

Ἔρως καὶ ὄρφικο-διονυσιακὴ θρησκεία

Η σύντομη ἀλλὰ ιδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα μελέτη τοῦ Π. Λεκατσᾶ μετὰ τὸν τίτλο *Ἔρως καὶ τὸν ἐνδεικτικὸ ὑπότιτλο Ἑρμηνεία μιᾶς μορφῆς τῆς προϊστορικῆς καὶ Ὀρφικοδιονυσιακῆς θρησκείας*, πού πρωτοδημοσιεύθηκε τὸ 1963¹, ἐπικεντρώνεται στὴν ἑρμηνεία τοῦ Ἔρωτα ὡς κεντρικῆς μορφῆς τῆς ὄρφικῆς θεογονίας καὶ κοσμογονίας. Πρὶν προχωρήσουμε, ὅμως, σὲ μιὰ πρώτη κριτικὴ προσέγγιση τῆς ἐργασίας αὐτῆς, πού ἔμελλε νὰ τίξει ἕνα ἀπὸ τὰ πρὸ σκοτεινὰ καὶ ἀμφιλεγόμενα θέματα τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς θρησκείας, ὀρισμένες προκαταρκτικὲς παρατηρήσεις θὰ μᾶς ἐπιτρέψουν νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὸ πεδίο πού ἐπιχειρεῖ νὰ διερευνήσει ὁ συγγραφέας.

Ὁ ὄρφισμὸς ἔχει ἀπασχολήσει τὸν Λεκατσᾶ ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς *Ψυχῆς*², τοῦ μνημειώδους αὐτοῦ ἔργου πού ἡ συγγραφὴ του ἄρχισε τὸ 1951 καὶ ὀλοκληρώθηκε τὸ 1957, ὅπου ὁ συγγραφέας, ἀνιχνεύοντας τὴ σημασίαν τῆς πνευματικῆς ψυχῆς, ὀδηγεῖται σὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἰδέα αὐτὴ διαμορφώνεται ἀπὸ τοὺς ὄρφικούς κατὰ τὸν 6ο π.Χ. αἰῶνα. Στὸ πέμπτο καὶ τελευταῖο μέρος τῆς *Ψυχῆς*, ὁ Λεκατσᾶς διατυπώνει τὴν ἀποψη ὅτι ὁ γνώριμος μυθικὸς τύπος τῆς ὄρφικῆς θεογονίας, κοσμογονίας καὶ ἀνθρωπογονίας ἀποτελεῖ τὸν ἱερό λόγο τῶν ὄρφικῶν, εἶναι δηλαδὴ ἕνας μῦθος πού ξετυλίγει γνώριμα μυστηριακὰ στοιχεῖα (σ. 429). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἱεροῦ λόγου τῶν ὄρφικῶν προέρχεται ἀπὸ τὰ μυστηριακὰ δρώμενα. Συμπληρώνει δὲ τὴ θέση του αὐτὴ μετὰ δύο ἐπὶ πλέον κατηγορηματικὲς διατυπώσεις. Πρῶτον, ὅτι «ὁ μυθικὸς τύπος τῆς κοσμοερμηνείας τοῦ ὄρφισμοῦ ἀντιπροσωπεύει, κατανάγκη, ἕνα στάδιο παλαιότερο ἀπὸ τὸ λογικὸν τύπον (καὶ μάλιστα Μαθηματικὸν) τῆς κοσμοερμηνείας τοῦ Πυθαγορισμοῦ» (σ. 427) καὶ δεύτερον, ὅτι ὁ ὄρφικὸς θίασος εἶναι παρακλάδι τοῦ διονυσιακοῦ θιάσου ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀποσχίστηκε ὅταν ὁ τελευταῖος ἔχασε τὸ μυστηριακὸν του χαρακτήρα. Ἔτσι, ὁ αἰρετικὸς πλέον ὄρφικὸς θίασος μετασχηματίζει τὰ παραδομένα μυστηριακὰ στοιχεῖα τῆς διονυσιακῆς λατρείας σὲ ἕνα σύστημα ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων, ἀπὸ ὅπου ξεπηδᾷ ἡ ἰδέα τῆς πνευματικῆς ψυχῆς (σ. 435)³.

Οἱ ἐνδεικτικὲς αὐτὲς θέσεις τοῦ Λεκατσᾶ πού παρέχουν τὸ κλειδί γιὰ τὴν ἀποκρυπτογραφίαν τῆς μεθόδου του καὶ ὀριοθετοῦν τὸ στίγμα τῆς ἐρμηνευτικῆς του προσπάθειας, συμπεραινόμενα μετὰ τὰ διδάγματα τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας σχετικὰ μετὰ τὴν ἰδέαν τῆς ἀνοδικῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος καὶ πολιτισμοῦ. Ὡστόσο, μολονότι ὀλόκληρο τὸ θεωρητικὸν του οἰκοδόμημα στηρίζεται σὲ μιὰ προσπάθεια συγκέντρωσης ὕλικου, μετὰ σκοπὸν τὴν ἀνίχνευση τοῦ ἀνιμιστικοῦ ἢ τοτεμικοῦ ὑποστρώματος τῶν ἀπαρχῶν τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας, ὑπάρχει μιὰ εἰδοποιὸς διαφορὰ στὶς ἀπόψεις τοῦ Λεκατσᾶ σὲ σύγκριση μετὰ προηγούμενους μελετητῆς. Τὸ ιδιαίτερον γνώρισμα ἔγκειται σὸ ὅτι ἀκολουθώντας, συνειδητὰ ἢ ἄσυνειδητα, τὸ δρόμον πού χάραξε στὴν Ἑλλάδα ὁ Ν. Πολίτης⁴, προσπάθησε νὰ συνδυάσει τὴ συγκριτικὴ μέθοδον μετὰ

τήν ιστορική προσέγγιση. Ύπό τό πρίσμα αυτό, ἡ ἀναγωγή πού ἐπιχειρεῖ στήν ἀπώτατη καταγωγή τῶν φαινομένων τοῦ ἐπιτρέπει νά ἐρμηνεύσει ταυτόχρονα καί τά δεδομένα τῆς ἀρχαίκτης καί κλασικῆς ἑλληνικῆς κοινωρίας πού ἀκολουθοῦν, κατά τή γνώμη του, νομοτελειακά μία μονόδρομη πορεία ἀνάπτυξης. Στά πλαίσια λοιπόν αὐτῆς τῆς γενετικῆς ἀναζήτησης, τά μυθολογικά καί θρησκευολογικά φαινόμενα δέν στοιχειοθετοῦν, σύμφωνα μέ τόν Λεκατσᾶ, ἀπλᾶ ἀνακρατήματα ἢ ἐπιβιώσεις⁵, ἀλλά ζῶσα πραγματικότητα πού λειτουργεῖ μέ τήν ἴδια σημασιολογική βαρύτητα σέ ὅλη τή μακρά ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἀγγίζουμε φυσικά ἐδῶ τό σημεῖο-κλειδί τῆς μεθόδου τοῦ πού συνοπτικά μεταφράζεται στήν ἀκλόνητη, σχεδόν μεταφυσική, θά λέγαμε, πεποιθήσή του⁶ στήν καθολική καί ἀπόλυτη ἐφαρμογή τοῦ σχήματος πού δίνει προτεραιότητα στίς ἱερωργίες καί στά δρώμενα ἔναντι τοῦ μύθου⁷. Θά πρέπει, ὡστόσο, νά ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ συζήτηση σχετικά μέ τά προβλήματα πού θέτει ἡ ἐφαρμογή τοῦ μοντέλου αὐτοῦ στά πλαίσια τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ παραμένει ἀκόμη ἀνοικτή. Ἡ ἀρχαία ἑλληνική κοινωρία εἶναι μία «ἱστορική» κοινωρία, ἐνῶ οἱ ὅποιες καταβολές καί ἴχνη ἀπό προγενέστερα στάδια ἔχουν ἀκολουθήσει διαφορετικά στάδια ἀνάπτυξης πού συμπλέκονται καί συναρθρώνονται μεταξύ τους μέσα ἀπό ἕνα πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων⁸. Στό συμβολικό λοιπόν οἰκοδόμημα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ ὁ μῦθος, ὅπως καί οἱ ἱερωργίες καί οἱ εἰκονιστικές ἀναπαραστάσεις τῶν θεῶν, λειτουργοῦν αὐτόνομα καί ἔχουν τό δικό τους ρόλο, μέ ἀντικειμενικό στόχο τήν ἀπό κοινού συγκρότηση τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων.

Ἀλλά παρά τίς ὅποιες ἐπιφυλάξεις μας σχετικά μέ τό μεθοδολογικό του πρότυπο, πρέπει νά τονίσουμε ὅτι ἡ συλλογιστική τοῦ Λεκατσᾶ ἔχει χαράξει μιάν ἀξιολογική ἐρμηνευτική προσέγγιση στόν ἑλληνικό χῶρο. Ἡ ἐνασχόλησή του μέ παραγνωρισμένες πλευρές τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων τόν ὀδηγεῖ στή διαπίστωση ὅτι τά μυστικιστικά κινήματα συνυπάρχουν παράλληλα μέ τίς ἐκδηλώσεις τῆς ἐπίσημης θρησκείας τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς πόλης. Καί ἀπό αὐτή τήν ἄποψη ὁ Λεκατσᾶς ἔχει δικαιώσει πλήρως τίς μεθοδολογικές του ἐπιλογές καί τήν ἐρμηνευτική του πορεία πού χαρακτηρίζουν σχεδόν τό σύνολο τοῦ ἔργου του.

Ὑστερα λοιπόν ἀπό τήν ἔκδοση τῆς *Ψυχῆς*, βιβλίο πού καταλήγει στά συμπεράσματα πού μόλις ἀναφέραμε σχετικά μέ τή διονυσιακή θρησκεία καί τά μυστικά κινήματα τῶν ὄρφικῶν, ὁ Λεκατσᾶς ἀπομονώνει καί ἐξετάζει σέ αὐτοτελή μελέτη τόν Ἔρωτα, τή δύναμη ἐκείνη πού διαδραματίζει, κατά τή γνώμη του, σημαντικό ρόλο στό κοσμολογικό οἰκοδόμημα τοῦ ὄρφισμοῦ. Μιά πρώτη θεώρηση στήν ἀρχιτεκτονική τοῦ σύντομου αὐτοῦ μελετήματος, πού ἀρθρώνεται σέ εἴκοσι τρία κεφάλαια καί συμπληρώνεται ἀπό πλούσια εἰκονογράφηση, ἐπιβεβαιώνει τόν προβληματισμό τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρεῖ νά θέσει σέ νέα βάση τή συζήτηση σχετικά μέ τίς ὄρφικές θεογονίες. Παρά τόν αὐτόνομο χαρακτήρα τους τά κεφάλαια αὐτά φαίνεται νά ἀκολουθοῦν μιάν ὀργάνωση σέ τέσσερις ἐνότητες. Στήν πρώτη καί εἰσαγωγική ἐνότητα ὁ Λεκατσᾶς διατυπώνει τήν ἄποψη ὅτι ὁ Ἔρωτος εἶναι ὁ κοσμικός θεός μιᾶς ἀρχαιότερης θρησκείας. Στή συνέχεια ἀκολουθεῖ ἡ ἀνάλυση ὅλων τῶν στοιχείων πού ἀναδεικνύουν τή φεγγαρική καταγωγή τοῦ Ἔρωτα. Ἡ ἀναδρομή αὐτή τόν ὀδηγεῖ στήν ἐπόμενη ἐνότητα, ὅπου ἐξετάζει τή θέση τοῦ Ἔρωτα στήν ὄρφικὴ θεογονία καί κοσμογονία. Τέλος, καταπιάνεται μέ ἕνα ἰδιαίτερα ἐπίμαχο θέμα. Ἐρμηνεύοντας μέ τό δικό του τρόπο τό τελετουργικό τῆς ἀποκάλυψης τοῦ φαλλοῦ, προσπαθεῖ νά ρίξει περισσότερο φῶς στά ὄρφι-

κά μυστήρια. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του ἐπεκτείνεται ἐπίσης σέ πολλά ἐπί μέρους θέματα, πού εἶναι δύσκολο νά τά ἀπαριθμήσουμε στή σύντομη αὐτή παρουσίαση.

Γιά τό μή μυημένο ἀναγνώστη σχετικά μέ τό ρόλο τοῦ ἔρωτα καί τό σύνθετο φαινόμενο τοῦ ὄρφισμοῦ στά πλαίσια τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἡ ἐργασία τοῦ Λεκατσᾶ εἶναι ἕνα μαγευτικό ταξίδι στό βάθος τῆς προϊστορίας τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης. Γιά νά ἀντιληφθοῦμε ὅμως τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ συγγραφέας χειρίζεται τό θέμα του, τό ὁποῖο παρουσιάζει μεγάλο κριτικό ἐνδιαφέρον, κρίνουμε σκόπιμο νά ἀρχίσουμε ἀπό τό σημεῖο πού βρίσκεται σήμερα ἡ ἔρευνα. Συνοψίζοντας τά πρόσφατα συμπεράσματα σχετικά μέ τίς ιδιότητες τοῦ ἔρωτα, μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι, ἐκτός ἀπό τήν ὄρφικη κοσμογονική διάσταση του, μέ ἀνάλογο ρόλο ὁ Ἔρως ἐμφανίζεται καί στίς κοσμογονίες τοῦ Ἄκουσίλαου, τοῦ Φερεκύδη καί τοῦ Παρμενίδη⁹. Στήν ὑπόλοιπη λογοτεχνική παράδοση εἶναι γνωστός ὡς ὁ γιός τῆς Ἄφροδίτης πού μεριμνᾷ, ἀκολουθώντας τίς ὁδηγίες της, γιά τίς ἐρωτικές σχέσεις θεῶν καί ἀνθρώπων. Δέν λείπει φυσικά καί ἡ σχετική λατρεία του στή Βοιωτία, στήν Ἀθήνα καί ἄλλοῦ¹⁰.

