



ΛΑΤΡΕΙΕΣ ΣΤΗΝ 'ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ' ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ



«ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»
ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΟΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

Ἐομῆ χθόνιε,
δς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις
ὑπὸ νέετρα γαίης,
ψυχῆ ἀενάφ θνητοῦ Ἄγγελου
ὁδὸν ἡγεμονεύειν.

Ἡ παρούσα έκδοση του ΕΙΕ αφιερώνεται στη μνήμη του αρχαιολόγου Ἀγγελου Χωρέμη ως ελάχιστη οφειλή για την πολύτιμη συμβολή του στο σχεδιασμό των Μορφωτικῶν Εκδηλώσεων κατά τα πρώτα χρόνια της λειτουργίας τους. Ο ίδιος συμμετείχε στον κύκλο των ομιλιῶν με θέμα: «Τελετές μετάβασης (ενηλικίωση-γάμος-θάνατος)».

Ε.Γ.

ΛΑΤΡΕΙΕΣ ΣΤΗΝ 'ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ'
ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Εκδόσεις της αυτής σειράς:

- 1) Σύγχρονα Επιτεύγματα των Θετικών Επιστημών, ΑΘΗΝΑ 1993
- 2) Μοριακή Βάση των Ασθενειών, ΑΘΗΝΑ 1994
- 3) Αρχαιολογία της Πόλης των Αθηνών, ΑΘΗΝΑ 1996
- 4) Η Θεωρία της Εξελίξεως, ΑΘΗΝΑ 1996
- 5) Περιβάλλον και Υγεία, ΑΘΗΝΑ 1996
- 6) Το Νεοελληνικό Θέατρο, 17ος – 20ός αι., ΑΘΗΝΑ 1997
- 7) Κατανόηση και Αποδοχή των Εφαρμογών της Βιοτεχνολογίας από το ευρύ κοινό, ΑΘΗΝΑ 1997
- 8) Τα βιολογικά αίτια της γήρανσης και τα προβλήματα της τρίτης ηλικίας, ΑΘΗΝΑ 1998
- 9) Η άλλη πλευρά της Βιοτεχνολογίας, ΑΘΗΝΑ 1998
- 10) Βιοτεχνολογία και ΜΜΕ, ΑΘΗΝΑ 1998
- 11) Οι Μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου (4ος - 15ος αι.), ΑΘΗΝΑ 2000
- 12) ΘΡΑΚΗ: Ιστορικές και Γεωγραφικές Προσεγγίσεις, ΑΘΗΝΑ 2000
- 13) ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ: η σημαντική του "καλού" θανάτου, ΑΘΗΝΑ 2000
- 14) Χημεία και Κοινωνία, ΑΘΗΝΑ 2000
- 15) Συλλογικοί φόβοι στην Ιστορία, ΑΘΗΝΑ 2000
- 16) Τα Βαλκάνια στην Προϊστορία, ΑΘΗΝΑ 2001
- 17) Κύπρος, σταυροδρόμι της Μεσογείου, ΑΘΗΝΑ 2001
- 18) Η πρόοδος στις βιολογικές επιστήμες: Νέες τεχνολογίες και οι εφαρμογές τους στην υγεία, ΑΘΗΝΑ 2001
- 19) Greek Archaeology without Frontiers, ATHENS 2002
- 20) Χημεία και Διατροφή, ΑΘΗΝΑ 2002
- 21) ΒΙΚΤΩΡ ΟΥΓΚΚΩ (1802-1885). Ο ρομαντικός συγγραφέας, ο οραματιστής στοχαστής, ο φιλέλληνας. 200 χρόνια από τη γέννησή του, ΑΘΗΝΑ 2002
- 22) "ΧΗΜΕΙΑ ΚΑΙ ΥΓΕΙΑ: η Χημεία ως εργαλείο για την ανάπτυξη νέων φαρμάκων", ΑΘΗΝΑ 2002

ISBN: 960-7998-15-4

© 2002, ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ (Ε.Ι.Ε.)

Υπεύθυνη του Προγράμματος: Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις
«ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ» και
Επιμέλεια έκδοσης: Ελένη Γραμματικοπούλου
Τηλ.: 010 72 73 501, Fax: 010 72 46 618, e-mail: gramma@eie.gr

Σχεδίαση, παραγωγή:
S & P Advertising
Ασκληπιού 154, 114 71 Αθήνα
Τηλ.: 010 64 62 716, Fax: 010 64 52 570



ΛΑΤΡΕΙΕΣ ΣΤΗΝ 'ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑ' ΤΟΥ ΑΡΧΑΙΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΑΦΡΟΔΙΤΗ Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ

«ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»
ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΟΡΦΩΤΙΚΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ



Το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, συνεχίζοντας την παράδοση της προσφοράς και της συμβολής στην ανάπτυξη της πνευματικής ζωής του τόπου μας, οργάνωσε τις καθιερωμένες πλέον Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις "ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑ" και κατά την περίοδο 2001-2002.

Η παρουσίαση των σύγχρονων επιστημονικών επιτευγμάτων στο χώρο τόσο των θετικών, όσο και των ανθρωπιστικών επιστημών, καθώς και η προβολή του κοινωνικού χαρακτήρα της επιστημονικής έρευνας εξακολουθούν να αποτελούν, κατά μείζονα λόγο, τα καθοδηγητικά κριτήρια και το στόχο των διαλέξεων που εντάσσονται στο Μορφωτικό Πρόγραμμα του ΕΙΕ.

Υλοποιώντας αυτές τις βασικές προϋποθέσεις, θεωρήθηκε σκόπιμο να περιληφθεί στο πρόγραμμα αυτής της περιόδου ένας κύκλος ομιλιών με το γενικό τίτλο: **"Λατρείες στην 'περιφέρεια' του αρχαίου ελληνικού κόσμου"** σε συνεργασία με το Ινστιτούτο Ελληνικής και Ρωμαϊκής Αρχαιότητας του ΕΙΕ, στα ερευνητικά προγράμματα του οποίου εντάσσεται και η μελέτη των αρχαίων θρησκειών.

Στις διαλέξεις αυτές οι μελετητές της επιστήμης της αρχαίας ελληνικής θρησκείας είχαν ως στόχο να παρουσιάσουν τα διάφορα θρησκευτικά φαινόμενα, όπως αυτά εκδηλώθηκαν στην 'περιφέρεια' του αρχαίου ελληνικού κόσμου και συγκεκριμένα στη Μακεδονία, Σαμοθράκη, Θεσσαλία, Κύπρο και Κρήτη.

Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται τα κείμενα των πέντε διαλέξεων του κύκλου αυτού. Στο τέλος των ομιλιών, οι οποίες έγιναν στο Αμφιθέατρο

“Λεωνίδας Ζέρβας” του ΕΙΕ κατά το διάστημα από 2 Απριλίου έως 14 Μαΐου 2002, ακολουθούσε διαλογική συζήτηση μεταξύ ομιλητών και κοινού.

Το Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών επιθυμεί και από τη θέση αυτή να ευχαριστήσει τους ομιλητές και όλους εκείνους που συνετέλεσαν στην πραγματοποίηση της σειράς των ομιλιών. Ειδικότερα την ιστορικό της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, Δρα του Πανεπιστημίου Ζυρίχης, κ. Αφροδίτη Α. Αβαγιανού, στην οποία οφείλεται η ιδέα του θεματικού αυτού κύκλου, η δε συμβολή της τόσο στο σχεδιασμό, όσο και στην επιστημονική επιμέλεια της σειράς αυτής ήταν ανεκτίμητη.

Περιεχόμενα

2 Απριλίου 2002:	Μιλτιάδης Β. Χατζόπουλος «Λατρείες της Μακεδονίας: Τελετές μεταβάσεως και μνήσεις»	11
9 Απριλίου 2002:	Walter Burkert «Greek Margins: Mysteries of Samothrace Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης»	31
16 Απριλίου 2002:	Αφροδίτη Α. Αβαγιανού «ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Θρησκεία και άνθρωπος στη Θεσσαλία»	65
23 Απριλίου 2002:	Βάσος Καραγιώργης «Η Μεγάλη Θεά της Κύπρου και η Γένεση της Αφροδίτης»	113
14 Μαΐου 2002:	Γιάννης Ζ. Τζιφόπουλος «Λατρείες στην Κρήτη: η περίπτωση των διονυσιακών-ορφικών ελασμάτων»	147

Λατρείες στην ‘περιφέρεια’ του αρχαίου ελληνικού κόσμου

Συνήθως – κι αυτό συνέβαινε κυρίως κατά το παρελθόν – οι θεράποντες της επιστήμης της αρχαίας ελληνικής θρησκείας είχαν ως επίκεντρο των μελετών τους την Αθήνα.

Η στροφή του ενδιαφέροντος των επιστημόνων προς την ‘περιφέρεια’ του αρχαίου ελληνικού κόσμου έχει αποδειχθεί ότι ήταν αναγκαία και δικαιολογημένη.

Πώς θα μπορούσε να ορισθεί η ‘περιφέρεια’ και ποιος ο ρόλος της στη θρησκευτική ιδεολογία του αρχαίου ελληνικού κόσμου;

Ως ‘περιφέρεια’ θα περιγράψαμε τις απομακρυσμένες μεταξύ τους περιοχές του αρχαίου ελληνικού κόσμου, οι οποίες δέχθηκαν μεν τις επιδράσεις των ισχυρών πόλεων, του ‘κέντρου’, όπως Αθήνα και Σπάρτη, διατήρησαν, όμως, ένα χαρακτήρα αυτονομίας, που γινόταν φανερός στα ιδιαίτερα γνωρίσματα των λατρειών τους. Η επιμονή της ‘περιφέρειας’ στις λατρευτικές της ιδιαιτερότητες πιθανόν, με τη σειρά της, να άσκησε επιρροή στο ‘κέντρο’ ή τα ‘κέντρα’ του ελληνικού κόσμου.

Με βάση τα προαναφερθέντα κριτήρια, επιλέξαμε να παρουσιασθούν οι λατρείες της Μακεδονίας, Σαμοθράκης, Θεσσαλίας, Κρήτης και Κύπρου. Η σειρά της παρουσίασης των λατρειών της ‘περιφέρειας’ στο πρόγραμμα των ομιλιών είναι τυχαία.

Στον τόμο αυτό δημοσιεύονται τα κείμενα των διαλέξεων του θεματικού κύκλου **"Λατρείες στην ‘περιφέρεια’ του αρχαίου ελληνικού κόσμου"**. Το κείμενο κάθε ομιλητή έχει παραμείνει σύμφωνα με την επιλογή του ως προς τον τρόπο παραπομπών στις υποσημειώσεις, τη βιβλιογραφία και τις εικόνες. Σημειώνω ότι η διάλεξη του καθ. Walter Burkert για τα Μυστήρια της Σαμοθράκης έγινε στην αγγλική γλώσσα.

Θεωρώ τιμή και οφειλή προς τον καθηγητή μου την απόδοση στα ελληνικά του κειμένου του, την οποία μου εμπιστεύθηκε με την ελευθερία να "λάβω οποιεσδήποτε αποφάσεις, κατά την κρίση μου, ως προς την τελική εμφάνιση του κειμένου".

Θα ήθελα να ευχαριστήσω το ΕΙΕ διά του προέδρου του κ. Ίωνα Σιώτη και της υπευθύνου των Μορφωτικών Εκδηλώσεων κ. Ελένης Γραμματικοπούλου για την ένθερμη υποστήριξη της προσπάθειας να ενταχθεί στο πρόγραμμα των Μορφωτικών Εκδηλώσεων του ΕΙΕ, ένας κύκλος διαλέξεων με θεματικό πυρήνα την αρχαία ελληνική θρησκεία. Από καρδιάς ευχαριστώ τους ομιλητές-συγγραφείς των μελετών του τόμου για την αγαστή και άριστη συνεργασία τους: (κατά τη σειρά του προγράμματος των διαλέξεων) τον καθ. κ. Μ. Β. Χατζόπουλο, Διευθυντή του ΚΕΡΑ-ΕΙΕ, τον κ. Walter Burkert, ομότιμο καθηγητή Κλασικής Φιλολογίας του Παν/μίου Ζυρίχης, τον κ. Βάσο Καραγιώργη, καθηγητή και διευθυντή του Ιδρύματος Λεβέντη και τέλος τον κ. Γ. Ζ. Τζιφόπουλο, καθηγητή Κλασικής Φιλολογίας του Παν/μίου Κρήτης.

Αφροδίτη Α. Αβαγιανού

Λατρείες τῆς Μακεδονίας: Τελετὲς μεταβάσεως καὶ μῆσεις

Μιλτιάδης Β. Χατζόπουλος

Διευθυντῆς Ἰνστιτούτου Ἑλληνικῆς καὶ Ῥωμαϊκῆς Ἀρχαιότητος, ΕΙΕ

Δὲν ἔχουν περάσει ἑκατὸ χρόνια ἀπὸ τότε πὺν ὁ μεγάλος Βρεττανὸς εἰδικὸς τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου William W. Tarn ἔγραφε σχετικὰ μὲ τὴν θρησκεία τῶν ἀρχαίων Μακεδόνων: «Οἱ ἑλληνίζοντες βασιλεῖς εἰσήγαγαν τοὺς Ὀλύμπιους θεοὺς. Ἄλλὰ αὐτοὶ δὲν ἦσαν οἱ θεοὶ τοῦ λαοῦ. Τὸ πάνθεόν του μπορεῖ ἀκόμη νὰ ἀνιχνευθεῖ. Στὰ μάτια τῶν Ἑλλήνων ἦταν οὐσιαστικὰ θρακικό». ¹ Ἐν συνεχείᾳ δὲ παρέθετε μίγδην ὡς μέλη τοῦ ὑποτιθεμένου αὐτοῦ πανθέου Σαβάζιο, Δάρρων, Θαῦλο, Ἀρραντίδες, Τοτόη, Βέδου καὶ Σανάδες. Ὁ Tarn, ἔὰν ζοῦσε σήμερα, θὰ μποροῦσε νὰ δικαιολογηθεῖ λέγοντας ὅτι κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς συγγραφῆς τῶν φράσεων αὐτῶν δὲν διέθετε παρὰ φιλολογικὲς καὶ ἐλάχιστες ἐπιγραφικὲς πηγές. Ἡ μακεδονικὴ ἀρχαιολογία, στὰ σπάργανά της ἀκόμη, δὲν εἶχε φέρει στὸ φῶς τὸν πλούσιο ἄμνητο μαρτυριῶν πὺν μᾶς δίνουν σήμερα μιὰν ἐμπεριστατωμένη εἰκόνα τῶν μακεδονικῶν λατρειῶν καὶ τοῦ μακεδονικοῦ πανθέου. Σήμερα, λιγώτερο ἀπὸ ἕναν αἰῶνα ἀργότερα, διαπιστώνομε ὅτι στὶς χιλιάδες εὐρήματα πὺν ἔφερε στὸ φῶς ἡ ἀρχαιολογικὴ σκαπάνη ἢ μνεῖα τοῦ Τοτόη, ὄχι θρακικοῦ ἀλλὰ αἰγυπτιακοῦ θεοῦ τοῦ ὕπνου, πὺν ἐμφανίζεται ἅπαξ σὲ ἐπιγραφή τῶν αὐτοκρατορικῶν χρόνων, ² παραμένει μοναδική, ἐνῶ Δάρρων, δηλαδὴ Θάρρων, δὲν εἶναι παρὰ τοπικὴ ἐπίκληση τοῦ γνω-

1. W.W. Tarn, *Antigonos Gonatas* (Ὁξφόρδη 1913) 177-78.

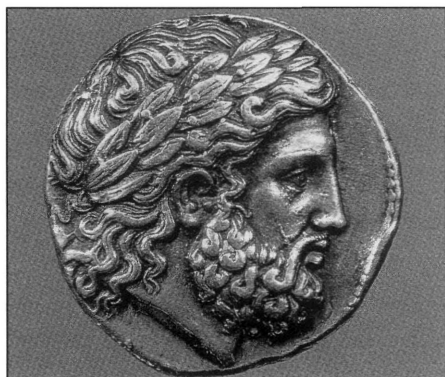
2. Ch. Picard, "La sphinge tricéphale dite 'penthée' d'Amphipolis et la démonologie égypto-alexandrine", *Monuments Piot* 50 (1958) 49-84, πρβλ. *Bulletin Epigraphique* 1959, 242.

στοῦ μας Ἄσκληπιοῦ.³ Οἱ ἄλλοι δῆθεν μακεδόνες θεοὶ λάμπουν διὰ τῆς ἀπουσίας των.

Στὴν πραγματικότητα, τὰ εὐρήματα τῶν ἑκατὸ τελευταίων ἐτῶν ἐπιβεβαιώνουν τὴν οὐσιαστικὴ ταυτότητα μακεδονικῶν λατρειῶν καὶ πανθέου μὲ ἐκεῖνα τῶν λοιπῶν Ἑλλήνων: Ζεὺς, Ποσειδῶν, Ἄρης, Ἀθηνᾶ, Ἀπόλλων, Ἄρτεμις, Δῆμητρα, Διόνυσος, Ἡρακλῆς, Ἄσκληπιὸς εἶναι τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν ποὺ διαβάζονται συχνότερα στὶς ἐπιγραφές καὶ ἀναγνωρίζονται στὰ γλυπτὰ καὶ γραπτὰ μνημεῖα τῆς Μακεδονίας. Αὐτὸ βέβαια δὲν σημαίνει ὅτι καὶ ἡ Μακεδονία, ὅπως καὶ οἱ λοιπὲς ἐπὶ μέρους ἑλληνικὲς περιοχές, δὲν παρουσίαζε ἰδιαιτερότητες ποὺ συνέθεταν τὴν χαρακτηριστικὴ θρησκευτικὴ τῆς ταυτότητα. Εἶναι π.χ. ἐνδιαφέρον ὅτι στὴν Μακεδονία διατηρήθηκε σαφέστερα παρὰ στὴν λοιπὴ Ἑλλάδα ἡ πανάρχαια ἰνδο-εὐρωπαϊκὴ θεϊκὴ τριάς, ποὺ ἐνσάρκωνε ἀντίστοιχα τὶς

λειτουργίες τῆς ἐξουσίας, τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς εὐεξίας-εὐημερίας.⁴ Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴν πρωτάρχουσα θέση ποὺ κατέχουν στὸ μακεδονικὸ πάνθεον οἱ θεοὶ Ζεὺς, Ἡρακλῆς καὶ Ἄσκληπιός.

Ὁ πρῶτος ὡς γενάρχης τῶν Μακεδόνων⁵ ἦταν ἡ κυρία θεότης τοῦ παμμακεδονικοῦ ἱεροῦ τοῦ Δίου, στοὺς πρόποδες τοῦ Ὀλύμπου, ὅπου ἐντοπίσθηκε τὸ ἱερὸ τέμενος καὶ ὁ μεγαλοπρεπὴς βωμὸς του. Ἡ ἀνακάλυψη ἐκεῖ πλήθους



Εικ. 1 Ζεὺς, ὁ μυθικὸς γενάρχης τῶν Μακεδόνων, σὲ ἐμπροσθότυπο τετραδράχμου τοῦ Φιλίππου Β΄.

3. M.B. Hatzopoulos, "Epigraphie et philologie: récentes découvertes épigraphiques et gloses macédoniennes d'Hésychius", *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1998, 1200-1202.

4. Πρβλ. G. Dumézil, *Les dieux des Indo-européens* (Παρίσι 1952) καὶ τοῦ ἰδίου, *L'idéologie tripartite des Indo-européens* (Βρυξέλλες 1958).

5. Ἡσιόδου, ἀπόσπασμα 7 (Merkelbach-West).

ἐπισήμων ἐγγράφων, ὅπως συνθηκῶν τοῦ Φιλίππου Ε΄ καὶ τοῦ Περσέως, βασιλικῶν ἐπιστολῶν τοῦ Δημητρίου τοῦ Πολιορκητοῦ, τοῦ Ἀντιγόνου Γονατᾶ καὶ τοῦ Φιλίππου Ε΄, ψηφισμάτων τῆς πόλεως τοῦ Δίου καὶ βασιλικῶν καὶ ἄλλων ἀναθημάτων στὸν πατέρα τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων, δὲν ἀφήνει ἀμφιβολία γιὰ τὴν κυρίαρχη θέση τοῦ Διὸς στὸ μακεδονικὸ πάνθεον.⁶

Ὁ δεῦτερος, ἀρχηγέτης τῆς βασιλικῆς δυναστείας,⁷ τιμᾶται ὡς θεὸς σ' ὄλες τὶς πόλεις τῆς Μακεδονίας, ἀλλὰ ἰδιαίτερα στὶς βασιλικές πρωτεύουσες καὶ στὴν Βέροια. Ἀπὸ τὴν θόλο τοῦ ἀνακτόρου τῶν Αἰγῶν προέρχεται ἀνάθημα τῶν γιῶν τοῦ Περσέως Φιλίππου καὶ Ἀλεξάνδρου στὸν Ἡρακλῆ Πατρῶο.⁸ Στὴν Πέλλα ἀνάθημα στὸν Ἡρακλῆ Κυναγίδα ἀνέθεσε ὁ Φίλιππος Ε΄.⁹ Μὲ τὸ ἴδιο ἐπίθετο καὶ μὲ ἰδιαίτερη λαμπρότητα τιμᾶται ὁ Ἡρακλῆς στὴν Βέροια, ὅπου ἦταν ἰδρυμένο τὸ κυριώτερο ἱερό του καὶ ὅπου ἀνευρέθηκαν βασιλικές ἐπιστολές σχετικές μὲ τὴν λατρεία του, κατάλογος κυνηγῶν καὶ ἱερέων του, καθὼς καὶ σειρὰ ἀναθημάτων.¹⁰

Ὅσο γιὰ τὸν Ἀσκληπιό, οἱ ὠνές, πράξεις ἀγοραπωλησίας, ποὺ ἤλθαν στὸ φῶς στὴν Ἀμφίπολη¹¹ καὶ τὴν Μίεζα,¹² ὁ κατάλογος τῶν ἱερέων ποὺ ἀνακαλύφθηκε στὰ Καλίνδουα,¹³ οἱ λόγοι, δηλαδὴ οἱ λογαριασμοί, τοῦ ἱεροῦ του τῆς Βέροιας,¹⁴ καθὼς καὶ ἄλλα ἐπιγραφικὰ μνημεῖα ἀπὸ τὴν

6. Γιὰ ἓνα πανόραμα τοῦ ἀρχαιολογικοῦ χώρου τοῦ Δίου, πρβλ. τὸ λεύκωμα τοῦ Δ. Παντερμαλῆ, *Δίον: ἡ ἀνακάλυψη* (Ἀθήνα 1999).

7. Ἡροδότου, *Ἱστορίαι* 137-139, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ ἀπόσπασμα 393 τοῦ Θεοπόμπου (*FGrHist* 115, F 393).

8. Hatzopoulos, *Institutions* II 50, ἀρ. 30.

9. Hatzopoulos, *Institutions* II 48, ἀρ. 27.

10. *EKM* Α΄, ἀρ. 1, 29-33 καὶ 134.

11. Βλ. Μ.Β. Hatzopoulos, *Actes de vente d'Amphipolis* ("Μελετήματα" 14, Ἀθήνα 1991).

12. Hatzopoulos, *Institutions* II 105-108, ἀρ. 92.

13. Hatzopoulos, *Institutions* II 84-85, ἀρ. 62.

14. *EKM* Α΄ ἀρ. 16.

Μόρρυλο,¹⁵ τήν Ἀντιγόεια¹⁶ καί τήν Πέλλα,¹⁷ δέν ἀπεκάλυψαν μόνον τήν πρωτεύουσα θέση πού κατεῖχε ὁ θεός αὐτός στήν Μακεδονία, ἀλλά ἐπέτρεψαν καί νά βεβαιωθεῖ ὅτι σ' ὅλες τις μακεδονικῆς πόλεις οἱ ἑκάστοτε ἱερεῖς τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐκτελοῦσαν χρέη ἐπωνύμου ἱερέως καί ὅτι ὄφειλαν τήν τιμητική αὐτὴν διάκριση σέ μεταρρυθμίση τοῦ Φιλίππου Β'.¹⁸

Δίπλα στήν τριάδα αὐτὴν τῶν «πολιτικῶν» θεοτήτων, εὐρήματα πού ἦλθαν σὸ φῶς στίς πολιτικῆς καί τήν θρησκευτική πρωτεύουσα τῆς χώρας, τίς Αἰγές,¹⁹ τήν Πέλλα,²⁰ τὸ Δῖον,²¹ ἀλλὰ καί σ' ἄλλες πόλεις, ὅπως στήν Λητή²² ἢ τὸν Ἀνθεμοῦντα,²³ μᾶς γνωρίζουν τήν διάδοχη τῆς λατρείας μιᾶς μεγάλης γυναικείας θεότητας ὑπὸ τίς δύο ὑποστάσεις τῆς, τήν μητρική καί τήν παρθενική, ἄλλοτε ἐνσαρκωμένες σ' ἓνα πρόσωπο, ὅπως ἡ Μήτηρ Θεῶν, καί ἄλλοτε σέ ζευγος μητέρας καί κόρης, ὅπως ἡ Δήμητρα καί ἡ Περσεφόνη. Μαζί τῆς συχνά συλλατρεύεται ἓνας ἀρσενικός πάρεδρος, πού κατὰ τοὺς κλασσικοὺς καί ἑλληνιστικοὺς χρόνους φέρει τήν μορφή καί τὸ ὄνομα τοῦ Διονύσου, τοῦ κατ' ἐξοχήν ἀπολιτικοῦ, ἐὰν ὄχι καί ἀντι-πολιτικοῦ θεοῦ.²⁴

Κατὰ τοὺς ρωμαϊκοὺς χρόνους στίς ὑποστάσεις τῆς γυναικείας θεότητας προστίθενται ἡ Ἄρτεμις μὲ ποικιλία ἐπικλήσεων: Διγαία, Βλαγανίτις, Ἀγροτέρα, Γαζωραία, Βλουρεῖτις, Εἰλειθυία, Ἐφεσία, ἡ Παρ-

15. Hatzopoulos - Loukopoulou, *Morrylos* 17-67.

16. Hatzopoulos, *Institutions* II 95, ἀρ. 81.

17. Hatzopoulos - Loukopoulou, *Morrylos* 65, σημ. 6.

18. Hatzopoulos, *Institutions* I 157-60.

19. Πρβλ. Στέλλας Δρούγου, "Βεργίνα 1990-1997. Τὸ ἱερό τῆς Μητέρας τῶν Θεῶν" *Τὸ ἀρχαιολογικὸ ἔργο στὴ Μακεδονία καὶ Θράκη 10Α, 1996* (Θεσσαλονίκη 1997) 41-54.

20. Μαρία Λιλιμπάκη-Ἀκαμάτη, *Τὸ ἱερό τῆς Μητέρας τῶν Θεῶν καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴν Πέλλα* (Θεσσαλονίκη 2000).

21. Πρβλ. Σεμέλης Πινγιάτογλου, "Τὸ ἱερό τῆς Δήμητρας σὸ Δῖον", *Τὸ ἀρχαιολογικὸ ἔργο στὴ Μακεδονία καὶ Θράκη 10Α, 1996* (Θεσσαλονίκη 1997) 225-32.

22. Hatzopoulos, *Cultes* 123-27.

23. M.B. Hatzopoulos - Louisa D. Loukopoulou, *Recherches sur les marches orientales des Téménides. Ière partie* ("Μελετήματα" 11, Ἀθήνα 1992) 48-49, ἀρ. Α3.

24. Πρβλ. Hatzopoulos, *Cultes* 52-53 καὶ 60-61.

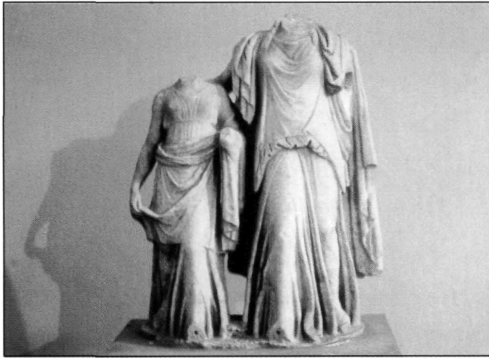
θένος, ἡ Μᾶ, ἡ Πασικράτα, ἡ Ἐννοδία, ἡ Νέμεσις, ἡ Σώτειρα, ἡ Ἀταργάτις, ἡ Συρία Παρθένος. Κοινὸ γνῶρισμα τῶν θεοτήτων αὐτῶν εἶναι ὁ χαρακτήρας τους ὡς κουροτρόφων.²⁵

Μὲ τις λατρειεὶς τῆς μεγάλης αὐτῆς θηλυκῆς θεότητος καὶ τοῦ ἄρρενος παρέδρου τῆς συνδέονται οἱ τελετῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὴν παιδικὴν στῆν ἐφηβικὴ καὶ ἀπὸ τὴν ἐφηβικὴν στῆν ἡλικία τοῦ τελείου ἀνδρός ἢ τῆς τελείας γυναικός, γιὰ τις ὁποῖες μιλήσαμε σὲ παλαιότερη διάλεξη.²⁶ Πρόκειται γιὰ τὸ καθιερωμένο σύνολο σχηματοποιημένων πράξεων ποὺ συνοδεύουν τὴν μετάβαση ἀπὸ μιά ἡλικία στῆν ἄλλη καὶ τῶν ὁποίων ὁ χαρακτήρας μπορεῖ νὰ εἶναι τόσο δεσμευτικὸς ὥστε ἢ μὴ τέλεσή τους νὰ ἀναιρεῖ ἀπὸ κοινωνικὴ ἄποψη τὸ βιολογικὸ γεγονός τὸ ὁποῖο συνοδεύει. Τέτοιου εἶδους τελετῆς εἶχαν ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ προηγουμένου αἰῶνος ἐπισημανθεῖ στῆν Σπάρτη καὶ τὴν Κρήτη. Νεώτερες μελέτες ἐντόπισαν κατάλοιπα λατρειῶν καὶ τελετῶν μεταβάσεως καὶ στῆν ἀρχαία Ἀθήνα. Τέθηκε δὲ τότε τὸ ἐρώτημα ἐὰν οἱ ἐκ πρώτης ὄψεως μεμονωμένες αὐτὲς περιπτώσεις δὲν θὰ μπορούσαν νὰ εἶναι οἱ ἔσχατες μορφές παιδευτικῶν θεσμῶν ἀρχικῶν κοινῶν σὲ ὅλα τὰ ἑλληνικὰ ἔθνη. Ἡ ὑπόθεση ὁμῶς αὐτὴ παρέμενε μετέωρη καθὼς ὁλόκληρες περιοχὲς τῆς Ἑλλάδος, καὶ μάλιστα ὁλόκληρη ἡ βόρειος Ἑλλάς, φαίνονταν νὰ ἀγνοοῦν τὴν ὀργάνωση τῶν νέων κατὰ ἡλικίαις καὶ τις λατρειεὶς καὶ τελετῆς μεταβάσεως ποὺ συνδέονται μὲ αὐτήν. Τὸ κενὸ αὐτὸ ἦλθε νὰ πληρώσει ἡ ἐρμηνεία μιᾶς σειρᾶς ἀναθηματικῶν ἐπιγραφῶν τῆς Θεσσαλίας καὶ τῆς Μακεδονίας γνωστῶν ἀπὸ καιρὸ, ἀλλὰ οἱ ὁποῖες εἴτε δὲν εἶχαν ὀρθὰ ἐρμηνευθεῖ εἴτε δὲν εἶχαν κἂν δημοσιευθεῖ, ἐπειδὴ φαίνονταν ἀκατανόητες.

25. M.B. Hatzopoulos, "Artémis Digaia Blaganitis en Macédoine", *BCH* 111 (1987) 402-405, τοῦ ἰδίου, "Ἡ λατρεία τῆς θεᾶς Μᾶς στῆν Ἔδεσσα", *Πρακτικὰ τοῦ Α΄ Πανελληνίου Συμποσίου: Ἡ Ἔδεσσα καὶ ἡ περιοχή τῆς* (Ἔδεσσα 1995) 130-32, τοῦ ἰδίου, *Cultes* 115-116, D. Gofas – M.B. Hatzopoulos, "Acte de vente d'esclave de Skydra (Macédoine)", *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς* 1999, 5-6.

26. "Παιδες, Νέοι καὶ Νεαί στῆν ἀρχαία Μακεδονία", *Ἐθνικὸν Ἰδρυμα Ἐρευνῶν*, 30 Ἀπριλίου 1996.

Στήν Θεσσαλία νεαρές κόρες αφιέρωναν σέ γυναικείες κουροτρόφους θεότητες, ὅπως ἡ Ἄρτεμις, ἡ Δήμητρα καί ἡ Περσεφόνη, ἡ κατ' ἐξοχήν κόρη, ἀναθήματα, πού στίς ἐπιγραφές ἀποκαλοῦνται «τελείωμα» ἢ «λύτρον», ἐπειδή σημάδευαν τὸ τέλος τῆς ἐκπαιδευτικῆς θητείας τῆς νέας στὸ ἱερό τῆς θεᾶς καί τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὴν ὑπηρεσία της, πρᾶγμα πού τῆς ἐπέτρεπε πλέον νὰ συνάψει γάμο. Ὁ ὄρος πού ἀπέδιδε τὴν θητεία ἦταν τὸ ρῆμα *νεβεύω*, πού δὲν σημαίνει τίποτε ἄλλο στὴν θεσσαλικὴ διάλεκτο ἀπὸ «ἐπιτελῶ τὴν θητεία μου ὡς νέα». Τὸ εἶδος τῆς τελετῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν θητεία ἀποκαλύπτει μία «γλῶσσα» τοῦ λεξικογράφου Ἡσυχίου: «νέαι· ἀγωνισάμεναι γυναῖκες τὸν ἱερὸν δρόμον» καί ἐπιβεβαιώνει σειρὰ μύθων ἀπὸ ὅλην τὴν Ἑλλάδα πού συνδέουν τὴν μετάβαση τῶν νεανίδων στὴν ἡλικία τῶν τελείων γυναικῶν μὲ τὸ ἀγώνισμα τοῦ δρόμου.



Εἰκ. 2 *Δήμητρα καὶ Κόρη ἀπὸ τὸ ἱερό τῆς Λητῆς.*

Ἡ ὀρθὴ κατανόηση τῶν θεσσαλικῶν δεδομένων ἐπέτρεψε καί τὴν ἐρμηνεία ἑνὸς συνόλου ἐπιγραφῶν καὶ γλυπτῶν ἀπὸ τὴν Λητὴ τῆς Μακεδονίας. Τὰ γλυπτὰ παριστάνουν τὴν Δήμητρα καὶ τὴν Κόρη ἢ νεαρές κόρες πού τρέχουν. Οἱ ἐπιγραφές εἶναι ἀναθηματικὲς στὴν Δήμητρα (*Δήμητροι ἀρχινεύσασαι ἐπὶ ἱερείας Βερενίκας: Στρατῶ*

Νικοστράτου, Μελίς Κλέωνος, Λυσιδίκα Ἀντιγόνου) καὶ στὴν Καλὰ Θεά, ἄλλο ὄνομα τῆς κουροτρόφου θεότητος Ἴνουϋ-Λευκοθέας καὶ διακεκριμένης δρομέως, πού, μεταξὺ ἄλλων, ἀνέθρεψε τὸν Διόνυσο (*Ἀλεξάνδρα Ἀργαίου Καλᾶ Θεᾶ νεύσασα*). Οἱ παράλληλες θεσσαλικὲς ἐπιγραφές μᾶς ἐπέτρεψαν νὰ ἐννοήσουμε τίς μυστηριώδεις μετοχὲς *νεύσασα* καὶ *ἀρχινεύσασαι* ὡς μακεδονικοὺς τύπους, ὁ δεῦτερος ἐν συνθέσει, ἰσοδύναμους μὲ τίς ἀνάλογες μετοχὲς τοῦ θεσσαλικοῦ ρήματος *νεβεύω*.²⁷

27. Hatzopoulos, *Cultes* 21-40.

Τὰ εὐρήματα προέρχονταν ἀπὸ σωστικὴ ἀνασκαφὴ τοῦ 1936, ποὺ δὲν εἶχε ποτὲ δημοσιευθεῖ. Χάρις σὲ ἔρευνες στὸν ἡμερήσιο τύπο τῆς ἐποχῆς στάθηκε δυνατόν νὰ ἐπανεύρωμε τὸν τόπο τῆς λησμονημένης ἀνασκαφῆς, ὅπου ἄλλοτε ὀρθωνόταν τὸ ἱερὸ τῶν κουροτρόφων θεοτήτων ἐπὶ τοῦ νοτιο-ἀνατολικοῦ λόφου Ἰασάρι ποὺ δεσπόζει τῆς στενωποῦ τοῦ Δερβενίου. Στὸ τέλος τῆς σχετικῆς μελέτης, ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1994, ἔγραφα: «εἶθε ἡ σύντομη αὐτὴ παρουσίαση νὰ ὠθήσει ἕναν ἀρχαιολόγο ἐξουσιοδοτημένο ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ Μουσείου Θεσσαλονίκης νὰ ἐπαναλάβει τὶς ἔρευνες στὶς ἀποθῆκες γιὰ νὰ ἐπανεντοπίσει τὰ εὐρήματα» τῆς παλαιᾶς ἀνασκαφῆς.²⁸ Ἡ ἐκκλησίᾳ μου γιὰ τὴν συνέχιση τῆς ἔρευνας δὲν εἰσακούσθηκε ἀπὸ τὸ Μουσεῖο, ἀλλὰ —εἰρωνεῖα τῆς τύχης— ἀπὸ ἀρχαιοκαπήλους, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ τὸ φύλλο τῆς 9ης Ὀκτωβρίου τοῦ 1997 τοῦ *Athens News*. Ἡ ἀνεύρεση καὶ ἀπόπειρα πωλήσεως πρῶτα πέντε ἀγαλμάτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἕνα θεούσας κόρης καὶ ἄλλο Ἄρτεμιδος καὶ κατόπιν τῆς Μητρὸς Θεῶν,²⁹ ποὺ ἔφεραν αὐτοὶ στὸ φῶς στὸν λόφο Ἰασάρι, ἐπιβεβαίωσαν καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς λατρείας καὶ τὴν τοποθεσίαν τοῦ ἱεροῦ.

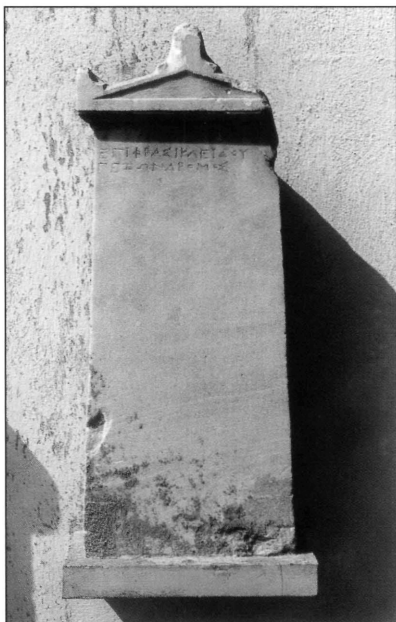


Εἰκ. 3 Ὁ Διόνυσος μετὰ τὴν Ἀριάδνη σὲ κρατῆρα ποὺ ἀνακαλύφθηκε στὸ νεκροταφεῖο τῆς Λητῆς (Δερβένι).

28. Hatzopoulos, *Cultes* 123-27.

29. Αἰκατερίνης Τζαναβάρη, "Μαρμάρινο ἀγαλμάτιο τῆς Μητέρας τῶν Θεῶν, ἀπὸ τὴν ἀρχαία Λητῆ", *Ἄγαλμα. Μελέτες γιὰ τὴν ἀρχαία πλαστικὴ πρὸς τιμὴν τοῦ Γιώργου Δεσποῖνη* (Θεσσαλονίκη 2001) 363-75.

Τὰ εὐρήματα τῆς Λητῆς, συνδυαζόμενα καὶ μὲ ἄλλες πολλές ἐπιγραφικὲς καὶ γενικώτερα ἀρχαιολογικὲς μαρτυρίες μεταγενεστέρων ἐποχῶν, δὲν ἀφήνουν ἀμφιβολίες γιὰ τὴν σημασία τῶν λατρειῶν καὶ τῶν τελετῶν μεταβάσεως τῶν κορῶν τῆς ἀρχαίας Μακεδονίας. Δὲν ὑπῆρχαν ὁμῶς ἀνάλογες λατρεῖες καὶ τελετὲς γιὰ τοὺς Μακεδόνες ἐφήβους;



Εἰκ. 4 Στήλη ἀπὸ τὴν Βέροια ἀναμνηστικὴ τοῦ δρόμου τῶν νέων ἀνδρῶν.

Στὸ ἴδιο ἱερὸ τῆς Λητῆς κατὰ τὴν ἴδια ἀνασκαφὴ τοῦ 1936 ἀνευρέθησαν ἄλλες δύο ἐπιγραφές μὲ τις ἐξ ἴσου μυστηριώδεις φράσεις Ἐπί Χύρι πεζῶν δρόμος καὶ Ἐπί Χύρι ἵππων δρόμος, πού λόγῳ τοῦ δυσνόητου τοῦ περιεχομένου τους παρέμεναν ἐπίσης ἀδημοσίευτες. Πῶς ἔπρεπε νὰ ἐννοηθεῖ ὁ ἐμπρόσθετος προσδιορισμὸς καὶ τί ἐσήμαινε στὴν συγκεκριμένη περίπτωση ἡ λέξι δρόμος; τὸν στίβο ἢ τὸ ἀγώνισμα; Μία ἐπίσης τότε ἀκόμη ἀδημοσίευτη ἐπιγραφή ἀπὸ τὴν Βέροια (Ἐπί Φρασικλείδου πεζῶν δρόμος) δὲν ἄφηνε ἀμφιβολία ὅτι ὁ ἐμπρόθετος προσδιορισμὸς εἶχε χρονολογικὴ σημασία. Μία τέταρτη ἐπιγραφή ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Πέλλας (Ἐπί Θήρωνι ἵππο δρόμος, ἀνδρῶν δρόμος) ἔδωσε τὴν

ἀπάντησι καὶ στὴν δευτέρη ἀπορία. Ἦταν προφανὲς ὅτι δὲν ἐπρόκειτο γιὰ τὸν στίβο ἀλλὰ γιὰ ἀγώνισμα δρόμου πεζῶν καὶ ἐφίππων ἀρρένων. Πῶς ἐρμηνεύονται οἱ ἐπιγραφές αὐτὲς πού δὲν μνημονεύουν τοὺς νικητὲς τοῦ ἀγωνίσματος ἀλλὰ μόνον τὴν χρονολογία καὶ τὸ γεγονὸς τῆς διεξαγωγῆς τοῦ ἀγῶνος; Ἡ μόνη ἐξήγησι εἶναι ὅτι τὸ σημαντικὸ στοιχεῖο ἦταν ἡ τέλεσι τοῦ ἀγῶνος καὶ ἡ συμμετοχὴ σ' αὐτόν. Οἱ συμμετέχοντες δὲν μνημονεύονται ὀνομαστικά, διότι τὸ ὄνομα τοῦ ἐπωνύμου, δηλαδὴ ἡ χρονολογία, ἀρκούσε γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ὁμάδα πού συμμετεῖχε στὸ ἀγώνισμα, ὅπως συμβαίνει γιὰ μιά κλάση πού ἐνηλικιωνόταν συγχρόνως

και για την όποια ο αγώνας δρόμου αποτελούσε τελετή εξόδου από την έφηβεία και εισόδου στην ηλικία των νέων ανδρών. Ποιός όμως ήταν ο πάρεδρος της Δήμητρας και της Κόρης ή της Ἀρτέμιδος ή της οποιας υποστάσεως της μεγάλης κουροτρόφου θεότητας προστάτιδος των κορών που προΐστατο των μεταβατηρίων δρόμων και άλλων τελετών των εφήβων;

Στις τελετές και τους μύθους της Βοιωτίας, όπως και της Σπάρτης, όπου οι νεάνιδες δρομείς αποκαλούνται Διονυσιάδες, βλέπομε τον Διόνυσο ως σύντροφο και πάρεδρο της ή των γυναικείων θεοτήτων.³⁰ Αυτό εξηγείται από την συμπληρωματική σχέση Δήμητρος και Διονύσου όχι μόνον στον αγροτικό βίο (δημητριακά-δένδρα-ἄμπελος) αλλά και στην αποστολή τους ως κουροτρόφων, της μὲν τῶν θηλέων, τοῦ δὲ τῶν ἀρρένων και, όπως θά ἰδοῦμε ἀργότερα και στην στενή σχέση Περσεφόνης-Διονύσου στην ὀρφικὴ θεογονία και στην διαδικασία μιᾶς ἄλλης μεταβάσεως. Πρὸ ὀλίγων ἐτῶν μία ἀπροσδόκητη ἀρχαιολογική ἀνακάλυψη στην Βέροια ἀπεκάλυψε όχι μόνον την γεωγραφική γειτνίαση ἀλλὰ και τις λατρευτικὲς συνήθειες που συνδέουν τις κουροτρόφους θεότητες Δήμητρα, Κόρη και Διόνυσο. Ἐνας κίων τοῦ ναοῦ τοῦ Διονύσου ἐγχάρακτος με ἐπιγραφὲς ἀναθέσεων νεαρῶν δούλων ἤλθε στὸ φῶς σὲ μικρὴ ἀπόσταση ἀπὸ την Παναγία Δεξιὰ, ὅπου ἔκειτο ἴσως κατὰ την ἀρχαιότητα τὸ ἱερὸ τῆς Δήμητρος και τῆς Κόρης, στὸ ὅποιο οἱ Βεροιαῖοι τῆς ρωμαϊκῆς περιόδου ἀνέθεταν νεαρὲς δούλες, παλαιότερα δὲ κατὰ πᾶσαν πιθανότητα τις ἴδιες τους τις θυγατέρες.

Ἐκατοντάδες ἀνάλογες ἀπελευθερώσεις δι' ἀναθέσεως ἔχουν ἀνευρεθεῖ στην Μακεδονία, ἀλλὰ αὐτὲς τῆς Βέροιας εἶναι οἱ μόνες που ἔχουν ὡς ἀποδέκτη ἀρσενικὴ θεότητα, ὑπὸ δὲ τὸ φῶς τῶν ὄσων ἐλέχθησαν ἀνωτέρω δὲν εἶναι ἐκπληκτικὸ ὅτι ἡ μοναδικὴ αὐτῆ θεότης εἶναι ὁ Διόνυσος. Ἐκεῖνο που ἐκπλήττει εἶναι τὰ σχεδὸν ἅπαξ λεγόμενα ἐπίθετα τοῦ θεοῦ Ἄγριος, Ἐρίκρυπτος, Ψευδάνωρ.

30. Hatzopoulos, *Cultes* 41-61.

Ἄγριος ὡς θεὸς ὄχι τοῦ ἄστεως οὔτε τῆς πόλεως, δηλαδή τῆς κοινωνίας τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ τῆς φύσεως, τῶν ἀγρῶν, τῶν ἐσχατιῶν, ἐκεῖ ὅπου σὲ ἀπομόνωση συντελεῖται ἢ μεταμόρφωση τῶν παιδῶν σὲ ἐφήβους καὶ ἄνδρες, ἐκεῖ ὅπου οἱ νεαροὶ Σπαρτιᾶτες ἀσκοῦν τὴν ἄγρα, τὴν νυκτερινή, ἀτομική θήρα μὲ παγίδες καὶ δίκτυα, γιὰ νὰ ἐπιζήσουν κατὰ τὴν διάρκεια τῆς κρυπτείας, πού μᾶς περιγράφει ὁ Πλούταρχος.

ἦν δὲ τοιαύτη· τῶν νέων οἱ ἄρχοντες διὰ χρόνου τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας εἰς τὴν χώραν ἄλλως ἐξέπεμπον, ἔχοντας ἐγχειρίδια καὶ τροφήν ἀναγκαίαν, ἄλλο δὲ οὐδέν· οἱ δὲ μεθ' ἡμέραν μὲν εἰς ἀσυνδήλους διασπειρόμενοι τόπους, ἀπέκρυπτον ἑαυτοὺς καὶ ἀνεπαύοντο, νύκτωρ δὲ κατιόντες εἰς τὰς ὁδοὺς τῶν εἰλώτων τὸν ἀλισκόμενον ἀπέσφαττον. πολλάκις δὲ καὶ τοῖς ἀγροῖς ἐπιπορευόμενοι τοὺς ῥωμαλεωτάτους καὶ κρατίστους αὐτῶν ἀνήρουν.³¹

Ἡ κρυπτεία μᾶς εἰσάγει στὸ δεύτερο ἐπίθετο τοῦ θεοῦ Κρυπτός ἢ Ἐρίκρυπτος. Ὁ Διόνυσος εἶναι κρυπτός, διότι σύμφωνα μὲ τοὺς μύθους καὶ τὶς λατρευτικὲς τελετὲς κρύπτεται, ὅπως κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν Ἀγριωνίων στὴν Χαιρώνεια τῆς Βοιωτίας, ὅπου κατὰ τὸν αἰτιολογικὸ μῦθο ὁ θεὸς ἀναζητεῖ κρησφύγετο καὶ σωτηρία ἀπὸ τὶς γυναῖκες πού τὸν καταδιώκουν κοντὰ στὶς Μοῦσες ἢ ὅπως σύμφωνα μὲ τὸν θηβαϊκὸ μῦθο ὁ Ζεὺς, γιὰ νὰ τὸν σώσει ἀπὸ τὴν Ἥρα, ἀποκρύπτει τὸν νεαρὸ θεὸ στὶς ἀγκάλες τῆς Ἴνους, τῆς Καλῆς Θεᾶς, μὲ τὴν ἐντολὴ νὰ τὸν ἀναθρέψει ὡς κόρη. Ἔτσι ἀπὸ τὸν Ἐρίκρυπτο, τὸν ἄκρως κρυφὸ θεό, γίνεται ἡ μετάβαση στὸν Ψευδάνορα, τὸν ψευδῆ ἄνδρα.

Ἡ μεταμφίεση μὲ ἐνδύματα τοῦ ἄλλου φύλου, συνοδευομένη ἢ ὄχι μὲ ὁμοφυλοφιλικὲς πρακτικὲς ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικώτερα στοιχεῖα τῶν τελετῶν μεταβάσεως ἀπὸ μία ἡλικία στὴν ἄλλην. Ὁ Διόνυσος ὡς ὁ κατ' ἔξοχὴν ἔφηβος μὲ ἀμφιρρεπῆ ἀκόμη ἐρωτισμὸ ἦταν φυσικὸ νὰ προῖσταται τῆς μεταβάσεως αὐτῆς.

31. Πλούταρχος, *Λυκοῦργος* 28.3-5.

Μία ψευδοϊστορική αφήγηση, στην πραγματικότητα ένας από τους σπάνιους μακεδονικούς μύθους που έφθασαν έως εμάς, διασώζει το αίτιο της επικλήσεως του Διονύσου ως Ψευδάνορος, την μεταμφίεση παρθένων σε άνδρες και την νικηφόρο μάχη τους κατά των Ίλλυριών, στην όποιαν ὄφειλαν την μεταβολή του ὀνόματός τους από Κλώδωνες (ἢ μάλλον Κλωδῶνες, Κλωθῶνες, δηλαδή «κλώστριες») σε Μιμαλλόνες, δηλαδή «μιμήτριες».

