Κύμης τῆς Κάτω Ιταλίας: «Δέν ἐπιτρέπεται νά ταφή ἐδῶ ὅποιος δεν ἐόρτασε ὡς *βάκχος*»¹². Ὁ ἰδιαίτερος χῶρος ταφῆς τῶν βεβακχευμένων δείχνει τήν ἐξαιρετική τύχη τους στον Ἄλλο Κόσμο. Ἡ μύηση δέν εἶναι ἀποκλειστικό προνόμιο τοῦ ἑνός φύλου: ἡ ἐπιγραφή, ὅπως και τό κείμενο τοῦ Ίππωνίου χρησιμοποιοῦν τόν γενικό, ἀρσενικό τύπο· ἄλλα στόν τάφο τοῦ Ίππωνίου εἶχε ταφή γυναίκα.

Μιά λεπτομέρεια τῆς βακχικῆς τελετῆς, πού σχετίζεται μέ τόν Κάτω Κόσμο, ἔχει παραδοθῆ ἀπό τήν ἀρχαία γραμματεία¹³: «Αὐτοί πού μουνται στά *Βακχικά* στεφανώνονται μέ φύλλα λεύκας, ἐπειδή αὐτό τό δένδρο εἶναι χθόνιο, ἄλλα και ὁ Διόνυσος ἐπίσης, ὁ γιός τῆς Περσεφόνης, εἶναι χθόνιος»· ἡ λεύκα ἀναπτύσσεται στόν Ἀχέροντα και ὁ Ἡρακλῆς ὅταν νίκησε τόν Κέρβερο στεφανώθηκε μέ τά κλαδιά τῆς. Ἔτσι μέ τήν τελετουργία και τόν μῦθο ἐκφράζεται ἡ σύνδεση μέ τόν Κάτω Κόσμο και συγχρόνως ἡ ὑπερνίκηση τοῦ θανάτου· ἐπί πλέον ρητῶς ὀνομάζεται ὁ «χθόνιος» Ζεὺς γιός τῆς Περσεφόνης.

Φύλλα χρυσοῦ, ἐπιγραφές, λογοτεχνικά κείμενα συναρμολογοῦνται: τό ἀργότερο ἀπό τόν 5ο αἰ. ὑπάρχουν «βακχικά Μυστήρια», τά ὅποια ὑπόσχονται τήν μακαριότητα στήν μεταθανάτια ζωή. Ἡ ὑπονοούμενη λέξη *βακχεία* χαρακτηρίζει τήν ἔκσταση κατά τήν Διονυσιακή ἐορτή· σ' αὐτήν φαίνεται νά διαλύεται ἡ πραγματικότητα συμπεριλαμβανομένου τοῦ γεγονότος τοῦ θανάτου. Ὅσον ἀφορᾷ ὁμως τίς τελετές, τούς μῦθους, τά δόγματα, πού τήν συνοδεύουν, ἡ γνώση μας παραμένει ἐντελῶς ἀποσπασματική.

Ἀπό τόν 4ο αἰ. ταφικά δῶρα ὑπαινίσσονται μέ συγκεκριμένο τρόπο βακχικές ἐλπίδες μεταθανάτιας ζωῆς. Στό Δερβένι, κοντά στήν Θεσσαλονίκη, ἡ στάχτη ἑνός εὐγενοῦς Μακεδόνοσ ἐνταφιάσθηκε γύρω στό 330 μέσα σ' ἐπίχρσο χάλκινο κρατήρα, πλούσια διακοσμημένο μέ Διονυσιακές σκηνές· σέ μίαν ἄλλη ταφή στόν ἴδιο χῶρο κάηκε μαζί και ἕνα ὄρφικό βιβλίο, ἕνα τμήμα τοῦ ὁποίου σώθηκε¹⁴. Πιό λιτές, ἄλλα περισσότερες και συνεχεῖς εἶναι οί μαρτυρίες τῶν ταφικῶν ἀγγείων τῆς Κάτω Ιταλίας: ἐκεῖ ὁ νεκρός και ὁ τάφος τοῦ ἐπανειλημμένως ἐντάσσονται σέ Διονυσιακή ἀτμόσφαιρα· σέ μιά περίπτωση ὁ Ὀρφεύς παρουσιάζεται σαφῶς ὡς μεσολαβητής τῆς μεταθανάτιας εὐτυχίας¹⁵. Ἑλληνο-φοινικικά ταφικά μνημεῖα ἀπό τό Λιλύβαιον (τῆς Σικελίας) ἀπεικονίζουν τόν ἡρωοποιημένο νεκρό νά περιβάλλεται ἀπό τά ἐμβλήματα τῶν Διονυσιακῶν ὀργίων: *τύμπανον, κύμβαλα, κρόταλα, φύλλα κισσοῦ*, κι ἐπί πλέον *κίστην και κάλαθον*, τά ἀληθινά σύμβολα τῶν Μυστηρίων¹⁶. Ἀκόμη ὁ Πλούταρχος ἦταν Διονυσιακός μύστης και μποροῦσε ἀπ' αὐτό νά ἀντλήσει παρηγοριά γιά τόν θάνατο τοῦ παιδιοῦ του¹⁷. Σ' ὄλ' αὐτά μποροῦμε νά ἀντιληφθοῦμε μιά τεράστια θρησκευτική κίνηση πού δέν εἶναι δυνατόν νά ὑποτιμηθῆ· θά ἦταν ἐν τούτοις ἀνεπίτρεπτη

γενίκευση νά θεωρήσομε ὅτι ὅλες οἱ «βακχικές τελετές» ἀφοροῦσαν ἀποκλειστικῶς ἢ ἔστω καί μόνο πρωταρχικῶς τήν μεταθανάτια ζωή· γιά ἐνοποιημένη ὀργάνωση δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος· οἱ μῆσεις παραμένουν τόσο πολύμορφες ὅσο καί ὁ θεός τους.

Υπάρχει μιὰ δεύτερη ομάδα φύλλων χρυσοῦ, τά ὁποῖα βρέθηκαν μόνο σέ δύο ἐκπληκτικά ταφικά ἀναχώματα τοῦ 4ου αἰ. στους Θουρίους της Κάτω Ἰταλίας¹⁸. Στό ἕνα εἶχαν ταφή νεκροί πού προφανῶς πέθαναν χτυπημένοι ἀπό κεραυνό· ὁ θάνατος ἀπό τό οὐράνιο πῦρ φαίνεται ὅτι ὑποδηλώνει ἐξαιρετική θέση στόν Κάτω Κόσμο¹⁹. Στά κείμενα ὁμιλεῖ ὁ ἴδιος ὁ νεκρός: «ἔρχομαι ἀγνή ἀπό τούς Ἄγνους, βασίλισσα τῶν χθονίων, Εὐκλή, Εὐβουλεῦ καί σεῖς ἄλλοι ἀθάνατοι θεοί· γιατί καυχίεμαι πῶς ἀνήκω κι ἐγώ στό δικό σας εὐτυχισμένο γένος». Δύο κείμενα προσθέτουν: «ἔχω ὑποστῆ τιμωρία γιά ἄδικες πράξεις»²⁰, ἐνῶ τό τρίτο ἔχει ἐπί πλέον τούς ἐξῆς ἐπισημασμένους στίχους: «πέταξα μακριά ἀπό τόν κύκλο τῆς βαρείας θλίψης καί τῶν πόνων. Ἐφθασα μέ βῆμα ταχύ στό ποθητό στεφάνι. Βυθίστηκα στους κόλπους τῆς Δέσποινας, τῆς χθόνιας βασίλισσας». Ἀκολουθεῖ ἕνας μακαρισμός μέ πρωτάκουστο περιεχόμενο: «εὐτυχισμένε καί μακάριε, θεός κι ὄχι θνητός θά εἶσαι» καί μιὰ αἰνιγματική φράση: «κατσίκι ἔπεσα στό γάλα» (ἐριφος ἐς γάλ' ἔπετον)²¹. Παρόμοιο κείμενο ὑπῆρχε καί στό φύλλο χρυσοῦ ἀπό τό μεγαλύτερο ταφικό ἀνάχωμα, στο ὁποῖο εἶχε ταφή ἕνας μόνο νεκρός, στον ὁποῖον ἀπονέμεται λατρευτική τιμή: «Νά εἶσαι χαρούμενος, πού ἔπαθες αὐτό πού ποτέ μέχρι τώρα δέν ἔπαθες· ἀπό ἄνθρωπος ἔγινες θεός· κατσίκι ἔπεσες στό γάλα»²². Ἡ ἀναφορά τοῦ μακαρισμοῦ, τοῦ πάθους, τῆς συνθηματικῆς λέξεως «κατσίκι» προφανῶς σχετίζεται μέ τελετές μῆσεως· σ' αὐτά τά Μυστήρια ἰδιαίτερο ρόλο παίζει ἡ Περσεφόνη, ἡ βασίλισσα τῶν νεκρῶν. Τά ἄλλα παραμένουν σκοτεινά: μήπως τό «κατσίκι στό γάλα» ὑπαινίσσεται παροιμία ἢ θυσία μῆσεως²³; καί μήπως ὁ «κόλπος τῆς θεᾶς» μιὰ τελετή ἀναγεννήσεως²⁴; Μέ τήν ὑπόσχεση τῆς ἀποθεώσεως αὐτά τά κείμενα ὑπερβαίνουν ὅτιδήποτε ἄλλο μᾶς εἶναι γνωστό ἀπό τά ἑλληνικά Μυστήρια τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς²⁵. Ἡ τάξη τοῦ «νόμου», τοῦ «μεριδίου», ἡ Θέμις καί ἡ Μοῖρα, φαίνεται νά ἐξαφανίζονται. Πράγματι ἐδῶ τό σύστημα τῆς παραδοσιακῆς ἑλληνικῆς θρησκείας τινάζεται στόν ἀέρα ἐξ αἰτίας τῶν Μυστηρίων. Φαίνεται ὅμως ὅτι αὐτή ἡ περίπτωση παρέμεινε μεμονωμένη γιά μεγάλο διάστημα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βασική ἔκδοση καί ὑπόμνημα ἀπό τόν Zuntz 277-393· μεταξύ παλαιότερων ἐκδόσεων ἡ καλύτερη ἦταν τοῦ A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae*, 1915. Οἱ ἐκδόσεις στά VS 1 B 17-21 καί OF 32 δέν εἶναι ἱκανοποιητικές. Πρβ. G Murray στήν Harrison (1) 659-73· J. H. Wieten, *De tribus laminis aureis*, Diss., Leiden 1915. Τά εὐρήματα τοῦ Ἰππωνίου: G. Pugliese Carratelli, *PP* 29 (1974) 108-26' M. L. West, *ZPE* 18 (1975) 229-36· G. Zuntz, *WSt* 10 (1976) 129-51· S. G. Cole, *GRBS* 21 (1980) 223-38.