Ὅσον ἀφορᾷ στίς γνώσεις μας γιά τόν ὄρφισμό, τά πράγματα εἶναι περισσότερο περίπλοκα. Οἱ ἀντιλήψεις περί ἑνός παν-ὄρφικοῦ δόγματος, πού καθιερώθηκαν ἤδη ἀπό τά τέλη τοῦ προηγούμενου αἰῶνα¹¹, ὁδήγησαν στή συγκέντρωση ἀπό τόν Kern (1922) ὄλων σχεδόν τῶν γνωστῶν φιλολογικῶν μαρτυριῶν πού ἀναφέρονται στόν Ὀρφέα καί τόν ὄρφισμό. Ἡ ἄποψη τοῦ Kern ὅτι πρόκειται γιά μιά μυστηριακή αἴρεση, πού εἶχε ὡς στόχο τή σωτηρία τῆς ψυχῆς, δίνει νέα ὥθηση στόν προβληματισμό πού στά ἐπόμενα χρόνια ὀρίζεται ἀπό δύο κατευθύνσεις διαμετρικά ἀντίθετες μεταξύ τους. Ὁ Guthrie (1935) ὑποστηρίζει τήν ὑπαρξη μιᾶς ἱστορικής προσωπικότητας γύρω ἀπό τήν ὁποία διαμορφώθηκε τό ὄρφικό δόγμα ἤδη κατά τόν 6ο π.Χ. αἰῶνα. Με τή χρονολόγηση αὐτή συμφωνεῖ καί ὁ Thomson¹², πού διακρίνει στήν παρουσία τοῦ ὄρφισμοῦ τά σημάδια τῆς ἀστικῆς ἐπανάστασης κατά τήν ἀρχαϊκή ἐποχή. Ἀντίθετα, ὁ Wilamowitz¹³ καί στή συνέχεια ὁ Linforth (1941) προβάλλουν ἕναν ἰδιαίτερο σκεπτικισμό σχετικά μέ τόν καθαρά ὄρφικό χαρακτήρα ὄλου αὐτοῦ τοῦ ὕλικου πού καλύπτεται μέ τό ὄνομα τοῦ Ὀρφέα¹⁴. Τά ἐπιχειρήματα τοῦ Linforth, ὁ ὁποῖος μάλιστα φτάνει στό σημεῖο νά ἀρνηθεῖ τήν ὑπαρξη ὄρφικῆς θρησκείας, δέν ἀφησαν ἀνεπηρέαστο τόν Dodds¹⁵, βρῆκαν ὅμως ἐλάχιστη ἀπήχηση στόν Λεκατσᾶ, πού ἀπορρίπτει ἀσυζητητί κάθε προσπάθεια ἄρνησης τοῦ φαινομένου τοῦ ὄρφισμοῦ¹⁶.

Οἱ σύγχρονες ἐρμηνευτικές προσπάθειες παραδέχονται καταρχήν τή δυσκολία νά ἐκτιμηθεῖ στό σύνολό του τό ἀποσπασματικό ὄρφικό ὕλικό πού συνδυάζει μυθολογικά, θρησκευολογικά καί φιλοσοφικά στοιχεῖα σέ ἕνα σύστημα πού καλύπτει, σέ γενικές γραμμές, τρία ἐπίπεδα. Τό πρῶτο σχετίζεται μέ τίς πληροφορίες πού ἀφοροῦν στό μῦθο τοῦ Ὀρφέα, δηλαδή τή γέννησή του, τή μουσική τέχνη μέ τήν ὁποία μάγευε ἀνθρώπους καί ζῶα, τήν κάθοδο στόν Ἄδη καί τέλος τό διαμελισμό του ἀπό τίς μαινάδες τῆς Θράκης καί τό θάνατό του¹⁷. Στή συνέχεια ἔχουμε τή λεγόμενη «βιβλιοθήκη» τοῦ Ὀρφέα, τή λογοτεχνία δηλαδή πού φέρει τό ὄνομά του¹⁸ καί πού διακρίνεται σέ δύο ὁμάδες: α) τή *Θεογονία* πού εἶναι γνωστή στόν Ἀριστοφάνη¹⁹, τόν Πλάτωνα, τόν Ἀριστοτέλη καί τό μαθητή του τελευταίου, τόν Εὐδήμο²⁰, τίς λεγόμενες *Ῥαψωδικές Θεογονίες*, πού ἐνδεχομένως ἔχουν συνθεθεῖ τόν 1ο ἢ 2ο μ.Χ. αἰῶνα καί σώζονται κυρίως χάρη στούς νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, καί τήν κατά τόν *Ἰερόνυμον καί Ἑλλάνικον* *θεογονία*, ἐλαφρῶς μεταγενέστερη τῆς προηγούμενης, πού παραδί-

δεται από τον νεοπλατωνικό Δαμάσκιο²¹. Η ανακάλυψη τό 1962, στο Δερβένι, ενός παπύρου (πιθανόν του τέλους του 4ου π.Χ. αιώνα) με κοσμογονικό και θεογονικό περιεχόμενο²² άνοιξε νέους ορίζοντες στη μελέτη τής όρφικής γραμματείας. Τό σχολιαζόμενο στον πάπυρο όρφικό απόσπασμα, πού συμφωνεί λίγο πολύ με τό περιεχόμενο των *Ψαφωδιών*, άρχίζει από τή Νύχτα και τελειώνει λίγο πριν τή γέννηση του Διούσου, με τήν αίμομειξία του Δία με τή μητέρα του. β) "Άλλα γραπτά πού φέρουν τό όνομα του Όρφέα, όπως για παράδειγμα οι όρφικοί ύμνοι του 2ου ή 3ου μ.Χ. αιώνα, κι άκόμη ψευδεπίγραφα όπως τά *Λιθικά*, *Άργοναυτικά* κ.ά. Τέλος, έχουμε τίς γνωστές ως όρφικές τελετές ή πρακτικές πού είναι ήδη γνωστές από τήν εποχή του Ηροδότου (II, 81) και του Εύριπίδη (*Ίππόλυτος* 952 κ.έ.) και μνημονεύονται από τον Πλάτωνα και τον Άριστοτέλη. Τά πρόσφατα δέ εύρήματα, επιγραφές σε πινάκια ή χρυσά έλάσματα από τάφους τής Κάτω Ίταλίας, Θεσσαλίας, Κρήτης και του Εύξεινου Πόντου, με κανόνες και οδηγίες προς τούς νεκρούς και τίς δυνάμεις του Άλλου Κόσμου, επιβεβαιώνουν τή σχέση του βακχικού θανάτου με τον όρφισμό²³ και πιστοποιούν τήν ύπαρξη των όρφικών ήδη από τον 5ο π.Χ. αιώνα. Δέν πρόκειται για μία θρησκεία σχετική με τή λατρεία του Όρφέα, αλλά μάλλον για ένα κίνημα με έσχατολογικό χαρακτήρα, πού έχει ως κεντρικό σημείο τό άτομο και τίς έλπίδες του για μεταθανάτια σωτηρία.

Γιά τον Λεκατσά τό σύνολο των όρφικών στοιχείων πού μόλις αναφέραμε άποτελεί μία αδιάσπαστη ενότητα. Δέν θά μπορούσε εξάλλου νά είναι διαφορετικά, αφού, όπως είδαμε, ή κυρίαρχη θέση του είναι ότι *οί ίεροί λόγοι* είναι μύθοι πού άντανακλούν πρωτόγονες πρακτικές και ίεουργικές πράξεις. "Έτσι, όσον άφορ ά τις διηγήσεις τίς σχετικές με τή «βιογραφία» του Όρφέα (§19), τίς θεωρεί μυθική προβολή των περιπετειών του μυστηριακού θεού. Σχετικά μάλιστα με τίς αντιθέσεις των επί μέρους στοιχείων, πιστεύει «ότι κάτω από αυτές βρίσκεται ή άρχαιότερη κοινότητα ενός φυλετικού στρώματος, δημιουργού ή φορέα των μορφών αυτών λατρειών» (σ. 135). Άπό τό φύλο αυτό, πού δέν είναι άλλο από τό Πελασγικό, ξεκινούν κατά τή γνώμη του ή λατρεία του Έρωτα και ή σχέση του με τον Όρφέα. Η τοποθέτηση αυτή του Λεκατσά, πού άνάγει τά «όρφικά δρώμενα» στα προελληνικά αυτόχθονα φύλα, συμφωνεί άπόλυτα με τίς γενικές του θέσεις.

Η άναζήτηση, ώστόσο, τής καταγωγής του όρφισμού έμπλουτίζεται με πολλά άκόμη στοιχεία. Τό πρώτο είναι ή επισήμανση του ρόλου του Έρωτα ως θεού Δημιουργού. Έχοντας ως σημείο εκκίνησης το κείμενο της *Θεογονίας* του Ησιόδου, ό Λεκατσάς στο εισαγωγικό του κεφάλαιο (§1) οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ό Έρωτας πού παρουσιάζεται στήν άρχή τής ήσιοδικής κοσμογονίας²⁴ και λατρεύεται στον έλλαδικό χώρο (§1, 23) θά πρέπει νά άποτελεί για τον άρχαίο έλληνικό πολιτισμό μία κοσμογονική θεότητα, κατάλοιπο μιάς άρχαιότερης θρησκείας, ή όποία δέν είναι άλλη από τον όρφισμό (§2, 15)²⁵.

Παρά τίς όποιες επιφυλάξεις μας σχετικά με τίς παγίδες πού έλλοχεύουν από τή χρήση ύλικού πού προέρχεται από τούς νεοπλατωνικούς ή τούς χριστιανούς συγγραφείς, ύλικό πού δύσκολα μπορεί νά βοηθήσει στήν επίλυση προβλημάτων τής έλληνικής προϊστορίας, δέν μπορούμε νά μήν έπιστημόνουμε έδω τήν πολύ εϋστοχη παρατήρηση του Λεκατσά, ή όποία διατηρεί άκόμη και σήμερα τήν άξία της, σχετικά με τή σημασία του Έρωτα ως δύναμης πού έγγυάται τήν κοσμική ενότητα. Διείδε με όξυδέρκεια τήν ιδιαιτερότητα τής όρφικής θεογονίας, πού άρχίζει με ένα θεό Δημιουργό και έκφραστή τής ενότητας, συνεχίζει με ένα διάχυτο, διασκορπισμένο και κατακερματισμένο κύκλο διαδοχής και κλείνει με τήν έπιστροφή στον άρχικό

κύκλο τής γέννησης²⁶. Δυστυχώς, η διεισδυτική αυτή παρατήρηση σχετικά με τό ρόλο του Έρωτα, ό όποϊος έκπροσωπεϊ τήν ένωτική κοσμική άρχή, παρέμεινε άνεκεμετάλλευτη στή συνέχεια τής μελέτης του. Παραμένοντας προσκολλημένος ό Λεκατσός στό θέμα τής προϊστορίας του Έρωτα (ός μήν ξεχνάμε έξάλλου ότι αυτός εϊναι ό στόχος τής μελέτης του), έπικεντρώνει τό ένδιαφέρον του στή διερεύνηση τής καταγωγής του.

Στήν άναζήτηση αυτή άφιερώνει τήν έπόμηνη ένότητα τής έργασίας του, όπου άπαριθμεί όλα τά χαρακτηριστικά του Έρωτα μέ στόχο τήν άνάδειξη τής άρχέγονης προέλευσής του. Έστιάζει έτσι τήν προσοχή του στό Αύγό (§2, 3), σύμβολο τής ζωής, άπό όπου ξεπηδά ως ένωτική δύναμη ό άνδρόγυνος Φάνης, Μήτις, Έρως ή Ήρεκιπαϊός, πού εϊναι ό δημιουργός του κόσμου. Σύμφωνα λοιπόν μέ τόν Λεκατσά, τό Κοσμογονικό Αύγό πού άπαντάνται σχεδόν σέ όλους τούς λαούς «χωρίζεται στα δυό, άπό τό να μισό του φτιάνεται ό ουρανός κι άπό τ' άλλο ή γή μας» (σ. 17), ένώ εϊναι «πολύ πιθανό πώς ή δημιουργία του Ούρανου και τής Γής άπό τό κόψιμο του Αύγου, εϊταν στοιχείο και τής άρχαιότερης Όρφικής Θεογονίας» (σ. 18). Στή συνέχεια, ή έξαντλητική παράθεση παραδειγμάτων πού έπιβεβαιώνουν τίς οικουμενικές δοξασίες περι κοσμογονικού Αύγου²⁷ τόν οδηγούν στήν άξιωματική διατύπωση ότι τό Κοσμογονικό Αύγό δέν εϊναι άλλο άπό τό θεό του Φεγγαριού, τά ίχνη του όποϊού έχουν χαθεί στόν έλληνικό πολιτισμό, γιατί έχουν δώσει τή θέση τους στόν Έρωτα (σ. 21). Ή θέση αυτή τόν οδηγεί και στό ζητούμενο τής έρευνάς του, ότι δηλαδή «τά χαρακτηριστικά κ' οι λειτουργίες του Έρωτα μονάχα σα φεγγαρικά χαρακτηριστικά και σα φεγγαρικές λειτουργίες μπορούν να έξηγηθοϋνε» (σ. 21).