Ἄργαῖος βασιλεὺς Μακεδόνων, Ταυλαντίων Γάλαυρος· Ταυλάντιοι στρατεύουσιν ἐπὶ Μακεδόνας. Ἄργαῖος, ἦν γὰρ αὐτῷ χεῖρ ὀλίγη, κελεύει τὰς παρθένους τῶν Μακεδόνων, ἐπειδὴν οἱ πολέμιοι προσάγωσι τὴν φάλαγγα, αὐτοῖς ἐκ τοῦ ὄρους τῆς Ἐρεβοίας ἐπιφανῆναι. οἱ μὲν δὴ προσῆγον· αἱ δὲ ἐπεφάνησαν καὶ κατήεσαν ἀπὸ τοῦ ὄρους παρθένοι πολλαὶ θύρσους ἀντὶ δοράτων πάλλουσαι καὶ στεφάνοις τὰ πρόσωπα σκιάζουσαι. Γάλαυρος ἐξεπλάγη ἄνδρας εἶναι τὰς παρθένους ἀπὸ μακροῦ νομίζων καὶ τὸ ἀνακλητικὸν ὑπεσήμηεν· Ταυλάντιοι δὲ ἔφενγον τὰ τε ὄπλα ἀποβαλόντες καὶ τὰ σκευοφόρα καταλιπόντες. Ἄργαῖος ἀμαχεὶ κρατήσας ἱερὸν ἰδρύεται Διονύσῳ Ψευδάνορι καὶ τὰς παρθένους, ἃς πάλαι Κλώδωνας ἐκλήζον οἱ Μακεδόνες, αὐτὸς κλήζειν ἔταξε διὰ τὴν μίμησιν τῶν ἀνδρῶν Μιμαλλόνας.³²

Τέτοιες ἀνατροπὲς τῆς ἀμφιέσεως τῶν φύλων, πού εἶναι γνωστὲς ἀπὸ πολλὰ μέρη τῆς Ἑλλάδος, ὅπως τὴν Σπάρτη (Ἐφροδίτη Ἐνόπλιος), τὸ Ἄργος (Ἵβρισιτικά), τὴν Τεγέα (Ἄρης Γυναικοθοΐνας) κ.λπ., ἐντάσσονται σ' ἓνα εὐρύτερο τελετουργικὸ καὶ ἀποτελοῦν προοίμιο τῆς συγκρούσεως, πρῶτα, καὶ τῆς συμφιλίωσεως, ἔπειτα, τῶν δύο φύλων μὲ τελικὴ κατάληξη τὸν γάμο.³³

Ὁ Διόνυσος καὶ ἡ Περσεφόνη ὁμως κατέχουν κυρίαρχη θέση στὶς θρησκευτικὲς δοξασίαις τῶν Μακεδόνων, διότι προΐστανται καὶ μιᾶς ἄλλης μεταβάσεως, τῆς σπουδαιότερης καὶ τρομερώτερης ὄλων, τῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὴν ζωὴ στὸν θάνατο.

32. Πολυαίνου, *Στρατηγήματα* 4.1.

33. Hatzopoulos, *Cultes* 63-85 καὶ 88-89.



Εικ. 5 Ὁ Ραδάμανθους ἀπὸ τὴν πρόσοψη τοῦ Τάφου τῆς Κρίσεως στὴν Μίεζα (Λευκάδια).



Εικ. 6 Ὁ Ἄδης μετὰ τὴν Περσεφόνη ἀπὸ τὸν θρόνο τοῦ τάφου τῆς Εὐρυδίκης στὴν Βεργίνα.

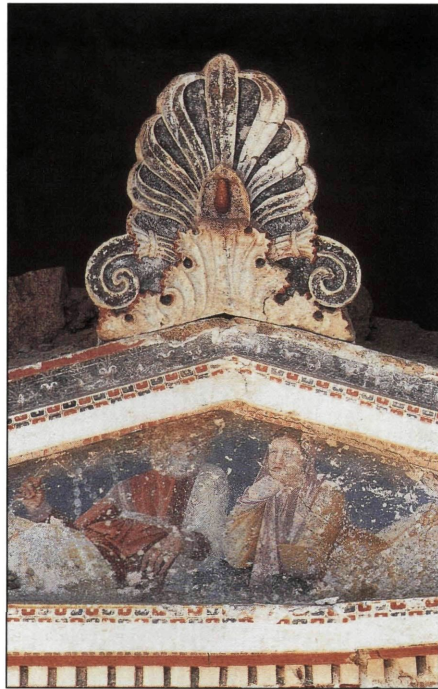
Ἡ πρώτη οὐσιαστικὴ ἐξέταση τῶν μεταθανάτιων δοξασιῶν τῶν Μακεδόνων ἔγινε ἀπὸ τὸν Φώτιο Πέτσα ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ τῆς δημοσιεύσεως τοῦ μεγάλου τάφου τῶν Λευκαδίων, στὴν πρόσοψη τοῦ ὁποίου ἀπεικονίζονται σὲ τέσσερες πίνακες ἐξ ἀριστερῶν πρὸς τὰ δεξιὰ ὁ νεκρός, ὁ ψυχοπομπὸς Ἑρμῆς, ὁ Αἰακὸς καὶ ὁ Ραδάμανθους, τὸν ὁποῖον ὀρθῶς ἀπεκάλεσε «τάφο τῆς Κρίσεως».³⁴ Ὁ ἀνασκαφεὺς εὐφυῶς συνῆψε τὴν παράστασι μετὰ τὸ γνωστὸ χωρίο τοῦ Γοργία τοῦ Πλάτωνος, στὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος παριστάνει τὸν Δία νὰ λέγει Ἐγὼ μὲν ταῦτα ἐγνωκῶς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποίησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαντοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ἕνα ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν. Οὗτοι οὖν, ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν

τῇ τριόδῳ, ἐξ ἧς φέρετον τῷ ὁδῷ, ἢ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἢ δ' εἰς Τάρταρον.³⁵ Ἦταν προφανὲς ὅτι ὀρισμένοι τουλάχιστον Μακεδόνες πίστευαν στὴν μετὰ θάνατον ζωὴ, καὶ στὴν δυνατότητα νὰ γνωρίσουν τὴν αἰωνιότητα στὴν νῆσο τῶν μακάρων μετὰ θετικῆς κρίσεως ἀπὸ τοὺς δικαστὰς τῶν νεκρῶν Ραδάμανθου καὶ Αἰακό.

34. Φ. Πέτσα, *Ὁ τάφος τῶν Λευκαδίων* (Ἀθήνα 1966), ἰδίως 143-51.

35. Πλάτωνος, *Γοργίας* 523 E – 524 A.

Μία άλλη αρχαιολογική ανακάλυψη, εκείνη τῶν βασιλικῶν τάφων τῆς Βεργίνας, ἀπεκάλυψε μιάν ἄλλη πτυχή τῶν μεταθανατίων μακεδονικῶν δοξασιῶν. Πρόκειται γιὰ τὸν λεγόμενον «τάφο τῆς Περσεφόνης» καὶ τὸν λεγόμενον «τάφο τῆς Εὐρυδίκης». Ὡς γνωστόν, σὲ τρεῖς ἐσωτερικοὺς τοίχους τοῦ πρώτου παρίσταται ἡ ἀρπαγὴ τῆς Περσεφόνης ἀπὸ τὸν Ἄδη: στὸν βόρειο ὁ κεραυνὸς τοῦ Διός, ὁ Ἑρμῆς, τὸ τέθριππο ἄρμα τοῦ Ἄδη ποὺ ἀρπάζει τὴν Περσεφόνη καὶ πίσω του ἡ τρομοκρατημένη σύντροφός της, στὸν ἀνατολικὸ ἡ πενθοῦσα Δήμητρα καθιστὴ στὴν ἀγέλαστο πέτρα καὶ στὸ νότιο τρεῖς γυναικεῖες μορφές, κατὰ τὸν ἀνασκαφέα οἱ Μοῖρες.³⁶ Στὸ ἐρεισίωτο τοῦ μαρμάρινου θρόνου τοῦ δευτέρου εἶναι ζωγραφισμένο τέθριππο ἄρμα στὸ ὁποῖο ἐποχοῦνται σὲ θριαμβικὴ πομπὴ ὁ Ἄδης καὶ ἡ Περσεφόνη, ποὺ κρατοῦν σκῆπτρα.³⁷ Ὁ Μανόλης Ἀνδρόνικος στὴν ἐρμηνεία του τῆς ἐπιλογῆς τῆς πρώτης παραστάσεως γιὰ τὴν διακόσμηση τοῦ τάφου δὲν παρέλειψε νὰ ἀναφέρει τὴν σημασία τῆς σπανιώτατης στὴν λοιπὴ ἑλληνικὴ οἰκουμένη λατρείας τοῦ Ἄδη στὴν Μακεδονία, ποὺ δὲν εἶναι μόνον γνωστὴ ἀπὸ ἑλληνιστικὸ ἐπίγραμμα στὸ ὁποῖο μνημονεύεται μαζὶ μὲ τὸν Ραδάμανθου καὶ ἀπὸ ἀναθημα-



Εικ. 7 Ὁ Ἄδης μὲ τὴν Περσεφόνη ἀπὸ τὸ τύμπανο τοῦ Τάφου τῶν Ἀνθεμίων στὴν Μιέζα (Λευκάδια).

36. Μ. Ἀνδρόνικου, *Βεργίνα II. Ὁ τάφος τῆς Περσεφόνης* (Ἀθήνα 1994), ἰδίως, 119.

37. Μ. Ἀνδρόνικου, "Ὁ τάφος τῆς Εὐρυδίκης", στὸ συλλογικὸ ἔργο *Μακεδονία ἀπὸ τὸν Φίλιππο Β' ὡς τὴ ρωμαϊκὴ κατάκτηση* (Ἀθήνα 1993) 156-61.

τικό μνημείο της ρωμαϊκής περιόδου στον θεό Δεσπότη Πλούτωνα, αλλά ιδίως από το γεγονός ότι ο Αύδναϊος ή Αιδωναῖος, ο τρίτος μήνας του μακεδονικού έτους, πού αντιστοιχεί περίπου στον Δεκέμβριο, έλκει την όνομασία του από την όμώνυμη έορτή προς τιμήν του θεού του Κάτω Κόσμου.³⁸

Ένα άλλο μνημείο το όποιο θά μπορούσε νά επικαλεσθεί ό μεγάλος άρχαιολόγος είναι ό λεγόμενος «τάφος τών άνθεμίων» στα Λευκάδια. Το τύμπανο της προσόψεως κοσμεΐται μέ παράσταση του Έδη και της Περσεφόνης άνακεκλιμένων, εκ τών όποιών ό πρώτος κρατεί κλειδί, προφανώς του Κάτω Κόσμου.³⁹ Άλλά πώς γινόταν προσιτή στους άρχαίους Μακεδόνες ή μακαρία αίωνιότης; Μία σειρά ένepίγραφων χρυσών έπιστομιών μάς δίδει την άπάντηση. Άυτά άνευρέθησαν σε τάφους της έλληνιστικής έποχής συνήθως δέ έχουν την μορφή φύλλων μυρτιάς και φέρουν επάνω έγκάρια μία σύντομη έπιγραφή, άπαραίτητο συστατικό στοιχείο της όποίας είναι το όνομα του νεκρού, όπως της Φιλοξένας και της Έηησίσκας στην Πέλλα, της Φυλομάγας στην Μεθώνη ή του Βοττάκου στην Εύρωπό.⁴⁰ Η πληρέστερη είναι αυτή του Ποσειδίππου από την Πέλλα, πού φέρει την έπιγραφή:

*Φερσεφόνη
Ποσειδίππος μύστης
εύσεβής.⁴¹*

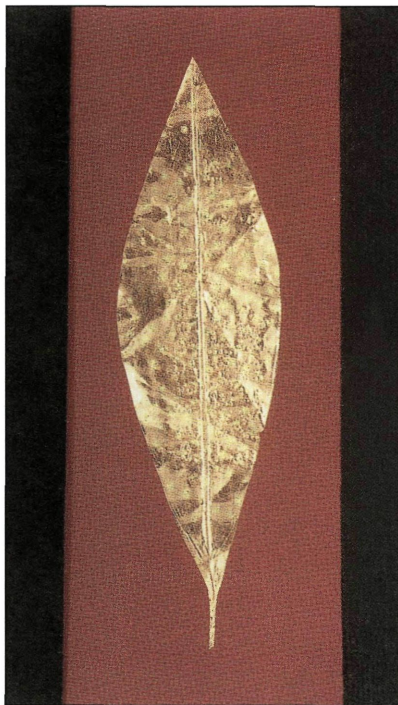
38. J.N. Kalléris, *Les anciens macédoniens*, τ. II (Άθήνα 1976) 560-63.

39. Πρβλ. Αϊκατερίνης Ρωμιοπούλου, "A New Monumental Chamber Tomb with Paintings of the Hellenistic Period near Lefkadia", *Άρχαιολογικά Άνάλεκτα έξ Άθηνών* 6 (1973) 87-92.

40. Μαρίας Λιλιμπάκη – Άκαμάτη, "Άπό τά νεκροταφεία της Πέλλας", *Τό άρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη, 1989* (Θεσσαλονίκη 1992) 95-96 και 101, εικ. 8-9, της ίδιας, "Άπό την τοπογραφία και τά νεκροταφεία της Πέλλας", *Τό άρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 6, 1992 (Θεσσαλονίκη 1995) 127-28, Μ. Μπέσιου, *Άρχαιολογικόν Δελτίον* 41 (1986), *Χρονικά* 142-43, Θωμαΐδος Σαββοπούλου, "Ο Β΄ ταφικός τύμβος της Τουμπας Παιονίας", *Τό άρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 6, 1992 (Θεσσαλονίκη 1995) 427 και 430 εικ. 4.

41. Για μία καλή φωτογραφία, βλ. *La civilisation grecque. Macédoine, royaume d'Alexandre le Grand* (Άθήνα 1993) 251, εικ. 316.

Γίνεται άμέσως σαφές ότι ή πρόσβαση στην αιώνια μακαριότητα έξηρτάτο από την ιδιότητα του μύστη. Τό είδος των μυστηρίων στά όποια ήταν μνημένος ό Ποσειδίππος άποκαλύπτει μία μεταγενέστερη έπιτύμβια έπιγραφή τής Λητής για τόν μύστη Φάβιο, ό όποϊος έγκατέλειψε τις ιερές ευιάδες, δηλαδή τις ιερές Βάκχες, και πορεύθηκε στον "Αδη.⁴² Ο Ποσειδίππος, όπως και ό Φάβιος αντιμετώπιζαν με έμπιστοσύνη την μετάβαση στον Κάτω Κόσμο, διότι είχαν μνηθεί στά διονυσιακά μυστήρια. Η έπιγραφή, λόγω τής άρχικής δοτικής είχε κατ' άρχάς έκληφθει ως άναθηματική, αλλά ό M. W. Dickie, έπικαλούμενος δύο χρυσά έλάσματα σχήματος κισσοϋ από την Πέλινα τής Θεσσαλίας, ό δεύτερος στίχος των όποιων λέγει *είπειν Φερσεφόνοι ότι Βάκχιος αυτός έλυσε*, άπέδειξε ότι ή δοτική είχε την έννοια ότι ό νεκρός έστρέφετο προς την βασίλισσα του Κάτω Κόσμου για νά τής έπισημάνει ότι είναι μύστης ευσεβής και νά τής ζητήσει ευνοϊκή μεταχείριση εκεί.⁴³ Η έρμηνεία αυτή έπιβεβαιώνεται από πρόσφατο εύρημα, ένα χρυσό έλασμα που άνευρέθηκε διπλωμένο επάνω στο στήθος νεκρής σε τάφο του Δ' αϊώνος π.Χ. του άνατολικού νεκροταφείου τής Άμφιπόλεως και στο όποιο ή νεκρή διακηρύσσει: "Ευαγής ιερά Διονύσου Βακχία είμι" κ.λπ.⁴⁴



Εικ. 8 Τό έπιστόμιο από τόν τάφο του μύστη και ποιητή Ποσειδίππου από την Πέλλα.

42. Πρβλ. *Bulletin Epigraphique* 1987, 684.

43. W. Dickie, "The Dionysiac Mysteries in Pella", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995) 81-86.

44. Πηνελόπης Μάλαμα, "Άνατολικό νεκροταφείο Άμφιπόλης", Τό άρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη 15, 2001 (υπό έκτύπωση).

Τὸ πλήρες κείμενο τῆς Πέλινας ἔχει ὡς ἑξῆς:

Nῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.

Εἰπεῖν Φερσεφόναι ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.

Ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες.

Αἶψα εἰς γάλα ἔθορες.

Κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες.

Οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμὰν

κάπιμένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι.⁴⁵

Στὸ ἐρώτημα γιατί ἡ ἀποστροφή στὴν Περσεφόνη ἰδιαίτερα καὶ ποιὰ σχέση ἔχει αὐτὴ μὲ τὸν Διόνυσο ἀπαντᾷ ἡ ὄρφικὴ θεογονία καὶ ἀνθρωπογονία. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν ὁ Διόνυσος ἦταν γιὸς τοῦ Διὸς καὶ τῆς Περσεφόνης πού κατασπαράχθηκε ἀπὸ τοὺς Τιτᾶνες. Αὐτοὶ κατακεραυνώθηκαν ἀπὸ τὸν Δία καὶ ἀπὸ τὴν τέφρα τοὺς γεννήθηκαν οἱ ἄνθρωποι. Ἡ καρδιά του ὅμως ἔμεινε ἀνέπαφη καὶ ἀπὸ αὐτὴν ἡ Σεμέλη γέννησε ἕνα δεύτερο Διόνυσο. Οἱ ἄνθρωποι ἔκτοτε εἶναι φορεῖς τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος ἀπὸ τὸ ὁποῖο μόνον ἡ μύση στὰ “Βακχικά” μπορεῖ νὰ “λύσει” καὶ νὰ τοὺς ἀπαλλάξει ἀπὸ μεταθανάτια τιμωρία. Ἡ τύχη τοὺς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν Περσεφόνη, πού φέρει τὸ πένθος τοῦ γιοῦ τῆς Διονύσου καὶ ἡ ὁποία καλεῖται νὰ μεσολαβήσει εὐνοϊκὰ στοὺς κριτὲς τοῦ Κάτω Κόσμου.⁴⁶ Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Ἡρόκλητος (50 [B 15]) γράφει: *αὐτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσι* καὶ ὅτι σὲ χρυσὰ ἐλάσματα τῶν Θουρίων ὁ νεκρὸς ἐπικαλεῖται τὴν τριάδα Περσεφόνη (χθονίων βασιλεία), τὸν Ἄδη (Εὐκλῆς) καὶ τὸν Διόνυσο (Εὐβουλεύς).⁴⁷

Στὴν περίπτωση τοῦ Ποσειδίππου, ἀγαθῆ τύχη, γνωρίζομε τὴν πλήρη ταυτότητα καὶ τὴν βιογραφία τοῦ νεκροῦ. Ἦταν ὁ διάσημος ἐπιγραμμα-

45. K. Tsantsanoglou – G.M. Parassoglou, "Two Gold Lamellae from Thessaly", *Ἑλληνικά* 38 (1987) 3-16.

46. Πρβλ. F. Graf, "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions", στὸ συλλογικὸ ἔργο *Masks of Dionysus* (Ithaca καὶ Λονδίνο 1993) 239-58.

47. Pugliese Carratelli, *Lamine* 50-58.

τοποιός του Γ' π.Χ. από την Πέλλα, που διακρίθηκε στην Ἀλεξάνδρεια. Σώζεται μάλιστα σε πάπυρο έλεγεία στην όποία μνημονεύει την «μυστική» του ιδιότητα σε σχέση με τόν θάνατό του. *Αὐτὰρ ἐγὼ γήραι μυστικόν οἶμον ἐπὶ Ῥαδάμανθυν ἰκοίμην δήμῳ καὶ λαῶι ποθεινός ἐών...*⁴⁸

Με τήν μνεία τοῦ κριτοῦ τοῦ Κάτω Κόσμου κλείνει ὁ κύκλος πού εἶχε ἀνοίξει με τίς παραστάσεις τοῦ τάφου τῆς Κρίσεως. Ὁ μυστικός οἶμος τοῦ Ποσειδίππου δέν εἶναι ἄλλος ἀπό τήν ἱερὰ ὁδὸ πού διατρέχουν οἱ μύστες καὶ οἱ βάκχοι σύμφωνα με ἀνάλογο ἔλασμα ἀπό τὸ Ἰπώνιο τῆς Κάτω Ἰταλίας (καὶ δὴ σὺ πίων ὁδὸν ἔρχεα(ι) ἀν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί).⁴⁹ Τὴν ἴδια ὁδὸ μνημονεύει καὶ ἐπίγραμμα τοῦ Ἡγησίππου (Π.Α. 7.745): ...τὴν ἀπὸ πυρκαϊῆς ἐνδέξια φασιν κέλευθον Ἐρμῆν εἰς Ῥαδάμανθυν ἄγειν.⁵⁰

Ἡ μνεία τῆς ἐνδέξια τῆς νεκρικῆς πυρᾶς ὁδοῦ μᾶς ὁδηγεῖ στὴν διδασκαλία ἄλλων ἐπιτυμβίων ἐλασμάτων ἀπὸ τὴν Κρήτη, τὴν Πετελία καὶ τοὺς Θουρίους τῆς Κάτω Ἰταλίας, πού περιέχουν ὁδηγίες χάρις στίς ὁποῖες ὁ μύστης θά κερδίσει τὴν αἰώνια ζωή.⁵¹ Πλησιέστερα στὴν Μακεδονία, ἓνα τέτοιο ἔλασμα ἀπὸ τὴν Φάρσαλο, παρὰ τὰ φαινόμενα, δέν λέγει κάτι τὸ διαφοροετικό.

*Εὐρήσεις Αἶδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
παρ' δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσησθα.
πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προ(ρρέον). φύλακες δ' ἐπίπερθεν ἔασιν·*

48. Πρβλ. Laura Rossi, "Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996) 59-65.

49. Pugliese Carratelli, *Lamine* 20.

50. Ἡγησίππου, *Παλατίνη Ἀνθολογία* 7.545.

51. Περιλαμβάνονται στὸ ἔργο τοῦ Pugliese Carratelli, *Lamine*, ἐκτὸς ἀπὸ νεότερο εὔρημα τῆς Κρήτης, γιὰ τὸ ὁποῖο βλ. Irini Gavrilaki – Y.Z. Tzifopoulos, "An 'Orphic-Dionysiac' Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno", *BCH* 122 (1998) 343-55, καὶ τῶρα τὴν διεξοδική μελέτη τοῦ Ἰ. Ζ. Τζιφόπουλου, "Λατρεῖες στὴν Κρήτη: ἡ περίπτωση τῶν διονυσιακῶν-ὄρφικῶν ἐλασμάτων", στὸν ἴδιο τόμο, σελ. 147-171.

οἶδε σ' εἰρήσονται ὃ τι χρέος εἰσεφικάνεις.
 τοῖσδε σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείη(ν) καταλέξεις.
 εἰπεῖν· «Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεντος),
 Ἀστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αἴσος. ἀλλὰ δότε μοι
 πιῖν ἀπὸ τῆς κρήνης».⁵²

Ἐνα τελευταῖο ἔλασμα ἀπὸ τὴν Ἡράκλεια, τὴν ἀρχαία πόλη στὸν
 χῶρο τῆς Γέφυρας καὶ τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου, γνωστὸ ἀπὸ τὸ 1967, ἀλλὰ
 ποὺ εἶχε μείνει ἀπαρατήρητο, δίδει ὀριστική ἀπάντηση στὸ καίριο θέμα
 τῆς ἐρμηνείας τῶν λεγομένων μακεδονικῶν καὶ γενικώτερα τῶν μνημι-
 ωδῶν τάφων τῆς Μακεδονίας. Κατὰ καιροὺς ὑποστηρίχθηκε ὅτι κατα-
 σκευάζονταν ὡς αἰώνιες κατοικίες τῶν νεκρῶν, οἱ ὅποιοι συνέχιζαν
 ὑπὸ τὴν γῆ μία νέα μεταθανάτια ζωὴ περιστοιχισμένοι ἀπὸ τὰ ἀντικεί-
 μενα τῆς καθημερινῆς των χρείας. Ἡ παρουσία ὁμως στὸν μακεδονικὸ
 τάφο τοῦ Ἁγίου Ἀθανασίου ἐλάσματος μὲ τὴν ἐπιγραφή

Φιλωτήρα
 τῶι Δεσπό-
 τει χέρε(ιν)-
 ...⁵³

δὲν ἀφήνει ἀμφιβολία ὅτι ἡ νεκρὴ Φιλωτέρα στρέφεται πρὸς τὸν βασιλέα
 τοῦ Κάτω Κόσμου ὄχι βέβαια γιὰ νὰ ζητήσει νὰ μείνει ἐγκλειστη στοὺς
 τέσσερες τοίχους τοῦ ὑπογείου τάφου, ἀλλὰ γιὰ νὰ γευθεῖ τὴν αἰωνιότητα
 στὴν Νῆσο τῶν Μακάρων, ἔνθα μακάρων νᾶσον ὠκεανίδες αὔραι περι-
 πνέουσιν. ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δεν-
 δρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει, ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στε-
 φάνους βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Παδαμάνθους.⁵⁴

52. Ν.Μ. Βερδελῆ, "Χαλκῆ τεφροδόχος κάλπις ἐκ Φαρσάλων", *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς* 1950-51, 98-105.

53. Μ.Β. Χατζόπουλος, "Οἱ ἐπιγραφές τῆς Ἡρακλείας τῆς Μυγδονικῆς (Ἁγιος Ἀθανάσιος-Γέφυρα) μεταξὺ ἀρχαιολογίας καὶ ἀρχαιοκαπηλείας", *Β' Πανελλήνιο Συνέδριο Ἐπιγραφικῆς (ὑπὸ ἐκτύπωση)*.

54. Πινδάρου, *Ὀλυμπιονίκος Β'* 71-75.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

EKM A' = Λουκρητίας Γουναροπούλου και Μ. Β. Χατζόπουλου, *Ἐπιγραφές Κάτω Μακεδονίας. Α' . Ἐπιγραφές Βεροίας* (Ἀθήνα 1998).

Hatzopoulos, *Institutions* = Μ.Β. Hatzopoulos, *Macedonian Institutions under the Kings*, τ. I-II (“Μελετήματα” 22, Ἀθήνα 1996).

Hatzopoulos, *Cultes* = Μ. Β. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine* (“Μελετήματα” 19, Ἀθήνα 1994).

Hatzopoulos – Loukopoulou, *Morrylos* = Μ.Β. Hatzopoulos και Louisa D. Loukopoulou, *Morrylos cité de la Crestonie* (“Μελετήματα” 7, Ἀθήνα 1989).

Pugliese – Carratelli, *Lamine* = G. Pugliese – Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'* (Μιλάνο 1993).

Greek Margins: Mysteries of Samothrace

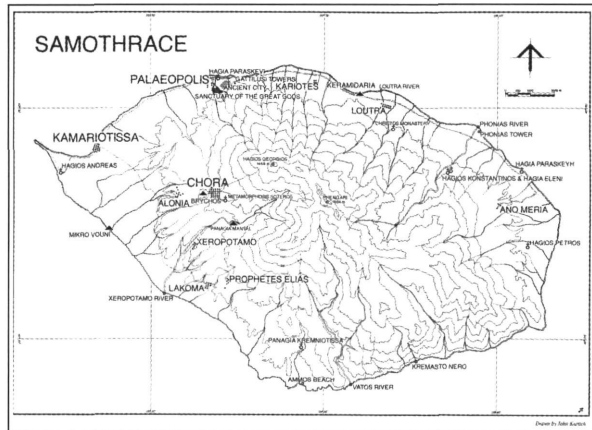
Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης

Walter Burkert

Ομότιμος καθηγητής Κλασικής Φιλολογίας
Παν/μίου Ζυρίχης

Απόδοση στα ελληνικά: **Αφροδίτη Α. Αβαγιανού***

Τι το ιδιαίτερο χαρακτήριζε τη Σαμοθράκη, αυτό το μικρό και απομακρυσμένο νησί στα όρια του ελληνικού κόσμου; (Εικ. 1) Σήμερα ίσως είναι πιο απομονωμένο απ' ό,τι πριν, γιατί απλούστατα βρίσκεται στα σύνορα ανάμεσα στα ελληνικά και τουρκικά ύδατα: η Σαμοθράκη και η Λήμνος είναι ελληνικά νησιά, αλλά η Ίμβρος και η Τένεδος ανήκουν στην άλλη πλευρά. Βέβαια, στην αρχαιότητα η Σαμοθράκη διακρινόταν από την Τένεδο ή



Εικ. 1 Χάρτης Σαμοθράκης: *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, by Karl Lehmann, 5th ed. revised and enlarged by Phyllis Williams Lehmann, New York 1983.

* Θερμές ευχαριστίες οφείλω στον κ. Πάνο Βαλαβάνη, Καθηγητή Αρχαιολογίας του Παν/μίου Αθηνών, ο οποίος συνέβαλε αποφασιστικά στην τελική διαμόρφωση του κειμένου με χρήσιμες παρατηρήσεις και γλωσσικές διορθώσεις, καθώς και στον κ. Σταύρο Φραγκουλίδη, Καθηγητή Φιλολογίας του Παν/μίου Κρήτης, για τη βοήθειά του στην απόδοση κάποιων σημείων του κειμένου στη νεοελληνική.

την Ίμβρο, γιατί κατείχε εκείνα ‘τα μυστήρια’, που ακτινοβολούσαν σ’ ολόκληρο τον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο για πολλούς αιώνες· κατά κάποιον τρόπο τα Μυστήρια της Σαμοθράκης διατήρησαν τη γοητεία τους διαμέσου των εποχών, κυρίως λόγω της δύναμης της γραμματικής παράδοσης. Κατά μία έννοια είναι τα πιο μυστηριώδη από τις μυστηριακές λατρείες: τα πραγματικά ονόματα των ‘Μεγάλων Θεών της Σαμοθράκης’ κρατήθηκαν μυστικά. Κάποιοι είπαν ότι ήταν οι Κάβειροι, άλλοι διεφώνησαν. Το μυστήριο, με τη σημερινή σημασία, παραμένει.

Η λέξη *Μυστήρια*, ως αρχαιοελληνικός όρος, δηλώνει ένα φαινόμενο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, που έχει γίνει αντικείμενο μελέτης για αιώνες μέσα στο πλαίσιο της θρησκευτικής ιστορίας. Σχετικά περισσότερες λεπτομέρειες είναι γνωστές από την Ελευσίνα, στην Αττική και τα Βακχικά μυστήρια. Έχω γράψει ένα βιβλίο πάνω σε αυτό το θέμα, που έχει μεταφραστεί και στα ελληνικά, το *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*. Σε αυτό το βιβλίο άφησα στην άκρη το θέμα με το οποίο τώρα ασχολούμαι: Τα Μυστήρια της Σαμοθράκης.

Παραμένει χρήσιμο να επαναλάβουμε κάποιες γενικές παρατηρήσεις. Προσπάθησα να απομακρύνω την έννοια των ‘μυστηριακών θρησκειών’, που έχει ευρέως χρησιμοποιηθεί σε μελέτες κατά τις αρχές του Χριστιανισμού. Τα ελληνικά μυστήρια δεν είναι ‘θρησκείες’ με τη σημασία του Χριστιανισμού ή του Ισλάμ, κι ούτε ‘ύστερα’ ή ‘ανατολικά’ ή ‘μυστικά’ με την ακριβή σημασία των όρων. Όσον αφορά τη χρονολόγησή τους, τα Ελευσίνια μυστήρια, καθώς και τα Βακχικά, μαρτυρούνται ήδη από τον 6ο αι. π.Χ. και τα μυστήρια της Σαμοθράκης ακολουθούν. Η Ελευσίνα σίγουρα δεν είναι ‘ανατολική’. Η κυριολεκτική έννοια του μυστικισμού, που συνίσταται στην πνευματική άσκηση, τη βίωση μιας άμεσης εμπειρίας με το θείο, την επίτευξη της ανάμιξης της ατομικότητας και του θεού σε ένα, μαρτυρείται στον Πλατωνισμό και στο Χριστιανισμό από τον 3ο αι. μ.Χ., αλλά πουθενά μέσα στις παραδοσιακές, ελληνικές μυστηριακές λατρείες.

Τα Μυστήρια από μόνα τους δεν αποτελούν ‘θρησκείες’, σε αντίθεση με άλλες, που έχουν ιερά βιβλία, ιερατεία, δόγμα και τρόπο ζωής.

Μπορεί να επηρεάζουν τη μυστικότητα, όμως, δεν δημιουργούν ‘μυστικές κοινωνίες’, με πιθανή εξαίρεση τον Μιθραϊσμό. Προσφέρουν μια προσωπική επιλογή στα άτομα μέσα στην πολύμορφη μάζα της ‘αρχαίας θρησκείας’. Σαν μια αναλογία κανείς θα μπορούσε να σκεφτεί το προσκύνημα στο Santiago di Compostela στην Ισπανία, που έγινε πολύ σπουδαίο και δημοφιλές στον Ύστερο Μεσαίωνα και σήμερα έχει αναβιώσει από ορισμένες ομάδες, κινούμενο μεταξύ αφοσίωσης και τουρισμού. Αυτό το προσκύνημα ήταν και είναι πλήρως ενταγμένο μέσα στην καθολική θρησκευτική πρακτική· κι όμως έχει κάτι ιδιαίτερο, ως μια δαπανηρή και χρονοβόρα επιχείρηση, που αντιμετωπίζει τον προσκυνητή με μια ειδική εμπειρία του ιερού, με φόντο μια οιονεί-μυθική ιστορία για την άφιξη των λειψάνων του αγίου στον Ατλαντικό και τη βοήθειά του εναντίον των Αράβων: ‘Santiago mata moros’, ο φονιάς των Αράβων. Το προσκύνημα δίνει ελπίδες για μια μεταθανάτια καλύτερη ζωή, καθιερώνει επαφές με συμπροσκυνητές, που έχουν τη διάθεση να ξανασυναντηθούν στις πατρίδες τους, με αποτέλεσμα να έχουν ανεγερθεί πολλά παρεκκλήσια του St. James σ’ όλη την Ευρώπη. Οι *Μύσται* της Σαμοθράκης συναντιόντουσαν επίσης, για να επαναβεβαιωθούν, ως “*μύσται εύσεβείς*” και να ιδρύσουν κοινά αναθήματα. Οι προσκυνητές του Santiago - θα μπορούσε κανείς να πει “οι *μύσται* του Santiago”; φυλάνε ένα όστρεο ως δείγμα της ιερής τους εμπειρίας. Εάν κανείς ρωτούσε έναν από τους προσκυνητές του Santiago τι τόσο ιδιαίτερο υπήρχε σ’ αυτό, η καλύτερη απάντηση θα ήταν πιθανώς: Πήγαινε ο ίδιος και δοκίμασε.

Δεν μπορούμε να κάνουμε το ίδιο για τη Σαμοθράκη. Έτσι, ας αρχίσουμε με μια ματιά στις νεότερες αναφορές και μελέτες για το νησί και τα υποτιθέμενα μυστικά του. Οι επισκέπτες κατά την Οθωμανική εποχή ήταν λίγοι, αλλά ένα ενθουσιώδες θεωρητικό ενδιαφέρον για τη Σαμοθράκη αναδύθηκε την εποχή του ρομαντισμού, μεταξύ ενός ανανεωμένου ενδιαφέροντος για το ‘μύθο’ και της αρχής θρησκευτικο-ιστορικών μελετών. Άρθρα και βιβλία για τους αιγιματικούς Μεγάλους Θεούς της Σαμοθράκης, τους ‘Καβίρους’, γράφτηκαν απανωτά από

τους Zoega, Creuzer, Schelling και Welcker· αυτά διαβάστηκαν και συζητήθηκαν από την ελίτ των γραμμάτων της Γερμανίας και πήραν το δρόμο τους, βέβαια, στον Faust του Goethe, *Der Tragödie zweiter Teil*, ‘Klassische Walpurgisnacht’.¹ Ανάμεσα στη σαγηνευτική μυστικότητα πλανιόταν η υποψία για προ-ελληνική ή μάλλον ανατολική σοφία. Ήδη ο Justus Scaliger είχε επιστήσει την προσοχή στο γεγονός ότι το ‘Κάβειροι’ φαίνεται να συμπίπτει με την κοινή Σημιτική λέξη *kabir*, που σημαίνει ‘μεγάλος’, έτσι που ‘οι Μεγάλοι Θεοί’ της Σαμοθράκης θα μπορούσε να είναι ακριβώς η ελληνική μετάφραση της Σημιτικής λέξης *kabirim*.² Η ανακάλυψη του Scaliger ήταν γενικά αποδεκτή τον καιρό που οι κλασσικοί φιλόλογοι γνώριζαν λίγα εβραϊκά. Ο Ηρόδοτος³ αναφέρει το Αιγυπτιακό ‘Κάβειροι’ μαζί με το Φοινικικό ‘Πατάϊκοι’, το οποίο προσδίδει έναν περαιτέρω ανατολίζοντα τόνο στην εικόνα, δηλαδή τα Αιγυπτιακά ‘μυστήρια’. Αλλά δεν ήταν μόνο η σχέση με την Ανατολή, που γοήτευε τους επιστήμονες· γνωστή σε όλους, αν και όχι πάντα σχολιασμένη φανερά, ήταν η φαντασία για το φαλλισμό. Ιθυφαλλικές εικόνες έκαναν την εμφάνισή τους μέσα στη μυστικότητα της Σαμοθράκης, εξαιτίας του Ηροδότου, ο οποίος θεωρεί ότι οι παραδόσεις της Σαμοθράκης εξηγούν την αρχή των ιθυφαλλικών ερμών της Αττικής. Ο καθένας είχε διαβάσει Ηρόδοτο. Είμαι σχεδόν βέβαιος ότι αυτές οι αναφορές έπαιξαν κάποιο ρόλο και στον Karl Lehmann, για να αρχίσει τις ανασκαφές του στο ιερό της Σαμοθράκης το 1938, και στην οικογένεια Mellon στις Η.Π.Α., για να χρηματοδοτήσει όχι μόνο την ανασκαφή, αλλά επίσης τη γενναιόδωρη δημοσίευση στη σειρά ‘Bollingen Foundation’. (Οι Mellons είχαν στενή σχέση με τον Carl Gustav Jung και το ίδρυμα “Eranos” στην Ασχόνα· το Bollingen είναι ένα χωριό στη λίμνη της Ζυρίχης, όπου ο C. G. Jung είχε κτίσει το σπίτι του). Στους πολλούς τόμους της σειράς ‘Samothrace’ που έχουν δημο-

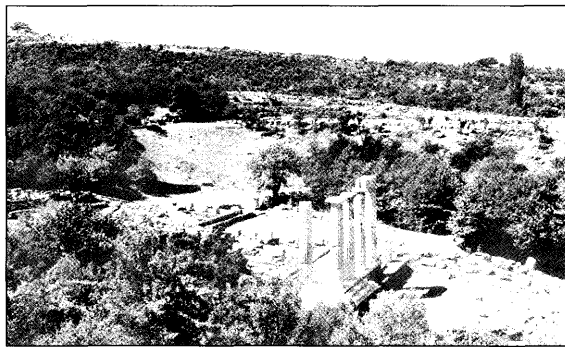
1. K. Reinhardt, *Die klassische Walpurgisnacht*, *Antike und Abendland* 1 (1945) 133-162 = *Tradition und Geist* (Göttingen 1960) 309-356.

2. J. J. Scaliger, *Coniectanea* in M. Ter. Varr. de lingua Latina (Paris 1565) 146.

3. Ηρόδοτος 3, 37.

σιευτεί ως τώρα, τα αποτελέσματα, όσον αφορά τις ιδιαίτερες προσδοκίες για το φαλλισμό, ήταν απογοητευτικά: αλλά η Ροτόντα της Αρσινόης θα μπορούσε να ανοικοδομηθεί ως το τελευταίο κεραμίδι. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι ήδη τον 19ο αι., το 1863, η περίφημη Νίκη της Σαμοθράκης ανακαλύφθηκε από τον Champoiseau, τον Γάλλο πρόξενο στην Κωνσταντινούπολη, και μεταφέρθηκε στο Παρίσι, για να γίνει το κεντρικό έκθεμα στο Λούβρο· κάποιες επιτόπιες έρευνες έγιναν από τους Γάλλους το 1865 και τους Αυστριακούς το 1873-1875, δραστηριότητες που έφεραν και άλλα κομμάτια γλυπτών έργων στα αντίστοιχα μουσεία του Παρισιού και της Βιέννης.

Η πιο πρόσφατη αρχαιολογική εργασία στο ιερό της Σαμοθράκης έχει γίνει με μεγάλο ενθουσιασμό και φροντίδα και είναι ακόμη σε εξέλιξη, διευθύνεται δε από την Phyllis Lehmann, σύζυγο του Karl Lehmann, και τον James R. McCredie (Εικ. 2). Η σειρά των δημοσιεύσεων δεν έχει φτάσει ακόμη στο τέλος της. Δεν έχουν γίνει συστηματικές ανασκαφές, από όσο γνωρίζω, μέσα στην αρχαία πόλη, που είναι ακριβώς δίπλα στο ιερό· τα τείχη της πόλης είναι καλοδιατηρημένα. Θα περίμενε κανείς ακόμη να βρει ενδιαφέρουσες επιγραφές από τα αρχεία της πόλης. Αλλά θα ήταν πιθανώς υπεραισιόδοξο να περιμένει εντυπωσιακές αποκαλύψεις - ακόμη και στην Ελευσίνα οι πολλές επίσημες επιγραφές που έχουμε δεν αποκαλύπτουν 'το μυστικό'· και ενώ αμφότεροι, Ελευσίνα και Διόνυσος, έχουν αναπτύξει μια πλούσια και χαρακτηριστική εικονογραφία, στη Σαμοθράκη, που ήταν τόσο μακριά από τα ελληνικά εργαστήρια και τις αγορές, δε φαίνεται να έρχεται στο φως κα-



Εικ. 2 Θέα των Προπυλαίων του Ιερού με τη Θεατρική περιοχή, τη θέση του μνημείου της Νίκης και τη Στοά στο βάθος: Samothrace. *A Guide to the Excavations and the Museum*, by Karl Lehmann, 5th ed. revised and enlarged by Phyllis Williams Lehmann, New York 1983, 92.

μιά τέτοια εικονογραφία. Απομένει να μελετήσουμε ένα περιορισμένο corpus γραμματειακών αναφορών και υπαινιγμών και να προσπαθήσουμε να τα διασταυρώσουμε με τα πραγματικά αρχαιολογικά ευρήματα. Παραμένει ανοικτό σε ποιο βαθμό αυτά ‘επιβεβαιώνουν’ ίσως το ένα το άλλο ή μάλλον αποκλίνουν, δημιουργώντας το καθένα δικούς του κύκλους δημιουργίας, αποσπασματικών πληροφοριών και αυξανόμενων προβλημάτων.

Ήδη κατά την εποχή του Χαλκού επισημαίνεται κάποια σημασία της Σαμοθράκης· έχει βρεθεί ένας οικισμός όχι στην τοποθεσία της ύστερης πόλης και του ιερού, αλλά στη νότιο-δυτική πλευρά του νησιού.⁴ Δεν έχω τις γνώσεις να επιμείνω στην κεραμική, που έχει βεβαίως σχέσεις με οικιστικές εγκαταστάσεις στη Λήμνο, Λέσβο και Τροία. Είναι πραγματικά εκπληκτικό το γεγονός ότι μια σειρά Μινωϊκών σφραγίδων και ‘μενταγιόν’ έχουν βρεθεί στη Σαμοθράκη, μερικά με σημάδια της Γραμμικής Α. Αυτό σημαίνει ότι η Σαμοθράκη ήταν ένας σπουδαίος εμπορικός σταθμός ήδη από τη Μέση εποχή του Χαλκού, στο δρόμο από την Κρήτη προς τα Στενά, τα Δαρδανέλλια. Η σημασία του θαλάσσιου δρόμου μέσω των Δαρδανελίων έχει φωτισθεί εξάλλου από τα ευρήματα του Manfred Korfmann στο Beshik Tepe, το λιμάνι της Τροίας. Το μοναδικό κάστρο της Τροίας κατά την εποχή του Χαλκού αναπτύχθηκε ακριβώς, διότι τα πλοία κατευθυνόμενα προς τα Στενά θάπρεπε να περιμένουν για ευνοϊκούς ανέμους. Πάνω σε δύο αγγεία, που βρέθηκαν στην Τροία από τον Schliemann, έχουν ταυτισθεί πρόσφατα επιγραφές της Γραμμικής Α περίπου της ίδιας χρονολογίας.⁵ Έτσι, βρίσκουμε μια σχέση Κρήτης-Σαμοθράκης-Τροίας καθιερωμένη από τη Μέση εποχή του Χαλκού. Μέχρι τώρα δεν βρίσκεται τίποτα συγκρίσιμο από την Ύστερη εποχή του Χαλκού, τη ‘Μυκηναϊκή’ περίοδο· αλλά δεν θα μιλήσουμε εδώ για την Τροία, τον Όμηρο και τον Τρωϊκό πόλεμο. Ας κρατήσουμε μάλλον τη σχέση με τη θαλασσοπλοΐα, που επρόκειτο να χαρακτηρίζει τα μυστήρια πολύ αργότερα.

4. Matsas 1991.

5. L. Godart, *CRAI* 1994, 710-720.

Υπάρχει ένα μεγάλο άλμα από την εποχή του Χαλκού μέχρι τα πρωιμότερα χαρακτηριστικά ευρήματα μέσα στο ιερό στη βόρεια πλευρά του νησιού, που συνίστανται σε αποθέσεις θυσιών μέσα στο καλούμενο Τέμενος, χρονολογούμενα στις αρχές του 7ου αι. π.Χ. Αυτά αποδεικνύουν θρησκευτικές δραστηριότητες, με άλλες λέξεις το ιερό υπήρχε από τότε. Χαρακτηριστικοί είναι οι υπο-γεωμετρικοί 'κάνθαροι' ενός τύπου, που απαντά επίσης στη Λήμνο και στην Τροία, καθώς και στη Θάσο, Λέσβο, Χίο. Αυτό δεν διαχωρίζει, αλλά μάλλον περιλαμβάνει τη Σαμοθράκη στην κοινή κατάσταση του βόρειου Αιγαίου εκείνης της εποχής. Αλλά σημειώστε ότι τα αρχαιολογικά δεδομένα του είδους δεν επιτρέπουν να ταυτίσουμε 'λαούς' ή γλώσσες ως προ-ελληνικά, παραελληνικά ή ελληνικά. Τα ευρήματα είναι περίπου σύγχρονα με τις αρχές της κύριας εγκατάστασης του νησιού, την πρώτη μορφή πόλης, που χωρίς αμφιβολία ήταν ελληνική, με οικιστές κυρίως από τη Σάμο. Από αρχαιολογικής πλευράς δεν υπάρχει τίποτα ιδιαίτερο ακόμη και γύρω από θυσιαστήριες δραστηριότητες, που έχουν αφήσει τα ίχνη τους. Μπορεί κανείς ακόμη να αναφέρει τη μαρτυρία που περιέχεται στο δελφικό πίνακα του Πολύγνωτου: ο Τέλλις και η Κλεόβοια που φέρνουν τα μυστήρια της Δήμητρας από την Πάρο στη Θάσο.⁶ Θα μπορούσε να το δει κανείς αυτό ως μια παράλληλη στη λατρεία της Σαμοθράκης επιχείρηση και θα υποδηλώνει μάλλον ελληνικές παρά αυτόχθονες 'αρχές'. Ο Τέλλις, του οποίου το όνομα μπορεί να ηχεί τη λέξη *τελετή*, ήταν κατά κάποιο τρόπο συνδεδεμένος με τον Αρχίλοχο - αυτό είναι μια άλλη ένδειξη για τα μέσα του 7ου αι.

Η αρχαιότερη γραμματειακή μαρτυρία για τη Σαμοθράκη ως θρησκευτικό κέντρο είναι έμμεση· προέρχεται από την αρχαϊκή περίοδο επίσης, αλλά με το προσωπείο της ηρωϊκής μυθολογίας. Το 1915 δημοσιεύτηκε ο Πάπυρος της Οξυρρύγχου αρ. 1359, με αποσπάσματα των Ησιοδικών *Καταλόγων*. Σε μια σελίδα εμφανίζεται η Ηλέκτρα, οι αδελφοί της Δάρδανος και Ηετίων και οι Εριχθόνιος και Ίλος, βασιλείς της

6. Πανσ. 10, 28, 3.

Τροίας.⁷ Οι *Κατάλογοι* δύσκολα μπορούν να αποδοθούν *in toto* στον Ησίοδο ως ένα πρόσωπο, τον ποιητή τον οποίον συνηθίζουμε να χρονολογούμε γύρω στο 700 π.Χ. Ο Martin West νομίζει ότι η σύνθεση του ευρέος έργου των ‘Καταλόγων’ θα έπρεπε να χρονολογηθεί γύρω στα μέσα του 6ου αι. π.Χ. Όμως, είναι αρχαϊκή παράδοση. Η μυθολογία της Σαμοθράκης (Ηλέκτρα, Ηετίων, Δάρδανος) περιλαμβανόταν ήδη στο Ησιόδειο ποίημα. Το διασωζόμενο απόσπασμα έχει κενά, αλλά το κύριο επιχείρημα είναι σαφές· έχει σχέσεις με την *Ιλιάδα*, τη γενεαλογία του *Αινεία*⁸ και είναι δυνατόν να συμπληρωθεί με μεταγενέστερα κείμενα, από τον Ελλάνικο⁹ ως τον Απολλόδορο.¹⁰ Ο Ελλάνικος φαίνεται να είχε κάποια προσωπική γνώση του τόπου· έγραψε λίγο αργότερα από τον Ηρόδοτο, που ισχυριζόταν ότι ήταν ο ίδιος *μύστης* της Σαμοθράκης. Σύμφωνα με την παράδοση, η Ηλέκτρα, η κόρη του Άτλαντα και χωρίς αμφιβολία σύντροφος του Δία, γέννησε τον Δάρδανο και τον Ηετίωνα· ο Ηετίων είχε κάποια σεξουαλική σχέση με τη Δήμητρα και αυτό είχε ως συνέπεια το θάνατό του: τα περισσότερα από αυτά είναι σαφή από τα σπαράγματα του παύρου. Στο απόσπασμα 177, στ. 7 διαβάζουμε την αιτιατική *‘Ηετίωνα* και στην αρχή του επόμενου στίχου (στ. 8) *οὔνεκα*, “διότι”· τα συμπληρώματα αυτών των στίχων, που οφείλονται στον Martin West, επιβεβαιώνονται στην πράξη: ο Ζευσ σκότωσε τον Ηετίωνα, γιατί είχε κάνει έρωτα με τη Δήμητρα. Το κείμενο είναι τόσο σύντομο, - μόλις δύο γραμμές-, που δεν επιτρέπει άλλες εικασίες: αποτελεί μια ένδειξη ‘μυστηρίων’; Εν πάση περιπτώσει ο Δάρδανος άφησε τη Σαμοθράκη, για να γίνει ο πρόγονος των Τρώων βασιλέων και γενικά των Δαρδάνων. Φαίνεται ότι δεν γίνεται καθόλου μεία της

7. Ησίοδος, *Απ.* 177, 5-15 Merkelbach-West: *‘Ηλέκτρο[η] / γείναθ’ [ὑποδηθεῖσα κελαινεφέι Κρονίωνι / Δάρδαν[ον] / ‘Ηετίων[ά] τε / ὅς ποτε Δ[ήμητρος] πολυφόβης ἐς λέχος ἦλθε· / καὶ τὸν μ[ὲν] κατέπεφνε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε / ‘Ηετίωνα [ἄνακτα βαλὼν ἀργητι κεραινωῖ. / οὔνεκα δ[ὲ] Δήμητροι μίγη φιλόττη καὶ εὐνήι· / αὐτὰρ Δάρδανος / ἐκ τοῦ Ἐρ[ιχθόνιος] / Ἴλος [τ].*

8. Ἰλ. 20, 215 κ.ε.

9. Ελλάνικος 4 F 23 με σγόλια.

10. Απολλόδ. 3, 138 κ.ε.

Αρμονίας ή του Κάδμου στον ‘ΗΣίοδο’ - αυτοί εμφανίζονται στον Ελληνικό- καθώς και του κατακλυσμού, που, σύμφωνα με μεταγενέστερα κείμενα ήδη στον Λυκόφρονα, έκανε τον Δάρδανο να εγκαταλείψει το πατρικό του νησί.¹¹ Στην πραγματικότητα το τοπωνύμιο ‘Σαμοθράκη’ δεν ξεχωρίζει στα διασωζόμενα υπολείμματα του Ησιοδικού κειμένου, αλλά εκεί τοποθετείται ο μύθος χωρίς αμφιβολία.