2. Για τον «μυστικό δρόμο» προς το Ηλύσιον κάνει λόγο ο Ποσειδίππος, βλ. JHS 83 (1963) 81.
3. Πίνδ. Όλ. 2.70.
4. Κείμενο από την Πετέλια, στόν Zuntz B 1.11.
5. Πίνδ. άπ. 131 a· «λύτρωση» και «βάσανα» αντιστοιχούν στόν Πλάτ. Φαίδρ. 244 d-e, βλ. I 2.3 σημ. 19· πρβ. Πλάτ. Πολ. 364 b, βλ. VI 2.3 σημ.10, και Νόμ. 870 d-e, βλ. VI 2.3 σημ. 33 για τίς τελετές.
6. Αριστοφ. Βάτρ. 312-459· Graf 40-50.
7. Zuntz 374 έξ. M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient, 1974, 64.
8. Πλάτ. Πολ. 621 a· ή πηγή της λήθης έμφανίζεται μόνο αργότερα, Nilsson Op. III 85-92 (ό όποιος έν τούτοις τοποθετεί τά φύλλα χρυσού σέ πολύ μεταγενέστερη έποχή).
9. Όρφ. Υμν. 77.9· Πλάτ. Φαίδρ. 250 a, Γοργ. 493 c.
10. L&S 213 έξ.
11. Ηρόδ 2.81, βλ. L&S 127 έξ. για τό άμφιλεγόμενο κείμενο αὐτοῦ του χωρίου.
12. Jeffery 240 σημ. 12, πίν. 48. Τό ληνός σέ μία άλλη έπιγραφή από την Κύμη, E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum epigraphica rotiora*, 1923, 791 ίσως νά σημαίνει «φέρετρο» και όχι βακχικός «μύστης»
13. Αρποκρατίων λεύκη, πρβ. Φώτ. λεύκη, Σχόλ. Α Ίλ. N 389, Έρατοσθένης FGrHist 241 F 6.
14. Εὐγ. Γιούρη, *Ο κρατήρας τόν Δερβενιωῦ*, Αθήνα 1978· για τον πάπυρο βλ. VI 2.3.
15. M. Schmidt, A. D. Trendall και A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, 1976, 32-5, πίν. 11.
16. E. Gabrici, MAL 33 (1929) 50-3· A. M. Bisi, ACI 22 (1970) 97-106.
17. Βλ. VI 2.1 σημ. 25.
18. Zuntz 299-343.
19. Για τό «Ηλύσιον» βλ. IV 2 σημ. 36.
20. A 2 και A 3.4 Zuntz.
21. A1 Zuntz.
22. A4 Zuntz.
23. Για ένα περιέρογο παράλληλο από την Π. Δ. και ένα Οὐγκαριτικό κείμενο βλ. Cook I 676-8· P. Xella, *Il mito di Shr e Sim*, Rome, 1973, 54 έξ.· Kerényi (4) 203- 7· O. Keel, *Das Bocklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, 1980.
24. Βλ. VI 1.4 σημ. 10. Ό Πλάτ. Πολ. 620 e έξ. περιγράφει την τελετή της διελεύσεως από τον θρόνο μίας καθιστής θεότητας.
25. Μόνο τό κείμενο του Έμπεδοκλέους B 146 και B 112 μπορεί νά παραβληθῆ· μυθικό παράδειγμα άποτελεῖ ό Ηρακλής, βλ. IV 5.1 σημ. 40, ή Σεμέλη και ή Ίνώ, Πίνδ. Όλ. 2.23-30, και άκόμη ό ίδιος ό Διόνυσος, πρβ. M. J. Vermaseren, *Liber in Deum: Γ apoteosi di un iniziato Dionisiaco*, 1976.

2.3 Όρφεύς και Πυθαγόρας

ΤΑ ΦΥΛΛΑ ΧΡΥΣΟΥ περιέχουν στίχους παραδοσιακής μορφῆς, οί όποιοι όμως φιλοδοξούν νά είναι κάτι περισσότερο από ποίηση: άπόκρυφη γνώση, άποκάλυψη μάλλον παρά λογοτεχνία. Μέ τίς συνθηματικές λέξεις «όρφικός» και

«πυθαγόρειος», Όρφεύς και Πυθαγόρας, ο Ηρόδοτος παραπέμπει σε μορφές, οι οποίες απέναντι στην όχι απολύτως καθορισμένη, αλλά πάντοτε παραδοσιακή ελληνική θρησκεία, αναλαμβάνουν για πρώτη φορά τον ρόλο ιδρυτών αιρέσεων, αν όχι και θρησκειών ακόμη. Βεβαίως με χαρακτηριστικό τρόπο εμφανίζονται με το προσωπείο του αοιδού και ποιητού ο ένας, του φιλοσόφου ο άλλος. Η ριζοσπαστικότερη μεταβολή της ελληνικής θρησκείας συνδέεται μ' αυτά τα όνόματα.

Ακριβώς γιαυτό βεβαίως το πρόβλημα του «όρφισμού» έγινε ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα θέματα της ιστορίας της ελληνικής θρησκείας¹. Η έλλειψη αξιόπιστων αρχαίων πηγών, ασαφείς έννοιες και συγκεκριμένα φιλοχριστιανικά ή αντιχριστιανικά κίνητρα των έρμηνευτών δημιούργησαν ένα μπερδεμένο κουβάρι αντιθέσεων. Εν τούτοις νέα ευρήματα δημιούργησαν νέα βάση συζητήσεως: τα φύλλα χρυσού από το Ίπώνιον, ο πάπυρος του Δερβενιού με ένα «προσωκρατικό» σχόλιο στην Θεογονία του «Όρφεως»², και αναγραφές από την Όλβια, οι οποίες πιστοποιούν την ύπαρξη «Όρφικών» κατά τον 5ο αι. π.Χ.³

Ο Όρφεύς κατά τον μύθο ήταν ένας αοιδός, ο οποίος με τα τραγούδια του μάγευε ζώα και δένδρα, βρήκε τον τρόπο να φέρει πίσω από τον Άδη την Εύρυνδίκη και τελικά διαμελίσθηκε από τις μαινάδες της Θράκης. Οι Έλληνες χρονικά τον τοποθετούσαν μιά γενεά πριν από τον Τρωικό πόλεμο, αφού έθεωρείτο ότι έλαβε μέρος στην Αργοναυτική έκστρατεία, επομένως ήταν παλαιότερος από τον Όμηρο· εμείς δέν έχουμε καμιά μαρτυρία πού να φθάνει πέρα από το 2ο ήμισυ του 6ου αι.⁴ Από αυτήν την εποχή πιθανώς κυκλοφορούσαν υποτιθέμενα ποιήματα του Όρφεως. Ο πάπυρος του Δερβενιού τώρα αποδεικνύει ότι τουλάχιστον κατά τον 5ο αι. υπήρχε μιά Θεογονία και Κοσμογονία του Όρφεως· ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης παραθέτουν πιθανώς αποσπάσματα από το ίδιο ποίημα⁵. Προφανώς αποσκοπούσε να υποσκελίσει την Θεογονία του Ησιόδου· διεύρυνε προς τα πίσω την γενεαλογία Ουρανός-Κρόνος-Ζεύς, καθώς τώρα υπάρχει η «Νύχτα» ως έσχατη αρχή· αναζητούσε το πρωτάκουστο, το παράξενο: μορφές τερατώδεις, αίμομιξίες· ο όμηρικός τύπος χάνεται στην κοσμική θεωρία· δύσκολα μπορούν να αμφισβητηθούν ανατολικές επιρροές. Παραλλήλως υπήρχε ένα ποίημα, το οποίο είχε ως θέμα την διαμονή της Δήμητρας στην Έλευσίνα και την εισαγωγή του πολιτισμού· αυτό το ποίημα ήταν γνωστό στον Αριστοφάνη και τους θεατές του. Επίσης πρέπει να υπήρχε άλλο ένα ποίημα για την «κάθοδο», πιθανώς του Ηρακλέους, στον Άδη, συναγωνιζόμενο την όμηρική Νέκυια⁶. Η αυθεντικότητα αυτών των έργων αμφισβητήθηκε ένωρίς και έγιναν εικασίες για άλλους «πραγματικούς» συγγραφείς· αναφερόταν ιδιαίτερος το όνομα του Όνομακρίτου⁷, ο οποίος γύρω στο 520 συνέθεσε συλλογή των χρησμών του «Μουσαίου» και αποδείχθηκε ένοχος πλαστογραφείσεως αυτής της συλλογής.

Αυτά τα έργα δέν αποτελούν καθαρή ποίηση· ή μεταγενέστερη λογοτεχνική θεωρία τά αγνόησε. Αναφέρονται στην λατρεία των Μυστηρίων με πρόθεση να την έρμηνεύσουν, ίσως και να την αναμορφώσουν, και προβάλλουν

ιδίως τήν ἀξίωση νά θεωρηθῆ ἡ Ἐλευσίνα ὡς βάση τοῦ «Ὀρφέως»⁸. ἐπίσης ἀποκαθίστανται σχέσεις μέ τήν Φλύα ἢ τήν Σαμοθράκη καί μέ τίς Διονυσιακές ἐορτές γενικῶς⁹. ἀλλά οἱ ἀπαιτήσεις τους δέν περιορίζονται μόνο στίς καθιερωμένες λατρεῖες. Ἀντιστρόφως, περιπλανώμενοι ἱερεῖς Μυστηρίων ἐπικαλοῦνται βιβλία τοῦ Ὀρφέως. Κύριος μάρτυς γι' αὐτό εἶναι ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος στήν *Πολιτεία* στηλιτεύει τήν ἀνήθικη τυπολατρεία αὐτῶν τῶν «καθαρμῶν καί τῶν μυσσεων»:

«Ἐπαῖτες ἱερεῖς (*ἀγύρται*) καί μάντιες ἔρχονται στίς πόρτες τῶν πλουσίων καί τοὺς πείθουν ὅτι ἔχουν θεόσταλη δύναμη, ἂν κάποιο ἀδίκημα ἔπραξαν οἱ ἴδιοι ἢ οἱ πρόγονοί τους, νά τό θεραπεύουν μέ θυσίες καί ἐξορκισμούς, πού συνοδεύονται ἀπό διασκεδαστικές ἐορτές...· καί προσφέρουν μιά στοίβα βιβλία τοῦ Μουσαίου καί τοῦ Ὀρφέως..., σύμφωνα μέ τά ὁποῖα τελοῦν τίς θυσίες· αὐτοί πείθουν ὄχι μόνο ἄτομα, ἀλλά καί ὁλόκληρες πόλεις ὅτι δῆθεν μέ θυσίες καί εὐχάριστα παιχνίδια ἐπιτυγχάνεται ἀπαλλαγὴ καί καθαρισμός ἀπό τά ἀδικήματα καί γιά τοὺς ζωντανούς καί γιά τοὺς πεθαμένους· αὐτά τά ὀνομάζουν *τελετάς*, οἱ ὁποῖες μᾶς ἀπαλλάσσουν ἀπό τίς συμφορές τοῦ Κάτω Κόσμου· ὅποιον ὅμως δέν θυσιάσει τόν ἀναμένουν δεινά»¹⁰.

