

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

1. Επίδραση τῆς μαγείας τοῦ Ὁμήρου στήν ποίηση καί στίς εἰκαστικές τέχνες

ΜΟΛΟΝΟΤΙ ΟΙ ΤΕΛΕΤΟΥΡΓΙΕΣ μπορούν νά περιγραφοῦν ὡς ἓνα εἶδος αὐτοτελοῦς, καθ' αὐτήν κατανοητῆς γλώσσας, ἐν τούτοις εἶναι πάντοτε συνδεδεμένες μέ τήν γλώσσα στήν πραγματική σημασία της. Ὁ ἀνθρώπινος λόγος ἀφ' ἑνός μὲν ὀλοκληρώνεται στίς τελετουργίες, καθῶς γίνεται ἐπίκληση ἑνός Ἄλλου, ἀφ' ἑτέρου δέ ὀμιλεῖται καθῶς δίδονται ἐρμηνεῖες, τίθενται ἐρωτήματα ἢ γίνονται συζητήσεις γί αυτό τό Ἄλλο, τό Ἐτερον, καί μέσω αὐτοῦ γιά τό περιεχόμενο καί τήν ἔννοια τῆς ἴδιας τῆς θρησκείας. Στούς ὑψηλούς πολιτισμούς τῆς ἀρχαιότητος οἱ ἄνθρωποι πίστευαν μέ βεβαιότητα ὅτι αὐτό τό Ἄλλο συνίσταται ἀπό πλῆθος ὄντοτήτων, οἱ ὁποῖες ἐθεωροῦντο ὡς πρόσωπα, γίνονταν κατανοητές σ' ἀναλογία μέ τόν ἄνθρωπο καί παριστάνονταν μέ μορφή ἀνθρώπου· ἡ ἰδέα τῶν «θεῶν», ὁ ἀνθρωπομορφισμός καί ὁ πολυθεϊσμός ἦσαν παντοῦ ἀποδεκτά ὡς αὐτονόητα¹.



Ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας σ' αὐτά τά πλαίσια πρέπει κατ' ἀρχάς νά γίνει κατανοητή ἀρνητικά: δέν ὑπάρχει κανένα ἱερατεῖο μέ σταθερή παράδοση, κανένα βιβλίο ἀνάλογο μέ τίς Βέδες καί κανένα κείμενο Πυραμίδων^{1α}. ἐπίσης δέν ὑπάρχει καμμιά δεσμευτική ἀποκάλυψη μέ τήν μορφή ἑνός ἱεροῦ κειμένου. Ὁ κόσμος τῆς γραφῆς ἔμεινε ἐπί μακρόν στό περιθώριο· ἀκόμη, τό κλασσικό δράμα παιζόταν σέ μία καί μόνη παράσταση, καί ἡ πλατωνική φιλοσοφία πραγματώθηκε σέ ζωντανούς, ἔστω καί φανταστικούς, διαλόγους.

Ἐν τούτοις ἓνας πολυθεϊστικός θεϊκός κόσμος εἶναι ἐνδεχομένως χαοτικός ὄχι μόνο γί αὐτόν πού βρίσκεται ἀπ' ἔξω. Ἡ ἀτομικότητα ἑνός θεοῦ, διά τῆς ὁποίας διακρίνεται ἀπό ἄλλους, συνίσταται καί ἐξασφαλίζεται ἀπό τέσσερες τουλάχιστον παράγοντες: α) τήν κατά τόπο καί χρόνο καθορισμένη λατρεία μέ τό τελετουργικό πρόγραμμα της καί τήν κατ' αὐτήν διαμορφωμένη ἀτμόσφαιρα· β) τό ὄνομα· γ) τούς μύθους πού ἀναφέρονται στόν θεό, ὁ ὁποῖος φέρει τό συγκεκριμένο ὄνομα· δ) τήν εἰκονογραφία, ἰδιαιτέρως τό λατρευτικό ἄγαλμα. Μέ κανένα τρόπο ὅμως τό πλέγμα αὐτό δέν εἶναι ἀδιάλυτο· αὐτό κατ' ἀρχήν καθιστᾷ ἀδύνατη τήν συγγραφή τῆς ἱστορίας ἑνός ὀρισμένου θεοῦ. Βεβαίως ὁ μύθος εἶναι δυνατόν νά σχετίζεται μέ τήν τελετουργία, τό ὄνομα εἶναι δυνατόν νά εἶναι ἀποκαλυπτικό καί διαφωτιστικό καί τά ἀγάλματα παραπέμπουν μέ τά χαρακτηριστικά τους καί στήν λατρεία καί στόν μύθο· ἐπειδή ὅμως τό ὄνομα καί ὁ μύθος διαδίδονται ἀπό τόπο σέ τόπο καί ἀπό ἐποχή σέ ἐποχή πάντοτε

εύκολότερα απ' όσο ή τελετουργία, πού είναι συνδεδεμένη μέ τό έδω καί τό τώρα, καί έπειδή τά αγάλματα υπερνικούν όλα τά γλωσσικά έμπόδια, γιαυτό οί διάφοροι παράγοντες επανειλημμένως διαχωρίζονται ό ένας από τόν άλλον, για να αναμορφωθούν σε νέους συνδυασμούς.

Έτσι στην αρχαία ελληνική θρησκεία εμφανίζονται πράγματι πολύ όμοιες λατρείες να ανήκουν σε διαφόρους θεούς: Έορτές πυρᾶς² ανήκουν στην Άρτεμι, στην Δήμητρα, στον Ηρακλή ή ακόμη στην Ίσιδα· θυσία βοδιού μέ την χαρακτηριστική φυγή του θύτη γίνεται για τόν Δία καί για τόν Διόνυσο³, στην ύπηρεσία του ναού αφιερώνονται παρθένες⁴ για την Άρτεμι, την Αθηνᾶ, την Αφροδίτη, πέπλος μπορεί να ύφαινεται για την Αθηνᾶ, όπως καί για την Ήρα⁵. Ίδιαίτερος έχει κανείς την έντύπωση ότι μιᾶ παλαιά Μεγάλη Θεά κυρίως ως πότνια Θηρών έξατομικεύθηκε στους Έλληνες μέ διαφόρους τρόπους ως Ήρα, ως Άρτεμις, ως Αφροδίτη, ως Δήμητρα, ως Αθηνᾶ. Τόν θώρακα μέ τά σύμβολα της αφθονίας⁶ είναι δυνατόν να τόν φορούν ή Ήρα, ή Δήμητρα, ή Άρτεμις, ή Αφροδίτη, καί μάλιστα ένας μικρασιατικός Ζεύς. Στην λατρεία φαίνεται ότι τά όνόματα των θεών είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν εναλλακτικά: ό τύραννος της Σικυῶνος Κλεισθένης κατήργησε την λατρεία του Αδράστου καί αφιέρωσε τους «τραγικούς χορούς», πού συνδέονταν μ' αυτόν, στον Διόνυσο⁷· πίσω από την έορτή της Ίσιδος στην Τιθορέα⁸ βρίσκεται όπωςσδήποτε μιᾶ αρχαία τοπική έορτή πυρᾶς. Αντιστρόφως, τό ίδιο όνομα μπορεί να καλύπτει πολύ διαφορετικές λατρείες: «Ζεύς» ονομάζεται ό θεός του καιρού στο Λύκαιον καί ό θεός των Βουφονίων στην Αθήνα, αλλά καί ό «Φίλιος» των φιλικών γευμάτων⁹ καί ό χθόνιος Μειλίχιος, ό όποιος μπορεί να παρασταθῆ ως έρπετό¹⁰· τά επίθετα φαίνεται να καταρρίπτουν τά όρια μιᾶς θεϊκής προσωπικότητας. Η μεγάλη θεά της Έφesus, ή σκληρή Λαφρία, καί ή θεά, για την όποία χορεύουν τά κορίτσια στην Βραυρώννα, είναι προφανώς διαφορετικές καί όμως ονομάζονται καί οί δύο «Άρτεμις». Διαφορετικά όνόματα είναι δυνατόν να συμπίπτουν, όπως ό Απόλλων καί ό Παιῶν, ό Άρης καί ό Ένυάλιος, ή είναι δυνατόν συνειδητά να έξομοιώνονται, όπως ό Απόλλων καί ό Ήλιος· έτσι όχι σπανίως ένα τοπικό όνομα συνυπάρχει ίσοτίμως μ' ένα κοινό ελληνικό όνομα, Ποσειδῶν Έρεχθεύς, Αθηνᾶ Αλέα, Άρτεμις Ορθία. Καί στην μυθολογία επίσης υπάρχουν κενές φόρμουλες, οί όποιες είναι δυνατόν να πληρωθούν μέ διάφορα όνόματα: οί Κουρήτες, όπως καί οί Κορύβαντες, χορεύουν γύρω από τόν Δία, όπως καί γύρω από τόν Διόνυσο, όταν αυτοί ήσαν παιδιά¹¹, καί την δραματική διάσωση του αγέννητου ακόμη παιδιού, ενῶ ή μητέρα του καίγεται, την αφηγούνταν για τόν Ασκληπιό κατά τόν ίδιο τρόπο, όπως καί για τόν Διόνυσο¹². Αντιστρόφως, είναι δυνατόν εντελώς διαφορετικοί μύθοι να συνδεθούν μέ τό ίδιο θεϊκό όνομα· πολύ έντυπωσιακή είναι ή διπλή καταγωγή της Αφροδίτης από τόν Ουρανό ή από τόν Δία καί την Διώνη¹³, καί του Διονύσου από την Σεμέλη ή από την Περσεφόνη¹⁴—αργότερα οί αρχαίοι φιλόλογοι καθιέρωσαν αριθμημένα όμώνυμα, τρεις θεοί μέ τό όνομα Ζεύς, τέσσερες μέ τό όνομα Ήφαιστος, πέντε μέ τό όνομα Διόνυσος, Αφροδίτη, Αθηνᾶ¹⁵.

Μόνο μία αυθεντία ήταν δυνατόν να θέσει τάξη στον κυκεώνα αυτών των παραδόσεων. Για τους Έλληνες αυτή ή αυθεντία ονομαζόταν Ησίοδος, αλλά πρό πάντων και κατ' αρχάς Όμηρος. Η ποίηση ήταν αυτή που ξεκινώντας από την προφορική παράδοση, ενώνοντας με επιτυχία ελευθερία και τυποποίηση, αυθορμητισμό και σχηματοποίηση, δημιούργησε και διетήρησε την πνευματική ένότητα των Ελλήνων. Τό να είσαι Έλληνας σήμαινε να είσαι πεπαιδευμένος, αλλά βάση κάθε παιδείας ήταν ο Όμηρος.

Οί επιστήμονες προτιμούν να όμιλούν με γενικότερους όρους για την τέχνη του πρώιμου έπους. Αυτή ή τέχνη αναπτύσσεται πάνω στα θεμέλια του μύθου, αλλά δεν ταυτίζεται μ' αυτόν. Εάν ο μύθος¹⁶ αποτελεί σύμπλεγμα αφηγήσεων, στο όποιο ανθρώπινα κατανοητά πρότυπα σε φανταστικούς συνδυασμούς συναντώνται σ' ένα πολυστρωματικό σημειωτικό σύστημα, τό όποιο χρησιμοποιείται με ποικίλους τρόπους για να φωτίσει την πραγματικότητα, τότε τό αρχαίο έλληνικό έπος είναι ταυτοχρόνως κάτι και λιγότερο και περισσότερο απ' αυτό: είναι λιγότερο, επειδή επικεντρώνει τό θέμα του στο «ήρωικό» στοιχείο, στους αγώνες των ήρώων του παρελθόντος μέσα σ' ένα κόσμο που μέχρι ενός σημείου γίνεται ρεαλιστικά κατανοητός¹⁷, εν τούτοις είναι και περισσότερο, επειδή σχηματοποιεί αυτές τις αφηγήσεις σε ύψηλή τελείωση μορφής μέσω μιας ανεπτυγμένης τεχνικής από απόψεως ύφους, μετρικής και συνθέσεως.

Διασώζονται τά δύο μεγάλα έπη ή *Ίλιάς* και ή *Όδύσεια*¹⁸. και τά δύο είναι συνειδητά διαμορφωμένα τμήματα ενός πολύ έκτενέστερου κύκλου θεμάτων για τον Τρωικό πόλεμο, που αργότερα έγινε γνωστός σε γραπτή μορφή ως «Τρωικός κύκλος». Έχομε επίσης πληροφορίες για έναν άλλο ευρύτερο «κύκλο» του πρώιμου έπους, που αφορούσε την τύχη των παιδιών του Οιδίποδος και την πολιορκία των Θηβών¹⁹. επίσης επικές αφηγήσεις για τους Αργοναύτες και τον Ηρακλή μπορούν να επισημανθούν από ίχνη και μεταγενέστερες επιδράσεις.

Από τό ύφος της *Ίλιάδος* και της *Όδυσσεΐας* μπορεί να αποδειχθή με βεβαιότητα ότι πριν από τά διασωθέντα γραπτά κείμενα προηγήθηκε μία φάση προφορικής ποιήσεως, με γενεές επαγγελματιών αοιδών, οί όποιοι με αυτοσχεδιασμούς ανέπλαθαν επανειλημμένως τά θέματά τους²⁰. Τό ότι οί ρίζες του έπους φθάνουν μέχρι την Μυκηναϊκή έποχή, προκύπτει όχι τόσο από την χρονολογία του Τρωικού πολέμου, ή όποια ανασκευάσθηκε αργότερα, και από την πολύ προβληματική σύνδεσή του με την πασίγνωστη κατεστραμμένη πόλη του Έλλησπόντου²¹, όσο από τον ήγετικό ρόλο του βασιλιά των Μυκηνών και από μερικές άλλες λεπτομέρειες, οί όποιες σαφώς ανήκουν στην έποχή του Χαλκού. Η πραγματικά μεγάλη άκμή της επικής τέχνης όμως μπορεί να τοποθετηθή μόλις στον 8ο αι. Κατά πόσον τά αναμφισβήτητα ανατολικά στοιχεία του έπους προέρχονται από την Μυκηναϊκή έποχή ή όφείλονται σε μεταγενέστερες επαφές με την Εγγύς Ανατολή δεν έχει διευκρινισθή. Δύσκολα μπορεί να θεωρηθή ότι ή γραπτή παγίωση του έπους έγινε πριν από τό 700²², αλλά επίσης δύσκολα μπορεί αυτή να τοποθετηθή περισσότερο από μερικές δεκαετίες αργότερα. Ορισμένοι έχουν επανειλημμένως υπερασπισθή την άποψη ότι μεμονωμένα

τμήματα της *Ιλιάδος* και της *Όδυσσεΐας* συνετέθησαν ίσως μόλις κατά τόν 6ο αι. Τό ὄνομα «Όμηρος», καί τό ἐπίθετο «ὄμηρικός» μποροῦν σύμφωνα μέ τήν παράδοση νά ἐξακολουθοῦν νά χρησιμοποιοῦνται συμβολικά γιά τό σύνολο τῶν διασωθέντων κειμένων, μολονότι ἡ *Ιλιάς* καί ἡ *Όδύσσεια* ὡς πρός τήν ἀντίληψη, τήν σύνθεση καί τήν ἐπεξεργασία σχεδόν μέ βεβαιότητα δέν ἀνήκουν στόν ἴδιο ποιητή.

Ἐδώ μᾶς ἐνδιαφέρει μόνο ἡ σημασία τῆς ὄμηρικῆς ποιήσεως γιά τήν θρησκεία τῶν Ἑλλήνων²³. Στήν παλαιότερη ἐπική παράδοση πρέπει νά γινόταν ἡδη λόγος γιά θεούς, ὅπως δείχνουν ἡ τυποποιημένη γλώσσα καί τά παράλληλα τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς. Στήν μυθολογία ὑπῆρχαν ἀνεξάρτητες ἀφηγήσεις γιά θεούς, μάχες θεῶν, γάμους θεῶν γενναῖοι ἥρωες μποροῦσαν νά ἀντιμετωπίσουν ἀπ' εὐθείας τους θεούς, ὅπως ὁ Γκιλγκαμές τήν θεά Ἰστάρ, ὁ Ἡρακλῆς τήν Ἥρα. Στό ἑλληνικό ἔπος οἱ πιό γενναῖοι ἥρωες εἶναι παιδιά θεῶν ἢ τουλάχιστον ἔγγονοι θεῶν. Ὁ Ἡρακλῆς εἶναι γιός τοῦ Διός, ἡ Ἑλένη κόρη του, ὁ Ἀχιλλεύς εἶχε μητέρα τήν θαλασσινή θεά Θέτιδα. Γι' αὐτόν τόν λόγο οἱ ἀγῶνες τῶν ἡρώων θέτουν τούς θεούς σέ κίνηση, ὄχι μόνο στό ἔπος τοῦ Ἡρακλέους. Ὅταν ὁ Ἀχιλλεύς ἀγωνίζεται μέ τόν Μέμνονα, σπεύδουν κοντά τους οἱ θεϊκές μητέρες τους, ἡ Θέτις ἀπό τήν μιά, ἡ Ἥως ἀπό τήν ἄλλη – πιθανῶς αὐτό ἦταν θέμα ἑνός προ-ιλιαδικοῦ ἄσματος, τό ὁποῖο ἐμφανίζεται ἐπίσης σέ μιά ἀπό τίς πρωιμότερες μυθολογικές ἀγγειογραφίες²⁴. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο δημιουργεῖται μιά ἀφήγηση σέ δύο ἐπίπεδα, σάν νά ὑπῆρχε μιά διπλή σκηνή: Θεϊκές καί ἀνθρώπινες ἐνέργειες ἀλληλοεπηρεάζονται. Οἱ θεοί εἶναι θεατές, ἀλλά ἐπεμβαίνουν ταχύτατα, ἀναισθανθοῦν ὅτι θίγονται. Κι αὐτό ἐπίσης, ὅπως ἀποδεικνύουν οἱ τυπικές ἐκφράσεις, πρέπει νά εἶναι προ-ὄμηρικό, ὅπως εἶναι καί ὁ ἐξευγενισμός τῆς θεϊκῆς παρεμβάσεως, ἡ ὁποία κατά προτίμηση ἐκδηλώνεται στόν ψυχικό χῶρο: ἕνας θεός «στέλνει» ἢ «βάζει» μέσα στόν ἀνθρώπο θάρρος καί ἀπογοήτευση, ἐξυπνάδα καί τύφλωση· ὁποῖο συναίσθημα κι ἂν διεγείρεται στόν ἀνθρώπο, ὅποια ἐκβασή κι ἂν ἔχουν τά σχέδιά του, ἡ ἀρχή καί ἡ ἀπόφαση βρίσκονται στούς θεούς²⁵.

Στήν σύνθεση τῆς *Ιλιάδος* τό διπλό ἐπίπεδό τοῦ «θεϊκοῦ μηχανισμοῦ» χρησιμοποιεῖται μέ μοναδικό τρόπο, ἔτσι ὥστε ὄχι μόνο ἡ ἀνθρώπινη δράση νά κινητοποιεῖται ἀπό τήν θεϊκή, ἀλλά ἀμοιβαίως ἡ μία νά ἀντικατοπτρίζεται στήν ἄλλη, σέ παραλληλία καί σ' ἀντίθεση. Οἱ θεοί μέ τήν «ἀνετη ζωή» (ῥεῖα ζῶντες) ἀποτελοῦν τόν ἀντίθετο κόσμο πρός τούς θνητούς²⁶. Ὅταν ἐμφανίζονται οἱ πρῶτες συνέπειες τῆς ὀργῆς τοῦ Ἀχιλλέως, ἔρχεται ὡς ἀπάντηση ἀπό τόν Ὀλυμπο ὁ «ὄμηρικός», ἄσβεστος γέλως τῶν μακαρίων θεῶν ὅταν ἡ μάχη γύρω ἀπό τό στρατόπεδο τῶν Ἀχαιῶν μαίνεται, ἡ Ἥρα ἀναλαμβάνει νά παραπλανήσει καί νά ἀποκοιμίσει τόν «πατέρα θεῶν καί ἀνθρώπων»· ὅταν ὁ Ἀχιλλεύς παίρνει τήν φρικτή ἐκδίκησή του γιά τόν θάνατο τοῦ Πατρόκλου, μπαίνουν κι αὐτοί στήν μάχη ὁ ἕνας ἐναντίον τοῦ ἄλλου, αὐτό ὅμως δέν εἶναι παρά μιά ἀκίνδυνη φάρσα. Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς «κωμικῆς» παρουσιάσεως τῶν θεῶν ἡ *Ιλιάς* θεωρήθηκε ὡς τό πιό «ἄθρησκο» ἀπ' ὅλα τά ποιήματα²⁷. ἄλλοι ἐρμηνευτές τόνισαν ὅτι πρόκειται μᾶλλον γιά ἰδιαίτερο τρόπο ἐκφράσεως τοῦ ἀπεριόριστου, αὐτονόητου

μεγαλείου τῶν θεῶν²⁸. Οἱ Ἕλληνες πάντως ἔπρεπε νά δεχθοῦν τούς θεούς, ὅπως αὐτοί εἶχαν ἀποτυπωθῆ σ' αὐτό τό ποίημα.

Καί στήν Ὀδύσεια²⁹ ἐπίσης χρησιμοποιεῖται τό διπλό ἐπίπεδο τῶν θεϊκῶν καί ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν· τό ποίημα ἀρχίζει καί τελειώνει μέ θεϊκές συνελύσεις. Ἐν τούτοις στήν δράση συμμετέχει σχεδόν ἀποκλειστικά ἡ Ἀθηνᾶ, ἡ ὁποία συνοδεύει τόν Τηλέμαχο, ἐξασφαλίζει τήν ὑποδοχή τοῦ Ὀδυσσεύς ἀπό τούς Φαίακες, τόν συμβουλεύει κατά τήν ἄφιξή του στήν Ἰθάκη, κατά τήν μάχη μέ τούς μνηστήρες ἐπεμβαίνει προσωπικά καί τελικά ἐξασφαλίζει τήν εἰρήνη. Ἐπομένως, ἡ δράση πού ὀδηγεῖ στό δίκαιο καί στό καλό γίνεται, ἀκόμη περισσότερο ἀπ' ὅσο ἡ δράση τῆς Ἰλιάδος, μέρος τοῦ θεϊκοῦ σχεδίου· αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι οἱ θεοί εἶναι ὑπεύθυνοι γιά τίς συμφορές, πού οἱ ἄνθρωποι προκαλοῦν στους ἑαυτούς τους μέ τά δικά τους παραπτώματα· κωμική παρουσίαση τῶν θεῶν ὑπάρχει μόνο παρενθετικά στό ἄσμα τοῦ ἀοιδοῦ μπροστά στους μακρυνούς Φαίακες. Ἐκείνη ἡ τρόπον τινά εἰρωνική ἀντανάκλαση τοῦ ἀνθρώπινου καί θεϊκοῦ ἐπιπέδου λείπει ἐντελῶς ἀπό τήν Ὀδύσεια· ἀντ' αὐτῆς ἔρχεται στό προσκήνιο ἡ ἠθικοποιημένη εὐσέβεια.

Δίπλα στόν Ὅμηρο βρίσκεται ὡς πρωτότυπη, ἀπτή ποιητική μορφή ὁ Ἡσίοδος. Μέ τήν Θεογονία³⁰ δημιούργησε ἕνα βασικό ἐγχειρίδιο τῆς ἑλληνικῆς θρησκείας. Μέ τήν βοήθεια τῆς γενεαλογίας, τῆς καταγωγῆς καί τῆς γεννήσεως παρουσιάζονται οἱ δυνάμεις τοῦ σύμπαντος καί ἰδιαίτερος οἱ κυρίαρχοι θεοί σ' ἕνα πλαίσιο πολυσήμαντο καί εὐκολοαπομνημόνευτο. Οἱ θεοί κατατάσσονται σέ τέσσερες γενεές, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ δεύτερη ἀνήλθε στήν ἐξουσία μέ μιᾶ ἀποτρόπαιη πράξη, τόν εὐνουχισμό τοῦ «Οὐρανοῦ» ἀπό τόν Κρόνο· ἡ τρίτη ὑπό τήν ἀρχηγία τοῦ Διός ἐνίκησε τούς Τιτάνες σέ μεγάλη μάχη καί ἐπέβαλε τήν μόνιμη κυριαρχία τῆς νόμιμης τάξεως, τήν ὁποία ὁ Ζεὺς κατόρθωσε νά ὑπερασπίσει καί ἔναντι τῆς ἐξεγέρσεως τοῦ Τυφωέως. Ἡ τέταρτη γενεά ἀποτελεῖται κυρίως ἀπό τους ἀπογόνους του Διός. Γιά τούς δύο κεντρικούς μύθους, τόν μῦθο τῆς διαδοχῆς καί τόν μῦθο τῆς διαμάχης, ὑπάρχουν παράλληλες λεπτομερέστερες χιτιτικές ἀφηγήσεις³¹ κι ἐπομένως οἱ μῦθοι αὐτοί πρέπει νά θεωρηθοῦν μικρασιατικό δάνειο· ὁ δανεισμός αὐτός εἶναι δύσκολο νά χρεωθῆ στόν Ἡσίοδο, ἴσως ὅμως νά ἔγινε μόλις κατά τόν 8ο αἰ. Ἡ ἄμεση, ἀλλά χωρίς ἐνότητα καί πιθανῶς μεταγενέστερη συνέχεια τῆς Θεογονίας εἶναι οἱ Κατάλογοι, στους ὁποίους εἰσάγονται τά πρόσωπα ὀλόκληρης σχεδόν τῆς ἑλληνικῆς μυθολογίας σ' ἕνα καλομελετημένο γενεαλογικό πλαίσιο.

Ἀκόμη μέ τό ὄνομα τοῦ «Ὁμήρου» φέρεται μιᾶ συλλογή Ὕμνων³², οἱ ὁποῖοι ὀρθότερα ὀνομάζονται Προοίμια, ἐπικά ποιήματα μετρίας ἐκτάσεως, πού προορίζονταν ὡς εἰσαγωγή στήν ἐπική ἀπαγγελία σέ ἑορτές θεῶν. Σέ κάθε ὕμνο γίνεται ἐπικλήση καί παρουσίαση ἑνός ἰδιαίτερου θεοῦ μέ τήν ἀφήγηση τῆς ἱστορίας του, τῆς γεννήσεώς του καί τῆς ἐπιφανείας του. Οἱ ἐκτενέστεροι Ὕμνοι ἀφοροῦν τόν Διόνυσο, τήν Δήμητρα, τόν Ἀπόλλωνα, τόν Ἐρμῆ καί τήν Ἀφροδίτη· ὑφολογικῶς εἶναι νεώτεροι ἀπό τά μεγάλα ἔπη, ἔστω κι ἂν συνετέθησαν πιθανῶς κατά τόν 7ο καί τίς ἀρχές του 6ου αἰ.

Ἡ πολύ ἀνεπτυγμένη τεχνική τοῦ πρώιμου ἔπους ἦταν κοινή στόν Ἡσίοδο καί τόν Ὅμηρο. Ἐνα ἐντυπωσιακό ὑφολογικό χαρακτηριστικό, τό ὁποῖο ταυτοχρόνως διευκολύνει οὐσιαστικά τήν σύνθεση τῶν στίχων, εἶναι τά σταθερά ἐπίθετα, τά ὁποῖα βεβαίως ἀναφέρονται καί στούς θεούς. Μέ τά ἐπίθετα αὐτά ὑποδηλώνεται γιά κάθε θεό ἕνα οὐσιῶδες χαρακτηριστικό, τό ὁποῖο ἀκριβῶς μέ τήν ἐπανάληψη ἐντυπώνεται: ὁ *νεφεληγερέτης* Ζεὺς, ὁ *κυανοχαίτης* Ποσειδῶν, ἡ *λευκῶλενος* Ἥρα, ἡ *χρυσῆ* Ἀφροδίτη, ὁ *ἀργυρότοξος* Ἀπόλλων. Ἀκόμη σπουδαιότερη εἶναι ἡ ζωντανή τέχνη τῆς ἀφηγήσεως, ἡ ὁποία δημιουργεῖ τόν δικό της κόσμο, στόν ὁποῖο οἱ θεοί ὁμιλοῦν ὅπως οἱ ἄνθρωποι, δροῦν καί ἀντιδροῦν. Κατά τήν ἐξέλιξη τῆς δράσεως οἱ θεοί γίνονται *χαρακτῆρες, πρόσωπα*, τά ὁποῖα ὁ ἀκροατής πιστεύει ὅτι τά ἀντιλαμβάνεται καί τά ἀναγνωρίζει χωρίς νά κάνει λάθος. Οἱ μεγάλοι θεοί τοῦ Ὀλύμπου ἀποκτοῦν τήν μόνιμη ταυτότητά τους στήν ἀκτινοβολία τῆς ὁμηρικῆς ποιήσεως καί μέσω αὐτῆς· οἱ ὕμνοι ἀναπληρῶνουν τήν ἀπουσία τῆς Δήμητρας καί τοῦ Διονύσου ἀπό τά ἔπη, ἀπό τά ὁποῖα οἱ δύο αὐτοί θεοί ἔχουν παραμερισθῆ. «Ὁ Ὅμηρος καί ὁ Ἡσίοδος δημιούργησαν γιά τούς Ἕλληνες τήν γενεαλογία τῶν θεῶν, ἔδωσαν στούς θεούς τίς ἐπωνυμίες τους, μοίρασαν σ' αὐτούς τίς τιμές καί τίς ἀρμοδιότητες καί καθόρισαν τίς μορφές τους»³³.

Ἡ προσωπική λυρική ποίηση, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται κατά τό δεύτερο ἡμισυ τοῦ 7ου αἰ. μέ τόν Ἀρχίλοχο καί γύρω στό 600 μέ τόν Ἀλκαῖο καί τήν Σαπφώ, εἶναι ἤδη ἐπηρεασμένη ἀπό τήν ὁμηρική ποίηση, ὅπως καί ἡ κυρίως λατρευτική ποίηση γιά τίς ἑορτές τῶν θεῶν, ἡ χορική ποίηση, γιά τήν ὁποία ὁ Ἀλκμάν ἀποτελεῖ τήν πρώτη μας μαρτυρία γύρω στό 600, ἐνῶ μέ τόν Πίνδαρο ἔφθασε στό ὑψηλότερο σημεῖο ἀκμῆς της. Καί γιά τούς μεταγενέστερους ἐπίσης ἡ ὁμηρική μαρτυρία παρέμεινε πάντοτε σημεῖο ἀναφοράς, ἀκόμη κι ὅταν ἀντιμετωπίζεται κριτικά. Τόσο πολύ τό «ὁμηρικό» ἐπιβλήθηκε «ὡς κάτι ἀπολύτως ὑπέρτερο»³⁴.

Ἡ εἰκαστική τέχνη ἀκολούθησε τήν ἐπική ποίηση. Ὅποια εἰδώλια κι ἄν διασώθηκαν κατά τούς «Σκοτεινοὺς Αἰῶνες» καί κατασκευάσθηκαν καί πάλι ἀπό τόν 8ο αἰ. καί μετά, αὐτοτελεῖς παραστάσεις θεῶν ἐμφανίζονται περίπου ἀπό τό 700 κατ' ἀρχάς σέ ἀγγειογραφίες στά πλαίσια τῶν «μυθολογικῶν σκηνῶν»³⁵. εἶναι προφανές ὅτι οἱ μυθολογικές σκηνές προέκυψαν ἀπό τήν μεγάλη ἄνθηση τοῦ —προφορικοῦ ἀκόμη— ἔπους. Οἱ θεοί δέν εἶναι πλέον ἄκαμπτα ἀντικείμενα σεβασμοῦ, ἀλλά ἐμφανίζονται στήν ἔνταση τῆς μυθικῆς δράσεως: παριστάνονται ἐπιφάνειες θεῶν, μάχες θεῶν, γεννήσεις θεῶν. Ἔτσι ὁ Ζεὺς ἐξακοντίζει τόν κεραυνό ἐναντίον ἀντιπάλου, πού ἔχει μορφή κενταύρου³⁶, ὁ Ἀπόλλων ἐπιβαίνει σ' ἕνα φτερωτό ἄρμα³⁷, ἡ Ἀθηνᾶ ἀναπηδᾷ ἀπό τό κεφάλι τοῦ Διός³⁸.

Ἡ μεγάλη πλαστική πού ἀναπτύσσεται ἀπό τό 650 περίπου διαμορφώνει τούς κύριους τύπους της —τόν ὄρθιο γυμνό *κοῦρο*, τήν ὄρθια *κόρη*—, χωρίς νά κάνει διάκριση μεταξύ παρουσιάσεως θεῶν καί ἀνθρώπων συχνά παραμένει ἀμφισβητούμενο ἂν αὐτός πού παριστάνεται εἶναι θεός ἢ ἄνθρωπος: στήν σωματική διάπλαση, στήν στάση καί στήν ὄψη οἱ θεοί μοιάζουν μέ τούς ἀνθρώπους

ἢ μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι «εἶναι ὅμοιοι μέ θεούς». Ἔτσι ἔπρεπε νά διαμορφωθῆ ἓνας κανόνας εἰκονογραφικῶν χαρακτηριστικῶν, ὥστε νά εἶναι εὐκόλο νά ἀναγνωρισθοῦν οἱ θεοί. Ἐκτός ἀπό συγκεκριμένα εἰκονογραφικά σχήματα πού προέρχονται ἀπό τήν Ἑγγύς Ἀνατολή — Κυρία ἢ Κύριος τῶν ζώων, ὁ θεός μέ τό ὄπλο καί τόν κεραυνό, ἡ θεά μέ τόν καθρέφτη—το ἔπος ἀποβαίνει καθοριστικό καί ὡς πρὸς αὐτό: ὁ Ἀπόλλων καί ἡ Ἄρτεμις φέρουν τόξο, ὁ Ἀπόλλων ἐπί πλέον τήν λύρα, ἡ Ἥρα τό σκῆπτρο· ἡ Ἀθηνᾶ ἐμφανίζεται πλήρως ἐξοπλισμένη μέ περικεφαλαία, ἀσπίδα, ἀκόντιο καί αἰγίδα· ὁ Ἑρμῆς, ὁ ἀγγελιαφόρος τῶν θεῶν, κρατάει τό κηρύκειο μέ δύο περιπλεγμένα φίδια καί φορεῖ τά φτερωτά σανδάλια. Οἱ θεοί συνοδεύονται ἀπό τά ζῶα τους³⁹. ὁ Ἀπόλλων καί ἡ Ἄρτεμις ἀγαποῦν τό ἐλάφι ἢ τό ζαρκάδι, ὁ Ζεὺς τόν ἀετό, ἡ Ἀθηνᾶ τήν κουκουβάγια· ὁ Ποσειδῶν κρατάει ἓνα ψάρι. Ὁ ταῦρος μπορεῖ βεβαίως νά συνοδεύει τόν Δία, τόν Ποσειδῶνα ἢ τόν Διόνυσο, ἐνῶ ὁ τράγος μπορεῖ νά ἐμφανίζεται δίπλα στόν Ἑρμῆ, τόν Διόνυσο ἢ τήν Ἀφροδίτη. Οἱ θεοί εἶχαν ἐπίσης τά ἀγαπημένα τους φυτά: ὁ Ἀπόλλων τήν δάφνη, ἡ Ἀθηνᾶ τήν ἐλιά, ἡ Δήμητρα τό σιτάρι καί τήν παπαρούνα, ὁ Διόνυσος τήν ἄμπελο καί τόν κισσό, ἡ Ἀφροδίτη τήν μυρτιά· βεβαίως τά στεφάνια μυρτιαῶς σχετίζονταν καί μέ τήν Δήμητρα, ἐνῶ στεφάνια ἐλιάς δίδονταν στούς νικητές στήν Ὀλυμπία⁴⁰. Αὐτό τό σημειωτικό σύστημα δέν εἶναι οὔτε κλειστό οὔτε χωρίς ἀντιφάσεις, κυρίως ἐπειδή οἱ τοπικές λατρευτικές παραδόσεις εἶναι πάντοτε ἰσχυρές. Ὅταν ἀπό τό τέλος τοῦ βου αἰ. οἱ ἀπεικονίσεις τῶν θεῶν τῆς πόλεως ἀποτυπώνονται στά νομίσματα, οἱ παραστάσεις τῶν θεῶν καί τά χαρακτηριστικά τους σύμβολα εἶναι πανταχοῦ παρόντα.

Ἡ τέχνη τῆς Κλασσικῆς ἐποχῆς ἀνέπτυξε τήν τάση νά καταργήσει ὅσα συνοδεύουν τοὺς θεοὺς καί νά τοὺς χαρακτηρίσει μόνο ἀπό τό «ἦθος» τους⁴¹. Στήν ομάδα τῶν δώδεκα θεῶν στήν μεγάλη ζωφόρο τοῦ Παρθενῶνος ἀκόμη καί ἡ Ἀθηνᾶ ἐμφανίζεται χωρίς ὄπλισμό, δίπλα βεβαίως στόν πέπλο πού τῆς παραδίδεται γιά τήν ἐορτή τῆς. Κατά τά λοιπὰ ἡ σύνδεσή τους κατά ζεύγη εἶναι αὐτή πού διαφωτίζει τήν ταυτότητά τους: ὁ Ζεὺς εἶναι καθισμένος στόν θρόνο του καί δίπλα του ἡ Ἥρα τοῦ ἀποκαλύπτει τό πρόσωπό της ὑψώνοντας τό πέπλο της, ὁ Ἥφαιστος δίπλα στήν Ἀθηνᾶ· ὁ Ἑρμῆς δίπλα στόν Διόνυσο· ὁ Ποσειδῶν καί ὁ Ἀπόλλων δημιουργοῦν ἀντίθεση καθώς ὁ μεγαλύτερος καί γενειοφόρος εἶναι κοντά στόν ἰδιαιτέρως νεανικό θεό· ἡ Ἄρτεμις ἀναζητεῖ τήν συντροφιά τοῦ ἀδελφοῦ της· ὁ Ἄρης κάθεται ἀνήσυχος ἔτοιμος νά ἀναπηδήσει· συνοδευτικά χαρακτηριστικά ὑπάρχουν μόνο γιά τήν Δήμητρα ὁ δαυλός καί γιά τήν Ἀφροδίτη ὁ Ἔρως.

Ὡς ὑψηλότερη ἔκφραση πλαστικῆς τέχνης στήν ἀπεικόνιση τοῦ θείου θεωρήθηκε τό χρυσελεφάντινο ἄγαλμα τοῦ Διός στήν Ὀλυμπία⁴², τό ὁποῖο συγκαταλέγεται μεταξύ τῶν «θαυμάτων τοῦ κόσμου». Περιγραφές καί παραστάσεις νομισμάτων μᾶς δίνουν κάποια ἰδέα γιά τό ἄγαλμα αὐτό, μολονότι ἀπό τό πρωτότυπο δέν διασώθηκε τίποτε ἐκτός ἀπό τίς μητρες ὀρισμένων πτυχῶν τοῦ ἐνδύματος. Σ' ἀντίθεση μέ τά ἀρχαῖκά ἄγάλματα τοῦ Διός, τά ὁποῖα παρουσιάζουν τόν θεό μέ μεγάλο διασκελισμό νά ἐξακοντίζει τόν κεραυνό, ὁ Φειδίας

ἀπεικόνισε τόν ὑψιστο θεό ἔνθρονο, ὑπερφυσικῶν διαστάσεων — ἄν σηκωνόταν ὄρθιος, ἔλεγαν, θά τρουποῦσε τήν ὀροφή τοῦ ναοῦ—, ἀλλ’ ὅμως ἤρεμο στό μεγαλειό της ἐξουσίας του. Ὁ ἴδιος ὁ Φειδίας λέγεται ὅτι ἰσχυριζόταν⁴³ πώς αὐτήν τήν εἰκόνα τοῦ τήν ἐνέπνευσε ὁ Ὅμηρος, συγκεκριμένα ἐκείνη ἡ σκηνή ἀπό τήν πρώτη ραψωδία τῆς Ἰλιάδος, ὅταν ὁ Ζεὺς ἀποδέχεται τό αἶτημα τῆς Θέτιδος, πού τόν παρακαλεῖ, γνέφοντάς της:

*Ἦ καί κυανέησιν ἐπ’ ὀφρύσι νεῦσε Κρανίων·
ἀμβρόσιαι δ’ ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατός ἀπ’ ἀθανάτοιο· μέγαν δ’ ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.*

*Εἶπε, καί μέ τά μαῦρα φρύδια συγκατένεψε ὁ γιός τοῦ Κρόνου,
κι ἡ θεϊκή του κόμη ἔκυματισε στοῦ βασιλιά τ’ ἀθάνατο κεφάλι·
κι ἐτράνταξε τόν Ὀλυμπο τό ὑψηλό βουνό.*

Αὐτή ἡ κίνηση τῆς κεφαλῆς, ἀπό τήν ὁποία γίνονται αἰσθητά μόνο τά μαῦρα φρύδια καί τά κυματιστά μαλλιά καί ἡ ὁποία προκαλεῖ σεισμό στό ὄρος τῶν θεῶν, ἀποτελεῖ σύνοψη τῆς θεϊκῆς ὑπεροχῆς, ὅπου ἡ ἐκτέλεση ἐνυπάρχει ἤδη μέσα στήν ἀπόφαση· πάνω ἀπό τήν μοῖρα βρίσκεται τό περιγράμμα ἑνός θεϊκοῦ προσώπου: αὐτό ἐπίσης προέρχεται ἀπό τόν Ὅμηρο.

Μέχρι τήν ἐποχή τοῦ Φειδία ἡ ποίηση πρωτοστατεῖ στήν δημόσια ζωή γενικῶς, εἶναι τό μέσον, τό ὁποῖο φθάνει συγχρόνως σέ πολλούς ἀνθρώπους, ἐκφράζει καί ἀποτυπώνει γενικές γνώμες καί ιδέες· μέχρι τά μέσα τοῦ βου αἰ. αὐτό ἀποτελοῦσε δικό της μονοπώλιο. Ἐπί πλέον ὁ «λόγος περί θεῶν» ἦταν ἔργο τῶν ποιητῶν — ἓνα πολύ ἀσυνήθιστο εἶδος λόγου, σέ μιά πολύ τυποποιημένη τεχνητή γλώσσα, τήν ὁποία ἄλλωστε δέν μίλησε κανείς, συνδεδεμένη μέ μουσική καί χορό καί ἀπαγγελλομένη σέ ὀρισμένες ἐορταστικές περιπτώσεις. Ἡ ποιητική γλώσσα δέν προσφέρει πραγματικές πληροφορίες, ἀλλά δημιουργεῖ ἓναν ιδιαίτερο κόσμο· σ’ αὐτόν ζοῦν οἱ θεοί. Μέ τήν ἀπώλεια αὐτοῦ του μονοπωλίου τῆς ποιήσεως, ὅταν ἀνέτειλε ἡ πεζογραφία, ἐμφανίσθηκε σχεδόν ξαφνικά τό πρόβλημα τῆς θεολογίας, τοῦ ὀρθολογικοῦ, ὑπεύθυνου «λόγου περί θεῶν». Τό ὅτι ἡ διαμάχη, πού ξέσπασε ἔτσι, δέν κατέληξε σέ καμμιά γενικῶς ἀποδεκτή λύση, ὀφείλεται ἀκριβῶς στήν παρά ταῦτα βαθιά ριζωμένη δύναμη ἐπιδράσεως τοῦ Ὁμήρου.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Γιά ζωόμορφους θεούς: βλ. III σημ. 84-9.

1α. Ἀπό τήν βασιλεία τοῦ φαραῶ Οὐνᾶ, τοῦ τελευταίου της 5ης δυναστείας (2494-2345), ἔγραφαν στά τοιχώματα τῶν ὑπογείων θαλάμων τῶν πυραμίδων θρησκευτικά κείμενα χρησιμα, ὅπως πίστευαν, στήν μετά θάνατο ζωή, γνωστά σήμερα ὡς «κείμενα τῶν πυραμίδων».

Μαζί με τό λεγόμενο «Βιβλίο τῶν νεκρῶν» εἶναι τά ἀντιπροσωπευτικά κείμενα τῆς θρησκευτικῆς λογοτεχνίας τῶν Αἰγυπτίων. Βλ. περισσότερα στήν *Encyclop. of Relig. and Ethics* τ. 8ος 92-95 καθὼς καί Η. Bonnet, *Reallexikon der Agyptischen Religionsgeschichte*, 1971 (σημ. ἐπιμελ.).

2. Βλ. Π1 σημ. 68-74.

3. *HN* 156 ἐξ. (ἀγγλ. 138 ἐξ.)· βλ. V 2.2 σημ. 25.

4. Βλ. Π 6 σημ. 35-40.

5. Βλ. V 2.2 σημ. 32· III 2.2 σημ. 29· Καλλίμ. ἀπ. 66.

6. Βλ. I 4 σημ. 57· Π 6 σημ. 22· *S&H* 129-32.

7. Ἡρόδ. 5.67.

8. Πaus. 10.32.14, *GF* 154 ἐξ., βλ. Π1 σημ. 68-73.

9. Βλ. Π 7 σημ. 83.

10. Βλ. IV 3 σημ. 24.

11. Βλ. III 3.2.

12. Βλ. IV 5.3 σημ. 7· III 2.10 σημ. 33.

13. Βλ. III 2.7 σημ. 27.

14. Βλ. III 2.10 σημ. 33· VI 2.3 σημ. 15.

15. Cic. *De Nat. D.* 3.53-60· Κλήμ. Αλ. *Προτρ.* 2.28.

16. Βλ. Εἰσαγωγή 3 σημ. 5.

17. Η. Μ. Chadwick, *The Heroic Age*, 1912· C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, 1952.

18. Γιά τήν τεράστια βιβλιογραφία ἐπί τοῦ Ὀμηρικοῦ ζητήματος βλ.: Α. J. B. Wace καί F. H. Stubbings, *A Companion to Homer*, 1962 (ἑλλην. μετάφρ. Ὀμηρος ἐπιμ. Γ. Γιατρομανωλάκης, ἐκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθηνᾶ 1984)· G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, 1962' *Lesky* 29-112 (βλ. ἑλλην. μετάφρ. Ἄγ. Τσοπανάκη, σ. 41-147) καί *RE Suppl.* XI 687-846· Α. Heubeck, *Die Homerische Frage*, 1974.

19. Οἱ μαρτυρίες ἔχουν συγκεντρωθῆ στοὺς τόμους: T. W. Allen, *Homeri Opera* V, 1912, 93-151, καί Bethe, *Homer* II 2, 2η ἐκδ. 1929, 149-204=*Der Troische Epenkreis*, 1966.

20. Θεμελιῶδες: M. Parry, *L' epithete traditionnelle dans Homere*, 1928· οἱ ἐργασίες του εἶναι συγκεντρωμένες στὸν τόμο: *The Making of Homeric Verse*, 1971' βλ. ἐπίσης Α. B. Lord, *The Singer of Tales*, 1960.

21. E. Meyer, *RE Suppl.* XIV 813-15.

22. Ἡ γιά μεγάλο διάστημα παλαιότερη ἑλληνική ἐπιγραφή, IG I (2η ἐκδ.), 919 (βλ. Π 7 σημ. 73), χρονολογεῖται γύρω στό 730, Jeffery 68, πρβ. 16 ἐξ. Πρβ. Α. Heubeck, «Schrift» στό: *Archaeologia Homeric* III. X, 1979. Μιά προγενέστερη ἐπιγραφή ἀπό τήν Ischia: *PP* 33 (1978) 135-7.

23. C. F. Nagelsbach, *Homerische Theologie*, 3η ἐκδ. 1884· W. F. Otto (1) 1929· E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, Diss., Uppsala 1935· H. Schrader, *Götter und Menschen Homers*, 1952· W. Kullman, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 1956· Vermeule (2) 1974· W. Broker, *Theologie der Ilias*, 1975· O. Tsagarakis, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, 1976.

24. Η. Pestalozzi, *Die Achilleis als Quelle der Ilias*, 1945· Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, 4η ἐκδ. 1965, 155-202 (βλ. ἑλλην. μετάφρ. Φ. Κακριδῆ, *Ἀπό τόν κόσμο καί τό ἔργο τόν Ὀμήρου*, τ. Α', Ἀθήνα 1980, 195-248). Ἡ ἀγγειογραφία στό Μουσεῖο Μονάχου: Fittschen 196 σημ. 936· Κυκλαδικός ἀμφορεύς: Schefold πίν. 10.

25. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 4η ἐκδ. 1975, 151-177 (βλ. ἑλλην. μετάφρ. Δανιήλ Ἰακώβ, *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος*, Ἀθήνα 1981, 217-256)· Nilsson, «Götter und Psychologie bei Homer», *Op.* I 355-91· Dodds 1-27 (ἑλλην. μετάφρ. 21-40)· A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg 1961· γιά τήν ἀλληλεπίδραση ψυχολογίας καί προφορικῆς τεχνικῆς: J. Russo καί S. Simon, *JHistld* 29 (1968) 483—98.

26. Πρβ. ἰδίως K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, 1938=*Tradition und Geist*, 1960, 16-36 (ἑλλ. μέτ. Θ. Λουπασάκης στὸν τόμο *Ψυχῆς Λόγος*, Ἀθήνα 1992, 117-146).

27. P. Mazon, *Introduction a l' Iliade*, 1942, 294· πρβ. C. M. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad*, 1930, 222· G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 1934, 265.

28. Γιά τοὺς «γελῶντες θεοὺς» βλ. III 4 σημ. 48.

29. Για τόν ιδιαίτερο χαρακτήρα τῆς Ὀδύσσειας βλ. A. Heubeck, *Der Odysseedichter und die Ilias*, 1954, 72-87· Burkert, «Das Lied von Ares und Aphrodite». *RhM* 103 (1960) 130-44.
30. Βλ. West (1966).
31. «The Kingship in Heaven»: *ANET* 120 ἔξ.· «The Song of Ullikummi» καί «The Myth of Illuyankas»: *ANET* 121-6· A. Lesky, «Hethitische Texte und griechischer Mythos», *Anzeiger der Akademie in Wien* (1950) 137-60=*Gesammelte Schriften*, 1966. 356-71, πρβ. 372-400· A. Heubeck, «Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum», *Gymnasium* 62 (1955) 508-25· F. Dirlmeier, «Homerische Epos und Vorderer Orient», *RhM* 98 (1955) 18-37=*Ausgewählte Schriften*, 1970, 55-67· G. Steiner, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihre orientalischen Parallelen*, Diss., Hamburg 1958· P. Walcot, *Hesiod und the Near East*, 1966. Στήν Ἰλιάδα ὁ μῦθος τῆς διαδοχῆς προϋποτίθεται στήν —γλωσσικῶς μεταγενέστερη— τυπική φράση πού ἀναφέρεται στόν Δία: *Κρόνον πάϊς ἀγκυλομήτεω* («γιός τόν πανούργου Κρόνου» π.χ. 71. B 205).
32. T. W. Allen, W. R. Halliday καί E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, 2η ἐκδ 1936· Richardson (1974).
33. Ἡροδ.2.53.
34. K. Reinhardt, *Vermachtnis der Antike*, 1960, 17: «Τό ὀμηρικό ὅμως στήν περίπτωση αὐτή, ὅπως καί σ' ὅλες, δέν εἶναι ἀπλῶς ποιητική φαντασία, ἐκτείνεται ὡς κάτι ἀπολύτως ὑπέροτρο πάνω ἀπό τά προγενέστερα: σάν μιὰ νέα θρησκεία».
35. Βλ. Schefold (1964) καί Fittschen (1969).
36. Schefold 27 εἰκ. 4 (675/50).
37. Schefold πίν. 10, Simon 127 (περ. 650).
38. Schefold πίν. 13, Simon 186 (680/70).
39. Βλ. Π1 σημ. 90 καί 91.
40. Βλ. Π 5 σημ. 22· P. G. Maxwell-Stuart, 'Myrtle and the Eleusinian mysteries' *Wiener Studien* 6 (1972) 145-61.
41. N. Himmelmann-Wildschutz, *Zur Eigenart des klassischen Gotterbildes*, 1959· Walter *passim*. Για τήν συνάθροιση τῶν θεῶν στήν Ζωφόρο τοῦ Παρθενῶνος: H Knell, *Antaios* 10 (1968-69) 38-54.
42. Βλ. Π 5 σημ. 83.
43. Στράβ. 8.354· Δίων Χρυσ. *Λόγ.* 12.25· Val. Max. 3.7 ext. 4· Macrob. Sat. 5.13.23. 71 A 528-30.

2. Ἀτομικοί θεοί

ΣΤΗΝ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΙΚΗ παράδοση ἦταν ἀπό παλαιό γνωστή μιὰ ομάδα «δώδεκα θεῶν». Οἱ Ἕλληνες ἀντιστοιχῶς συνένωσαν τούς σπουδαιότερους θεούς τους σέ μιὰ κοινωνία τῶν «δώδεκα». Ὁ ἀριθμός εἶναι σταθερός· ὀρισμένα ὀνόματα ποικίλλουν, ἰδίως ἐναλλάσσονται ἡ Ἔστια καί ὁ Διόνυσος¹. Ἐάν ἀκολουθήσουμε τήν ἐπιλογή πού συναντᾶμε στήν κεντρική ομάδα τῆς ζωφόρου τοῦ Παρθενῶνος, τότε θά βροῦμε συγκεντρωμένες ἐκεῖνες τίς δώδεκα ὡς ἄτομα ἀποτυπωμένες μορφές, τίς ὁποῖες ἐντελῶς ἀπλά μποροῦμε νά θεωρήσουμε ὡς τούς «θεούς τῶν Ἑλλήνων».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Δώδεκα θεοί στην Γιαζιλίκαια (Yazilikaya): Akurgal και Hirmer πίν. 80 και 87· «Δώδεκα θεοί της Άγοράς» στην Ξάνθο της Λυκίας: Kaibel 168=TAM I 44 c· μεταγενέστερα ανάγλυφα: O. Weinreich, *Lykische Zwolfgotterreliefs*, Heidelberg 1913· GdH I 329· νέα παραδείγματα: H. Metzger, *Catalogue des monuments votifs du musee d' Antalya*, 1952, 34-38· *Bulletin epigraphique* (1966) αρ. 426-7· ελληνικές λατρείες: *Υμν. εἰς Ἑρμ.* 128 ἑξ.· Ἑλλάνικος FGrHist 4 F 6· Αθήνα: βλ. III 2.8 σημ. 20· O. Weinreich, «Zwölfgotter», RML VI 764-848, ἰδίως 838-41 'Übersicht über die Namen'.

2.1 Ζεύς

Ο ΖΕΥΣ ΕΙΝΑΙ τό μοναδικό ἑλληνικό ὄνομα θεοῦ², τό ὁποῖο ἐτυμολογικά εἶναι ἐντελῶς ἀποκαλυπτικό, καί μάλιστα ἀπό παλαιά προβλήθηκε ὡς ὑποδειγματικό πρότυπο τῆς ἰνδοευρωπαϊκῆς Γλωσσολογίας³. Τό ἴδιο ὄνομα ἔχει ὁ ἰνδικός θεός τοῦ οὐρανοῦ Dyaus pitar, ὁ ρωμαϊκός Diespiter/Juppiter, ἐνῶ ἡ ρίζα τῆς λέξεως ὑπάρχει στά λατινικά deus «θεός», dies «ἡμέρα» καί στό ἑλληνικό εὐδία «καλός καιρός». Ὁ Ζεύς ἐπομένως εἶναι ὁ Οὐράνιος Πατέρας, ὁ λαμπρός οὐρανός τῆς ἡμέρας. Βεβαίως αὐτός ὁ θεός γιά τόν πρακτικά σκεπτόμενο ἄνθρωπο δέν ἔχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον⁴· πράγματι στήν ἰνδική θρησκεία ὁ Dyaus ἔχει τελείως ἐπισκιασθῆ ἀπό περισσότερο δραστήριους θεούς. Μόνο γιά τούς Ἑλληνας καί τούς Ρωμαίους ὁ Οὐράνιος Πατέρας εἶναι ὕψιστος θεός καί πρό πάντων ὡς θεός τῆς βροχῆς καί τῆς καταιγίδας: ὁ Ζεύς εἶναι θεός τοῦ καιροῦ πολύ περισσότερο ἀπ' ὅσο ἀφήνει νά ἀντιληφθοῦμε ἡ ἐτυμολογία, πράγμα πού τόν συνέδεε μέ τούς μικρασιατικούς «θεούς τοῦ καιροῦ», μέ τούς ὁποίους ἀργότερα ἐξομοιώθηκε. Ἦδη κατά τήν Μυκηναϊκή ἐποχή ὁ Ζεύς εἶναι ἕνας ἀπό τούς σπουδαιότερους, ἴσως ὁ ὕψιστος θεός: ἕνας μήνας εἶχε ἀρξει τό ὄνομά του ἀπ' αὐτόν⁵.

Σύμφωνα μέ τά ὁμηρικά ἐπίθετα ὁ Ζεύς εἶναι νεφεληγερέτης, κελαϊνεφής, ὑψιβρεμέτης, στεροπηγερέτης, τερπικέραυνος· στήν καθημερινή ὁμιλία ἀντί τοῦ «βρέχει» λεγόταν ἐπίσης «ὁ Ζεύς βρέχει»· ἀκόμη κατά τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή τά παιδιά τραγουδοῦσαν «βρέξε, βρέξε, ἀγαπητέ Δία, στους ἀγρούς τῶν Ἀθηναίων»⁶· σέ μερικές ἀρχαῖες ἱεροτελεστίες γιά τόν Δία πιστευόταν ὅτι ἦταν δυνατόν νά ἐπηρεασθῆ ὁ καιρός τουλάχιστον μέ ὑπαινιγμούς ἀνθρωποθυσιῶν σέ νυκτερινά κοινά δεῖπνα λυκανθρώπων⁷. Ὁ Ζεύς κατοικοῦσε ἐπάνω στά ὄρη, ὅπου μαζεύονται τά σύννεφα τῶν καταιγίδων, ἐπάνω στό Λύκαιο τῆς Ἀρκαδίας, στό Ὅρος τῆς Αἰγίνας, στήν Ἴδη τῆς Τροίας: ἐκεῖ, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ὅμηρος, ὑπῆρχε τό τέμενος καί ὁ βωμός του⁸, καί ἡ Ἰλιάς περιγράφει πῶς ἐκεῖ ὁ Ζεύς καί ἡ Ἥρα εἶχαν ἐρωτική συνάντηση τυλιγμένοι κι οἱ δύο τους μέσα σ' ἕνα χρυσό

σύννεφο, από τό όποιο έπεφταν άστραφτερές σταγόνες. Τό όνομα Όλυμπος, πού έμφανίζεται σέ πολλές περιοχές⁹, χρησιμοποιήθηκε γιά τό ύψηλότερο βουνό στην βόρεια Θεσσαλία, τό όποιο έτσι έγινε ή κατοικία τών θεών —όπως καί στην μυθολογία τής Ουγκαρίτ ή σύνοδος τών θεών γίνεται επάνω στό όρος τοῦ Βορρά¹⁰. Μεταγενέστερα ό «Όλυμπος» θεωρήθηκε καί ως χαρακτηρισμός τόν ουρανού, ή σχέση όμως παρέμεινε άσταθής· ό θεός τοῦ καιροῦ καί ό θεός τοῦ ουρανοῦ δέν έγινε δυνατόν νά συμφιλιωθοῦν.

Άμεση επιφάνεια τοῦ Διός εἶναι ό κεραυνός· όπου ό κεραυνός κτυπᾶ, ιδρύεται Ἰερό πρός τιμήν τοῦ καταιβάτου Διός¹¹. Ως κεραυνός ό Ζεύς ένώθηκε μέ τήν Σεμέλη σέ θανατηφόρο έναγκαλισμό. Ό κεραυνός —πού στην εικονογραφία παριστάνεται σύμφωνα μέ ανατολικό πρότυπο μέ μορφή κρίνου¹²— εἶναι τό όπλο τοῦ Διός, τό όποιο μόνο αυτός χειρίζεται· εἶναι άκαταμάχητο, άκόμη καί οί θεοί τρέμουν μπροστά του, ένω οί έχθροί τους κατασυντρίβονται μ' αυτό· οί άνθρωποι μπροστά σέ μιά τέτοια εκδήλωση τής θεϊκῆς δυνάμεως στέκονται αδύναμοι, πτοημένοι, αλλά καί γεμάτοι θαυμασμό.

Ό Ζεύς εἶναι πρό πάντων ό κράτιστος τών θεών. Μπορεῖ νά προκαλεῖ τούς άλλους θεούς:

Κρεμάστε απ' τόν ουρανό ολόχρυση άλυσίδα
κι όλοι από κει άρσενικοί καί θηλυκοί θεοί πιαστήτε·
δέν θά μπορέσετε στή γῆ από τόν ουρανό νά μέ τραβήξετε,
έμέ τόν Δία τόν πιό τρανό έξουσιαστή, όλοι σας τή δύναμη
κι αν βάλτε.

Αλλά σάν τό 'βαζα κι εγώ γιά τά καλά σκοπό νά σᾶς τραβήξω,
όλους θά σᾶς άνέβαζα καί μέ τή γῆ καί μέ τή θάλασσα
μαζί άκόμη.

Ό άγωνιστικός κομπασμός άναμειγνύεται θαυμάσια μέ τήν κοσμική φαντασία καί μέ τήν λάμψη τοῦ χρυσοῦ· οί άρχαῖοι σχολιαστές έδωσαν πολλές έρμηνείες στην «χρυσή άλυσίδα» (σειρήν χρυσεῖην)¹³. Οί άλλοι θεοί μποροῦν νά διαμαρτύρονται πρός τόν Δία, νά δείχνουν άνυπακοή, άκόμη καί νά συνωμοτοῦν, αλλά τίποτε δέν μπορεῖ νά απειλήσει σοβαρά τόν Δία, ό όποιος παραμένει κατά πολύ άνώτερος.

Ό μύθος, όπως τόν διεμόρφωσε πρό πάντων ό Ἡσίοδος, αναφέρει ότι δέν υπήρχε πάντοτε αυτή ή κατάσταση, ότι ό Ζεύς απέκτησε τήν δύναμή του μέ άγώνες καί ότι έπρεπε νά τήν υπερασπίσει από έξεγέρσεις. Πρίν από τόν Δία τήν έξουσία είχαν οί Τιτάνες καί κυβερνοῦσε ό πατέρας τοῦ Διός ό Κρόνος. Ἡ άφήγηση ότι αυτός κατάπινε τά παιδιά του στηρίζεται στόν μύθο τής διαδοχῆς από τήν Έγγύς Ανατολή. Ό Ζεύς διασώθηκε χάρη στό τέχνασμα τής μητέρας του Ρέας, ή όποία έδωσε στόν Κρόνο νά καταπιεῖ μιά πέτρα. Όταν μεγάλωσε, ό Ζεύς οδήγησε τούς θεούς σέ πόλεμο έναντίον τών Τιτάνων· ουρανό, γῆ,

θάλασσα καί Κάτω Κόσμος συγκλονίσθηκαν κατά τήν μάχη, ὁ Ζεὺς ὁμως παρέμεινε νικητῆς χάρις στοὺς κεραυνούς του¹⁴.

Ἔτσι ὁ Ζεὺς εἶναι ὁ «βασιλιάς», ἄναξ, ἢ κατά τήν μεθομηρικὴ ὀρολογία βασιλεύς. Οἱ Ἕλληνες εἶχαν σχηματίσει διπλὴ εἰκόνα γι' αὐτόν, ὡς τόν πολεμιστὴ μέ τόν μεγάλο διασκελισμό πού κραδαίνει στό ὑψωμένο δεξιό χέρι του τόν κεραυνό, καί ὡς τόν ἔνθρονο θεό μέ τό σκῆπτρο στό χέρι. Τό ζῶο-σύμβολό του εἶναι ὁ ἀετός· τό ἀνατολίτικο λιοντάρι τοῦ εἶναι ξένο. Ἀντιθέτως εἶναι στενά συνδεδεμένος μέ τήν θυσία ταύρου, ἢ ὁποῖα συμβολίζει τήν ὑπερνίκηση τοῦ δυνατοῦ ἀπό τόν δυνατότερο.

Μιά μεταησιόδεια, κρητικὴ Θεογονία¹⁵ περιγράφει περαιτέρω τήν παιδικὴ ἡλικία τοῦ Διός, ἰδίως πῶς μιὰ ὁμάδα νεαρῶν πολεμιστῶν, οἱ Κουρηῆτες, χορεύοντας καί σείοντας τίς ἀσπίδες τους περιέβαλλαν τόν μικρό Δία, γιὰ νά μὴν ἀκούγονται τὰ κλάματά του. Ἐδῶ ἀπηχοῦνται κρητικὲς τελετὲς μνησεως, ὅπως αὐτὲς γίνονται ἀντιληπτές στὰ Μυστήρια τῆς Ἰδης: ἐδῶ ὁ Ζεὺς κάθε χρόνο γεννιόταν στό φῶς μιᾶς μεγάλης φωτιάς¹⁶. Στόν πολεμικό χορὸ τῶν νέων ὁ Δικταῖος Ζεὺς ἐμφανίζεται ὡς «μέγιστος Κούρος», ὁ ὁποῖος «ἀναπηδᾷ» στὰ ποιμνία, στὰ σπαρμένα χωράφια, στὰ σπίτια, στήν πόλη, στὰ πλοῖα καί στοὺς νέους πολίτες¹⁷. Ὅπου ὑπάρχει γέννηση, ὑπάρχει καί θάνατος: εἶναι ἐπιβεβλημένο νά ὑποθέσομε ὅτι μ' αὐτόν τόν νεαρό Δία συνάπτεται ἀντιθετικά καί ὁ διαβόητος «τάφος τοῦ Διός» στήν Κρήτη, ὅπου οἱ Κουρηῆτες ἔθαψαν τόν Δία¹⁸, μολονότι οἱ τοπικὲς παραδόσεις δέν εἶναι εὐκόλο νά συνδυασθοῦν.

Τό γεγονός ὅτι ὁ Ζεὺς ἐξεθρόνισε τόν πατέρα του, παραμένει στό βάθος μιὰ δυσσιώπη σκιά. Κάθε σφετεριστῆς ἀπειλεῖται μέ τήν ἴδια τύχη. Καί ὁ Ζεὺς κινδυνεύει ἀπό γυναῖκες, οἱ ὁποῖες εἶναι πεπρωμένο νά γεννήσουν ἕνα γιό, πού θά εἶναι ἰσχυρότερος ἀπό τόν πατέρα του. Κατά τόν Ἡσίοδο¹⁹ μιὰ τέτοια γυναίκα εἶναι ἡ Μῆτις, ἡ σοφία· γιαντό ὁ Ζεὺς ἀμέσως μετά τόν γάμο τήν κατάπιε κι ἔτσι ἀπό τότε εἶχε τήν «σοφία» μέσα του· τό μοναδικό παιδί ἀπ' αὐτήν τήν ἔνωση ἦταν ἡ Παλλάς Ἀθηνᾶ. Σύμφωνα μέ ἄλλη παραλλαγή²⁰ ἡ ἐπικίνδυνη γυναίκα ἦταν ἡ θαλασσινὴ θεὰ Θέτις, τήν ὁποῖα ὁ Ζεὺς γιαντό ἀπέφυγε κι ἔτσι αὐτὴ ἔγινε ἀπό τόν γάμο της μέ τόν Πηλέα μητέρα τοῦ Ἀχιλλέως.

Ἔτσι οἱ μόνοι ἀντίπαλοι πού ἀπέμειναν ἦσαν τέρατα, τὰ ὁποῖα ἐξ ἀρχῆς ἔπαιζαν ἀρνητικὸ ρόλο καί ἐξεγέρθηκαν ἐναντίον τῆς κυριαρχίας τοῦ Διός, μέ ἀποτέλεσμα τήν δική τους καταστροφή. Σ' αὐτὰ ἀνήκει ὁ Τυφωεύς²¹, ὁ γιός τῆς Γαίας καί τοῦ Ταρτάρου, ἕνα τέρας μέ μορφή ἀνθρώπου καί ἔρπετοῦ, πού εἰκονίζεται ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον μέ πόδια ἔρπετοῦ· αὐτό τό τέρας, πού ἔβγαζε φωτιές, ἤθελε νά ἀνακηρυχθῆ κύριος του κόσμου, ὁ Ζεὺς ὁμως τόν συνέτριψε μέ τόν κεραυνό του καί τόν κατεπόντισε στόν Τάρταρο. Ἀργότερα λεγόταν ἐπίσης ὅτι βρισκόταν κάτω ἀπό τήν Αἴτνα, ἀπό τόν κρατήρα τῆς ὁποῖας πάντοτε βγαίνει ἡ πύρινη ἀναπνοή του.

Ἐναντίον ὅλων γενικῶς τῶν θεῶν τοῦ Ὀλύμπου ἐξεγέρθηκαν οἱ Γίγαντες²², οἱ πελώριοι ἐξοπλισμένοι γιοί τῆς Γαίας. Αὐτός ὁ μῦθος δέν εἶναι δυνατόν νά ἀποδοθῆ μέ βεβαιότητα σέ καμμιά παλαιὰ λογοτεχνικὴ πηγή· ἀπέβη κατά

τόν 6ο αἰ. ἀγαπημένο θέμα τῶν εἰκαστικῶν τεχνῶν: μιά σύγκρουση μονομάχων, κατά τήν ὁποία οἱ αἰώνιοι νικητές θεοί χρησιμοποιοῦσαν ὁ καθένας τό δικό του ἰδιαίτερο ὄπλο, ὁ Ποσειδῶν τήν τρίαινα, ὁ Απόλλων τό τόξο, ὁ Ἥφαιστος τήν φωτιά. Καί ἐδῶ τό ἀποτέλεσμα ἔκρινε ὁ κεραυνός τοῦ Διός. Ἡ δύναμη εἶναι συγκεκαλυμμένη βία, ἡ ὁποία πρέπει νά ἐκδηλώθηκε τουλάχιστον σ' ἓνα μυθικό «κάποτε». Μόνο ἡ ὑπαρξη ἑνός ἡττημένου κατωτέρου ἐγγυᾶται τήν ὑπαρξη ἑνός ἀνωτέρου.

Ἔτσι αὐτός πού δίνει τήν νίκη εἶναι ὁ Ζεὺς. Κάθε τρόπαιον, δηλαδή ἐκεῖνο τό μνημεῖο πού ἀνεγειρόταν στό πεδίο τῆς μάχης καί στολιζόταν μέ λάφυρα, μποροῦσε νά ὀνομασθῆ *Ζηνός βρέτας*²³. Ὑστερα ἀπό τήν μεγάλη νίκη τους στίς Πλαταιές κατά τό 479 οἱ Ἕλληνες ἴδρυσαν ἐπί τόπου Ἱερό πρὸς τιμήν τοῦ Ἐλευθερίου Διός, ὅπου ἐπί αἰῶνες ἐτελοῦντο ἑορτές μέ ἀγῶνες²⁴.

«Χάρη σ' αὐτούς τούς θεούς εἶναι νικητές οἱ Σελινούντιοι: εἴμαστε νικητές χάρη στόν Δία καί χάρη στόν Φόβο καί χάρη στόν Απόλλωνα καί χάρη στόν Ποσειδῶνα καί χάρη στους Τυνδαρίδες καί χάρη στήν Ἀθηνᾶ καί χάρη στήν Μαλοφόρο καί χάρη στήν Πασικράτεια (τήν «νικήτρια ὄλων») καί χάρη στους ἄλλους θεούς, ἀλλά περισσότερο χάρη στόν Δία» διακηρύσσει μέ ἀπλοϊκότητα καί εὐκρίνεια μιά ἐπιγραφή τοῦ 5ου αἰ.²⁵. Μέ πνευματικότερη μορφή ἐμφανίζεται ὁ νικηφόρος Ζεὺς στόν Αἰσχύλο²⁶: ὁ Οὐρανός καί ὁ Κρόνος ἐκθρονίσθηκαν καί ἐξαφανίσθηκαν, «ὅποιος ὅμως μέ τήν καρδιά του ὑμνεῖ τόν Δία ψάλλοντας τά ἐπινίκια κατακτᾶ τήν σύνεση ὅλη». Τό νά ταυτισθοῦμε μέ τήν νίκη τοῦ Διός σημαίνει νά ἀνακαλύψουμε τήν ἔννοια τῆς τάξεως τοῦ κόσμου.

Ἡ δύναμη ὅμως τοῦ ἰσχυρότερου μεταξύ τῶν θεῶν δέν ἐκδηλώνεται μόνο στήν μάχη καί στήν νίκη, ἀλλά ἐπίσης καί στήν ἀνεξάντλητη ἐρωτική δραστηριότητα. Στήν μυθολογία τό πλῆθος τῶν παιδιῶν τοῦ Διός εἶναι ἐκπληκτικό σέ ποσότητα καί ποιότητα —καί καθόλου δέν ὑστερεῖ ἡ σειρά τῶν ἀθανάτων καί θνητῶν γυναικῶν, οἱ ὁποῖες μοιράσθηκαν τό κρεβάτι του. Μεταγενέστεροι μυθογράφοι μέτρησαν 115 γυναῖκες· κατάλογος τῶν ἐρωμένων τοῦ Διός, ὁ ὁποῖος ἀπό πολλούς σχολιαστές θεωρήθηκε ὡς σκάνδαλο, ὑπῆρχε ἤδη στήν Ἰλιάδα²⁷. Περίφημες ἐπίσης εἶναι οἱ περιπτώσεις μεταμφιέσεων καί μεταμορφώσεων, στίς ὁποῖες κατέφυγε ὁ Ζεὺς, γιά νά ἐπιτύχει τόν σκοπό του: Ἡ Εὐρώπη καί ὁ ταῦρος, ἡ Λήδα καί ὁ κύκνος, ἡ Δανάη καί ἡ χρυσή βροχή, ἀκόμη ἡ Ἰώ ὡς δαμάλα, ἡ Καλλιστώ ὡς ἀρκούδα· ὁ μύθος, κατά τόν ὁποῖον ὁ Ζεὺς ὡς σωσίας τοῦ Ἀμφιτρύονος ἐνώθηκε μέ τήν Ἀλκμήνη, προέρχεται πιθανῶς ἀπό τόν μύθο αἰγυπτίων βασιλέων²⁸. Ὁ Ζεὺς εἶναι ὁ μόνος θεός πού ἔχει ὡς παιδιά του μεγάλους, ἰσχυρούς θεούς: τόν Απόλλωνα καί τήν Ἄρτεμι ἀπό τήν Λητώ, τόν Ἑρμῆ ἀπό τήν Μαία, τήν Περσεφόνη ἀπό τήν Δήμητρα, τόν Διόνυσο ἀπό τήν Σεμέλη ἢ τήν Περσεφόνη, τήν Ἀθηνᾶ ἀπό τήν Μῆτιν μέ ἀσυνήθιστο τρόπο· ἀπό τήν νόμιμη σύζυγό του Ἥρα γεννήθηκε ὁ ἐλάχιστος ἀγαπητός Ἄρης. Τά παιδιά τοῦ Διός πού γεννήθηκαν ἀπό θνητές γυναῖκες ἦσαν κατά κανόνα θνητά — ἐξαιρέση ἀποτελοῦν ἡ Ἑλένη καί ὁ Πολυδεύκης —, ἀλλά ὅλα μέ ἀσυνήθιστη δύναμη: ὁ Ἡρακλῆς ἀπό τήν Ἀλκμήνη, ἡ Ἑλένη καί οἱ Διόσκουροι ἀπό τήν Λήδα, ὁ Περσεύς ἀπό τήν

Δανάη, ὁ Μίνως καί ὁ Ραδάμανθυς ἀπό τήν Εὐρώπη, ὁ Αἰακός ἀπό τήν Αἴγινα, ὁ Ἀρκάς ἀπό τήν Καλλιστώ, ὁ Ζῆθος καί ὁ Ἀμφίων, οἱ ἰδρυτές τῆς Θήβας, ἀπό τήν Ἀντιόπη, ὁ Ἑπαφος, ὁ φυλετικός πρόγονος τῶν Δαναῶν, ἀπό τήν Ἰώ.

Διάφορα θέματα διαπλέκονται σ' αὐτό τό σύμπλεγμα. Ὑπάρχουν οἱ κανόνες μιᾶς ἀκραΐας τάξεως τῆς πατριαρχικῆς οἰκογένειας, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στόν κυρίαρχο ἀρσενικό κάθε ἐλευθερία, ἐκτός τῆς θηλυπρεπείας· ὑπάρχει ἡ φανταστική ἐκπλήρωση τῆς ἐπιθυμίας ἀνεξάντλητης σεξουαλικῆς ἰκανότητας – ἀκόμη καί στόν ὁμοφυλόφιλο ἔρωτα ὁ Ζεὺς προσηγήθηκε ἀρπάζοντας ὡς ἀετός τόν νεαρό Τρώα Γανυμήδη²⁹. Ὑπάρχουν ὅμως καί οἱ ἀπαιτήσεις πολλῶν γενῶν καί φυλῶν, πού θά ἤθελαν κατά τόν ἴδιο τρόπο νά ἐπισημοποιήσουν τήν καταγωγή τους ἀπό τόν Οὐράνιο Πατέρα. Στόν ἀρχαῖκό κόσμο καμμιά ἠθικοποιημένη κριτική δέν ἔθιξε μιᾶ τέτοια θεϊκή συμπεριφορά, μολονότι τήν ζήλεια τῆς Ἥρας τήν κατανόησαν πλήρως καί τήν περιέγραψαν μέ ἐντυπωσιακό τρόπο. Κάποιοι, στόν ὁποῖον κανεῖς δέν μπορεῖ νά ἀντισταθῆ, ἔχει καί πρέπει νά ἔχει αὐτή τήν συμπεριφορά. Μιά ἀρχαῖκή τετρακόττα ἀπό τήν Ὀλυμπία εἰκονίζει τόν Δία νά ἀπάγει τόν νεαρό Γανυμήδη μέ βιαστικό βηματισμό· τό «ἀρχαῖκό μείδιωμα» ἀποκτᾶ φυσικότητα, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό τῆς μεγάλης τέχνης.

