

Λατρείες στην Κρήτη: η περίπτωση των διονυσιακών-ορφικών ελασμάτων

Γιάννης Ζ. Τζιφόπουλος

Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης

*μητροπολίτη Χίου, Ψαρών και Οίνουσσών κυρῶ Νικηφόρῳ
εἰς μνημόσυνον +14-5-1979*

Η Κρήτη, λόγω της γεωγραφικής της θέσης στο κέντρο της Ανατολικής Μεσογείου, ἤδη από τη Μινωική εποχή δέχθηκε αναπόφευκτα ποικίλες επιδράσεις και μάλιστα λατρευτικές από τη Μέση Ανατολή και την Αίγυπτο, ενώ η ίδια μάλλον επηρέασε καθοριστικά τις λατρευτικές συνήθειες της ηπειρωτικής Ελλάδας.¹ Από την αρχαϊκή κιόλας εποχή οι Κρητικοί εμφανίζονται να κατέχουν ιδιαίτερες γνώσεις τις οποίες διαδίδουν στην ηπειρωτική Ελλάδα, ιδιαίτερα στους τομείς της λατρείας, της μαντείας, των καθαρμών και των μυστηριακών τελετών, τομείς στους οποίους κάθε κοινωνία αποδεικνύεται κατ' ἐξοχήν συντηρητική. Αυτό μαρτυρούν ο *Όμηρικός Ὕμνος εἰς Ἀπόλλωνα* (στ. 388-544), όπου οι πρότεροι ιερεῖς του μαντείου των Δελφῶν εἶναι Κρήτες, ἀλλά και ο *Όμηρικός Ὕμνος εἰς Δῆμητρον* (στ. 118-144), όπου η θεά ἐπιλέγει την Κρήτη ὡς τόπο καταγωγῆς της, ὅταν μεταμφιέζεται σε θνητὴ γυναίκα για να ἀναζητήσει τη χαμένη κόρη της Περσεφόνη, και ἀργότερα διδάσκει τα μυστήριά της στα οποία ὅποιος θνητός μετέχει χαρακτηρίζεται *ὄλβιος* (στ. 470-482). Ἐπιπλέον, σύμφωνα με μία ἀπὸ τις μυθολογικές παραδόσεις, ο Καρμάνωρ καθαίρει τον Ἀπόλλωνα ἀπὸ το μῖασμα της δολοφονίας της δρᾶκαινας στους Δελφούς στην Τάρρα της Κρήτης (σημερινή

1. Βλ. ἰδιαίτερα Burkert 1992, 41-87, Σακελλαράκη-Σακελλαράκης 1987, Λεμπέση 1987 και Willetts 1962.

Αγία Ρουμέλη)², ενώ περίπου το 670 π.Χ., ο Θαλήτας από τη Γόρτυνα καλείται, σύμφωνα με εντολή των Δελφών (*κατά τι πυθόχρηστον*), στη Σπάρτη για να τη γιατρέψει και να την απαλλάξει από λοιμό, πράγμα που επιτυγχάνει με τη μουσική του, και μάλιστα των παιάνων.³

Στο τέλος του 7ου ή στην αρχή του 6ου αιώνα π.Χ. ένας άλλος Κρητικός, ο Επιμενίδης, μάντης και ιερέας του Δία και της Ρέας, τον οποίο μερικοί κατέτασαν ως τον έβδομο των επτά σοφών (Διογ. Λαέρτιος 1.13), μετακαλείται από τους Αθηναίους για να καθάρει την Αθήνα από λοιμό, το αποκαλούμενο *Κυλώνειον ἄγος* που προκάλεσαν οι Αλκμεωνίδες.⁴ Στον Επιμενίδα αποδίδεται επίσης και η αμφίσημη παροιμιακή ρήση, την οποία αναφέρει ο απόστολος Παύλος στην επιστολή του προς Τίτον (1.12):⁵ *Κρήτες ἀεὶ ψευῆσαι, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί*, και με την οποία φέρεται να προσπαθεί να δικαιολογήσει την πιο γνωστή λατρεία της Κρήτης, του Δία του επονομαζόμενου Κρηταγενούς σε αντιδιαστολή με τον Δία του Ολυμπίου δωδεκαθέου. Η παράδοξη αντίληψη ότι κάθε χρόνο ο Δίας πεθαίνει και ξαναγεννιέται, ακολουθώντας τους νόμους της φύσης για την αναπαραγωγή και τη γονιμότητα, αναμφίβολα προκαλούσε κατάπληξη και δυσπιστία και ερχόταν σε αντίθεση με τις ορθολογικές αντιλήψεις περί θεών των άλλων Ελλήνων. Το μοτίβο του αναγεννώμενου θεού δεν είναι πρωτόγνωρο στην Ελλάδα, αφορά όμως άλλους θεούς ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγεται και ο Διόνυσος, και, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ηροδότου (2.42, 144), παραπέμπει άμεσα στον Αιγυπτιακό Όσιρη τον οποίο ο ιστορικός ταυτίζει με τον Διόνυσο.⁶ Οι Κρήτες πάντως όχι μόνο πίστευαν ότι ο αθάνατος Δίας πεθαίνει για να ξαναγεννηθεί, αλλά έδειχναν και τον τάφο του, κυρίως στο Ιδαίον

2. Πausanias 2.7.7, 2.30.3, 10.7.2 και Burkert 1992, 62-64.

3. Πλούτ., *Περί Μουσικής* 1146b6-1147a και Burkert 1992, 42-46, 62-64.

4. Διογ. Λαέρτιος 1.109-110. Πβ. Ηρόδ. 5.71 και Θουκ. 1.126.2-127.1 και βλ. Burkert 1992, 41-87.

5. Βλ. επίσης Κλήμης, *Στρωματείς* 1.14.59, Κοκολάκης 1995 για τη λογοτεχνική εκμετάλλευση του θέματος κυρίως από τον 4ο αιώνα π.Χ. και εξής και Postlethwaite 1999.

6. Willetts 1962, 199-227.

Άντρον, αλλά και στον Γιούχτα και στη Δίκη,⁷ όπου και τελούνταν μυστήρια τα οποία εν πολλοίς αγνοούμε. Αυτή την αντίφαση φέρεται να προσπαθεί να δικαιολογήσει ο Επιμενίδης με το ρητό του το οποίο επιδέχεται δύο ερμηνειών: είτε οι Κρήτες είναι πάντα ψεύτες και άρα ο Δίας είναι αθάνατος, είτε το ρητό του Επιμενίδη, αφού ο ίδιος είναι Κρητικός, είναι ένα ψέμα και άρα ο Δίας πεθαίνει και ξαναγεννιέται.

Οι αρχαιολογικές και επιγραφικές ενδείξεις για τη λατρεία του Απόλλωνα, της Δήμητρας και του Δία στην Κρήτη παρουσιάζουν αντιστοιχίες με τη λατρεία των θεών αυτών στην υπόλοιπη Ελλάδα, αλλά παρουσιάζουν και τοπικές ιδιαιτερότητες, κυρίως ως προς τον μυστηριακό τους χαρακτήρα, όπως κατ' εξοχήν ιδιαιτερότητα της Κρήτης αποτελούν και οι λατρείες της Ευρώπης, της Ειλείθυιας, της Λητούς, της Δίκτυνας και της Βριτομάρπεως (Βριτομάρτεως), της Αριάδνης, του Μίνωα, του Ασκληπιού, του Υακίνθου, και του Βέλχανου.⁸ Οι ίδιοι οι Κρήτες, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διόδωρου Σικελιώτη (5.77.3-4), του ιστορικού του δεύτερου μισού του 1ου αιώνα π.Χ. του οποίου όμως η αξιοπιστία ελέγχεται, πίστευαν ότι όλοι οι θεοί και οι λατρείες τους μεταφέρθηκαν στις υπόλοιπες ελληνικές περιοχές από την Κρήτη. Αδιαφιλονίκητη απόδειξη του γεγονότος αυτού, σύμφωνα πάντα με τον Διόδωρο, θεωρούσαν οι Κρήτες τα Μυστήρια της Δήμητρας στην Ελευσίνα, *τελετήν ἐπιφανεστάτην σχεδόν οὔσαν ἀπασῶν*, τα Μυστήρια των Καβείρων στη Σαμοθράκη και τα Ορφικο-Διονυσιακά Μυστήρια της Θράκης, τα οποία, ενώ στις περιοχές αυτές τελούνται μυστικά, στην Κνωσό της Κρήτης τελούνται *φανερῶς* και όποιος επιθυμεί γνωρίζει το περιεχόμενό τους, αφού τίποτα δεν απαγορεύεται να κοινοποιηθεί.

Αυτές οι τρεις τελετές μύησης τις οποίες αναφέρουν οι Κρήτες πρωτοεμφανίζονται στον ελληνικό χώρο τον 6ο αιώνα π.Χ., και εκφράζουν μια αντίληψη για τα μετά θάνατον διαφορετική από αυτή που συναντούμε στον Όμηρο, τον Ησίοδο και στους Λυρικούς και Χορικούς

7. Βλέπε τη σημαντική συζήτηση του Κοκολάκη 1995 και του Postlethwaite 1999.