Μέ *τελετές*, Μυστήρια, στα ὁποῖα κατά τόν Φαῖδρον τοῦ Πλάτωνος¹¹ προῖσταται ὁ Διόνυσος, ἐπιτυγχάνεται ἀπαλλαγὴ ἀπό παλαιές ἐνοχές καί δημιουργοῦνται καλύτερες ἐλπίδες γιά τόν Ἄλλο Κόσμο. Ἐκτελοῦνται συμφώνως πρός τά βιβλία τοῦ Ὀρφέως καί τοῦ Μουσαίου. «Ὀρφεοτελεσταί», οἱ ὁποῖοι περιγράφουν τήν ζωή στόν Ἄλλο Κόσμο, μνημονεύονται καί ἄλλοῦ¹². Ὁ Εὐριπίδης κάνει ὑπαινιγμό γιά ἀνθρώπους πού ἔχουν τόν Ὀρφέα ὡς κύριό τους, τιμοῦν πολλά βιβλία, κάνουν βακχικές τελετές καί ζοῦν ζωή χορτοφάγου¹³. Οἱ εἰκόνες τῆς μακαριότητος καί τῆς τιμωρίας στόν Ἄδη, οἱ ὁποῖες ἐμφανίζονται ἰδιαίτερως στόν Πλάτωνα, συμπόσια τῶν ὀσίων, συνεστιάσεις μέ τοὺς θεοὺς ἀφ' ἑνός, ζωή στήν λάσπη, μεταφορὰ νεροῦ καί Ὀκνος ἀφ' ἑτέρου, προέρχονται πιθανῶς ἀπό τέτοια «βιβλία»¹⁴.

Ἡ ἀναφορὰ σέ βιβλία εἶναι τόσο χαρακτηριστική ὅσο καί ἐπαναστατική: μέ τόν Ὀρφισμό ἢ γνώση γραφῆς εἰσβάλλει σέ μιά περιοχὴ, ἢ ὁποῖα μέχρι τότε ἐκυριαρχεῖτο ἀπό τήν ἀμεσότητα τῆς τελετουργίας ἢ τήν προφορικότητα τῆς μυθικῆς παραδόσεως. Ἡ νέα μορφή τῆς παραδόσεως καθιστᾷ δυνατό νέο τύπο αὐθεντίας, στήν ὁποῖα τό ἄτομο, ἐφ' ὅσον γνωρίζει νά διαβάσει, ἔχει ἄμεση πρόσβαση καί ὄχι μέσω συλλογικῆς μεσολαβήσεως· ἀνεξαρτητοποίηση τοῦ ἀτόμου καί ἐμφάνιση τῶν βιβλίων συμβαδίζουν καί στήν θρησκεία.

Οἱ ἀντιλογίες ἐπικεντρώνονται πρό πάντων στό ἐρώτημα, κατά πόσον ὁ «Ὀρφισμός» μπορεῖ νά κατανοηθῆ ὡς ἐνιαία πνευματικὴ κίνηση, εἴτε βασιζέται στόν ἀνθρωπομορφικό μῦθο τοῦ Διονύσου, εἴτε στήν διδασκαλία περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καί τῆς μετεμψυχώσεως.

Τό συμπίλημα τῆς ὄψιμης Ἑλληνιστικῆς περιόδου «Ἱεροί Λόγοι», γνωστό ὡς *Ραιψωδική Θεογονία*, τοῦ Ὀρφέως κατέληγε στήν δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τόν θάνατο τοῦ θεοῦ¹⁵: ὁ Ζεὺς ἐβίασε τήν μητέρα του Δήμητρα καί ἔτσι γεννήθηκε ἡ Περσεφόνη, ἐβίασε τήν Περσεφόνη μέ τήν μορφή ἑνός φιδιοῦ κι ἔτσι γεννήθηκε ὁ Διόνυσος. Στόν Διόνυσο-παιδί παρέδωσε τήν ἐξουσία, τό τοποθέτησε σ' ἕνα θρόνο καί ἀνέθεσε τήν φύλαξή του στούς Κορύβαντες· κατόπιν ἡ Ἥρα στέλνει τούς Τιτάνες, αὐτοί παρασύρουν τό παιδί μέ παιχνίδια καί ἐνῶ αὐτό κοιτάζει στόν καθρέφτη, τό κατεβάζουν ἀπό τόν θρόνο, τό κομματιάζουν, τό βράζουν, τό ψήνουν καί τό τρῶνε. Ὁ Ζεὺς κατακαίει τούς Τιτάνες μέ τόν κεραυνό του· ἀπό τόν ἀνερχόμενο καπνό δημιουργήθηκαν οἱ ἄνθρωποι, ἐπαναστάτες, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἀκόμη συμμετοχή στό θεϊκό στοιχεῖο. Ἀπό τά διασωθέντα καί περισυλλεγένητα τμήματα ἀναδύεται ἐκ νέου ὁ Διόνυσος.

Οἱ ποιητές τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς Καλλίμαχος καί Εὐφορίων χρησιμοποίησαν αὐτόν τόν μῦθο τοῦ Διονύσου, ὁ ὁποῖος ἐδῶ φέρει τό ἐπίθετο Ζαγρεύς¹⁶. Δέν ὑπάρχει καμμιά ἀναμφισβήτητη μαρτυρία πρὶν ἀπ' αὐτήν τήν ἐποχή, παρά μόνο πλῆθος ἐμμέσων ἐνδείξεων¹⁷. Ὁ μαθητής τοῦ Πλάτωνος Ξενοκράτης, γιά νά ἐρμηνεύσει ἕνα περίφημο χωρίο τοῦ Πλατωνικοῦ Φαίδωνος, παραπέμπει στόν Διόνυσο καί στούς Τιτάνες¹⁸. Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων γράφει ὅτι οἱ «περὶ τόν Ὀρφέα» διδάσκουν ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι περιορισμένη μέσα στό σῶμα γιά ὀρισμένα ἀδικήματα πού δέν κατονομάζονται, καί ὑπαινίσσεται τήν «παλαιὰ τιτανική φύση» τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία θά μπορούσε νά ξεσπάσει αἰφνιδίως¹⁹. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ἡρόδοτος τονίζει τά «πάθη» τοῦ Ὀσίριδος, τόν ὁποῖο ταυτίζει μέ τόν Διόνυσο, ἀλλά κατηγορηματικῶς τά ἀποσιωπᾷ, μολονότι στήν ἴδια τήν Αἴγυπτο δέν ὑπῆρχε κανένα μυστικό σχετικά μέ τίς λεπτομέρειες αὐτοῦ τοῦ μύθου, μπορεῖ νά ἐρμηνευθῆ, μόνο ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἀντίστοιχος μῦθος τοῦ διαμελισμοῦ τοῦ Διονύσου ἀποτελοῦσε «ἄρρητη» διδασκαλία τῶν Μυστηρίων μιά ἐρμηνεία τῶν Διονυσιακῶν φαλλικῶν πομπῶν, τήν ὁποία ὑπαινίσσεται ὁ Ἡρόδοτος, παρέχει ὁ μῦθος τοῦ διαμελισμοῦ τοῦ Ὀσίριδος²⁰. Ὅταν τέλος ὁ Πίνδαρος γράφει ὅτι ἡ Περσεφόνη πρέπει νά πάρει ἀπό τους νεκρούς «ἐκδίκηση γιά τό παλαιό πένθος», πρὶν τούς ἐπιτρέψει μιά ἀνώτερη ζωή²¹, αὐτό τό πένθος τῆς θεᾶς, γιά το ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἔνοχοι, δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά ὁ θάνατος τοῦ παιδιοῦ τῆς τοῦ Διονύσου. Ὁ πάπυρος τοῦ Δερβενιοῦ σταματᾷ λίγο πρὶν ἀπό τήν γέννηση τοῦ Διονύσου — φαίνεται ὅτι τελειώνει μέ τήν αἰμομιξία τῆς μητέρας του μέ τόν Δία —, ἀλλά τό σύστημα τῶν θεϊκῶν μοναρχιῶν, πού ἀναφέρεται στό κείμενο, ἀρχίζοντας ἀπό τόν Οὐρανό ὡς τόν πρῶτο βασιλιά, συμφωνεῖ ἀπολύτως μ' αὐτό πού ἀναπτύσσεται στήν βασική μαρτυρία τῆς Ὀρφικῆς ἀνθρωπογονίας²². Πρέπει ἐπομένως νά γίνει ἀποδεκτό ὅτι στούς Ἑλληνες ὁ μῦθος τοῦ διαμελισμοῦ τοῦ Διονύσου ἦταν παλαιός καί γνωστός, ἀλλά ὡς διδασκαλία τῶν Μυστηρίων διατηρήθηκε ἐνσυνειδήτως μυστικός. Τό δυσάρεστο αἶσθημα πού ἔχει κάποιος ὅταν ὀμιλεῖ στό φῶς τῆς ἡμέρας γιά τόν θάνατο ἑνός θεοῦ πρέπει νά καθιστοῦσε ἰσχυρότερο τό καθῆκον τῆς διαφυλάξεως τοῦ μυστικοῦ. Αὐτός ὁ μῦθος βρίσκεται σέ σχεδόν ἀγεφύρωτη ἀντίθεση μέ τήν ἐπίσημη, ὀμηρική-

έλληνική αντίληψη περί «ἀθανάτων» θεῶν. Παραμένει σοβαρό τό ἐρώτημα κατά πόσον ὁ μύθος αὐτός καί ἐπομένως γενικῶς ἡ λατρεία τοῦ «χθονίου» Διονύσου καί ἡ πίστη στήν μεταθανάτια ζωή ἐξαρτῶνται ἐκ τῶν προτέρων ἀπό τήν αἰγυπτιακή λατρεία τοῦ Ὀσίριδος²³. Αὐτό πάλι δέν σημαίνει ὅτι τό σύνολο τῶν μορφῶν τῶν Βακχικῶν Μυστηρίων οἰκοδομήθηκε πάνω σ' αὐτό τό θεμέλιο. Ὅταν στά φύλλα χρυσοῦ ὁ νεκρός αὐτοσυστήνεται ὡς «γίός τῆς γῆς καί τοῦ οὐρανοῦ», δέν εἶναι ἀπαραίτητο νά περιλαμβάνεται ὁ μύθος τῶν Τιτάνων²⁴· ἡ «τιμωρία γιά ἄδικες πράξεις», πού ἀναφέρεται στά φύλλα ἀπό τους Θουρίους²⁵, πρέπει μᾶλλον νά συσχετισθῆ μέ τόν Πλάτωνα καί τόν Πίνδαρο.