Υπάρχουν τουλάχιστον δύο ‘μηνύματα’ σε αυτόν το μύθο, μια διπλή αναφορά στη σύγχρονη πραγματικότητα: ο μύθος για την Τροία και για τα μυστήρια. Αυτό φαίνεται από τα ονόματα Δάρδανος και Ηετίων αντίστοιχα. Το όνομα Δάρδανος είναι ξεκάθαρο: οι Δάρδανοι αντηχούν από την Ιλιάδα του Ομήρου. Γιος του Δάρδανου είναι ο Ίλος, ο επώνυμος του Ιλίου· αυτός μνημονεύεται στο κείμενο του Ησιόδου, ενώ ο συγγραφέας δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να παραπέμπει στην Ιλιάδα:¹² ο Δάρδανος ίδρυσε τη Δαρδανία στις πλαγιές του βουνού Ίδα, γιατί Ίλιον κάτω στην πεδιάδα δεν υπήρχε ακόμη· έτσι, έμεινε στον Ίλο να ιδρύσει αυτήν την πόλη. Συνεπώς, ο ‘Ομηρικός’ κόσμος αποτελεί το σύστημα αναφοράς που προϋποτίθεται στο μύθο, όπως αναφέρεται από τον ‘ΗΣίοδο’, ένας κόσμος που τον βλέπουν οι Έλληνες μέσω της επικής ποίησης, στην οποία οι μη-Έλληνες παίζουν έναν υπολογισμό και επιπλέον ευγενή ρόλο: οι Τρώες είναι απόγονοι του Δία. Αυτό, ίσως, να αντανακλά κάπως την κατάσταση του 7ου/6ου αι. Ξέρουμε ότι οικογένειες της Λέσβου, οι Άρχεανακτίδαι και οι Πενθιλίδαι, αξίωναν την καταγωγή τους από τον Αγαμέμνονα, τον εκπορθητή της Τροίας, ενώ οι υποτιθέμενοι απόγονοι των Τρώων, του Αινεία-Ασκάνιου και του Έκτορα-Σκαμάνδριου, πρέπει να ήταν γύρω στα Δαρδανέλλια.¹³ Η θρακική πόλη Αίνος, το όνομα της οποίας έχει πάντοτε συνδεθεί με τον Αινεία, είναι πολύ κοντά στη Σαμοθράκη. Ο μύθος κάνει τη Σαμοθράκη να ανήκει στον μη-ελληνικό κόσμο, όπως ακριβώς η Τροία, και όμως με τον ίδιον Όλυμπο των ελληνικών θεών.

11. Caduff 1986, 133-142.

12. Ίλ. 20, 216 κ.ε.

13. Ελληνικός 4 F 31.

Πέρα από τις ιστορίες για τον Ίλο και τον Αινεία, η θέση της Σαμοθράκης τοποθετείται στις ‘απαρχές’: Αυτό είναι το νησί, όπου οι θεοί συνάντησαν τους ανθρώπους· από εκεί προήλθε ο Δάρδανος, γιος του Δία. Η μοναδική θέση ενός μικρού και ασήμαντου νησιού πρέπει να αντανακλά τις βλέψεις ενός ‘ιερού κέντρου’, όπως είναι αργότερα γνωστό από τα ‘μυστήρια’. Ο μύθος του Ηετίωνα είναι αυτός που φαίνεται να κάνει νύξη σε αυτά τα μυστήρια, αναμιγνύοντας θεϊκό και ανθρώπινο σε μία ιστορία. Ήδη από τον Ελλάνικο¹⁴ αυτός ο μύθος εμπλέκεται με την Κρητική ιστορία της Δήμητρας και του Ιασίωνα, γνωστή από τον Όμηρο και τον Ησίοδο.¹⁵ Πρέπει να έχουν υπάρξει παράλληλα από την αρχή. Ένα άλλο παράλληλο, με ρίζες στη γειτονική Τροία, είναι η ιστορία του Αγκίση, της Αφροδίτης και η γέννηση του Αινεία, όπως ιστορείται στον *Ύμνον εις Ἀφροδίτην*. Το να κάνεις έρωτα με μια θεά είναι επικίνδυνο, φέρνει καταστροφή ή θάνατο. Στη συλλογή του Διοδώρου¹⁶ και στον Κλήμεντα¹⁷ ο Ηετίων-Ιασίων είναι ο κύριος ιδρυτής των μυστηρίων· οι αρχαιότερες παραλλαγές μάλλον τον κάνουν θύμα. Αλλά ο Θεόκριτος, σε ένα ερωτικό τραγούδι, υπαινίσσεται τη μοναδική του ευδαιμονία.¹⁸ Οποσδήποτε επισημαίνεται η σφαίρα της Δήμητρας, όπως ακριβώς στην παράδοση από τη Θάσο. Ως εδώ παραμένουμε στη σφαίρα των ελληνικών ‘αρχών’. Μερικές μεταγενέστερες αναφορές εισάγουν την Ασιατική Κυβέλη στα μυστήρια της Σαμοθράκης,¹⁹ όπως και τα Βακχικά μυστήρια προέρχονται από αυτήν. Το όνομα Ηετίων δεν ηχεί ως ελληνικό· αλλά συναντάται επίσης σε τελείως διαφορετικά πλαίσια, όπως π.χ. για τον πατέρα του Κύπελου στην Κόρινθο. Εν πάση περιπτώσει, κατά τον Ησιόδειο μύθο, η ‘αρχική’ Σαμοθράκη ορίζεται ως μη-ελληνική, αλλά κοντά στους θεούς και αυτό εκφράζεται

14. Ελλάνικος 4 F 23:135.

15. Όδ. 5, 125 και Ησίοδ., *Θεογονία* 969-971.

16. Διόδ. 5, 48, 4: *δοκει δ' οὗτος (Ιασίων) πρῶτος ξένους μνησαι καὶ τὴν τελετὴν διὰ τοῦτο ἔνδοξον ποιῆσαι.*

17. Κλήμ., *Προτρ.* 13, 3.

18. Θεόκρ., 3, 50-51: *ζαλῶ δὲ φίλα γύναι Ἰασίωνα, /ὅς τοσσῆν' ἐκύρησεν, ὅσ' οὐ πευσεῖσθ' βέβαλοι.*

19. Διόδ. 5, 49.

μέσω της ελληνικής γραμματείας. Η αξίωση του νησιού και του ιερού του ως ένα ιερό κέντρο ιδρυμένο από το Δία, που μεταδίδεται σε όλον τον ελληνικό κόσμο, βασίζεται σε ένα μύθο αρχής, σεξ και εγκλήματος.

Υπάρχουν πρόσθετοι μύθοι, που μαρτυρούνται μετά τους *Καταλόγους* του Ησιόδου. Ένας αφορά τη σχέση του Κάδμου και της συζύγου του Αρμονίας με τη Σαμοθράκη. Οι μυθογράφοι δεν συμφωνούν για τη γενεαλογία της Αρμονίας, αλλά καθορίζεται ότι ο Κάδμος συνάντησε την Αρμονία στη Σαμοθράκη και ο γάμος τους γιορτάστηκε εκεί, παρουσία όλων των θεών. Αυτό φαίνεται να ακολουθεί την ιστορία του γάμου του Πηλέα και της Θέτιδας, που μνημονευόταν στα *Κύπρια έπη* και ήταν γνωστή στο Θέογνι, καθώς και στους φημισμένους αγγειογράφους της Αθήνας Σωφίλο και Κλειτία. Όσον αφορά τον Κάδμο, πάντα ήταν δύσκολο να ερμηνευθεί το πώς μεταξύ Τύρου και Θηβών, θα έφτανε στη Σαμοθράκη από όλα τα μέρη· αλλά η παράδοση ήταν βέβαιη ότι έτσι συνέβη, και οι ‘Πύλες της Ηλέκτρας’ στις Θήβες φαίνεται να επιβεβαιώνουν τις σχέσεις με την Ηλέκτρα της Σαμοθράκης, την πεθερά του Κάδμου. Οι σημερινοί ιστορικοί βέβαια έχουν από μακρού θεωρήσει τον Κάδμο της Σαμοθράκης ως μια παραλλαγή του Σαμοθρακικού ‘Καδμίλου’, μαρτυρούμενου σε άλλα πλαίσια· αυτό δεν είχε σχέση με τον αδελφό της Ευρώπης στις Θήβες. Το όνομα Ηλέκτρα, σημαίνοντας κάτι το ‘λαμπερό’, ήταν ένα όνομα που ταίριαζε σε πολλές έννοιες· *ήλεκτρον* ονομαζόταν το κεχριμπάρι και ένα ασημόχρυσο μέταλλο. Αλλά τα μυθικά κείμενα που έχουμε επιμένουν στον ευτυχισμένο γάμο του Κάδμου-Αρμονίας στη Σαμοθράκη. Έχουμε μαρτυρίες από τον Ελλάνικο²⁰ και τον Έφορο, εκτός από μεταγενέστερα κείμενα, από τον Διόδωρο ως τον Αρριανό²¹ και το Νόννο.²² Μια ειδική λεπτομέρεια προέρχεται από τον Έφορο: “Ακόμη και σήμερα ψάχνουν για την Αρμονία στις γιορτές της Σαμοθράκης”.²³ Αυτό αναφέρεται στα γεγο-

20. Ελλάνικος 4 F 23.

21. Αρριανός 156 F 64 και 95.

22. Νόννος 4, 28 κ.ε.

23. Έφορος FGrHist 70 F 120 = Σχόλ. Ευρ., *Φοίν.* 7: *καί νῦν ἔτι ἐν τῇ Σαμοθράκῃ ζητοῦσιν αὐτήν (sc. Ἀρμονίαν) ἐν ταῖς ἑορταῖς.*

νότα των Σαμοθρακικών ιεροτελεστιών: η ‘Αρμονία’ στη Σαμοθράκη ήταν κάτι περισσότερο από μια παροδική αλληγορία.

Ένας άλλος μύθος, εντελώς διαφορετικός, συνδεδεμένος με τη Σαμοθράκη είναι η ιστορία των Αργοναυτών. Οι Αργοναύτες, στο ταξίδι τους από τη Θεσσαλία στην Κολχίδα μέσω των Στενών, αποβιβάστηκαν στη Σαμοθράκη και μυήθηκαν στα μυστήρια των μεγάλων Θεών, “για να ταξιδέψουν στη τρομερή θάλασσα με μεγαλύτερη ασφάλεια”, σύμφωνα με το κείμενο του Απολλώνιου Ρόδιου.²⁴ Ο Απολλώνιος επίσης υποδηλώνει ότι η τελετή γινόταν τη νύχτα. Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η Σαμοθράκη ήταν μέρος της Αργοναυτικής ιστορίας από τις αρχές της - που είναι αρχαιότερη από την ‘Οδύσειά μας. Ακόμη κι εάν είναι μεταγενέστερη προσθήκη ή ‘επινόηση’, έχει νόημα. Υπάρχουν σχέσεις ανάμεσα στους Αργοναύτες, μια ομάδα που παραδοσιακά περιλαμβάνει τους Διοσκόρους και τους Καβείρους. Κανείς μπορεί να εικάσει κάποια σχέση ακόμη και με τη Λήμνο. Ένα σατυρικό έργο του Αισχύλου²⁵ έχει ένα χορό ‘Καβείρων’ και ασχολείται με την ιστορία του Ιάσονα και της Υψιπύλης στη Λήμνο.

Αυτά όσον αφορά τη μυθική παράδοση, που ήταν γνωστή γενικά σε όλο τον ελληνικό κόσμο· απομένει στη δική μας εικασία να σκεφτούμε το πώς εισάγεται ένας *ιερός λόγος*, η μυστική ιστορία για τους ιθύφαλλους. Η αρχαιολογία στη Σαμοθράκη δεν κατόρθωσε να προσθέσει πολλά για τον 6ο και 5ο αι. π.Χ. Η Αττική κεραμική κάνει την εμφάνισή της, όπως παντού, στην περιοχή. Οι θυσιαστήριες δραστηριότητες συνεχίζονται, τώρα εντός της ‘Αυλής του Βωμού’· ξεχωρίζουν και χρησιμοποιούνται ‘βωμοί-βράχοι’. Κρίνοντας από τα ευρήματα, τίποτα δεν μας κάνει να υποπτευόμαστε εντελώς ειδικούς τύπους λατρείας. Μόνο στο δεύτερο μισό του 5ου αι. εμφανίζεται η πρώτη μνημειακή κατασκευή στο ιερό και αυτή είναι πράγματι ασυνήθιστη: πρόκειται για τη ‘θεατρική περιοχή’ στην είσοδο, ένας τέλειος κύκλος

24. Απολλώνιος Ρόδιος 1, 915-921: *ἐσπέριοι δ' Ὀρφῆος ἐφημοσύνησιν ἔκελσαν νῆσον ἐς Ἠλέκτρης Ἀτλαντίδος, ὄφρα δαέντες ἀρρήτους ἀγανῆσι τελεσφορήσι θέμιστας σωότεροι κρυόεσσαν ὑπείρ ἄλλα ναυτίλλοιντο*. Κυρίως Διόδ. 5, 49.

25. Αισχ., Απ. 95-97 Radt.

που περικλείεται από σκαλοπάτια, προφανώς με ένα βωμό στο κέντρο. Αυτό σημαίνει ότι ήταν ένας τόπος για κάποια επίδειξη σε ένα πλήθος ανθρώπων συγκεντρωμένων μπροστά από το ιερό, αλλά όχι ακόμη εντός· εκεί θα έπρεπε να λάβαινε χώρα κάποια προκαταρκτική θυσία, *προθύειν*. Η κατασκευή εμποδίζει την είσοδο· ειδικά κτίρια υψώθηκαν αργότερα για ακόμη πιο αποτελεσματικό έλεγχο του δρόμου που οδηγεί μέσα. Αυτό μπορούμε να το θεωρήσουμε ως μια σαφή ένδειξη μυστικότητας, *ἀπόρρητον*, απαγόρευση ανεξέλεγκτης πρόσβασης, της ιεροτελεστίας κρυμμένης από τους κοινούς λάτρεις τώρα πια. Με άλλες λέξεις, έχουμε ‘μυστήρια’.



Εικ. 3 Πλάνο με την αναπαράσταση του Ιερού των Μεγάλων Θεών (1ος αι. μ.Χ.): Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, Karl Lehmann, Phyllis Williams Lehmann editors, Princeton University Press. VI: The Rotunda of Arsinoe, ed. J. McCredie, 1992.

Οι γραμματειακές πηγές μας επιτρέπουν να το ισχυριστούμε όλο και περισσότερο: τα μυστήρια της Σαμοθράκης είχαν γίνει φημισμένα από τότε. Η αποφασιστική πληροφορία υπάρχει στον Ηρόδοτο,²⁶ που σημαίνει μια χρονολογία χονδρικά στο 440/425 π.Χ. Το κείμενο είναι μέρος μιας πολύ γνωστής και δύσκολης σελίδας του Ηροδότου, ο οποί-

26. Ηρόδ. 2, 51 κ.ε.: τοῦ δὲ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν, πρῶτοι μὲν Ἑλλήνων ἀπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες, παρὰ δὲ τούτων ἄλλοι ... ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρηκίως ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν... ἰσὸν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηκίῳ μυστηρίοισι δεδῆλωται.

ος ισχυρίζεται ότι οι Έλληνες, γενικά, έμαθαν ‘τα ονόματα’ των θεών τους από τους Αιγυπτίους. Υπάρχει, όμως, μια εξαίρεση: τα ιθυφαλλικά αγάλματα του Ερμή - εκείνες οι πασίγνωστες τετράγωνες κολώνες με το γενειοφόρο κεφάλι και το φαλλό, συχνά ορθωμένο, που στην Αθήνα ονομάζονται Ερμαί, και η κατασκευή τους αποδίδεται στον Ίππαρχο, το γιο του Πεισιστράτου- αυτές οι Ερμές, κατά τον Ηρόδοτο, είναι μια ειδική περίπτωση: “Όμως, το ότι αυτοί -οι Έλληνες- κάνουν τα αγάλματα του Ερμή με ανυψωμένα τα μέλη τους, δεν το έμαθαν από τους Αιγυπτίους, αλλά από τους Πελασγούς, που το πήραν οι Αθηναίοι πρώτοι μεταξύ των Ελλήνων, και από αυτούς το πήραν όλοι οι άλλοι... Ο καθένας που έχει μνηθεί στις μυστικές τελετές των Καβείρων, που οι Σαμοθρακες κάνουν, προερχόμενες από τους Πελασγούς, ξέρει κανείς τι λέω... οι Πελασγοί έχουν πει μια μυστική ιστορία για αυτό, η οποία αποκαλύπτεται στα μυστήρια της Σαμοθράκης”. Βλέπουμε ότι ο Ηρόδοτος, ως ένας ιστορικός του πολιτισμού, ενδιαφέρεται για μια θεωρία καταγωγής. Για μια τέτοια θεωρία χρησιμοποιεί δύο κρίκους: από τους Πελασγούς στους Αθηναίους και από τους Πελασγούς στη Σαμοθράκη. Η Αθηναϊκή σχέση καθιερώνεται από μια ‘ιστορική’ αφήγηση: οι Πελασγοί κάποτε ήταν γείτονες των Αθηναίων, αλλά εκδιώχθηκαν αργότερα· όμως, για τον Ηρόδοτο οι Πελασγοί είναι Πελασγοί και εμμένει στο αξίωμα ότι οι Πελασγοί είναι προ-Έλληνες· επομένως, αποτελούν μια ταιριαστή ‘αρχή’ για ένα παράξενο γνώρισμα της Αθηναϊκής θρησκείας. Αλλά για να εξηγήσει τη σημασία αυτού, ο Ηρόδοτος χρειάζεται το άλλο, τη Σαμοθρακική σχέση, η οποία αποκαλύπτεται στα μυστήρια που ο Ηρόδοτος γνωρίζει, γιατί έχει μνηθεί σε αυτά· κι όμως, επειδή ακριβώς είναι ένας μύστης, δεν μπορεί να πει περισσότερα για αυτό. Υπάρχει μια ‘ιερή ιστορία’ (ιερός λόγος) για τους ιθύφαλλους στη Σαμοθράκη, που δεν πρέπει να αποκαλυφθεί με το λόγο ή με τη γραφή.

Βλέπουμε ότι τα Σαμοθρακικά μυστήρια, οι μυστικές τελετές συνδεδεμένες με έναν *ιερό λόγο*, δεν υπήρχαν μόνον από τότε, αλλά ήταν πασίγνωστα και εκτός νησιού. Πολλοί πρέπει ‘να είχαν μνηθεί στις τελετές’. Ο Ηρόδοτος είναι πεπεισμένος ότι οι εμπλεκόμενοι θεοί ονο-

μάζονται Κάβειροι και δεν το κρύβει. Ο Στησίμβροτος της Θάσου, πάνω-κάτω σύγχρονός του, επιβεβαιώνει:²⁷ “Οι ιερές τελετές στη Σαμοθράκη τελούνται προς τιμήν των Καβείρων”. Ο Στησίμβροτος, που έγραψε ένα ειδικό βιβλίο για τα μυστήρια (*τελευταί*), θα έπρεπε να γνωρίζει, άλλωστε η Θάσος βρίσκεται αρκετά κοντά στη Σαμοθράκη.

Το βιβλίο του Ηροδότου ήταν ένα best-seller και διαβαζόταν συνέχεια καθ’ όλη την αρχαιότητα· έτσι, οι φαλλικές νύξεις του δεν είχαν περάσει απαρατήρητες. Και πράγματι, κάποιοι μεταγενέστεροι συγγραφείς προσθέτουν περισσότερες πληροφορίες. Ο Καλλίμαχος, στον 9ο Ίαμβο,²⁸ έχει έναν εξεταστή που ρωτάει ένα ιθυφαλλικό άγαλμα του Ερμή σε μια παλαιότερα για την άσεμνή του στάση· ο θεός εξηγεί -το κείμενο διατηρείται μόνο σε παράφραση- “ότι αυτός, ο Ερμής, είναι από πολύ πίσω, ένας Τυρσηνός, και έχει τη στύση του σύμφωνα με μια μυστική ιστορία”. Ο Καλλίμαχος γνωρίζει τον Ηρόδοτο, βέβαια, και σαφώς παραπέμπει σε αυτόν, εξισώνοντας το ‘μυστικό λόγο’ με το ‘ιερό λόγο’ και αντικαθιστώντας το ‘Πελασγούς’ με το ‘Τυρσηνούς’ - η ταυτότητα Τυρσηνών-Πελασγών είναι μια άλλη γνωστή θέση, που ο Καλλίμαχος μπορούσε ήδη να βρει στον Ηρόδοτο. Είναι κρίμα που ο Καλλίμαχος είναι τόσο επιφυλακτικός, όσο ο Ηρόδοτος, σχετικά με το μυστικό μύθο.

Μια φευγαλέα ματιά στην ‘ιερή ιστορία’ εμφανίζεται, εντελώς απροσδόκητα, στο έργο του Κικέρωνα *De natura deorum*.²⁹ Στις λίστες, που προτείνονται από τον σκεπτικό φιλόσοφο, οι θεοί πολλαπλασιάζονται· έτσι, για το ‘Ερμή’ εμφανίζεται εκεί ένας “πρώτος Ερμής, γιος του Ουρανού και της Ημέρας, -Caelum και Dies- του οποίου η φύση υψώθηκε μάλλον κατά ανήθικο τρόπο, λείει η παράδοση, γιατί ερεθίστη-

27. Στησίμβροτος FGtHist 107 F 20 = Στράβων 10, 3, 19-20: *ὡς τὰ ἐν Σαμοθρακίῃ ἱερὰ τοῖς Καβείροις ἐπιτελοῖτο.*

28. Καλλίμαχος, Απ. 199 = Διήγ. 8, 33: *Ἐρμᾶ, τί τοι τὸ νεῦρον, ᾧ Γενειόλα ... ὁ δέ φησιν ἄνωθεν εἶναι Τυρσηνός, καὶ κατὰ μυστικὸν λόγον ἐντετάσθαι ...*

29. Κικέρων, *De natura deorum* 3, 56: *cuius obscenius excitata natura traditur quod aspectu Proserpinae commotus sit.*

κε από τη θέαση της Περσεφόνης”. Έτσι, σύμφωνα με τη μυθική ερμηνεία της ιθυφαλλικής εμφάνισης, η αιτία είναι ‘η θέαση της Κόρης’. Το ότι αυτή η λεπτομέρεια αναφέρεται στη Σαμοθράκη θα μπορούσαμε να το στηρίξουμε στην αφήγηση του Ηροδότου και του Καλλίμαχου· και αυτό επιβεβαιώνεται από τον Varro, ο οποίος ονομάζει Caelum/Ουρανό έναν από τους Μεγάλους Θεούς της Σαμοθράκης.³⁰ ‘Το να δεις την Κόρη’ κατά κάποιον τρόπο μας φέρνει πίσω στη σφαίρα των μυστηρίων της Δήμητρας: ‘Έχω δει την Κόρη’, έβαζαν τον Ηρακλή να αναφωνήσει σε μια ρητορική άσκηση σχετικά με την Ελευσίνα.³¹ Θα μπορούσαμε, επίσης, να θυμηθούμε μερικές από τις ονομαζόμενες ‘σκηές Ανόδου’ στην αγγειογραφία του 5ου αι: Μια θεά αναδύεται από το έδαφος, η Περσεφόνη-Κόρη, την οποία υποδέχονται ο Ερμής και ένας αλλόκοτα ιθυφαλλικός Πάνας.³² Ωστόσο, η ερμηνεία αυτών των ‘αγγείων - Ανόδου’ είναι προβληματική. Αλλά ο συνδυασμός των κεντρικών θεμάτων στην ιερή ιστορία του Κικέρωνα είναι τεκμηριωμένος με ένα έμμεσο τρόπο από τον καιρό του Ηροδότου.

Η πιο λεπτομερής αναφορά στα γεγονότα της Σαμοθράκης επανεμφανίζεται πολύ αργότερα σε ένα παράξενο κείμενο, το καλούμενο “Κήρυγμα του Ναασσηνού”, ενός Γνωστικού συγγραφέα στον οποίον αναφέρεται εκτενέστατα ο χριστιανός επίσκοπος Ιππόλυτος στο έργο του “Κατά πασών αίρέσεων έλεγχος”.³³ Εκεί διαβάζουμε: “ Δύο αγάλματα γυμνών ανδρών στέκονται στο Ανάκτορον των Σαμοθρακών, με υψωμένα προς τον ουρανό και τα δυο τους χέρια και τα pudenda ανα-

30. Varro, *ling. Lat.* 5. 58.

31. W. F. Otto, *Eranos Jahrbuch* 1939, 83-112. W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972, 316.

32. Περίκη από τη Ρόδο 12.454, ARV² 1218, 2. C. Bérard, *Anodoi* (1974) fig. 63 κυρίως fig. 42 και 43.

33. Ιππόλυτος, *Ελ.*, 5, 8, 9: τοῦτ' ἔστιν, φησί, τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Σαμοθράκιον μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τελείοις, φησίν, ἡμῖν ... ἔστηκε δὲ ἀγάλματα δύο ἐν τῷ Σαμοθράκιον ἀνακτόρῳ ἀνθρώπων γυμνῶν, ἄνω τεταμένας ἔχόντων τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας εἰς οὐρανόν, καὶ τὰς αἰσχύνας ἄνω ἐστραμμένας, καθάπερ ἐν Κυλλήνῃ τὸ τοῦ Ἐρμιοῦ· εἰκόνες δὲ εἰσι τὰ προειρημένα ἀγάλματα τοῦ ἄρχανθρώπου καὶ τοῦ ἀναγεννημένου πνευματικοῦ ...

σηκωμένα, όπως ακριβώς το άγαλμα του Ερμή στην Κυλλήνη. Τα προαναφερθέντα αγάλματα είναι εικόνες του πρώτου ανθρώπου και του αναγεννώμενου, πνευματικού ανθρώπου, που είναι από κάθε άποψη ομοούσιος με εκείνον τον άνθρωπο”. Παρά αυτήν τη φανταστική ερμηνεία της γνωστικής ανθρωπολογίας - που κάνει την ιθυφαλλική στάση να προεικονίζει άμεσα την άνοδο στον ουρανό, για την οποία προορίζονται ο πρωταρχικός, καθώς και ο πνευματικός άνθρωπος - ο συγγραφέας είναι βασικά αξιόπιστος ως προς τα γεγονότα αυτά καθεαυτά και είναι καλά πληροφορημένος· έχει εξίσου μοναδικές νύξεις για τη νυκτερινή γιορτή στην Ελευσίνα, που πρέπει να ληφθούν σοβαρά, επίσης. Όντας ‘Γνωστικός’, ενδιαφέρεται προσωπικά για τη ‘γνώση’ όλων των ειδών του θείου, αλλά ελεύθερη από υποχρεώσεις του αρχαίου νόμου ή της ηθικής, συμπεριλαμβανομένων των νόμων της μυστικότητας. Έτσι, από αυτό το κείμενο έχουμε τελικά μια άποψη του τι φανέρωνε ο Ηρόδοτος εμμέσως: δύο ιθυφαλλικά αγάλματα στημένα στη Σαμοθράκη. Στην πραγματικότητα ο Varro αναφερόταν στο ίδιο πράγμα, ακόμη και αν διακριτικά περνούσε σιωπηρά την εμφάνισή τους, όταν λέγει ότι: “η Σαμοθράκη έχει στήσει δύο άρρενες εικόνες από χαλκό μπροστά από τις θύρες” και αυτές νομίζονταν από κάποιους ότι είναι οι ίδιοι οι “Μεγάλοι Θεοί”³⁴ - πράγμα που είναι, σύμφωνα με τον Varro, λανθασμένο. Ο Γνωστικός είναι λιγότερο επιφυλακτικός. Αυτό οδηγεί από τη φαντασία στην αρχαιολογία.

Με βάση αυτό το κείμενο του Ιππολύτου ανασκάφτηκε ένα από τα ασυνήθιστα κτίσματα στο ιερό της Σαμοθράκης και ονομάστηκε ‘Ανάκτορον’. Ο Karl Lehmann είχε λόγους για να κάνει αυτή την ταύτιση· αλλά τα προβλήματα που παραμένουν είναι σοβαρά. Από πρώτη άποψη υπάρχει διαφωνία ανάμεσα στον Ναασσηνό και στον Varro ως προς τη θέση που βρίσκονταν τα αγάλματα: ‘μέσα στο Ανάκτορο’, κατά τον Ιππόλυτο ή ‘μπροστά από τις θύρες’, κατά τον Varro; Το ότι τα αγάλματα θα είχαν μετακινηθεί εν τω μεταξύ, από την εποχή του Varro και

34. Varro, *ling. Lat.* 5, 58.

του Ναασσηνού, είναι μια απελπισμένη υπόθεση. Είναι απλούστερο να αντιληφθούμε ότι η λέξη *ἀνάκτορον* έχει μια εντελώς ασαφή σημασία στη ρητορική παράδοση. Είναι ένα κτίσμα ή ένα κτίσμα μέσα σε ένα άλλο κτίσμα -συνήθως κατανοούμε το *ἀνάκτορον* της Ελευσίνας με αυτή τη σημασία- ή απλώς ένα 'ιερό' γενικά; Εάν ο Ναασσηνός έχει χρησιμοποιήσει τη λέξη με τη γενική και ασαφή της σημασία, ο Varro ίσως έχει δίκιο -και εμείς ξέρουμε ότι οι φαλλικοί φύλακες ανήκουν στην είσοδο οπωσδήποτε. Αλλά τα θεμέλια έχουν εξαφανισθεί, για να μπορέσουμε να ξεχωρίσουμε ένα ορισμένο κτίριο μέσα στο ιερό ως *ἀνάκτορον* για μυστικές παραστάσεις. Αυτό δεν αποδυναμώνει το γεγονός ότι το κτίριο οριζόμενο ως 'Ανάκτορον' από τον Lehmann είναι ένα πολύ ασυνήθιστο, περίπλοκο, 'μυστηριώδες' οικοδόμημα: σε αυτό βρέθηκε η δίγλωσση επιγραφή, που εμπόδιζε στους αμήνητους την είσοδο στο βόρειο δωμάτιο: *Deorum sacra qui non acceperunt non intrant ἀμήητον μη εισιέναι*.³⁵ Συνεπώς, οι μνημένοι έμπαιναν πράγματι σε αυτό το ειδικό δωμάτιο. Το κτίριο χρονολογείται στην αυτοκρατορική εποχή, αλλά πρωιμότερες κατασκευές παρόμοιου σχεδιασμού έχουν αφήσει κάποια ίχνη. Και όμως, για εκείνες τις διεγερμένες και την περιέργεια διεγείρουσες Ερμάς, η ανασκαφή δεν έχει προσφέρει τίποτε. Τα χάλκινα αγάλματα συνήθως δεν διασώζονται. Ο Lehmann νόμιζε προς στιγμήν ότι είχε βρει κάτι σαν σύμβολα των *φαλλῶν* και *cunni* μέσα στο καλούμενο 'Ανάκτορον' και πουθενά αλλού. Τα αντικείμενα είναι παράξενα, αλλά χρειάζεται η δυνατή φαντασία του Ναασσηνού για να γίνουν σέξι. "Und man fragt sich, ob nicht auch die in der Sakristei gefundene eherne Kiste Phalloi enthalten hat"³⁶ ακόμη κι αν αυτό ήταν μια καλή ερώτηση, δεν θα παρήγαγε ασφαλή μαρτυρία. Απομένει η παράσταση ενός *κηρύκειου* και δύο φιδιών, που στολίζουν μια επιγραφή προερχόμενη από το *Ανάκτορον*, εκτός από κάποιες άλλες περιπτώσεις των ιδίων εμβλημάτων: αυτό θα μπορούσε να ανα-

35. LSS 75: *ἀμήητον μη εισιέναι εις τὸ ἱερόν*. LSS 75 a: *Deorum sacra qui non acceperunt non intrant. ἀμήητον μη εισιέναι*.

36. Hemberg 1950, 106.

γνωσθεί ως Ερμής και φαλλική δύναμη, αλλά είναι ακόμη ένα σύμβολο ενός συμβόλου. Και η ράβδος του κήρυκα και τα φίδια είναι τόσο κοινά στην ελληνική εικονογραφία, που τίποτε τόσο μυστηριώδες δεν θα μπορούσε να υποτεθεί, εκτός από τη Γνωστική φαντασία.

Μια εντελώς διαφορετική, πρώιμη ένδειξη για τα μυστήρια της Σαμοθράκης προέρχεται με τον τύπο ενός ανεκδότου: ο Διαγόρας της Μήλου, ο περιβόητος αθεϊστής, επισκεπτόμενος τη Σαμοθράκη, βρέθηκε αντιμέτωπος με το πλήθος των αναθηματικών πινακίδων στο ιερό, ευχαριστήρια τεκμήρια, στημένα από εκείνους που είχαν διασωθεί από τους κινδύνους της ναυσιπλοΐας από τους Μεγάλους Θεούς. Ο αθεϊστής ρωτήθηκε αν αυτό δεν ήταν μια απόδειξη της δύναμης των Θεών. Ο Διαγόρας αντέστρεψε το επιχείρημα: “Θα ήταν πολύ περισσότερα αυτά, αν εκείνοι που είχαν καταποντισθεί είχαν την ευκαιρία να κάνουν αφιερώσεις”.³⁷ Οι στατιστικές θα ανασκευάσουν την ευσέβεια. Η χρονολογία θα ήταν γύρω στο 430 - αν πράγματι πήρε μέρος ο Διαγόρας· το ανέκδοτο αποδίδεται και στο Διογένη τον Κυνικό. Το ανέκδοτο αντιμετωπίζει ένα γενικό πρόβλημα θρησκευτικής πίστης, αλλά επίσης εκφράζει σαφώς την κύρια λειτουργικότητα των θεών της Σαμοθράκης, δηλαδή τη διάσωση από τους κινδύνους της θάλασσας. Ο ρόλος των *εὐχῶν* στους Μεγάλους Θεούς επιβεβαιώνεται από τον Αριστοφάνη.³⁸ Ένας εντυπωσιακός αριθμός αναθηματικών μνημείων δεν θα προϋπέθετε στην πραγματικότητα μυστήρια με την έννοια των ειδικών, μυστικών μνήσεων· αναθηματική θρησκεία και μυστήρια μπορούσαν να υπάρχουν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο· αλλά και εύκολα μπορούν να συνυπάρχουν. Όπως και αν είναι, το κείμενο υπήρξε σημαντικό για την ταύτιση ενός οικοδομήματος ως ‘αίθουσας αναθημάτων’ μέσα στο ιερό, χρονολογούμενο τον 5ο αι. Αυτό ξανά παρέμεινε αμφιλεγόμενο μεταξύ των ειδικών, γιατί δεν έχει βρεθεί οποιοδήποτε κατάλοιπο από

37. Διογ. Λαέρτ. 6, 59. Κικέρων, *De natura deorum* 3, 89. Διαγόρας Μήλιος, Θεόδωρος Κυρηναίος έκδ. M. Winiarczyk, Teubner 1981, T. 36/7.

38. Αριστοφ., *Εἰρήνη* 277-279: ἄλλ’ εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκῃ τυγχάνει/ μεμνημένος, νῦν ἐστὶν εὐξασθαι καλὸν/ ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τῷ πόδε.

αναθήματα· η ‘αίθουσα’ θα μπορούσε να είναι επίσης ένα από τα ποικίλα *ἑστιατόρια*, κοινά στα ιερά.

Η τρίτη ένδειξη για μυστήρια, που μπορεί να προέρχονται από τον 5ο αι., έχει επίσης τον τύπο ανεκδότου· αναφέρεται τρεις φορές στα *Λακωνικά Ἀποφθέγματα* του Πλουτάρχου εναλλακτικά για το Λύσανδρο, τον Ανταλκίδα και έναν ανώνυμο Σπαρτιάτη.³⁹ Η χρονολόγηση της μαρτυρίας παραμένει έτσι αβέβαιη: γύρω στο 405, εάν εμμείνουμε στο Λύσανδρο, γύρω στο 386, εάν επιλέξουμε τον Ανταλκίδα. Αλλά από μόνο του είναι αρκετά ενδιαφέρον. Ο ιερέας στη Σαμοθράκη θα ρωτήσει τον αιτούντα για μύηση “ποια ήταν η πιο άνομη πράξη που έχει διαπράξει στη ζωή του”. Ο Σπαρτιάτης απαντά λακωνικά ότι ξέρουν οι θεοί και ο ιερέας δεν είναι ανάγκη να γνωρίζει. Αυτό είναι ένα από τα λίγα κείμενα, όπου αναφέρεται ένας ιερέας (*ἱερεὺς*) του Σαμοθρακικού ιερού. Μοιάζει να κάνει νύξη για μια εντελώς παράξενη, πράγματι μοναδική πρακτική στη Σαμοθρακική λατρεία, που έχει προκαλέσει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και έχει θεωρηθεί ως ο πρωιμότερος τύπος μιας ‘ομολογίας αμαρτιών’ μέσα στον ελληνικό κόσμο. Ο Karl Lehmann έχει επιστήσει την προσοχή στο γεγονός ότι οι μνημένοι της Σαμοθράκης ισχυρίζονταν ότι έχουν γίνει ‘πιο δίκαιοι και ευσεβείς’, *μύσται εὐσεβεῖς*, όπως ορίζονται γενικά στις επιγραφές.

Κοντά στην πλάγια είσοδο στον Ανατολικό τοίχο του καλουμένου Ιερού ή ‘Νέου Ναού’ μέσα στο Σαμοθρακικό ιερό υπάρχουν δύο σκαλοπάτια, προφανώς επισκευασμένα κατά διαστήματα και τελικά καλυμμένα με μια κατασκευή από πήλινα κεραμίδια και κονίαμα· ανάμεσά τους φαίνεται ότι είχε στερεωθεί ένας μεγάλος δαυλός. Ο Karl Lehmann φαντάστηκε ότι αυτό ήταν το σημείο όπου ο μυσούμενος αντιμετώπιζε τον ιερέα, έκανε την ομολογία του και εξαγνιζόταν, προτού του επιτραπεί να μπει στο Ιερό για τον ανώτερο βαθμό των μυστηρίων, την *ἔποπτεία*. Αλλά υπάρχει ένα διπλό πρόβλημα: επανεξέταση της αρχαιολογικής μαρτυρίας υποδεικνύει ότι δεν υπήρχε κανένας πρόδρομος για το

39. Πλουτ., *Λακωνικά Ἀποφθέγματα* 217 c d, 229 d, 236 d.

Ιερών, που κτίστηκε μετά, γύρω στο 325 π.Χ. - γι' αυτό ονομάστηκε ο 'Νέος Ναός' στην παλιότερη βιβλιογραφία. Αυτό σημαίνει ότι η κατάσταση τον καιρό του Λυσάνδρου ή του Ανταλκίδα δεν μπορεί να αναδομηθεί από πέτρες ή κεραμίδια· μπορεί κάλλιστα να είναι κάτι άλλο. Επί πλέον, η ερμηνεία της 'ομολογίας αμαρτιών' είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί. Για τους Χριστιανούς, η ομολογία αμαρτιών αποτελεί την προϋπόθεση για 'άφεση αμαρτιών': ο Θεός συμφιλιώνεται με την ταπείνωση - μια παλιά και ευρύτατα διαδεδομένη ιδέα, χωρίς αμφιβολία, αλλά σχεδόν εντελώς απύσχα από την αρχαία Ελλάδα. Εάν ήταν τέτοια η θρησκεία της Σαμοθράκης, θα μπορούσε να ονομασθεί 'μη-ελληνική'. Αλλά σημειώστε ότι πρακτικά όλες οι 'ομολογίες', γνωστές από άλλες λατρείες σε μεταγενέστερες αναθηματικές επιγραφές, κυρίως από τη Μικρά Ασία, αφορούν λατρείες θεραπείας,⁴⁰ και αυτό, από όσο γνωρίζουμε, δεν ήταν ειδικότητα της Σαμοθράκης. Είναι εντυπωσιακό ότι η ερώτηση του ιερέα της Σαμοθράκης δεν αφορά έναν κατάλογο αμαρτιών, αλλά 'την πιο άνομη πράξη' στον υπερθετικό βαθμό. Έτσι, ακόμη και 'η κάθαρση από τα αμαρτήματα' μοιάζει γενικά να μην αποτελεί το κύριο μέρος. Έτσι, επιβάλλεται μια διαφορετική ερμηνεία: αυτή 'η ομολογία' σημαίνει μοιρασμένη γνώση της ανομίας, *conscientia sceleris*. Ο πιο δυνατός τύπος της *πίστεως*, μαθαίνουμε από το Θουκυδίδη,⁴¹ θα ήταν 'να διαπράξεις μαζί μερικές άνομες πράξεις': η κοινή γνώση είναι επίσης ένας δεσμός και συσπειρώνει. Μια τέτοια ερμηνεία θα ταίριαζε στον τύπο των 'μυστηρίων'. Τα μυστήρια του Μίθρα λεγόταν ότι είχαν την αρχή τους στους πειρατές της Κιλικίας.⁴² Σε ένα ρομάντσο-παρωδία, ο μνητής ενός νέου γάλλου απαιτεί 'κοινή γνώση του καθετί': 'Γνωρίζω καθετί, όντως', 'καθετί αισχρό που έχει συμβεί', και έτσι φαίνεται να κάνει το νεοφώτιστο να εξαρτιέται από αυτόν.⁴³ Αυτό ωστόσο δίνει μια ενδιαφέρουσα ματιά στις πολύ αρχαϊκές ρίζες

40. G. Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens, *Epigraphica Anatolica* 22 (1994).

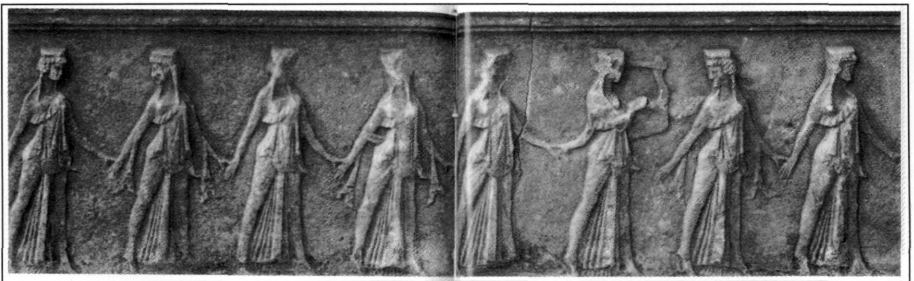
41. Θουκ. 3, 82, 6 κυρίως 8, 73, 3.

42. Πλούτ., *Πομπ.* 24, 7.

43. R. Merkelbach, Fragment eines satirischen Romans, *ZPE* 11 (1973) 81-100.

των μυστηρίων της Σαμοθράκης. Αλλοίμονο, δεν έχει μείνει τίποτε, για να εξηγήσει εκείνα τα σκαλοπάτια στο 'Ιερόν' ή το 'Νέο Ναό'.

Εάν προχωρήσουμε στα γεγονότα του 4ου και 3ου αι. π.Χ. στη Σαμοθράκη, το κύριο γεγονός, που τεκμηριώνεται από την αρχαιολογία μέσα στο ιερό, είναι η έλευση της μνημειακής αρχιτεκτονικής. Αυτό προφανώς συμπίπτει με τη βασιλεία του Φιλίππου ΙΙ της Μακεδονίας· το κτιριακό πρόγραμμα συνεχίζεται από τον Φίλιππο Αρριδαίο, την Αρσινόη και τον Πτολεμαίο ΙΙ. Στη γραμματειακή παράδοση, αυτή η καινούργια αρχή αντανακλάται ξανά σε ένα ανέκδοτο. Ο Φίλιππος από τη Μακεδονία και η Ολυμπιάς από την Ήπειρο πρωτοσυναντήθηκαν, όταν και οι δύο μούνταν στη Σαμοθράκη⁴⁴ αυτό ήταν η αρχή μιας περιπετειώδους ιστορίας αγάπης, γάμου και σύγκρουσης. Αυτό δύσκολα θα μας έκανε να περιμένουμε την πλήρη μεταμόρφωση του ιερού, που εκτελέστηκε στα επόμενα χρόνια. Για το σημερινό ιστορικό, τα κίνητρα του Φιλίππου, του μεγάλου πολιτικού, είναι ευδιάκριτα: η Σαμοθράκη ήταν το μόνο ιερό πανελληνίας φήμης μέσα στην επικράτειά του. Ενώ αυτός εδραίωσε με επιτυχία την κυριαρχία του στην Ελλάδα μέσω των Δελφών και τη συμπλήρωσε με το οικογενειακό του ιερό στην Ολυμπία, έκανε τα πάντα από την αρχή, για να ανυψώσει το

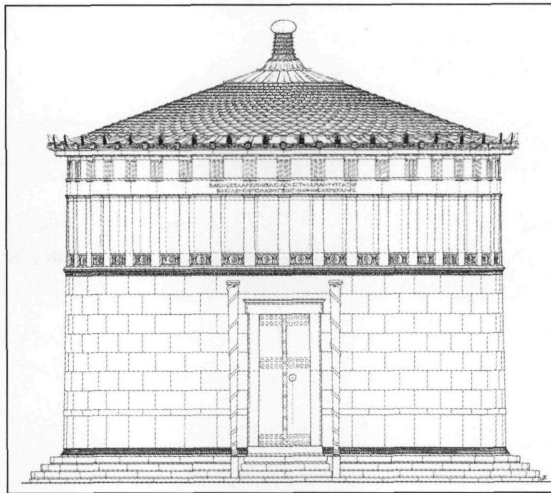


Εικ. 4 Λεπτομέρεια της ζωφόρου από την αίθουσα των χορευτριών, στο Πρότυλο του Τεμένους, περίπου 340 π.Χ.: *Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum*, by Karl Lehmann, 5th ed. revised and enlarged by Phyllis Williams Lehmann, New York 1983, 76-77.

44. Πλουτ., Ἀλέξ. 2, 2.

ιερό “του” στη Βόρειο Ελλάδα σε ένα αντίστοιχο επίπεδο, ‘επινοώντας’ τον πολιτισμό της Μακεδονίας. Ο Φίλιππος διεκόσμησε τον περίβολο, στο καλούμενο Τέμενος, με μια στοά που έφερε μια αρχαϊζουσα ζωφόρο, μια σειρά χορευτριών, (Εικ. 4) - πράγμα που έχει γίνει το έμβλημα της Σαμοθράκης στους σημερινούς οδηγούς και στα λευκώματα. Ο Φίλιππος ο Αρριδαίος πρόσθεσε ένα κτίριο στη ‘θεατρική περιοχή’ στην είσοδο. Αργότερα η Σαμοθράκη παρέμεινε μια προφυλακή βασιλικού ενδιαφέροντος και προπαγάνδας, είτε επρόκειτο για τη Θράκη ή για την Αίγυπτο: η Αρσινόη, αδελφή του Πτολεμαίου II, σύζυγος του Λυσιμάχου και αργότερα η ‘Φιλάδελφος’ σύζυγος του ίδιου του Πτολεμαίου, ανεζήτησε καταφύγιο στη Σαμοθράκη στην απελπισμένη κρίση του 280, όταν ο βασιλεύς Λυσίμαχος σκοτώθηκε στη μάχη. Η Αρσινόη αφιέρωσε το πιο εντυπωσιακό κτίριο στο ιερό, τη μεγάλη ροτόντα, στην πραγματικότητα το μεγαλύτερο κυκλικό κτίριο της ελληνικής αρχιτεκτονικής. Ο Πτολεμαίος II οικειοποιείται τα Προπύλαια.

Εάν η εξωτερική ιστορία του ιερού είναι εύκολα κατανοητή με αυτή τη σειρά, η ουσιαστική σημασία γίνεται ολοένα και πιο σκοτεινή: η μεγάλη ροτόντα της Αρσινόης είναι ένα πραγματικό μυστήριο. Δεν είχε καθόλου παράθυρα και μόνο μια πόρτα· δύσκολα θα μπορούσαν να συγκεντρωθούν μέσα πλήθη. Ήταν ένα είδος ηρώου της δυναστείας, όπως το Φιλίππειον στην Ολυμπία; Ωστόσο φαίνεται να έχει ένα πολύ μικρότερο πρόδρομο, ‘τη Δωρική ρο-



Εικ. 5 Αναπαράσταση της Ροτόντας της Αρσινόης με υποθετικούς δαυλούς (ελληνιστική εποχή): Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, Karl Lehmann, Phyllis Williams Lehmann editors, Princeton University Press. VI: The Rotunda of Arsinoe, ed. J. McCredie, 1992, 53.



Εικ. 6 Η Ροτόντα της Αρσινόης, (αναπαράσταση από Niemann): Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, Karl Lehmann, Phyllis Williams Lehmann editors, Princeton University Press. VI: The Rotunda of Arsinoe, ed. J. McCredie, 1992, 13.

τόντα' από τον 4ο αι. Τα ηρώα δεν αντικαθίστανται ούτε μετακινούνται εύκολα. Υπάρχει ένας άλλος δελεαστικός συνδυασμός. Μυστήρια με κυκλικό χορό αναφέρονται σε ένα πολυαναφερόμενο κείμενο του Δίωνα της Προύσας: "Εάν κανείς θα έφερνε έναν άνθρωπο, Έλληνα ή βάρβαρο, για μύηση μέσα σε ένα μυστικό σηκό, εξαιρετικής ομορφιάς και μεγέθους, όπου αυτός θα παρατηρούσε πολλές μυστικές θέες και θα άκουγε πολλούς μυστικούς ήχους, με σκοτάδι και φως να εναλλάσσονται ξαφνικά και

άλλα αμέτρητα πράγματα να συμβαίνουν, και ακόμη, όπως ακριβώς συνηθίζουν να κάνουν στην καλούμενη τελετή 'θρονισμού' - όπου οι τελούντες ιερείς έχουν τους μουσμένους να κάθονται κάτω και αυτοί χορεύουν γύρω τους- εάν όλα αυτά συνέβαιναν, θα ήταν δυνατόν, ώστε αυτός ο άνθρωπος να μην δοκίμαζε τίποτα στην ψυχή του και να μην έφτανε στο σημείο να μαντεύσει ότι όλα αυτά ήταν αποτέλεσμα κάτι παραπάνω από μια σοφή πρόθεση και προετοιμασία ..."⁴⁵ Ο Δίων δεν δίνει καμία ένδειξη

45. Δίων, *Or.* (Ὀλυμπικός ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας) 12, 33 = Ποσειδώνιος F 368 Theiler: ὡσπερ εἶ τις ἄνδρα, Ἑλληνα ἢ βάρβαρον, μνεῖσθαι παραδοίη εἰς μυστικόν τινα οἶκον ὑπερφυᾶ κάλλει καὶ μεγέθει, πολλὰ μὲν ὄρῳντα μυστικά θέαματα, πολλῶν δὲ ἀκούοντα τοιούτων φωνῶν, σκότους τε καὶ φωτός ἐναλλάξ αὐτῷ φαινομένων, ἄλλων τε μυρίων γιγνομένων, ἔτι δὲ, εἰ καθάπερ εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μουσμένους οἱ τελούντες κύκλῳ περιχορεύειν· ἄρα γε τὸν ἄνδρα τοῦτον μηδὲν παθεῖν εἰκὸς τῇ ψυχῇ μηδ' ὑπονοῆσαι τὰ γιγνώμενα, ὡς μετὰ γνώμης καὶ παρασκευῆς πράττεται σοφωτέρως.

ποια ‘αίθουσα μυστηρίων’ έχει στο νου του. Το πρώτο μέρος θα μπορούσε κάλλιστα να παραπέμπει στην Ελευσίνα, αλλά ‘η τελετή θρονισμού’ δεν ταιριάζει στο Τελεστήριον· έτσι η Σαμοθράκη παραμένει μια εικασία. Ο Δίων είχε ταξιδέψει πολύ στη Βόρειο Ελλάδα. Ο A. D. Nock σκέφτηκε το κείμενο του Δίωνα, όταν λείψανα μιας κυκλικής ξύλινης κατασκευής αναφέρθηκε ότι είχαν βρεθεί μέσα στο καλούμενο ‘Ανάκτορον’.⁴⁶ Αυτά, όμως, αποδόθηκαν μετά σε ένα μεταγενέστερο ασβεστοκάμινο. Εάν η τελετή του Δίωνα έχει εξαφανισθεί από το ‘Ανάκτορον’, γιατί δεν μεταφέρθηκε στη ροτόντα; Δυστυχώς, δεν υπάρχει τίποτα να αποδεικνύει το βάσιμο μιας τέτοιας υπόθεσης. Σημειώστε ότι εκεί θα επιτρεπόταν μόνο ένας μικρός αριθμός συμμετεχόντων.