8. Willetts 1962, 141-198, 292-294.

ποιητές της αρχαϊκής εποχής, αφού επαγγέλλονται την εξάλειψη του φόβου του θανάτου.

Η *Ίλιάδα* και η *Όδύσσεια* του Ομήρου και η *Θεογονία* του Ησιόδου αποτελούν τα πρωιμότερα κείμενα, στα οποία ο θάνατος και τα μετά θάνατον παρουσιάζονται με τρόπο απαισιόδοξο και αποκρουστικό, καθώς η μετά θάνατον ‘ύπαρξη’ των νεκρών δεν είναι δελεαστική.⁹ Στο έργο του *Έργα και Ημέραι* όμως (στίχοι 106-201)¹⁰ ο Ησίοδος, περιγράφοντας τις πέντε Εποχές εξέλιξης του ανθρώπου οι οποίες σταδιακά βαίνουν προς το χειρότερο, όπως συμβολίζεται παραστατικά με τη χρήση των μετάλλων, τις διακρίνει με δύο κυρίως κριτήρια: 1) τον τρόπο διαβίωσης των ανθρώπων και 2) τον τρόπο θανάτου και ‘ύπαρξης’ μετά θάνατον. Συγκεκριμένα, την Εποχή του Χρυσού οι άνθρωποι ζουν ως θεοί, και ο θάνατός τους είναι ύπνος που τους δαμάζει, μετατρέποντάς τους σε δαίμονες αγνούς, επιχθόνιους, φύλακες των ζωντανών. Το Αργυρό γένος έχει τα χαρακτηριστικά ενός μεγάλου, αφύσικου νηπίου. Οι άνθρωποι δεν ενηλικιώνονται ποτέ και βασιλεύει η βία και η *ὑβρις* ανάμεσά τους, όταν όμως πεθαίνουν αποκαλούνται *μάκαρες*, *ὑποχθόνιοι θνητοί*. Το Χάλκινο γένος, ανελέητο και φρικτό, αλληλοεξοντώνεται από τον πόλεμο και την *ὑβριν* και πεθαίνει ανώνυμο, εξαφανισμένο από τον μαύρο θάνατο. Το τέταρτο γένος, οι ήρωες και ημίθεοι, είναι και αυτό γένος πολεμικό αλλά σε σύγκριση με τα άλλα γνωρίζει την *θέμιν* και την *δίκην*. Έτσι κάποιοι ήρωες μετά θάνατον κατοικούν *ὄλβιοι* στα Νησιά των Μακάρων, χωρίς λύπη στην ψυχή τους, ενώ η γη τους προσφέρει τους καρπούς της τρεις φορές τον χρόνο. Το τελευταίο γένος του Σιδήρου χαρακτηρίζεται από τη μείξη καλού και κακού, ή καλύτερα από την πλήρη κατάργηση των κανόνων και συμπεριφορών, των δομικών δηλαδή συστατικών της οικογένειας, της κοινωνίας, της πόλης-κρά-

9. Για τις μετά θάνατον αντιλήψεις στην *Όδύσσεια* βλέπε το πρόσφατο βιβλίο του Οδυσσέα Τσαγκαράκη 2000, κυρίως 105-119.

10. West 1978 ad loc. και West 1997, 312-319 για πιθανές ανατολικές επιδράσεις στην Ησιόδεα σύνθεση των πέντε Εποχών.

τους. Και αυτό το γένος, το γένος του ποιητή, θα αφανιστεί, αλλά δεν αναφέρεται ούτε ο τρόπος ούτε η τελική κατάληξη των ανθρώπων μετά θάνατον.

Από την επιγραμματική αυτή αναφορά στις πέντε Εποχές του Ησίοδου συνάγεται ότι υπάρχουν δύο αντιφατικές αντιλήψεις για τα μετά θάνατον, μία θετική, η οποία συμβολίζεται με τον χρυσό και τον άργυρο και εξυψώνει τους νεκρούς θνητούς σε θεούς, και μία αρνητική, η οποία συμβολίζεται με τον χαλκό και τον σίδηρο και σύμφωνα με την οποία ο θάνατος αφανίζει τους θνητούς οδηγώντας τους στην ανωνυμία. Ωστόσο, ενώ στον Ησίοδο οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις παρουσιάζονται με τη συμβολική εναλλαγή των μετάλλων ως χρονική εξέλιξη επί τα χείρω, με τις τελετές μύησης που εμφανίζονται τον 6ο αιώνα π.Χ., οι δύο αυτές αντιφατικές εικόνες για τη μεταθανάτια κατάσταση των θνητών εμφανίζονται στο προσκήνιο συγχρονικά. Εξακολουθεί να υφίσταται η καταθλιπτική αντίληψη περί Άδη, όπως αυτή παρουσιάζεται στον Όμηρο, στον Ησίοδο και στην πλειονότητα των Λυρικών και Χορικών ποιητών, αλλά παράλληλα, εμφανίζονται μυστηριακές τελετές οι οποίες επαγγέλλονται την εξάλειψη του φόβου του θανάτου και υπόσχονται την μετά θάνατον ανύψωση των θνητών σε ήρωες και θεούς.

Επί της ουσίας οι μυστηριακές λατρείες, όπως φαίνεται και από το κείμενο του Διοδώρου σχετικά με τις αντιλήψεις των Κρητών (5.77.3-4), δεν διαφέρουν μεταξύ τους, και μάλιστα οι επικαλύψεις ή οι αλληλεπιδράσεις είναι δύσκολο να ανιχνευτούν.¹¹ Η διαδικασία μύησης ήταν ανοικτή και ανεκτική, αρκεί ο υποψήφιος να μην είχε διαπράξει φόνο. Χωρίς διάκριση φύλου, ηλικίας, θρησκευτικών πεποιθήσεων, οικονομικής και κοινωνικής κατάστασης, ο υποψήφιος, ύστερα από προσωπική επιλογή, μπορούσε να λάβει μέρος στην τελετή μύησης με την ελπίδα της μετά θάνατον ζωής. Σε αρκετές μυστηριακές λατρείες επιβαλλόταν άκρα μυστικότητα *ἀρρήτων* και *ἀπορρήτων*, με εξαίρεση τις μνητικές τελετές στην Κρήτη σύμφωνα με τον Διόδωρο, ενώ κάποιος *ιερός λόγος* μάλλον

11. Burkert 1994.

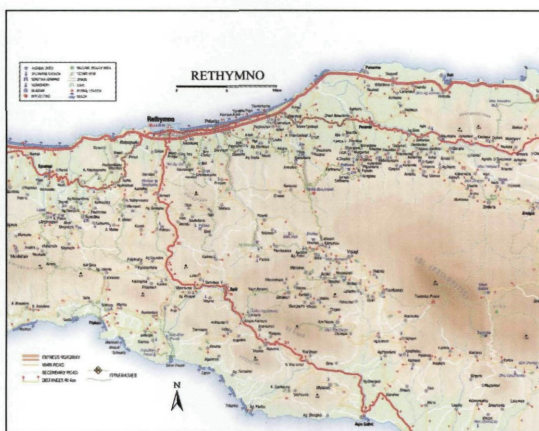
αποτελούσε σημείο αναφοράς κατά τη διαδικασία της μύησης είτε προφορικά είτε γραπτά. Για τη μύηση καθαυτή οι πληροφορίες είναι ελάχιστες ή ελλείπουν παντελώς. Το μόνο βέβαιο είναι ότι οι μύστες, όσοι δηλαδή αποκτούσαν μέσω της μύησης μια προσωπική εμπειρία επικοινωνίας με το θείο, εμφανίζονται μεταμορφωμένοι ως προς τις προηγούμενες αντιλήψεις τους κυρίως περί ζωής και θανάτου, και χαρακτηρίζονται με τα επίθετα *ὄλβιος*, *εὐδαίμων*, *μάκαρ* και *ὄσιος*, τα οποία σηματοδοτούν την τέλεια, απόλυτη ευδαιμονία και τα οποία συχνά περιγράφουν τη ‘ζωή’ των θεών.