Παρ' ὅλα αὐτά ὁ Ζεὺς εἶναι ὁ «πατέρας», «πατέρας θεῶν καί ἀνθρώπων»³⁰. «Πατέρα» τόν ὀνομάζουν ἀκόμη καί ὅσοι θεοί δέν εἶναι φυσικά του παιδιά, ἐνῶ ὅλοι σηκώνονται ὄρθιοι μπροστά του³¹. Ὡς «πατέρα τόν ἐπικαλοῦνται ἐπίσης καί οἱ ἀνθρώποι στήν προσευχή τους, ἴσως ἀπό τήν Ἰνδοευρωπαϊκὴ ἐποχή. Ὁ Ζεὺς ὡς ἀπόλυτος κυρίαρχος παίρνει τίς ἀποφάσεις, οἱ ὁποῖες καθορίζουν τήν πορεία τοῦ κόσμου. Ἐτσι ὁ Φειδίας θεώρησε ὅτι ἐκεῖνο τό νεῦμα, πού τράνταξε τόν Ὀλυμπο, ἐξέφραζε συνοπτικά τήν πραγματικὴ οὐσία τοῦ Διός³². Κανεῖς δέν μποροῦσε νά ἐξαναγκάσει τόν Δία ἢ νά τοῦ ζητήσῃ λογαριασμό, καί ὅμως οἱ ἀποφάσεις του δέν ἦσαν οὔτε ἀκριτες οὔτε μονομερεῖς. Τό γεγονός ὅτι ὁ Ζεὺς κατάπιε τήν Μῆτιν, σημαίνει τήν ἔνωση τῆς δυνάμεως καί τῆς σοφίας. Στό ἔπος γίνεται ἐπανελημμένως λόγος γιά τήν «προνοητικὴ σκέψη», τόν νόον, τοῦ Διός. Αὐτός ὁ νοῦς εἶναι πάντοτε ἰσχυρότερος ἀπό τῶν ἀνθρώπων συχνά δέν εἶναι φανερό πού ἀποβλέπει³³, ἀλλά ὁ Ζεὺς ἔχει τόν σκοπό του καί θά τόν ἐπιτύχει. Ὅτι οἱ θεοί εἶναι παντογνώστες βεβαιώνεται γιά πρώτη φορά στήν Ὀδύσεια³⁴, ἐνῶ ἡ Ἰλιάς σ' ἐκείνη τήν σκηνή ἐξαπατήσεως ἐπάνω στήν Ἰδη περιγράφει τήν προσωρινή παραπλάνηση τοῦ Διός· αὐτό ὅμως παραμένει ἕνα ἐπεισόδιο, αὐτή πού τόν ἐξαπάτησε τρέμει μπροστά στήν ἐκδίκηση, καί σέ πείσμα τῆς ὁ Ζεὺς πραγματοποιεῖ αὐτό πού εἶχε ἀποφασίσει.

Ἡ ἀμεροληψία τῆς ἀποφάσεώς του ἐκφράσθηκε ἀπό τόν Ὅμηρο μέ τήν εἰκόνα τῆς χρυσοῦς ζυγαριᾶς, τήν ὁποία ὁ Ζεὺς κρατοῦσε στό χέρι του³⁵: κατά τήν μονομαχία τοῦ Ἀχιλλεύς καί τοῦ Ἑκτορος ἡ ζυγαριά πού γέρνει δείχνει ὅτι ὁ Ἑκτωρ θά πεθάνει. Ὁ Ζεὺς αἰσθάνεται συμπάθεια καί λυπᾶται γι' αὐτόν, ἀλλά ἔνεργεῖ σύμφωνα μέ ὅ,τι ἔχει καθορισθῆ. Ἐδῶ ἀναδύεται τό πρόβλημα τῆς μοίρας ἢ τῆς αἵσης, τοῦ «πεπρωμένου»³⁶, ὅπως γίνεται κατανοητό ἀργότερα. Γιά τήν

αιτιοκρατική σκέψη ανακύπτει κατόπιν ένα άλλο πρόβλημα όσον αφορά την σχέση μεταξύ του μοιραίου προκαθορισμού και της θεϊκής έλευθερίας. Για την *Ιλιάδα* στην περίπτωση αυτή δέν υφίσταται κάποιο πρόβλημα, αλλά μιά διαφωνία πού πρέπει νά διευθετηθῆ, όπως και ἡ ζωή γενικῶς διαμορφώνεται από διαφωνίες. Ἡ *Μοῖρα*, ἡ *αἴσα* δέν εἶναι πρόσωπο, θεότητα ἢ δύναμη, αλλά πραγματικότητα: ἡ λέξη σημαίνει «μερίδιο» καί δείχνει ὅτι ὁ κόσμος εἶναι μοιρασμένος, ὅτι ἔχουν χαραχθῆ σύνορα στόν χῶρο καί στόν χρόνο. Τό σπουδαιότατο καί ὀδυνηρότατο σύνορο γιά τόν ἄνθρωπο εἶναι ὁ θάνατος: αὐτός εἶναι τό ὄριοθετημένο «μερίδιό» του. Δέν εἶναι ἀδύνατη ἡ υπέρβαση αὐτῶν τῶν ὀρίων, αλλά αὐτό θά ἔχει ἄσχημες συνέπειες· ὁ Ζεὺς θά εἶχε τήν δύναμη νά ἐνεργήσῃ διαφορετικά, ὅμως οἱ ἄλλοι θεοί «δέν θά τό ἐπικροτοῦσαν»³⁷ καί γιαντό δέν τό κάνει, όπως ἀκριβῶς ἕνας καλός καί ἐξυπνος κυβερνήτης δέν χρησιμοποιεῖ τήν πραγματική του δύναμη καταπατώντας τούς περιορισμούς τῶν καθιερωμένων ἐθίμων. Ἐτσι τό «μοίρασμα» ἔγινε ἀρμοδιότητα τοῦ Διός, *Διός αἴσα*.

Κάθε ἐξουσία μεταξύ τῶν ἀνθρώπων ἀπορρέει ἀπό τόν Δία. Οἱ βασιλεῖς στόν Ὅμηρο ἔχουν ἀνατραφῆ ἀπό τόν Δία, ἐνῶ ἀπό τόν Δία προέρχεται καί τό σκῆπτρο τῶν Ἀτρειδῶν³⁸. ἡ πόλη καί τό συμβούλιό της βρίσκονται ὑπό τήν ἰδιαιτέρη προστασία τοῦ Διός *Πολιέως*, τοῦ Διός *Βουλαίου*. Ὁ ἀρχηγός κάθε οἰκογενείας θέτει τήν «αὐλή» του καί τήν «περιουσία» τοῦ ὑπό τήν προστασία τοῦ Διός *Ἐρκείου* καί τοῦ Διός *Κτησίον*. ἀκόμη ἡ «περιουσία» περιορίζεται στήν ἀποθήκη μέ τήν μορφή ἑνός σφραγισμένου ἀγγείου, ἐνῶ ἡ προστατεύουσα δύναμη εἶναι δυνατόν ἐπίσης νά ἐμφανισθῆ ὡς φίδι τοῦ σπιτιού³⁹. ἐδῶ τίποτε ἀπό τόν «Οὐράνιο Πατέρα» δέν εἶναι δυνατόν νά ἀναγνωρισθῆ. Ὅπου ὅμως ὑπάρχει τάξη, ὁ Ζεὺς εἶναι παρών. Ἰδίως κάθε δίκαιο προέρχεται ἀπό τόν Δία: οἱ ἄνθρωποι πού ὑπηρετοῦν τό δίκαιο ἔχουν πάρει τούς θεσμούς τους ἀπό τόν Δία⁴⁰. Ὁ Ἡσίοδος παρουσιάζει τήν Δίκη τήν κόρη τοῦ Διός νά κάθεται δίπλα στόν πατέρα της. Ἡ δικαιοσύνη ἀνήκει στόν Δία, *Διός δίκαι*. δέν εἶναι δυνατόν ὅμως νά λεχθῆ ὅτι ὁ Ζεὺς εἶναι δίκαιος· δίκαιος εἶναι αὐτός πού σέ μιά διαφορά μέ κάποιον ἰσοδύναμο σέβεται τούς θεσμούς· ὁ Ζεὺς βρίσκεται ὑπεράνω διαφορῶν. Ἄλλοτε δίνει τό καλό, ἄλλοτε τό κακό, συχνά χωρίς νά ξέρει κανεῖς γιατί· τό γεγονός ὅμως ὅτι ἕνας προνοῶν «πατέρας» ἔχει στά χέρια του τήν δύναμη, καθιστᾶ δυνατή τήν δικαιοσύνη μεταξύ τῶν ἀνθρώπων⁴¹. Γιαντό ἡ πρώτη ἀληθινή σύζυγός του ἦταν ἡ θέμις, προσωποποίηση τοῦ «νόμου»⁴².

Ὁ Ζεὺς βρίσκεται ὑπεράνω φατριῶν. Δύσκολα μιά πόλη μπορεῖ νά χρησιμοποιήσῃ τόν Δία ἀπλῶς ὡς πολιούχο της· γι' αὐτόν τόν σκοπό ὑπάρχει ἡ Ἀθήνα τῆς Ἀκροπόλεως, ὁ Ἀπόλλων τῆς Ἀγορᾶς, τό ἴδιο ἡ Ἥρα, ὁ Ποσειδῶν αλλά ὁ Ζεὺς τιμᾶται παντοῦ, ἀκόμη καί ὡς Ζεὺς τῆς πόλεως, *Πολιεύς*⁴³, καί οἱ πιό μεγάλοι ναοί ἰδρύθηκαν πρὸς τιμήν του — αὐτό συνέβη καί στήν Ἀθήνα, ὅπου ἡ πελώρια κατασκευή τοῦ Πεισιστράτου ὀλοκληρώθηκε τελικῶς ἀργότερα μόλις ἀπό τόν Ἀδριανό⁴⁴. Ἰδιαιτέρη φροντίδα ὡστόσο δείχνει ὁ Ζεὺς γιά τίς σχέσεις, οἱ ὁποῖες συνδέουν τούς ξένους μεταξύ τους: φιλοξενούμενους, ἰκέτες, ὀρκιζόμενους — Ζεὺς *Ἐνιος*, *Ἰκεσιος*, *Ὀρκιος*. Ἡ Ἀθηνᾶ καί ἡ Ἥρα μισοῦν τήν

Τροία, ἐπειδὴ ὁ Πάρις τίς περιφρόνησε· ὁ Ζεὺς ἀπεφάσισε τὴν καταστροφή τῆς Τροίας, ἐπειδὴ ὁ Πάρις παρεβίασε τοὺς νόμους τῆς φιλοξενίας.

Ἐπομένως ὁ Ζεὺς ἔχει τὰ εἰδικὰ προσόντα νὰ εἶναι θεὸς ὄλων τῶν Ἑλλήνων, τῶν «Πανελλήνων». Τό ἐπίθετο *Ἑλλάνιος*, πού φέρει ὁ θεὸς τοῦ καιροῦ στό Ὅρος τῆς Αἴγινας⁴⁵, ὑποδηλώνει σχέσεις μέ τὴν Θεσσαλία, ἀργότερα ὁμως ἐγινε κατανοητό ὡς τό ὄνομα τοῦ θεοῦ τῶν Ἑλλήνων γενικῶς. Ἡ μεγαλύτερη συνεκτική δύναμη ἀναπτύχθηκε ἀπό ἐκείνη τὴν ἐορτή τοῦ Διός, ἡ ὁποία ἀκτινοβολοῦσε περισσότερο ἀπὸ ὅλες τίς ἄλλες ἐορτές, ὅπως ὁ χρυσὸς λάμπει περισσότερο ἀπὸ ὅλα τὰ πολύτιμα ἀντικείμενα: ἡ θυσία καὶ ὁ ἀγώνας τῆς Ὀλυμπίας⁴⁶. Τό νὰ λάβει κάποιος μέρος ἐσήμαινε ὅτι εἶναι Ἕλληνας — οὕτως ὥστε ἡ συμμετοχή ἀργότερα τῶν Ρωμαίων εἶχε ἰδιαίτερη πολιτική σημασία. Ὁ νικητὴς στόν ἀγώνα σταδίου, ὁ ὁποῖος ἀναβε τὴν θυσιαστήρια φωτιά στό ὕψος τοῦ ἀρχαίου βωμοῦ στάχτης, ξεχώριζε ἀπὸ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους μέσω τῆς ἐπιφάνειας τῆς θεϊκῆς ὑπεροχῆς. Τό γεγονός ὅτι στήν Ὀλυμπία, σύμφωνα μέ τὴν παράδοση, κατὰ τό 720 νίκησε γιὰ πρώτη φορά ἕνας δρομέας ἐντελῶς γυμνός⁴⁷, ὑπῆρξε ἀποφασιστικό ὄχι μόνο γιὰ τοὺς ἀθλητικούς ἀγῶνες ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν κοσμικό χαρακτήρα τοῦ πολιτισμοῦ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν θεῶν τους. Τό μεγαλεῖο παραμένει ὑλικό.

Ὁ Ζεὺς ἦταν ὁ μόνος θεὸς πού θά μπορούσε νὰ περιλάβει τὰ πάντα καὶ νὰ γίνε οἰκουμενικός. Οἱ Τραγικοὶ ποιητὲς δέν τὸν παρουσίασαν στήν σκηνή, σ' ἀντίθεση πρὸς τὴν Ἀθηνᾶ, τὴν Ἄρτεμι, τὸν Ἀπόλλωνα, τὴν Ἀφροδίτη, τὴν Ἥρα καὶ τὸν Διόνυσο. Ὁ Αἰσχύλος κατονομάζει μόνον αὐτόν, χωριστὰ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους θεοὺς, μέ προσηγορικά καθολικότητας⁴⁸: *παντοκρα[τῆ]^{48α}, παναίτιον, πανεργέτην*. ἐπίσης γι' αὐτόν εἶναι ἡ προσφώνηση *ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ*⁴⁹. σέ μιά ἀπὸ τίς χαμένες του τραγωδίες διεκήρυσσε: «ὁ Ζεὺς εἶναι αἰθέρας, ὁ Ζεὺς εἶναι γῆ, ὁ Ζεὺς καὶ οὐρανός, ὁ Ζεὺς εἶναι τὰ πάντα καὶ ὅ,τι ἀνώτερο ἀπ' αὐτὰ ὑπάρχει»⁵⁰. Στὴν Δωδώνη οἱ ἰέρεις ἔψαλλαν: *Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστιν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μέγαλε Ζεῦ*⁵¹. ἕνας στίχος τοῦ «Ὀρφέως» ἀναγγέλλει: «ὁ Ζεὺς εἶναι ἡ ἀρχή, ὁ Ζεὺς εἶναι τό μέσον, ἀπὸ τὸν Δία γίνονται ὅλα» (*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διός δ' ἐκ πάντα τελεῖται*)⁵². Ἐδῶ θά μπορούσαν νὰ ἔχουν τὴν ἀφετηρία τοὺς οἱ φιλοσοφικές θεωρίες, οἱ ὁποῖες κορυφώθηκαν στόν πανθεισμό τῆς Στοᾶς: ὁ Ζεὺς εἶναι ὁ κόσμος ὡς σύνολο καὶ ἰδίως ἡ σκεπτομένη φλόγα, πού διαπερνᾶ, διαμορφώνει καὶ συγκρατεῖ στά ὀριά τους τὰ πάντα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

2. PR I 115—59· CGS I 35·178· E. Fehrle, K. Ziegler καὶ O. Waser, RML VI 564· 759· Cook passim· GGR 389·426· H. Diels, «Zeus» ARW 22 (1923·24) 1·15· U. v. Wilamowitz·Moellendorff, «Zeus», Vortrage der Bibliothek Warburg (1923·24) 1·6· H. v. Hulsén, Zeus, Vater der Gotter und

Menschen, 1967· Kerényi (3). I. Chirassi Colombo, «Morfologia di Zeus», PP 163 (1975) 249-77· H. Schwabl και E. Simon, RE X A (1972) 253-376, *Suppl.* XV (1978) 993-1481.

3. Frisk I 610 έξ· Chantraine 399· ακριβέστερη σημασία «λάμψη»: H. Zimmermann, *Glotta* 13 (1924) 95· P. Kretschmer, *Glotta* 13 (1924) 101-14· Kerényi (3) 7· 13. Βλ. 12.

4. GGR 391.

5. Βλ. I 3.6 σημ. 5. Για τόν Δία ώς θεό του καιρού: E. Simon *Acta 2nd international Colloquium on Aegean Prehistory*, 1972, 157-62.

6. Μάρκ. Αύρ. 5.7. Η άπρόσωπη έκφραση «βρέχει» όμως είναι έξ ίσου παλαιό: J. Wackemagel, *Vorlesungen über Syntax I*, 2η έκδ. 1926, 116.

7. HN 97-133 (άγγλ. 83-116). Πομπή «για τόν Ύέτιο Δία» στην Κω: SIG 1107, GGR 394 έξ.

8. Ιλ. Θ 48. Τό πραγματικό όρος Ίδη — Kaz-Dagi (1767 μέτρα) — απέχει 60 χιλόμε. από τήν Τροία και κάθε άλλο παρά έντυπωσιάζει ώς βουνό: ο θεός του καιρού έφερε ούτως ειπείν μαζί του τό βουνό του.

9. RE XVIII 258-321 μέ 25 παραδείγματα. Τό Ίερό στό όρος Όλυμπος τής Θεσσαλίας, AM 47 (1922) 129, χρονολογείται μόλις από τήν Έλληνιστική έποχή, Δελτίον 22 (1967) 6-14.

10. *Ugaritica* 5 (1968) 580 άρ. 9· Baal Zaron, ό κύριος του Βορρά: ANEP 485, Π.Δ. Έξοδ. 14.2 (Βεελσεπφών)· τό όρος του θεού Σιών στον Βορρά: Ψάλμ. 47.2

11. RE X A 322· H. Usener, «Keraunos», *Kleine Schriften IV*, 1913, 471-97.

12. P. Jacobsthal, *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst*, 1906.

13. Ιλ. Θ 18-27· P. Leveque, *Aurea catena Homeri*, 1959.

14. Ησιόδ. *Θεογ.* 453-506, 617-720, πρβ. Απολλόδ. 1.1.5-1.2.1· για τούς Τιτάνες βλ. III 3.2 σημ. 19· για τόν Κρόνο: V 2.2 σημ. 29. Δέν υπάρχουν βέβαιες αναπαραστάσεις τής Τιτανομαχίας: R. Hampe, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 215 (1963) 125-52 έναντίον του J. Dorig, *Der Kampf der Götter und Titanen*, 1961.

15. Επιμενίδης *FGrHist* 457 F 18=VS 3 B 24· Απολλόδ. 1.1.7· Καλλίμ. *Υμν.* 1.42-54, μαζί μ' έναν άρκαδικό μύθο γεννήσεως, 4-41· πρβ. S. Marinatos, *A A* (1962) 903-15· N. Neustand, *De love Cretico*, Diss., Berlin 1906.

16. *Ant. Lib. Met.* 19· βλ. I 4 σημ. 18· VI 1.2 σημ. 22-5.

17. Βλ. II 7 σημ. 37.

18. Ennius (Ευήμερος) άπ. 11 (έκδ. Vahlen, 2η έκδ., 228)· Τό βουνό Γιούκτας (βλ. I 3.2 σημ. 22· I 3.3 σημ. 21) δέν έχει καμμιά σχέση μέ τό σπήλαιο τής Ίδης ή μέ τήν Δίκη.

19. Ησιόδ. *Θεογ.* 886-900.

20. Απολλόδ. 3.13.5· αυτή ή παραλλαγή άποτελεί τήν βάση τής δράσεως στον Προμ. του Αισχύλου.

21. Ησιόδ. *Θεογ.* 820-68· ύπαιγιμός τής έξοντώσεως του Τυφώως μαζί μέ τήν αινιγματική τοποθεσία *είν Άρίμοις*: Ιλ. Β 781-3· μιά πιό περίπλοκη παραλλαγή, μέ προσωρινή νίκη του Τυφώως: Απολλόδ. 1.6.3, σχετίζεται στενά μέ τόν χιτιτικό μύθο του Ίλλουγιάνκας (ANET 125)· πρβ. F. Vian στο *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, 17-37· βλ. III 1 σημ. 31. Απεικόνιση (ό Τυφών μέ πόδια έρπετοϋ) σ' έναν ιμάντα άσπιδας, Schefold 50, και σέ μιά γνωστή ύδρεια από τήν Χαλκίδα, Schefold πίν. 66, Simon 29. Όρος Αίτνα: Πίνδ. *Πυθ.* 1.20-28, πρβ. Ησιόδ. *Θεογ.* 860.

22. Απολλόδ. 1.6.1-2· PRI 66-78· RML I 1639-50· F. Vian, *La guerre des geants*, 1952· *Repertoire des gigantomachies figurees dans l' art grec et romain*, 1951· EAA III 888-94.

23. Εύριπ. *Φοίν.* 1250, πρβ. Γοργίας VS 82 B 6.

24. Πλούτ. Άριστ. 21· GF 455 έξ· HN 68 (άγγλ. 56 έξ·)· R. Etienne και M. Pierart, *BCH* 99 (1975) 51-75.

25. Βλ. II 2 σημ. 28.

26. Αισχ. *Άγ.* 174 έξ.

27. Ιλ. Ξ 317-27, άθετείται από τόν Άρίσταρχο.

28. Burkert, *MH* 22 (1965) 167-9· R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, 1977, 79 έξ.

29. Οί Έλληνες αντιλαμβάνονταν τό ὄνομα Γανυμήδης μέ τήν σημασία «εὐχαριστούμενος μέ τά γεννητικά ὄργανα», ἴσως ἐρμηνεῖα ἑνός ξένου ὀνόματος· ἡ ἀπαγωγή μέ τήν μορφή ἀετοῦ προέρχεται πιθανῶς ἀπό ἀναπαραστάσεις τοῦ μύθου τοῦ Ἑτανα ἀπό τήν Ἑγγύς Ἀνατολή, πρβ. *EAA* «Etana». Ὁ μύθος ἀναφέρεται ἤδη στήν *Ἰλ.* E 265 ἐξ., Υ 232-5· τό πῆλινο ἄγαλμα ἀπό τήν Ὀλύμπια: Lullies καί Hirmer πίν. 105 ἐξ.· Herrmann (2) 126 ἐξ.

30. Στήν Οὐγκαρίτ ὁ Ἑλ ὀνομαζόταν μέ σταθερό ἐπίθετο «πατέρας τῶν ἀνθρώπων».

31. *Ἰλ.* A 503· 533 ἐξ.

32. Βλ. III 1 σημ. 43.

33. *Ἰλ.* Π 688· P 176· Ἡσιόδ. ἀπ. 204. 97-120.

34. Ὀδ. δ 379· 468· R. Pettazzoni, *L' onniscienza di Dio*, 1955, ἀγγλ. μετ. H. J. Rose, *The Allknowing God*, 1956.

35. *Ἰλ.* X 209-13· ἐπίσης Θ 69· Π 658· T 223· ἐπίσης στήν μάχη μεταξύ Μέμνονος καί Ἀχιλλέως, βλ. III 1 σημ. 24· E. Wüst, *HARW* 36 (1939) 162-171· G. Bjorck, *Eranos* 43 (1945) 58-66· Ὁ Nilsson ἐρμηνεύει μιᾶ ἀγγειογραφία ἀπό τήν Κύπρο μ' αὐτόν τόν τρόπο: βλ. I 3.2 σημ. 33· ἔγινε ἐπίσης προσπάθεια νά συνδεθοῦν οἱ χρυσοί ζυγοί ἀπό τους λακκοειδεῖς τάφους μ' αὐτό καί μέ τήν Αἴγυπτο: B.C. Dietrich, *RhM* 107 (1964) 121 ἐξ.· J. G. Griffiths, *The Divine Tribunal*, Swansea 1975, 15 ἐξ.

36. W. Ch. Greene, *Moirai*, 1944· W. Krause, *Glotta* 25 (1936) 146 ἐξ.· Wiener Studien 64 (1949) 10-52· U. Bianchi, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*, 1953· B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, 1965· *GGR* 362· ὁ πληθυντικός *Μοῖραι* καί ἡ ὥς ἐκ τούτου προσωποποίηση: *Ἰλ.* Ω 49 (βλ. III 3.2 σημ. 22)· τά ὀνόματα *Κλωθῶ*, *Λάχεσις* καί *Ἄτροπος*: Ἡσιόδ. *Θεογ.* 905· Πλάτ. *Πολ.* 617 c.

37. *Ἰλ.* Π 443· X 181.

38. *Ἰλ.* B 101-8.

39. Αντικλειδης *FGrHist* 140 F 22=Aθήν. 11.473 b· στήλη ἀπό τίς Θεσπιές μέ ἕνα φίδι καί ἐπιγραφή: Cook II 1061· Harrison (2) 297-300· Nilsson *Op.* I 25-34.

40. *Ἰλ.* A 237 ἐξ.· πρβ. Μίνως καί Ζεύς: Ὀδ. τ 172-9. βλ. I 3.3 σημ. 10.

41. Γί αὐτήν τήν τρόπον τινά ἀνήθικη δικαιοσύνη: H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 1971.

42. Ἡσιόδ. *Θεογ.* 901· Πίνδ. ἀπ. 30.

43. Γιά τά Βουφόνια: βλ. V 2.2.

44. Gruben 230·6· πρβ. ἐπίσης τό κολοσσαῖο καί ἡμιτελές Ὀλυμπιεῖον στόν Ἀκράγαντα: Gruben 305-09.

45. Πίνδ. *Παῖαν* 6. 125· Ἡροδ. 9.7.2· *Πανελλήνιος*: Πασ. 2.30.3· Cook III 1164 ἐξ.· *RE* X A 303.

46. Βλ. Mallwitz καί Herrmann (2)· βλ. II 7 σημ. 76.

47. Θούκ. 1.6.5· A. W. Gomme, *Commentary I*, 1956, ad loc.· τό ἐπίγραμμα τοῦ Ὀρσίππου: Kaibel 843.

48. W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, 1965.

48α. Ἡ λέξη προέρχεται ἀπό τό ἀπ. 168 τοῦ Αἰσχύλου (ἐκδ. St. Radt)=355 (Mette) καί ἐκτός ἀπό τήν συμπλήρωση αὐτή προτείνονται καί οἱ παντοκρά[τορι καί παντοκρα[τοῦντι (σημ. ἐπιμελ.).

49. *Αἰσχ. Ἰκετ.* 524 ἐξ.

50. *Αἰσχ.* ἀπ. 105 (Mette)=70 (Radt).

51. Πασ. 10.12.10.

52. Στόν πάπυρο τοῦ Δερβενίου: *Δελτίον* 19 (1964) 17-25· Burkert, *Antike und Abendland* 14 (1968) 96· Πλάτ. *Νόμ.* 715 e· *OF* 21 a.

2.2 Ἦρα

ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΗΣ βασίλισσας τῶν θεῶν Ἦρας¹ ἐπιδέχεται περισσότερες ἀλληλοαποκλειόμενες ἐτυμολογίες· ἡ σύνδεση μὲ τὴν ὥρα, «τὴν ἐποχὴ τοῦ ἔτους», καὶ ἡ ἐρμηνεία «ὠριμὴ γιὰ γάμο» εἶναι μιὰ δυνατότητα². Ἡ λατρεία τῆς εἶχε δύο σημαντικὰ κέντρα, τὸ Ἱερό μεταξύ Ἄργους καὶ Μυκηνῶν³, ἀπὸ τὸ ὁποῖο στόν Ὅμηρο παίρνει τὸ σταθερὸ ἐπίθετο *Ἦρη Ἀργεῖη*, καὶ τὴν Σάμο· Ἡ λατρεία ὅμως τῆς Ἦρας ὡς Μεγάλης Θεᾶς εἶχε ἀπλωθῆ εὐρύτατα. Ἀπεικονίζεται νὰ φορεῖ τὸ ὑψηλὸ θεϊκὸ στέμμα, τὸν πόλον⁴, ὅπως καὶ ἡ Μήτηρ, ἡ Ἄρτεμις καὶ ἄλλες θεές· ὑπάρχουν ὅμως ἀναμνήσεις παλαιότερων ἀνεικονικῶν παραστάσεων τῆς θεᾶς, ὡς κίονος στὸ Ἄργος⁵, ὡς σανίδας στὴν Σάμο⁶. Ἐνα ὁμηρικὸ ἐπίθετο εἶναι *βοῶπις*⁷, «βοῖδομάτα»· οἱ μεγάλες εὐφορες πεδιάδες μὲ κοπάδια βοδιῶν πού βόσκουν καὶ οἱ θυσίαι βοδιῶν ἀνήκουν στὴν ἰδιαίτερη ἀρμοδιότητά τῆς.

Ἡ σχέση τῆς Ἦρας μὲ τὸν ναὸ εἶναι μοναδική· οἱ παλαιότεροι καὶ σπουδαιότεροι ναοὶ εἶναι τῆς Ἦρας. Στὴν Σάμο ὁ ναός, κατασκευασμένος σύμφωνα μὲ τὸ ἱερό μέτρο τῶν 100 ποδῶν, οἰκοδομήθηκε πιθανῶς ἤδη κατὰ τὸ 800 κοντὰ στόν μεγάλο βωμό⁸. Στὴν Περαχώρα (Κορινθίας) ἰδρύθηκαν κατὰ τὸν 8ο αἰ. δύο ναοὶ τῆς Ἦρας, ὁ ἕνας γιὰ τὴν Ἦρα Ἀκραία καὶ ὁ ἄλλος γιὰ τὴν Ἦρα Λιμενία⁹. Καὶ στὸ Ἡραῖον τοῦ Ἄργους πρέπει κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ νὰ ὑπῆρχε ἕνα κτίσμα γιὰ τὴν θεά, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ εὕρεση ὁμοιώματος ναοῦ· κατὰ τὸ δεύτερο ἡμισυ τοῦ 7ου αἰ. κατασκευάσθηκε στὴν θέση του μεγάλος περίπτερος ναός, ὁ ὁποῖος κατελάμβανε ὀλόκληρη τὴν βάση. Κατὰ πολὺ μεγαλύτερος ἦταν ὁ νέος ναός τοῦ 6ου αἰ. στὴν Σάμο, ὁ ὁποῖος παρέμεινε ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ἑλληνικοὺς ναοὺς. Στὴν Τίρυνθα τὰ ἐρεῖπια τῆς μυκηναϊκῆς ἀκροπόλεως μετασκευάσθηκαν σὲ ναὸ τῆς Ἦρας, ὁ ὁποῖος περιεῖχε ἕνα ἰδιαίτερος ἀρχαῖο καθιστὸ ἄγαλμα τῆς θεᾶς¹⁰. Στὴν Ὀλυμπία ἡ Ἦρα εἶχε τὸν ναὸ τῆς πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Δία· δίπλα στὸ μεγάλο λατρευτικὸ ἄγαλμα τῆς ἐνθρονῆς θεᾶς στεκόταν τὸ ἄγαλμα τοῦ Διὸς μὲ μορφή πολεμιστῆ¹¹. Ἐπίσης περίφημος ἦταν ὁ ναός καὶ τὸ Ἱερό τῆς Ἦρας Λακινίας στόν Κρότωνα τῆς Κάτω Ἰταλίας¹². Τὸ γεγονός ἐπίσης ὅτι στὴν Ποσειδωνία (Paestum) δύο ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς, καλοδιατηρημένους ναοὺς ἦσαν ἀφιερωμένοι στὴν Ἦρα, ἡ «βασιλική» του 6ου αἰ. καὶ ὁ λεγόμενος ναός τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ 5ου αἰ., ἀπετέλεσε ἐντυπωσιακὴ ἀποκάλυψη¹³· ὄχι μακριὰ ἀπὸ τὴν ἐκβολὴν τοῦ ποταμοῦ Σίλαρι (σημ. Sele) βρισκόταν ἕνας ἀκόμη ναός τῆς Ἦρας τοῦ 6ου αἰ.¹⁴. Ἐντυπωσιακὰ συχνὰ ἀπαντῶνται Ἱερά τῆς Ἦρας ἔξω ἀπὸ τὴν πόλιν, στὴν Ἀργολίδα, στὴν Σάμο, στόν Κρότωνα καὶ ἐπίσης κοντὰ στόν ποταμὸ Σίλαρι.

Ἀντιθέτως πρὸς τὴν λατρευτικὴν πραγματικότητα ἡ εἰκόνα τῆς Ἦρας στόν Ὅμηρο φαίνεται νὰ εἶναι ὑποτιμημένη καὶ νὰ ἐγγίζει τὸ κωμικόν. Ὡς νόμιμη σύζυγος τοῦ Διὸς ἡ Ἦρα ἐμφανίζεται μᾶλλον ὡς ὑπόδειγμα ζήλειας καὶ συζυγικῆς διαμάχης παρὰ ἀγάπης. Πίσω ἀπ' αὐτὸ βρίσκεται τὸ γεγονός ὅτι ἡ Ἦρα δέν ὑποτάσσεται ἐκουσίως ἀκόμη καὶ στόν πιὸ ἰσχυρὸν, ἀλλὰ παραμένει σύντροφος μὲ τὰ δικά τῆς δικαιώματα. Τὸ γεγονός ὅτι εἶναι φυσικὴ ἀδελφὴ τοῦ Διὸς, «ἡ πιὸ

μεγάλη κόρη του πανούργου Κρόνου»¹⁵, προσκρούει στην απαγόρευση της αίμομιξίας, αλλά ακριβώς μ' αυτό υπογραμμίζεται ή μοναδική ισοτιμία της. «Κοιμᾶσαι στην ἀγκαλιά του τέλειου Δία»¹⁶, σ' αυτό στηρίζει την αὐθεντία της, αλλά κατά τόν ἴδιο τρόπο ὁ Ζεὺς εἶναι, μέ ἓνα σταθερό ἐπίθετο, *ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης*. Ὁ Ζεὺς ἔχει κοιμηθῆ μέ πολλές γυναῖκες, αλλά μόνο ή Ἥρα κάθεται στόν χρυσό θρόνο¹⁷ καί κρατάει τό σκῆπτρο· Ἡ Ἥρα εἶναι αὐτή πού προσέφερε στόν Πάρι τήν βασιλική ἐξουσία.

Ἡ ὁλοκλήρωση τοῦ γάμου, τήν ὁποία περιγράφει ή περίφημη σκηνή τῆς Ἰλιάδος, ἀποτελεῖ ἐξαπάτηση τοῦ Διός καί ἀκριβώς γιαντό θρίαμβο τῆς Ἥρας. Χάρη στόν κεστόν *ίμάντα* πού τῆς δάνεισε ή Ἀφροδίτη κατόρθωσε νά κάνει τόν πατέρα θεῶν καί ἀνθρώπων νά λησμονήσει τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν Τρωικό πόλεμο: «μόλις τήν εἶδε, μέγάλος πόθος τύλιξε τίς συνετές του φρένες»¹⁸, τήν πῆρε στην ἀγκαλιά του, ή γῆ ἔβγαλε ἀπό κάτω τους χορτάρι καί λουλούδια, καί πάνω ἀπ' ὅλα ἀπλώθηκε τό χρυσό σύννεφο· ἔτσι ἐνώθηκαν πάνω στην κορυφή τῆς Ἰδης σέ περιοχή ἱερή. Μέσω τῆς περιγραφῆς ἐπενεργεῖ καί ή εἰκόνα τοῦ σύννεφου τῆς καταιγίδας πάνω στην κορυφή τοῦ βουνοῦ, πού ἀποτελεῖ ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ τοῦ καιροῦ: ή Ἥρα ὁμως δέν εἶναι ή ἄφωνη γῆ, αλλά μιά πεισματική, ἰσχυρή προσωπικότητα.

Αὐτή ή εἰκόνα τοῦ θεϊκά ὁλοκληρωμένου γάμου, ὅπως διαμορφώνεται στην Ἰλιάδα, ἄσκησε ἰσχυρή ἐπίδραση· πράγματι, τιμᾶ τήν Ἥρα ὅποιος θυμηθῆ αὐτή τήν σκηνή. Ἀπό τό Ἡραῖον τῆς Σάμου προέρχεται πῆλινο ἀνάγλυφο του 7ου αἰ., τό ὁποῖο εἰκονίζει ἀνάμεσα σέ θάμνους ἓναν ἄνδρα, ὁ ὁποῖος ἀγκαλιάζει μιά γυμνή γυναῖκα καί συγχρόνως τῆς χαϊδεύει τό πηγούνι¹⁹. Μιά λίγο μεταγενέστερη ξύλινη ἀνάγλυφη παράσταση ἀπό τό ἴδιο Ἱερό παριστᾶ τόν Δία ὄρθιο μέ τό ἓνα χέρι γύρω ἀπό τους ὤμους τῆς Ἥρας, ἐνῶ συγχρόνως μέ τό ἄλλο τῆς πιάνει κυριαρχικά τό στήθος²⁰. Ἡ σκηνή ἐξευγενίζεται κατά τόν 5ο αἰ. σέ μιά μετόπη ἀπό τόν Σελινούντα καθώς καί στην ζωφόρο τοῦ Παρθενῶνος: ὁ Ζεὺς καθιστός κοιτάζει μέ θαυμασμό καί προσήλωση τήν γυναῖκα, ή ὁποία εἶναι στραμμένη πρὸς αὐτόν καί ἀνασηκώνει τό πέπλο πού τῆς καλύπτει τό κεφάλι²¹.

Τοπικοί μῦθοι ἀφηγοῦνται ὅτι ή θεϊκή ἔνωση ἔγινε καί σ' ἄλλους τόπους, στην Εὐβοία²² ή στην Κνωσσό, ὅπου γινόταν «μίμηση» αὐτοῦ τοῦ γάμου κατά τήν ἐτήσια θυσιαστήρια ἐορτή²³, ή στό μακάριο μακρινό νησί τῆς Δύσεως, ὅπου ὀριμάζουν τά μῆλα τῶν Ἑσπερίδων²⁴.

Ὡς πρότυπο τοῦ ὁλοκληρωμένου γάμου, «τοῦ παλαιοῦ θεσμοῦ τῆς συζυγικῆς κλίνης»²⁵, ή Ἥρα ἦταν παντοῦ ή θεά τοῦ γάμου καί τῶν γαμηλίων τελετῶν — ἐνῶ τό ξελόγιασμα καί ή ἡδονή παρέμειναν ἀρμοδιότητες τῆς Ἀφροδίτης. Κατά τόν μήνα τοῦ γάμου, τόν *Γαμηλιῶνα*, προσφέρονταν στην Ἥρα θυσίες καί μαζί στόν Δία «της», τόν *Ἡραῖο Δία*²⁶. Τήν ἐπικαλοῦνταν ὡς *γαμοστόλον*, «αὐτή πού ἐτοιμάζει τόν γάμο», ὡς *ζυγίαν*, «συζευγνύουσα», *τελείαν*, «ὁλοκληρωμένη», ἀφοῦ ὁ γάμος κατά μιά εἰδική ἔννοια ἀποτελεῖ τήν ὁλοκλήρωση, τό τέλος, τῆς ζωῆς ἑνός ἀνθρώπου. Μπροστά στόν ναό τῆς στην Λέσβο γίνονταν καλλιστεία²⁷. Ἡ Σαπφώ εὐχεται νά ἔχει τήν Ἥρα κοντά της²⁸.

Στήν Όλυμπία οί γυναίκες έόρταζαν κάθε τέσσερα χρόνια τήν δική τους έορτή γιά τήν Ήρα²⁹. Δεκαέξι διαλεγμένες γυναίκες, δύο από κάθε φυλή, προΐστανται τής έορτής. Στήν Ήρα προσφέρουν καινούργια πέπλο. Στο στάδιο παρθένες συναγωνίζονταν σέ άγώνα δρόμου, φορώντας κοντούς χιτώνες μέ τόν δεξιό ώμο γυμνό. Τό έπαθλο ήταν ένα κλαδί έλιās και μιά μερίδα από τήν άγελάδα πού θυσιαζόταν στήν Ήρα. Ο μύθος αναφέρει ότι τήν έορτή καθιέρωσε ή Ίπποδάμεια, γιά νά ευχαριστήσσει τήν Ήρα γιά τόν γάμο της μέ τόν Πέλοπα. Έτσι ένας χορός τραγουδά και χορεύει γιά τήν Ίπποδάμεια, κι ένας άλλος γιά τήν Φυσκόα, τήν έρωμένη του Διονύσου, τόν όποιον έπίσης επικαλούνται οί γυναίκες νά έμφανισθί ώς ταύρος. Καθώς οί γυναίκες συνενώνονται υπό τήν προστασία τής Ήρας σέ δική τους όργάνωση, αντίστοιχη τής κοινωνίας τών άνδρων κατά τήν μεγάλη έορτή τών Όλυμπίων, ό αντίπαλός της Ήρας Δίονυσος είναι τήν ίδια στιγμή παρών· ή αντίθεση γίνεται διπλή.

Είναι περιεργο πού από τήν παρουσία τής Ήρας λείπει ένα στοιχείο: ή μητρότητα. Είναι αλήθεια ότι ό Άλκαϊος φαίνεται νά τήν όνομάζει πάντων γενέθλα³⁰, αλλά δέν ύπάρχει κανένα πραγματικά δικό της και άγαπημένο παιδί. Ο μόνος σημαντικός θεός, πού γεννήθηκε από τόν νόμιμο γάμο του πατέρα τών θεών, είναι ό Άρης· και αυτόν ό Ζεύς τόν αποστρέφεται θεωρώντας τον έχθιστον μεταξύ όλων τών παιδιών του³¹. Ακόμη αναφέρονται δευτερεύουσες μορφές, όπως ή Ήβη, τό «άνθος τής νιότης», ή όποία κερνούσε τούς θεούς κρασί, ή ή από παλαιά τιμωμένη, αλλά μέ περιορισμένη σφαίρα έπιρροής Ειλείθια³². Ούτε γίνεται έπίκληση τής Ήρας ως «μητέρας», ούτε παριστάνεται ως μητέρα μέ παιδί. Μερικές φορές προτείνει στόν άλλοτε μισητό Ήρακλή τό στήθος της ως απόδειξη τής συμφιλιώσεως³³. Η γυναικεία της φύση περιορίζεται στίς συζυγικές σχέσεις: στήν έρωτική όλοκλήρωση και στό πριν και στό μετά, γάμο άφ' ενός χωρισμό άφ' έτέρου. Τρεις ναούς είχε ή Ήρα στόν Στύμφαλο (Αρκαδίας), ως κορίτσι, παις, ως όλοκληρωμένη, τελεία, και ως διαζευγμένη, χήρα³⁴.

Η μυθολογία άκροθιγώς αναφέρεται στό πριν: ή *Ίλιάς* κάνει ύπαινιγμό γιά τό πώς ή Ήρα και ό Ζεύς ένώθηκαν έρωτικά γιά πρώτη φορά «κρυφά από τους γονείς τους», και γιά τό θέμα αυτό οί γυναίκες γνώριζαν περισσότερες φλυαρίες³⁵. Ακόμη πιό πρωτότυπη είναι ή ιστορία πού άφηγεϊται πώς ό Ζεύς στό όρος Θόρναξ κοντά στή Έρμιόνη μεταμορφώθηκε σέ κοῦκο, γιά νά φτερουγίσει στό στήθος τής Ήρας. Τό χρυσελεφάντινο άγαλμα τής Ήρας πού φιλοτέχνησε ό Πολύκλειτος στό Ήραϊόν του Άργους κρατούσε σκῆπτρο, πάνω στό όποιο καθόταν κοῦκος³⁶. Ως άπαραίτητη προϋπόθεση του γάμου πού άκολούθησε, ή Ήρα απέκτησε και πάλι τήν παρθενία της. Γιαντό ή Σάμος έπρεπε νά όνομασθί *Παρθενίη* και ό ποταμός Ίμβρασος κοντά στό *Ίερό Παρθένιος*, έπειδή εκεί κατόπιν ή Ήρα τέλεσε τόν γάμο της³⁷. Στήν Έρμιόνη έπίσης έτιμάτο ή Ήρα *Παρθένος*³⁸: στήν πηγή Κάναθον κοντά στό Ναύπλιο ή Ήρα — δηλ. πιθανώς τό άγαλμά της — λουζόταν κάθε χρόνο, και μ' αυτόν τόν τρόπο, όπως έλεγαν, γινόταν πάλι παρθένος³⁹. Έτσι πήγαινε και πάλι στόν Δία.

Μέ τον γάμο τῆς Ἥρας ὁμως συνδέεται ἐξ ἴσου τό ἄλλο ὀριακό σημεῖο, ἡ διάσταση, ὁ χωρισμός. Στήν *Ἰλιάδα* ἡ Ἥρα εἶναι ἡ ἐριστική, ζηλιάρα σύζυγος, ἡ ὁποία μαντεύει τά μικρά μυστικά τοῦ συζύγου της, πράγμα πού τόν ἐκνευρίζει πολύ, οὕτως ὥστε ὁ Ζεὺς μπορεῖ νά διασώσει τό κύρος του μόνο μέ ἀπειλές ὅτι θά χρησιμοποιοῦσε βία⁴⁰. Ὑστερα ἀπό ἐκείνη τήν «ἀπάτη» ὁ Ζεὺς, ὅταν ξύπνησε, ὑπενθύμισε στήν σύζυγό του ὅτι κάποτε τήν εἶχε κρεμάσει δεμένη μεταξύ οὐρανοῦ καί γῆς, μέ ἓνα ἀμόνι σέ κάθε πόδι της, καί τήν μαστίγωσε — μιά βάρβαρη τιμωρία σέ κοσμικά πλαίσια, πού ὑπῆρξε ἀγαπημένο θέμα ἀλληγορικήs ἐρμηνείας⁴¹. Ἀπέναντι σ' αὐτό βρίσκεται τό γεγονός ὅτι ἡ Ἥρα εἶναι ἐπικίνδυνη, κακή καί ἀδιάλλακτη, ὅταν ὀργίζεται: ἀκόμη καί τό ὅτι εἶναι ἡ «καλύτερη» ἀπό τίς θεές πρέπει νά ἐπιβεβαιωθῆ ἀπό τό ὅτι εἶναι σέ θέση νά προξενεῖ κακό στούς ἐχθρούς της⁴². Ὅχι μόνο δέν εἶναι μητέρα, ἀλλά ἐπί πλέον εἶναι τρομερή μητριά. Καταδιώκει τόν Διόνυσο ἤδη ἀπό τήν στιγμή πού γεννήθηκε, κατόρθωσε νά καῖ ἡ Σεμέλη ἀπό τήν ἀστραπή τοῦ Διός⁴³ καί ἔρριξε τήν τροφό τοῦ Διονύσου Ἰνώ μαζί μέ τόν γιό της στήν θάλασσα. Ἐκανε τίς κόρες τοῦ βασιλιᾶ Προίτου, οἱ ὁποῖες εἰρωνεύθηκαν τό ἄγαλμά της στήν Τίρυνθα, νά περιφέρονται μαινόμενες στήν Πελοπόννησο σάν τρελές ἀγελάδες· κατά τόν ἴδιο τρόπο ἔκανε τήν Ἄργεια ἰέρεια τῆς Ἰώ, στήν ὁποία ὁ Ζεὺς ἔρριξε τά μάτια του, νά περιφέρεται μαινομένη καί μέ μορφή ἀγέλαδας ἀνά τόν κόσμον⁴⁴. Ἰδιαίτερος πολλές καί ποικίλες εἶναι οἱ μηχανορραφίες της ἐναντίον, τοῦ Ἡρακλέους, στόν ὁποῖον ἐπέβαλε τήν δουλεία στόν βασιλιά τῶν Μυκηνηῶν Εὐρυσθέα· ἐναντίον του ἐπίσης ἡ ἴδια ἀνέθρεψε τό λιοντάρι τῆς Νεμέας καί τήν Λερναία ὕδρα καί τελικά τόν ὀδήγησε στήν μανία, μέ ἀποτέλεσμα νά σκοτώσει τήν γυναίκα του καί τά παιδιά του στήν Θήβα⁴⁵. Ἡ αὐτοκαταστροφή τῆς οἰκογένειας λόγω τῆς μανίας εἶναι ἡ ἀντιστροφή τοῦ γάμου, τοῦ «παλαιοῦ θεσμοῦ τῆς συζυγικῆς κλίνης». Ἡ ἀνυπότακτη δύναμη καταστροφῆς τῆς Ἥρας κατευθύνεται ἀκόμη καί ἐναντίον τοῦ Διός: μόνη της γέννησε τόν Τυφώα (Τυφώνα) μέ σκοπό νά ἀνατρέψῃ τήν κυριαρχία τοῦ Διός⁴⁶. Καί τόν Ἥφαιστο ἐπίσης, τόν ἀνάπηρο σιδηρουργό, τόν γέννησε μόνη της· κατόπιν βεβαίως μαινομένη τόν ἐκσφενδόνισε ἀπό τόν Ὀλυμπο στήν θάλασσα⁴⁷ κι αὐτός ἐκδικήθηκε δωρίζοντας στήν μητέρα του ἓνα θρόνο, πού τήν παγίδευσε μέ ἓνα πανοῦργο μηχανισμό, ἕως ὅτου ὁ Διόνυσος ἔφερε πάλι τόν Ἥφαιστο στόν Ὀλυμπο κι ἐπέτυχῃ τήν συμφιλίωση⁴⁸.

Οἱ λεπτομέρειες, πού μαθαίνομε ἀπό τίς ἐορτές τῆς Ἥρας, δείχνουν ὅτι δέν πρόκειται ἀπλῶς γιά χαρούμενες γαμήλιες ἐορτές, ἀλλά γιά σοβαρές κρίσεις, κατά τίς ὁποῖες ἡ τάξη καταρρέει καί ὑπάρχει φόβος ἀκόμη κι ἡ ἴδια ἡ θεά νά χαθῆ. Στό Ἡραῖον τοῦ Ἄργους βεβαίως, ἐκτός ἀπό ὑπαινιγμούς⁴⁹, ἀντιλαμβάνομαστε αὐτήν τήν κρίση μόνο στόν μῦθο, στόν φόνο τοῦ Ἄργου ἀπό τόν Ἑρμῆ Ἀργεῖφόντη καί στήν φυγή τῆς Ἰοῦς μεταμορφωμένης σέ ἀγελάδα. Κατά τήν ἐορτή τοῦ νέου ἔτους *Ἡραῖα*, μέ τήν μετάβαση τῆς ἰέρειας τῆς Ἥρας στό Ἱερό ἐπάνω σέ βοϊδάμαξα, μέ τήν πομπή τῶν νέων πού κρατοῦν ἀσπίδες ἡ τάξη θεμελιώνεται ἐκ νέου⁵⁰. Στήν Σάμο ὁ λατρευτικός μῦθος ἀφηγεῖται πῶς πειρατές ἤθελαν νά κλέψουν τό λατρευτικό ἄγαλμα κατά τήν νύχτα καί πῶς τά σχέδια

τους απέτυχαν μέ θαυματουργικό τρόπο· ἐγκατέλειψαν τό ἄγαλμα στήν ἀκτή καί παρέθεσαν προσφορές τροφῶν οἱ πρῶτοι κάτοικοι τῆς Σάμου, οἱ «Κάρεις», ἀνεζήτησαν καί ἀνεκάλυψαν τό ἄγαλμα, τό τύλιξαν μέ κλαδιά λυγαριᾶς κι ἔτσι τό ἔδεσαν σέ μιὰ λυγαριά, γιά νά μήν μπορεῖ πάλι νά φύγει· ἡ ἰέρεια τελικῶς ἐξάγνισε τό ἄγαλμα καί τό ἔφερε καί πάλι στόν ναό⁵¹. Αὐτά δέν μᾶς ἐπιτρέπουν νά ἀνασυνθέσομε ἀκριβῶς τήν ἴδια τήν τελετουργία τῆς ἑορτῆς. Ἐν τούτοις λέγεται ὅτι, γιά νά ἐξιλεωθοῦν γιά κείνο τό δέσιμο τοῦ ἀγάλματος, οἱ «Κάρεις» στέφανώνονται μέ κλαδιά λυγαριᾶς, ἐνῶ οἱ πραγματικοί λάτρεις τῆς θεᾶς, μεταξύ τῶν ὁποίων ὅπωςδήποτε καί ἡ ἰέρεια, φέρουν στεφάνια δάφνης· καί ἔτσι τό ἑορταστικό γεῦμα γίνεται στό Ἱερό ἐπάνω σέ κλίνες λυγαριᾶς, μέ στεφάνια λυγαριᾶς, χωρίς ἀμφιβολία ἐνώπιον τοῦ ἀγάλματος: μιὰ βάση, προφανῶς γιά τό ἄγαλμα, διαπιστώθηκε ὅτι ὑπῆρχε ἀκριβῶς ὅπως καί ἡ λυγαριά ἀμέσως δίπλα στόν μεγάλο βωμό⁵². Σ' αὐτό τό ἰδιαίτερο εἶδος θάμνου (λύγος) ἀποδίδονται γενικῶς ἀντιαφροδισιακές ιδιότητες καί γι' αὐτό τό λατινικό του ὄνομα εἶναι *agnus castus*, «ἀγνό ἀρνί»⁵³. Ἡ ἐρμηνεία αὐτῆς τῆς ἑορτῆς ὡς ἐξαγνισμοῦ, νυφικοῦ λουτροῦ, γαμήλιας τελετῆς δέν εἶναι πολύ διαφωτιστική⁵⁴. Νυχτερινή ἀπώλεια καί εὐρεση μέ τό φῶς τῆς ἡμέρας, βία ἐναντίον τοῦ λατρευτικοῦ ἀγάλματος καί ἐξιλέωση, οἱ ἄνθρωποι μέ τά ἀγνά στεφάνια τῶν «Καρῶν», σέ πρωτόγονες κλίνες κατά τό θυσιαστήριο συμπόσιο στό Ἱερό πολύ ἔξω ἀπό τήν πόλη: πρόκειται γιά κατάσταση ἀνάγκης, μέσω τῆς ὁποίας ἐδραιώνεται μέ μεγαλύτερη ἀσφάλεια ὁ θεσμός, ἡ τάξη τῆς κανονικῆς ζωῆς, ὅταν κατόπιν ἡ θεά ἐπιστρέφει ἐξαγνισμένη στόν παλαιό οἶκο τῆς.

Στήν Βοιωτία μιὰ ομάδα πόλεων ὑπό τήν ἀρχηγία τῶν Πλαταιῶν ἐόρταζαν κάθε ἐξήντα ἔτη τά «μεγάλα Δαίδαλα»⁵⁵. Δαίδαλα ἦσαν ξύλινες μορφές κατασκευασμένες ἀπό κορμούς δένδρων, πιθανῶς μόνο χονδροειδῶς πελεκημένους. Κατά τήν ἑορτή μιὰ ἀπ' αὐτές τίς μορφές στολισμένη σάν νύφη καί συνοδευομένη ἀπό μιὰ παρὰνυμφο φέρεται ἀπό τόν ποταμό Ἀσωπό στήν κορυφή τοῦ Κιθαιρῶνος ἐπάνω σέ ἄμαξα μέ πομπή ἀνάλογο τῆς πομπῆς τοῦ γάμου. Ἐκεῖ ὑπῆρχε ξύλινη κατασκευή σάν βωμός, ὅπου θυσιάζονταν ζῶα, γιά τόν Δία ταῦρος, γιά τήν Ἥρα ἀγελάδα, καί στό τέλος τά πάντα, κρέας, βωμός καί δαίδαλα καίγονταν ὅλα μαζί σέ μιὰ μεγάλη φωτιά ὁρατή ἀπό μακριά. Αὐτή ἡ ἑορτή πυρᾶς, ἴσως μινωικοῦ τύπου⁵⁶, ἔχει πάρει «ὀμηρικό» χαρακτήρα μέσω ἑνός αἰτιολογικοῦ μύθου: Ἡ Ἥρα εἶχε φιλονικήσει μέ τόν Δία καί εἶχε ἀποσυρθεῖ στήν Εὐβοία. Μετά ἀπ' αὐτό ὁ Ζεὺς στόλισε μιὰ ξύλινη κούκλα σάν νύφη καί ἀνήγγειλε ὅτι θά παντρευτῆ τήν Πλαταιά, τήν κόρη τοῦ Ἀσωποῦ. Τότε σπεύδει ἡ Ἥρα, μαζί μέ τίς γυναῖκες τῶν Πλαταιῶν, ξεσχίζει τά ροῦχα τῆς ἀντιζήλου τῆς —καί ξεσπᾶ σέ γέλια· ἐν τούτοις ἡ ἀντιζήλος πρέπει νά καταστραφῆ, κι ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ ἑορτή τῆς πυρᾶς.

Δύο ἀγάλματα καί δύο ἐπίθετα ἔχει ἡ Ἥρα στόν ναό τῆς στίς Πλαταιές, *νυμφευομένη* καί *τελεία*⁵⁷· μέσω τῆς κρίσεως καί τῆς ρήξεως ἡ «ὀλοκλήρωση» τοῦ γάμου τῆς συνεχῶς ἀνανεώνεται. Ἐπί πλέον «Πλαταιαί» εἶναι τό ἰνδοευρωπαϊκό ὄνομα τῆς θεᾶς Γῆς καί ἐπομένως τῆς ἀρχαίας συζύγου τοῦ Οὐράνιου

Πατέρα⁵⁸. Συνεπώς στην περίπτωση αυτή πίσω από την μυθική αφήγηση βρίσκεται μία ιστορική επικάλυψη. Η μυθική αφήγηση όμως εκφράζει κατόπιν ακριβώς την διχασμένη φύση της Ήρας, ή όποια θέλει και δέν θέλει τον σύζυγό της. Όπου τελικά και οι δύο επιτυγχάνουν τον σκοπό τους και ή έορτή καταστροφής, μακάβρια καθ' έαυτήν, έξυπηρετεί την εϋθυμη διάθεση των Όλυμπίων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Roscher, *RML* I 2070-2134· *GGs* I 179-257· Eitrem, *RE* VIII 369-403· *GGR* 427-33· Simon 35-65· Kerenyi (3). Ο P. E. Slater, *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family*, 1968, παρουσιάζει μάλλον μία ψυχανάλυση της δομής της οικογένειας στην αρχαία Ελλάδα
2. W. Potscher, *RhM* 104 (1961) 302-55· 108 (1965) 317-20. Στά *GdH* I 237 και *GGR* 350 αναπτύσσεται επιχειρηματολογία υπέρ της σημασίας «κυρία» ως θηλυκού του ήρωας, «κύριος» νεαρή αγελάδα, δαμάλα: A. J. van Windekens, *Glotta*, 36 (1958) 309-11. Μυκηναϊκό *E-ra*: βλ. I 3.6 σημ. 6 και 10.
3. Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum*, 1902-05· P. Amandry, *Hesperia* 21 (1952) 222-74· Bergquist 19-22· Gruben 105-8· H. Lauter, *AM* 88 (1973) 175-87· J. C. Wright, *JHS* 102 (1982) 186-99. Βλ. I 1 σημ. 38· II 5 σημ. 34.
4. V. K. Muller, *Der Polos, Die griechische Gotterkrone*, 1915. Προβ. πρό πάντων τό ξύλινο αγαλματίδιο από την Σάμο: Simon 55 πίν. 49.
5. Φορωνίς άπ. 4 (*Epicorum Graecorum Fragmenta*, Kinkel)=Κλήμ. Άλ. Στρωμ. 1.164.2.
6. Βλ. II 5 σημ. 65.
7. Βλ. II 1 μετά την σημ. 88· U. Pestalozza, *Athenaeum* 17 (1939) 105-37 και *Religione Mediterranea*, 1951, 151 έξ.
8. Βλ. II 5 σημ. 64.
9. H. Payne, *Perachora* I, 1940· J. Dunbabin, *Perachora* II, 1962. Η σχέση των δύο ναών είναι προβληματική: J. Dunbabin, *JHS* 68 (1948) 59-69· J. Salmon, *BSA* 67 (1972) 159-204.
10. Βλ. II 5 σημ. 78· I 4 σημ. 38.
11. Πάυσ. 5.17.1· Gruben 50-5.
12. Liv. 24.3.4 έξ.· *RE* VIII 381· Simon 45 έξ.
13. *Archeologia Classica* 4 (1952) 145-52· *Arch. Reports* (1965) 54· P. Sestieri, «Iconographie et culte d' Hera a Paestum», *Revue des arts* (1955) 149-58· Gruben 243-51, 255-62· *EAA* V 833· Kerenyi (3) 133-42.
14. P. Zancani Montuoro και U. Zanotti Bianco, *Heraion alle foce del Sele*, I-II, 1951-4· *EAA* VII 157.
15. Ίλ. A 59 έξ.· «άδελφή και σύζυγος»: Ίλ. Π 432· Σ 356· στον Ήσιόδ. *Θεογ.* 454 ή Ήρα είναι ή μικρότερη θυγατέρα του Κρόνου, ακριβώς όπως ο Ζεύς είναι ο μικρότερος γιός.
16. Ίλ. Ξ 213 έξ.
17. Για τό χρυσόθρονος: E. Rich, *Studia Classice* 14 (1972) 17-25.
18. Ίλ. Ξ 153-353, ο παρατιθέμενος στίχος είναι ο 294· βλ. II 7 σημ. 90· III 2.1 σήμ. 8.
19. *AM* 58 (1933) 123 εικ. 69· *AM* 68 (1953) 80 και *Beilage* 41· *Walter* 158 εικ. 140.
20. *AM* 68 (1953) *Beilage* 13-15· *Schefold* πίν. 39· Simon 50.
21. Simon 52 έξ.

22. Όρος Όχη: Στέφ. Βυζάντ. s.v. *Κάρυστος* στο Έλύμνιον: Σοφ. άπ. 437 (Pearson)· πρβ. Πλούτ. άπ. 157.3 (Sandbach).
23. Διόδ. Σικ. 5.72.4· βλ. II 7 σημ. 95.
24. Εύριπ. *Ιππ.* 748· Έρατοσθ. *Καταστ.* 3.
25. Όδ. χ 296.
26. AF 177 έξ.· οί νεόνυμφοι έπρεπε νά φέρουν γαμήλιες προσφορές στην Ήρα, *γάμηλον* (έπιγραφή τών Λαβυαδών [βλ. II 6 σημ. 21] A 25)· δέν έτελοϋντο όμως όλοι οί γάμοι σ' ένα μήνα· αντίθετη άποψη ό Kerenyi (3) 87 έξ.· Ζεύς Ήραϊος: LSCG 1 A 21· ύπήρχε όμως επίσης Ζεύς Αφροδίσιος στην Πάρο και Ζεύς Δαμάτριος στην Ρόδο: RE X A 284.51· 296.59.
27. Βλ. II 7 σημ. 71.
28. Σαπφώ άπ. 17 (Lobei και Page), πρβ. *Παλ. Άνθ.* XI189.
29. Πaus. 5.16· για τόν Ύμνο του Διονύσου από την Ήλεια: PMG 871, βλ. II 1 σημ. 89 IV 4 24.
30. Ή μάλλον «όλων τών Αιολέων», Άλκαϊος, άπ. 129.7 (Lobei και Page)· βλ. I 3.6 σημ. 10.
31. *Ιλ.* E 890.
32. Βλ. I 3.3 σημ. 13-14· III 3.1 σημ. 10.
33. Ύπάρχουν μερικές άπεικόνισεις αϋτής τής σκηνής, ως επί τό πλειστον Έτρουσικές: Cook III 89-94· M. Renard, *Hommages Bayet*, 1964, 611-18· σύμφωνα μ' ένα πρότυπό της Έγγύς Άνατολής: W. Orthmann, *Istanbul Mitteilungen* 19-20 (1969-70) 137-43.
34. Πaus. 8.22.2.
35. *Ιλ.* E 296· Καλλίμ. άπ. 75.4· Θεοκρ. 15.64· αϋτό συνδέεται μέ προγαμιαία έθιμα στην Νάξο και την Πάρο: Καλλίμ. άπ. 75 και Σχόλ. T στην *Ιλ.* E 296.
36. Πaus. 2.36.1 έξ.· 2.17.4· Σχόλ. Θεοκρ. 15.64.
37. Καλλίμ. άπ. 599.
38. Στέφ. Βυζ. s.v. *Ερμιών*.
39. Πaus. 2.38.2.
40. *Ιλ.* A 536-69.
41. *Ιλ.* O 18-24· Ήράκλειτ. *Όμηρ. Προβλ.* 40.
42. *Ιλ.* Σ 364-7.
43. Αισχ. άπ. 355-8 (Mette), πρβ. Πλάτ. *Πολ.* 381 d. Ή Ήρα φαίνεται ότι ήδη στην Μυκηναϊκή έποχή ήταν μητριαία: βλ. I 3.6 σημ. 10.
44. HN 199 έξ. (άγγλ. 178 έξ.)· 189-94 (άγγλ. 168-74)· 185-9 (άγγλ. 165-8).
45. *Ιλ.* T 96-133, πρβ. E 249-61· O 25-30· Εύριπ. *Ηρ. Μ.*· τό λιοντάρι και ή ύδρα: Ησιόδ. *Θεογ.* 328· 314.
46. *Υμν. εις Άπολλ.* 305-54· Στησίχορος PMG 239· σύμφωνα μέ τόν Εύφοριωνα άπ. 99 (Powell) ήταν επίσης μητέρα του Προμηθέως.
47. Ησιόδ. *Θεογ.* 927 έξ.· άπ. 343· *Ιλ.* Σ 395-9· *Υμν. εις Άπολλ.* 316-20.
48. Άλκαϊος άπ. 349 (Lobei Page)· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, V 2, 1937, 5-14· άγγειογραφίες: F. Brommer, *Jdl* 52 (1937) 198-219· A Seeberg, *JHS* 85 (1965) 102-09.
49. Πρόκειται για ένα «μυστικό μύθο» που έξηγοϋσε γιατί ή Ήρα κρατοϋσε στο χέρι της ρόδι (Πaus. 2.17.4) και για «μυστικές θυσίες» (Πaus. 2.17.1).
50. HN 185-9 (άγγλ. 165-8).
51. Μηνόδοτος *FGrHist* 541 F 1=Αθήν. 14.672 a-673 b. μέ περισσότερες; λεπτομέρειες 673 b-d, συμπεριλαμβανομένης τής μαρτυρίας του Άνακρέοντος. PMG 352. *GF* 46-9 *GGR* 429 έξ.· πρβ. II 5 σημ. 9.
52. Bergquist 43-7· βλ. II 5 σημ. 19· I 4 σημ. 56.
53. Fehrle 139-48. Άντιστοιχως τά στεφάνια μυρτιας άπαγορευόταν στο Ίερό τής Ήρας στην Σάμο: Νίκανδρ. *Άλεξιφ.* 619 έξ., Σχόλ. εις Άριστοφ. *Βατρ.* 330.
54. Για τόν γάμο τής Ήρας στην Σάμο γίνεται λόγος στον Varro: *Lact. Div. Inst.* 1.17.8. *Aug. De civ. D.* 6.7. Μιά έορτή *ιεροϋ γάμου* συνεπέρανε ό E. Busch· *AM* 55 (1930) 19, και μέ διαφορετικό τρόπο ό G. Kipp, «Zum Hera-Kult auf Samos», *Innsbrucker Beitrage zur Kulturwissenschaft* 18

(1974) 157-209. Έντελῶς αἰνιγματική εἶναι ἡ ἀναθηματική εἰκόνα, πού παρίστανε πεολεχία τῆς Ἥρας στόν Δία, γιά τήν ὁποία ἔκανε ἐκτενή λόγο ὁ Χρῦσιππος, *SVF* II ἀρ. 1071-4.

55. Πασ. 9.3.3-8· Πλούτ. ἀπ. 1578 (Sandbach)· *GF* 50-6 *GGR* 431· Kerényi (3) 114 ἐξ.· *S&H* 132-4· βλ. II 7 σημ. 93· II 1 σημ. 73.

56. Βλ. I 3.3 σημ. 30· II 1 σημ. 73.

57. Πασ. 9.2.7.

58. Βλ. I 2 σημ. 10. Πρβ. R. Renehan, «Hera as earth-goddess», *RhM* 117 (1974) 193-201.

2.3 Ποσειδῶν

ΤΟ ΧΩΡΙΣ ΑΜΦΙΒΟΛΙΑ σύνθετο ὄνομα *Ποσειδῶν*¹ – στά μυκηναϊκά *Ποσειδάων*, στήν δωρική διάλεκτο *Ποτειδάν*, μεταξύ ἄλλων παραλλαγῶν τοῦ ὀνόματος – ἀποτελεῖ ἐντελῶς ἰδιαίτερη πρόκληση γιά γλωσσολογική ἀποκρυπτογράφηση· τό πρῶτο συνθετικό εἶναι προφανῶς ἡ ἐπίκληση *ποτει-*, «κύριος», «δεσπότης», παραμένει ὅμως ἀπελπιστικά πολυσήμαντο τό δεύτερο συνθετικό *δα-*²· εἶναι τελείως ἀναπόδεικτο ὅτι πρέπει νά σημαίνει «γῆ», ὅποτε Ποσειδῶν θά ἦταν ὁ «σύζυγος τῆς γῆς». Ὅπωςδήποτε ὁ Ποσειδῶν εἶναι παλαιός καί σπουδαῖος θεός. Οἱ πινακίδες τῆς Γραμμικῆς Β τόν ἀναγνωρίζουν ὡς τόν κύριο θεό τῆς Πύλου· ἡ Τηλεμάχεια διεφύλαξε ἀνάμνηση αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, ὅταν παρουσιάζει τόν Νέστορα τῆς Πύλου νά προσφέρει μεγάλη θυσία στόν Ποσειδῶνα στήν παραλία³. Πίσω ἀπ' αὐτό ὑπάρχει ἡ παράδοση ὅτι οἱ Ἴωνες τῆς Μ. Ἀσίας κατάγονταν ἀπό τήν Πύλο τοῦ Νέστορος· τό κεντρικό Ἱερό τους, εὐρισκόμενο σέ μοναχική τοποθεσία στό ὄρος Μυκάλη, ἦταν ἀφιερωμένο στόν Ποσειδῶνα⁴. Ἦδη στήν *Ἰλιάδα* γίνεται ὑπαινιγμός θυσιαστήριας ἐορτῆς, κατά τήν ὁποία οἱ νέοι σύρουν τόν ταῦρο πού μυκάται καί ὁ Ποσειδῶν εὐχαριστεῖται μ' αὐτό. Ὁ γενεαλογικός μύθος ὑπογραμμίζει τήν σχέση τοῦ Ποσειδῶνος μέ τήν Πύλο, παρουσιάζοντάς τον ὡς πατέρα τοῦ Πελία καί τοῦ Νηλέως, τῶν βασιλέων τῆς θεσσαλικῆς Ἰωλοῦ καί τῆς Πύλου ἀντιστοίχως⁵.

Ὁ Ποσειδῶν εἶναι ἐπίσης καί σ' ἄλλες περιπτώσεις φυλετικός πρόγονος καί ἀρχή ἐνωτικῆς δυνάμεως. Τό Ἱερό του στό νησί Καλαύρεια (σημερινό Πόρο) ἦταν κέντρο μιᾶς πρῶτης ἀμφικτυονίας⁶. Ὁ Αἰῖλος καί ὁ Βοιωτός, οἱ ἐπώνυμοι πρόγονοι τῶν Αἰολέων καί τῶν Βοιωτῶν, ἦσαν παιδιά του⁷. Ὄνόματα πόλεων, ὅπως Ποτεΐδαια στήν Χαλκιδική καί Ποσειδωνία (Paestum) στήν Κάτω Ἰταλία, μαρτυροῦν ἐξάπλωση τῆς λατρείας του. Στήν Τροιζήνα, ὅπου ἐτιμᾶτο ὡς *Βασιλεύς*⁸, θεωρήθηκε πατέρας τοῦ Θησεῦς, ὁ ὁποῖος κατόπιν ἔγινε ὁ μέγας βασιλιάς τῆς Ἀθήνας, ὁ θεμελιωτής τῆς τάξεως καί τῆς ἐνότητος⁹. Βεβαίως οἱ σχέσεις τοῦ Ποσειδῶνος μέ τήν Ἀθήνα ἦσαν περίπλοκες: Προπατορικός βασιλιάς τῆς ἦταν ὁ Ἐρεχθεύς, ὁ ὁποῖος ταυτίσθηκε στήν λατρεία μέ τόν Ποσειδῶνα: χρησιμοποιοῦσαν καί γιά τούς δύο τόν ἴδιο βωμό, ἀλλά νᾶός καί τέμενος

διατηρήθηκαν ως «Ἐρέχθειον». Προφανῶς τό κοινό γιά τούς Ἕλληνες «ὀμηρικό» ὄνομα ἐξετόπισε ἐν μέρει αὐτό τοῦ τοπικοῦ φυλετικοῦ προγόνου¹⁰. Ὁ μύθος ἔδωσε τήν ἐξήγηση ὅτι κατά τόν πόλεμο μεταξύ Ἐλευσίνας καί Ἀθήνας ὁ Ποσειδῶν ὡς πατέρας τοῦ ἔλευσίνιου Εὐμολπου κατέχωσε τόν βασιλιά Ἐρεχθέα στήν γῆ καί ἔτσι χάρισε στό θύμα του αἰώνια τιμή καί λατρεία.

Μέσω τοῦ ἔπους ὁ Ποσειδῶν καθιερώθηκε ὡς θεός τῆς θάλασσας. Μέ τήν εὐκαιρία τοῦ ἐπεισοδίου τῆς ἐξαπατήσεως τοῦ Διός ὁ ποιητής τῆς Ἰλιάδος παρουσιάζει τόν ἴδιο τόν Ποσειδῶνα νά δίνει ἐξηγήσεις: ὁ Κρόνος εἶχε τρεῖς γιούς, κατά τήν κλήρωση τοῦ κόσμου στόν Δία ἔτυχε ὁ οὐρανός, στόν Ποσειδῶνα ἡ θάλασσα, στόν Ἄδη ὁ Κάτω Κόσμος· ἡ γῆ καί τό ὄρος τῶν θεῶν Ὀλυμπος ἀνήκαν καί στους τρεῖς ἀπό κοινοῦ¹¹. Κατ' ἀρχάς οἱ ἀδελφοί ἐτιμῶντο ἐξ ἴσου· ὁ Ποσειδῶν ὅμως ἔπρεπε σ' αὐτήν τήν περίπτωση νά ὑποχωρήσει στόν θεό τοῦ οὐρανοῦ, ὁ ὁποῖος ἐδῶ εἶναι ὁ ἀρχαιότερος, ἐνῶ ἀντιθέτως στόν Ἡσίοδο ὁ νεώτερος¹².

Ὁ θεός τῆς θάλασσας περιγράφεται στήν 13η ραψωδία (N) τῆς Ἰλιάδος κατά τρόπο ἐντυπωσιακό: μέ τρία θεϊκά βήματα, πού ἔκαναν τά βουνά νά τρέμουν, φθάνει ὁ Ποσειδῶν ἀπό τόν Ὀλυμπο στό χρυσό ἀστραφτερό παλάτι του στό βάθος τῆς θάλασσας κοντά στίς Αἰγές, στό *Αἰγαῖο πέλαγος*. Ζεῦει τά δύο ἄλογά του, ἀνεβαίνει στό χρυσό ἄρμα του καί τά ὀδηγεῖ κατόπιν πάνω ἀπό τά κύματα, χωρίς νά βρέχονται οἱ ἄξονες τῶν τροχῶν. Χαρούμενη ἀνοίγει ἡ θάλασσα, ἐνῶ τά ζῶα τῆς θάλασσας καί τά κήτη τοῦ βυθοῦ σκιροῦν ἀπό κάτω μέσα στό νερό: εἶχαν ἀναγνωρίσει τόν κύριο τους¹³. Ἡ ἄλλη σκηνή πού διεμόρφωσε τήν παράδοση βρίσκεται στήν Ὀδύσεια: ὁ Ποσειδῶν ἀπό τά βουνά τῶν Σολύμων διέκρινε τόν Ὀδυσσεά πάνω στήν σχεδία του· ὀργισμένος ἄρπαξε τήν τρίαινά του, ἀνατάραξε τήν θάλασσα, σήκωσε τούς ἀνέμους, σκέπασε γῆ καί θάλασσα μέ σύννεφα, καί τελικά μ' ἓνα πελώριο κύμα συνέτριψε τήν σχεδία καί κατόπιν ἐπέστρεψε μουρμουρίζοντας στό παλάτι του στίς Αἰγές¹⁴.

