

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΑΠΟ ΤΗΝ ΦΥΣΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΣΤΗΝ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΣΦΑΙΡΑ: Η
ΙΕΡΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Αλεξάνδρα Θεοδοροπούλου

Αθήνα, 2021

Τριμελής Επιτροπή

Κοντογιώργης Γεώργιος Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Αντωνοπούλου Μαρία, Ομότιμη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Ηρακλείδης Αλέξης, Ομότιμος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αλεξάνδρα Θεοδωροπούλου, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής, για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Πίνακας Περιεχομένων

Εικόνες.....	6
Περίληψη	8
Summary	11
Εισαγωγή	14
Κεφάλαιο I. Η “Φυσική Κατάσταση”	17
1. Η φυσική κατάσταση των «πρωτόγονων»: θεωρητικό κατασκευάσμα ή γεωγραφική και ιστορική πραγματικότητα;.....	18
2. Οι πρώτοι άνθρωποι, μέσα και πέρα από την Αφρική.....	21
3. Το πρώτο φάντασμα	25
4. Ζώο ή άνθρωπος;	27
5. Φαντασία : η έξοδος από τη «φυσική κατάσταση»	31
α) Η ανακάλυψη της φαντασίας από τον Αριστοτέλη.....	32
β) Συλλογική φαντασία και η γέννηση της θρησκείας: HenriBergson.....	34
γ) Σώμα – σήμα.....	36
Κεφάλαιο II: Συμβολική Δημιουργία και Ιερότητα.....	39
1. Συμβολική επανάσταση	39
α) Blombos.....	40
2. Βραχογραφίες	44
α) Μέσα από το πέπλο του βράχου: η τέχνη των Σαν	48
β) Το ιερό ως τόπος.....	57
γ) Το ιερό ως δύναμη και η δύναμη της θυσίας.....	62
δ) Ο χρόνος του ιερού	67
Κεφάλαιο III. Ιερότητα και Επιβίωση: Από τη Φύση στο Νου.....	70
1. Φύση και Ιερότητα.....	71
α) Η απρόσωπη, ενοποιός δύναμη της πρώτης «θρησκείας».	71
β) «Το σχήμα που συνδέει»: ιερότητα και συμβολική λειτουργία	75
γ) Το «Ποιητικό κενό» στη σύγχρονη κοινωνία.....	78
2. Νους.....	86
α) Νους και επιβίωση.....	86
β) Η εμφάνιση του νου: το ελληνικό κοσμοσύστημα.....	91
Κεφάλαιο IV. Το Ιερό ως όριο: ο μύθος του Οιδίποδα και η οικουμενική απαγόρευση της αιμομιξίας	99
1. Τοτέμ, Ταμπού μυθεύματα	100
α) Τοτεμισμός και οικουμενική απαγόρευση της αιμομιξίας.....	100

β) Δομισμός και Ιστορία	102
γ) Το όνειρο του Οιδίποδα και η ανάλυση της ψυχής	105
2. Ο ιερός άνθρωπος και η πόλη	108
α) Το μίasma	108
β) Το εξιλαστήριο θύμα και ο ήρωας	112
γ) Homo Sacer και ιερός άνθρωπος	115
3. Ο χρησμός και ο λοιμός - Ιερό και ιστορία	118
α) Ο χρησμός	124
Κεφάλαιο V: Ο Τελεστής Της Πόλης - Ο Διόνυσος	127
1. Η τελετή και ο μύθος (Cambridge Ritualists).....	129
2. Ο μύθος και η τελετή: <i>δαίμων ενιαυτός</i>	136
3. Ο Διόνυσος και ο μύθος του	143
α) Η γέννηση του Διονύσου.....	143
β) Ζαγρεύς.....	145
Κεφάλαιο VI. Οι καρποί της γης και η τελετή	159
1. Αθήνα - Ελευσίνα	160
α) Η κατάκτηση της Ελευσίνας από την Αθήνα	161
β) Ελευσίνα, ο τόπος του ιερού	165
γ) Από την Ελευσίνα στην Αθήνα.	170
2. Από την Αθήνα στην Ελευσίνα: η Ιερά Οδός.....	176
α) Ίακχος προπομπός	176
3. Ακολουθώντας το νήμα της ποίησης: Ο Ομηρικός Ύμνος προς τη Δήμητρα....	181
α) Καθαρμός: αέρας, νερό και φωτιά	186
β) Ιάμβη	191
γ) Οι Κόρες της Ελευσίνας	194
4. Το πάθος και η μελέτη του θανάτου	199
α) Τελευτάν: εμπειρία θανάτου.	199
β) Η τελετή ανάδυσης του νου: περί Φύσεως, Παρμενίδη	202
γ) Εμπεδον: με τα πόδια στη γη.....	205
δ) Νους.....	207
5. Ο Λόγος του Ερμή	208
6. Μητέρα και Κόρη στο Μάτι του Καθρέφτη	212
7. Η Μητέρα των Σπόρων και η Δημήτρια άποψη του κόσμου	219
Κεφάλαιο VII: Μνήμη	232
1. Η « <i>Δημήτρια</i> » άποψη του κόσμου	232
α) Η Ανάγκη και η σεμνότητα/επιβίωση.	232
β) Μνημοσύνη.....	234

γ) Το διονυσιακό και το «δημήτριο».....	236
δ) Η γη -τροφός, η προσφορά και η ισομοιρία.....	237
2. Το θηλυκό αρχέτυπο και η τελετουργία.....	240
α) Τελετουργία.....	241
β) Οικουμενικότητα.....	243
γ) Το θηλυκό αρχέτυπο.....	247
δ) Νους.....	248
3. Ο Αριστοτέλης και η <i>αυτάρκεια</i>	250
α) Πόλη – Φύση.....	250
β) Πράξη.....	252
γ) Εντελέχεια.....	253
4. Ο Οιδίπους την εποχή της βιοπολιτικής.....	258
α) Η εμφάνιση της βιοπολιτικής.....	258
β) Ανάπτυξη.....	259
γ) Η σύζευξη βιολογικού και ιστορικού.....	263
δ) Φιλοξενία.....	266
ε) Το σύγχρονο σύνδρομο του Οιδίποδα.....	267
στ) Ανάμεσα σε επιβίωση και ιερότητα: οι σύγχρονες πλανητικές εντάσεις....	269
5. Μνήμη και ανάμνηση.....	271
α) Η αρχαιολογία ως διαδικασία ανάμνησης.....	274
β) Πρώτοι λαοί.....	276
Επίλογος.....	280
Βιβλιογραφία.....	285
Ελληνόγλωσση.....	285
Ξενόγλωσση.....	293
Παράρτημα.....	303
Ύμνος Εἰς Δημήτραν.....	303
Ύμνος στη Δήμητρα.....	319