Η ελπιδοφόρα αυτή εικόνα για τον θάνατο δεν απορρέει μόνον από λογοτεχνικά κείμενα, αλλά και από μια ειδική κατηγορία κειμένων, τα αποκαλούμενα ‘ορφικο-διονυσιακά’,¹² τα οποία είναι χαραγμένα πάνω σε χρυσά ελάσματα (με εξαίρεση ένα ή δύο ασημένια), συνολικά πάνω από τριάντα. Τα ελάσματα αυτά προέρχονται από τάφους της Ιταλίας, της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας, της Πελοποννήσου, της Μυτιλήνης και της Κρήτης και χρονολογούνται από τον 5ο π.Χ. μέχρι τον 1ο αιώνα μ.Χ. Από τη γεωγραφική αυτή κατανομή είναι φανερό ότι τα πρωτεία σε ενεπίγραφα χρυσά ελάσματα, που μέχρι τώρα έχουν έρθει στο φως, κατέχουν περιοχές στην ‘περιφέρεια’ του Ελληνικού κόσμου, όπου οι θρησκευτικές και λατρευτικές παραδόσεις διατηρούνται με όσο το δυνατόν λιγότερες αλλαγές. Το σχήμα των ελασμάτων είναι αυτό του στό-

12. Για τα μέχρι σήμερα δημοσιευμένα κείμενα σε χρυσά ελάσματα βλέπε την έκδοση του Zuntz 1971, του Pugliese Carratelli 1993 και κυρίως την πρόσφατη του Riedweg 1998, 359-398, όπου και εκτενέστατη βιβλιογραφία για τον Ορφισμό. Γενικά βλέπε Burkert 1993, 562-71, 589-615, Burkert 1994 και Παπαχατζής 1986, 293-9, όπου και όλες οι αρχαίες πηγές, καθώς επίσης και τα λήμματα “Orphics” και “Orphism” στα ετήσια Επιγραφικά Δελτία Ελληνικής Θρησκείας 1987-1998 (Epigraphic Bulletin for Greek Religion EBGR 1987-1998) του Άγγελου Χανιώτη στο *Κέρονος/Kernos*: *Kernos* 4 (1991), *Kernos* 5 (1992), *Kernos* 6 (1993), *Kernos* 7 (1994), *Kernos* 8 (1995), *Kernos* 9 (1996), *Kernos* 10 (1997), *Kernos* 11 (1998), *Kernos* 12 (1999), *Kernos* 13 (2000), *Kernos* 14 (2001). Βλέπε επίσης τη σημαντική συζήτηση του Edmonds 1999 για τον μύθο του Ζαγρέα τον οποίο η σύγχρονη βιβλιογραφία θεωρεί θεμελιακό για τον ορφισμό, παρά τις περί του αντιθέτου μαρτυρίες των πηγών, και τη συμβολή του Merkelbach 1999 για τις ομοιότητες ανάμεσα στα κείμενα των χρυσών ελασμάτων και του Βιβλίου των Νεκρών των Αιγυπτίων.

ματος ή ορθογωνίου παραλληλόγραμμου, ή το σχήμα φύλλων ελιάς, μυρτιάς και κισσού, και είναι λεπτά όσο ένα φύλλο χαρτιού. Η θέση εύρεσης των ελασμάτων μέσα στον τάφο δεν είναι γνωστή: άλλα ήταν τοποθετημένα πάνω στο στόμα του νεκρού ως επιστόμια και άλλα πάνω στο στήθος ή σε μία από τις παλάμες του. Τα κείμενα αυτά συνόδευαν τον νεκρό μύστη στον Κάτω Κόσμο, και δεν προορίζονταν για το ευρύ κοινό – διαφορετικά θα είχαν χαραχθεί στις επιτύμβιες στήλες κατά το ανάλογο των επιγραμμάτων. Ενώ τα κείμενα αυτά δεν έχουν ιδιαίτερες λογοτεχνικές αξιώσεις, η σημασία τους για τις μυστηριακές λατρείες είναι εξαιρετική, καθώς παρουσιάζουν με τρόπο μοναδικό αντιλήψεις τις οποίες τα λογοτεχνικά έργα, όπως ο δεύτερος *Όλυμπιονίκος* του Πινδάρου για τον Θήρωνα του Ακράγαντα και τα αποσπάσματα από *Θρήνους* (απ. 133-137) του ίδιου ποιητή, απλώς υπαινίσσονται.

Μολονότι τα ενεπίγραφα ελάσματα έχουν βρεθεί σε περιοχές γεωγραφικά απομακρυσμένες μεταξύ τους και η έκταση των κειμένων ποικίλλει, οι εντυπωσιακές τους ομοιότητες οδηγούν στο βέβαιο συμπέρασμα ότι όλα έχουν κοινό σημείο αναφοράς και αποτελούν ομάδες μιας συγκεκριμένης μυστηριακής λατρείας. Τα περισσότερα μέχρι στιγμής χρυσά ενεπίγραφα ελάσματα, εννιά (9) στο σύνολό τους, προέρχονται από την Κρήτη, όλα από την ευρύτερη περιοχή του Κάτω Μυλοποτάμου (βλέπε Εικ. 1: χάρτης Νομού Ρεθύμνης): δύο που ανακαλύφθηκαν πρόσφατα στο νεκροταφείο των ρωμαϊκών χρόνων στο Σφακάκι Ρεθύμνου, και επτά, των οποίων η ακριβής θέση εύρεσης δεν είναι γνωστή, αλλά εικάζεται ότι προέρχονται από τους τάφους του εκτεταμένου νεκροταφείου στη βόρεια-βορειοδυτική είσοδο της Ελεύθερας.



Εικ. 1 Χάρτης Νομού Ρεθύμνης (σχέδ. Β. Παπιομύτογλου)



Εικ. 2 Ενεπίγραφο επιστόμιο από την Ελεύθερα (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Συλλογή Αγγείων αρ. 632 = IC II.xii [Eleutherna].31a, έγχρωμη φωτ. Σ.Ν. Στουρνάρας)



Εικ. 3 Ενεπίγραφο επιστόμιο από την Ελεύθερα (Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Συλλογή Αγγείων αρ. 632 = IC II.xii [Eleutherna].31a, ασπρόμαυρη φωτ. Σ.Ν. Στουρνάρας)

Από τα εννιά ελάσματα της Κρήτης τα επτά φέρουν με μικρές παραλλαγές το εξής κείμενο σε τρεις δακτυλικούς εξαμέτρους στίχους με ιδιαίτερότητες (βλέπε Εικ. 2 και 3: ενεπίγραφο επιστόμιο από την Ελεύθερα, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Συλλογή Αγγείων αρ. 632 = IC II.xii [Eleutherna].31a):¹³

*δίψαι αὔος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πιε<μ> μοι
κράνας αἰειρώω ἐπὶ δεξιᾷ, τῇ κυφάριζος.
τίς δ' ἐξί; πῶ δ' ἐξί; Γᾶς υἱός ἡμι καὶ Ὠρανῶ
ἄστερόεντος.*

Από τη δίψα στέγνωσα και χάνομαι· (δώστε) μου όμως να πιω από την ασταμάτητη πηγή στα δεξιά, όπου(;) το κυπαρίσσι. Ποιός είσαι; Ποιά η γενιά σου; Είμαι γιος της Γης και του έναστρου Ουρανού.

13. Τα υπόλοιπα έξι είναι: τρία στην έκδοση της M. Guarducci, IC II.xii [Ελεύθερα].31b, 31c, xxx [Loci Incerti].4, δύο στην έκδοση του Βερδελή 1953-54, 56-60 αρ. Α και Β και ένα αδημοσίευτο από το Σφακάκι.

Στο σύντομο αυτό κείμενο αναφέρεται: α) η θανατηφόρα δίψα του νεκρού μύστη και η προτροπή να πιει από την αέναη κρήνη, όπου(;) υπάρχει και το κυπαρίσσι, και β) ένας πολύ σύντομος αναγνωριστικός διάλογος ανάμεσα στον νεκρό μύστη και μάλλον στους φύλακες της πηγής ή της εισόδου για τον Κάτω Κόσμο, κατά τον οποίο ο μύστης απαντά στις ερωτήσεις «ποιός είσαι και ποιοί οι γονείς σου» με τη στερεότυπη φράση «είμαι γιος της Γης και του Ουρανού», χωρίς να αποκαλύπτει το όνομά του.¹⁴

Το συνοπτικό αυτό κείμενο φαίνεται ακατανόητο και αποκτά νόημα μόνον αν συγκριθεί με τα άλλα παρόμοια, αλλά μεγαλύτερα κείμενα από την Κάτω Ιταλία και τη Θεσσαλία, των οποίων ουσιαστικά αποτελεί μία σύνοψη, και όπου οι ίδιες λέξεις, αλλά κυρίως τα ίδια θέματα επαναλαμβάνονται. Κατά συνέπεια, οι συντάκτες/χαράκτες των κειμένων αυτών, για τους οποίους δεν γνωρίζουμε αν ήταν και οι ίδιοι μύστες, αντλούσαν από μία κοινή παράδοση, αυτή της ‘ορφικο-διονυσιακής’ διδασκαλίας.¹⁵

Ενδεικτικά παραθέτω μερικά από τα σωζόμενα κείμενα στα οποία υπογραμμίζω τις σχεδόν πανομοιότυπες λέξεις και φράσεις. Από την Πετέλια (Strongoli) της Ιταλίας (IG XIV 638):¹⁶

*εύρησ{σ}εις δ' Ἄϊδαο δόμων ἐπ' ἄριστερά κρήνην,
 πάρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον.
 ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.*

14. Σε αντίθεση με τα συνοπτικότερα κείμενα όπου το όνομα του/της νεκρού μύστη είναι το μόνο που επιγράφεται, για τα οποία βλέπε Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998 με προγενέστερη βιβλιογραφία και Μ.Β. Χατζόπουλος στον παρόντα τόμο. Για τη στερεότυπη φράση «είμαι γιος της Γης και του Ουρανού» κυρίως στο κείμενο από το Ιπλάνιο (παρακάτω) βλέπε Sacco 2001.