Έχοντας ως άφετηρία τή θεμελιώδη αυτή άποψη, ό Λεκατσός έρμηνεύει και τά επί μέρους χαρακτηριστικά του Έρωτα. Έτσι, ό Κάλλιστος (§4) και ό Χρυσόπτερος (§5)²⁸ άποτελούν φεγγαρικά χαρακτηριστικά, ένώ οι δυαδικές και τριαδικές θεότητες (§6)²⁹, στις όποϊες έντάσσεται και ό Έρως, «εϊναι άποκλειστικά φεγγαρίσιες» (σ. 33). Τέλος, και τά έμβλήματα του Έρωτα, δηλαδή τό λιοντάρι, τό φίδι, ό ταϋρος, ό λαγός, τά κλαριά, τά λουλούδια και τά νερά (§8)³⁰, εϊναι φεγγαρικά. Παρακάμπτοντας αυτές τίς θέσεις για τά οικουμενικά φεγγαροζώα, άνάλογος ρόλος τών όποϊών εϊναι δύσκολο να άποδειχθεί στή θρησκεία τής άρχαίας Έλλάδας, έπισημαίνουμε τίς παρατηρήσεις του Λεκατσά στις πιό σημαντικές πτυχές του όρφικού Έρωτα. Στο κεφάλαιο λοιπόν για τή διφυΐα του Έρωτα (§7), πού στηρίζεται στή μελέτη του πλατωνικού *Συμποσίου*³¹, άναδεικνύει τή διπλή φύση του άνδρόγυνου αυτού πλάσματος πού καταργεί τή διάκριση μεταξύ άρσενικού και θηλυκού³². Στή συνέχεια καταπιάνεται μέ τήν έρμηγεία τών ύπολοίπων δυνάμεων πού παίζουν άποφασιστικό ρόλο στήν άρχή τής όρφικής θεογονίας. Σύμφωνα λοιπόν μέ τίς θέσεις του, ό χρόνος (§9), στόν όποϊο άναγνωρίζει τήν πρωτοσήμαντη θέση σέ όλες τίς μαρτυρίες τής άρχαϊκής έποχής³³, εϊναι παράγωγο ή γέννημα του Φεγγαριού (σ. 58), μιά και «τό άρχαιότερο μέτρημα του Καιρού γίνεται μέ τίς όψες του Φεγγαριού» (σ. 57). Κατά τή γνώμη του, «εϊναι φανερό πώς ό προσωποποιημένος Χρόνος δέν εϊναι παρά διπλασιασμός του Όρφικού Έρωτα, μ' άλλα λόγια διπλασιασμός του Φεγγαροθεού, καθώς όλα του τά έμβλήματα εϊναι φεγγαρικά φίδι, ταϋρος, λιοντάρι», (σ. 59)³⁴. Στο έπόμενο κεφάλαιο, πού εϊναι άφιερωμένο στήν όρφική Νύχτα (§10), δίνει τή δική του άπάντηση στό γεγονός ότι ή Νύχτα άποτελεί τήν πρώτη κοσμογονική άρχή³⁵, ιδιότητα πού έξηγείται «μοναχά άπό τό σύνδεσμο του φεγγαριού και τής Νύχτας» (σ. 62). Καί καταλήγοντας στήν πιό χαρακτηριστική ιδιότητα του έρωτα

(§11), τόν Ἔρωτα Πρωτόγονο-Δημιουργό³⁶, σημειώνει πώς ὁ Ἔρωτας αὐτός προέρχεται ἀπὸ ἀρχαιότερες δοξασίες, ὅπου «δημιουργός τοῦ κόσμου εἶναι τὸ Φεγγάρι» (σ. 67). Εἶναι πλέον φανερό ὅτι ὁ Λεκατσᾶς ἔχει ἀπόλυτα πεισθεῖ γιὰ τὴ βαθύτατη ἀρχαιότητα τῶν δοξασιῶν αὐτῶν, τὴν οἰκουμενικότητά τους καί «τὴν παραγνωρισμένη πραγματικότητα, πὼς πυρήνας τῶν κοσμολογικῶν θρησκευτῶν δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴ φεγγαρολατρεία» (σ. 96).

Παράλληλα μὲ τὴν ἔρμηνεία ὄλων σχεδόν τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ Ἔρωτα ὡς φεγγαρικῶν, ὁ Λεκατσᾶς ἀποκαλύπτει καί τίς ὀφειλές του στὰ μεθοδολογικά του πρότυπα. Ἔτσι, ὀρισμένες ὑποθέσεις σχετικὰ μὲ τίς ἀναλογίες ἀνάμεσα στὶς «ἡλικίες τοῦ φεγγαριοῦ» πού «θυμίζουν πὼς σὲ λογὶς ἀρχαίους θεοὺς βρίσκουμε νὰ συναλλάσσεται ἡ παράσταση τοῦ Βρέφους, τοῦ Ἐφήβου καὶ τοῦ Γέρου» (σ. 71), τὸν ἀπομακρύνουν κάπως ἀπὸ τίς θέσεις τοῦ Frazer περὶ τὴν ἠθροσκοντοσ θεοῦ³⁷, στὶς ὁποῖες ἀφιερώνει ἕναν πολὺ ἔμμεσο ὑπαινιγμό: «ὅτι οἱ περισσότεροι εἶναι Θνησκοντες Θεοὶ κ' ἡ διαδρομὴ τους στὸν κύκλο τῆς χρονιᾶς ἐξομοιώνεται μὲ τὴ διαδρομὴ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, δὲν εἶναι λύση» (σ. 71). Συνακόλουθα ὀδηγεῖται στὴν ὑπόθεση πὼς τὸ ἔμβρυο τῶν θεῶν αὐτῶν εἶναι φεγγαρικό³⁸, θέση πού διασαφηνίζει καί τὸ δικό του πρότυπο, πού δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Briffault³⁹, ἀπὸ τὸ ὁποῖο μεταφράζει καί ἕνα ὀλόκληρο κεφάλαιο (§13^Α), ὥστε νὰ γίνουν γνωστὲς στὸ ἑλληνικό κοινὸ οἱ θεωρίες του⁴⁰. Ἀκολουθώντας μὲ ἰδιαιτέρη προσήλωση τίς ἀπόψεις τοῦ τελευταίου, διατυπώνει τὴν ὑπόψια ὅτι τὰ ἔμβρυα τῶν θεῶν αὐτῶν εἶναι ἴσως φεγγαρικά «κι ὁ ἄλλοτινὰ μηνιάτικος κύκλος τῆς γέννησης καί τοῦ θανάτου τους ἀπλώνεται στὸν κύκλο τοῦ ἐποχικοῦ καί γεωργικοῦ ὕστερα χρόνου» (σ. 71).

Ἔτσι βέβαια ὁ ἥλιος⁴¹ καί τὸ φεγγάρι⁴² κατέχουν κάποια θέση στὸ θρησκευτικό καί φιλοσοφικό σύστημα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, αὐτὸ δὲν ἐπιδέχεται ἀμφισβήτηση. Παρὰ τὴν παρουσία τους ὁμως στὶς μυθολογικὲς διηγήσεις καί τὸ εἰκονογραφικό ὕλικό, δὲν ὑπάρχουν μαρτυρίες πού νὰ ἐπιβεβαιώσουν τὴ λατρεία τοῦ ἡλιοῦ καί τῆς σελήνης⁴³. Ὅπως ἀντιλαμβάνομαστε ἐπομένως, οἱ παραπάνω ἀπόψεις τοῦ Λεκατσᾶ, πού ἡ σύντομη παρουσίασή τους ἀδικεῖ τὴν πληθώρα τοῦ ἀποδεικτικοῦ ὕλικου καί τοὺς εὐφυεῖς συσχετισμούς, ἀποτελοῦν μᾶλλον ἀξιωματικὲς καί ἐπιλεκτικὲς θέσεις στὶς ὁποῖες δὲν κρίνουμε σκόπιμο νὰ ἐπεκταθούμε.

Ἔτσι, παρὰ τίς ὁποῖες ἀμφιβολίες μας γιὰ τὴν πανάρχαια φεγγαρική προέλευση τοῦ Ἔρωτα, δὲν μποροῦμε νὰ παραβλέψουμε τὴν εἰδικὴ λειτουργία τῆς σελήνης⁴⁴, ἡ ὁποία συνδέεται μὲ ἀστρονομικὲς καί ἐσχατολογικὲς ἀντιλήψεις⁴⁵, οὔτε πάλι νὰ παραγνωρίσουμε τὸ ρόλο τῶν δυνάμεων τοῦ σκότους καί τοῦ φωτός στὰ πλαίσια τοῦ ὄρφοισμοῦ⁴⁶. Ἐπενδύοντας ὁμως ὁ Λεκατσᾶς στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀπώτατης φεγγαρικῆς καταγωγῆς τοῦ Ἔρωτα, δὲν ἔδωσε τὴν ἀπαιτούμενη προσοχὴ στὴ λειτουργία τῶν στοιχείων αὐτῶν στὸ πεδίο τοῦ ἑλληνικοῦ ὄρφοισμοῦ, θεωρώντας τα ὡς κατάλοιπα παλαιότερων σταδίων τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ⁴⁷. Πρέπει πάντως νὰ τονίσουμε ὅτι ὀλοκληρώνοντας τὸν κύκλο τῶν φεγγαρικῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ Ἔρωτα, ὁ Λεκατσᾶς ἀντιλαμβάνεται καί ὁ ἴδιος τὴν ἀδυναμία τῆς συλλογιστικῆς του, ὅτι δηλαδὴ ὁ Φεγγαροθεὸς «μιᾶς ἀβυθομέτρητης ἀρχαιότητος δὲ φτάνει ν' ἀπαντήσει στὸ ρῶτῆμά μας» (σ. 99), πού εἶναι γιὰτί «οἱ Ὀρφικοὶ νὰ πάρουνε τὸν Φεγγαροθεὸ γιὰ ἀρχηγέτη τῆς δημιουργίας» (σ. 98).

Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀπαντήσει στὴν τρίτη ἐνότητα τῆς μελέτης του, ὅπου καταπιάνεται μὲ τὴν ἔρμηνεία τῆς ὄρφοικῆς θεογονίας καί κοσμογονίας. Στὴν πραγμάτευση αὐτὴ παρατηροῦμε τὸν ἀριστοτεχνικό συνδυασμὸ ἑνὸς διασκορπισμένου ὕλικου μὲ στόχο τὴ

συστηματοποίηση τῶν μυθικῶν διηγήσεων πού συγκροτοῦν τό ὄρφικό σχῆμα. Στήν προσπάθειά του νά ἐρμηνεύσει τίς μυθικές αὐτές διηγήσεις ὄχι μόνον ἀπό τήν ἀποψη τῆς καταγωγῆς τους, ἀλλά καί τῆς κοινωνικῆς καί θρησκευτικῆς τους διάστασης, παρουσιάζει καταρχήν συνοπτικά τό περιεχόμενο τοῦ συμπιλήματος πού εἶναι γνωστό ὡς *Ῥαψωδική Θεογονία* (§15)⁴⁸. Ἀπό τό ἀρχέγονο Αὐγό, ἀπό ὅπου ξεπηδᾷ ὁ Φάνης-Ἐρως-Πρωτόγονος, γεννιέται ἡ Νύχτα, πού με τή σειρά της γεννᾷ τόν Οὐρανό καί τή Γῆ. Ἀκολουθοῦν οἱ γνώριμες ἱστορίες τοῦ ἀκρωτηριασμοῦ τοῦ Οὐρανοῦ ἀπό τόν Κρόνο καί ἡ γέννηση τοῦ Δία, ὁ ὁποῖος μέ τή σειρά του καταπίνει τόν Φάνη. Ἀπό τό σμίξιμο τοῦ Δία μέ τή Ρέα γεννιέται ἡ Περσεφόνη, ἡ ὁποία σμίγει ἐπίσης μέ τόν Δία καί γεννᾷ τόν Ζαγρέα. Οἱ Τιτάνες, πού ἐπιβουλεύονται τό παιδί, τό ξεγελοῦν μέ παιγνίδια καί τό σκοτώνουν. Τό κομματιάζουν, τό βράζουν, ὕστερα τό ψήνουν καί τέλος τό γεύονται. Ὁ Δίας θυμώνει καί κατακαίει τούς Τιτάνες, ἀπό τίς στάχτες τῶν ὁποίων γεννιέται τό ἀνθρώπινο γένος, ἐνῶ ἡ Ρέα (ἡ ἡ Δήμητρα) ἀπανασυγκολλά τά κομμάτια τοῦ παιδιοῦ τό ὁποῖο ἀνασταίνεται ὡς Διόνυσος.

Ἡ συνοπτική αὐτή παρουσίαση τόν βοηθεῖ νά ἐντοπίσει στή συνέχεια (§16) τήν ἀνθρώπινη διάσταση τοῦ αἰτιολογικοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα. Μέ ἄλλα λόγια, οἱ ὄρφικες θεογονίες πού κορυφώνονται μέ τήν ἀνθρωπογονία περιγράφουν τήν πτώση τοῦ ἀνθρώπου σέ ἕναν κύκλο καταστροφῶν ἀπό ὅπου θα ξεφύγουν μέ τήν ἀνάδειξη τοῦ διονυσιακοῦ στοιχείου. Τό γένος τῶν ἀνθρώπων, πού ἔχει καθαρθεῖ ἀπό τήν ἐνοχή τοῦ διασκορπισμοῦ τῶν θεϊκῶν μελῶν, καθαίρεται μέ τόν ὄρφικό τρόπο ζωῆς καί ξαναβρίσκει τήν ὁδὸ τῆς σωτηρίας.

Γιά νά γίνουν, ὅμως, περισσότερο σαφεῖς οἱ θέσεις τοῦ Λεκατσᾶ σχετικά μέ τό συμβολισμό τοῦ μύθου τοῦ σπαραγμοῦ καί τῆς ἀναβίωσης τοῦ Ζαγρέα, θά ἀνοίξουμε μιά παρένθεση ὅπου θά ἐπιχειρήσουμε μιά παράλληλη ἀνάγνωση τῆς *Ψυχῆς*, τοῦ *Ἐρωτα* καί τοῦ *Διονύσου*⁴⁹, ἔργα στά ὁποῖα πραγματεύεται μέ ιδιαίτερη θά λέγαμε ἐπιμονή τό ἐρώτημα τῆς σχέσης τοῦ Διονύσου μέ τόν ὄρφισμό. Πρόβλημα πού μπορεῖ, κατά τή γνώμη του, νά ἐπιλυθεῖ μόνο μέ τήν κατανόηση τοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα πού εἶναι ὁ *ἱερός λόγος* τῶν ὄρφικῶν.

Ἡ βαρύνουσα σημασία καί τό ἐσχατολογικό περιεχόμενο τοῦ μύθου αὐτοῦ πού δικαιώνει δογματικά τή θεϊκή καταγωγή τῆς ψυχῆς ἀπασχολεῖ ιδιαίτερα τόν Λεκατσᾶ, ὁ ὁποῖος στήν *Ψυχή*⁵⁰ συζητᾷ διεξοδικά τό πρόβλημα τῆς ὄρφικῆς ιδέας σχετικά μέ τήν ψυχή καί τήν εὐδαιμονική ἐπιβίωση τῶν μουμένων. Μιά συνοπτική ἀναφορά στά συμπεράσματά του θά μᾶς ἐπιτρέψει νά ἐντοπίσουμε στή συνέχεια τό πῶς πραγματοποιεῖται, κατά τή γνώμη του, ἡ κατεργασία τῶν ὄρφικῶν στοιχείων καί κυρίως νά προσεγγίσουμε τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ συγγραφέας ἐπιλύει τό ἀκανθῶδες πρόβλημα τῆς παρουσίας καί τῆς λειτουργίας τοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα στίς ἐσχατολογικές αὐτές ἀντιλήψεις. Τό ἐνδιαφέρον μας γιά τή σχέση τοῦ διονυσιασμοῦ⁵¹ μέ τόν ὄρφισμό παραμένει φυσικά μεγάλο, ἀφοῦ τά περισσότερα ἀπό τά ἐρωτήματα στά ὁποῖα ὁ Λεκατσᾶς ἐπιχειρεῖ νά ἀπαντήσῃ δέν ἔχουν βρεῖ ἀκόμη τή λύση τους.