Εικόνες

- Εικόνα 1. Χαραγμένη πλακέτα ώχρας που ανακαλύφθηκε στο σπήλαιο Blombos στη Νότιο Αφρικής (πηγή: https://www.researchgate.net/figure/Ochres-from-the-Blombos-Cave-Evolutionary-Studies-Institute-University-of-the_fig1_323285127).....σελ.39
- Εικόνα 2. Απεικόνιση θεραπευτικής τελετουργίας των San (πηγή: https://www.bradshawfoundation.com/south_africa/san_rock_art/index.php)...σελ. 52
- Εικόνα 3. Σύμβολα, απ' όλο τον κόσμο, που απεικονίζονται σε ευρήματα από τη Λίθινη εποχή (πηγή: <https://www.newscientist.com/article/mg23230990-700-in-search-of-the-very-first-coded-symbols/>).....σελ. 58
- Εικόνα 4. Τοιχογραφία από νεολιθικό οικισμό στην περιοχή Chatalhoyuk (πηγή: <https://threadreaderapp.com/thread/1415915755208540162.html>).....σελ. 61
- Εικόνα 5. Αναπαράσταση κυνηγιού σε βραχογραφία των Σαν, στην επαρχία της Κουαζούλου-Νατάλ (πηγή: https://www.bradshawfoundation.com/south_africa/san_rock_art/index.php)...σελ. 62
- Εικόνα 6. Πλουτόνιο σπήλαιο – Ελευσίνα (πηγή: <https://elefsinacityguide.gr/item/%CF%80%CE%BB%CE%BF%CF%85%CF%84%CF%8E%CE%BD%CE%B9%CE%BF-%CF%83%CF%80%CE%AE%CE%BB%CE%B1%CE%B9%CE%BF/>).....σελ. 164
- Εικόνα 7. Ο Διόνυσος κοιτά το νεαρό εαυτό του (πηγή: https://www.researchgate.net/figure/Dionysus-and-his-alter-ego-Archaic-Period_fig4_343577760).....σελ. 176
- Εικόνα 8. Σκηνή από την τερφοδόχο Lovatelli που αναπαριστά την θυσία χοιριδίου, κατά τη μύηση του Ηρακλή στα Ελευσίνια Μυστήρια (πηγή: Fotosar/NationalRomanMuseumatPalazzoMassimo; inventory: 11301, στο <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8127>).....σελ. 177
- Εικόνα 9. Τερφοδόχος Lovatelli, αναπαράσταση “θρόνωσης” (πηγή: RadcliffeG. Edmonds III. To Sit in Solemn Silence? "Thronosis" in Ritual, Myth, and Iconography Published by: The Johns Hopkins University Press Stable ,σελ. 359 και <https://www.jstor.org/stable/380488>) LIMC Ceres 145. Image from the Lovatelli urn. Thermen museum. Koppermann, Neg. D-DAI-Rom 196.....σελ. 185

Εικόνα 10. Αναπαράστασητελετήστησαρκοφάγο Torre Nova (πηγή: Radcliffe G. Edmonds III. To Sit in Solemn Silence? "Thronosis" in Ritual, Myth, and Iconography, Published by: The Johns Hopkins University Press Stable, σελ. 359 και <https://www.jstor.org/stable/380488>) LIMC Ceres 146. Torre Nova Sarcophagus. Palazzo Borghese. Bartl, Neg. D-D.....σελ. 188

Εικόνα11. Καρυάτιςκιστοφόρος – Ελευσίνα (πηγή: https://www.wikiwand.com/el/Αρχαιολογικό_Μουσείο_Ελευσίνας).....σελ. 193

Εικόνα 12. Ρέα και Δήμητρα – ανάγλυφο Φαρσάλων (πηγή: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Exaltation_of_the_Flower#/media/File:Exaltation_fleur_Louvre_Ma701.jpg).....σελ. 213

Εικόνα 13. Γλυπτό που βρέθηκε το 1859 στην Ελευσίνα σε χριστιανική εκκλησία (πηγή: ΨΗΦΙΔΕΣ, «Η Αρχαία Ελληνική Τέχνη», κεφ. 6.3.3, εικ. 233).....σελ. 218

Περίληψη

Ποια είναι η «φυσική κατάσταση» του ανθρώπου; Στην αντίληψη των φιλοσόφων της νεωτερικότητας, η «φυσική κατάσταση» παραπέμπει σε μια συγκεκριμένη εικόνα, αυτή της πρώτης ανθρωπότητας, μια κατάσταση που χαρακτηρίζεται από τον αγώνα για την επιβίωση. Για τους ανθρωπολόγους και τους ιστορικούς των θρησκειών, η «φυσική κατάσταση» παραπέμπει σε μια *ιερή σχέση του ανθρώπου με το φυσικό του περιβάλλον*. Προϊόν της ανθρώπινης φαντασίας, η ιερότητα βρίσκει έκφραση μέσα από τη συμβολική λειτουργία: τις πρώτες αναπαραστάσεις πάνω στους βράχους, τους μύθους, τις τελετές.

Μέσα από την διαπίστωση, προέκυψε ένα μεθοδολογικό εργαλείο : η διαλεκτική ανάμεσα σε *επιβίωση* και *ιερότητα*. Η πρώτη, ήδη από την εποχή του Δαρβίνου, έχει ενταχθεί στο πολιτικο-θεωρητικό λεξιλόγιο της Νεωτερικότητας. Παραπέμπει στους στοιχειώδεις όρους της ανθρώπινης ζωής στον πλανήτη Γη. Η δεύτερη, έχει να κάνει με την ανάγκη του ανθρώπου να αντιμετωπίσει τα μυστήρια του θανάτου και της ζωής, μια άλλη μορφή «επιβίωσης», συμβολική. Ιερότητα και επιβίωση είναι στενά συνδεδεμένες τόσο στους πρώτους λαούς (τις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες) όσο και στο ελληνικό *κοσμοσύστημα*¹: αυτό διαπιστώνουμε μέσα από τη μελέτη θεμελιωδών μύθων όπως ο μύθος του Οιδίποδα, και τελετών όπως αυτές του Διόνυσου, της Δήμητρας και της Κόρης.

Το *ιερό* είναι το "σχήμα που συνδέει" (Bateson), *τους ανθρώπους μεταξύ τους και με μια μορφή υπερβατικότητας*, που για τους πρώτους τουλάχιστον ανθρώπους ήταν η ίδια η φύση. Το ιερό έχει διττή σημασία: συνδέει και ταυτόχρονα οριοθετεί. Για παράδειγμα, η ιερή απαγόρευση της αιμομιξίας: είναι το οικουμενικό όριο που συναντά κανείς σε όλες τις κοινωνίες. Ως *υποχρέωση εξωγαμίας* ο κανόνας αυτός αποτελεί τη βάση του τοτεμικού συστήματος συγγένειας. Στην τραγωδία του Οιδίποδα, η παραβίαση αυτού του ορίου οδηγεί στην αυτοτιμωρία και την εξορία του ήρωα. Αντίθετα, στην ομηρική εκδοχή του μύθου, ο Οιδίπους διατηρεί τα προνόμια

¹Κοσμοσύστημα: «ένα σύνολο κοινωνιών που διαθέτουν εσωτερική αυτόρκεια και συνοχή ως προς τις καταστατικές τους παραμέτρους (την οικονομία, την επικοινωνία, την πολιτεία)» (Κοντογιώργης Γ., Γνώση και Μέθοδος, σελ.178)

της βασιλικής του καταγωγής. Σε αντίθεση με τον βασιλικό *οίκο*, τον οποίο παρακολουθεί το ομηρικό έπος, στο ποιητικό περιβάλλον της δημοκρατικής πόλης, όπου γράφεται η τραγωδία του Σοφοκλή, ο ήρωας είναι τραγικός γιατί όντας ελεύθερος, φέρει την ευθύνη αυτής της ελευθερίας. Ο Οιδίπους από *μιάσμα* γίνεται *ευλογία* όταν η πόλη της Αθήνας του προσφέρει τη φιλοξενία της οδηγώντας τον τελετουργικά στο *τέλος*.