Περισσότερη οικοδομική δραστηριότητα είναι γνωστή από την Ελληνιστική περίοδο. Τον 3ο αι. χρονολογούνται εκείνα τα δύο ασυνήθιστα κτίρια που ήδη μνημονεύτηκαν, το ‘Ιερόν’ και το ‘Ανάκτορον’, και προοριζόνταν, τουλάχιστον μερικώς, για τους ‘μύστες’, αφού οι επιγραφές μας πληροφορούν ότι ένα από τα δωμάτια του ‘Ανακτόρου’ και όλο το ‘Ιερόν’ ήταν προσβάσιμα από αυτούς.⁴⁷ Έτσι, σίγουρα έχουν να κάνουν με μυστήρια. Ο Karl Lehmann έχει συμπεράνει ότι, εφόσον ολόκληρο το ‘Ιερόν’ προοριζόταν για τους μύστες, αλλά μόνο ένα δωμάτιο από το ‘Ανάκτορον’, τότε το Ιερόν εχρησιμοποιείτο για το δεύτερο βαθμό μύησης, την *έποπτεία*, ενώ το Ανάκτορον χρησίμευε για τον πρώτο βαθμό, τη *μύηση*. Αυτό θα συνιστούσε μια συγκεκριμένη πορεία για την εκτέλεση ιεροτελεστίας μέσα στο ιερό. Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η *έποπτεία* προστέθηκε μόνο τον 3ο αι. με την οικοδόμηση του Ιερού - πράγματι δεν υπάρχουν καθόλου προωμότεροι κατάλογοι εποπτών; Ο Lehmann έχει επίσης συνδέσει το graffito E πάνω σε ένα αριθμό θραυσμάτων αγγείων, που βρέθηκαν κοντά στο Ιερό με την *έποπτεία*, αλλά “ένα χρονολογείται από τον 6ο, τρία από τον 5ο και 4ο αι.” (*Samothrace*, II 2, 23). Τότε η ύπαρξη της *έποπτείας* είναι σίγουρη, χωρίς, όμως, να έχει αποδοθεί σε αυτήν κάποιο κτίριο.

46. A. D. Nock, *A Cabiric Rite*, *AJA* 45 (1941) 577-581· αντίθετα, Cole 1984, 29.

47. *LSS* 75, 75 a.

Άσχετες προς αυτά τα προβλήματα τοπογραφίας είναι οι δύο πιο σπουδαίες λεπτομέρειες γύρω από τα μυστήρια, που μαθαίνουμε από τους ελληνιστικούς συγγραφείς. Η πληροφορία για Σαμοθρακική μύηση προέρχεται από τα σχόλια στον Απολλώνιο Ρόδιο, στο πλαίσιο της Αργοναυτικής εκστρατείας.⁴⁸ “Λένε ότι ο Οδυσσεάς, όντας μύστης και χρησιμοποιώντας τον πέπλο της Λευκοθέας ως ταινία, σώθηκε από την καταιγίδα στη θάλασσα, βάζοντας το πέπλο κάτω από την κοιλιά του. Γιατί οι μύστες δένουν πορφυρές ταινίες κάτω από τις κοιλιές τους”. Αυτό είναι μοναδικό, καθώς αποκαλύπτει μια λεπτομέρεια της ιεροτελεστίας μαζί με το σκοπό της και ένα μυθικό πλαίσιο. Η ιεροτελεστία, με έκδυση και ένδυση με ένα κομμάτι υφάσματος, φαίνεται να είναι τυπική για μύηση· συνεπάγεται ότι ο μυσούμενος έχει γυμνωθεί, όπως ο Οδυσσεάς έχει πετάξει τα ρούχα του, προτού φορέσει τον πέπλο της Λευκοθέας. Το ‘πορφυρό’ δείχνει το ασυνήθιστο και πολύτιμο χαρακτήρα της ταινίας. Δυστυχώς, δεν μαθαίνουμε τίποτε που θα επέτρεπε την απόδοση της τελετής σε κάποιον ειδικό τόπο ή κτίριο μέσα στο ιερό της Σαμοθράκης. Η ιεροτελεστία δεν μπορεί να ήταν αυστηρά μυστική, ειδικά δεν θα εμφανιζόταν σε ένα λόγιο κείμενο. Το κείμενο είναι σαφέστατο για το σκοπό της τελετής: διάσωση από τους κινδύνους της θάλασσας. Ο σχολιαστής προσθέτει μια άλλη εφαρμογή της ‘πορφυράς ταινίας’ στον Όμηρο, όταν ο Αγαμέμνων καλεί τους πολεμιστές του σε μια πιο γενναία άμυνα κατά του Έκτορα, “κρατώντας ένα μεγάλο πορφυρό ρούχο στο δυνατό του χέρι”.⁴⁹ Ως επιχείρημα κατά της απλής κατανόησης ότι αυτό το ύφασμα χρησιμοποιήθηκε από τον Αγαμέμνονα, για να γίνει ευδιάκριτος μέσα στην ταραχή, ο σχολιαστής έχει πιο ειδικές ιδέες και γνώσεις, σχετίζοντάς το με τη μαγική ταινία της Σαμοθράκης, που έχει τη δύναμη να ημερεύει την οχλοβοή. Η υπό-

48. Σχόλια Απολλ. Ρόδ. 1, 916 b: *τάς τελετάς τὰς ἐν Σαμοθράκῃ ἀγομένας, ἅς εἴ τις μνηθεῖη, ἐν τοῖς κατὰ θάλασσαν χειμῶσι διασώζεται. καὶ Ὀδυσσεὰ δέ φασὶ μεμνημένον ἐν Σαμοθράκῃ χρῆσασθαι τῷ κρηδέμνῳ ἀντὶ ταινίας· περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμνημένοι ταινίας ἄπτουσι πορφυρᾶς ...*

49. Ἰλ. 8, 221.

θεση ότι το μοτίβο της Λευκοθέας στην Οδύσσεια έχει να κάνει με τη Σαμοθράκη δεν επιβεβαιώνεται από αλλού, αλλά υπάρχουν παράξενες σχέσεις: η Λευκοθέα είναι η κόρη του Κάδμου και ακόμη και το όνομα Λευκωσία αποδίδεται στη Σαμοθράκη.⁵⁰

Κατόπιν υπάρχει το κείμενο από κάποιον Μνασέα, ένα συγγραφέα της ελληνιστικής εποχής, μαθητή του Ερατοσθένη,⁵¹ στον οποίον παραπέμπουν τα σχόλια στον Απολλώνιο Ρόδιο⁵² και εμφανίζεται επίσης στα *Etymologica*. Εδώ και μόνον εδώ μαθαίνουμε τα ονόματα των θεών της Σαμοθράκης: “Οι άνθρωποι μούνται στους Καβείρους και τα ονόματά τους είναι τέσσερα στον αριθμό: Αξίερος, Αξιόκερσα, Αξιόκερσος, Κασμίλος. Αξίερος είναι η Δήμητρα, Αξιόκερσα η Περσεφόνη, Αξιόκερσος ο Άδης· ο τέταρτος, που προστίθεται, ο Κασμίλος, είναι ο Ερμής. Φαίνεται ότι ονομάστηκαν Κάβειροι από τα βουνά στη Φρυγία”. Είναι γενικά αποδεκτό ότι αυτή είναι η πιο αυθεντική πληροφορία που αποκομίζουμε για τους θεούς της Σαμοθράκης· προφανώς αυτοί δεν κατονομάζονται στο εκτός λατρείας κοινό. Ο Καμίλλος (sic) ωστόσο εμφανίζεται ήδη στον Ακουσίλαο.⁵³ Οι θεοί του Μνασέα αντηχούν σε όλη την επιστήμη, που ασχολείται με τη Σαμοθράκη στην εποχή μας. Οι ίδιοι θεοί εμφανίζονται ως “Juppiter, Juno, Minerva, Mercurius” στον Varro.⁵⁴ Οι ανασκαφείς δεν βρήκαν τίποτα που να συσχετίζεται με αυτό, εκτός από κάποια graffiti με ένα Α, που θεωρήθηκε ότι αντιπροσωπεύει τον Αξίερο ή κάποιο άλλο μέλος της τριάδας. Αυτό δεν είναι αρκετό και ο πληρέστερος τύπος που διασώζεται είναι ΑΓ.

50. Αριστοτ., Απ. 579.

51. Μνασέας FHG III 149 κ.ε.

52. Σχόλια Απολλ. Ρόδ. 1, 917· 68 F 1: *μυούνται δὲ Σαμοθράκιη τοῖς Καβείροις, ὡς Μνασέας φησί, καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν δ' τὸν ἀριθμὸν· Ἄξιερος Ἄξιοκέρσα Ἄξιοκερσος <Κασμίλος>. Ἄξιερος μὲν οἶν ἔστιν ἡ Δημήτηρ, Ἄξιοκέρσα δὲ ἡ Περσεφόνη, Ἄξιοκερσος δὲ ὁ Ἄιδης· ὁ δὲ προστιθέμενος τέταρτος Κασμίλος ὁ Ἐρμῆς ἔστιν, ὡς ἴστορεῖ Διονυσόδωρος.*

53. Ακουσίλαος 2 F 20.

54. Serv. auct. *Aen.* 2, 296· κυρίως Serv. *Aen.* 3, 12· 3, 264· 8, 679. Varro in *Aug. civ.* 7, 28.

Τα ονόματα προκαλούν μια μη-ελληνική εντύπωση, παρότι το ἄξιος - ή μήπως θα έπρεπε να σκεφτούμε τον ποταμό Αξιό; Τίποτα δεν δείχνει Σημιτικό. Οι ταυτίσεις υποθέτουν άλλη μια φορά την κανονική επικράτεια της Δήμητρας και του Άδη. Το Κασμίλος ηχεί πολύ παρόμοιο με το λατινικό *camillus*, 'το αγόρι-ακόλουθος του ιερέα': ο Στράβων⁵⁵ επίσης γράφει Καμίλλος. Είναι αυτή μια λέξη Ετρουσκικής ρίζας, που επιβεβαιώνει ακόμη τον Πελασγικό-Τυρσήνιο-Ετρουσκικό σύνδεσμο, οδηγώντας έτσι τελικά πέραν από τον ελληνικό ορίζοντα; Ο Διόδωρος έχει ισχυρισθεί ότι μια αρχαία μη-ελληνική γλώσσα εχρησιμοποιείτο στη λατρεία της Σαμοθράκης.⁵⁶ από τις ανασκαφές δεν έχει προέλθει καμία σαφής επιβεβαίωση, εκτός από πολύ λίγα ακατανόητα graffiti.

Μακριά από τη Σαμοθράκη, στον τάφο των Haterii στη Via Appia της Ρώμης παριστάνεται μια σειρά από τέσσερις θεούς, δύο άρρενες, δύο θήλεις, που έχουν ταυτισθεί από τον Pettazzoni ως Άδης, Δήμητρα, Περσεφόνη και Ερμής και έτσι έχει δηλωθεί ότι παριστάνουν τους θεούς που μνημονεύει ο Μνασέας.⁵⁷ Αυτή είναι μια παράξενη πιθανότητα. Ο συνδυασμός αυτών των τεσσάρων θεών σε σχέση με το θάνατο και το υπερπέραν δεν θα ήταν εκτός των ορίων της κανονικής ελληνικής μυθολογίας, όπως περιέχεται π.χ. ήδη στον *Όμηρικόν Ύμνον εις Δήμητρα*. Εάν γίνει αυτό αποδεκτό, το μνημείο των Haterii παραμένει η μόνη μαρτυρία για ελπίδα μετά θάνατον στα μυστήρια της Σαμοθράκης.

Απομένει, τελικά, η λέξη Κάβειροι, η οποία, τυπολογικά και εννοιολογικά, υποδηλώνει τόσο πολύ τη Σημιτική *kabir* 'μεγάλος'. Αυτή η Σημιτική λέξη, σε σχέση με τους θεούς, μαρτυρείται ήδη στη Συρία κατά την εποχή του Χαλκού. Τον 13ο αι. στα κείμενα του Emar εμφανίζεται ένα κύριο όνομα, *Rashap-Kabar*, 'Ο Reshef είναι μεγάλος'.⁵⁸ Δεν βλέπω τίποτα να αντικρούει την πιθανότητα οι Κάβειροι, μεταφραζόμενοι ως *θεοί μεγάλοι*, να έχουν εξαπλωθεί στο Αιγαίο με το Φοινικικό εμπόριο

55. Ακουσίλαος 2 F 20.

56. Διόδωρος 5, 47, 3: *ἐσχίζασι δὲ παλαιάν ἰδίαν διάλεκτον οἱ αὐτόχθονες, ἧς πολλὰ ἐν ταῖς θυσίαις μέχρι τοῦ νῦν τηρεῖται.*

57. Pettazzoni 1908. Bianchi 1976 fig. 58.

58. D. Arnaud, Emar, *Recherches aux Pays d' Ashtata VI* (Paris 1985) nr. 15 σ. 23.

ή ακόμη νωρίτερα. Κι όμως αυτό δεν θα ήταν ενδεικτικό της ‘αρχής’ της λατρείας της Σαμοθράκης. ‘Κάβειροι’ ή ‘Κάβιροι’ μαρτυρούνται σε διάφορους τόπους, είτε με αναθηματικές επιγραφές, είτε στα γραμματειακά κείμενα με κάποια γενεαλογική μυθολογία, ειδικά στη Λήμνο, κοντά στις Θήβες και στην Πέργαμο. Όμως, ο Δημήτριος ο Σκήψιος (Τρωάς), ένας ειδικός της τοπικής ιστορίας και μυθολογίας, έγραψε ότι στη Σαμοθράκη δεν μπορούσε να βρει κανένα ‘μυστικό λόγο’ για τους Καβείρους - προφανώς το πληροφοριακό του κείμενο είναι ο Ηρόδοτος άλλη μια φορά και δηλώνει ότι δεν μπορούσε να το επαληθεύσει.⁵⁹ Θα δυσπιστήσουμε στον Ηρόδοτο ή θα υποθέσουμε ότι συνέβη εν τω μεταξύ μια αλλαγή της λατρείας; Εν πάση περιπτώσει το “Κάβειροι” δεν είναι η αποφασιστική λέξη για τη λατρεία της Σαμοθράκης. Απομένει μια μη-ελληνική ονομασία για τον ιερέα των ‘Καβείρων’, έργο του οποίου ήταν να ‘εξαγνίσει ένα φονιά’, *κόης ή κοίης, ιερέυς Καβείρων, ό καθαίρων φονέα* (Ησύχιος). Είναι ασαφές αν αυτό αναφέρεται στη Σαμοθράκη ή ίσως στις Θήβες, Λήμνο, Πέργαμο ή σε κάποιο άλλο μέρος.

Ο τελευταίος και αποφασιστικός παράγοντας στην ιστορία της Σαμοθράκης ήταν η οικειοποίηση της παράδοσης του Αινεία από τη Ρώμη, που προσέδωσε μια τρωϊκή αρχή στη Ρώμη και ειδικά στην οικογένεια των “Ιουλίων”. έτσι, μεμιάς, η Σαμοθράκη έγινε η μακρινή ‘αρχή’ ακόμη και της Ρώμης. Οι θεοί ιδιαίτερα, τους οποίους ο *pius Aeneas* είχε πάρει από την Τροία στη φυγή του προς τη Δύση, ταυτίστηκαν με τους θεούς της Σαμοθράκης· συνεπώς, οι Penates της Ρώμης έγιναν Σαμόθρακες. Αυτό πιθανώς απέκτησε σημασία, όταν οι Ρωμαίοι κυρίευσαν τη Μακεδονία το 168 π.Χ. - ήταν μια ιδέα των Σαμοθρακών ακριβώς εκείνο τον καιρό; - και καθιερώθηκε από το 2ο αι. π.Χ. με τον Cassius Hemina⁶⁰ και με Λατινικές αφιερώσεις στους θεούς της Σαμο-

59. Στράβων 10, 3, 20: *Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μῦθους συναγαγὼν τούτους, ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθράκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγόμενου, παρατίθησιν ὁμως καὶ Στησιμβρότου τοῦ Θασίου δόξαν, ὡς τὰ ἐν Σαμοθράκῃ ἱερά τοῖς Καβείροις ἐπιτελοῖτο.*

60. Cassius Hemina Fr. 6.

θράκης.⁶¹ Ο σύνδεσμος της Τροίας με τη Ρώμη υπογραμμίστηκε με τον Καίσαρα και τον Αύγουστο, τον επιφανέστερο Ιούλιο. Αυτό εξασφάλισε το συνεχές ενδιαφέρον για τη Σαμοθράκη μεταξύ των πλουσίων Ρωμαίων στην αυτοκρατορική εποχή.⁶² Η Σαμοθράκη δεν ήταν μακριά από τις οδικές αρτηρίες τότε, με την κατασκευή των μεγάλων διαμετακομιστικών οδών, της Εγνατίας από το Δυρράχιο μέσω Θεσσαλονίκης στον Ελλήσποντο, αλλάζοντας άλογα στην “Καβάλλα”. Μια άμεση μαρτυρία για τη σπουδαιότητα της Σαμοθράκης στους πρώιμους αυτοκρατορικούς χρόνους είναι η ανοικοδόμηση του ‘Ανακτόρου’, που πιθανώς είχε καταστραφεί από φυσικά αίτια. Επίσης, έχουμε επανειλημμένα καταλόγους *μυστῶν* και *έποπτῶν*, κάποιους δε από αυτούς στα Λατινικά ή δίγλωσσους, τεκμηριώνοντας τη λάμψη των θεών της Σαμοθράκης.

Μόνο στους Ρωμαίους συγγραφείς και στο Βυζαντινό Λεξικό το *Μέγα Ετυμολογικόν* εμφανίζεται μια ιδιαιτερότητα της ιεροτελεστίας της Σαμοθράκης, που τελικά ταιριάζει με την αρχαιολογία: η χρήση του μαγνήτη, ακριβέστερα των σιδερένιων δαχτυλιδιών.⁶³ Δεν έχει ειπωθεί άμεσα, αλλά είναι πολύ πιθανό ότι οι *μύσται* έπαιρναν ένα τέτοιο δαχτυλίδι και ότι το αποτέλεσμα κάποιας κρυμμένης, κινητικής δύναμης επεδεικνυόταν με το φαινόμενο του μαγνητισμού. Η επιβεβαίωση εδώ έρχεται από τις ανασκαφές: βρέθηκαν σιδερένια δαχτυλίδια σε διάφορους τόπους μέσα στο ιερό - ένα σύνολο βρέθηκε μαζί, πιθανώς χρησιμοποιούμενο από τους ιερείς μέσα στο ιερό, αδημοσίευτο ακόμη. Τα δαχτυλίδια χωρίς αμφιβολία ήταν για να επιδείξουν κάποιον τύπο προσκόλλησης, ‘θηρησκευτικής κοινότητας’. Εδώ τελικά εντελώς ταπεινά κείμενα και σεμνά, σκουριασμένα ευρήματα συναντιούνται, για να φωτίσουν ‘μυστήρια’.

61. Βλ. Κ. Clinton, *Chiron* 31 (2001) 27-34, για μία από αυτές, χρονολογούμενη στις 4 Σεπτεμβρίου 100 π.Χ.

62. Βλ. Cole 1989.

63. Lucr. 6, 1044. Plin., *n. h.* 33, 23. Isidor orig. 19, 32, 5. Et. M. s. v. Magnetis.

Έτσι, ποια είναι τα αποτελέσματα αυτού του ελικοειδούς ταξιδιού μέσω των αποσπασματικών μαρτυριών; Ασυνήθιστα σαφείς είναι οι ενδείξεις του σκοπού της μύησης στη Σαμοθράκη, η πρακτική της χρήση: διάσωση από τους κινδύνους της θάλασσας. Τέτοιες ανάγκες εξυπηρετήθηκαν από το πρακτικό ενδιαφέρον των διοικούντων το ιερό, συμπεριλαμβανομένης όλης της πόλης. Πολιτικά συμφέροντα περιφερειακών δυνάμεων υπεισήλθαν, για να έχουν τον έλεγχο σε αυτό το προκεχωρημένο φυλάκιο της ελληνικής θάλασσας: ο Φίλιππος, οι Πτολεμαίοι, οι Ρωμαίοι. Το μυστικό των μυστηρίων δεν μπορεί να αποκαλυφθεί. Υπήρχαν μύθοι, υπήρχαν ιεροτελεστίες· μέρη των μύθων κρατούνταν μυστικά, καθώς ήταν κεντρικά μέρη των ιεροτελεστιών. Ακόμη, κι αν γνωρίζουμε τα ονόματα των θεών, αυτό δεν συμβάλλει στην πρόοδο της κατανόησης της μύησης. Ως ποιο σημείο ετελείτο ‘η θέαση της Περσεφόνης’- Αξιώκερσος;- παραμένει τόσο στο σκοτάδι, όσο και ‘η αναζήτηση της Αρμονίας’. Έχουμε μια φευγαλέα ματιά στον Ιερό Λόγο, που δεν είναι τόσο διαφωτιστικός· ξέρουμε δύο αξιοσημείωτες λεπτομέρειες της ιεροτελεστίας της μύησης, ‘την ομολογία’ και ‘την πορφυρά ταινία’· αυτό μας αφήνει μακριά από τη μοναδική εμπειρία, που έχουμε την τάση να απαιτούμε για τα μυστήρια. Αλλά ίσως είναι απλώς η αδυναμία γνώσης για το θρησκευτικό κέντρο, ‘τυλιγμένο στο σκοτάδι’, που δημιουργεί την αιώνια γοητεία της Σαμοθράκης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Η βασική βιβλιογραφία είναι:

Samothrace. Excavations conducted by the Institute of Fine Arts of New York University, Karl Lehmann, Phyllis Williams Lehmann editors, Princeton University Press.

I: The Ancient Literary Sources, ed. N. Lewis, 1958.

II 1: The Inscriptions on Stone, ed. P. M. Fraser, 1960.

II 2: The Inscriptions on Ceramics and Minor Objects, ed. K. Lehmann, 1960.

III 1: The Hieron, ed. Ph. Williams Lehmann, 1969.

IV 1: The Hall of Votive Gifts, ed. K. Lehmann, 1962.

IV 2: The Altar Court, ed. K. Lehmann, D. Spittle, 1964.

V: The Temenos, ed. Ph. Williams Lehmann, D. Spittle, 1982.

VI: The Rotunda of Arsinoe, ed. J. McCredie, 1992.

Μια προκαταρκτική σύνθεση: Samothrace. A Guide to the Excavations and the Museum, by Karl Lehmann, 5th ed. revised and enlarged by Phyllis Williams Lehmann, New York 1983.

U. Bianchi, The Greek Mysteries, Leiden 1976 (Iconography of Religions XVII 3).

W. Burkert, Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem, *MH* 42 (1985) 121-132.

- -, Ancient Mystery Cults, Cambridge, Mass. 1989/Antike Mysterien. München 1994³/Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας, Αθήνα 1994.

- -, Concordia Discors: The Literary and the Archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace, in: N. Marinatos, R. Hägg, ed. Greek Sanctuaries. New Approaches, London 1993, 178-191.

G. A. Caduff, Antike Sintflutsagen, Göttingen 1986 (*Hypomnemata* 82).

F. Chapouthier, Les Dioscures au service d' une déesse, Paris 1935.

S. G. Cole, Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace, Leiden 1984 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l' empire romain* 96).

- -, The Mysteries of Samothrace during the Roman Period, στο: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 18, 2 (Berlin 1989) 1565-1598.

- B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.
- A. J. Kleywegt, *Varro über die Penaten und die "Grossen Götter"*, Amsterdam 1972.
- C. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg 1829.
- D. Matsas, *Samothrace and the Northeastern Aegean: The Minoan Connection*, *Studia Troica* 1 (1991) 159-179.
- A. D. Nock, *A Cabiric Rite*, *AJA* 45 (1941) 577-581.
- W. Oberleitner et al., ed. *Funde aus Ephesos und Samothrake (Kunsthistorisches Museum Wien, Katalog der Antikensammlung II)*, Wien 1978.
- R. Pettazzoni, *Una rappresentazione Romana dei Kabiri di Samothracia*, *Ausonia* 3 (1908) 79-90.
- M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

AJA = American Journal of Archaeology.

*ARV*² = J. D. Beazley, *Attic Red-figure Vase – painters*, 2nd ed. (Oxford 1963).

CRAI = Comptes rendus des séances de l' Académie des inscriptions et belles – lettres [Paris].

LSS = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.

ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ:

Θρησκεία και άνθρωπος στη Θεσσαλία

Αφροδίτη Α. Αβαγιανού

Ph.D. Πανεπιστημίου Ζυρίχης
Ιστορικός Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας

Στους γεννήτορες και στους μυσταγωγούς μου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Ερμής Χθόνιος μαρτυρείται επιγραφικά στη Θεσσαλία σε πολυάριθμες επιτύμβιες στήλες (πάνω από εκατό έως μερικές εκατοντάδες), που προέρχονται κυρίως από την Πελασγιώτιδα (η πλειονότητά τους από τη Λάρισα), αλλά επίσης από την Περραιβία, τη Μαγνησία, τη Θεσσαλιώτιδα, την Εστιαιώτιδα και την Αχαΐα Φθιώτιδα. Η ιδιαιτερότητά τους βρίσκεται στο γεγονός ότι αναμιγνύονται τα επιτύμβια στοιχεία τους (το όνομα και το πατρώνυμο του νεκρού) με έναν αναθηματικό χαρακτήρα, δηλαδή την αφιέρωση προς τιμήν του Χθόνιου Ερμή.



Εικ. 1 Χάρτης Θεσσαλίας: F. Stählin, *Das hellenische Thessalien*, Stuttgart 1924.

A) ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

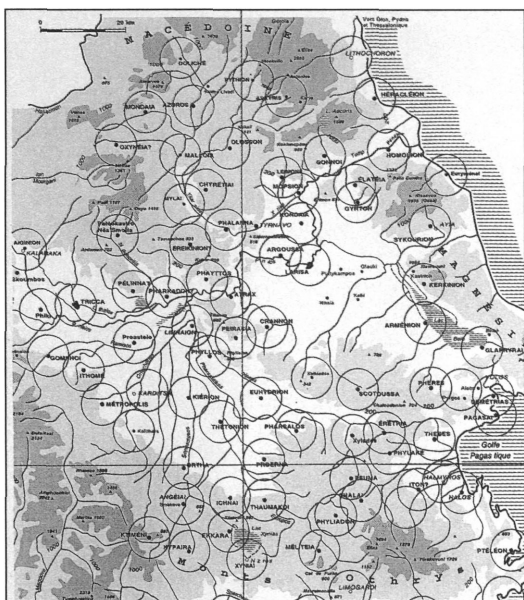
Πώς ερμηνεύεται το γεγονός ότι η επιτύμβια στήλη είναι συγχρόνως αναθηματική προς τιμήν του ΧΘΟΝΙΟΥ ΕΡΜΗ; Γιατί αυτό είναι ένα μοναδικό φαινόμενο στον ελλαδικό χώρο, που παρουσιάζεται σε αυτήν την έκταση μόνο στη Θεσσαλία;

B) ΤΑ ΔΕΔΟΜΕΝΑ

1) Οι στήλες και τα στοιχεία τους (αρχιτεκτονικά, επιγραφικά)

Από την μέχρι τώρα συλλογή, καταγραφή και μελέτη των στηλών αυτών προκύπτουν τα εξής στοιχεία:

1) Διακρίνονται τέσσερις (4) κυρίως κατηγορίες στηλών, ανάλογα με τον τύπο (φόρμουλα) του κειμένου τους, χωρίς να αποκλείονται μικρές παραλλαγές αυτών των κατηγοριών. Για κάθε κατηγορία αναφέρουμε ενδεικτικά παραδείγματα.



Εικ. 2 Χάρτης Θεσσαλίας: B. Helly, *L' État Thessalien, Aleus le Roux, les tétrades et les tagoi*, Lyon 1995, 92.

A) Όνομα νεκρού + πατρώνυμο + Έρμίου Χθονίου / Έρμη Χθονίωι.

Τόπος εύρεσης: Λάρισα, Αργουσσα, Κραννώνα, Σκοτούσσα, Γόννοι, Τρίκκα, Λιμναίον, Δημητριάς (Πελασιώτις, Περασιώτις, Θεσσαλιώτις, Εστιαιώτις, Μαγνησία).

1) Λιμναίον (Βλοχός) (Θεσσαλιώτις).

GHW 3620. Έκτυπο TH 2280/1 και 2377/8.

Αρχαιολογική Συλλογή Προδρόμου.

Επιτύμβια στήλη από λευκό μάρμαρο, με ανθέμιο, χωρίς ροζέττα ή εγχάρακτον Ερμή, με διατηρημένη τη βάση της. Βρέθηκε πιθανώς το 1978/79 από τον Ε. Κακαβογιάννη στο Βλοχό. Η επιγραφή είναι σε δύο μέρη: το όνομα του αναθέτη και το πατρώνυμό του στη γενική πτώση κάτω από το ανθέμιον, και η αφιέρωση στον Ερμή Χθόνιο στο μέσον της στήλης.

Διαστάσεις: 1,66 X 0,38. 5/44 X 0,17/19. Ύψος γραμμάτων: 0,1. 6/0, 2. 2.

Βιβλιογραφία: J.-C. Decourt, *Inscriptions de Thessalie I. Les cités de la vallée de l'Épireus. Études Épigraphiques* 3. EFA Athènes 1995, no. 11. Φωτ., εικ. II, 8-9.

Πρώτο μισό του 2ου αι. π.Χ. (Decourt).

Ανάγνωση κατά τον Decourt.

Νικάσιππος Νικίου
Ἑρμῆ Χθονίωι.

2) Γόννοι (Περραιβία).

Helly, *Gonnoi* II, no. 269.

Επιτύμβια στήλη που βρέθηκε από τους κατοίκους του χωριού βόρεια των αρχαίων Γόννων. Δημοσιεύτηκε από τον Αρβανιτόπουλο, αλλά δεν έχει ξαναβρεθεί.

Βιβλιογραφία: Α. Σ. Αρβανιτόπουλος, *ΑΕ* 1914, 13, αρ. 205 Β.

Ανάγνωση κατά τον Helly.

Λασκρίτα Ἀσκληπιάδου
Ἑρμάου Χθονίου.
(εγχάρακτος Ερμής)

Β) Μόνο η επιγραφή: *Ἑρμάου Χθονίου / Ἑρμη Χθονίωι + εγχάρακτος Ερμής.*

Τόπος εύρεσης: Λάρισα, Ευύδριον, Γυρτώνη, Κραννώνα, Ἄτραγας, Γόννοι, Φάλαννα, Ολοοσσών, Πύθειον, Πρόερα, Αμφάναι, Δημητριάς (Πελασγιώτις, Περραιβία, Μαγνησία, Αχαΐα Φθιώτις).

1) Λάρισα (Πελασιγιώτις).

SEG, XLVI, 652.

Μουσείο Λάρισας, αρ. ευρετηρίου 91/81.

Στήλη από φαιό μάρμαρο με στρογγυλεμένη κορυφή, στεφανωμένη με ένα ανθέμιον. Ένας εγχάρακτος Ερμής και η επιγραφή βρίσκονται στο κατώτερο μέρος της στήλης.

Διαστάσεις: 1,30 X 0,39 X 0,11. Ύψος γραμμάτων: 0,01.

Βιβλιογραφία: Α. Τζιαφάλιας, *ΑΔ* 46 (1991), Β 1, Χρον., 227.

3ος αι. π.Χ.

Ανάγνωση κατά τον Τζιαφάλια.

Έρμάου Χθονίου.

2) Πύθιον (Περραιβία).

SEG, XXXV, 660/*GHW* 3732.

Αρχαιολογική Συλλογή Πυθίου, αρ. Π 13.

Το κατώτερο μέρος μιας επιτύμβιας στήλης από γκρίζο μάρμαρο, με ταινία. Στην μπροστινή της επιφάνεια εγχάρακτη παράσταση Ερμή.

Διαστάσεις: 0,77. 5 X 0,47 X 0,13. Ύψος γραμμάτων: 0,1. 5- 0,2.

Βιβλιογραφία: Α. Τζιαφάλιας, *Θεσσημερ* 8 (1985)120, αρ. 28. *BullEpigr* 1988, 775. G. Lucas, *Les cités antiques de la Haute Vallée du Titarèse (Thessalie)*, Lyon 1992, 476-477, no. 59, φωτ., έκτυπο.

2ος αι. π.Χ. (Lucas).

Ανάγνωση κατά τον Lucas.

Έρμη vacat Χθονίωι.

Γ) Όνομα νεκρού + πατρώνυμο + *χαῖρε* ή *ἦρωσ* [χρηστέ] *χαῖρε* + εγχάρακτος Ερμής, με την επιγραφή *Έρμάου Χθονίου / Έρμη Χθονίωι.*

Τόπος εύρεσης: Λάρισα, Ελάτεια, Αγιά (Πελασιγιώτις).

1) Λάρισα (Πελασγιώτις).

IG, IX 2, 841/GHW 2402.

Μουσείο Λάρισας, αρ. ευρετηρίου 77/62.

Επιτύμβια στήλη από φαιό μάρμαρο, εντελής, με αέτωμα, εντοιχισμένη στην εκκλησία των Αγ. Τεσσαράκοντα.

Διαστάσεις: 0,65 X 0,30 X 0,12.

Βιβλιογραφία: H. G. Lolling, *AM* 11 (1886) 56, 36.

Ρωμαϊκή περίοδος.

Ανάγνωση κατά τον Lolling.

*Γάϊε Πορέλ-
λει Θεογέ-
νη χαΐρε.*

Ἐρμῆ (εγχάρακτος Ερμής) Χθονίω.

Δ) Όνομα νεκρού + πατρώνυμο +χαΐρε ή ἥρωσ/ἥρωίς [χρηστέ/ χρηστή] χαΐρε + εγχάρακτος Ερμής, χωρίς την επιγραφή Ἐρμάου Χθονίου /Ἐρμη Χθονίωι.

Τόπος εύρεσης: Λάρισα, Φάλαννα (Πελασγιώτις, Πεορραιβία).

1) Λάρισα (Πελασγιώτις).

SEG, XLVI, 648.

Μουσείο Λάρισας, αρ. ευρετηρίου 91/73.

Το κατώτερο μέρος στήλης από φαιό μάρμαρο, αρχικά ζωγραφισμένης, με ανάγλυφη παράσταση Ερμή κάτω από την επιγραφή.

Διαστάσεις: 1,28 X 0,54 X 0,16. Ύψος γραμμάτων: 0,02.

Βιβλιογραφία: Α. Τζιαφάλιας, *ΑΔ* 46 (1991), Β 1, Χρον., 226.

1ος αι. π.Χ.

Ανάγνωση κατά τον Τζιαφάλια.

[Λ]εοντώ Κλέου ἀντελευθέ-
ρα, ἥρωϊς χρηστή, χαῖρε.

SEG, Chaniotis: Η λέξη ἀντελεύθερος δεν μαρτυρείται (ίσως ἀπελευ-
θερος;).

2) Φάλαννα (Περραιβία).

IG, IX 2, 1260/GHW 2594.

Αρχαιολογική Συλλογή Τυρνάβου, αρ. ευρετηρίου 37.

Επιτύμβια στήλη από λευκό μάρμαρο, που βρέθηκε στο Τσαϊρόλι.

Λεοντεύς Ἰλαρίαν τὴν
ιδίαν συμβίον μνεί-
ας χάριν ἥρωσ
χρηστέ χαῖρε.
(εγχάρακτος Ερμής)

Από την Πελασγιώτιδα η πλειονότητα των στηλών προέρχεται από τη Λάρισα, μετά ακολουθούν η Κραννώνα, ο Άτραγας, η Γυρτώνη, η Άργουσσα, η Σκοτούσσα, η Αγιά και η Ελάτεια. Από την Περραιβία προηγούνται οι Γόννοι και ακολουθούν η Φάλαννα, το Πύθιον και η Ολοοσσών. Από τη Μαγνησία τα σκήπτρα κατέχει η Δημητριάδα και ακολουθούν οι Αμφάναι. Από τη Θεσσαλιώτιδα, το Ευύδριον και το Λιμναίον. Από την Εστιαιώτιδα, η Τρίκκη. Από την Αχαΐα Φθιώτιδα, η Πρόερα.

Τέλος, υπάρχουν και στήλες άγνωστης προέλευσης.

2) Οι στήλες αυτές είναι ιδιωτικά μνημεία και όχι δημόσια. Μια στήλη είναι “φορέας νοήματος”, που μπορεί να συνδέεται με διάφορους σκοπούς. Τα ιδιωτικά μνημεία είναι μια ανεξάντλητη πηγή για μια απροσδόκητα πλούσια ιστορία της “ιδιωτικής” θρησκευτικής ιδεολογίας.

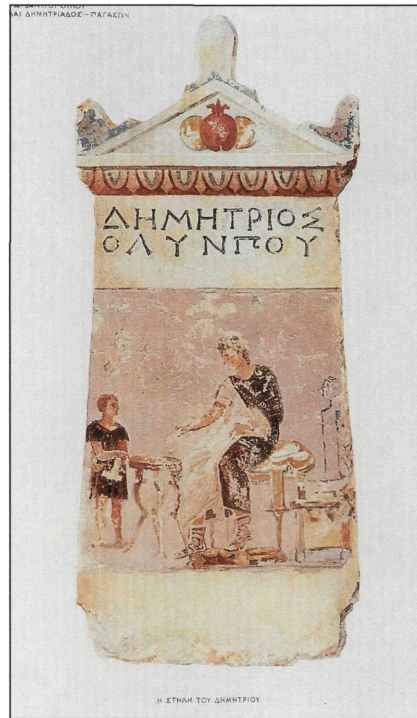
3) Οι στήλες χρονολογούνται στην ελληνιστική εποχή, κυρίως κατά τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική, 1ος αι. π.Χ.

Τυπολογία των αρχιτεκτονικών στοιχείων των στηλών:¹

Οι επιτύμβιες στήλες της ελληνιστικής περιόδου της Θεσσαλίας είναι πολύ γνωστές και έχουν όχι μόνον ιδιαίτερα τοπικά χαρακτηριστικά, αλλά και κοινά στοιχεία. Υπάρχει ένα είδος οργάνωσης των στοιχείων, τα οποία ως προς την αρχιτεκτονική τους δομή έχουν στη στήλη μια καθορισμένη θέση: ανθέμιο, γείσο, στέφανοι, διπλές ροζέττες, παραστάσεις,



Η ΣΤΗΛΗ ΤΗΣ ΑΦΡΟΔΕΙΣΙΑΣ



Η ΣΤΗΛΗ ΤΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ

Εικ. 3 α) Στήλη της Αφροδεϊσίας, μετά τα μέσα του 3ου αι. π.Χ. Μουσείο Βόλου, αρ. 28. Γραπτός ερμής νεαρού Ερμού Χθονίου, με πορφυρά ταινία στην κόμη. Α. Σ. Αρβανιτόπουλος, *Γραπτά Στήλαι Δημητριάδος-Παγασών*, Αθήνα 1928, Πίναξ VII.

β) Στήλη του Δημητρίου. Μουσείο Βόλου Α 351. 3ος αι. π.Χ. Πίσω από το νεκρό Δημήτριο, ερμής Ερμού Χθονίου νεανικού επί βάθρου. Α. Σ. Αρβανιτόπουλος, *Γραπτά Στήλαι Δημητριάδος- Παγασών*, Αθήνα 1928, Πίναξ X.

1. Ch. Wolters, *Thessalische Grabstelen, La Thessalie, Actes du Colloque International, Lyon, 17-22 Avril 1990*, vol. B, Athènes 1994, 284 κ.ε.

εικονογραφία Ερμή, γραπτό αφιέρωμα στον Ερμή Χθόνιο. Κυρίως υπάρχει ένα διαγώνιο ορθογώνιο πεδίο (φόντο)· αυτό δεν είναι απλώς ένα πλαίσιο, αλλά πρέπει να ερμηνευθεί ως μια απεικόνιση ενός ναϊσκόσχημου μνημείου. Οι περισσότερες είναι “ναϊσκόμορφες” ή “ναϊδιόσχημες” στήλες. Οι θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες μέχρι το τέλος του ελληνισμού στεφανώνονται από ένα ανθέμιο.



Εικ. 4 Μουσείο Λάρισας, Αρ. Ευρετηρίου 641. GHW 1267. Έκτυπα (Lyon): TH 1457. Δημοσίευση: Θ. Αξενίδης, Πλάτων 5 (1953) 214, αρ. 2. Στρατονίκη Θρασίππου, χαίρε.

Οι πόλεις-λιμάνια της Θεσσαλίας κατά την ελληνιστική εποχή, οι Φθιώτιδες Θήβες και η Δημητριάδα, δέχονται την επίδραση της Αττικής στην τυπολογία των στηλών τους: ανθέμιον,² επίστεψη ή χωρίς επίστεψη, μικροί ζωγραφισμένοι ναϊσκοί. Αλλά και στα λιμάνια οι στήλες έχουν εικονογραφία Ερμών [στη Δημητριάδα (Εικ. 3 α, β) κυρίως μόνο ζωγραφισμένοι και χωρίς συνοδευτική επιγραφή].³

Μια ριζική απομάκρυνση από την αρχιτεκτονικά αυστηρά οργανωμένη δομή της ελληνιστικής πεσσόσχημης στήλης λαμβάνει χώρα σε όλη τη Θεσσαλία λίγο πριν την πρώιμη αυτοκρατορική εποχή. Εμφανίζεται ένας νέος εντελώς τύπος στήλης: απλό μνημειακό τόξο, άνω αέτωμα με ένα μπούστο, κυρίως διακοσμημένο με μια απλή ροζέττα, από κάτω η επιγραφή και ένας Ερμής.

2. Κυρίως, Ch. Wolters, *Die Anthemien-Ornamente der Grabstelen von Demetrias*, Frankfurt/Main 1969. Επίσης, για τα διακοσμητικά στοιχεία των ελληνικών επιτύμβιων στηλών και ιδιαίτερα των Θεσσαλικών βλ. H. Möbius, *Die Ornamente der griechischen Grabstelen*, Berlin-Wilmersdorf 1929, 59 κ.ε.
3. Α. Σ. Αρβανιτόπουλος, *Θεσσαλικά Μνημεία*, Αθήνα 1909, αρ. 3, 6, 9, 13, 15, 19, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 62, 64, 79, 84, 85, 100, 101, 108, 110, 111, 115, 117, 120, 127, 130, 134, 141, 142, 145, 146, 149, 150, 153, 156, 182, 193. Του ίδιου, *Γραπτά Στήλαι Δημητριάδος-Παγασών*, Αθήνα 1928, 143 κ.ε.



Εικ. 5 Μουσείο Λάρισας, Αρ. Ευρετηρίου 400. GHW 1714. Εκτυπα (Lyon): TH 1786. Δημοσίευση: IG, IX 2, 806. Στρώμων / Νεικάνορος/ ἑτῶν εἴκοσι/ ἥρως χρῆσ-/ τέ χαιρε.

λικής ενδοχώρας. Η φιγούρα του Ερμή Χθόνιου είναι τόσο συχνή πάνω στις θεσσαλικές στήλες: κεφάλι, “μπράτσα” σταυρωτά, σώμα στον τύπο κολώνας, βάση τετράπλευρη. Οι περισσότερες ελληνιστικές παραστάσεις του Ερμή Χθόνιου είναι εγχάρακτες: στη στήλη της Μενιππιανής (Εικ. 8) είναι ανάγλυφη, με το πρόσωπο και τα μαλλιά, σύμφωνα με ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα των Ερμών των πιο

Αυτές οι στήλες σημαδεύουν το τέλος της παλιάς σταθερής τυπολογίας, από την οποία τίποτε δεν ενσωματώνεται στο νέο τύπο. Με αυτό ακυρώνεται επίσης η μέχρι τότε διάκριση μεταξύ ενδοχώρας της Θεσσαλίας και των λιμανιών της. Οι εγχάρακτοι Ερμές χρησιμοποιούνται ακόμη (αν και χωρίς τη συνοδευτική επιγραφή) στις πολυάριθμες μετέπειτα επιτύμβιες στήλες της αυτοκρατορικής εποχής, που είναι κυρίως επαναχρησιμοποίηση παλιότερων μνημείων. Η απεικόνιση ενός “κανονικού” Ερμή στους ελληνιστικούς χρόνους γίνεται κατά την αυτοκρατορική εποχή μια “προτομή Ερμή” στις σύγχρονες επιτύμβιες στήλες της Θεσσα-



Εικ. 6 Μουσείο Λάρισας, Αρ. Ευρετηρίου 360. GHW 1748. Εκτυπα (Lyon): TH 1816. Δημοσίευση: IG, IX 2, 908. Λαμί[α] Τείμωνα/ Ἀντιγόνου τὸ / ν ἑαυτῆς ἄ-/ νδρα. Ἡρως/ χαιρε.



Εικ. 7 Μουσείο Λάρισσας, Αρ. Ευρετηρίου 67. GHW 1788. Έκτυπα (Lyon): TH 1839-1840. Δημοσίευση: IG, IX 2, 811. --- Με[γ]αλοκλέ-/ [ους ήρωες] χρηστέ χαίρε.



Εικ. 8 Αγιά 72. GHW 1358. Έκτυπα (Lyon): TH 0882. Δημοσίευση: W. Peek, *GVThess.*, No. 1. Στήλη σοι τόδε/ σώμα Μενιππιανής, παροδείτα, / δεικνυσιν, ην ό πι-/ κρός έγκνον ει[λ' Αϊδης], / Αφροδεισία Ίλαρίω/ να τον έατηής άνδρ[α] μνείας χάριν. ήρωε/ χρηστέ/ χαίρε.

ύστερων της ελληνιστικής σειράς, που χρονολογούνται κατά τον 1ο αι. π.Χ.⁴

Μια ερμηνεία της εικόνας, που συνοδεύει την επιγραφή ή το επίγραμμα, δίνει κατ'αρχήν μια σημασία, που σε κανονικές συνθήκες αυτός ο τύπος εικόνας θα ερμηνευόταν αλλιώς. Στην περίπτωση των δικών μας επιγραφών υπάρχει συμπληρωματικότητα επιγραφής-εικονογραφίας.

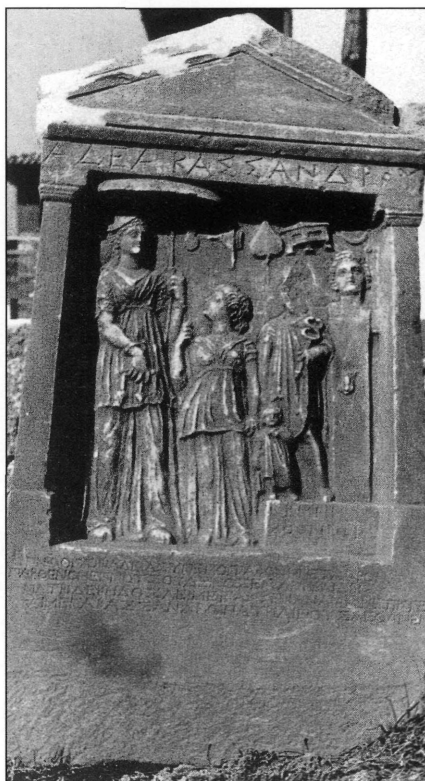
4. B. Helly, *RPhil* 104 (1978) 122-123.

Παράλληλα:

Στη στήλη από τη Βέροια της Μακεδονίας, (3ος αι. π.Χ. ;), γνωστή και ως “στήλη της Αδαίας” από το όνομα της νεκρής, συνδυάζονται τα πάντα: δηλαδή, η στήλη είναι ναϊσκόσχημη, υπάρχει η παράσταση της νεκρής με την υπηρέτριά της, ο ίδιος ο θεός, ερμαϊκή στήλη και στη βάση η αναθηματική επιγραφή ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ.⁵

2) Η εποχή: ιστορικό πλαίσιο, ιδεολογία, κοινωνία

Στις αρχές του 2ου αι. π.Χ. οι Ρωμαίοι ήλεγχαν τις Ομοσπονδίες της Θεσσαλίας: τους Θεσσαλούς, τους Μάγνητες, τους Περραιβούς, τους Αινιάνες, τους Οιταίους. Μετά, ο αριθμός αυτός μειώθηκε σε δύο: την Ομοσπονδία των Θεσσαλών και αυτήν των Μαγνητών. Τέσσερις πόλεις ήταν οι πρωτεύουσες πόλεις της περιοχής: Λάρισα, Δημητριάς, Φθιώτιδες Θήβαι, Υπάτη. Η Λάρισα ήταν ιδιαίτερα σημαντική.⁶



Εικ. 9 Στήλη Αδαίας, Βέροια. G. Daux, *BCH* 89 (1965) 793.

5. G. Daux, *BCH* 89 (1965) 792-793, fig. 1. G. Siebert, *LIMC*, V 1, λήμμα “Hermes”, no. 617. Ο H. Wrede, *Die Antike Herme*, Mainz am Rhein 1986, 22 βρίσκει μια αναλογία της Θεσσαλικής περίπτωσης στον τάφο του Obellia, στο Pola (*Archäol. epigr. Mitt.* XVI (1893) 4. 84), όπου βρίσκεται στην επίπεδη επιφάνεια του μνημείου ένας αγένειος Ερμής με φαλλό και κάλαθο (non vidi).

6. B. Helly, *La Thessalie à l'époque Romaine*, *Mémoires II*, Saint-Étienne 1980, 37-39.

Οι αλλαγές, που συντελούνται αυτήν την εποχή, είναι πιο ορατές στις επιτύμβιες στήλες, των οποίων ο ιδιωτικός χαρακτήρας εγγυάται την αυθεντικότητά τους· αφορούν την απάλειψη των αρχαίων διακοσμήσεων και την προσθήκη ή αντικατάσταση των συμβόλων. Παραμένουν, όμως, σταθερά η επιτάφια επιγραφή και το σύμβολο του Ερμή. Ο απλοποιημένος χαρακτήρας των αναπαραστάσεών τους παραπέμπει στις εκδηλώσεις της λαϊκής τέχνης των καιρών αυτών. Αυτό ισχύει τόσο για τους ανάγλυφους τύπους, όσο και για τις επιγραφές: οι φόρμουλες αλλάζουν, αλλά και γίνονται στερεότυπες συγχρόνως. Παρατηρούμε, επίσης, ότι εξαφανίζεται ο γεωγραφικός χαρακτηρισμός των στηλών. Οι νέοι τύποι συναντώνται από το Βορρά ως το Νότο της Θεσσαλίας και από την Ανατολή ως τη Δύση, στους Μάγνητες αλλά και στους Θεσσαλιώτες. Αυτό σημαίνει κατά τον Bruno Helly ότι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και οι συμβολικές σημασίες, που εκφράζονται μέσω π.χ. του Ερμή Χθόνιου, αλλάζουν οριστικά. Αυτή η αλλαγή γίνεται αρκετά γρήγορα κατά τη διάρκεια του 1ου αι. π.Χ. και στις αρχές του 1ου αι. μ.Χ.⁷

Γ) Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ

1) Οι στήλες

Από τα αρχιτεκτονικά στοιχεία των θεσσαλικών στηλών θα επιλέξουμε στην ανάπτυξη του θέματός μας ορισμένα, τα οποία, κατά τη γνώμη μας, προσλαμβάνουν μια ιδιαίτερη σημασία και μάλιστα σε συνάφεια με τον κύριο στόχο της μελέτης μας, δηλαδή την ερμηνεία του Χθόνιου Ερμή και τη λειτουργικότητά του στη θεσσαλική θρησκευτική ιδεολογία των χρόνων αυτών.

7. B. Helly, ό.π., σημ. 6, 46-47. Ιδίου, *Les Italiens en Thessalie au IIe et Ier s. av. J.-C., Les "Bourgeoisies" municipales Italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.*, Paris/Naples 1983, 366-357.

α) Η ερμαϊκή στήλη⁸

Η αρχή της ερμαϊκής στήλης: Πώς περνάμε από το έρμα στο άγαλμα τετροάγωνον.

Το όνομα του θεού Ερμή φαίνεται ότι προέρχεται από το έρμα, έρμαια ή έρμαϊος λόφος, έρμακες,⁹ δηλαδή του σωρού από πέτρες στην άκρη του δρόμου, που οριοθετεί τα εδαφικά όρια και τα σταυροδρόμια. Ο Ερμής είναι η πέτρα ως θεός ή ο θεός σε πέτρα.¹⁰ Οι M. P. Nilsson,¹¹ Walter Burkert¹² και Hans Herter¹³ είναι πεπεισμένοι για την καταγωγή του θεού από αυτούς τους τύμβους πετρών, τα έρματα. Μια άλλη μορφή οριοθετήσεως των περιοχών είναι διά του φαλλού, που αργότερα αντικαταστάθηκε συμβολικά από όρθιους λίθους ή πασσάλους. Οι σωροί λίθων και ο φαλλός με την αποτρεπτική και αποτροπαϊκή δύναμη είχαν την ίδια αποστολή.¹⁴ Η δύναμη που υπάρχει στο σωρό λίθων προσωποποιουμένη ονομάζεται Έρμαας ή Έρμαών, στη μυκηναϊκή γραφή e-ma- a, στη δωρική διάλεκτο Έρμάν, στην ιωνική-αττική Έρμης.¹⁵ Κατά τον L. Curtius, ο σωρός λίθων πάνω από τον τάφο προσδιορίζει την

8. Βλ. γενικά L. Curtius, *Die antike Herme*, Leipzig 1903. S. Eitrem, *RE VIII.1*, λήμμα "Hermes", 696-708. R. Lullies, *Die Typen der griechischen Hermen*, Königsberger kunstgesch. Forschungen III, 1931. H. Wrede, *Die antike Herme*, Mainz am Rhein 1986. B. Rückert, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen*, Regensburg 1998.