Ὡς θεός τῆς θάλασσας ἐπομένως ὁ Ποσειδῶν εἶχε μεταξύ τῶν Ἑλλήνων μιά αὐτονόητη δημοτικότητα, μαζί μέ τήν σύζυγό του Ἀμφιτρίτη —τῆς ὁποίας τό ὄνομα προφανῶς σχετίζεται μέ τόν θαλασσινό θεό Τρίωνα¹⁵, ἀλλά δέν μπορεῖ νά διασαφηθῆ περισσότερο. Ἐπίσης καί τό Ἱερό του στόν Ἴσθμό, ὅπου ἔτελοῦντο οἱ πανελλήνιοι ἀγῶνες Ἰσθμια, πρέπει νά συνδεθῆ μέ τήν θέση τῆς θαλασσοκρατείας Κορίνθου, μολονότι στήν σχετική, νυχτερινή, μυστηριώδη λατρεία πρὸς τιμὴν τοῦ νεκροῦ νεαροῦ Παλαίμονος ἐμφανίζονται περίπλοκες σχέσεις¹⁶. Ὅλα τά πλοῖα πού κατευθύνονταν πρὸς τήν Ἀθήνα τά χαιρέτιζε ἀπό μακριά ὁ φωτεινός ἄσπρος ναός τοῦ Ποσειδῶνος στό ἀκρωτήριο Σούνιο. Ἰδιαιτέρως ὁ Ποσειδῶν ἐθεωρεῖτο προστάτης βοηθός τῶν ψαράδων. Γιαυτό οἱ ζωγράφοι τόν παρουσιάζουν μ' ἓνα ψάρι, συχνά μ' ἓνα δελφίνι στό χέρι. Τό πιό βίαιο εἶδος ἀλιείας εἶναι τό κυνήγι τοῦ τόννου, κατά τό ὁποῖο ἐπίσης χρησιμοποιεῖται τό καμάκι μέ τίς τρεῖς αἰχμές¹⁷, ἡ «τρίαινα», πού ἀπό τήν ἐποχή του Ὀμήρου καί μετὰ θεωρήθηκε ὡς τό χαρακτηριστικό του γνώρισμα. Ἀπαρχές ἀπό τήν ἀλιεία τοῦ τόννου προσφέρονταν στό Ἱερό του Ποσειδῶνος γιά τό ἐορταστικό συμπόσιο¹⁸. Οἱ θαλασσινοί καί οἱ ψαράδες ἔπρεπε πάντοτε νά ὑπολογίζουν τήν ἐπικίνδυνη

δύναμη τοῦ θεοῦ τῆς θάλασσας, τὴν καταστρεπτικὴν τρικυμία. Ἡ τρικυμία ὁμως μποροῦσε νὰ ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ: ὅταν κατὰ τὸ 480 μιά τρικυμία πού ξέσπασε ξαφνικά προξένησε μεγάλες καταστροφές στὸν στόλο τῶν Περσῶν πάνω ἀπὸ τὴν Εὐβοία, οἱ Ἕλληνες εὐχαρίστησαν τὸν Ποσειδῶνα, ἔκαναν σπονδές στὴν θάλασσα καὶ στό ἐξῆς τὸν λάτρευαν μὲ νέα ἐπωνυμία ὡς Σωτήρα¹⁹. Εἶναι ἐλκυστικὸ νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἐπιβλητικὸς χάλκινος ἀνδριάντας, πού βρέθηκε στὴν θάλασσα τοῦ ἀκρωτηρίου Ἀρτεμίσιον, ἀποτελοῦσε πράγματι ἄγαλμα τοῦ Ποσειδῶνος, μιά ἀκόμη εὐχαριστήρια προσφορὰ μετὰ τὴν νικηφόρο ναυμαχία τοῦ ἔτους αὐτοῦ²⁰.

Ταυτοχρόνως ὁμως ὁ Ποσειδῶν, ὅπως δείχνουν τὰ ὁμηρικὰ ἐπίθετα, συνδέεται στενά μὲ τὴν γῆ: εἶναι ὁ ἐνοσίχθων, ἐννοσίγαιος²¹, ὁ θεὸς τοῦ σεισμοῦ. Ὁ μῦθος περιγράφει πῶς ὁ Ποσειδῶν μὲ τὴν τρίαινά του τσακίζει τοὺς βράχους καὶ τοὺς ἐκσφενδονίζει στὴν θάλασσα — ἔτσι ἔστειλε τὸν Αἴαντα τὸν Λοκρὸ, ὁ ὁποῖος ἐνήργησε ἀντίθετα πρὸς τὴν θέληση τῶν θεῶν, στὰ βάθη τῆς θάλασσας μαζί μὲ τὸν βράχο, ὅπου εἶχε ἀγκιστρωθῆ²², ἔτσι ἔρριξε τὴν Νίσυρο πάνω στὸν γίγαντα Πολυβότη²³: ἡ τρίαινά του, ἀφηγοῦνταν στὴν Θεσσαλία, ἀνοιξε μεταξὺ Ὀλύμπου καὶ Ὀσσας τὴν κοιλάδα τῶν Τεμπῶν, ὥστε νὰ μπορέσει νὰ βρεῖ διέξοδο ἢ λίμνη πού σκέπαζε τὴν Θεσσαλία²⁴. Ἀκόμη καὶ πραγματικές, φυσικὲς καταστροφές τίς ἀπέδιδαν στὸν Ποσειδῶνα, ὅπως τὸν σεισμό στὴν Σπάρτη κατὰ τὸ 464²⁵: ὅταν τὸ 373 οἱ δύο πόλεις Ἐλίκη καὶ Βοῦρα βυθίσθηκαν στὸν Κορινθιακὸ κόλπο ἐξ αἰτίας σεισμικῆς δονήσεως, ἀμέσως δημιουργήθηκε μιά ἱστορία γιὰ κάποιον μεγάλο ἀνοσιούργημα εἰς βάρος τοῦ βωμοῦ τοῦ Ποσειδῶνος, γιὰ τὸ ὁποῖο ἦσαν ἔνοχες αὐτές οἱ πόλεις²⁶. Ὅταν γινόταν σεισμός, οἱ ἄνθρωποι ἔψαλλαν τὸν *περὶ τὸν Ποσειδῶν παϊάνα*²⁷ καὶ τὸν ἐπικαλοῦνταν ἰκετεύοντάς τον ὡς τὸν θεὸ «τῆς σταθερότητας τῆς πόλεως», ὡς *Ἀσφάλειον*.

Γίνονταν μεγάλες θυσίες ταύρων πρὸς τιμὴν τοῦ Ποσειδῶνος, ὁ ὁποῖος γι'αὐτὸ μπορεῖ νὰ ὀνομάσθηκε καὶ Ταύρεος²⁸: ἰδιαίτερη ὁμως σχέση ἔχει μὲ τὸν ἵππο. Οἱ Ἕλληνες ἔλεγαν ὅτι στὸν Ποσειδῶνα ἀποδιδόταν διπλὴ τιμὴ ὡς δαμαστή τῶν ἵππων καὶ ὡς σωτήρα τῶν πλοίων²⁹. Ἡ λατρεία τοῦ Ἰππίου Ποσειδῶνος ἦταν παντοῦ διαδεδομένη. Στὸ Ἱερό του εἶχε ἀγέλες ἵππων³⁰, παριστανόταν ὡς ἵππεύς, ἐτιμᾶτο μὲ ἀρματοδρομίες: ἀξιοσημείωτο σχετικὰ εἶναι τὸ ἔθιμο τῆς Ὀγχηστοῦ, ὅπου τὸ ἀτύχημα τῆς ἀρματοδρομίας ἀντικαθιστοῦσε τὴν θυσία: τὰ ἄλογα πού ἔσερναν ἓνα ἄρμα χωρὶς ἠνίοχο ἀφήνονταν νὰ ἀφηνιάσουν³¹. Ἀρχικοὶ μῦθοι, πρὶν λογοκριθοῦν, παρουσίαζαν τὸν Ποσειδῶνα ἀπ' εὐθείας πατέρα τοῦ ἵππου: ἀφηγοῦνταν ὅτι ἔχυσε τὸ σπέρμα του σ' ἓνα βράχο, ἀπὸ τὸν ὁποῖο κατόπιν ἀνεπήδησε ὁ ἵππος — αὐτὸ σχετιζόταν μὲ τὴν λατρεία τοῦ *Πετραίου* Ποσειδῶνος στὴν Θεσσαλία, ἀλλὰ καὶ στὸν Ἰππιο Κολωνό στὴν Ἀθήνα³². ἔλεγαν ἐπίσης ὅτι ζευγάρωσε μὲ ἓνα ἄγριο θηλυκὸ πλάσμα, πού ἔγινε μητέρα τοῦ ἵππου: τὴν Γοργώ-Μέδουσα, ἀπὸ τὴν ὁποία, ὅταν ὁ Περσεύς τὴν ἀποκεφάλισε, ἀνεπήδησαν ἵππος καὶ ὄπλισμένος πολεμιστής, ὁ Πήγασος καὶ ὁ Χρυσάωρ³³: ἢ μὲ μιά «ὀργισμένη» θεότητα, Ἐρινύα, στὴν Τιλφοῦσα πηγὴ στὴν Βοιωτία: ἀπ' αὐτὴν γεννήθηκε ὁ θαυμαστός ἵππος Ἀρείων, ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν ἐπιχείρηση τῶν

Ἐπτά ἐπί Θήβας» μετέφερε καί ἔσωσε τόν Ἄδραστο ἀπό τήν Σικυῶνα³⁴. Ὁ ἴδιος μύθος ἀπαντᾶται καί στήν Ἀρκαδία, στήν Θέλπουσα καί στήν Φιγαλία³⁵. Ἐδῶ σύντροφος τοῦ Ποσειδῶνος εἶναι ἡ Δήμητρα, ἡ ἐξ αἰτίας τῆς ὀργῆς τῆς ἐπονομαζόμενη Δήμητρα Ἐρινύς· μεταμορφώθηκε σέ φοράδα γιά νά ἀποφύγει τόν Ποσειδῶνα, ἀλλά κι αὐτός ἐπίσης μεταμορφώθηκε σέ ἐπιβήτορα καί ἐνώθηκε μαζί της. Ἔτσι ἡ Δήμητρα γέννησε τόν Ἀρείονα καί μιᾶ μυστηριώδη θυγατέρα. Ἡ ὑπόθεση ὅτι ἡ λατρεία τοῦ Ἴππου-Ποσειδῶνος συνδέεται μέ τήν εἰσαγωγή τοῦ ἵππου καί τοῦ πολεμικοῦ ἄρματος ἀπό τήν Ἀνατολία στήν Ἑλλάδα γύρω στό 1600 εἶναι ἐλκυστική³⁶. Γιά τούς Ἕλληνες βεβαίως ἡ τεχνική τῆς ἐκγυμνάσεως ἵππων καί τῆς κατασκευῆς ἀρμάτων ἀνήκουν στήν ἀρμοδιότητα τῆς Ἀθηνᾶς.

Σύμφωνα μέ τήν ἐρμηνεία τοῦ Ποσειδῶνος ὡς «συζύγου τῆς γῆς» (βλ. σημ. 2), ὁ θεός συνδέεται μέ τόν ἵππο ὡς «χθόνιο» δημιούργημα καί ἡ σχέση του μέ τήν θάλασσα ἐρμηνεύεται ὡς δευτερεύουσα³⁷. Αὐτό πρέπει νά διευκρινισθῆ καί νά ὀρισθῆ ἐπακριβῶς. Μέ τά φυτά πού φυτρώνουν ἀπό τήν γῆ ὁ Ποσειδῶν ἔχει τόσο λίγη σχέση ὅση καί μέ τούς νεκρούς, καί ἡ «ὀργισμένη» μητέρα τοῦ ἵππου δέν εἶναι ὅπωςδήποτε ἡ γῆ. Ἀντιθέτως καί ἡ γέννηση τοῦ ἀλόγου συνδέεται μέ τό νερό· ὑπάρχει ἡ Ἴππου κρήνη, ἡ ὁποία ἀνέβλυσε ἀπό τό κτύπημα τῆς ὀπλῆς του πρῶτου ἀλόγου³⁸. ὁ ἵππος ἀναπηδᾷ, ὅπου ἀνοίγουν τά βάθη. Ἀντιστρόφως τά ἄλογα εἶναι δυνατόν νά πνιγοῦν: στό ρεῦμα γλυκοῦ νεροῦ πού ἀναβλύζει μέσα στήν θάλασσα, στήν Δίνη κοντά στό Ἄργος, ἔρριχναν γιά τόν Ποσειδῶνα ἄλογα³⁹. Αὐτό ἀνήκει στήν πανάρχαιη καί εὐρέως διαδεδομένη παράδοση θυσιῶν πνιγμοῦ, στίς ὁποῖες ἀπαντῶνται ἀκριβῶς καί θυσίες ἵππων⁴⁰. Θυσίες πνιγμοῦ γιά τόν Ποσειδῶνα μαρτυροῦνται ἐπίσης καί ἄλλοῦ⁴¹. Τό βύθισμα στά βάθη, οὕτως ὥστε νά ἀπομένει μόνο μιᾶ μικρή λιμνούλα θάλασσας χαρακτηρίζει ἐπίσης τόν μῦθο τοῦ Ἐρεχθέως. Ἀντιστρόφως ὁ Ποσειδῶν μπορεῖ νά κάνει νά ἀναβλύσει ἀκόμη καί γλυκό νερό· ἔτσι γιά τήν κόρη τοῦ Δαναοῦ Ἀμυμώνη, ἡ ὁποία ἐνώθηκε μαζί του ἐρωτικά, ἀνέβλυσαν στήν στιγμή οἱ πλούσιες πηγές τῆς Λέρνας⁴². μάλιστα ὅλες οἱ πηγές θεωροῦνται ὅτι δημιουργοῦνται ἀπό τόν Ποσειδῶνα⁴³. Ἐπίσης ὁ Ποσειδῶν ἀποκαλύπτεται ὡς θεός τῆς θάλασσας, καθῶς τά νερά ἀνοίγουν, εἴτε τά θαλάσσια κήτη σκιροῦν ἀπό κάτω εἴτε τά ἀνεμοδαρμένα κύματα φουσκώνουν. Ἔτσι ὁ Ποσειδῶν ἐμφανίζεται ὡς κύριος του βυθοῦ, παρόμοιος μέ τόν Σουμέριο «κύριο τῶν κάτω», Ἐνκι, ὁ ὁποῖος μαζί μέ τόν θεό τοῦ Οὐρανοῦ Ἄνου καί τόν θεό τῆς καταιγίδας Ἐνλιλ σχηματίζει τήν μεγάλη θεϊκή τριάδα τῆς Μεσοποταμίας.

Ὁ κύριος του βυθοῦ εἶναι ἐπίσης καί θεός τῆς μαντικῆς. Στόν Ποσειδῶνα ἀνήκει τό νεκρομαντεῖο στό ἀκρωτήριο Ταίναρο, ἐνῶ ἀναφέρεται ἀκόμη καί ὡς «ἀρχικός» κύριος τῶν Δελφῶν⁴⁴. Ὁ ἄσπονδος ἔχθρος του Ὀδυσσεύς, ὁ ναυτικός, ὁ ὁποῖος ἔφθασε ἀκόμη καί στόν Κάτω κόσμο πρὸς ἀναζήτηση χρησμοῦ, ἔγινε ἱερεὺς τοῦ Ποσειδῶνος καί καθιέρωσε ἕνα νέο τόπο λατρείας τοῦ θεοῦ, πιθανῶς ἕνα νεκρομαντεῖο⁴⁵.

Στήν ὁμηρικὴ ποίηση ἕνας ιδιότυπος «χαρακτήρας» τοῦ θεοῦ ἀναδύεται ἀπό τέτοιες ἀρχές: εἶναι μέγας καί δυνατός καί τόν διακρίνει κάποια

αύστηρότητα, ποτέ δέν είναι εὐχαρις σάν νέος, ἀλλά σαφῶς ἀνήκει στήν παλαιά γενεά ἐμφανιζόμενος μᾶλλον περίφροντις σάν στοργικός θεῖος. Πρέπει λοιπόν νά ἀνεχθῆ ἀκόμη καί μερικές προσβολές· δέν μπορεῖ νά ἐπισπεύσει τήν καταστροφή τῆς Τροίας, ἐνῶ τήν ἐπιστροφή τοῦ Ὀδυσσέως μόνο νά τήν παρενοχλήσει μπορεῖ καί ὄχι νά τήν ἐμποδίσει. Εἶναι πατέρας τοῦ ἵππου, κυβερνᾷ τήν θάλασσα, ἀλλά αὐτή πού ἐφευρίσκει τό χαλινάρι καί τά ἡνία εἶναι ἡ Ἀθηνᾶ, ἡ ὁποία κατασκευάζει καί τό πρῶτο πλοῖο· ἡ ἴδια θριαμβεύει ἐπί τοῦ Ποσειδῶνος καί στήν Ἀθήνα. Ὁ Ποσειδῶν παραμένει ἡ προσωποποίηση τῆς φυσικῆς δυνάμεως· τρικυμία καί σεισμός εἶναι οἱ πιά βίαιες μορφές ἐνέργειας, πού πλήττουν τόν ἄνθρωπο, ἐνῶ ταυτοχρόνως τό ἄλογο στήν ὑπηρεσία τοῦ ἀνθρώπου ἦταν ἡ ἰσχυρότερη ἐνέργεια, τήν ὁποία μποροῦσε τήν ἐποχή ἐκείνη νά ἐλέγξει. Μπορεῖ νά παλέψει κανεῖς μέ μιά τέτοια δύναμη καί πρέπει νά τήν λαμβάνει ὑπ' ὄψη του, ἡ διαύγεια ὁμως καί ἡ σαφήνεια δέν προέρχονται ἀπ' αὐτόν, ἀλλά ἀπό τήν Ἀθηνᾶ ἢ τόν Ἀπόλλωνα· καί ἐντελῶς ἀκαταμάχητος εἶναι μόνο ὁ οὐράνιος κεραιός.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. E. H. Meyer καί H. Bulle, *RML* III 2788-2898· *CGS* IV 1-97· E. Wust, *RE* XXIII 446-57· *GGR* 444-52· F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Gotterglaubens*, 1950· Kerényi (3) 53-75.
2. «Σύζυγος τῆς γῆς»: P. Kretschmer, *Glotta* 1 (1909) 27 ἐξ· *GdH* I 212· Kerényi (3) 56· «Γνώστης τοῦ δρόμου (τῆς θάλασσας)»: A. Heubeck, *IF* 64 (1959) 225-40· «Κύριος τῶν ὕδατων»: C. Scott Littleton, «Poseidon as a reflex of the Indo-European 'Source of the waters' god», *JIES* 1 (1973) 423-40· πρβ. F. Gschnitzer, *Serta Philologica Aenipontana* (1962) 13-18· C. J. Ruijgh, *REG* 80 (1967) 6-16· E. P. Hamp, *Minos* 9 (1968) 198-204· Risch 57 σημ. 1· βλ. III 2.9 σημ. 2 γιά τήν Δήμητρα.
3. Βλ. I 3.6 σημ. 12.
4. Ἡρόδ. 1.148· Διόδ. Σικ. 15-49· πρβ. *Ιλ.* Υ 404· G. Kleiner καί P. Hommel, *Panionion und Melie*, 1967· γιά τήν παράδοση περὶ τῶν Ἰώνων: R. Hampe, «Nestor» στό: *Vermachtnis der antiken Kunst*, 1950, 11-70· T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, 136-58· M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, 1958.
5. Ὀδ. λ 235-57.
6. Στράβ. 8.374· Πανσ. 2.33· G. Wolter, *Troizen und Kalaureia*, 194· Th. Kelly, «The Calaurian amphictyony», *AJA* 70 (1966) 113-2· Bergquist 35· Snodgrass 402.
7. Hyginus *Fabulae* 186, ὁ ὁποῖος ἀκολουθεῖ τόν Εὐριπίδη.
8. Πανσ. 2.30.6· wanax στήν Κόρινθο: *IG* IV 210.
9. Πανσ. 2.33.1· H. Herter, *RE* Suppl. XIII 1053.
10. *HN* 175-7 (ἀγγλ. 155-8).
11. *Ιλ.* O 186-93.
12. *Ιλ.* O 182· Ἡσίοδ. *Θεογ.* 456 ἐξ.
13. *Ιλ.* N 17-31.
14. Ὀδ. ε 282-381.
15. H. Herter, *RE* VII A 245-304.

16. Για τό Ίερό: Gruben 102·04· για τήν τελετουργία: *HN* 219 (ἀγγλ. 196-9).
17. *Bulle RML* III 2855, *GGR* 446, *Simon* 82, ἀντίθετος ὁ *Cook* II 786-98, πρβ. *Αἴσχ. Ἐπτὰ* 131, *Paroemiographi* I 255, II 459 *θυννίζειν*.
18. Ἀντιγόνος ὁ Καρύστιος παρ' Ἀθην. 297 e· *HN* 231 (ἀγγλ. 208).
19. Ἡρόδ. 7.192.
20. Χρ. Καροῦζος, *Δελτίον* 13 (1930-31) 41·104· *Simon* 86·90· *RE Suppl.* XVIII 1429, ἐνῶ ὁ R. Wunsche, *Jdl* 94 (1979) 77-111 ὑποθέτει ὅτι πρόκειται γιά τόν Δία.
21. Ἐάν εἶναι ἀξιόπιστος ὁ τύπος *γαιάωχος* (*IG IV* 1.213), τότε τό κοινό ἐπίθετο γαιήοχος δέν συνδέεται μέ τό *ἔχειν* οὔτε μέ τό *ἄχευειν*, ἀλλά μέ τήν ρίζα *uegh-* «μεταφέρω», *GGR* 448· ὁ *Chantraine* 219 ὑποθέτει τήν σημασία «σειά».
22. Ὀδ. δ 505-10.
23. Ἀπολλόδ. 1.6.2· *Cook* III 14-18.0
24. Ἡρόδ. 7.129.4· *Σχόλ.* Πίνδ. *Πυθ.* 4.246 a.
25. *Θουκ.* 1.128.1.
26. Διόδ. Σίκ. 15.49· *Παυσ.* 7.24 ἐξ.· Ἡρακλείδης ἀπ. 46 (Wehrli).
27. *Ξενοφ. Ἑλλην.* 4.7.4.
28. Ἡσίοδ. *Ασπ.* 104· ταῦροι ὡς ὑπηρέτες κατά τίς θυσίες πρὸς τιμὴν τοῦ Ποσειδῶνος: Ἀθην. 425 c, Ἡσύχ. s.v. *ταῦρος*· βλ. V 3.3 σημ. 33.
29. *Ὀμηρ. Ὑμν.* 22.4 ἐξ.· *Παυσ.* 7.21.9.
30. *Παυσ.* 8.14.5,7 ἐξ. (στόν Φενεό).
31. *Ὑμν. εἰς Ἀπόλλ.* 230·8 (ἡ ἐρμηνεία τοῦ A. Schachter *HIC.S* 23 (1976) 102· 14, δύσκολα μπορεῖ νά γίνει ἀποδεκτὴ). Ποσειδῶν καί ἵππόδρομος στήν Σπάρτη: *Ξενοφ. Ἑλλ.* 6.5.30· *Παυσ.* 3.20.2.
32. *Σχόλ.* Πίνδ. *Πυθ.* 4.246· *Σχόλ.* Ἀπολλ. Ρόδ. 3. 1244 (Θεσσαλία)· *Σχόλ.* Λυκόφρ. 766, πρβ. *Σόφ. Οἰδ.* K. 1595 (Ἀθήνα)· O. Gruppe, *ARW* 15 (1912) 373.
33. Για τό περίφημο ἀέτωμα τῆς Γοργοῦς στόν ναό τῆς Ἀρτέμιδος στήν Κέρκυρα: *Lullies* καί *Hirmer* πίν. 17 ἐξ. Ἡ Μέδουσα ὡς θηλυκός κένταυρος σ' ἓναν ἀνάγλυφο ἀμφορέα ἀπό τήν Βιωτία: *Schefold* πίν. 15b.
34. *Θηβαΐς*, *Σχόλ.* εἰς *Ἰλ.* Ψ 346.
35. *Παυσ.* 8.25.4· 42.2·3· *S&H* 125·9· Ὁ W. Immerwahr, *Kult und Mythen Arkadiens*, 1891, 113·20, καί ὁ *Stiglitz* 110·34 ἀναζητοῦν ἱστορικές ἐπικαλύψεις τοῦ μύθου ἀπό διάφορες λατρεῖες.
36. *Schachermeyr* (βλ. σημ. 1) 148·55.
37. Κατηγορηματικῶς στό *GdH* I 211·24, πρβ. *RE* XXII 451·4, *Schachermeyr* (1) 13·19 καί *passim*. L. Malten, «Das Pferd im Totenglauben», *Jdl* 29 (1914) 179·255. Ἐναντίον αὐτοῦ: *GGR* 450: «Θεός τῶν ὑδάτων».
38. *RE* VIII 1853·6.
39. *Παυσ.* 8.7.2. Ποσειδῶν, θυσίες ἵππων καί πνιγμοί στό ποτάμι ἐμφανίζονται ἐπίσης στόν μῦθο τοῦ Εὐήνου: Ἀπολλόδ. 1.7.8.
40. B. Stiemquist στό: H. Jankuhn, *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze, Abh. Göttingen*, 1970, 90 ἐξ., πρβ. 168 ἐξ. Πνιγμοί ἵππων στό ποτάμι: *Ἰλ.* Φ 131 ἐξ.· *GGR* 237.
41. Ταῦροι: Θεοφραστ. *παρ' Ἀθην.* 261 d, Πλούτ. *Τῶν Ἐπτὰ Σοφ. Συμπ.* 163 b· γενικῶς: *Εὐστάθ.* 1293·8.
42. *PR* II 274 ἐξ.
43. *Αἴσχ. Ἐπτὰ* 308.
44. *Ψυχοπομπεῖον* τόν Ταίναρο: Πλούτ. *Περὶ τῶν ὑπό τ. θ. βραδ. Τιμωροῦμ.* 560 e· ὑπερβολική κριτική ἀπό τον F. Bolte, *RE* IV A 2045 ἐξ. Δελφοί: *Εὐμολπία*, *Παυσ.* 10.5.6· *Εὐστάθ.* *Υπόμν.* *Εἰς Διον. Περιηγ.* Στ. 498· *Παυσ.* 10.24.4· *GdH* I 213· G. Daux, *BCH* 92 (1968) 540·9· *HN* 151 σημ. 21 (ἀγγλ. 134 σημ. 21).
45. Ὀδ. λ 119·34· βλ. Π8 σημ. 53.

2.4 Ἀθηνᾶ

Ἡ ΘΕΑ ΑΘΗΝΑ¹, ἀκριβέστερα *Ἀθηναία*, στήν ἰωνική διάλεκτο *Ἀθηναίη*, στήν ἀττική *Ἀθηνᾶ*, στήν ἐπική συντομευμένη ὡς *Ἀθήνη*, εἶναι κατά τό ὄνομα καί τήν σφαίρα ἐπιρροῆς πολύ στενά συνδεδεμένη μέ τήν πόλη Ἀθήνα, ἡ ὁποία ἀκόμη καί σήμερα δεσπόζεται ἀπό τόν ναό της, τόν Παρθενώνα, τό «οἶκημα γιά τίς παρθένες», ὁ ὁποῖος κατέληξε νά θεωρεῖται συγκεφαλαίωση τῆς ἐλληνικῆς τέχνης γενικῶς. Ἀποτελεῖ παλαιό διαφιλονικούμενο θέμα τό ἐάν ἡ πόλη πῆρε τό ὄνομα ἀπό τήν θεά ἢ ἀντιστρόφως. Ἐφ' ὅσον ἡ κατάληξη *-ήνη* εἶναι τυπική γιά τά ὀνόματα τόπων — Μυκῆνη, Παλλήνη, Τροιζήν(η), Μεσσήνη, Κυρήνη —, εἶναι πιθανότερο βεβαίως νά πῆρε ἡ θεά τό ὄνομα ἀπό τήν πόλη, εἶναι ἡ Παλλάς ἀπό τήν Ἀθήνα, *Παλλάς Ἀθηναίη*, ὅπως ἡ Ἥρα ἀπό τό Ἄργος ὀνομάζεται *Ἥρη Ἀργεῖη*². Ἀκόμη ἡ μοναδική μαρτυρία τῆς Γραμμικῆς Β, *atana potinija* στήν Κνωσσό, συντακτικῶς πρέπει νά κατανοηθῆ ὡς «δέσποινα τῆς Ἀθάνας»³. Γιά τούς Ἀθηναίους ἡ Ἀθηνᾶ ἦταν κατ' ἐξοχήν ἡ θεός. Ἡ λέξη Παλλάς παραμένει σκοτεινῆ· ἐρμηνευόταν ἄλλοτε ὡς «παρθένος», ἄλλοτε ὡς «πάλλουσα τά ὄπλα», εἶναι ὁμῶς δυνατόν νά μήν εἶναι ἐλληνικῆς καταγωγῆς⁴.

Ὁ Nilsson θέλησε νά συνδέσει τήν Ἀθηνᾶ μέ τήν «θεά τῶν ὄφρων». τήν θεωρούμενη θεά τοῦ οἴκου καί τοῦ ἀνακτόρου τῶν βασιλέων τῆς Μινωικῆς ἐποχῆς⁵. Ἀκόμη πιό ὑποθετική εἶναι ἡ σύνδεση μέ τήν «θεά τῆς ἀσπίδας» τῶν Μυκηνηῶν, ἰδιαίτερος ἀφ' ὅτου στό ἴδιο Ἱερό ἀνακαλύφθηκε τοιχογραφία μιᾶς θεᾶς μέ κράνος⁶: ἀργότερα στίς Μυκῆνες ἰδρύθηκε ἕνας ναός τῆς Ἀθηνᾶς σέ χῶρο τοῦ ἀνακτόρου. Βεβαίως κατά τούς Ἑλληνικούς χρόνους ἡ Ἀθηνᾶ παντοῦ ἦταν ἀκριβῶς ἡ κατ' ἐξοχήν θεά τῶν ἀκροπόλεων καί τῶν πόλεων συχνά αὐτό ἐκφράζεται μέ τά ἐπίθετα *Πολιάς, Πολιοῦχος*⁷. Ἐτσι ὁ ναός της συνηθέστατα βρίσκεται στό κεντρικό σημεῖο τῆς πόλεως ἐπάνω στόν λόφο τῆς ἀκροπόλεως, ὄχι μόνο στήν Ἀθήνα, ἀλλά καί στό Ἄργος, στήν Σπάρτη, στήν Γόρτυνα, στήν Λίνδο, στήν Λάρισα τῆς Θεσσαλίας, στό Ἴλιον, ἐπομένως ἀκόμη καί στήν ὀμηρικῆ Τροία, παρά τό γεγονός ὅτι στό ἔπος εἶναι ἐχθρική πρός τήν Τροία. Ὡς θεά τῆς ἀκροπόλεως καί τῆς πόλεως παριστάνεται μέ τήν δυναμική εἰκόνα τῆς ὀπλισμένης παρθένου, ἀκαταμάχητης καί ἄθικτης· νά «λυθῆ τό πέπλο μιᾶς πόλεως» σημαίνει μεταφορικά νά κατακτηθῆ⁸.

Ὀπλισμένες θεές ὑπάρχουν καί στήν Ἀνατολή: Ἡ Ἰστάρ σέ πολλές τοπικές παραλλαγές, ἡ Ἀνάτ στήν Οὐγκαρίτ⁹. Μέ συριακά ἀγαλματίδια πολεμιστῶν μέ κράνος, ἀσπίδα, ἀνυψωμένο ὄπλο¹⁰ ἀντιστοιχεῖ εἰκονογραφικά τό ἀγαλμα τῆς «μικρῆς Παλλάδος», τό *Παλλάδιον*. Ὁ μῦθος ἀφηγεῖται ὅτι ἡ τύχη τῆς Τροίας ἐξηρτάτο ἀπό τό Παλλάδιό της· μόνον ἀφοῦ ὁ Ὀδυσσεύς καί ὁ Διομήδης διείσδυσαν κατά τήν νύχτα στήν Τροία καί ἐκλεψαν τό Παλλάδιο, ἦταν δυνατόν νά ἀλωθῆ ἡ Τροία. Πολλές πόλεις ἀργότερα ἰσχυρίζονταν ὅτι κατέχουν αὐτό τό Παλλάδιο καί κυρίως ἡ Ἀθήνα καί τό Ἄργος¹¹. Στό Ἄργος τό ἀγαλμα μαζί μέ τήν ἀσπίδα του Διομήδους τό ἔφερναν πάνω σέ μιά ἄμαξα γιά νά τό πλύνουν, ἐνῶ

παρόμοια πομπή τῆς Παλλάδος πρὸς τὴν θάλασσα καὶ ἐπιστροφή στοῦ Ἱεροῦ τῆς γινόταν καὶ στὴν Ἀθήνα.

Ἡ Ἀθηνᾶ δὲν ἔφερε τὰ ὄπλα τῆς χωρὶς λόγο. Στόν Ἡσίοδο ὀνομάζεται «φοβερὴ ὑποκινήτρια πολέμων, ἀκούραστη ἀρχηγὸς τοῦ στρατοῦ, σεβαστὴ, πού τῆς ἀρέσουν οἱ κραυγές τοῦ πολέμου καὶ οἱ μάχες»¹². Καθὼς οἱ Ἀχαιοὶ ὀρμοῦν στὴν μάχη, ἡ Παλλὰς Ἀθηνᾶ σπεύδει ἀνάμεσα στὶς γραμμὲς τοὺς μέ τὰ ἀστραφτερά ὄπλα τῆς καὶ διεγείρει στόν καθένα ἀνυποχώρητη ὀρμὴ νὰ ἀγωνισθῆ καὶ νὰ πολεμήσει¹³. ὅταν ὁ Ἀχιλλεύς ἐπιστρέφει στόν πόλεμο, ἡ ἴδια ἡ Ἀθηνᾶ κραυγάζει τὴν πολεμικὴ κραυγὴ πού ἀκούγεται μακριὰ πότε ἀπὸ τὴν τάφρο, πότε ἀπὸ τὴν παραλία¹⁴. Ἔτσι στὴν ἄγρια ταραχὴ τοῦ πολέμου κατὰ τὴν στιγμή τῆς ἐντάσεως ὁ πολεμιστὴς πιστεύει ὅτι ἀντιλαμβάνεται τὴν ἴδια τὴν θεά. Καὶ ὁ Ἀρχίλοχος ἐπίσης μπορεῖ νὰ περιγράφει πῶς ἡ Ἀθηνᾶ στὴν πραγματικὴ μάχη βρίσκεται εὐνοϊκὴ στό πλευρὸ τῶν νικητῶν καὶ τοὺς ἐμψυχώνει¹⁵.

Ἐμβλημα καὶ ταυτοχρόνως ὄπλο τῆς Ἀθηνᾶς εἶναι ἡ αἰγίς¹⁶. ὅταν ὑψώνει τὴν αἰγίδα, οἱ ἐχθροὶ τῆς καταλαμβάνονται ἀπὸ πανικὸ καὶ εὐθύς καταστρέφονται¹⁷. Ἡ αἰγίς, ὅπως δείχνει καὶ τὸ ὄνομά τῆς, εἶναι δέρμα αἴγας· μιά ἰδιαίτερη θυσία αἴγας γίνεται στὰ πλαίσια τῆς λατρείας τῆς Ἀθηνᾶς στὴν Ἀθήνα¹⁸. Ὁ μῦθος ἀφηγεῖται ὅτι αὐτὴ ἡ αἴγα ἦταν ἓνα τέρας, μιά Γοργώ, τὴν ὁποία σκότωσε καὶ ἔγδαρε ἡ ἴδια ἡ Ἀθηνᾶ¹⁹. ἡ εἰκαστικὴ τέχνη μετέτρεψε τὸ κεφάλι τοῦ ζώου σὲ κεφάλι Γοργόνας καὶ περιέβαλε τὴν αἰγίδα μέ φίδια, ἐνῶ ὁ ποιητὴς τῆς Ἰλιάδος περισσότερο πολιτισμένος κάνει λόγο γιὰ χρυσοὺς θυσάνους²⁰. Ἀκόμη πιὸ ἀνησυχητικοὶ εἶναι μῦθοι, κατὰ τοὺς ὁποίους ἡ Ἀθηνᾶ σκότωσε στὴν Κῶ ἓνα ἀνθρώπινο πλάσμα, τὸν γίγαντα Πάλλαντα, τὸν ἔγδαρε καὶ ντύθηκε μέ τὸ δέρμα του, πράγμα πού ἐξηγεῖ τὸ ὄνομά τῆς «Παλλὰς»· ἀκόμη λεγόταν ὅτι αὐτὸς ὁ Πάλλας ἦταν ὁ ἴδιος ὁ πατέρας τῆς²¹.

Παραλλήλως πρὸς τέτοια πρωτόγονη θηριωδία ἐκδηλώνεται ἡ φροντίδα γιὰ εἰρηνικὰ ἔργα, ἰδίως γιὰ τὴν ἐργασία τῶν γυναικῶν μέ τὸ ἀδράχτι καὶ τὸν ἀργαλειό. Ἡ Ἀθηνᾶ Ἐργάνη ἦταν εὐρετὴς καὶ προστάτης τῆς ἐπεξεργασίας μαλλιῶν, τῶν κλυτῶν ἢ περικαλλέων ἔργων, πού ἀποτελοῦσαν πολὺ σημαντικὸ παράγοντα τῆς οἰκιακῆς οἰκονομίας καὶ αἰτία ὑπερηφάνειας· ἀκόμη κι αὐτὴ ἡ ἴδια χρησιμοποιεῖ τὸ ἀδράχτι²². Γι' αὐτὴν οἱ γυναῖκες τῆς Ἀθήνας ὑφαίναν ἀπὸ κοινοῦ τὸν πέπλον, τὸν ὁποῖον τῆς παρέδιδαν κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν Παναθηναίων βεβαίως στόν πέπλο ἐνυφαίνονταν συνήθως σκηνές ἀπὸ τὴν Γιγαντομαχία²³. Ἡ Ἀθηνᾶ ἦταν ἐπίσης ἡ θεά τῶν ξυλουργῶν, αὐτὴ ἐφεῦρε τὸ ἄρμα, ὅπως καὶ τὸ χαλινάρι τῶν ἵππων, αὐτὴ κατεσκεύασε τὸ πρῶτο πλοῖο, αὐτὴ βοήθησε νὰ κατασκευασθῆ ὁ Δούρειος Ἴππος²⁴.

Σ' αὐτὴν τέλος ἦταν ἀφιερωμένη ἡ ἡμερὴ ἐλιά, ἰδίως ἐκεῖνη ἡ ἐλιά ἐπάνω στὴν Ἀκρόπολη, ἡ ὁποία φαινόταν νὰ ἀντιπροσωπεύει τὴν συνέχεια τῆς πόλεως: ἔγινε σημεῖο τῆς ἐλπίδας, ὅταν μετὰ τὴν φωτιά τῶν Περσῶν ξαναβλάστησε²⁵. Μαζί μέ τὸν Δία προστατεύει γενικῶς τὰ ἐλαιόδενδρα, τὰ ὁποῖα ἔδιναν τὸ λάδι, πού κατὰ τὴν ἑορτὴ τῆς, τὰ Παναθηναῖα, προσφερόταν ὡς βραβεῖο στοὺς νικητές. Ὅταν κατὰ τοὺς μυθικοὺς χρόνους οἱ θεοὶ φιλονικοῦσαν γιὰ τὴν

Αττική γῆ, ἡ Ἀθηνᾶ ἔκανε νά φυτρῶσει αὐτό τό ἐλαιόδενδρο καί ἔτσι κέρδισε τήν Ἀθήνα, ἐνῶ ὁ Ποσειδῶν μέ τήν πηγῆ θαλασσινοῦ νεροῦ, πού ἔκανε νά ἀναβλύσει ἀπό τόν βράχο, ἀναγκάσθηκε νά ἀποσυρθῆ.

Τό στοιχεῖο πού ἐνώνει αὐτές τίς διαφορετικές σφαιῖρες ἐπιρροῆς βρίσκεται ὄχι στήν φυσική δύναμη, ἀλλά στήν δύναμη τοῦ πολιτισμοῦ, στήν δίκαιη κατανομή τῶν ρόλων μεταξύ γυναικῶν, τεχνιτῶν καί πολεμιστῶν καί στήν ὀργανωτική σοφία, ἡ ὁποία πραγματώνει ὅλ' αὐτά. Ὅχι ἡ ἀγριελιά της Ὀλυμπίας, ἀλλά τό ἐξευγενισμένο ἐλαιόδενδρο εἶναι τό δῶρο τῆς Ἀθηνᾶς. Ὁ Ποσειδῶν γέννησε βίαια τό ἄλογο, ἡ Ἀθηνᾶ τοῦ ἔβαλε χαλινάρι καί ἔφτιαξε τό ἄρμα· ὁ Ποσειδῶν σηκώνει τά κύματα, ἡ Ἀθηνᾶ κατασκευάζει τό πλοῖο· ὁ Ἑρμῆς μπορεῖ νά πολλαπλασιάζει τά ποίμνια, ἡ Ἀθηνᾶ ὁμως διδάσκει τήν χρήση τοῦ μαλλιῦ. Ἀκόμη καί στόν πόλεμο ἡ Ἀθηνᾶ δέν ἀντιπροσωπεύει τήν ἄγρια ὁρμή — αὐτή γίνεται ἀντιληπτή στήν μορφή τοῦ Ἄρη — ἀλλά πραγματικά τόν ἐκπολιτίζει, ὡς πολεμικό χορό, ὡς τακτική, ὡς πειθαρχία: ὅταν ὁ Ὀδυσσεύς, ἔξυπνος καί ψυχραίμος, κατορθώνει νά παραμείνει ὁ στρατός τῶν Ἀχαιῶν στόν ἀγῶνα παρά τήν ἀπέχθεια γιά τόν πόλεμο καί τήν νοσταλγία γιά τήν πατρίδα, αὐτό εἶναι ἔργο τῆς Ἀθηνᾶς²⁶.

Περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλη θεότητα ἡ Ἀθηνᾶ βρίσκεται στό πλευρό τῶν προστατευομένων της — ὁ W. Otto τήν ὀνόμασε «θεά τῆς ἐγγύτητας»²⁷. Ὅπου οἱ δυσχέρειες ἐξαφανίζονται καί τό ἀκατόρθωτο γίνεται κατορθωτό, ἐκεῖ εἶναι παροῦσα ἡ Ἀθηνᾶ, ἀλλά μέ τρόπο, ὥστε νά μή μειώνεται τό κατόρθωμα τοῦ ἄλλου: *Σύν Ἀθηνᾶ καί χεῖρα κίνει*, λέει ἡ παροιμία²⁸. Ἡ μετόπη ἀπό τόν ναό τῆς Ὀλυμπίας, ἡ ὁποία τήν παρουσιάζει νά στηρίζει ἐλαφρά τόν οὐρανό²⁹, πού βαραίνει πάνω στούς ὤμους τοῦ Ἡρακλέους, ἀποτελεῖ μιᾶ ἀπό τίς πιό ὁμορφες εἰκόνες τῆς δράσεώς της: χάρις καί βοήθεια, ἡ ὁποία παραμένει λεπτή καί σχεδόν σάν παιχνίδι. Ἐτσι καί σέ ἄλλες περιπτώσεις ἐπίσης βρίσκεται πάντοτε στό πλευρό τοῦ Ἡρακλέους, ἔτσι βοηθεῖ, ὅπως συχνά εἰκονίζεται, τόν Περσέα νά ἐξαπατήσει τήν Γοργώ καί νά τήν σκοτώσει³⁰. Στήν *Ἰλιάδα* ἡ παρέμβασή της γιά νά βοηθήσει τόν Διομήδη εἶναι πιό ἄμεση, ἀφοῦ γίνεται ἡ ἴδια ἡνίοχος τοῦ ἄρματος του, μάλιστα τόν παρακινεῖ νά πληγώσει τόν Ἄρη³¹. Βεβαίως ἡ ἐπέμβαση τῆς Ἀθηνᾶς μπορεῖ νά εἶναι καί ἐπικίνδυνη· ἡ νίκη τοῦ ἐνός ἀποτελεῖ ἦττα τοῦ ἄλλου. Ἐτσι παρασύρει τόν Ἐκτορα στόν θάνατο, ἀφοῦ παρουσιάσθηκε μέ τήν μορφή τοῦ ἀδελφοῦ του, μόνο γιά νά δώσει πίσω στόν Ἀχιλλέα τό ἀκόντιό του κατά τήν ἀποφασιστική στιγμή καί κατόπιν ἐξαφανίζεται³². χωρίς δισταγμό κατέστρεψε τόν Αἴαντα, γιά νά προστατεύσει τούς Ἕλληνες.

Ἡ πιό χαρακτηριστική ἐμφάνιση της γίνεται στόν Ἀχιλλέα: ὅταν αὐτός κατά τήν φιλονικία του μέ τόν Ἀγαμέμνονα ἀπλώνει τό χέρι του στό ξίφος, ἡ Ἀθηνᾶ στέκεται πίσω του καί τόν πιάνει ἀπό τά μαλλιά· στούς ἄλλους παραμένει ἀόρατη, ὁ Ἀχιλλεύς ὁμως ἀναγνωρίζει ἔκπληκτος τήν θεά· τά μάτια τῆς λάμπουν τρομερά. Τόν συμβουλεύει νά συγκρατήσῃ τόν θυμό του· «ἂν θέλεις νά πεισθῆς», προσθέτει, καί ἡ ὑπακοή τοῦ Ἀχιλλέως εἶναι αὐτονόητη. Ἐχει συχνά συζητηθῆ πῶς στήν περίπτωση αὐτή μιᾶ ψυχολογική διαδικασία

αὐτοσυγκρατήσεως ἀναλύεται καί ἐμφανίζεται ὡς θεϊκή παρέμβαση³³. Τά λαμπερά μάτια τῆς Ἀθηνᾶς ὑποδηλώνουν μιὰ στιγμή φωτεινῆς συνέσεως στήν φιλονικία πού συσκοτίζει τό μυαλό.

Καί στόν Ὀδυσσεά ἐπίσης ἐμφανίζεται ἡ Ἀθηνᾶ μέ ἰδιαίτερος χαρακτηριστικό τρόπο: ὅταν ὁ Ὀδυσσεύς, ἔχοντας ἐπιστρέψει στήν Ἰθάκη, δέν ἀναγνωρίζει τήν πατρίδα του καί ξεσπᾶ σέ θρήνους, τότε τόν πλησιάζει ἡ Ἀθηνᾶ μέ τήν μορφή βοσκοῦ καί τοῦ δίνει πληροφορίες· ὁ Ὀδυσσεύς δύσπιστος σέ κάθε χαρά, ἀπαντᾷ μέ μιὰ ψεύτικη ἱστορία. Ἡ Ἀθηνᾶ ὁμως χαμογελᾷ, ἀλλάζει τήν μορφή της, τώρα γίνεται μιὰ ὁμορφη, ὑψηλή γυναίκα, πού γνωρίζει τήν λαμπρή τέχνη τῆς ὑφαντικῆς, ὁ Ὀδυσσεύς τήν ἀναγνωρίζει καί ἀναγνωρίζει καί τήν Ἰθάκη. Αὐτό ἀκριβῶς, λέει ἡ Ἀθηνᾶ, εἶναι πού τήν συνδέει μέ τόν Ὀδυσσεά, ὅτι αὐτός εἶναι μεταξύ τῶν ἀνθρώπων ὁ πρῶτος στήν σκέψη καί στίς πονηριές, ἀλλά κι ἡ ἴδια εἶναι φημισμένη μεταξύ τῶν θεῶν γιά τήν σοφία της καί τά τεχνάσματά της· γιαντό δέν μπορεῖ ν' ἀφήσει τόν Ὀδυσσεά³⁴· κι ἔτσι αὐτή κατευθύνει τήν δράση τῆς Ὀδυσσεΐας ἀπό τήν ἀρχή ὡς τό σοφό τέλος.

Κατά τόν Ἡσίοδο μητέρα τῆς Ἀθηνᾶς εἶναι ἡ Μῆτις, ἡ «σοφία»· πρόκειται βεβαίως γιά ἰδιαίτερου εἶδους σοφία πού περιλαμβάνει πλάγια μέσα, τεχνάσματα καί δολοπλοκίες³⁵. Μόνο ἡ μεταγενέστερη ἠθική ἐρμήνευσε τήν Ἀθηνᾶ ἀργότερα ὡς τόν ἠθικῶς ὑπεύθυνο λόγο, ὡς φρόνησιν. Ἐνα ἔξυπνο τέχνασμα χρησιμοποίησε καί ὁ ἴδιος ὁ Ζεὺς κατά τήν ἔνωσή του μέ τήν Μῆτιν, καταπίνοντας τήν³⁶. Ἐτσι ἡ Ἀθηνᾶ ἔπρεπε νά γεννηθῆ ἀπό τό κεφάλι τοῦ Διός. Σύμφωνα μέ ἄλλη παραλλαγή ὁ Ζεὺς γέννησε τήν Ἀθηνᾶ ἐντελῶς ὁμολογῶν, χωρίς μητέρα. Ἡ εἰκόνα τῆς Ἀθηνᾶς νά ξεπηδᾷ ὀπλισμένη ἀπό τό κεφάλι τοῦ Διός ἔγινε συχνό θέμα στήν τέχνη ἀπό τόν 7ο αἰ. καί μετά³⁷. Στήν σκηνή συμμετέχει συχνά καί ὁ Ἡφαιστος μέ τό τσεκούρι του, ὁ ὁποῖος σέ ρόλο μαιευτήρα ἔπρεπε νά ἀνοίξει τό κεφάλι τοῦ Διός. Ἡ Ἰλιάς ὑπαινίσσεται σαφῶς τήν ἰδιαίτερη σχέση τοῦ Διός μέ τήν Ἀθηνᾶ: ὁ Ζεὺς ὁμολογῶν τήν «γέννησε» αὐτή τήν κόρη³⁸.

Αὐτός ὁ μῦθος τῆς γεννήσεως εἶναι τόσο δημοφιλής ὅσο καί αἰνιγματικός. Δύσκολα μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό φυσική μεταφορά — γέννηση ἀπό τήν κορυφή τοῦ βουνοῦ³⁹ —, ἀκόμη λιγότερο ἀπό ἀλληγορία, κατά τήν ὁποία ἡ σοφία προέρχεται ἀπό τό κεφάλι — ἡ ἔδρα τῆς ὀρθῆς σκέψεως γιά τοὺς Ἕλληνες τῆς πρῶτης ἐποχῆς βρισκόταν μᾶλλον στήν ἀναπνοή, στό «διάφραγμα». Ὅρισμένα θέματα ἔχουν ἀνατολικά παράλληλα, ὅπως ἡ κατάποση καί ἡ γέννηση ἀπό κάποιον, ὄχι τό κανονικό, μέρος τοῦ σώματος στόν μῦθο τοῦ Κουμαρπί⁴⁰. Ὁ Θῶτ, αἰγυπτιακός θεός τῆς σοφίας, γεννήθηκε ἀπό τό κεφάλι τοῦ Σήθ⁴¹. Οἱ Ἕλληνες τόνιζαν ἀπό τήν ἐποχή του Ὀμήρου τήν μοναδική σύνδεση τῆς Ἀθηνᾶς μέ τόν πατέρα: «ἀνήκω ὀλοκληρωτικά στόν πατέρα μου»⁴². Καί ὁμως ὁ ἰσχυρός δεσμός ὑπαινίσσεται μιὰ πολύ ἀμφίβολη σχέση: τό ἀνοιγμα τοῦ κρανίου εἶναι πάντοτε θανατηφόρο, καί ὄχι χωρίς λόγο σέ πολλές ἀπεικονίσεις ὁ Ἡφαιστος παριστάνεται μετά τό χτύπημα νά τρέπεται σέ φυγή κρατώντας τό τσεκούρι του. Χτύπημα μέ τσεκούρι καί φυγή ἀποτελοῦσε λατρευτική πραγματικότητα κατά τήν θυσία βοδιοῦ πρὸς τιμὴν τοῦ Διός, πού γινόταν ἐπάνω στήν Ἀκρόπολη μπροστά

στό ανατολικό άέτωμα του Παρθενώνος⁴⁰. Αυτό τό —οὐδέποτε έκφραζόμενο— στοιχείο τῆς πατροκτονίας στόν μύθο τῆς γεννήσεως ὀδηγεῖ πίσω στόν ἀπόκρυφο μύθο του Πάλλαντος. Συγχρόνως ἡ ἀπουσία τῆς μητέρας εἶναι ἡ παραίτηση τῆς παρθένου ἀπό τήν γυναικεία ὑπόσταση γενικῶς: δέν ἦλθε καθόλου σ' ἐπαφή μέ τήν γυναικεία μήτρα. Ἡ σοφία του πολιτισμοῦ εἶναι ἀποκομμένη ἀπό τήν πηγή τῆς ζωῆς.

Ἀξιοσημεῖωτα ἀνθεκτικός εἶναι ὁ ἀθηναϊκός τοπικός μύθος γιά τήν καταγωγή του πρώτου βασιλιᾶ⁴⁴: ὁ Ἡφαιστος, ὁ βίαιος μαιευτήρας, ἐπιθυμοῦσε νά ἐκπαρθενεύσει τήν παρθένο πού ἔφερε στό φῶς, τήν κατεδίωξε καί τό σπέρμα του χύθηκε στόν μηρό της· αὐτή τό σκούπισε καί τό ἔρριξε στήν γῆ: ἔτσι ἡ γῆ γέννησε τόν Ἐριχθόνιο-Ἐρεχθέα, τόν ὁποῖον ἡ Ἀθηνᾶ ἀνέθρεψε στόν ναό της. Ἡ συνέχεια, πῶς τό κρυμμένο παιδί ἀνακαλύφθηκε ἀπό τίς θυγατέρες του Κέκροπος μέ ἀποτέλεσμα αὐτές νά ὀδηγηθοῦν στόν θάνατο, βρίσκεται σέ στενή σχέση μέ τήν τελετουργία τῶν Ἀρρηφόρων ἐπάνω στήν Ἀκρόπολη⁴⁵. Ἡ Ἀθηνᾶ, ἡ παρθένα, παρά λίγο νά γίνεη μητέρα του πρώτου βασιλιᾶ, ὁ ὁποῖος συνεχῶς ἐτιμᾶτο στό Ἐρέχθειον. Τό παράδοξό της ταυτότητας παρθένου καί μητέρας ἀποφεύγει ὁ μύθος νά τό ἐκφράσει.

Σ' ἀντίθεση πρὸς μιά τέτοια παλαιά διαφορούμενη κατάσταση ἀνοικοδομήθηκε κατά τόν 5ο αἰ. ἐντελῶς καινούργιος ὁ μεγαλοπρεπέστερος ναός πρὸς τιμήν τῆς ἀδάμαστης, ἀνέπαφης «παρθένου». Γί' αὐτόν τόν ναό ὁ Φειδίας ἐδημιούργησε τό χρυσελεφάντινο ἄγαλμα τῆς νικήτριας θεᾶς, ὀρθιας, μέ λαμπρή περικεφαλαία καί ἀσπίδα, νά κρατᾶει στό δεξιό χέρι τῆς τήν Νίκη, τήν φτερωτή θεά τῆς νίκης. Περιέργως δέν ἔγινε ποτέ λόγος γιά θρησκευτική συγκίνηση ὀφειλόμενη σ' αὐτό τό ἄγαλμα, ὅπως αὐτή πού ἀκτινοβολοῦσε τό ἄγαλμα του Διὸς στήν Ὀλυμπία· ἀντ' αὐτοῦ καταγράφεται, ἀκριβῶς τό βᾶρος του χρυσοῦ πού χρησιμοποιήθηκε⁴⁶. Οἱ Ἀθηναῖοι ἐξακολούθησαν νά προσφέρουν τόν πέπλο, ὅπως καί πρῖν, στό παλαιό ἀπλό ξόανον ὁ Παρθενῶν στηρίζεται σέ τεχνητά θεμέλια.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. F. Dummler, *RE* II 1941-2020· CGS I 258-423· Otto (1) 44-61· GGR 433-443· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Athene*, SB Berlin, 1921, 950-65=*Kleine Schriften* V 2, 1937, 36-53· K. Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion*, 1953· F. Focke, «Pallas Athene», *Saeculum* 4 (1953) 398-413· C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, 1955· W. Potscher, «Athene», *Gymnasium* 70 (1963) 394-418· 527-544· R. Luyster, «Symbolic elements in the cult of Athena», *History of Religions* 5 (1965) 133-63.

2. Cook III 224· R. Gansciniec, *Eranos* 57 (1959) 56-8· διαφοροτικά GGR 434· W. Potscher, *Gymnasium* 70 (1963) 529· O. Szemerényi, *JHS* 94 (1974) 154 ἐξ.

3. Βλ. I 3.6 σημ. 3 καί 17. Παραμένει ἀκόμη ἀδιευκρίνιστο ἂν τό *atana* ἀναφέρεται ἢ ὄχι στήν Ἀθήνα.

4. Παρθένος: Σπράβ. 17.816, πρβ. Frisk II 468· Chantraine 853· «πάλλουσα»: Απολλόδωρος *POxy.* 2260 Π 2. *Cronache Ercolanesi* 5 (1975) 20-4· γιά τό ba'alat, Παλλάς Αθήνη=Κυρία τῆς Αθήνας: O. Carruba, *Atti e Memorie del I Congresso di Micenologia*, 1968, II 939-42.
5. Βλ. I 3.5 σημ. 45· I 4 σημ. 34.
6. Βλ. I 3.3 σημ. 77 καί I 3.5 46.
7. *CGS* I 299· *GGR* 433-7.
8. *Ιλ.* Π 100.
9. P. de Lasseur, *Les deesses armees dans l' art classique grec et leurs origines orientales*, 1919· M. T. Barrelet, «Les deesses armees et ailees: Inanna-Istar», *Syria* 32 (1955) 222-60· *ANEP* 473 (Anat)· Για τήν Anat- Αθηνᾶ: R. du Mesnil du Buisson, *Nouvelles etudes sur les dieux et les mythes du Canaan*, 1973, 48-55.
10. Burkert, *Grazer Beitrage* 4 (1975) 51-66· Simon 188 εικ. 169-70.
11. Ziehen, *RE* XVIII 3 171-89· Lippold αὐτόθι 189-201· F. F. Chavannes, *De Palladii raptu, Diss.*, Berlin 1891· Burkert, *ZRGG* 22 (1970) 356-68· βλ. Π 4 σημ. 43 ἔξ.· Π 5 σημ. 84.
12. Ἡσίοδ. *Θεογ.* 925 ἔξ.
13. *Ιλ.* B 446-54· πρβ. τήν ἐπιγραφή ἀπό τήν Ξάνθο (βλ. III 2.1 σημ. 1) V 7.
14. *Ιλ.* Y 48-50.
15. Ἀρχίλ. ἀπ. 94 (West).
16. *GGR* 436 ἔξ.· Cook III 837-65· Kerényi (βλ. σημ. 1) 57-64.
17. *Οδ.* χ 295-8.
18. Varro *De re rust.* 1.2.19 ἔξ.· *HN* 172 ἔξ. (ἀγγλ. 153). Βλ. V 2.2.
19. Εὐριπ. *Ἰων* 987-97· γιά τό Γοργόνειον: βλ. Π 7 σημ. 54.
20. 72. B 446-9· ἡ αἰγίς μέ τό κεφάλι τῆς Γοργοῦς: *Ιλ.* E 738-42.
21. Ὁ γίγας Πάλλας: Ἐπίχαρμος ἀπ. 85 a (*Comicorum Graecorum Fragmenta*, ἐκδ. Austin)=Απολλόδωρος, *Kolner Papyri* III, 1980, ἀρ. 126· ἡ *Μεροπίς*, αὐτόθι, ὀνομάζει τόν γίγαντα Ἀστερον Απολλόδ. 1.6.2. Ὁ Πάλλας ὡς πατέρας: Σχόλ. Λυκόφρ. 355, Cic. *Nat. D.* 3.59.
22. Simon 188 εικ. 168· πρβ. *Ιλ.* E 178· *Οδ.* η 110· υ 72.
23. *HN* 175 σημ. 92 (ἀγγλ. 156 σημ. 92).
24. Αθηνᾶ Χαλινίτις: Πίνδ. *Ὀλ.* 13.65, Πaus. 2.4.1· N. Yalouris, «Athena als Herrin der Pferde», *MH* 7 (1950) 19-101. Ἡ Ἀργώ: Απολλόδ. 1.9.16, Απολλ. Ρόδ. 1.19, πρβ. *Ιλ.* O 412. Ὁ Δούρειος Ἴππος: *Οδ.* θ 493.
25. Βλ. Π 5 σημ. 18.
26. *Ιλ.* B 155-82· 278-82.
27. Otto (1) 54.
28. Ζηνόβ. 5.93 (*Paroemiographi Gr.* I p. 157).
29. Simon 199.
30. Schefold πίν. 44 a.
31. *Ιλ.* E 793-863.
32. *Ιλ.* X 214-298.
33. *Ιλ.* A 188-222· Otto (1) 49· βλ. III 1 σημ. 25.
34. *Οδ.* ν 221-310.
35. J. P. Vemant καί M. Detienne, *Les ruses d' intelligence: la metis des Grecs*, 1974, 167-241, ἀγγλ. μέτ. Janet Lloyd, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, 1978, 177-258.
36. Βλ. III 2.1 σημ. 19.
37. Ἡσίοδ. *Θεογ.* 886-900· 924-6, πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ West στούς στίχους· ἡ ἐναλλακτική παραλλαγή: Ἡσίοδ. ἀπ. 343· *Ὀμηρ. Ὑμν.* 28· S. Kauer, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, 1959· Schefold 13. Simon 186.
38. *Ιλ.* E 875.
39. Wilamowitz, *Kleine Schriften* V 2, 43.
40. *ANET* 121· G. S. Kirk, *Myth*, 1970, 215-17.
41. W. Helck, *WM* I 402.

42. Αίσχ. Εὐμ. 738.

43. Cook III 656-739· H. Jeanmaire, *Revue archeologique* 48 (1956) 12-39.

44. Δαναΐς ἀπ. 2 (Kinkel)= Ἀρποκρατίων s.v. ἀντόχθονες· Ἀπολλοδ. 3.14.6· Πασσ. 3.18.13· Cook III 181-237· HN 170 ἔξ. (151 ἔξ.).

45. Βλ. V 2.2 σημ. 14.

46. Βλ. II 5 σημ. 83· οἱ ἀρχαῖες μαρτυρίες ἔχουν συγκεντρωθῆ στόν Overbeck ἀρ. 645-90· T. W. Hooker (ἐκδ.), *Parthenos and Parthenon*, 1963· C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, 1955· G. Zinserling, «Zeustempel zu Olympia und Parthenon zu Athen: Kulttempel?», *AAntHung* 13 (1965) 41-80· B. Fehr, «Zur ivligions· politischen Funktion der Athena Parthenos im Rahmen des delisch-attischen Seehundes»· *Hephaistos* 1 (1979) 71-91.

2.5 Ἀπόλλων

Ο ΑΠΟΛΛΩΝ¹ ΣΥΧΝΑ ἀναφέρεται ὡς ὁ «πιό Ἑλληνας ἀπό τους θεούς»², ὄχι χωρίς λόγο. Μολονότι πρό πολλοῦ ἔχουμε ἀπαλλαγῆ ἀπό τήν παρανόηση ὅτι ὄλοι οἱ ἀρχαῖκοί Κοῦροι παρίσταναν τόν Ἀπόλλωνα, παραμένει ὅμως ἀληθινό ὅτι ἐκείνη ἢ πλαστική ἰδανική εἰκόνα τῆς πολύτιμης ἀκμῆς τῆς σωματικῆς ἀναπτύξεως περισσότερο ἀπό κάθε ἄλλον θεό μπορεῖ νά συμβολίζει τόν Ἀπόλλωνα, τουλάχιστον ἀπό τήν ἐποχή ἐκείνων τῶν σφυρηλατημένων χάλκινων μορφῶν ἀπό τόν ναό τοῦ Ἀπόλλωνος στήν Δρῆρο³. Τό γεγονός ὅτι ὁ Κοῦρος ἀνυψώθηκε σέ ἰδανικό ἔδωσε στόν ἑλληνικό πολιτισμό συνολικά τήν φυσιογνωμία του⁴· ἐξαγνισμένο καί ἐξυψωμένο ἐμφανίζεται τό ἰδανικό στόν κόσμο τῶν θεῶν: ὁ θεός αὐτοῦ του πολιτισμοῦ εἶναι ὁ Ἀπόλλων.

Ἡ λατρεία τοῦ Ἀπόλλωνος ἦταν διαδεδομένη παντοῦ⁵, εἶχε διεισδύσει τόσο στόν δημόσιο, ὅσο καί στόν ἰδιωτικό χῶρο. Σημαντικοί καί μάλιστα παλαιοί ναοί καί λατρευτικά ἀγάλματα ἀνήκουν στόν θεό· θεοφόρα ὀνόματα ὅπως Ἀπελλῆς, Ἀπολλώνιος, Ἀπολλόδωρος ἦσαν παντοῦ συνηθισμένα⁶. Ἰδιαιτερότητα τῆς λατρείας τοῦ Ἀπόλλωνος εἶναι ὅτι εἶχε δύο ὑπερτοπικά Ἱερά, τά ὁποῖα πραγματικά ἐξέπεμπαν ἱεραποστολική ἀκτινοβολία: τήν Δῆλο καί τούς Δελφούς⁷. Ἱερά ἀφιερωμένα εἰδικῶς στόν Δῆλιο ἢ τόν Πύθιο θεό βρίσκονταν σέ πολλούς τόπους, συχνά τό ἓνα δίπλα στό ἄλλο. Ἑορταστικές ἀποστολές ἀποστέλλονταν ἀπ' αὐτά πρός τό κεντρικό Ἱερό τακτικά· αὐτό ἔπαιξε οὐσιαστικό ρόλο στήν ἐπικοινωνία μεταξύ τῶν Ἑλλήνων καί στό αἶσθημα τῆς κοινῆς καταγωγῆς τους⁸. Ἡ Δῆλος, τό μικρό ἄνυδρο νησί, ἦταν ἡ κεντρική ἀγορά καί τό κοινό Ἱερό τῶν Κυκλάδων οἱ ἀπομονωμένοι Δελφοί χρωστοῦν τήν ἀνθησή τους στό μαντεῖο. Ἡ μεγαλύτερη ἀκμή τους συμπίπτει μέ τήν ἐποχή του ἀποικισμοῦ· γρήγορα ὁ ἀρχηγέτης Ἀπόλλων ἐτιμᾶτο ἀπό τήν Σικελία μέχρι τήν Φάσιν στήν Ἀζοφική θάλασσα, καί πολλές πόλεις ὀνομάσθηκαν Ἀπολλωνία⁹.

Ἡ ἐξάπλωση τῆς λατρείας τοῦ Ἀπόλλωνος εἶχε ἤδη ὀλοκληρωθῆ. ὅταν ἐμφανίσθηκαν οἱ γραπτές πηγές μας, γύρω στό 700. Στό ἔπος ὁ Ἀπόλλων εἶναι

ένας από τους σπουδαιότερους θεούς. Παρ' όλ' αυτά επικρατεί ή εντύπωση ότι ο Απόλλων για τους Έλληνες δέν είναι μόνο νεαρός θεός αλλά και «νέος» θεός. Δέν υπάρχει καμμιά βέβαιη μαρτυρία γι' αυτόν στην Γραμμική Β¹⁰. Στην Δήλο ή πραγματική κυρία τόν Ίερού ήταν ή Άρτεμις· σ' αυτήν ανήκει ο πιο παλιός ναός οικοδομημένος γύρω στό 700, σ' αυτήν ο περίφημος κεράτινος βωμός· Ο ναός του Απόλλωνος βρισκόταν στό περιθώριο, αργότερα βεβαίως τοποθετήθηκε σ' αυτόν τό μνημειώδες επίχρυσο ἄγαλμα¹¹. Στους Δελφούς τό κεντρικό τέμενος ανήκε πάντοτε στόν Απόλλωνα, αλλά δέν κατασκευάσθηκε νωρίτερα από τά μέσα του 8ου αϊ.¹²· ότι ο γειτονικός περίβολος τής «Γαίας» είναι παλαιότερος τό γνωρίζει μόνο ο μύθος. Ότι οί μεγάλες έορτές του Απόλλωνος Κάρνεια, Υακίνθια, Δαφνηφόρια έορτάζονταν στην αρχή χωρίς τόν Απόλλωνα, είναι μιά ύποθεση¹³, ή όποία ανάγεται τούς «Σκοτεινούς Αιώνες».

Γιά ένα διάστημα φαινόταν βέβαιο ότι ο Απόλλων καταγόταν από την Μ. Ασία και συγκεκριμένα από την Λυκία· ένα πολύ συνηθισμένο επίθετό του ήταν Λύκειος· ή Ίλιάς τόν συνδέει μέ τούς Λυκίους· επί πλέον ο Απόλλων στό όμηρικό έπος ήταν έχθρός τών Έλλήνων. Πίσω απ' αυτά πίστευε κανείς ότι θά ανεκάλυπτε χιτιτικές επιδράσεις. Η αυξανόμενη γνώση τής ύστερης χιτιτικής και λυκικής γλώσσας δείχνει ότι τουλάχιστον ή προέλευση του όνόματος απ' αυτές πρέπει νά αποκλεισθή· μιά επιγραφή πού δημοσιεύθηκε τό 1974 απέδειξε όριστικά ότι τό «Απόλλων» δέν είναι λυκικό όνομα¹⁴. Παραμένουν αξιοσημείωτες, πιθανώς παλαιές, σχέσεις μεταξύ Δήλου και Λυκίας, ένω υπάρχει και ή σειρά τών μαντείων του Απόλλωνος στην παραλία τής Μ. Ασίας από την Δάφνη πλησίον της Αντιόχειας, την Μαλλό και την Μοψουεστία στην Κιλικία, τά Πάταρα τής Λυκίας, την Τελμησό τής Καρίας μέχρι τά Δίδυμα και την Κλάρο, τό Γρύνειον και την Ζέλεια. Αργότερα, ως επακόλουθό του έξελληνισμού, μικρασιατικοί θεοί, πολιοῦχοι και τοπικοί, όνομάσθηκαν συχνά «Απόλλων». Δέν αποδεικνύεται όμως ότι ο θεός γενικώς, τό όνομά του, ή λατρεία του και οί σχετικοί μύθοι εισήχθησαν από ξένες περιοχές.

Τρία τουλάχιστον στοιχεία μπορούμε νά διακρίνομε μέ κάποια σαφήνεια στην προϊστορία τής λατρείας του Απόλλωνος: ένα δωρικό-βόρειο-δυτικό έλληνικό, ένα κρητικό-μινωικό και ένα σύρο-χιτιτικό. Τό όνομα στην παλαιότερη προ-ομηρική μορφή, Απέλλων, δύσκολα μπορεί νά διακριθή από τόν θεσμό τών ἀπελλῶν, οί όποιες ήσαν έτήσιες συναθροίσεις τών ένώσεων τών φυλών και τών γενών, όπως μαρτυρείται στους Δελφούς και στην Λακωνία και όπως μπορεί νά συναχθή από τό όνομα Απελλαῖος, πού ήταν τό όνομα ενός μηνός σ' όλοι την δωρική-βορειοδυτική περιοχή¹⁵. Ένας από τους παλαιότερους ναούς του Απόλλωνος έχει προσδιορισθή στόν Θέρμο, στόν χῶρο τής έτησίας συναθροίσεως τών Αἰτωλῶν¹⁶. Σημαντική πράξη μέ την ευκαιρία μιᾶς τέτοιας συναθροίσεως ήταν ή ύποδοχή τών νέων μελῶν πού ένηλικιώθηκαν: οί ἀπέλλαι αναγκαστικά ήσαν ταυτοχρόνως έορτή μνήσεως. Έτσι ο έφηβος Απόλλων βρίσκεται στό κατώφλι τής ένηλικιώσεως κι έχει ακόμη τά μαλλιά του άγοριού: στην Ίλιάδα ο Απόλλων όνομάζεται άκερσεκόμας, «μέ άκούρευτα μαλλιά»¹⁷. Ο Απόλλων συνοψίζει «τήν

καμπή τῆς ἀκμῆς τῆς νεότητος», τό τέλος ἦβης, στήν ὁποία ἔφθασε ὁ ἔφηβος καί τήν ὁποία ἀφήνει ἤδη πίσω του μέ τήν ἑορτή, πού τοῦ ἐξασφαλίζει τήν εἰσοδοχή στήν κοινωνία τῶν ἀνδρῶν· ἡ εἰκόνα τοῦ θεοῦ παραμένει καί ἀπόμακρη καί ζωντανή. Μέ τήν φυλετική συνάθροιση καί τήν κοινωνία τῶν ἀνδρῶν εἶναι δυνατόν νά συνδέσουμε καί τό ἐπίθετο *Λύκειος*, «σάν λύκος», καί ἴσως *Φοῖβος*¹⁸, «σάν ἀλεπού»(;), ἐνῶ ὅπωςδήποτε τά ἐπίθετα *Δελφίδιος*, *Δελφίνιος* ἀνήκουν σ' αὐτό τό πλαίσιο¹⁹.

Ὁ λατρευτικός ὕμνος τοῦ Ἀπόλλωνος εἶναι ὁ *παιάν*. *Παιάνων* ἦταν ἕνας ἀνεξάρτητος θεός στήν Κνωσσό κατά τούς Ἑλληνικούς χρόνους, ἐνῶ ὁ *Παιήων* ἐπίσης εἶναι δυνατόν στήν *Ιλιάδα* νά διακρίνεται ἀκόμη ἀπό τόν Ἀπόλλωνα, μολονότι *παιήων* εἶναι συγχρόνως ὁ θεραπευτικός ὕμνος, πού καταπραῦνει τήν ὀργή τοῦ Ἀπολλωνος²⁰. Ἡ στενή σχέση θεοῦ καί ὕμνου φαίνεται ὅτι προέρχεται ἀπό μινωική παράδοση· σύμφωνα μέ τίς φιλολογικές μαρτυρίες ὁ κρητικός *παιάν* μεταφέρθηκε ὡς ἄσμα καί χορός ἀπό τήν Κρήτη στήν Σπάρτη κατά τίς ἀρχές του 7ου αἰ.²¹ ὁ *παιάν* σχετίζεται ἰδιαιτέρως μέ τήν ἑορτή τῶν *Υακινθίων* στίς Ἀμύκλες.

Αὐτές οἱ δωρικές καί κρητικές παραδόσεις ὅμως δέν μποροῦν νά ἐξηγήσουν γιατί ὁ Ἀπόλλων ἐμφανίζεται μέ τόξο καί βέλος, μολονότι δέν εἶναι θεός τοῦ κυνηγιοῦ, γιατί συνδέεται εἰδικά μέ τό ἐλάφι ἢ τό ζαρκάδι, ἀλλά καί γιατί ἔχει ὡς ἀκολουθία του τό λιοντάρι. Τά βέλη τοῦ Ἀπόλλωνος στήν πρώτη ραψωδία τῆς *Ιλιάδος* σημαίνουν λοιμό· ὁ θεός τῆς ἰάσεως εἶναι συγχρόνως καί θεός τοῦ λοιμοῦ. Αὐτό παραπέμπει στόν σημιτικό θεό Ρεσέπ, ὁ ὁποῖος ὡς θεός τοῦ λοιμοῦ ἐξηκόντιζε δαυλοῦς· «Ρεσέπ τῶν βελῶν» ὀνομάζεται στήν Οὐγκαρίτ καθῶς καί στήν Κύπρο, ἐνῶ λιοντάρια τόν συνοδεύουν κι ἐκεῖ κι ἐδῶ· κανονικά ἐξομοιώνεται μέ τόν Ἀπόλλωνα. Ἴσως στό ὄνομα τοῦ Ἰεροῦ τοῦ Ἀπόλλωνος στίς Ἀμύκλες νά ἔχει διαφυλαχθῆ τό ὄνομα τοῦ σημιτικοῦ θεοῦ Ρεσέπ (Ἀ)μουκάλ πού ἐτιμᾶτο στήν Κύπρο²². Ὁ ἰδιαίτερος ρόλος τοῦ ἀριθμοῦ ἑπτά στήν λατρεία τοῦ Ἀπόλλωνος πρέπει νά προέρχεται ἀπό σημιτική παραδοση²³. Χάλκινα ἀγαλματίδια, τά ὁποῖα κατά τούς «Σκοτεινοῦς Αἰῶνες» ἔφθασαν στήν Ἑλλάδα σέ ὄχι ἀσήμαντους ἀριθμούς, παριστάνουν τόν Ρεσέπ, ἀλλά καί τόν χιτιτικό «προστάτη θεό», ὁ ὁποῖος συνδέεται μέ τό ἐλάφι σ' ἀντίθεση μέ τόν ταῦρο τοῦ θεοῦ τοῦ καιροῦ· ἐπίσης μέ τόξα καί βέλη εἰκονίζεται ὁ θεός τοῦ ἐλαφιοῦ. Μποροῦμε νά ὑποθέσουμε ὅτι ἡ Κύπρος μετά τό 1200 ἔπαιξε σημαντικό ρόλο ὡς χωνευτήρι ἀνατολικῶν, σημιτικῶν καί ἑλληνικῶν στοιχείων σέ κυπριακή λατρεία τοῦ Ἀπόλλωνος, τοῦ Ἀπόλλωνος Ἀλασιώτα, ἐπέζησε τό ὄνομα τῆς Κύπρου τῆς Χάλκινης ἐποχῆς (Ἀλασία)²⁴. Πολλά παραμένουν πρὸς τό παρόν σκοτεινά, καί ἰδίως ποῦ καί πῶς δημιουργήθηκε ἡ τριάδα Λητώ-Ἀπόλλων-Ἄρτεμις²⁵.