Η μελέτη των αρχαίων ελληνικών τελετουργιών από τους συγγραφείς της Σχολής του Cambridge, ανέδειξε την πανάρχαιά τους προέλευση. Ο Διόνυσος, θεός των διαβατήριων τελετών εισέρχεται δυναμικά στο προσκήνιο με την εμφάνιση της δημοκρατίας. Φέρνει το αμπέλι, φέρνει και το θέατρο, που ξεπηδά μέσα από τη διονυσιακή τελετουργία. Ο Διόνυσος, ο *τελεστής της πόλης*, οδηγεί την πομπή της Αθήνας, μέσω της *Ιερας Οδου*, στο ναό της θεάς Δήμητρας, αυτής που προσφέρει τους *καρπούς της γης* – τα δημητριακά - και τις *τελετές*: τα Ελευσίνια Μυστήρια. Οι μορφές της Δήμητρας - «Μητέρας των Σπόρων», και της Κόρης - Βασίλισσας των νεκρών αποτελούν τις δυο όψεις του θηλυκού αρχετύπου που στους περισσότερους πολιτισμούς συνδέεται με τη γονιμοποιό δύναμη της γης.

Αν οι τελετές του Διονύσου, υμνούν την *ενθουσιώδη* φύση του ανθρώπου, οι τελετές της Δήμητρας γιορτάζουν τη *γενεσιουργό* φύση του : η σχέση των Ελληνικών *Μυστηρίων* με τα φαινόμενα της ζωής και του θανάτου περνά από μια διαδικασία μνήμης, μια *ανάμνηση* της ζωής της πρώτης ανθρωπότητας. Το ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, ενσωματώνει τελετουργικά το παρελθόν και το μετουσιώνει σε κορυφαίες εκφράσεις του ελληνικού πνεύματος. Δεν αντιλαμβάνεται ποτέ τη ζωή αποκλειστικά υπό όρους επιβίωσης, ούτε την ιερότητα αποσπασμένη από τα υλικά της φύσης.

Η πρόσβαση του ανθρώπου στα υλικά της φύσης είναι ταυτόχρονα, πρόσβαση στην ιερότητα, τα μυστήρια και τα όριά της. Ίσως τελικά, η ανάμνηση της αρχικής αυτής μας σχέσης με τη φύση - στην σημερινή εποχή της βιοπολιτικής, να μας προσφέρει ένα κλειδί για την επιβίωσή μας στον πλανήτη Γη.

Λέξεις κλειδιά: επιβίωση, ιερότητα, φυσική κατάσταση, συμβολική λειτουργία, ελληνικό κοσμοσύστημα

Summary

What is man's "state of nature"? The conception of modern philosophers, regarding the "state of nature" refers to a specific image : the one of first humanity, a state of *survival*. To the eyes of anthropologists and historians of religions the relationship of "primitive" man and nature, refer to "the *sacred*". A product of human imagination, the sacred, finds expression through the symbolic function: the first representations on the rocks, the myths, the rituals.

Through these two different concepts, a methodological tool emerged: the dialectic between *survival* and *the sacred*. The first, has been included in the political-theoretical vocabulary of Modernity especially after Darwin. It refers to the fundamental conditions of human life on the planet. The second, has to do with man's need to face the mysteries of life and death : another form of survival, a symbolic one. Survival and the sacred are closely articulated to the minds of the first people (the so-called "primitive" societies) as well as to the mind of the Greek Cosmosystem: we can discover this through the study of fundamental myths such as the myth of Oedipus, and rituals such as those of Dionysus, Demeter and Kore.

The *sacred* is the "*pattern which connects*" (Bateson). It connects people with each other and with nature. But it is ambiguous: it is a link and at the same time it is a limit to human freedom. For example, the prohibition of incest: it is the universal limit that one encounters in all societies – and at the same time as an obligation to exogamy, it is the foundation of the totemic system of kinship. In the tragedy of Oedipus, the violation of this limit leads the hero to self-punishment and delusion. In the Homeric version of the myth, Oedipus retains the privileges of his royal descent. In contrast to the royalty that the Homeric epic refers, in the poetic environment of the democratic city, where the tragedy of Sophocles is written, the hero is a tragic figure because, being free, he is also responsible for his freedom. From being a *miasma*, a pollution to the city, Oedipus becomes a *blessing* when the city of Athens offers him hospitality leading him, ritually, to the end.

The study of Ancient Greek rituals by the authors of the *School of Cambridge*, at the beginning of the 20th century, revealed their ecumenical, primeval origins. Dionysus, god of the rites of passage, stoutly enters the forefront with the advent of democracy. He brings the vineyard and the attic tragedy. Dionysus, *the celebrant of the city*, leads, through *Hiera Odos* (*Ἱερά Οδός*), to the goddess Demeter, the one who offers the *fruits of the earth* and the *rituals*: the Eleusinian Mysteries. The double form of Demeter – “Corn Mother” and the Daughter (Κόρη) - the Queen of the Dead correspond to the ecumenical, feminine archetype connected to the generative power of the Earth.

If the rites of Dionysus praise the *enthusiastic* nature of humans, the rituals of Demeter celebrate their *generative* nature: the relationship of the Greek *Mysteries* to the phenomena of life and death goes through a process of memory, a *remembrance* of first humanity. The small-scale anthropocentric cosmosystem, ritually integrates the past and transforms it into higher expressions of the Greek mind. It never perceives life exclusively in terms of survival, nor of the sacred detached from nature's materials.

Man's access to the materials of nature is at the same time, an access to the sacred, its mystery and its limits. The remembrance of our first relationship with in today's era of biopolitics that would offer us a key, to our survival on this planet.

Εισαγωγή

Η ανά χειράσεργασία γεννήθηκε μέσα από μια διαίσθηση, όχι μόνο προσωπική αλλά διατυπωμένη και ευρύτερα στο πλαίσιο της έρευνας των αρχών της ανθρώπινης παρουσίας στη γη. Τι θα μπορούσαμε σήμερα να μάθουμε, από τις πρώτες ανθρώπινες κοινωνίες, οι οποίες ζούσαν στους ρυθμούς της φύσης, το κυνηγι και την τροφосуλλογή, ώστε να μας φωτίσει ως προς την βαθύτερη, αρχική σχέση μας με το φυσικό περιβάλλον;

Το ερώτημα αυτό μας οδήγησε σε ένα άλλο ερώτημα. Οι κοινωνίες των πρώτων ανθρώπων και των σημερινών αυτοχθόνων, είναι κοινωνίες που κινούνται στο χώρο του μύθου και της προφορικής παράδοσης. Ο χρόνος τους είναι κατά κάποιο τρόπο κυκλικός, βαίνει μαζί με τους κύκλους της φύσης. Τι συμβαίνει σε μια κοινωνία όπου ο χρόνος είναι γραμμικός, ιστορικός, υπό το πρόσχημο του πολιτισμού;

Αν και η είσοδος του ανθρώπου στην ιστορικότητα, ή στον «ιστορικό χρόνο» είναι σταδιακή, η πρώτη καταγραφή, στην οποία τουλάχιστον έχουμε πρόσβαση, είναι αυτή που σημειώνεται αρχικά με τον Ηρόδοτο, στο ελληνικό κοσμοσύστημα. Το ελληνικό κοσμοσύστημα, ένα συνεκτικό πλέγμα σχέσεων ανάμεσα στον άνθρωπο, τη φύση και τον κόσμο με επίκεντρο τον πρώτο, αποτέλεσε θεμέλιο σε μικρή κλίμακα, του εθνοκρατικού, ανθρωποκεντρικού συστήματος μεγάλης κλίμακας, όπως το γνωρίζουμε σήμερα. Το ελληνικό κοσμοσύστημα αποτελεί για εμάς την ιδανική «περίπτωση μελέτης» στην προσπάθειά μας να αναδιφήσουμε τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση σε μια εποχή και μια περιοχή του κόσμου η οποία, κατά κοινή ομολογία, έριξε πολλά σπέρματα πολιτισμού (γραφή, χρήμα, πολιτική, επιστήμη, ποίηση, φιλοσοφία). Επιπλέον, η ελληνική γλώσσα μας προσφέρει μια προνομιακή πρόσβαση στα κείμενα και στις έννοιες της εποχής αυτής.