15. Βλέπε τη φιλότιμη και εξαιρετικά χρήσιμη προσπάθεια του Janke 1984 για την ανασύνθεση ενός πιθανού αρχέτυπου για όλα τα εκτενή ‘ορφικο-διονυσιακά’ κείμενα και επίσης την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα και πειστική ανασύνθεση του ‘τελετουργικού περιβάλλοντος’ (ritual context) για τα κείμενα αυτά που πρότεινε ο Riedweg 1998.

16. Τα κείμενα ακολουθούν με ελάχιστες αποκλίσεις την έκδοση του Riedweg 1998.

- εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 5 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἕασιν.
εἰπεῖν· «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.
δίψῃ δ' εἰμί αὕη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἶψα
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης».
 10 καὺτ[οῖ] σ[ο]ι δώσουσι πειῖν θείης ἀπ[ὸ κρή]νης,
καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς].
[Μνημοσύ]νης τόδε ἰερόν· ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι]
θανεῖσθ[αι· τ]όδε γρα[- - - - -]
 versus a dextra in margine sursum legendus:
 [- - - - -] ΤΟΓΛΩΣΕΙΠΑ σκότος ἀμφικαλύψας.

Δύο ἀπὸ τοὺς Θουρίους τῆς Ἰταλίας, ἓνα ἀπὸ τὰ συνολικά 3 παρόμοια (IG XIV 641):

- ἔρχομαι ἐκ καθαρω̄<ν> καθαρά, χθονί<ων> βασιλεία,
Εὐκλῆς Εὐβο<υ>λεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγῶν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχόμεαι εἴμεν,
ἀλ<λ>ά με μο<ῖ>ρα ἐδάμασ<σ>ε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
 5 καὶ ἀσ{σ}τεροβλήτα κεραυνῶι·
κύκλω<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἰμερτο<ῦ> δ' ἐπέβαν στεφάνο<υ> ποσὶ καρπαλίμοισι·
δεσ{σ}ποινας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
ἰμερτο<ῦ> δ' ἀπέβαν στεφάνο<υ> ποσὶ καρπαλίμοισι.
 10 «ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο».
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

Καὶ τὸ δεύτερο με μικρὲς διαφορὲς (IG XIV 642):

- ἀλλ' ὀπὸταμ ψυχὴ προλίπη φάος ἀελίοιο,
δεξιὸν ΕΣΟΙΑΣΔΕΕΤΝΑΙ πεφυλαγμένον· ε{ι}ῦ μάλα πάν[τ]α.
χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα· τὸ δ' οὐπω πρόσθε ἐπεπόνθεις·
θεὸς ἐγένου ἐξ[.] ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.

- 5 χαῖρ<ε>, χαῖρε, δεξιάν ὁδοιπόρ<ει>
λειμῶνάς τε ἱερούς καί ἄλσεα Φερσεφονείας.

Από τα Φάρσαλα της Θεσσαλίας (SEG 23.410):

- εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
πάρ' δ' αὐτῇ λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσησθα·
πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 5 ψυχρὸν ὕδωρ προ<ρέον>· φύλακες{ι} δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·
οἱ δέ σ' εἰρήσονται ὃ τι χρέος εἰσαφικάνεις·
τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι{ι}·
εἰπεῖν· «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστ<ερόεντος>·
Ἄστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὔσος· ἀλλὰ δότε μοι
 10 πιῖν ἀπὸ τῆς κρήνης».

Από τις Φερέες της Θεσσαλίας (SEG 45.646):

- σύμβολα. ἀν<δ>ρικε-
παιδόθυρσον, ἀνδρικεπαι-
δόθυρσον· βριμῶ, βριμῶ· εἴσιθ<ι>
ἱερὸν λειμῶνα· ἄποινος
 5 γὰρ ὁ μύστης. ΑΠΕΔΟΝ.

Στα κείμενα αυτά, αλλού συνοπτικά αλλού με περισσότερες λεπτομέρειες, καταγράφονται οδηγίες στον νεκρό πώς να πορευθεί στον Άδη, τί να προσέξει, και με ποιά λόγια να προσφωνήσει τους θεούς, αλλά και πώς να απαντήσει σε ερωτήσεις που θα θέσουν οι φύλακες αλλά ίσως και η Περσεφόνη. Οι τελευταίοι στίχοι 12-13 στο κείμενο από την Πετέλια αποσαφηνίζουν ότι το ενεπίγραφο έλασμα προορίζεται «για τον μύστη που πρόκειται να πεθάνει» (η συμπλήρωση είναι βάσιμη), ενώ στους στίχους 1-2, 6-8 και 10 του ίδιου κειμένου, όπως και στο κείμενο από τα Φάρσαλα (στ. 2, 4-5, 8-10), παρατηρούμε να επαναλαμβάνονται σχεδόν αυτούσια η θανατηφόρα δίψα και η ανάγκη να πιει ο νεκρός από μια συγκεκριμένη κρήνη, και ο αναγνωριστικός διάλογος μεταξύ του νεκρού και των φυλάκων όπου προστίθεται η φράση: «η γενιά μου είναι ουρά-

νια». Στον στίχο 9 του κειμένου από τα Φάρσαλα το όνομα Ἄστέριος δεν είναι το πραγματικό όνομα του νεκρού αλλά αυτό το οποίο φέρει ως μύστης, και ίσως ο κάθε μύστης, και το οποίο παραπέμπει προφανώς στο επίθετο του ουρανού στον στίχο 8, όπου συντομογραφείται, για να δηλώσει την ουράνια καταγωγή του νεκρού μύστη. Στο σύντομο κείμενο από τις Φερέες δίνονται περισσότερες συνθηματικές λέξεις για την αναγνώριση ανάμεσα στους φύλακες και στον νεκρό: «σύνθημα: άνδρα, παιδί, δος μου (ή δέσε) τον θύρσο, Βριμώ/Περσεφόνη, είσελθε στο ιερό λιβάδι, ο μύστης ανταμείβεται».¹⁷

Η αμοιβαία, συνθηματική αυτή αναγνώριση ανάμεσα στον νεκρό μύστη και τους φύλακες επιτρέπει στον νεκρό να σβήσει τη δίψα, η οποία τον στεγνώνει και τον αφανίζει, πίνοντας από την πηγή της Μνημοσύνης. Με τον τρόπο αυτό ο νεκρός μύστης αναγεννάται, εξυψώνεται πλέον σε ήρωα και θεό και γίνεται δεκτός από την Περσεφόνη και τον Πλούτωνα και ίσως και από άλλους θεούς, όπως αναφέρουν τα εκτενέστερα κείμενα: ἄλλοισι μεθ' ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς] (Πετέλια στ. 11), θεός δ' ἔσμι ἀντι βροτοῖο (πρώτο κείμενο Θουρίων στ. 10), θεός ἐγένου ἐξ[.] ἀνθρώπου (δεύτερο κείμενο Θουρίων στ. 4), και η προσφώνηση χαῖρε στο δεύτερο κείμενο από τους Θουρίους (στ. 3 και 5) η οποία δεν απευθύνεται σε κοινούς νεκρούς, αλλά σε ηρωοποιημένους θνητούς ή θεούς.¹⁸ Ο θνητός-μύστης δεν πεθαίνει, αλλά ξαναγεννιέται, αυτή τη φορά ως ήρωας και θεός, και αποκαλείται ὄλβιος και μακαριστός, ενώ μάλλον κάτι ανάλογο πρέπει να υποδηλώνουν και οι συνθηματικές φράσεις «ὄρμησε/έπεσε στο γάλα», των οποίων η σημασία παραμένει μυστήριο.

Μέχρι πρόσφατα, η εικόνα αυτή των κειμένων των χρυσών ελασμάτων

17. Η λέξη ἀνδρικεπαιδόθυρσος είναι σύνθετη από το ἀνήρ, παῖς και θύρσος και αποτελεί μυστηριακό όνομα του Διονύσου αφού αμέσως μετά ακολουθεί αυτό της Βριμοῦς (Χρυσοστόμου 1998, 214-215), γεγονός το οποίο συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι το ίδιο το όνομα μάλλον έχει και μυστηριακή ερμηνεία, όπως πρότεινε με πειστικό τρόπο ο Τσαντσάνογλου 1997, 116-117: ἀνδρικέ παῖ δό<ς> (ή δδ) θύρσον.

18. Για το χαῖρε σε επιτύμβιες επιγραφές βλέπε τη σημαντική συζήτηση της Sourvinou-Inwood 1996, 180-216 και Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998.