9. έρμαξ: Σχόλια Νικ., *Θηρ.* V. 149. έρμαϊον: Στράβων VIII, 343. Σούδα και Et. M.: λήμμα: έρμαϊον. έρμαϊος λόφος: Σχόλια εις Ομ., *Ώδ.* 16. 471 και Ησύχιος. έρμα: Διόδ. V, 70.

10. Μια αναλογία των Ερμών μπορεί κανείς να δει στο "άγιευς" του Απόλλωνα. Δηλαδή το πώς περνάμε από την ανεικονική στην εικονική, ανθρωπομορφική μορφή του θεού. L. Curtius, *Die antike Herme*, 9. Επίσης, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I², München 1955, 207 και 504.

11. M. P. Nilsson, ό.π., 503-505 και υποσημειώσεις.

12. W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 1985, 156.

13. H. Herter, HERMES, *RhM*, N. F., cxix, 3 (1976) 193-241.

14. D. C. Kurtz and J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London 1971, 241 ν.ε. Herms and Phalloi.

15. S. Eitrem, *RE VIII.1*, λήμμα "Hermes", 738. L. Curtius, *Die antike Herme*, ό.π., 4-6. A. J. Van Windekens, Sur le nom de la divinité grecque Hermès, *Beiträge zur Namenforschung* 13 (1962) 290-292. G. Siebert, LIMC V1, λήμμα "Hermes". Για μια συνολική παρουσίαση των μέχρι σήμερα προτεινομένων θεωριών βλ. B. Rückert, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen*, ό.π., 10-18.

Ερμαϊκή στήλη αρχικά ως ένα τάφο.¹⁶ Ο Δίων Χρυσόστομος μιλάει για μεγάλα έρματα, που συσσωρεύονται κοντά στον Ορφέα που τραγουδά¹⁷ και ο Πausanias για τα νομίσματα της Σικυώνος των ρωμαϊκών χρόνων, όπου απεικονίζεται τάφος (τετράπλευρη κρηπίδα με τέσσερις κιονίσκους που βάσταζαν στέγη με αέτωμα-ναϊσκος-) με μία ερμαϊκή στήλη δεξιά και αριστερά αυτού. Επιπλέον, οι Σικυώνιοι επιγράφουν επάνω στο μνήμα το όνομα του νεκρού προσαγορεύοντάς τον “χαίρειν”.¹⁸

Η ερμαϊκή στήλη είναι ένα αττικό δημιούργημα, ή, σύμφωνα με τον Ηρόδοτο, ένα δάνειο από τους ιθυφαλλικούς Καβείρους των Πελασγών της Σαμοθράκης (Μεγάλοι Θεοί) στους Αθηναίους.¹⁹ Κατά τον Πausanias η τετράγωνη ερμαϊκή στήλη διαδόθηκε από την Αθήνα στην υπόλοιπη Ελλάδα.²⁰ Σε ένα κείμενο του Ψευδο-Πλάτωνα,²¹ (4ος αι. π.Χ.), υπάρχουν οι πιο ακριβείς εξηγήσεις γι’ αυτό το θέμα. Ο Ίππαρχος, γιος του Πεισιστράτου, το 520 π.Χ., εισήγαγε στην Αθήνα, στη θέση τέτοιων δεικτών, τη λίθινη μορφή, δηλαδή μια τετράγωνη κολώνα με ανδρικό μόριο, κανονικά ορθωμένο, και το κεφάλι ενός γενειοφόρου άνδρα. Ένα τέτοιο μνημείο ονομάστηκε Έρμης.²²

-
16. Η λέξη έρμα όπως σωρός λίθων επάνω σε τάφο: Σοφ., Άντ. 481 *τυμβόχωστον έρμα CIG 4599 Βάσσος τύμβον έτευξεν έρισθηνες έρμα θανοῦσιν*. L. Curtius, ό.π., 12.
17. Δίων Χρυσ., *Or. LXXVIII*, 23-24 (vol. II 420 Reiske): *και λίθων κινουμένων και συνιόντων ώστε μεγάλα έρματα άθροίζεσθαι λίθων πλησίον αυτού*.
18. Πaus. II, 7, 2. Βλ. Ν. Δ. Παπαχατζής, *Πausανίου Έλλάδος Περιήγησις, Κορινθιακά και Λακωνικά*, Αθήνα 1976, 91, 81. 1.
19. Ηρόδ. II, 51 κ.ε.: *του δέ Έρμέω τὰ άγάλματα όρθά έχειν τὰ αιδοία ποιειῦντες οὔν άπ’ Αίγυπτίων μεμαθήκασι, άλλ’ άπό Πελασγών, πρώτοι μὲν Έλλήνων άπάντων Άθηναίοι παραλαβόντες, παρὰ δέ τούτων άλλοι ... όστις δέ τὰ Καβείρων όργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες έπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγών ίρόν τινα λόγον περι αυτού έλεξαν, τὰ έν τοισι έν Σαμοθρήικη μονστηρίοισι δεδηλωται*.
20. Πaus. IV, 33, 3: *Άθηναίων γάρ τὸ σχήμα τὸ τετράγωνον έστιν επί ταῖς Έρμαῖς, και παρὰ τούτων μεμαθήκασιν οἱ άλλοι*.
21. Ψ.- Πλάτων, *Ίππαρχος* 228 c-229 d.
22. Ησύχιος, λήμμα: *Ίππάρχειος Έρμης: Ίππάρχειοι Έρμαῖ, άς άνέστησεν Ίππαρχος στήλας έγγράφας είς αυτάς έλεγεία, έξ ών έμελλον βελτίους οἱ άναγινώσκοντες γίνεσθαι*. Y. Z. Tzifopoulos, *Hermes and Apollo at Onchestos in the Homeric Hymn to Hermes: the poetics and performance of proverbial communication, Mnemosyne* 53 (2000) 162 για την παροιμιώδη έννοια των ελεγείων επί των στηλών. Βλ. J. F. Crome, *Ίππάρχειοι έρμαῖ*, *AM* 60-61 (1935-36) 300 κ.ε.

Έχει υποστηριχθεί ότι η καταγωγή της λατρείας του Ερμή είναι Πελασγική, προελληνική, είναι ο θεός των προ-Αχαιών και των Αχαιών.²³ Ο Χθόνιος Ερμής των Αθηναίων φαίνεται να είναι ο μόνος, που διατηρεί λίγο τη μεγαλοσύνη του αρχαίου Ερμή, του προ-Αχαιικού. Στην Αθήνα ο Ερμής λατρευόταν μαζί με τη Γαία και τον Πλούτωνα (Γη + Άδης) στο ιερό των Σεμνών πάνω στον Άρειο Πάγο.²⁴ Είναι ο Χθόνιος Ερμής της Αθήνας, όπως εικονίζεται στη Λήκυθο των Ανθεστηρίων, με πύλο, χλαμύδα, κρατώντας στο αριστερό του χέρι το κηρύκειο και στο δεξί τη μαγική ράβδο, με την οποία κυβερνά τα είδωλα των νεκρών.²⁵

Στην τέχνη ο Ερμής είναι συνοδός των ηρώων και θεοτήτων στον Κάτω Κόσμο,²⁶ είναι Ψυχοπομπός,²⁷ απεικονίζεται σε διάφορες επιτύμβιες παραστάσεις,²⁸ είναι ο θεός της ανόδου, είναι αυτός ο Ερμής συνδεδεμένος με τα Ελευσίνια μυστήρια, ως προηγητής του χθόνιου περάσματος.²⁹

Η λαϊκοποίηση της λατρείας και της απεικόνισης του Ερμή έγινε κυρίως μέσα στον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο.

β) Νομίζουμε ότι το **ναΐσκόμορφο** ή **ναΐδιόσχημο (aedicula)** των στηλών αξίζει της δέουσας προσοχής.

Στις στήλες της Μ. Ασίας (Αλικαρνασσός, Σμύρνη, Τρωάς, Ερυθραί, Απολλωνία Μυσίας) και των νησιών του ανατολικού Αιγαίου (Λέσβος, Σάμος, Κως), όπου απεικονίζεται η πρόσοψη ναού-τάφου, παρατηρεί

23. P. Raingeard, *Hermes Psychagogue*, Paris 1935, 585 κ.ε. J. Orgogozo, L'Hermès des Achéens, *RHR* 136 (1949) 170, 177.

24. Πaus. I, 28, 6.

25. J. E. Harrison, Pandora's Box, *JHS* 20 (1900) 101, fig. 1 (αναπαράγωγή από: P. Schadow, *Eine Grablekythos*, Diss., Jena 1897). Βλ. επίσης Λήκυθο Ανθεστηρίων στην Ιένα, G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", no. 630.

26. G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", Αττικά αγγεία: nos 586, 587, 588, 588 bis. Ανάγλυφα: nos 589, 590, 591, 592.

27. G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", nos 598, 599, 600, 601, 602.

28. G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", nos 615 ter, no. 617: Στήλη Βέροιας. ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ.

29. G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", nos 635, 636, 637, 638.

κανείς πολύ συχνά, δίπλα στο νεκρό, έναν Ερμή στον τύπο τετράγωνης κολώνας, που καταλήγει σε ένα κεφάλι ποικίλου τύπου, αγένειου ή γενειοφόρου Ερμή.³⁰ Στην υπόλοιπη Ελλάδα συναντώνται τα παράλληλα των αναθηματικών γλυπτών της Κυβέλης από τον Πειραιά. Η χρήση των ναΐσκων της θεάς είναι αναθηματική, κυρίως ως αντικειμένων της οικιακής λατρείας.³¹ Οι ναΐσκοι της Κυβέλης έχουν τον τύπο μικρού ιερού και θα μπορούσαν παρομοίως με τις σημερινές εικόνες στα μονοπάτια να είναι τοποθετημένοι και να λειτουργούν ως μικρές λατρευτικές εικόνες³² λόγω του τυπικού, πολυάριθμου και επαναληπτικού τύπου τους. Οι φρυγικές στήλες λειτουργούν ως λατρευτικές εικόνες. Η καταγωγή τους ανάγεται στην αρχαία Ανατολή, και η χρήση τους ήταν για τους ναούς, αλλά και για την ιδιωτική λατρεία.³³

γ) ΗΡΩΣ ΧΡΗΣΤΕ ΧΑΙΡΕ = Ο αφηρωϊσμός του νεκρού

Το *χαίρε* μέχρι κάποιο σημείο κατά τον 4ο αι. δεν απευθυνόταν σε κάποιον κοινό νεκρό, αλλά μόνο στους εξέχοντες· αυτό ενδυναμώνεται από το γεγονός ότι οι κύριες χρήσεις του *χαίρε* ήταν για θεότητες και άλλα υπερφυσικά, ηρωϊκά όντα. Άρα, το *χαίρε* κατ' αρχήν απευθυνόταν σε ηρωοποιημένους νεκρούς και αργότερα η χρήση του επεκτάθηκε στους άλλους νεκρούς, όταν η έννοια του αφηρωϊσμού μετά θάνατον έγινε κατά κάποιον τρόπο υπόθεση ρουτίνας.³⁴ Όταν το *χαίρε* συνοδεύει το νεκρό, αυτό συνεπάγεται το θεϊκό του status και την ομοίωσή του με τα θεϊκά όντα, συνεπώς τη διαφοροποίησή του από το συνηθισμένο νεκρό. Αυτό αποδεικνύεται σαφώς με το 'Ορφικό' έλασμα από τους Θου-

30. E. Pfuhl, Das Beiwerk auf den ostgriechischen Grabreliefs, *JdI* 20 (1905), Die Herme, 76-84. M. Collignon, *Les Statues Funéraires dans l'art grec*, Paris 1991, 324 κ.ε.

31. Ι. Πετρόχειλος, Αναθηματικά γλυπτά της Κυβέλης από τον Πειραιά, *AE* 131 (1992) [1993] 21 κ.ε.

32. F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, 28 Beih. *IstMitt*, 1983.

33. E. Vikela, Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas, *AM* 112 (1997) 234 κ.ε.

34. Ch. Sourvinou-Inwood, 'Reading' Greek Death, Oxford 1995, 195, 199 κ.ε.

ρίους,³⁵ όπου το *χαῖρε* σημαίνει αναμφισβήτητα χαρά, αγαλλίαση και ταιριάζει στο περιεχόμενο της αθανασίας, που υπόσχονται τα Μυστήρια στο μύστη. Το *χαίρειν*, επίσης, είναι μέρος μιας αγγελίας που οδηγεί στην ηρωοποίηση.³⁶

Στους επιτάφιους των μέσων του 4ου αι. δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι ο νεκρός ανήκε σε μια αίρεση ή αποσχισματική ομάδα, που υποσχόταν αθανασία-αφηρωισμό στα μέλη της. Αλλά αυτό δε σημαίνει αναγκαστικά ότι δεν υπάρχει κανένα στοιχείο, που να μη σηματοδοτεί μια τέτοια κληρονομιά. Εξακολουθεί ο επιτάφιος, που περιέχει το *χαῖρε*, να “τοποθετείται” μέσα σε ένα ιδιαίτερο εσχατολογικό πλαίσιο. Έτσι, εάν οι νεκροί των επιταφίων είχαν υπάρξει μέλη μιας αίρεσης που υποσχόταν αφηρωισμό, η προσφώνησή τους με το *χαῖρε* στους επιταφίους τους θα μπορούσε να είναι μια επέκταση της χρήσης της φόρμουλας αφηρωισμού των ελασμάτων, και πιθανώς της τελετής, που κατέγραφε με μόνιμο τρόπο το νέο status του νεκρού, με την αναγραφή του *χαῖρε* πάνω στο ταφικό μνημείο.³⁷

Στις επιγραφές των ελληνιστικών χρόνων το όνομα του νεκρού συμπληρώνεται με ένα πατρώνυμο, στις γυναίκες επίσης με το όνομα του συζύγου τους. Προς το τέλος του 3ου αι. π.Χ. αρχίζει η σαφής ηρωοποίηση του νεκρού (“*ἀφηρωϊσμός*”): το όνομα του προσώπου γράφεται στη γενική, δοτική ή αιτιατική, σημάδι που δείχνει την ανάληψη της φόρμουλας από το πλαίσιο της αναθηματικής επιγραφής. Στην αυτοκρατορική εποχή, ήδη στον 1ο αι. π.Χ., ο σαφής αφηρωϊσμός του νεκρού είναι τώρα ο κανόνας, μέχρις ότου κατά το τέλος του 1ου αι. μ.Χ. εδραιώνεται η προσθήκη της φόρμουλας ΗΡΩΣ ΧΡΗΣΤΕ ΧΑΙΡΕ στην

35. G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, 195: A 4 ‘Ορφικό’ έλασμα από τους Θουρίους: 3-6: *χαῖρε παθῶν τό πάθημα τό δ’ οὔπω πρόσθ’ ἐπεπόνθεις/ θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες./ χαῖρ<ε> χαῖρε· δεξιάν ὀδειπόρ<ει>/ λειμώνάς τε ἱεροῦς καί ἄλσεα Περσεφονείας.* Ch. Sourvinou-Inwood, ὁ.π., 195-196.

36. Πίνδ., *Πυθ.* IV, 58-63: *ἦρωες ἀντίθεσι πικινὰν μῆτιν κλύοντες./ ὦ μάκαρ νιέ Πολυμνάστου, σέ δ’ ἐν τούτῳ λόγῳ/χρησμός ὤρθωσεν μελίσσης Δελφίδος αὐτομάτῳ κελάδῳ/ ἄ σε χαίρειν ἐς τρίς αὐδάσαισα πεπρωμένον/ βασιλέ’ ἄμφανε Κυράνα.*

37. Ch. Sourvinou-Inwood, ὁ.π., 205.

επιγραφή. Από το τέλος του 1ου αι. μ.Χ. υπάρχει ο οδυρόμενος απόγονος ως ιδρυτής του τάφου στο μέσον της επιγραφής και αυτή η ομάδα χαρακτηρίζεται από τη φόρμουλα ΜΝΕΙΑΣ ΧΑΡΙΝ.³⁸

Όταν η έννοια του αφηρωϊσμού έγινε κοινή, το *χαῖρε* απευθυνόταν στο νεκρό τόσο συχνά, που έγινε κοινός τόπος. Σαφείς αναφορές στην αθανασία/αφηρωϊσμό μαζί με το *χαῖρε* προς το νεκρό βρίσκονται μερικές φορές σε επιτάφιους της ύστερης εποχής.³⁹

Αυτή η αναγέννηση της αρχαίας ιδέας του αφηρωϊσμού και η λαϊκότητα που παίρνει ασκεί μια πραγματική επίδραση πάνω στον τύπο του ελληνιστικού τάφου. Του προσδίδει την ιδέα ότι ο νεκρός ανυψώνεται σε μια ανώτερη κατάσταση. Ο τάφος είναι στον τύπο του ηρώου, του οποίου η διακόσμηση λειτουργεί όπως ενός μικρού ναού.

Από τις στήλες και τις επιγραφές της αυτοκρατορικής εποχής γνωρίζουμε ότι η ταύτιση του νεκρού με μια θεότητα είναι σε συχνή χρήση.

Οι ιδέες που εμπνέουν το ρωμαϊκό συμβολισμό έχουν γεννηθεί στην Ελλάδα. Η πίστη, που κυριαρχεί στη νεκρική λατρεία και ενισχύεται από τη διάχυση των μυστικών λατρειών, είναι ότι οι άνθρωποι της εποχής αυτής ελπίζουν σε μια μελλοντική ζωή, στην αθανασία: αλλά αυτή η πίστη είναι πολύ αρχαία.⁴⁰

2) ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Η αναθηματική επιγραφή

Ο Ερμής στη Θεσσαλία⁴¹

Η μυθολογική παρουσία του Ερμή στη Θεσσαλία είναι ισχυρή. Είναι γνωστός ο μύθος σχετικά με την κλοπή των βοδιών του Αδμήτου από τον

38. Ch. Wolters, *Thessalische Grabstelen*, 281.

39. Π.χ. W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*. Band I. *Grab-Epigramme*, Berlin 1955, 699, 1126, 1334, 1390. Ch. Sourvinou-Inwood, *ό.π.*, 206.

40. M. Collignon, *ό.π.*, 267 κ.ε.

41. S. Eitrem, *RE VIII*. 1, λήμμα "Hermes", 738-739. Π. Χρυσοστόμου, *Η Θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά*, Αθήνα 1998, 257-261.

Ερμή, που έβροσκε ο Νόμιος Απόλλωνας.⁴² Επίσης, ο Ερμής σχετιζόταν μυθολογικά με τον Απόλλωνα, την Άρτεμη και την Κορωνίδα, βόρεια της Βοιβηίδας λίμνης.⁴³ Στην *Ἀλκηστιν* του Ευριπίδη, στ. 743, ο Ερμής χαρακτηρίζεται ως Χθόνιος.

Ο θεός σχετιζόταν ιδιαίτερα με τη Βριμώ των Φερών. Κατά τον Προπέριτο, ο Ερμής κατόρθωσε να κοιμηθεί με την παρθένο Βριμώ στην όχθη της Βοιβηίδας λίμνης.⁴⁴ Στην ίδια Βριμώ αναφέρεται και ο Αρνόβιος.⁴⁵ Ο Κικέρων μας πληροφορεί ότι ο πρώτος Ερμής από τους τέσσερις, ο ιθυφαλλικός γιος του Ουρανού, προσπάθησε να βιάσει την Περσεφώνη.⁴⁶ Αυτή η θεά πιθανότατα ταυτίζεται με τη Βριμώ, που αναφέρει ο Προπέριτος. Ο Σχολιαστής Τζέτζης⁴⁷ σημειώνει ότι η Βριμώ ή Ομβριμώ ή Οβριμώ είναι η Περσεφώνη, η οποία ταυτίζεται με την Εκάτη· αλλά κάνει μνεία μιας θεάς Βριμούς-Περσεφόνης στη Βοιβηίδα λίμνη, στο βουνό Όσσα, στη Μελίβοια και στον Πηνειό της Θεσσαλίας. Αυτή η Βριμώ, η οποία ταυτίζεται με την Περσεφώνη, έπεσε θύμα βιασμού από τον Ερμή στην όχθη της Βοιβηίδας. Η ονομασία της θεάς οφείλεται στις οργισμένες φωνές της αντιδρώντας στο εγχείρημα του Ερμή να τη βιάσει: *ένεβριμήσατο > βριμη > Βριμώ*.⁴⁸ Στα *Όρφικὰ Ἀργοναυτικά*, στ. 17-27 και στ. 429-430, η Βριμώ είναι κόρη της Δήμητρας και του Διός Καταχθονίου. Ταυτίζεται με την ορφική Περσεφώνη, η οποία γέννησε τον Βάκχο ή Ζαγρέα, που κατασπαράχθηκε από τους Τιτάνες. Τέλος, η Βριμώ μαρτυρείται σε μαγικά κείμενα και καταδέσμους, που αναφέρονται στην αιγυπτιακή Εκάτη ή την Περσεφώνη της ύστερης αρχαιότητας.

Το ισχυρότερο εγχείρημα για τη σχέση της θεάς Βριμούς με τα

42. Ησίοδος, *απ.* 153 (176) (Teubner). *Όμηρικὸς Ὑμνος εἰς Ἑρμῆν*, 528.

43. Πaus. II, 26, 6.

44. Προπέριτος, *Elegiae* II, 2, στ. 11-12.

45. Αρνόβιος, *Adversus nationes*, V, 20.

46. Κικέρων, *De natura deorum*, III, 56.

47. Σχόλιο Τζέτζη 698 και 1176 στην *Ἀλεξάνδρα* του Λυκόφρονα.

48. Λουκιανός, *Μένιππος ἢ Νεκρομαντεία*, 20.

‘Ορφικο-Διονυσιακά’ μυστήρια μας το προσφέρει το χρυσό έλασμα, που βρέθηκε σε τάφο μύστη των Φερών, (350-325 π.Χ.).⁴⁹

Η Θεσσαλική Βριμώ, λοιπόν, ταυτίζεται με την Περσεφόνη των ‘Ορφικο-Διονυσιακών’ μυστηρίων, τη μητέρα του Διονύσου. Βριμώ είναι η θεά του Κάτω Κόσμου και του θανάτου, που προκαλεί τρόμο και ορρωδία.⁵⁰

α) Ερμής Χθόνιος⁵¹

α1) Η έννοιά του γενικά. Ερμής Ψυχοπομπός - Ψυχαγωγός⁵²

Στον ‘Ομηρικόν Ύμνον εις Έρμην Ι διατυπώνεται σαφώς ο ρόλος του Ερμή ως αγγελιοφόρου του Άδη.⁵³ Το τελευταίο βιβλίο της ‘Οδύσσειας’,⁵⁴ όπου ο Ερμής μαζεύει τις ψυχές των άταφων μνηστήρων και τους οδηγεί σαν κοπάδι στον Κάτω Κόσμο, χρησιμοποιώντας το μαγικό του ραβδί, που είναι ικανό να δίνει ή να διώχνει τον ύπνο, με άλλες λέξεις να αλλάζει τη συνείδηση με το ξύπνημα ή τον ύπνο/θάνατο, αποτελεί το locus classicus για αυτήν την ιδιότητα του Ερμή. Το Αισχύλειον *κιγχάνει δέ νιν Έρμης*⁵⁵ είναι αντίστοιχο του Ομηρικού *νιν δέ μοίρα κιγχάνει*. Ο Ορέ-

49. Πρ. εκδ. Π. Χρυσοστόμου, *Υπέρεια 2* (1994) 127-138, φωτ. και σχολιασμός. Ιδίου, *Εν(ν)οδία*, 210-220. SEG, XLV, 646: Σύμβολα: Ἄν<δ>ρικε-/παιδόθυρσον, ἀνδρικεπαι-/δόθυρσον· βριμώ, βριμώ· εἰσιθ<ι>/ ἱερὸν λειμῶνα· ἄποινος/γὰρ ὁ μύστης· [.] ΑΠΕΔΟΝ. (Η τελευταία λέξη είναι γραμμένη ανάποδα, ίσως ΓΑΠΕΔΟΝ, κατά τον πρ. εκδ.).

50. Π. Χρυσοστόμου, *Εν(ν)οδία*, 208-210, 216-217.

51. Ο Ερμής Χθόνιος μαρτυρείται σε διάφορες αναφορές: L. R. Farnell, *Cults*, V, Hermes, notes 19 a-i.

52. L. R. Farnell, *Cults*, V, 1-61. P. Raingeard, *Hermes Psychagogue*, 458 κ.ε. Επίσης, L. Kahn, Hermes, la frontière et l'identité ambiguë, *Ktéma* 4 (1979) 201-211. S. Karusu, ΕΡΜΗΣ ΨΥΧΟΠΟΜΠΟΣ, *AM* 76 (1961) 91-106. G. Siebert, LIMC VI, λήμμα “Hermes”.

53. ‘Ομηρ. Ύμνος εις Έρμην Ι, 571-573: ἀνάσσειν κύδιμον Έρμην/ οἶλον δ' εις Ἄϊδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι./ ὅς τ' ἄνοτός περ ἔων δώσει γέρας οὐκ ἐλάχιστον.

54. Ομ., ‘Οδ. 24.1 κ.ε.: Έρμης δέ ψυχάς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο/ ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δέ ράβδον μετὰ χειρσί/ καλήν χρυσεῖν, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει/ ὧν ἐθέλει, τοῖς δ' αὐτε καὶ ὑπνώοντας ἀγείρει.

55. Αισχ., *Χοηφόροι* 622.

στης στις *Χοηφόρους* του Αισχύλου μπροστά στον τάφο του πατέρα του Αγαμέμνονα επικαλείται το Χθόνιο Ερμή ως σωτήρα και σύμμαχό του.⁵⁶ Ο Σοφοκλής στην *Ηλέκτρα* αναφέρει το Χθόνιο Ερμή μαζί με τον Άδη και την Περσεφόνη, την Αρά και τις Ερινύες⁵⁷ και στον *Οιδίποδα επί Κολωνῶν* τον Ερμή ως Πομπαίο μαζί με τη “νερτέρα θεό”, την Περσεφόνη.⁵⁸ Ο Πυθαγόρας λέγεται ότι καλούσε τον Ερμή “ταμίαν των ψυχών”.⁵⁹ Επίσης, είναι αναμειγμένος στο δράμα Ορφέα-Ευρυδίκης.⁶⁰ Ο Ερμής ονομάζεται *κάτοχος* από τον Αριστοφάνη,⁶¹ σύμφωνα με τον Σχολιαστή, γιατί ζωντανοί και νεκροί είναι κάτω από τις διαταγές του. Ως *Χθόνιος* και *Καταιβάτης* τιμάται στη Ρόδο και στην Αθήνα,⁶² επίσης ως *Καταβάτης* από τους Αργείους με θυσία την 13η ημέρα μετά την κηδεία: αναμφίβολα ως οδηγός της αναχωρούσης ψυχής.⁶³ Ο Ερμής, ως χθόνιος, ήταν επίσης αναμειγμένος με την “Ημέρα όλων των ψυχών” της γιορτής των Ανθεστηριών, την ημέρα των Χύτρων,⁶⁴ και ο Πλούταρχος

56. Αισχ., *Χοηφόροι* 1 κ.ε.: ΟΡΕΣΤΗΣ <Ερμῆ χθόνιε, πατῶρ' ἐποπτεύων κράτη,/ σωτήρ γενοῦ μοι ξύμμαχος τ' αἰτουμένω·/ ἦκω γάρ ἐς τὴν γῆν τήνδε καὶ κατέρχομαι./ τύμβου δ' ἐπ' ὄχθω τῶδε κηρύσσω πατρί/ κλύειν, ἀκοῦσαι... οὐ γὰρ παρῶν ὤμωξα σόν, πάτερ, μόρον/ οὐδ' ἐξέτεινα χεῖρ' ἐπ' ἐκφορᾷ νεκροῦ.>

57. Σοφ., *Ηλέκτρα* 110 κ.ε.: ὦ δῶμα Ἄϊδου καὶ Περσεφόνης, / ὦ χθόνι' Ἐρμῆ καὶ πότνι' Ἀρά/ σεμναί τε θεῶν παῖδες Ἐρινύες.

58. Σοφ., *Οἶδ. ἐπὶ Κολωνῶν* 1547 κ.ε.: ΟΙΔΙΠΟΥΣ: ἀλλ' ἔατε με/ αὐτὸν τὸν ἱερόν τύμβον ἐξευρεῖν, ἵνα/ μοῖρ' ἀνδρὶ τῶδε τῆδε κρυφθῆναι χθονί./ τῆδ' ὦδε, τῆδε βάτε· τῆδε γάρ μ' ἄγει/ Ἐρμῆς ὁ πομπὸς ἢ τε νερτέρα θεός.

59. Διογένης Λαέρτιος VIII, 1, 31: τὸν δὲ Ἐρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον καὶ χθόνιον, ἐπειδήτερον οὗτος εἰσπέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς ἀπὸ τε γῆς καὶ ἐκ θαλάττης· καὶ ἄγεσθαι τὰς μὲν καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ' ἀκαθάρτους μὴτ' ἐκείναις πελάζειν μὴτ' ἀλλήλαις, δεῖσθαι δ' ἐν ἄρρηκτοῖς δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. Ο Ροittier (*Léc. Bl.* 41) ἔχει συλλέξει τις καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις του Ερμή με την ιδιότητά του ως ταμία των ψυχῶν (non vidi).

60. L. R. Farnell, *Cults* V, 15.

61. Αριστοφ., *Πλούτος* 1132. Ησύχιος: *κάτοχοι λίθου· οἱ ἐπὶ μνήμασι τιθέμενοι καὶ οἱ ἱερεῖς Ἐρμοῦ.*

62. Σχόλιο στην *Εἰρήνην* του Αριστοφάνη 649: *Χθόνιος ὁ Ἐρμῆς καὶ καταιβάτης παρὰ Ῥοδίοις καὶ Ἀθηναίοις.*

63. L. R. Farnell, *Cults* V, 15.

64. Θεόπομπος apud Σχόλια Αριστοφ., *Νεφ.* 218: ἔθνον δὲ [*Χύτροις*] οὐδενὶ τῶν Ὀλυμπίων θεῶν, Ἐρμῆ δὲ χθονίω ὑπὲρ τῶν τεθνεώτων ... Επίσης, Σχόλια Αριστοφ., *Ἀχ.* 1076· *Εἶρ.* 650. Βλ. L. R. Farnell, *Cults* V, 12. J. E. Harrison, ὁ.π., σσημ. 25.

μας αναφέρει ότι προσφέρονταν θυσίες στον Ερμή Χθόνιο και τον Δία στη γιορτή των Ελευθερίων στις Πλαταιές, στη μνήμη των πεσόντων.⁶⁵

Όμως και το αντίθετο αυτής της διαδικασίας -να ανακαλεί τον νεκρό από τον Άδη- φαίνεται να ανήκει στη δύναμη του Ερμή.⁶⁶ Στην τέχνη παριστάνεται να ανακαλεί τις ψυχές πάνω σε Ετρουσκικούς σκαραβαίους.⁶⁷ επίσης, ως οδηγητής των ψυχών στον Χάροντα και ως ελευθερωτής τους, με το κηρύκειο στο αριστερό χέρι και το ραβδί στο δεξί, από ένα επιτάφιο πίθο.⁶⁸

Ο Ερμής είναι ο θεός των μεταβάσεων, του περάσματος. Ο ρόλος της εποπτείας των εδαφικών ορίων αναπτύχθηκε μέσα από εκείνον των μεταφυσικών ορίων, ως *κῆρυξ ἀθανάτων θεῶν* και ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο, ως *ψυχοπομπός*⁶⁹ των ανθρώπινων ψυχών. Το πιο σκοτεινό όριο που διασχίζει ο Ερμής είναι το σύνορο μεταξύ ζωντανών και νεκρών. Και μόνο ο Ερμής γνωρίζει το δρόμο της επιστροφής: κατά τον *Όμηρικόν Ὕμνον εἰς Δήμητραν*, στ. 335-383, ο Ερμής είναι εκείνος που οδηγεί πίσω την Κόρη από τον Άδη, μια σκηνή που απεικονίζεται στις αγγειο-

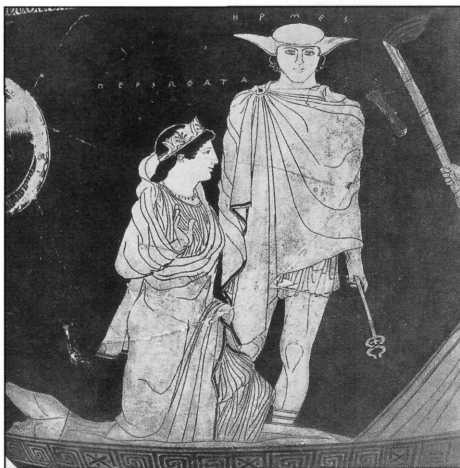
65. Πλούτ., *Ἀριστείδης* 21.

66. Αισχ., *Πέρσαι* 628 κ.ε.: *ἀλλὰ χθόνιοι δαίμονες ἀγνοί./ Γῆ τε καὶ Ἐρμῆ, βασιλεῦ τ' ἐνέροων./ πέμψατ' ἔνεοθε ψυχὴν εἰς φῶς.*

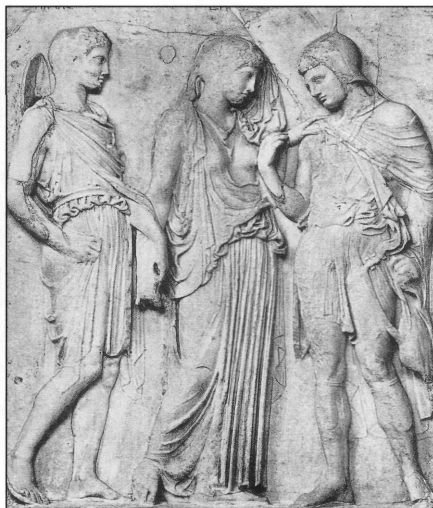
67. A. Furtwängler, *Die antike Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum*. Leipzig/Berlin 1900, vol. III, 202 και Taf. XVI, 54· XVIII, 12, 22, 25, 55· XIX, 49· XX, 32· XXIV, 59.

68. J. E. Harrison, ό.π., σμμ. 25.

69. Δύο υπέροχες απεικονίσεις του Ερμή Ψυχοπομπού υπάρχουν στο βιβλίο των M. and H. Hirmer, *Die Griechischen Vasen*, München 1976, Taf. XLVI & XLVII & CI. Στην πρώτη, από τον 5ο αι. π.Χ., ο Ερμής γνέφει σε μια νέα γυναίκα με νυφικό στεφάνι στον τάφο αμέσως πίσω της. Η έκφρασή του είναι αυστηρή και άκαμπτη. Η γυναίκα είναι στη διαδικασία να φορέσει τη νυφική της κορώνα. Ο Ερμής της έχει δείξει το δρόμο για τον Άδη ... και την επικράτεια του Ερμή, σύμφωνα με τους συγγραφείς. Η εικόνα έτσι δείχνει δύο διαδοχικές στιγμές στη ζωή μιας γυναίκας με ανησυχητικό συγχρονισμό. Στη δεύτερη απεικονίζεται μια σκηνή από την Ιλιάδα, όπου το πτώμα του Σαρπηδόνα αποσύρεται από το πεδίο της μάχης από τον Ὑπνο και το Θάνατο, που τους εποπτεύει ο Ερμής. Οι δύο προηγούμενες μορφές μας υπενθυμίζουν τη νεκρική γοητεία του ραβδιού του Ερμή.



Εικ. 10 Ερμής και Περσεφόνη κατά την άνοδό τους από τον Άδη. Κωδωνόσχημος κρατήρας του Ζωγράφου της Περσεφόνης, 440 π. Χ. New York, Metropolitan Museum of Art. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, 1969, 101, Taf. 94.



Εικ. 11 Ο Ερμής ως συνοδός της Ευρυδίκης και του Ορφέα. Ρωμαϊκό αντίγραφο αττικού αναγλύφου του 5ου αι. π.Χ. Νάπολι. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, έκδ. 1998, 270, Taf. 302.

γραφίες⁷⁰ (Εικ. 10): αλλά, ο Ερμής, επίσης, είναι αυτός που στο περίφημο ανάγλυφο του Ορφέως υπενθυμίζει στην Ευρυδίκη πιάνοντάς της ελαφρά το χέρι ότι πρέπει να επιστρέψει οριστικά στον κόσμο των νεκρών⁷¹ (Εικ. 11). Ο Ερμής, λοιπόν, είναι θεός των ορίων και της υπερβάσεώς τους.⁷² “Κάθε πέτρα ορίων θα μπορούσε να είναι ταφική πέτρα: κάνει κανείς σπονδές σε αυτούς τους σωρούς, όπως ακριβώς στους τάφους. Η λατρεία ενός ‘Χθόνιου’ Ερμή αρχίζει σε αυτό το σημείο, και αναπτύσσεται στο μύθο ως ο Οδηγητής των ψυχών, ο Ψυχοπομπός. Επικαλείται κανείς τον Ερμή κατά τις προσφορές και σπονδές προς τιμήν των νεκρών: οι τάφοι ήταν υπό την προστασία του. Το πιο παράξενο εμπόδιο που ο Ερμής διασχίζει είναι αυτό μεταξύ ζωντανών και νεκρών”.⁷³ Η φύση

70. E. Simon, *Die Götter der Griechen. Aufnahmen von Max Hirmer und Anderen*. München 1969, 101, Taf. 94.

71. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, 315, Taf. 302.

72. W. D. Furley, *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem, New Hampshire 1981, 56 κ.ε.

73. W. Burkert, ό.π., σημ. 12, 158.

του Ερμή Ψυχοπομπού είναι δεμένη με την πέτρα και τη γη, με την αρχαία χθόνια ύπαρξή του.⁷⁴

α2) Ερμής Χθόνιος και Μαγεία. Ο Ερμής ως Χθόνιος ή Καταχθόνιος στους καταδέσμους (Defixionum Tabellae) και στα μαγικά κείμενα

Ο Ερμής κατά ένα μέρος οφείλει την επιτυχία του στη μαγεία, ως πάτρονας των μάγων, μοιάζοντας σε αυτό στην Εκάτη.

Ο ρόλος του ψυχοπομπού, στη ρωμαϊκή εποχή, γίνεται καθοριστικός. Αλλά ο Ερμής είναι κάτι περισσότερο, είναι ψυχαγωγός, είναι αυτός που μπορεί να φέρει πίσω τους νεκρούς πάνω στη γη. Τους δίνει, όπως η Εκάτη, τη δύναμη· είναι μάγος. Φύλακας των ορδών των νεκρών, ο Ερμής είναι παραδόξως ένας προστάτης. Όπως η Εκάτη, ο Ερμής είναι μια χθόνια θεότητα, όπως αυτή, είναι ψυχοπομπός και ψυχαγωγός, οδηγεί τα πλήθη των νεκρών· ο Ερμής, λόγω του φαλλού, είναι ένας προστάτης θεός, γιατί “ο φαλλός των ερμαϊκών στηλών είναι περισσότερο ένα talisman (= φυλακτό), παρά μια ανατομική λεπτομέρεια”.⁷⁵

Μεταξύ των γνωστών χωρών μαγείας, όπως Ετρουρία, Θράκη, Υπερβόρειοι, Κολχίδα, Ασσυρία, Μεσοποταμία, Παλαιστίνη και Αίγυπτος, η Θεσσαλία είναι η χώρα της μαγείας par excellence.⁷⁶ Το όνομα της Θεσσαλίας είχε γίνει πλέον παροιμιώδες. Και αυτό οφειλόταν αφενός στα δηλητηριώδη βότανα του Πηλίου⁷⁷ και αφετέρου στη δύναμη των μάγων, που άγγιζε αυτήν των θεών.

74. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Band I, Berlin 1926, 205.

75. J. Annequin, *Recherches sur l' action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J. C.)*, Paris 1973, 90-92.

76. Στο έργο του Μενάνδρου, *Η Θεσσαλίας* (;), σήμερα χαμένο, υπάρχει η σκηνή των γυναικών της Θεσσαλίας στην προσπάθειά τους να κατεβάσουν τη σελήνη στη γη ... Επίσης, βλ. Πλάτων, *Γοργίας* 513 a· Αριστοφ., *Νεφέλαι* 749· Σχόλια στον Απολλώνιο Ρόδιο IV, 59. Λατίνοι συγγραφείς: Πλίνιος, *H. N.*, XXX, 6-7· Πλαύτος, *Amph.* 1043· Οράτιος, *Ep.* II, 2, 209· ίδιου, *Odes*, I, 27, 21· Σενέκας, *Hercules Oetaeus*, 465 κ.ε· Απουλήιος, *Met.*, II, 21. Ο Ανώνυμος αναφέρει “τη Λαρισσαία φαρμακίδα” (μάγισσα): *Ανθολογία*, 5, 205. J. Cazeaux, *La Thessalie des magiciennes, LA THESSALIE, Actes de la Table-Ronde, 21-24 Juillet 1975*, (CMO 6) Lyon 1997, 265-275.

77. Θεόφραστος, *Ίστορία φυτών* IX, 15, 2.

Η μυθολογία έχει προσφέρει την αιτιολογία της ανάπτυξης της μαγείας στη Θεσσαλία: Ο μύθος της Αργοναυτικής εκστρατείας, του Ιάσονα και της μάγισσας Μήδειας, που ταυτιζόταν με θεότητες και στοιχεία σχετικά με μαγεία, -ουράνια, επίγεια ή υποχθόνια-, όπως τη σελήνη, την Άρτεμη, την Εκάτη, την Περσεφόνη. Οι δεσμοί της Μήδειας με τη Θεσσαλία φανερώνονται και από το όνομα Θεσσαλός, του γεννήτορα των Θεσσαλών, που ήταν γιος της Μήδειας και του Ιάσονα.⁷⁸ Και η Θεσσαλία είναι η μόνη περιοχή της Ελλάδας, όπου ο Ερμής Χθόνιος είχε την επίκλησή του και την παράστασή του πάνω στις επιτύμβιες στήλες.

Σχέση μαγείας και μυστηρίων:⁷⁹ Είναι πολύ δύσκολο να διακρίνουμε μεταξύ αποκάλυψης (μαγείας) και μύησης. Η αποκάλυψη δεν είναι τίποτα άλλο παρά η μύηση από το πνεύμα των νεκρών, το δαίμονα της ίδιας οικογένειας. Τα μυστήρια περιέχουν μαγικά στοιχεία. Αυτή η αποκάλυψη από μύηση, που μοιάζει να προέρχεται από τη μαγεία, δικαιολογεί και εξηγεί τη διατήρηση των παραδόσεων μαγείας σε περιοχές, όπου ανθίζει η μαγεία.⁸⁰

Ο μάγος δεν συμπεριφέρεται διαφορετικά από ένα μύστη μιας μυστηριακής λατρείας: και οι δύο έχουν την αξίωση μιας ιδιαίτερης σχέσης με τους αντίστοιχους θεούς τους, βασισμένης πάνω στη γνώση, που έχει αποκαλυφθεί σε αυτούς -αυτό μπορεί να εξηγήσει γιατί μέρη των μυστηριακών ιεροτελεστιών είχαν περιληφθεί στις προσευχές των μαγικών πατύρων. Παράδειγμα: η επίκληση του Ερμή στις προσευχές και στους καταδέσμους των μαγικών Πατύρων της Αιγύπτου.⁸¹ Επίσης, στους Μαγικούς ελληνικούς Πατύρους (*PGM*) ο Ερμής παρουσιάζεται, εκτός

78. Διόδωρος IV, 34 κ.ε. Στον Πλούταρχο, *Περί τῶν ἐκλείπτων χρηστηρίων* (*Ἡθικά*), 416 E και κυρίως στα Σχόλια στον Απολλώνιο Ρόδιο, IV, 59 βρίσκουμε μια αιτιολογία ορθολογιστική.

79. F. Graf, *Magic in the Ancient World*, μτφ. Franklin Philip, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass./London 1997, κεφ. Magic and Mystery Cults, 96-117.

80. J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J. C.)*, 93 κ.ε.

81. F. Graf, Prayer in Magic and Religious Ritual, *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, έκδ. Chr. Faraone and Dirk Obbink, N. York/Oxford 1991, 19 κ.ε. και βιβλιογραφία στις υποσημειώσεις σελ. 207.

των άλλων, και με τη λειτουργικότητα του Χθόνιου, που εμπεριέχει μυστηριακά γνωρίσματα.⁸² Ο Ερμής αναφέρεται στους καταδέσμους κυρίως μαζί με την Περσεφόνη, και επίσης τον Πλούτωνα, την Εκάτη, τη Γη και κάποιες άλλες χθόνιες θεότητες. Εκτός από το “κάτοχος”, “χθόνιος” είναι το σταθερό επίθετο που συνοδεύει τον Ερμή των καταδέσμων.⁸³

Μέσα στο πλαίσιο του συγκρητισμού της ελληνιστικής εποχής οι πολύπλοκες σχέσεις ανάμεσα στη μαγεία και στη θρησκεία είναι ξεπερασμένες. Όποιος είναι μνημένος στη μαγεία καλείται “μακάριος μύστης”. Στους Μαγικούς ελληνικούς Παπύρους μαγεία και θρησκεία αποτελούν μια ενότητα και δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη μαγεία και στη μυστηριακή λατρεία. Εξάλλου, η μαγεία ήταν ένα συστατικό στοιχείο στα δρώμενα των μυστηρίων, Ελευσινίων ή Ορφικών. Στους “Ορφικούς” ύμνους μαγεία και θρησκεία συμπορεύονται. Για τον ιστορικό των αρχαίων θρησκειών αυτό είναι ένα οικείο φαινόμενο. Η ελληνιστική περίοδος ως σύνολο μαρτυρεί το πώς τα ελληνικά μυστήρια εξάπλωσαν την επιρροή τους. Η αυξανούσα επιρροή της ορολογίας και των ιδεών της ελληνικής μυστηριακής λατρείας κατά την ελληνιστική εποχή είχε μια βαθιά επίδραση πάνω στους ελληνικούς Μαγικούς Παπύρους. Οι μυσταγωγοί-μάγοι των ελληνικών μυστηριακών λατρειών μετέβαλαν την παλιότερη μαγεία σε μια νέα και ανώτερη “θρησκεία”. Για τους μυσταγωγούς-μάγους, το συγκρητιστικό αμάλγαμα ήταν πράγματι “θρησκεία”.⁸⁴

82. Π.χ. *PGM XVIIb* (Hymn 15/16 Heitsch, *PGM* vol. 2, p. 249), 17: (‘Ερμῆ κοσμοκράτωρ...) ὦν δ’ [ἐ]θέλεις ψυ[χ]ᾶς προάγεις, / τοὺς δ’ αὐτ’ ἀνεγείρεις. *PGM VII*. 668-85 (Hymn 15/16 Heitsch, *PGM* vol. 2, p. 249). 672, 675: (‘Ερμῆ, παντοκράτωρ, ...) τοὺς / ὑπὸ τάρταρα γαίης βροτοὺς β[ί]ο]ν ἐκτελέσαντας. Ομοίως, *PGM V*. 392-423 (Hymn 15/16 Heitsch, *PGM* vol. 2, p. 249), 410. F. Graf, Prayer in Magic and Religious Ritual, *Magika Hiera*, 204-206.

83. R. Wünsch, *Inscriptiones Atticae Aetatis Romanae*, Pars III, Appendix, Defixionum Tabellae. D. R. Jordan, A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, *GRBS* 26 (1985) 155 κ.ε.

84. H. D. Betz, Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, έκδ. Chr. Faraone and Dirk Obbink, N. York/Oxford 1991, 244-259.

α3) Ερμής Χθόνιος και Μυστήρια. Ο Ερμής στα ‘Ορφικο-Διονυσιακά’ Μυστήρια

Υπάρχουν Μυστήρια του Ερμή;⁸⁵

Ο Ερμής συνοδεύει τους ανθρώπους, ζωντανούς ή νεκρούς, για να τους προστατεύσει. Ο Ερμής δεν είναι μόνο Ψυχοπομπός,⁸⁶ αλλά και Ψυχαγωγός.⁸⁷ Στην κλασική εποχή ο Ερμής ως Χθόνιος ή Καταχθόνιος είχε κάποιο ρόλο στα Μυστήρια της Ελευσίνας, Σαμοθράκης και Ανδανίας. Όμως, η συμμετοχή του είναι σιωπηρή και οι αναφορές σε αυτήν είναι ανύπαρκτες.⁸⁸ Ίσως, αυτό ερμηνεύεται από το ότι ο Χθόνιος Ερμής δεν ανήκει ο ίδιος στην επικράτεια των νεκρών, αλλά ενεργεί ως μεσολαβητής, όπως σαφώς δηλώνεται στον Αισχύλο.⁸⁹ Ο Ερμής είναι κυρίως ο θεϊκός “Bestatter”,⁹⁰ ο *εὐταφιαστής*, ο *κτάρος*, ο *κτεριστής*.⁹¹ Στον *Όμηρικό Ύμνο* υπάρχει η οριοθέτηση του ρόλου του Ερμή ως “τετελεσμένου ἀγγέλου εἰς Ἀΐδην”.⁹² Είναι η λέξη “τετελεσμένος” μία νύξη σε κάποια μύηση, όμως ακαθόριστη;⁹³ Κατά τον Ησύχιο, υπάρχει στην Ακρόπολη της Αθήνας ένας Ερμής *ἀμύητος*.⁹⁴

Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο η ιθυφαλλική εικόνα του Ερμή προέρχεται από τους Πελασγούς: με αυτό συνδέεται ένας *ιερός λόγος* στα Μυστήρια

85. P. Raingeard, *ό.π.*, 458 κ.ε.

86. Στα *Orphicorum Fragmenta* (KERN, *OF*), 223 (Procl. in *Plat. Rempubl.* II 339, 17 Κτ.) διαβάζουμε ότι “*ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἐρμῆς/ γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον*” (340 Κτ.: *πάσας - sc. ἀνθρωπίνας καὶ τῶν ἀλόγων ψυχὰς- ἔδει φάναι τὸν Ἐρμῆν εἰς Ἄιδου κατάγειν ἢ καθαρῶθησομένας ἢ κολασθησομένας*). P. Raingeard, *ό.π.*, 509 κ.ε. S. Karusu, *ό.π.*, σμ. 52.

87. Γενικά P. Raingeard, *ό.π.*, σμ. 22.

88. Ο Ερμής των Μυστηρίων έπαιρνε μέρος σε μαγικές πρακτικές, ίσως τελετές εξαγνισμού; Στον Απολλόδωρο II, 1, 5, 11 αναφέρεται ότι ο Ερμής εξαγνίζει τις κόρες του Δαναού μαζί με την Αθηνά.

89. Αισχ., *Χοηφόροι* 124 κ.ε. H. Herter, *HERMES*, *ό.π.*, 217.

90. S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christiania 1909, 41 κ.ε., 46.

91. Λυκόφρ., *Ἄλεξ.* 679.

92. *Όμηρ.* *Ύμνος εἰς Ἐρμῆν* I, 571- 573, βλ. σμ. 53.

93. P. Raingeard, *ό.π.*, 459.

94. Ησύχιος: *Ἐρμῆς ἀμύητος*, *Ἀθήνησιν ἐν τῇ ἀκροπόλει*.