Το ερώτημα λοιπόν μετατέθηκε: ποια είναι η βιωματική σχέση ανθρώπου – φύσης στο ελληνικό κοσμοσύστημα; Ερώτημα γενικό το οποίο καλούμαστε να εξειδικεύσουμε, θέτοντάς το σε συνέχεια αυτής της πρώτης ανθρωπότητας : αυτής που στην φαντασία των κατοπινών φιλοσόφων του διαφωτισμού, αποτέλεσε το

υποκείμενο της «φυσικής κατάστασης» του ανθρώπου. Για το λόγο αυτό αφιερώσαμε τα δυο πρώτα κεφάλαια της διατριβής, επιγραμματικά, στους βασικούς σταθμούς των πρώτων ανθρώπινων κοινωνιών.

Η αρχική σχέση του ανθρώπου με τη φύση περιβάλλεται ολόκληρη, από ένα πλέγμα ιερότητας. Αυτό έχει καταδείξει η έρευνα των ανθρωπολόγων. Γενεσιουργός πηγή της ιερότητας, η ανθρώπινη φαντασία. Η φαντασία είναι η ειδοποιός ικανότητα των ανθρώπων να πλάθουν οράματα («φαντάσματα») που συνοδεύουν τους ανθρώπους στην πορεία τους με τα στοιχεία της φύσης. Είναι επίσης ο τρόπος τους να ερμηνεύουν τα ανεμνήνευτα φαινόμενα της ζωής και του θανάτου.

Έκφραση της ιερότητας, η *συμβολική λειτουργία*. Η συμβολική λειτουργία αφήνει τα ίχνη της μέσα από τα ανθρώπινα δημιουργήματα, τα *ποιήματα* και τις *πράξεις*, που είναι οι τελετουργίες. Η μελέτη των τελετουργιών αποτελεί το κλειδί για την σχέση του ανθρώπου με την ιερότητα και κατ'επέκταση, με τη Φύση.

Η έκφραση της ιερότητας μέσα από την τελετουργία, αναδεικνύει μια άλλη βαθιά σχέση : αυτή της ιερότητας με την ανθρώπινη επιβίωση. Οι πρώτες τελετουργικές πράξεις, όπως αυτή της θυσίας, χαρακτηρίζονται από την ταυτόχρονη ικανοποίηση αφενός της ανάγκης για τροφή, αφετέρου, της «ανάγκης» για ιερότητα – δηλαδή υπέρβαση της ανθρώπινης περατότητας μέσα από τη συμβολική σύνδεση του ανθρώπου με τη φύση.

Η διασύνδεση επιβίωσης και ιερότητας παραμένει ισχυρή στο θρησκευτικό πλαίσιο του ελληνικού κοσμοσυστήματος: οι τελετές, ανθρωποκεντρικές, όπως και οι θεοί των Ελλήνων, διατηρούν αυτή την ζωτική σύνδεση με το φυσικό κόσμο και τους πόρους που προσφέρει. Η επιβίωση, βεβαίως ποτέ δεν τίθεται ως τέτοια από τους «πρωτόγονους» αλλά ούτε από τους αρχαίους ανθρώπους. Για εκείνους, η αρχική πρόσβαση στους καρπούς της γης είναι το αποτέλεσμα μιας συναλλαγής με τη φύση, υπό το πρόσχημα της ιερότητας, δίνει πρόσβαση στη διαχρονικότητα, την *διάρκεια* του φυσικού κόσμου.

Ο όρος «επιβίωση», όπως αυτός καθιερώθηκε από τους θεωρητικούς της νεωτερικότητας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα το Δαρβίνο, εντοπίζεται κυρίως στο λεξιλόγιο των συγχρόνων, όταν αναφέρονται στο κατώτατο όριο της ανθρώπινης ζωής. Σε ατομικό επίπεδο έχει να κάνει με την κάλυψη των στοιχειωδών αναγκών. Σε πλανητικό επίπεδο έχει να κάνει με την ύπαρξη του ανθρώπου στη γη. Ίσως πάλι, να προέρχεται από αυτόν τον αρχέγονο φόβο της οριστικής εξαφάνισης του ανθρώπου από τη γη, όπως παρουσιάζεται στην βιβλική εικόνα της Αποκάλυψης.

Διερωτώμενοι πως θα μπορούσαμε ανακτήσουμε κάτι από την αρχική σχέση μας με τη Φύση, βασιζόμενοι στην ανθρώπινη εμπειρία, βρεθήκαμε αναπόφευκτα, ενόπιον της έννοιας του *ιερού*: το ιερό ως συνδετικό νήμα ανάμεσα στα μέλη μιας κοινότητας, και ανάμεσα σε αυτά και το φυσικό τους περιβάλλον. Στο ελληνικό κοσμοσύστημα, της πόλης, της ιστορίας, της γραφής, η σχέση Φύσης - ιερότητας εξακολουθεί να υφίσταται με δυναμικό τρόπο. Ενσωματώνει, διαπιστώσαμε, την αρχέγονη σχέση των ανθρώπων με τη φύση και την μεταφέρει, συμβολικά, στο πεδίο του ανθρώπινου πολιτισμού. Πρόκειται για μια εύθραυστη σχέση, διότι από τη μια απελευθερώνει τον άνθρωπο, από την άλλη, τον περιορίζει. Με την εμφάνιση του *λόγου* ο άνθρωπος, θέτει πλέον ο ίδιος τα θεμέλια αλλά και τους στόχους της κοινωνικής του οργάνωσης: εναπόκειται πλέον στον ίδιο και στους νόμους του (και όχι στους θεούς) να διατηρήσει την κοινωνία σε ισορροπία και να μην καταστραφεί, από εσωτερικές έριδες ή από εξωτερικές απειλές.

Η σχέση αυτή του αρχαϊκού ανθρώπου με τη Φύση και η παράλληλη ανάδυση του *νου*, ώθησε στην απελευθέρωση της *γενεσιουργού* του ικανότητας αφήνοντας πίσω της τα μοναδικά δημιουργήματα του ελληνικού, ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος θέτοντας τις βάσεις του νεώτερου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μεγάλης κλίμακας.

Αποπειραθήκαμε να διερευνήσουμε τη σχέση αυτή μέσα από τις δυο εμβληματικές θεότητες του Διονύσου και της Δήμητρας, θεών των *Μυστηρίων*. Αυτό διότι τα Μυστήρια, μας παραπέμπουν σε αυτή την σχέση των πρώτων ανθρώπων με τη φύση και το *μυστήριο της ζωής*. Είναι αυτό το μυστήριο, το κομβικό σημείο ανάμεσα σε επιβίωση και ιερότητα, αυτό που κάνει τη ζωή, ιερή.