παρουσίαζε προβλήματα ως προς τον συσχετισμό τους με κάποια από τις μυστηριακές λατρείες. Ήταν κοινά αποδεκτό ότι επρόκειτο για τη λατρεία των Ορφικών, οπαδός των οποίων χαρακτηρίστηκε και ο νεκρός του τάφου Α του Δερβενίου στη Θεσσαλονίκη, εξαιτίας της ανακάλυψης του γνωστού παπύρου με τη σχολιασμένη έκδοση μιας ‘ορφικής’ θεογονίας.¹⁹ Και αυτό, παρά το γεγονός ότι ο πλούσιος διάκοσμος του τάφου του Δερβενίου με το έντονα διονυσιακό περιεχόμενο, όπως έδειξαν πρόσφατα ο Πέτρος Θέμελης και ο Γιάννης Τουράτσογλου,²⁰ ερχόταν σε αντίθεση με τις βασικές αρχές του ορφικού βίου, όπως τις διατροφικές απαγορεύσεις και τους ακραίους κανόνες που περιορίζαν τις απολαύσεις των αισθήσεων και του σώματος, καθώς και με τα ταπεινά και συμβατικά κτερίσματα των τάφων τους.

Η δημοσίευση όμως δύο ελασμάτων το 1974 και το 1987 έχει αποσαφηνίσει με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο ότι τα κείμενα αυτά ανήκαν σε μύστες του Διονύσου. Στο κείμενο από το Ιπώνιο (Vibo Valentia) της Ιταλίας, του οποίου η αρχή του είναι ίδια με το τέλος του κειμένου από την Πετέλια, ο νεκρός μύστης οδηγείται στον ιερό δρόμο που βαδίζουν με δόξα άλλοι μύστες και βάρχοι (στ. 15-16) (Foti-Carratelli 1974):

- Μναμοσύνας τόδε ήριον, έπει ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι
 εις Ἀῖδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπί δ<ε>ξιά κρήνα,
 πάρ δ' αὐτὰν ἔστηκῆαν λευκά κυπάρισ<σ>ος·
 ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκῶν ψύχονται.*
- 5 *ταύτας τᾶς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθεις.
 πρόσθεν δὲ εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασι.
 τοὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν φρασί πευκαλίμιασι
 ὄτ<τ>ι δὴ ἔξερέεις Ἄιδος σκότος ὀλοέεντος.*
- 10 *εἶπον· «ὕος Γᾶς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόεντος,
 δίψαι δ' εἶμ' αὔος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλ<λ>ὰ δότ' ὦ[κα]*

19. Laks-Most 1997.

20. Θέμελης-Τουράτσογλου 1997, 148-149.

- ψυχρόν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ[νης]».*
καὶ δὴ τοὶ ἔρεοῦσιν ὑποχθονίω βασιλεί<αι>·
καὶ δὴ τοὶ δώσουσι πιέν τᾶς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας·
 15 *καὶ δὴ καὶ σὺ πιών ὁδὸν ἔρχεα<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι*
μύσται καὶ βάρχοι ἱεράν στείχουσι κλε<ε>ῖνοι.

Το κείμενο ἀπὸ τὴν Περίλυνα Τρικάλων περιέχει τὸ συνθηματικὸ μῆνυμα τοῦ νεκροῦ πρὸς τὴν Περσεφὸνὴ ὅτι ὁ λυτρωτὴς τοῦ νεκροῦ μύστη εἶναι ὁ Διόνυσος (Τσαντσάνογλου-Παράσογλου 1987):

- νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.*
εἶπειν Φερσεφὸνα σ' ὅτι Βάρ<χ>ιος αὐτὸς ἔλυσε.
ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες.
αἶψα εἰς γ<ά>λα ἔθορες.
 5 *κρίος εἰς γάλα ἔπεσε<ς>.*
οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμάν.
κάπιμένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσ<σ>απερ ὄλβιοι ἄλλοι.

Απὸ ὅσα προηγήθηκαν προκύπτει ὅτι, παρὰ τὶς εμφανεῖς ομοιότητες, ὑπάρχουν καὶ διαφορὲς ἀνάμεσα στὰ κείμενα τῶν ελασμάτων αὐτῶν, κυρίως στὶς λεπτομέρειες οἱ ὁποῖες ὁμῶς ἀθροισζόμενες μάλλον συμπληρῶνουν τὴν ἀποσπασματικὴ μᾶς εἰκόνα γιὰ τοὺς μύστες τοῦ Διονύσου. Ωστόσο, τὸ γεγονὸς παραμένει ὅτι οἱ μύστες αὐτοὶ δὲν ἀποτελοῦν ἓνα ομοιογενὲς σύνολο με ἀπολύτως ταυτόσημες ἀντιλήψεις, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογή τῶν κειμένων τα ὁποῖα χάραξαν οἱ ἴδιοι ἢ προμηθεύονταν ἔτοιμα. Γιὰ κάποιον λόγο τα σωζόμενα κείμενα δὲν παρουσιάζουν μιὰ ἀναμενόμενη ομοιομορφία καὶ αὐτὸ εἶναι ἴσως κατανοητό, ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὁ Διόνυσος ἐμφανίζεται με πολλὰ προσωπεῖα.

Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς πολυπροσωπίας τοῦ Διονύσου καὶ τῶν τελετῶν τοῦ ἀποτελεῖ ἡ Κρήτη. Τὸ ἑβδομὸ ἐλάσμα ἀπὸ τὴν Κρήτη ἦταν μοναδικό, καὶ γι' αὐτὸ δὲν συγκαταλεγόταν με τὰ ἄλλα 'ορφικο-διονυσιακά' ἐλάσματα, γιὰτὶ ἡ σύντομη ἐπιγραφή που φέρει εἶναι ἓνας χαιρετισμὸς στὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Περσεφὸνὴ (IC II.xii [Ελευθέρινα].31bis):

[Πλού]τωνι και Φ-
[ερσ]οπόνει χαιρέν.

Επειδή σε κανένα από τα συνολικά πάνω από 30 ‘ορφικο-διονυσιακά’ ελάσματα δεν εμφανιζόταν ο Πλούτωνας,²¹ θεωρήθηκε ότι η μοναδική αυτή περίπτωση πιθανόν αποτελεί μία τοπική παραλλαγή των ‘ορφικών’ της Κρήτης.²² Το ένα όμως από τα δύο ελάσματα που βρέθηκαν στο Σφακάκι και η παράσταση σε έναν κρατήρα από την Απουλία της Ιταλίας, ο οποίος αποκτήθηκε το 1994 από το Μουσείο Τέχνης του Toledo-Ohio στην Αμερική και δημοσιεύτηκε πρόσφατα,²³ σε συνδυασμό και με το κείμενο της Περίννας Τρικάλων επιβεβαιώνουν ότι δεν πρόκειται για μια τοπική παραλλαγή, αλλά για νέα στοιχεία σχετικά με το ταξίδι του νεκρού μύστη του Διονύσου στον Άδη. Συγκεκριμένα, το επιστόμιο από το Σφακάκι φέρει σε δύο στίχους την ίδια επιγραφή με το προηγούμενο έλασμα χωρίς όμως ρήμα, το οποίο παραλείπεται μάλλον ως ευκόλως εννοούμενο (Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998):²⁴

Πλούτωνι
Φερσεφόνη.

Ο χαιρετισμός αυτός στον Πλούωνα και την Περσεφόνη, που από το σύνολο των ελασμάτων απαντά μόνον σε δύο και αυτά από την Κρήτη, μάλλον διασώζει μία ακόμη στιχομυθία μεταξύ του νεκρού μύστη και των κυρίαρχων του Κάτω Κόσμου. Στην παράσταση της κεντρικής όψης

21. Η εξαίρεση της Κρήτης σε δύο κείμενα της οποίας αναφέρεται ο Πλούτωνας δεν ισχύει πλέον, αφού σε ενεπίγραφο έλασμα από τον Άγιο Αθανάσιο της Θεσσαλονίκης αναγράφεται σε τέσσερις στίχους το όνομα της νεκρής και ο χαιρετισμός της στον δεσπότην Πλούωνα: *Φιλωτήρα | τῶι Δεσπό|τει χέρ(ε)λιν*, για το οποίο βλέπε Μ.Β. Χατζόπουλος στον παρόντα τόμο, τον οποίο και ευχαριστώ για την υπόδειξη.

22. M. Guarducci *IC* II.xii.31bis, σ. 171 και Zuntz 1971, 384, αλλά παράβαλε Graf 1993, 250-251.

23. Trendall-Cambitoglou 1992, Johnston-McNiven 1996, και Αφρ. Αβαγιανού στον παρόντα τόμο.

24. Για το *χαιρέ* εδώ αλλά και στο δεύτερο κείμενο από τους Θουρίους βλέπε Sourvinou-Inwood 1996, 180-216 και Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998.