των Καβείρων της Σαμοθράκης.⁹⁵ Ο Ερμής των Μυστηρίων της Σαμοθράκης φέρει την επωνυμία Καδμίλος ή Κασμίλος και ο ρόλος του είναι αδιευκρίνιστος: ήταν σύζυγος της Κόρης⁹⁶ ή της Δήμητρας;⁹⁷ Κατά τον Curtius, η λατρεία των Καβείρων της Σαμοθράκης είχε χθόνιο χαρακτήρα: χθόνιος είναι και ο χαρακτήρας της λατρείας του Ερμή και της ερμαϊκής στήλης.⁹⁸

Στην Ίμβρο (2ος αι. π.Χ.) βρίσκουμε μια αφιέρωση μυστών στον Ερμή.⁹⁹ Ο ρόλος του Ερμή μέσα στα Μυστήρια γίνεται συγκεκριμένος στην επιγραφή του γραμματικού της Ρόδου (2ος αι. π.Χ.).¹⁰⁰ Ο Άδης και η Κόρη εγκαθιστούν τους ευσεβείς στην επικράτειά τους. Στον Ερμή δίνεται ένα πόστο εμπιστοσύνης· ο Ερμής είναι ο επιμελητής (ἐπιστάτης) του σκοτεινού βασιλείου· επίσης, είναι ο επόπτης των ψυχών (ἀμφιπόλος, ψυχαῖς ὁδὸν ἡγεμονεύειν), αλλά όχι του χώρου.¹⁰¹ Η σχέση του Ερμή με τα μυστήρια αναφέρεται και σε ένα απόσπασμα του Καλλίμαχου.¹⁰² Στους Ὀρφικούς Ὕμνους εἰς Ἑρμῆν (αρ. 28 και 57) ο μύστης εύχεται

95. Ηρόδοτος II, 51 (1): τοῦ δὲ Ἑρμῆος τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν πρώτοι μὲν Ἑλλήνων ἀπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες, παρὰ δὲ τούτων ὄλλοι. ... ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρηκτικὰ ἐπιτελεύσει παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, ... οἱ δὲ Πελασγοὶ ἰρὸν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηκτικῇ μυστηρίοισι δεδήλωται. P. Raingeard, ὁ.π., 458 κ.ε.

96. Σχόλια Ευρ., Φοίν. 7.

97. Θεόκρ. III, 50.

98. L. Curtius, ὁ.π., 8.

99. IG XII. 8, Imbros, no. 70: Οἱ τετελεσμένοι Ἑρμεῖ ἐφ' ἱερέως Φιλίππου τ[οῦ Χα]ριδήμου.

100. IG XII. 1, Rhodes, no. 141: [Γ]ρά[μμ]α[τ]' ἐδίδαξεν ἕτα πεν[τή]κον[θ]' ὅδε/ δύο τ' ἐπὶ τούτοις καὶ εὐσεβῶν [χ]ῶρος [σφ' ἔχει]/ Πλούτων γάρ αὐτὸν καὶ Κόρη κα[τ]ῳικισ[αν]/ [Ἑ]ρμῆς τε καὶ δαιδούχος Ἑκάτ[η] προσφ[ιλῆ]/ [ἄ]πασιν εἶναι μυστικῶν τε [ἐ]πιστ[άτην]/ ἔταξαν αὐτὸν πίστεως πά[σ]ης χ[άρι]ν.

101. Πρωτ. Ὀρφικός Ὕμνος εἰς Ἑρμῆν (αρ. 57), 5: ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις και 9-11: σοὶ γάρ ἔδωκε [τιμὴν]/ τιμὴν Φερσεφόνηα θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρύν/ ψυχαῖς ἀεναίος θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν.

102. Καλλίμαχος, απ. 199 = Διήγ. VIII, 33: Ἑρμᾶ, τί τοι νεῦρον, ὦ Γενειόλα ... ὃ δὲ φησὶν εἶναι Τυρσηνός, καὶ κατὰ μυστικὸν λόγον ἐντετάσθαι ...

στον Ερμή να του δώσει αίσιον και έσθλόν τέλος του βίου.¹⁰³ Ο Ερμής, λοιπόν, έχει το μεριδίό του στα Μυστήρια, αλλά δεν είναι σε πρώτο πλάνο. Ανήκει στην ακολουθία των Χθονίων ή Πλουτωνίων θεοτήτων. Στη ρωμαϊκή εποχή υπάρχουν τα Μυστήρια του Μερκούριου.

Ο Α. J. Van Windekens έχει υποστηρίξει ότι αυτές οι έννοιες συνδέονται με τον ορφισμό: ο Ερμής Ψυχοπομπός, Πομπός ή Πομπαίος είναι πιθανώς μια θεότητα των Υπερβορείων, οι οποίοι ήταν μια θρησκευτική ομάδα με ορφικές τάσεις, μια ομάδα που περιελάμβανε Έλληνες, Μακεδόνες και Θρακο-Φρύγες: σε κάθε περίπτωση οι Υπερβόρειοι τοποθετούνται στο βορρά ή βόρεια της Ελλάδας.¹⁰⁴

Κατά τον L. R. Farnell: “Art is a difficult medium for the expression of advanced eschatology”.¹⁰⁵ Η πρώτη καλλιτεχνική παράσταση, όπου εμφανίζονται οι Διόνυσος-Ερμής μαζί με Πλούτωνα-Περσεφόνη, παραπέμποντας έτσι σε εσχατολογικές, σωτηριολογικές πεποιθήσεις, συναντάται στον ελληνικό κρατήρα με ελικοειδείς λαβές του ζωγράφου του Δαρειού, που προέρχεται από την Απουλία της Νότιας Ιταλίας (πιθανώς από τον Τάραντα) και βρίσκεται στο Μουσείο Τέχνης του Toledo (volutekrater Toledo 1994.19), (περίπου 335-325 π.Χ.).¹⁰⁶

103. Όρφικός Ύμνος εις Έρμην (αφ. 28), 11-12: κλυθή μου ενχομένου βιότου τέλος έσθλόν όπάζων/ έργασίαισι, λόγου χάρισιν και μνημοσύνησιν. Επίσης, Όρφικός Ύμνος εις Έρμην (αφ. 57), 12: αλλά, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος έσθλόν έπ' έργοις.

104. Α. J. Van Windekens, Les Hyperboréens, *RhM* 100 (1957) 164-169. Του ίδιου, Réflexions sur le nature et l'origine du dieu Hermés, *RhM* 104 (1961) 289-301.

105. Αναφορά από τον W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, 190.

106. Ευχαριστώ τους υπευθύνους του Toledo Museum of Art, Ohio-H.Π.Α, για την αποστολή των πλήρων στοιχείων του κρατήρα, της σχετικής βιβλιογραφίας, φωτογραφιών και slides. Βιβλιογραφία: Μ. E. Mayo, et al., *The Art of South Italy, Vases from Magna Graecia*, Richmond, The Virginia Museum of Fine Arts exhibition catalogue, 1982, 79 κ.ε. C. Aellen, A. Cambitoglou and J. Chamay, *Le Peintre de Darius et son Milieu, Vases grecs d' Italie méridionale*, Genève, L'Association Hellas et Roma IV, 1986, κυρίως Κεφ. 3, 11-175. Α. C. Trendall and A. Cambitoglou, *Second Supplement to the Red-Figured Vases of Apulia*, part III, London, Bulletin Supplement 60, 1992, no. 41 al. Κυρίως, J.-M. Moret, Les départs des enfers dans l' imagerie Apulienne, *RA* 2 (1993) 293-300 και figs. 1a-1d,



Εικ. 12 Απουλικός Κρατήρας με ελικοειδείς λαβές του Ζωγράφου του Δαρείου. *The Toledo Museum of Art, 1994. 19.*

Περιγραφή:

Α πλευρά) (Εικ. 12). Ο Άδης και η Περσεφόνη απεικονίζονται στο παλάτι τους, που έχει το σχήμα ναΐσκου (aedicula). Το χέρι του Διόνυσου είναι μέσα στην παλάμη του Άδη· αντίστοιχα, ο Ερμής, από την πλευρά της Περσεφόνης, κρατώντας το κηρύκειο στο αριστερό του χέρι, ακουμπά το δεξί του χέρι πάνω σε έναν κίονα. Νομίζω ότι είναι λογικό ο Ερμής να βρίσκεται από την πλευρά της Περσεφόνης, αφού συνδέεται με την ορφική Περσεφόνη.¹⁰⁷ Σημειώνουμε ότι τα ονόματα όλων των μορφών είναι χαραγμένα στα ελληνικά: *Ἄϊδας, Φερσεφόνα, Πέρσις* (μαινάδα), *Οἶνοψ* (νέος), *Διόνυσος, Ἄχετα* (μαινάδα), *Ἄκταιων, Πενθεύς, Ἐρμῆς και Ἄγαθή.*

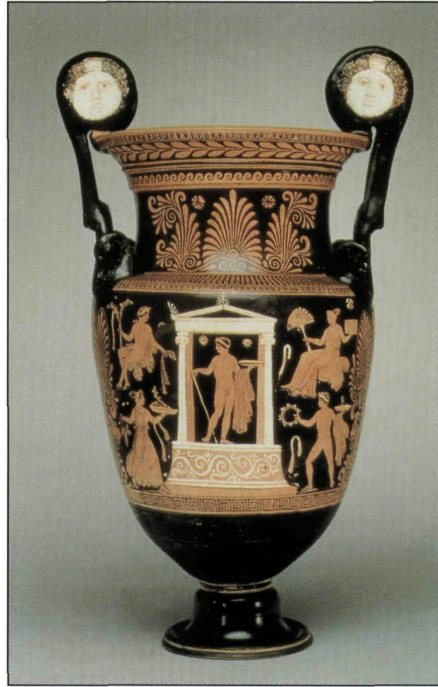
Β πλευρά) (Εικ. 13). Ο νεκρός, σε στάση αγάλματος, αλλά με στραμμένο το κεφάλι αριστερά, είναι ένας γυμνός νέος, με ραβδί, φιάλη και ύφασμα πάνω στο αριστερό του χέρι, με ταινία στο κεφάλι, μέσα σε aedicula, ένα

2. Επίσης, S. Ples Johnston and T. J. McNiven, Dionysos and the Underworld in Toledo, *MusHelv* 53 (1996) 25-36, και pl. 1. G. Siebert, LIMC, VII 1, 26 no. 1, 315 no. 70, 348 no. 1. G. Siebert, LIMC, VII 2, 265, 310. LIMC, VIII 1, 501 no. 1, 792 (e), 876 no. 23. I. Gavrilaki and Y. Z. Tzifopoulos, An "Orphic-Dionysiac" Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno, *BCH* 122 (1998) 353-354. R. M. Berkowitz, Selected acquisitions made by the Toledo Museum of Art, 1990-2001, *BURLINGTON*, vol. 143, no. 1177, April 2001, 259, fig. VI (col.).

107. Κατά τους S. Ples Johnston και T. J. McNiven, ό.π., 33-34, ο Διόνυσος συνδέεται με τον Άδη και όχι με την Περσεφόνη, λόγω της επισιμότητας της χειρονομίας: επικύρωση της δύναμης του Διόνυσου στην επικράτεια του Άδη· ή σύμφωνα με τον F. Graf, *Masks of Dionysus*, 256 λόγω της μεσολάβησης του Διόνυσου με τις δυνάμεις του Κάτω Κόσμου εκ μέρους του μύστη του.

ναΐσκο. Αυτός είναι ο μύστης.¹⁰⁸ (Με ταινία στο κεφάλι απεικονίζεται πάντα ο νεανικός Ερμής Χθόνιος των ερμαϊκών στηλών των Παγασών-Δημητριάδος. Την ταινία τη συναντάμε και στα μυστήρια της Σαμοθράκης).¹⁰⁹

Στα αγγεία της Απουλίας οι Ορφείας, Πρωτεσίλαος, Ηρακλής, Θησέας, Περσεφόνη, και Άδωνις εμφανίζονται να αναχωρούν για τον Άδη με τη συνοδεία του Ερμή.¹¹⁰ Ο Ερμής δεν εργάζεται παρά part-time στον Κάτω Κόσμο, όπως αναφέρει ο Χάρων στον Λουκιανό.¹¹¹ Όμως, χωρίς αυτόν κανείς δεν μπορεί να ξεκινήσει για τον Κάτω Κόσμο.



Εικ. 13 Απουλικός Κρατήρας με ελικοειδείς λαβές του Ζωγράφου του Δαρείου. The Toledo Museum of Art, 1994. 19.

108. Υπάρχουν και άλλα πρόσωπα, γύρω από το ναΐσκο του νεκρού, στην πίσω πλευρά του κρατήρα. Δεν έχει προσδιορισθεί ακόμη αν είναι όλοι μύστες ή είναι συγγενείς του νεκρού μύστη ή αν γνωρίζουν ότι ο νεκρός είναι μύστης. Νομίζω ότι πρέπει κάποιοι από τα πρόσωπα να είναι μύστες, όπως οι δύο νέοι με ταινίες στο κεφάλι, άνω αριστερά και κάτω δεξιά του ναΐσκου, που φαίνεται ότι αποτελούν, κατά τη γνώμη μας, μαζί με το νεκρό μια ενιαία σύνθεση. Είναι, ίσως, μύστες του Διονύσου εν ζωή; Πάντως το πλαίσιο είναι σαφώς Διονυσιακό.

109. Σύμφωνα με τα Σχόλια στον Απολλώνιο Ρόδιο I, 916 b: *καὶ Ὀδυσσεὰ δέ φασι μεμνημένον ἐν Σαμοθράκῃ χρῆσασθαι τῷ κρηδέμνῳ ἀντὶ ταινίας· περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμνημένοι ταινίας ἄπτουσι πορφυράς...* Για τη Δημητριάδα, βλ. Α. Σ. Αρβανιτόπουλος, *Θεσσαλικά Μνημεία*, ό.π., αρ. 193.

110. J.-M. Moret, ό.π., σημ. 104, 293-351.

111. Λουκιανός, *Cat.* 1: *ἐξ ἡμισείας ἡμέτερος ὢν*. Επίσης, Λουκιανός, *Luct.* 6: *καὶ ὁ Ἐρμῆς, οὗτος μὲν γε οὐκ ἀεὶ συμπαρών*. Επίσης, Hyg., *Fab.* 251: *assiduo itinere. Stat., Theb.* VIII 48-49: *nuntius ambas/itque reditque domos* [sc. *Olympum et Erebum*]. Claud., *Rapt. Pros.* I 89-90: *commune profundis/et superis numen*.

Ο νεκρός μέσα στο ναῖσκο: Ο νεκρός συγκρίνεται με τους μεγάλους ήρωες του παρελθόντος και αυτό ήταν μια “privatarotheose”.¹¹² Η “προβολή” του νεκρού στους ήρωες είναι φανερή σε πολλές περιπτώσεις: ήρωες και ηρωΐδες απεικονίζονται μέσα σε ναῖσκο: π.χ. Αχιλλεύς, Ανδρομέδα, Νιόβη, Ηρακλής.¹¹³ Τέτοια είναι και η υπόσχεση που λαμβάνει ο μύστης στα ‘ορφικά-διονυσιακά’ χρυσά ελάσματα.¹¹⁴



Εικ. 14 M. Schmidt, *Hermes als Seelengeleiter auf einer apulischen Lutrophoros in Basel, AntK 27 (1984) Taf. 8, 1-2.*

Σε μία λουτροφόρο της Απουλίας (Εικ. 14), που βρίσκεται στη Βασιλεία (Ελβετία),¹¹⁵ απεικονίζεται ο Ερμής να πιάνει το νεκρό από το χέρι και να του λέει: ἄστα ἐς Ἀΐδα.

Ο νεκρός του απαντά αρνητικά: οὐκ ἀνίσταμαι. Το σπίτι, στο οποίο εδώ θεός και άνθρωπος συναντώνται, στην εξωτερική του μορφή δεν διαφέρει από τα κτίσματα με κολώνες, που συναντάμε στο κέντρο των αγγειογραφιών σε ευάριθμα ταφικά αγγεία της Απουλίας. Είναι ναῖσκος με δύο ιωνικές κολώνες στην μπροστινή πλευρά και θεωρείται ως ταφικό κτίσμα. Ο τάφος είναι για το νεκρό το σπίτι του για πάντα.

Ο Ερμής δείχνει την ευγενική του φύση, εικονιζόμενος ως φίλος.

112. K. Schauenburg, *JdI* 104 (1989) 57.

113. J.-M. Moret, ό.π., σημ. 136 της σελ. 314.

114. G. Zuntz, *Persephone*, ό.π., Β 1, 11, 358-359 και 380-381: *καί τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοι-σι μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς].*

115. M. Schmidt, *Hermes als Seelengeleiter auf einer apulischen Lutrophoros in Basel, AntK 27 (1984) 34-46, Taf. 8-10.*

Ο νεκρός στο ναΐσκο, ενώ παριστάνεται με την ανθρώπινή του μορφή, όμως φαίνεται ότι πλησιάζει πολύ στο διονυσιακό κόσμο. Η M. Schmidt αναρωτιέται αν οι παραστάσεις σε αυτά τα ταφικά αγγεία είναι συγχρόνως μια ισχυρή αναφορά στα διονυσιακά μυστήρια.

Το κηρύκειο, που ο Ερμής Ψυχοπομπός φέρει, γιατί με αυτό οδηγεί τις ψυχές των ανθρώπων στον Κάτω Κόσμο, κατά τον Μορσιανό Ερμαίο, ένα μύστη των τελετών του Βάχχου, είναι σύμβολο του θανάτου.¹¹⁶

Δ) ΕΡΜΗ ΧΘΟΝΙΩΙ: ΟΙ ως σήμερα ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ

Ερμαί πάνω στους τάφους και αναθηματική επιγραφή

Έχει γίνει γενικά παραδεκτό ότι υπάρχει σύνδεσμος μεταξύ Ερμή και επιτύμβιας στήλης. Τα πορτραίτα Ερμών στην Ανατολή του 2ου αι. π.Χ. συνδέονται με το θεό Ερμή: εκεί ο Ερμής, ως ψυχοπομπός, είχε το σχήμα βέλους, (V), μόνο ως εξαίρεση κατά κανόνα, όπως στις ληκύθους και στα ανάγλυφα των τάφων της κλασικής εποχής, απεικονίζεται ολόσωμος. Η λειτουργικότητα του Χθόνιου Ερμή - Ψυχοπομπού δηλώνει ότι οι στήλες όλων των νεκρών, ανδρών ή γυναικών, νέων ή γέροντων, μπορεί να διακοσμηθούν με έναν Ερμή.¹¹⁷ Στα ύστερα ελληνιστικά χρόνια συναντάται το φαινόμενο και στη νότιο Μακεδονία, αλλά παραμένει καθαρά Θεσσαλικό.

Υπάρχει σύνδεσμος μεταξύ του θεού Ερμή και του προσώπου του νέου, που εικονίζεται με τον τύπο του ερμαϊκού μνημείου. Στις επιτύμβιες στήλες με το εγχάρακτο ή ανάγλυφο του νεανικού Ερμή θα ήθελε να αναγνωρίσει κανείς τα πορτραίτα των νεκρών. Οι επιτύμβιες ερμαϊκές στήλες δεν μαρτυρούνται παρά κατά την αυτοκρατορική εποχή και με τον τύπο των ερμαϊκών πορτραίτων πολύ διαφορετικών από τους νεαρούς Ερμής που συναντώνται πάνω στα ελληνικά ανάγλυφα. Οι θεσσαλικές

116. TAM 3. 1, no. 922: σαρχοφάγος από Korkuteli, Πισιδίας: S. Guettel Cole, *Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead, Masks of Dionysus*, έκδ. Th. Carpenter and Chr. Faraone, Ithaca/London 1993, 276-295.

117. H. Wrede, *Die Antike Herme*, 42 κ.ε.

στήλες από το τέλος του 4ου αι. π.Χ. (αργότερα επίσης οι μακεδονικές στήλες) είναι επιπλέον τα μόνα μνημεία που φέρουν στις βάσεις τους την επιγραφή *Ἑρμῆ χθονίῳ* και στη διάλεκτο *Ἑρμάου χθονίου*: αυτές οι αφιερώσεις σημαίνουν ότι οι τάφοι προστατεύονται από τον ψυχοπομπό θεό, του οποίου παριστάνεται η εικόνα, από μια τοπική συνήθεια, χαρακτηριστική της βόρειας Ελλάδας, με τον τύπο της στήλης. Το επιτύμβιο μνημείο, *stricto sensu*, είναι η ίδια η στήλη, και όχι ένα στοιχείο της διακόσμησής του. Όσον αφορά την εξήγηση του πορτραίτου, πρέπει να δούμε τη στήλη της Αδαίας στη Βέροια, όπου ο Ψυχοπομπός εμφανίζεται δίπλα στη στήλη νέος και φαλλικός. Ο μεγάλος αριθμός των Ερμών στην επιτύμβια ελληνιστική και ρωμαϊκή εικονογραφία, πάνω στα ανάγλυφα ανδρών, γυναικών, παιδιών, ερμηνεύεται από τη συναισθηματική και συμβολική επίδραση του νεαρού θεού των παλαιστών και των γυμνασίων, του μαιτρ του αθλητισμού και της ρητορικής, του οποίου η παρουσία θεσμοθετεί έναν τύπο αφηρωϊσμού για όλους αυτούς που μοιράζονται την *παιδεία*. Δεν είναι σπάνιο που στα δίπτυχα ή στους πατύρους μέσα στα χέρια των νεκρών υπάρχει η αναπαράσταση ενός Ερμή, τονίζοντας έτσι αυτές τις πολιτισμικές αναφορές.¹¹⁸

Σχέση τάφου-Ερμή και εγχάρακτου Ερμή: Ο τάφος είναι ένα μέρος μιας δύναμης μυστικής. Ο νεκρός γίνεται ήρωας μέσω των προσφορών προς αυτόν. Στον τάφο κατοικεί ένα πνεύμα και σε κάθε τάφο αυτό το ατομικό πνεύμα προσγράφεται σε ένα γενικό πνεύμα, στο πνεύμα του έρμα, στον Έρμαιο. Ο ταφικός ρόλος του Ερμή έγκειται στο ότι ο Χθόνιος Ερμής έχει στην κατοχή του το νεκρό, τον έχει στην προστασία του, η τετράγωνη κολώνα ανήκει σε έναν πρωτόγονο τύπο αναμνηστικού μνημείου που υψώνεται πάνω στον τάφο. Με τη μετάλλαξη των ιδεών, ο Ερμής προσδίδει στον αφηρωϊσμένο νεκρό ένα θεϊκό χαρακτήρα. Αλλά σε αυτήν την περίπτωση, είναι ο θεός που δίνει τη θέση του στο νεκρό.¹¹⁹

Στις Θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες δεν υπάρχει η ολόσωμη απεικόνιση

118. G. Siebert, LIMC, V 1, λήμμα "Hermes", 375.

119 M. Collignon, ό.π., 324 κ.ε.

του Ερμή, αλλά δηλώνεται η σχέση με το θεό μέσω της ανάθεσης: *Ἐρμῆι Χθονίωι - Ἐρμάου Χθονίου*.

Ο Nilsson¹²⁰ κλίνει προς την άποψη ότι το όνομα του θεού (*Ἐρμάου χθονίου*) είναι στη γενική πτώση στις Θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες. Ήπιθανώς ότι το *Ἐρμάου* ήταν δοτική κατά τον τύπον, αλλά ωστόσο προσυπέγραψε την ερμηνεία, που απερρίφθη από τον Couchoud,¹²¹ όταν λέγει για αυτές τις Θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες (λαμβανομένου του *Ἐρμάου* ως δοτικής): “Είναι βέβαιον ότι η στήλη προσφέρεται όχι μόνο στους νεκρούς, αλλά και σε ένα θεό ευνοϊκό του νεκρού”. Εν πάση περιπτώσει, εάν ο Nilsson θεωρεί το *Ἐρμάου* ως γενική, συμφωνεί με τον P. Raingeard, ο οποίος παρατηρεί ότι “η γενική *Ἐρμάου* τίθεται αντί της δοτικής *Ἐρμῆι*”.¹²² Όμως, το *Ἐρμάου* είναι στην πραγματικότητα δοτική σε διαλεκτικό τύπο, που αντιστοιχεί στο *Ἐρμῆι* της Κοινής, από το οποίο αργότερα αντικαταστάθηκε. Η Πελασγιώτις στο κέντρο και η Περραιβία στο βορρά έχουν τη γενική σε -οι και τη δοτική σε -ου ή καμιά φορά σε -οι· η Θεσσαλιώτις στα νοτιοδυτικά έχει τη γενική, αλλά και τη δοτική σε -ου· η Φθιώτις, η Εστιαιώτις (στα νοτιοδυτικά αντίστοιχα) και η Μαγνησία στην ανατολική ακτή, είναι αβέβαια. Γενικά, οι μαρτυρίες αποδεικνύουν ότι το *Ἐρμάου* πρέπει να είναι δοτική.¹²³ Κατά τον B. Helly, όταν η επιτάφια φόρμουλα προς τιμήν του θεού είναι γραμμένη σε διάλεκτο (*Ἐρμάου Χθονίου*), αλλά το όνομα και το πατρώνυμο του νεκρού/νεκρής είναι στην κοινή, τότε η διαφορά είναι ενδεικτική δύο πραγμάτων: είτε ότι η στήλη είναι ξαναχρησιμοποιημένη ή ότι η διαλε-

120. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I², München 1955, 413 σημ. 10.

121. P.- L. Couchoud, L' interpretation des stèles funéraires Attiques, *RA* 18 5th ser. (1923) 251.

122. P. Raingeard, ό.π., 182.

123. Βλ. M. Lejeune, Notes d' épigraphie thessalienne, VII, L' extension, en Thessalie, du datif thématique en -οι, *REG* 54 (1941) 176 κ.ε., 194-197· ίδίου, En marge d' inscriptions grecques dialectales, *REA* 47 (1945) 107-108 με υποσημειώσεις. Επίσης, R. van der Velde, *Thessalische Dialektgeographie*, Diss. Nijmegen 1924, 88 κ.ε., 91 κ.ε.

κτική φόρμουλα είναι απομονωμένη στην τρέχουσα γλώσσα, ίσως λόγω του θρησκευτικού της περιεχομένου.¹²⁴ Θεωρώ ότι μπορεί να συντρέχουν και τα δύο. Το πρώτο είναι διαπιστωμένο σε πολλές περιπτώσεις ερμαϊκών στηλών· το δεύτερο είναι πιθανό, γιατί στη συντηρητική περιφέρεια είναι δυνατόν να διατηρηθούν διαλεκτικοί τύποι του θρησκευτικού τελετουργικού αναλλοίωτοι και να υπάρχουν ταυτόχρονα με τον τύπο που χρησιμοποιείται στην τρέχουσα γλώσσα, δηλαδή στην προκειμένη περίπτωση την κοινή. Περαιτέρω διαλεκτολογική έρευνα επί του συνολικού corpus των θεσσαλικών ερμαϊκών στηλών με την αναθηματική επιγραφή στον Χθόνιο Ερμή θα επιβεβαιώσει ή θα αναιρέσει την παραπάνω υπόθεση, αναφορικά με τις περιοχές της Θεσσαλίας, όπου απαντάται το γλωσσικό αυτό φαινόμενο, αλλά και με τη συχνότητα χρήσης του διαλεκτικού ή μη τύπου.

Αν και οι περισσότεροι συμφωνούν σε αυτό, υπάρχει αμφιβολία στην ακριβή σημασία του τύπου. Οι Hoffmann¹²⁵ και De Sanctis¹²⁶ το ονομάζουν απλώς αφιέρωση. Πολλοί επιστήμονες υπέθεσαν την απλούστερη λύση: ότι οι νεκροί ήταν υπό την ειδική προστασία του Ερμή. Σύμφωνα με αυτήν, οι Franz και Renier¹²⁷ συγκρίνουν τους τύπους *θεοῖς καταχθονίοις* (= *Dis Manibus*), ή *θεοῖς ἤρωσι*,¹²⁸ που βρίσκονται σε επιτύμβιες στήλες της ύστερης περιόδου και σημαίνουν: “Φροντίζετε και προστατεύετε τους νεκρούς μας”. Ο Ερμής φροντίζει και συνοδεύει το νεκρό. Σε αυτόν αφιερώνεται ο τάφος και η εικόνα του πάνω στη στήλη. Η ερμηνεία αυτή θα ήταν σωστή, αλλά είναι αξιοσημείωτο ότι η αφιέ-

124. Βλ. σχολιασμό του B. Helly για την επιγραφή από τους Γόννους, ό.π., Helly, *Gonnoi* II, no. 269.

125. O. Hoffmann, *Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen*. Göttingen 1891-1898, Band II, Der nord-archäische Dialekt, 32.

126. G. De Sanctis, *Iscrizioni Tessaliche*, *MonAnt* 8 (1898) 36, no. 28.

127. J. Franz, *Elementa Epigraphicae graecae*. Berolini 1840, 340. L. Renier, *RA* 1 (1844) 317. L. R. Farnell, *Cults*, V, 12. P. Raingeard, ό.π., 184. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana Ill. 1942, 104.

128. G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, 1878, (επανέκδ. Olms, Hildesheim 1965) 555, 411.

ρωση τάφων σε χθόνιους θεούς είναι σπάνια στην Ελλάδα. Σχετική είναι η συχνή επίκληση των θεών να προστατεύσουν τον τάφο από το κακό. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ως μια εναλλακτική ερμηνεία ότι, ενώ το θνητό όνομα είναι του νεκρού άνδρα (που κάποιες φορές ακολουθείται από το *ήρωσ*), το *Ερμάου χθονίου* καταγράφει μια προσφορά, που γίνεται από φίλους ή συγγενείς, σε μια θεότητα που πρέπει να εξευμενίζεται πρώτη από τους χθόνιους θεούς, γιατί αυτή ελέγχει τα πνεύματα που θα πέσουν πάνω στο νεκρό. Επιπλέον, πολλές από τις αφιερώσεις σε χθόνιες θεότητες, και ιδιαίτερα στον Ερμή, πιθανώς καταγράφουν παρόμοιες εξιλαστικές προσφορές εκ μέρους του νεκρού. Έτσι, η σημασία της αναθηματικής επιγραφής στις Θεσσαλικές στήλες θα μπορούσε να ανταποκρίνεται στην παραπάνω ερμηνεία.¹²⁹

Κατά τον Curtius,¹³⁰ η σχέση ανάμεσα στην επιγραφή *Ερμάου Χθονίου* ή *Ερμη Χθονίωι* και της Ερμαϊκής εικόνας είναι συμπτωματική. Στο μεγαλύτερο μέρος των στηλών βρίσκεται το εγχάρακτο του Ερμή μόνο, σε κάποιες περιπτώσεις με την επιγραφή μαζί και σχετικά σπάνια η επιγραφή μόνη. Συμπέρασμα: Αρχικά το εγχάρακτο του Ερμή ήταν μόνο του πάνω στη στήλη. Η επιγραφή είναι για επίταση της σημασίας του ερμαϊκού εγχάρακτου. Τελικά, μένει αυτή μόνη με την ίδια δύναμη και σημασία. Ο Wolters έχει υποστηρίξει ότι οι επιτύμβιες στήλες της Θεσσαλίας μαρτυρούν τον πρώτο σαφή αφηρωισμό στην ιστορία της θεσσαλικής θρησκείας.¹³¹

Ο Bruno Helly στρέφει την προσοχή μας προς τα δύο στοιχεία της καθημερινής ζωής της ρωμαϊκής ανατολής, τη μαγεία και τη νεκρομαντεία, που κυριαρχούν στη Θεσσαλία. Οι Θεσσαλοί είχαν φήμη για μαγεία και μάγισσες. Ιδιαίτερα, από τη νεκρομαντεία, που είναι η μεγάλη τους ειδικότητα, θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε την ιδιαιτερότητα των επιτύμβιων στηλών της Θεσσαλίας που δεν βρίσκουμε αλλού: από τις

129. K. Forbes, Some Cyrenean Dedications, *Philologus* 100 (1956) 245 κ.ε.

130. L. Curtius, ό.π., 22-24.

131. Ch. Wolters, *Thessalische Grabstelen*, 292.

αρχές της ελληνιστικής περιόδου μέχρι το τέλος της αυτοκρατορικής, αυτές οι στήλες φέρουν την παράσταση ενός Ερμή, που συχνά συνοδεύεται από μια αναθηματική επιγραφή στον Ερμή Χθόνιο, μια χθόνια θεότητα *par excellence*.¹³²

Η λατρεία των Ερμών στα ελληνιστικά και αυτοκρατορικά χρόνια σχετίζεται συχνά στην απεικόνιση με τα διονυσιακά μυστήρια. Ήδη στα ύστερα κλασσικά η ύπαιθρος, κυρίως στα ελληνιστικά και αυτοκρατορικά χρόνια, είναι διονυσιακή: Διόνυσος, Πρίαπος, Σάτυροι, Παν και ερμαϊκές στήλες Ερμή στο θίασο, στις προσφορές και στις μνητικές σκηνές των μυστών αποκτούν μια κεντρική λατρευτική σημασία.¹³³

Ε) ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τα ελληνορωμαϊκά χρόνια είναι η εποχή, όπου ανθίζουν και διαχέονται τα φιλοσοφικά, θεολογικά, μυστηριακά ρεύματα περί μετεμψύχωσης: οι θεωρίες για τον Κάτω Κόσμο βρίσκουν εύκολα πρόσβαση στον απλό, καθημερινό άνθρωπο και δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο ενασχόλησης των φιλοσόφων και διανοουμένων. Ο άνθρωπος ασχολείται με την προετοιμασία για το πώς θα περάσει η ψυχή του στην άλλη ζωή και τον άλλον κόσμο. Στο Θεσσαλικό χώρο ήδη υπάρχει η διάδοση των 'Ορφικο-Διονυσιακών' λατρειών και ο αφηρωϊσμός, που αυτές υπόσχονται στον οπαδό τους μύστη.

Παραμένει ως παραδοσιακό στοιχείο λατρείας η λειτουργικότητα του Ερμή ως Χθόνιου και μάλιστα Ψυχοπομπού, αφού το επίθετο Χθόνιος συνυπάρχει με τα στοιχεία της επιτύμβιας στήλης και του νεκρού. Άρα έχουμε επιβίωση και παρουσία της παραδοσιακής λατρείας, που συνυπάρχει, χρωματίζεται και εξελίσσεται με τα νέα δεδομένα, τα ρεύματα της εποχής. Ο ίδιος ο νεκρός ενδύεται έτσι με την ιερότητα της θεϊ-

132. B. Helly, *La Thessalie à l' époque Romaine*, 48.

133. H. Wrede, *Die Antike Herme*, 42, 58.

κής ύπαρξης μέσα στο ίδιο πλαίσιο. Ο θνητός-νεκρός γίνεται ο Ερμής Χθόνιος, ταυτίζεται με αυτόν και έτσι συνδέεται πιο στενά με τον Κάτω Κόσμο, στρέφεται προς τον Κάτω Κόσμο και δίνει περισσότερη προσοχή στον πνευματισμό της ψυχής.

Γενικά, δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ποιές ήταν οι επιρροές του Χθόνιου Ερμή στις μυστηριακές λατρείες ή αυτές των μυστηριακών λατρειών πάνω στον Χθόνιο Ερμή και αν αυτές ήταν μονόπλευρες ή αμφίπλευρες. Επίσης, δεν έχουμε, ως τώρα, στη διάθεσή μας το αδιάσειστο επιχείρημα, που θα θεμελιώνει τη θεωρία της απόλυτης σχέσης μεταξύ Χθόνιου Ερμή στη Θεσσαλία και των ‘Ορφικο-Διονυσιακών’ μυστηριακών δοξασιών, δηλαδή εύρεση ελάσματος σε τάφο με ερμαϊκή στήλη. Όμως, ο Ερμής της Θεσσαλίας συνδέεται στο μύθο, λόγω της σχέσης του με τη Βριμώ-Περσεφόνη, πιο στενά με τα μυστήρια από κάθε άλλον Ερμή του Ελλαδικού χώρου. Με τον Χθόνιο Ερμή γίνεται η “ανακάλυψη του ατόμου” στη Θεσσαλία, όπως στις μυστηριακές λατρείες. Περισσότερο από πριν απασχολεί το άτομο ο θάνατος, ο οποίος είναι παρών στο σύστημα της κοινοτικής ζωής. Έτσι, θα υπήρχε έντονα το ενδιαφέρον για επιπρόσθετες μύσεις, θα υποθέταμε ίσως για φυλετικά και οικογενειακά μυστήρια, και το πιο οικείο ‘μυστηριακό’ πλαίσιο για τον καθημερινό, απλό Θεσσαλό το προσέφερε ο Χθόνιος Ερμής, που τελικά έγινε ο “Θεσσαλός” Ερμής.

Ο Χθόνιος Ερμής των Θεσσαλικών στηλών είναι κατ’ επέκταση ο Ερμής των μαγικών κειμένων. Ο Χθόνιος Ερμής των Θεσσαλικών στηλών είναι ο Ερμής των μυστηρίων, των ‘Ορφικών-Διονυσιακών’ δοξασιών, ο ψυχοπομπός, ο προστάτης του νεκρού, ο θεός που με αυτή την ιδιότητα φέρνει την απόμακρη θρησκεία κοντά στον καθημερινό άνθρωπο, ο θεός που θα αποτελέσει το ενδιάμεσο σκαλοπάτι ανάμεσα στη θρησκεία των Ολυμπίων και στη λαϊκή θρησκεία, γιατί πάντα ήταν ο θεός-μεσολαβητής και κρίκος μεταξύ ανώτατων θεών και ανθρώπων. Ο Ερμής Χθόνιος είναι ο μόνος θεός που μπορεί, έχει την άδεια, να μπαίνει στον Κάτω Κόσμο χωρίς συνέπειες. Ο Χθόνιος Ερμής των στη-

λών είναι η αντιπροσωπευτική σύνθεση των ιδεολογικών ρευμάτων της εποχής στη Θεσσαλία.

Κατά τη γνώμη μας, αυτό το μοναδικό φαινόμενο, που εμφανίζεται σχεδόν αποκλειστικά σε αυτήν την περιοχή της Ελλάδας, τη Θεσσαλία, θεσμοθετεί μια στροφή στη θεσσαλική θρησκευτικότητα και μαρκάρι το πέρασμα από ένα “υψηλό” σε ένα πιο πρωτόγονο, λαϊκό “ηρωϊκό-καθημερινό” στυλ λατρείας. Ο νεκρός, αφηρωϊσμένος απόλυτα μέσω της φόρμουλας ΗΡΩΣ ΧΡΗΣΤΕ ΧΑΙΡΕ, ταυτίζεται με τον χθόνιο θεό μέσω της αναθηματικής φόρμουλας ΕΡΜΗ ΧΘΟΝΙΩΙ/ΕΡΜΑΟΥ ΧΘΟΝΙΟΥ. Πουθενά δεν ακούμε για κάποιον ναό ή ιερό αφιερωμένο στον Ερμή Χθόνιο, ο οποίος ανήκει στη λαϊκή θρησκεία παρά στην κρατική. Από τη μια, οι εγχάρακτοι Ερμής και οι αναθηματικές επιγραφές στον Χθόνιο Ερμή πάνω στις ναϊσκόσχημες επιτύμβιες στήλες αντικαθιστούν ή αντιπροσωπεύουν τα ιερά, που θα έπρεπε να υπάρχουν προς τιμήν του θεού. Από την άλλη, ο άνθρωπος-λάτρης ή πιθανώς ο άνθρωπος-μύστης αντιπροσωπεύεται από το νεκρό, προς τιμήν του οποίου υψώνεται η επιτύμβια στήλη. Τελικά, θεός και άνθρωπος συνυπάρχουν πάνω στο ίδιο μνημείο. Ο άνθρωπος συναντά το θεό μέσα στη ναϊσκόσχημη στήλη. Και ο θεός ταυτίζεται με τον αφηρωϊσμένο νεκρό, όπως αποδεικνύεται με τη στήλη της Μενιππιανής (βλ. Εικ. 8). Τα μαλλιά του ανάγλυφου κεφαλιού του εγχάρακτου Ερμή είναι του στυλ “à côtes de melon”, μια γυναικεία κόμμωση που συναντάται στη ρωμαϊκή γλυπτική κατά την αυτοκρατορική περίοδο και επίσης πάνω στα νομίσματα των μέσων του 2ου αι. μ.Χ. Αυτή η χρονολόγηση αντιστοιχεί σε αυτήν της γραφής του επιγράμματος. Αυτή η κόμμωση παριστάνει τη Μενιππιανή, δεν ανάγεται με κανένα τρόπο στον Χθόνιο Ερμή των ελληνιστικών στηλών.¹³⁴ Ανάλογη περίπτωση είναι αυτή των ανδριάντων των αφηρωϊσμένων νεκρών της Μεσσήνης. Εδώ έχουμε μια συνειδητή μίξη των χαρακτηριστικών του αγάλματος του Ερμή (μύτη, χείλη) από τον αντιγραφέα, που θέλει να υπαινιχθεί την ταύτιση του θεού με τον επιφανή Μεσσήνιο νεκρό, και αυτή η ταύτιση είναι οπωσδή-

134 B. Helly, *RPhil* 104 (1978) 122-123.

ποτε θεμιτή κατά τον Π. Θέμελη. Όλα τα αγάλματα που παριστάνουν Ερμή φαίνεται ότι ταυτίζονται με εικόνες αφηρωϊσμένων νεκρών.¹³⁵

Είναι ο θάνατος αυτός που συνδέει το νεκρό με τη θεότητα μέσω του Χθόνιου Ερμή. Αν η ζωή είναι η μία κύρια παράμετρος της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, η άλλη είναι ο θάνατος και σε αυτόν στρέφεται ο Θεσσαλός των χρόνων αυτών, για να ελπίζει κατά βάθος σε μια μεταθανάτια ζωή. Ο Χθόνιος Ερμής είναι ο πλησιέστερος σε αυτόν, ο Χθόνιος Ερμής είναι ο Ψυχοπομπός του, αλλά μεταφορικά και ο Ψυχαγωγός του. Αυτή η διαδικασία σημαίνει τον εξορθολογισμό και τον εκλαϊκισμό της θεσσαλικής θρησκευτικής ιδεολογίας.

Συμπερασματικά, νομίζω ότι η λατρεία του Ερμή Χθόνιου καταλαμβάνει το ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στη λατρεία του “Θεσσαλικού Δωδεκάθεου” και στη λατρεία των τοπικών ηρώων, στον “αφηρωϊσμό” των κοινών ανθρώπων. Αν και τα μεγάλα ιερά υπάρχουν ακόμη, η θρησκεία στη Θεσσαλία γίνεται με τον Ερμή Χθόνιο πιο οικεία στον απλό άνθρωπο, διαχέεται και “κατεβαίνει κάτω στη γη”.¹³⁶

135. Π. Θέμελης, *Ηρωες και ηρώα στη Μεσσήνη*, Αθήνα 2000, 157.

136. Το κείμενο της παρούσας μελέτης βασίζεται στη διάλεξη, που δόθηκε στις 16.4.2002 στο ΕΙΕ στα πλαίσια του κύκλου διαλέξεων με κεντρικό θέμα: “*Λατρείες στην ‘περιφέρεια’ του αρχαίου ελληνικού κόσμου*”. Δηλώνω ότι αποτελεί μια πρώτη προσέγγιση στο πρόβλημα της ανάμιξης επιτυμβίων στοιχείων με τον αναθηματικό χαρακτήρα προς τιμήν του Χθόνιου Ερμή στις Θεσσαλικές επιτύμβιες στήλες της ελληνιστικής και ρωμαϊκής αυτοκρατορικής εποχής, δεδομένου ότι δεν έχει ακόμη συνταχθεί το corpus των επιγραφών αυτών.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον Πρόεδρο του ΕΙΕ κ. Ίωνα Σιώτη, και την κ. Ελ. Γραμματικοπούλου, που υπερασπίστηκαν με θέρμη την ιδέα μου, αλλά και τον κόπο μου για την πραγματοποίηση αυτού του κύκλου ομιλιών· από καρδιάς εκφράζω την εκτίμησή μου στους συμμετέχοντες ομιλητές, (κατά τη σειρά του προγράμματος), τον κ. Μ. Χατζόπουλο, τον καθηγητή μου Walter Burkert, τον κ. Β. Καραγιώργη και τον κ. Γ. Τζιφόπουλο για την αгаστή συνεργασία τους. Ακόμη, θα ήθελα να ευχαριστήσω εκείνους, που με περισσότερα προθυμία βοήθησαν με διάφορους τρόπους (βιβλιογραφία, φωτογραφίες, παρατηρήσεις) στην, κατά το δυνατόν, αριότερη παρουσίαση αυτής της μελέτης: τον κ. Γιάννη Τζιφόπουλο, καθηγητή Φιλολογίας Παν/μίου Κρήτης, ο οποίος επιπλέον είχε την καλοσύνη να κάνει την τελική ανάγνωση του δοκιμίου ενδελεχώς πριν τη δημοσίευσή του, τον κ. Πάνο Βαλαβάνη, καθηγητή Αρχαιολογίας

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

<i>AD</i>	Αρχαιολογικό Δελτίο
<i>AE</i>	Αρχαιολογική Εφημερίς
<i>AM</i>	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung
<i>BCH</i>	Bulletin de correspondance hellénique
<i>BullEpigr</i>	Bulletin Epigraphique
<i>CIG</i>	Corpus inscriptionum graecarum
<i>ΘεσσΗμερ</i>	Θεσσαλικό Ημερολόγιο
<i>GHW</i>	V. von Graeve, B. Helly, Chr. Wolters (Αρχείο Θεσσαλικών Επιγραφών, MOM, Lyon)
<i>GRBS</i>	Greek, Roman and Byzantine Studies
<i>IG</i>	Inscriptiones graecae
<i>IstMitt</i>	Istanbuler Mitteilungen
<i>JdI</i>	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
<i>JHS</i>	Journal of Hellenic Studies
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i> (Zurich and Munich 1974 -)

Παν/μίου Αθηνών, τον κ. Σταύρο Φραγκουλίδη, καθηγητή Φιλολογίας Παν/μίου Κρήτης, ιδιαιτέρως τον καθηγητή κ. Bruno Helly και την Dr. κ. Laurence Darmezil του Institut Fernand-Courby του Maison de l' Orient Méditerranéen του Παν/μίου Lyrière 2 της Lyon για τη διάθεση εποπτικού υλικού (ερμαϊκές στήλες) από το Αρχείο MOM-Lyon, τον κ. Αθαν. Τζιαφάλια, Έφορο ΙΕ' ΕΠΚΑ Λάρισας για την άδεια της χρήσης του, τον Dr. Rubin Zimmermann του Παν/μίου Heidelberg, την κ. Nicole Rivette του Toledo Museum of Art-Ohio, Η.Π.Α. για την αποστολή φωτογραφιών και slides του Απουλικού κρατήρα και την άδεια δημοσίευσής του· τέλος την κ. Ρέα Μίχα, Βιβλιοθηκάριο του ΚΕΡΑ (ΕΙΕ), για την αδιάλειπτη υποστήριξη των επίμοχθων ερευνών μας.

Όμως, οι πιο θερμές ευχαριστίες μου απευθύνονται στους γονείς μου Αντώνη και Μυρσίνη, που είναι η αιτία να βρίσκομαι στη ζωή, για να παρουσιάσω την εργασία αυτή, αφού η ημέρα της διάλεξης συνέπεσε με τα γενέθλιά μου.

<i>MonAnt</i>	Monumenti antichi
<i>MusHelv</i>	Museum Helveticum
<i>OF</i>	O. Kern, Orphicorum Fragmenta. Berlin 1912
<i>PGM</i>	Papyri Graecae Magicae
<i>RA</i>	Revue archéologique
<i>REA</i>	Revue des études ancienne
<i>RE</i>	Pauly-Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> (1893-)
<i>REG</i>	Revue des études grecques
<i>RPhil</i>	Revue Philologique
<i>RhM</i>	Rheinisches Museum für Philologie
<i>RHR</i>	Revue de l'histoire des religions
<i>RPhil</i>	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes
<i>SEG</i>	Supplementum Epigraphicum Graecum
<i>TAM</i>	Tituli Asiae Minoris. (Vienna, 1901 -)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αρβανιτόπουλος, Α. Σ. *Θεσσαλικά Μνημεία*, Αθήναι 1909.
- -. *Γραπτάι Στήλαι Δημητριάδος-Παγασών*, Αθήναι 1928.
- Θέμελης, Π. *Ήρωες και ηρώα στη Μεσσήνη*, Αθήνα 2000.
- Παπαχατζής, Ν. Δ. *Πανσανίου Ελλάδος Περιήγησις, Κορινθιακά και Λακωνικά*, Αθήνα 1976.
- Πετρόχειλος, Ι. Αναθηματικά γλυπτά της Κυβέλης από τον Πειραιά, *ΑΕ* 131 (1992) [1993] 21-65.
- Χρυσοστόμου, Π. *Υπέρεια* 2 (1994) 127-138.

- -. *Η Θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά*, Αθήνα 1998.
- Annequin, J. *Recherches sur l'action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J. C.)*, Annales Littéraires de l' Université de Besançon, 146, Les Belles Lettres 95, Paris 1973.
- Betz, H. D. Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, 244-259. *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, έκδ. Chr. Faraone and Dirk Obbink, New York/Oxford 1991.
- Burkert, W. *Greek Religion*, Oxford 1985. (ελληνική έκδοση: *Αρχαία ελληνική θρησκεία. Αρχαϊκή και κλασσική εποχή*, μτφρ. Ν.Π. Μπεζαντάκος και Αφροδίτη Αβαγιανού, Αθήνα 1993).
- Cazeaux, J. La Thessalie des magiciennes, 265-275. *LA THESSALIE, Actes de la Table-Ronde, 21-24 Juillet 1975*, (CMO 6) Lyon 1997.
- Cole, S. G. Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead, 276-295. *Masks of Dionysus*, έκδ. Th. Carpenter and Chr. Faraone, Ithaca/London 1993.
- Collignon, M. *Les Statues Funéraires dans l' art grec*, Paris 1991.
- Crome, J. F. Ἰππάρχειοι ἔρμαϊ, *AM* 60-61 (1935-36) 300-313 (Tafel 101-108).
- Couchoud, P.- L. L' interpretation des stèles funéraires Attiques, *RA* 18 5th ser. (1923) 231-260.
- Curtius, L. *Die antike Herme*, Leipzig 1903.
- Daux, G. *BCH* 89 (1965) 792-793, fig. 1.
- Decourt, J.-C. Inscriptions de Thessalie I. Les cités de la vallée de l' Énipeus. *Études Épigraphiques* 3. EFA Athènes 1995.
- Eitrem, S. *Hermes und die Toten*, Christiania 1909.
- -, *RE* VIII.1, λήμμα "Hermes", 696-708.
- Farnell, L. R. *The Cults of the Greek States*, vol. V, Hermes, 1-61, notes 19 a-i. επανέκδ. Chicago 1971.
- Forbes, K. Some Cyrenean Dedications, *Philologus* 100 (1956) 235-252.
- Franz, J. *Elementa Epigraphices graecae*, Berolini 1840.

- Furley, W. D. *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Salem, New Hampshire 1981.
- Furtwängler, A. *Die antike Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum*, Leipzig/Berlin 1900.
- Gavrilaki I. and Tzifopoulos, Y. Z. An “Orphic-Dionysiac” Gold Epistomion from Sfakaki near Rethymno, *BCH* 122 (1998) 343-355.
- Graf, F. Prayer in Magic and Religious Ritual, 188-213. *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, έκδ. Chr. Faraone and Dirk Obbink, N. York/Oxford 1991.
- - , *Magic in the Ancient World*, μτφ. Franklin Philip, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass./London 1997.
- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*, London 1935.
- Harrison, J. E. Pandora’s Box, *JHS* 20 (1900) 99-114.
- Helly, B. *Gonnoi* II, Amsterdam 1973.
- - , *RPhil* 104 (1978) 122-123.
- - , La Thessalie à l’époque Romaine, *Mémoires II*, Saint-Étienne, 1980, 37-50.
- - , Les Italiens en Thessalie au II^e et I^{er} s. av. J.-C., *Les “Bourgeoisies” municipales Italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C.*, Paris/Naples, 1983, 355-380.
- Herter, H. HERMES, *RhM* N. F., cxix, 3 (1976)193-241.
- Hirmer, M. and H. *Die griechischen Vasen*, München 1976.
- Hoffmann, O. *Die griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange mit den wichtigsten ihrer Quellen*, Göttingen 1891-1898.
- Johnston Iles, S. and McNiven, T. J. Dionysos and the Underworld in Toledo, *MusHelv* 53 (1996) 25-36, και pl. 1.
- Jordan, D. R. A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora, *GRBS* 26 (1985) 151-197.
- Kahn, L. Hermès, la frontière et l’identité ambiguë, *Ktema* 4 (1979) 201-211.