Στό συμπῆλημα τῆς ὄψιμης Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, πού ἀναφέραμε προηγουμένως, ἡ ἀνθρωπογονία συνδέεται μέ τήν μετεμψύχωση²⁶—μιά θεωρητική διδασκαλία, χαρακτηριστική κυρίως στήν Ἰνδία, ἡ ὁποία στά πλαίσια τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας παραμένει ξένο σώμα²⁷. Ἐμφανίζεται κατά τόν 5ο αἰ. μέ διαφορετικές μορφές στόν Πίνδαρο, τόν Ἐμπεδοκλή καί τόν Ἡρόδοτο καί ἀργότερα στούς μύθους τοῦ Πλάτωνος. Πολύ ἐντυπωσιακό εἶναι τό παλαιότερο κείμενο, ὁ 2ος Ὀλυμπιονικός του Πινδάρου γιά τόν Θῆρωνα τόν Ἀκραγαντίνο ἀπό τό ἔτος 476· παραλλήλως ὑπάρχουν ἀχρονολόγητα ἀποσπάσματα ἀπό δύο Θρήνους²⁸. Κατά τόν Πίνδαρο ὑπάρχουν τρεῖς «δρόμοι» στόν Κάτω Κόσμο, τρεῖς δυνατότητες: Ὅποιος ἔζησε μέ εὐσέβεια καί δικαιοσύνη, βρίσκει στόν Κάτω Κόσμο χαρούμενη ζωή, ἀπαλλαγμένη ἀπό βάσανα, ἐκεῖ πού τίς νύχτες λάμπει ὁ ἥλιος, ἐνῶ οἱ κακοί ὑποφέρουν δεινά. Κατόπιν ἡ ψυχή ἐπιστρέφει στόν Ἐπάνω Κόσμο, ὅπου ἡ τύχη της καθορίζεται ἀπό τίς προηγούμενες πράξεις της· ὁποιος δοκιμαστή τρεῖς φορές πηγαίνει στήν Νῆσο τῶν Μακάρων. Μποροῦμε μ' αὐτό νά συγκρίνομε τό γεγονός ὅτι σέ δύο φύλλα χρυσοῦ ἀπό τους Θουρίους δίδεται ἡ ὑπόσχεση ἀμέσου ἀποθεώσεως, ἐνῶ δυό φορές ἀντιθέτως μέ μεγαλύτερη μετριοπάθεια ζητεῖται μετάβαση στίς «θέσεις τῶν ἀγνῶν»· ὅπως καί στόν Πίνδαρο, ἡ ἀπόφαση ἐξαρτᾶται ἀπό τήν Περσεφόνη²⁹. Στίς ὑπόλοιπες ομάδες φύλλων χρυσοῦ ἡ μετεμψύχωση δέν προϋποτίθεται ἀπαραιτήτως, μολονότι δέν ἀποκλείεται³⁰. Ὁ Ἡρόδοτος ὑπαινίσσεται μιά ἄλλη αντίληψη περί μετεμψυχώσεως περισσότερο σύμφωνη μέ τήν φυσική ἐπιστήμη: ἡ ψυχή πρέπει νά περιπλανηθῆ σ' ὅλα τά εἶδη ζῶν πού ὑπάρχουν στόν κόσμο εἰσερχόμενη κάθε φορά σ' ἓνα ὄν πού μόλις γεννιέται³¹. Κατά τόν Ἐμπεδοκλή ἡ περιπλάνηση διά μέσου ὄλων τῶν στοιχείων ἀποτελεῖ τιμωρία γιά κάποια ἐνοχή αἵματος πού συνέβη στόν Κάτω Κόσμο· σκοπός εἶναι ἡ ἐπιστροφή στούς θεούς, ἡ ἀποθέωση³². Στά Μυστήρια (τελετάς) πολλοί ἀκούνε καί πιστεύουν, ὅπως βεβαιώνει ὁ Πλάτων, ὅτι δέν ὑπάρχει μόνο μετά θάνατον τιμωρία, ἀλλά καί ὅτι, ὅταν ὁ ἀμαρτωλός ἐπιστρέφει σ' αὐτόν τόν κόσμο, ὁ τρόπος μέ τον ὁποῖο πεθαίνει ἀποτελεῖ ἀκριβῆ ἀνταπόδοση προηγούμενης ἐνοχῆς· αὐτήν τήν «δικαιοσύνη τοῦ Ραδαμάνθους» παραθέτει ὁ Ἀριστοτέλης σέ μορφή στίχου³³.

Κατά τόν Ἀριστοτέλη «στά λεγόμενα Ὀρφικά ποιήματα» ὑπῆρχε ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ψυχή φερομένη ἀπό τούς ἀνέμους εἰσέρχεται ἀπό τό σύμπαν στά ὄντα μέ τήν πρώτη τους ἀναπνοή· ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως γνωρίζει καί τούς «πυθαγορείους

μύθους», κατά τούς οποίους «όποιαδήποτε ψυχή μπορεί νά εισέλθει σ' οποιοδήποτε σῶμα»³⁴. Σ' ένα σκωπτικό ποίημα ὁ Ξενοφάνης, πού ἀποτελεῖ τήν ἀρχαιότερη μαρτυρία, ἀποδίδει στόν Πυθαγόρα τήν πίστη ὅτι σ' ένα δαρμένο σκύλο θά μπορούσε νά βρίσκεται ἡ ψυχή ἑνός ἀνθρώπου, καί μάλιστα ἡ ψυχή ἑνός φίλου³⁵.

Μέ τόν Πυθαγόρα ἔρχεται τελικῶς στό φῶς μιᾶ ἱστορική προσωπικότητα. Δέν πρέπει νά ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι αὐτός ὁ ἀνθρώπος γεννημένος στήν Σάμο ἔδρασε κατά τό 2ο ἡμισί του βου αἰ. στήν Κάτω Ἰταλία καί ἰδιαίτερος στόν Κρότωνα καί στό Μεταπόντιον οἱ ὀπαδοί του, οἱ Πυθαγόρειοι, ἔπαιξαν μέχρι τόν 4ο αἰ. σημαντικό ρόλο ἰδίως στόν Τάραντα³⁶. Οἱ μεταγενέστεροι ἀναγνώρισαν χωρίς δυσκολία τόν Πυθαγόρα ὡς θεμελιωτή τῆς Μαθηματικῆς καί τῆς Φυσικῆς ἐπιστήμης. Οἱ προπλατωνικές μαρτυρίες δείχνουν μιᾶ θαυμαστή συνύπαρξη συμβολισμοῦ τῶν ἀριθμῶν καί γνώσεως τῆς Ἀριθμητικῆς μαζί μέ διδασκαλία περί Ἄλλου Κόσμου καί ἀθανασίας καί κανόνων ἀσκητικῆς ζωῆς. Ἡ πολύ παλαιά καί χαρακτηριστική παράδοση παρουσιάζει τόν Πυθαγόρα ὡς ἱεροφάντη μιᾶς ἀνατολίζουσας λατρείας τῆς Μητέρας, ὁ ὁποῖος πιστοποιεῖ τήν διδασκαλία του περί ἀθανασίας μέ τήν «κάθοδό του στόν Κάτω Κόσμο». Ἦταν ἀπολύτως δυνατόν ἕνας Ἴωνας τοῦ βου αἰ. νά ἔχει τήν δυνατότητα νά συμπεριλάβει στοιχεῖα βαβυλωνιακῶν μαθηματικῶν, ἱρανικῆς θρησκείας, ἀκόμη καί ἰνδικῆς διδασκαλίας περί μετεμψυχώσεως.

Ὁ ἀνταγωνισμός τῆς παραδόσεως σχετικά μέ τήν «ὄρφική» καί «πυθαγόρεια» διδασκαλία περί μετεμψυχώσεως παύει νά ὑπάρχει, ὅταν λάβομε ὑπ' ὄψη μας ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι τῆς Κάτω Ἰταλίας, καί μάλιστα ὁ ἴδιος ὁ Πυθαγόρας, ἀναφέρονται μαζί μέ τόν Ὀνομάκριτο ὡς «πραγματικοί» συγγραφεῖς Ὀρφικῶν ποιημάτων³⁷. Βεβαίως πράγματα πού ἀπλῶς τέμνονται δέν ἐπιτρέπεται νά ταυτίζονται. Βακχικά, Ὀρφικά καί Πυθαγόρεια εἶναι κύκλοι μέ ξεχωριστά κέντρα, οἱ ὁποῖοι μερικῶς ἐπικαλύπτονται, ἀλλά ὁ καθένας διατηρεῖ τήν δική του ἰδιαιτέρη περιοχή. Ὁ χαρακτηρισμός βασίζεται σέ ἐντελῶς διαφορετικές ἀρχές: ἐδῶ τελετές Μυστηρίων, ἐκεῖ μιᾶ λογοτεχνία πού χαρακτηρίζεται ἀπό τό ὄνομα τοῦ συγγραφέως, καί παραλλήλως μιᾶ ἱστορικά προσιτή ομάδα καί ὁ ἀρχηγός της· ὁ Διόνυσος εἶναι θεός, ὁ Ὀρφεύς μυθικός ἀοιδός καί προφήτης, ὁ Πυθαγόρας ἕνας Σάμιος τοῦ βου αἰ. Μέσα στούς «Ὀρφικούς» μπορούμε ἴσως νά διακρίνομε δύο κατευθύνσεις, μιᾶ Ἀθηναϊκή-Ἐλευσίνια, ἡ ὁποία ἐντοπίζει τήν εἰσαγωγή τοῦ πολιτισμοῦ στόν μῦθο τῆς Δήμητρας καί στά ὑφιστάμενα Μυστήρια, καί μιᾶ Κατωιταλική-Πυθαγόρεια, ἡ ὁποία ἄνοιξε πρωτότυπο δρόμο μέ τήν διδασκαλία περί μετεμψυχώσεως. «Ὀρφικό» καί «βακχικό» συναντῶνται στήν φροντίδα γιά τήν ταφή καί τόν Κάτω Κόσμο καί πιθανῶς ἐπίσης στόν ἰδιαιτέρο μῦθο τοῦ Διονύσου, ἐνῶ «ὄρφικό» καί «πυθαγόρειο» στήν διδασκαλία περί μετεμψυχώσεως καί στόν ἀσκητισμό. Κατά τά λοιπά δέν εἶναι σωστό οἱ δυσκολίες ἀκριβέστερου διαχωρισμοῦ νά ὀδηγήσουν στήν ἄρνηση τῶν ἰδίων τῶν φαινομένων.