Σύμφωνα λοιπόν μέ τόν ἑλληνα θεωρητικό τῆς ὄρφικῆς ψυχῆς, ἡ ἠθική τῶν ὄρφικῶν δέν βρίσκεται τόσο στούς ἱερουργικούς βιοκανόνες τῆς αἵρεσης, ἀλλά σέ ὀρισμένες ὑψηλές ιδέες γιά τόν προορισμό τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες κάτω ἀπό ὀρισμένες ἱστορικές συνθήκες γεννοῦν κάποιες θεμελιακές ἠθικές ιδέες. «Ἡ ἀπόδοση μᾶς θεϊκῆς καταγωγῆς καί εὐγένειας στήν ἀνθρώπι-

νη φύση, ή ισότητα τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴν κοινή τους καταγωγή κ' ἢ ἀδερφότητα, ἢ ἀλληλεγγύη κι ὁ σεβασμὸς ποὺ πηγάζουν ἀπεδῶ. Τὸ ὄραμα μιᾶς ἐπαναποθέωσης κ' ἢ ἥρωϊκὴ ἀντιμετώπιση τῆς ζωῆς σὰ δοκιμασίας, μὲ σκοπὸ τὴν τελείωση γιὰ τὴν ἀποθέωση αὐτὴ εἶναι ιδέες ποὺ γιὰ πρώτη φορὰ παρουσιάζονται στὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, ἀξιώνοντας μαζί νὰ γίνουν οἱ ἄξονες ἐνὸς τρόπου ζωῆς, ἐνὸς ἠθικοῦ ιδεώδους» (Ψυχὴ, σ. 452).

Ξεδιπλώνοντας λοιπὸν τὸ δόγμα τῶν μετενσαρκώσεων καὶ τῶν καθαρτήριων δοκιμῶν ποὺ ὀδηγεῖ στὴν τελικὴ ἐπαναποθέωση τῆς ψυχῆς, ὁ Λεκατσᾶς ἀντιπαρέρχεται τίς ἀπόψεις τοῦ Rohde⁵² καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ιδέα τῆς πνευματικῆς ψυχῆς δὲν ὀφείλεται στὴ διονυσιακὴ θρησκεία, ἀλλὰ τὰ στοιχεῖα ποὺ τὴ συγκροτοῦν προέρχονται ἀπὸ τὴ διονυσιακὴ θρησκεία (Ψυχὴ, σ. 426). Σύμφωνα μὲ τὰ λεγόμενά του, ὅταν οἱ πιστοὶ τοῦ ὄρφισμοῦ ἀποσχίζονται ἀπὸ τὴ διονυσιακὴ θρησκεία, ἀποβάλλουν καὶ τὸ μυστηριακὸ χαρακτήρα τῆς διονυσιακῆς λατρείας καὶ τὸν μετασχηματίζουν σὲ ἕνα σύστημα σωτηριακῶν ἀντιλήψεων. Γεγονὸς ποὺ ἐξηγεῖ, κατὰ τὴ γνώμη του, καὶ τὴν ἰδιαιτερότητα καὶ τὴν προτεραιότητα τοῦ ὄρφισμοῦ ἐναντι τοῦ πυθαγορισμοῦ.

Γιὰ τὸ θέμα τῆς ἐμφάνισης τῶν ὄρφικῶν δοξασιῶν ἔχει χυθεῖ πολὺ μελάνι καὶ εἶναι πολὺ πιθανόν ὁ Λεκατσᾶς, ὁ ὁποῖος στό σημεῖο αὐτὸ ἀκολουθεῖ τὸν Guthrie, νὰ ἔχει δίκιο ὅταν ὑποστηρίζει ὅτι τὸ μυθολογικὸ σχῆμα τοῦ ὄρφισμοῦ προηγεῖται τῆς φιλοσοφικῆς ἐρμηνείας τῶν πυθαγορείων⁵³. Σὲ γενικὲς πάντως γραμμές, μποροῦμε σήμερα νὰ ὑποστηρίξουμε, ἀκολουθώντας τίς θέσεις τοῦ Burkert, ὅτι «Βακχικά, Ὀρφικά καὶ Πυθαγόρεια εἶναι κύκλοι μὲ ξεχωριστὰ κέντρα, οἱ ὁποῖοι μερικῶς ἐπικαλύπτονται, ἀλλὰ ὁ καθένας διατηρεῖ τὴν δική του ἰδιαίτερη περιοχὴ»⁵⁴. Πρόκειται, μὲ ἄλλα λόγια, γιὰ διαφορετικὰ εἶδη σκέψης, μὲ διαφορετικὸς στόχος ἀλλὰ καὶ ἐντυπωσιακὲς ἀναλογίαις⁵⁵. Ὁ ὄρφισμὸς, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ μιὰ στάση ἄρνησης ὅλου τοῦ πολιτικοῦ-θρησκευτικοῦ συστήματος ποὺ ἐπικεντρώνεται γύρω ἀπὸ τοὺς Ὀλύμπιους θεοὺς καὶ τὴ θρησκεία τῆς πόλης⁵⁶, δὲν ἐνισχύει τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὴν παγκόσμια τάξη, ἀλλὰ, ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς πυθαγορείους, ἀναζητᾷ τρόπους καὶ λύσεις διαφυγῆς.

Οἱ θέσεις τοῦ Λεκατσᾶ σχετικὰ μὲ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ διονυσιασμὸ στὸν ὄρφισμό τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ἀποκαταστήσει στὴ συνέχεια τὸ νῆμα μεταξὺ μύθων καὶ ἱερουργικῶν πράξεων, γεγονός ποὺ συγκεκριμενοποιεῖται μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ἀρχέγονου μύθου τοῦ Ζαγρέα. Ἔτσι, ὁ σπαραγμὸς καὶ ἡ ἀναβίωση τοῦ Ζαγρέα (Ψυχὴ §121, Ἔρωσ §16, Διόνυσος §25, 26, 33, 34) ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Λεκατσᾶ προβολές «τῆς ἱερουργικῆς περιπέτειας τῶν παιδιῶν στὶς Τελετές τῆς Φυλετικῆς Μύησης ποὺ κεντρικὸ στοιχεῖο τους εἶναι ὁ πλασματικὸς Θάνατος κ' ἡ Ἄναβίωση τοῦ μουμένου» (σ. 107). Ἄξιζε νὰ σημειώσουμε ἐδῶ ὅτι οἱ παρατηρήσεις αὐτές τοῦ Λεκατσᾶ, διεξοδικὰ τεκμηριωμένες, εἶναι ἰδιαίτερα ἐπιτυχεῖς, ἐνῶ ἡ ἔνταξη τοῦ ἐπεισοδίου αὐτοῦ στὶς τελετές τῆς φυλετικῆς μύησης, θέμα ποὺ ἔχει πολὺ ἀπασχολήσει τὰ τελευταῖα χρόνια τοὺς μελετητὲς τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας⁵⁷, ρίχνει περισσότερο φῶς στὴ σημασία τοῦ μύθου. Ἄν στὴ μυητικὴ διάσταση τοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα⁵⁸ ποὺ ἀναλύει ὁ Λεκατσᾶς προσθέσουμε καὶ τὸ μυητικὸ χαρακτήρα τῶν περιπετειῶν τοῦ Ὀρφέα⁵⁹, τότε τὰ ὅρια τῆς συζήτησης μποροῦν νὰ διευρυνθοῦν.

Ἄναζητώντας λοιπὸν ὁ Λεκατσᾶς τὰ ἐσωτερικὰ στοιχεῖα ποὺ φανερώνουν τὴ μυητικὴ ἀφετηρία τοῦ ζαγρεῖκοῦ μύθου, ἐπιβεβαιώνει τὸ μυητικὸ χαρακτήρα καθὼς καὶ τὴν ἱερουργικὴ καὶ μυστηριακὴ χρῆση τῶν παιγνιδιῶν καὶ τέλος τὴ σχέση τῶν Τιτάνων μὲ τὸ μεγάλωμα

του Ζαγρέα⁶⁰. Βάση τῆς ἀπόδειξης του ἀποτελοῦν ὀρισμένα ἀποσπάσματα ἀπό τούς Κρήτες τοῦ Εὐριπίδη⁶¹ καί ἡ εὐημεριστική ἐκδοχή τοῦ Φίρμικου Ματέρνου (μέσα τοῦ 4ου αἰώνα μ.Χ.), ἡ ὁποία ἔχει ὡς στόχο τή γελοιοποίηση τοῦ παγανισμοῦ. Ἡ ἐπίδραση τῆς Harrison, ἡ ὁποία ἀφιερώνει ἕνα μεγάλο μέρος τοῦ βιβλίου της *Themis* (1922) στή μελέτη τοῦ μύθου τοῦ Ζαγρέα καί τῶν Τιτάνων⁶², εἶναι καταλυτική στή διαμόρφωση τῶν θέσεων τοῦ Λεκατσᾶ. Τά πορίσματα τῆς Ἀγγλίδας ἀνθρωπολόγου σχετικά μέ τίς κοινωνικές διαστάσεις τοῦ ζαγρεϊκοῦ μύθου καί τούς συσχετισμούς μεταξύ τῶν ἱερουργιῶν τῆς Κρήτης μέ ἀνάλογα στοιχεῖα τῆς διονυσιακῆς λατρείας ἄφησαν τή σφραγίδα τους στήν ὀπτική τοῦ ἑλληνα μελετητῆ. Ἐχοντας ὡς στόχο τήν ἀπόδειξη τῆς ἀρχικῆς του ὑπόθεσης, ὅτι δηλαδή ὁ ὄρφικός θίασος εἶναι παρακλάδι τοῦ διονυσιακοῦ, ὁ Λεκατσᾶς ἀναζητᾷ τά ὁμόλογα στοιχεῖα τῆς ζαγρεϊκῆς λατρείας στίς ἑλλαδικές προβολές τοῦ διονυσιασμοῦ. Ἐκτός λοιπόν ἀπό τά κοινά συμβολικά σύνεργα τῶν μυητικῶν τελετῶν, ὑπάρχει ἀκόμη, σύμφωνα μέ τόν Λεκατσᾶ, ἕνα κεντρικό καί κοινό θέμα στή ζαγρεϊκή καί διονυσιακή λατρεία. Πρόκειται γιά τίς ἱερουργικές πράξεις. Ἔτσι ὁ μῦθος τοῦ διαμελισμοῦ τοῦ Ζαγρέα ἀπό τούς Τιτάνες (*Διόνυσος* §5, 25, 33, 34, Ἔρως §16)⁶³ ἀποκτᾷ γιά τόν συγγραφέα ἀποφασιστική σημασία καί ταυτίζεται μέ τά ἀνάλογα στοιχεῖα πού συναντᾶμε στούς διονυσιακοῦς θιάσους (*Διόνυσος* §15, 16). Καταλήγει δέ στό συμπέρασμα ὅτι ἡ *ὠμοφαγία* καί ὁ *σπαραγμός*⁶⁴, πού ἀποτελοῦν ἐκφάνσεις τῆς ἐκστασιακῆς παράκρουσης, ἀνάγονται σέ πανάρχαια τοτεμικά στάδια, στήν πράξη τῶν Μυητικῶν Ἐταιρειῶν ἢ Θιάσων ὅπου οἱ μουόμενοι μεταλαμβάνουν τή σάρκα καί τό αἷμα τοῦ Θεοῦ ἀφομοιώνοντας ἔτσι τήν ὑπόστασή του (*Ψυχή*, σ. 431).

Οἱ σύντομες αὐτές ἀναφορές μας στίς ὑποθέσεις τοῦ Λεκατσᾶ διαγράφουν τό σχῆμα τῆς εὐθύγραμμης ἐξέλιξης τῶν κοινωνικῶν πρακτικῶν, στό ὁποῖο ὁ συγγραφέας παραμένει ἕνας πιστός θιασώτης. Γιά νά ἐνισχύσει τίς ἀπόψεις του σχετικά μέ τό ρόλο τῆς *ὠμοφαγίας* καί τοῦ *σπαραγμοῦ* ὡς τοτεμικῶν στοιχείων, ἐπιστρέφει στίς ἀπαρχές τῆς ἀνθρωπότητας. Γιά τόν Λεκατσᾶ τά κοινά στοιχεῖα τῆς διονυσιακῆς καί ζαγρεϊκῆς λατρείας, ἡ ἐκστατική δηλαδή μανία, ὁ *σπαραγμός* καί ἡ *ὠμοφαγία* μᾶς ὀδηγοῦν σέ παλαιότερα στάδια τοῦ πολιτισμοῦ καί ἀποτελοῦν κατάλοιπα τῆς λατρείας τῆς Μητέρας θεᾶς (*Ψυχή*, σ. 433, *Διόνυσος*, § 68, Ἔρως, σ. 136).

Ἡ περίοπτη θέση πού κατέχουν στό ἔργο τοῦ Λεκατσᾶ οἱ μητριαρχικές θεωρίες⁶⁵ πού ὀφείλουν τήν προέλευσή τους στό ἔργο τοῦ Bachofen⁶⁶ εἶναι ἴσως ἀπό τά πιό γνωστά καί πολυσηζητημένα σημεῖα τῆς θεματικῆς του⁶⁷. Ὁ Λεκατσᾶς, ὡστόσο, δέν ἀνιχνεύει μόνο τούς δρόμους πού ὀδηγοῦν στά πρῶτα στάδια τῆς ἀνθρωπότητας. Μέ τή γνωστή ἐπαγωγική του μέθοδο προχωρεῖ βαθμιαία καί στίς ἐπιβιώσεις τῶν στοιχείων αὐτῶν στά πλαίσια τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκευτικῆς ἀντίληψης. Σύμφωνα λοιπόν μέ τό συγγραφέα, τό πέρασμα ἀπό τή φυλετική στή μυστηριακή μύση συντελεῖται ἀνάλογα μέ τό σχῆμα ἐξέλιξης τῶν φυλετικῶν κοινωνιῶν. Μέ τή διάλυση δηλαδή τοῦ γένους⁶⁸ οἱ μυητικές τελετές λαμβάνουν χώρα στά πλαίσια τῶν θιάσων⁶⁹. Δίνοντας ἔτσι σάρκα καί ὄστᾶ στίς γενικές θέσεις τοῦ Webster⁷⁰ σχετικά μέ τήν ἐξέλιξη τῶν μυητικῶν τελετῶν σέ θιασικές καί λαμβάνοντας ὑπόψη τίς κοινωνικές ἀλλαγές κατά τήν ἀρχαϊκή ἐποχή, ὁ Λεκατσᾶς συσχετίζει τίς μυητικές τελετές θανάτου καί ἀναβίωσης μέ τίς ὁμόλογες ἱεουργίες τῶν θιασικῶν τελετῶν πού ἀναπαριστοῦν τόν πλάσματικό θάνατο καί τήν ἀναβίωση τοῦ μύστη (*Διόνυσος*, §19).