Νέα καθαρή ἀρχή τῆς νεανικότητος κατά τήν ἐτήσια συνάθροιση, ἐξορκισμός τοῦ κακοῦ μέ χορό καί τραγούδι καί ἡ εἰκόνα τοῦ προστάτη τοξοφόρου θεοῦ πρέπει νά ἰδωθοῦν μαζί· τό ὅτι ἀπ' αὐτά τά στοιχεῖα ἀναδύθηκε μιᾶ ἐνιαία μορφή, ὀφείλεται, πιθανῶς περισσότερο ἀπ' ὅ,τι στήν περίπτωση ἄλλων θεῶν, στήν ποίηση. Συγχρόνως οἱ ποιητές ἢ μᾶλλον οἱ «ἀοιδοί» ἔθεσαν τούς ἑαυτούς

τους όλως ιδιαιτέρως υπό τήν προστασία του Ἀπόλλωνος. Ἦδη στήν πρώτη ραψωδία τῆς Ἰλιάδος ὁ Ἀπόλλων παρουσιάζεται μέ διπλή δράση: Ὅμοιος μέ τήν νύχτα ἔρχεται νά φέρει τόν λοιμό, τά βέλη βροντοῦν στούς ὤμους του, ἡ χορδή τοῦ τόξου του ἀντηχεῖ τρομερά. Ζῶα καί ἄνθρωποι ἀφανίζονται, ἕως ὅτου ὁ θεός καταπραύνεται. Ἐπάνω στόν Ὀλυμπο ὁμως μεταξύ τῶν θεῶν ὁ ἴδιος ὁ Ἀπόλλων παίζει τήν *περικαλλέα φόρμιγγα* καί οἱ Μοῦσες τραγουδοῦν ἡ μία μετά τήν ἄλλη μέ ὁμορφη φωνή²⁶. Ἔτσι ἐμφανίζεται καί στόν παλαιό Ὑμνον εἰς Ἀπόλλωνα: καθῶς ὁ Ἀπόλλων μέ τό τρομερό του τόξο ἔρχεται στόν Ὀλυμπο, ὅλοι οἱ θεοί σηκώνονται ὄρθιοι· μόνο ἡ Λητώ, ἡ μητέρα του, μένει καθιστή· αὐτή παίρνει κατόπιν ἀπό τόν γιό της τήν φαρέτρα καί τό τόξο, καί τόν ὀδηγεῖ νά καθίσει στήν θέση του· εἶναι χαρούμενη πού γέννησε ἕνα δυνατό καί τοξοφόρο θεό. Κατόπιν ὁ Ἀπόλλων βηματίζει πάνω ἀπό τήν γῆ παίζοντας τήν λύρα μέχρι τούς Δελφούς καί πιό πέρα, ἐνῶ οἱ Χάριτες χορεύουν μαζί μέ τήν Ἄρτεμι καί τήν Ἀφροδίτη· λάμψη περιβάλλει τόν Ἀπόλλωνα, ὁ ὁποῖος ἀνάμεσά τους χτυπᾷ τίς χορδές²⁷.

Ὁ θεός τοῦ λοιμοῦ εἶναι συγχρόνως κύριος του θεραπευτικοῦ ὕμνου· αὐτή ἡ δεδομένη σχέση τόξου καί λύρας ἀποκρυσταλλώνεται σέ μιᾶ μοναδική εἰκόνα: καί τό τόξο «τραγουδᾷ» καί ἡ λύρα «ἀντηχεῖ». Τήν ἐνότητα τόξου καί λύρας ἐξέφρασε ὁ Ἡράκλειτος²⁸ ὡς *παλίντροπον ἀρμονίην*, «ἀρμονία πού στρέφεται πίσω στόν ἑαυτόν της», ἀφοῦ «αὐτό πού διασπᾶται γίνεται ἕνα μέ τόν ἑαυτό του». Τό κολοσσιαῖο λατρευτικό ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος στήν Δῆλο ἔφερε στό δεξιό χέρι του τίς τρεῖς Χάριτες καί στό ἀριστερό τό τόξο· κατά τήν ἐρμηνεία τοῦ Καλλιμάχου αὐτό σήμαινε ὅτι ἡ χάρις τοῦ θεοῦ εἶναι ἀνώτερη καί ἰσχυρότερη ἀπό τήν καταστρεπτική δύναμη²⁹.

Τό βέλος χτυπᾷ ἀπό μακριά· τά ἐπίθετά τοῦ Ἀπόλλωνος *ἐκατηβόλος*, *ἐκηβόλος*, *ἑκατος* ἔχουν κατανοηθῆ μέ τήν σημασία «αὐτός πού χτυπᾷ ἀπό μακριά»³⁰. Ὁ ὕμνος ἔχει ἐξάρσεις καί ὑφέσεις: δέν εἶναι πάντοτε δυνατόν νά πλησιάσει κανεῖς τόν Ἀπόλλωνα ἀπό κοντά, παρά τήν ὑπαρξη τοῦ ἀγάλματος. Γιαυτό σέ σύγκριση μέ τόν Δία ἢ τόν Ποσειδῶνα ὁ μῦθος τῆς γεννήσεώς του εἶναι πολύ πιό σημαντικός ἀπό τό γεγονός τῆς πρώτης του ἐπιφάνειας. Σύμφωνα μέ τό πρότυπό της γεννήσεως τῶν βασιλικῶν τέκνων ὁ μῦθος ἀφηγεῖται τά βάσανα τῆς μητέρας του, ἡ ὁποία περιπλανιόταν στόν κόσμον, ἀλλά δέν ἔβρισκε κανένα κατάλυμα, ἕως ὅτου τῆς τό προσέφερε ἡ μικρή νῆσος Δῆλος. Ἐκεῖ, κάτω ἀπό τόν φοίνικα, γέννησε ἡ Λητώ καί ὀλόκληρη ἡ Δῆλος πλημμύρισε ἀπό τό ἀμβρόσιο ἄρωμα, ἡ μεγάλη Γῆ γέλασε καί χάρηκε ἀκόμη καί ἡ βαθειά θάλασσα³¹. Ἡ Δῆλος κράτησε γιά πάντα κάτι ἀπό τήν αἴγλη ἐκείνης τῆς πρώτης ὥρας, πού ἐπέδρασε στήν ὁμορφιά τοῦ φοίνικα καί τῆς στρογγυλῆς λίμνης.

Κατά τήν ἐορτή γινόταν ἐκάστοτε μέσω τοῦ παιάνος νέα ἐπίκληση πρὸς τόν Ἀπόλλωνα νά ἔλθει, ἀκόμη καί στήν Δῆλο· ἔλεγαν³² ὅτι διέμενε στήν Δυκία ἢ στόν βορρᾶ πέρα ἀπό μιᾶ τεράστια ὄροσειρά στόν εὐσεβῆ λαό τῶν Ὑπερβορείων. Μυκηναϊκοὺς τάφους στήν Δῆλο τούς χαρακτήριζαν καί τούς τιμοῦσαν ὡς τάφους τῶν «Ὑπερβορείων παρθένων», οἱ ὁποῖες κάποτε εἶχαν ἔλθει στήν Δῆλο³³. Δῶρα, τά ὁποῖα μέσω τῆς Ἀπολλωνίας καί τῆς Δωδώνης ἐφθάναν στήν

Δῆλο καί ἴσως ἀκολουθώντας τήν «ὁδὸ τοῦ ἠλέκτρου» ἔρχονταν ἀπὸ τὸν βορρᾶ, ἐθεωροῦντο δῶρα τῶν Ὑπερβορείων³⁴. Καί στοὺς Δελφούς ἐπίσης ἡ ἐπιφάνεια τοῦ Ἀπόλλωνος κατὰ τὴν ἑορτὴ μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ ὡς ἄφιξη ἀπὸ τοὺς Ὑπερβορείους· ἓνας ὕμνος τοῦ Ἀλκαίου περιέγραφε πῶς ὁ Ἀπόλλων ἐμφανίζεται ἐπάνω σὲ ἄμαξα πού τὴν σέρνουν κύκνοι· ἀηδόνια κελαηδοῦν, χελιδόνια καί τζιτζίκια τερετίζουν, ἀπὸ τὴν Κασταλία πηγὴ ρέει ἀσήμε, ὁ τρίπους ἀντηχεῖ³⁵. Μιά ἀκόμη πρωιμότερη ἀγγειογραφία δείχνει τὸν Ἀπόλλωνα σὲ ἄρμα μέ φτερωτοὺς ἵππους καί πίσω του δύο γυναῖκες συνοδοῦς, ἴσως Ὑπερβόρειες παρθένες· ἡ Ἄρτεμις, πιθανῶς ὡς κυρία τῆς Δήλου, τὸν χαιρετᾷ³⁶. Στὴν λατρεία ἡ ἄφιξη-ἐπιφάνεια τοῦ Ἀπόλλωνος παριστάνεται ἐπίσης μέ τὴν μεταφορὰ κλάδων δάφνης στό Ἱερό, τὰ *Δαφνηφόρια*³⁷.

Ὁ θεὸς τοῦ τόξου εἶναι ἐπικίνδυνος. Χωρὶς οἶκτο σκοτῶνει, μαζί μέ τὴν Ἄρτεμι, ὅλα τὰ παιδιά τῆς Νιόβης, ἡ ὁποία καυχίόταν γιὰ τὸν μεγάλο ἀριθμὸ τῶν παιδιῶν της καί εἶχε προσβάλει τὴν Λητώ³⁸. Καί ὁ Ἀχιλλεύς ἐπίσης πεθαίνει ἀπὸ τὸ βέλος τοῦ Ἀπόλλωνος· στὴν περίπτωση αὐτῆ, ὅπως καί στὴν περίπτωση τῆς Ἀρτέμιδος καί τῆς Ἰφιγένειας, παρατηρεῖται μυστηριώδης ὁμοιότητα (σχεδὸν ταύτιση) τοῦ θεοῦ καί τοῦ θύματος· ἀκριβῶς ὁ θαλερός νέος, ἀκόμη ἀνύπαντρος, μέ τὸ στολίδι ἀκόμη τῶν μακριῶν μαλλιῶν, βρίσκει τὸν θάνατο ἀπ' αὐτὸν τὸν νεαρό ἐπίσης θεό. Ὁ γιὸς τοῦ Ἀχιλλέως Νεοπτόλεμος βρῆκε φρικτὸ θάνατο στό Ἱερό τοῦ Ἀπόλλωνος στοὺς Δελφούς καί μ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν τρόπο ἔγινε ὁ ἥρωας, ὁ ὁποῖος προῖστατο ὅλων τῶν θυσιαστηρίων ἑορτῶν³⁹. Οἱ διαχωριστικὲς γραμμὲς γίνονται εὐκρινέστερες, ὅταν ὁ Ἀπόλλων καταβάλλει τέρατα, τὸν Γίγαντα Τιτυό, ὁ ὁποῖος θέλησε νὰ βιάσει τὴν Λητώ⁴⁰, ἢ τὸν δράκοντα τῶν Δελφῶν. Ὁ ἀγώνας μέ τὸν δράκοντα εἶναι ταξιδιάρικο μοτίβο· ὑπάρχουν διάφορες παραλλαγές στό ὄνομα καθὼς καί στό φύλο τοῦ δελφικοῦ δράκοντα· ἡ ἐκδοχὴ πού ἐπικράτησε ἔδινε στό ἔρπετό τὸ ὄνομα «Πύθων» καί τὸ θεωροῦσε γιὸ τῆς γῆς καί κύριο τοῦ τόπου, ἕως ὅτου τὸ σκότωσαν τὰ βέλη τοῦ Ἀπολλωνος⁴¹. Ὁ Πυθικός ἀγώνας κατόπιν θεωρήθηκε ὡς ἑορτὴ αὐτῆς τῆς νίκης.

Σ' ὅλες τίς ἑορτές τοῦ Ἀπόλλωνος ἡ μουσικὴ τοῦ Ἀπόλλωνος εἶναι παροῦσα μέ τοὺς χορούς τῶν ἀγοριῶν καί τῶν κοριτσιῶν· ἀκριβῶς στοὺς Πυθικούς ἀγῶνες διεξήγετο πάντοτε μουσικός ἀγώνας, πού περιελάμβανε ἄσμα μέ τὴν συνοδεία λύρας ἢ αὐλοῦ καί δεξιοτεχνία αὐλοῦ, ἂν καί οἱ ἀθλητικοὶ ἀγῶνες, ἰδίως ἡ ἄρματοδρομία, κέρδισαν ἀργότερα τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ κοινοῦ. Ὁ νικητὴς ἔπαιρνε τὸ δάφνινο στεφάνι — μιά παράδοση πού κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Ἀναγεννήσεως ξαναζῆ μέ τὴν στέψη τῶν ποιητῶν (*poeta laureatus*). Οἱ Μοῦσες ἦσαν βεβαίως γιὰ τοὺς Ἕλληνες οἱ θυγατέρες τοῦ Διὸς καί τῆς Μνημοσύνης· ὁ Ἀπόλλων ὅμως ἦταν ὁ ἀρχηγός τους, ὁ *Μουσαγέτης*.

Ὅτι ὁ Ἀπόλλων ἦταν ὁ θεὸς τῆς ἰάσεως, παρέμεινε ἓνα ἀπὸ τὰ οὐσιαστικὰ στοιχεῖα τῆς λατρείας του, ἀπὸ τὴν μυθικὴ ἴδρυση τῶν Διδύμων, ὅταν ὁ Βράγχος, πρόγονος τοῦ ἱερατικοῦ γένους τῶν Βραγχιδῶν, ἀπεμάκρυνε ἓνα λοιμό⁴², μέχρι τὴν κατασκευὴ τοῦ καλοδιατηρημένου ναοῦ στὴν ἐρημιὰ τῶν βουνῶν στίς Βάσσες τῆς Ἀρκαδίας, ὁ ὁποῖος οἰκοδομήθηκε μετὰ τὸν λοιμό τοῦ 430 καί

ἀφιερώθηκε στον Απόλλωνα τον *Ἐπικούριο*, τον «βοηθό»⁴³. Για τις διάφορες ἀρρώστιες τῶν συνηθισμένων ἀνθρώπων ἐφανίσθηκε ἀργότερα ὁ Ἀσκληπιός· Αὐτός ὅμως πάντοτε ἐθεωρεῖτο γιός τοῦ Απόλλωνος, ὁ ὁποῖος ὁ ἴδιος ὀνομαζόταν καί *Ἰατρός*.

Ὁ θεός τοῦ θεραπευτικοῦ ὕμνου θά μπορούσε κάλλιστα νά εἶναι θεός τῆς μαγείας· ὁ Απόλλων ὅμως εἶναι ἐντελῶς τό ἀντίθετο, θεός τῶν καθαρῶν καί τῶν συγκεκαλυμμένων χρησμῶν. Ἐφ' ὅσον λοιμός καί κακό, νόσος μέ εὐρεία σημασία, ἐννοοῦνται ὡς «μῖασμα», τό κακό δέν προσωποποιεῖται, ἀλλά ἀντικειμενικοποιεῖται· γνώση καί προσωπική εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου ἐπεμβαίνουν: πρέπει νά ἀνακαλύψει ποιά ἐνέργεια προκάλεσε τό μῖασμα, καί ἀπόκειται σ' αὐτόν νά τό ἀπομακρύνει μέ νέα ἐνέργεια⁴⁴. Σ' αὐτό βεβαίως εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὑπερανθρώπινη γνώση: ὁ θεός τῶν καθαρῶν πρέπει συγχρόνως νά εἶναι καί θεός τῆς μαντικῆς, ἀργότερα βεβαίως ἡ λειτουργία τῶν χρησμῶν ἐπεκτάθηκε πέρα ἀπό τήν περιοχὴ τῶν λατρευτικῶν ἐντολῶν. Τά μαντεῖα περισσότερο ἀπό ὅ,τι δηποτε ἄλλο συνέβαλαν κατά τήν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ στήν φήμη τοῦ Απόλλωνος, μολονότι δέν ἀνῆκαν παντοῦ στήν λατρεία του — τό μαντεῖο τῆς Δήλου π.χ. παρήκμασε —, ἐνῶ πράγματι ὑπῆρχαν καί τά μαντεῖα τοῦ Διός καί τά νεκρομαντεῖα⁴⁵. Ἦδη στήν *Ἰλιάδα* ὁ μάντης βρίσκεται ὑπὸ τήν προστασία τοῦ Απόλλωνος· στόν *Ἕμνον εἰς Απόλλωνα* ὑπάρχει ἡ διακήρυξή του: «μακάρι τήν κιθάρα ν' ἀγαπῶ καί τά καμπύλα τόξα, καί στούς ἀνθρώπους θά χρησιμοδοτῶ τήν ἀσφαλτὴ βουλή τοῦ Δία»⁴⁶. Σ' αὐτὴν τήν λειτουργία ὁ Απόλλων εἶναι ἰδιαίτερος κοντά στόν πατέρα του τόν Δία: «ὁ Λοξίας εἶναι προφήτης τοῦ πατέρα Δία»⁴⁷. Βεβαίως ἡ ἔμμεση, συγκεκαλυμμένη ἀποκάλυψη ἀνήκει εἰδικά στόν Απόλλωνα· γι' αὐτό ὀνομάζεται *Λοξίας*, «πλάγιος»· δύσκολα κατανοητές ἐκφράσεις ἑνός μέντιουμ κατεχομένου ἀπό τόν θεό σχηματοποιοῦνται σέ στίχους συνήθως ἐσκεμμένα ἀμφίσημους καί ἀσαφεῖς· συχνά ἡ σωστὴ ἐρμηνεῖα ἀνευρίσκεται κατά τήν δευτέρη ἢ τρίτη φορά ὕστερα ἀπό ἐπώδυνη ἐμπειρία. Ἀκόμη καί στήν περίπτωση αὐτῆ, ὅπου γιὰ τοὺς ἀρχαίους ἀνθρώπους τό θεῖο φαινόταν ἰδιαίτερος οἰκεῖο, ὁ Απόλλων παραμένει ἀπόμακρος, δυσπρόσιτος.

Μέσω τῶν λατρευτικῶν ἐντολῶν, οἱ ὁποῖες ἐκπορεύονταν ἀπό τους Δελφούς, κατέστησαν ὁρατές γιὰ πρώτη φορά στούς Ἕλληνες οἱ γενικὲς γραμμὲς μιᾶς γενικῆς ἠθικῆς πού ὑπερέβαινε τήν παράδοση καί τά συλλογικὰ συμφέροντα. Οἱ Δελφοὶ ἐπέβαλαν καί ἐπιβεβαίωσαν ὅτι ὁ φόνος ἀπαιτεῖ ἐξιλέωση, ἀλλὰ καί ὅτι εἶναι δυνατόν μέσω τοῦ ἐξαγνισμοῦ νά ὑπερπηδηθῆ ἡ συμφορὰ⁴⁸. Ὁ μῦθος παρουσιάζει τόν ἴδιο τόν Απόλλωνα νά ὑπόκειται σ' αὐτόν τόν νόμο· ἐκδιώχθηκε ἀπό τόν Ὀλυμπο, ὅταν σκότωσε τοὺς Κύκλωπες, ἐγκατέλειψε τοὺς Δελφούς, ὅταν σκότωσε τόν Πύθωνα, καί ἀνεζήτησε ἐξαγνισμό μέχρι τήν κοιλάδα τῶν Τεμπῶν στήν Θεσσαλία⁴⁹. Ἀπὸ τόν Αἰσχύλο καί μετὰ πίστευαν ἐπίσης ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Απόλλων προσωπικά πραγματοποίησε τόν αἱματηρὸ ἐξαγνισμό τοῦ Ὀρέστη στόν ναό τῶν Δελφῶν⁵⁰. Ὑπερασπιστής τῆς ἀγνότητος ἐμφανίζεται ὁ Απόλλων ἤδη στήν τελευταία ραψωδία τῆς *Ἰλιάδος*, ὅπου κατηγορεῖ τόν Ἀχιλλέα, ὁ ὁποῖος δέν μπορούσε νά συμφιλιωθῆ μέ τόν θάνατο τοῦ Πατρόκλου καί

δέν σταματοῦσε νά ντροπιάζει τό σῶμα τοῦ Ἑκτορος: «ἄψυχο χῶμα ντροπιάζει μέ τήν μανία του» καί «οἱ Μοῖρες ἔδωσαν στούς ἀνθρώπους καρδιά πού μπορεῖ ν' ἀντέξει»⁵¹. Ὁ ἀνθρώπος ἔχει τήν δυνατότητα νά φθάνει σ' ἕνα τέλος καί νά κάνει νέα ἀρχή ἔχοντας ἐπίγνωση τῆς περιορισμένης χρονικότητάς του.

Κατά τόν 6ον αἰ. στόν ναό τῶν Δελφῶν χαράχτηκαν ρητά — σ' αὐτήν τήν μορφή ἐκφραζόταν τότε ἡ «σοφία» —, τά ὁποῖα ἀργότερα ἀποδόθηκαν στούς Ἑπτά σοφούς»⁵². Δύο μεταξύ ὄλων τῶν ἄλλων ἐκφράζουν τό πνεῦμα τοῦ Ἀπόλλωνος, τό ὁποῖο εἶναι συγχρόνως σοφία καί ἠθική: *μηδέν ἄγαν*, «τίποτε τό ὑπερβολικό», καί *γνώθι σαυτόν*, «γνώρισε τόν ἑαυτό σου». αὐτό τό τελευταῖο, ὅπως ἀπό μακροῦ ἔχει παρατηρηθῆ, δέν ἔχει ψυχολογική, οὔτε ὑπαρξιακή-φιλοσοφική ἔννοια, ὅπως τό ἀντιλαμβανόταν ὁ Σωκράτης, ἀλλά ἀνθρωπολογική: μάθε ὅτι δέν εἶσαι θεός. Αναδύεται μιά ἠθική τοῦ «ἀνθρώπινου», ἡ ὁποία ὅμως εἶναι πιό κοντά στήν ἀπαισιοδοξία παρά σ' ἕνα πρόγραμμα ἀνθρώπινης προσόδου.

Ὁ Ἀπόλλων παραμένει ὁ «θεός τοῦ μακρινοῦ»⁵³: ὁ ἀνθρώπος γνωρίζει τόν ἑαυτό τοῦ μέσω τῆς ἀποστάσεώς του ἀπό τόν θεό. Ἄλλη μιά φορά αὐτό ἐκφράζεται ἤδη στήν *Ἰλιάδα*. Κατά τήν θεομαχία ἔρχονται ἀντιμέτωποι ὁ Ποσειδῶν καί ὁ Ἀπόλλων· ὁ Ἀπόλλων ὅμως δέν ἀποδέχεται τήν πρόκληση: «δέν θά ἔπρεπε νά μέ θεωρεῖς συνετό, ἂν ἀποφάσιζα νά πολεμήσω μαζί σου γιά χάρη τῶν ἄμοιρων θνητῶν, οἱ ὁποῖοι σάν τά φύλλα τῶν δένδρων ἄλλοτε εἶναι γεμάτοι ζωντάνια τρώγοντας τούς καρπούς τῆς γῆς κι ἄλλοτε σβήνουν καί πεθαίνουν»⁵⁴. Ἐτσι ὁ θεός μ' αὐτήν τήν ἐκφραση τῆς ἀπόλυτης ἀνωτερότητας ἀπομακρύνεται ἀπ' ὄλους γενικῶς τούς ἀνθρώπους, πιστούς καί ἄπιστους, καθαρούς καί ἀκάθαρους. Οἱ ἀνθρώποι ὅμως, οἱ ὁποῖοι ἔχοντας ἐπίγνωση τῆς ἀδυναμίας τούς θυμοῦνται αὐτόν ἀκριβῶς τόν θεό, τολμοῦν νά ἐπιδιώξουν τό ὑψηλό, τό ἀπόλυτο· ἡ γνώση τῶν ὁρίων σημαίνει ὅτι τό περικλειόμενο ἐντός τῶν ὁρίων δέν εἶναι τό πᾶν. Ἀκόμη καί τό πολύ ἀνθρώπινο ἀποκτᾶ φῶς καί μορφή ἀπό αὐτήν τήν ἀπόσταση. Αὐτό ἔγινε φανερό, μολοντί ἀπετέλεσε περιορισμό, ὥστε ἀπό τόν 5ο αἰ. ὁ Ἀπόλλων ἄρχισε νά γίνεται κατανοητός ὡς θεός τοῦ ἡλίου⁵⁵.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Wernike, *RE* II 1·111· *GCS* IV 98-355· Otto (1) 62·91· *GGR* 529-64· K. Kerényi, *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, 2η ἐκδ. 1953· K. A. Pfeiff, *Apollon: Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst*, 1943· F. Borner, «Gedanken über die Gestalt des Apollon und die Geschichte der griechischen Frömmigkeit», *Athenaeum* 41 (1965) 275-303· W. Burkert, «Apellai und Apollon», *RhM* 118(1975) 1-21.

2. Otto (1) 78· *GGR* 529.

3. Βλ. I 4 σημ. 16.

4. Βλ. G. Devereux, *Symbolae Osloenses* 42 (1967) 76 ἐξ., 90 ἐξ.

5. Ἐπισκόπηση τῶν τόπων λατρείας: *RE* II 72-84 (ἀπηρχαιωμένη χωρίς ὅμως ἀκόμη νά ἔχει ἀντικατασταθῆ).

6. Sittig 36-40· Burkert, *RhM* 118 (1957) 7 έξ.
7. Δηλος: Gallet de Santerre (1958)· Δελφοί: βλ. II 8 σημ. 63.
8. Ο Α. Giovannini, *Etude sur les origines du Catalogue des Vaisseaux*, 1969, έδειξε ότι ο Νεών Κατάλογος τής Ιλιάδος ακολουθεῖ ἕνα Δελφικό (Αμφικτυονικό) κατάλογο Θεαροδόκων.
9. RE II 111-17· Αρχηγέτης· Θουκ. 6.3.1· Ηγεμών στην Φάσιν: Jeffery 368.
10. Βλ. 14 σημ. 53.
11. Βλ. II 5 σημ. 80.
12. Βλ. II 8 σημ. 66.
13. Wilamowitz, *Hermes* 38 (1903) 575-86· *GdH* I 89 έξ.
14. Αντίθετα ο Wilamowitz, *Hermes* 38 (1903) 575-86· *GdH* I 324-8· πρβ. Burkert, *RhM* 118 (1975) 1-4, 21· ή έπιγραφή από τήν Ξάνθο: CRAI (1974) 82-93· 115-25· 132-49· *Fouilles de Xanthos VI: la stèle trilingue du Letoon*, 1979· έντελώς αστήρικτο εἶναι τό χιττιτικό Arulunas: *GGR* 558 έξ· πρβ. *RhM* (1975) 3.
15. Burkert, *RhM* (1975) 1-21, κατά τίς άντιλήψεις τής Harrison (2) 440 έξ., πρβ. CGS IV 98 έξ.
16. Πολύβ. 5.8.4· 11.7.2· 18.48.5· βλ. II 5 σημ. 63.
17. *Il.* Y 39· βλ. II 2 σημ. 29.
18. *RhM* (1975) 15 σημ. 56
19. F. Graf, «Apollon Delphinios», *MH* 36 (1979) 2-22.
20. Βλ. I 3.6 σημ. 20· II 3 σημ. 14· Ο Παιάν ως άνεξάρτητη θεότητα: *Il.* E 401· 899· ως λατρευτικός Ύμνος του Απόλλωνος: *Il.* A 473.
21. Πλούτ. *Περί Μουσ.* 1134 b-d, 1146 c *RhM* (1975) 20 σημ. 83.
22. M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas: Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankenguts aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Gottern Nergal, Reschep, Apollon*, 1974· Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975) 51-79, ιδίως 55-7, 68-71, 78. Πρβ. έπίσης H. A. Cahn, «Die Lowen des Apollon», *MH* 7 (1950) 185-99.
23. Θυσίες του βασιλέως τής Σπάρτης κατά τήν έβδομη ήμέρα του μηνός: Ηρόδ. 6.57.2· έβδομαγέτας: Αισχ. *Επτά* 800 έξ· πρβ. *GdH* I 328. Βλ. V 2.1 σημ. 12.
24. *Grazer Beiträge* 4 (1975) 55· Gurney 137 έξ· βλ. II 5 σημ. 70· O. Masson στό: *Acts of the International Archaeological Symposium «The Mycenaean in the Eastern Mediterranean»*, 1973, 117-21.
25. Βλ. III 3.1 σημ. 29.
26. 71 A 44-52· 603 έξ.
27. *Υμν. εις Απόλλ.* 2·13· 182-206. Για τήν χρονολόγηση του Ύμνου βλ. W. Burkert στό: *Arktouros: Hellenic studies presented to B. M. W. Knox*, 1979, 53-62.
28. VS 22 B 51=27 Marcovich.
29. Καλλίμ. άπ. 114, βλ. II 5 σημ. 80.
30. Τό πρόβλημα εἶναι ότι τά όνόματα έκατηβόλος και έκατος δέν εἶναι δυνατόν νά αποχωρισθούν από τό όνομα τής θεᾶς Έκάτης (βλ. III 3.1 σημ. 18): Frisk I 473 έξ· Chantraine 328· C. de Simone, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 84 (1970) 216-20.
31. *Υμν. εις Απόλλ.* 25·126· Θεογνις 5·10· για τήν χρονολόγηση του φοίνικα: βλ. II 5 σημ. 20.
32. Σιμωνίδης PMG 519.55 a· Serv.Verg. *Aen.* ad 4.143.
33. Βλ. 14 σημ. 25.
34. Ηρόδ. 4.32.5· Πανσ. 1.31.2· J. Treheux, «La realite historique des offrandes hyperboreennes», *Studies D. M. Robinson* II, 1953, 758-74· W. Sale, «The Hyperborean maidens on Delos», *HThR* 54 (1961) 75-89· N. G. L. Hammond, *Epirus*, 1967, 331· H. Kothe, «Apollons ethnokulturelle Herkunft», *Klio* 52 (1970) 205-30· G. B. Biancucci, «La via Iperborea», *RFIC* 101 (1973) 207-20.
35. Αλκαίος άπ. 307 (Lobei Page)=Ιμέριος Λόγ. 48.10-11 (έκδ. Colonna).
36. Αμφορεύς από τήν Μήλο (πέγρ. 650): Schefold πίν. 10· Simon 127.
37. Βλ. II 7 σημ. 12-13.

38. PR II119-26.
39. Αχλλεύς: *RhM* (1975) 19· Νεοπτόλεμος: *HN* 136 έξ. (άγγλ. 119 έξ.)· Στόν παιάνα από τίς Έρϑθρές τραγουδοῦσαν «προστάτευε τούς νέους»: *IE* 205. 36-8.
40. *RE* VI A 1593-609.
41. J. Fontrose, *Python: a study of Delphic myth and its origins*, 1959.
42. Καλλίμ. άπ. 194. 28-31· βλ. II 8 σημ. 62.
43. Πασ. 8.41.7-9· Gruben 121-8.
44. Βλ. II 4 σημ. 16-17.
45. Βλ. 118.
46. Υμν. εις Απόλλ. 131 έξ.
47. Αΐσχ. *Εὐμ.* 19.
48. *GGR* 647-52· W. Schadewaldt, «Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee», *Hellas und Hesperien* 1,1970, 669-85.
49. Εὐριπ. *Άλκ.* 6 έξ. Άριστόνοος 1.17 (p. 163 Powell)· Πασ. 2.7.7' 30.3.
50. Βλ. II 4 σημ. 16.
51. *Ιλ.* Ω 33-54, ιδίως 49 και 54· F. Dirlmeier, «Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels», *ARW* 36 (1939) 211-99=Kleine Schriften, 1970, 31-47.
52. Άριστοτ. άπ. 3· *SIG* 1268· B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, 4η εκδ. 1971· πρβ. L. Robert, *CRAI* (1968) 416-567· *Nouveaux choix d' inscriptions grecques*, 1971, 183 άρ. 37.
53. Otto (1)77.
54. *Ιλ.* Φ 462-6.
55. Για τόν Roscher άποτελοῦσε άκόμη «ένα από τά πιό βέβαια γεγονότα τής μυθολογίας» ότι ό Απόλλων ήταν θεός τοῦ ήλιου: *RML* I 422· λεπτομερής άνασκευή: *CGS* IV 136-44· P. Boyance, «L' Apollon Solaire» *Melanges J. Carcopino*, 1966, 149-70. Οί πρωιμότερες μαρτυρίες: Αΐσχ. *Ικετ.* 212-14 (κειμένο άβέβαιο)· άπ. 83 (Mette)=Radt p. 138.

2.6 Άρτεμις

Η ΑΡΤΕΜΙΣ¹ ΗΤΑΝ όχι μόνο από τίς περισσότερο λατρευόμενες, αλλά και από τίς πιό ιδιόρρυθμες και προφανώς παλαιότερες θεότητες. Τό όνομα της² είναι έτυμολογικώς σκοτεινό· προς τό παρόν παραμένει διαφιλονικούμενο αν μαρτυρείται στην Γραμμική Β³. Έντυπωσιακές είναι οι σχέσεις της μέ την Μ. Άσία. Τό όνομά της έμφανίζεται μεταξύ των θεών των Λυδών και των Λυκίων, και μολονότι για τούς Λυκίους άποτελεϊ πιθανώς δάνειο από τους Έλληνες, πράγμα πού δέν άποκλείεται και για τούς Λυδούς, τά θεοφόρα όνόματα μέ τόν μή ελληνικό σχηματισμό τους δείχνουν πόσο πολύ έχει άφομοιωθῆ αυτή ή θεά⁴. Στην λατρεία τής Άρτέμιδος στην Πέργη⁵ τής Παμφυλίας και άκόμη περισσότερο στην πασίγνωστη Άρτεμι τής Έφέσου⁶ φαίνεται ότι οι ελληνικές πόλεις ειχαν δεχθῆ στοιχειά έντελώς μικρασιατικά όσον άφορά και τό λατρευτικό άγαλμα και την όργάνωση των επαιτών ιερέων ή άκόμη και τούς ευνούχους ιερείς στά πλαίσια ενός κρατικοῦ ιερατείου. Άργότερα έγιναν χωρίς δυσκολία ταυτίσεις μέ την μικρασιατική Μεγάλη Θεά, μέ την Κυβέλη ή την Ανάχιτα (τήν κυριότερη θεά των

Περσῶν). Ἀκόμη καί λιοντάρια ἔχει ἡ Ἄρτεμις, ὅπως καί ὁ Απόλλων, ὡς συνοδούς σύμφωνα μέ τήν ἀνατολική παράδοση.

«Δέσποινα τῶν ζώων», πότνια Θηρῶν, ὀνομάζεται ἡ Ἄρτεμις στήν *Ιλιάδα*⁷, μιά παλαιότερα σχηματισμένη φόρμουλα, ἡ ὁποία δικαιολογημένα θεωρήθηκε κλειδί γιά τήν κατανόηση τῆς φύσεως τῆς θεᾶς. Τό ἀγαπημένο στήν ἀρχαϊκή τέχνη καί ἀπό τήν Ἀνατολή εἰλημμένο θέμα μιᾶς θεᾶς — ὄχι σπανίως φτερωτῆς — μεταξύ ἀγρίων ζώων συμμετρικά τοποθετημένων συσχετίσθηκε γενικῶς μέ τήν Ἄρτεμι. Αὐτή ἡ πότνια θηρῶν εἶναι κυρία ὀλόκληρης τῆς ἀγρίας φύσεως, τῶν ψαριῶν στά νερά, τῶν πτηνῶν στόν ἀέρα, τῶν λιονταριῶν καί τῶν ἐλαφιῶν, τῶν αἰγῶν καί τῶν λαγῶν· αὐτή ἡ ἴδια εἶναι ἄγρια καί σκοτεινή, εἰκονίζεται ἀκόμη καί μέ κεφαλή Γοργοῦς. Προστατεύει καί σώζει τά μικρά ἄγρια ζῶα, «εἶναι φιλική μέ τά παιχνιδιάρικα λιονταρόπουλα καί μέ τά βυζανιάρικα μικρά ὄλων τῶν ζώων πού ζοῦν στούς ἀγρούς»⁸, συγχρόνως ὅμως εἶναι ἡ κυνηγός πού θριαμβευτικά σκοτώνει τήν λεία της, ὀπλισμένη μέ βέλη καί τόξο. Ἡ Ἄρτεμις εἶναι παντοῦ καί πάντοτε ἡ θεά τοῦ κυνηγιοῦ καί τῶν κυνηγῶν πολύ παλαιός εἶναι ὁ τρόπος τῆς λατρείας της, κατά τόν ὁποῖον οἱ κυνηγοί κρεμοῦν τά κέρατα καί τό δέρμα τῆς λείας τους σ' ἓνα δένδρο ἢ καί σέ εἰδικούς κίονες σέ σχῆμα ροπάλου⁹. Ἔθιμα αὐτοῦ τοῦ εἴδους καθῶς καί ἡ ἰδέα μιᾶς «Κυρίας τῶν ζώων» ἀνάγονται γενικῶς χωρίς ἀμφιβολία στήν Παλαιολιθική ἐποχή.

Τό ὁμηρικό ἔπος αὐτήν τήν σφαίρα δραστηριότητας, στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ τίτλος πότνια θηρῶν καί εἶναι πολύ ζωντανή στήν λατρεία, τήν ἔχει θέσει ἀποφασιστικά στό περιθώριο καί παρουσιάζει τήν Ἄρτεμι ὡς ἀδύναμη κοπέλα. Κατά τήν θεομαχία ἡ Ἄρτεμις παίξει ἓναν ἀξιοθρήνητο ρόλο: μερικά ἀναιδῆ λόγια πρὸς τόν Απόλλωνα, καί ἡ Ἥρα τήν ἀρπάζει ἀπό τά χέρια, τήν χτυπᾷ σ' ἄφτια μέ τό τόξο καί τά βέλη της, μέ ἀποτέλεσμα νά σκορπιστοῦν τά βέλη στό ἔδαφος· μέ δακρυσμένα μάτια ἡ Ἄρτεμις ἐγκαταλείπει τήν σκηνή, γιά νά ζητήσει παρηγοριά στόν πατέρα της τόν Δία, ἐνῶ ἡ μητέρα της Λητώ μαζεῦει τά βέλη¹⁰. Ἔτσι ἡ θεά ἐμφανίζεται στόν ρόλο ἑνός ἀνώριμου κοριτσιοῦ δίπλα σέ μιά αὐστηρή μητριά, ἐνῶ μεταξύ τῶν πολεμιστῶν βρίσκεται ἐκτός τόπου καί χρόνου.

Τό θετικό ἀντίστοιχο αὐτῆς τῆς εἰκόνας παρουσιάζει ἡ Ὀδύσεια¹¹: ἡ πιό χαριτωμένη ἀπό τίς κοπέλες, ἡ Ναυσικᾶ, περιγράφεται σέ σύγκριση πρὸς τήν Ἄρτεμι.

«Ὅπως ἡ Ἄρτεμις ἡ τοξεύτρια πάνω στά βουνά βαδίζει, ἢ στόν μακρὸ Ταῦγετο ἢ στόν Ἐρύμανθο, καί χαίρεται μέ τ' ἀγριογούρουνα καί τά γοργά ἐλάφια· καί μαζί της παίζουν οἱ Νύμφες πού τριγυρίζουν στά λιβάδια, οἱ κόρες τοῦ Δία πού κρατᾷ τήν αἰγίδα· καί χαίρεται μέσα στήν καρδιά της ἡ Λητώ· πάνω ἀπ' ὅλες ξεχωρίζει τό μέτωπο κι ἡ κεφαλή της κι εὐκόλα κανεῖς τήν διακρίνει, κι ἄς εἶναι ὅλες ὁμορφες· ἔτσι ξεχώριζε ἡ ἀνύπαντρη κοπέλα ἀνάμεσα στίς παρακόρες».

Αυτή είναι στο έξής ή καθοριστική εικόνα, ή Άρτεμις μέ τό πλήθος τῶν Νυμφῶν νά κυνηγᾶ, νά χορεύει καί νά παίζει στα βουνά καί στα λιβάδια. Γιαυτό ή Άρτεμις ὀνομάζεται *κελαδεινή*, «θορυβώδης»· «τῆς ἀρέσουν τά τόξα καί νά σκοτώνει ζῶα στα βουνά, καί φόρμιγγες καί χοροί καί δυνατοί ἀλαλαγμοί καί ἄλση σκιερὰ κι ή πολιτεία τῶν δίκαιων ἀνθρώπων», λέει ὁ ὀμηρικός ὕμνος¹². Σύμφωνα μέ αὐτά εἶναι ὁ κλασσικός τύπος τῆς ἀπεικονίσεως τῆς θεᾶς: μιά νέα, συνήθως λυγερή μορφή μέ κοντό χιτῶνα, κοριτσιίστικη κόμμωση, μέ φαρέτρα καί τόξο, συνοδευομένη ἀπό ἕνα ζῶο, ιδίως ἐλάφι ἢ ζαρκάδι — αὐτό ἀποτελεῖ κοινό χαρακτηριστικό μέ τόν ἀδελφό της Ἀπόλλωνα.

Ἡ θεά στόν κύκλο τῶν Νυμφῶν της εἶναι ἀγνή μέ τήν ιδιαίτερη σημασία τῆς λέξεως, ἄθικτη καί ἀπαραβίαστη παρθένος. Μιά αἴσθησις τῆς «παρθένου φύσεως» μέ λιβάδια, ἄλση καί βουνά¹³, τήν ὁποία δύσκολα μπορεῖ νά συναντήσομε ἄλλοῦ, ἐκφράζεται ἐδῶ· ή Άρτεμις εἶναι ή θεά τῆς ὑπαίθρου, πέρα ἀπό τίς πόλεις καί τά χωριά, πέρα ἀπό «τά ἔργα τῶν ἀνθρώπων», τούς καλλιεργημένους ἀγρούς. Πίσω ἀπ' αὐτό ὅμως βρίσκεται ἐπίσης κάποιο τελετουργικό στοιχεῖο, τό παλαιό κυνηγετικό ταμπού: ὁ κυνηγός πρέπει ἐπίσης νά εἶναι ἐγκρατής, πρέπει νά εἶναι καθαρός καί ἀγνός· ἔτσι θά μπορέσει νά κερδίσει τήν εὐνοια τῆς Ἀρτέμιδος. Ἡ πιό συγκινητική ἔκφρασις τοῦ ιδανικοῦ της Ἀρτέμιδος συναντᾶται στόν *Ἰππόλυτο* τοῦ Εὐριπίδου. Ὁ κυνηγός Ἰππόλυτος προσφέρει στήν Ἀρτεμι ἕνα στεφάνι ἀπό ἄνθη πού μάζεψε ἀπό ἄθικτο λιβάδι, στό ὁποῖο μόνο οἱ ἀγνοῖ ἐπιτρέπεται νά εἰσέλθουν· αὐτός ἔχει αὐτήν τήν ἄδεια, σ' αὐτόν ἔχει δοθῆ τό προνόμιο ν' ἀκούει στήν ἐρημιά τήν φωνή τῆς Ἀρτέμιδος¹⁴. Μέ αὐτήν τήν ἀποκλειστική ἀφοσίωσή του στήν θεά ὁ Ἰππόλυτος ἔρχεται σέ σύγκρουση μέ τούς νόμους πού κυβερνοῦν τήν ζωή τοῦ ἀνθρώπου· ἔτσι γίνεται θύμα τῆς Ἀφροδίτης.

Ἡ παρθενικότητα τῆς Ἀρτέμιδος δέν σημαίνει ἔλλειψη σεξουαλικότητας, ὅπως συμβαίνει μέ τήν πρακτική-ὀργανωτική σοφία τῆς Ἀθήνας, ἀλλά συνδέεται μέ ἕνα παράξενα ἐρωτικό, προκλητικό ιδανικό. Στήν *Ἰλιάδα* ὁ «χορός τῆς Ἀρτέμιδος» ἀναφέρεται μόνο μιά φορά¹⁵, γιά νά πληροφορηθοῦμε πῶς ὁ Ἐρμῆς ἐρωτεύθηκε μιά χορεύτρια καί ἀμέσως τήν ἔκανε μητέρα. Σέ ἄλλες περιπτώσεις ἐπίσης ὁ «χορός τῆς Ἀρτέμιδος» εἶναι ή μοιραία εὐκαιρία γιά ἀρπαγή κοπέλας, εἴτε οἱ Διόσκουροι ἀπάγουν τίς Λευκιπίδες εἴτε ὁ Θησεύς τήν Ἑλένη¹⁶. Ἡ Καλλιστώ, ή «πανέμορφη», ἦταν κυνηγός στήν συνοδεία τῆς Ἀρτέμιδος· ὁ ἴδιος ὁ Ζεὺς πῆρε τήν μορφή τῆς θεᾶς καί ἀποπλάνησε τήν Καλλιστώ, μεταστρέφοντας τήν μορφή τῆς «ἀγνῆς παρθένου» στό διαμετρικά ἀντίθετό της: ἔτσι ἔγινε ὁ πατέρας τοῦ Ἀρκάδος, τοῦ ἐπώνυμου προγόνου τῶν Ἀρκάδων¹⁷.

Ἡ ζωγραφική ἀπεικόνισις τῆς Ἀρτέμιδος καί τῆς συνοδείας της σ' αὐτήν καί σ' ἄλλες περιπτώσεις συνδέεται μέ τελετουργικά δεδομένα. Ἦδη ή λέξη νύμφη χαρακτηρίζει ἐξ ἴσου τίς θεότητες τῶν πηγῶν καί τῶν ἀνθέων, καθώς καί τίς ἀνθρώπινες «νύφες» καί τίς «νέες γυναῖκες» στήν πρώτη ἐρωτική σχέση τους. Οἱ χορεύτριες ἀπό τίς Καρυές, οἱ «Καρυάτιδες», εἶναι ταυτοχρόνως καί μύθος καί πραγματικότητα¹⁸. Παντοῦ τά κορίτσια πού πλησιάζουν τήν ἐνηλικίωσις σχηματίζουν χορευτικές ὀμάδες ιδίως σέ ἐορτές πρὸς τιμὴν τῆς θεᾶς· ἐπίσης

αυτό είναι πράγματι μιά από τις σπουδαιότερες ευκαιρίες για τούς νεαρούς να κάνουν γνωριμίες με κοπέλες¹⁹. Κατά περίπτωση οί κοπέλες αφιερώνονται για μακρό διάστημα στην αποκλειστική ύπηρεσία τῆς Ἀρτέμιδος στά πλαίσια μιᾶς τελετῆς μνήσεως· τό πίο γνωστό παράδειγμα εἶναι ἡ Βραυρών στήν Ἀττική²⁰. Σέ μιά ἄλλη λατρεία οί κοπέλες κάνουν ἀστεῖα ζωσμένες μέ φαλλούς²¹, πράγμα πού ἀπηχεῖται στήν παράξενη τύχη τῆς Καλλιστοῦς, ἢ φοροῦν μάσκες κωμικές, μιά ἰδέα γιά τίς ὁποῖες μᾶς δίνουν οί μάσκες ἀπό τό Ἱερό τῆς Ὁρθίας Ἀρτέμιδος²². ὅπως ἡ θεά τους, τά κορίτσια ἦταν δυνατόν νά δείχνουν πρόσωπο γοργοῦς, μέ τό ὁποῖο ἡ ἐξαιρετική ιδιότητά τους ἐμφανιζόταν πρός τά «ἔξω» ἀκόμη πίο δραστικά.

Συγχρόνως ἡ χαρούμενη, ὄχι ἐντελῶς ἀθῶα εἰκόνα τῆς συντροφιάς τῶν κοριτσιῶν τῆς Ἀρτέμιδος δέν στερεῖται ἐνός σκοτεινοῦ ὑποστρώματος. Ἡ ἀπαρβίαστη θεά εἶναι τρομερή καί σκληρή, τό βέλος τῆς ἀπειλεῖ κάθε κορίτσι, τό ὁποῖο ἐκπληρώνει τόν γυναικεῖο προορισμό τῆς. «Ὁ Ζεὺς σ' ἔκανε λιοντάρι γιά τίς γυναῖκες, νά σκοτώνεις ὅποια θέλεις», λέει ἡ Ἥρα στήν Ἀρτεμι²³. Ἡ ὑπηρεσία στόν ναό τῆς Βραυρώνος, ὅπως καί οί ἀπλούστερες προσφορές — τά προτέλεια (ἐνν. ἱερά) — πρός τήν Ἀρτεμι²⁴ ἐθεωροῦντο ὡς προκαταβολική ἐξαγορά τῆς δυνάμεως τῆς παρθένου θεᾶς· γυναῖκες, οί ὁποῖες πέθαιναν κατά τόν τοκετό, ἦσαν ἄμεσα θύματα τῆς Ἀρτέμιδος· τά ἐνδύματα τους ἀφιερώνονταν στήν Βραυρῶνα²⁵. Ἀλλά, ὅπως ὁ θεός τοῦ λοιμοῦ ἦταν συγχρόνως καί θεός τῆς ἰάσεως, ἡ παρθένος ἦταν συγχρόνως καί θεά τοῦ τοκετοῦ· ἡ διαπεραστική κραυγή φόβου τῶν γυναικῶν τήν καλεῖ νά ἔλθει κοντά τους, κι αὐτή ἔρχεται καί φέρνει τήν λύτρωση²⁶. ἔτσι συσχετίζεται μέ τήν Εἰλείθυια. Κανείς γάμος δέν γίνεται χωρίς τήν Ἀρτεμι: ὅ,τι προηγεῖται καί ὅ,τι ἔπεται σ' αὐτήν τήν ἀποφασιστική καμπή στήν ζωή τῶν κοριτσιῶν ὑπόκειται στήν δύναμή τῆς, ἀφοῦ μπορεῖ νά στέλνει καί νά ἀποτρέπει κινδύνους.

Ὡς θεά τῆς «ὑπαίθρου» εἶχε στήν ἐξουσία τῆς καί τό κυνήγι καί τήν μύηση τῶν κοριτσιῶν. Ὁ αἰτιολογικός μύθος ὑπαινίσσεται ἀκόμη πίο στενή σχέση· ἡ ἀφιέρωση τῶν κοριτσιῶν στήν Βραυρῶνα λέγεται ὅτι ἀποτελοῦσε ἐξιλέωση γιά μιά ἱερή ἀρκούδα τῆς Ἀρτέμιδος, τήν ὁποία σκότωσαν κάποιοι νέοι τῆς Ἀττικῆς²⁷. γιαντό ἀκριβῶς αὐτά τά κορίτσια ὀνομάζονταν ἀρκτοί. Τό κορίτσι ὡς ἐξιλαστήριο θύμα γιά τόν φόνο ἐνός ζώου (στήν μυθολογία τό κορίτσι παρουσιάζεται ὡς νύφη τῆς ἀρκούδας ἢ τοῦ βουβαλιοῦ) ἀποτελεῖ εὐρέως διαδεδομένο μοτίβο στους πολιτισμούς τοῦ κυνηγιοῦ. Ἐμφανίζεται ἐπίσης στόν πίο γνωστό ἑλληνικό μύθο ἀνθρωποθυσίας, στόν μύθο τῆς Ἰφιγένειας: ἐπειδή ὁ Ἀγαμέμνων στό ἄλλος τῆς Ἀρτέμιδος σκότωσε ἕνα ἐλάφι, ἡ θεά ἀπαίτησε τήν θυσία τῆς θυγατέρας του²⁸, ἀντί τῆς ὁποίας κατόπιν κατά τόν διευρυθέντα μύθο μέ θαυματουργικό τρόπο θυσιάσθηκε μιά ἐλαφίνα. Στά πλαίσια τοῦ ἔπους αὐτή ἡ θυσία ἔπαιξε τόν ρόλο τῆς ἐπίσημης ἐνάρξεως τοῦ πολέμου· στήν πραγματικότητα θυσίες αἰγῶν πρός τήν Ἀρτεμιν Ἀγροτέραν γίνονταν πρίν ἀπό τήν μάχη²⁹. Κυνήγι καί πόλεμος παρουσιάζονται ὡς ἰσότιμα. Πίσω ἀπό τήν μύηση τῆς παρθένου ὑπάρχει σέ ἀκόμη βαθύτερο ἐπίπεδο ἡ θυσία τῆς παρθένου. Καί ὅπως ὁ

Απόλλων αντικατοπτρίζεται στον Άχιλλέα, έτσι ή Άρτεμις στην Ίφιγένεια· ή ίδια ή Ίφιγένεια γίνεται θεά, μιά δεύτερη Άρτεμις³⁰. Έτσι μέσα από την θυσία αναπτύσσεται ή πραγματική μορφή τής παρθένου.

Στήν πραγματικότητα ή Άρτεμις ήταν και παρέμεινε ή Κυρία τών θυσιών, και μάλιστα τών άγριων, αίματηρῶν θυσιών. Τό άγαλμα τής Άρτέμιδος, τό όποιο έφερε ό Όρέστης μαζί μέ τήν Ίφιγένεια από τήν Ταυρίδα, άπαιτούσε ανθρώπινο αίμα. Έτσι λεγόταν ότι μεταφέρθηκε στην τοποθεσία Άλαί Άραφηνίδες στην Άττική (σημ. Ραφήνα), όπου κατά τήν έορτή τής Ταυροπόλου Άρτέμιδος γινόταν μιά αίματηρή άμυχή στό λαιμό ενός ανθρώπου³¹, αλλά και στην Σπάρτη, όπου κατά τήν έορτή της Όρθίας χυνόταν τό αίμα τών έφήβων. Η μαστίγωση στό θέατρο, ως διαγωνισμός άντοχής προσφερόμενος ως θέαμα σε κοινό τουριστών, είναι προφανώς επινόηση τών Αυτοκρατορικῶν μόλις χρόνων. Οί παλαιότερες πηγές παραπέμπουν σ' ένα λατρευτικό παιχνίδι, κατά τό όποιο κάποια ομάδα ή ομάδα συνομηλίκων έπρεπε νά κλέψει τό «τυρί» από τόν βωμό τής Άρτέμιδος³², ενώ άλλοι κρατώντας μαστίγιο εμπόδιζαν τήν προσέγγιση. Κι αυτό επίσης για τούς Έλληνες ήταν κάθε άλλο παρά εικόνα καθαρής ευσέβειας. Στην τελετουργική σκληρότητα διακρίνεται μέσα στον πολιτισμό τής πόλεως κάτι από τήν πρωτόγονη τραχύτητα τής προ-πολιτισμένης ζωής. Στους Έλληνες άρесе νά συνδέουν αυτήν τήν σκληρότητα μέ τούς βαρβαρικούς Ταύρους του μακρινού βορρά, χωρίς όμως νά άμφισβητούν τήν ταύτιση αυτής τής θεᾶς μέ τήν χαρούμενη άρχηγό τών Νυμφῶν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. K. Wernicke, *RE* II 1336-1140· CGS II 425-98· Otto (1) 62·91· GGR 481-500· G. Bruns, *Die Jagerin Artemis, Diss., Bonn 1929*· K. Hoenn, *Artemis: Gestaltwandel einer Gottin*, 1946· I. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, 1964.

2. Για τό άρτεμής «σῶος, υγιής»: Απολλόδωρος παρά Στράβ. 14.635=FGrHist 244 F 99 b· για τό άρταμος «φονιάς»: Σχολ. Λυκόφρ. 797, PR I 296 σημ. 2· για τό άρκτος «άρκούδα» και τήν κελτική άρκούδα θεά Dea Artio: M. S. Ruizperez, *Emerita* 15 (1947) 1-60.

3. *Doc.* 127· βλ. I 3.6 σημ. 23.

4. Λυδικό Artimus: A. Heubeck, *Lydiaka*, 1959, 23· R. Gusmani, *Lydisches Worterbuch*, 1964, 64· τό λυδικό κύριο όνομα Artimmas: Sittig 60· *GdH* I 324. Ertemis από τήν Λυκία: *Revue archeologique* (1970) 311 εικ. 6· τό κύριο όνομα από τήν Λυκία Erttimeli/Artimelis: CRAI (1974) 85· 116.

5. B. Pace, «Diana Pergaea»: *Anatolian Studies presented to W. Ramsay*, 1923, 297-314· SIG 1015· Fleischer 233-54, 414· βλ. II 7 σημ. 22.

6. Βλ. II 6. σημ. 22.

7. *Il.* Φ 470· βλ. I 3.5 σημ. 48.

8. *Αίσχ. Αγ.* 141·3.

9. *Παλ. Ανθ.* VI 111 κ.ά· Meuli (1975) 1084·8· Simon 167.

10. *Il.* Φ 470-514.

11. Ὀδ. ζ 102-09.
12. Ὑμν. εἰς Ἀφρ. 18-20.
13. Otto (1)83 ἔξ.
14. Εὐριπ. Ἰππ. 73-87· GB III 191-200· HN 72 ἔξ. (ἀγγλ. 60 ἔξ.). Ὡς θεά τοῦ «ἐκτός», αὐτοῦ πού βρῖσκεται ἔξω ἀπό τήν πολιτισμένη, τήν κοινωνική ζωή, ἡ Ἄρτεμις εἶναι ἐπίσης θεά τῶν ἐφήβων: π.χ. AAA 5 (1972) 252-4.
15. Ἰλ. Π 183.
16. Ἀπαγωγή τῶν θυγατέρων τοῦ Λευκίππου: ἀγγεῖο του ζωγράφου τοῦ Μειδία ARV, 2η ἐκδ., 1313, Arias καί Hirmer πίν. 214 ἔξ.· ἀπαγωγή τῆς Ἑλένης: Πλούτ. Θησ. 31.
17. Ἀπολλοδ. 3.8.2· Ἄμφις ἀπ. 47 (CAF II 249)· RE X 1726-29· W. Sale, RhM 105 (1962) 122-41· 108 (1965) 11-35· G. Maggiulli, «Artemide-Callisto» στό: *Mythos: scripta in honorem Maria Untersteiner*, 1970, 179-86.
18. Wide 102 ἔξ. βλ. Π 7 σημ. 40· γενικῶς Calame (1977).
19. Πλούτ. Γυν. ἀρετ. 254 a (Μίλητος)· Καλλιμ. ἀπ. 75 (Ἀκόντιος καί Κυδίππη)· ἕνα ἀπό τά ἀγαπημένα θέματα τῆς Νέας Κωμωδίας.
20. Βλ. V 3.4 σημ. 34.
21. Ἡσύχ. s.v. λόμβαι, βλ. Π 7 σημ. 59.
22. Βλ. Π 7 σημ. 49· γιά τήν Ἄρτεμι Ἀλφειαία: βλ. Π 7 σημ. 51. Πότνια Θηρῶν ὡς Γοργώ: GGR πίν. 30.2.
23. Ἰλ. Φ 483 ἔξ.
24. HN 75 σημ. 20 (ἀγγλ. 63 σημ. 20). Προσφορές στήν Ἄρτεμι πρῖν καί μετὰ τήν τελετή τοῦ γάμου στήν Κυρήνη: LSS 115 B.
25. Βλ. Π 2 σημ. 32.
26. Εὐριπ. Ἰππ. 161· γιά τήν Εἰλείθια: βλ. I 3.3 σημ. 13-14· III 3.1 σημ. 10.
27. Σχόλ. Ἀριστοφ. Λυσ. 645· Ζηνοβ. Ἐπιτ. παροιμ. 1.8 (E. Miller, *Melanges de Litterature Grecque*, 1868, p. 350)· Πανσ. Ἄττ. ε 35 στό: H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, 1950, 177 ἔξ.· W. Sale, RhM 118 (1975) 265-84· ἀγγειογραφίες μέ ἄρκτους καί μάσκες ἄρκτων: L. Kahil, AK 20 (1977) 86-98· βλ. V 3.4 σή μ. 34.
28. PR II 1095-1106. Ἀνασκαφές στό Ἱερό της Ἀρτέμιδος στήν Αὐλίδα: Ἔργον (1958-61).
29. Βλ. Π 1 σημ. 97· HN 77 ἔξ. (ἀγγλ. 69 ἔξ.).
30. Ἡσίοδ. ἀπ. 23.26.
31. Βλ. Π 1 σημ. 34.
32. Ξενοφ. Λακ. Πολ. 2.9· Πλάτ. Νόμ. 633 b· βλ. I 4 σημ. 30· Π1 σημ. 35· Π 5 σημ. 72· V 3.4 σημ. 18. Γιά τούς τύπους τοῦ ὀνόματος — Ὠρθασία, Ὠρθαία, Ὠρθεία. Ὀρθεία, ἐσφαλμένως Ὀρθία—βλ. E. Risch, *Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern* 5 (1979) 27.

2.7 Ἀφροδίτη

Ἡ ΣΦΑΙΡΑ ΕΠΙΡΡΟΗΣ τῆς Ἀφροδίτης¹ εἶναι κατά τρόπο ἀμεσότατο καί προφανέστατο δεδομένη: ἡ εὐχάριστη ὀλοκλήρωση τοῦ ἐρωτισμοῦ. Ἡ λ. ἀφροδίσια, ὡς ρῆμα ἀφροδισιάζειν, χαρακτηρίζει ἀπλῶς τήν ἐρωτική πράξη καί ἤδη στήν Ὀδύσεια² τό ὄνομα τῆς θεᾶς χρησιμοποιεῖται μ' αὐτήν τήν ἔννοια. Τό ἀρχαῖο ἀφηρημένο οὐσιαστικό γιά τήν ἐρωτική ἐπιθυμία, ἔρωσ, ἀρσενικό ὡς πρὸς τό γραμματικό γένος, γίνεται ὡς θεός Ἐρωσ γιός τῆς Ἀφροδίτης· ὁ πόθος, Ἰμερος, βρῖσκεται

συχνά δίπλα του· και οι δύο εικονίζονται ως φτερωτοί νέοι, αργότερα ως μικροί άγγελοι³. Όσο κι αν η θεοποίηση του έρωτισμού θεωρήθηκε από τον Χριστιανισμό ασέβεια, είναι δυνατόν και οι σύγχρονοι να αισθανθούν πώς στο έρωτικό βίωμα ο αγαπημένος σύντροφος, στην πραγματικότητα ολόκληρος ο κόσμος, φαίνεται μεταμορφωμένος και ευχάριστα ανυψωμένος, ενώ κάθε άλλο φαίνεται άσημαντο: μιά πρωτόγνωρη δύναμη αποκαλύπτεται, μιά μεγάλη θεότητα.

Παρ' όλ' αυτά δεν ήσαν οι Έλληνες αυτοί που πρώτοι έδωσαν όνομα σε μιά τέτοια θεά και την τίμησαν με λατρεία. Πίσω από την Αφροδίτη είναι σαφές ότι βρίσκεται ή αρχαία σημαντική θεά του έρωτα, ή Ιστάρ-Αστάρτη, θεϊκή σύζυγος του βασιλιά, βασίλισσα του Ουρανού και έταίρα μαζί. Αυτήν την καταγωγή από την σημαντική, ακριβέστερα φοινικική παράδοση επιβεβαιώνει ήδη ο Ηρόδοτος⁴. Αποδεικτικές είναι πρό πάντων οι αντιστοιχίες που και στην απεικόνιση και στην λατρεία εκτείνονται πέρα από τον άπλό έρωτισμό: αυτή ή θεότητα είναι ανδρόγυνος⁵, υπάρχει Ιστάρ με πάγωνα, ένας αρσενικός Αστάρ δίπλα στην Αστάρτη, ακριβώς όπως υπάρχει μιά γενειοφόρος Αφροδίτη, ένας Αφροδίτος δίπλα στην Αφροδίτη· ή Αστάρτη ονομάζεται «βασίλισσα του Ουρανού»⁶, όπως ή Αφροδίτη ή Ουρανία· ή Αστάρτη λατρευόταν σε βωμούς θυμιάματος και μέ θυσίες περιστεριών, ακριβώς όπως ή Αφροδίτη και μόνον αυτή⁷. Η Ιστάρ είναι ταυτοχρόνως πολεμική θεά και τό ίδιο και ή Αφροδίτη μπορεί να είναι όπλισμένη και να χορηγεί την νίκη⁸. Όταν, τέλος, υπάρχει στην λατρεία της Αφροδίτης ιερά πορνεία⁹, τότε έχει παραληφθή τό πιο διαβόητο χαρακτηριστικό της λατρείας της Ιστάρ-Αστάρτης. Επίσης ή σχέση της μέ τον κήπο άπαντάται και εκεί και έδω, όπως και ή σχέση μέ την θάλασσα¹⁰. Κατά την μετάδοση των στοιχείων από την Ανατολή έπαιξαν κάποιο ρόλο παραστάσεις της κατά πρόσωπον γυμνης εικονιζόμενης θεάς, όπως εμφανίζονται αρχικώς στην μικροτεχνία, σε διακοσμητικά άνπκείμενα, σε χρυσά κοσμήματα¹¹. Ίσως γιαυτό ή Αφροδίτη ονομάζεται χρυσή. Σε μυκηναϊκά κείμενα δεν υπάρχει κανένα ίχνος Αφροδίτης· οι περίφημες μορφές σε έλάσματα χρυσού από τον 3ο λακκοειδή τάφο είναι μεμονωμένες¹².

Ός ενδιαμέσο σταθμό ή παράδοση αναφέρει την Κύπρο, ειδικά την Πάφο. Ήδη στην Οδύσσεια ή Πάφος θεωρείται πατρίδα της Αφροδίτης¹³, ενώ από την έποχή της Ιλιάδος τό συνηθέστερο ποιητικό όνομα της θεάς είναι «Κύπρις». Ακριβώς τά συμπεράσματα, που μπορούν να έξαχθούν από τις αρχαιολογικές έρευνες που έγιναν στον παλαιό, ξακουστό ναό της Αφροδίτης στην Πάφο¹⁴, περιέπλεξαν την κατάσταση: πρόκειται για μνημειακή κατασκευή του 12ου αϊ. π.Χ., από την έποχή, κατά την όποία οι Μυκηναϊοί Αχαιοί έγκαταστάθηκαν εκεί από την μυκηναϊκή παράδοση προέρχεται προφανώς και ή τριμερής πρόσοψη του ναού μέ λατρευτικά κέρατα, όπως την απεικονίζουν μεταγενέστερα νομίσματα. Ο φοινικικός αποικισμός μέ άφετηρία την Τύρο έφθασε στην Κύπρο μόνο κατά τον 9ο αϊ.· γύρω στό 800 ο μυκηναϊκός ναός στό Κίτιον άντικαταστάθηκε από Ίερό της Αστάρτης¹⁵. Και όμως ή μνημειακή κατασκευή του ναού είναι αυτή καθ' έαυτήν τόσο λίγο μυκηναϊκή, όσο και ή Αφροδίτη. Τό δεύτερο γνωστό

Ἱερό της Ἀφροδίτης στήν Κύπρο βρισκόταν στόν Ἀμαθοῦντα¹⁶, ὅπου μέχρι τήν ἀρχή τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς διατηρήθηκε τοπική «ἐτεοκυπριακή» γραφή καί γλώσσα. Ἀλλά θά μπορούσε νά φανῆ ὅτι ἡ Ἀφροδίτη ἀπλῶς δέν ἔχει πατρίδα τῆς οὔτε τήν Κύπρο· ἀγαλματίδια τῆς γυμνῆς θεᾶς τῆς ἐποχῆς τόν Χαλκοῦ στήν Κύπρο ἔχουν μορφή πτηνοῦ τρομερῆς ἀσχήμιας. Πάντοτε ἡ Κύπρος ἦταν ἐκτεθειμένη σέ πολλαπλές ἐπιδράσεις τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς· ἀλλά πρίν ἀπό τήν ἀποκρυπτογράφηση τῆς Κυπριακῆς γραφῆς· εἶναι δύσκολο νά καθορισθοῦν αὐτές οἱ ἐπιδράσεις. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἓνα ἀγαλματίδιο τῆς γυμνῆς θεᾶς, πού στηρίζεται ἐπάνω σέ χάλκινο τάλαντο, ἀντίστοιχο πρός τόν «θεό ἐπάνω σέ χάλκινο τάλαντο» ἀπό τήν Ἑγκωμη¹⁷, ἐνῶ συγχρόνως στήν ὑστερομυκηναϊκή κατασκευή στό Κίτιον ἡ σχέση ναοῦ καί ἐργαστηρίων χαλκουργίας ἐντυπωσιάζει. Ἡ σχέση Ἀφροδίτης καί Ἡφαίστου φαίνεται ἐδῶ νά κερδίζει ἀπροσδόκητο βάθος. Ὡστόσο ἡ «καταγωγή» τῆς Ἀφροδίτης παραμένει ἐξ ἴσου σκοτεινή ὅσο καί τό ὄνομά της¹⁸. Σέ κάθε περίπτωση πρέπει νά ὑπολογίζομε δευτερεύουσες ἀναπλάσεις ὑπό φοινικική ἐπήρεια· τά ἀφιέρωματικά δῶρα ἀπό ἓνα δεύτερο ἀρχαϊκό Ἱερό της Ἀφροδίτης στήν Πάφο¹⁹ φανερώνουν πολλαπλές σχέσεις μέ τήν φοινικική παράδοση.

Ἡ «χρυσή Ἀφροδίτη» ὑπῆρξε γιά μεγάλο διάστημα πολύ οἰκεία στήν ἐπική ποίηση ὡς ἡ, πολυαγαπημένη κι ἡ ἴδια, θεά τῆς ἀγάπης. Ἡ ἱστορία γιά τό πῶς κατά τήν κρίση τοῦ Πάρι ἡ Ἀφροδίτη νίκησε τήν Ἀθηνᾶ καί τήν Ἥρα καί ἐξ αἰτίας αὐτοῦ προκάλεσε τόν Τρωικό πόλεμο, ἀφοῦ καθοδήγησε τόν Πάρι στήν ἀπαγωγή τῆς ὠραίας Ἑλένης, εἶναι ἀσφαλῶς ἀρχαῖο στοιχεῖο τοῦ μύθου²⁰. Ὁ ποιητής τῆς Ἰλιάδος ἐπαναλαμβάνει αὐτό ὑπαινικτικά παρουσιάζοντας τήν Ἀφροδίτη νά ἀφαρπάζει τόν ἠττημένο Πάρι ἀπό τό πεδίο τῆς μάχης μεταφέροντας τόν στήν συζυγική κρεββατοκάμαρα καί νά ὀδηγεῖ κοντά του τήν Ἑλένη. Ἡ Ἑλένη ἀναγνωρίζει τήν θεά ἀπό τόν θαυμαστό λαιμό, τό ποθητό στήθος, τά σπινθηροβόλα μάτια της· ἡ ἀντίστασή της στήν ἀναπόδραστη θέληση τῆς θεᾶς καταρρέει γρήγορα²¹: καί ἡ Ἀφροδίτη ἐπίσης μπορεῖ νά εἶναι τρομερή θεά. Λιγότερο ἐπιτυχημένη εἶναι ἡ ἐπέμβαση τῆς Ἀφροδίτης στήν μάχη, ὅταν προσπαθεῖ νά προστατεύσει τόν γιό της Αἰνεία ἀπό τόν Διομήδη: ὁ Διομήδης πληγώνει τήν ἴδια τήν θεά στό χέρι, θεϊκό αἷμα ρέει, καί ὁ Διομήδης εἰρωνεύεται ὅτι ἡ Ἀφροδίτη μπορεῖ νά ξεγελᾷ ἀδύναμες γυναῖκες, ἀλλά θά ἔπρεπε νά κρατηθῆ μακριά ἀπό τόν πόλεμο — πράγμα πού ἀργότερα ἐπιβεβαιώνει, μολονότι μέ πολύ φιλικότερα λόγια, ὁ πατέρας τῶν θεῶν Ζεὺς²². Ὁ ἴδιος βεβαίως ἀργότερα ὑποκύπτει στήν γοητεία, πού ἐκπέμπει ἡ κεντημένη ζώνη (κεστός ἱμάς) τῆς Ἀφροδίτης: «σ' αὐτήν ὑπῆρχαν ἡ ἀγάπη, ὁ πόθος, τά γλυκόλογα, τό ξελόγιασμα»²³. Στό τραγούδι τέλος, πού ὁ Δημόδοκος τραγουδᾷ μπροστά στούς Φαίακες, ἡ ξελογιαστρα πέφτει θύμα τοῦ ἑαυτοῦ της: παντρεμένη μέ τόν Ἡφαιστο ἔχει παράνομο δεσμό μέ τόν δυνατὸ Ἄρη καί συναντᾶται μαζί του· ὁ Ἡφαιστος ὅμως κατασκεύασε μέ πανουργία ἓνα δίχτυ καί τούς συνέλαβε ἐπ' αὐτοφώρῳ, ἐνῶ ὅλοι οἱ θεοὶ ἔρχονται καί ξεσποῦν στόν ὀμηρικό γέλωτά τους μπροστά σ' αὐτό τό θέαμα²⁴.

Μεγαλοπρεπής παρουσιάζεται η Αφροδίτη στον παλαιό ύμνο, ο οποίος αφηγείται πώς ανεζήτησε τον βοσκό Αγχίση στην κορυφή της Ίδης, για να γίνει μητέρα του Αινεία. Έδω υπόκειται η φρυγική θεά Κυβέλη, ή Ορεινή Μητέρα, μία μορφή της ανατολικής Μεγάλης Θεάς, ή οποία επίσης και σε άλλες περιπτώσεις ταυτίζεται με την Αφροδίτη²⁵. Η Αφροδίτη βαδίζει μέσα στις δασωμένες πλαγιές της Ίδης, και πίσω της έρχονται γκρίζοι λύκοι κουνώντας την ουρά τους, λιοντάρια με λαμπερά μάτια, αρκούδες και γρήγορες λεοπαρδάλεις· η θεά χαίρεται με την συνοδεία της και εμπνέει σ' όλα τον πόθο, ώστε δυό-δυό να ζευγαρώνουν στις σκιερές χαράδρες²⁶. Αυτή η Αφροδίτη είναι άλλη μία Κυρία των ζώων, Κυρία των τρομερών αρπακτικών ζώων, τα οποία όμως υπό την επήρεια της λησμονούν την άγρια φύση τους και υπακούουν στον ανώτερο νόμο της эρωτικής ένωσης.

Ο μύθος της γεννήσεως, όπως τον αφηγείται ο Ησίοδος, φθάνει σε σκοτεινά βάθη²⁷. Ο Ουρανός, σύζυγος της Γαίας, δεν άφηνε τα παιδιά του να έλθουν στο φως· γιαυτό, καθώς ο Ουρανός βρισκόταν στην αγκαλιά της Γαίας, ο γιός του Κρόνος με ένα δρεπάνι του έκοψε τα γέννητικά όργανα και τα πέταξε στην θάλασσα. Η θάλασσα τα παρέσυρε μακριά, γύρω τους δημιουργήθηκε άσπρος άφρός, και μέσα του μεγάλωσε ένα κορίτσι, τό οποίο τα κύματα τό μετέφεραν μέχρι τα Κύθηρα και την Κύπρο: εκεί βγήκε στην παραλία μία σεβαστή και όμορφη θεά, άφρογεννημένη, η Αφροδίτη. Ένω στο έπος η Αφροδίτη με τυποποιημένο τρόπο ονομάζεται κόρη του Διός και ως μητέρα της αναφέρεται κάποια Διώνη, σ' αυτήν την αφήγηση παρουσιάζεται αρχαιότερη από όλους τους όλυμπίους θεούς· με την πρώτη κοσμική διαφοροποίηση, τον χωρισμό του Ουρανού και της γης, γεννήθηκε επίσης και η δύναμη της ένωσης. Έτσι η Αφροδίτη έντάσσεται στην κοσμογονική θεωρία, η οποία αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Όρφέα μέχρι τον Παρμενίδη και τον Έμπεδοκλή²⁸: Γέννηση και эρωτική ένωση αποτελούν τις δυνάμεις που κινούν τον κόσμο.

Μολονότι τό ήρωικό έπος τον άγνοεί, ο μύθος της γεννήσεως δεν αποτελεί περιθωριακή ποιητική επινόηση. Τό όμηρικό επίθετό της Αφροδίτης *φιλομμειδής*, «αυτή που της άρέσει να χαμογελά», είναι ένας σχηματισμός που προήλθε από διαφορετική έρμηνεία του επιθέτου *φιλομμηδής* που χρησιμοποιεί ο Ησίοδος²⁹: «αυτή που της ανήκουν τα άρσενικά γέννητικά όργανα». Ένα περίεργο πήλινο άφιέρωμα του 7ου αι. απεικονίζει την Αφροδίτη γενειοφόρο να ανάδύεται από ένα όσχεο³⁰. Ο ευνουχισμός και η απόρριψη στην θάλασσα συνδέονται πιθανώς με θυσιαστήριες τελετές· στην Αφροδίτη ανήκει ο τράγος³¹. Η ανάδυόμενη από την θάλασσα μορφή βεβαίως επισκιάζει όλα αυτά τα άκοσμα. Η γέννηση από την θάλασσα αποτελεί αγαπητό θέμα της αρχαίας ελληνικής τέχνης³² και η πιο όμορφη απεικόνιση υπάρχει επάνω στον ονομαζόμενο «θρόνο Ludovisi», ο οποίος ίσως να προέρχεται από τον ναό της Αφροδίτης στους Λοκρούς της Κ. Ιταλίας.

Η πιο προσωπική και πιο έγκυρη έκφραση λατρείας της Αφροδίτης υπάρχει στα ποιήματα της Σαπφούς. Ο κύκλος των κοριτσιών που είναι σε ώρα

γάμου κυριαρχείται από την πνοή αυτής της θεᾶς, μαζί με τὰ ἄνθινα στεφάνια καί τὰ πολυτελῆ καλύμματα κεφαλῆς, τὰ ἀρώματα καί τίς μαλακές κλίνες. Κατά τήν ἑορτή γίνεται ἐπίκληση στήν Ἀφροδίτη νά ἔλθει στό ἱερό της ἄλσος, ὅπου μαγικός ὕπνος κατεβαίνει ἀπό τὰ τρέμοντα κλαδιά, γιά νά χύσει νέκταρ, ἀναμειγμένο μέ τήν χαρά τῆς ἑορτῆς, σάν κρασί. Ἀλλά ἀκόμη καί γιά τήν ἐπιστροφή τοῦ ἀδελφοῦ της καί τήν συμφιλίωση μαζί του ἡ Σαπφώ παρακαλεῖ τήν Ἀφροδίτη. Ἐνα ἄλλο ποίημα, πού τοποθετήθηκε στήν ἀρχή της συλλογῆς, περιγράφει πῶς ἡ Ἀφροδίτη, πού ἔχει πολύχρωμο θρόνο, ἔρχεται στήν γῆ ἀπό τό χρυσό σπίτι τοῦ πατέρα τῆς ἐπάνω σέ ἄρμα πού τό σέρνουν πουλιά: ἀκούει τήν παράκληση τῆς πιστῆς της ν' ἀλλάξει τήν καρδιά τῆς ἀγαπημένης της, ὥστε νά ἐπιθυμεῖ ἀγάπη· μόνο ἡ ἀγάπη ἐμποδίζει τίς φροντίδες καί τόν κορεσμό νά καταβάλλει τήν ζωτικότητα μας³³.