Πολύ σημαντική εἶναι ἡ μεταβολή τῆς ἔννοιας τῆς ψυχῆς, πού συνετελέσθη σ' αὐτούς τούς κύκλους³⁸. Ἡ μετεμψύχωση προϋποθέτει ὅτι στά ἔμψυχα

ὄντα, ἄνθρωπους καί ζῶα, ἐνυπάρχει κάτι ἀτομικό, κάτι σταθερό, ἕνα Ἐγώ, το ὁποῖο χάρη στήν δική του ὑπαρξή διατηρεῖ τήν ταυτότητά του ἀνεξάρτητα ἀπό τό σῶμα, πού φθείρεται· ἔτσι δημιουργήθηκε μιὰ καινούργια γενική ἔννοια γιά τά «ζῶντα ὄντα», ἡ ἔννοια τοῦ ἐμψύχου: «αὐτοῦ πού ἔχει μέσα του ψυχή». Αὐτή ἡ ψυχή προφανῶς δέν εἶναι ἡ ἀνίσχυρη, χωρίς συνείδηση εἰκόνα τῆς μνήμης στόν μουχλιασμένο Ἄδη, ὅπως στήν ὁμηρικὴ *Νέκυια*· αὐτή εἶναι ἀπρόσβλητη ἀπό τόν θάνατο: ἡ ψυχή εἶναι ἀθάνατος³⁹. Τό γεγονός ὅτι αὐτό τό ἐπίθετο, το ὁποῖο ἀπό τήν ἐποχή του Ὀμήρου χαρακτηρίζε τούς θεούς, τώρα πλέον γίνεται τό χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας, εἶναι πράγματι μιὰ ἐπανάσταση.

Αὐτή ἡ ἐπανάσταση βεβαίως ἔγινε βαθμιαίως· ἔτσι τό ρῆγμα μπόρεσε νά μή γίνε αἰσθητό. Κατ' ἀρχάς αὐτό τό σταθερό Κάτι μέ κανένα τρόπο δέν ταυτίζεται μέ τήν ἐμπειρικὴ ἄγρυπνη συνείδηση· ὁ Πίνδαρος τό περιγράφει σέ ἄμεση ἀντίθεση πρὸς αὐτή τήν συνείδηση: κοιμᾶται, ὅταν τά μέλη ἐνεργοῦν, καί δείχνει τήν ὑπαρξή του στά ὄνειρα καί κατόπιν στόν θάνατο⁴⁰. Βακχικές ἐμπειρίες ἐκστάσεως, σαμανιστικές ἢ γιόγκα μπορεῖ νά ἀποτελοῦν τό ὑπόβαθρο. Ἐπειτα μέ κανένα τρόπο δέν ἐμφανίζεται κατὰ τόν 5ο αἰ. μιὰ ὀλοκληρωμένη «διδασκαλία» περὶ μετεμψυχώσεως, ἀλλά μᾶλλον πειραματικές θεωρίες μέ ἀντιφατικές ἀρχές τελετουργίας καί ἠθικῆς, καθὼς καί μιὰ ἀναζήτηση φυσικῶν νόμων: ἡ ψυχή ὄχι μόνο εἶναι ἀθάνατη, ἀλλά προέρχεται ἀπό τούς θεούς καί ἐπιστρέφει σ' αὐτούς ὕστερα ἀπό πολλαπλές δοκιμασίες, ἢ περιπλανᾶται γιά πάντα κάνοντας κύκλο σ' ὅλα τά ἐμψυχα ὄντα τοῦ κόσμου· γιά τήν ἐπανενσωμάτωση ἀποφασίζει ἀπλῶς καί μόνον ἡ τύχη ἢ ἕνα δικαστήριο τῶν νεκρῶν ἢ καλύτερη τύχη ἐξασφαλίζεται μέ τόν ἠθικῶς ἄμεμπτο τρόπο ζωῆς ἢ βεβαίως μέ τήν μύηση στά Μυστήρια, ἡ ὁποία ἀπαλλάσσει ἀπό ἁμαρτήματα⁴¹. μέ τήν ἰδέα ὅτι ἡ ψυχή εἶναι ἐλαφρά οὐράνια οὐσία καί ἐπομένως τελικῶς ἀνεβαίνει στόν οὐρανό, προετοιμάζεται μιὰ πολύ σημαντικὴ σύνδεση τῆς Κοσμολογίας καί τῆς Θρησκείας τῆς σωτηρίας⁴². Ἄν αὐτά τά ἀντιτιθέμενα θέματα κατανοηθοῦν ὡς προφιλοσοφικά, στό ἐπίπεδο ἐλεύθερων ποιητικῶν μύθων, καί ὄχι ὡς δόγματα, τότε οἱ ἀντιφάσεις πρὸς τίς ὑπάρχουσες παραδόσεις δύσκολα μπορεῖ νά θεωρηθοῦν ἀνησυχητικές. Ὁ Πίνδαρος μπορεῖ νά παρουσιάζει τήν διδασκαλία περὶ ψυχῆς πρὸς χάριν τῶν Κατωϊταλιωτῶν ἐντολεῶν του, χωρίς κατὰ τὰ λοιπά νά πιστεύει ὅτι κινδυνεύει τό δικό του παραδοσιακό-ἀριστοκρατικό σύστημα. Ἀλλά καί ὁ Πλάτων ἔχει τήν γνώμη ὅτι ἡ μετεμψύχωση μπορούσε νά ἐρμηνεύσει ὑπάρχουσες λατρεῖες, ἐφ' ὅσον οἱ ἱερεῖς ἐπεδίωκαν κάτι τέτοιο, ἀντί νά τελοῦν ἀκατανόητες τελετές⁴³. ἐπομένως ὁ Πλάτων ἐπιθυμοῦσε νά ἀλλάξει τήν παραδοσιακὴ λατρεία τῆς πόλεως ὅσο γινόταν λιγότερο. Ὅτι ἡ διδασκαλία περὶ μετεμψυχώσεως, εἴτε μέ τήν ἡμιεπιστημονικὴ μορφή της, εἴτε μέ τήν ἠθικὴ παραλλαγή της, μὴ λαμβανομένου ὑπ' ὄψη τοῦ ρόλου της στίς μυστικὲς λατρεῖες, καθιστᾶ οὐσιαστικὰ περιττὴ τήν τελετουργία καί ἐπομένως καί τήν θρησκεία τῆς πόλεως, ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων δέν ἠθελε νά τό παραδεχθῆ. Καί ὅμως μέ τήν ἰδέα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς ἢ «ἀνακάλυψη τοῦ ἀτόμου» ἐφθασε σ' ἕνα σκοπό, ὁ ὁποῖος μόνο