Ὁ συγγραφέας ἀγγίζει μέ τήν ἐρμηνεία του αὐτή ἕνα ἀπό τά πιό σκοτεινά θέματα τῆς

έλληνικής αρχαιότητας. Ἡ ἐξέλιξη τῶν γυναικείων θιάσων σέ ἀνδρικούς μέ τήν ἀνάδυση τῆς πατριαρχίας, ὁ συγκερασμός στοιχείων ἀπό μυητικές καί θιασικές τελετές οἱ ὁποῖες προετοιμάζουν τό ἐποχικό δρᾶμα πού μέ τή σειρά του μετασχηματίζεται σέ θεῖο δρᾶμα (*Διόνυσος*, § 42, 43, 44)⁷¹ εἶναι ὀρισμένες ἀπό τίς θέσεις του συγγραφέα πού ἀντανακλοῦν τήν προσπάθειά του νά διαγράψει ἕνα ἐνιαῖο ἐξελικτικό πλέγμα στό σύνολο τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς. Στεροῦν ὁμως ἀπό τόν μὴ εἰδικό τή δυνατότητα νά ἀντιληφθεῖ καί νά διεισδύσει στίς πολλαπλές μορφές τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων⁷². Ὅμως, γιά τόν ἴδιο, τό ἀπλοστυτικό αὐτό σχῆμα, δηλαδή ἡ ταύτιση δύο διαφορετικῶν εἰδῶν μύησης, τῆς φυλετικῆς δηλαδή μύησης μέ τή μυστηριακή⁷³ σέ ἕνα χρονιάτικο ἐποχικό δρᾶμα, τοῦ ἐπιτρέπει νά φθάσει στό ζητούμενο πού εἶναι, ὅπως εἶδαμε, ἡ σχέση τοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα μέ τόν ὄρφισμο. Τονίζοντας λοιπόν τίς σχέσεις μεταξύ διαφορετικῶν μορφῶν λατρείας, τίς ὁποῖες συλλήβδην θεωρεῖ ὡς προβολή μιᾶς μεταληπτικῆς λειτουργίας, καταλήγει στήν ἀρχική του ὑπόθεση σχετικά μέ τό ρόλο τοῦ ζαγρείου μύθου καί τοῦ ἀμαρτήματος τῶν Τιτάνων στά πλαίσια τοῦ ὄρφισμοῦ. Δέν ἔχει καμιά ἀμφιβολία ὅτι «ὁ μῦθος καί τό Δράμα τοῦ Ζαγρέως ὑποκατασταίνεται ἀπό τοὺς Ὀρφικούς στό μῦθο καί τό Δράμα τοῦ Διονύσου». Οἱ ἄνθρωποι δέ πού γέγονται τίς σάρκες τοῦ Ζαγρέα-Διονύσου κληρονομοῦν τό ἐγκλημα τῶν Τιτάνων ἀλλά καί τή θεϊκή φύση τοῦ Διονύσου, γεγονός πού ἐξηγεῖ καί τή διττή φύση τους⁷⁴.

Ἡ θέση αὐτή τοῦ ἐπιτρέπει νά δώσει ἀπάντηση καί στό ἐρώτημα γιατί οἱ ὄρφικοὶ ἐκλαμβάνουν τόν Ἔρωτα ὡς ἀρχηγέτη τῆς δημιουργίας. Ἀκολουθώντας λοιπόν τήν κεντρική του ἰδέα περί φεγγαρικῆς λατρείας, ὅπου τό φεγγάρι, λόγω τοῦ ἀνανεωτικοῦ του χαρακτήρα (§17), πρυτανεύει στίς μυητικές τελετές, ὁ συγγραφέας προχωρεῖ σέ ὀρισμένους παραλληλισμούς ἀνάμεσα στή μυητική διαδικασία τοῦ μούμενου καί τοῦ Φεγγαροθεοῦ (*Ἔρως*, σ. 119), οἱ ὁποῖοι ἀποδεικνύουν τό φεγγαρικό πλέγμα τῆς μυστηριακῆς ὄρφικῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς πρότυπο τήν αἰώνια ἀνανέωση τῆς ζωῆς. Καταλήγει ἔτσι σέ μιὰ ἀπό τίς πιό εὐφυεῖς διαπιστώσεις του γιά τόν Ἔρωτα: «Μονόμορφος, δίμορφος, τρίμορφος καί τετράμορφος ὁ θεὸς αὐτός, δέν εἶναι στατικός, μὰ ἀέναα ἐναλλασσόμενος σέ λογίς ὑποστάσεις του, Ἔρως-Οὐρανός-Κρόνος-Δίας-Ζαγρεὺς-Διόνυσος...μυητῆς καί μούμενος, δημιουργὸς καί δημιουργούμενος, διασπώντας μέ τοὺς διασπασμούς του τήν ἐνότητα στήν πολλαπλότητα, καί ξανασυνθέτοντας τήν πολλαπλότητα στήν ἐνότητα μέ τήν ἀναβίωσή του» (*Ἔρως*, σ. 120)⁷⁵.

Στά πλαίσια ἐπίσης τῶν «φεγγαρικῶν» του θέσεων διευρύνει τή συζήτηση σχετικά μέ τίς περιπέτειες τοῦ βρέφους τῶν μυητικῶν τελετῶν⁷⁶, οἱ ὁποῖες ὁμοιώνονται μέ τὰ ἐπεισόδια τῆς παιδικῆς ἡλικίας τῶν θεῶν, γιά νά ταυτιστοῦν τελικά μέ τό θεό τοῦ Φεγγαριοῦ πού παρασταίνεται ὡς βρέφος (§ 18)⁷⁷.

Τό τελευταῖο θέμα πού ἀπασχολεῖ τό συγγραφέα, μέ τό ὁποῖο καί κλείνει τό βιβλίο του, εἶναι μιὰ ἀκόμη σημαντική πτυχή τοῦ ὄρφικου Ἔρωτα. Οἱ διαπιστώσεις του σχετικά μέ τό ρόλο τοῦ φαλλοῦ⁷⁸ καί τό σύνδεσμο τῶν φαλλικῶν θεῶν, ὅπως ὁ Διόνυσος (*Διόνυσος*, §32), μέ τοὺς φεγγαροθεοὺς⁷⁹, τόν ὀδηγοῦν στήν ὑπόψια μήπως «ὁ φαλλός, τό ἱερὸ ἔμβλημα πού γύρω του συγκεντρώνονται ἡ οἰκουμένη φαλλοχρησία κ' οἱ φαλλολατρεῖες, εἶναι παράσταση τοῦ Φεγγαριοῦ, κ' ἀργότερα τοῦ Φεγγαροθεοῦ, στή γενεσιουργὸ τους λειτουργία» (*Ἔρως*, σ. 152). Αὐτὴ ἡ ταύτιση τόν ὀδηγεῖ τέλος στήν ὑπόθεση (§ 23) μήπως ὁ ἀργὸς λί-

θος πού παρασταίνει τόν έρωτα στίς Θεσπιές τῆς Βοιωτίας⁸⁰ ἦταν ἕνας λίθινος φαλλός⁸¹. Ἐπιστέγασμα τῆς συλλογιστικῆς του ἀποτελεῖ ἡ τελευταία του διαπίστωση ὅτι ἡ ἀνακάλυψις, τό ξεσκέπασμα τοῦ Φαλλοῦ, εἶναι στοιχεῖο τῶν ὄρφικῶν μυστηρίων: «ὁ ἀποκαλυπτόμενος Φαλλός εἶναι ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου καὶ τῶν θεῶν, ἡ αἰτία τῶν γενέσεων, ὁ ἀνανεωτὴς τῆς ζωῆς, τὸ ὄργανο τῆς σωτηρίας: ὄχι ὁ γήινος, μὰ ὁ οὐράνιος Φαλλός, ὁ θεὸς τῶν Μυστηρίων αὐτῶν, ὁ Ἔρως» (*Ἔρως*, σ. 166).

Πολλὰ εἶναι τὰ προβλήματα πού ἀναφύονται ἀπὸ τίς τελευταῖες παρατηρήσεις τοῦ Λεκατσᾶ. Θὰ μείνουμε μόνον στὸ γεγονός ὅτι ὁ σημαντικὸς ρόλος τοῦ φαλλοῦ στὸν ὄρφισμό δέν ἀπηχεῖ μόνον τίς θέσεις τῶν νεοπλατωνικῶν πού θεωροῦσαν τὸ φαλλὸν σύμβολο τῆς γονιμότητος⁸², ἀλλὰ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸν πάπυρο τοῦ Δερβενίου (στῆλ. ΙΧ-ΧΙΙ)⁸³, ὅπου εἶναι προφανὴς ἡ σύνδεση καὶ σχέση τοῦ αἰδοίου μὲ τὴ γέννηση τοῦ ἀνθρώπινου γένους καὶ τὸν ἥλιο⁸⁴. Χωρὶς νὰ γνωρίζει τὴν ὄρφικὴ αὐτὴ ἐκδοχὴ, ὁ Λεκατσᾶς εἶχε συλλάβει μὲ ἐξαιρετικὴ διορατικότητά τὴ γονιμικὴ ἐνέργεια τοῦ φαλλοῦ, τὴν ὁποία συνδέει, σύμφωνα μὲ τὸ στόχο τῆς μελέτης του, μὲ τὸ φεγγάρι (*Ἔρως*, σ. 154). Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπὸ τὴ διαφορετικὴ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση, ὁ συμβολισμὸς τῶν οὐράνιων σωμάτων στὰ πλαίσια τοῦ ὄρφισμοῦ δικαιώνει τελικὰ τίς ὑποψίες τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος τονίζει τὸ σημαντικό του ρόλο⁸⁵ σὲ ἕνα κίνημα πού σχετίζεται μὲ τὴ ζωὴ, τὸ θάνατο καὶ τὴ σωτηρικὴ διδασκαλία.

Ἀπὸ τὴν πρῶτη, ἀλλὰ ὄχι ὀριστικὴ αὐτὴ προσέγγιση τῆς μελέτης τοῦ Λεκατσᾶ πού, πλούσια σὲ ἰδέες καὶ ἀποδεικτικὸ ὕλικό, εἶναι ἀφιερωμένη στὴν ἀναζήτηση τῆς προϊστορίας τοῦ ὄρφικοῦ Ἔρωτα, φάνηκε, νομίζουμε, ἡ προσπάθειά του νὰ ἐντάξει τὸν ὄρφικό Ἔρωτα στὸ γενικὸ σχῆμα τῆς οἰκουμεικῆς Φεγγαρολατρίας. Παρὰ τίς δυσκολίες πού παρουσιάζει ἕνα παρόμοιο ἐγχείρημα, ἀφοῦ πολλὰ ἀπὸ τὰ θέματα πού ἐξετάζει παραμένουν ἀκόμη ἀνοικτὰ γιὰ τὴν ἔρευνα, ὁ χειρισμὸς τοῦ θέματος εἶναι σύμφωνα μὲ τὸ ἐπιστημονικὸ κλίμα καὶ τίς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς τοῦ συγγραφέα. Ἐξάλλου, στὸν πειρασμὸ τῆς ἀναζήτησης τῆς καταγωγῆς τοῦ ὄρφισμοῦ καὶ τῶν δυνάμεων πού παίζουν καθοριστικὸ ρόλο σὲ αὐτὸν ὑπέκυψαν στὴ συνέχεια, ἀπὸ διαφορετικὴ βέβαια σκοπιά, τόσο ὁ Böhme (1970) ὅσο καὶ ὁ West (1983 καὶ 1994). Παράλληλα, ἔγινε φανερό ὅτι πολλὲς ἀπὸ τίς παρατηρήσεις του σχετικὰ μὲ τὴ συμβολικὴ διάσταση τῆς διφυῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνόητης τοῦ Ἔρωτα, ἡ σχέση του μὲ τὸ φαλλὸν καὶ τὰ οὐράνια σώματα, ἡ λειτουργία τοῦ μύθου τοῦ Διονύσου-Ζαγρέα στὰ πλαίσια τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων, ἡ σχέση τῶν ὄρφικῶν μὲ τοὺς πυθαγορείους κ.ἄ. ἀπασχολοῦν ἀκόμη τοὺς ἐρευνητές.

Κατὰ συνέπεια, ἡ προσπάθεια γιὰ τὴν ἀποκάλυψη, τό ξεσκέπασμα τῶν μυστηρίων τοῦ ὄρφισμοῦ κάνει αἰσθητὴ τὴν ἀνάγκη γιὰ μιὰ διεξοδικὴ ἀνάλυση τοῦ θέματος τοῦ ὄρφικοῦ Ἔρωτα. Καὶ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη τὸ ἔργο τοῦ Λεκατσᾶ παραμένει πάντα ἐπίκαιρο.

Ἐπιλεγμένη βιβλιογραφία

Alderink L.J., 1981, *Creation and Salvation in Ancient Orphism (American Classical Studies 8)*, Chico Καλιφόρ-

νια.

Ἀνεμογιάννης-Σινανίδης Σ.Γ., 1978, *Χῶρος καὶ Χρόνος εἰς τὰ ὄρφικὰ ἀποσπάσματα*, Ἀθήναι.

Anemoyiannis-Sinanidis S., 1991, «Le symbolisme de l'oeuf dans les cosmogonies orphiques», *Kernos*, 4, σ. 83-90.

Böhme R., 1970, *Orpheus. Der Sängler und seine Zeit*, Βέρονη.

1989, «Neue Orpheusverse auf dem Derveni-Papyrus», *Emerita*, 109, σ. 158-59.

1991, *Der Lykomide. Tradition und Wandel zwischen Orpheus und Homer*, Βέρονη, Στουτγάρδη.

Borgeaud Ph. (ἔκδ.), 1991, *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Γενεύη.

Brisson L., 1985, «Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni», *RhR*, 202, σ. 389-420.

1995, *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Λονδίνο.

Burkert W., 1982, «Graft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans», στο *Jewish and Christian Self-Definition*, F. Meyer, E.P. Sanders (ἔκδ.), Λονδίνο, σ. 1-22 καὶ 183-89.