- Karusu, S. ΕΡΜΗΣ ΨΥΧΟΠΟΜΠΟΣ, *AM* 76 (1961) 91-106, Beilagen 58-71, Tafel III.
- Kaibel, G. *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* 1878 (επανέκδ. Olms, Hildesheim 1965).
- Kerényi, K. *Hermes der Seelenführer*, *Albae Vigiliae* N. F. I. 1944.
- Kern, O. *Die Religion der Griechen*, Band I, Berlin 1926.
- Kurtz, D. C. and Boardman, J. *Greek Burial Customs*, London 1971.
- Lattimore, R. *Themes in Greek and Latin Epitaphs Urbana* III. 1942.
- Lejeune, M. Notes d'épigraphie thessalienne, VII, L' extension, en Thessalie, du datif thématique en -οι, *REG* 54 (1941) 191-197.
- - , En marge d'inscriptions grecques dialectales, *REA* 47 (1945) 107-108.
- Lucas, G. *Les cités antiques de la Haute Vallée du Titarèse (Thessalie)*, Lyon 1992.
- Lullies, R. *Die Typen der griechischen Hermen*, *Königsberger kunstgesch. Forschungen* III. 1931.
- Möbius, H. *Die Ornamente der griechischen Grabstelen*, Berlin-Wilmersdorf 1929.
- Moret, J.- M. Les départs des enfers dans l' imagerie Apulienne, *RA* 2 (1993) 293-351.
- Naumann, F. Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, 28 Beih. *IstMitt*, 1983.
- Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*, I², München 1955.
- Orgogozo, J. L' Hermès des Achèens, *RHR* 36 (1949) 10-30 και 139-179.
- Peek, W. *Griechische Vers-Inschriften*. Band I. *Grab-Epigramme*, Berlin 1955.
- Pfuhl, E. Das Beiwerk auf den ostgriechischen Grabreliefs, *JdI* 20 (1905) 47-96, Tafel 4-6.
- Raingard, P. *Hermes Psychagogue*, Paris 1935.
- Renier, L. *RA* 1 (1844) 317.
- Rückert, B. *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen*, Regensburg 1998.
- Schadow, P. *Eine Grablekythos*, Diss., Jena 1897.

- Schmidt, M. Hermes als Seelengeleiter auf einer apulischen Lutrophoros in Basel, *AntK* 27 (1984) 34-46, Taf. 8-10.
- Siebert, G. LIMC, V 1, λήμματα “Hermes”.
- Simon, E. *Die Götter der Griechen. Aufnahmen von Max Hirmer und Anderen*, München 1969.
- Sourvinou- Inwood, Ch. *‘Reading’ Greek Death*, Oxford 1995.
- Tzifopoulos, Y. Z. Hermes and Apollo at Onchestos in the *Homeric Hymn to Hermes*: the poetics and performance of proverbial communication, *Mnemosyne* 53 (2000) 148-163.
- Velde van der, R. *Thessalische Dialektgeographie*, Diss. Nijmegen 1924.
- Vikela, E. Attische Weihreliefs und die Kult-Topographie Attikas, *AM* 112 (1997) 167-246 (Tafel 20-31).
- Windekens van, A. J. Les Hyperboréens, *RhM* 100 (1957) 164-169.
- - , Réflexions sur le nature et l’origine du dieu Hermès, *RhM* 104 (1961) 289-301.
- - , Sur le nom de la divinité grecque Hermès, *Beiträge zur Namenforschung* 13 (1962) 290-292.
- Wolters, Ch. *Die anthemien-Ornamente der Grabstelen von Demetrias*, Frankfurt/Main 1969.
- - , Thessalische Grabstelen, *La Thessalie, Actes du Colloque International, Lyon, 17-22 Avril 1990*, vol. B, Athènes 1994, 277-298.
- Wrede, H. *Die antike Herme*, Mainz am Rhein 1986.
- Wünsch, R. *Inscriptiones atticae Aetatis Romanae, Pars III, Appendix, Defixionum Tabellae*.
- Zuntz, G. *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.

Η Μεγάλη Θεά της Κύπρου και η Γένεση της Αφροδίτης*

Βάσος Καραγιώργης**

Από την αρχαιότητα η Κύπρος είναι γνωστή ως το νησί της Αφροδίτης, ο τόπος όπου γεννήθηκε και λατρεύτηκε η θεά. Ο Όμηρος την αναφέρει ως Κύπριδα αλλά και ως Αφροδίτη,¹ και γνώριζε ότι στην Πάφο υπήρχε ναός της θεάς.² Αυτό μας φέρνει πίσω στον 8ο - 7ο αι. π.Χ., μια εποχή κατά την οποία δεν υπήρχαν ακόμη μαρτυρίες σχετικά με τη λατρεία της θεάς στον Ελλαδικό χώρο.³ Το όνομα της Αφροδίτης δεν εμφανίζεται στις πινακίδες της Γραμμικής Β γραφής της Κνωσού και της Πύλου (13ος αι. π.Χ.) που αναφέρουν άλλες θεές –την Ήρα, την Αθηνά και την Άρτεμη⁴ ούτε στις πινακίδες της Θήβας, που αναφέρουν τη Δήμητρα και την Κόρη.⁵ Η Αφροδίτη στο μύθο και στο έπος σχετίζεται κυρίως με την Κύπρο.

* Το αγγλικό κείμενο αυτού του άρθρου θα δημοσιευθεί στα Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου για τη θεά της γονιμότητας που οργανώθηκε τον Ιούλιο του 2001 στο Ελσίνκι.

** Η ομιλία αυτή δόθηκε στο ΕΙΕ από τον καθηγητή κ. Β. Καραγιώργη στις 14.5.2002. Συγγραφείς του παρόντος κειμένου είναι οι Βάσος και Ζακελίν Καραγιώργη.

Συντομογραφίες

BCH: Bulletin de Correspondance Hellénique.

RDAC: Report of the Department of Antiquities, Cyprus.

1. Κύπρις στην *Ιλιάδα* V, 330, 422, 458, 760, 863· Αφροδίτη στην *Ιλιάδα* II, 820Z III, 64, 389, 413, 424· IV, 10· 370, 375, 427· XIV, 211Z XX, 40Z XXII, 470.
2. *Οδύσσεια* VIII: 362.
3. V. Pirenne-Delforge, *L' Aphrodite grecque* (Athènes-Liège 1994), 467-468.
4. M.Ventris and J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1956), 125-129.
5. Οι πινακίδες των Θηβών αναφέρουν τα ονόματα δύο θεοτήτων, της Δήμητρας και της Κόρης, βλ. L.Goddard and A. Sacconi, "Les dieux thébains dans les archives mycéniennes, *Comptes-rendus de l' Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, janvier-mars* 1996, 101-105.

Πολλές θεωρίες έχουν προταθεί, ήδη από τα τέλη του 19ου αι., σχετικά με τη γένεση και την ταυτότητα της θεάς.⁶ Μερικοί υποστήριζαν την Ινδο-ευρωπαϊκή προέλευσή της κι άλλοι θεωρούσαν ότι κατάγεται από τη Μεγάλη Θεά του Αιγαίου. Υπήρχε ακόμη η θεωρία ότι το λίκνο της Θεάς ήταν η Μινωϊκή Κρήτη και ότι στην Κύπρο μεταφέρθηκε από τους Μυκηναίους αποίκους. Η επικρατέστερη όμως θεωρία ήταν αυτή που συσχέτιζε τη θεά με την Ανατολή από όπου και μεταφέρθηκε στην Ελλάδα μέσω της Κύπρου.⁷

Το πρόβλημα της γένεσης της θεάς Αφροδίτης εξακολουθεί να υφίσταται, παρόλο που πρόσφατες αρχαιολογικές ανακαλύψεις ευνοούν την Κύπρο ως τόπο από όπου προήλθε η λατρεία της θεάς. Στην παρούσα μελέτη θα συσχετίσουμε τη θεά με τη θρησκεία της Κύπρου κατά τη Χαλκολιθική περίοδο και θα προτείνουμε το μετασχηματισμό της σε μια μεταγενέστερη περίοδο σε κυπριακή θεά της γονιμότητας με έντονες ανατολικές επιδράσεις. Θα ερευνήσουμε την πιθανή κυπριακή προέλευση των πλούσιων μυθολογικών μαρτυριών που την περιβάλλουν και θα αναφέρουμε μερικά επιπρόσθετα στοιχεία που στηρίζουν την κυπριακή προέλευση της θεάς.

Για την προέλευση της θεάς στα προϊστορικά χρόνια δεν υπάρχουν βεβαίως γραπτές μαρτυρίες και όλες οι πληροφορίες προέρχονται κυρίως από μυθολογικές παραδόσεις που διασώθηκαν στα κείμενα των αρχαίων συγγραφέων⁸ και προβάλλουν την ανατολική προέλευσή της. Μια άλλη πηγή είναι το αρχαίο κυπριακό εικονογραφικό υλικό⁹ που καλύπτει μια περίοδο 3500 χρόνων περίπου και περιλαμβάνει ειδώλια, παρα-

6. Για γενική αναφορά στις θεωρίες που σχετίζονται με τη γέννηση της Αφροδίτης, βλέπε Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 1-9.

7. P.Lévêque, *La Genèse d' Aphrodite à Chypre, Mélanges Roland Fietier*, Besançon 1984, 419-421.

8. Κ. Χατζηϊωάννου, *Η Αρχαία Κύπρος εις τας Ελληνικάς Πηγάς*, II, Λευκωσία 1973, 1-255· IVA, Λευκωσία 1980, 306-345.

9. J. Karageorghis, *La Grande Déesse de Chypre et son culte à travers l' iconographie de l' époque néolithique au VIe s. av. J-C. (La Grande Déesse)*, Lyon 1977, *passim*.

στάσεις πάνω σε αγγεία, γλυπτά και τέλος μερικές επιγραφικές μαρτυρίες,¹⁰ από τις οποίες οι αρχαιότερες ανάγονται στον 6ο αι. π.Χ.

Αν και ο μύθος κρύβει μέσα του σημαντικά στοιχεία, δεν είναι πάντοτε εύκολη η ερμηνεία του. Ασφαλώς θα υπάρχει λόγος που οι μυθολογικές μαρτυρίες τοποθετούν τη γέννηση της Αφροδίτης στην Πάφο, και συγκεκριμένα στην τοποθεσία που είναι γνωστή ως "Πέτρα του Ρωμιού", στη νοτιοδυτική ακτή του νησιού. Για πρώτη φορά απαντούμε το μύθο για τη γέννηση της Αφροδίτης στη *Θεογονία* του Ησίοδου, τον 8ο αι. π.Χ., που αναφέρεται στη δημιουργία του κόσμου.¹¹ Σύμφωνα με τον Ησίοδο, στην αρχή υπήρχε το Χάος, ύστερα δημιουργήθηκε η Γη και ο Ουρανός που γέννησαν τρομερούς γιούς. Ένας από αυτούς ήταν ο Κρόνος, που ακρωτηρίασε τον πατέρα του για να θέσει τέρμα στη δημιουργία τεράτων. Σύμφωνα πάντα με τον Ησίοδο, ο Κρόνος απέκοψε τα γεννητικά όργανα του πατέρα του που έπεσαν στην θάλασσα και για πολύ καιρό παρασίρονταν από τα κύματα του ωκεανού. Γύρω τους δημιουργήθηκε άσπρος αφρός από τον οποίο φύτρωσε μια κόρη, που πήγε πρώτα στα Κύθηρα και από εκεί εμφανίστηκε στη θαλασσοφίλητη Κύπρο ως σεβαστή και πανώρια θεά. Κάτω από τα πόδια της και γύρω της φύτρωνε χορτάρι. Οι θεοί και οι άνθρωποι την ονόμασαν Αφροδίτη. Μόλις γεννήθηκε τη συνόδευσαν ο Έρωτας και ο Πόθος... και πορεύθηκε για να συναντήσει τους άλλους θεούς.

Ο παράξενος αυτός μύθος υποδηλοί ίσως ότι ο Ησίοδος δανείστηκε στοιχεία από μια σύγχρονή του ανατολική θεογονία. Υπάρχει μια Χετταϊκή θεογονία του 14ου - 12ου αι. π.Χ. με Χουρριτικά και Βαβυλωνιακά πρότυπα, που περιγράφει τον αγώνα για επικράτηση ανάμεσα σε διάφορες γενεές θεών, που περιλαμβάνουν και τον ακρωτηριασμό ενός θεού, και καταλήγει στην επικράτηση του θεού Κουμαρπύ.¹² Ο Ησίοδος όμως εισάγει ένα νέο στοιχείο, τη γέννηση της Αφροδίτης από τη θάλασ-

10. Χατζηϊωάννου, *ό.π.*, IVA, 104-137, επιγραφές 20-20.78.

11. Ησίοδου *Θεογονία*, 176-206.

12. Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 313.

σα και την προσγείωσή της στην Κύπρο. Σύμφωνα με τον Ησίοδο, η γέννηση της Αφροδίτης έθεσε τέρμα στην αναρχία και τη γέννηση τεράτων από τη Γη και τον Ουρανό και εγκαινίασε μια άλλη ανεξάρτητη δημιουργία που σχετίζεται με τον Πόθο και την Ηδονή. Γεννήθηκαν ομαλά όντα που μπορούσαν να πολλαπλασιασθούν μεταξύ τους. Έτσι, ο Ησίοδος εισάγει το στοιχείο της γονιμότητας σε συσχετισμό με μια θεότητα. Η δύναμή της να γονιμοποιεί συμβολίζεται και με το γεγονός ότι μόλις πάτησε στη γη φύτευσε χορτάρι κάτω από τα πόδια της.

Η παρεμβολή δύο νέων γεωγραφικών περιοχών, των Κυθήρων και της Κύπρου, ίσως να οφείλεται στην εισαγωγή νέων στοιχείων¹³ στην ανατολική κοσμογονία, που αποδίδεται πιθανόν στη διακίνηση των Φοινίκων στην Ανατολική και την Κεντρική Μεσόγειο και τη διάδοση της λατρείας της δικής τους θεάς. Πρέπει να σημειωθεί πως δύο ή τρεις αιώνες αργότερα ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι στα δύο αυτά μέρη, στην Κύπρο και τα Κύθηρα, υπήρχε λατρεία της Αφροδίτης¹⁴ που προήλθε από τη λατρεία της Αφροδίτης Ουρανίας στην Ασκαλώνα της Παλαιστίνης. Είναι πολύ φυσικό παραδόσεις και μύθοι για την ίδρυση του ναού της Αφροδίτης να κυκλοφορούσαν ευρύτερα.

Ο Όμηρος δεν μνημονεύει το μύθο της γέννησης της Αφροδίτης από τη θάλασσα. Την παρουσιάζει ως θυγατέρα του Δία και της Διώνης¹⁵ και προστάτιδα των Τρώων, των εχθρών των Ελλήνων που είχαν προστάτιδά τους την Αθηνά. Θα έλεγε κανείς πως δεν τη θεωρούσε θεά των Ελλήνων εξ ου και την αποκαλεί Κύπριδα.¹⁶ Στην *Οδύσσεια* τη συνδέει με την Πάφο, όπου είχε "νάο και μυρωμένο βωμό".¹⁷ Διερωτάται κανείς: Γιατί η λατρεία της Αφροδίτης συνδέεται τόσο στενά με την Πάφο; Για να βρούμε κάποια απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να πάμε πίσω στην 3η χιλιετηρίδα π.Χ.

13. Στο ίδιο, 314-316.

14. Ηρόδοτος I, 105.2-3.

15. *Ιλιάδα* III, 374· V, 370· XX, 105.

16. *Ιλιάδα* V, 330, 422, 458, 760, 883. Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 311-312.

17. *Οδύσσεια* VIII, 363.

Πρόσφατες αρχαιολογικές ανασκαφές έδειξαν ότι η νοτιοδυτική περιοχή της Κύπρου, όπου βρίσκεται η Πάφος, ήταν κατά τη Χαλκολιθική περίοδο¹⁸ και κυρίως κατά την 3η χιλιετηρίδα, η κοιτίδα μιας λατρείας της γονιμότητας. Προηγουμένως, κατά τη Νεολιθική περίοδο, από την 7η ως την 5η χιλιετηρίδα π.Χ.,¹⁹ λιγοστά λίθινα ειδώλια επιτόπιας κατασκευής έχουν ένδειξη του φύλου (Εικ. 1). Περί τα τέλη της Νεολιθικής περιόδου (γύρω στις αρχές της 4ης χιλιετηρίδας π.Χ.) άρχισαν να εμφανίζονται παραστάσεις πέτρινων φαλλών, που υποδηλούν κάποια λατρεία της ανδρικής γονιμότητας.²⁰ Οι παραστάσεις γυναικείων μορφών εμφανίζονται αργότερα, με λίθινα ειδώλια που δείχνουν σχηματικά με βαθειά εγχάρρακτη γραμμή το θηλυκό αιδοίο.²¹ Η αναγνώριση της βασικής συμβολής της γυναικείας γονιμότητας στην επιβίωση των πρωτόγονων κοινωνιών προσέδωσε στις γυναίκες εξέχουσα θέση. Ανακάλυψαν ότι για να υπερνικήσουν την ανθρώπινη θνησιμότητα είχαν ανάγκη έντονης γεννητικότητας, με τον ίδιο τρόπο που χρειαζόνταν την ευφορία των αγρών και των ζώων για την προμήθεια τροφής. Για να επιτύχουν την εκπλήρωση αυτών των αναγκών έπρεπε να αναζητήσουν την εύνοια των γονιμοποιών δυνάμεων της φύσης διαμέσου διαφόρων



Εικ. 1 Λίθινο ειδώλιο από τη Χοιροκοιτία (αφ. 680) της Ύστερης Νεολιθικής περιόδου (5η χιλιετηρίδα π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία.

18. J. Karageorghis, "On some aspects of Chalcolithic religion in Cyprus", *RDAC* 1992, 17-27, πιν. II-III.

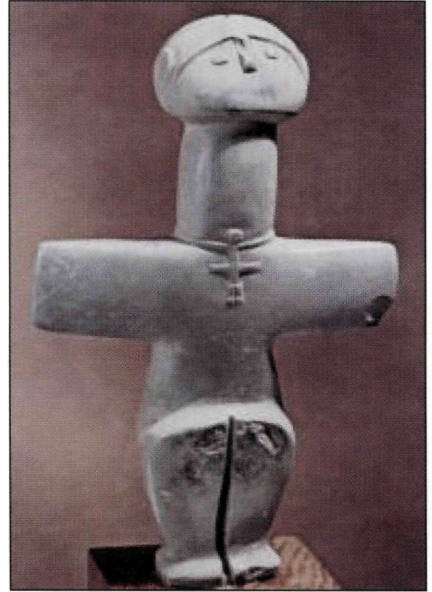
19. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 10-18, πιν. 1-3.

20. Στο ίδιο, 17-19.

21. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 12-14, πιν. 3d, 4d, 5b.



Εικ. 2 Λίθινο ειδώλιο από ασβεστόλιθο, από τη Λέμπα, θέση Λάγκους (αφ. 1976/54), της Χαλκολιθικής I περιόδου (τέλη της 4ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία.



Εικ. 3 Λίθινο ειδώλιο από πικρόλιθο, από τη Γιαλιά, Χαλκολιθικής περιόδου (τέλη της 4ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία, αφ. 1934/III-2/2.

μαγικο-θρησκευτικών τελετών. Η ανάπτυξη αυτής της νέας θρησκευτικής εκδήλωσης στην Κύπρο παρουσιάζεται κυρίως στην περιοχή της Πάφου, μεταξύ του 3500 και του 2500 π.Χ.

Πολυάριθμα πέτρινα ειδώλια που χρονολογούνται γύρω στο 3000 π.Χ. έχουν ανακαλυφθεί στην περιοχή της Πάφου.²² Ένα σχετικά μεγάλο ειδώλιο παριστάνει μια σχηματοποιημένη γυναίκα²³ (Εικ. 2). Ο μακρὺς κυλινδρικός λαιμός και το στρογγυλό της κεφάλι έχουν φαλλικό

22. Θέση Σουσκίου-Βαθυράκας, L. Vagnetti, "Figurines and minor objects from a Chalcolithic cemetery at Souskiou- Vathyrakas (Cyprus)" *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* XXI, 39 – θέση Λέμπα-Λάγκους, E.J. Peltenburg *et.al.*, *Excavations at Lemba-Lakkous 1976-1983*. Göteborg 1985, 281, Fig. 81. "Kissonerga-Mosphilia 1987, a ritual deposit unit 1015" *RDAC* 1988 (part 1).

23. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, πιν.10c.

σχήμα. Στο εμπρόσθιο μέρος του σώματος, το στήθος και η ηβική χώρα παριστάνονται με δύο εγχάρακτα τρίγωνα και μια κάθετη γραμμή ανάμεσά τους. Η φουσκωμένη της κοιλιά υποδηλώνει ότι είναι έγκυος. Η παράσταση αυτή, που συνδυάζει το γυναικείο σώμα και τον φαλλικό λαιμό, συμβολίζει τη γονιμότητα, με σημαντικότερο στοιχείο το γυναικείο. Ένα άλλο ειδώλιο παριστάνει μια καθιστή γυναικεία μορφή με κυρτά γόνατα. Τέτοιες μεγάλες παραστάσεις χρησίμευσαν ως πρότυπα για μικρότερα ειδώλια από μαλακό εγχώριο λίθο (πικρόλιθο). Το ύψος τους ποικίλλει από 4 σε 15 εκ. Τα ειδώλια αυτά,²⁴ που βρίσκονται κυρίως στους τάφους, παρουσιάζουν κυρίως καθιστές μορφές με κυρτά γόνατα, διαφόρων τύπων. Μερικά δεν έχουν καμιά ένδειξη φύλου, αλλά όμως έχουν ανάγλυφα στήθη. Μερικά φορούν εγχάρακτο δικτυωτό ένδυμα πάνω στους ώμους. Ειδικά ένα από αυτά φαίνεται να κάνει μια συγκεκριμένη τελετουργική χειρονομία. Μερικά παριστάνουν δύο μορφές, με την κυρία μορφή να κρατά μια άλλη στα μπράτσα της, ενώ άλλες στηρίζουν μια μικρότερη μορφή στο κεφάλι τους.

Ένα σχετικά μεγάλο ειδώλιο²⁵ δεν παρουσιάζει καμιά άλλη λεπτομέρεια στο σώμα, παρά ένα περιδέραιο με περιάπτο που μοιάζει με τη μορφή του ίδιου του ειδωλίου (*Εικ. 3*). Τα πολύ μικρά ειδώλια αποτελούσαν πιθανόν περιάπτα περιδεραίων και τα φορούσαν σαν φυλακτά.

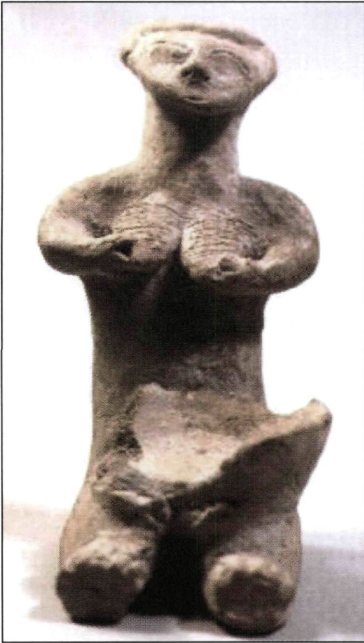
Τα άφθονα ειδώλια μοναδικής ωραιότητας που αναφέραμε πιο πάνω αντανακλούν ένα πολύπλοκο συμβολισμό που δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε, αλλά είναι βέβαιο ότι συνδέεται με τη γονιμότητα. Η ευρύτερα αποδεκτή ερμηνεία είναι ότι τα ειδώλια αυτά παριστάνουν γυναίκες την ώρα του τοκετού.²⁶ Ως επιβεβαίωση αυτής της ερμηνείας αναφέρουμε ένα πήλινο ειδώλιο²⁷ που παριστάνει γυναίκα που κάθεται πάνω σε θρανίο την ώρα του τοκετού, τη στιγμή που το κεφάλι και τα

24. Του ίδιου, *ό.π.*, 18-32, πιν. 8-10.

25. Του ίδιου, *ό.π.*, πιν. 8a.

26. J. Karageorghis, *ό.π.*, *RDAC* 1992, 22.

27. E. J. Peltenburg, "The beginning of religion in Cyprus", *Early Society in Cyprus*, Edinburgh 1989, 113-122, fig. 15.5-6.



Εικ. 4 Πήλινο ειδώλιο Χαλκολιθικής Περιόδου. Μουσείο του Λούβρου, AM 1176.

μπράτσα του βρέφους εμφανίζονται ζωγραφισμένα ανάμεσα στα σκέλη της. Γύρω από το λαιμό της φορά περιδέραιο με περίαπτο φυλακτό, παρόμοιο με τα μικρά ειδώλια που προαναφέραμε. Υπάρχουν και άλλα θραυσμένα ειδώλια του ίδιου τύπου, που παριστάνουν γυναίκες την ώρα του τοκετού. Γνωρίζουμε παρόμοιες παραστάσεις στην αρχαιότερη εικονογραφία της Κεντρικής Ευρώπης, της Ανατολίας και της Εγγύς Ανατολής, όπως για παράδειγμα την ανάγλυφη παράσταση θεάς πάνω σε τοίχο του ιερού στο Catal Hüyük της Ανατολίας. Το κυπριακό ειδώλιο που παριστάνει γυναίκα την ώρα του τοκετού βρέθηκε μέσα σε πήλινο ομοίωμα, προφανώς ιερού, που ίσως σχετίζεται με τελετή για τον τοκετό, όπως οι τελετές σε "καλύβες τοκετού", που τις γνωρίζουμε από εθνογραφικές αναφορές. Κείμενα από τη Μεσοποταμία αναφέρονται σε μια Θεά-Μητέρα με το όνομα "Κυρία Καλύβα Τοκετού".²⁸ Γενικά μπορούμε να πούμε πως το εικονογραφικό υλικό που βρέθηκε σε Χαλκολιθικές θέσεις συμβολίζει τη γονιμότητα: καθιστές γυναίκες με τα χέρια στα στήθη, πήλινες παραστάσεις γυναικών με βαθιά χαραγμένα αιδοία και γυναίκες που πιέζουν τα στήθη τους ούτως ώστε το γάλα να ρέει σε λεκάνες που κρατούν στα γόνατά τους²⁹ (Εικ. 4).

Δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα αν τα ειδώλια που αναφέραμε απλώς συμβολίζουν τη γονιμότητα, και συνεπώς καλή τύχη, πλούτο

28. Του ίδιου, *ό.π.*, 117.

29. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 19-22, πιν. 6c, 7a-c· V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus I*, πιν. I . 2-3, II-III.

και ίσως ανανέωση της ζωής ή αν πράγματι παριστάνουν τη Μεγάλη Θεά. Αν τοποθετήσουμε την κυπριακή θρησκεία στα ευρύτερα πλαίσια της θρησκείας της Ανατολίας και της Εγγύς Ανατολής, μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπήρχε μια πραγματική λατρεία της Μεγάλης Θεάς, με τη διαφορά ότι στην Κύπρο εμφανίζεται τρεις χιλιετίες αργότερα, ίσως ανεξάρτητα από την επίδραση των γειτονικών πολιτισμών. Είναι πράγματι αξιοθαύμαστο ότι η λατρεία αυτή ευδοκίμησε κυρίως στην περιοχή της Πάφου, ακριβώς εκεί όπου οι αρχαίοι Έλληνες τοποθέτησαν αργότερα τη λατρεία της Αφροδίτης. Ο Edgar Peltenburg που ανέσκαψε αυτές τις Χαλκολιθικές θέσεις αναφέρει: "παρόλο που υπάρχει χρονολογική απόσταση από το τελευταίο γυναικείο ειδώλιο (της Χαλκολιθικής περιόδου) ως την εμφάνιση του Ναού της Αφροδίτης στην Παλαιόπαφο, η θέση της λατρείας της Παφίας θεάς δεν είναι ίσως μια ιστορική σύμπτωση αλλά μάλλον η αναβίωση παλαιότερων παραδόσεων που υπήρχαν στην περιοχή".³⁰ Είναι γνωστό πως οι ιεροί χώροι λατρείας διατηρούνται για μεγάλο χρονικό διάστημα. Η λατρεία της Αφροδίτης πιθανολογείται ότι αναβίωσε χίλια περίπου χρόνια αργότερα, όπως θα δούμε παρακάτω.

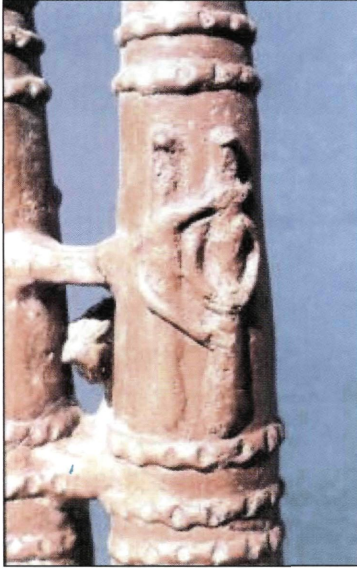
Ο Χαλκολιθικός πολιτισμός της δυτικής Κύπρου παρήκμασε γύρω στο 2500 π.Χ. Ταυτόχρονα, ένας νέος πολιτισμός, προφανώς εισαγμένος από την Ανατολία, εμφανίστηκε στο βόρειο τμήμα του νησιού και βαθμιαία εξαπλώθηκε προς το κέντρο.³¹ Χαρακτηρίζεται από νέες θρησκευτικές πεποιθήσεις που καταδεικνύουν μια ουσιαστική αλλαγή στην κυπριακή θρησκεία.³² Μια έκφραση του νέου πολιτισμού είναι η εμφάνιση πλούσιων ζωομορφικών ανάγλυφων παραστάσεων³³ κερασφόρων ζώων, φιδιών ή πτηνών. Εμφανίζονται επίσης πήλινα ομοιώματα ιερών. Έχουν ψηλούς τοίχους, με ανάγλυφους πεσσούς που στηρίζουν κεφάλια βοδιών. Σε γενικές γραμμές, η νέα θρησκεία της Πρώιμης Χαλκοκρατίας

30. E. Peltenburg, *Early Society in Cyprus*, 124.

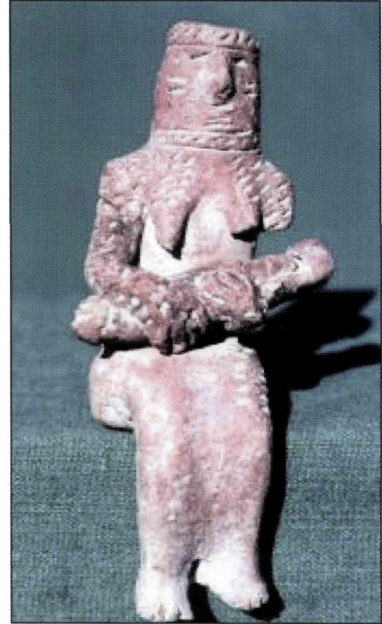
31. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 33-41.

32. E. Peltenburg, *Early Society in Cyprus*, 123.

33. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, πιν. 11.



Εικ. 5 Λεπτομέρεια από το διπλό λαιμό ερυθροσιλβωτού αγγείου από τους Βουνούς, Τάφος 19/10, Πρώιμης Χαλκοκρατίας III (τέλη της 3ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Στο δεξιό λαιμό ανάγλυφη παράσταση ζεύγους σε περίπτυση. Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία.



Εικ. 6 Πήλινο ερυθροσιλβωτό ειδώλιο της Πρώιμης Χαλκοκρατίας III (τέλη της 3ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, αρ. 1970/VI-26/4.

της βόρειας και κεντρικής Κύπρου, που χρονολογείται γύρω στο 2000 π.Χ., φαίνεται πως βασιζόταν στις δυνάμεις της ζωής, του θανάτου και της γονιμότητας, με σύμβολα τα κερασφόρα ζώα και τους όφεις. Σκηνές απο την καθημερινή ζωή³⁴ εμφανίζονται ανάγλυφες πάνω στον ώμο μεγάλων αγγείων και γύρω από τα χείλη λεκανών. Παριστάνουν οικιακές ασχολίες, καθώς και ζευγάρια ανδρών και γυναικών σε περίπτυση (Εικ. 5), γυναίκες την ώρα του τοκετού και γυναίκες που κρατούν βρέφη (Εικ. 6) και άλλες σκηνές που σχετίζονται με την ανθρώπινη γονιμότητα. Φαίνεται πως ο ρόλος των γυναικών - μητέρων αναβαθμίζεται. Αυτό πα-

34. Στο ίδιο, πιν. 12b, 13b, 14b.



Εικ. 7 Πήλινο σανιδόσχημο ερυθρο-στιλβωτό ειδώλιο της Πρώιμης Χαλκοκρατίας III (τέλη της 3ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία, αρ. 1963/IV-20/12.



Εικ. 8 Πήλινα σανιδόσχημα ερυθροστιλβωτά και λευκά γραπτά ειδώλια Πρώιμης – Μέσης Χαλκοκρατίας (περίπου 2000 π.Χ.). Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία, αρ. (απο τα αριστερά προς τα δεξιά): Λάπηθος, Τάφος 18, αρ. 208 (λευκό γραπτό), Λάπηθος, Τάφος 14, A10, 1934/VII-18/2.

ρουσιάζεται πάνω σε μία πυξίδα, με παράσταση ζευγαριού.³⁵ Η γυναίκα που κρατά στην αγκαλιά της βρέφος φαίνεται πολύ μεγαλύτερη από την παράσταση του ανδρός.

Φαίνεται πως ανάμεσα στις ζωομορφικές θρησκευτικές παραστάσεις που συμβολίζουν τις δυνάμεις της ζωής και του θανάτου αναπτύχθηκε η μορφή της γυναίκας-μητέρας που συμβολίζει τη γονιμότητα. Η γυναίκα δεν συνδέεται μόνο με τη μητρότητα. Ως ζωοδότρια πιστεύεται ότι έχει τη δύναμη να ξαναδίνει πνοή στο νεκρό. Αυτός είναι ο λόγος που πολλά σανιδόσχημα ειδώλια,³⁶ που πιθανόν παριστάνουν γυναικεία μορφή με τελετουργικό ένδυμα, έχουν βρεθεί σε τάφους (Εικ. 7-8). Τα ειδώλια

35. Στο ίδιο, πιν. 12a.

36. Στο ίδιο, 54-60, πιν. 16-17· V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus I*, πιν. XX-XL.

αυτά έχουν ψηλό τετράπλευρο λαιμό και κεφάλι με διάτρητα αυτιά για σκουλαρίκια. Το σώμα τους είναι επίπεδο, τετράπλευρο, χωρίς καμιά ένδειξη φύλου, εκτός από μερικά όπου υποδηλώνεται το στήθος ή κρατούν βρέφος. Φέρουν πλούσιο εγχάρακτο διάκοσμο και λεπτομερή ένδειξη των χαρακτηριστικών του προσώπου, της κόμης, των ενδυμάτων και των κοσμημάτων, καθώς και επιπρόσθετα σκουλαρίκια από χαλκό και πηλό που δεν διασώθηκαν.

Μερικά από τα ειδώλια είναι δικέφαλα. Παριστάνουν κατά πάσα πιθανότητα μια θεά ή τις ιέρειές της. Φαίνεται πως μιμούνται μεγάλου μεγέθους αγάλματα (ξόανα) από ξύλο ή πέτρα που τα στόλιζαν με πραγματικά ενδύματα και κοσμήματα κατά τη διάρκεια τελετών. Αν πράγματι τα ειδώλια αυτά παρίσταναν τη θεότητα και τις ιέρειές της, τότε η κυπριακή θρησκεία κατά την Πρώιμη Εποχή του Χαλκού ήταν ήδη αρκετά εξελιγμένη. Η θεότητα αυτή θα ήταν παρόμοια με την ανατολική θεά της γονιμότητας, της ζωής και της αναγέννησης.

Πρόσφατα, η R.M.Washbourne ταύτισε τα ειδώλια αυτά με παραστάσεις της θεάς της Μεσοποταμίας Inanna - Ishtar,³⁷ ιδίως γιατί φορούν διαδήματα, σκουλαρίκια και περιδέραια, τα οποία είχαν τελετουργική αξία και σχετιζόνταν με τη θεά της γονιμότητας και την προστάτιδα της ζωής ενάντια στο θάνατο. Αυτό θα δικαιολογούσε κατά κάποιον τρόπο και την ταφική τους χρήση.

Παρ' όλη την πειστικότητα της θεωρίας της Washbourne για την ταύτιση των ειδωλίων αυτών με την Inanna-Ishtar, εντούτοις υπάρχει μια δυσκολία στην αποδοχή της: δεν υπάρχουν αρχαιολογικές μαρτυρίες για σχέσεις ανάμεσα στην Κύπρο και τη Μεσοποταμία κατά την πρώιμη δεύτερη χιλιετηρίδα π.Χ. Τα πλησιέστερα προς τα κυπριακά ειδώλια είναι μερικά σανιδόσχημα δικέφαλα ειδώλια από την Ανατολία, αλλά οι γνώσεις μας για τη θρησκεία της Ανατολίας κατά την περίοδο αυτή είναι πολύ περιορισμένες. Όποια κι αν ήταν η προέλευση αυτής της λατρείας,

37. R. M. Washbourne, *Out of the mouths of pots*, Jonsered 2000, 69-76.

είναι βέβαιο ότι αναπτύχθηκε στη βόρεια και κεντρική περιοχή του νησιού κατά την Πρώιμη Χαλκοκρατία και δεν είχε καμιά σχέση με τη λατρεία που αναπτύχθηκε προηγουμένως στην περιοχή της Πάφου.

Το ζωόμορφο στοιχείο στην εικονογραφία που εμφανίζεται στα αρχικά στάδια της λατρείας σταδιακά εξαφανίζεται. Αυτό που διατηρείται και δεν θα ξεχασθεί για πολλούς αιώνες είναι η παράσταση της μητέρας, της *κουροτρόφου*. Η λατρεία της θεάς της γονιμότητας αναπτύχθηκε σε πολλά μέρη του νησιού. Ίσως από τη λατρεία στην κεντρική περιοχή του νησιού, από την Πρώιμη κιόλας Εποχή του Χαλκού, πηγάζει η λατρεία στους Γόλγους κατά τους ιστορικούς χρόνους. Σύμφωνα με τον Πανυσανία³⁸ η θεά της Κύπρου λατρευόταν στους Γόλγους πολύ πριν τη λατρεία της στην Πάφο.

Κατά τη Μέση Χαλκοκρατία, από το 1850 περίπου ως το 1600 π.Χ., ο πολιτισμός της προηγούμενης περιόδου έχασε τη ζωτικότητα του. Στο ανατολικό μέρος του νησιού αναπτύχθηκαν νέοι οικισμοί και από τα λιμάνια της ανατολικής ακτής άρχισε να εξάγεται χαλκός στο πλαίσιο των εμπορικών σχέσεων που αναπτύχθηκαν με τη συροπαλαιστινιακή ακτή. Ήταν φυσικό και επόμενο ο κυπριακός πολιτισμός να επηρεασθεί από τους πολιτισμούς της Εγγύς Ανατολής. Οι μόνες παραστάσεις που διασώθηκαν από την εικονογραφία της λατρείας της προηγούμενης περιόδου είναι αυτές που σχετίζονται με τη γυναικεία μορφή ή θεά που κάποτε κρατά βρέφος στην αγκαλιά της ή



Εικ. 9 Τρία πήλινα ειδώλια της Μέσης Χαλκοκρατίας (Πρώτο τέταρτο της 2ης χιλιετηρίδας π.Χ.). Συλλογή Σεβέρη, Λευκωσία.

38. Πανυσανίας, 8.5.2.

στα γόνατά της, καθώς και οι παραστάσεις βρέφους στο λίκνο, όλες σχετικές με τη γονιμότητα. Διασώθηκαν λιγοστές άτεχνες τέτοιες παραστάσεις,³⁹ που δείχνουν όμως ένα νέο στοιχείο στη μορφή τους: το στοιχείο του γυμνού, παρμένο ίσως από την Ανατολή, με έμφαση στα γεννητικά όργανα (*Εικ. 9*). Τα χαρακτηριστικά του προσώπου αποδίδονται ολόγλυφα, και συνεπώς πιο ρεαλιστικά. Τα ειδώλια δεν φορούν ενδύματα και τα γεννητικά όργανα αποδίδονται έντονα αλλά άτεχνα. Έχουν διάτρητα στήθη, ομφαλό και εγχάρακτο αιδοίο. Παρόλο που οι γυναίκες παριστάνονται γυμνές, φορούν περιδέραιο γύρω από το λαιμό, σκουλαρίκια στα διάτρητα αυτιά, ενώ μερικές έχουν κάλυμμα στη κεφαλή. Τα μπράτσα βρίσκονται κατά μήκος του σώματος, κάποτε όμως τα χέρια αγγίζουν το σώμα κάτω από τα στήθη και τα ίδια τα στήθη. Με την πάροδο του χρόνου αρχίζουν να μιμούνται γυμνά ανατολικά πρότυπα, με ατρακτοειδή σώματα, μπράτσα κατά μήκος του σώματος ή χέρια στο στήθος, μεγάλα διάτρητα αυτιά, σκουλαρίκια και περιδέραια. Η επίδραση της Ανατολής είναι πρόδηλη, με τη χρήση λατρευτικών ειδωλίων που σχετίζονται με τη γονιμότητα.

Οι επιδράσεις από την Ανατολή γίνονται έντονες κατά την Ύστερη Χαλκοκρατία, από το 1600 π.Χ. και ύστερα, όταν οι εμπορικές συναλλαγές με τη Συρο-Παλαιστίνη πολλαπλασιάζονται και κάτοικοι της περιοχής αυτής εγκαθίστανται πιθανόν στην Κύπρο. Ύστερα από μια περίοδο κατά την οποία σπάνιζε το λατρευτικό εικονογραφικό υλικό, υπάρχει τώρα μεγάλη αφθονία. Εκατοντάδες πήλινα ειδώλια, φτιαγμένα από φαιόχρωμο πηλό εμφανίζονται τώρα σε τάφους σε ολόκληρο το νησί,⁴⁰ από τα τέλη του 15ου ως τον 13ο αιώνα π.Χ. Διατηρούν τα χαρακτηριστικά των ειδωλίων της Μέσης Χαλκοκρατίας, με τα διάτρητα αυτιά, αλλά με ακόμα εντονότερη την απόδοση των γεννητικών οργάνων (*Εικ. 10*). Τα κύρια χαρακτηριστικά τους είναι μια παράξενη κεφαλή με

39. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 62-69, πιν. 17c-f, 18a· V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus I*, πιν. XLVIII-LII.

40. Στο ίδιο, 72-80, πιν. 20a-b.

μεγάλα στρογγυλά μάτια, κυρτή μύτη και μεγάλα διάτρητα αυτιά που διατηρούν ακόμη σε μερικές περιπτώσεις σκουλαρίκια, πήλινα ή χάλκινα. Έχουν εξογκομένους γοφούς, με την ηβική χώρα σε σχήμα μεγάλου τριγώνου.



Εικ. 10 Πήλινα ειδώλια της Ύστερης Χαλκοκρατίας (14ος - 13ος αι. π.Χ.). Συλλογή Cesnola, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της Νέας Υόρκης.

Το αιδοίο αποδίδεται με μια βαθιά τομή. Μολονότι οι γυναίκες που παριστάνουν είναι γυ-

μνές, φορούν περιδέραια γύρω από το λαιμό. Μιμούνται τα ανατολικά πρότυπα, με τα χέρια κάτω και ανάμεσα στα στήθη. Πολλά παριστάνουν γυναίκα που κρατά βρέφος στην αγκαλιά ή στα γόνατά της. Αντιγράφουν προφανώς Συριακά πρότυπα που με τη σειρά τους εμπνεύστηκαν από τα ειδώλια της Μεσοποταμίας, με τα ίδια χαρακτηριστικά του προσώπου και του κορμού. Αναμφίβολα σχετίζονται με τη γονιμότητα και παριστάνουν ίσως μια στερεότυπη εκλαΐκευμένη μορφή της θεάς της γονιμότητας, όπως παριστάνεται στις ανατολικές θρησκείες, σαν φυλακτά για τη γονιμότητα, την αφθονία και την προστασία εναντίον του θανάτου. Έτσι, η λατρεία της θεάς της γονιμότητας συνεχίζεται στην Κύπρο, ενισχυμένη τώρα με στοιχεία από την Ανατολή. Ταυτόχρονα όμως, μαζί με τους ανατολικούς τύπους, υπήρχαν και άλλοι με λιγότερο έντονα τα ανατολικά στοιχεία.⁴¹ Έχουν πρόσωπα πιο ανθρώπινα, δεν έχουν μεγάλα διάτρητα αυτιά και τα γεννητικά όργανα αποδίδονται λιγότερο έντονα. Φαίνεται πως επηρεάστηκαν από τη Μυκηναϊκή κοροπλαστική που ήταν διαδεδομένη στην Κύπρο κατά το 14ο και 13ο αι. π.Χ.

41. Στο ίδιο, 80-85, πιν. 128b-d, 19a-b.

Παρόλο που η Κυπρία θεά της γονιμότητας δέχτηκε έντονες επιρροές από την Ανατολή, ιδίως μεταξύ του 15ου και 12ου αι. π.Χ., για πρώτη φορά αντικρίζει την ελληνική παρουσία στο νησί γύρω στα 1200 π.Χ., και ως αποτέλεσμα υιοθετεί μια λιγότερο ανατολική όψη.

Τα ειδώλια που αναφέραμε αποτελούν ασφαλώς την απλουστευμένη λαϊκή έκφραση της κυπριακής θρησκείας, που θα είχε πολύ πιο πολύπλοκο χαρακτήρα. Με τον ίδιο τρόπο τα ανατολικά ειδώλια δεν αντιπροσωπεύουν όλο το πολύπλοκο φάσμα των ανατολικών θρησκειών, με πολλούς θεούς και θεές με διαφορετικά σύμβολα και πλούσιο μυθολογικό υπόβαθρο.

Η ανατολική επίδραση μπορεί επίσης να διαπιστωθεί και στην αρχιτεκτονική των ιερών κατά το 13ο αι. π.Χ. Στο Κίτιο,⁴² μια πόλη της νοτιοανατολικής ακτής, υπήρχαν δύο μικρά ιερά ανατολικού τύπου που περιλάμβαναν μια τετράπλευρη αυλή, μικρό άδυτο, υπαίθριο βωμό και ιερό κήπο, με μεταλλουργικές εγκαταστάσεις κοντά στα ιερά. Είναι πιθανόν οι Κύπριοι να υιοθέτησαν τώρα μερικούς ανατολικούς θεούς. Μία ενεπίγραφη πινακίδα του 13ου αι. π.Χ. που βρέθηκε στην Ουγκαρίτ, πόλη στην ακτή της Συρίας με την οποία η Κύπρος είχε στενές σχέσεις, αναφέρεται σε κυπριακές θεότητες με ανατολικά ονόματα, συμπεριλαμβανομένου του Baal, της Athort και της Anaf.⁴³ Ίσως αυτά τα ονόματα να είναι τα μεταφρασμένα ονόματα των αντίστοιχων κυπριακών θεοτήτων. Και οι δύο ανατολικές θεές, η Anaf και η Athort, ήταν θεές της γονιμότητας που θα μπορούσαν εύκολα να ταυτισθούν με την αντίστοιχη Κυπρία θεά. Σε κάποιο σημείο της εξέλιξης της κυπριακής θρησκείας θα υπήρξε ένα είδος σύγκλισης μεταξύ της ανατολικής και της κυπριακής θρησκείας.

Περί τα τέλη της Ύστερης Χαλκοκρατίας η Αφροδίτη εμφανίζεται στο προσκήνιο. Η θεά της Κύπρου αναφέρεται με το όνομα Αφροδίτη σε

42. Στο ίδιο, 93-95.

43. Στο ίδιο, 94· J.E. Dugand, *Centre de Recherches Comparatives sur les langues de la Méditerranée Ancienne, doc. 1, Chypre et Canaan* (Annales Nice), Nice 1973, 193.

μεταγενέστερα κείμενα που σχετίζονται με παραδόσεις για το μυθικό βασιλιά Κινύρα και τον Έλληνα ήρωα Αγαπήνορα. Ο Κινύρας⁴⁴ είναι γνωστός από την *Ιλιάδα* ως ο Κύπριος βασιλιάς που δώρισε στον Αγαμέμνονα ένα θαυμάσιο θώρακα πριν τον Τρωικό Πόλεμο. Φημιζόταν για τον πλούτο και την αφοσίωσή του στη θεά Αφροδίτη, της οποίας ήταν ο αγαπητός αρχιερέας⁴⁵. Αναμφίβολα ο Κινύρας θα υπήρξε ιστορικό πρόσωπο, κατά πάσα πιθανότητα βασιλιάς της Πάφου. Ταυτόχρονα όμως έγινε και μυθική προσωπικότητα, που αντανακλούσε τον πλούτο της Κύπρου κατά την Ύστερη Χαλκοκρατία, από το 1500 π.Χ. και ύστερα. Πρέπει να υποθέσουμε πως η Κύπρος, πριν από την άφιξη των Ελλήνων, ήταν ένα πλούσιο και ανεπτυγμένο νησί, όχι λιγότερο σημαντικό από τα άλλα κράτη της Εγγύς Ανατολής. Είναι επίσης γνωστό πως η Πάφος, ήδη από το 1500 π.Χ., ήταν ένα από τα πλέον ανθηρά κέντρα στην Κύπρο, με διασυνδέσεις τόσο με το Αιγαίο όσο και με την Ανατολή. Ο Τάκιτος αναφέρει τον Κινύρα ως ιδρυτή του ναού της Αφροδίτης στην Πάφο και τον πρώτο από τους Κινυράδες⁴⁶, μια δυναστεία αρχιερέων της θεάς. Μια άλλη όμως παράδοση που γνωρίζουμε από τον Πausανία⁴⁷ αναφέρει τον Αγαπήνορα ως καταγόμενο από το Άργος, ως Έλληνα ήρωα του Τρωικού Πολέμου και ιδρυτή τόσο της πόλης της Πάφου όσο και του ναού της Αφροδίτης.

Όλες οι παραπάνω αντικρουόμενες και αντιφατικές παραδόσεις μπορεί να αντικατοπτρίζουν μια "ιστορική" πραγματικότητα. Ο Κινύρας αντιπροσωπεύει ίσως εποίκους από τη συροπαλαιστινιακή ακτή που ήρθαν να εγκατασταθούν στο νησί κατά την Ύστερη Χαλκοκρατία και είχαν ήδη συγχωνευθεί με το γηγενές στοιχείο. Σχετιζόταν με την ίδρυση του ναού της Αφροδίτης όχι μόνο στην Κύπρο αλλά και στη Βύβλο⁴⁸. Επιπλέον, ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι ο ναός της Αφροδίτης στην Κύπρο

44. Cl. Baurain "Kinyras", *BCH* 104 (1980), 277-306.

45. Πινδάρου, *Πύθ.* 2.18.

46. Tacitus, *Hist.* II, 3.

47. Πausανίας, 8.5.2.

48. Λουκιανού, *Περί Σύρης θεάς.* 9.

προήλθε από το ναό στην Ασκαλόνα, στην ακτή της Παλαιστίνης.⁴⁹ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Κινύρας ίδρυσε ένα σημαντικό ιερό μιας ανατολικής θεάς στην Πάφο, γιατί η Πάφος ήταν ήδη μια σημαντική πόλη και είχε διατηρήσει μερικά στοιχεία της παλιάς λατρείας. Αυτή η προέλευση μπορεί ίσως να εξηγήσει τον ανατολικό χαρακτήρα της θεάς και της λατρείας της στην Πάφο.⁵⁰ Τα αρχαιότερα ερείπια του ιερού της απαρτίζονται από ένα περίβολο με μια ανοιχτή αυλή ανατολικού τύπου και ένα μικρό στεγασμένο "άδυτο" (Εικ. 11). Μέχρι τη Ρωμαϊκή περίοδο, η θεά λατρευόταν υπό τη μορφή μιας μεγάλης κωνικής πέτρας που θυμίζει τους ανατολικούς "βαιτύλους". Μπορούμε να φαντασθούμε ότι η κυπριακή θεά συγγένευε με μια ανατολική θεά, όπως για παράδειγμα τη θεά των Σουμερίων Inanna, την ακκαδική Ishtar ή την ουγαριτική Anah και Athart, που όλες λατρεύονταν στην Ανατολή κατά τη 2η χιλιετηρίδα π.Χ. Αυτή η ανατολική θεά υπήρξε κατά το René Labat⁵¹:



Εικ. 11 Γενική όψη των ερειπίων του ναού της Αφροδίτης στην Παλαίπαφο. Αρχές του 12ου αιώνα π.Χ.

"Η θεά του Έρωτα, στην περισσότερη ή λιγότερη αγνή της έκφραση. Ήταν η μητέρα, η αδελφή, η ερωμένη διαφόρων θεών, η ίδια ερωτευμένη με πάθος αλλά και αστάθεια στον έρωτά της. Ήταν η τρομερή θεά του πολέμου αλλά και η σοφή και παντοδύναμη προστάτιδα των θεών

49. Ηρόδοτος 1. 105.2-3.