στήν φιλοσοφία εκπληρώθηκε: τό ενδιαφέρον τοῦ Σωκράτους γιά τήν ψυχή καί ἡ μεταφυσική τοῦ Πλάτωνος ἔδωσαν στό ἄτομο τήν κλασσική μορφή του, πού ἐπρόκειτο γιά χιλιετίες νά εἶναι κυρίαρχη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βασική συλλογή ὑλικοῦ στό *OF* (1922)· W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935 (2η ἔκδ. 1952)· K. Ziegler, *RE X VIII* 1200-316, 1321-417· I. M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, 1941· Nilsson *Op.* II 628-83· Dodds 147-9 (ἔλλ. μετάφρ. 131-3)· L. Moulinier, *Orphee et l'orphisme a l'epoque classique*, 1955· L&S 125-36· Graf (1974)· Ὁ Wilamowitz ἐκφραζει ἀκραῖο σκεπτικισμό γιά κάθε «ὄρφικό», *GdH* III 182-204, καί τόν ἀκολουθήσαν ὁ Linfoth, ὁ Moulinier, ὁ Zuntz.
2. Μερική δημοσίευση ἀπό τόν Σ. Γ. Καψωμένο, *Δελτίον* 19 (1964) 17-25, R. Merkelbach, *ZPE* 1 (1967) 21-32· πρβ. Burkert, *A&A* 14 (1968) 93-114· P. Boyance, *REG* 87 (1974) 91-110· προκαταρκτική δημοσίευση ὀλοκλήρου τοῦ κειμένου *ZPE* 47 (1982).
3. A. S. Rusajeva, *Vestnik Drevnej Istorii* 143 (1978) 87-104· M. L. West, *ZPE* 45 (1982) 17-29.
4. Ἴβυκος *PMG* 306· ζωφόρος ἀπό τόν θησαυρό τῶν Συκουωνίων στούς Δελφούς.
5. *OF* 14-16· 21· 24-8· γιά τίς διάφορες παραλλαγές τῆς Ὀρφικῆς Θεογονίας· W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, 1942, 77-121· M. L. West, *The Orphic Poems*, 1983.
6. Graf 158-81· 139-50.
7. Πaus. 8.37.5· 1.22.7· Ἰωάνν. Φιλόπονον ὑπόμνημα στό *Περί ψυχῆς* p. 186.26 γιά τό ἀπ. 7 τοῦ Ἀριστοτ. Ἡ ὅλη παράδοση περὶ Ὀνομακρίτου μπορεῖ νά εἶναι μεγαλοποιημένη ἀπό τόν Ἡρόδ 7.6 (βλ. II 8 σημ. 90).
8. Graf 22-39.
9. Πaus. 9.27.2· 9.30.12· Ἐφορος *FGrHist* 70 F 104.
10. Πλάτ. *Πολ.* 364 b-365 a· Graf 14-16.
11. Βλ. VI 2.1 σημ. 19.
12. Πλούτ. *Λακων, ἀποφθ.* 224 e· Θεοφρ. *Χαρ.* 16.12.
13. Εὐριπ. *Ἰππ.* 952-4.
14. Graf 94-150.
15. *OF* 60-235· μόνο ἡ ἀνθρωπογονία στόν Ὀλυμπιόδ. εἰς Πλάτ. *Φαίδ.* p. 41 Westerink=*OF* 220, ἕνα κείμενο πού δέν προέρχεται ἀπό τίς *Ραψωδίες*· οἱ Τιτάνες ὡς πρόγονοι τῶν ἀνθρώπων στόν Δίωνα Χρυσόστ. *Λόγ.* 30.10 καί ἤδη στόν Ἰγν. εἰς Ἀπόλλ. 336, πρβ. Πλάτ. *Νόμ.* 701 c.
16. Καλλίμ. ἀπ. 643· Εὐφοριῶν ἀπ.13 (Powell)· W. Fauth, *RE IX A* 2221-83.
17. Linfoth (βλ. σημ. 1) 307-64· *HN* 249 σημ. 43 (ἀγγλ. 225 σημ. 43)· ἡ παράσταση σέ μιά πελίκη τοῦ 4ου αἰ., Λένινγκραντ 1792 St., *GGR* πίν. 46.1, ἔχει ἐρμηνευθῆ ὡς ἀναφερόμενη στήν γέννηση τοῦ χθονίου Διονύσου, E. Simon *AK* 9(1966) 78-86, Graf 67-76.
18. Ξενοκράτης ἀπ. 20 (Heize), ἀναφερόμενος στόν Πλάτ. *Φαίδ.* 62 b.
19. Πλάτ. *Κρατ.* 400 c *Νόμ.* 701 c.
20. G. Murray στήν Harrison (2) 342 ἔξ., Ἡρόδ 2.49· Διόδ. Σικ. 1.22.7, Πλούτ. *Περί Ἰσ. καί Ὀσίρ.* 358 b.
21. Πίνδ. ἀπ. 133.1· P. Tannery, *RPh* 22 (1899) 129· H. J. Rose, *HThR* 33 (1943) 247.
22. Βλ. σημ. 15.
23. Βλ. III 2.10 σημ. 15· Ἡ ἀνθρωπογονία πού ἔχει τήν ἀρχή της σ' ἕνα σκοτωμένο θεό εἶναι βαβυλωνιακή, *ANET* 68· 99 ἔξ.· V. Maag, *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, 1980, 38-59.
24. Βλ. I 2.2 σημ. 1· *Gnomon* 46 (1974) 327.
25. Βλ. I 2.2 σημ. 20.

26. OF 224.
27. C. Hopf, *Antike Seelenwanderungsvorstellungen*, Diss., Leipzig 1934. W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Romern*, 1934. H. S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, 1948. L&S 120-36, για την Ίνδία, 133 σημ. 71.
28. Πίνδ. Όλ. 2.56-80. άπ. 129-31. 133. K. v. Fritz, *Phronesis* 2 (1957) 85-9. D. Roloff, *Gottanlichkeit, Vergottlichung und Erhebung zu seligen Leben*, 1970, 186-97.
29. Βλ. VI 2.2 σημ. 20-22. Zuntz 336 έξ.
30. Βλ. VI 2.2 σημ. 9.
31. Ηρόδ 2.123.
32. Έμπεδοκλής VS 31 B 115-46. Zuntz 181-274.
33. Πλάτ. Νόμ. 870 d-e. Άριστοτ. Ηθ. N. 1132 b 25. πρβ. Πίνδ. Όλ. 2.57 έξ. Πλάτ. Μένων 81 b.
34. Άριστοτ. Περὶ ψυχῆς 410 b 29=OF 27. Περὶ ψυχῆς 407 b 20. L&S 121.
35. VS 21 B 7=άπ. 7 a (West). L&S 120.
36. L&S 109-20. Ένα νόμισμα τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. από τό Μεταπόντιον μέ τήν εἰκόνα τοῦ Πυθαγόρα δημοσιεύθηκε στήν έκδοση τοῦ Ίάμβλιχου, Περὶ τοῦ Πυθαγ. βίου από τόν L. Deubner, 2η έκδ. U. Klein, 1975, xx.
37. Ίων VS B 2=FGrHist 392 F 25. Σούδα s.v. Όρφεύς, πρβ. Άριστοτ. άπ. 7.75. L&S 128-31.
38. Ό Rohde II 1-37 απέδωσε αὐτήν τήν μεταβολή στήν Διονυσιακή έκσταση, ό Dodds 135-78 στόν Σαμανισμό τῶν Σκυθῶν (έλλην. μετάφρ. 122-153). πρβ. L&S 162-5. Jaeger 88-106. Σκεπτικιστικές παρατηρήσεις από τόν Claus 111-21, ό όποῖος έν τούτοις δέν λαμβάνει ύπ' όψη του τό έμψυχον.
39. Πρώτη άμεση άποδειξη: Ηρόδ 2.123, σέ σχέση μέ τήν μετεμψύχωση. Δικαίαρχος παρά Πορφ. Πυθαγ. Βίος 19 για τόν Πυθαγόρα. Άριστοτέλης για τόν Άλκμαίωνα, VS 24 A 12. E. Ehnmark «Some remarks on the idea of immortality in Greek religion», *Eranos* 46 (1948) 1-21. W. Jaeger, «The Greek ideas of immortality», *HThR* 52 (1959) 135-47=Humanistische Reden und Vortrage, 2η έκδ., 1960, 287-99.
40. Πίνδ. άπ. 131 b. L&S 134.
41. L&S 133-5.
42. Κατά πᾶσαν πιθανότητα από Ίρανική επίδραση: F. Cumont, *Lux Perpetua* 1949. B. L. van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie*, 1966, 204-52. L&S 357-68.
43. Πλάτ. Μένων 81 a.

3. Βίος

ΚΑΘΕ ΜΥΗΣΗ ΣΕ Μυστήρια σημαίνει άμετάκλητη μεταβολή τῆς μέχρι τότε καταστάσεως. όποιος δέχεται νά μνηθῆ κατόπιν προσωπικῆς άποφάσεώς του άπομακρύνεται από τους άλλους και ένσωματώνεται σ' ένα νέο κύκλο. Από τήν δική του προσωπική άποψη ό μύστης διαχωρίζεται από τους άλλους μέσω ιδιαίτερας σχέσεως πρός τό θεῖο, μέσω μιᾶς μορφῆς εὐσέβειας. Η έορτή βρίσκεται σ' αντίθεση πρός τήν καθημερινότητα, τό «ίερό» ακολουθεῖ ή έλευθερία τοῦ όσίου⁴. ή όσιότης τῶν μνημένων όμως εἶναι διαφορετικοῦ εἶδους, αντιστοιχεῖ πρός τήν «καθαρότητα» πρίν από τήν μύηση και συγχρόνως μερικές φορές βρίσκεται σέ πλήρη αντίθεση μέ τίς τελετές μύσεως. Οί μύστες τῆς Σαμοθράκης

ονομάζουν τούς έαυτούς τους «εὐσεβεῖς» καί «δικαίους»², ἐνῶ κατά τήν μύηση τό «ἀδίκημα» παίζει τόν ρόλο του. Τήν ὠμοφαγία ἀκολουθεῖ χορτοφαγία ἀπό τους Ἰδαίους μύστες σύμφωνα μ' ἓνα ἀπόσπασμα τοῦ Εὐριπίδου³. Ἐπίσης οἱ «Βάκχες» ἐξαιροῦν τήν ἰδιαίτερη «καθαρότητα» αὐτοῦ, ὁ ὁποῖος «γνωρίζει τίς τελετές τῶν θεῶν», καί ὁμως ταυτοχρόνως τραγουδοῦν τήν «χαρά τῆς ὠμοφαγίας»⁴. Ἀπλούστερη ἀκούγεται ἡ διαβεβαίωση τῶν μυστῶν τῆς Ἐλευσίνας ὅτι ὡς μνημένοι διάγουν εὐσεβῆ ζωὴ καί πρὸς τούς ξένους καί πρὸς τούς ἄλλους ἀνθρώπους⁵. Ὑπῆρχαν στήν Ἐλευσίνα «Νόμοι τοῦ Τριπτολέμου»⁶ πού ἐπέβαλαν «νά τιμοῦν τούς γονεῖς, νά εὐχαριστοῦν τούς θεούς μέ προσφορές καρπῶν, νά μή βλάπτουν τά ζῶα» — ἀλλά αὐτή ἡ τελευταία ἀπαγόρευση δέν μπορεῖ νά θεωρηθῆ ὅτι ἔχει τήν ἔννοια τῆς γενικῆς χορτοφαγίας. Οἱ μύστες τῆς Ἐλευσίνας δέν προκαλοῦσαν ἐντύπωση μέ τόν τρόπο ζωῆς τους. Στό δράμα τοῦ Εὐριπίδου οἱ μύστες τῆς Ἰδης προχωροῦν περισσότερο: ὅταν γίνονταν ὄσιοι, φοροῦσαν λευκοὺς χιτῶνες, δέν ἔρχονταν σ' ἐπαφή οὔτε μέ γέννηση οὔτε μέ θάνατο καί ἀπέφευγαν νά φᾶνε ἀπό κάθε «ἔμψυχο». Στήν περίπτωση αὐτή πιθανῶς ἔχουν παρεμφερέσει ὄρφικὰ μοτίβα· γιατί ὁ ἐντυπωσιακός, αὐστηρὸς τρόπος ζωῆς, ὁ βίος, θεωρεῖται συνήθως ὡς χαρακτηριστικό τῶν Ὀρφικῶν καί τῶν Πυθαγορείων: ὑπαρχει ἓνας «ὄρφικὸς βίος» καί ἓνας «πυθαγόρειος βίος».