Ἀπροκατάληπτη ἀποδοχή τῆς σεξουαλικότητας δέν ἦταν βεβαίως οὔτε στήν ἀρχαία Ἑλλάδα νοητή. Κατά τόν 4ο αἰ. βρίσκομε τήν Ἀφροδίτη χωρισμένη σέ δύο ὄψεις, τήν ἀνώτερη, «οὐράνια» ἀγάπη, τήν Ἀφροδίτη *Οὐρανίαν*, καί αὐτήν πού ἀνήκει σ' ὅλον τόν κόσμον, τήν Ἀφροδίτη *Πάνδημον*, ἡ ὁποία ἀντιπροσωπεύει τήν «κατώτερη» ἐρωτική ζωή, ιδίως τήν πορνεία³⁴. Καί οἱ δύο ὀνομασίες τῆς Ἀφροδίτης εἶναι παλαιές καί διαδεδομένες ὡς λατρευτικά ἐπίθετα, τά ὁποία ὅμως εἶχαν κατ' ἀρχάς ἄλλη σημασία. Ἡ *Οὐρανία* εἶναι ἡ φοινικική βασίλισσα τοῦ Οὐρανοῦ, ἐνῶ ἡ *Πάνδημος* κατὰ λέξη εἶναι αὐτή πού ἀγκαλιάζει «ὄλο τόν λαό» ὡς ὁ δεσμός ἐκεῖνος καί ἡ σύμπνοια ἐκεῖνη, χωρίς τήν ὁποία καμμιά πολιτεία δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρξει. Καί ἐδῶ ἐπίσης ὑπόκειται ἀνατολική παράδοση τῆς πολιτικῆς ιδίως δυνάμεως τῆς Ἰστᾶρ, πού περιλαμβάνει τά πάντα. Ἰδιαίτερος φανερός γίνεται ἡ μικρασιατική Μεγάλη Θεά στήν Κυρία τῆς Ἀφροδισιάδος στήν Καρία³⁵. Σέ μερικά μέρη ὁμάδες ἀξιωματούχων ἔκαναν κοινά ἀφιερῶματα πρὸς τήν Ἀφροδίτη, εἴτε θεωρώντας την ὡς προστάτριά τους, εἴτε ὡς ἀντίθεση πρὸς τά ἐπίσημα καθήκοντά τους³⁶.

Στήν εἰκονογραφία ἡ γυμνή ἀνατολίτικη μορφή ἤδη κατά τό πρῶτο ἡμισυ τοῦ 7ου αἰ. ἐκτοπίσθηκε ἀπό τήν συνήθη ἀπεικόνιση τῆς θεᾶς μέ τό πλούσιο μακρὸ ἔνδυμα καί τό ὑψηλό στέμμα τῶν θεῶν, τόν πόλο³⁷. Ἰδιαίτερο χαρακτηριστικό τῆς Ἀφροδίτης εἶναι τὰ πλούσια κοσμήματα, ἰδιαίτερος περιδέραια, καί μερικές φορές πολύχρωμα ἐνδύματα, πού δημιουργοῦν «ἀνατολίτικη» ἐντύπωση. Μόλις κατὰ τό 340 ὁ Πραξιτέλης δημιούργησε γιά τό ἱερό της Κνίδου τό ἄγαλμα τῆς γυμνῆς Ἀφροδίτης πού τήν παρουσίαζε ἔτοιμη νά πλυθῆ· ἐπί αἰῶνες παρέμεινε τό πιό ὀνομαστό ἄγαλμα τῆς θεᾶς τοῦ ἔρωτα, πού ἐνσωμάτωνε ὅλα τὰ γυναικεῖα θέλητρα. Τό ἄγαλμα ἦταν τοποθετημένο σέ κυκλική βάση, οὕτως ὥστε νά μποροῦν νά τό θαυμάζουν ἀπ' ὅλες τίς πλευρές· ἑλληνικές πηγές βεβαιώνουν ὅτι ἡ ἐρωτική διάθεση τῶν θεωμένων ὑπερέβαινε τήν θρησκευτική εὐλάβειά τους³⁸. Πολλές ξακουστές Ἀφροδίτες ἀκολούθησαν στήν ἑλληνιστική τέχνη, γυμνές καί ἡμίγυμνες, καλλίπτυγες καί ντροπαλές· μέσω τῶν ἀντιγραφῶν, πού ἔγιναν κατὰ τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή, ἦσαν πανταχοῦ παροῦσες καί σήμερα ἀποτελοῦν λαμπρά κοσμήματα τῶν Μουσείων· δύσκολα

μπορεί κανείς να τις κατατάξει πιά στην Ιστορία της Θρησκείας. Η αποδοχή από την Ρώμη, ιδίως από τον Ιούλιο Καίσαρα, της παραδόσεως του Αινεία είχε μεγάλη επίδραση και έδωσε ώθηση στην λατρεία της Venus Genetrix³⁹. μ' αυτόν τον τρόπο περισσότερο έτιμᾶτο και πάλι η φρυγική Μητέρα και όχι η ελληνική Αφροδίτη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Tumpel, *RE* I 2729-76· *CGS* II 618-730· *GdH* I 95-8· *GGR* 519-26· H. Herter, «Die Ursprunge des Aphroditekultes» στο: *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, 61-76· D. D Boedeker, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, 1974· J. E Dugand, «Aprodite-Astarte» στο: *Hommages a P. Fargues*, 1974, 73-98· P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, 1976.

2. Όδ. χ 444.

3. A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*, 1952.

4. Ηροδ. 1.105· 131. Η συσχέτιση ἀμφισβητήθηκε από τον A. Enmann, *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes*, 1886, και από τον Tumpel, βλ. σημ. 1· πρβ. σημ. 18. Για την Ισταρ-Αστάρτη: Gese 161-4· W. Hermann, *Mitteilungen des Instituts fur Orientforschung* 15 (1969) 6-52· W. Helck, *Betrachtungen zur Großen Gottin*, 1971, 230-42.

5. A. Caquot, *Syria* 35 (1958) 45-60· Gese 137·9. Αφροδίτος στην Κύπρο: Παίων Άμαθουσιος *FGrHist* 757 F 1· Αφροδίτος στην Αθήνα με τελετές μεταμφίσεως: Φιλοχορός *FGrHist* 328 F 184.

6. Π.Δ. *Τερεμίας* 7.18· 44.17-19.

7. Καύση θυμιάματος: *Τερεμίας* αυτόθι· βλ. II 1 σημ. 66. Περιστέρια: *LSCG* 39-24· *Σχόλ. Απολλ.* Ρόδ. 3.549· χορός γύρω από ένα είδος περιστεριώνα στην Κύπρο: *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1971, 39 έξ. και πίν. 18· P. Dikaios, *Syria* 13 (1932) 350 έξ.

8. *GGR* 521 σημ. 5· βλ. III 2.4 σημ. 9.

9. Στην Κόρινθο: Πίνδ. άπ. 122, πρβ. H. Schmitz, *Hypsos und Bios*, Diss., Zurich, 1970, 30-2· ἀμφισβητήθηκε από τον H. Conzelmann, «Korinth und die Madchen der Aphrodite», *NGG* (1967) 8. Στούς Λοκρούς: Justin. 21.3, Pruckner 9-14· ή μνεία του «μισθοῦ (μισθώσεως;) τῶν ἀφιερωμένων γυναικῶν σύμφωνα με τό ψήφισμα» σέ μιά ἐπιγραφή ἀμφισβητεῖται: A. de Franciscis, *Stato e societa in Locri Epizefirii*, 1972, 152 έξ.· S. Pembroke, *Annales (ESC)* 5 (1970) 1269 έξ. πρβ. γενικῶς E. M. Yamauchi, «Cultic prostitution»: *Orient and Occident: essays for C. H. Gordon*. 1973, 213-22.

10. W. Andrae, «Der kultische Garten», *Welt des Orients* I (1947-52) 485-94· στην Πάφο: Στράβ. 14.683· E. Langlotz, *Aphrodite in den Garten*, Heidelberg 1953. Αστάρτη και Γιαμ («θάλασσα»): R. Dussaud, *CRAI* (1947) 208-12.

11. *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962) 109· J. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 1957, 51.

12. Βλ. I 3.5 σημ. 47.

13. Όδ. θ 363= *Υμν. Είς Αφρ.* 59.

14. Βλ. 14 σημ. 21.

15. Βλ. I 4 σημ. 5· ό ναός της εποχής του Χαλκού είχε ήδη κήπο.

16. *RE* I 2760. Γενικῶς, J. Karageorghis, *La grande deesse de Chypre et son culte*. 1977.

17. H. W. Calting, *Alasia* I, 1971, 17· βλ. I 4 σημ. 4.

18. Οί Έλληνες τό συσχέτισαν με τον ἀφρό: Ησιοδ. Θεογ. 197· Αφροδίτη «κινούμενη στόν ἀφρό»: P. Kretschmer, *Zeitschrift fur vergleichende Sprachforschung* 33 (1895) 267. Για την Αστορέτ (παλαιστινιακή θεά του έρωτα): F. Homme] *Jahrbuch fur classische Philologie* 28 (1882) 176, και *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, 1926, 1040· H. Grimme, *Glotta* 14 (1925) 17 έξ.· W. Helck (βλ. σημ. 4 233· Dugand (βλ. σημ. 1). Για τό prd «περιστέρι»: E. Roeth, *Geschichte unserer abendlandischen*

Philosophie 1,1846, 263. Για τό prt «εἶμαι γόνιμος»: M. K. Schretter. *Alter Orient und Hellas*, 1974, 165. Για τό Ἰνδοευρωπαϊκό «λαμπερό σύννεφο» ὡς ὑπόσταση τῆς Ἥους: Boedecker (βλ. σημ. 1) 16· G. Nagy, *Harvard Studies in Classical Philology* 77 (1973) 162.

19. Τό Ἴερό στά Κούκλια (Κύπρος): V. Wilson. AA (1975) 446-55. Ἕνας ἰδιαίτερος Κύπρο-φοινικικός τύπος τῆς θεᾶς: W. Fauth, *Aphrodite Paraklyptusa*, Mainz 1966.

20. K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, 1938=Tradition und Geist, 1960, 16-36 (ἑλλην. μετάφρ. Βλ. III 1 σημ. 26)· Chr. Clairmont, *Das Parisurteil in der antiken Kunst*, 1951· J. Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteils in der antiken Kunst*, 1972. Schefold 29 b, Simon 243.

21. Ἰλ. Γ 380-420.

22. Ἰλ. Ε 311-430.

23. Ἰλ. Ξ 216, βλ. III 2.2 σημ. 18.

24. Ὀδ. 0 266-366· Burkert, RhM 103 (1960) 130-44.

25. Χάρων *FGrHist* 262 F 5· βλ. III 3.4 σημ. 25.

26. Ὑμν. εἰς Ἀφρ. 68-74. Ἐξ αἰτίας τῆς παραδόσεως τοῦ Αἰνεία ἡ σχέση τοῦ Ὑμνον πρός τήν Ἰλιάδα ἀμφισβητεῖται ἐντόνως: K. Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, 1961, 507-21· E. Heitsch, *Aphroditehymnos, Aeneas und Homer*, 1965· H. L. Lentz, *Der homerische Aphroditehymnos und die Aristie des Aeneas in der Ilias*, Diss., Bonn 1975· P. Smith, *Nursling of Immortality*, 1981.

27. Ἡσίοδ. *Θεογ.* 154-206· πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ West ad loc.

28. W. Staudacher. *Die Trennung von Himmel und Erde*, 1942.

29. A. Heubeck, *Beitrage zur Namenforschung* 16 (1965) 204-06.

30. H. Payne, *Perachora*, 1940, πίν. 102 ἀρ. 183 a.

31. *HN* 84 σημ. 56 (ἀγγλ. 71 σημ. 56)· 81 σημ. 46 (ἀγγλ. 68 σημ. 46).

32. E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, 1957· πρβ. Simon (1969) 248 καί Pruckner 37 γιά τούς Λοκρούς.

33. Σαπφώ ἀπ. 2· 5· 1 (Lobei καί Page)· W. Schadewaldt, *Sappho: Welt und Dichtung, Dasein in der Liebe*, 1948.

34. Πλάτ. *Συμπ.* 180 d ἐξ· Ξενοφ. *Συμπ.* 8.9. Ἡ Πάνδημος Ἀφροδίτη καί ἡ πορνεία εἰσήχθησαν ἀπό τόν Σόλωνα: Φιλήμων ἀπ. 4 (CAFII 479).

35. Laumonier 482-500· Fleischer 146-184.

36. F. Sokolowski, «Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates», *HThR* 57 (1964) 1-8· F. Croissant καί F. Salviat, «Aphrodite gardienne des magistrats», *BCH* 90 (1966) 460-71.

37. Dummler, RE I 2776-80· Furtwangler, *RML* I 406-19· Simon 241 ἐξ.

38. Οἱ μαρτυρίες στόν Overbeck ἀρ. 1227-45, βλ. ἰδίως Λούκ. Ἐρωτες 13 ἐξ.

39. Για τήν Venus Genetrix: C. Koch, RE VIII A 864-8· R. Schilling, *La religion romaine de Venus*, 1954.

2.8 Ἐρμῆς

Ο ΕΡΜΗΣ¹, Ο ΘΕΟΣ πειραχτήρι, εἶναι μιά ἰδιαίτερος ἀμφισβητούμενη καί ἀσαφῆς μορφή· τό ὄνομά² του ὅμως ἔχει ἐρμηνευθῆ μέ ἀρκετή βεβαιότητα καί ἔτσι ὀδηγεῖ σ' ἓνα βασικό δεδομένο· ἔρμα ὀνομάζεται σωρός λίθων, πού τοποθετεῖται ὡς τεχνητό σημάδι, ὡς στοιχειώδης μορφή σημανσεως. Ὅποιος περνᾷ ἀπό μπροστά ὀφείλει νά προσθέσει μιά πέτρα³ κι ἔτσι νά δηλώσει τήν δική του παρουσία. Ἐτσι δηλώνονται καί διαχωρίζονται μεταξύ τους διάφορες περιοχές. Μιά ἄλλη μορφή ὀριοθετήσεως τῶν περιοχῶν, πού χρησιμοποιήθηκε ἤδη κατά τήν

πρωτόγονη εποχή, είναι ή δείξη διά τοῦ φαλλοῦ⁴, πού ἀργότερα ἀντικαταστάθηκε συμβολικά ἀπό ὄρθιους λίθους ἢ πασσάλους. Μέχρι τοῦ σημείου αὐτοῦ οἱ σωροὶ λίθων καί ὁ φαλλός μέ τήν ἀποτρεπτική δύναμη εἶχαν πάντοτε τήν ἴδια ἀποστολή. Ἡ δύναμη, πού ὑπάρχει στόν σωρό λίθων, προσωποποιουμένη ὀνομάζεται *Ερμά-ας* ἢ *Ερμά-ων*, στήν μυκηναϊκή γραφή *e-m-a⁵*, στήν δωρική διάλεκτο *Ερμάν*, στήν ἰωνική-ἀττική *Ερμῆς*. Σκάλιζαν μικρές ξύλινες φαλλικές μορφές καί τίς στερέωναν ἐπάνω σέ σωρούς λίθων⁶. Γύρω στό 520 ὁ γιός τοῦ Πεισιστράτου Ἴππαρχος εἰσήγαγε στήν Ἀθήνα στήν θέση τέτοιων δεικτῶν, οἱ ὅποιοι δήλωναν τά ἐνδιάμεσα σημεία μεταξύ τῶν διαφόρων χωριῶν τῆς Ἀττικῆς καί τῆς Ἀγορᾶς τῶν Ἀθηνῶν, τήν λίθινη μορφή πού κατόπιν ἐπιβλήθηκε γενικῶς: μιά τετράγωνη κολώνα μέ ἀνδρικό μόριο — κανονικά κατ' ἀρχάς ὀρθωμένο — καί τό κεφάλι ἑνός γενειοφόρου ἀνδρα. Τό ἄσεμνο της παραστάσεως ξεπεράσθηκε μέσω τῆς γεωμετρικῆς μορφῆς καί κατά κάποιον τρόπο ἐξουδετερώθηκε. Ἐνα τέτοιο μνημεῖο ὀνομάσθηκε ἀπλῶς *Ερμῆς*. Γρήγορα σχεδόν κάθε γειτονιά στήν Ἀθήνα εἶχε τόν δικό της «Ερμῆ». Ὅπως δείχνουν ἀγγειογραφίες, ἰδιωτικές θυσιαστήριες ἐορτές γίνονταν κοντά σ' αὐτούς τούς *Ερμᾶς*.

Τό γεγονός ὅτι ἕνας τέτοιος δείκτης μπόρεσε νά μεταμορφωθῆ σέ ὄλυμπιο θεό εἶναι ἐκπληκτικό. Ἡ ἀφηγηματική ποίηση χρησιμοποίησε δύο θέματα, τήν εὐρέως διαδεδομένη μυθική μορφή τοῦ πειραχτηριοῦ, τοῦ κατεργάρη, πού εἰσήγαγε τόν πολιτισμό⁸, καί τόν ἐπικό ρόλο τοῦ ἀγγελιοφόρου τῶν θεῶν, πού ὑπῆρχε καί στά ἔπη τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς. Γύρω ἀπό τόν ἀκίνητο ὀριοδείκτη δημιουργήθηκαν ἱστορίες γιά ὑπέρβαση τῶν συνόρων καί γιά παραβίαση τῶν ταμπού, κι ἔτσι καθιερώθηκε μιά νέα κατάσταση — καί μιά νέα, ἐπακριβῶς καθορισμένη τάξη.

Ἡ φύση τοῦ Ἑρμῆ ἐμφανίζεται στήν πιό εὐθυμη καί ἐλαφρά, ἀλλά ὄχι χωρίς βαθύτερες ἀπηχήσεις μορφή της στόν μῦθο τοῦ ζωοκλέφτη, ὅπως τόν ἀφηγεῖται πρό πάντων ὁ «ὀμηρικός» Ἕμνος εἰς Ἑρμῆν: «γεννημένος τήν αὐγή, τό μεσημέρι ἔπαιζε λύρα καί τό βράδυ ἔκλεψε τά βόδια τοῦ ἑκηβόλου» Ἀπόλλωνος⁹. Γεμάτος πρόωρη ἐνεργητικότητα καί εὐστροφία ὀδήγησε κατά τήν διάρκεια τῆς νύχτας τήν ἀγέλη ἀπό τήν Θεσσαλία στήν περιοχὴ τῆς Ὀλυμπίας, ἔσφαξε δύο βόδια, ἐξαφάνισε τά ἴχνη τῆς πράξεώς του καί γλύστρησε πάλι σάν βρέφος στήν κούνια του· καί ἀρνεῖται στόν μεγάλο, ὀξυδερκῆ ἀδελφό του ὅτι γνωρίζει γιά τόν κλέφτη, ἕως ὅτου ὁ ἴδιος ὁ πατέρας Ζεὺς γελώντας τούς συμφιλιώσε· ὁ Ἀπόλλων δέχεται ἀπό τόν Ἑρμῆ ὡς δῶρο συμφιλιώσεως τήν λύρα. Πίσω ὅμως ἀπό τήν κωμική ἱστορία βρίσκεται ἡ κοσμογονία. Ὁ Ἑρμῆς ὄχι μόνο μέ τήν συνοδεία τῆς λύρας, πού μόλις κατασκεύασε ἀπό χελώνα, τραγουδᾷ «γιά τούς θεούς καί τήν σκοτεινὴ γῆ, πῶς γεννήθηκαν ἀπ' τήν ἀρχὴ καί πῶς ὁ καθένας πῆρε τό μερίδιό του»¹⁰, ἀλλά ἀκόμη ἀνακάλυψε τήν φωτιά καί τά πυρεῖα, καί ἐφεῦρε τήν θυσία, προφανῶς μιά θυσία γιά τό δωδεκάθεο, ὅπως αὐτὴ ἀργότερα μαρτυρεῖται στήν Ὀλυμπία¹¹. Ὡς πρὸς αὐτό ὁ Ἑρμῆς εἶναι ἕνας ἀνταγωνιστής τοῦ δολίου πυρφόρου Προμηθέως. Ὅταν πρέπει νά γίνῃ θυσία, τότε τό ταμπού

τῆς ἱερῆς ἀγέλης τοῦ Απόλλωνος πρέπει νά παραβιασθῆ· αὐτό τό ἐπιτυχάνει ὁ «κατεργάρας».

Ἡ μυστικότητα, ἡ κλοπή εἶναι ἀρμοδιότητα τοῦ Ἑρμῆ ἤδη στήν Ἰλιάδα. Βεβαίως ἡ λέξη κλέπτειν γίνεται κατανοητή περισσότερο μέ τήν ἔννοια τῆς μυστικότητας καί τῆς πονηριᾶς παρά τῆς παρανομίας. Ὃταν ὁ Ἄρης ἦταν δεμένος σ' ἓνα χάλκινο πιθάρι, αὐτός πού τόν «ἔκλεψε» ἦταν ὁ Ἑρμῆς¹². Ὃταν ὁ Ἀχιλλεύς κακοποιούσε τό σῶμα τοῦ Ἑκτορος, οἱ θεοί σκέφθηκαν ὅτι ἡ ἀπλούστατη λύση ἦταν νά μπορέσει ὁ Ἑρμῆς νά «κλέψει» τό σῶμα¹³. Ἀντ' αὐτοῦ τίθεται σ' ἐφαρμογή τό σχέδιο νά πάει ὁ γερο-Πρίαμος νά παρακαλέσει τόν Ἀχιλλέα· μόλις πέφτει ἡ νύχτα, κοντά στά σύνορα, ἐμφανίζεται στόν Πρίαμο ὁ Ἑρμῆς μέ τήν μορφή ἑνός νεαροῦ, πιάνει ὁ ἴδιος τά ἡνία, κοιμίζει τούς φρουρούς τοῦ στρατοπέδου τῶν Ἑλλήνων, ἀνοίγει τήν πύλη μπροστά στήν σκηνή τοῦ Ἀχιλλέως, ἀποκαλύπτει κατόπιν στόν Πρίαμο ποιός εἶναι καί ἐξαφανίζεται. Ξαφνικά, ἀναπάντεχα, σάν νά τόν γέννησε ἡ νύχτα, ὁ Πρίαμος στέκεται μπροστά στόν Ἀχιλλέα¹⁴. Ὅλα αὐτά εἶναι ἔργα τοῦ Ἑρμῆ, ὁ ὁποῖος κατόπιν ἐξασφαλίζει τήν ἀκίνδυνη ἐπιστροφή τοῦ Πριάμου.

Στό φῶς τῆς ἡμέρας, ἀλλά μέ ὄχι λιγότερο μυστικό καί μυστηριώδη τρόπο, ὁ Ἑρμῆς βοηθεῖ τόν Ὀδυσσεά στό νησί τῆς Κίρκης· μέ τήν μορφή ἑνός νέου τόν συναντᾷ στά σύνορά της ἐπικράτειας τῆς Κίρκης, τοῦ ἀποκαλύπτει τίς προθέσεις τῆς μάγισσας καί τοῦ δείχνει τό ἀντίδοτο στίς μαγεῖες της, τό φυτό μῶλυ¹⁵.

Ὡς «ταχύ ἀγγελιοφόρο» στέλνει ὁ πατέρας Ζεὺς τόν Ἑρμῆ στό μακρινό νησί τῆς Καλυψοῦς. Γραφικά ἐντυπωσιακή εἶναι ἡ περιγραφή τοῦ τρόπου, μέ τόν ὁποῖον ὁ Ἑρμῆς σάν γλάρος γλυστρᾷ πάνω στά κύματα, μέ τά χρυσά σανδάλια του —τά ὁποῖα κατόπιν ἀπεικονίζονται στήν τέχνη ὡς φτερωτά— καί τήν μαγική ράβδο του, πού κάνει τούς ἀνθρώπους ἀνάλογα μέ τήν βούληση τοῦ Ἑρμῆ ἄλλοτε νά κοιμῶνται κι ἄλλοτε νά ξυπνοῦν¹⁶.

Μέ τέτοια μέσα ὁ Ἑρμῆς ἔφερε εἰς πέρας καί τό κατόρθωμα, τό ὁποῖο ὑπαινίσσεται τό ἐπικό ἐπίθετό του *Ἀργειφόντης*, δηλαδή τόν φόνο τοῦ πολυόμματου τέρατος Ἄργου, πού φρουροῦσε τήν Ἰώ στό Ἱερό της Ἥρας στό Ἄργος: ὁ Ἑρμῆς πέτυχε νά κοιμίσει ὅλα τά μάτια τοῦ Ἄργου καί κατόπιν νά τόν σκοτώσει μέ μιά πέτρα¹⁷. Αὐτό ἐπίσης ἀποτελεῖ παραβίαση τοῦ ταμπού, ἡ ὁποία ἐγκαινιάζει τήν ἐορτή της ἀσυδοσίας.

Τό πιό σκοτεινό ὄριο, πού διασχίζει ὁ Ἑρμῆς, εἶναι τό σύνορο μεταξύ ζωντανῶν καί νεκρῶν. Ἡ κλασσική λογοτεχνική περιγραφή ὑπάρχει στήν «δεύτερη Νέκυια» τῆς *Ὀουσσείας*¹⁸: Ὁ Ἑρμῆς κρατώντας τήν ράβδο στό χέρι του καλεῖ τίς ψυχές τῶν σκοτωμένων μνηστήρων ἔξω ἀπό τό παλάτι τοῦ Ὀδυσσεῶς· αὐτές τόν ἀκολουθοῦν μέ τσιριγμούς, σάν νυχτερίδες, στόν ἀσφοδελόν λειμῶνα, ὅπου κατοικοῦν αἰωνίως οἱ ψυχές. Ἀργότερα ἡ εἰκόνα τοῦ ποταμοῦ τοῦ Κάτω Κόσμου συνδέθηκε μέ τήν λέμβο τοῦ Χάροντος· ἔτσι ἀττικές λήκυθοι δείχνουν τόν Ἑρμῆ νά ὀδηγεῖ τίς ψυχές στόν Χάροντα. Μόνο ὁ Ἑρμῆς ἐξ ἄλλου γνωρίζει τόν δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς: κατά τόν *Ἕμνον εἰς Δήμητρα* ὁ Ἑρμῆς εἶναι αὐτός πού ὀδηγεῖ

πίσω τήν Κόρη από τόν Άδη, μιά σκηνή πού απεικονίζεται καί σέ ἀγγειογραφίες¹⁰. ἀλλά ὁ Ἑρμῆς ἐπίσης εἶναι αὐτός πού στό περίφημο ἀνάγλυφο τοῦ Ὁρφέως ὑπενθυμίζει στήν Εὐρυδίκη πιάνοντάς της ἐλαφρά τό χέρι ὅτι πρέπει νά ἐπιστρέψει ὀριστικά στόν κόσμο τῶν νεκρῶν²⁰.

Ἔτσι λοιπόν ὁ Ἑρμῆς ὡς θεός τῶν ὁρίων καί τῆς ὑπερβάσεώς τους, ἡ ὁποία παραβιάζει τά ταμπού, εἶναι προστάτης τῶν βοσκῶν, τῶν κλεπτῶν, τῶν τάφων καί τῶν κηρύκων.

Ὁ εὐσεβῆς χοιροβοσκός Εὐμαιος κατά τό θυσιαστήριο γεῦμα ξεχωρίζει μιά μερίδα γιά τόν Ἑρμῆ καί τίς Νύμφες²¹. Ὁ Ἑρμῆς γεννήθηκε ἀπό τήν Νύμφη Μαία στήν ὄροσειρά τῆς Κυλλήνης στήν Ἀρκαδία· ἡ σημαντικότερη ἑορτή του πού περιελάμβανε ἀγῶνες γινόταν στήν Φενεό²². Στήν Κυλλήνη τῆς Ἥλιδος ὁ Ἑρμῆς ἐτιμᾶτο μέ τήν μορφή ἑνός φαλλοῦ²³. Πίστευαν ὅτι ὁ Ἑρμῆς μεταξύ τῶν Νυμφῶν τῶν δασῶν στά βουνά ἀνέπτυσε τίς ἀνάλογες ἰκανότητές του²⁴, φαίνεται ὅμως ἐπίσης ὅτι καί ὁ πολλαπλασιασμός τῶν κοπαδιῶν τῶν προβάτων καί τῶν αἰγῶν ἐξηρᾶτο ἀπό τήν δύναμή του. Σ' ἀντίθεση πρός τήν ἀγροτική ζωή οἱ βοσκοί ζοῦσαν περιθωριακά στίς ὄρεινές ὄριακές περιοχές εὐρισκόμενοι σέ μόνη διαμάχη μέ ἀνταγωνιστές γείτονες. Ὑπ' αὐτές τίς συνθήκες ἡ ζωοκλοπή ἀποτελοῦσε ἀναμφισβήτητη ἀρετή, ἐφ' ὅσον ἡ πράξη δέν ἀποκαλυπτόταν. Ἐπομένως ὁ παππούς τοῦ Ὀδυσσέως, ὁ Αὐτόλυκος, ἦταν γνήσιος γιός τοῦ Ἑρμῆ, ἀφοῦ ὑπῆρξε περίφημος μεταξύ τῶν ἀνθρώπων γιά τίς ἀπάτες του, κλεπτοσύνη θ' ὄρκω τε²⁵. Μποροῦσε κανεῖς ἀνενδοίαστα κατά τήν κλοπή νά ἐπικαλεῖται τόν Ἑρμῆ²⁶· αὐτό πού λαμβανόταν ὑπ' ὄψη δέν ἦταν ἡ κακή πράξη, ἀλλά ἡ ἀνέλπιστη τύχη. Ὁ Ἑρμῆς εἶναι «δωτήρ τῶν ἀγαθῶν». Κάθε τυχερό εὖρημα εἶναι ἔρμαιον.

Κάθε λίθινο μνημεῖο μπορεῖ νά εἶναι ἐπίσης μνημεῖο γιά νεκρούς· γι' αὐτό γίνονται σπονδές σέ σωρούς λίθων ὅπως σέ τάφους. Ἀπό τίς περιπτώσεις αὐτές προῆλθε ἡ λατρεία τοῦ «χθονίου» Ἑρμῆ, τήν ὁποία ἀνέπτυξε περαιτέρω ὁ μῦθος τοῦ ψυχοπομποῦ. Κατά τίς σπονδές ἐπικαλοῦνταν τόν Ἑρμῆ καί ἔθεταν τούς τάφους ὑπό τήν προστασία του²⁷.

Ὡς ἀγγελιοφόρος τῶν θεῶν ὁ Ἑρμῆς κρατοῦσε τήν ράβδο τῶν κηρύκων, τό κηρύκειον, πού ἦταν στήν πραγματικότητα ἡ ἀπεικόνιση συνουσιαζομένων φιδιῶν ἀπό ἀρχαία παράδοση τῆς Ἑγγύς Ανατολῆς²⁸. Τό ἴδιο σύμβολο ἔφεραν καί οἱ ἐπίγειοι κήρυκες, οἱ ὁποῖοι βρισκόνταν ὅλοι ὑπό τήν προστασία τοῦ Ἑρμῆ. Ὁ Ἑρμῆς ἦταν ἐπίσης πρόγονος τῶν Ἐλευσίνιων Κηρύκων καί τῶν ἱερέων τῶν θυσιῶν. Στήν ἀρμοδιότητα τοῦ Ἑρμῆ ἀνήκε ἐπίσης ἡ ἐπιτυχῆς συζήτησι-διαπραγματεύσιμη μεταξύ ἐχθρῶν καί ξένων καί γι' αὐτό ὁ διερμηνέας, ἔρμηνεύς, πῆρε τό ὄνομά του ἀπό τόν θεό. Ἡ ἀλληγορική ταύτιση τοῦ Ἑρμῆ μέ τήν ὁμιλία, τόν λόγον, ἀπηχεῖται στήν ἔννοια τῆς «ἐρμηνευτικῆς».

Ἐκτός ἀπό τίς παραστάσεις τῆς ἱστορίας τῆς γεννήσεως, ὁ Ἑρμῆς μέχρι τόν 5ο αἰ. εἰκονιζόταν ὡς πλήρως ἀνεπτυγμένος, γενειοφόρος θεός· γένεια φέρουν ἐπίσης καί οἱ λίθινο Ἑρμαῖ. Ἡ περιγραφή τοῦ Ἑρμῆ ὡς νέου, ὅπως γίνεται στήν Ἰλιάδα καί στήν Ὀδύσεια, υἰοθετήθηκε ἀπό τήν εἰκαστική τέχνη γιά πρώτη

φορά στην ζωφόρο του Παρθενῶνος καί στό ανάγλυφο τοῦ Ὁρφέως· τό πιό γνωστό ἀριστούργημα αὐτοῦ του τύπου ἀργότερα ἦταν ὁ Ἑρμῆς του Πραξιτέλους στήν Ὀλυμπία²⁹. Μ' αὐτή τήν μορφή ὁ Ἑρμῆς γίνεται ἀργότερα, μαζί μέ τόν Ἑρωτα καί τόν Ἡρακλῆ, πραγματικά ὁ θεός τῆς ἀθλούμενης νεολαίας, τῶν παλαιστρῶν καί τῶν γυμναστηρίων³⁰, τό φαλλικό μέ ὁμοφυλοφιλικές ἀποχρώσεις στοιχεῖο παραμένει κι ἐδῶ ἀπολύτως παρόν. Καί οἱ ἔφηβοι ἐπίσης βρίσκονται σέ ὀριακή περιοχή. Κατά τά λοιπά τά ὄχι ἐντελῶς σαφῆ χαρακτηριστικά του θεοῦ πού ἐπιβλέπει τίς ὀριακές περιοχές ὑποχωροῦν. Πρῶτοι οἱ Ρωμαῖοι μεταμόρφωσαν τόν Ἑρμῆ σέ θεό τοῦ ἐμπορίου, τόν Mercurius, μέ τό γεμάτο βαλάντιο στό χέρι.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. CGS V 1-61· Eitrem, RE VIII 738-62· GGR 501-9· μέ ἰδιομορφία ὁ W. Roscher, *Hermes der Windgott*, 1978· RML I 2342-90· P. Raingeard, *Hermes Psychagogue*, 1935· K. Kerényi, *Hermes der Seelenfuhrer*, 1944· N. O. Brown, *Hermes the Thief*, 1947· J. Chittenden, «Diaktoros Argeiphontes», *AJA* 52 (1948) 24-33· P. Zanker, *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*, 1965· L. Kahn, *Hermes passe ou les ambiguities de la communication*, 1978.

2. K. O. Muller, *Handbuch der Archäologie*, 1848, 379.1· PR I 385 σημ. 5· GGR 503 ἔξ.

3. Αντικλείδης *FGHist* 140 F 19· Cornutus *Theol. Graec.* 16, (p. 24 Lang). Ἀπεικόνιση σ' ἓνα δακτυλιόλιθο: E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, 1973, ἀρ. 126 πίν. 23· S&H 41.

4. D. Fehling, *Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*, 1974, 7-27· S&H 39-41.

5. Βλ. I 3.6 σημ. 9.

6. Παράδειγμα αὐτῆς τῆς πρακτικῆς: GGR πίν. 33.1.

7. L. Curtius, *Die antike Herme*, Diss., München 1903· Eitrem, RE VIII 696-708· R. Lullies, *Die Typen der griechischen Herme*, 1931· H. Goldmann, *AJA* 46 (1942) 58-69· Metzger 77-91.

8. P. Radin, K. Kerényi καί C. G. Jung, *The Trickster*, 1956· M. 5 (1961) 327-50.

9. Ὑμν. εἰς Ἑρμ. 17 ἔξ.· ὁ L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus*, 1931, ἐσφαλμένως συνδέει τόν Ὑμνο μέ τήν Ἀττική κωμωδία. Πρβ. ἐπίσης Ἡσίοδ. ἀπ. 256, Ἀλκαῖος ἀπ. 308 (Lobei καί Page), Σόφ. *Ιχνηυταί*. Ἀγγειογραφίες: Simon 296-9· R. Blatter, *Antike Kunst* 14 (1971) 128 ἔξ.

10. Ὑμν. εἰς Ἑρμ. 427 ἔξ.

11. Ὑμν. εἰς Ἑρμ. 126-9· Weinreich, RML VI 781-5, 828 ἔξ.

12. Ἰλ. E 385-91.

13. Ἰλ. Ω 109.

14. Ἰλ. Ω 334470. Αὐτό μπορεῖ νά συγκριθῆ μέ τόν τρόπο, μέ τόν ὅποιο ὁ θεός Χασαμίλις κατ' ἐντολήν τοῦ θεοῦ τοῦ καιροῦ ὀδηγεῖ κρυφά τόν βασιλιά Μουρσίλις μέσω τῆς χώρας τῶν ἀντίπαλων: A. Goetze, *Die Annalen des Mursilis*, 1933, 126.

15. Ὀδ. κ 275-308.

16. Ὀδ. ε 43-54. Ἕνα χιττιτικό πρότυπο γιά τά φτερωτά σανδάλια: L. Deroy, *Athenaeum* 30 (1952) 59-84. Ὁ Περσεύς, ἡ Γοργώ καί διάφοροι ἄλλοι θεοί ἐπίσης φοροῦν κατά περίπτωσιν φτερωτά σανδάλια, π.χ. ὁ Ἀπόλλων στήν μετόπη ἀπό τόν Σελινούντα: Simon 139. Γιά τήν μαγική ράβδο: F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, 1927.

17. Απολλόδ. 2.1.3 έξ.· Cook 632-4Γ HN 185 έξ. (άγγλ. 165 έξ.).
18. Όδ. ω 1·14· βλ. IV 2 σημ. 19.
19. Υμν. εις Δήμ. 335-83· κωδωνόσχημος κρατήρας στην Ν. Υόρκη: Simon 101.
20. Simon 315· L. Curtius, *Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken*, 1947, 83-105· από τον βωμό των Δώδεκα θεών στην Αγορά των Αθηνών: Η. Α. Thomson, «The altar of pity in the Athenian agora», *Hesperia* 21 (1952) 47-82· *The Agora of Athens*, 1972, 135 έξ.
21. Όδ. ξ 435, βλ. II 2 σημ. 6. Για τά έθιμα των ποιμένων πρβ. Η. G. Wackemagel, *Altes Volkstum in der Schweiz*, 2η έκδ. 1959, 30-50, 51-62.
22. Πίνδ. Όλ. 6.77-80· Πaus. 8.14.10· 5.27.8. Μιά χάλκινη κεφαλή άγριόχοιρου μέ την άφιέρωση Έρμάνος Φενοιό στό Μουσείο Winterthur (πόλη της Έλβετίας): IG V 2 360· *Das Tier in der Antike*, 1974, πίν. 26 άρ. 163.
23. Πaus. 6.26.5· Άρτεμιδ. 1.45· Λουκ. Ζεύς τράγ. 42· Ίππόλυτ. Αίρέσ. έλεγχ. 5.8.10· Φιλόστορ. Τά εις Απολλ. 6.20.
24. Υμν. εις Άφρ. 262· Ησιόδ. άπ. 150.31· Θεογ. 444-6· Υμν. εις Έρμ. 567 έξ.
25. Όδ. τ 396.
26. Ίππώναξ. άπ. 3 a· 32 (West). Ή κλοπή κατά τίς έορτές άσυδοσίας έχει τίς ρίζες της στην τελετουργία: Πλούτ. Αίτ. Έλλην. 303 d (κατά τίς θυσιές προς τιμήν του Έρμη Χαριδώτη στην Σάμο)· πρβ. την περιγραφή των Έρμαίων από τον Καρύστιο παρ' Αθην. 14.639 b.
27. Έρμα τυμβόχωστον: Σόφ. Άντ. 848 (v.l. έργμα)· Έρμάνος σε τάφο της Λακωνίας: IG IV 371· Έρμάου χθονίου σε τάφους της Θεσσαλίας: GGR 509.
28. Η. Frankfort, *Iraq I* (1934) 10· E. D. van Buren, *Archiv fur Orientforschung* 10 (1935-36) 53-65.
29. Lippold 241 έξ.· πρβ. Zanker, βλ. σημ. 1· Scherer, RML I 2390-432.
30. Αθην. 561 d· Η. Siska, *De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnasticam pertinentibus*, Diss., Halle 1933· J. Delorme, *Gymnasion: etudes sur les monuments consacres a Γ education en Grece*, Paris 1960.

2.9 Δήμητρα

Η ΔΗΜΗΤΗΡ¹ — στην δωρική και αιολική *Δαμάτηρ*— ήταν, όπως δείχνει και τό όνομα, «μητέρα», παραμένει όμως αινιγματικό τί ακριβώς είδους μητέρα ήταν. Ή έρμηνεία της ως «Μητέρας-Γης»², πού ήταν διαδεδομένη κατά την αρχαιότητα και κατόπιν χρησιμοποιήθηκε συχνά, δέν είναι σαφής ούτε γλωσσικώς ούτε νοηματικώς· παρ' όλες τίς σχέσεις της μέ τον Κάτω Κόσμο ή Δήμητρα έν τούτοις δέν είναι άπλως ή «Γη». Αλλά και ή έλκυστική έρμηνεία ως «Μητέρας των δημητριακων» δέν εξηγείται γλωσσικώς³. Ωστόσο είναι βέβαιο ότι επίκεντρο της δυνάμεως της και της προσφορās της είναι ακριβώς τά δημητριακά. Ή τροφή των ανθρώπων είναι γνωστή στό έπος μέ την φόρμουλα *Δημήτερος άκτη*· ό γεωργός κατά την εποχή της σπορās προσεύχεται στον «χθόνιο Δία» και στην Δήμητρα και άφιερώνει την έορτή της συγκομιδής στην Δήμητρα γιατί αυτή είναι· πού του γεμίζει τίς σιταποθήκες⁴. Ή Δήμητρα παρουσιάζεται μέ στεφάνι από στάχυα και κρατάει επίσης στάχυα στό χέρι. Όταν σε μία παρομοίωση της *Ιλιάδος* περιγράφεται τό λίχνισμα των σιτηρων στό ιερό άλώνι — «όταν ή ξανθή Δήμητρα ξεχωρίζει τον καρπό από τ' άχυρο καθώς φυσούν οί άνεμοι»⁵— τότε ή ίδια ή θεά

ονομάζεται μέ τό χρῶμα τοῦ ὄριμου σταριουῦ. Στήν Κύπρο ἡ συγκομιδή τῶν σιτηρῶν ὀνομαζόταν *δαματρίζειν*⁶. Χρειαζόταν ἕνα ἀπλό βῆμα γιά νά χρησιμοποιηθοῦν ἡ Δήμητρα καί ἡ κόρη της ἀπ' εὐθείας ὡς μετωνυμία τῶν σιτηρῶν καί τοῦ ἀλεύρου⁷. Ὅταν κατά τόν μῦθο ὁ Πλοῦτος ἀναφέρεται ὡς γιός τῆς Δήμητρας γεννημένος σ' ἕνα τρεῖς φορές ὀργωμένο χωράφι (*τρίπολον*)⁸, τότε πλοῦτος εἶναι τά ἀποθέματα σίτου, ὅπως θησαυρός εἶναι ὁ σιτοβολών.

Στενά συνδεδεμένη μέ τήν Δήμητρα τόσο, ὥστε συχνά νά γίνεται λόγος γιά τίς «δύο θεές» ἢ καί γιά *Δήμητρες* στόν πληθυντικό⁹, εἶναι ἡ θυγατέρα της, ἡ Κόρη, ἡ ὁποία ἔχει τό δικό της, αἰνιγματικό ὄνομα *Περσεφόνη* —καί *Φερσεφόνη*, στήν ἀττική διάλεκτο *Φερρέφαττα*. Στόν Ὅμηρο ἀναφέρεται ἡ μόνη της ἢ σέ συνδυασμό μέ τόν σύζυγό της *Ἄδη-Αἰδωνέα*, τήν προσωποποίηση τοῦ Κάτω Κόσμου, ὡς *ἀγαθή, ἐπαινή*¹⁰. Μεταξύ τῶν δύο ὄψεων της, τῆς κόρης τῆς θεᾶς τῶν δημητριακῶν καί τῆς Κυρίας τῶν νεκρῶν, μεσολαβεῖ ὡς γέφυρα ὁ μῦθος, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀποκλειστικά ὑπεύθυνος γιά τήν εἰκόνα τῆς Δήμητρας, μολονότι τό ἠρωικό ἔπος τόν ἀγνοεῖ· ἡ πρωιμότερη λεπτομερής ἐκδοχή του εἶναι ὁ «ὀμηρικός» Ὕμνος εἰς Δήμητρα, ἄλλα καί ἡ Θεογονία τοῦ Ἡσιόδου κάνει ὑπαινιγμό σ' αὐτόν ὡς παλαιά καί γνωστή ἱστορία, ἐνῶ μερικά στοιχεῖα τῆς μεταγενέστερης παραδόσεως φαίνεται νά διασώζουν πολύ ἀρχαῖο ὕλικό¹¹.

Αὐτός ὁ μῦθος παρουσιάζει τήν Περσεφόνη, τήν θυγατέρα τοῦ Διός καί τῆς Δήμητρας, ὡς παρθένο νά παίξει μέ μιά ομάδα συνομηλικῶν κοριτσιῶν, πράγμα πού θυμίζει ἐκεῖνο τόν χορό κοριτσιῶν τῆς Ἀρτέμιδος· ἡ Ἄρτεμις καί ἡ Ἀθηνᾶ, οἱ δύο παρθένες θεές πράγματι προστέθηκαν ἀργότερα ὡς συμπαίκτριες¹². Τά κορίτσια ἀφήνουν τό σπίτι καί κόβουν λουλούδια σ' ἕνα λιβάδι — αὐτό τό λιβάδι ἐτοποθετεῖτο σέ διαφόρους τόπους, περίφημη ὑπῆρξε πρό πάντων ἡ περιοχή στήν ἐλλειψοειδῆ λίμνη Pergusa στήν Etna τῆς Σικελίας¹³. ὁ Ὕμνος τοποθετεῖ τήν σκηνή ἀνάμεσα στίς θυγατέρες τοῦ Ὠκεανοῦ στήν ἄκρη τοῦ κόσμου. Καθώς τό κορίτσι ἔσκυψε, γιά νά κόψει ἕνα ἰδιαίτερος ὁμορφο ἄνθος, ἀνοιξε ἡ γῆ, ὁ θεός τοῦ Κάτω Κόσμου ὄρμησε μέ ἄλογα καί ἄρμα, ἄρπαξε τήν Περσεφόνη καί τήν πῆρε μαζί του. Τό σημεῖο, ἀπ' ὅπου αὐτός ἐπέστρεψε στά βᾶθη, ἐτοποθετεῖτο καί πάλι σέ διαφόρους τόπους· ἀξιοσημείωτη εἶναι σχετικά ἡ Κυάνη Πηγὴ κοντά στίς Συρακοῦσες, ἐπειδή ἐκεῖ μαρτυροῦνται παλαιές θυσίες πνιγμοῦ¹⁴. Ἡ Δήμητρα ἄκουσε τίς κραυγές τῆς ἀπαγόμενης κόρης, ἀρχίζει τήν ἀναζήτηση καί περιπλανωμένη διασχίζει ὅλο τόν κόσμο. Αὐτές οἱ περιπλανήσεις πρός ἀναζήτηση τῆς Περσεφόνης περιγράφονται μέ τελετουργικές λεπτομέρειες: νησική, μέ λυμένα μαλλιά, κρατώντας δάδες, ἡ Δήμητρα κινεῖ γῆ καί οὐρανό γεμάτη πόνο καί ὀργή. Ποῖον συνάντησε, πού κοιμήθηκε, ποῖος τῆς ἔδωσε πληροφορίες γιά τήν ἐξαφανισμένη κόρη της, γιά ὅλα αὐτά συναγωνίζονται νά μιλήσουν τοπικές παραλλαγές σέ συνδυασμό μέ συγκεκριμένες λατρεῖες καί λατρευτικές παραδόσεις. Βάσει τοῦ «ὀμηρικοῦ» Ὕμνου ἡ παραμονή της στήν Ἐλευσίνα καί ἡ καθιέρωση τῶν Μυστηρίων ἀπετέλεσε τήν σπουδαιότερη παραλλαγή. Ὅσον καιρό ἡ Κόρη παραμένει στόν Κάτω Κόσμο καί ἡ Δήμητρα πενθεῖ, ἐπικρατεῖ ἀντιστροφή τῆς κανονικῆς ζωῆς. Ματαίως τά βόδια

σέρνουν τό ἄροτρο, οἱ σπόροι πέφτουν στήν γῆ ἄγονοι, τίποτε δέν φυτρώνει καί δέν ἀναπτύσσεται· θά χανόταν ὀλόκληρο τό γένος τῶν ἀνθρώπων καί οἱ θεοί ἐπίσης θά ἔχαναν τίς τιμές τους, ἂν δέν γινόταν δυνατόν νά καταπραῦνθῇ ἡ Δήμητρα. Ὁ Κάτω Κόσμος ἔπρεπε ν' ἀνοίξει ἄλλη μιὰ φορά· ὁ Ἑρμῆς — ἢ ἡ Ἑκάτη, ἢ ἡ ἴδια ἡ Δήμητρα¹⁵— ξαναφέρνουν τήν Κόρη στόν Ἐπάνω Κόσμο. Αὐτή ἡ ἐπιστροφή ὅμως, ἡ ἀνοδος, τῆς Κόρης γίνεται ὑπό ὄρους· στόν Κάτω Κόσμο ἔφαγε ρόδι καί γι' αὐτό εἶναι δεμένη μέ τόν κόσμο τῶν νεκρῶν μέσω ἑνός εἴδους αἱματηροῦ μυστηρίου¹⁶. Τό ἕνα τρίτο του ἔτους πρέπει νά παραμένει ἐκεῖ, κατόπιν ὅμως θ' ἀνεβαίνει ξανά, μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις¹⁷.

Ἀπό τήν ἀρχαιότητα αὐτός ὁ μῦθος κατανοήθηκε ὡς καταφανής περίπτωση φυσικῆς ἀλληγορίας: ἡ Κόρη εἶναι ὁ σπόρος τοῦ δημητριακοῦ πού πρέπει νά μπεῖ μέσα στήν γῆ, γιά νά μπορέσει μέσα ἀπό τόν φαινομενικό θάνατο νά βλαστήσει νέος καρπός· αὐτή ἡ ἀναβλάστηση εἶναι ἡ «ἀνοδος», ἡ ἐπιστροφή τῆς εὐλογίας τῶν δημητριακῶν κατά τήν διαδρομή τοῦ ἔτους, «ὅταν ἡ γῆ εἶναι γεμάτη κάθε εἶδους λουλούδια εὐωδιαστά, ἀνοιξιάτικα»¹⁸. Καί ὅμως αὐτό δέν ταιριάζει ἐντελῶς στίς λεπτομέρειες μέ τήν ἀνάπτυξη τῶν δημητριακῶν στήν περιοχή τῆς Μεσογείου, τά ὁποῖα λίγες ἐβδομάδες μετά τήν φθινοπωρινή σπορά φυτρώνουν καί συνεχίζουν νά ἀναπτύσσονται. Γι' αὐτό ὁ Comford καί ὁ Nilsson πρότειναν μιὰ ἄλλη ἐρμηνεία: ἡ κάθοδος τῆς Κόρης στόν Κάτω Κόσμο εἶναι ἡ ἀποθήκευση τῶν σπόρων σέ ὑπόγειες ἀποθήκες κατά τούς μῆνες τοῦ θέρους — κατά τήν διάρκεια τοῦ ὁποῖου στό Μεσογειακό κλίμα κάθε βλάστηση ἀπειλεῖται μέ ξηρασία. Κατά τήν ἐποχή τῶν πρώτων φθινοπωρινῶν βροχῶν, περίπου τέσσερες μῆνες μετά τήν συγκομιδή, ὁ σπόρος μεταφέρεται ἔξω ἀπό τίς ὑπόγειες σκοτεινές φυλακές, ἡ Κόρη ἐπιστρέφει, ὁ κύκλος τῆς βλαστήσεως ἀρχίζει ἐκ νέου¹⁹. Αὐτό ταιριάζει καλύτερα, οἱ Ἕλληνες ὅμως δέν εἶχαν κατανοήσει ἔτσι τόν μῦθο· ὀδηγούμαστε σέ προελληνική, ἴσως νεολιθική παράδοση.

Τό μοτίβο τῆς ἐξαφανίσεως καί τῆς ἐπιστροφῆς τῆς θεότητας, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο κατά τό μεσοδιάστημα παύει κάθε βλάστηση καί ἀναπαραγωγή καί ἀπειλεῖται κάθε εἶδος ζωῆς, μαρτυρεῖται σέ δύο σημαντικούς ἀνατολικούς μῦθους, στόν σουμερικό-βαβυλωνιακό μῦθο τῆς καταβάσεως τῆς Ἰνάννα-Ἰστάρ καί στόν χιττιτικό τοῦ Τελεπίνου²⁰. Μπορεῖ ἀμέσως νά διαπιστωθῇ ὅτι ὁ ἐλληνικός μῦθος συνδυάζει καί τούς δύο, ἀφοῦ ἀφ' ἑνός ἡ Κόρη κατέρχεται στό Κάτω Κόσμο ὅπως ἡ Ἰνάννα, ἀφ' ἑτέρου ἡ Δήμητρα ὀργισμένη ἀποσύρεται καί ἐξαφανίζεται ὅπως ὁ Τελεπίνου. Κανένα παράλληλό της σχέσεως Μητέρας-Κόρης δέν ὑπάρχει στήν Ἀνατολή. Σέ εὐρωπαϊκά ἀγροτικά ἔθιμα καί σχετικές λαϊκές παραδόσεις ἀπαντᾶται ἡ ἰδέα τοῦ δημητριακοῦ-μητέρας καί τοῦ δημητριακοῦ-κόρης καί ἔτσι μπορεῖ νά γίνῃ λόγος γιά ἕνα «βόρειο» μῦθο. τόν ὁποῖο οἱ Ἕλληνες ἔφεραν μαζί τους, ὅταν μετακινήθηκαν πρὸς τήν Ἑλλάδα²¹. Πραγματικά ὅμως στό τεράστιο ὑλικό πού συγκέντρωσαν ὁ Mannhardt καί ὁ Frazer ἡ σχέση μητέρας καί κόρης εἶναι οὐσιαστικά ἀγνωστή. Παραμένει ἡ ὑποθετική σύνδεση μιᾶς μεγαλύτερης καί μιᾶς μικρότερης θεᾶς σέ ἀγαλματίδια ἤδη στό Τσατάλ Χιουγιούκ²² καί ἡ τελετουργική σχέση τῆς Μεγάλης Θεᾶς καί τῆς θυσίας τῆς

παρθένου. Η χαρακτηριστικά έλληνική, «όμηρική» μορφή του μύθου προέκυψε από την συνένωση δύο επίπεδων δράσεως· ή σχέση μητέρας-κόρης γίνεται βασικό θέμα για τό ανθρώπινο επίπεδο μέ τόν πόνο της μητέρας για την απώλεια του παιδιού της και την χαρά της ανταμώσεως· υπάρχουν συγκινητικές παραστάσεις, οί όποίες δείχνουν την Κόρη μετά την έπιστροφή της καθισμένη στά γόνατα της Δήμητρας. Συγχρόνως προέκυψε ένα αὐτοτελές επίπεδο θεϊκής δράσεως, στά πλαίσια της όποίας οί άνθρωποι επάνω στην γή μέ τούς φόβους τους παίζουν περιθωριακό μόνο ρόλο.

Αμφιλεγόμενος είναι ό ρόλος του αντιπάλου: αυτό πού συμβαίνει στην Κόρη είναι γάμος, είναι θάνατος, ή είναι και τά δύο μαζί; Η άποψη του θανάτου υπερισχύει· «άρπαγή από τόν Άδη», «γάμος μέ τόν Άδη» είναι πολύ συνηθισμένες μεταφορές για την δήλωση του θανάτου, ιδίως κοριτσιών. Ουσιαστικά επίσης ό μύθος δέν κάνει λόγο για κύκλο· ποτέ πιά τά πράγματα δέν θά γίνουν έτσι, όπως ήταν πριν από την άρπαγή. Καθιερώνεται διπλή διαβίωση μεταξύ του Έπάνω και του Κάτω Κόσμου, μιά διάσταση του θανάτου μέσα στην ζωή και μιά διάσταση της ζωής μέσα στον θάνατο· έτσι και ή Δήμητρα είναι επίσης «χθόνια» θεά.

Οί έορτές της Δήμητρας, ευρύτατα διαδεδομένες, ήσαν σημαντικές και χωρίς άμφιβολία πολύ παλαιές και συνδέονται στενά μέ την ζωή της γυναίκας. Αυτό ισχύει ιδίως για τά Θεσμοφόρια²³, την έορτή των γυναικών μέ την περιέργη θυσία χοίρων, τούς όποιους έρριχναν σέ υπόγεια άνοιγματα. Παραλλήλως υπήρχαν έορτές της καθόδου, καταγωγής²⁴, μέ άνδρες πού όδηγοῦσαν την Κόρη, τούς κοραγούς· αυτή ή κάθοδος μποροῦσε συγχρόνως νά είναι μυστηριώδες άνοιγμα του Κάτω Κόσμου και έπίσκεψη της εὐλογίας. Επί πλέον υπήρχαν μυστικές λατρείες μέ άτομική μύηση, τά Μυστήρια, μεταξύ των όποιων υπερείχε ή έορτή της Έλευσίνας²⁵. παλαιές παραλλαγές υπήρχαν ιδίως στην Άρκαδία και στην Μεσσηνία. Σχετικά μ' αυτές τίς λατρείες υπήρχαν πολλές διηγήσεις για μερικές άσυνήθιστες έρωτικές ένωσεις αυτής της «Μητέρας», άκόμη και μέ τόν ίππόμορφο Ποσειδῶνα²⁶. πολλά παραμένουν άρρητα για μᾶς. Τό μυστικό, τό μέ ιδιαίτερη έννοια «ιερό-καθαρό», τό άγνόν, διαμορφώνει την εικόνα αυτής της θεᾶς, ή όποία δίνει την «ζωή» και τά προς τό ζην άπαραίτητα και στην όποίαν ανήκουν οί νεκροί· οί Αθηναίοι όνόμαζαν τούς νεκρούς Δημητρείους και έσπερναν στους τάφους σιτάρι²⁷.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. PR I 747-97· L. Bloch, «Kora», RML II 1284-379· CGS III 29-278· Kern, RE IV 2713-64· GGR 456-81. Λεπτομερέστατα περί του μύθου: R. Forster, *Der Raub und Ruckkehr der Persephone*, 1874· D. White. Άγνή Θεά: *a Study of Sicilian Demeter*. Diss., Princeton 1963· Zuntz (1971)· Richardson (1974).

2. Πάπυρος του Δερβενιού στήλ. 18, *Δελτίον* 19 (1964) 24· A. Henrichs. *ZPE* 3 (1968) 111 έξ.: PR I 747 σημ. 6· III 3.3 σημ. 9· συχνά συνδέεται μέ τήν έτυμολογία του *Ποτειδάων*, βλ. III 2.3 σημ. 2.

3. *Etymologicum Magnum* 264.12 μέ αναφορά στην κρητική λέξη *δεαί* «κριθάρι», αλλά αυτή ή λέξη στην κοινή έλληνική διάλεκτο είναι γνωστή ως *ζέα* ή *ζειά*· W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 1884, 287· Kerényi (1) 42 έξ· Kerényi (2) 28 έξ· Η ανάγνωση μιās έπιγραφής τής Γραμμικής Α πάνω σ' έναν αναθηματικό πέλεκυ από τό σπήλαιο του Άρκαλοχωρίου (βλ. I 3.3 σημ. 8) ως *Id-da-ma-te*, «μητέρα τής Ίδης», «όρεινή μητέρα», είναι έρεθιστική αλλά άβέβαιη· G. Pugliese Carratelli, *Minos* 5 (1957) 166, 171 έξ· Καμμιά μνεία δέν έχει βρεθί στην Γραμμική Β· Για τό *pe-re-82* —Περσεφόνη· βλ. I 3.6 σημ. 33.

4. Ησίοδ. Έργα 465 έξ· 308 έξ· Για τήν έροτή τής συγκομιδής Θαλύσια· Θεόκρ. 7.3· 155· βλ. II 2 σημ. 11· A. B. Chandor, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Diss., Univ. of Pennsylvania 1976.

5. Ίλ. E 500 έξ.

6. Ησύχ. s.v. *δαματριζειν*

7. GGR 463· Kerényi (1) 124 έξ· Kerényi (2) 131 έξ.

8. Ησίοδ. Θεογ. 969 έξ· πρβ. Οδ. ε 125.

9. GGR 463.

10. Μόνη τής· Οδ. κ 434· λ 213· 635 κ.α· Μέ τόν Άδη· Ίλ. I 457· 595· Οδ. κ 534 κ.α.

11. Για τόν μύθο τής Κόρης· Forster (βλ. σημ. 1), Richardson *passim*· HN 283-292 (άγγλ. 256-64)· Ησίοδ. Θεογ. 913 έξ.

12. Ύμν. εις Δήμ. 424· Graf 154-7.

13. Cic. *Verr.* 4.107.

14. Διόδ. Σικ. 5.4· HN 287 (άγγλ. 259).

15. Καλλίμ. άπ. 466· Όρφ. Ύμν. 41.5 έξ· Richardson 84" 156.

16. Richardson 276· Cook III 813-8· Kerényi (1) 127-5· Kerényi (2) 134-41.

17. Ύμν. εις Δήμ. 403· πρβ. C. Berard, Anodoi, 1974.

18. Ύμν. εις Δήμ. 401.

19. F. M. Comford στό: *Studies for W. Ridgeway*, 1913, 153-66· Nilsson, ARW 32 (1935) 106-14=Op. II 577-88· GGR 472-4· HN 287 έξ· (άγγλ. 260 έξ.).

20. ANET 52· 126-8· HN 290 έξ· (άγγλ. 263 έξ.)· S&H 123-42.

21. GGR 476 σύμφωνα μέ τήν άποψη του Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 1884, 202-350 και GB VII 131-213· Ο *Χρυσός Κλώνος* (*The Golden Bough*) μπορεί νά προσφέρει ένα μόνο παράδειγμα μητέρας και κόρης και μάάλιστα άσαφές· GB VII 164-8.

22. J. Mellaart, *Catal Huyuk a neolithic town in Anatolia*, 1967, 236, 238, IX· ένα άγαλματίδιο από άποθήκη δημητριακών εικονίζει μιá ένθρονη θεά νά γεννά ανάμεσα σε λεοπαρδάλεις.

23. Βλ. V 2.5.

24. Διόδ. Σικ. 5.4· Burkert, *Gnomon* 46 (1974) 322 έξ· Για τήν σημασία τής καταγωγής· GF 356 έξ· Κοραγοί στην Μαντινεία· IG V 2, 265-6.

25. Βλ. VI 1.4.

26. Βλ. III 2-3 σημ. 35· Δήμητρα και Ίασίων· βλ. VI 1.3 σημ. 48· Δήμητρα και Κελεός· HN 315 σήμ 56 (άγγλ. 286 σημ. 56).

27. Πλούτ. Περί τ. πρόσ. τῶ κύκλ. τ. Σελήνης 934 b· Δημήτριος Φαληρεύς άπ. 135 (Wehrli).

2.10 Διόνυσος

Ο ΔΙΟΝΥΣΟΣ¹ ΜΠΟΡΕΙ φαινομενικά νά περιγραφῆ ἀπλῶς ὡς θεός τοῦ οἴνου καί τῆς ἐκστάσεως τῆς μέθης. Ἡ οἰνοπνευματική μέθη ὡς μεταβολή τῆς συνειδησιακῆς καταστάσεως ἐρμηνεύεται ὡς εἰσβολή ἑνός θεϊκοῦ στοιχείου. Ἡ διονυσιακή ἐμπειρία ὅμως ξεπερνᾷ τήν ἐμπειρία τῆς μέθης καί μπορεῖ νά εἶναι τελείως ἀνεξάρτητη ἀπ' αὐτήν· ἡ παραφροσύνη γίνεται αὐτοσκοπός². Ἡ λέξη *μάνια*, πού χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες γι' αὐτήν τήν κατάσταση, ὡς συγγενῆς μέ τήν λέξη *μένος* σύμφωνα μέ τήν ἐτυμολογική προέλευσή της, χαρακτηρίζε τόν παραλογισμό ὃχι ὡς παραισθησιακό παραλήρημα, ἀλλά ὡς ἐπίταση τῆς αὐτοτελῶς βιωμένης «πνευματικῆς δυνάμεως». Ἡ διονυσιακή ἐκσταση ὅμως δέν βιώνεται ἀπό ἕνα μεμονωμένο ἄτομο, ἀλλά εἶναι ὁμαδικό φαινόμενο, τό ὁποῖο ἐξαπλώνεται σχεδόν μεταδοτικά. Στήν μυθολογική του ἔκφραση αὐτό δηλώνεται μέ τό γεγονός ὅτι ὁ θεός πάντοτε περιβάλλεται ἀπό τό πλῆθος τῶν μαινομένων πιστῶν τοῦ ἀνδρῶν καί γυναικῶν. Ὅποιος ἀφοσιώνεται σ' αὐτόν τόν θεό πρέπει νά δεχθῆ νά ἐγκαταλείψει τήν καθημερινή προσωπικότητά του καί νά «γίνει μαινόμενος»· αὐτό εἶναι συγχρόνως καί θεϊκό καί σωτήριο. Ἐξωτερικό σύμβολο καί ὄργανο τῆς μεταμορφώσεως πού ἐπιφέρει ὁ θεός εἶναι τό προσωπεῖο. Μοναδικό στήν περιοχὴ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας εἶναι τό γεγονός ὅτι κατ' αὐτήν τήν μεταμόρφωση πιστός καί θεός συγχωνεύονται· καί ὁ ἕνας καί ὁ ἄλλος ὀνομάζεται «Βάκχος»³.

Λόγω αὐτῆς τῆς ἀσάφειας στήν διαμόρφωση τῆς προσωπικότητος ἡ διονυσιακή λατρεία βρίσκεται σ' ἀντίθεση μέ ὅ,τι δικαιολογημένα θεωρεῖται ὡς τυπικά ἑλληνικό· τό πῶς ἀκριβῶς γιαντό τά δύο στοιχεῖα, τό «Ἀπολλώνιο» καί τό «Διονυσιακό», συμβαδίζουν, ὅπως οἱ πόλοι μιᾶς ἀντιθέσεως, εἶναι ζήτημα τῆς ψυχολογίας τοῦ πολιτισμοῦ, τό ὁποῖο ἔθεσε μέ ἐμπνευσμένο καί πεισματικό τρόπο ὁ Friedrich Nietzsche⁴. Ἡ ἱστορική ἔρευνα ἐπεχείρησε κατ' ἀρχάς νά λύσει τήν ἀντίθεση ἀποδίδοντάς τήν στήν διαδοχὴ τῶν ἱστορικῶν φάσεων: θεωρεῖτο ἐπί μακρόν ὡς δεδομένο ὅτι ὁ Διόνυσος ἦταν ἕνας «νέος» θεός πού μετανάστευσε στήν Ἑλλάδα ἀπό τήν Θράκη· ἡ ἔγκυρη παρουσίαση αὐτῆς τῆς θέσεως ἔγινε ἀπό τόν Erwin Rohde⁵. Βάση τῆς ἐπιχειρηματολογίας του ἀπετέλεσαν ὀρισμένες μαρτυρίες τοῦ Ἡροδότου, ἡ σπανιότητα τῶν μαρτυριῶν στόν Ὅμηρο καί οἱ μῦθοι τῆς ἀντιστάσεως κατὰ τοῦ Διονύσου. Οἱ ἀντιρρήσεις ἦσαν μεμονωμένες· ὁ Walter F. Otto διεπίστωσε ὅτι ὁ Διόνυσος ἐκ φύσεως εἶναι θεός τῆς ἐπιφάνειας, ὁ «ἐρχόμενος θεός», καί ἐπομένως ἡ καταγωγὴ του δέν σχετίζεται μέ τυχαία ἱστορικά περιστατικά⁶. Ἀπό τότε δύο ἀνακαλύψεις ἔχουν δημιουργήσει νέα κατάσταση: τό ὄνομα τοῦ Διονύσου μαρτυρεῖται σέ πινακίδες τῆς Γραμμικῆς Β ἀπό τήν Πύλο, ἴσως μάλιστα σέ σύνδεση μέ τόν οἶνο· ἐπί πλέον τό Ἱερό στήν Ἄγια Εἰρήνη τῆς Κέας, στό ὁποῖο ἡ συνέχεια τῆς λατρείας ἀπό τόν 15ο αἰ. ὡς τήν ἐγκατάσταση τῶν ἑλληνικῶν φύλων διαπιστώνεται μέ ἰδιαίτερη σαφήνεια, παρουσιάζεται ὡς Ἱερό τοῦ Διονύσου σύμφωνα μέ τήν πρώτη ἀναθηματική του ἐπιγραφή⁷. Ἐπί πλέον προστίθεται ἡ παλαιότερη διαπίστωση, ὅτι ἡ ἐορτὴ τῶν

Ανθεστηρίων, πού από τόν Θουκυδίδη ονομάζεται «τά ἀρχαιότερα Διονύσια», ἦταν κοινή στους Ἴωνες καί τους Ἀθηναίους κι ἐπομένως πρέπει νά εἶναι παλαιότερη ἀπό τήν ἰωνική μετανάστευση⁸. μ' αὐτό συμφωνεῖ τό γεγονός ὅτι καί γλωσσικῶς ἡ μυκηναϊκή συγγενεῦει μέ τήν ἰωνική-ἀττική. Πρέπει ἐπομένως νά λαμβάνεται σοβαρά ὑπ' ὄψη ἡ μινωική-μυκηναϊκή προέλευση τοῦ ὀνόματος Διόνυσος καί οὐσιαστικῶν πλευρῶν τῆς λατρείας του. Ἐπίσης μπορεῖ κανεῖς νά συνηπολογίσει μεταξύ αὐτῶν τῶν ἀρχαίων στοιχείων καί τήν ταύτιση θεοῦ καί ἐκστασιαστικοῦ ὕμνου στόν διθύραμβο.

Τό ὄνομα ἀποτελεῖ καί στήν περίπτωση αὐτή γρίφο. Εἶναι ἀναντίρρητό ὅτι στό πρῶτο συνθετικό τοῦ ὀνόματος — πού ἀπαντᾶται καί ὡς Δεύνυσος, Ζόννυσος — ὑπάρχει τό ὄνομα «Ζεύς». ἔτσι γινόταν ἀντιληπτό καί κατά τήν ἀρχαιότητα: *Διός Διόνυσος*⁹, τοῦ Διός γιός Διόνυσος. Τό δεύτερο συνθετικό ὁμως παραμένει ἀδιευκρίνιστο, μολονότι ἐπανειλημμένως θεωρήθηκε δεδομένη ἡ σημασία «γιός»¹⁰. Εἶναι πολύ πιθανό νά πρόκειται γιά μή ἑλληνικό στοιχείο: Σεμέλη τό ὄνομα τῆς μητέρας, *Βάκχος* τό ὄνομα τοῦ πιστοῦ καί δεύτερο ὄνομα τοῦ θεοῦ, *θύρσος* τό ὄνομα τῆς ἱερῆς ράβδου του, *θρίαμβος* καί *διθύραμβος* τό ὄνομα τοῦ λατρευτικοῦ τοῦ ὕμνου, ὅλες αὐτές εἶναι προφανῶς μή ἑλληνικές λέξεις. Ἡ ἑλληνική παράδοση συνδέει στενά τόν Διόνυσο μέ τήν Φρυγία καί τήν Λυδία, τά μικρασιατικά βασίλεια τοῦ 8ου/7ου καί 7ου/6ου αἰ., καθῶς καί μέ τήν φρυγική Μητέρα Θεά Κυβέλη. Ὅτι ἡ Σεμέλη εἶναι θρακική-φρυγική λέξη γιά τήν «γῆ»¹¹ εἶναι βεβαίως τόσο λίγο δυνατό νά ἀποδειχθῆ, ὅσο ἡ προτεραιότητα τοῦ λυδικοῦ *baki-* ἔναντι τοῦ Βάκχος ὡς ὀνόματος τοῦ Διονύσου¹². Ἡ λέξη *θύρσος* εἶναι δυνατόν νά συνδεθῆ μέ ἕνα θεό *Tirsu* πού σημαίνει «μεθυστικό ποτό» καί μαρτυρεῖται στήν Οὐγκαρίτ, ἀλλά καί μέ τό ὑστερο-χιττιτικό πού σημαίνει τό «κλήμα»¹³. συχνά ἔχει γίνει ἀναφορά στόν θεό τῆς βλαστήσεως, ὁ ὁποῖος εἰκονίζεται στό ὑστερο-χιττιτικό λίθινο ἀνάγλυφο ἀπό τό Ἰβρίζ κρατώντας στάχυα καί σταφύλια. Ἡ λέξη Βάκχος θά μπορούσε ἐπίσης νά εἶναι δάνειο ἀπό μιά σημιτική λέξη πού σημαίνει «θρηνηός»¹⁴, ὅποτε οἱ Ἑλληνίδες πού ἀναζητοῦν τόν Διόνυσο θά ἀντιστοιχοῦσαν μέ τίς Ἰσραηλίτισσες, οἱ ὁποῖες «θρηνοῦν τόν Ταμμούζ». Εἶναι ἀπολύτως δυνατόν παλαιότερες κίλικο-συριακές σχέσεις νά ἐπικαλύφθηκαν ἀπό μεταγενέστερες φρυγικές καί κατόπιν λυδικές. Ἀπό τό 660 ἐπί πλέον πρέπει νά λαμβάνεται ὑπ' ὄψη ἡ ἀξανατόμενη ἐπίδραση τῆς αἰγυπτιακῆς θρησκείας τοῦ Ὀσίριδος¹⁵, κάτι πού ἴσως μπορεῖ νά γίνει ἤδη ἀντιληπτό στίς πομπές πλοίων τοῦ 6ου αἰ.

Μεταξύ τῶν ἑλληνικῶν διονυσιακῶν ἐορτῶν εἶναι δυνατόν νά διακρίνομε τέσσερες τουλάχιστον τύπους: τά *Ανθεστήρια*, στίς ἰωνικές-ἀττικές περιοχές, τά ὁποῖα ἔχουν ἄμεση σχέση μέ τήν οἰνοποσία, μαζί μέ τά προηγούμενα χρονικῶς *Λήγαια*· τά *Αγριώνια*, στίς δωρικές καί αἰολικές περιοχές, μιά ἐορτή διαλύσεως καί ἀντιστροφῆς τῆς ὑπάρχουσας τάξεως μέ ἐπανάσταση τῶν γυναικῶν, «μανία» καί καννιβαλιστικές φαντασιώσεις· τά ἀγροτικά *Διονύσια* μέ θυσίες τράγων καί φαλλικές πομπές· τέλος ἡ ἔλευση τοῦ Διονύσου ἀπό τήν θάλασσα, τά *Καταγώγια*, τά *Μεγάλα Διονύσια*, πού εἰσήχθησαν στήν Ἀθήνα κατά τόν 6ον

αι.¹⁶. Κοινή φαίνεται να είναι σέ όλες ή ένθουσιαστική άσυδοσία για ένα διάστημα, του οποίου άλλοτε τονίζεται ή αρχή, άλλοτε τό τέλος, ενώ άλλοτε κυριαρχεί ή θυσία τράγου και άλλοτε ή θυσία ταύρου. Παράλληλως προς τίς έπίσημες έορτές ύπήρχαν πάντοτε τά *όργια*, τά όποια έτελοϋντο από μικρότερες ομάδες, συλλόγους, λατρευτικές ένώσεις· συχνά τονίζεται ότι ήσαν τριετηρικές έορτές, έπομένως έτελοϋντο κάθε δεύτερο έτος¹⁷. πολύ ένωρίς αναπτύχθηκαν απόκρυφες λατρείες, τά «Μυστήρια».

Η μυθολογία περιγράφει αυτά τά πραγματικά δεδομένα· τό ήρωικό έπος βεβαίως αναφέρεται λίγο στον Διόνυσο, ενώ από τον Ύμνο, μέ τον όποιον άρχιζε ή όμηρική συλλογή, έχει σωθή ένα μικρό μόνο απόσπασμα. Ο Διόνυσος έχει μεγάλη σημασία για την ύστερη αρχαϊκή χορική λυρική ποίηση, σημαντικό είδος της οποίας ήταν ο Διθύραμβος, και κατόπιν για την Τραγωδία· και τά δύο αυτά είδη, και ο Διθύραμβος και ή Τραγωδία, αναπτύχθηκαν στα πλαίσια των διονυσιακών έορτων¹⁸. Η μεγαλοπρεπέστερη παρουσίαση του διονυσιακού κόσμου, πού άσκησε και την μεγαλύτερη επίδραση, προέρχεται από τό τέλος του 5ου αι.: πρόκειται για τίς *Βάκχες* του Εϋριπίδου πού διδάχθηκαν τό 405.

Ο Διόνυσος ως θεός του οίνου είναι «αίτια χαράς για τους θνητούς», όπως λέγεται ήδη στη *Ιλιάδα* (*χάρμα βροτοίσιν*), «δωρητής πολλής χαράς», πολυγηθής¹⁹. καταπαύει όλες τίς λύπες, φέρνει ύπνο, λησμονιά από τά καθημερινά βάσανα²⁰. «ή ψυχή μεγαλώνει, όταν την καταβάλει του άμπελιού τό τόξο»²¹. Εν τούτοις οί μύθοι περί της εύρέσεως του οίνου ακούγονται σκοτεινοί και δυσοίωνοι: Ο Ίκάριος, ο χωρικός, πού πρώτος διδάχθηκε από τον ίδιο τον Διόνυσο την καλλιέργεια του άμπελιού και την παραγωγή του οίνου, φονεύθηκε από τους άλλους χωρικούς, επειδή νόμισαν ότι τους δηλητηρίασε· ή κόρη του Ηριγόνη βρήκε ύστερα από μεγάλη αναζήτηση τό σώμα του πατέρα της σ' ένα πηγάδι και άπαγχονίστηκε. Ο θάνατος του πατέρα και ή θυσία της κόρης ρίχνουν την σκιά τους στην απόλαυση πού δίνει τό κρασί· αυτή ή αφήγηση ανήκει στα *Ανθεστήρια*²². Ίσως κρυφά να μιλοϋσαν πολύ πιό άμεσα για τον θάνατο του ίδιου του θεού· ή συσχέτιση οίνου και αίματος, ή αναφορά του οίνου ως «αίματος της άμπέλου» είναι παλαιά και διαδεδομένη²³.