Κεφάλαιο I. Η “Φυσική Κατάσταση”

Η επινόηση μιας «φυσικής κατάστασης» στην οποία ζούσαν οι άνθρωποι είναι τόσο παλιά όσο και η θεωρητική σκέψη πάνω στην ανθρώπινη κοινωνία. Στην Αρχαία Ελλάδα εμφανίζεται ως αντίθεση ανάμεσα σε *φύση* και *νόμο* – αντίθεση η οποία δεν είναι απαραίτητα στατική, δεν αφορά δηλαδή σε μια κατάσταση *πριν* την σύσταση των ανθρώπων σε κοινωνία, όπως τη συναντάμε κυρίως στους κλασικούς θεωρητικούς της νεωτερικότητας (Hobbes, Rousseau), αλλά μπορεί να αναφέρεται και σε μια αντίθεση δυο διαφορετικών πόλων της ανθρώπινης ύπαρξης, ανάμεσα στον «φυσικό» νόμο (π.χ. το νόμο των προγόνων) και το νόμο της πόλης. Αυτό παρατηρούμε χαρακτηριστικά στην αρχαία ελληνική τραγωδία η οποία, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, γεννιέται μέσα από αυτή την αντίθεση της φύσης και του νόμου (Vernant & Vidal-Naquet, 1972 & Gernet, 1982). Την αντίθεση *φύσης* – *νόμου*, στο ελληνικό κοσμοσύστημα, τη συναντάμε επίσης στο κίνημα των σοφιστών, με χαρακτηριστικούς εκπροσώπους τον Αντιφώντα και τον Θρασύμαχο (βλ. Πλάτων, Πολιτεία Α' - διάλογος ανάμεσα σε Θρασύμαχο και Σωκράτη), οι οποίοι βλέπουν στη φύση το βασίλειο των επιθυμιών και το δίκαιο του ισχυρού. Στους κυνικούς, με πρωταγωνιστή το Διογένη και τα προκλητικά του καμώματα, διακρίνουμε μια μορφή νοσταλγίας για τη «ζωική κατάσταση», μια εποχή όπου οι άνθρωποι είχαν την αθωότητα των ζώων². Ο Πλάτων, στους «Νόμους» (4^{ος} αι. π.Χ./1988, 678-680, σ. 169-175), περιγράφει μια κοινωνία «πριν τον κατακλυσμό», όπου οι άνθρωποι ζούσαν σε μικρές ομάδες, χωρίς ιδιοκτησία, πλούτο ή φτώχεια, χωρίς γραφή, αλλά υπακούοντας στους νόμους των προγόνων. Για τη «φυσική κατάσταση» στην οποία επικρατεί η αναρχία μίλησε ο κινέζος Μότσι (Μο-Τζου - 4^{ος} αιώνας π.Χ.)³. Αναμφίβολα, την εννοιολογική αντίθεση *φύσης* - *νόμου* τη συναντάμε σε πολλούς στοχαστές διαφόρων πολιτισμικών προελεύσεων, μια και αποτελεί ένα άριστο θεωρητικό εργαλείο – σημείο εκκίνησης για την ανάπτυξη πολιτικών, κοινωνικών και θρησκευτικών θεωριών.

Κατά τη Νεωτερικότητα, την εποχή από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό έως και τα τέλη του 20^{ου} αιώνα, η έννοια της *φυσικής κατάστασης* είναι πλέον διαδεδομένη

²Αυτοαποκαλούμενος σκύλος (κύων) ο Διογένης ψάχνει με το φανάρι του να βρει ανθρώπους.

³Στο ομώνυμο βιβλίο του ο Μότσι, αντίπαλος του Κουμφούκιου, μιλά για μια φυσική κατάσταση όπου επικρατεί η αναρχία, ώσπου να έλθει ο Γιος του Θεού ο οποίος αντιλαμβάνεται τις αρχές που κυβερνούν το σύμπαν, να φέρει την τάξη.

και συστηματική, καθώς εντάσσεται στο κλασικό έργο των Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu, Hume, Jean Jacques Rousseau. Πρόκειται για μια γενικά αποδεκτή κατάσταση, που αφορά στη θέση των ανθρώπων πριν τη δημιουργία της ανθρώπινης κοινωνίας και του πολιτισμού – πριν δηλαδή τη δημιουργία του *κοινωνικού συμβολαίου* (Rousseau, 1762/2012). Η *φυσική κατάσταση* (Hobbes, 1651/2006) αποτελεί το κατεξοχήν θεωρητικό εργαλείο που θέτει τα θεμέλια των νέων θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, πάνω στις οποίες βασίστηκαν τα σύγχρονα πολιτειακά συστήματα. Ζοφερή, στην περίπτωση του χομπσιανού *Λεβιάθαν*, η φυσική κατάσταση θα επιφέρει την παρέμβαση του θεϊκού τέρατος– του κράτους, της Κοινοπολιτείας, το οποίο θα θέσει τέλος στην ανθρώπινη αναρχία. Έναν αιώνα αργότερα, την άποψη αυτή θα αμφισβητήσει ο Jean Jacques Rousseau, ο οποίος θα μιλήσει για μια φυσική κατάσταση αθωότητας, πριν την εμφάνιση της έννοιας της ιδιοκτησίας, που μας θυμίζει τη βιβλική εικόνα των πρωτόπλαστων, προτού αυτοί δοκιμάσουν το μήλο της γνώσης και έλθουν σε ρήξη με τον Θεό.

1. Η φυσική κατάσταση των «πρωτόγονων»: θεωρητικό κατασκεύασμα ή γεωγραφική και ιστορική πραγματικότητα;

Ποια ήταν όμως η «φυσική κατάσταση» της ανθρωπότητας, αν πράγματι υπήρχε μία; Οι κυρίαρχες προσλαμβάνουσες των διανοουμένων της εποχής του Διαφωτισμού ήταν αφενός θρησκευτικές, αφετέρου εθνολογικές, καθώς η Δύση προχωρούσε στην εξερεύνηση του Νέου Κόσμου. Έως και τον 19^ο αιώνα, όταν η αποικιοκρατική περιπέτεια έγινε πιο συστηματική, το βλέμμα του ευρωπαίου κατακτητή απέναντι στον «πρωτόγονο» αυτόχθονα ήταν αυτό του πολιτισμένου ανθρώπου απέναντι στον βάρβαρο. Χρειάστηκε να περάσουν αρκετές δεκαετίες ανάπτυξης των κοινωνικών επιστημών και κυρίως της ανθρωπολογίας, ώσπου οι ερευνητές να εγκύπτουν σοβαρά και με τον απαραίτητο σεβασμό στην επιτόπου μελέτη των ηθών και των εθίμων των εναπομεινάντων αυτόχθονων λαών, με οδηγό τη διαίσθηση ότι εκείνοι μπορεί να κρατούν τα κλειδιά για την κατανόηση της καταγωγής του ανθρώπου.