50. F.G. Maier and V. Karageorghis, *Paphos. History and Archaeology*, Nicosia 1984, 97-102.

51. R. Labat, *Les religions du Proche-Orient, textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris 1970, 227-228.

και των ανθρώπων. Έδινε στους βασιλείς το σκήπτρο, το θρόνο και τα βασιλικά τους εμβλήματα, προστάτευε τις βασιλικές δυναστείες. Ανερχόταν στα ύψη του ουρανού σαν το πιο φωτεινό αστέρι, κατέβαινε στον Άδη και η απουσία της προκαλούσε την ατροφία της φύσης. Ήταν ερωτευμένη με το θεό Doumouzi/Tammouz που στάλθηκε στον Άδη και τον θρηνούσε. Στην αρχαία Εγγύς Ανατολή λατρευόταν με ευλάβεια και αγάπη από βασιλείς και κοινούς θνητούς. Πολλοί διθυραμβικοί ύμνοι και συγκινητικές προσευχές ψάλλονταν προς τιμήν της".⁵²

Πράγματι, η κυπριακή θεά παρουσίαζε παρόμοια χαρακτηριστικά που δείχνουν τον ανατολικό της χαρακτήρα, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Γνωρίζουμε πως γύρω στο 1200 π.Χ. Μυκηναίοι Έλληνες, γνωστοί στον Όμηρο ως Αχαιοί, εγκατέλειψαν την ήπειρωτική Ελλάδα μετά τη διάλυση της Μυκηναϊκής "αυτοκρατορίας" για να αναζητήσουν νέες πατρίδες στις χώρες της Ανατολικής Μεσογείου. Μερικοί από αυτούς έφτασαν στην Κύπρο, όπου εγκαταστάθηκαν άλλοι ειρηνικά και άλλοι όχι. Η παρουσία Ελλήνων αποίκων στο νησί κατά το 12ο και τον 11ο αι. π.Χ. επιβεβαιώνεται από τους μύθους ίδρυσης πόλεων στην Κύπρο από Έλληνες ήρωες μετά τον Τρωικό Πόλεμο και από τις αρχαιολογικές μαρτυρίες.⁵³ Αυτή η περίοδος ήταν πρωταρχικής σημασίας για την Κύπρο, γιατί ήρθε αντιμέτωπη με ένα εντελώς νέο πολιτισμό. Αυτή είναι η εποχή που ο Αγαπήνορας και οι σύντροφοί του έφτασαν στην Πάφο. Είναι ίσως και η εποχή που θεά της Κύπρου έγινε η Αφροδίτη για τους Έλληνες.

Ο Αγαπήνορας και οι σύντροφοί του έφτασαν από την Αρκαδία στην Πάφο, μια πλούσια πόλη όπου βασίλευε, όπως προαναφέραμε, ο Κινύρας. Εγκαταστάθηκαν στην πόλη, απέκτησαν με τον καιρό πολιτική

52. B. De Song Meador, *Inanna, Lady of Largest Heart*, Austin 2000, 68-190.

53. E.Gjerstad, "The Colonization of Cyprus in Greek Legend", *Opuscula Archaeologica* 3, 1944. 107-123· H. Catling, "The Achaean Settlement in Cyprus", *Acts of the International Archaeological Symposium, The Mycenaean in the Eastern Mediterranean*, 27th March-2nd April 1972 (Acts), Nicosia 1973, 40-50.

δύναμη, χωρίς να αποκλείουμε και το ενδεχόμενο να κατέλαβαν την πολιτική εξουσία με τη βία. Ο Αγαπήνορας υπέταξε τον αυτόχθονα πληθυσμό, αλλά αντιμετώπισε με σεβασμό την τοπική θρησκεία. Θα τον εντυπωσίασε ο παράξενος χαρακτήρας, το μεγαλείο και η δύναμη της θεάς, που υπό μορφή μεγάλης κωνικής πέτρας λατρευόταν στο ιερό της. Όπως οι άλλες ανατολικές θεές, έτσι και αυτή προστάτευε τον βασιλιά και το κράτος του, και ο βασιλιάς ήταν ο υπηρέτης της. Οι τελετουργίες προς τιμήν της θα ήταν λαμπρές και εντυπωσιακές. Ο Αγαπήνορας ενδεχομένως θεώρησε πώς η προστασία της λατρείας της θεάς θα είχε ενεργητικά για τον ίδιο αποτελέσματα και ότι θα του εξασφάλιζε το σεβασμό του ντόπιου πληθυσμού. Για να δείξει έμπρακτα το ενδιαφέρον του για τη λατρεία της θεάς, ίδρυσε ένα νέο περίλαμπρο ιερό. Έκτισε τον περίβολο με τεράστιους πελεκητούς λίθους, τεχνική γνωστή στους Έλληνες αλλά και στον ντόπιο πληθυσμό, και εισήγαγε σύμβολα της δικής του θρησκείας, τα "κέρατα καθοσιώσεως". Σύμφωνα με τις ανατολικές συνήθειες, η θεά ήταν γνωστή ως "Δέσποινα" ή "Κυρά". Ο τίτλος αυτός μεταφράστηκε στη Μυκηναϊκή ελληνική γλώσσα, την ονόμασε "Wanassa"=βασιλίσα. Αυτό είναι το όνομα με το οποίο ήταν γνωστή η θεά της Πάφου ως τον 3ο αι. π.Χ. Είχε όμως ίσως και ένα ανατολικό όνομα, πιθανόν "Aphort" ή "Aphrot". Με την πάροδο του χρόνου έγινε "Aphrodita", ένα όνομα που θύμιζε τον αφρό της θάλασσας από τον οποίο θρυλούνταν ότι γεννήθηκε. Είναι ίσως τότε που η κυπριακή θεά πήρε το ελληνικό όνομα Αφροδίτη.

Τα παραπάνω δεν είναι παραμύθι. Βασίζονται εν πολλοίς σε αρχαιολογικές μαρτυρίες ή γραπτές πηγές και σύγχρονη επιστημονική έρευνα. Είναι γεγονός ότι η παρουσία των Ελλήνων έγινε έντονα αισθητή στην Πάφο κατά το 12ο ή 11ο αι. π.Χ.,⁵⁴ όπου βρέθηκε και η πρώτη επιγραφή στην ελληνική γλώσσα,⁵⁵ και όπου το ιερό της Πάφου, αν και ανατολι-

54. V. Karageorghis, *Palaepaphos-Skales. An Iron Age Cemetery in Cyprus*, Konstanz 1983. 371.

55. E. and O. Masson, "Les objets inscrits de Palaepaphos-Skales" in *Palaepaphos-Skales*, 411-415.

κού τύπου, έχει στοιχεία ελληνικά.⁵⁶ Η μετάφραση στα ελληνικά “Βασίλισσα” του ανατολικού ονόματος της θεάς “η Κυρά βασίλισσα” είναι βάσιμη.⁵⁷ Ακόμα και η ετυμολογική ερμηνεία του ονόματος της Αφροδίτης από το ανατολικό όνομα Athort, παρόλο που φαίνεται εξεζητημένη, εντούτοις έχει τους υποστηρικτές της.⁵⁸

Η Αφροδίτη λατρευόταν στο ιερό της Πάφου ως τα Ρωμαϊκά χρόνια, όπως προαναφέραμε, υπό μορφή κωνικής πέτρας, στοιχείο που μάλλον ξάφνιαζε τους επισκέπτες του ιερού, αλλά γινόταν δεκτό ως μια από τις ιδιαιτερότητες της λατρείας της Κυπρίας Θεάς.⁵⁹ Παρόλο που δεν υπήρχε στην Ανατολή παρόμοιος κωνικός λατρευτικός λίθος (βαίτυλος), η συνήθεια αυτή προήλθε πιθανότατα από την Ανατολή, όπου ήταν γνωστή η λατρεία λίθων.^{59a}

Η κυπριακή θεά ήταν πάντοτε για τους Έλληνες μια παντοδύναμη θεά που δέσποζε πάνω από όλα τα ζωντανά όντα, παρόμοια της Inanna - Ishtar που ήταν η Βασίλισσα του Ουρανού και της Γης. Έτσι την περιέγραψε ο Σοφοκλής σε ένα απόσπασμα χαμένης τραγωδίας του. Υπάρχει παρόμοια περιγραφή στον *Ορφικό Ύμνο*.⁶⁰ Όπως η Inanna της Μεσοποταμίας που αποτελούσε ένα μείγμα αντιθέσεων και υπερβολών, μπορούσε να προξενήσει το καλό ή το κακό. Είχε συμπόνια αλλά ήταν συνάμα σκληρή και εκδικητική εναντίον όσων την περιφρονούσαν.

-
56. Maier and Karageorghis, *Paphos. History and Archaeology*, 99, εκ. 76, 84-85· Pirenne-Delforge, *L' Aphrodite grecque*, 334-336.
 57. L.R. Palmer, “New religious texts from Pylos” (1955), *Transactions of the Philological Society* 1958, 6-9.
 58. Dugand, *Annales Nice*, 90-91· J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 111-112· Lévêque, *La Genèse d' Aphrodite*, 423-424.
 59. Tacitus, *Hist. II.2· Servius, Aen. Virg.*, I. 724· “Le bétyle dans le culte de l' Astarté phénicienne”, *Mélanges de l' Université Saint-Joseph, Beyrouth*, t.XL VII, 149-168.
 59a. Για ανεικονικές παραστάσεις της θεάς και παραπομπές σε προηγούμενες εργασίες, δες V. Karageorghis, “Aniconic representations of divinities in Cypriote naiskoi”, 51-62 in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios, Fenicios Púnicos*, Cadiz 2000.
 60. Σοφοκλέους TGF 855. 1-17· *Ορφ. Ύμνοι*, 55. 1-28.

Κρατούσε στα χέρια της όλο τον πλούτο της χώρας, προνοούσε για την ευφορία των αγρών και ίσως για την παραγωγή χαλκού. Η Inanna - Ishtar είχε ιερά στη Μεσοποταμία που χρησιμοποιούνταν και ως αποθήκες σιτηρών και οι ιέρειες έλεγχαν την παραγωγή μαζί με άλλο προσωπικό. Η θεά της Κύπρου, σε συνδυασμό με ένα θεό, συνδεόταν με την παραγωγή του χαλκού.⁶¹ Και οι δύο θεότητες παριστάνονταν να στέκονται πάνω σε βάσεις σε σχήμα ταλάντου χαλκού και στα ιερά της Αφροδίτης υπήρχαν εργαστήρια κατεργασίας χαλκού. Με βάση αυτή την ιδιότητα της Αφροδίτης, οι Έλληνες φαντάστηκαν το μυθικό γάμο της Αφροδίτης με το θεό Ήφαιστο.⁶² Ήδη από την Ύστερη Χαλκοκρατία, η θεά της Κύπρου παριστάνεται με μια δέσμη σφραγίδων που κρέμονται από το λαιμό της ως χαρακτηριστικό της γνώρισμα, που υποδηλούσε ίσως τη σχέση της με τον έλεγχο της παραγωγής. Μια επιγραφή του 2ου αι. π.Χ. αναφέρει μια γιορτή στην Αμαθούντα, όπου υπήρχε περίφημος ναός της Αφροδίτης.⁶³ Κατά τη διάρκεια της γιορτής πρόσφεραν στη θεά θυσίες για χάρη εκείνων που καλλιεργούσαν τη γη, για την ευημερία των ανθρώπων και την ευφορία των αγρών.

Όπως η Inanna - Ishtar είχε μεταβεί στον Άδη και θρηνούσε το νεαρό θεό Dammouzi/Tammouz, η θεά της Κύπρου θρηνούσε τον Άδωνη, που μερικές μυθολογικές παραδόσεις τοποθετούν τη γέννηση, τη ζωή, τους έρωτες και το θάνατό του στην Κύπρο.⁶⁴ Ο Άδωνης φέρεται ως γιος του Κινύρα και γεννήθηκε από την ίδια του τη θυγατέρα που μεταμορφώθηκε σε δέντρο. Σύμφωνα με μια άλλη παράδοση, ήταν ο τρυφερός βλαστός την ίδιας της Αφροδίτης. Λέγεται πως ερωτεύτηκαν με πάθος σε διάφο-

61. H.W. Catling, *Cypriot Bronzework in the Mycenaean World*, Oxford 1964, 257, 272· J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 98-106· V. Karageorghis, "Contributions to the Religion of Cyprus in the 13th and 12th centuries B.C.", *Acts*, 105-109· O. Masson, "Remarques sur les cultes chypriotes à l' époque du bronze récent", *Acts*, 110-117.

62. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 113-114· Pirenne-Delforge, *L' Aphrodite grecque*, 366-367.

63. Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 353-354.

64. J. Karageorghis, *ό.π.*, 114-115· Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 363-366.

ρα μέρη του νησιού αλλά τελικά ο φθονερός Άρης τον σκότωσε. Σύμφωνα με τη μυθολογία, η Αφροδίτη τον θρηνούσε και μπορούσε να τον φέρει στον άνω κόσμο μόνο για δύο τρίτα του χρόνου.

Ο Πανσανίας αναφέρει ότι υπήρχε ναός της Αφροδίτης και του Άδωνη στην Αμαθούντα, μια πόλη που διατηρούσε πανάρχαιες θρησκευτικές τελετές. Σε έναν *Ορφικό Ύμνο* αναφέρεται ότι κάθε χρόνο γίνονταν θρησκευτικές τελετές στην Κύπρο, με πρωτοβουλία νεαρών κοριτσιών προς τιμήν του Άδωνη και της Αφροδίτης. Στη Βύβλο επίσης υπήρχαν ιερά όπου λάμβαναν χώρα μυστικές τελετές προς τιμήν του Άδωνη. Το όνομά του στη σημιτική γλώσσα σημαίνει "Κύριος". Ήταν ασφαλώς μια ανατολική θεότητα που σχετιζόταν με τον κύκλο της βλάστησης. Ο θάνατός του σήμαινε τη στειρότητα της φύσης. Τον επανέφερε από το θάνατο στη ζωή η θεά της γονιμότητας, όπως αναφέρεται σε πολλές ανατολικές θρησκείες. Η σχέση του με τη συροπαλαιστινιακή ακτή και τον Κινύρα υποδηλοί ότι ήταν ένα από τα ανατολικά στοιχεία που υιοθέτησε η Κυπριακή θρησκεία. Ο Ησύχιος αναφέρει άλλα ονόματα του Άδωνη στην κυπριακή διάλεκτο που υπονοούν μια πανάρχαια λατρεία που μεταγενέστερα εξομοιώθηκε με τη φοινικική λατρεία του Άδωνη.

Ένα χαρακτηριστικό της θεάς της Κύπρου είναι η στενή της σχέση με τη βασιλεία. Ακόμη και στον 4ο αι. π.Χ. οι βασιλείς της Πάφου αποκαλούσαν τους εαυτούς τους στις αναθηματικές επιγραφές "ιερείς της βασίλισσας".⁶⁵ Υπάρχουν κείμενα που αναφέρονται στην Αφροδίτη ως φίλη, ερωμένη ή ακόμη πόρνη του Κινύρα,⁶⁶ που ασφαλώς υποδηλοί κάποια σεξουαλική σχέση ανάμεσά τους. Αυτό το φαινόμενο μπορεί να

65. J. Rudhart, "Quelques notes sur les cultes chypriotes, en particulier sur celui d' Aphrodite", *Chypre des origines au Moyen Age, séminaire du I' Université de Genève 1975*, 113· Pirenne-Delforge, *op.cit.*, 346-347· J. Karageorghis, "Les noms de la Grande Déesse dans les inscriptions syllabiques chypriotes", *Mélanges Olivier Masson, Centre d' Etudes chypriotes, cahier 27*, 1997, 115-119. Για τον ιερό γάμο στη Μεσοποταμία, δες J. Bottero in S.N. Kramer, *Le mariage sacré*, Paris 1983, 175-208.

66. Κλήμης Αλεξανδρεύς, όπως αναφέρεται στον Χατζηϊωάννου, *Η Αρχαία Κύπρος* II, 47.2.

ερμηνευθεί ως *ιερός γάμος*, κατά τη διάρκεια του οποίου ο βασιλιάς συνενουρισκόταν με την *ιέρεια* που αντιπροσώπευε τη θεά, για να εξασφαλισθεί η σταθερότητα της πολιτείας και η ευημερία της χώρας. Αναφέρεται ότι ο Κινύρας μετέθεσε τα όργια προς τιμήν της Αφροδίτης από τη νύκτα στη μέρα, που σημαίνει ότι λάμβανε χώρα μια δημόσια τελετή που αντιστοιχεί, όπως υποθέτουν οι επιστήμονες, με τον *ιερό γάμο* στη Μεσοποταμία. Αλλά δεν έχουμε άλλες πιο ουσιαστικές πληροφορίες γι' αυτό τον ανατολικό θεσμό στην Κύπρο. Μερικά παρόμοια κείμενα, ένα στην *Οδύσσεια* και δύο στους *Ομηρικούς Ύμνους*,⁶⁷ περιγράφουν το στόλισμα της θεάς στο *ιερό* της στην Πάφο, με έμφαση στην επάλειψή της με λάδι αθανασίας και το ντύσιμό της με θαυμαστά ενδύματα και πολύτιμα στολίδια, που περιλαμβάνουν στέμμα και σκουλαρίκια. Οι περιγραφές αυτές θα είχαν την έμπνευσή τους στο στόλισμα της θεάς για τον *ιερό γάμο*.

Σύμφωνα με το μύθο, η Αφροδίτη φορούσε ένα ειδικό στολίδι που αναφέρεται ως *κεστός μιάς*,⁶⁸ ένα είδος μαγικής ζώνης που προκαλούσε τον πόθο. Αυτό το μέρος της ενδυμασίας της θυμίζει τα διάφορα *ιερά* και *μαγικά* στολίδια που φορούσαν οι Ανατολικές θεές, όπως η Inanna - Ishtar, στολίδια που έπρεπε να αφαιρέσει η θεά όταν κατέβηκε στον Άδη. Στους ιστορικούς χρόνους η θεά της Κύπρου και οι *ιέρειες* της παριστάνονταν με πλούσια κοσμήματα που θεωρούνται ιδιαιτερότητα της κυπριακής τέχνης σε αντίθεση με την ελληνική τέχνη. Ίσως αυτό να αποτελεί κατάλοιπο πανάρχαιων θρησκευτικών εθίμων.

Η *ιερή πορνεία* ήταν έθιμο που αναφέρει μόνο ο Ηρόδοτος,⁶⁹ ως χαρακτηριστικό της Αφροδίτης της Βαβυλώνας και της Κύπρου. Γνωρίζουμε πως *ιερά* αφιερωμένα σε ανατολικές θεές, περιλάμβαναν ανάμεσα στο προσωπικό τους γυναίκες και άνδρες που επιδίδονταν σε σεξουα-

67. *Οδύσσεια* VIII. 360-366· *Ομηρικός Ύμνος εις Αφροδίτην* I, 58-68, 86-88· VI, 1-21.

68. *Ιλιάδα* XIV, 214-218.

69. Ηρόδοτος I. 199. 1-5· Rudhart, *ό.π.*, (note 65), 141-142· Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 345-346· De Shong Meador, *ό.π.*, (note 52), 160-161.

λικές πράξεις, παρόλο που δεν χαρακτηρίζονται πορνεία. Ο Ηρόδοτος περιγράφει ένα έθιμο στο ιερό της Αφροδίτης στη Βαβυλώνα (ταυτίζει την Ασσυριακή Μύλιττα με την Αφροδίτη) σύμφωνα με το οποίο η κάθε γυναίκα όφειλε να κάνει έρωτα μια φορά στη ζωή της με ένα ξένο. Οι γυναίκες κάθονταν στο ιερό με στέμμα στο κεφάλι και περιέμεναν ένα ξένο να τις επιλέξει, λέγοντάς τους "επικαλούμαι για σένα τη θεά Μύλιττα". Ευθύς μετά η γυναίκα έκανε έρωτα μαζί του εκτός του ιερού. Ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι υπήρχε παρόμοιο έθιμο σε μερικά μέρη της Κύπρου. Ο γραπτός διάκοσμος στο εσωτερικό ενός πινακίου του βου αι. π.Χ.⁷⁰ παριστάνει ίσως σκηνή ιερής πορνείας στους ιερούς κήπους του ιερού. Μεταγενέστεροι συγγραφείς αναφέρουν την προγαμιαία πορνεία ως κυπριακό έθιμο,⁷¹ που ήταν ίσως παραφθορά του αρχικού εθίμου. Μπορούμε να βρούμε μερικές άλλες αναφορές σε αυτό το έθιμο που σχετίζονται με τις Προποιτήδες γυναίκες ή θυγατέρες του Κινύρα στην Αμαθούντα, αλλά σε αυτές τις παραδόσεις η Αφροδίτη προβάλλει την πορνεία ως τιμωρία για τις γυναίκες που περιφρονούν τις δυνάμεις της.⁷² Σύμφωνα με τον Οβίδιο⁷³ στη Σαλαμίνα υπήρχε ναός της προκύπτουσας Αφροδίτης ("Αφροδίτης στο παράθυρο"), σύμβολο της ιερής πορνείας. Το επίθετο αυτό, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, ήταν επίσης επίθετο της Αφροδίτης στην Κύπρο.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της Αφροδίτης της Κύπρου ήταν η αμφισεξουαλικότητά της.⁷⁴ Η αρχαιότερη αναφορά σε αυτή της την ιδιότητα βρίσκεται στον Κύπριο συγγραφέα Παίονα της Αμαθούντας, που τον αναφέρει ο Θεόφραστος, σύμφωνα με τον οποίο η Κυπρία θεά μπορούσε να μεταμορφωθεί σε άνδρα. Ο Αριστοφάνης γνώριζε την ύπαρξη

70. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 193 πιν. 31a.

71. Ιουστίνου, *Επίτ. Ιστ.* 18.5 εις Χατζηϊωάννου, *Η Αρχαία Κύπρος* IV A, 238, 308-309.

72. Ovid, *Metam.* X, 239-242.

73. Ovid, *Metam.* XIV, 693-761.

74. Για θεώρηση του προβλήματος, δες S. Sophocleous, "L' Aphrodite en tant qu' androgyne", *Archaeologia Cypria I, 1985 in honour of Professor Einar Gjerstad*, 80-96, πιν. XV-XVI· De Shong Meador, *ό.π.* 166-167.

αυτής της αμφισεξουαλικής θεάς που ονομάζετο Αφροδίτη. Ο Ησύχιος επιβεβαιώνει ότι ο Αφροδίτος ήταν ο Ερμαφρόδιτος. Ο Μακρόβιος δίνει την εκτενέστερη αναφορά σε αυτό το φαινόμενο που είναι γνωστό και από πολλές πηγές, δηλώνοντας ότι στην Κύπρο υπήρχε άγαλμα γενειοφόρου Αφροδίτης ντυμένο γυναίκα, γεγονός που επιβεβαιώνεται από πολλούς συγγραφείς. Η ύπαρξη μιας τέτοιας θεότητας τοποθετείται σε μια περίπτωση στην Αμαθούντα, όπου υπάρχουν κατάλοιπα κάποιας πανάρχαιας θρησκείας. Μερικά ειδώλια και ένα άγαλμα της Αφροδίτης αναφέρονται συχνά ως τεκμήρια του αμφισεξουαλικού χαρακτήρα της θεάς, χωρίς όμως να υπάρχει για αυτό καμιά βεβαιότητα. Θα υπάρχει όμως κάποια αλήθεια σε αυτές τις αναφορές. Αυτός ο αμφισεξουαλικός χαρακτήρας υπάρχει και στη θεά Inanna-Ishtar, που μπορούσε να θεωρηθεί θεά όσο και θεός.⁷⁵

Μια άλλη αμυδρή ένδειξη της ομοιότητας της Κυπριας θεάς με την Inanna-Ishtar θα μπορούσε να είναι το επίθετο "έγγχειος"⁷⁶ που υψαινίσσεται το φιλοπόλεμο χαρακτήρα της, που είναι όμοιος με εκείνο της ανατολικής θεάς. Αυτά τα στοιχεία θα ενέπνευσαν ίσως το μύθο για τις σχέσεις της Αφροδίτης με τον Άρη και τις παρεμβάσεις της στον Τρωικό Πόλεμο, τις οποίες διακωμώδησε ο Όμηρος.

Αυτές οι περιέργες όψεις της Κυπριας θεάς θα μπορούσαν να πάνε πίσω στη 2η χιλιετηρίδα π.Χ., όταν η κυπριακή θρησκεία βρισκόταν κάτω από την έντονη επίδραση της Ανατολής. Στην πραγματικότητα, ολόκληρη η μυθολογία που περιβάλλει την Αφροδίτη μπορεί να ερμηνευτεί από την κυπρο-ανατολική της καταγωγή. Οι Έλληνες είχαν ειδικότητα στο να ωραιοποιούν και να δίνουν ανθρωπινό χαρακτήρα στους θεούς και να προσδίδουν ευφάνταστη ποιητική έκφραση στην πραγματικότητα. Η ανατολική θεά της γονιμότητας μετατράπηκε σε θεά της ομορφιάς και του έρωτα, αναμειγμένη σε μύριες ερωτικές περιπέτειες. Δεν είναι απίθανο οι Έλληνες να συνάντησαν στην Κύπρο τη θεά που αποκάλεσαν

75. Delforge, *ό.π.*, 350-351.

76. Σύμφωνα με τον Ησύχιο, εις Χατζηϊωάννου, *ό.π.*, II, 166-167, no. 35· J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 113-114.

Αφροδίτη και να άλλαξαν το χαρακτήρα της για να την εντάξουν στο δικό τους Πάνθεον. Η παρουσία των Ελλήνων στην Κύπρο το 12ο και 11ο αι. π.Χ. ήταν αρκετά ισχυρή ώστε να αρχίσουν να εξελληνίζουν το νησί χάρη στη θαυμαστή συμβίωση Ελλήνων και Κυπρίων. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι Έλληνες ρίζωσαν τόσο βαθιά στο νησί ώστε να γνωρίσουν τις ανατολικές θεότητες, να τις υιοθετήσουν και να τις εξελληνίσουν. Οι επαφές που είχαν με την κυπρο-ανατολική θρησκεία συντέλεσαν στη διαμόρφωση της ταυτότητας και της εικόνας της Αφροδίτης όπως επικράτησαν στην ελληνική μυθολογία και τέχνη. Αλλά δεν μπορούμε να ξέρουμε με βεβαιότητα αν η λατρεία και η άσκησή της έφτασαν στην Ελλάδα από την Κύπρο. Δεν έχουμε αρκετές πληροφορίες για χώρους λατρείας της Αφροδίτης στην Ελλάδα πριν τον 7ο αι. π.Χ. παρόλο που αυτοί μπορεί να περιλαμβάνουν χώρους λατρείας διαφόρων προελεύσεων. Οι γνώσεις μας για την Αφροδίτη στην αρχαία Ελλάδα περιορίζονται στην κλασική και στις μεταγενέστερες περιόδους.

Κατά τους αιώνες που ακολούθησαν τον Μυκηναϊκό αποικισμό η Κύπρος δέχτηκε περισσότερες ελληνικές επιδράσεις που βαθμιαία άλλαξαν τον χαρακτήρα της θεάς της Κύπρου, η οποία όμως δεν άλλαξε εντελώς τις ανατολικές της ιδιαιτερότητες.

Είναι γνωστό ότι Κρήτες εγκαταστάθηκαν στην Κύπρο κατά τον 11ο αι. π.Χ., ίσως εγκαταλείποντας την πατρίδα τους που πρόσφατα είχε υποστεί την κάθοδο των Δωριέων. Η παρουσία τους έγινε αισθητή μέσω των νέων θρησκευτικών στοιχείων που είχαν εισαχθεί.⁷⁷ Σύμφωνα με την παράδοση, ο Θησέας επιστρέφοντας από την Κρήτη εγκατέλειψε την έγκυο Αριάδνη στην Κύπρο, όπου πέθανε κατά τη διάρκεια του τοκετού. Οι Κύπριοι τοποθέτησαν τον τάφο της στην Αμαθούντα.⁷⁸ Πράγματι, τον 11ο π.Χ. ένας νέος τύπος πήλινου ειδωλίου παρουσιάζεται στην Κύπρο

77. V. Karageorghis, "Αι σχέσεις μεταξύ Κύπρου και Κρήτης κατά τον 11ον αι. π.Χ.", *Πρακτικά του 2ου Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 1966, Αθήνα 1967, 180-185.

78. Πλουτάρχου *Θησεύς* 20, 3-7, αναφορά στον Παίονα της Αμαθούντας· Pirenne-Delforge, *ό.π.*, 369-370.

σε πλείστα από τα γνωστά ιερά: έχει κυλινδρικό σώμα, με κυρτό χαρακτηριστικό τα υψωμένα χέρια.⁷⁹ Τα ειδώλια αυτά φορούν μια εντυπωσιακή "τιάρα" στο κεφάλι, όπως ακριβώς και τα Υστερομινωικά ειδώλια. Αυτός ο νέος τύπος της θεάς υιοθετήθηκε ευρύτατα από τους Κυπρίους



Εικ. 12 Πήλινο ειδώλιο της Θεάς με Υψωμένα Χέρια. Μουσείο Ιδρύματος Πιερίδη, Λάρνακα.

και επέζησε ως την Αρχαϊκή περίοδο (Εικ. 12). Τα νέα αυτά ειδώλια δεν τοποθετήθηκαν σε τάφους, όπως τα περισσότερα ειδώλια των προηγούμενων περιόδων, αλλά σε ιερά. Δεν ήταν γυμνά ούτε παρουσίαζαν τα χαρακτηριστικά της γονιμότητας, όπως τα ειδώλια ανατολικού τύπου που κυριαρχούσαν προηγουμένως. Ήταν, αντιθέτως, μεγαλοπρεπή, με μακρύ ένδυμα συχνά διακοσμημένο με ταινίες, περιδέραια, φτιαγμένο πρόσωπο και ψηλή τιάρα. Θα πρέπει να παριστάνουν ή την ίδια τη θεά ή τις ιερείές της. Η χειρονομία των υψωμένων χεριών έχει ερμηνευθεί ως ευλογία της θεάς ή επίκληση χάριτος για τους θνητούς.

Τα ειδώλια αυτά αποκάλυψαν μια πολύ σημαντική αλλαγή στη θρησκευ-

τική συνείδηση, στην οποία μπορούμε να διαπιστώσουμε την πολύ σημαντική συμβολή του ελληνικού πνεύματος. Σε αυτή την περίπτωση η θεά δεν θεωρήθηκε θεά της γονιμότητας, αλλά μια επιβλητική θεότητα γεμάτη μεγαλείο και σοβαρότητα. Η ιδιότητά της ως συνοδός του νεκρού εγκαταλείφθηκε. Έγινε η Κυρία του Ιερού. Υπάρχουν μερικά ωραιότατα δείγματα αυτού του τύπου, όπως για παράδειγμα τρία υψηλά ειδώλια που βρέ-

79. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, 123-147.

θηκαν στο χώρο του ναού της Αφροδίτης στην Πάφο.⁸⁰ Φορούν, ανάμεσα σε άλλα στολίδια, ένα μακρύ διπλό ιμάντα με μικρά αντικείμενα, πιθανότατα σφραγίδες που παραμένουν έκτοτε σύμβολα της θεάς ή της ιερείας της. Στο κατώτερο μέρος του ενδύματός τους υπάρχει ένα είδος κεντημένης ταινίας ως ιερατικό σύμβολο. Υπάρχουν και άλλα ωραία παραδείγματα αυτού του τύπου,⁸¹ αλλά χωρίς κανένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα.⁸² Αυτός ο τύπος ειδωλίου με υψωμένα χέρια φαίνεται ότι ήταν η λαϊκή έκφραση της λατρείας της μεγαλοπρεπούς θεάς από τους Κυπρίους από τον 11ο ως τον 6ο αι. π.Χ.

Αυτή φαίνεται να ήταν μια ενδοξη περίοδος της λατρείας της θεάς, που συγκέντρωνε προσκυνητές από πολλές χώρες. Παράσταση πάνω σε αγγείο τη δείχνει ως ιέρεια με "τιάρα" σε μια σκηνή θυσίας.⁸³

Ο "Αμφορέας Hubbard"⁸⁴ διακοσμείται στη μια πλευρά του με μια παράσταση ιέρειας μάλλον παρά θεάς, καθισμένης πάνω σε θρόνο. Πίνει ένα υγρό ή καπνίζει με ένα σωλήνα από ένα αγγείο. Στην άλλη πλευρά του αγγείου υπάρχει σκηνή με χορεύτριες που κρατούν κλαδιά κι ένα λυράρη που σέρνει το χορό. Αναμφίβολα πρόκειται για μια θρησκευτική τελετή με χορούς και φυτικά αφιερώματα. Υπάρχει παρόμοια σκηνή με καθιστή ιέρεια πάνω σε μια οινοχόη.⁸⁵ Άλλες παραστάσεις πάνω σε οινοχόες⁸⁶ δείχνουν τις ιέρειες ντυμένες με μακρύ ένδυμα και την ιδιαίτερη ιερατική ταινία που υποδηλοί το αξίωμά τους. Κρατούν άνθη, πουλιά και ζώα. Μια λεκάνη είναι διακοσμημένη με μια ερωτική σκηνή⁸⁷ με άνδρες και γυναίκες μέσα σε κήπο και δύο ζευγάρια σε ερωτική περιίπτυξη. Η σκηνή αυτή μπορεί να συσχετισθεί με τελετές ιερής πορ-

80. Στο ίδιο, πιν. 24f.

81. Στο ίδιο, πιν. 27b.

82. Στο ίδιο, πιν. 29b· V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus V (A). The Cypro-Archaic period. Small female figurines*, Nicosia 1998, πιν. I-X.

83. J. Karageorghis, *La Grande Déesse*, πιν. 23c.

84. Στο ίδιο, πιν. 26a.

85. Στο ίδιο, πιν. 27b.

86. Στο ίδιο, πιν. 31b, 32.

87. Δες σημ. 71.

νείας που αναφέρει ο Ηρόδοτος. Υπάρχει πλήθος μικρών, μάλλον άτεχνων πήλινων χειροποίητων ειδωλίων που χρονολογούνται στον 7ο ή 6ο αι. π.Χ.,⁸⁸ που αντιπροσωπεύουν τον κόσμο των προσκνητητών. Μερικά κάνουν χειρονομίες, άλλα κρατούν πτηνό, ζώο ή κάποιο πιάτο με γλυκά. Άλλα παριστάνουν μουσικούς που κρατούν κύμβαλα ή λύρα. Άλλα κρατούν ένα βρέφος. Αυτά τα ειδώλια τα πρόσφεραν οι πιστοί στα ιερά ως αναθήματα.

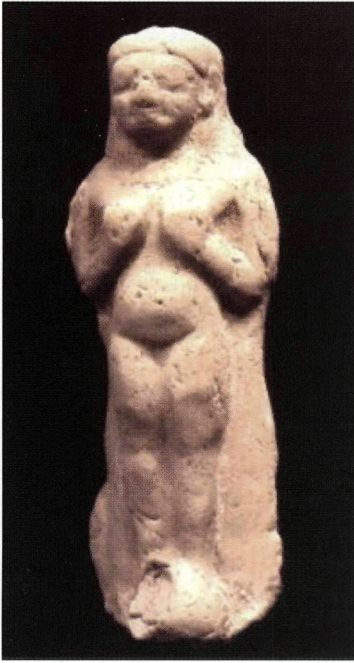
Κατά τη διάρκεια της πρώτης χιλιετηρίδας η παρουσία των Φοινίκων ήταν πολύ αισθητή.⁸⁹ Τα τέλη του 9ου αι. π.Χ. οι Φοίνικες ίδρυσαν το Κίτιο πάνω στα ερείπια της πόλης της Ύστερης Χαλκοκρατίας και αναβίωσαν τα προηγούμενα ιερά. Μια φοινικική επιγραφή μάς δίνει το όνομα της θεάς στην οποία ήταν αφιερωμένο ένα από αυτά τα ιερά. Η θεά αυτή ήταν η Ασάρτη που από τις αρχές της 1ης χιλιετηρίδας ήταν η κατ' εξοχήν φοινικική θεά που απορρόφησε όλες τις άλλες ανατολικές θεότητες.

Οι Ασσύριοι, που κατά κάποιο τρόπο κυριαρχούσαν στο νησί από το τέλος του 8ου αι. π.Χ., λάτρευαν τη θεά Ishtar και ίσως εξάσκησαν επίδραση πάνω στη θρησκεία των Κυπρίων, συμβάλλοντας στην αλλαγή του τύπου της Κυπριας θεάς, που παριστάνεται ξανά ως γυμνή θεά της γονιμότητας. Η τεχνική της κατασκευής ειδωλίων με καλούπι που εισήγαγαν οι Φοίνικες στο νησί επανέφερε τον τύπο της γυμνής θεάς που πιέζει τα στήθη της.⁹⁰ Ειδώλια που κατασκευάστηκαν στην Αμαθούντα τον 6ο αι. π.Χ. παριστάνουν τη γυμνή Ασάρτη, με έμφαση στην ηβική χώρα, να πιέζει τα στήθη της (*Εικ. 13*). Μαρτυρούν έντονη φοινικική επίδραση στη θρησκεία, όπως και τα ομοιώματα ιερών που περικλείουν ειδώλια της Ασάρτης.

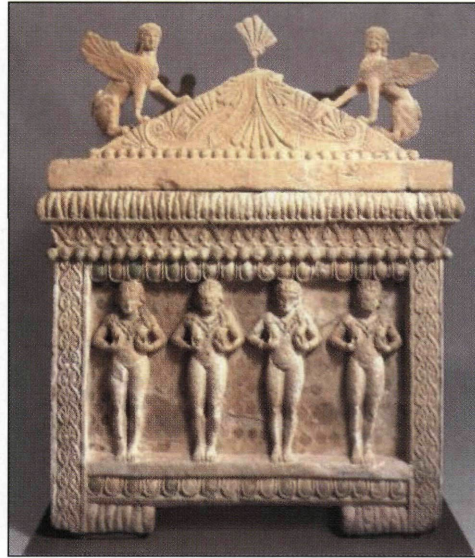
88. V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus V (A)*, πιν. XIV-LVIII.

89. V. Karageorghis, *Kition. Mycenaean and Phoenician discoveries in Cyprus*, London 1976, 95-107.

90. J. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus V (B)*, πιν. I-XVI.



Εικ. 13 Πήλινο ειδώλιο Ασάρατης.
Μουσείο Ιδρύματος Πιερίδη,
Λάρινακα.



Εικ. 14 Λεπτομέρεια από λίθινη σαρκοφάγο
από την Αμαθούντα, περίπου 475 π.Χ. Συλλογή
Cesnola, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης της
Νέας Υόρκης.

Υπάρχουν άλλοι τύποι ειδωλίων φτιαγμένων με καλούπι που μοιάζουν με Αιγυπτιακά πρότυπα⁹¹ και θυμίζουν παραστάσεις της Αιγυπτιακής θεάς Αθώρ που πολλές φορές ταυτίζεται με την Ασάρατη. Παριστάνουν τη θεά γυμνή με σαρκώδες σώμα και κεφαλή Αιγυπτιακού τύπου, με μαλλιά που μοιάζουν με περούκα και τα χέρια πάνω στο στήθος. Ο τύπος αυτός παρουσιάζεται και στη γλυπτική, όπως για παράδειγμα πάνω στην περίφημη πέτρινη σαρκοφάγο του 5ου αι. π.Χ. από τη νεκρόπολη της Αμαθούντας που βρίσκεται τώρα στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης⁹² (Εικ. 14). Σε μία από τις δύο στενές πλευρές της η σαρκοφάγος είναι διακοσμημένη με τέσσερις ανάγλυφες γυμνές γυναίκες που

91. Στο ίδιο, πιν. XIX-XXIV.

92. J. Karageorghis, La Grande Déesse, πιν. 33b.

πιέζουν τα στήθη τους. Παρόλο που είναι γυμνές, φορούν σειρές περιδεραίων. Συνοδεύουν το νεκρό ως θεές της ζωής και της αναγέννησης. Κατά την περίοδο αυτή όμως οι Κύπριοι άρχισαν να απομακρύνονται από τον ανατολικό τύπο της γυμνής Ασάρτης και να προτιμούν τη θεά ντυμένη με λεπτά διαφανή υφάσματα, βαμμένα κόκκινα με μαύρες ταινίες στα άκρα, που αφήνουν να φαίνονται τα στήθη και η ηβική χώρα. Φορούν επίσης πολλά και βαριά περιδέραια, καλύμματα των αυτιών και μακριά σκουλαρίκια. Παριστάνουν προσκυνητές ή κυμβαλοκρούστες.⁹³ Άλλα ειδώλια φορούν το διπλό ένδυμα, γνωστό ως "Κυπριακό ένδυμα", με ιερατική ταινία που συμβολίζει το αξίωμα της ιέρειας. Προς το τέλος της Αρχαϊκής περιόδου, ειδώλια διαφόρων τύπων παρουσιάζονται ντυμένα με βαριά ενδύματα, περιδέραια με περιαιπτα και σφραγίδες.⁹⁴ Με τον καιρό εισάγεται στην αμφίεση ένα πλούσια διακοσμημένο στέμμα που γίνεται ολοένα ψηλότερο.⁹⁵ Αυτή η τάση για μεγαλοπρεπείς ενδυμασίες των ιέρειων, των προσκυνητών και των μουσικών είχε σκοπό να δείξει τη μεγαλοπρέπεια της λατρείας της θεάς με κάποια υπερβολική χλιδή. Τον 6ο αι. π.Χ. παρατηρείται ανάλογη εξέλιξη και στη γλυπτική, με γυμνά ή ελαφρά ντυμένα ασβεστολιθικά αγάλματα και στο τέλος βαριά ντυμένα. Όταν έγινε εντονότερη η ελληνική πολιτική και πολιτιστική επίδραση κατά τον 4ο αι. π.Χ. το κυπριακό ένδυμα εγκαταλείφθηκε κι αντικαταστάθηκε από το ελληνικό ένδυμα με "πέπλο" και "ιμάτιο".⁹⁶ Η ντόπια θεότητα εξελληνίσθηκε και τελικά εξισώθηκε με την ελληνική Αφροδίτη.

Η Κυπρία θεά δεν επονομαζόταν Αφροδίτη από τους Κυπρίους πριν τον 4ο αι. π.Χ. Οι πρώτες πηγές που την αναφέρουν με αυτό το όνομα

93. J. Karageorghis, *The Coroplastic Art V (B)*, πιν. XXIV-XLIII.

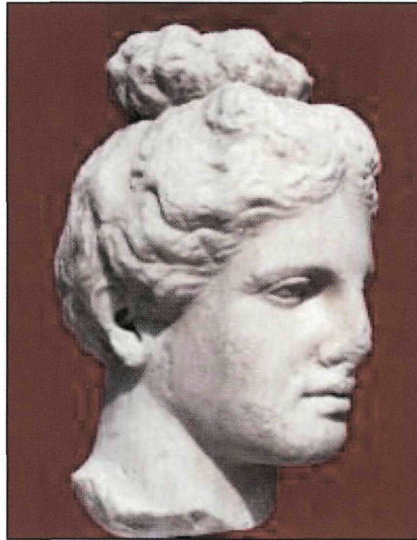
94. Στο ίδιο, πιν. XXXVI.1, XXXIX.8-10, XLVI, LI.3, LII-LIII.

95. Στο ίδιο, πιν. LVI-LVII.1-3· Cassimatis, "Quelques types de Calathoi sur des Figurines provenant de Lamaca dans les Collections du Louvre", *RDAC* 1988, part 2, 45-51, πιν. XIV-XV.

96. A. Hermay, *Les Antiquités de Chypre, Sculptures*, Paris 1989, σφ. 678-682, 686-687, 815, 818, 829-831.

είναι μερικές αναθηματικές επιγραφές στο Κυπριακό συλλαβάριο⁹⁷ που επαναλαμβάνουν ένα στερεότυπο αριθμό λέξεων. Στην Πάφο ονομαζόταν "η Θεά", "Θεά" ή "Θεός". Όλες οι άλλες επιγραφές που γνωρίζουμε την αναφέρουν ως "Παφία" ή "Γολγία". Αυτές οι δύο ονομασίες αντανακλούν τους αρχαίους τρόπους λατρείας στην Πάφο και στους Γόλγους. Στην Αμαθούντα εμφανίζεται η πρώτη αναφορά στην Αφροδίτη σε μια αφιερωματική επιγραφή στην "Αφροδίτη της Κύπρου", που χρονολογείται στον 4ο αι. π.Χ..⁹⁸ Από τον 3ο αι. π.Χ. υπάρχουν πολλές αλφαβητικές επιγραφές από την Πάφο, τη Σαλαμίνα, το Ιδάλιο και την Αμαθούντα που αναφέρουν τη θεά με το ελληνικό της όνομα.⁹⁹

Η θεά που πρωτοεμφανίστηκε στην Κύπρο ως ανατολική θεά της γονιμότητας υιοθετήθηκε από τους Έλληνες που με τη σειρά τους την ενσωμάτωσαν στο δικό τους πάνθεο και κατόπι την επανέφεραν στο νησί κατά τον 4ο και 3ο αι. π.Χ. Εντυπωσιακοί ελληνιστικοί ναοί αφιερωμένοι στην ελληνική Αφροδίτη κτίστηκαν στην Πάφο και στην Αμαθούντα¹⁰⁰ όταν η Κύπρος έγινε μέρος του Ελληνιστικού κόσμου. Το ιερό στην Πάφο αναπτύχθηκε κατά την εποχή των Πτολεμαίων που αφιέρωσαν πολλά αγάλματα στη Θεά.¹⁰¹ Απο τότε και στο εξής αγάλματα της Αφροδίτης εμφανίζονται στον πιο γνήσιο Ελλη-



Εικ. 15 Μαρμάρινο κεφάλι Αφροδίτης (ή Υγείας) από τη Σαλαμίνα, των αρχών του 4ου αι. π.Χ. Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία.

97. J. Karageorghis, *ό.π.* (note 68), 109-119.

98. A. Hermay, "Le culte d Aphrodite à Amathonte", *RDAC* 1988, part 2, 101, n.2.

99. Χατζηϊωάννου, *Η Αρχαία Κύπρος* IV A, 104-137, αρ. 20.1-20.85.

100. P. Aupert, *Guide d' Amathonte*, Athènes-Nicosie 1996, 56, 120-129.

101. Maier and Karageorghis, *Paphos*, 239-243, 270-283.



Εικ. 16 Μαρμάρινο άγαλμα Αφροδίτης από τους Σόλους. Πρώτος αιώνας π.Χ. Κυπριακό Μουσείο, Λευκωσία.

νικό ρυθμό¹⁰² (Εικ. 15-16). Για ακόμα μια φορά η λατρεία της Αφροδίτης προσέλκυσε προσκυνητές από τις γύρω χώρες. Κατά τη Ρωμαϊκή εποχή, οι ναοί της Αφροδίτης ανοικοδομήθηκαν και τέθηκαν υπό την προστασία των Ρωμαίων αυτοκρατόρων. Ο ναός της Πάφου που διατηρούσε μέρος του πανάρχαιου τριμερούς ιερού που στέγαζε την ιερή πέτρα (βαίτυλο)¹⁰³ παρέμεινε ένας από τους πιο φημισμένους ναούς του αρχαίου κόσμου. Οργανώνονταν γιορτές προς τιμήν της θεάς με αγώνες και διαγωνισμούς μουσικής και ποίησης. Εξασκείτο ακόμη και η μαντική.¹⁰⁴

Τον 4ο αι. μ.Χ. η Πάφος και η Αμαθούντα ήταν ακόμη πόλεις αφιερωμένες στην Αφροδίτη¹⁰⁵ όπου η λατρεία της θεάς διατηρήθηκε, προς αποτροπιασμό του μεγάλου μέρους του πληθυσμού που είχε ήδη ασπασθεί το χριστιανισμό. Οι σεισμοί του 4ου αι. μ.Χ. κατέστρεψαν τελείως τους ναούς και τις αρχαίες πόλεις και έθεσαν τέρμα στην παγανιστική λατρεία στην Κύπρο. Σήμανε τότε το τέλος της λατρείας της Μεγάλης Θεάς της Κύπρου, της Αφροδίτης, που διάρκεσε επί τρείς χιλιετίες.

Είναι τώρα βέβαιο ότι η Κύπρος διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση και διάδοση αυτής της θρησκευτικής ή μυθικής οντότητας, προσφέροντας στον Ευρωπαϊκό πολιτισμό έναν από τους πιο εντυπωσιακούς του μύθους.

102. Κεφάλι Αφροδίτης στο Κυπριακό Μουσείο, 4ος αι. π.Χ. (άγαλμα Αφροδίτης από τους Σόλους στο Κυπριακό Μουσείο, 1ος αι. μ.Χ.).

103. Στο ίδιο, 271-272.

104. Tacitus, *Hist* II.4.

105. Tacitus, *Ann.* III.62.

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, ἀλλὰ 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 ψεῦσται, 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 επιφανεστάτην 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 Ησιόδεια 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.

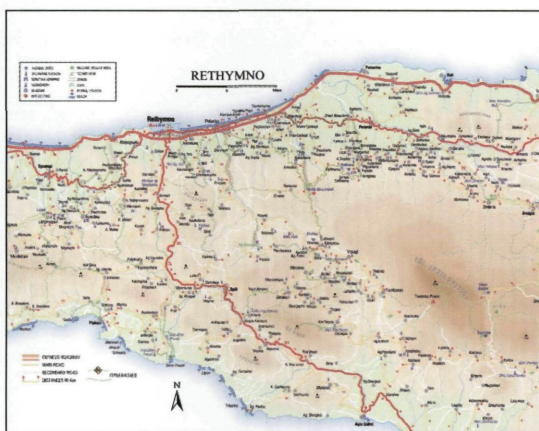
αποτελούσε σημείο αναφοράς κατά τη διαδικασία της μύησης είτε προφορικά είτε γραπτά. Για τη μύηση καθαυτή οι πληροφορίες είναι ελάχιστες ή ελλείπουν παντελώς. Το μόνο βέβαιο είναι ότι οι μύστες, όσοι δηλαδή αποκτούσαν μέσω της μύησης μια προσωπική εμπειρία επικοινωνίας με το θείο, εμφανίζονται μεταμορφωμένοι 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 δεξιᾶ, 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 αὖη 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 τα 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>ὰ 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 το 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 λευκῆν 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 Φερές 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>ξιὰ 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 πευκαλίμαισι
 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 Περίννα Τρικάλων περιέχει τὸ συνθηματικὸ μήνυμα 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 Βάχ<χ>ῖος 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 συμπληρώνουν τὴν ἀποσπασματικὴ μᾶς εἰκόνα γιὰ τοὺς μύστες τοῦ Διονύσου. Ωστόσο, τὸ γεγονός παραμένει ὅτι οἱ μύστες αὐτοὶ δὲν ἀποτελοῦν ἓνα ομοιογενὲς σύνολο με ἀπολύτως ταυτόσημες ἀντιλήψεις, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὴν ἐπιλογή τῶν κειμένων τα ὁποῖα χάραζαν οἱ ἴδιοι ἢ προμηθεύονταν ἔτοιμα. Γιὰ κάποιο 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 πού 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 κίνχηρητι 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 lamine 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.

Συνήθως – κι αυτό συνέβαινε κυρίως κατά το παρελθόν – οι θεράποντες της επιστήμης της αρχαίας ελληνικής θρησκείας είχαν ως επίκεντρο των μελετών τους την Αθήνα.

Η στροφή του ενδιαφέροντος των επιστημόνων προς την ‘περιφέρεια’ του αρχαίου ελληνικού κόσμου έχει αποδειχθεί ότι ήταν αναγκαία και δικαιολογημένη.

Ως ‘περιφέρεια’ του ελληνικού κόσμου θα ήταν δυνατό να ορισθούν πολιτισμικά περιοχές γεωγραφικά απομακρυσμένες μεταξύ τους, όπου όμως εκδηλώθηκαν θρησκευτικά φαινόμενα, τα οποία, ενώ είχαν δεχθεί κυρίως επιδράσεις του ‘κέντρου’ (Αθήνας) ή και άλλων γειτονικών ή μη περιοχών, διατήρησαν ένα χαρακτήρα αυτονομίας, που γινόταν φανερός στα ιδιαίτερα γνωρίσματα των λατρειών τους.

Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται οι ομιλίες του αντίστοιχου κύκλου ομιλιών που παρουσιάζουν τις λατρείες της Μακεδονίας, Σαμοθράκης, Θεσσαλίας, Κρήτης και Κύπρου.

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ

Λεωφ. Βασιλέως Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα
Τηλ.: 010 72 73 501, Fax: 010 72 46 618

ISBN: 960-7998-14-6