Στόν κύκλο των Ανθεστηρίων ανήκει επίσης και ο μύθος του Διονύσου και της Αριάδνης. Ο Θησεύς άπήγαγε την Αριάδνη από την Κρήτη, αλλά αυτή δεν έμεινε για πολύ γυναίκα του· ύστερα από την ένωση τους στό Ίερό του Διονύσου την σκότωσε ή Άρτεμις σύμφωνα μέ μία παραλλαγή· κατά την επικρατούσα παραλλαγή όμως ο Θησεύς την έγκατέλειψε στην Νάξο, είτε μέ δική του άπόφαση είτε κατ' έντολήν του θεού, και τότε εμφανίστηκε ο Διόνυσος και έκανε γυναίκα του την έγκαταλελειμμένη Αριάδνη²⁴. Έτσι ο Διόνυσος και ή Αριάδνη άπεικονίζονται επανειλημμένως ως έρωτικό ζευγάρι. Στίς άττικές τελετές των Ανθεστηρίων ή σύζυγος του βασιλέως, ή *Βασίλινα*, παραδιδόταν στον Διόνυσο ως σύζυγός του, ακριβώς όπως ο Θησεύς έγκατέλειψε την Αριάδνη στον θεό. Αυτός ο «ιερός γάμος» όμως περιβάλλεται από ζοφερές τελετές, καθώς βρίσκεται μεταξύ της μιαρής ήμέρας και της ήμέρας των θυσιών προς τον

χθόνιο Έρμη· στην Νάξο γίνονταν δύο έορτές προς τιμήν της Αριάδνης, μιά έορτή χαρᾶς καί διασκεδάσεως καί μιά συνδεδεμένη μέ θλίψη καί θρήνο· ό γάμος μέ τόν Διόνυσο βρίσκεται στην σκιά τοῦ θανάτου, ἐνῶ ή οίνοποσία ἀποκτᾶ βαθύτερη διάσταση, ἀνάλογη μ' αὐτήν πού ἔχει ή χρήση τοῦ δώρου τῆς Δήμητρας.

Περισσότερο πρωτόγονη καί ἐπικίνδυνη ἐμφανίζεται ή δύναμη τοῦ Διονύσου στους μύθους τῶν Ἀγριωνίων. Τυπική εἶναι ή ἱστορία τῶν θυγατέρων τοῦ Μινύα στόν Ὀρχομενό:

«Μόνο οἱ κόρες τοῦ Μινύα Λευκίππη, Ἀρσίππη καί Ἀλκαθόη δέν ἔλαβαν μέρος στους διονυσιακοὺς χορούς... ἀλλά ό Διόνυσος ὀργίσθηκε. Καί αὐτές ἦσαν ἀπασχολημένες στους ἀργαλειούς τους συναγωνιζόμενες μεταξύ τους μέ ζῆλο στην ὑπηρεσία τῆς Ἐργάνης Ἀθηνᾶς. Ξαφνικά κλωνάρια κισσοῦ καί ἀμπελιοῦ τυλίχτηκαν γύρω στους ἀργαλειούς, φίδια φώλιασαν στά καλάθια μέ τό μαλλί, ἀπό τήν σκεπή ἔσταζαν σταγόνες ἀπό μέλι καί γάλα»...

...«Τότε ἔρριξαν κλήρους σ' ἓνα ἀγγεῖο, καί τράβηξαν κλῆρο καί οἱ τρεῖς· καί ὅταν βγήκε ό κλῆρος τῆς Λευκίππης, αὐτή ἔκανε μεγαλόφωνα ἓνα τάμα, νά προσφέρει στόν θεό θυσία, καί μέ τήν βοήθεια τῶν ἀδελφῶν τῆς κομμᾶτιασε τόν γιό τῆς τόν Ἴππασο καί κατόπιν ὄρμησαν νά ἐνωθοῦν μέ τίς πρῶτες μαινάδες»²⁵.

Οἱ γυναῖκες, ἔχοντας ὡς ἀποστολή νά ἐργάζονται μέσα στους κλειστοὺς γυναικωνίτες, ξεσηκώνονται «ἀπό τους ἀργαλειούς καί τίς σαῖτες οἰστροηλατημένες ἀπό τόν Διόνυσο»²⁶. ό ρόλος τῆς μητέρας ἀντιστρέφεται στό φρικτό ἀντίθετό του. Συχνά ἀπεικονίζεται ό σπαραγμός ἑνός ζώου, οἱ μαινάδες μέ ἓνα διαμελισμένο μικρό ζαρκάδι. Στην Τένεδο μάλιστα ό Διόνυσος ὀνομαζόταν ἀνθρωπορραίστης, «αὐτός πού συντρίβει τούς ἀνθρώπους», καί στην Λέσβο ὠμηστής, «ὠμοφάγος»²⁷. ό μύθος δέν ἀποκλείει ἀκόμη καί τόν καννιβαλισμό. Βεβαίως ή διαστροφή δέν ὑπερισχύει καί οἱ μαινάδες ἐκδιώκονται· ό μύθος τῶν Μινυάδων τελειώνει μέ τήν μεταμόρφωσή τους σέ κουκουβάγιες καί νυχτερίδες.

Ἡ καταδίωξη τῶν μαινάδων, τῶν «τροφῶν τοῦ μαινομένου Διονύσου», ἐξιστορεῖται ἤδη στην Ἰλιάδα²⁸. ό κραταιός Λυκοῦργος, ό «ἀπομακρύνων τούς λύκους», «τίς καταδίωξε στό ἅγιο βουνό τῆς Νύσας· αὐτές σκόρπισαν κατά γῆς ὅλες μαζί τά σύνεργα τῆς θυσίας, καθὼς ό φονιάς Λυκοῦργος τίς χτυποῦσε μέ τήν βουκέντρα· ό Διόνυσος φοβισμένος βούτηξε στά κύματα τῆς θάλασσας καί ή Θέτις τόν δέχθηκε στην ἀγκαλιά της». Ὁ Πλούταρχος²⁹ πολύ ἀργότερα μαρτυρεῖ ὅτι ή καταδίωξη τῶν «ὀλέθριων γυναικῶν», ἀκριβῶς ὅπως καί ή ἀναζήτηση τοῦ ἐξαφανισμένου Διονύσου, ἀποτελοῦσε μέρος τῆς τελετουργίας τῶν Ἀγριωνίων στην Βοιωτία. Ὁ Διόνυσος καταβάλλεται καί ἐκδιώκεται πάλι ἀπό ἓναν ὀπλισμένο ἄνδρα· ή μανία μπορεῖ νά ἐμφανίζεται ὡς τιμωρία· ἔτσι κατελήφθησαν ἀπό μανία οἱ γυναῖκες τοῦ Ἄργους καί τῆς Τίρυνθος καί θεραπεύθηκαν ἀπό τόν Μελάμποδα³⁰. Ἡ παραφορά τοῦ ἴδιου τοῦ μαινομένου θεοῦ μπορεῖ νά

ἀποδίδεται στήν ὀργή τῆς Ἥρας. Ἡ Ἥρα ἐγγυᾶται τήν κανονική τάξη τῆς πόλεως· ἡ ἀντιστροφή τῆς τάξεως σημαίνει ὀργή τῆς Ἥρας³¹. Καί ὁμως μέσα σ' αὐτήν τήν ἀντιστροφή ὁ Διόνυσος ἐκπληρώνει τήν πραγματική φύση του.

Τό ἴδιο μυθικό-τελετουργικό σχῆμα ἀκολουθεῖ ἡ πιό φημισμένη ἱστορία ἀντιστάσεως στόν Διόνυσο, πού ἀναφέρεται στόν θάνατο τοῦ βασιλιᾶ Πενθέως, ὅπως παρουσιάζεται στίς Βάκχες τοῦ Εὐριπίδου³². Ὁ Πενθεύς ἤθελε νά σταματήσει μέ τήν βία τήν λατρεία τοῦ Διονύσου καί ὁμως ἦταν ἀνίκανος νά ἐμποδίσει τίς γυναῖκες τῶν Θηβῶν νά τρέξουν ὅλες μαζί στά βουνά, μεταξύ τῶν ὁποίων καί ἡ δική του μητέρα Ἀγαυή καί οἱ δύο ἀδελφές της. Ὁ Πενθεύς συλλαμβάνει τόν Διόνυσο, ἀλλά ὁ θεός ἀπελευθερώνεται μέ εὐκολία ἀπό τά δεσμά του καί ἐπιβάλλεται στόν Πενθέα, τόν παρασύρει νά πάει κρυφά στίς ἐρημιές, γιά νά κατασκοπεύσει τό ξεφάντωμα τῶν γυναικῶν. Ἰδιαίτερος ἀλλόκοτο εἶναι πῶς ὁ Πενθεύς, ἐνῶ ἔχει ἤδη αὐτοκαταστροφῆ, φορεῖ διονυσιακά ἐνδύματα, μακρῷ «γυναικεῖο» χιτῶνα, καί γίνεται πιστό ἀντίγραφο τοῦ ἴδιου τοῦ «θηλυπρεποῦς» Διονύσου. Μ' αὐτήν τήν ἀμφίεση ὁδηγεῖται ὡς θύμα στίς μαινάδες· μέ τά γυμνά τους χέρια τόν κατασπαράζουν, ἡ ἴδια ἡ μητέρα του τοῦ ξεριζώνει τό χέρι μαζί μέ τόν ὦμο. Μετά ἀπ' αὐτό βεβαίως πρέπει κι αὐτή νά ἐγκαταλείψει τήν Θήβα.

Στόν ἴδιο κύκλο ἀνήκει ὁ μῦθος τῆς γεννήσεως, πού τοποθετεῖται στήν Θήβα³³. Καί στήν γέννηση τό κανονικό ἀντιστρέφεται στό ἀντίθετό του: ὁ Ζεὺς ἐρωτεύεται τήν Σεμέλη, τήν κόρη τοῦ Κάδμου, καί τήν κατακαίει μέ τόν κεραυνό του· ἡ κυοφορία τοῦ ἀγέννητου ἀκόμη παιδιοῦ ὀλοκληρώνεται στόν μηρό τοῦ Διός, πού παίζει τόν ρόλο μιᾶς «ἀρσενικῆς μήτρας» καί ἔτσι ὁ Διόνυσος ξαναγεννιέται ἀπό τόν μηρό γιά μιᾶ δεύτερη φορά. Ὁ Ἑρμῆς μεταφέρει τό θεῖον βρέφος στίς Νύμφες ἢ στίς Μαινάδες στήν μυστηριώδη μακρυνή Νύσα, ὅπου ὁ Διόνυσος ἀναπτύσσεται, γιά νά ἐπιστρέψει ἀργότερα μέ θεϊκή δύναμη.

Ἡ γέννηση ἀπό τόν μηρό εἶναι ἀντίστοιχη πρός τήν γέννηση τῆς Ἀθηνᾶς ἀπό τό κεφάλι τοῦ Διός καί ὄχι λιγότερο αἰνιγματική³⁴· στήν θέση τοῦ «ἀνώτερου» τρόπου γεννήσεως τῆς ἔνοπλης παρθένου χρησιμοποιεῖται ἕνα μέρος τοῦ σώματος μέ ἐρωτικούς, ἀκόμη καί ὁμοφυλοφιλικούς συσχετισμούς. Καί στίς δύο περιπτώσεις προϋποτίθεται τραυματισμός τοῦ πατέρα τῶν θεῶν τό τραῦμα τοῦ μηροῦ σχετίζεται μέ εὐνουχισμό καί θάνατο, προφανῶς στά πλαίσια μύθων³⁵. Ὅποιος θέλει νά ἐξηγήσει τήν γέννηση ἀπό τόν μηρό μέ μιᾶ ἀπλή γλωσσική παρανόηση³⁶, παραγνωρίζει πῶς ἀκριβῶς τό παράδοξο ἀσκεῖ τήν ἐπίδρασή του. Ἡ γέννηση τοῦ Διονύσου, δηλαδή ἡ πρώτη του ἐπιφάνεια, πού ἐορτάζεται μέ τόν Διθύραμβο³⁷, συμπίπτει μέ μιᾶ «ἄρρητη θυσία», ἡ ὁποία στήν λατρευτική πραγματικότητα ἀντιστοιχεῖ μέ τήν θυσία ταύρου. Κατόπιν ὁ Διόνυσος ἐξαφανίζεται σέ μακρινό τόπο· ἐπανειλημμένως ὁμως ἐπιστρέφει καί ἀπαιτεῖ νά τόν λατρεύουν.

Ὁ ἔρχομός του Διονύσου ἐορταζόταν ἀπό τόν 6ο αἰ. μέ πομπή πλοίου, κατά τήν ὁποία τό πλοῖο μεταφερόταν ἀπό ἄνδρες ἢ κυλοῦσε ἐπάνω σέ τροχούς³⁸. Περιγραφή τῆς τελετῆς διασώζεται μόνο ἀπό τήν Αὐτοκρατορική ἐποχή· ἡ σχετική προῖστορία ἀναφέρεται ἤδη στόν ἔβδομο ἀπό τους «ὀμηρικούς»

ὕμνους: ὁ Διόνυσος ἐμφανίζεται στήν παραλία μέ τήν μορφή ἑνός νεαροῦ, Τυρρηνοί πειρατές ἐπιχειροῦν νά τόν ἀπαγάγουν μέ τό πλοῖο τους· τά δεσμά ὁμως λύνονται, κλήματα βλαστάνουν καί τυλίγουν κατάρτια καί πανιά. Κισσός τυλίγεται γύρω στό κατάρτι· οἱ ληστές πέφτουν στήν θάλασσα καί μεταμορφώνονται σέ δελφίνια. Μόνο ὁ πηδαλιούχος, πού δέν συμφωνοῦσε μαζί τους, παραμένει στό πλοῖο καί ὁ θεός τόν παίρνει στήν ὑπηρεσία του, ἀκριβῶς ὅπως κατά τήν ἑορτή ὁ ἱερεὺς του Διονύσου ὑποδύεται τόν πηδαλιούχο³⁹. Ἡ κύλιξ τοῦ Ἐξηκία παριστάνει μέ ἀλησμόνητη ἀρμονία πῶς τό πλοῖο ἀρμενίζει σκιασμένο ἀπό τά κλαδιά τοῦ κλήματος, τριγυρισμένο ἀπό δελφίνια⁴⁰. Ἄλλες ἀπεικονίσεις δείχνουν φανερά τό πρωτόγονο πλοῖο μέ ρόδες καθώς καί τήν ἀκόλαστη διάθεση πού διακατέχει τούς συνοδούς του.

Ὁ θεός τοῦ οἴνου ἔγινε στήν ἀττική κεραμική τοῦ 6ου αἰ. ἐξαιρετικά δημοφιλῆς γιά τήν διακόσμηση τῶν ἀγγείων πού ἐχρησιμοποιοῦντο γιά τό κρασί· ἡ εἰκονογραφία τοῦ Διονυσιακοῦ θιάσου βρῆκε τήν κλασσική μορφή της σέ συσχετισμό καί μέ τήν διαμόρφωση τῶν διονυσιακῶν ἑορτῶν, πρό πάντων ἀργότερα μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ Σατυρικοῦ δράματος. Τό διακριτικό γνώρισμα τοῦ διονυσιακοῦ στοιχείου εἶναι, μαζί μέ τά κλαδιά κισσοῦ καί ἀμπέλου, ὁ θύρσος, μιά εὐκαμπτη ράβδος (νάρθηξ) μέ φύλλα κισσοῦ στό ἐπάνω μέρος, τά ὁποῖα μπορεῖ νά θεωρηθοῦν καί κουκουνάρι⁴¹. Ἡ συνοδεία ἀπετελεῖτο ἀπό γυναῖκες μαινάδες καί σατύρους μέ ἔντονα ἀρσενικά χαρακτηριστικά. Οἱ μαινάδες πάντοτε ντυμένες, συχνά μέ δέρμα ἐλαφιοῦ (νεβρίδα) ἐπάνω στους ὤμους, χορεύουν σέ κατάσταση ἐκστάσεως, μέ τά κεφάλια σκυμμένα ἢ ριγμένα πίσω. Ἡ ἐμφάνιση τῶν σατύρων⁴², πού συνενώνει τό ἀνθρώπινο καί τό ζωικό στοιχεῖο, εἶναι κατ' ἀρχάς κατανοητή ὡς μεταμφίεση: μιά μάσκα μέ πλακουτσή μύτη μέ γένια καί ἀφτιά ζῶου ἀποκρύπτει τήν ταυτότητα τοῦ προσώπου, ἕνα κάλυμμα τῶν λαγάνων συγκρατεῖ τόν δερμάτινο — συχνά ὀρθωμένο— φαλλό καί τήν ἀλογίσιμα οὐρά. Εἶναι γνωστό ὅτι σάτυροι συμμετεῖχαν στίς ἑορτές, μεταμφιεσμένοι κατ' αὐτόν τόν τρόπο, καί ὄχι μόνο ὡς τυποποιημένος χορός στά Σατυρικά δράματα, ἀκριβῶς ὅπως πραγματικές γυναῖκες ὑπό τήν ἐπίδραση τοῦ θεοῦ περιέρχονταν σέ κατάσταση «μανίας» ὡς μαινάδες ἢ θιγάδες⁴³. Τό φαλλικό στοιχεῖο δέν ἐξυπηρετεῖ τήν ἀναπαραγωγή —οἱ μαινάδες ἔχουν ἐπίγνωση τῆς ἐπιθετικότητας τῶν σατύρων καί πάντοτε ἀνθίστανται ἀκόμη καί μέ τήν βοήθεια τοῦ θύρσου· εἶναι ἕνα στοιχεῖο τῆς διεγέρσεως χάριν τῆς διεγέρσεως καί ταυτοχρόνως σύμβολο τοῦ ἀσυνήθιστου: τά Διονύσια περιελάμβαναν καί πομπή μέ ἕνα τεράστιο φαλλό.

Ὁ ἴδιος ὁ θεός ἔχει πολλές μορφές. Στήν ἀπλούστερη μπορεῖ νά ἀναπαριστάνεται μέ μιά μάσκα, ἡ ὁποῖα εἶναι κρεμασμένη σέ κίονα καί στολισμένη μ' ἕνα κομμάτι ὕφασμα σχεδόν σάν σκιάχτρο⁴⁴. εἶναι δυνατόν νά δεχθοῦμε ὅτι καί ἄνθρωποι ἐπίσης μποροῦσαν νά φοροῦν τήν μάσκα, νά χορεύουν ὅπως ὁ θεός καί νά «μαίνονται»⁴⁵. Στήν Νάξο ὑπῆρχαν δύο εἰδῶν μάσκες τοῦ θεοῦ⁴⁶, ἡ μάσκα τοῦ «μαιομένου», τοῦ Βακχέως, ἀπό ξύλο ἀμπέλου, καί ἡ μάσκα τοῦ ἥπιου, Μειλιχίου, ἀπό ξύλο συκιάς, τό ὁποῖο ἐπίσης μπορεῖ νά δηλώνει τόν Κάτω

Κόσμο. Γίνεται λόγος επίσης για παλαιά ξόανα του Διονύσου, για ένα ἀπελέκτο ξύλο στην Θήβα πού ἔπεσε ἀπό τόν οὐρανό, ένα στην Πάτρα πού προκαλοῦσε μανία, κι ἄλλα στην Κόρινθο κατασκευασμένα ἀπό τό ἔλατο, στό ὅποιο βρῆκε τό θάνατο ὁ Πενθεύς⁴⁷. Οἱ ἐξιδανικευμένες ἀπεικόνισεις τοῦ 7ου καί 6ου αἰ. δείχνουν τόν Διόνυσο ὡς ἡλικιωμένο, γενειοφόρο, ντυμένο μέ μακρῷ χιτῶνα μέ τό ἀγαπημένο του κύπελλο, τόν κἀνθαρο, στό χέρι⁴⁸. Κατά τά μέσα τοῦ 5ου αἰ. ἡ μορφή τοῦ Διονύσου, ὅπως καί τοῦ Ἑρμῆ, γίνεται νεανική· τώρα ὁ Διόνυσος, ὅπως καί στόν «ὀμηρικό» ὕμνο, ἀπεικονίζεται νέος καί συνήθως γυμνός.

Μ' αὐτήν τήν ἀλλαγὴ δημιουργεῖται γύρω ἀπό τόν Διόνυσο, περισσότερο ἀπό πρῖν, μιὰ ἀληθινὰ ἐρωτική ἀτμόσφαιρα, ἀντανάκλαση μιᾶς κοινωνίας πού τήν χαρακτηρίζει ὅλο καί περισσότερο ὁ ἀτομικισμός. Κρασί καί ἐρωτική ἀπόλαυση συμβαδίζουν ιδιωτικές ἐορτές μπορεῖ νά εἶναι «ὄργια» μέ τήν κακή σημασία τῆς λέξεως. Μ' αὐτή τήν ἐξέλιξη συνδέεται στενά μιὰ ἐντυπωσιακή ἀναζωπύρωση τῆς σκοτεινῆς πλευρᾶς τῆς λατρείας τοῦ Διονύσου θρεμμένη ἀπό τήν ἴδια τάση ἀτομικισμοῦ· ἀπό τήν σύνδεση τῆς εὐμάρειας μέ τήν καταστροφή ἀναδύθηκαν τά διονυσιακά Μυστήρια, τά ὅποια ὑπόσχονταν τήν ὁδὸ πρὸς τήν μακάρια μεταθανάτια ζωή⁴⁹. Ἐνῶ ὁ λογοτεχνικός μῦθος, ὅπως καί ἡ εἰκονογραφία τοῦ θεοῦ, βρῆκαν κατά τό τέλος τοῦ 5ου αἰ. τήν οὐσιαστικῶς ὀριστική, κλασσική μορφή τους, κάτω ἀπό τήν ἐπιφάνεια ὁ θεός καί ἡ δράση του παρέμειναν μυστηριώδη καί ἀκατανόητα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. F. A. Voigt καί E. Thraeme *RML* I 1029-153· Rohde II 1·5· Kern, *RE* V 1010- 46· CGS V 85-279· *FdH* II 60-81· *AF* 93-151· *GGR* 564-601· P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904· Otto (2) 1933 (ἑλλην. μετάφρ. Θ. Λουπασάκης, *Διόνυσος. Μῦθος καί λατρεία*, Ἀθήνα 1991)· Jeanmaire (2) 1951 (ἑλλην. μετάφρ. Ἄστ. Μερτάνη-Λίτσα, *Διόνυσος. Ἱστορία τῆς λατρείας τοῦ Βάκχου*, Πάτρα 1985) πρβ. κριτική ἀπό τόν L. Gernet, *REG* 66 (1953) 311-95=*Anthropologie de la Grece ancienne*, 1968, 63-89· E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, 1944, 2η ἐκδ. 1953 (ἑλλην. μετάφρ. τῆς Εἰσαγωγῆς ἀπό τήν Λ. Κάσδαγλη στόν τόμο *Εὐριπίδη Βάκχες*, ἔμμετρη μετάφραση Πάντ. Πρεβελάκη, Ἀθήνα 1977)· K. Kerényi, *Der fruhe Dionysos*, Oslo 1961· Kerényi, (4). Πρβ. P. McGinty, *Interpretation and Dionysos*, 1978.

2. Ἀρχῆς γενομένης ἀπό τόν K. O. Muller, *Kleine Schriften* II, 1848, 28 ἐξ., δημιουργήθηκε μιὰ τάση νά θεωρηθῇ ὁ οἶνος στην λατρεία τοῦ Διονύσου ὡς δευτερεῦον στοιχεῖο, πρβ. *GGR* 585· ἐναντίον αὐτῆς τῆς τάσεως ὁ Otto (2) 132 (ἑλλην. μετάφρ. 143 ἐξ.) καί Simon 289. Ἡ πρωιμότερη, ἐμφατική μαρτυρία τῆς σχέσεως τοῦ Διονύσου, διθυράμβου, μέ τόν οἶνο: Ἀρχίλοχ. ἀπ. 120 (West). Ο Kerenyi (4) 40-57 ἀναφέρει μεθυστικά ποτά μελιού.

3. Ὡς ὄνομα τοῦ μυημένου: *OF* 5· Εὐριπ. *Βάκχ.* 491. Ὡς ὄνομα τοῦ θεοῦ: Σοφ. *Οἶδ.* T. 211· Εὐριπ. *Ἰππ.* 560. Διόνυσος ὀνομάζεται μόνο ὁ θεός· ἡ βακχεία ὑποδηλώνει τήν μανία· βλ. I 2.1· Jeanmaire (2) 58 (ἑλλην. μετάφρ. 84)· M. L. West, *ZPE* 18 (1975) 234· S. G. Cole, *GRBS* 21 (1980) 226-31.

4. Βλ. VI σημ. 78.

5. Rohde II 1-55 ακολουθώντας τον Κ. Ο. Muller, *Orchomenos und die Minyer*, 2η έκδ. 1844, 372-7, πρβ. C. A. Lobeck, *Aglaophamus I*, 1829, 289-98. Ἡρόδ. 5.7· 7.111· Harrison (1) 364-74· RE V 1012 ἐξ· GGR 564-68. Φρυγική-Λυδική προέλευση: *GdH* II 61.
6. Otto (2) 71-80 (έλλην. μετάφρ. 79-89). Πρβ. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, 1971, 101.
7. Βλ. I 3.6 σημ. 24-25· I 3.3 σημ. 72· I 4 σημ. 19. Μεταξύ τῶν ἀναθηματικῶν δώρων ἀπὸ τὸν 5ο αἰ. τὴν ἰδιαίτερη προσοχή μας προσελκύει ἓνα χάλκινο πλοῖο (*Hesperia* 33 (1964) 327 ἐξ· πίν. 56, πρβ. *Hesperia* 31 (1962) πίν. 99) καὶ ἓνα πήλινο δελφίνι (*Hesperia* 31 (1962) πίν. 101).
8. Deubner *AF* 122 ἐξ· βλ. V 2.4.
9. Εὐριπ. *Βάκχ.* 859 ἐξ., πρβ. 466.
10. -νυσος «γιός»: P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, 1890, πρβ. GGR 567 ἐξ Frisk I 396-
Chantraine 285· μετάθεση ἀπὸ τὸ *Diwossunos*: O. Szemerényi, *Gnomon* 43 (1971) 665.
11. Kretschmer (βλ. σημ. 10), ἀντίστοιχο πρὸς τὸ ρωσικὸ *zemlya*· ο Astour 160 τὸ ἀμφισβη-
τεῖ.
12. Λυδικὸ *bakivali* = Διονυσικλῆς: E. Littmann, *Sardis* VI, 1916, 38 ἐξ.= Friedrich ἀρ. 20 (p. 116), πρβ. ἀρ. 22.9 (p. 116 ἐξ.)· R. Gusmani, *Lydischet Worterbuch*, 1964, s.v. *bakilli-* καὶ *bakivali*.
13. Gese 111, Astour 187. E. Laroche, *BSL* 51 (1955) XXXIV. Τὸ ἀνάγλυφο ἀπὸ τὸ Ivriz: Akurgal καὶ Hirmer 103· μονόχρωμος πίν. 140· πίν. XXIV.
14. *βάκχον κλαυθμόν*: Φοίνικες, κατὰ τὸν Ἡσύχιου· Astour 174 ἐξ· Π.Δ. *Ἰεζεκ.* 8.14. Ὁ M. Smith, «On the wine god in Palestine» στό: S. W. Barron *Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, 815-29, παραπέμπει στὴν ὄρειβασία τῶν παρθένων πού ἀναφέρεται στὴν Π.Δ., *Κριταί* 11.40, καὶ στὸν χορὸ στούς ἀμπελῶνες, *Κριταί* 21.21· πρβ. Kerényi (4) 206 ἐξ. Ἐντελῶς διαφορετικὴ ἐτυμολογία τῆς λέξεως *βάκχος* ἀπὸ τὸν E. J. Fumee, *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen*, 1972, 209.
15. Κατ' αὐτὴν περίπτου τὴν ἐποχή ἢ θρησκεία τοῦ Ὀσίριδος κέρδισε ἔδαφος στὴν Φοινίκη: S. Ribichini, *Saggi Fenici* 1 1975, 13 ἐξ. Π.Δ. *Ἰεζεκ.* 8.7-12.
16. Ἀνθεστήρια: V 2.4· Ἀγριώνια: *HN* 189-99 (ἀγγλ. 168-79)· Διονύσια: *AF* 134·8· 138-42· πλοῖο-ἄρμα: βλ. σημ. 38· θυσίες τράγων: *GRBS* 7 (1966) 97-102 ἀναπαράσταση τῆς φαλλικῆς πομπῆς: *Pickard-Cambridge* (1) πίν. 4· *GGR* πίν. 35.2-3.
17. «Τριετηρικὲς» ἑορτές: Ὀμηρ. *Ἵμν.* 1.11· Διόδ. *Σικ.* 4.3· *GGR* 573· Kerényi (4) 158-68.
18. Τὸ πρόβλημα τῆς προελεύσεως τοῦ διθυράμβου, τῆς τραγωδίας καὶ τὸν σατυρικοῦ δράματος ἀφορὰ τὴν Ἱστορία τῆς Λογοτεχνίας καὶ δὲν εἶναι δυνατόν νά συζητηθῆ ἔδῳ· βλ. Ziegler, *RE* VI A 1899-1935· *Pickard-Cambridge* (1) καὶ (2)· Lesky 260-70 (έλλην. μετάφρ. Ἄγαπ. Τσοπανάκης 326-339) καὶ *Die tragische Dichtung der Hellenen*, 1972, 17-48 (έλλην. μετάφρ. Νίκ. Χουρμουζιάδης, *Ἡ Τραγικὴ Ποίηση τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων*, τ. Α', Ἀθήνα 1987, 37-85)· Burken. *GRBS* 7 (1966) 87-121.
19. 71 E 325· Ἡσιόδ. *Ἔργα* 614.
20. Εὐριπ. *Βάκχ.* 280-2.
21. Πίνδ. ἀπ. 124 b.
22. Ἐρατοσθ. *Καταστ.* 71-81 (έκδ. C. Robert)· R. Merkelbach, «Die Erigone des Eratosthenes» στό: *Miscelaneo di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, 1963. 469-526· *HN* 241 (ἀγγλ. 223)· Kerényi (4) 132-4.
23. *HN* 248 σημ. 38 (ἀγγλ. 224 σημ. 38).
24. Ὀδ. λ 321-5, Ἡσιόδ. ἀπ. 298, Πλούτ. Θήσ. 20· *PR* II 680-98. Γιά τὴν *βασίλινα*: E. Simon, *Antike Kunst* 6 (1963) 11 ἐξ· βλ. II 7 σημ. 99· V 2.4 σημ. 18.
25. Αἰλιαν. *Ποικ. Ἰστ.* 3.42 καὶ *Ant. Lib. Met.* 10.3, ακολουθώντας τὴν Κόριννα καὶ τὸν Νίκανδρο· *HN* 195-7 (ἀγγλ. 174-6).
26. Εὐριπ. *Βάκχ.* 118 ἐξ.
27. Αἰλιαν. *Περὶ Ζώων* 12.34· Ἀλκαῖος ἀπ. 129 (Lobei καὶ Page).
28. Ἰλ. Z 130-40· G. A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, 1970· *HN* 197-9 (ἀγγλ. 176-8)· ἐπίσης σέ μιὰ παρομοίωση στὸν *Ἵμν. εἰς Δῆμ.* 386 γίνεται ἀναφορὰ σέ *μαινάδα*.
29. Πλούτ. *Αἴτ. Ἑλλ.* 299 e-f *Συμπόσ.* 717 a· *HN* 196 ἐξ. (ἀγγλ. 175 ἐξ.).

30. HN 189-94 (ἀγγλ. 168-74).
31. Πλάτ. Νόμ. 672 b· βλ. III 2.2· V 1 σημ. 73-7.
32. Dodds (βλ. σημ. 1)· R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus*, 1948· J. Roux, *Euripide, Les Bacchantes*, 1970· H. Philippart, «Iconographie des Bacchantes d' Euripides» *Revue Belge de Philologie* 9 (1930) 5-72· A. Greifenhagen, *Der Tod des Pentheus* (Berliner Museum N. F. 16) 1966, ἀρ. 2, 2-6.
33. Εὐριπ. Βάκχ. 88-100, 519-36· Αἰσχ. Σεμέλη, ἀπ. 355-62 (Mette)· [κατὰ τὸν νέο ἔκδοτη Radt δὲν ἀνήκουν ὅλα αὐτὰ τὰ ἀποσπ. στὴν Σεμέλη· τὸ 355 (=168 Radt) ἀνήκει στὴν τράγ. Ξάντριαι· τὰ 356 καὶ 357 (=451f καὶ 451e) τὰ κατατάσσει στὰ Dubia, ἐνῶ τὰ ὑπόλοιπα 358 (=335), 359 (=221), 360 (=222), 361 (=223) καὶ 362 (=224) τὰ ἐντάσσει κι αὐτὸς στὴν Σεμέλη (σημ. ἐπιμελ.)]· ἀναπαραστάσεις τῆς γεννήσεως στὴν τέχνη: Cook III 79-89.
34. Βλ. III 2.4 σημ. 37.
35. Burkert, *Phronesis* 14 (1969) 23-5· πρβ. ἐπίσης Β. Κ. Λαμπρινουδάκης, Μηροτραφής: *Μελέτη περὶ τῆς γονιμοποιοῦ τρώσεως καὶ δεσμεύσεως τοῦ ποδός ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἑλληνικῇ μυθολογίᾳ*, Ἀθήναι 1971.
36. Ὡς τελετουργία υἰοθεσίας: CGS V 110· Cook III 89· μιά ἰδιωματικὴ ἐβραϊκὴ φράση «βγῆκε ἀπὸ τὸν μηρό μου» ἀντὶ «ὁ γιός μου» συγκρίνει ὁ Astour 195.
37. Διθύραμβος καὶ ἡ γέννηση τοῦ Διονύσου: Πλάτ. Νόμ. 700 b· Εὐριπ. Βάκχ. 526.
38. Μεταφερόμενο: Κλαζομένιο ἀγγεῖο ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο: *JHS* 78 (1958) 4-12. Σὲ τροχούς: τρεῖς ἀττικοὶ σκύφοι: *AF* πίν. 11.1· Pickard-Cambridge (2) εἰκ. 11· *GGR* πίν. 36.1· Kerényi (4) εἰκ. 56 *AF* πίν. 14.2· Pickard-Cambridge (2) εἰκ. 13· Kerényi (4) εἰκ. 59· Pickard-Cambridge (2) εἰκ. 12· Kerényi (4) εἰκ. 57· Simon 284, Kerényi (4) εἰκ. 49-52· *AF* 102-11· *HN* 223 ἔξ. (ἀγγλ. 200 ἔξ.).
39. *Υμν. εἰς Διόν.* 49· 53 ἔξ.· Φιλόστρ. *Βίοι Σοφ.* 1.25.1· *HN* 223 (ἀγγλ. 200 ἔξ.). Τὰ ἀνάγλυφα στό μνημεῖο τοῦ Λυσικράτους στὴν Ἀθήνα εἶναι ἐμπνευσμένα ἀπὸ τὸν *Ὑμνο εἰς Διόνυσον*.
40. Munchen 2044, *ABV* 146.21· Arias καὶ Hirmer πίν. XVI· Simon 287· Kerényi (4) εἰκ. 51.
41. *EAA* IV 1002-13.
42. A. Furtwangler, *Kleine Schriften* I, 1912, 134-85· F. Brommer, *Satyroi*, 1937· F. Brommer, *Satyrspele*, 2η ἐκδ. 1959· *EAA* VII 67-73. Δέν εἶναι δυνατόν νά συζητηθῇ ἐδῶ τὸ δύσκολο θέμα τῆς σχέσεως τῶν σατύρων μέ τούς σιληνοὺς (τὸ ὄνομα ἀναγράφεται στό ἀγγεῖο του Francois, Schefold πίν. 52, Simon 219 εἰκ. 203, καὶ ἐμφανίζεται στόν *Ὑμνο εἰς Ἀφρ.* 262). Ἡ πρώτη λογοτεχνικὴ μαρτυρία τῶν σατύρων γίνεταί στον Ἡσίοδο ἀπ. 123.
43. Πλάτ. Νόμ. 815 c Ξενοφ. *Συμπ.* 7.5. Γιά τίς Θυιάδες: *GGR* 573· βλ. V 1 ἀρ. 90· A. Henrichs, «Greek Maenadism from Olympias to Messalina», *HSCP* 82 (1978) 121-60.
44. A. Frickenhaus, *Lenaenvasen*, 1912· *HN* 260-3 (ἀγγλ. 235-8)· ἡ μάσκα τὸν Διονύσου Μορχύου: Πολέμων ἀπ. 73 (ἐκδ. Preller)=Ζηνόβ. 5.13 (Paroemiogr. I σ. 121)· βλ. σημ. 46· II 7 σημ. 57· V 2.4 σημ. 22.
45. Τὸ ἀγγεῖο τοῦ Francois παρουσιάζει τὸν Διόνυσο μέ μάσκα νά χορεύει μπροστά στίς *Ὀρες*: Schefold πίν. 48a· πρβ. Σχόλ. Ἀριστείδ. 22-20 (ἐκδ. Dindorf) καὶ Σχόλ. εἰς Δημοσθ. *Κατὰ Μειδ.* 180 (572-27) (II 690 Muller=IX 646 Dindorf)· ἄνδρες παίζουν τὸν ρόλο τῶν θεῶν στοὺς *Ιόβακχους*, τὴν Ἀθηναϊκὴ λατρευτικὴ ἔνωση: *SIG* 1109=LSCG 51.124.
46. Ἀθῆν. 78 c.
47. Πaus. 9.12.4· 7.18.4· 2.2.6 ἔξ.· πρβ. 2.23.1· βλ. II 5 σημ. 71.
48. Ἡ πρωιμότερη παράσταση: *JHS* 22 (1902) πίν. 5· D. Papastamos, *Melische Amphoren*, 1970, 55-8, πίν. 10 (πρίν ἀπὸ τὸ 600)· σ' ἓνα κορινθιακὸ ἀμφορίσκο: H Payne, *Necrocorinthia*, 1931, 119 εἰκ. 44 G· σ' ἓνα θραῦσμα ἀπὸ τὴν Περαχώρα: T. J. Dunbabin, *Perachora* II, 1962, πίν. 107.
49. Βλ. VI 2.2.

2.11 Ἡφαιστος

Ο ΗΦΑΙΣΤΟΣ¹ ΠΡΟΦΑΝΩΣ δέν εἶναι ἑλληνικός θεός, οὔτε καί τό ὄνομά του. Ἡ πόλη του, ἡ Ἡφαιστιάς², ἦταν ἡ πρωτεύουσα τῆς νήσον Λήμνου, ὅπου μέχρι τόν 6ο αἰ. διατηρήθηκε ἀνεξάρτητος μή ἑλληνικός πληθυσμός· οἱ Ἕλληνες τοὺς ὀνόμαζαν «Τυρσηνοὺς» ταυτίζοντάς τους ἔτσι κατά τό ὄνομα μέ τοὺς Ἐτρούσκους τῆς Ἰταλίας. Ἀπό μεταγενέστερη παραδοσὴ³ γνωρίζομε ὅτι στήν Λήμνο γινόταν μιά μεγάλη ἐορτή καθαρμοῦ, ἡ ὁποία κορυφωνόταν μέ τό ἀναμμα νέας φωτιᾶς καί τήν διανομή τῆς στούς τεχνίτες· σύμφωνα μέ τήν Ἰλιάδα, ὅταν ὁ Ἡφαιστος ἔπεσε ἀπό τόν οὐρανό, ἀνέλαβαν τήν φροντίδα του στήν Λήμνο οἱ «Σίντιες»⁴. Μέ τόν Λήμνιο Ἡφαιστο συνδέονται, ὡς γιοί του ἢ ἔγγονιά του, οἱ Κάβειροι, μυστηριώδεις θεοί σιδηρουργοί⁵.

Ἡ ἰδιαίτερη σημασία τῆς μεταλλουργίας κατά τήν ἐποχή τοῦ Χαλκοῦ καί τήν πρόωμη ἐποχή τοῦ Σιδήρου ὀδήγησε στήν στενή σχέση τῆς μέ πολιτικές καί θρησκευτικές ὀργανώσεις. Ἰχνη ἑνός «βασιλείου τῶν σιδηρουργῶν» μποροῦν νά διακριθοῦν σέ γενικές γραμμές στήν ὕστερη χιττιτική παραδοσὴ⁶. Ἡ ἄμηση σύνδεση σιδηρουργείων καί Ἱερῶν μαρτυρεῖται ἐντυπωσιακά στό Κίτιον στήν νήσο τοῦ Χαλκοῦ, τήν Κύπρο, κατά τόν 12ο αἰ.· ἐκεῖ λάτρευαν ἐπίσης τόν θεό καί τήν θεά «ἐπάνω στό χάλκινο τάλαντο»⁷. Ἐπίσης καί στοὺς Φρύγες ἡ Μεγάλη Θεά φαίνεται νά ἔχει σχέση μέ σιδηρουργεῖα⁸. Παραμένει ἀβέβαιο πῶς μποροῦν νά συνδεθοῦν μ' αὐτές τίς μαρτυρίες ὁ λαός καί ἡ γλῶσσα τῶν «Τυρσηνῶν» τῆς Λήμνου· οἱ ἐπιγραφές τῆς Λήμνου δέν ἔχουν ἐρμηνευθῆ μέ βεβαιότητα⁹.

Οἱ ἑλληνικές πόλεις χάριν τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς ἀπώθησαν σέ δευτερεύουσα θέση τήν τεχνουργία. Μόνο στήν Ἀθήνα ὁ Ἡφαιστος εἶχε ἰδιαίτερη σημασία στόν μῦθο καί στήν λατρεία· ἔγινε μάλιστα μέ τήν περιέργη ἐπαφή του μέ τήν Ἀθηνᾶ de facto πατέρα τοῦ πρώτου βασιλιᾶ Ἐριχθονίου καί ἐπομένως φυλετικός πρόγονος τῶν Ἀθηναίων¹⁰. γιαντό κατά τήν φυλετική ἐορτή τῶν Ἀπατουρίων γινόταν πρὸς τιμὴ του θυσία¹¹. Μιά ἐορτή σιδηρουργῶν, τὰ Χαλκεῖα, ἡ ὁποία σχετιζόταν καί μέ τήν Ἀθηνᾶ, περιλαμβάνεται στό ἐορτολόγιο¹². Στόν Ἡφαιστο καί στήν Ἀθηνᾶ ἀπό κοινοῦ ἀφιερώθηκε ἕνας μνημειώδης ναός, ἀλλὰ μόνο μετά τό 450· ὁ ναός αὐτός βρίσκεται σχεδόν πλήρως διατηρημένος στόν λόφο πάνω ἀπό τήν Ἀγορά ἀπέναντι ἀπό τήν Ἀκρόπολη τῶν Ἀθηνῶν¹³.

Στό ἔπος ὁ Ἡφαιστος διακρίνεται ἀπό τους ἄλλους ὀλυμπίους θεούς λόγω τῆς στενῆς σχέσεώς του μέ τό κυρίως στοιχεῖο του, τήν φωτιά· τό ὄνομά του εἶναι δυνατόν —σέ μιά μοναδική περίπτωση— νά χρησιμοποιηθῆ ἀπλῶς ἀντί τῆς λέξεως «φωτιά»¹⁴. Ὅταν ὁ θεός-ποταμός Σκάμανδρος ἤθελε νά πνίξει τόν Ἀχιλλεῖα στό ρεῦμα του, ἡ Ἥρα κάλεσε τόν Ἡφαιστο νά βοηθήσει, κι αὐτός μέ τίς σπινθηροβόλες φλόγες του δάμασε τόν ποταμό¹⁵. Ἐπιφάνεια τοῦ Ἡφαιστου καί γιαντό κέντρο τῆς λατρείας του ἀπετέλεσε ἡ —καί σήμερα ἀκόμη ὑφισταμένη— φωτιά φυσικοῦ ἀερίου κοντά στόν Ὀλυμπο καί στήν ἀρχαία Φάσηλι στήν νότια μικρασιατική ἀκτὴ· μιά παρόμοια φωτιά ἴσως νά ὑπῆρχε καί στήν Λήμνο¹⁶. Μεταγενέστερη εἶναι ἡ σχέση τοῦ Ἡφαιστου μέ τὰ ἠφαιστεια, ὅπως ἡ

ονομασία τῶν νήσων *Λιπάραι* ὡς «Ἡφαιστιάδων νήσων» καί ἡ τοποθέτηση τοῦ ἐργαστηρίου του κάτω ἀπό τήν Αἴτνα.

Ὁ Ἡφαιστος ἔχει ἀνάπηρα πόδια, γεγονός πού τόν ἀποξενώνει ἀπό τους τέλειους Ὀλυμπίους θεούς· ὑπάρχουν ρεαλιστικές καί μυθικές ἐρμηνείες¹⁷· ὁ προικισμένος μέ ιδιαίτερες ἰκανότητες εἶναι ὁ σημαδεμένος. Ἡ θεϊκή ἀφήγηση δίνει ἀστεία ἐξήγηση: Ἡ Ἥρα γέννησε αὐτόν τόν γιό της μόνη της χωρίς ἄνδρα· τό ἀποτέλεσμα ἦταν ἀπογοητευτικό καί ὀργισμένη τόν πέταξε μακριά ἀπό τόν Ὀλυμπο¹⁸. Ἡ συνέχεια γιά τό πῶς ὁ Ἡφαιστος, γιά νά ἐκδικηθῆ τήν μητέρα του, τήν ἔδεσε σ' ἓνα θρόνο-παγίδα καί μόνο ὁ Διόνυσος μπόρεσε, ἀφοῦ τόν μέθυσε, νά τό φέρει πάλι στόν Ὀλυμπο γιά νά τήν γλυτώσει, ἔγινε ἀγαπημένο θέμα στίς διονυσιακές ἀγγειογραφίες· ἡ ἱστορία αὐτή διαμορφώθηκε λογοτεχνικά σ' ἓναν ὕμνο τοῦ Ἀλκαίου¹⁹, ὁ ὁποῖος ἴσως βασίσθηκε σέ παράδοση τῆς Λήμνου.

Ἡ *Ἰλιάς* παρουσιάζει τόν Ἡφαιστο ἀφορμή καί ἐπίκεντρο τοῦ «ὀμηρικοῦ γέλωτος», καθῶς αὐτός κερνά κρασί στήν θέση τοῦ ὄμορφου Γανυμήδη κουτσαίνοντας καί ἀσθμαίνοντας· καί ὅμως αὐτή ἀκριβῶς ἡ φαιδρότητα, τήν ὁποία ὁ ἴδιος προκαλεῖ, εἶναι τό ἀποτέλεσμα πού ἐπιθυμοῦσε· μόνο αὐτός ἔχει τήν εὐφυΐα καί τήν ψυχραιμία νά χαλαρώσει τήν ἔνταση αὐτῆς τῆς καταστάσεως²⁰. Καί τήν δεύτερη φορά, πού ὁ «ὀμηρικός γέλως» τῶν θεῶν ξεσπᾷ, στήν *Ὀδύσσεια* αὐτή τήν φορά εἶναι εἰς βάρος του, ἀποτελεῖ ὅμως δική του νίκη, ὅταν συλλαμβάνει στό δίχτυ-παγίδα τήν μοιχό σύζυγό του Ἀφροδίτη μαζί μέ τόν Ἄρη²¹.

Στήν *Ἰλιάδα* σύζυγος τοῦ Ἡφαιστού εἶναι ἡ Χάρις. Τό ἐργαστήριό του, ἐγκατεστημένο σ' ἓνα χάλκινο σπίτι ἐπάνω στόν Ὀλυμπο, περιγράφεται στήν σκηνή, πού ἡ Θέτις ζητεῖ ἀπό τόν Ἡφαιστο νέα ὄπλα γιά τόν Ἀχιλλέα. Ὁ ἴδιος ὁ Ἡφαιστος ἐργάζεται μέ τό φουσερό καί τό ἀμόνι, μαυρισμένος καί κάθιδρος, ἀλλά ἐξαισία ἔργα τέχνης βγαίνουν ἀπό τά χέρια του: αὐτοκινούμενοι τρίποδες ἐπάνω σέ ρόδες, κι ἀκόμη μηχανικές κοπέλες κατασκευασμένες ἀπό χρυσό, πού τόν ὑποβαστάζουν. Ἀκόμη πιό ἐκπληκτική εἶναι κατόπιν ἡ ἀσπίδα, πού ἔφτιαξε, μιά εἰκόνα ὀλόκληρου τοῦ κόσμου τῶν ἀνθρώπων, πλαισιωμένη ἀπό τά οὐράνια ἀστέρια. Ὁ τεχνίτης θεός γίνεται τό πρότυπό του διαμορφωτῆ δημιουργοῦ· δέν ἀποκλείεται ὁ ποιητής τῆς *Ἰλιάδος* νά σκεπτόταν τόν ἑαυτό του σ' αὐτήν τήν εἰκόνα²³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Rapp, *RML* I 2036-74· CGS V 374-90· L. Malten, *Jdl* 27 (1912) 232-64 καί *RE* VIII 311-66· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, «Hephaistos», *NGG* (1895) 217-45=Kleine Schriften V.2, 1937, 5-35· Cook III 190-237· M. Delcourt, *Hephaistos ou la legende du magicien*, 1957. Ὁ δωρικός καί αἰολικός τύπος τοῦ ὀνόματος εἶναι *Ἄφαιστος* καί *Ἀφαιστος*. Τό ὄνομα ap-a-i-ti-jo στήν Κνωσσό (KN L 588) μπορεῖ νά διαβασθῆ ὡς Ἡφαιστιος

2. Έκαταῖος *FGrHist* 1 F 138· Ἡρόδ. 6.140· *RE* VIII 315 ἔξ. Για τίς ἀνασκαφές — πού διεκώπησαν ἔξ αἰτίας τοῦ Β΄ Παγκοσμίου πολέμου: *ΕΛΑ* III 230 ἔξ.· IV 542-5. Για τήν κατακτηση τῆς νήσου ἀπό τόν Μιλτιάδη: K. Kinzl, *Miltiadesforschungen*, Diss., Vienna 1968, 56-80, 12-44. L. Malten, *Jdl* 27 (1912) 232- 64, πρβ. F. Brommer, *Festschrift Mansei*, 1974,139-45.
3. Βλ. II 1 σημ. 57.
4. Ἰλ. Α 594.
5. Βλ. VI 1.3.
6. A. Alfoldi, *Die Struktur des voretruskischen Romerstaats*, 1974,18-219.
7. Βλ. I 4 σημ. 4-5· III 2.7 σημ. 17· *BCH* 97 (1973) 654-6. Στήν Πύλο ἐπίσης ὑπῆρχαν «σιδηρουργοί τῆς Πότνιας» (ΠΥ Jn 431): *SMEA* 5 (1968) 92-6.
8. A. Gabriel, *REA* 64 (1962) 3-4· χρυσοχόοι στόν περίβολο τῆς Κουβάβα στίς Σάρδεις: A. Ramage, *BASOR* 199 (1970) 16-26.
9. Για τήν μοναδική μεγάλη ἐπιγραφή (γνωστή ἀπό τό 1885) *IG* XII 8.1: W. Brandenstein, *RE* VII A (1948) 1919-38.
10. Βλ. III 2.4 σημ. 44.
11. Ἰστρος *FGrHist* 344 F 2, πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ Jacoby ad loc.· Simon 215· *Αἰσχ. Εὐμ.* 13· Πλάτ. *Τίμ.* 23 e.
12. *AF* 35 ἔξ.
13. W. B. Dinsmoor, *Observations on the Hephaistion*, *Hesperia* Suppl. 5, 1941 · Gruben 206-12.
14. Ἰλ. Β 426.
15. Ἰλ. Φ 328-82.
16. *RE* VIII 317-19· 316· Burkert, *CQ* 20 (1970) 5 ἔξ. [Σήμερα ἡ τοποθεσία αὐτή στήν Τουρκία ὀνομάζεται χαρακτηριστικά Yanartasch=«ο φλεγόμενος βράχος» (σημ. ἐπιμειλ.)].
17. *RE* VIII 333-7· ἱατρική ἐρμηνεία: E. Rosner, *Forschungen und Fortschritte* 29 (1955) 362 ἔξ.· γιά νάνους κάνει λόγο ὁ Wilamowitz, *Kleine Schriften* V 2, 31-4· ὡς ἀρχέτυπο: S. Sas, *Der Hinkende als Symbol*, 1964.
18. Βλ. III 2.2 σημ. 47-8.
19. Ἀλκαῖος ἀπ. 349 (Lobei καί Page). Λήμνιοι Κάβειροι καί οἶνος: *Αἰσχ. ἀπ.* 45 (Mette)· Burkert, *CQ* 20 (1970) 9.
20. Ἰλ. Α 571-600.
21. Ὀδ. θ 266-366· βλ. III 2.7 σημ. 24.
22. Ἰλ. Σ 369-420.
23. W. Marg, *Homer über die Dichtung, der Schild des Acilleus*, 1957· H. Schrade, *Gymnasium* 57 (1950) 38-55· 94-112.

2.12 Ἄρης

ΑΡΗΣ¹ ΚΑΤΑ ΤΑ φαινόμενα εἶναι ἓνα παλαιό ἀφηρημένο οὐσιαστικό πού σήμαινει τόν «συρφετό τῆς μάχης», τόν «πόλεμο»². Χαρακτηριστική εἶναι ἡ συχνή χρήση τοῦ ἐπιθέτου ἀρήιος πού προέρχεται ἀπ' αὐτό: ὑπάρχει Ζεὺς Ἄρειος, Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ἀφροδίτη Ἀρεία, στά μυκηναϊκά πιθανῶς ἓνας *Ερμάας Αρείας*³, καί ἀκόμη στήν Ἀθήνα ὁ Ἄρειος Πάγος, «ὁ λόφος τοῦ Ἄρεως». Στόν Ὅμηρο ἡ λέξη ἄρης χρησιμοποιεῖται μέ τήν σημασία τῆς μάχης· ὑπάρχουν τυπικές ἐκφράσεις ὅπως *μίμνομεν ὀξύν ἄρηα, ἐγείρομεν ὀξύν ἄρηα, κρινώμεθ' ἄρηϊ, κτεῖναι ἄρηϊ*³· συγχρόνως ὅμως εἶναι ἓνας ὀπλισμένος «χάλκινος» πόλεμιστής,

του οποίου τό πολεμικό ἄρμα ζεύουν ὁ Φόβος καί ὁ Δεῖμος εἶναι κρατερός «δυνατός», ἄτος πολέμοιο «ἀχόρταγος στόν πόλεμο, οὐλος «καταστρεπτικός», βροτολοιγός «καταστροφή γιά τούς θνητούς, ἀνδροφόνος «φονιάς»· γι'αυτό, ἀφοῦ ἕνας ἥρωας εἶναι πολεμιστής, ὀνομάζεται ὄζος Ἄρης, «βλαστάρι τοῦ Ἄρη»· οἱ Δαναοί εἶναι θεράποντες Ἄρης, ἰδιαίτερος ὁ Μενέλαος εἶναι ἀρηΐφιλος, «ἀγαπητός στόν Ἄρη», καί στήν μάχη ἀρήιος, «ὅμοιος μέ τόν Ἄρη».

Στήν *Ιλιάδα* ὁ Ἄρης συχνά ἀντιτίθεται πρός τήν Ἀθηνᾶ, καί αὐτό συνήθως ἀποβαίνει εἰς βάρος του· ἐξ ἄλλου ὑποστηρίζει τήν τελικά ἡττημένη πλευρά, δηλαδή τούς Τρῶες. Ὄταν ἀπό τήν ἑλληνική πλευρά ἀκούγεται ἡ πολεμική κραυγή τῆς Ἀθηνᾶς, τότε ἀπαντᾷ μέ φωνές ὁ Ἄρης ὅμοιος μέ ὀρμητική θύελλα ἀπό τήν ἀκρόπολη τῆς Τροίας καί τόν Σιμόεντα ποταμό⁵. Ὄταν ὁ Ἄρης μαθαίνει στόν Ὀλυμπο ὅτι ἕνας γιός του σκοτώθηκε, χτυπᾷ τά χέρια του στούς μηρούς του θρηνώντας καί θέλει νά ὀρμήσει στήν μάχη· ἡ Ἀθηνᾶ ὅμως τοῦ ἀφαιρεῖ τό κράνος τήν ἀσπίδα καί τό ἀκόντιο καί τόν συμβουλεύει νά ὑπακούσει τόν Δία⁶. Κατά τήν θεομαχία ἔρχονται ἀντιμέτωποι οἱ δύο τους, ὁ Ἄρης ἐξακοντίζει χωρίς ἐπιτυχία τό δόρυ του ἐναντίον τῆς αἰγίδος, ἡ Ἀθηνᾶ ὅμως ἐκσφενδονίζει ἐναντίον του μιά πέτρα καί τόν χτυπᾷ στόν ἀνχένα, μέ ἀποτέλεσμα νά πέσει ὁ Ἄρης στό χῶμα καί νά ἀπλωθῆ σέ ἕκταση ἐπτά πλέθρων⁷, ἀκόμη χειρότερα παθαίνει ἀπό τήν Ἀθηνᾶ κατά τήν ἀριστεία τοῦ Διομήδους: αὐτή ἡ ἴδια κατευθύνει τό ἀκόντιο τοῦ Διομήδους ἐναντίον τοῦ θεοῦ, τόν πληγώνει στό ὑπογάστριο καί θεϊκό αἷμα ρέει· Ὁ Ἄρης μουγκρίζει σάν ἑννέα ἢ δέκα χιλιάδες ἄνδρες, καταφεύγει στό Ὀλυμπο, ἄλλα ὁ Ζεὺς τόν ἐπιπλήττει: «ἀπό τους θεούς πού κατοικοῦν στόν Ὀλυμπό μου εἶσαι ὁ πιό μισητός· γι'αὐτό πάντοτε σ' ἄρρουν ἡ ἔριδα, οἱ πόλεμοι κι οἱ μάχες»⁸. Ὁ Ἄρης εἶναι ἡ προσωποποίηση ὄλων τῶν μισητῶν πού ἔχει ὁ πόλεμος· ἡ αἴγλη τῆς νίκης, ἡ Νίκη, παραμένει στήν Ἀθηνᾶ. Ἔτσι ἡ πατρίδα τοῦ Ἄρεως εἶναι ἡ βαρβαρική χώρα τῶν Θρακῶν⁹.

Υπάρχουν λίγοι πραγματικοί μῦθοι τοῦ Ἄρεως. Ἐνας ἀσαφῆς ὑπαινιγμός ὑπάρχει στήν *Ιλιάδα*, πῶς οἱ Ἀλώαδες Ὄτος καί Ἐφιάλτης τόν ἔδεσαν σ' ἕνα χάλκινο πιθάρι ἐπί δεκατρεῖς μῆνες, ἕως ὅτου τόν ἀπελευθέρωσε κρυφά ὁ Ἑρμῆς¹⁰. Διαισθάνεται κανεῖς μιά ἑορτή ἀσυδοσίας πού «ἐκτονώνεται» κατά τόν δέκατο τρίτο μῆνα. Ἐνας ἀπό τους γιούς τοῦ Ἄρεως εἶναι ὁ Κύκνος, ὁ ὁποῖος περισσότερο φονικός ἀπό τόν πατέρα του σκόπευε νά κατασκευάσει ναό ἀπό ἀνθρώπινα κρανία· ὁ Ἡρακλῆς σκότωσε τόν ἀπάνθρωπο, ὁ Ἄρης προσπάθησε νά πάρει ἐκδίκηση, ἀλλά καί πάλι πληγώθηκε· ὁ Ζεὺς χῶρισε τούς ἀντιπάλους¹¹. Κατά πολύ περίεργο τρόπο ἀναμειγνύεται ὁ Ἄρης στόν μῦθο τῆς ἰδρύσεως τῆς Θήβας¹²: δικός του γιός εἶναι ἐκεῖνος ὁ δράκος πού σκότωσε ὁ Κάδμος στήν πηγή, γι'αὐτό νά σπείρει τά δόντια του· ἐπομένως οἱ ἄνδρες πού γεννήθηκαν ἀπό τήν γῆ, οἱ ὁποῖοι ἀλληλοεξοντώθηκαν, εἶναι ἀπό τήν γενιά τοῦ Ἄρεως. Ἀργότερα ὁ Κάδμος ἐξευμένισε τόν Ἄρη καί παντρεύτηκε τήν κόρη τοῦ θεοῦ καί τῆς Ἀφροδίτης Ἀρμονία: ὁ φονικός πόλεμος τελειώνει μέ «ἀρμονική» τάξη· ἔτσι ἰδρύεται ἡ πόλη.

Ἵτι οἱ στρατοὶ πού διεξῆγαν πόλεμο προσέφεραν ἀπὸ καιροῦ εἰς καιρὸν θυσία στὸν Ἄρη, εἶναι κατανοητό· ὅμως μόνο σέ λίγους τόπους ὁ Ἄρης εἶχε ναό, ὅπου καὶ λατρευόταν¹³. Ἐνα περίφημο ἄγαλμα τοῦ Ἄρεως κατασκεύασε ὁ Ἀλκαμένης¹⁴. Ὁ ναὸς τοῦ Ἄρεως στὴν ἀθηναϊκὴ Ἀγορά, τὸν ὁποῖο μνημονεύει ὁ Πausanίας¹⁵, ἰδρῦθηκε ἐκεῖ μόλις κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Αὐγούστου· προηγουμένως βρισκόταν πιθανῶς στίς Ἀχαρνές, καὶ μάλιστα μπορεῖ νά ἀνήκε σέ ἄλλο θεό. Μόνο ὁ ρωμαϊκὸς θεὸς Mars, ὁ Mars Ultor τοῦ αὐτοκράτορος Αὐγούστου, ἔδωσε στὸν Ἄρη μιά τέτοια θέση στό κέντρο τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Stoll καὶ Furtwangler, *RML* I 477-93· Tumpel καὶ Sauer, *RE* II 642-67· CGS V 396-414· W. Potscher, «Ares», *Gymnasium* 66 (1959) 5-14.
2. A. Heubeck, *Die Sprache* 17 (1971) 8-22· τὸ προσωπικὸ ὄνομα Ἀρειμένης, βλ. I 3.6σημ. 9.
3. Βλ. I 3.6 σημ. 9. Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, ἐπὶ παραδείγματι, στὸν ὄρκο τῶν Ἀθηναίων ἐφήβων: Tod II ἀρ. 204.17' L. Robert, *Hellenika* 10 (1955) 76 ἐξ.
4. Πρβ. *Lexikon des fruheriechischen Epos* 1 1259-62.
5. Ἰλ. Υ 48-53.
6. Ἰλ. Ο 110-42.
7. Ἰλ. Φ 391-433.
8. Ἰλ. Ε 890 ἐξ., πρβ. 590-909.
9. Ἰλ. Ν 301· Ὀδ. θ 361.
10. Ἰλ. Ε 385-91· E. Simon, *Studi Etruschi* 46 (1978) 125-47. Πρβ. τὸν χρῆσμό πού ἀφορᾶ τὴν ἐγκατάσταση ἑνὸς ἀλυσσοδεμένου ἀγάλματος τοῦ Ἄρεως ἀπὸ τὰ Σύεδρα (Κιλικίας): L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure meridionale*, 1966, 91-100.
11. Διοστάμενες ἀφηγήσεις στὸν Ἡσιοδ. Ἀσπ. 57 ἐξ. καὶ στὸν Ἀπολλόδ 2.5.11· PR II 508-12.
12. PR II 107-10· F. Vian, *Les origines de Thebes*, 1963.
13. Κοντά στὴν Τροϊζήνα Πaus. 2.32.9· στίς Γερὸνθρες Πaus. 3.22.6· στὴν Ἀλικαρνασσὸ Vittr. 2.8.11· γιὰ τὸν Ἄρη καὶ τὴν Ἀφροδίτη βλ. V 1 σημ. 36. Τερεὺς στίς Ἐρυθρές, *IE* 201 a 3. Ὁ Θηρίτας στὴν Σπάρτη, Πaus. 3.19.7, εἶναι μᾶλλον ὁ Ἐνυάλιος, πρβ. Ἡσύχ. s.v. *Θηρίτας*.
14. Overbeck ἀρ. 818· Lippold 186.
15. Πaus. 1.8.4· *Hesperia* 28 (1959) 1-64· H. A. Thompson, *The Agora of Athens*. 1972, 162-5. Ὁ ὕμνος εἰς Ἄρεα πού μᾶς παραδόθηκε μεταξὺ τῶν Ὀμηρικῶν ὕμνων προέρχεται ἀπὸ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα καὶ πιθανῶς ἀνήκει στὸν Πρόκλο: M. L. West, *CQ* 20 (1970) 300-04.

3. Τό υπόλοιπο Πάνθεον

3.1 Κατώτεροι θεοί

Ο ΑΡΙΘΜΟΣ ΤΩΝ θεῶν εἶναι ἀπεριόριστος κι οὔτε εἶναι δυνατόν νά συνταχθῆ ἕνας πλήρης κατάλογος μέ τά ὀνόματά τους. Ἀπό τήν μυκηναϊκή ἐποχή συνηθιζόταν νά χρησιμοποιεῖται σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ἡ φράση «ὄλοι οἱ θεοί»¹. Ἡ ἐπιλογή τῶν «μεγάλων» πανελληνίων θεῶν ἦταν στήν οὐσία ἀποτέλεσμα τῆς πανελληνίας παιδευτικῆς ἐπιδράσεως τοῦ ἔπους. Ἀπομένει ἕνας σημαντικός ἀριθμός θεοτήτων, οἱ ὁποῖες δέν ἀπέκτησαν ὑπερτοπική σημασία καί παρέμειναν, ἐν μέρει καί λόγω τῆς φύσεώς τους, στενά περιορισμένες καί γι'αυτό δύσκολα μποροῦσαν νά ἀναπτυχθοῦν.

Ἡ Ἑστία², στήν ἰωνική διάλεκτο Ἰστίη, εἶναι ἡ συνήθης λέξη γιά τήν «ἔστια» ὡς κέντρο τῆς οἰκίας καί τῆς οἰκογένειας· διάλυση τῆς ἔστιας σημαίνει ἐκδίωξη ἢ καταστροφή τῆς οἰκογένειας³. Καί ἡ κοινότητα τῆς πόλεως ἐπίσης ἔχει ὡς κέντρο μιᾶ κοινή ἔστια⁴, ἡ ὁποία βρισκόταν σ' ἕνα ναό ἢ στό Πρυτανεῖο. Τό ἄσβεστο πῦρ στόν ναό τῶν Δελφῶν θεωρήθηκε κατά καιρούς ὡς κοινή ἔστια ὀλόκληρῆς τῆς Ἑλλάδος⁵. Ἡ ἔστια ἦταν τόπος κατάλληλος γιά σπονδές καί μικρές προσφορές τροφίμων τό γεῦμα ἄρχιζε μέ τήν ρίψη τῶν προσφορῶν στήν φωτιά. Ἀφ' ἔστιας ἄρχεσθαι ἦταν μιᾶ παροιμιακή φράση γιά τήν οὐσιαστική, σωστή ἀρχή⁶. Ἡ δύναμη πού ἐτιμᾶτο κατ' αὐτόν τόν τρόπο δέν προσωποποιήθηκε ποτέ πλήρως· ἡ ἔστια εἶναι ἀμετακίνητη, κι ἔτσι δέν μπορεῖ νά λάβει μέρος στήν πομπή τῶν θεῶν⁷ καί πολύ περισσότερο στίς ἄλλες δραστηριότητες τῶν ὀλυμπίων θεῶν. Στόν Ὑμνον εἰς Ἀφροδίτην⁸ ἡ Ἑστία θεωρεῖται ὡς ἡ πιό παλαιά καί συγχρόνως ἡ πιό νέα κόρη τοῦ Κρόνου· μολονότι ἀρκετοί θεοί τήν ἐπιθυμοῦσαν, αὐτή ἐπεφύλαξε στόν ἑαυτό της αἰώνια παρθενία. Αὐτό εἶναι σύμφωνο μέ τά ἀρχαῖα σεξουαλικά ταμπού σχετικά μέ τήν ἔστια⁹· οἱ κόρες τοῦ σπιτιοῦ φρόντιζαν τήν φωτιά, ἡ ὁποία συγχρόνως γινόταν αἰσθητή ὡς φαλλική δύναμη. Ἐτσι ἡ Ἑστία κάθεται στό κέντρο τῆς οἰκίας «δεχομένη λιπαρές προσφορές»· ποτέ δέν ἀπέκτησε σημασία ἀνάλογη μ' αὐτήν πού εἶχε ἡ ρωμαϊκή Vesta.

Ἡ Εἰλείθυια¹⁰, ἡ θεά τοῦ τοκετοῦ, ἡ ὁποία ἤδη κατά τήν Μυκηναϊκή ἐποχή ἐτιμᾶτο στό σπήλαιο τῆς Ἀμνισοῦ, ἦταν ἀπαραίτητη σέ κάθε οἰκογένεια, φυσικά ἀπό καιροῦ εἰς καιρόν καί γιά σαφῶς καθορισμένο σκοπό. Τό ὄνομά της πιθανῶς προέρχεται ἀπό τήν παραφθορά τοῦ ρηματικοῦ τύπου Ἐλεύθυια, εἶναι δηλαδή ἡ «ἐρχόμενη»: ἡ κραυγή τοῦ πόνου καί τοῦ φόβου τῆς γυναίκας τήν καλεῖ, ἕως ὅτου αὐτή «ἔρχεται» καί συγχρόνως μαζί της ἔρχεται τό παιδί. Φυσικά περισσότερο ἀπ' ὅλους τήν τιμοῦν οἱ γυναῖκες. Βρίσκεται σέ στενή σχέση μέ τήν Ἥρα καί τήν Ἄρτεμι, ἀλλά δέν ἀνέπτυξε ἀποκλειστικά δικό της χαρακτήρα.

Μερικές θεότητες ἦσαν κατά κάποιον τρόπο σωσίες τῶν «ὀμηρικῶν» θεῶν. Ἦδη κατά τήν Μυκηναϊκή ἐποχή μαρτυρεῖται ὁ Ἐνυάλιος¹¹, τόν ὁποῖον οἱ Ἕλληνες γνώριζαν ὡς θεό τοῦ πολέμου. Πρὸς τιμὴν του οἱ μισθοφόροι τοῦ Ξενοφῶντος ἔψαλλαν τόν παιάνα κατά τήν ἔναρξη τῆς μάχης¹². Ὡς γυναικεία σύντροφός του ἀναφέρεται ἡ Ἐνυώ. Στήν Ἰλιάδα ὁ Ἐνυάλιος εἶναι ἕνα ἐπίθετο τοῦ

Άρεως¹³, τό όποιο ἔχει εἰσαχθῆ ἐπίσης καί στήν λατρεία. Στήν μυθολογία μαρτυροῦνται μερικές μεταγενέστερες μόνο προσπάθειες νά διαφοροποιηθοῦν ὁ Άρης καί ὁ Ἐνυάλιος.

Περισσότερη αὐτονομία ἔχει ἡ Ἐκάτη¹⁴, ὅσο κι ἂν αὐτή συχνά ἀπό τόν 5ο αἰ. ταυτιζόταν μέ τήν Ἄρτεμι¹⁵. Στήν εἰκονογραφία κατά κανόνα παρουσιάζεται κι αὐτή ὡς λυγερή μέ κοντό χιτώνα παρθένος, μόνο πού ἀντί του τόξου κρατάει δάδες, μολονότι εἶναι δυνατόν καί ἡ Ἄρτεμις νά κρατάει δάδες. Ἡ Ἐκάτη εἶναι ἡ θεά τῶν ὁδῶν, *Ἐνοδία*, ἰδίως τῶν σταυροδρομιῶν καί τῶν προσφορῶν πού ἄφηναν ἐκεῖ· ἀπό τίς τρεῖς μάσκες πού κρεμοῦσαν στά σταυροδρομία ἀναπτύχθηκε ἡ ἀναπαράστασή της ὡς τρίμορφης θεᾶς. Οἱ δρόμοι τῆς Ἐκάτης εἶναι νυχτερινοί συνοδευομένη ἀπό σκυλιά πού γαυγίζουν ὁδηγεῖ μιᾶ ἀκολουθία φαντασμάτων. Ἡ Ἐκάτη εἶναι ἐπίσης θεά τῆς σελήνης καί τῶν μαγισῶν τῆς Θεσσαλίας πού ἐπικαλοῦνται τήν σελήνη, ὅπως ἡ ἐπικίνδυνη μάγισσα Μήδεια¹⁶. Σ' αὐτές τίς περιπτώσεις ἀπηχοῦνται ἀπόκρυφες τελετουργίες. Καί στό ταξίδι ἐπίσης στόν Ἄδη, κατά τήν ἀρπαγή καί τήν ἐπιστροφή τῆς Περσεφόνης ἡ Ἐκάτη εἶναι παρούσα¹⁷. Ἡ Ἐκάτη φαίνεται νά ἔχει τίς ρίζες της στούς Κάρες τῆς Μ. Ἀσίας· τό πιό σημαντικό Ἱερό της ἦταν στά Λάγινά τῆς Καρίας μέ ὀργάνωση ἀνατολικοῦ τύπου, ὅπου ὑπῆρχαν ἐπίσης καί «ἀφιερωμένοι εὐνοῦχοι»¹⁸. Καρικό εἶναι ἐπίσης καί τό μή ἑλληνικό θεοφόρο ὄνομα Ἐκάτομος. Ἡ οἰκογένεια τοῦ Ἡσιόδου πού καταγόταν ἀπό τήν Κύμη φαίνεται ὅτι τιμοῦσε ἰδιαίτερος τήν Ἐκάτη· ἡ Θεογονία περιλαμβάνει ἕναν Ὕμνο στήν Ἐκάτη, ὁ ὁποῖος τῆς ἀπονέμει μερίδιο τιμῆς σ' ὅλες τίς σφαιρες ἐπιτροῆς τῶν θεῶν¹⁹.

Ἡρώας ἑνός ἀπό τους πιό γνωστούς καί πολυσυζητημένους ἑλληνικούς μύθους εἶναι ὁ Προμηθεύς²⁰, ὁ γιός τοῦ Τιτάνος Ἰαπετοῦ. Αὐτός δημιούργησε τοὺς ἀνθρώπους, ἔκλεψε πρὸς χάριν τους τήν φωτιά ἀπό τόν οὐρανό καί ρύθμισε τήν θυσία πρὸς ὄφελός τους· ὁ ἀντίπαλός του ὁ Ζεὺς τιμώρησε τοὺς ἀνθρώπους μέ τήν πρώτη γυναίκα, τήν Πανδώρα, καί τό πιθάρι τῶν κακῶν, ἔδωσε ἐντολή νά δέσουν τόν Προμηθεά στόν Καύκασο καί ἔστειλε ἐναντίον του τόν ἀετό πού τοῦ ἔτρωγε τό συκῶτι, ἕως ὅτου τόν ἀπελευθέρωσε ὁ Ἡρακλῆς. Γιά τήν λογοτεχνική παράδοση ἔγκυρες εἶναι ἡ διπλή ἀφήγηση τοῦ Ἡσιόδου ἀφ' ἑνός²¹ καί τῆς τραγωδίας τοῦ Αἰσχύλου ἀφ' ἑτέρου, ἡ ὁποία συνδέει τήν ἀπείθεια τοῦ φίλου τῶν ἀνθρώπων ἐναντίον τοῦ Διός μέ τό πρόβλημα τοῦ πολιτισμοῦ· παραλλήλως ὑπάρχουν λαϊκές παραδόσεις²³. Κατά τά φαινόμενα ὑπόκειται ἕνας μύθος μέ στοιχεῖα τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς γιά κάποιον πανοῦργο²⁴. Ὁ Προμηθεύς λατρευόταν πρὸ πάντων στήν Ἀθήνα, ὅπου ἡ ἑορτή του, τά Προμήθεια, ἑορταζόταν μέ λαμπαδηδρομία²⁵. Σ' ἕνα ἀναθηματικό ἀνάγλυφο ὁ Προμηθεύς βρίσκεται δίπλα στόν Ἡφαιστο ὡς ὁ περισσότερο ἡλικιωμένος δίπλα στόν νεώτερο²⁶· κατά τ' ἄλλα οἱ δύο τους διαφοροποιοῦνται ἐπίσης ὡς κεραμεύς ὁ ἕνας καί ὡς σιδηρουργός ὁ ἄλλος.

Ἡ Λητώ²⁷, στήν δωρική διάλεκτο Λατῶ, ἡ μητέρα τοῦ Απόλλωνος καί τῆς Ἀρτέμιδος, εἶχε ἰδιαίτερη λατρεία σέ πολλούς τόπους, πρὸ πάντων στήν Κρήτη· στήν Φαιστό συνδεόταν μ' ἕνα μῦθο μῆσεως²⁸. Στήν Λυκία ἡ Λητώ, ὡς ἑλληνικό

ισοδύναμο μιᾶς «Μητέρας τοῦ Ἱεροῦ»²⁹, ἔγινε πραγματικά μεγάλη θεά· τό Λητώων κοντά στήν Ξάνθο ἦταν τό Ἱερό της ὁμοσπονδίας τῶν Λυκίων ὑπό τήν προστασία τῆς βρίσκονταν κυρίως οἱ τάφοι. Κατά τά λοιπά ὁ ρόλος της στήν συνείδηση τῶν Ἑλλήνων καθηλώθηκε καί περιορίστηκε στήν γέννηση τῶν θεϊκῶν διδύμων.