Ὁ «ὄρφικὸς βίος»⁷ καθορίζεται κυρίως ἀπὸ τίς ἀπαγορεύσεις τῆς διατροφῆς: οἱ ὄρφικοὶ δέν τρῶνε κρέας, ἀβγα⁸, κουκιά⁹, δέν πίνουν κρασί¹⁰. Αὐτός ὁ τρόπος τῆς «καθαρότητας» βρίσκεται σέ διαμετρικὴ ἀντίθεση πρὸς τήν μύηση, στήν ὁποία γενικῶς περιλαμβάνεται θυσία ζώου· ἐξ ἄλλου δέν μποροῦν νά νοηθοῦν «βακχικὲς μύσεις» χωρὶς κρασί. Κατά τόν μῦθο τόν Διόνυσο τόν ἔβρασαν καί τόν ἔψησαν· ἀκριβῶς αὐτο, «νά ψήσεις ὅ,τι ἔχει βράσει» ἀπαγορεύεται ρητῶς στοὺς Ὀρφικούς¹¹. Σέ μεταγενέστερη μαρτυρία γίνεται ὑπαινιγμὸς ὅτι ὁ μυσθόμενος ἔπρεπε νά καταπιεῖ ἓνα ἀβγό¹². Ἐπίσης ὀρισμένες μορφές σεξουαλικῆς ἀποχῆς περιλαμβάνονταν προφανῶς στόν ὄρφικὸ βίον, ἀλλά αὐτο τό ἀντιλαμβανόμεσθε μόνο ἐμμέσως σε μυθικὲς ἀπηχήσεις¹³.

Στοὺς «ὄπαδούς τοῦ Ὀρφέως» ἀποδίδει ὁ Πλάτων¹⁴ μιὰ ριζοσπαστικὴ αἰτιολόγηση ὅλων τῶν ἀποπονήσεων αὐτοῦ τοῦ εἶδους: ἡ ψυχὴ πρέπει σ' αὐτὴ τήν ζωὴ νά τιμωρηθῆ, «για ὅποια σφάλματά της», καί βρίσκεται κλεισμένη στό σῶμα σάν σέ φυλακὴ, πού συγχρόνως διατηρεῖ καί προστατεύει τήν ψυχὴ, «ἕως ὅτου πληρώσει τά ὀφειλόμενα». Στόν Φαῖδωνα ὁ Πλάτων¹⁵ γι' αὐτὴν τήν προστατευτικὴ φυλακὴ χρησιμοποιεῖ τήν πολυσυζητημένη λέξη φρουρά. Καί ὁ Ἀριστοτέλης¹⁶ ἐπίσης ἀναφέρει ὡς διδασκαλία «παλαιῶν μάντεων καί ἱερέων τῶν Μυστηρίων» ὅτι βρισκόμαστε σ' αὐτὴ τήν ζωὴ καί σ' αὐτό τό σῶμα «ὡς τιμωρία γιὰ ὀρισμένα μεγάλα ἀμαρτήματα». Τό μή κατονομαζόμενο μεγάλο ἔγκλημα εἶναι προφανῶς ὁ φόνος τοῦ Διονύσου ἀπὸ τους Τιτάνες, τούς προγόνους μας. Μόνο ἡ ἐφ' ὄρου ζωῆς ἀγνόητα μπορεῖ νά ἐξαλείψει τήν ἐνοχὴ, ἰδιαίτερος ἡ ἀποχὴ ἀπὸ καθετὶ πού ἔχει ψυχὴ, ἀπὸ κάθε ἔμψυχο. Ἐκούσιος θάνατος πρὶν ἀπὸ τόν πεπρωμένο χρόνο ἀπαγορεύεται¹⁷. Ὁ μῦθος θεμελιώνει μιὰ δραματικὴ ἐπανεκτίμηση τῆς ζωῆς· Αὐτό πού πρέπει νά προσδοκᾶμε εἶναι μόνο βᾶρος καί

τιμωρία. Αλλά μ' αυτόν ακριβώς τόν τρόπο δίδεται αντίστροφως σ' όσους στήν πραγματικότητα βασανίζονται καί καταπιέζονται ή δυνατότητα νά δώσουν νόημα σ' αυτή τήν ζωή τούς τήν γεμάτη ταλαιπωρίες. Οί ίδιοι οί περιπλανώμενοι *Όρφεοτελεσταί* συχνά δέν ήσαν σέ καλύτερη κατάσταση από τους έπαίτες¹⁸. *Ό* *Όρφισμός*, όπως οί περισσότερες αίρέσεις, φαίνεται ότι απέκτησε ρίζες στίς κατώτερες τάξεις.

Είναι δύσκολο νά αναγάγομε τό σύμφυρμα τών κανόνων, πού συναποτελοῦν τόν πυθαγόρειο βίος», σέ μιá βασική ιδέα. Οί κανόνες αὐτοί ονομάζονται *ἀκούσματα*, πού προέρχονται από τήν προφορική διδασκαλία τοῦ διδασκάλου, ἢ *σύμβολα*, «σημεῖα ἀναγνωρίσεως»¹⁹. Δέν σχετίζονται στενά μέ κάποια τελετουργία: δέν ὑπάρχει καμμιά «πυθαγόρεια» τελετή· ὁ βίος προηγείται τῆς λατρείας. Ὅρισμένες σχέσεις μέ μῆσεις Μυστηρίων παραμένουν: ἡ ἀπαγόρευση τών κυάμων, ἡ προτίμηση λευκῶν ἐνδυμάτων. Κατά περιεργό τρόπο δέν ἴσχυε ἀπόλυτη χορτοφαγία καί ἀντ' αὐτῆς ἴσχυαν ειδικές ἀπαγορεύσεις, πού δέν ἐπέτρεπαν τήν βρώση ὀρισμένων μερῶν τών ζώων πού θυσιάζονταν ἀναφέρεται ὅτι θυσιάζονταν χοῖροι, ἀπό τούς ὁποίους ἔτρωγαν ὀρισμένα μέρη²⁰. Ὑπῆρχαν κανόνες ἐνδεικτικοί ἰδιαίτερας εὐσέβειας: στό Ἱερό πρέπει νά εἰσέρχεται κανείς χωρίς ὑποδήματα, νά μή βουτάει τά χέρια του στό περιρραντήριο μέ τό νερό πού ὑπῆρχε στήν εἴσοδο τοῦ ναοῦ, νά κάνει σπονδή στούς θεούς χύνοντας τό ὑγρό πρὸς τήν λαβή τοῦ ἀγγείου, ὅπου δέν ἀκούμπησαν ποτέ χεῖλη ἀνθρώπου· περιλαμβάνονται ἐπίσης ὁδηγίες γιά τήν ταφή, ὅπως ἡ ἀπαγόρευση μάλλινων ἐνδυμάτων, τήν ὁποία μνημονεύει ὁ Ἡρόδοτος²¹. Αλλά πολλοί κανόνες ἐπίσης ρυθμίζουν καί τήν καθημερινή ζωή: κατά τήν ἔγερση πρέπει νά τακτοποιεῖ κανείς τό κρεβάτι του καί νά ἐξαλείφει τά ἴχνη του· νά μή σκαλίζει τήν φωτιά μέ μαχαίρι· νά μή περνᾶ πάνω ἀπό μιá σκούπα ἢ ἕνα ζυγό· νά μή κάθεται σέ δοχεῖο μετρήσεως δημητριακῶν νά μή κοιτάζεται μέ φῶς σέ καθρέπτη· νά μήν ὀμιλεῖ χωρίς φῶς· νά μή θρυμματίζει τό ψωμί· νά μή μαζεύει ὅ,τι πέφτει ἀπό τό τραπέζι, γιάτί αὐτό ἀνήκει στούς ἡρώες. Μεταξύ τών καθαρῶς ἠθικῶν ἐντολῶν εἶναι ἐντυπωσιακό ὅτι, σ' ἀντίθεση πρὸς ὅ,τι συνήθως συνέβαινε, γιά πρώτη φορά ἀπαγορεύονται καί στόν ἄνδρα οἱ ἐξωσυσυγικές σχέσεις²².

Ἡ αὐστηρή ἀποδοχή τών Ἀκουσμάτων σήμαινε περιορισμό τῆς ζωῆς σέ βαθμό πού προκαλοῦσε ἀμηχανία: εἴτε κανείς ξυπνοῦσε, εἴτε πηγαινε νά κοιμηθῆ, φοροῦσε τά ὑποδήματά του ἢ ἔκοβε τά νύχια του, σκάλιζε τήν φωτιά, ἔβαζε τήν χύτρα στήν φωτιά ἢ ἔτρωγε, πάντοτε ἔπρεπε νά ἔχει ὑπ' ὄψη του ἕνα κανόνα, γιά νά ἀποφύγει τό λάθος. Μυθική ἔκφραση αὐτῆς τῆς σχολαστικότητας εἶναι ἡ πίστη ὅτι ὀλόκληρος ὁ ἀέρας εἶναι γεμάτος ψυχές — τά μόρια σκόνης πού φαίνονται νά χορεύουν στίς ἀκτίνες του ἡλίου εἶναι «ψυχές» — καί οἱ Πυθαγόρειοι ἀποροῦσαν, ἂν κάποιος ἀνθρώπος πίστευε ὅτι δέν εἶχε συναντήσει ποτέ τοῦ δαίμονα²³. Οἱ Πυθαγόρειοι μοιράζονταν μέ τούς Ὁρφικούς τήν ἀντίληψη ὅτι ἡ ζωή εἶναι βάσανο καί τιμωρία: «οἱ πόνοι εἶναι καλοί, ἀλλά οἱ ἡδονές εἶναι πάντοτε κακές· γιάτί ὁποῖος ἔχει ἔλθει γιά νά τιμωρηθῆ, πρέπει νά τιμωρηθῆ»²⁴.