του κρατήρα από την Απουλία εικονίζεται ο Πλούτωνας μέσα στο παλάτι του, καθισμένος στον θρόνο του, και δίπλα του όρθια η Περσεφόνη, ενώ λίγο χαμηλότερα και δεξιά βρίσκεται ο Ερμής ψυχοπομπός, και αριστερά ο Διόνυσος, ο οποίος τείνει το χέρι του και πιάνει το χέρι του Πλούτωνα. Πρόκειται πιθανόν για χειραψία ή για 'προειδοποίηση του θεατή/ακροατή',²⁵ η οποία υποδηλώνει τον μεσολαβητικό ρόλο του Διονύσου ανάμεσα στον νεκρό μύστη, ο οποίος απεικονίζεται στην άλλη όψη του κρατήρα, και στον κυρίαρχο του Κάτω Κόσμου Άδη. Στα δεξιά του παλατιού εμφανίζονται τρεις μορφές, ο Ακταίων, ο Πενθέας και η Αγαυή, οι οποίοι απέρριψαν τον Διόνυσο και τα Βακχικά και γι' αυτό ο Πλούτων και η Περσεφόνη έχουν γυρισμένη την πλάτη τους. Ο συμβολισμός για όσους κατά τη διάρκεια της ζωής τους δεν φρόντισαν ή αρνήθηκαν να μνηθούν στις τελετές του Βάχου είναι προφανής.²⁶

25. Χειραψία οι Johnston-McNiven 1996, 25-36 pl. 1· 'προειδοποιώ τον (ή ελκύνω την προσοχή του) θεατή/ακροατή' (alerting the audience) ο Boegehold 1999, 25-26. Ευχαριστώ θερμά τον Χ. Κριτζά για τις παρατηρήσεις του σχετικά με την παράσταση του Απουλικού κρατήρα η οποία χρήζει περαιτέρω μελέτης.

26. Η ελπιδοφόρα και αισιόδοξη αντίληψη για τη μεταθανάτια ζωή και την αθανασία των μυστών του Διονύσου είναι η μία όψη του νομίσματος, *ή έν τάφω* και προσωπική. Η άλλη όψη, *ή επί του τάφου*, και συνεπώς δημόσια, αποτελείται από μια ομάδα περίπου εβδομήντα πέντε επιτύμβιων στηλών με επιγραφές τις οποίες μελέτησε η Susann Cole 1993. Αυτές ήταν τοποθετημένες πάνω στους τάφους μυστών του Διονύσου (σημειώνω ότι σε κανέναν από τους τάφους αυτούς δεν έχει βρεθεί ενεπίγραφο έλασμα), προέρχονται από τη Μ. Ασία, τη Θράκη, τη Μακεδονία, τη Θεσσαλία, τη Βοιωτία, την Πελοπόννησο, τη Ρόδο, και τη Ρώμη, και χρονολογούνται από τον 3ο π.Χ. μέχρι τον 3ο αιώνα μ.Χ. Τα μοτίβα των κειμένων αυτών είναι τα συμβατικά διονυσιακά με αναφορές στο αμπέλι, το κρασί και το συμπόσιο, ή κοινά με τα μοτίβα των επιτύμβιων επιγραμμάτων, όπως 'παιδιά που πεθαίνουν άκαιρα', 'γονείς απρηγόρητοι για τον θάνατο των παιδιών τους', 'άνθρωποι απαισιόδοξοι μπροστά στο θάνατο'. Η σωτηρία και η επιβίωση που αναμένουν από τον Διόνυσο οι μύστες στις επιτύμβιες επιγραφές δεν αφορά τη μετά θάνατον ζωή, αλλά αυτή που ζουν, ενώ υπάρχουν ακόμη και παραδείγματα με έντονα επικριτικό αλλά και κυνικό ύφος, εξαιτίας του ότι ο θεός δεν προστάτησε τους ίδιους ή τα παιδιά τους, ή δεν τους έσωσε από πρόωγο ή άδικο θάνατο. Για τις Βακχικές τελετές στην ελληνιστική περίοδο βλέπε Burkert 1993. Στην Κρήτη επιτύμβιες στήλες μυστών του Διονύσου δεν έχουν βρεθεί, ενώ και τα εννιά ελάσματα προέρχονται όλα από την ευρύτερη περιοχή βόρεια της Ίδης (βλέπε τον χάρτη, Εικ. 1).

Τα εννέα ενεπίγραφα χρυσά ελάσματα της Κρήτης μαρτυρούν την ύπαρξη μιας μυστηριακής λατρείας ‘ορφικο-διονυσιακών’, ή καλύτερα διονυσιακών-ορφικών αντιλήψεων στην ευρύτερη περιοχή βόρεια του Ιδαίου Άντρου, περιοχή μάλλον υπό την άμεση κυριαρχία της Ελεύθερας. Ήδη από το τέλος της κλασικής εποχής και μέχρι την τελική επικράτηση του Χριστιανισμού παρατηρείται, σύμφωνα με τα χρονολογημένα χρυσά ελάσματα που έχουν βρεθεί, μία αναζωογόνηση στην εξάπλωση μυστηριακών λατρειών, η οποία πηγάζει από τις προσωπικές αναζητήσεις και ανασφάλειες του ατόμου μέσα στις αχανείς αυτοκρατορίες που δημιουργήθηκαν. Το φαινόμενο αυτό παρατηρείται και στην Κρήτη,²⁷ αλλά αν υπήρχαν μόνον τα χρυσά διονυσιακά-ορφικά ελάσματα, τα προβλήματα ερμηνείας τους δεν θα ήταν ιδιαίτερα περίπλοκα. Υπάρχουν τουλάχιστον δύο επιπλέον μαρτυρίες, η μία σύγχρονη των ελασμάτων και η άλλη προγενέστερη, οι οποίες αναφέρονται σε μυστηριακές λατρείες στην ευρύτερη περιοχή απ’ όπου προέρχονται και τα ελάσματα.²⁸

Το πρώτο κείμενο χρονολογείται στο 438 π.Χ., αφού πρόκειται για την αρχή από την Πάροδο της τραγωδίας *Κρήτες* του Ευριπίδη, την πρώτη της τετραλογίας από την οποία σώζεται η *Ἄλκηστις* (απ. I Diggle = Porphyrius, *de abstinentia* 4.19):

[ἀλλ’ ὃ Κρήτες, Ἰδης τέκνα]
 Φοινικογενοῦς τέκνον *Εὐρώπης*
 καὶ τοῦ μεγάλου *Ζηνός*, ἀνάσσων
 Κρήτης ἑκατομπτολιέθρου,
 ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,
 5 οὖς αὐθιγενῆς στεγανοὺς παρέχει
 τμηθεῖσα δοκοὺς χαλύβω πελέκει
 καὶ ταυροδέτῳ κόλλῃ κραθεῖσ’
 ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπάρισσος.
 ἄγνόν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ

27. Χανιώτης 1987b, 282-284.

28. Pugliese Carratelli 1993, 46-48.

- 10 *Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης
τὰς ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας,
Μητροί τ' Ὀρείαι δαΐδας ἀνασχῶν
μετὰ Κουρήτων*
- 15 *βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
< > οὐ χρομπτόμενος
τήν τ' ἐμψύχων*
- 20 *βρωῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαί.*

Στο απόσπασμα αυτό της Παρόδου ο χορός των Κρητών προσφω-
νώντας τον Μίνωα αναφέρεται στους ναούς τους οποίους αφήνει πίσω
του και των οποίων η στέγη είναι κατασκευασμένη από ξύλο κυπαρισσιού
και οι αρμοί τους συνταιριασμένοι με δέρμα ταύρου. Στη συνέχεια ανα-
φέρεται στον *ἀγνόν βίον* (στ. 9) και στη θεϊκή τριάδα: Ιδαίο Δία, Ζαγρέα
και Ορεία Μητέρα με τους Κορύβαντες (στ. 10-14),²⁹ στον οποίων τα
μυστήρια μυήθηκε και *βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς* (στ. 15).

Η δεύτερη μαρτυρία, ένα επίγραμμα στη Μεγάλη Μητέρα, τη Ρέα, προ-
έρχεται από τη Φαιστό και τοποθετείται, όπως και τα περισσότερα
χρυσά ελάσματα, στον 2ο αιώνα π.Χ. (IC I.xxiii [Φαιστός].3):³⁰

- θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις | πάντων Μάτηρ προδίκνυτι·
τοῖς ὀσίοις κίνχηρι καὶ οἱ γονεῖαν ὑπέχονται·*
- 5 *τοῖς δὲ παρεσβαίνονσι θιῶν γένος ἀντία πρᾶτ<τ>ει.
πάντε|ς δ' εὐσεβίης τε καὶ εὐγλωθ<τ>οι πάριθ' ἄγνοι
ἔνθεον ἔς Μεγάλας Ματρὸς ναόν, | ἔνθεα δ' ἔργα*
- 10 *γνωσῆ|θ|' ἄ|θανάτας ἄξια τῶδε ν|αῶ.*

29. Βλέπε Pugliese Carratelli 1993, 46-48, αλλά και τις σοβαρές επιφυλάξεις του Edmonds 1999, 37 σημ. 6 και passim για την ταύτιση του Ζαγρέα με τον ορφικό Διόνυσο γενικά αλλά και στους Κρητες του Ευριπίδη.