Δεν είναι όμως μόνο η στροφή των κοινωνικών επιστημών σε ένα διαφορετικό πρίσμα ανάγνωσης των άλλοτε «καθυστερημένων» κοινωνιών που μας βοήθησε στην βαθύτερη κατανόηση της σκέψης των «πρωτόγονων». Αφενός η σύγχρονη αρχαιομετρία, η οποία δίνει τη δυνατότητα χρονολόγησης αρχαιολογικών

ευρημάτων και αφετέρου η γενετική, η οποία δίνει τη δυνατότητα ανίχνευσης της ηλικίας παλαιοανθρωπολογικών ευρημάτων, μας δίνουν σήμερα μια κάπως πιο σαφή εικόνα για τον «πρώτο» άνθρωπο, τον «άνθρωπο των σπηλαίων». Τα χνάρια του χάνονται εκατοντάδες χιλιετηρίδες πίσω στο χρόνο: η παλαιοανθρωπολογία ως επιστήμη της εξερεύνησης της ανθρώπινης παρουσίας στη γη, είναι τόσο νέα όσο μπορεί να είναι η διαστημική, ως επιστήμη της δυνατότητας ανθρώπινης παρουσίας σε κάποιον άλλον πλανήτη. Το έργο της νέας αυτής επιστήμης είναι η όσο το δυνατόν ακριβέστερη ιχνηλάτηση της ανθρώπινης παρουσίας στον πλανήτη Γη.

Η παλαιοανθρωπολογία έχει αποδείξει την πραγματικότητα μιας μακράς ανθρώπινης παρουσίας, εκατομμύρια χρόνια πριν την εποχή μας, στον πλανήτη Γη. Ανέδειξε επίσης την αφρικανική καταγωγή του σημερινού *Homo Sapiens*: γνωρίζουμε σήμερα ότι όλα τα εν ζωή παρακλάδια του ανθρώπινου δέντρου προέρχονται από έναν μικρό πληθυσμό που ξεκίνησε από τη νοτιότερη (το πιθανότερο) ή την ανατολική Αφρική. Ελάχιστοι εναπομείναντες απόγονοι αυτών των πρώτων Αφρικανών *Sapiens* που παρέμειναν στην περιοχή της Νοτιότερης Αφρικής, επιβίωσαν μέχρι σήμερα, φέροντας το αρχαιότερο γενετικό υλικό και μαζί με αυτό, τους αρχαιότερους τρόπους ύπαρξης του ανθρώπινου είδους: είναι οι Βουσμάνοι Σαν της Νοτιότερης Αφρικής: μια από τις φυλές που λίγο πριν την εξαφάνισή της ως πολιτισμική-βιολογική μονάδα, κατά τις δεκαετίες του 1960-70, συγκέντρωσε το ενδιαφέρον πολλών ανθρωπολόγων ακριβώς λόγω της μακραίωνης ύπαρξής της, η οποία έφτανε στις ίδιες τις αρχές της ανθρώπινης ύπαρξης στη Γη.

Απέχοντας παρασάγγας από το να αποτελούν ορδές γυμνών «αγρίων», οι πρώτοι άνθρωποι είχαν συσταθεί κοινωνικά με έναν τρόπο ο οποίος διήρκεσε για χιλιετηρίδες. Ο τρόπος οργάνωσής τους βασιζόταν στο εθιμικό δίκαιο, αυτό των μύθων και των τελετουργιών. Διατήρησαν το φυσικό τους περιβάλλον αναλλοίωτο, έχοντας πλήρη συνείδηση ότι αυτό αποτελούσε το κλειδί της επιβίωσής τους.

Ελάχιστη σχέση έχουν οι άνθρωποι αυτοί με την εικόνα που προέβαλαν οι περισσότεροι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, όταν διαμόρφωναν τις θεωρίες τους, πάνω στις οποίες βασίστηκε η πολιτική και κοινωνική οργάνωση των σύγχρονων ανθρώπων. Οι θεωρίες αυτές βασιζόνταν εν μέρει σε ιδεαλιστικά και εν μέρει σε θρησκευτικά πρότυπα, όσον αφορά την πρόσληψη της «πρωτόγονης» κατάστασης - κάτι σαν μια σύγχρονη μυθολογία. Είναι πλέον προφανές και επιστημονικά αποδεδειγμένο ότι οι πρώτοι λαοί, κυνηγοί - τροφοσυλλέκτες, όχι μόνο δεν ζούσαν αποκλειστικά για την επιβίωσή τους, αλλά, αντίθετα, διέθεταν και άφθονο ελεύθερο

χρόνο – ίσως πολύ περισσότερο από ό,τι εμείς σήμερα. Ο νεωτερικός μύθος του «πρωτόγονου» αφορούσε κυρίως στον τρόπο που ο δυτικός άνθρωπος τον αντιλήφθηκε κατά την εποχή των μεγάλων εξερευνήσεων (16^{ος} - 17^{ος} αιώνας) και στη συνέχεια, την περίοδο της εντατικής αποικιοκρατικής εκστρατείας κατά το 19^ο αιώνα. Η αντίληψη αυτή εξυπηρέτησε πολιτικά την κατάκτηση των «πρωτόγονων» λαών, που τελικά οδήγησε στην εξαφάνισή τους, στην Αμερική, την Ασία, την Αφρική, την Αυστραλία. Εξυπηρέτησε επίσης την εδραίωση του σύγχρονου κράτους μέσω του *κοινωνικού συμβολαίου* το οποίο ήρε τη «φυσική κατάσταση» και επέφερε την τάξη και τον πολιτισμό.

Η διαχωριστική γραμμή μιας ανθρώπινης κατάστασης *πριν* και *μετά* το κράτος ή το *κοινωνικό συμβόλαιο* δεν αντανakλά μόνο τη βιβλική εικόνα μιας εποχής των ανθρώπων μακριά από το Θεό. Όπως σημειώσαμε παραπάνω, η «φυσική κατάσταση» έχει διττό χαρακτήρα: αφενός προσδιορίζει ένα χρονικό σύνορο και αφετέρου απηχεί μια διαφορετική ανθρωπογεωγραφία, αυτή με την οποία έρχονταν αντιμέτωποι οι δυτικοί εξερευνητές, ιεραπόστολοι και πιονέροι στην πρώτη τους επαφή με τις «πρωτόγονες» κοινωνίες.

Από τα βάθη της Μαύρης Ηπείρου ως την απέναντι όχθη του Ατλαντικού, στη Νέα Γη και στα νησιά της Καραϊβικής, οι άνθρωποι ζούσαν ημίγυμνοι, κάτω από τα δέντρα, δίπλα στα ζώα, επιδιδόμενοι σε παράξενες τελετές. Αυτοί οι «πρωτόγονοι» βρίσκονταν ακόμη στη «φυσική κατάσταση», πριν την εμφάνιση του Χριστού, πριν την επινόηση της γραφής⁴, πριν την Ιστορία. Οι περισσότεροι από αυτούς καλλιεργούσαν ελάχιστα ή καθόλου τη γη, επιδιδόμενοι στο κυνήγι και τη συλλογή καρπών. Φαίνεται ότι ήταν πιστοί σε αυτόν τον τρόπο ζωής από τόσο παλιά, όσο και η ίδια η εμφάνιση της ανθρωπότητας πάνω στη γη.. Η μεγάλη αποικιοκρατική επιχείρηση της Δύσης, κυρίως κατά τους 18^ο - 19^ο αιώνα, οδήγησε στη μαζική εξολόθρευση των γηγενών – ή τη γενοκτονία των περισσότερων – κυρίως στη Βόρεια Αμερική, στην υποδούλωσή τους στην Αφρική⁵ ή στην αφομοίωση και την περιθωριοποίησή τους στην Ασία. Το ζητούμενο, ιδιαίτερα κατά τον 19^ο αιώνα – τον αιώνα της εδραίωσης του έθνους - κράτους ως κυρίαρχης μορφής πολιτικής οργάνωσης - δεν ήταν απλά η κατάκτηση, αλλά η εξαφάνιση -φυσική και πολιτιστική- αυτών των λαών και του «βαρβαρικού» τρόπου ύπαρξής τους. Στις παρυφές, ωστόσο, των εθνών – κρατών, εξακολουθούν να ζουν αρκετοί από αυτούς

⁴Συχνά αποκαλούνται με αρνητικό πρόσημο «κοινωνίες χωρίς γραφή» ή «κοινωνίες χωρίς ιστορία».