1985, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Ὁξφόρδη (βελτιωμένη ἔκδ. ἀπὸ τῆ γερμ. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15)*, Στουτγάρδη 1977. Ἡ ἑλληνική μετ. τῶν Ν. Π. Μπεξεντάκου, Ἀ. Ἀβραγιάου, Ἀρχαία Ἑλληνική θρησκεία. Ἀρχαϊκή καὶ κλασσική ἐποχή, Ἀθήνα 1993, στηρίχθηκε καὶ στὶς δύο ἐκδόσεις).

1987, *Ancient Mystery Cults*, Κέμπριτζ Μασ., Λονδίνο (ἑλλην. μετ. Ἔφη Ματθαίου, *Μυστηριακές λατρεῖες τῆς ἀρχαιότητος*, Ἀθήνα 1994).

1993, «Bacchic Teletai in the Hellenistic Age», στο Th. H. Carpenter, Ch. A. Faraone 1993, σ. 259-275.

Calame C., 1984, «Eros inventore e organizzatore della società greca antica», στο *L'amore in Grecia*, C. Calame (ἑπιμ.), Ρώμη-Μπάρι.

1991, «Eros initiatique et la cosmogonie orphique», στο Ph. Borgeaud 1991, σ. 227-247.

1992, *I Greci e l'Eros. Simboli, pratiche e luoghi*, Ρώμη-Μπάρι.

Carpenter Th. H., Faraone Ch. A. (ἔκδ.) 1993, *Masks of Dionysus*, Ἰθάκη-Λονδίνο.

Casadio G., 1992, «Préhistoire de l'initiation dionysiaque», στο *L'initiation (Actes du colloque international de Montpellier 11-14 Avril 1991)*, A. Moreau (ἔκδ.), Μονπελιέ, τόμ. I, σ. 209-213.

Christopoulos M., 1991, «The Spell of Orpheus», *Métis*, 6, σ. 205-222.

Cole S. G. 1980, «New Evidence for the Mysteries of Dionysos», *GRBS*, 21, σ. 223-238.

1993, «Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead» στο Th. H. Carpenter, Ch. A. Faraone 1993, σ. 276-295.

Detienne M., 1972, *Les Jardins d' Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Παρίσι.

1977 (1980), *Dionysos mis à mort*, Παρίσι.

Freiert, W.K., 1991, «Orpheus: A Fugue on the Polis», στο *Myth and The Polis*, D.C. Pozzi, J.M. Wickersham (ἔκδ.), Χιούστον, σ. 32-63.

Graf F., 1987, «Orpheus: A Poet Among Men» στο *Interpretations of Greek Religion*, J. Bremmer (ἔκδ.), Λονδίνο, σ. 80-106.

1993, «Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions», στο Th.H. Carpenter, Ch.A. Faraone 1993, σ. 239-258.

Guthrie W.K.C., 1935 (1966, 1993), *Orpheus and Greek Religion*, Κέμπριτζ.

Harrison J., ²1922, *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*, Κέμπριτζ (ἀνατ. Πρίνστον 1991).

1903 (1907, ἀνατ. 1980), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Κέμπριτζ (ἑλλην. μετ. μέρους τοῦ βιβλίου σέ 2 τόμ., Ε. Παπαδοπούλου, *Ορφείας καὶ ὄρφικα μυστήρια καὶ Ὁ Θεὸς Διόνυσος*, Ἀθήνα 1995).

Henry M., 1986, «The Derveni Commentator as Literary Critic», *TAPhA*, 116, σ. 149-164.

1992, *Orpheus with his Lute. Poetry and the Renewal of Life*, Λονδίνο.

Hermay A., 1986, «Eros», στο *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, τόμ. III, 1, σ. 850-942.

Jeanmaire H., 1951 (1970), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*. Παρίσι (ἑλλην. μετ. Ἀ. Μερτάνη-Λίτζα, *Διόνυσος. Ἱστορία τῆς λατρείας τοῦ Βάκχου*, Ἀθήνα 1985).

Καψωμένος Σ.Γ., 1964, «Ὁ ὄρφικὸς πάπυρος τῆς Θεσσαλονίκης», Ἀρχ. Δελ., 19, σ. 17-25.

Kern O. (ἔκδ.), 1922 (1972), *Orphicorum Fragmenta*, Βερολίνο.

Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., ²1983, *The Presocratics Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (ἑλλην. μετ. Δ. Κούρτοβικ, *Οἱ Προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα ²1990).

Lasserre Fr., 1946, *La figure d'Eros dans la poésie grecque*, Λωζάνη.

- Linforth I.M., 1941 (1979), *The Arts of Orpheus*, Μπέριλντ, Καλιφόρνια.
- Lissarrague Fr., 1994, «Orphée mis à mort», *Musica e Storia*, 2, σ. 269-307.
- Maas E., 1895 (1974), *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, Μόναχο.
- McGinty P., 1978, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, Χάγη-Παρίσι-Νέα Ύορκη.
- Masaracchia A. (ἐκδ.), 1993, *Orfeo e l'Orfismo (Atti del seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991)*, Ρώμη.
- Nilsson M.P., 1927 (21971), *The Minoan- Mycenaean Religion and the Survival in Greek Religion*, Νέα Ύορκη.
- Parker R., 1995, «Early Orphism», στο *The Greek World*, A. Powell (ἐκδ.), Λονδίνο-Νέα Ύορκη, σ. 483-510.
- Ramnoux Cl., 21986, *La Nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Παρίσι.
- Rudhardt J., 1986, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Παρίσι.
- Rusten S.J., 1985, «Interim Notes on the Papyrus from Derveni», *HSCPh*, 89, σ. 121-140.
- Segal Ch., 1989, *Orpheus. The Myth of the Poet*, Βαλτιμόρη & Λονδίνο.
- 1990, «Dionysus and the Gold Tablets from Pelinna», *GRBS*, 31, σ. 411-419.
- Thomson G., 21946, *Aeschylus and Athens*, Λονδίνο (έλλην. μετ. Γ. Βιστάκης, Φ. Ἀποστολόπουλος, *Αίσχύλος και Ἀθήνα*, Ἀθήνα 1954 (1983)).
- 1949 (41978), *Studies in Ancient Greek Society*, Vol. I: *The Prehistoric Aegean*, Λονδίνο (έλλην. μετ. Γ. Βιστάκης, θεώρηση και επιμέλεια Π. Λεκατσά, *Ἡ Ἀρχαία Ἑλληνική κοινωνία. Τό προϊστορικό Αἶγαῖο*, Ἀθήνα 1958-59).
- Tsansanoglou K., Parasoglou G.M., 1987, «Two Gold Lamellae from Thessaly», *Hellenica*, 38, σ. 1-16.
- Versnel H.S., 1990, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6)*, Λέιντεν-Νέα Ύορκη- Κοπεγχάγη.
- 1993 (1994), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Λέιντεν.
- Warden J. (ἐκδ.), 1982 (1985), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Τορόντο-Λονδίνο.
- West M.L., 1983, *The Orphic Poems*, Ὁξφόρδη.
- 1994, «Ab Ono. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model», *CQ*, 44, σ. 289-307.
- Zhmd' L., 1992, «Orphism and Graffiti from Olbia», *Hermes*, 120, 159-168.
- Zuntz G., 1971, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Ὁξφόρδη.

Σημειώσεις

1. Ἀθήνα 51993. Ὁ ἐκδότης Θ. Καστανιώτης εἶχε τὴν εὐγενική καλωσύνη νὰ θέσει στὴ διάθεσή μου τὴν ἀναθεωρημένη ἀπὸ τὸν ἴδιο τό συγγραφέα ἀνέκδοτη, δυστυχῶς, μορφή τοῦ ἔργου. Τό κείμενο αὐτό ἀποτελεῖται ἀπὸ 201 μεγάλου μεγέθους (35x25 ἐκ.) σελίδες (ἀπὸ τίς ὅποιες οἱ 156 χειρόγραφες) μέ προσθήκες, διορθώσεις καί βελτιωτικές ἐπεμβάσεις τόσο στό κείμενο ὅσο καί στίς σημειώσεις, οἱ ὅποιες ἔχουν ξαναγραφεῖ (σ. 148 κ.έ. τοῦ χφ.), ἐνῶ ἡ βιβλιογραφική ἐνημέρωση καλύπτει καί τό 1966.
2. *Ἡ Ψυχὴ. Ἡ ἰδέα τῆς ψυχῆς καί τῆς ἀθανασίας τῆς καί τὰ ἔθιμα τοῦ νεκρικοῦ θανάτου*. Ἀθήνα 1957. Βλ. καί Χρ. Αλεξίου, «Ἡ Ψυχὴ. Ἐνα μνημειώδες ἔργο συγκριτικῆς ἐθνολογίας καί θρησκευολογίας», *Διαβάζω*, τ. 166, 22-4-87, σσ. 27-33 (ἔπαν. στό παρόν τεῦχος).
3. Δέν μποροῦμε φυσικά νὰ ἐξαντλήσουμε ἐδῶ τό τεράστιο θέμα τῆς Ψυχῆς, γιὰ τό ὁποῖο σημεῖο ἀναφορᾶς ἀποτελεῖ ἀκόμη τό ἔργο τοῦ E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 τόμ., Φράιμπουργκ, Λειψία 1894 (Φράιμπουργκ, Λειψία Τυβίγγη 1898, φωτ. ἀνατ. 1991). Γιά τίς πιό πρόσφατες ἐρμηνευτικές προσπάθειες βλ. D.B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, Νιού Χέιβεν, Λονδίνο 1981 καί J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Πρίνστον 1983. Πιρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση μέ αὐτὴ τοῦ Λεκατσά, ἀλλὰ μέ πιό πλοῦσιο ὕλικό, κινοῦνται οἱ πρόσφατες μελέτες τοῦ Γ. Δημητροκάλλη, *Ἡ Ψυχὴ-Πουλί*, Ἀθήνα 1992 καί *Ἡ Ψυχὴ-Πεταλούδα*, Ἀθήνα 1993.
4. Βλ. Ἀλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Ἡ θεωρία τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας, κριτικὴ ἀνάλυση*, Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καί Γενικῆς Παιδείας Σχολῆς Μωραΐτη (Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 6), Ἀθήνα 31986 (1978), σ. 108 κ.έ.
5. Θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσουμε τὴ συνεισφορά τοῦ Λεκατσά στὴν καθιέρωση μιᾶς ἑλληνικῆς ἀνθρωπολο-

γικής όρολογίας. Βλ. καί Δημ. Σ. Λουκάτου, «Η Έθνολογική καί θρησκευολογική παρουσία του Παναγή Λεκατσά στό «Έλληνικά Γράμματα», *Χρονικό*, 1971, σ. 33-35.

6. Η έξοικείωση του Λεκατσά μέ τίς θέσεις τής άγγλικής άνθρωπολογικής σχολής, γνωστής ώς «σχολής του Κέμπριτζ» είναι έμφανεστάτη στή μελέτη του: *Τραγωδία ή κωμωδία: Έλεγχος του βιβλίου του Γ. Κορδάτου. Η άρχαία τραγωδία καί κωμωδία. Ποιές οι κοινωνικές ρίζες του άρχαίου θεάτρου*, (1954), ή όποια άναφέρεται στή διαφωνία του μέ τόν Κορδάτο. Στήν προσπάθειά του νά άποδείξει άνεδαφικό τό οικοδόμημα του ιστορικού παραπέμπε καί παραθέτει μέ άξιωσημείωτη συνέπεια καί άκρίβεια τίς άπόψεις πλειάδας έπιστημόνων. Για τίς ιδεολογικές διαφωνίες του Λεκατσά μέ τόν Κορδάτο βλ. τή μελέτη του Γ. Μηλιού στό παρόν τεύχος.

7. Για μία συνοπτική εικόνα τών θεωριών αυτών ό άναγνώστης μπορεί νά συμβουλευθεί τίς πρόσφατες συνθετικές έργασίες τών: Άλ. Κυριακίδου-Νέστορος, «Η έρμηνεία του μύθου άπό τήν άρχαιότητα ώς σήμερα» στήν *Έλληνική Μυθολογία*, γεν. έποπτ. Ί.Θ. Κακριδής, Άθήνα 1986, Έκδοτική Άθηνών, τόμ. Α', σ. 285 κ.έ.· Η. S. Versnel, «What's Sauce for the Goose is Sauce for the Gander; Myth and Ritual, Old and New» στό L. Edmunds, *Approaches to Greek Myth*, Βαλτιμόρη, Λονδίνο 1990, 25 κ.έ. (= Versnel 1993, 15 κ.έ.)· R. Ackerman, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Νέα Ύόρκη-Λονδίνο 1991. Για τό σύνολο τών μελετών που είναι άφιερωμένες στή σχολή του Κέμπριτζ έχουμε έπίσης στή διάθεσή μας τό βιβλιογραφικό όδηγό του Sh. Arlen, *The Cambridge Ritualists: An Annotated Bibliography of the Works by and about Jane Ellen Harrison*, Gilbert Murray, Francis M. Conford and Arthur Bernard Cook, Λονδίνο 1990.

8. Για μία γενική κατατόπιση σχετικά μέ τό πρόβλημα που θέτει ή έφαρμογή τών ξελεκτικών θεωριών στή μελέτη του άρχαίου ελληνικού πολιτισμού βλ. P. Vidal-Naquet, «Le cru, l' enfant grec et le cruít», *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Παρίσι 1981 (³1991), σ. 177-20 (έλλην. μετ. Γιάγκος Άνδρεάδης, Πέπη Ρηγοπούλου, «Τό ώμό, τό παιδί στήν Έλλάδα καί τό ψημένο», *Ό Μαύρος κυνηγός. Μορφές σκέψης καί μορφές κοινωνίας στόν ελληνικό κόσμο*, Άθήνα 1983, σ. 188-220).

9. Βλ. αντίστοιχα DK 9 B 2,3, DK 7 B 3, A 11, DK 28 B 13. Βλ. καί Cl. Rammoux 1986, σ. 188 κ.έ.· Calame 1991, σ. 239.

10. Για μία συνοπτική θεώρηση του ρόλου του Έρωτα κατά τήν ελληνική άρχαιότητα βλ. κυρίως F. Lassere 1946· L. Brisson, λ. «Eros», στό *Dictionnaire des Mythologies*, τόμ. I., σ. 351-359· Hermany 1986· Calame 1991.