30. Για το επίγραμμα και τη λατρεία της Ρέας στη Φαιστό βλέπε την ενδιαφέρουσα συζήτηση του Cucuzza 1993.

Στο επίγραμμα αυτό γίνεται αναφορά σε οσίους, αγνούς και ευσεβείς ακολούθους, αλλά και στη γνώση μέσω της μύησης (*ἔνθεα δ' ἔργα γνωσῆ[θ]*), στ. 8) που προσφέρει η αθάνατη θεά.

Αναμφίβολα, και στα δύο αυτά κείμενα υπάρχουν υπαινιγμοί σε μυστηριακές λατρείες στην Ίδη και στη Φαιστό των οποίων τα χαρακτηριστικά παρουσιάζουν ομοιότητες με τα κείμενα των ελασμάτων. Είναι επίσης γνωστό ότι ο Δίας της Κρήτης, και κυρίως ο Ιδαίος, έχει όλα εκείνα τα γνωρίσματα τα οποία εκτός Κρήτης φέρει ο Διόνυσος, ενώ ένα από τα επίθετα του Δία, 'Αστέριος', όνομα το οποίο φέρει και ο σύζυγος της Ευρώπης, εμφανίζεται και ως το νέο όνομα του μύστη του Διονύσου στο κείμενο από τα Φάρσαλα. Ακόμη και αν τα κείμενα των χρυσών ελασμάτων δεν σχετίζονται άμεσα με τις μυστηριακές αυτές λατρείες στην Ίδη ή στη Φαιστό, θα ήταν τουλάχιστο αξιοπερίεργο αυτές οι συγγενείς, ως προς τις αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή, ομάδες μυστών να μην δέχθηκαν αλληλεπιδράσεις, και μάλιστα, όταν οι απαρχές λατρειών όπως του Ιδαίου Δία και της Μεγάλης Μητέρας ανάγονται στη Μινωική εποχή και η διάρκειά τους μαρτυρείται μέχρι και τον 4ο αιώνα μ.Χ. Από τις σκόρπιες πληροφορίες στις αρχαίες πηγές είναι γνωστό ότι το Ιδαίον Άντρο από τα μινωικά ακόμη χρόνια αποτέλεσε εξέχον κέντρο λατρείας προς τιμήν βέβαια του Δία.³¹ Αυτή η λατρεία, όπως και άλλες ανάλογες στην Κρήτη, από την ελληνιστική εποχή και μετά, δηλαδή περίπου από το 330 π.Χ. μέχρι το 350 μ.Χ., την τελευταία μαρτυρία που σώζεται για μύηση στα Μυστήρια του Ιδαίου Άντρου,³² γνώρισε άνθηση, και οι ενδείξεις που υπάρχουν, όπως του Ευριπίδη, των κειμένων των χρυσών ελασμάτων και του Διοδώρου, συνηγορούν στον μυστηριακό της χαρακτήρα και μάλιστα με στοιχεία και αντιλήψεις

31. Verbruggen 1981, 75-99, Σακελλαράκης 1988 με προγενέστερη βιβλιογραφία, Κοκολάκης 1995 και Postlethwaite 1999.

32. Για τη λατρεία στο Ιδαίον Άντρο τον 4ο αι. μ.Χ. βλέπε Χανιώτης 1990, 398-399 και σημ. 30, και του ίδιου 1987a, 227-231. Για πιθανές σχέσεις μεταξύ Ελευθεράς και Ιδαίου Άντρου στην προκλασική εποχή βλέπε: Σταμπολίδης 1998, 101-134, κυρίως 128.

παρόμοιου χαρακτήρα με τα διονυσιακά-ορφικά μυστήρια. Δυστυχώς τα δεδομένα δεν επαρκούν για ασφαλή συμπεράσματα, και δεν είναι καθόλου βέβαιο ποιά από τα στοιχεία αυτά και τις αντιλήψεις των Μυστηρίων του Ιδαίου ήταν καθαρά διονυσιακές-ορφικές επιρροές, ή ποιά διονυσιακά-ορφικά στοιχεία οφείλονταν στην επιρροή που άσκησαν τα Μυστήρια του Ιδαίου.³³ Επιπλέον, δεν μπορεί να είναι τυχαία η επιλογή της Ελεύθερνας ως έδρας μιας από τις πρώτες επισκοπές του νησιού στην ευρύτερη περιοχή του Μυλοποτάμου, ούτε επίσης το γεγονός ότι η πρώτη βασιλική που ήρθε στο φως κατά τις ανασκαφές του καθηγητή κ. Πέτρου Θέμελη στην Ελεύθερνα, όχι μόνον θεμελιώθηκε γύρω στο 430 μ.Χ. πάνω σε ιερό της ελληνιστικής εποχής, αλλά, σύμφωνα με την ακέραια κτητορική της επιγραφή στο δάπεδο του Νάρθηκα, ήταν αφιερωμένη στον Αρχάγγελο Μιχαήλ, τον ψυχοπομπό και μεσολαβητή της Χριστιανικής παράδοσης.³⁴ Στην διονυσιακή-ορφική λατρεία με ανάλογους ρόλους εμφανίζονται και ο Ερμής, ως ο κατεξοχήν συνοδός του νεκρού μύστη στον Άδη, αλλά, όπως προκύπτει από τα κείμενα των ελασμάτων από το Ιπώνιο και την Πελίννα και από την παράσταση του Απουλικού κρατήρα, και ο Διόνυσος, ως ο μεσολαβητής μεταξύ του μύστη και του Πλούτωνα και της Περσεφόνης.

Το παράδειγμα της Κρήτης, πιο συγκεκριμένα της ευρύτερης περιοχής γύρω από το Ιδαίον Άντρο, αποκαλύπτει με τρόπο ανάγλυφο τις δυσκολίες που ανακύπτουν για την κατανόηση των ιδεών και των προσωπικών αντιλήψεων σε ζητήματα λατρείας, αφού βασίζονται κυρίως σε λογοτε-

-
33. Για τον πιθανό συσχετισμό των ελασμάτων της Ελεύθερνας με τη μυστηριακή λατρεία στο Ιδαίον βλέπε Verbruggen 1981, κυρίως 88-91, όπου και η προηγούμενη βιβλιογραφία, και τη βιβλιοκρισία του Άγγ. Χανιώτη, *Κρητικά Χρονικά* 26 (1986) 299-330, καθώς επίσης Pugliese Carratelli 1993, 46-48, Κοκολάκης 1995, Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998, Postlethwaite 1999 και Τζιφόπουλος 2000.
34. Θέμελης 1994-96, 273 και 281-2: σύμφωνα με τον Π. Θέμελη, οι τρεις αποκεφαλισμένες και ακρωτηριασμένες ερμαϊκές στήλες καθώς και άλλα ευρήματα μάλλον υποδηλώνουν λατρεία προς τιμήν του Ερμή και/ή της Αφροδίτης στο ελληνιστικό ιερό, νότια της βασιλικής. Βλέπε επίσης Γαβριλάκη-Τζιφόπουλος 1998 και Τζιφόπουλος 2000.

χνικά κείμενα, επιγραφές και αρχαιολογικά κατάλοιπα, τα οποία παρουσιάζουν μια εικόνα αποσπασματική και τελείως περιστασιακή. Το απόσπασμα της τραγωδίας *Κρητες* του Ευριπίδη, τα εννέα κείμενα των χρυσών ελασμάτων, το επίγραμμα της Φαιστού αποτελούν ψηφίδες ενός μωσαϊκού, του οποίου όμως αγνοούμε την παράσταση. Το μόνο βέβαιο είναι ότι, όπως και ο ίδιος ο Διόνυσος με τα πολλά προσώπεια, έτσι και οι μύστες του Βάκχου, στην ευρύτερη περιοχή του Μυλοποτάμου της Κρήτης κατά τη Ρωμαϊκή περίοδο, πέθαιναν, άλλοι πεπεισμένοι ότι τους περιμένει όλβος και ευδαιμονία, και άλλοι δυσπιστώντας και ενδιαφερόμενοι περισσότερο για την επίγεια ζωή παρά για τη μετά θάνατον. Σίγουρα όμως όλοι θα μετείχαν και των δημοσίων θυσιών και τελετών της πόλης τους προς τιμήν του Ολυμπίου δωδεκαθέου. Ο Ησίοδος στα *Έργα και Ημέραι* απάλειψε τις αντιφατικές αντιλήψεις για τα μετά θάνατον παρουσιάζοντάς τες ως χρονολογική εξέλιξη των Εποχών, με την Εποχή του Χρυσού στο απώτατο και χαμένο οριστικά παρελθόν. Οι άνθρωποι όμως δεν σταμάτησαν να πιστεύουν ότι η Εποχή αυτή του Χρυσού τελικά δεν χάθηκε οριστικά: συνέχισαν να μετέχουν σε τελετές μυστηρίων οι οποίες απαντούσαν με τρόπο πειστικό στις προσδοκίες τους για μετά θάνατον ζωή και αθανασία. Όχι όλοι βέβαια, ούτε και όλοι οι μύστες του ίδιου θεού, του Διονύσου με τα πολλά προσώπεια. Δεν θα μπορούσε άλλωστε να γίνει και διαφορετικά, ακόμα και με την Κρήτη, της οποίας οι μυστηριακές τελετές συνεχίζουν να αποτελούν ένα αινιγματικό αλλά ελκυστικό μυστήριο.³⁵