⁵Απόπειρες μαζικής εξόντωσης ιθαγενών σημειώνονται, κυρίως τον 19^ο και στις αρχές του αιώνα, όπως π.χ. η γενοκτονία των Χερέρο από τους Γερμανούς, το 1904.

τους εκκεντρικούς απογόνους των «πρωτόγονων», στις πλέον απόμακρες περιοχές, οι οποίες είτε ήταν δυσπρόσιτες ή απροσπέλαστες λόγω γεωγραφικών και κλιματολογικών συνθηκών, είτε δεν παρουσίαζαν κανένα ενδιαφέρον για τον δυτικό κατακτητή. Σε άλλες, πάλι, περιοχές, οι αυτόχθονες εξακολουθούν να αντιστέκονται στον χριστιανό ιεραπόστολο και στον λευκό κατακτητή, σε πείσμα του πολιτισμού και της προόδου. Είναι οι Ινδιάνοι του Αμαζονίου, οι Αβορίγινες της Αυστραλίας, οι Ναβάχο και οι Ντενέ της Βόρειας Αμερικής, οι ιθαγενείς και οι σαμάνοι της Σιβηρίας, οι Σαάμι της Λαπωνίας, οι Σαν (Βουσμάνοι) της Νοτιότερης Αφρικής, οι πολυάριθμες φυλές της Ωκεανίας, στα απόμακρα όρη της Παπούα - Νέα Γουινέα και σε άλλα, απομονωμένα νησιά του Ειρηνικού.

Οι κοινότητες αυτές των ιθαγενών, ή τουλάχιστον όσες έχουν την επαρκή γνώση και ενημέρωση, διεκδικούν σήμερα κάποια βασικά δικαιώματά τους με τη βοήθεια μη κυβερνητικών οργανώσεων ή μέσα από το «Φόρουμ των Αυτοχθόνων Πληθυσμών» των Ηνωμένων Εθνών που συγκεντρώνεται ετησίως στη Νέα Υόρκη και στη Γενεύη. Οι λαοί αυτοί είναι τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους όσο θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι διαφορετικός π.χ. ένας σύγχρονος Αμερικανός από έναν Ρώσο ή ένας Γερμανός από έναν Έλληνα. Έχουν ωστόσο ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, που έχουν να κάνουν με τις δοξασίες, την προφορική παράδοση, τη σχέση τους με το χρόνο και τον χώρο, με τους προγόνους και τη φυλή, τους κανόνες συγγένειας. Κοινά αντίστοιχα με αυτά που ίσως να μοιράζονται οι σύγχρονοι άνθρωποι οι οποίοι γεννήθηκαν και ζουν πάνω στο πολιτιστικό υπόβαθρο της νεωτερικότητας. Το βασικότερο όμως κοινό τους στοιχείο, το οποίο θα μπορούσε να μας διδάξει κάτι ακόμη σήμερα είναι η ιδιαίτερη σχέση τους με το φυσικό περιβάλλον.

2. Οι πρώτοι άνθρωποι, μέσα και πέρα από την Αφρική

Στο ανθρώπινο βασίλειο, οι σημερινοί *αυτόχθονες*⁶ θυμίζουν αυτό που οι οικολογικές οργανώσεις, αναφερόμενες στο ζωικό βασίλειο, θα ονόμαζαν «είδος υπό εξαφάνιση». Κάθε χρόνο, οι ελάχιστοι εναπομείναντες απόγονοι λαών οι οποίοι επέζησαν για χιλιάδες χρόνια στον πλανήτη Γη εξαφανίζονται και η μνήμη τους χάνεται μέσα στη λήθη των γενεών που σβήστηκαν κάτω από το σφουγγάρι του έθνους-κράτους και του εξομοιωτικού Λεβιάθαν του. Κάθε χρόνο, κάθε εβδομάδα,

⁶Από το αγγλικό *indigenous*, το οποίο αναφέρεται στους αυτόχθονες λαούς των αποικιών (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/indigenous>).

μια γλώσσα, μια διαφορετική ανάγνωση του κόσμου, χάνεται και μαζί της η γνώση που αυτή κρύβει μέσα της. Άραγε, είναι αναπόφευκτο; Μήπως εντάσσεται και αυτό το φαινόμενο σε μια «δαρβινική» λογική που επιτάσσει την κοινωνική, πολιτική, οικονομική επιβίωση; Αλλά τότε, πώς αυτοί οι λαοί επιβίωσαν για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια για να εξαφανιστούν μέσα σε λίγους αιώνες απόλυτης επικράτησης του έθνους-κράτους στον πλανήτη Γη; Στον επιστημονικό - βιολογικό δαρβινισμό της καταγωγής των ειδών προστίθεται ένας σωρευτικός κοινωνικός - εθνολογικός δαρβινισμός, ο οποίος διέπει τις πλέον ευαίσθητες, «απροσάρμοστες» εθνοτικές ή κοινωνικές ομάδες του πλανήτη μας.

Ένας από αυτούς τους λαούς είναι οι Βουσμάνοι-Σαν, κυνηγοί-τροφοσυλλέκτες οι οποίοι έζησαν στην ευρύτερη περιοχή της Νοτιότερης Αφρικής. Σήμερα, ο αριθμός τους εκτιμάται σε περίπου 100.000 άτομα, διασπαρμένα σε τουλάχιστον πέντε χώρες, με τη μεγαλύτερη συγκέντρωση σε θύλακες της Ναμίμπια και της Μποτσουάνα. Για χιλιάδες χρόνια, οι Σαν μετακινούνταν ελεύθεροι στον φυσικό τους χώρο – κυρίως στην έρημο και στη σαβάνα, στα άγρια εκείνα εδάφη, που δεν ήταν εύκολα καλλιεργήσιμα. Για μεγάλο χρονικό διάστημα οι Σαν δεν χρειάστηκε να έλθουν σε αντιπαράθεση με καλλιεργητές – κτηνοτρόφους ακόμα και μετά τη γεωργική επανάσταση, 10.000 χρόνια πριν την εποχή μας. Αργότερα, οι Σαν θα υποστούν την κάθοδο των γεωργών-κτηνοτρόφων Bantu, περίπου 1500-2000 χρόνια πριν την εποχή μας, οι οποίοι άρχισαν να τους παραγκωνίζουν, συμβάλλοντας στην πληθυσμιακή τους συρρίκνωση, μετά την εμφάνιση της γεωργίας.