11. I.M. Gesner, *Orphei Fragmenta*, Λευψία 1764 (1805)· C.A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mystique Graecorum causis*, Königsberg 1829 (1961)· Maas 1895· Kern 1922· M.P. Nilsson, «Early Orhism and Kindred Religious Movements», *HThR*, 28, 1941, σ. 181-230 (= *Opuscula Selecta*, II. Λούντ, 1952, σ. 628-683)· K. Ziesgler *RE*, 18¹, 1939, λ. *Orpheus*, 1200-1316 (καί *RE*, 18², 1942, λ. *Orphische Dichtung*, σ. 1321-1417)· O. Gruppe στό *Roscher Lexicon*, 3, 1, 1895, λ. *Orpheus*, 1058-1207.

12. Thomson 1946, κεφ. 9.

13. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Βερολίνο 1932, τόμ. II, σ. 182-204.

14. Για μία συνοπτική παρουσίαση τής συζήτησης σχετικά μέ τόν όρφισμό παραπέμπουμε στό αντίστοιχα κεφάλαια τών Kirk, Raven καί Schofield 1982, 21 κ.έ. (έλλην. μετ. 39 κ.έ.)· Burkert 1985, 290 κ.έ. (έλλην. μετ. 589 κ.έ.). Σύνθεση του όλου προβληματισμού προσφέρει τό άρθρο του Parker 1995, ενώ συνολική εικόνα τών έρμηνευτικών προσεγγίσεων έχουμε στήν Εισαγωγή του A. Masaracchia στό *Masaracchia* 1993, σ. 13-26.

15. E.R. Dodds 1951 (1973), *The Greeks and the Irrational*, Μπέριλντ 1951 (1973), σ. 147-49 (έλλην. μετ. Γ. Γιατρομανωλάκης, *Οί Έλληνες καί τό παράλογο*, Άθήνα 1978, σ. 131-133).

16. Σέ σημείο που νά είναι ιδιαίτερα κατηγορηματικός στή διατύπωσή του: «τή νεότερη βιβλιογραφία που «άποδείχνει» πώς τίποτα τό όρφικό δέν είναι όρφικό ή άκόμη πώς ή ελληνική άρχαιότητα δέν γνώρισε κανένα Όρφισμό, άς τή ζητήσει άλλου ό άναγνώστης» (σ. 16, σημ. 13). Στήν ίδια σημείωση παραπέμπε στόν Guthrie καί τόν Ziegler, ενώ στό χειρόγραφο (σ. 154, σημ. 10, όπου έχει άφαιρεθεί ή προηγούμενη κατηγορηματική άρνηση) προσθέτει καί τόν Gruppe (παράπáνω σημ. 11).

17. Βλ. Graf 1987· Freierr 1991· Bremmer 1991· Christopoulos 1991. Για τό εικονογραφικό ύλικό βλ. καί Lissarrague 1994.

18. Για τό σημαντικό όρόλο τής γραπτής λογοτεχνίας στόν όρφισμό βλ. M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Παρίσι 1989, σ. 101-132 καί D.T. Steiner, *The Tyrant's Writ. Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Πρίνστον 1994, σ. 194 κ.έ.

19. Σύμφωνα μέ τόν Άριστοφάνη, *Όρνιθες* 692-702, ή Νύχτα γεννά τό αύγό άπό όπου προβάλλει ό Έρωσ. Ό τελευταίος σμίγει μέ τόν Τάρταρο καί φέρνει στό φώς τό γένος τών όρνίθων. Δέν ύπάρχει, ώστόσο, όμοφωνία για τό όρφικό χαρακτήρα τής άριστοφανικής έκδοχής. Βλ. Alderink 1981, 103 σημ. 17· A. Pardini, «L'Ornitogonia (Ag. Av. 693 sgg.)». Tra serio e faceto: premessa letteraria al suo studio storico religioso» στό *Masaracchia* 1993, σ. 53-65.

20. Kern, 1922, *OF* 3 κ.έ.

21. Βλ. L. Brisson, «Damascius et l'Orphisme», στο Borgeaud 1991, σ. 157-209.

22. Από την ανάκληση του παπύρου, μέρος του οποίου δημοσίευσε ο Σ. Καψωμένος (1964), μέχρι την όρι-
στική του έκδοση (από τον Κ. Τσαντσάνογλου, τον οποίο ευχαριστώ θερμά για τις παρατηρήσεις του), πού δέν
είδε ακόμη τό φώς τής δημοσιότητας, έχουν διατυπωθεί πολλές ύποθέσεις. Άξίζει νά σημειώσουμε εδῶ τήν άπόπει-
ρα του West (1983), ό οποίος επιχειρεί μιά συνολική αλλά ύποθετική άποκατάσταση του στέμματος τής όρφικής θε-
ογονίας πού καταλήγει σε μιά θεογονία του «Πρωτογόνου». Οί θέσεις του τελευταίου θά πρέπει νά μελετηθούν σε
συνδυασμό με τίς κριτικές τών F. Graf, *Gnomon*, 57, σ. 1985, 587-591, N. J. Richardson, *CR*, 35, σ. 1985, 87-91 και J.
Casadio, «Aversaria Orfica», *Orpheus*, 8, 1987, σ. 381-95. Παράλληλα πρέπει νά ληφθούν ύπόψη και οι μελέτες τών
Brisson 1985, Rusten 1985 και Henry 1986.

23. Οί πινακίδες πού σχολιάστηκαν από τήν Harrison, 1903, 659 κ.έ. και τούς D. Comparetti, *Laminette
orfiche edite e illustrate*, Φλωρεντία 1910, A. Olivieri, *Lamellae aureae Orphicae (Kleine Texte* 133), Βόννη 1915 και
Kern 1922, 104 κ.έ. είναι γνωστές, καθώς και ή βιβλιογραφία, στον Λεκατσά (*Ψυχή*, § 124). Για τίς νεότερες άνακα-
λύψεις και τίς έρμηνευτικές διαφωνίες βλ. Zuntz, 1971, σ. 275-393· Cole 1980 και 1993· Burkert 1987· Tsantsanoglou
1987· Segal 1990· Zhmud² 1992 και Graf 1993. Τό ζείμενο τών έλασμάτων παρατίθεται και από τον G. Colli, *La
sapienza greca*, Μιλάνο⁴ 1987 (1977), τόμ. I, σ. 172-197 και σχόλια σ. 399-405.

24. Για τό ρόλο του Έρωτα στή θεογονία του Ήσιόδου βλ. J.-P. Vernant, λ. *Cosmogoniques (mythes), La
Grèce*, στο *Dictionnaire des Mythologies*, Y. Bonnefoy εκδ., τόμ. I, Παρίσι 1981, σ. 253-260· A. Bonnafé, *Eros et
Eris, mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Λιόν 1985· Rudhardt 1986, *passim*.

25. Άνάλογη είναι και ή θέση του Böhme 1970 και 1991 πού άναζητά τά ίχνη του όρφισμού στή μυκηναϊκή ή
τή σκοτεινή έποχή.

26. Θέσεις πού έχουν διατυπωθεί στή συνέχεια με ιδιαίτερη σαφήνεια από τούς M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les
ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Παρίσι, 1974 (²1978), 129 κ.έ. (έλλην. μετ. Ή. Παπαδοπούλου, *Μήτις. Η
πολύτροπη νόηση στην άρχαία Έλλάδα*, Άθήνα, 1993, 155 κ.έ.)· Calame 1991. Άντίθετα οι Kirk, Raven και
Schofield 1982, 24 σημ. 3 (έλλην. μετ. 451, σημ. 16) θεωρούν τον όρφικό Έρωτα-Φάνη ως μετεξέλιξη τής ήσιόδειας
θεογονίας.

27. Άναμφίβολα ό παγκόσμιος χαρακτήρας του κοσμολογικού αύγου δέν μπορεί νά άμφισβητηθεί. Άλλά για
τον προσδιορισμό τής λειτουργίας του πρέπει νά λάβουμε ύπόψη μας τον ιδιαίτερο ρόλο του σε κάθε κοινωνία. Βλ.
πρόχειρα D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ρώμη² 1979 (γαλλ. μετ. J.-P. Darmon, *Essai sur le mysticisme
grec*, 86 κ.έ.). Ό Λεκατσάς, από τον όποιο άπουσιάζουν οι άναφορές τής Harrison 1903, 624 κ.έ. και του Linforth
1941, σ. 226, σημ. 25, προσθέτει στο χειρόγραφο (σ. 155, σημ. 30) και τον Eliade.

28. Βλ. αντίστοιχα τήν §6 του χφ. (σ. 25-30) πού έχει ξαναγραφεί όλόκληρη. Για τίς παραστάσεις του πτερω-
τού θεού, βλ. και Hermany 1986, σ. 934-37.

29. Στην αντίστοιχη §8 του χφ. ό Λεκατσάς έπιμένει ιδιαίτερα στην τριπλή όνομασία του Έρωτα.

30. Στην §9 του χφ. (σ. 50) προσθέτει στα φεγγαροζῶα και τό κριάρι.

31. Είναι ένδεχομένως πολύ πιθανόν οι ύπαιγιμοί του Πλάτωνα (*Συμπόσιον* 190 b) σχετικά με τίς άναλογίες
μεταξύ του άνδρόγυνου πρωταυθρώπου και τής σελήνης, πού είναι γνωστή για τή διπλή της όψη, νά έχουν επη-
ρέσει τον Λεκατσά στή διαμόρφωση τών φεγγαρικών του θεωριών. Σχετικά με τό ρόλο του Έρωτα στο πλατωνι-
κό *Συμπόσιον*, βλ. L. Brisson, λ. «Eros», στο *Dictionnaire des Mythologies*, τόμ. I, σ. 351-359 και J.-P. Vernant,
«Un, deux, trois: Eros», στο *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Παρίσι 1989, σ.
153-171. Τήν αντίθεσή του προς τίς προηγούμενες έρμηνείες εκφράζει ό Calame 1991, σ. 241.

32. Για τούς άνδρόγυνους χαρακτήρες κατά τήν έλληνική άρχαιότητα, βλ. M. Delcourt, *Hermaphrodite.
Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Παρίσι 1958.

33. Για τήν κοσμολογική έννοια του Χρόνου, βλ. M. Simonon, «Le temps, "père de toutes choses", Chronos et
Kronos», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 83, 1976, σ. 223-232· Kirk, Raven και Schofield 1982, 22, σημ.
1 (έλλην. μετ. 450, σημ. 11)· L. Brisson, «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents
iraniens», στο *Mythes et représentations du temps*, H. Barreau, D. Tiffeneau εκδ., Παρίσι 1985, σ. 37-55. Για τό μύθο
του Κρόνου, βλ. τελευταία Versnel 1993, σ. 89 κ.έ.

34. Ό Λεκατσάς στηρίζεται κυρίως στους νεοπλατωνικούς συγγραφείς. Είναι όμως δύσκολο νά συναγάγουμε
άσφαλή συμπεράσματα για τήν άρχαϊκή ύπόσταση του Χρόνου από μαρτυρίες πού έξυπηρετούν διαφορετικούς
στόχους. Είναι επίσης δύσκολο νά παραβλέψουμε τήν επίδραση τών ανατολικών θρησκειών στο έλληνικό πάνθεον
κατά τούς έλληνοιστικούς χρόνους. Για παράδειγμα, τό μαρμάρινο άνάγλυφο του 2ου μ.Χ. αιώνα πού παριστᾶ τον
Έρωτα-Φάνη (κατ' άλλους τον Έρωτα-Χρόνο), στο όποιο συχνά άναφέρεται ό Λεκατσάς (είκ. 5, σχόλ. σ. 171), δέν

γνωρίζουμε τί ακριβώς όφειλε στή θρησκεία του Μίθρα. Για τό μιθραϊσμό, βλ. πρόσφατα R. Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Παρίσι 1993.

35. Βλ. Rammoux 1986.

36. Εύριπίδη, 'Υφιπύλη άπ. 57, 22 κ.έ. Βλ. και Calame 1991, σ. 232.

37. J.G. Frazer, *The Golden Bough*, 12 τόμ., Λονδίνο 1890-1915, συντομειμένη έκδ. 1922=Νέα 'Υόρκη 1950 (ίδιαι αίτερα Part III). Για τίς μελέτες πού είναι αφιερωμένες στό έργο του Frazer, βλ. Versnel 1993, 21 σημ. 25.

38. Στίς σ. 57-60 του χφ. ό Λεκατσάς προσθέτει πλούσιο έθνολογικό υλικό πρós έπίσχυση τής υπόθεσής του.

39. R. Briffault, *The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions*, Λονδίνο και Νέα 'Υόρκη 1927 (ανάτυπωση μέ εισαγωγή και έπιμέλεια του L. A. White, 1964).

40. Οί §12 (Κόκκινο, 'Ερως Φεγγάρι=§11 του χφ., όπου προσθέτει στίς σ. 64-65 και τό άσπρο χρώμα) και §13 (Φεγγάρι και 'Αναπαραγωγή=§12 του χφ.), άποτελούν θαυμάσιο δείγμα τής σαφέστατης επίδρασης των «φεγγαδικών» θεωριών του Briffault και των άπόψεων περί σταδίων εξέλιξης του πολιτισμού του L.H. Morgan (*Ancient Society. Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877. 'Ελλην. μετ. Γρ. Λιόνη, 'Η άρχαία Κοινωνία, 'Αθήνα χ.χ.)

41. L. Goodison, *Death, Women and the Sun*, BICS, Suppl. 53, Λονδίνο 1989· W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike (Religions in the Graeco-Roman World 125)*, Λέιντεν- Νέα 'Υόρκη- Κολω- νία 1995.

42. Cl. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Βρυξέλλες 1973.

43. Βλ. Nilsson 1927, 413 κ.έ. 'Αντίθετα, ή Harrison 1922, 199 κ.έ. αναφέρεται sé λατρεία τής σελήνης στην Κρήτη.

44. Πρβ. Kern, *OF* 91, 98, 168. Στή στήλη 20 του παπύρου του Δερβενίου (στ. 10 κ.έ.) έχουμε κάποιον ύπαιτυγμό για τί δημιουργία τής σελήνης από τον Δία και τό ρόλο της στό μέτρημα του χρόνου: «'Αν δέν ύπήρχε ή σελήνη, οί άνθρωποι δέν θά ήξεραν τον αριθμό ούτε των έποχών ούτε των άνέμων». Θυμίζουμε έπίσης ότι στον Πλάτωνα (*Πολιτεία* Β, 364 ε) ό 'Ορφείας και ό Μουσαϊός θεωρούνται άπόγονοι τής Σελήνης (*Σελήνης και Μουσών έγγόνων*).