Χάρη στά «σημεῖα ἀναγνωρίσεως», σύμβολα, οἱ Πυθαγόρειοι ἔρχονταν εὐκόλα σ' ἐπαφή μεταξύ τους καί παρείχαν ὁ ἕνας στόν ἄλλον οἰκονομική καί πολιτική ὑποστήριξη. Τουλάχιστον γιά μιᾶ περίοδο στόν Κρότωνα καί σέ ἄλλους τόπους δημιουργήθηκαν κοινότητες ἀνθρώπων, ἀνδρῶν καί γυναικῶν, τους ὁποίους συνέδεε ὁ κοινός τρόπος ζωῆς· αὐτές οἱ κοινότητες πράγματι φαίνονται ὡς ἄμεσοι πρόδρομοι τῶν μοναστήριων²⁵. Ὅποιος γινόταν μέλος ἔπρεπε νά ἀπαρνηθῆ τήν περιουσία του καί νά ὑποβληθῆ σέ πενταετή περίοδο σιωπῆς· ὅποιος γινόταν ἀποστάτης εἶχε τήν μεταχείριση νεκροῦ· τοῦ ἔστηναν ταφική στήλη. Μόνο στούς Ἰουδαίους μποροῦμε νά συναντήσομε παρόμοιες ἀκρότητες. Κατά τρόπο εὐστοχο χρησιμοποιήθηκε γιά τούς Ὀρφικούς καί τούς Πυθαγορείους ὁ χαρακτηρισμός «πουριτανισμός»²⁶, μέ τήν ἔννοια τῆς μελαγχολικῆς ἀντιλήψεως περί ζωῆς, τῆς θεσπίσεως ἀκραίων κανόνων, τῆς ἀντιθέσεως πρός τόν αἰσθητό κόσμον καί τήν σωματικότητα. Μερικοί μάντιες καί περιπλανώμενοι ἱερεῖς ἦσαν πιθανῶς ἀνέκαθεν ἐπιρρεπεῖς πρός ἰδιόρρυθμο τρόπο ζωῆς· ὁ Πυθαγόρας ἐντάσσεται στήν παράδοση τῶν μητραγυρτῶν καί τῶν «θαυματοποιῶν» ὅπως ὁ Ἐπιμενίδης²⁷. Ἀποχές καί «καθαροί» ἀπαιτοῦνται πάντοτε σέ σχέση μέ ἑορτές, ἰδίως μέ Μυστήρια. Ὅταν ὁμως τό ἐξαιρετικό γίνεται μόνιμο χαρακτηριστικό τῆς ὁμάδας, τότε ὁ ρόλος τοῦ μεταβάλλεται. Ἡ ἐναλλαγή τοῦ ἐξαιρετικοῦ καί τοῦ κανονικοῦ παραμερίζεται καί στήν θέση τῆς ἐμφανίζεται ἡ ἀντίθεση μεταξύ του «κανονικοῦ», εὐτελοῦς κόσμου καί τῆς νέας, εἰδικῆς ζωῆς, τήν ὁποία ἄνθρωπος ἐπιλέγει μόνος του. Οἱ ἰδιοτυπίες αὐτοῦ τοῦ τρόπου ζωῆς ἔπρεπε νά ἐπιβεβαιώνονται συνεχῶς στόν κλειστό κύκλον. Ἔτσι ἡ ὀρφική καί ἡ πυθαγορεία «καθαρότητα» ἐρμηνεύονται ὡς κίνηση διαμαρτυρίας ἐναντίον τῆς κατεστημένης πόλεως²⁸. Μέ τίς ἀπαγορεύσεις στήν διατροφή ἀμφισβητεῖται ἡ στοιχειώδης μορφή τῆς κοινότητος, ἡ κοινότητα τοῦ φαγητοῦ· ἡ κεντρική τελετουργία θρησκευτικῆς τάξεως, τό θυσιαστήριον γεῦμα, ἔπρεπε νά ἀπορριφθῆ. Αὐτό βεβαίως μόνον ὁ Ἐμπεδοκλῆς τό κατόρθωσε μέ τρόπο ριζοσπαστικό· Ὑπῆρχαν δυνατότητες συμβιβασμοῦ, πού ἀπηχοῦνται ἀκόμη καί στήν διδασκαλία περί μετεμψυχώσεως²⁹. Τουλάχιστον οἱ θυσίαι μῆσεως συνέχισαν νά τελοῦνται. Ὡς ἀληθινή πράξη ὑπηρεσίας πρός τούς θεοὺς παραμένει γιά τοῦ Ὀρφικούς καί τούς Πυθαγορείους μόνον ἡ προσφορά θυμιάματος³⁰. Γενικῶς στήν θέση τῶν προὑπαρχουσῶν κοινοτήτων οἰκογένειας, πόλεως καί φυλῆς ἐμφανίζεται μιᾶ μορφή δεσμοῦ, πού ὁ ἄνθρωπος μόνος του ἐπιλέγει, κοινότητα πού στηρίζεται σέ κοινή ἀπόφαση καί κοινὸ φρόνημα.

Γιά τούς Πυθαγορείους αὐτή ἡ νέα μορφή μέ τήν ἀπαίτηση ἐκλεκτικισμοῦ πού τήν διέκρινε ὀδήγησε στήν καταστροφή: στήν Κάτω Ἰταλία κατά τὰ μέσα τοῦ 5ου αἰ. προκλήθηκαν πολιτικές ταραχές, κατά τις ὁποῖες πυρπολήθηκαν τὰ οἰκήματα ὅπου συγκεντρώνονταν οἱ Πυθαγόρειοι, ἐνῶ ἔγιναν μαζικές ἐξοντώσεις Πυθαγορείων³¹. Οἱ αἵματηροὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι δέν ἦσαν σπάνιοι στίς ἑλληνικές πόλεις· στήν περίπτωση αὐτή ὁμως γιά πρώτη φορά φαίνεται νά γίνεται ἕνα εἶδος ὀργανωμένων δολοφονιῶν, καί καταδιώξεως ἐκείνων, οἱ ὁποῖοι λόγω τοῦ τρόπου ζωῆς καί τοῦ φρονήματος ἦσαν διαφορετικοὶ ἀπό τους ὑπόλοιπους.

Στό έξής ό Πυθαγορισμός παρέμεινε περιθωριακό φαινόμενο, μιά λανθάνουσα τάση, πού έκδηλωνόταν μέ διάφορες μορφές. Είναι χαρακτηριστικό ποιές μορφές έλαβε ή παράδοση του Πυθαγόρα: συνδέθηκε μέ τήν διαιτητική ιατρική³², μέ τήν μέθοδο δηλαδή νά προστατεύεται ή υγεία διά του ακριβώς καθορισμένου τρόπου ζωής βάσει άτομικής απόφασεως (δίαιτα), αλλά και μέ τήν κίνηση τών κυνικών³³, οί όποιοι ώθησαν σέ ακραίες θέσεις τήν διαμαρτυρία ενάντιόν του κατεστημένου πού είχε προκλητικό τρόπο ζωής, και τελικώς μέ τούς Έσσηνούς ή Έσσαιούς³⁴, τήν έβραϊκή αίρεση μέ τά μοναστήρια στην Νεκρή Θάλασσα. Ο τύπος του αυτοεπιβαλλομένου βίου είναι δυνατόν έξ ίσου νά οδηγήσει πέρα από τήν θρησκεία, αλλά και νά αποτελέσει τήν αρχή μιās έντελως νέας, άλλου είδους θρησκείας. Οί συνέπειες όμως αυτού εμφανίσθηκαν μόνο μετά τήν κλασσική έποχή.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. V 4 σημ. 8.
2. Σχόλ. εις Αριστοφ. *Είρ.* 278· SIG 1052 έξ.· βλ. VI 1.3 σημ. 34.
3. Εύριπ. άπ. 472· βλ. VI 1.2 σημ. 23.
4. Εύριπ. *Βάκχ.* 74· 139.
5. Αριστοφ. *Βάτρ.* 455.
6. Ξενοκράτης άπ. 98 (Heinze) παρά Πόρφ. 4.22.
7. Πλάτ. *Νόμ.* 782 c· Εύριπ.*Ιππ.* 952· J. Haussierter, *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935, 79-96.
8. Πλούτ. *Συμπόσ.* 635 e· Macrobi. *Sat.* 7.16.8.
9. *OF* 291.
10. Η μέθη είναι ή εκδίκηση του Διονύσου για τά «βάσανά» του, Πλάτ. *Νόμ.* 672 b.
11. Αριστοτ. *Προβλ. άνέκδ.* 3.43 (Bussemaker)· Ιάμβλ. *Περί του Πυθαγορικ. Βίου* 154· Αθήν. 656 b.
12. Martianus Capella 2.140· P. Boyance, *MEFR* 52 (1935) 95-112.
13. Καί ό Όρφευς και ό Ίππόλυτος παρουσιάζονται ως μισογύνες.
14. Πλάτ. *Κρατ.* 400 c.
15. Πλάτ. *Φαίδ.* 62 b, μέ τό υπόμνημα του Ξενοκράτους, βλ. *Ι* 2.3 σημ. 18.
16. Αριστοτ. άπ. 60.
17. Πλάτ. *Φαίδ.* 62 b· J. C. G. Strachan, *CQ* 20 (1970) 216-20.
18. Πλούτ. *Δακ. άποφθ.* 224 e· Πλάτ. *Πολ.* 364 b.
19. F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis, Diss.*, Berlin 1905· Haussleiter (βλ. σημ. 7) 97-157· *L&S* 166-92.
20. *L&S* 180-2.
21. Βλ. *Ι* 2.2 σημ. 11.
22. Ιάμβλ. *Περί του Πυθαγορικ. Βίου* 50· 132.
23. Αριστοτ. *Περί ψυχής* 404 a 16· άπ. 193.
24. Ιάμβλ. *αυτόθι* 85· πηγή του είναι ό Αριστοτέλης.
25. Ιάμβλ. *αυτόθι*, 96-100, ακολουθώντας πιθανώς τον Αριστόξενο· αλλά ό Ιάμβλιχος γράφει ήδη ανταγωνιστικά προς τον Χριστιανισμό και ίσως νά έχει ώραιοποιήσει τήν εικόνα.

26. Dodds 135-78 (έλλην. μετάφρ. 122-153).
27. *L&S* 147-61.
28. M. Detienne, «La cuisine de Pythagore», *Arch, de Sociol. des Rel.* 29 (1970) 141-62· Detienne (2) 163-217.
29. «Ἡ ἀνθρώπινη ψυχή δέν εἰσέρχεται σέ ζῶα, τά ὅποια μπορεῖ νά θυσιασθοῦν», Ἰαμβλ. *Περί τοῦ Πυθαγορικ. Βίου* 85· ἡ ἐναλλακτικῶς: ἡ σφαγή τοῦ ζώου κατά τήν θυσία εἶναι προκαθορισμένη, διατεταγμένη θανάτωση ὡς ἐξιλέωση γιά κάποιο ἔγκλημα πού διαπράχθηκε σέ προγενέστερη ὑπαρξη, Πόρφ. *παρά Στόβ.* 1.49.59, πρβ. Πλάτ. *Νόμ.* 870 e· *L&S* 182.
30. Αὐτή εἶναι ἡ μόνη μορφή προσφοράς πού ἀναγνωρίζεται στήν μεταγενέστερη συλλογή Ὀρφικῶν Ὑμνων.
31. *L&S* 117.
32. *L&S* 293.
33. *L&S* 202-4.
34. Ἰώσηπ. *Ἰουδ. Ἀρχαιολ.* 15.10.4.