35. Ευχαριστώ θερμά το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και την κ. Ελ. Γραμματικοπούλου και ιδιαιτέρως την Δρα Αφροδίτη Αβαγιανού, επιστημονική υπεύθυνη της διοργάνωσης, για την τιμητική πρόσκληση να συμμετάσχω στον Ε΄ Κύκλο Ομιλιών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών με θέμα *Λατρείες στην 'Περιφέρεια' του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*, καθώς και το ακροατήριο για τις χρήσιμες παρατηρήσεις. Το κείμενο είναι το ίδιο με αυτό της ανακοίνωσης με την αναγκαία προσθήκη των σημειώσεων και αποτελεί μέρος μονογραφίας που ετοιμάζεται για τα χρυσά διονυσιακά-ορφικά ελάσματα της Κρήτης. Για τις εποικοδομητικές συζητήσεις και τις χρήσιμες υποδείξεις τους στην εργασία αυτή ευχαριστώ θερμά τους συναδέλφους Ιωάννα Γιατρομανωλάκη και Σταύρο Φραγκουλίδη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βερδελής, Ν.Μ. 1953-54. "Ορφικά ελάσματα εκ Κρήτης", *Αρχαιολογική Έφημερίς* II, 56-60.
- Γαβριλάκη, Ειρ. - Γ.Ζ. Τζιφόπουλος 1998. An "Orphic-Dionysiac" Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno, *Bulletin de correspondance hellénique* 122, 343-355.
- Θέμελης, Π.Γ. 1994-96. Αρχαιολογικές ειδήσεις 1992-94, Νομός Ρεθύμνης, Επαρχία Μυλοποτάμου, Ελεύθερα, *Κρητική Εστία* 5, 267-283, σχ. 6-9, φωτ. 11-18.
- Θέμελης, Π.Γ. - Γ.Π. Τουράτσογλου 1997. *Οι τάφοι του Δεοβενίου*. Αθήνα.
- Κοκολάκης, Μ.Μ. 1995. Zeus' Tomb. An Object of Pride and Reproach, *Kernos* 8, 123-138.
- Λεμπέση, Α. 1987. Η Κρητών πολιτεία, στο: Ν.Μ. Παναγιωτάκης (επιμ.), *Κρήτη Ιστορία και Πολιτισμός*, τόμ. 1. Ηράκλειο, 149-157.
- Παπαχατζής, Ν.Κ. 1986. Ορφείας, στο: Ι.Θ. Κακριδής (επιμ.), *Ελληνική Μυθολογία*, τόμ. 3, Αθήνα, 293-299.
- Σακελλαράκη, Έ. - Γ.Α. Σακελλαράκης 1987. Νεολιθική και μινωική Κρήτη, στο: Ν.Μ. Παναγιωτάκης (επιμ.), *Κρήτη Ιστορία και Πολιτισμός*, τόμ. 1. Ηράκλειο, 67-76, 108-117, 123-130.
- Σακελλαράκης, Γ.Α. 1988. The Idaean Cave. Minoan and Greek Worship, *Kernos* 1, 207-214.
- Σταμπολίδης, Ν.Χρ. 1998. Εισαγωγή, 11ος-6ος αι. π.Χ., στο: Ν.Χρ. Σταμπολίδης και Α. Καρέτσου (επιμ.), *Ανατολική Μεσόγειος: Κύπρος - Δωδεκάνησα - Κρήτη, 16ος-6ος αι. π.Χ. Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου, Μάρτιος-Ιούνιος 1998*. Ηράκλειο.
- Τζιφόπουλος, Γ. 2000. The Inscriptions, στο: Π. Γ. Θέμελης (επιμ.), *Πρωτοβυζαντινή Ελεύθερα Τομέας I*, τόμ. 2. Αθήνα, 237-259.
- Τσαγκαράκης, Οδ. 2000. *Studies in Odyssey 11*, Hermes Einzelschriften 82. Stuttgart.
- Τσαντσάνογλου, Κ. - Γ.Μ. Παράσογλου 1987. Two Gold Lamellae from Thessaly, *Hellenika* 38, 3-16.

- Τσαντσάνογλου, Κ. 1997. The First Columns of the Derveni Papyrus and Their Religious Significance, στο: Laks-Most 1997, 93-128.
- Χανιώτης, Α. 1987a. Plutarchos, praeses insularum (Prosopography of the Later Roman Empire I Plutarchus 4), *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 68, 227-231.
- Χανιώτης, Α. 1987b. Κλασσική και Ελληνιστική Κρήτη, στο: Ν.Μ. Παναγιωτάκης (επιμ.), *Κρήτη Ιστορία και Πολιτισμός*, τόμ. 1. Ηράκλειο, 175-284.
- Χανιώτης, Α. 1990. Μια άγνωστη πηγή για τη λατρεία στο Ιδαίο Άντρο στην ύστατη αρχαιότητα, στο: *Πεπραγμένα του ΣΤ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμ. Α2. Χανιά, 393-401.
- Χρυσοστόμου, Π. 1998. *Η Θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά*. Αθήνα.
- Boegehold, A.L. 1999. *When a Gesture was Expected. A Selection of Examples from Archaic and Classical Greek Literature*. Princeton.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trans. M.E. Pinder -W. Burkert. Cambridge Mass. and London.
- Burkert, W. 1993. *Αρχαία ελληνική θρησκεία. Αρχαϊκή και κλασσική εποχή*, μτφρ. Ν.Π. Μπεζαντάκος και Αφρ. Αβαγιανού. Αθήνα.
- Burkert, W. 1993. Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age, στο: T.H. Carpenter and C.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*. Ithaca and London, 259-275.
- Burkert, W. 1994. *Μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας*, μτφρ. Έφη Ματθαίου. Αθήνα.
- Cole, S.G. 1993. Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead, στο: T.H. Carpenter and C.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca and London, 276-295.
- Cucuzza, N. 1993. Leto e il cosiddetto tempio di Rhea di Festòs, *Quaderni dell'Istituto di Archeologia della Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Messina* 8, 21-27.
- Dickie, M.W. 1995. The Dionysiac Mysteries in Pella, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109, 81-86.

- Edmonds, R. 1999. Tearing Apart the Zagreus Myth: a Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin, *Classical Antiquity* 18, 35-73.
- Foti, G. - G. Pugliese Carratelli 1974. Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico, *La Parola del Passato* 29, 91-126.
- Graf, F. 1993. Dionysiac and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions, στο: T.H. Carpenter and C.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*. Ithaca and London, 239-258.
- Guthrie, W.K.C. 1993. *Orpheus and Greek Religion, with a New Foreword by L.J. Alderink*. London 1952, rpt. Princeton.
- IC Inscriptiones Creticae*, ed. M. Guarducci, opera et consilio F. Halbherr collectae, vol. 1-4. Roma 1935-50.
- IG XIV Inscriptiones Italiae et Siciliae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, ed. G. Kaibel (*Inscriptiones Galliae* ed. A. Lebègue), Berolini 1890.
- Janko, R. 1984. Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory, *Classical Quarterly* 34, 89-100.
- Johnston, S.I. - T.J. McNiven 1996. Dionysos and the Underworld in Toledo, *Museum Helveticum* 53, 25-36, pl. 1.
- Laks, A. - G.W. Most (eds.) 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford.
- Merkelbach, R. 1999. Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, 1-13.
- Postlethwaite, N. 1999. The Death of Zeus Kretagenes, *Kernos* 12, 85-98.
- Pugliese Carratelli, G. 1993. *Le lamina d'oro 'orfiche'. Edizione e commento*. Milano.
- Riedweg, C. 1998. Initiation - Tod - Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen, στο: F. Graf (hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart - Leipzig, 359-398.
- Sacco, G. 2001. ΓΗΣ ΠΑΙΣ ΕΙΜΙ. Sul v. 10 della laminetta di Hipponion, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 137, 27-33, taf. xii-xiv.

SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum* 1-45 (1923-1995).

Sourvinou-Inwood, C. 1996. *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford.

Trendall, A.D. - A. Cambitoglou 1992. *Second Supplement to the Red-Figured Vases of Apulia*, Part III: *Post-Script*, Bulletin of the Institute of Classical Studies 60. London.

Verbruggen, H. 1981. *Le Zeus Crétois*. Paris.

West, M.L. 1978. *Hesiod Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford.

Willets, R.F. 1962. *Cretan Cults and Festivals*. New York.

Zuntz, G. 1971. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.