45. Για τίς έσχατολογικές και άστρονομικές αντιλήψεις, βλ. Burkert 1972, 157 κ.έ.: Y. Vernière, «La lune, reservoir des âmes» στό *Mort et fécondité dans les mythologiques. Travaux et mémoires (Actes du colloque de Poitiers 13-14 Mai 1983)*, Παρίσι 1986, σ. 101-108.

46. Βλ. Nilsson (παραπάνω σημ. 11), 226· Calame 1991, σ. 237. Στή σχέση του ύστερότερου όρφισμού μέ τον ήλιο αναφέρεται και ό ίδιος ό Λεκατσάς (*Διώνυσος*, §82).

47. Βλ. §14 (Τό άρσενικό Φεγγάρι κ' ή Προτεριάότητα τής Φεγγαρολατρείας).

48. Για μία σύντομη θεωρήση των διαφορών μεταξύ των διαφόρων παραλλαγών των όρφικών θεογονιών, βλ. Brissin 1985. Για τί σύγκριση μέ τίς υπόλοιπες θεογονίες, βλ. και G. Ricciardelli Apicella, «Le teogonie orfiche nell' ambito delle teogonie Greche», στό Masaracchia 1993, σ. 27-51.

49. Διώνυσος. *Καταγωγή και εξέλιξη τής διονυσιακής θρησκείας*, 'Αθήνα 1971. Βλ. και Γ. Ανδρέαδης, «Ο Διώνυσος του Λεκατσά. Πρώτη προσπάθεια κριτικής παρουσίασης», *Διαβάζω*, 166, 22-4-87, σ. 34-41.

50. Πρβλ. §121 ('Η όρφική θεογονία, κοσμογονία, άνθρωπογονία και ό μυστηριακός μύθος του Ζαγρέα), §122 ('Η θεϊκότητα τής Ψυχής, τό προπατορικό άμάρτημα και ή διονυσιακή μετάληψη), §123 ('Η όρφική μετεναρ୍କωση και ή καταγωγή του δόγματός της), §124 ('Ορφική έσχατολογία), §125 ('Ορφική μύηση και όρφικός βίος). Βλ. και παραπάνω, σημ. 2.

51. Για μία συνολική θεώρηση του θέματος, βλ. W.F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Φραγκφούρτη, 1933· Jeanmaire 1951· L. Gernet, «Dionysos et la religion dionysiaque», *REG*, 1953, σ. 377-95 (= *Anthropologie de la Grèce antique*, Παρίσι 1968, σ. 63-89)· K. Kerényi *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Μόναχο 1976· M. Daraki, *Dionysos*, Παρίσι 1985· M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Παρίσι 1986 (έλλην. μετ. Κ. Κουρεμένος, 'Ο Διώνυσος κάτω από τά άστέρια, 'Αθήνα 1993)· Versnel 1990, σ. 131 κ.έ. Βλ. έπίσης τήν κριτική άποτίμηση των παραπάνω έργων από τους McGinty, 1978· A. Henrichs, «Changing Dionysiac Identities» στό *Jewish and Christian Self- Definition, III, Self- Definition in the Greco-Roman World*, B.F. Meyer και E.P. Sanders έκδ., Λονδίνο 1982, σ. 137-60 και 213-36· του ίδιου «He Has a God in Him': Human and Divine in the Modern Perception of Dionysos», στό Carpenter (1993), σ. 13-43.

52. Παραπάνω, σημ. 3.

53. 'Ο Wilamowitz παραπάνω, σημ. 13, θεωρεί τό όλο σχήμα πυθαγόρειο. 'Αντίθετα, ό Guthrie 1935, σ. 220, πιστεύει στην ύπαρξη δύο διαφορετικών ρευμάτων, ενός μυθολογικού και ενός φιλοσοφικού. 'Από τίς πρόσφατες έρμηνευτικές άποτίσεις πού δίνουν προτεραιότητα στον όρφισμό σημειώνουμε τίς θέσεις του G. Casadio, «La

metempsychosis tra Orfeo e Pitagora» στο Borgeaud 1991, σ. 119-55, που δέν προχωρά όμως παραπέρα από τις απόψεις του F.M. Conford, «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition», *CQ*, 1922, σ. 136-150 και 1923, σ. 1-12. 'Από τήν άλλη πλευρά, ό G. Pugliese Carratelli, «Da Jung a Orfeo», *Parola del Passato*, 45, 1990, σ. 161-174, πιστεύει ότι ή όρφική διδασκαλία, που δέν πρέπει νά συγχέεται μέ τά μυστήρια, ανάγεται στους πρώτους πυθαγορείους.

54. Πρβλ. 1985, σ. 300 (έλλην. μετ. σ. 605).

55. Οι διαφορές ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες τής θρησκευτικής και φιλοσοφικής έμπειρίας είναι ιδιαίτερα δύσκολο νά άπομονωθούν. Βλ. Detienne 1972, σ. 76 κ.έ.: W. Burkert 1982 και 1985, σ. 296 κ.έ. (έλλην. μετ. σ. 600 κ.έ.).

56. Freier 1991· J. Redfield, «The Politics of Immortality», στο Borgeaud 1991, σ. 103-117.

57. Για τίς τελετές ενήβωσης των άγοριών και των κοριτσιών στην άρχαία Έλλάδα, βλ. τίς κλασικές μελέτες των: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Λίλι-Παρίσι, 1939· A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Ρώμη 1969· C. Calame, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale, II. Alcman*, Ρώμη, 1977· P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir* (παρτιάνο, σημ. 8), σ. 151-176 (έλλην. μετ. σ. 160-187)· του ίδιου «Retour au chasseur noir» στο *Mélanges P. Lévêque (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 367)*, M.M. Mactoux και E. Geny έκδ., τόμ. A, Παρίσι 1988, σ. 387-411· Burkert 1985, σ. 260 κ.έ. (έλλην. μετ. σ. 531 κ.έ.)· P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque clociété (Annales Littéraires de l'Université de Besançon 363)*, Παρίσι 1987· Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions. Aspects of the Arkteia and Age Representations in Attic Iconography*, Αθήνα, 1988· J.M. Petterson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyacinthia, the Gymnopaïdai and the Carneia*, Στοχόλυμη 1992. Για μία κριτική θεώρηση του θέματος, βλ. Versnel 1993, σ. 48-60.

58. Για τον Διονύσο-Ζαγρέα, βλ. Jeanmaire 1951, σ. 372 κ.έ. (έλλην. μετ. σ. 466)· West 1983, σ. 140 κ.έ.· Daraki 1985, 51 κ.έ.

59. Βλ. τους ύπαινημούς των Graf 1987, σ. 92· J. Bremmer, «Orpheus: from Guru to Gay» στο Borgeaud 1991, σ. 13-30· Calame 1991, σ. 242.

60. Για τό μυητικό χαρακτήρα των παιγνιδιών, βλ. Jeanmaire 1941, σ. 388 κ.έ. (έλλην. μετ. σ. 486 κ.έ.), West, σ. 154 κ.έ.

61. G. Casadio, «I Cretesi di Euripide e l'ascesi Orfica», *Didattica del clasico*, 2, 1990, σ. 278-310· A.- T. Cozzali, «Euripide Cretesi, Fr. 472 (79 Austin)» στο Masaracchia 1993, σ. 155-172.

62. Θά πρέπει έδω νά θυμίσουμε τήν εξελικτική πορεία των έρμηνειών τής Harrison που στο τελευταίο της έργο (*Themis* 1922), κάτω από τήν επίδραση των κοινωνιολογιών θεωριών του Durkheim, προχωρά ένα βήμα πίο πέρα από τίς θέσεις περί έναύσιου δαίμονα που είχε ύποστηρίξει στα *Prolegomena* (1903). Βλ. και McGinty 1978, σ. 71 κ.έ.· Versnel 1993, σ. 23 κ.έ.

63. Για τον Detienne 1977, σ. 161-217, ό μύθος του Διονύσου που καταβροχθίστηκε από τους Τιτάνες άπαντά σέ μία σειρά έρωτημάτων πάνω στο πρόβλημα τής αίματηρής θυσίας και τήν άπόσταση που χωρίζει τους θεούς και τους ανθρώπους. Η θέση όμως αυτή περιορίζει κατά κάποιο τρόπο τή σημασία του μύθου που περικλείει τό σύνολο τής όρφικής στάσης άπέναντι στο θέμα τής θυσίας. Βλ. Daraki 1985, σ. 62 κ.έ.

64. 'Αντίθετα, ό Jeanmaire 1951, σ. 385 (έλλην. μετ. σ. 482) διαχωρίζει τά δύο φαινόμενα.

65. 'Αξίζει νά μνημονεύσουμε έδω τίς μελέτες του: Προελληνική μητριαρχία και ή 'Ορέστεια, 1946, *Μητριαρχία* 1977 (1970) και *Φαιακία. Μητριαρχικά στοιχεία και μυητικές άφετηρίες τής 'Οδύσσειας*, Αθήνα 1970. Τίς θέσεις του Λεκατσά άκολούθησε και ό A. Λεντόκης, *Είναι η γυναίκα κατώτερη από τον άνδρα;*, Αθήνα 1986.

66. J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Βασιλεία 1861 (επανέκδοση K. Meuli, *Gesammelte Werke*, τόμ. II-III, Βασιλεία 1948).

67. Η άλλαγή στην έρμηνευτική όπτική και τό πέρασμα από θεωρίες που άσχολούνται μέ ένα ύποθετικό μητριαρχικό στάδιο σέ θέσεις που σχετίζονται γενικότερα μέ τό άνθρωπολογικό πρόβλημα των δύο φύλων είναι ή σημερινή άπάντηση στο πρόβλημα αυτό, τό όποιο φυσικά ξεπερνά τά όρια αυτής τής παρουσίσης. Για τή σχετική συζήτηση και τίς βιβλιογραφικές άναφορές πάνω στο θέμα τής μητριαρχίας, βλ. τελευταία J. Blok, «Sexual Assymetry. A Historiographical Essay», στο *Sexual Assymetry. Studies in Ancient Society*, J. Blok, P. Mason έκδ., Άμστερταμ 1987, σ. 1-57· St. Georgoudi, «Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexion sur la création d'un mythe», στο *Histoire des femmes*, τόμ. I, *L' Antiquité*, Smitt-Pantel P. έκδ., Duby G. και Perrot M. δι-εύθ., Παρίσι 1991, σ. 477-490· B. Wagner-Hasel, «Le matriarcat et la crise de la modernité», *Métis*, 6, 1991, σ. 43-61 και N. Sorkin Rabinowitz, A. Rochlin έκδ., *Feminist Theory and the Classics*, συλλ. έργο, Νέα 'Υόρκη-Λονδίνο 1993.

68. 'Αντίθετα, οι L. Gernet, A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Παρίσι 1932 (1970), σ. 107 κ.έ., δια-

κρίνουν διαφορές μεταξύ των άριστοκρατικών γενών και των λαϊκών θιάσων.

69. Για την παρουσία των θιάσων ήδη κατά τον 6ο αιώνα π.Χ., βλ. Versnel 1990, σ. 145 κ.έ.

70. Οι θέσεις του H. Webster, *Primitive Secret Societies*, Νέα Υόρκη, 1908 (²1932), σχετικά με την εξέλιξη των μυητικών τελετών σε θιασικές, έτηρέασαν και την Κ.Ι. Κακούρη, *Διονυσιακά*, Άθηναι 1963, σ. 148 κ.έ.

71. Θέματα τά όποια ό συγγραφέας αναπτύσσει στις ανώνυμες μελέτες: *Τό κάλεσμα τής Θεούσης. Τό ψυχολογικό και μυητικό πλέγμα του ίεροϋ γάμου*, 1980 και *Τό Θεϊον Δράμα*, 1976.

72. Για τά βακχικά και όρφικά μυστήρια κατά την κλασική και έλλημιστική έποχή, βλ. πρόσφατα Cole 1980 και 1993· Burkert 1987 και 1993· Versnel 1990, σ. 150 κ.έ.· Casadio 1992· Turcan 1992 και Graf 1993.

73. Συμπέρασμα στό όποιο αναφέρεται μέ συντομία και στό χφ. σ. 92.

74. Βλ. και Alderink 1981, σ. 66 κ.έ. Άντιθετα, ό Linforth 1941, σ. 307 κ.έ., δέν δίνει ιδιαίτερη σημασία στό γεγονός, δεδομένου ότι οι πηγές που αναφέρονται στό μύθο των Τιτάνων είναι μεταγενέστερες.

75. Βλ. και παραπάνω, σημ. 26.

76. Βλ. και Nilsson 1921, σ. 533 κ.έ.

77. Τό κεφάλαιο αποτέλεσε την άφετηρία για τή συγγραφή αυτόνομης μελέτης σε 56 σελίδες, τή χειρόγραφη μορφή τής όποίας είχα την εύκαιρία νά συμβουλευθώ χάρη στή γενναιοδωρία του Ά. Καστανιώτη. Μέρος τής μελέτης αυτής, που είναι βιβλιογραφικά ένημερωμένη μέχρι τό 1968, έχει συμπεριληφθεί στό *Διόνυσος* (§28 κ.έ.).

78. Για τή σχέση του Διόνυσου μέ τό φαλλό, βλ. M. Detienne, G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Παρίσι 1989, σ. 253 κ.έ.(έλλην. μετ. Α. Μεθενίτη, Α. Στεφανής, *Η καθημερινή ζωή των θεών στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, 1993, σ. 351 κ.έ.).

79. Στίς σ. 129-131α του χφ. προσθέτει πολλά άκόμη παραδείγματα σχετικά μέ τό φεγγαρικό χαρακτήρα του φαλλού.

80. Για τίς διάφορες σύγχρονες έρμηνείες σχετικά μέ τό λίθο των Θεσπιών, βλ. W.M. Clarke, «The God in the Dew», *AC*, 43, 1974, σ. 57-73 (ιδιαίτερα σ. 59).

81. Στό χφ. (§ 23) προσθέτει και τή φεγγαρική λιθολατρεία.

82. Βλ. M. Jameson, «The Asexuality of Dionysus», στό Carpenter 1993, σ. 44-64 (ιδιαίτερα σ. 59).

83. Η άρίθμηση σε στήλες άκολουθεί, έλλείψει άλλης έκδοσης, την άνώδυμη και κλεψίτυπη άναδημοσίευση του χειρογράφου των Κ. Τσαντσάνογλου και Γ. Παράσογλου άπό τον R. Merkelbach στό *ZPE*, 47, 1982, σ. 1-32.

84. Βλ. και Rusten 1985· Calame 1991, σ. 233.

85. Βλ. παραπαπάνω, σημ. 46.