Προφανῶς παλαιές εἶναι οἱ θαλάσσιες θεότητες, οἱ ὁποῖες ὁμως παρέμειναν στό περιθώριο τῆς θεϊκῆς κυριαρχίας. Ἡ Θέτις³⁰ εἶχε σημαντικό Ἱερό στήν Φάρσαλο τῆς Θεσσαλίας καί ἐτιμᾶτο ἐκεῖ καθώς καί στήν Σηπιάδα· τό γεγονός ὅτι ὁ γιός της Ἀχιλλεύς, διαμένοντας στήν Λευκή νῆσο, ἐτιμᾶτο ὡς «κύριος της Μαύρης Θάλασσας», Ποντάρχης, συνδέεται ἐξ ἴσου μέ τήν μητέρα του, ὅπως καί μέ τήν δημοτικότητά του, ἡ ὁποία ὀφείλεται στό ἔπος. Καί στήν Σπάρτη ἐπίσης ἡ Θέτις εἶχε τήν λατρεία της· ἕνα ποίημα τοῦ Ἀλκμάνος τῆς ἀποδίδει κατά παράξενο τρόπο κοσμογονικό ρόλο³¹. Ὅπως στήν Ἄρτεμι ἀνήκουν οἱ Νύμφες, στήν Θέτιδα ἀνήκουν οἱ Νηρηΐδες. Στήν ποίηση καί στήν τέχνη εἶναι πιό διαδεδομένος ὁ μῦθος τῆς Θέτιδος ὡς γοργόνας, ἡ ὁποία ἠττᾶται καί συλλαμβάνεται ἀπό ἕνα θνητό καί τοῦ γεννᾷ τόν Ἀχιλλέα, τόν ὁποῖο ματαιῶς προσπάθησε νά κάνει ἀθάνατο· κατόπιν ἐπιστρέφει στά βάθη τῆς θάλασσας³².

Μιά ἄλλη γοργόνα εἶναι ἡ Λευκοθέα³³, ἡ ἄσπρη θεά. Λατρευόταν παντοῦ στήν Μεσόγειο. Στήν μυθολογία ἦταν κατ' ἀρχάς θνητή γυναίκα, κόρη τοῦ Κάδμου, ἡ ὁποία ἀναφέρεται ὡς τροφός τοῦ Διονύσου· ἡ Ἥρα τῆς πήρε τά λογικά, μέ ἀποτέλεσμα νά πέσει μέ τόν γιό της Μελικέρτη-Παλαίμονα στήν θάλασσα. Αὐτό τό μοτίβο συνδέεται μέ τήν ἰχθυόμορφη συριακή θεά Αταργάτις· διαισθάνεται κανεῖς αἰγαιϊκές λατρεῖες καί μύθους ἀλιέων, πού ἀναφέρονταν στήν Μητέρα καί Κυρία τῶν θαλασσιῶν ζώων, πού εἶναι τόσο σημαντικά γιά τήν διατροφή τῶν ἀνθρώπων³⁴. Παρόμοια μορφή μέ διαφορετικό ὄνομα εἶναι ἡ Εὐρυνόμη, ἡ ὁποία λατρευόταν στήν Φιγαλία τῆς Ἀρκαδίας³⁵. Ὑπῆρχαν ἐπίσης ἀφηγήσεις γιά ἕνα Κύριο τῶν ζώων τῆς θάλασσας μέ διάφορα ὀνόματα³⁶: ὀνομάζεται Φόρκυς, Πρωτεύς, Νηρεύς, Γλαῦκος («ὁ γλαυκός»), ἡ ἀπλῶς ἄλιος γέρων, «θαλασσινός γέροντας»· κι αὐτός ἐπίσης εἶναι δυνατόν καί πρέπει νά συλληφθῆ καί νά νικηθῆ. Ἡ ἰδέα τοῦ Κυρίου ἢ τῆς Κυρίας τῶν ζώων καί τῆς καθυποτάξεώς τους πρὸς ὄφελος τόν κυνηγοῦ ἦταν εὐρύτατα διαδεδομένη καί ἴσως νά προέρχεται ἀπό τήν Παλαιολιθική ἐποχή· γιά τήν ἐπίσημη θρησκεία τῶν Ἑλλήνων ἀπετέλεσε ἕνα ὑπόστρωμα σχεδόν ἀπλῶς λαογραφικό.

Στά ὄρια τοῦ πολιτισμοῦ τῆς πόλεως καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως βρίσκεται ὁ τραγόμορφος θεός Πᾶν³⁷: ἀπεικονίζεται μέ πόδια τράγου καί μεγάλα κέρατα γίδας, πολύ συχνά ἰθυφαλλικός. Ἡ ἑορτή του ἦταν ἡ θυσία τράγου³⁸. Κέντρο λατρείας του ἡ Ἀρκαδία· στήν Ἀττική ἄρχισε νά λατρεύεται μετά τήν μάχη τοῦ Μαραθῶνος³⁹. Κατοικεῖ σέ σπήλαια, ὅπου γίνονταν πρὸς τιμὴν του θυσιαστήρια συμπόσια· τό σπήλαιό του στόν Μαραθῶνα εἶναι ἴσως ἕνα πολύ παλαιό Ἱερό. Ὁ Πᾶν ἐκπρόσωπε: τήν προ-πολιτισμική δύναμη ἀναπαραγωγῆς, ἡ ὁποία καί γιά τήν πολιτισμένη ζωή παραμένει βασική καί ἔλκυστική. Μέ τό ὄνομά του συνάπτονται ἀργότερα θεωρίες γιά ἕναν οἰκουμενικό θεό.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. I 3.6 σημ. 4· F. Jacobi, *Πάντες θεοί*, Halle 1930· K. Ziegler, «Pantheon» RE XXVIII 3.697-747, ιδίως 704-7.
2. A. Preuner, RML I 2605-53· CGS V 345-73' Suess, RE VIII 1257-1304· H Hommel, «Vesta und die fruhromische Religion» στο: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I. 2, 1972, 397-420. Η σχέση μεταξύ *έστιας-ίστιης* και *Vesta* δέν μπορεί νά εξηγηθῆ μέ τήν ἰνδοευρωπαϊκή Γλωσσολογία· πρέπει νά ἔχει παρεμβληθῆ δάνειο ἀπό μιὰ τρίτη γλώσσα.
3. Ἡρόδ. 5. 72 ἔξ.
4. Ἀριστοτ. Πολ. 1322 b 26· RML I 2630-43.
5. Πλούτ. Ἀριστ. 20.4. Βλ. II 1 σημ. 50.
6. GGR 337 ἔξ.· Ἀριστοκρίτος *FGrHist* 493 F 5.
7. Πλάτ. Φαῖδρ. 247 a.
8. Ὑμν. εἰς Ἄφρ. 21-32· πρβ. Ὑμν. 24, *Εἰς Ἑστίαν* (γιά τούς Δελφούς).
9. Ἡσιόδ. Ἔργα 733· G. Bachelard, *Psychoanalyse du feu*, 1949.
10. Βλ. I 3.3 σημ. 13· I 3.6 σημ. 4· Jessen, RE V 2101-10· GGR 312 ἔξ.· R. F Willetts, «Cretan Eileithyia», *CQ* 52 (1958) 221-3.
11. Βλ. I 3.6 σημ. 3. Gerard-Rousseau 89 ἔξ.· Jessen, RE V 2651-3.
12. Ξενοφ. Ἀνάβ. 1.8.18· 5.2.14.
13. Ἰλ. P 211 ἔξ.· Υ 69, πρβ. Φ 391 ἔξ.
14. Steuding, RML I 1888-1910· CGS II 501-19· Heckenbach, RE VII 2769-82 *GdH* 1 169-77· GGR 722-5· Th. Kraus, *Hekate*, 1960.
15. Αἰσχ. *Ἰκέτ.* 676· Εὐριπ. *Φοίν.* 109· IG I, 2η ἐκδ., 310.192-4· *LSCG* 18 B 11: «γιά τήν Ἄρτεμι Ἑκάτη στό Ἱερό τῆς Ἑκάτης».
16. Rohde II 80-9· Εὐριπ. *Μήδ.* 395-7· Εὐριπ. *Ἐλ.* 569 ἔξ.
17. Βλ. III.2.9 σημ. 15.
18. Laumonier 406-25· *EAA* IV 456 ἔξ.· βλ. II 6 σημ. 23. Ἀμφιβολίες γιά τήν Καρική προέλευση ἔχει ἐκφράσει ὁ W. Berg, *Numen* 21 (1974) 128-40, μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι ἡ πρώτη μαρτυρία γιά τά Λάγινα εἶναι τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, πράγμα πού δέν ἔχει μεγάλη σημασία. Τό ὄνομα Ἑκάτη συνδέθηκε μέ τήν Μεγάλη Θεά τῶν Χουριτῶν Χεπάτ ἀπό τόν Kraus (βλ. σημ.14) 55 σημ. 264. Πρβ. ἐπίσης III 2.5 σημ. 30.
19. Ἡσιόδ. *Θεογ.* 411-52, γιά τήν γνησιότητα τοῦ κειμένου πρβ. West 276-80. Ὁ ἀδελφός τοῦ Ἡσιόδου Πέρσης ἔχει πιθανῶς θεοφορικό ὄνομα, πρβ. West 278, *HN* 233 (ἀγγλ. 210).
20. K. Kerényi, *Prometheus: das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, 1946· L. Sechan, *Le mythe de Promethee*, 1951' W. Kraus, RE XXIII 653-702· L. Eckhardt, RE XXIII 702-30· U. Bianchi, «Prometheus, der titanische Trickster», *Paideuma* 7 (1961) 414-37· R. Trousson, *Le theme de Promethee dans la litterature europeenne*, 1964· J. Duchemin, *Promethee: histoire du mythe, de ses origines orientales a ses incarnations modernes*, 1974. Ἡ γραφή Προμηθία (IG I, 2η ἐκδ., 84.37) δείχνει ὅτι στήν πραγματικότητα τό ὄνομα ἦταν *Πρόμηθος*, πρβ. *Πρόμαθος* σέ μιὰ πρόωμη ἐπιγραφή, Jeffery 225. Γιά τούς Ἕλληνες τό ὄνομα Προμηθεύς συνδεόταν μέ τό ρῆμα *προμηθεόμαι* «προνοῶ» (πρβ. V. Schmidt, *ZPE* 19 (1975) 183-90), πράγμα πού ὀδήγησε στήν δημιουργία τοῦ *Ἐπιμηθέως*, «αὐτοῦ πού σκέπτεται ἐκ τῶν ὑστέρων». Ἡ συσχέτιση μέ τήν ἀρχαία ἰνδική λέξη γιά τό καυσόξυλο *pramanth*· (A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, 1859), δέν ἀποδεικνύεται γλωσσολογικῶς.
21. Ἡσιόδ. *Θεογ.* 510-616, Ἔργα 47-105· O. Lendle, *Die Pandorasage bei Hesiod*, 1957· G. Fink, *Pandora und Epimetheus*, Diss., Erlangen 1958.
22. Γιά τήν συνεχιζόμενη διαμάχη περί τοῦ ἄν ὁ Αἰσχύλος εἶναι πραγματι ὁ ποιητής τοῦ Προμηθέως Δεσμώτου, βλ. Lesky 292-4 (ἑλλην. μετάφρ. Ἀγαπ. Τσοπανάκης, 366-9)· M. Griffith,

The Authenticity of Prometheus Bound, 1977. Βλ. επίσης A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, ἑλλην. μετάφρ. [βλ. III 2.10 σημ. 18] τ. Α, σ. 236 ἔξ.

23. Ἡ δημιουργία τῶν ἀνθρώπων: Αἴσωπ. 228 (ἐκδ. Hausrath), Πλάτ. *Πρωτ.* 320 d-322 a, Μένανδρ. ἀπ. 718. Τό ἀστείον θέμα τοῦ λάθους κατά τήν δημιουργία τῆς ἀνθρωπότητος (Phaedrus 4.15 ἔξ.· O. Weinreich, *Fabel, Aretalogie, Novelle*, 1931, 43-50) ἔχει ἤδη σουμερικό ἀντίστοιχο: S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, 2η ἐκδ. 1961, 68-72.

24. Σουμερικές παραστάσεις τοῦ αἰχμάλωτου θεοῦ Ἡλίου, τόν ὁποῖον ἀπειλεῖ ἕνα ἀρπακτικό πτηνόν καί τόν σώζει ἕνας ἥρωας μέ τόξο καί βέλος: H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, 106 καί πίν. XIX a. Ἑλληνικές παραστάσεις ἀπό τόν 7ο αἰ. μιᾶς δεμένης μορφῆς, Schefold πίν. 11a, σύμφωνα μέ πρότυπό τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς: Χρ. Καρδαρά, *AAA* 2 (1969) 216-19.

25. *AF* 211 ἔξ.

26. Ἀπολλόδωρος *FGrHist* 244 F 147.

27. Wehrli, *RE Suppl.* V 555-76.

28. Βλ. V 3.4 σημ.6.

29. Κατά λέξη «Μητέρα αὐτοῦ τοῦ Ἰεροῦ»: τρίγλωσση στήλη ἀπό τήν Ξάνθο *CRAI* (1974) 117-38· E. Laroche, *BSL* 55 (1960) 183 ἔξ.

30. M. Mayer, *RE* I A 206-42. Θετίδειον: *RE* VI A 205 ἔξ., Ἡρόδ. 7.191. Φερεκύδης *FGrHist* 3 F 1 a· λατρευτικός μῦθος: Φύλαρχος *FGrHist* 81 F 81.

31. *PMG* 5· Πανσ. 3.14.4· J. P. Vernant στό: *Hommages a M. Delcourt*, 1970. >69.

32. *PR* II 65-79. Ὁ μῦθος φαίνεται νά ἐπιζῆ στήν σύγχρονη Ἑλλάδα στή λαϊκή δοξασία γιά τίς Νεραίδες.

33. Eitrem, *RE* XII 2293-2306.

34. *HN* 227-30 (ἀγγλ. 204-8).

35. Πανσ. 8.41.4· Ἰλ. Σ 398· *GdH* I 220 ἔξ.· Ὑπόμνημα τοῦ West στήν *Θεογ* 358.

36. *GGR* 240-4· *S&H* 95 ἔξ.

37. *CGS* V 464-8· F. Brommer, *RE Suppl.* VIII 949-1008· R. Herbig, *Pan: der griechische Bocksgott*, 1949· *GGR* 235 ἔξ.· P. Merivale, *Pan the Goat-God*, 1969· Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, 1979.

38. Λούκ. *Δις κατηγ.* 9 ἔξ.

39. Ἡρόδ. 6.105· βλ. 11 σημ. 18.

3.2 Ὀμαδικοί θεοί

Ο ΠΑΝ ΚΑΙ ἡ Εἰλείθυια ἀπαντῶνται ἐπίσης καί στόν πληθυντικά ὑπάρχουν Πάνες¹ καί Εἰλείθυιες². Αὐτό τούς τοποθετεῖ σέ μιᾶ ὀλοκληρη τάξη θεοτήτων, οἱ ὁποῖες κυρίως ἐμφανίζονται ὀμαδικῶς καί ἡ ἀναφορά σ' αὐτές γίνεται στόν πληθυντικό. Οἱ γενεαλογικοί μῦθοι, πρό πάντων στόν Ἡσίοδο, δίνουν στήν καθεμίᾳ ἰδιαίτερο ὄνομα, ἀλλά τά ὀνόματα αὐτά εἶναι σαφῶς δευτερεύοντα, μέ μικρή βαρύτητα καί ὄχι δεσμευτικά. Οἱ ὀμάδες θεῶν διακρίνονται αὐστηρά σύμφωνα μέ τό φύλο σέ ἀρσενικές ἢ θηλυκές, καί κατατάσσονται ἀναλόγως τῆς ἡλικίας· ὀ κυριότερες θεωροῦνται ὡς νεανικές μορφές, εὐρισκόμενες σέ κίνηση, σέ χορό, τραγούδι ἢ ἐκστατική μανία· ὑπάρχουν ὀμως καί ὀμάδες ἡλικιωμένων γυναικῶν. Στήν τέχνη καθῶς καί στά ἀτομικά ὀνόματα ἢ πολλαπλότητα ἐκφράζεται

συχνά μέ τριάδες³. Αντί για θεοί αυτές οί ομάδες ὀνομάζονται κατά περίπτωση καί δαίμονες ἢ «ὑπηρέτες» καί «πρόδρομοι», ἀμφιπόλοι καί πρόπόλοι μιᾶς θεᾶς ἢ ἑνός θεοῦ⁴. Κατά κανόνα λοιπόν αυτές οί θεότητες συνδέονται μ' ἕναν ἀπό τούς μεγάλους ὀλυμπίους θεούς ἢ τήν Μητέρα τῶν θεῶν, πού γίνεται ἀρχηγός τοῦ χοροῦ τους.

Ἀπ' αὐτό γίνεται ἤδη σαφές ὅτι αυτές οί ομάδες ἀπηχοῦν πραγματικές λατρευτικές κοινότητες, θιάσους, ὅπως δείχνουν ἰδιαίτερος ὁ χορός καί ἡ μουσική⁵. Μέ βεβαιότητα μαρτυροῦνται ἐπίσης στήν πραγματική ζωή ομάδες μαινάδων⁶, θυιάδων καί σατύρων⁷ στόν κύκλο τοῦ Διονύσου, ἐκτός του χοροῦ τῶν θεατρικῶν παραστάσεων, κι ἐπίσης ἀνδρικοί σύνδεσμοι Κουρήτων στήν Ἑφεσο⁸. Ὁ χαρακτηρισμός *Νύμφες* εἶναι ἐπικίνδυνα ἀμφίσημος, ἀναφέρεται ἐξ ἴσου σ' ἐκεῖνες τίς θεότητες πού βρίσκονται σέ δένδρα καί πηγές, καθώς καί στήν «νύφη» καί στήν νέα γυναίκα γενικῶς⁹. Στήν περίπτωση τῶν Κενταύρων οί παλαιές παραστάσεις παραπέμπουν σαφῶς στήν μεταμφίεση ἠθοποιῶν¹⁰. Ἀντιστοιχῶς μποροῦμε νά ὑποθέσομε ὅτι πίσω ἀπό τους Κάβειρους¹¹, Ἰδαίους Δακτύλους¹², Τελχίνες καί Κύκλωπες βρίσκονται συντεχνίες σιδηρουργῶν. Οί γυναῖκες τῆς γειτονιάς στήν πραγματικότητα συγκεντρώνονται γιά νά βοηθήσουν σέ κάποιον τοκετό —σ' αυτές ἀντιστοιχοῦν οί Εἰλείθυιες. Ἡ ἀφήγηση γιά τό πῶς γυναῖκες ντύνονται ὡς Ἑρινύες, γιά νά σκοτώσουν τήν Ἑλένη¹³, πρέπει ἐπίσης νά εἶναι ἀναφορά σέ πραγματικό ἔθιμο. Οί γοργόνες εἶναι κατ' ἀρχάς ὀπωσδήποτε προσωπεῖα¹⁴. οί Πραξιδικαί ὡς Ἑρινύες εἶναι «κεφαλαί»¹⁵, δηλαδή ἀπεικονίζονται μέ ἱερές πῆλινες μάσκες σχήματος ἀγγείου. Σεμναί, «σεβαστές», ὀνομάζονται οί θεές τοῦ Ἀρείου Πάγου πού ἐξομοιώνονται μέ τίς Ἑρινύες καί τίς Εὐμενίδες¹⁶, ἐνῶ *Γέραιραι*, «σεβάσμιες», ὀνομάζεται μιᾶ διονυσιακή ἔνωση γυναικῶν στήν Ἀθήνα¹⁷. Οί Χάριτες καί οί Μοῦσες, οί Νηρηΐδες καί οί Ὠκεανίδες εἶναι χοροί κοριτσιῶν. Οί Ἕλληνες συνήθιζαν νά λέγουν ὅτι οί ἀνθρώπινοι θίασοι ἐμμοῦντο τά πρότυπά τους, τούς θεϊκοὺς Σατύρους ἢ τίς Νύμφες ἢ τούς Κουρήτες¹⁸ —μιᾶ «μίμηση» πού φθάνει στήν ταύτιση. Ὁ θεσμός τῶν ἐνώσεων μασκοφόρων εἶναι τόσο παλαιός καί βασικός, ὥστε δέν εἶναι δυνατόν νά διαπραγματευθῆ κανείς τό θέμα τῶν ἀντιστοιχῶν θεϊκῶν ἐνώσεων, ἂν δέν λάβει ὑπ' ὄψη του αὐτήν τήν πραγματικότητα.

Ἡ ποίηση βεβαίως περιγράφει αυτές τίς ομάδες ὡς μέλη τοῦ κόσμου τῶν θεῶν: οί Σάτυροι καί οί Μαινάδες χορεύουν γύρω ἀπό τόν Διόνυσο, οί Νύμφες γύρω ἀπό τήν Ἄρτεμι, οί Κουρήτες ἢ οί Κορύβαντες γύρω ἀπό τόν νεογέννητο Δία ἢ τόν ἔνθρονο Διόνυσο-παιδί. Οί Μοῦσες περιβάλλουν τόν Ἀπόλλωνα, οί Ὠκεανίδες συνοδεύουν τήν Περσεφόνη στό μοιραῖο λιβάδι, οί Κύκλωπες σφυρηλατοῦν τόν κεραυνό γιά τόν Δία. Οί Τιτάνες ἐμφανίζονται μόνο στόν μῦθο τῆς Θεογονίας ὡς ἐκπρόσωποι μιᾶς ξεπερασμένης πανάρχαιης ἐποχῆς¹⁹. ἐπίσης οί Τελχίνες ἀπό τήν Ρόδο θεωροῦνται ὡς παλαιοί κάτοικοι πού ἐξαφανισθηκαν²⁰. βεβαίως στήν τελετουργική ἐορτή τῆς ἀσυδοσίας οί ἐκπρόσωποι τῆς πανάρχαιης ἐποχῆς, οί πρῶτοι κάτοικοι, ἐπανέρχονται ὡς ἀνθρώποι μέ προσωπεῖα.

Τό έννοιολογικό περιεχόμενο καί ή περιγραφική μορφή τῶν ὁμαδικῶν θεῶν ἐκφράζονται μέ ἀφηρηένους ὄρους, οἱ ὁποῖοι ἔτσι προσωποποιούνται: οἱ ἐποχές, οἱ Ὡραι, ἀποτελοῦν μιά ὁμάδα κοριτσιῶν ὁ Ἡσίοδος²¹ δίνει σ' αὐτές ὀνόματα μέ σημασία, *Ἐννομία*, *Δίκη* καί *Εἰρήνη*, γιατί φέρνουν καλές ἐποχές μέ βαθύτερη ἔννοια. Ἀπό τήν μοίρα, τό «μερίδιο» στήν διανομή τοῦ κόσμου, δημιουργήθηκε μιά ὁμάδα τριῶν πανάρχαιων, ἰσχυρῶν θεῶν²², μέ σύζευξη τρόπον τινά τῶν Εἰλειθυῶν καί τῶν Ἐρινυῶν: Κλωθώ, «αὐτή πού κλώθει», Λάχεσις, ἡ «κλήρωση· καί Ἄτροπος, ἡ «ἀναπότρεπτη».

Μερικές ἀπ' αὐτές τίς ὁμάδες ὑπάρχουν μόνο στήν μυθική ἀφήγηση. ὅπως οἱ Τιτάνες καί οἱ Γίγαντες. Ἄλλες ἀπολαύουν σημαντικῆς λατρείας, ὅπως οἱ Μοῦσες τοῦ Ἑλικῶνος²³, οἱ Χάριτες τοῦ Ὀρχομενοῦ²⁴, οἱ Κάβειροι. Δέν μπορεῖ νά ἀποδειχθῇ ὅτι γιά κάθε περίπτωση ὑπάρχουν ἀντίστοιχες ἀνθρώπινες κοινωνότητες. Σέ ὀρισμένες περιπτώσεις εἶναι δυνατόν μιά λατρεία κανονικοῦ τύπου νά ἀντικαταστήσει τήν παλαιά ἔνωση τῶν ἀνθρώπων μέ προσωπεῖα· ἀλλά μόνο ἕνα τμήμα τῶν πραγματικῶν ἐθίμων βρῆκε τόν δρόμο του στό ὑλικό τῶν πηγῶν μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πλάτ. *Νόμ.* 815 c· F. Brommer, *Satyroi*, 1937.
2. Ἰλ Α 270· Τ 119.
3. H. Usener, «Dreieit», *RhM* 58 (1903) 1-48· 161-208· 321-62. Π.χ. τρεῖς Χάριτες, τρεῖς Βάκχες (βλ. σημ. 6), τρεῖς Κορύβαντες (σέ ἀνάγλυφα τῆς Αὐτοκρατορικῆς ἐποχῆς).
4. Στράβ. 10.466-74, τό πῖο ἐνδιαφέρον κείμενο γι' αὐτό τό κεφάλαιο μέ ὑλικό ἀπό τόν Ἀπολλόδωρο, τόν Δημήτριο τόν Σκήψιος καί τόν Ποσειδῶνιο· K Reinhardt, *Poseidonios uber Ursprung und Entartung*, 1928, 34-51· *RE* XXII 814.
5. «Ο μυθικός θιάσος εἶναι ἀπήχηση τοῦ θιάσου τῆς συνήθους λατρείας» U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides Herakles I*, 1889, 85. Σημαντικό γιά τήν θεωρητική ἐξέταση: O. Hoffer, *Kultische Geheimbunde der Germanen I*, 1934, καί *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Sitz.-Ber. Wien 279, 2, 1973.
6. O. Kem (ἐκδ.), *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, 1900, ἀρ. 215.
7. Βλ. III 2.6 σημ. 18.
8. Στράβ. 14.640· D. Knibbe, *Forschungen in Ephesos IX 1: Die Inschriften des Prytaneions*, 1980. Jeanmaire (1) 1939.
9. Βλ. III 2.6 σημ. 18.
10. G. Dumezil, *Le probleme des Centaures*, 1929, μέ τόν πίν. 1· *HN* 103 (ἀγγλ. 88 ἐξ.)· 255 σημ. 21 (ἀγγλ. 230 σημ. 21). Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς φανταστικές μινωικές-μυκηναϊκές καί ἀνατολικές μορφές, οἱ μορφές τῶν κενταύρων ἀπό τήν Γεωμετρική καί πρῶιμη Ἀρχαϊκή ἐποχή παρουσιάζουν ἕνα κανονικό ἄνθρωπο (μέ Ἀνθρώπινα πόδια) μέ ἕνα προσαρτημένο ὀπίσθιο τμήμα ἀλόγου — ὅπου τό γεγονός ὅτι αὐτό τό προσάρτημα εἶναι ἀμετακίνητο (π.χ. Schefold πίν. 62) προδίδει τήν πραγματικότητα· πρβ. τό ἐτρουσκικό χάλκινο ἀγαλματίδιο *RML* II 1078, ὅπου τό τμήμα τοῦ ζώου περιβάλλει τόν ἄνθρωπο σάν παντελόνη.
11. Βλ. VI 1.3.

12. B. Hemberg, «Die Idaiischen Daktylen», *Eranos* I (1952) 41-59· για τό βασιλείο τῶν σιδηρουργῶν βλ. III 2.11 σημ. 6.
13. Πασ. 3.19.10. Βλ. IV 2 σημ. 31.
14. Βλ. II 7 σημ. 52.
15. Βλ. II 7 σημ. 53.
16. Αἰσχ. *Εὐμ.* 383· Πολέμων Σχόλ. εἰς Σοφ. *Οἰδ.* Κ. 489· *ΑF* 214.
17. *HN* 257 σημ. 8 (ἀγγλ. 232 σημ. 8)· βλ. V 2.4 σημ. 18. [Γιά τόν τονισμό *γέραιραι* βλ. V 2.4 σημ. 17α].
18. Πλάτ. *Νόμ.* 815 c.
19. Πρίν γίνει γνωστός ὁ χιττιτικός μύθος τῆς διαδοχῆς (βλ. III 2.1 σημ. 14), ὁ ἠσιόδειος μύθος περί Τιτάνων ἐρμηνευόταν ἱστορικῶς καί οἱ Τιτάνες ἐθεωροῦντο ὡς προ-ἑλληνικοί θεοί: G. Kaibel, *NGG* (1901) 488-518· M. Pohlenz, «Kronos und die Titanen», *Neue Jahrbucher* 37 (1916) 549-94· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Kronos und die Titanen*, Berlin 1929, ἀνατ. 1964. Μιά ἀρχαία ἐρμηνεία συσχετίζει τούς Τιτάνες μέ τόν τίτανον (γύψο) καί γι' αὐτό ἔκανε λόγο γιά ἀνάλογη χρήση λευκῶν προσωπειῶν ἀπό τούς Τιτάνες: Ἀρποκρατίων s.v. *ἀπομάττων*, πρβ. A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos*, 1972, 63 ἔξ.
20. Herter, *RE* V A 197-224, ἰδίως 214. Πρβ. *HN* 250-5 (ἀγγλ. 226-30) γιά τούς Κάρες στήν Ἀττική.
21. Ἡσιοδ. *Θεογ.* 902.
22. Βλ. III 2.1 σημ. 36.
23. Πασ. 9.30.1· G. Roux, *BCH* 78 (1954) 22-45. Πρβ. ἐπίσης W. F. Otto, *Die Musen und der gottliche Ursprung des Singens und Sagens*, 1954· P. Boyance, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937.
24. Πίνδ. *Ὀλ.* 14· Ἡσιοδ. *ἀπ.* 71· Ἐφορος *FGrHist* 70 F 152· Πασ. 9.35.Γ 38.1· *RE* III 2153 ἔξ. Πρβ. ἐπίσης E. Schwarzenberg, *die Grazien*, Diss., Munchen 1966.

3.3 Θεότητες τῆς Φύσεως

ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ πνεῦμα τῆς ἀρχαίας φυσικῆς φιλοσοφίας εἶχε μέχρι τόν παρελθόντα αἰῶνα ἰσχύ ἀξιώματος ἢ θεωρία ὅτι οἱ θεοί τοῦ μύθου «πρωτογενῶς» ὑπῆρξαν φυσικά φαινόμενα καί ἐπομένως μποροῦν νά ἀποκρυπτογραφηθοῦν ἀναλόγως. Ἐλάχιστα ἀπ' αὐτήν τήν θεωρία ἔχουν ἐπιβιώσει· οὔτε ἡ ἰδέα οὔτε πολύ περισσότερο ἡ λατρεία τῶν προσωπικῶν θεῶν εἶναι δυνατόν νά προέλθει κατ' αὐτόν τόν τρόπο. Εἶναι ἀλήθεια βεβαίως ὅτι πολλά, τά ὁποῖα ὀνομάζομε «φυσικά» σύμφωνα μέ τήν ὀρολογία πού ἀναπτύχθηκε ἀπό τήν φιλοσοφία τοῦ 5ου αἰ., οἱ παλαιότεροι τά θεωροῦσαν ὡς «θεϊκά». Ἰδιαίτερος ὁ Ἥλιος καί ἡ Σελήνη στήν ἀρχαία Ἑγγύς Ἀνατολή ἀντιπροσωπεύονταν χωρίς ἀμφιβολία στό Πάνθεον ὡς μεγάλοι θεοί. Στήν ἑλληνική θρησκεία ἀντίστοιχες θεότητες ὑποχώρησαν ἐντυπωσιακά ἔναντι τῶν θεϊκῶν μορφῶν, οἱ ὁποῖες καθιερώθηκαν μέσω τῆς ποιήσεως καί τῆς λατρείας· ὁ Ζεὺς μέ κανένα τρόπο πιά δέν εἶναι ἀπλῶς ὁ «Οὐράνιος Πατέρας», θά μπορούσαμε νά

υποθέσουμε ότι κάποτε ή «όμηρική» εικόνα επιβλήθηκε ως νέα αντίληψη, τήν όποία κατόπιν ή φυσική φιλοσοφία προσπάθησε νά άκυρώσει¹.

Όταν στήν Ίλιάδα ό Ζεύς καλεϊ σέ συνέλευση τούς θεούς στόν Όλυμπο, λαμβάνουν όλοι μέρος καί έκτός από τους γνωστούς όλυμπίους εμφανίζονται ιδιαίτέρως οί Νύμφες καί οί ποταμοί· μόνο ό Ωκεανός παραμένει στήν θέση του². Η ιδέα ότι οί ποταμοί είναι θεοί καί οί πηγές θεϊκές «Νύμφες», είναι βαθιά ριζωμένη όχι μόνο στήν ποίηση, αλλά καί στήν πίστη καί στήν τελετουργία³. ή λατρεία αυτών των θεοτήτων περιορίζεται μόνο από τό γεγονός ότι συνδέονται αναπόσπαστα μέ έναν ιδιαίτερο τόπο. Κάθε πόλη τίμα τόν δικό της ποταμό, τήν δική της πηγή. Για τόν ποταμό ιδρύεται τέμενος καί σέ όρισμένες περιπτώσεις άκόμη καί ναός, όπως για τόν Πάμισο στήν Μεσσηνία⁴, άγόρια καί κορίτσια κατά τήν ένηλικίωσή τους προσφέρουν τά μαλλιά τους⁵, αναθήματα αφιερώνονται σέ οικίσκους πηγών⁶, ζωα σφαγιαζονται μέσα στους ποταμούς καί στίς πηγές. Αυτό προφανώς άποτελεϊ τήν τελετουργική βάση, τήν πανάρχαιη πρακτική των θυσιών πνιγμού, πού τήν ενισχύει καί τήν καθιστά λογική τό γεγονός ότι τό νερό στίς νότιες χώρες είναι ιδιαίτέρως πολύτιμο καί ό άνθρωπος δέν μπορεί μέ τίς δικές του μόνο δυνάμεις νά τό εξασφαλίσει. Τό γεγονός ότι στήν πραγματικότητα ή μεγάλη πηγή τής Λέρνας μολύνθηκε έντελώς από τίς θυσίες⁷, δείχνει πόσο τρομερά τυφλή είναι ή τελετουργία. Στήν τέχνη οί ποταμοί, πρό πάντων ό Άχελώος, εμφανίζονται μέ ανάμεικτη μορφή ανθρώπου καί ταύρου⁸.

Η λατρεία τής Γαίας, Γης, υποθετικά θεωρήθηκε συχνά ως ή πρώτη μορφή γενικώς τής ευσέβειας· καί οί Έλληνες επίσης είχαν αυτήν τήν άποψη καί τήν εξέφρασαν από τήν εποχή του Σόλωνος, όπου παράλληλα μέ τήν άγροτική γίνεται αναφορά καί στήν πολιτική πλευρά, δηλαδή ταράλληλα μέ τήν γη ως χορηγό της τροφής γίνεται επίκληση καί στήν πατρική γη πού θέτει ύποχρεώσεις⁹. Στήν πατροπαράδοτη θρησκεία ό ρόλος τής Γαίας είναι ύπερβολικά περιορισμένος· αυτός αναπτύχθηκε από τήν χύση των σπονδών, ιδιαίτέρως από τήν «ύδροφορία» σέ χάσματα τής γης¹⁰. Ούτε ή Δήμητρα ούτε ή μικρασιατική Μεγάλη Θεά μπορούν νά ταυτισθούν μέ τήν Γη.

Πολύ πιό ζωντανή είναι ή λατρεία των ανέμων. Ήδη στήν μυκηναϊκή Κνωσσό ύπήρχε τό άξίωμα τής «ιέρειας των ανέμων», ένω άργότερα μαρτυρούνται όχι σπανίως ανάλογες θυσίες¹¹. Προφανώς τό αναμένομενο αποτέλεσμα αυτών των θυσιών είναι μιá καθαρά μαγική επίδραση. Όχι σπανίως ό σκοπός καθορίζεται έπακριβώς καί περιορίζεται τοπικώς. Γίνεται έξορκισμός ή επίκληση ενός όρισμένου, όνομαστικά αναφερόμενου άνέμου, ό όποιος σέ όρισμένη εποχή του έτους καθορίζει τόν καιρό καί μπορεί νά επηρεάσει τήν προοπτική της σοδειάς, άκόμη καί τήν γενική αντίληψη τής ζωής, κατά τρόπο άποφασιστικό. Στά Μέθανα ό νότιος άνεμος Λίβας άπομακρυνόταν μέ τήν θυσία ενός πετεινού καί τήν περιφορά του γύρω από τό άμπέλι¹². Στόν Σελινούντα ό Έμπεδοκλής ήμέρευε τόν καταστρεπτικό βοριά μέ τήν θυσία γαιδάρου¹³. Οί Αθηναίοι προσεύχονταν στόν Βορέα, ό όποιος κατέστρεψε τόν περσικό στόλο¹⁴. Άφηγούνταν για τόν Βορέα ότι άπήγαγε τήν κόρη του βασιλιά των Αθηναίων τήν

Ωρείθνια. Ἡ θυσία ἀπό τους κατοίκους τῆς Κέας πρὶν ξημερώσει κατὰ τὴν ἀνατολή τοῦ Σεΐριου τό καλοκαίρι προκαλοῦσε τοὺς δροσεροὺς Ἑτησίεις¹⁵. Οἱ Σπαρτιάτες ἔψαλλαν παιάνα γιὰ τὸν Εὐρο, τὸν δυτικό ἄνεμο, καί εὐχονταν νά ἔλθει ὡς «σωτήρας τῆς Σπάρτης»¹⁶.

Ὁ Ἥλιος ἦταν παντοῦ «θεός»: θεωρήθηκε σκάνδαλο, ὅταν ὁ Ἀναξαγόρας τόλμησε νά τὸν ὀνομάσει πυρακτωμένο βῶλο (μύδρον διάπυρον)¹⁷. Σημαντικὴ λατρεία τοῦ Ἥλιου ὅμως ὑπῆρχε σχεδόν μόνο στὴν νῆσο Ρόδο¹⁸. ἔτσι ἔγινε ἀνθρωπόμορφος: τό πιό μεγάλο ἑλληνικό χάλκινο ἄγαλμα, ὁ «κολοσσός τῆς Ρόδου», παρίστανε τὸν Ἥλιο. Μιά θαυματικὴ θυσία προσφερόταν στὸν Ἥλιο, κατὰ τὴν ὁποία τέσσερα ἄλογα μαζί μέ τό ἄρμα βυθίζονταν στὴν θάλασσα¹⁹. Ὁ μύθος τοῦ Φαέθοντος²⁰ καί τῆς πτώσεως τοῦ ἄρματος τοῦ Ἥλιου μπορεῖ νά συνδέεται μέ τέτοια ἔθιμα. Ἡ ἰδέα τοῦ ἄρματος τοῦ Ἥλιου εἶναι κατὰ τὰ λοιπὰ τόσο ἰνδοευρωπαϊκὴ ὅσο καί παλαιὰ τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς²¹. Στὴν Ὀδύσεια ὁ Ἥλιος ἔχει ἓνα νησί μέ ἱερά βόδια· γιὰ νά ἐκδικηθῆ ὅμως τὴν ἱεροσυλία τῶν συντρῶφων τοῦ Ὀδυσσέως, χρειάζεται τὴν βοήθεια τοῦ Διός²². Κατὰ τὰ λοιπὰ οἱ ἀκτίνες τοῦ Ἥλιου δίνουν μεγάλη χαρὰ: «ἀνάτειλε, καλέ μας ἥλιε», τραγουδοῦν τὰ παιδιὰ²³. Ὁ Σωκράτης χαιρετᾷ μέ εὐσέβεια τὸν ἥλιο κατὰ τὴν ἀνατολή του²⁴.

Ἡ Σελήνη ἐμφανίζεται σέ μερικούς μύθους, ὅπως αὐτὸν ποῦ ἀναφέρεται στὴν ἀγάπη τῆς γιὰ τὸν κοιμώμενο Ἐνδυμίωνα²⁵. παρόμοιοι μῦθοι ὑπάρχουν γιὰ τὴν ἰνδοευρωπαϊκὴ θεὰ τῆς αὐγῆς, τὴν Ἡώ, ἢ ὁποία ἀπήγαγε τὸν Κέφαλο²⁶. Θρησκευτικὴ λατρεία ὑπάρχει τόσο μόνο ὅσο ὑποδηλώνει τό γεγονός ὅτι ἡ Ἴρις, τό οὐράνιο τόξο, γέφυρα μεταξύ οὐρανοῦ καί γῆς, γίνεται ἀνθρωπόμορφη ἀγγελιαφόρος τῶν θεῶν²⁷. Ὅταν οἱ Ἕλληνες στὴν Μ. Ἀσία συνάντησαν ἀπὸ τὴν αὐτόχθονη παράδοση μιὰ σεληνιακὴ θεὰ, τῆς ἔδωσαν τό παλαιὸ ἰνδοευρωπαϊκὸ ὄνομα Μῆν²⁸. Ἡ Νύξ εἶναι μιὰ πρωταρχικὴ δύναμη στοὺς θεωρητικούς κοσμογονικούς μύθους²⁹, συγκρίσιμη ὡς πρὸς αὐτό μέ τὸν Ὠκεανό, τό κυκλικὸ ρεῦμα, στό ὁποῖο συναντιόνται γῆ καί οὐρανός³⁰. Τέτοιες δυνάμεις παραμένουν μακριὰ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, τίς φροντίδες του καί τὴν εὐσέβειά του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. VII 3.1.
2. Ἰλ. Y 4-9.
3. O. Waser, «Flussgotter», RE VI 1774-2815· GGR 236-40.
4. Πaus. 4.3.10· 31.4· N. M. Valmin, *The Swedish Messenia Expedition*, 1938, 417-65. Τέμενος τοῦ Σπερχειοῦ: Ἰλ. Ψ 148.
5. Βλ. II 2 σημ. 29.
6. Οἰκίσκος κρήνης μέ πῆλινα ἀναθηματικά ὁμοιώματα εἰκονίζονται σ' ἓνα κωδωνόσχημο κρατήρα στό Παρίσι: Bibl. Nat. 422, Furtwangler καί Reicht : πίν. 147.
7. Ζηνόβ. *Ἐπιτ. παροιμ.* (E. Miller, *Melanges de Litterature Grecque*, 1868. p. 381).
8. H. P. Isler, *Acheloos*, 1969.

9. Σόλ. ἀπ. 36.4 ἐξ. (West)· Αἰσχ. *Ἑπτὰ 16-19*· «Μητέρα τῶν θεῶν» Σοφ. ἀπ. 269 a 51 (Radt)· «Μητέρα τῶν πάντων»· Αἰσχ. *Προμ.* 90· πρβ. Πλάτ. *Μενέξ.* 238 a· *Τίμ.* 40 b· *Νόμ.* 886 d. A. Dieterich, *Mutter Erde: ein Versuch uber Volksreligion*, 1905· GGR 456-61· Βλ. III 2.9 σημ. 2.
10. Βλ. II 2 σημ. 66· II 5 σημ. 14.
11. Βλ. I 3.6 σημ. 26· Ίλ. Ψ 194 ἐξ.· LSS 116 A 1· Πανσ. 2.12.1· 9.34.3· Ἡσύχ. s.v. *ἀνεμώτας*. CGS V 416 ἐξ. GGR 116 ἐξ. L. Robert, *Hellenika* 9 (1950) 56-61.
12. Πανσ. 2.34.3· βλ. II 4.4 σημ. 65.
13. Βλ. V 3.5 σημ. 29.
14. Ἡρόδ. 7.189.
15. *HN* 125-7 (ἄγλ. 109 ἐξ.).
16. *PMG* 858.
17. Βλ. VII 2 σημ. 39
18. CGS V 417-20· Jessen, RE VIII 66-9· GGR 839 ἐξ.· γιά τήν εἰκονογραφία: K. Schauenburg, *Helios*, 1955· βλ. III 2.5 σημ. 55.
19. LSS 94· Festus, *De verborum significatione quae supersunt*, (ἐκδ. C. O. Muller), 181.
20. G. Turk, RE XIX 1508-15· J. Diggle, *Euripides Phaethon*, 1970.
21. Βαβυλών: Oppenheim 193· Π.Δ. *Βασιλ.* II 23, 11. Χιττίτες: Οὐλλικούμμι ANET 123. P. Gelling καί H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, 1969.
22. Ὀδ. μ 261-402· πρόβατα τοῦ Ἥλιου στήν Ἀπολλωνία: Ἡρόδ. 9.93.
23. Ἀριστοφ. ἀπ. 389.
24. Πλάτ. *Συμπ.* 220 d.
25. *Σαπφώ* ἀπ. 199 (Lobei καί Page)· Bethe, RE V 2557-60. Λατρεία τοῦ Ἐνδυμίωνος στό ὄρος Λάτμος ὄχι μακριά ἀπό τήν Μίλητο: Πανσ. 5.1.5.
26. Escher, RE V 2657-69, ἰδίως 2662-5.
27. Ίλ. B 786-90 κ. ἀ· ἄκομψο ἀστειο μέ τήν Ἰριδα: Ἀριστοφ. *Ὀρν.* 1202-1261, F. Bromer, *Satyrspiele*, 2η ἐκδ. 1959, 26-9· RML II 343-8.
28. E. Lane, *Corpus Monumentorum religionis dei Menis I-II*, 1971-75.
29. *OF* 24· 28· πρβ. Ἡσιόδ. *Θεογ.* 211· 32.
30. Ίλ. Ξ 201· 246.

3.4 Ξένοι θεοί

Ο ΠΟΛΥΘΕΪΣΜΟΣ εἶναι ἀνοιχτό σύστημα. Ἡ παράδοση, ἡ ὁποία καθορίζει τήν λατρεία τῶν θεῶν, ἔχει ἰσχύ μόνο ἐντός της κλειστής ομάδας καί μέσω κάθε ἐπαφῆς μέ ξένους τίθεται σέ ἀμφισβήτηση. Βεβαίως τείνει κανείς νά ἀποδεχθῆ ὅτι παντοῦ δροῦν οἱ ἴδιοι θεοί, ὅπως στό ἔπος καί οἱ Ἕλληνες καί οἱ Τρῶες προσεύχονται στόν Δία, στόν Ἀπόλλωνα, στήν Ἀθηνᾶ· ἐξ ἄλλου πιστεύεται ὅτι θεϊκά ὀνόματα, ὅπως καί ἄλλες λέξεις, μποροῦν νά μεταφρασθοῦν παραλλήλως ὁμως ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς διαφορετικότητας συνάγεται τό συμπέρασμα ὅτι ὀρισμένοι θεοί, λατρεύονται καί ἔχουν δύναμη σέ ὀρισμένες μόνο χῶρες καί στούς λαούς τους. Ἔτσι, ὅταν βρίσκεται κανείς σέ ξένη χώρα, ἐκδηλώνει τόν σεβασμό του στούς ἐκεῖ ἐγχώριους θεοῦς¹, δέν λησμονεῖ ὁμως τήν ταυτότητα πού

έκφράζεται στους δικούς του θεούς· ένας Άρκας έορτάζει τά Λύκαια καί στήν Μ. Ασία². Αυτόυ του είδους ή συνύπαρξη πρέπει κατόπιν νά κατέληξε μέσω έντόνων έπαφών σέ άμοιβαία επίδραση κατά τήν όποία μπορούσαν νά έμφιλοχωρήσουν πολλών ειδών γόνιμες παρανοήσεις. Συνειδητή άποδοχή ένός ξένου θεου μπορούσε νά άκολουθήσει τήν εύτυχή έκβαση κάποιου τάματος· επίσης καί πόλεις, μέ τήν παρέμβαση του μαντείου τών Δελφών, ήταν δυνατόν μέ παρόμοιο τρόπο νά άποδεχθούν ξένες λατρείες. Υπάρχουν όμως καί τύποι θρησκειών, οί όπαδοί τών όποίων περιφέρονται προσηλυτίζοντας· αυτό γιά τούς Έλληνες ήταν ξένο καί ύποπτο· παρ' όλ' αυτά τέτοιου είδους κινήσεις εύκολα ύπερπηδούσαν κρατικά καί γλωσσικά σύνορα.

Τό έλληνικό Πάνθεον δέν ήταν άμετάβλητο. Οί μυκηναϊκοί θεοί μόνο κατά ένα μέρος ήσαν ίνδοευρωπαϊκοί, ένω ό Απόλλων καί ή Άρτεμις πιθανώς έμφανίσθηκαν άργότερα. Τό γεγονός ότι δημιουργήθηκε γενικώς μία κλειστή κοινότητα τών κυρίως έλληνικών θεών όφείλεται καί στό έπος· ή άκμή του κατά τόν 8ο αι. σημειώνει ένα βέβαιο όριο: ό,τι προσετέθη κατόπιν δέν άφομοιώθηκε πιά ποτέ πλήρως κά διετήρησε ένα ξενικό χρώμα. Από τά μέσα του 7ου αι. βεβαίως ό Έλληνικός πολιτισμός απέκτησε μεγάλη άξία καί άκτινοβολία, ώστε οί ξένες διεισδύσεις ύποχώρησαν γιά κάποιο διάστημα· αλλά σέ καμμιά έποχή δέν σταμάτησαν έντελώς.

Η λατρεία του θνήσκοντος θεου Άδώνιδος³ είναι ήδη άνεπτυγμένη στόν κύκλο τών κοριτσιών τής Σαπφούς στήν Λέσβο γύρω στό 600⁴. Θό μπορούσε νά τεθή τό έρώτημα μήπως ό Άδωνις είχε έλθει στους Έλληνες έξ άρχής μαζί μέ τήν Αφροδίτη. Ότι προερχόταν από τόν σημιτικό χώρο ήταν γνωστό στους Έλληνες πού πίστευαν ότι κατήγέτο από τήν Βύβλο καί τήν Κύπρο⁵. Τό όνομά του είναι προφανώς ό σημιτικός τίτλος *άδων*, ό «κύριος». Έν τούτοις μία άκριβώς άντίστοιχη λατρεία σχετική μ' αυτόν τόν τίτλο καί πολύ περισσότερο μέ τόν μύθο του Άδώνιδος δέν άποδεικνύεται στήν σημιτική παράδοση⁶. γιά τήν λατρεία στήν Βύβλο ύπάρχουν μόνο μεταγενέστερες έλληνικές πληροφορίες⁷. Αυτό πού μπορεϊ νά άναγνωρισθί είναι ή έξάπλωση τής μεσοποταμιακής λατρείας του Ντουμούζι-Ταμμούζ. Οί Προφήτες τής Π. Διαθήκης όμιλούν άγανακτισμένοι γι' αυτήν: οί γυναϊκες κάθονται μπροστά στήν πόρτα καί θρηνούν γιά τόν Ταμμούζ, ή προσφέρουν θυμιάματα στόν Βάαλ επάνω στίς στέγες καί φυτεύουν «φυτεύματα άπιστα»⁸. Τά ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της λατρείας του Άδώνιδος είναι τά έξής: πρόκειται γιά καθαρά γυναικεία λατρεία, ή όποία έτελειτο επάνω σέ επίπεδες στέγες, όπου έτοποθετούντο πήλινα δοχεϊα μέ ταχέως αυξανόμενα λαχανικά, οί λεγόμενοι «Άδώνιδος κήποι»· λιβανωτοί καί άρωματικά θυμιάματα διεμόρφωναν τήν άτμόσφαιρα τής έορτής, άποκορύφωση όμως άποτελοΰσε ό ήχηρός θρήνος γιά τόν θνήσκοντα θεό. Ο νεκρός Άδωνις ως άγαλματίδιο έτοποθετείτο στήν κλίνη του καί μεταφερόταν στόν τάφο: έρριχναν τό άγαλμα καί τόν «κήπο» στήν θάλασσα⁹. Μία πηγή τής Αυτόκρατορικής έποχής άναφέρει γιά πρώτη φορά ότι κατόπιν οί γυναϊκες παρηγοριούνταν μέ τήν διαβεβαίωση ότι ό θεός ήταν ζωντανός¹⁰. Ο μύθος¹¹ άφηγείται ότι ό Άδωνις

γεννήθηκε από τό δένδρο μύρρα ύστερα από αιμομικτική σχέση τῆς κόρης Μύρρας μέ τόν πατέρα της· ἡ Ἀφροδίτη ἐμπιστεύθηκε τό ὁμορφο ἀγόρι στήν Περσεφόνη, ἡ ὁποία ὅμως ἀργότερα, ὅταν ἡ Ἀφροδίτη τό ζήτησε, δέν ἤθελε νά τό ἀποχωρισθῆ. Ὅπως καί στήν περίπτωση τῆς ἴδιας τῆς Περσεφόνης ἔγινε συμβιβασμός, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖον ὁ Ἄδωνις θά ἔμενε ἕνα τρίτο του ἔτους μέ τήν Περσεφόνη, ἕνα τρίτο μέ τήν Ἀφροδίτη καί τό ἄλλο τρίτο ὅπου ἤθελε ὁ ἴδιος· ὁ Ἄδωνις ὅμως διέθεσε καί τό δικό του διάστημα στήν Ἀφροδίτη¹². Δημοφιλέστερη ἔγινε ἡ ἄλλη παραλλαγή γιά τόν θάνατο τοῦ ἀγαπημένου τῆς θεᾶς τοῦ ἔρωτα: ἕνα ἀγριογούρουνο — ἡ ὁ Ἄρης μέ τήν μορφή τοῦ ζώου—τον τραυμάτισε στόν μηρό κατά τό κυνήγι, μέ ἀποτέλεσμα νά πεθάνει ἀπό αἱμορραγία. Ὅτι ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τόν μαρασμό τῆς φύσεως κατά τό καλοκαίρι —τά Ἀδώνια, κατ' ἀντιστοιχίαν πρὸς τόν μήνα «Ταμμούζ», ἐορτάζονταν κατά τόν Ἰούνιο/Ἰούλιο—, εἶναι μιά παλαιά εὐρέως ἀποδεκτή ἐρμηνεία, ἡ ὁποία ὅμως λίγα πράγματα ἐξηγεῖ. Στήν Ἑλλάδα ἡ λατρεία τοῦ Ἀδώνιδος ἀπέκτησε τόν ιδιαίτερο ρόλο της, ἐπειδή, μαζί μέ τίς ἐπίσημες ἐορτές τῶν γυναικῶν πρὸς τιμὴν τῆς Δήμητρας, παρεῖχε στήν πολύ περιορισμένη ζωή τῶν γυναικῶν τήν δυνατότητα ἀχαλίνωτης ἐκφράσεως τῶν συναισθημάτων σ' ἀντίθεση πρὸς τήν αὐστηρή τάξη τῆς πόλεως καί τῆς οἰκογένειας¹³.

Ἡ λατρεία τῆς Μεγάλης Μητέρας, πού εἶναι γνωστή ὡς *Μήτηρ*¹⁴, εἶναι σέ κάποιον βαθμό περίπλοκη, ἀφοῦ στήν περίπτωσή της ἡ αὐτόχθων, μινωική-μυκηναϊκή παράδοση διασταυρῶνεται μέ ἀπ' εὐθείας ἀποδοχή στοιχείων ἀπό τό φρυγικό βασίλειο τῆς Μ. Ἀσίας. Προσφορές σέ μιά «θεϊκή Μητέρα» ἀναφέρονται σέ πινακίδα τῆς Γραμμικῆς Β ἀπό τήν Πύλο¹⁵. Ἀντιθέτως τό ἀνατολικό στοιχεῖο ἐμφανίζεται σαφῶς στά ὀνόματα *Κυβήβη* καί *Κυβέλη* καθώς καί στόν συνήθη χαρακτηρισμό της ὡς «φρυγικῆς» θεᾶς. Σήμερα εἶναι γνωστό ὅτι κατά τήν ἐποχή τοῦ Χαλκοῦ Κουμπάμπα ἦταν τό ὄνομα τῆς θεᾶς τῆς πόλεως Κάρκεμις (σημερ. Kargamis) στόν Εὐφράτη, καί εἶναι δυνατόν νά παρακολουθήσουμε τήν διάδοση τῆς λατρείας της κατά τήν πρῶμη ἐποχή του Σιδήρου μέ τήν βοήθεια ἐπιγραφικῶν καί εἰκονογραφικῶν μαρτυριῶν¹⁶. Πράγματι ἔφθασε μέχρι τό ἐσωτερικό της Ἀνατολίας στούς Φρύγες καί ἀπέκτησε ἐκεῖ ιδιαίτερη σημασία. Τά σπουδαιότερα φρυγικά μνημεῖα¹⁷, οἱ μεγάλες λίθινες προσόψεις μέ τό κοίλωμα γιά τό ἄγαλμα τῆς θεᾶς πού στέκεται μεταξύ δύο λιονταριῶν, ὅπως καί τό ἄγαλμα μιᾶς θεᾶς μέ ὑψηλό θεϊκό στέμμα (πόλον) ἐνθρονης μεταξύ ἑνός λυράρη κι ἑνός αὐλητῆ ἀπό μιά πύλη στό Μπογάζ-κιόι προέρχονται μόνο ἀπό τόν 6ο αἰ. καί εἶναι ὡς πρὸς τήν τεχνική ἐπηρεασμένα ἀπό τήν Ἑλλάδα. Παρ' ὅλ' αὐτά δέν εἶναι δυνατόν νά ἀμφισβητηθῆ ὅτι ἡ παράδοση φθάνει μέχρι τήν πραγματική ἀκμή του φρυγικοῦ βασιλείου ὑπό τόν βασιλέα Μίδα. Στίς φρυγικές ἐπιγραφές τῶν μνημείων μπορεῖ νά διαβασθῆ πολλές φορές *ματαρ*, ἐνῶ μιά φορά *ματαρ κυβιλε*¹⁸. Οἱ Ἕλληνες τῆς Μ. Ἀσίας πρέπει ἤδη κατά τόν 7ο αἰ. νά εἶχαν ἀποδεχθῆ τήν Κυβέλη.

Ἀπό τους Ἕλληνες ἡ θεά συνήθως ὀνομαζόταν ἀπλῶς *Μήτηρ*. *Μήτηρ ὄρεια*, «μητέρα ὄρεινή», ἢ ἀπό τό ὄνομα διαφόρων βουνῶν. *Μήτηρ Δινδυμήνη*,

Μήτηρ Σιπυλήνη, Μήτηρ Ίδαία κ.τ.λ. Ἡ λατρεία ἐξαπλώθηκε ἀπὸ τὴν Βόρεια Ἰωνία καὶ τὴν Κύζικο· ὁ Ἡρόδοτος ἀναφέρει μιὰ ἐορτὴ στὴν Κύζικο¹⁹. Χαρακτηριστικά εἶναι ἀναθηματικά ἀνάγλυφα, τὰ ὁποῖα δείχνουν τὴν θεὰ κατὰ μέτωπο ἔνθρονη μέσα σ' ἓνα ναό²⁰. ἐπίσης σέ φυσικούς βράχους λαξεύονται κοιλώματα μέ παρόμοιο ἀγάλματα. Ἡ λατρεία ἦταν σέ μεγάλο βαθμὸ ἰδιωτικῆ· τὴν μετέφεραν καὶ τὴν διέδιδαν περιπλανώμενοι ἐπαῖτες ἱερεῖς, *μητραγύρται*, οἱ ὁποῖοι ὀνομάζονταν ἐπίσης ἀπλῶς *κύβηβοι*²¹. Γιὰ τὴν λατρεία τῆς Μητέρας στὴν Θήβα ἔγραψε ποίημα ὁ Πίνδαρος, ὁ ὁποῖος μάλιστα κατὰ τὴν παράδοση ἦταν αὐτὸς πού εἰσήγαγε τὴν λατρεία τῆς²². Στὴν Ἀθήνα πρὸς τὸ τέλος τοῦ 5ου αἰ. στήθηκε ἓνα ἄγαλμα, ἔργο τοῦ Ἀγορακρίτου πού παρίστανε τὴν Μητέρα μέ τύμπανο καὶ λιοντάρι, στό παλαιὸ Βουλευτήριον στὴν Ἀγορά· αὐτὸ τὸ *Μητρῶον* ἔγινε κατόπιν ἀρχεῖον τῆς πόλεως²³.

Ἡ «Μητέρα» δὲν βρῖσκει εὐκόλα θέση στό γενεαλογικὸ σύστημα τῆς ἑλληνικῆς μυθολογίας. Κατὰ τὸν Ὅμηρον καὶ τὸν Ἡσίοδο ὑπῆρχε μιὰ μητέρα τοῦ Διός, τῆς Ἥρας, τοῦ Ποσειδῶνος καὶ ὀρισμένων ἄλλων ὀνομαστικά ἀναφερόμενων θεῶν ὀνομάζεται *Ρεῖη*, *Ρέα*, ἓνα ὄνομα πού ἀπαντᾶται μόνο στὴν μυθολογία. Ἡ *Μήτηρ* πού ἀπαντᾶται στὴν λατρεία ὅμως εἶναι «Μητέρα ὄλων τῶν θεῶν καὶ ὄλων τῶν ἀνθρώπων»²⁴, πέραν τούτου ἐπίσης πιθανῶς Μητέρα τῶν ζώων καὶ γενικῶς κάθε ζωῆς· ἡ συνέχιση τῆς ζωῆς ἐπομένως ἐξαρτᾶται ἀπ' αὐτὴν ἢ Κυβέλη ἐξομοιώνεται μέ τὴν Ἀφροδίτη²⁵. Δὲν ὑπάρχει δικὸς της ἰδιαίτερος μῦθος. Οἱ Ἕλληνες μετέφεραν σ' αὐτὴ τὸν μῦθο τῆς Δήμητρας· Ὅταν ἡ Δήμητρα ὡς *Μήτηρ* θεωρήθηκε ἀκόμη καὶ μητέρα τοῦ Διός, ἡ γέννηση τῆς Περσεφόνης μεταβλήθηκε βεβαίως σέ αἰμομιξία, πράγμα πού μποροῦσε νὰ ἀσκήσει ἰδιαίτερη γοητεία²⁶.

Ἡ Μητέρα ἐορταζόταν μέ ἄγρια, ἐρεθιστικὴ μουσικὴ, ἢ ὁποῖα ἦταν δυνατόν νὰ φθάσει σέ ἔκσταση· ἔτσι ἡ ἀνδρική ἔνωση τῶν Κορυβάντων ἀνήκει σ' αὐτὴν. Ὁ ὀξύς ἤχος τοῦ αὐλοῦ, ἡ βαρεῖα βοή τῶν τυμπάνων, τὸ κουδούνισμα τῶν μικρῶν χάλκινων κυμβάλων συνοδεύουν τὴν εἴσοδό της· ἄνθρωποι δεκτικοὶ ὀδηγοῦνται ἀπὸ τὴν θεὰ σέ ἔκσταση καὶ «κατέχονται» ἀπ' αὐτὴν²⁷. Στὴν μυθικὴ φαντασία τὰ ἄγρια ζῶα, πρὸ πάντων οἱ λεοπαρδάλεις ἢ τὰ λιοντάρια, συμμετέχουν στὴν πομπή· προορισμὸς τῆς πομπῆς εἶναι θυσία ταύρου· ἡ ἐπινόηση τοῦ τυμπάνου ἐπικαλυμμένου μέ δέρμα ταύρου ἠρεμεῖ τὴν ἄγρια ὀργὴ τῆς «Μητέρας»²⁸. Τουλάχιστον ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πινδάρου (βλ. σημ. 22) ἡ ἀκολουθία τῆς Μητρὸς Κυβέλης ταυτίζεται μέ τὸ διονυσιακὸ πλῆθος. Ἡ ἐγκατάλειψη τῆς τάξεως, ἡ πομπὴ στὰ βουνά, «ὄρειβασία», ὁ ἐκστατικὸς χορὸς δημιουργοῦν τὴν ταύτιση.

Ἡ μακάβρια κορύφωση τῆς μανίας γιὰ τὴν Μεγάλῃ Θεᾷ, ὁ αὐτοευνουχισμὸς τῶν *Γάλλων*, ἔχει προσελκύσει τὸ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον, μέ κανένα τρόπο ὅμως δὲν συμβαδίζει πάντοτε καὶ παντοῦ μέ τὴν λατρεία τῆς Μητέρας. Εἶχε τὴν θέση του στό ἱερατικὸ καθεστῶς τοῦ Πεσσινοῦντος, στὴν παλαιὰ χιτιτικὴ-φρυγικὴ περιοχὴ καὶ παρέμεινε κατ' ἀρχάς ἔξω ἀπὸ τὸν πνευματικὸ ὀρίζοντα τῶν Ἑλλήνων²⁹. Ἡ πιὸ παλαιὰ μαρτυρία τέτοιου εὐνουχισμοῦ ὀδηγεῖ στό τέλος τοῦ

5ου αι.³⁰. ο σχετικός μύθος του Ἄττιος γίνεται γνωστός μόνο κατά την Ἑλληνιστική ἐποχή³¹. Μέ την μεταφύτευση τῆς λατρείας ἀπό τόν Πεσσινούντα στήν Ρώμη κατά τό 205 ἡ λατρεία τῆς Magna Mater βρῆκε νέο κέντρο, ἀπό τό ὅποιο κατόπιν ἐξαπλώθηκε σ' ὁλόκληρη τήν Ρωμαϊκή αὐτοκρατορία.

Κατά τόν 5ο αι. ἐμφανίσθηκε στήν Ἀθήνα ὁ φρυγικός θεός Σαβάζιος³², ὁ ὁποῖος παραλληλίζεται μέ τόν Δίονυσο. Συγχρόνως ἀνήκει στόν κύκλο τῆς Μητέρας. Πρός τιμήν του ἐτελοῦντο ἰδιωτικά μυστήρια. Ἡ μητέρα τοῦ ρήτορος Αἰσχίνη ἐμφανίσθηκε ὡς ἰέρεια σ' ἕνα τέτοιο κύκλο. Σέ μιὰ κωμῶδια τοῦ Εὐπόλιδος παρωδοῦνται μυστήρια τῆς θρακικῆς θεᾶς Κοτυττοῦς³³. Ἐπίσημη λατρεία στήν Ἀθήνα ἀπέκτησε ἡ θρακική θεά Βενδῖς ἐξ αἰτίας ἑνός τάματος μετά τήν ἔκρηξη τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου³⁴. ἀπεικονίζεται ὡς ἕνα εἶδος Ἀρτέμιδος μέ ὑποδήματα κυνηγίου, δάδα καί μυτερό θρακικό σκουῖφο.

Ὁ θεός τῶν μαντείων Ἄμμων ἀπό τήν ὄαση Σίβα ἐγινε γνωστός ἐνωρίς ἀναμφιβόλως μέσω τῆς Κυρήνης· ὁ Πίνδαρος τοῦ ἀφιέρωσε ἕναν ὕμνο· κατά τόν 4ο αι. ἡ λατρεία του στήν Ἀθήνα ὀργανώθηκε σέ ἐπίσημη βάση³⁵. Οἱ ἄλλοι αἰγυπτιακοί θεοί, ἰδίως ἡ Ἴσις καί ὁ Ὅσιρις, ἐγιναν γνωστοί ἤδη ἀπό τόν Ἡρόδοτο· ἡ λατρεία τους διαδόθηκε ἐκτός τῶν Αἰγυπτίων καί τῆς Αἰγύπτου μόνο κατά τήν Ἑλληνιστική ἐποχή³⁶. Ὁ Μίθρας, ὁ περσικός θεός, παρέμεινε μέχρι τό τέλος τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς ἐκτός του πνευματικοῦ ὀρίζοντος τῶν Ἑλλήνων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Θεοί ἐνναέται Ἀπολλ. Ρόδ. 2.1273, ἐνῶ ὁ Σχολιαστής γράφει: «σέ ξένη χώρα θυσιάζει κανεῖς στούς ἐγχώριους θεούς καί ἥρωες».

2. Ξενοφ. Ἀνάβ. 1.2.10.

3. W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911· GGR 727 ἐξ.· P. Lambrechts *Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Kl. der Lettere*· XVI ἀρ. 1, 1954· W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art grecs*, 1966· M. Detienne. *Les jardins d' Adonis*, 1972· S&H 105-II· N. Robertson, *HThR* 75 (1982) 313· 59.

4. Σαπφώ ἀπ. 140· 168 (Lobel καί Page)· πρβ. Ἡσίοδ. ἀπ. 139· Ἐπιμενίδης: CRBS 13 (1972) 92.

5. Ὡς πατέρας τοῦ Ἄδωνιδος ἀναφέρεται ὁ Φοῖνιξ (Ἡσίοδ. ἀπ. 139) καί ὁ Κινύρας τῆς Πάφου στήν Κύπρο (Ἀπολλόδ. 3.14.3).

6. Γί' αὐτόν τόν λόγο ἡ συσχέτιση τῶν λατρειῶν ἀμφισβητεῖται ἀπό τούς μελετητές καί τῆς ἑλληνικῆς (P. Kretschmer, *Glotta* 7 (1916) 39· G. Zuntz, *MH*· (1951) 34) καί τῶν ἀνατολικῶν θρησκείων (H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, 1951· C. Colpe στό: *lisan mithurti: Festschrift W. Soden*, 1969, 23). Πρβ. O. Eissfeldt, *Adonis und Adonaj*, *SB Leipzig* 115.4, 1970. O. S. Ribichini, *Adonis, Aspetti «orientali» di un mito greco*, 1981, τονίζει τήν ἑλληνική ἐπανεπεξεργασία τῶν ξένων στοιχείων.

7. Λουκ. *Περί τῆς Συρ. θεοῦ* 6 ἐξ.· Κύριλλος Ἀλεξανδρ. *Migne PG* 70, 44 ἐξ.· πρβ. Κλείταρχος *FGrHist* 137 F 3· Gese 185-8.

8. Π.Δ. *Ἰεζεκ.* 8.14· *Ἰερεμ.* 32.29· 44.15· *Ἡσαϊ.* 17.10.

9. Αριστοφ. *Λυσ.* 289-98· Πλούτ. *Άλκ.* 18· Μένανδρ. *Σαμ.* 39-46· Ευστάθ. 1701-45· Θεόκρ. 15 *Άδωνιάζουσαι*.
10. Λουκ. *Περί τῆς Συρ. θεοῦ* 6· P. Lambrechts, «La resurrection d' Adonis», *Melanges I. Levy*, 1955, 207-40. Πρβ. *HN* 290 έξ. (άγγλ. 263).
11. *PR* I 359-63· γέννηση τοῦ Άδωνίδος: Άπολλοδ. 3.14.3-4 έξ.· Anton. Lib. 34· Παυσ. 9.16.4.
12. Πανύασις παρ' Άπολλοδ. 3. 14.4· σέ ρωμαϊκό καθρέφτη: *JHS* 69 (1949) 11.
13. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, 1972, *passim*, ιδίως 151-8.
14. Rapp, *RML* II 1638-72· Drexler, *RML* II 2848-931· Schwenn, *RE* XI 2250-98· CGS III 289-393· GGR 725-7· H. Graillot, *Le culte de Cybele*, 1912· E. Will, «Aspects du culte et de la legende de la Grande Mere dans le monde grec» στο: *Elements orientaux dans la religion grecque*, 1960, 95-111· W. Helck, *Betrachtungen zur gro?en Gottin und den ihr verbundenen Gottheiten*, 1971· S&H 102-22.
15. Βλ. I 3.6 σημ. 22.
16. E. Laroche, «Koubaba, deesse anatolienne et le probleme des origines de Cybele» στο: *Elements orientaux dans la religion grecque*, 1960, 113-28· K. Bittel, «Phrygisches Kultbild aus Bogazkoy», *Antike Plastik* 2 (1963) 7-21. Για τόν λυδικό τύπο ονόματος Kuvav: R. Gusmani, *Kadmos* 8 (1969) 158-61.
17. C. H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia*, 1971· K. Bittel (βλ. σημ. 16).
18. C. H. E. Haspels (αυτόθι) I 293 άρ. 13· C. Brixche, *Die Sprache* 25 (1979) 40· 5. Πρβ. τήν έπιγραφή *Κυβάλας* στους Λοκρούς τῆς Κ. Ιταλίας άπό τόν 7ο αί.: M. Guarducci, *Klio* 52 (1970) 133-8.
19. Ηροδ. 4.76.
20. E. Will (βλ. σημ. 14) 98 έξ.
21. Σημωνίδης άπ. 36 (West)· πρβ. Ίππώναξ. άπ. 156 (West)· Κρατίν. άπ. 62 (CAF I 31).
22. Άριστομαχος *FGrHist* 383 F 13· Πίνδ. άπ. 80· 95· *Διθ.* 2· *Πυθ.* 3.77 έξ.
23. Travlos 352-6. Για τό άγαλμα: A. von Salis, «Die Gottermutter des Agorakritos», *Jdl* 28 (1913) 1-26· *AE* 1973, 188-217.
24. Όμηρ. *Υμν.* 14.
25. Βλ. III 2.7 σημ. 25.
26. Μελανιππίδης *PMG* 764· Εὐριπ. *Έλ.* 1301-68· στήν Όρφική Θεογονία: Burkert, *Antike und Abendland* 14 (1968) 101.
27. Βλ. II 8 σημ. 12. Μένανδρ. Θεοφορουμένη.
28. Εὐριπ. *Έλ.* 1346-56· Εὐριπ. *Βάκχ.* 123-9· ό ύμνος για τήν Μητέρα άπό τήν Έπιδαυρο: *PMG* 935=IG IV 1, 2η έκδ. 131· *HN* 291 (άγγλ. 263 έξ.).
29. H. Herding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903.
30. Πλούτ. *Νικ.* 13.2.
31. Καλλίμ. άπ. 761· Catullus 63· P. Lambrechts, *Attis, van herdersknaap tot God* (*Verhandelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen* 46), 1962· M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, 1966.
32. Αριστοφ. *Σφήκ.* 9 έξ.· *Λυσ.* 387· Δημοσθ. *Περί τοῦ στέρφ.* 259 έξ. «Μυστήρια»: CRAI (1975) 307-30· Σαβάζιος=Διόνυσος· Άμφιθεός *FGrHist* 431 F 1. Cook I 390-400· GGR 836· Schaefer, *RE* I A 1640-51· ό A. Vaillant, *La nouvelle Clu* 7-9 (1955/57) 485 έξ. έρμηνεύει τό όνομα ώς «Έλευθερωτής» (πρβ. τό σλαβ. *svoboda*=έλευθερία).
33. Εὐπολις *CAF* 1 273· GGR 835.
34. *LSS* 6=IG 1 136 (3η έκδ.) 136· Πλάτ. *Πολ.* 327 a-b, 354 a· Φώτ. b 126· GGR 833 έξ.
35. Πίνδ. άπ. 36· Παυσ. 9.16.1· GGR 832· Parke 194-241.
36. L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Romern*, 1970.

3.5 Δαίμων

ΟΙ ΘΕΟΙ ΗΣΑΝ πολύμορφοι καὶ ἀναρίθμητοι· καὶ ὅμως ὁ χαρακτηρισμὸς θεὸς δὲν ἔπαρκεῖ γιὰ νὰ κατανοήσουμε τοὺς «ἰσχυρότερους». Παραλλήλως ὑπάρχει ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὀμήρου μιὰ ἄλλη λέξη, ἡ ὁποία ἔκανε ἐκπληκτικὴ σταδιοδρομία καὶ μέχρι σήμερα εἶναι ζωντανή στί: εὐρωπαϊκὲς γλῶσσες: *Δαίμων*¹, ἡ δαιμονικὴ ὑπαρξή. Ἀλλὰ βεβαίως εἶναι γεγονός ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ δαίμονος ὡς κατώτερου ὑπερφυσικοῦ ὄντος, στοῦ ὁποῖο ὑπερισχύει ὁ ἐπικίνδυνος καὶ κακὸς χαρακτήρας προῆλθε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν μαθητὴ τοῦ Ξενοκράτη². Ἡ ἔννοια ἔχει ἀποδειχθῆ τόσο χρησιμῆ, ὥστε μέχρι σήμερα δὲν εἶναι δυνατόν νὰ φαντασθοῦμε τὴν περιγραφή τῆς λαϊκῆς πίστεως καὶ τῶν πρωτογόνων θρησκευτῶν χωρὶς αὐτὴν καὶ ἂν στὴν θρησκεία γίνεται ἀποδεκτὴ μιὰ ἐξέλιξη ἀπὸ τὸ κατώτερο στοῦ ἀνώτερο ἐπίπεδο, πρέπει ἡ πίστη στοὺς δαίμονες νὰ εἶναι παλαιότερη ἀπὸ τὴν πίστη στοὺς θεούς. Στὴν ἑλληνικὴ λογοτεχνία αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐπαληθευθῆ· γιὰ τὸ ἡ βασικὴ ἀρχὴ τῆς λογοτεχνικῆς ἐκφράσεως τῆς λαϊκῆς πίστεως δὲν ἐμφανίζεται ἢ ἐμφανίζεται μόνο ἀργότερα.

Δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ ἀποδεσμευθῆ κανεὶς ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ τρόπο σκέψεως. Ἡ ἐτυμολογικὴ σημασία τῆς ἑλληνικῆς, ὅπως φαίνεται, λέξεως *δαίμων* δὲν εἶναι δυνατόν καὶ πάλι νὰ καθορισθῆ μὲ βεβαιότητα³. Ἐν τούτοις εἶναι φανερό ὅτι στίς παλαιῆς μαρτυρίες δὲν καθορίζεται οὔτε ἡ θέση τοῦ δαίμονος σὲ σχέση μὲ τοὺς θεούς οὔτε ὁ χαρακτήρας του, γιὰ νὰ μὴ μιλήσουμε γιὰ τὴν ὑπερφυσικὴ ἔννοιά του. Στὴν *Ἰλιάδα* οἱ θεοὶ πού ζοῦν στὸν Ὀλυμπο μπορεῖ νὰ ὀνομάζονται *δαίμονες*· ἡ Ἀφροδίτη βαδίζει μπροστὰ ἀπὸ τὴν Ἑλένη ὡς *δαίμων*⁴. Ἐνας ἥρωας μπορεῖ νὰ ἐπιτίθεται «σάν *δαίμων*» καὶ ἐπίσης νὰ ὀνομάζεται *ἰσθθεός*. Ἀντιθέτως οἱ δαίμονες, πού ξεπηδοῦν ἀπὸ τὸ πιθάρι τῆς Πανδώρας, πρόσωποιοῦνται ὡς *νοῦσοι*, «ἀσθένειες», ἀλλὰ δὲν ὀνομάζονται *δαίμονες*· τὰ βλαπτικὰ πνεύματα πού φέρνουν θάνατο, οἱ *χῆρες*, ὀνομάζονται *θεοὶ*⁵, ὅπως καὶ οἱ Ἑρινύες στὸν Αἰσχύλο. Καὶ ἡ κατοχὴ ἑνὸς ἀνθρώπου εἶναι ἐπίσης ἔργο ἑνὸς «θεοῦ». Ἡ λέξη *δαίμων* χαρακτηρίζει ὄχι μιὰ ὀρισμένη τάξη θεϊκῶν ὄντων, ἀλλὰ ἕναν ἰδιόρρυθμο τρόπο δράσεως.

Ἐπομένως οἱ χαρακτηρισμοὶ *δαίμων* καὶ *θεός* δὲν εἶναι ποτέ δυνατόν νὰ χρησιμοποιοῦνται ἀπλῶς ἐναλλακτικὰ. Αὐτὸ φαίνεται σαφέστατα στὴν συνήθη στοῦ ἔπος προσφώνηση πρὸς ἕναν ἄνθρωπο: *δαίμονιε*⁶: ἀποτελεῖ μᾶλλον μομφὴ παρὰ ἔπαινο, καὶ ὅπως ὅποτε δὲν σημαίνει «θεϊκός»· χρησιμοποιεῖται ὅταν ὁ ὁμιλῶν δὲν ἀντιλαμβάνεται τί κάνει ὁ σύντροφός του καὶ γιὰ τὸ κάνει. *Δαίμων* εἶναι ἀδιευκρίνιστη δύναμη, κάτι πού ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπο χωρὶς νὰ εἶναι δυνατόν νὰ κατονομασθῆ ὁ πρωταίτιος. Ὁ ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἄλλοτε, σάν νὰ τὸν σπρώχνει μιὰ δύναμη, ἐνεργεῖ σὺν δαίμονι, καὶ ἄλλοτε τὰ πάντα στρέφονται ἐναντίον του, βρίσκεται «ἀπέναντι στοῦ δαίμονα», πρὸς δαίμονα, ἰδίως ὅταν ἕνας «θεός» εὐνοεῖ τὸν ἀντίπαλο⁷. Μιὰ ἀσθένεια μπορεῖ νὰ περιγραφῆ ὡς «μισητός δαίμων» πού «ἐπιτίθεται» ἐναντίον τοῦ ἀνθρώπου· οἱ θεοὶ εἶναι αὐτοὶ πού κατόπιν τὸν σώζουν⁸. Κάθε θεός μπορεῖ νὰ ἐνεργεῖ σάν *δαίμων*· ἀλλὰ ὁ θεός δὲν

ἀποκαλύπτεται σέ κάθε ἐνέργειά του. Ὁ δαίμων εἶναι ἡ καλυμμένη ἔκφραση τῆς θεϊκῆς ἐνέργειας. Δέν ὑπάρχει κανένα ἄγαλμα δαίμονος, δέν ὑπάρχει καμμιά λατρεία. Ἔτσι ὁ δαίμων εἶναι τό ἀπαραίτητο συμπλήρωμα τῆς «ὀμηρικῆς» ἀντιλήψεως περί τῶν θεῶν ὡς ὄντων μέ ἀτομικά, προσωπικά χαρακτηριστικά· καλύπτει τό ἐνοχλητικό υπόλοιπο, στό ὁποῖο δέν εἶναι δυνατόν νά δοθῆ μορφή καί ὀνομασία.

Μόνο σέ μιᾶ ἐξαιρετική περίπτωση ὁ δαίμων ἐμφανίζεται στήν λατρεία καί στήν τέχνη: ὡς *Ἀγαθός δαίμων*⁹· ἡ πρώτη σπονδή κατά τήν οἰνοποσία γενικῶς καί στό Ἱερό του Διονύσου ἰδιαίτερος γινόταν πρός τιμήν του· ἀπεικονίζοταν ὡς ἔρπετό. Ἴσως αὐτό τό ὑποχθόνιο ὄν, γιά τό ὁποῖο δέν ὑπάρχει καμμιά μυθολογική ἀφήγηση, νά εἶναι ἕνα κατάλοιπο, πού παρέμεινε, ὅταν ὁ Διόνυσος ἐξομοιώθηκε μέ τούς ἀθανάτους του Ὀλύμπου· «Θεός» δέν ἦταν πιά δυνατόν νά ὀνομασθῆ, ἀλλά οὔτε καί «ἥρωος», ἀφοῦ δέν μποροῦσε νά ταφῆ σέ ὀρισμένη περιοχή· ἔτσι κατ' εὐφημισμὸν καί γιά ἐξορκισμό τόν ὀνομάζουν «ἀγαθόν δαίμονα».

Κατά τά λοιπά ὁ Ἡσίοδος¹⁰ παρεχώρησε καί στούς κοινούς δαίμονες ἐπακριβῆ θέση: οἱ ἄνθρωποι τῆς Χρυσῆς ἐποχῆς, ὅταν ἡ γενιά τους χάθηκε, ἔγιναν κατά τήν θέληση τοῦ Διὸς δαίμονες, «φύλακες» τῶν ἀνθρώπων, «καλά» ὄντα πού μοιράζουν ἀγαθά. Παραμένουν ὅμως ἀόρατοι καί μόνο ἀπό τίς πράξεις τους εἶναι δυνατόν νά ἀναγνωρισθοῦν.

Ἰδιαίτερη γνώση γιά τούς δαίμονες ἐκαυχᾶτο ὅτι εἶχε ἡ περιθωριακή ὁμάδα τῶν Πυθαγορείων: ἦσαν σέ θέση ὄχι μόνο νά τούς ἀκούουν, ἀλλά καί νά τούς βλέπουν, καί μάλιστα ἐκπλήττονταν δήθεν, ἐπειδή αὐτό δέν ἦταν αὐτονόητο γιά τούς ἄλλους ἀνθρώπους¹¹.

Ὁ συνήθης ἄνθρωπος βλέπει μόνο αὐτό πού τοῦ συμβαίνει ἀπροσδόκητα καί χωρίς δική του ὑπευθυνότητα καί ὀνομάζει τήν κινουῦσα δύναμη δαίμονα· ἔτσι δαίμων εἶναι κάτι σάν τήν «μοίρα», χωρίς ὅμως νά εἶναι ὄρατό κάποιο πρόσωπο, τό ὁποῖο σχεδιάζει καί δίνει ἐντολές. Πρέπει κανείς νά διατηρεῖ μαζί του φιλικές σχέσεις: «Τόν δαίμονα, πού μέ περιβάλλει, πάντοτε συνειδητά θά τόν τιμῶ ὑπηρετώντας τον μέ τά μέσα πού διαθέτω»¹². Χρησιμοποιεῖται ἡ ἐπίκληση *Ὁ δαίμων*, ἀλλά χωρίς προσευχή. «Πολλές εἶναι οἱ μορφές τοῦ δαιμονικοῦ· πολλά πραγματοποιοῦν οἱ θεοί ἀνέλπιστα», ὅπως ἀναφέρουν σέ στερεότυπη κατακλείδα ὀρισμένες τραγωδίες τοῦ Εὐριπίδου: μόλις ἐμφανίζεται ἕνα ὑποκείμενο τῆς ἐνέργειας, αὐτό εἶναι οἱ θεοί. «Ὁ μέγας νοῦς τοῦ Διὸς κυβερνᾷ τόν δαίμονα τῶν ἀνθρώπων πού ἀγαπᾷ»¹³.

Τό νά εἶναι κανείς εὐτυχισμένος ἢ δυστυχισμένος δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἴδιο· εὐτυχισμένος εἶναι ὅποιος ἔχει «καλό δαίμονα», ὁποῖος εἶναι εὐδαίμων, σ' ἀντίθεση μέ τόν δυστυχισμένο, τόν *κακοδαίμονα*, *δυσδαίμονα*. Τήν ἀντίληψη ὅτι κάθε ἄνθρωπο ἐπιτηρεῖ ἕνα ὀρισμένο ὄν, ἕνας δαίμων, ὁ ὁποῖος μέ κλήρωση ἔχει ἀναλάβει τόν ἄνθρωπο κατά τήν γέννησή του, τήν βρίσκομε διατυπωμένη στόν Πλάτωνα¹⁴, ὅπωςδῆποτε ἀπό παλαιότερη παράδοση. Ἡ περίφημη

παραδοξολογία του Ἡρακλείτου στρέφεται ἤδη ἐνάντιον μιᾶς τέτοιας ἀντιλήψεως: «Ὁ χαρακτήρας εἶναι γιά τόν ἄνθρωπο ὁ δαίμων του»¹⁵.

Ὁ μέσος ἄνθρωπος ἔχει ἀρκετούς λόγους νά φοβᾶται τόν δαίμονα τό γεγονός ὅτι κατ' εὐφημισμὸν γίνεται λόγος γιά «ἄλλον δαίμονα»¹⁶ ἀντί γιά «κακόν», δείχνει τόν φόβο μπροστά στίς σκοτεινές δυνάμεις. Στήν τραγωδία δίδονται ἀρκετές εὐκαιρίες νά περιγραφῆ ἡ τρομερή μοῖρα πού πλήττει τόν ἄνθρωπο· σχετικά, στόν Αἰσχύλο πρό πάντων, ὁ δαίμων γίνεται ἀνεξάρτητη, ἀτομική κακή δύναμη, ἡ ὁποία «πέφτει βαρειά πάνω στά σπίτια» καί παχαίνει ἀπό τους φόνους· κι αὐτό ὅμως εἶναι «ἔργο τοῦ θεοῦ»¹⁷. Παράλληλως ὑπάρχουν, ὡς ἐξ ἴσου σκοτεινές δυνάμεις, οἱ Ἐρινύες, ἡ προσωποποιημένη καταρα¹⁸, καί ὁ Ἀλάστωρ, ἡ προσωποποιημένη δύναμη ἐκδικήσεως γιά τό αἷμα πού χύθηκε¹⁹: ἕνας «δαιμονικός» πράγματι κόσμος· ὁ δαίμων ὅμως δέν εἶναι γενική ἔννοια πού περιλαμβάνει τά πάντα, ἀλλά μία μεταξύ πολλῶν, τρόπον τινά ἡ δύναμη τοῦ πεπρωμένου παράλληλως πρός τήν δύναμη τῆς ἐκδικήσεως ἢ τήν δύναμη τῆς κατάρας. Μόνο στήν παρατήρηση ἑνός ἰατροῦ τοῦ 5ου αἰ. ἐκφράζεται γενική πίστη στά πνεύματα μέ τόν ὄρο *δαίμων*: νευρωτικές γυναῖκες καί κορίτσια, ὅπως ὑποστηρίζει, θά μπορούσαν νά ὀδηγηθοῦν στήν αὐτοκτονία ἀπό τρομερές φανταστικές ὀπτασίες, «κακοῦς δαίμονες»²⁰. Κατά πόσον στήν περίπτωση αὐτή ἐκφράζεται γενική, λαϊκή δεισιδαιμονία, εἶναι δύσκολο νά κρίνομε.

Βάσει τοῦ μύθου τοῦ Ἡσιόδου δικαιολογεῖται μᾶλλον νά τιμῶνται ὡς δαίμονες οἱ μακάριοι, ἰσχυροί νεκροί. Ἔτσι στούς Πέρσες τοῦ Αἰσχύλου γίνεται ἐπίκληση τοῦ νεκροῦ Δαρείου ὡς *δαίμονος*²¹· ὁ χορός παρηγορεῖ τόν Ἄδμητο γιά τόν θάνατό της Ἀλκήσιδος: *νῦν δ' ἔστι μάκαιρα δαίμων*²²· ὁ δολοφονημένος Ρῆσος γίνεται ἕνας *ἀνθρωποδαίμων* προφήτης²³. Ὁ Πλάτων ὑποστηρίζει ὅτι ὅσοι πέφτουν στόν πόλεμο θά ἔπρεπε γενικῶς νά τιμῶνται ὡς δαίμονες. Σέ ἐπιγραφές τῆς ἐλληνιστικῆς ἐποχῆς κατόπιν ὁ χαρακτηρισμός τῶν νεκρῶν ὡς δαιμόνων ἔγινε συνηθισμένος²⁴.

Ὅταν ὁ Σωκράτης προσπαθοῦσε νά ἐκφρασε μέ λέξεις τήν μοναδική ἐσωτερική ἐμπειρία του, ἡ ὁποία μέ ἀπρόβλεπτο τρόπο τόν ἐξανάγκαζε σέ τελείως διαφορετικές περιπτώσεις νά σταματᾶ, νά λέει ὄχι καί νά κάνει πίσω, προτίμησε νά μιλῆσει περισσότερο γιά κάτι «δαιμονικό», γιά τό δαιμόνιον, τό ὁποῖο τόν συναντοῦσε, παρά γιά κάτι «θεϊκό»²⁵. Αὐτό θά μπορούσε νά παρερμηνευθῆ ὡς σχέση μέ πνεύματα, ὡς μυστική λατρεία καί στοίχισε στόν Σωκράτη τήν ζωή του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. J. A. Hild, *Etude sur les demons dans la litterature et la religion des Grecs*, 1881· J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, 1909· Anders, *RE Suppl.* III 267-322· GGR 216-22· J. ter Vrugt-Lentz, «Geister und Dämonen», *RAC* IX 598-615· G. Francois, *Le polytheisme et V emploi au singulier des mots theos, daimon dans la litterature grecque*, 1957· M. Detienne, *La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*,

1963· F. A. Wilford, «Δαίμων in Homer» *Numen* 12 (1965) 217-32· H. Nowak, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon: eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, Diss., Bonn 1960.

2. Βλ. VII 3.4.

3. Ἡ ρίζα *δαι-* ἔχει πολλές σημασίες· ἡ συνηθέστερη ἐρμηνεία «αὐτός πού διανέμει» (π.χ. *GdH* I 369· Kerényi (3) 18 ἔξ. ἀγγλ. μέτ. 16 ἔξ.) προσκρούει στή δυσκολία ὅτι *δαίω* σημαίνει «χωρίζω, διαμερίζω» καί ὄχι «ἀπονέμω, διανέμω· ὁ Ἀλκμάν ὅμως, *PMG* 65, δαίμονας ἐδάσσατο, φαίνεται ὅτι ἤδη παίζει μ' αὐτή τήν σημασία, πρβ. τό ὑπόμνημα τοῦ Richardson στόν *Ἰμν. εἰς Δῆμ.* 300· «αὐτός πού διαμερίζει καί τρώγει πτώματα»: W. Porzig, *IF* 41 (1923) 169-73. ἐπίσης εἶναι δυνατόν νά σημαίνει «αὐτός πού φωτίζει» (δαδοφόροι κατά τήν λατρεία;).

4. *Il.* A 222· Γ 420· W. Kullmann, *Das Wirken der Gotter in der Ilias*, 1956. 4-57. Ἀπό ἓνα λυρικό ποιητή (Σιμωνίδης) ὁ Πάν ἀποκαλεῖται «κατσκοπόδαρος δαίμων» (*δαῖμον αἰγίκναμε*): *Supplementum Lyricis Graecis* (Page) ἀρ. 387.4.

5. Ἡσίοδ. *Θεογ.* 221.

6. E. Brunius·Nilsson, *Δαιμόνιαι: an Inquire into a mode of apostrophe in Greek literature*, Uppsala, 1955.

7. *Il.* P 98 ἔξ.

8. *Ὀδ.* ε 396.

9. Ἀριστοφ. *Τιπ.* 85· *Σφήκ.* 525· Διόδ. Σικ. 4.3· Πλούτ. *Συμποσ.* 655 e· Σούδα· 122· *LSS* 68· *LSCG* 134· Πaus. 9.39.5· 13· ἀνάγλυφο ἀπό τίς Θεσπιε : Harrison (1) 357, πρβ. Harrison (2) 277-809· *GGR* II 213.

10. Ἡσίοδ. Ἔργα 122-6, ὅπου οἱ στ. 124 ἔξ.= 254 ἔξ. ἀποτελοῦν χωρίς ἀμφιβολία μεταγενέστερη παρεμβολή. Στήν *Θεογ.* 991 ὁ Φαέθων γίνεται δαίμων.

11. Ἀριστοφ. ἀπ. 193· *L&S* 73 ἔξ., 171 σημ. 34,185 ἔξ.

12. Πίνδ. *Πυθ.* 3.108 ἔξ.

13. Πίνδ. *Πυθ.* 5.122 ἔξ.

14. Πλάτ. *Φαίδ.* 107 d, πρβ. *Λυσ.* 223 a, *Πολ.* 617 d-e, 620 d, *Νόμ.* 877 a· *Λυσίας* *Ἐπιτάφ.* 78· *Μένανδρ.* ἀπ. 714 (Koerte).

15. *VS* 22 B 119=94 (Marcovich), πρβ. *Ἐπιχαρμος* ἀπ. 258 (*Comicorum Graecorum Fragmenta*, ἐκδ. Kaibel).

16. Πίνδ. *Πυθ.* 3.34.

17. *Αἰσχ.* *Ἄγ.* 1468· 1476 ἔξ., 1486-8.

18. Βλ. IV 2 σημ. 31.

19. *Αἰσχ.* *Ἄγ.* 1500 ἔξ., Πέρα. 353. Σοφ. *Οἰδ.* K. 787 ἔξ., *Εὐριπ.* *Μήδ.* 1333· πρβ. Σωκράτης ὁ Ἀργεῖος *FGrHist* 310 F 5· Ἀπολλόδωρος *FGrHist* 244 F 150.

20. *Ἰπποκρ.* *Περί Παρθεν.* VIII 466 (Littre).

21. *Αἰσχ.* *Πέρσ.* 641, ὅπου ὁ βασιλεύς εἶναι ταυτοχρόνως θεός, 642.

22. *Εὐριπ.* *Ἄλκ.* 1003.

23. *Εὐριπ.* *Ρῆσ.* 971.

24. Πλάτ. *Πολ.* 469 b· 540 c· βλ. VII 3.4 σημ. 20· πρβ. *Κράτ.* 398 c. Nowak σημ. 1).

25. Πλάτ. *Απολ.* 31 c-d· Guthrie (2) III 402—05· βλ. VII 2 σημ. 42.

4. Η ιδιομορφία του ανθρωπομορφισμού των θεών των Ελλήνων

ΠΑΛΑΙΟΤΕΡΑ Η Θρησκευολογία είχε την τάση νά θεωρεί τόν κόσμο τῶν ὀλυμπίων θεῶν ὡς κάτι τό μοναδικό, ὡς δημιουργία τοῦ Ὁμήρου», δηλαδή τῶν Ἑλλήνων τῆς πρώιμης ἐποχῆς καί τοῦ ποιητή τους¹. Ἡ ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῆς ἀρχαίας λογοτεχνίας τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς ἀνέτρεψε αὐτήν τήν ἀντίληψη. Ἐντυπωσιακά παράλληλα πρός τόν ὀμηρικό κόσμο ἦλθαν στό φῶς ἰδίως στίς πλησιέστερες μέ τήν Ἑλλάδα περιοχές, στήν χιτιτική καί στήν οὐγκαριτική ἐπικράτεια. Οἱ Αἰγύπτιοι παραμένουν μιά εἰδική περίπτωση· μ' αὐτήν τήν ἐξαιρέση, ἕνα Πάνθεον ἀνθρωπόμορφων θεῶν, οἱ ὁποῖοι ὀμιλοῦν καί ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους μέ ἀνθρώπινο τρόπο, ἀγαποῦν, ὀργίζονται καί ὑποφέρουν, συνδέονται μεταξύ τους μέ σχέσεις γάμου καί γονέων-τέκνων, ἀνήκει στήν κοινή τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς καί τοῦ Αἰγαίου· ὑπάρχει ἐπίσης ἡ συνέλευση τῶν θεῶν, ὑπάρχει τό βουνοῦ τῶν θεῶν στόν βορρᾶ². Ἀκόμη καί ἡ μυκηναϊκή Ἑλλάδα δέν ἀποτελεῖ ἐξαιρέση· ὑπάρχει τό ζευγος Διός-Ἥρας, ὑπάρχει ἡ «θεϊκή Μητέρα», ὑπάρχει ὁ «Δρίμιος ὁ γιός τοῦ Διός»³.

Μόνο μιά ἀκριβέστερη διαφοροποίηση ἐπιτρέπει νά καθορίσομε τήν ιδιομορφία τῶν ἑλληνικῶν «ὀμηρικῶν» θεῶν. Ἐντυπωσιακή ἰδιαιτερότητα ἀποτελοῦν κατ' ἀρχάς τά ὀνόματα τῶν θεῶν: δέν εἶναι μόνο ὁ σύγχρονος ἐρευνητής πού ἀναμένει νά περιέχουν τά ὀνόματα τῶν θεῶν κάποιο νόημα. Στούς Ρωμαίους ὑπάρχουν πολύ σαφῆ ἔννοιολογικῶς ὀνόματα, ὅπως *Diespiter* καί *Mercurius*, ἐνῶ καί τά ὀνόματα *Iuno* ἢ *Venus* εἶναι κατανοητά· παράλληλως βεβαίως ὑπάρχουν ἐτρουσκικά καί ἑλληνικά δάνεια. Ἐντελῶς ἀποκαλυπτικά ὡς πρός τήν σημασία τους εἶναι τά ὀνόματα σουμερικῶν θεῶν ὅπως Ἴνκι, «κύριος τοῦ ὑποκάτω», Νινουρσάγκ, «κυρία τοῦ βουνοῦ», βαβυλωνιακῶν ὅπως Μαργδούκ, «γιός τοῦ βουνοῦ τῶν θεῶν»· Ἴσις σημαίνει «θρόνος», Ὄρος ὁ «ἄνω εὐρισκόμενος». Οἱ πῖο σημαντικοί θεοί στήν Οὐγκαριτ ἦσαν ὁ Ἴελ καί ὁ Βάαλ, «θεός» καί «κύριος», στούς Χιτιτίτες «ὁ ἥλιος τῆς Ἀρίννα» (Ἀρίννα=ὄνομα πόλεως) καί ὁ «θεός τοῦ καιροῦ», ὁ ὁποῖος πιθανῶς ὀνομαζόταν Ταρχούντ, «ὁ δυνατός»⁴. Ἀντιθέτως τά ἑλληνικά θεϊκά ὀνόματα γενικῶς δέν ἀποκαλύπτουν τήν σημασία τους. Οἱ Ἑλληνες δέν μπορούσαν νά ἐτυμολογήσουν σωστά οὔτε τοῦ Διός τό ὄνομα. Σ' αὐτήν τήν παραδοξότητα ἀκριβῶς ὑπάρχει σύστημα⁵: στήν καλύτερη περίπτωση ἐπιτρέπεται τό μερικῶς κατανοητό, Δη-μήτηρ, Διό-νυσος· διαφορετικά οἱ κατανοητοί τύποι ὀνομάτων ἐκτοπίζονται: Εἰλείθια ἀντί Ἐλεύθια, Ἀπόλλων ἀντι Ἀπέλλων, Ἑρμῆς ἀντί Ἑρμάας.

Οἱ περισσότεροι γνωστοί Ἑλληνες καί Ἑλληνίδες εἶχαν ὀνόματα ἐντελῶς σαφῆ σημασία, εἴτε τοῦ τύπου Θρασύβουλος, «τολμηρός στήν γνώμη», εἴτε ὅπως τό Σίμων, «μέ πλακουτσή μύτη». Ἀντιθέτως τά ὀνόματα τῶν ἡρώων κατά τό μεγαλύτερο μέρος τους εἶναι καί πάλι κρυπτογραφημένα — Ἀγαμέμνων ἀντί Ἀγαμέν-μων, «ὁ ἐξαιρετικά σταθερός» — ἢ ἀνερμήνευτα ὅπως Ἀχιλλεύς καί Ὀδυσσεύς. Προφανῶς αὐτό ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι ἡ ἀτομικότητα ἑνός προσώπου, καί μάλιστα ἑνός προσώπου πού δέν εἶναι ἀμέσως παρόν, ἀποτυπώνεται

εύκολότερα μέσω ενός έντυπωσιακού ονόματος —όπως επιζητείται πολλά σύγχρονα ονόματα νά έχουν περίπλοκη ορθογραφία. Τό παράδοξο γίνεται έτσι ουσιαστικό χαρακτηριστικό: Οί έλληνικοί θεοί είναι πρόσωπα και όχι αφαιρέσεις, ιδέες, έννοιες· ή λέξη θεός μπορεί νά είναι κατηγορούμενο, ένα θεϊκό όνομα στην μυθική αφήγηση είναι υποκείμενο. Μπορούμε νά πούμε ότι ή εμπειρία τής καταιγίδας είναι ό «Ζεύς», τοῦ έρωτισμοῦ ή «Αφροδίτη»· ή έλληνική γλώσσα όμως αυτό τό εκφράζει ως έξης: · Ζεύς αστράφτει» και «ή Αφροδίτη χαρίζει τά δώρα της». Γιαυτό και οί θεότητες τής φύσεως έπρεπε αναπόφευκτα νά περιπέσουν σέ δευτερεύουσα θέση. Ο σύγχρονος ιστορικός της θρησκείας μπορεί νά όμιλεϊ για «αρχέτυπες μορφές τής πραγματικότητας»⁶· στά έλληνικά έκφραση και παράσταση είναι έτσι δομημένα, ώστε ένα ξεχωριστό πρόσωπο εμφανίζεται νά έχει τήν δική του έναργή παρουσία· τό πρόσωπο αυτό δέν είναι δυνατόν νά όρισθῆ, μπορεί όμως νά αναγνωρίζεται, και αυτή ή αναγνώριση μπορεί νά είναι χαρά, βοήθεια και σωτηρία.

Αυτά τά πρόσωπα, όπως τά παρουσιάζουν οί ποιητές, είναι ανθρώπινα σχεδόν ως τήν τελευταία λεπτομέρεια. Μέ κανένα τρόπο δέν είναι καθαρά «πνεύματα»· ζωτικά στοιχεία τής σωματικότητας ανήκουν αμετάκλητα στην ύπαρξή τους, γιατί βεβαίως σῶμα και πνεῦμα ένώνονται αδιάσπαστα στην προσωπικότητα. Η γνώση τους υπερβαίνει κατά πολύ τό ανθρώπινο, οί στόχοι τους αποβλέπουν μακριά και ως επί τό πλείστον πραγματοποιιούνται· άλλα και ό ίδιος ό Ζεύς φαίνεται ότι δέν είναι πάντοτε παντογνώστης⁷. Οί θεοί μπορούν νά διασχίσουν τεράστιες αποστάσεις, αλλά δέν είναι πανταχοῦ παρόντες· ως επισκέπτες έρχονται στον ναό τους, αλλά δέν περιορίζονται μέσα στό λατρευτικό τους άγαλμα. Οί θεοί δέν είναι άμέσως όρατοί, εμφανίζονται τό πολύ-πολύ σέ μερικούς, κατά τά άλλα μεταμορφώνονται άλλοτε σ' αυτήν άλλοτε σέ κείνη τήν ανθρώπινη μορφή· ένας θεός είναι δυνατόν νά σύγκρουσθῆ σῶμα μέ σῶμα μέ έναν άνθρωπο· ό Απόλλων χτυπᾷ τόν Πάτροκλο από πίσω, ό Διομήδης τραυματίζει μέ τό ακόντιό του τήν Αφροδίτη και τόν Άρη⁸. Τό θεϊκό αίμα είναι διαφορετικό από τό ανθρώπινο, όπως και ή τροφή και τό ποτό τους αποτελοῦνται από άλλες, θεϊκές ουσίες· αλλά και οί θεϊκές πληγές είναι οδυνηρές και κάνουν τόν θεό νά φωνάζει και νά κλαίει. Γενικῶς οί θεοί μπορεί νά υποφέρουν· ό ὕψιστος θεός, ό Ζεύς, τουλάχιστον από λύπη φθάνει στό σημείο νά «θρηνεϊ ή καρδιά του» (όλοφύρεται ἦτορ), όταν πεθαίνει ένας αγαπητός του άνθρωπος⁹. Ακόμη περισσότερο οί θεοί μπορούν νά όργίζονται και νά μαίνονται, αλλά και νά τραντάζονται επίσης από «άσυγκράτητα γέλια».

Είναι αυτόνοητο ότι οί θεοί έχουν τόν έρωτισμό τους. Ο άνδρας χαρακτηρίζεται από τήν έρωτική δραστηριότητά του· για τούς θεούς δέν ισχύουν οί ανθρώπινοι περιορισμοί, ένῶ επίσης επιθυμία και έκπλήρωση στην περίπτωση τους ταυτίζονται· και μάλιστα «οί έρωτες τῶν άθανάτων δέν μένουν άκαρποι»¹⁰, κάθε ένωση σημαίνει και τεκνοποιία. Κι έτσι αυτοί οί θεοί δημιουργοῦν τό γένος τῶν ήρώων ακόμη και στους ιστορικούς χρόνους οί άνθρωποι ἦσαν πρόθυμοι νά έγκωμιάσουν ένα νικητή ως απόγονο ενός θεοῦ¹¹. Ο χαρακτήρας τοῦ πατέρα

είναι έκδηλος στό παιδί τοῡ θεοῡ, ένας γιός τοῡ Διός θά είναι ιδιαίτερος ήγεμονικός, ένας γιός τοῡ Έρμη περισσότερο εϋστροφος καῑ πονηρός, ένας γιός τοῡ Ηρακλέους δυνατός καῑ ριψοκίνδυνος, αλλά όλα αυτά τά παιδιά είναι ένδοξα.

Δυσκολότερη είναι ή σχέση των̄ θεαινών μέ τον̄ έρωτισμό· έφ' όσον ό γυναικεϊός ρόλος περιγράφεται γενικώς ως παθητικός καῑ ή γυναίκα θεωρείται ότι ύποτάσσεται (δαμῆναι) ό έρωτισμός αυτός βρίσκεται σέ αντίθεση μέ την̄ έξουσία της «κυρίας», της «δέσποινας». Έτσι ή Αθηνᾶ καῑ ή Άρτεμις ακριβώς ως «ἀδάμαστες παρθένες» είναι ιδιαίτερος δυνατές, ένω ό βιασμός της Δήμητρας προκαλεί την̄ βαρεία όργή της¹². Η̄ Ηρα καῑ ή Αφροδίτη ολοκληρώνουν την̄ ύπαρξή τους στην̄ έρωτική σχέση· οί σχετικές αφηγήσεις είναι λεπτομερέστερες, όταν οί θεές είναι ενεργητικές σύντροφοι, όπως ή Ηρα κατά την̄ «έξαπάτηση τοῡ Διός», ή Αφροδίτη μέ τον̄ Αγχίση¹³. Καῑ ό τοκετός, ό όποιος είναι συνυφασμένος μέ πόνους καῑ κινδύνους, αποσιωπᾶται από την̄ εικόνα των̄ ένδοξων θεαινών ή αφήγηση αναφέρει περισσότερα, όταν πρόκειται για την̄ «μικρότερη» θεότητα, την̄ Λητώ, ή όποια, στηριγμένη στον̄ φοίνικα της Δήλου, γέννησε την̄ Άρτεμι καῑ τον̄ Απόλλωνα. Βεβαίως ό κύκλος των̄ ολυμπίων θεών είχε έν τῷ μεταξύ πρό πολλοῦ κλείσει, γεννήσεις νέων θεών δέν ἦσαν αναμενόμενες· από τους θεούς απουσιάζει ή μοίρα, ή όποια είναι συνδεδεμένη μέ την̄ δυνατότητα τοῡ θανάτου. Έτσι διαφυλάσσονται στην̄ τελειότητά τους, παγιωμένοι καῑ ἀμετακίνητοι, «αἰωνίως ὑπάρχοντες», αἰέν έόντες.

Καῑ όμως αυτές οί ἀδέσμευτες μορφές είναι συνδεδεμένες μέ όρισμένους τομείς καῑ λειτουργίες, όπου ή δραστηριότητά τους μπορεί νά έχει έπιτυχία καῑ νά γίνει αισθητή. Αὐτή ή σύνδεσή τους εξασφαλίζεται μέ δύο τρόπους, μέ τά έπιθετα¹⁴ καῑ μέ την̄ προσωποποίηση αφηρημένων έννοιων, οί όποιες περιλαμβάνονται στην̄ συνοδεία τους. Η̄ ύμνολογική ποίηση, ακολουθώντας αναμφιβόλως αρχαία παράδοση, ἀρέσκεται νά συσσωρεύει θεϊκά έπίθετα· ή στιχουργική τεχνική των̄ έπων βάσει αυτών̄ συνθέτει τούς λογοτύπους της (φόρμουλες)· στην̄ λατρεία αποτελεῖ καθήκον τοῡ προσευχομένου νά περιβάλλει τρόπον τινά τον̄ θεό μέ έπίθετα καῑ νά ξεεύρει την̄ σωστή, εϋστοχη έπωνυμία. Στην̄ καθιερωμένη λατρεία ὑπάρχει κάθε φορά μιᾶ σταθερή, αποδεδειγμένα σωστή έπωνυμία, αυτό όμως δέν έμποδίζει την̄ αναζήτηση καῑ άλλων̄ επιθέτων. Τά έπίθετα μέ την̄ σειρά τούς είναι περίπλοκα. Μερικά είναι ἀκατανόητα καῑ ακριβώς γιαυτό έχουν μιᾶ μυστηριακή επίδραση· μερικά προήλθαν από την̄ συγχώνευση ανεξάρτητων κατ' αρχάς θεών — Ποσειδῶν Έρεχθεύς, Αθηνᾶ Άλέα, Άρτεμις Όρθία· πολλά έπίθετα έχουν γίνει από Ίερά — Απόλλων Πύθιος καῑ Δήλιος, Η̄ρα Άργεία· από έορτές — Ζεύς Όλύμπιος, Απόλλων Κάρνειος· ή από τελετουργίες, σαν νά εκτελεῖ ό ίδιος ό θεός την̄ ιερουργία — Απόλλων Δαφνηφόρος, Διόνυσος Ωμηστής. Πολλά σχηματίσθηκαν αυθορμητώς, για νά δηλώσουν σέ ποιόν τομέα προσδοκᾶ κανείς νά έκδηλωθῆ ή θεϊκή δράση· μ' αυτόν τον̄ τρόπο κάθε θεός περιβάλλεται από πλήθος επιθέτων, τά όποια σχηματίζουν μιᾶ σύνθετη εικόνα της δραστηριότητάς του. Ο Ζεύς ως θεός της βροχής είναι Όμβριος ή Υέτιος, ως κέντρο της αὐλῆς καῑ της ιδιοκτησίας Έρκειος καῑ Κτήσιος, ως κύριος της

πόλεως Πολιεύς, ὡς προστάτης τῶν ξένων *Ἰκέσιος* καί *Ξένιος*, ὡς θεός ὄλων τῶν Ἑλλήνων *Πανελλήνιος*. Ἡ Ἥρα ὡς θεά τοῦ γάμου εἶναι *Ζυγία*, *Γαμήλιος*, *Τελεία*: γιά νά παράσχει ὁ Ποσειδῶν «ἐξασφάλιση» ἀπό τόν σεισμό, τόν προσφωνοῦν *Ἀσφάλειον* ὁ Ἀπόλλων ὡς «βοηθός» γίνεται *Ἐπικούριος*, ὡς «ἀποτρεπτικός» του κακοῦ *Ἀποτρόπαιος*: ἡ Ἀθηνᾶ προστατεύει τήν πόλη ὡς *Πολιάς*, τήν χειροτεχνία ὡς Ἐργάνη, συμμετέχει στήν μάχη ὡς *Πρόμαχος*, δίνει τήν νίκη ὡς *Νίκη*· ἡ Ἄρτεμις ὡς θεά τῆς ὑπαίθρου εἶναι *Ἀγροτέρα*, βοηθεῖ ἐπίσης στόν τοκετό ὡς *Λοχία*: ἡ Δήμητρα εἶναι, ἡ «γήινη», *Χθονία*, ἡ ὁποία ὁμως «φέρει τούς καρπούς», *Καρποφόρος* ὁ Ἑρμῆς φέρνει κέρδος στήν ἀγορά ὡς *Ἀγοραῖος*, ὁδηγεῖ τούς νεκρούς ὡς *Χθόνιος*, ὡς *Ψυχοπομπός*. Σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ἐμφανίζεται μόνο ἓνα «ἐπιθετο» αὐτοῦ του εἴδους, χωρίς νά χαρακτηρίζεται ὀρισμένος θεός ἢ καί νά ὑπονοεῖται ἀπλῶς· σ' αὐτές τίς περιπτώσεις εἶναι δυνατόν νά συναντῶνται πολύ παλαιά χρήση καί ἀρχόμενος σκεπτικισμός ἐναντι τῶν ὀνομάτων πού χρησιμοποιεῖ ὁ ποιητής. Ἰδιαίτερος συχνά γίνονται θυσίες πρός τήν δύναμη πού «τρέφει τά παιδιά», τήν *Κουροτρόφον*¹⁵, ἡ ὁποία βεβαίως εἶναι δυνατόν νά ταυτισθῆ μέ τήν Ἥρα ἢ καί τήν Δήμητρα.

Ἡ «προσωποποίηση» ἀφηρημένων ἐννοιῶν ἀποτελεῖ περίπλοκο καί ἀμφιλεγόμενο φαινόμενο¹⁶. Ἡ μεταγενέστερη ρητορική τήν διδάσκει ὡς ρητορικό τέχνασμα, τό ὁποῖο κατόπιν χρησιμοποίησε μέ μεγάλο ζήλο ἡ ἀλληγορική ποίηση ὡς τήν ἐποχή τοῦ Μπαρόκ· φαίνεται βέβαιο ὅτι ἓνας τέτοιος τρόπος σκέψεως δέν εἶναι δυνατόν νά ἀποδοθῆ στήν πρόωμη ἐποχή· ἡ ἀκραία θέση ὁμως ὅτι «πρωταρχικῶς» δέν ὑπῆρχαν γενικῶς καθόλου ἀφηρημένες ἐννοιες¹⁷, ἀλλά μόνο δαιμονικές δυνάμεις πού γίνονταν αἰσθητές ὡς προσωπικές, ἀγνοεῖ τήν πραγματικότητα τουλάχιστον τῶν ἰνδοευρωπαϊκῶν γλωσσῶν. Πάντως ἡ λατρεία θεῶν, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπό ἀφηρημένες ἐννοιες, εἶναι πολύ παλαιά· ἓνα βέβαιο παράδειγμα εἶναι ὁ ἰνδοϊρανικός Μίθρας, τό ὄνομα τοῦ ὁποίου σημαίνει «συμφωνία, δεσμός»¹⁸: ὑπάρχουν ἐπίσης ἀντιστοιχίες ἀπό τήν Αἴγυπτο καί τήν Ἑγγύς Ἀνατολή¹⁹. Στόν βαθμό πού τά θεϊκά ὀνόματα ἐσήμαιναν κάτι, τά σύνορα μεταξύ ὀνόματος καί ἐννοίας ἦσαν ρευστά· μόνο ὅταν τά ὀνόματα περιελήφθησαν στήν «ὀμηρική» ποίηση δημιουργήθηκε ἓνας σαφῆς περιορισμός.

Μέ τήν παρέμβαση ἀκριβῶς τῆς ὀμηρικής ποιήσεως οἱ ἀρχαϊκές-ἐλληνικές προσωποποιήσεις ἀπέκτησαν τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τους ὡς ὀντότητες, οἱ ὁποῖες διαμεσολαβοῦν μεταξύ τῶν συγκεκριμένων θεῶν καί τῶν τομέων τῆς πραγματικότητας²⁰: πῆραν ἀπό τους θεούς μυθικά-προσωπικά στοιχεῖα καί ἔδωσαν σ' αὐτούς θέση στήν ἐννοιολογική τάξη τῶν πραγμάτων. Οἱ προσωποποιήσεις ἀπαντῶνται κατά πρόωτον στήν ποίηση, μετεπήδησαν κατόπιν στίς εἰκαστικές τέχνες καί τελικῶς βρῆκαν θέση καί στήν περιοχὴ τῆς λατρείας. Οἱ ποιητές σύμφωνα μέ τίς τυπικές ποιητικές συμβάσεις χρησιμοποιοῦν τίς προσωποποιήσεις ὡς ἀνθρωπόμορφα ὄντα, ὡς ἐπὶ τό πλεῖστον ὡς νεαρές κοπέλες, ὅπως δειχνεῖ τό γραμματικό γένος τῶν ἀφηρημένων· ὡς σχήματα, πού συνδέουν τήν μία προσωποποίηση μέ τήν ἄλλη καί μέ τούς θεούς, προηγοῦνται, σύμφωνα μέ τήν

μυθολογία, όσες σχετίζονται μέ τήν Γενεαλογία, τήν συνοδεία τών θεών καί τίς συγκρούσεις τών θεών μέ τούς αντίπαλους τους. Η Θέμις, ή «τάξη», καί ή Μήτις, ή «σοφία», έγιναν σύζυγοι του Διός²¹. θυγατέρα του είναι ή Δίκη· κακοί άνθρωποι τήν όδηγοῦν έτοιμοι νά σύρουν μέ τήν βία τήν κοπέλα στους δρόμους, αλλά οί θεοί τήν τιμοῦν καί, όταν αὐτή κάθεται δίπλα στον πατέρα της καί τον πληροφορεῖ για τήν κακή σκέψη τών ανθρώπων, αὐτός κάνει όλους αὐτούς τούς ανθρώπους νά υποφέρουν²². Πιστευόταν επίσης ότι ή Δίκη έχει τήν δική της δύναμη· στην λάρνακα του Κυψέλου εικονιζόταν μιά όμορφη κοπέλα μέ τό ένα χέρι νά πνίγει καί μέ τό άλλο νά χτυπά μέ μιά ράβδο τήν άσχημη Αδικία²³. Η Αθηνά κρατάει στό χέρι τήν Νίκη, πού παριστάνεται ως μικρή φτερωτή μορφή. Τόν Άρη, τον θεό του πολέμου, συνοδεύουν ό Φόβος καί ό Δειμός, ό «τρόμος», τήν Αφροδίτη αντίθέτως ό Έρως, ό Έμερος, ό «πόθος», καί ή Πειθώ. Ο Διόνυσος όδηγεῖ τίς Ώρες, τίς εποχές του καρποφόρου έτους. Στην συνοδεία του όμως μπορεί νά περιλαμβάνονται καί ή Τραγωδία ως μαινάδα, ό Κωμος, ή συντροφιά τών συμποσιαστών, μέ τήν μορφή ενός άγοριου· σατύρου, καί ή Πομπή, ή έορταστική πομπή, μέ τήν μορφή μιās κοπέλας πού κρατάει καλάθι²⁴. Δέν υπάρχει κανένα όριο για τέτοιου είδους: συλλήψεις τής φαντασίας.

Σέ μερικές περιπτώσεις υπήρχαν καί στην Ελλάδα παλαιές λατρείες φαινομενικών προσωποποιήσεων. Ο Έρως είχε Ίερό στις Θεσπιές, όπου ό θεός λατρευόταν ως λίθος²⁵. Η Νέμεσις, ή «αγανάκτηση, λατρευόταν στον Ραμνούντα της Αττικής, όπου κατά τον 5ο αἰ. είχε λαμπρό ναό. Σύμφωνα μέ ένα παλαιό μύθο ό Ζεύς τήν κατεδίωξε καί παρά τήν θέλησή της τήν έκανε μητέρα της Έλένης, καί γιαυτό αποσύρθηκε «αγανακτισμένη»: στην περίπτωση αὐτή σαφέστατα είναι ή σωσία της «όργισμένης» Δήμητρας Έρινός²⁶. Άφ' ότου όμως ή «αγανάκτηση» απέκτησε τον τεράστιο ρόλο διατηρήσεως τής ήθικης τάξεως, ή λατρεία της Νεμέσεως μπορούσε νά αποκτήσει ήθικο νόημα· ήδη κατά τον 6ο αἰ. δίπλα στον ναό της Νεμέσεως στον Ραμνούντα άνηγέρθη ναός άφιερωμένος στην Θέμιδα, τήν «σωστή τάξη».

Όταν προς τό τέλος του 6ου αἰ. οί θεϊκές προσωπικότητες, πού διαμορφώθηκαν από τους ποιητές, κατέστησαν προβληματικές, οί προσωποποιήσεις μπόρεσαν νά αποκτήσουν αντιστοίχως μεγαλύτερη σημασία. Η ύπαρξη καί ή δράση τών όμηρικων θεών δέν αποδεικνύονταν αλλά ή σπουδαιότητα τών φαινομένων καί τών καταστάσεων πού είχαν άφηρημένα όνόματα δέν μπορούσε νά άμφισβητηθῆ από κανένα συνετόν άνθρωπο. Αιφνίδια άνοδο γνώρισε ή Τύχη, ή ευτυχής «συνάντηση»²⁷. Όταν κάποιος τήν «συναντούσε», μέ τρόπο πού δέν ήταν δυνατόν νά προβλεφθῆ, μέ τρόπο πού δέν θά συνέβαινε σε κανέναν άλλον, τότε μπορούσε νά αισθανθῆ ως προστατευόμενος τής «τύχης πού σώζει», τής Σώτειρας Τύχης. Έτσι ό Πίνδαρος άπευθύνει μιά από τίς πιό συγκινητικές ωδές του σ' αὐτήν τήν «τύχη»²⁸. Στον Εὐριπίδη αργότερα τίθεται ήδη τό έρώτημα αν ή τύχη, πού άνυψώνει καί ταπεινώνει, δέν είναι ισχυρότερη από όλους τους άλλους θεούς²⁹. Έτσι ή Τύχη παίρνει τον χαρακτήρα τής «Μεγάλης Θεᾶς», πού έξουσιάζει όλη τήν ζωή, καί κατά τήν Έλληνιστική εποχή έγινε, συναγωνιζόμενη τήν

Κυβέλη, πολιοῦχος θεά σέ πολλά μέρη. Ἡ πιό φημισμένη ἦταν ἡ Τύχη τῆς Ἀντιόχειας.

Ἡ διείσδυση τῶν προσωποποιήσεων στήν λατρεία ἔγινε ἤδη ἐνωρίτερα κατά τόν 4ο αἰ.: ὅλο καί πιό συχνά ἀνεγείρονταν ἀγάλματα, βωμοί, μάλιστα καί ναοί γιά μορφές ὅπως ἡ Εἰρήνη, ἡ Ὁμόνοια· ἀκόμη καί ἡ Δημοκρατία δέν μπορούσε νά ἀπουσιάζει³⁰. Βεβαίως ὅλα αὐτά εἶναι περισσότερο προπαγάνδα παρά θρησκεία. Ἡ αὐθαιρεσία τῆς καθιερώσεως μιᾶς λατρείας δέν ἦταν δυνατόν νά συγκαλυφθῇ· ἡ ἀφθονία τῶν γυναικείων ντυμένων ἀγαλμάτων μέ ἀλληγορικό χαρακτήρα προκαλοῦσε πιά μόνο αἰσθητικό, κλασικιστικά σχολαστικό ἐνδιαφέρον.

Κατά τήν πρόιμη ἐποχή οἱ ἀνθρωπόμορφοι θεοί ἦσαν κάτι τό αὐτονόητο, πράγμα βεβαίως πού εἶναι δύσκολο νά γίνει κατανοητό σ' ὅλη του τήν σοβαρότητα. Ἐνας θεός εἶναι θεός, ἐφ' ὅσον ὁ ἴδιος ἀποκαλύπτεται· ἀλλά γιά τήν ἐπιφάνεια τῶν ἀνθρωπόμορφων θεῶν μπορεῖ πάντοτε νά γίνει λόγος μόνο σέ πολύ περιορισμένη ἔκταση.

Ὑπάρχουν μερικές μαρτυρίες, ὅτι οἱ πιστοί φοροῦσαν θεϊκές μάσκες κατά τήν λατρεία τῶν μυστηριακῶν θεῶν Δήμητρας καί Διονύσου. Ὁ ἱερεὺς στήν Φενεό τῆς Ἀρκαδίας φοροῦσε τό προσωπεῖο τῆς Δήμητρας Κιδαρίας καί μέ ράβδο χτυποῦσε τούς «ὑποχθονίους»³¹, ἐνῶ σέ μιᾶ μυστηριακή τελετή ὄρκου σίς Συρακοῦσες ὁ ὀρκιζόμενος φοροῦσε τόν πορφυρό χιτῶνα τῆς Δήμητρας καί κρατοῦσε στό χέρι ἀναμμένη δάδα³². Ἀφηγοῦνται ἐπίσης ὅτι δύο νεαροί Μεσσήνιοι ἐμφανίσθηκαν ὡς Διόσκουροι, καί μιᾶ παρθένος ἰέρεια ὡς Ἀθηνᾶ³³. πρό πάντων ὑπάρχει στόν Ἡρόδοτο ἡ περιγραφή πῶς ὁ Πεισίστρατος εἰσῆλθε ὡς τύραννος στήν Ἀθήνα περί τά μέσα τοῦ 6ου αἰ.: κήρυκες σταλμένοι ἀπό πρὶν διεκήρυσσαν ὅτι ἡ ἴδια ἡ Ἀθηνᾶ τιμοῦσε τόν Πεισίστρατο περισσότερο ἀπ' ὅλους τους ἀνθρώπους καί ὅτι τόν ὀδηγοῦσε ἡ ἴδια στήν πόλη της, καί γιά ἐπιβεβαίωση ἐπάνω στό ἄρμα στεκόταν μιᾶ μεγαλοπρεπῆς γυναικεία μορφή δίπλα στόν τύραννο, μέ ὕψος μεγαλύτερο ἀπό τό κανονικό καί ὁμορφη, μέ τόν ὄπλισμό τῆς θεᾶς. Οἱ ἀνθρώποι τήν προσκύνησαν καί δέχθηκαν τόν Πεισίστρατο. Συγχρόνως ὅμως λέγεται ὅτι μιᾶ συγκεκριμένη γυναίκα ὀνομαζόμενη Φύα ἀπό τόν δῆμο τῆς Παιανίας ἔπαιξε τόν ρόλο τῆς θεᾶς, καί ὁ Ἡρόδοτος θεωρεῖ ὀλόκληρη τήν ἱστορία ἐντελῶς ἀφελές τέχνασμα³⁴. Ἢδη στήν μυθολογία ὁ Σαλμωνεύς, ὁ ὁποῖος ἐπάνω σέ ἄρμα περιήρχετο τήν χώρα ὡς Ζεὺς καί προσπαθοῦσε νά μιμηθῇ τήν ἀστραπή καί τήν βροντή, θεωρεῖται ὡς ἀνόητος ἀσεβής³⁵. Ὁπαδοί του Πυθαγόρα πάντως πίστευαν ὅτι ὁ δάσκαλός τους ἦταν ὁ Ὑπερβόρειος Ἀπολλων³⁶. Ἐμπεδοκλῆς παρουσιαζόταν στόν Ἀκράγαντα ὡς «ἀθάνατος θεός, ὄχι πιά θνητός»³⁷ κάποιος Μενεκράτης ὅμως, ὁ ὁποῖος κατά τόν 4ο αἰ. ἐμφανιζόταν ὡς Ζεὺς, ἦταν μιᾶ σχεδόν παθολογική περίπτωση³⁸.

Εἰκονογραφικές παραστάσεις τῶν θεῶν προσέφεραν ἀποφασιστικό στήριγμα στήν φαντασία· τῆς Φύας ἡ ἐνδυμασία, ἐπί παραδείγματι, εἶχε προφανῶς ὡς πρότυπο τόν τύπο τοῦ Παλλαδίου. Ἐν τούτοις τά ἀγάλματα τῶν θεῶν θέτουν ἕνα παράξενο δίλημμα: τά παλαιά, κατ' ἐξοχὴν ἱερά ξόανα δέν ἦσαν ἐλκυστικά,

ἀλλά στήν περίπτωση τῶν περιφήμων ἔργων τέχνης ὁ δημιουργός ἦταν γνωστός· αὐτά ἦσαν λαμπρά δημιουργήματα, ἀγάλματα, καί ὄχι θεϊκή ἀποκάλυψη.

Στό ἔπος ὑπάρχουν συναντήσεις θεῶν καί ἀνθρώπων σέ τυπικές σκηνές· καί ὁμως ὁ Ὅμηρος» τίς χρησιμοποιεῖ μέ χαρακτηριστική ἐπιφύλαξη³⁹. Συνήθως οἱ θεοί δέν εἶναι παρόντες· μόνο στούς μακρινούς Αἰθίοπες δειπνοῦν μαζί μέ τούς ἀνθρώπους, ὅπως ὁ Ἀπόλλων ζῆ μέ τούς Ὑπερβορείους στό ἄλλο ἄκρο τοῦ κόσμου ἀνάμεσα στόν λαό του. Κατά τ' ἄλλα μόνο ὁ ποιητής μπορεῖ νά περιγράψει πῶς π.χ. ὁ Ποσειδῶν ὁδηγεῖ τίς πολεμικές φάλλαγγες· οἱ πολεμιστές στήν καλύτερη περίπτωση ἀκοῦνε τήν φωνή τοῦ θεοῦ⁴⁰. Συνήθως ἕνας θεός, γιά νά συζητήσει μ' ἕναν ἄνθρωπο, παίρνει τήν μορφή κάποιου γνωστοῦ· μόνο τό ἀποτέλεσμα, ἡ τροπή τῶν γεγονότων, ἐπιτρέπει νά ἀντιληφθοῦμε ὅτι παρενέβη κάποιος «ἰσχυρότερος». Σέ ὀρισμένες περιπτώσεις ἡ θεότητα ἀποκαλύπτεται μέ τρόπο ὑπαινικτικό. Ἡ Ἑλένη ἀναγνωρίζει τήν Ἀφροδίτη, ἡ ὁποία τήν πλησιάζει ὡς ἡλικιωμένη γυναίκα, ἀπό τόν ὁμορφο λαιμό της, τά ποθητά στήθη, τά ἀστραφτερά μάτια· ὁ Ἀχιλλεύς ἀναγνωρίζει ἀμέσως τήν Ἀθηνᾶ ἀπό τήν τρομερή λάμψη τῶν ματιῶν της⁴¹. Μετά τήν ἐρωτική ἐνωσή της μέ τόν Ἀγκίσση ἡ Ἀφροδίτη ἐμφανίσθηκε σ' ὅλη τήν ἀθάνατη ὁμορφιά της, πού ἀκτινοβολοῦσε ἀπό τίς παρειές της· τό κεφάλι της ἔφθανε μέχρι τήν ὀροφή τοῦ δωματίου, ἐνῶ ὁ Ἀγκίσσης τρώμαξε κι ἔκρουσε τό πρόσωπό του. Κατά παρόμοιο τρόπο ἀποκαλύπτει τήν θεϊκή ὑπαρξή της ἡ Δήμητρα, ἡ ὁποία ἔρχεται στήν Ἐλευσίνα μέ τήν μορφή μιᾶς ἡλικιωμένης ὑπηρέτριας· καθώς περνᾶ τό κατώφλι, φθάνει μέ τό κεφάλι της τήν ὀροφή τοῦ ἀνακτόρου καί πλημμυρίζει τίς πόρτες μέ θεϊκό φῶς· τήν ἀληθινή μορφή της τήν ἀποκαλύπτει μόνο ἀργότερα, ὅταν ἀπομάκρυνε ἀπό πάνω της τά γηρατεῖα· ἡ ὁμορφιά κυματίζει γύρω της, μεθυστικό ἄρωμα σκορπίζουν τά ἐνδύματά της, φῶς ἀκτινοβολεῖ τό σῶμα της, ὀλόκληρη ἡ οἰκία γεμίζει μέ λάμψη σάν ἀπό ἀστραπή⁴².

Μέ πάρα πολύ φυσικό τρόπο ὀμιλεῖ ἡ Σαπφώ γιά τήν συνάντηση μέ τούς θεούς⁴³, σάν νά πρόκειται γιά προσωπική της ἐμπειρία: ἡ Ἀφροδίτη ἦλθε κοντά της ἀπό τόν οὐρανό ἐπάνω σέ ἄρμα πού τό ἔσερναν πουλιά, τῆς μίλησε, ἐνῶ τό θεϊκό πρόσωπό της χαμογελοῦσε, καί ἡ ποιήτρια προσεύχεται νά τῆς ξαναγίνει μιᾶ τέτοια χάρη. Ἡ κάθοδος τῆς θεᾶς προκαλεῖ μιᾶ μεταστροφή, ἡ ἐρωτική ἄρνηση μεταβάλλεται σ' ἐπιθυμία — ἡ οὐράνια κατοικία καί τό θεϊκό ἄρμα ἀποτελοῦν ποιητική παράδοση. Κατά τήν ἑορτή τῆς Ἀφροδίτης γίνεται ἐπίκληση στήν θεά νά προσφέρει νέκταρ ἀναμεμειγμένο μέ τήν χαρά τῆς ἑορτῆς: ἡ πιό εὐτυχισμένη στιγμή στό μέσον της ἑορτῆς εἶναι ὅταν ἡ ἴδια ἡ θεά κινεῖται ἀνάμεσα στίς γραμμές τῶν πιστῶν. Στήν μάχη ὁ πολεμιστής μπορεῖ νά προσεύχεται στόν θεό, ζητώντας του νά προσφέρει «φανερὰ» τήν βοήθειά του· ὁ Ἀρχιλοχος⁴⁴ ὑποστηρίζει ὅτι στήν μάχη ἡ Ἀθηνᾶ στεκόταν στό πλευρό τῶν νικητῶν: εἶναι ἡ ἀποφασιστική «καμπή», πού μαρτυρεῖ τήν παρουσία της· κανείς δέν εἶχε τόν καιρό νά κοιτάξει γύρω γιά τήν θεά. Στίς ἀναφορές γιά τίς μάχες τοῦ Μαραθῶνος καί τῶν Πλαταιῶν κατά τούς Περσικούς πολέμους ὑπάρχουν τώρα πιά μόνο «ἥρωες», τούς ὁποίους ὁ ἕνας ἢ ὁ ἄλλος θά ἤθελαν νά παρουσιάσουν ὡς

συμπολεμιστές τους⁴⁵. στήν ποίηση τοῦ Πινδάρου ἡ ἄμεση παρέμβαση τῶν θεῶν περιορίζεται στήν μυθολογία, ἐνῶ στούς ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς του ἀπομένει ἡ ἀπαστράπτουσα αἴγλη τῆς νίκης καί τῆς ἐορτῆς, πού στέλνει ὁ θεός. Στό ἀττικό θέατρο ἐμφανίζονται οἱ θεοί⁴⁶, ἀλλά ὅλοι γνώριζαν ὅτι ἐπρόκειτο γιά θεάτρο· ὁ Ζεὺς δέν ἐμφανίζεται ποτέ.

Ἡ κανονική θυσιαστήρια λατρεία εἶναι χωρίς ἀποκάλυψη καί χωρίς ἐπιφάνεια. Μερικές φορές εἶναι δυνατόν νά γίνεται ὑπαινιγμός ἢ καί ἐπινόηση ἐνός θαύματος μέ τό κρασί ἢ μέ τό γάλα⁴⁷. Κατά τά λοιπά ἀρκεῖται κανείς στήν ἀπαστράπτουσα αἴγλη, πού ὑποδηλώνουν ἡ θυσιαστήρια φωτιά καί οἱ δάδες ἢ ὁ ἀνατέλλων ἥλιος, πρὸς τόν ὁποῖον στρέφονται οἱ ναοί καί ὅσοι βρίσκονται κοντά στόν βωμό.

Οἱ θεοί ὑπάρχουν, ἀλλά δέν εἶναι στήν διάθεση τοῦ ἀνθρώπου· τούς αἰσθάνεται οἰκείους ἐξ αἰτίας τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ τους, μπορεῖ κανείς νά γελάσει μαζί τους⁴⁸, καί ὅμως παραμένουν ἀπόμακροι. Ἀπό μιά ἄποψη οἱ θεοί ἀποτελοῦν τό ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο πρὸς τόν ἀνθρώπο· ἡ διαχωριστική γραμμὴ εἶναι ὁ θάνατος: ἀπό τὴν μιά οἱ θνητοὶ ἀκολουθοῦν τόν δρόμο πρὸς τό τέλος τους, ἀπό τὴν ἄλλη οἱ ἀθάνατοι θεοί. Μπορεῖ νά ὀργίζονται, ἀκόμη καί νά ὑποφέρουν, αὐτές οἱ καταστάσεις ὅμως στεροῦνται πραγματικῆς σοβαρότητας, ἡ ὁποία ὑπάρχει στήν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐξ αἰτίας τῆς πιθανότητος τοῦ θανάτου. Στήν τελευταία ἀποφασιστικὴ στιγμή οἱ θεοὶ ἀπομακρύνονται ἀπὸ τόν ἀνθρώπο: ὁ Ἀπόλλων ἐγκαταλείπει τόν Ἔκτορα, ὅταν ἡ ζυγαριά κλίνει εἰς βάρος του, καί ἡ Ἄρτεμις ἀποχαιρετᾷ τόν ἐτοιμοθάνατο Ἰππόλυτο καί φεύγει. «Θά ἦταν ἐνοχλητικό νά γλυτώσει ἀπὸ τόν Χάρο ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἡ γενιά»⁴⁹, κι ἔτσι οἱ θεοὶ δέν σώζουν κανένα· μακρινό καί περιφρονητικό ἀκούγεται ἀπ' τὰ χεῖλη τους τό ἐπαναλαμβανόμενο ἐκεῖνο «γιά χάρη τῶν θνητῶν».

Στήν ἑλληνικὴ μυθολογία ἔχει σχεδόν ἀποσιωπηθῆ ἐκεῖνος ὁ μῦθος ὁ ὁποῖος γενικῶς εἶναι ἕνας ἀπὸ τους σπουδαιότερους: ἡ δημιουργία τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τους θεοὺς. Στήν Π. Διαθήκη ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας, τό ἴδιο καί στό βαβυλωνιακὸ ἔπος τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου, εἶναι «κατ' ἀρχάς» αὐτός: οἱ θεοὶ δημιουργοῦν τούς ἀνθρώπους γιά νά τους ἔχουν στήν ὑπηρεσία τους⁵⁰. Στήν Θεογονία τοῦ Ἡσιόδου ἡ δημιουργία τῶν ἀνθρώπων παραλείπεται, γιά τὴν δράση τοῦ Προμηθέως γνωρίζουν μόνο παραλογοτεχνικοὶ μῦθοι, ἐνῶ ἡ δημιουργία των ἀνθρώπων ἀπὸ τόν καπνὸ τῶν Τιτάνων πού κάηκαν ἀπὸ τόν κεραυνὸ παραμένει ἀπόκρυφη⁵¹. Θεοὶ καί ἀνθρωποὶ συνυπάρχουν, χωρισμένοι ἀκόμη καί κατὰ τὴν τελετὴ τῆς θυσίας, καί ὅμως σχετιζόμενοι ἀμοιβαίως ὅπως τό πρωτότυπο καί τό ἀντίτυπο.

Οἱ θεοὶ δέν μποροῦν νά δώσουν ζωὴ· μποροῦν ὅμως νά τὴν ἀφαιρέσουν. Δέν ὑπάρχει στίς ἀρχαῖες θρησκείες κανείς ἀντίθεος· ἀλλά κάθε θεὸς ἔχει τὴν σκοτεινὴ, ἐπικίνδυνη πλευρὰ του. Ἡ Ἀθηνᾶ καί ἡ Ἥρα οἱ κατ' ἐξοχὴν πολιοῦχες θεές, ἐπιδιώκουν περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον τὴν καταστροφή τῆς Τροίας· ὁ Ἀπόλλων ὁ θεὸς τῆς ἰάσεως στέλνει τόν λοιμὸ, ἐνῶ μαζί μέ τὴν Ἄρτεμι θανατώνει τὰ παιδιὰ τῆς Νιόβης· ἡ Ἀθηνᾶ παρασύρει τόν Ἔκτορα στόν θάνατο, καί μέ

ώμοτητα ή Αφροδίτη καταστρέφει τόν άγέρωχο Ιππόλυτο. Ακόμη και για τόν Δία μπορεί νά λέγεται αυτό τό παράδοξο: «κακόβουλα σχέδια έβαζε στό μυαλό του ό έπινοητικός Ζεύς»⁵². «Πατέρα Δία, κανείς δέν είναι πίο καταστρεπτικός από σένα», ακούγεται μέσα από τό όμηρικό έπος⁵³.

Άλλα ή καταστροφή από τόν θεό είναι δυνατόν νά αποτελεί κατά παράδοξο τρόπο θεϊκό προορισμό· τό θύμα γίνεται σωσίας του θεου. Έτσι ή Άρτεμις απαιτεί τήν ζωή της Ιφιγένειας, ό Απόλλων φέρνει τόν θάνατο στον Λίνο και ότον Υάκινθο, στον Άχιλλέα και στον Νεοπτόλεμο, ή Αθηνά στην Ιοδάμα⁵⁴, ό Ποσειδών στον Έρεχθέα. Αυτός πού πεθαίνει κατ' αυτόν τόν τρόπο παραμένει στην θεϊκή περιοχή ως σκοτεινή άντανάκλαση του θεου. Και οι όλύμπιοι θεοί ακόμη δέν θά ήσαν αυτό πού ήσαν χωρίς αυτή τήν σκοτεινή διάσταση.

Και όμως οι άνθρωποι χρειάζονται τούς θεούς έντελως διαφορετικά απ' ό,τι οι θεοί τούς ανθρώπους· οι άνθρωποι ζουν μέ τήν έλπίδα της άνταποδοτικής φιλίας, της χάριτος. «Είναι καλό νά χαρίζουμε άντάξια δώρα στους άθανάτους»⁵⁵, γιατί αυτοί θά φανούν ευγνώμονες. Δέν είναι όμως δυνατόν νά είναι οι άνθρωποι βέβαιοι γιαυτό. Όπωςδήποτε μέ τήν τελετουργία συνδέονται προσδοκίες ό,τι αυτή θά έχει όρισμένα αποτελέσματα· οι όμηρικοί θεοί όμως μπορούν νά άρνούνται χωρίς νά έξηγούν τόν λόγο. Όταν οι Άχαιοί προσέφεραν έξιλαστήρια θυσία, για νά άπαλλαγούν από τόν λοιμό, ό Απόλλων «άκουσε» τήν προσευχή του ιερέα, «χάρηκε» για τόν λατρευτικό ύμνο, κι έτσι ή επιδημία άπομακρύνθηκε⁵⁶. Άλλά όταν οι Άχαιοί, καθώς βαδίζουν προς τήν μάχη, τήν όποία ρητώς προκάλεσε ένα θεόσταλτο όνειρο, προσφέρουν θυσία στους θεούς, «ό Ζεύς δέχτηκε τις προσφορές, αλλά έκανε πίο μεγάλο τόν βασανιστικό κόπο της μάχης»⁵⁷. Οι γυναίκες της Τροίας μέ επικεφαλής τήν βασίλισσά τους άποθέτουν ένα πέπλο στά γόνατα της Αθήνας στον ναό της και παρακαλούν τήν θεά νά σπάσει τό δόρυ του Διομήδους· «ή Αθηνά όμως άρνήθηκε»⁵⁸ άδιάφορα και ψυχρά. Ό άνθρωπος δέν μπορεί ποτέ νά είναι έντελως βέβαιος για τούς θεούς του. Τόν άνθρωπο, πού άνεβαίνει πολύ ψηλά, τόν άπειλει πολύ μεγάλη καταστροφή: πρόκειται για τόν γνωστό «φθόνο των θεων»⁵⁹.

Οί θεοί δέν είναι για τόν κόσμο ή μητρική άγκαλιά· στέκονται σέ άπόσταση, πλήρως διαμορφωμένες μορφές, όρατές από διαφορετικές πλευρές. Αυτό άφήνει στον άνθρωπο τήν έλευθερία νά πει μέ τήν σειρά του όχι, ακόμη και νά επαναστατήσει. «Άν ήθελες νά πεισθής», λέγει ή Αθηνά στον Άχιλλέα σαν νά λαμβάνει υπ' όψη της τυχόν άρνηση του⁶⁰. Ό ίδιος ό Άχιλλεύς τολμά νά μιλήσει μέ παράτολμα λόγια στον Απόλλωνα, ό όποιος τόν παραπλάνησε: «θά σέ έκδικιόμουν, αν είχα τήν δύναμη»⁶¹. Δέν ύπάρχει καμμιά ύπακοή στον θεό, όπως δύσκολα ύπάρχει θεϊκή προσταγή· δέν ύπάρχει κανένα θεϊκό δικαστήριο⁶². Ό θεός επίσης σπανίως προσφωνείται μέ τό δέσποτα, όπως ό σκλάβος όμιλει προς τόν κύριό του. Ό άνθρωπος στέκεται άπέναντι στους θεούς ψυχραιμος και σταθερός, όπως τά θεϊκά άγάλματα πού ό ίδιος δημιουργούσε. Αυτό αποτελεί ένα είδος έλευθερίας και πνευματικότητας μέ άντάλλαγμα ασφάλεια και

έμπιοτοςύνη. Η πραγματικότητα όμως θέτει ακόμη και στον απελευθερωμένο άνθρωπο τά όριά της: οί θεοί είναι και παραμένουν οί «ίςχυρότεροι».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ίδίως ή Harrison (1), και ακόμη σέ μιά ένσυνειδήτως σύγχρονη παρουσίαση, ό W. La Barre, *The Ghost Dance: origins of religion*, 1970, 433-76· τό έλληνικό Πάνθεον θεωρείται μοναδικό και από τον M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932, 221, καθώς και από τον Kerényi (3) 36.

2. Συνέλευση τών θεών στον μύθο του Τελεπίνου: ANET 128· στον μύθο του Βάαλ: ANET 130 κ.α.· ΚΑΙ 4.4· για τό όρος τών θεών: βλ. III 2.1 σημ. 10.

3. Βλ. I 3.6 σημ. 10.

4. E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, 1948, 89.

5. Ο Usener 314-16 κάνει λόγο για τον «νόμο», κατά τον όποιο μιά έκφραση για ένα θεό, όταν παύσει νά είναι γλωσσικώς κατανοητή, γίνεται κύριο όνομα, αλλά αυτό τό είδε περισσότερο ως παραμόρφωση λόγω της γλωσσικής εξέλιξεως.

6. Otto (1) 163 έξ. Πρβ. W. Potscher, «Das Person-Bereichdenken in der fruhgriechischen Periode», *Wiener Studien* 72 (1959) 5-25.

7. Βλ. III 2.1 σημ. 34.

8. Ίλ. Π 788-92· βλ. Π 2.7 σημ. 22· III 2.12 σημ. 8.

9. Ίλ. Π 450· X 169.

10. Όδ. λ 249 έξ.

11. Burkert, *MH* 22 (1965) 167-70.

12. Βλ. III 2.3 σημ. 35· III 2.9 σημ. 26.

13. Βλ. III 2.2 σημ. 18· III 2.7 σημ. 25-6.

14. Ο C. F. H. Bruchmann, *Epitheta Deorum*, RML Suppl., 1893, έχει συγκεντρώσει μόνο τά επίθετα από λογοτεχνικές πηγές· κατάλογοι επιθέτων υπάρχουν στα άρθρα της RE· βλ. III 2. Για τήν έρευνα περί τών ονομάτων κατά τήν προσευχή βλ. II 3 σημ. 7.

15. Πολύ συχνό σέ ιερές επιγραφές, π.χ. LSCG 1 A 10, 18 A 25 κ. α.· *GdH* I 202· T. H. Price, *Kourotrophos*, 1978. Βλ. V 2.5 σημ. 32.

16. Βασική μελέτη: Deubner, «Personifikationen abstrakter Begriffe», RML 2068· 169· Usener 364-75· GGR 812-15· L. Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*, Diss., Wurzburg 1939· F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikation der vorhellenistischen Zeit*, 1964· Nilsson Op. III 233-42.

17. Ο Usener άμφιβάλλει «άν ή γλώσσα γενικώς διέθετε έξ άρχής άφηρημένα (abstracta)», 371· 374 έξ.

18. Ήδη μαρτυρείται στήν συνθήκη τών Μιτάννι: ANET 206.

19. B. C. Dietrich, *Acta Classica* 8 (1965) 17 σημ. 22· H. Guterbock, *Kumarbi*, 1946, 114 έξ.

20. K. Reinhardt, «Personifikation und Allegorie», *Vermachtnis der Antike*, 1960, 7-40.

21. Ήσιόδ. *Θεογ.* 886-901· βλ. III 2.1 σημ. 19.

22. Ήσιόδ. *Έργα* 220-73.

23. Πανσ. 5.18.2.

24. RML III 2115· AF πίν. 9.4.

25. Πανσ. 9.27.1· GGR 525· RE IV A 44 έξ.· βλ. II 5 σημ. 15.

26. *Κύπρια άπ.* 7 (*Homeri Opera* V, Allen, p. 120) και πρβ. Φιλόδημο: W. Luppe, *Philologus* 118 (1974) 193-202· Άπολλόδ. 3.10.7· RML III 117-66· Herter, RE XVI 2338-80. ι

27. K. Ziegler, *RE VII A 1643-96*. H. Strohm, *Tyche: zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den fruhgriechischen Dichtern*, 1944. «Τύχη και Μοίρα»: Αρχιλοχος ἀπ. 16 (West).
28. Πίνδ. Ὀλ. 12.
29. Εὐριπ. Ἰων 1512-14· πρβ. Ἐκάβ. 488-91· Κύκλ. 606 ἔξ.
30. A. Raubitschek, «Demokratia», *Hesperia* 31 (1962) 238-43.
31. Πaus. 8.15.3: βλ. II 7 σημ. 56· III 2.10 σημ. 45.
32. Πλούτ. Δίων 56.
33. Πaus. 4.27· Πολύαιν. 8.59· βλ. II 6 σημ. 30.
34. Ἡρόδ. 1.60.
35. *RML IV* 290-4 σημ. 38.
36. *L&S* 140-4.
37. *VS* 31 B 112.
38. O. Weinreich, *Menekrates Zeus und Salmeoneus*, 1933=*Religionsgeschichtliche Studien*, 1968, 299-434.
39. W. Kullmann, *Das Wirken der Gotter in der Ilias*, 1956· ριζική προσπάθεια νά διαχωρισθῆ ἡ ποίηση ἀπό τήν πίστη κατεβλήθη ἀπό τόν W. Brouckere, *Theologie der Ilias*, 1975.
40. Ἰλ. Ξ 385· B 182.
41. Βλ. III 2.4 σημ. 33.
42. Ὑμν. εἰς Ἄφρ. 172-5· 181-3· Ὑμν. εἰς Δήμ. 188-90· 275-80. Πρβ. γενικῶς F. Pfister, «Eiphanie», *RE Suppl. IV* 277-323.
43. Σαπφώ ἀπ. 1-2 (Lobei καί Page)· βλ. III 2.7 σημ. 33.
44. Αἰσχ. Ἐπτά 136· Αρχιλοχ. ἀπ. 94 (West), βλ. III 2.4 σημ. 15.
45. Βλ. IV 4 σημ. 43-9.
46. E. Muller, *De Graecorum deorum partibus tragicis*, 1910.
47. Θαῦματα μέ κρασί: Otto (2) 91 ἔξ. (ἑλλην. μετάφρ. 97 ἔξ.)· Στέφ. Βυζ. s.v. Νάξος· Πaus. 6.26.2. ἕνα θαῦμα μέ γάλα: Πίνδ. ἀπ. 104 b.
48. P. Friedlaender, «Lachende Gotter», *Antike* 10 (1934) 209-26=*Studien zur antiken Literatur und Kunst*, 1969, 3-18· A. Lesky, «Griechen lachen über ihre Gotter», *Wiener humanistische Blätter* 4 (1961) 30-40· W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komodien des Aristophanes*, 1970· *GGR* 779-83.
49. Ἰλ. Ο 140 ἔξ.· βλ. III 2.5 σημ. 54· IV 3 σημ. 34.
50. *ANET* 68-99.
51. Βλ. III 3.1 σημ. 23· VI 2.3 σημ. 15.
52. Ἰλ. Η 478.
53. Ἰλ. Γ 365 Ὀδ. υ 201.
54. Σιμωνίδης *FGrHist* 8 F 1· βλ. III 2.6 σημ. 30· *HN* 176 ἔξ. (ἀγγλ. 156 ἔξ.).
55. Ἰλ. Ω 425· Βακχουλ. 1.162.
56. Ἰλ. Α 457· 474.
57. Ἰλ. Β 420.
58. Ἰλ. Ζ 311.
59. Ἡρόδ. 1.32· 3.40· 7.46· Αἰσχ. Πέρσ. 362. Διαμαρτυρία: Πλάτ. Τίμ. 29 e Φαῖδρ. 247 a· Ἀριστοτ. Μετά τά Φυσ. 983 a 2. S. Ranulf, *The Jealousy of the God and Criminal Law at Athens*, 1933-34· F. Wehrli, *Λάθε βιώσας. Studien zur ältester Ethik bei den Griechen*, 1933, passim· E. Milobenski, *Der Neid in der griechischer Philosophie*, 1964. G. J. D. Aalders, *De oud-griekse voorstelling van de afgunst de Godheid (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd Letterkunde 38.2)*, 1975.
60. Ἰλ. Α 207.
61. Ἰλ. Χ 207.
62. A. Goetze, *Kleinasien*, 2^η ἔκδ. 1957, 147.