Ο 19^{ος} αιώνας, εποχή της συστηματικής αποικιοποίησης και ρατσιστικής ιδεολογίας, ήταν ο αιώνας της μεγάλης εξαφάνισης των Βουσμάνων - των ανθρώπων των θάμνων, όπως ονόμασαν περιφρονητικά τους Σαν οι Ολλανδοί και οι Βρετανοί αποικιοκράτες (*Boesmans* στα ολλανδικά, *Bushmen* στα αγγλικά). Είναι επιστημονικά τεκμηριωμένο ότι οι Σαν φέρουν το αρχαιότερο γενετικό υλικό που έχει βρεθεί σε ανθρώπινη φυλετική ομάδα (Schusteretal., 2010 & Chennells, Steenkamp, 2017). Σε έρευνα η οποία δημοσιεύτηκε το 2010 αναδεικνύεται το μεγάλο ποσοστό διαφοροποίησης στο γενετικό υλικό των Σαν, σε σχέση με το γενετικό υλικό των υπόλοιπων εθνοτικών ομάδων. Αλλά και μεταξύ τους, φαίνεται ότι οι Σαν είναι πιο διαφορετικοί από ότι είναι, για παράδειγμα, ένας Ευρωπαίος με έναν Ασιάτη. Οι επιστήμονες ελπίζουν ότι, παρατηρώντας τις γενετικές διαφορές των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, θα μπορέσουν να εντοπίσουν τις γενετικές αλλαγές που επέφερε η προσαρμογή στον τρόπο ζωής μετά τη γεωργική επανάσταση. Στο μεταξύ ωστόσο, η

ηγεσία των Σαν προέβη σε διάβημα προς την επιστημονική ομάδα που πραγματοποίησε την έρευνα, διότι δεν ερωτήθηκε προτού γίνει αυτή. Ζητήθηκε η συγκατάθεση μόνο των ατόμων από τα οποία οι ίδιοι συνέλεξαν γενετικό υλικό. Οι επιστήμονες τοποθετούν την εμφάνισή τους σε μια περίοδο 100.000 – 200.000 ετών πριν από την εποχή μας.

Στην περιοχή της Νοτιότερης Αφρικής, πατρίδα των Σαν, εκτιμάται ότι γεννήθηκαν και οι πρώτοι *Homo Sapiens*, 300.000-200.000 χρόνια πριν. Πλέον πρόσφατη γενετική έρευνα, η οποία δημοσιεύτηκε τον Οκτώβριο του 2019, εντοπίζει τη γενέτειρα του *Homo Sapiens* στη Νοτιότερη Αφρική και πιο συγκεκριμένα νότια του ποταμού Ζαμβέζη (στη σημερινή Μποτσουάνα). Για την έρευνα χρησιμοποιήθηκε, μεταξύ άλλων, γενετικό υλικό των Σαν (Chanetal., 2019).

Είναι πλέον κοινά αποδεκτό από την επιστημονική κοινότητα ότι πατρίδα του ανθρώπου είναι η Αφρική. Οι παλαιοανθρωπολόγοι εντοπίζουν δυο μεγάλα κύματα εξόδου από την Μαύρη Ήπειρο: το πρώτο είναι το κύμα εξόδου των ανθρωποειδών (*homo*), 1,8-0,5 εκατομμύρια χρόνια πριν την εποχή μας, κατά την Κατώτερη και τη Μέση Παλαιολιθική εποχή. Η πτώση της θερμοκρασίας της Γης, 2,5- 3 εκατομμύρια πριν, οδήγησε στην αλλαγή της βλάστησης, με την εμφάνιση ψηλότερων θάμνων που ευνοούσαν τη στάση στα δυο πόδια. Σε ένα διάστημα εκατοντάδων χιλιάδων ετών, ο Αυστραλοπίθηκος εξελίσσεται στον πρώτο άνθρωπο, τον *Homo Habilis*, ο οποίος ανακαλύφθηκε στην Τανζανία. Η στάση στα δυο πόδια και η ανάγκη συντονισμού ανάμεσα στα κάτω και τα άνω άκρα (τα χέρια), συνέβαλε στην ανάπτυξη ενός μεγαλύτερου εγκεφάλου, θέτοντας τις βάσεις για την επικοινωνία και τη γλώσσα που ήρθαν πολύ αργότερα. Θα ακολουθήσει ο *Homo Ergaster*, ο οποίος επίσης ξεκίνησε από την Ανατολική Αφρική (οστά του ανακαλύφθηκαν στην Κένυα). Από τη Μέση Ανατολή θα διασχίσει τον Περσικό Κόλπο ως την Ινδία και στη συνέχεια την Ινδοκίνα και την Ινδονησία. Προς το Βορρά, ανατολικά των Ιμαλαίων, θα κατευθυνθεί προς την Κίνα (ο «Σινάνθρωπος» του Πεκίνου, βρέθηκε κοντά στην κινεζική πρωτεύουσα), ως *Homo Erectus*, πιο μικρός και κοντόχοντρος σε σχέση με τον Αφρικανό του πρόγονο, αλλά με μεγαλύτερο κρανίο. Ανατολικά του Καυκάσου, θα κατευθυνθεί προς την Ευρώπη ως *Homo Heidelbergensis* (ανακαλύφθηκε το 1907 σε ένα αμμоруχείο στη Χαϊδελβέργη)⁷. Έως και 500.000 χρόνια πριν την εποχή μας,

⁷Ευρήματα στην Ελλάδα, όπως ο περίφημος «άνθρωπος των Πετραλώνων», ηλικίας 700.000 ετών αποτελούν επίσης σημαντικά ευρήματα, τα οποία οδηγούν σε διαμάχες μεταξύ των

οι πρώτοι αυτοί Ευρωπαίοι συγγένευαν με τον μακρινό τους πρόγονο *Homo Ergaster*, ζώντας παράλληλα με τους *Ατλανθρώπους* της Αλγερίας και του Μαρόκου, που έχουν περίπου την ίδια ηλικία. Σταδιακά, το κρανίο τους μεγάλωσε ώσπου να διαμορφωθούν 400.000-250.000 πριν την εποχή μας, ως *Homo Neandertal*.

Η έξοδος των *Homo* ήταν το πρώτο κύμα πέρα από την Αφρική. Δεν ήταν μόνο ο *Homo Habilis* και ο *Homo Ergaster*. Ο *Homo Denisovan* προσδιορίστηκε μέσα από απολιθώματα ανθρώπινων δοντιών ηλικίας 50.000 ετών, τα οποία ανακαλύφθηκαν το 2010 σε μια σπηλιά στη Σιβηρία. Ο *Homo Floresiensis*, ηλικίας 100.000 - 50.000 ετών, βρέθηκε στο νησί Flores της Ινδονησίας. Πρόσφατα, αίσθηση προκάλεσε η ανακάλυψη του *Homo Naledi* στη Νότιο Αφρική, στον οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω.

Το δεύτερο κύμα πέρα από την Αφρική είναι εκείνο των συγγενών μας «Σοφών Ανθρώπων» - *Homo Sapiens*, περίπου 200.000 χρόνια πριν. Οι ανθρωπολόγοι τοποθετούν τη γέννησή του στην Ανατολική ή στη Νοτιότερη Αφρική. Στην Αφρική, ο *Sapiens* έζησε για τουλάχιστον 145.000 χρόνια πριν τη μεγάλη του μετανάστευση προς τις άλλες ηπείρους. Τα αρχαιότερα δείγματα *Homo Sapiens* πέρα από την Αφρική, περίπου 210.000 ετών, έχουν βρεθεί στο σπήλαιο Απήδημα της Μάνης, σύμφωνα με την πλέον πρόσφατη χρονολόγηση (Harvati et al., 2019). Τον Ιούλιο του 2019, μια ομάδα Ελλήνων και ξένων επιστημόνων δημοσίευσε τα αποτελέσματα της χρονολόγησης, με τις πλέον σύγχρονες μεθόδους, δυο απολιθωμένων κρανίων που βρέθηκαν στο παραπάνω σπήλαιο στην Αερόπολη της Μάνης. Το ένα κρανίο- Απήδημα 1, περίπου 210.000 ετών, βρέθηκε ότι ανήκε σε πρώιμο *Homo Sapiens*. Το Απήδημα 2, περίπου 170.000 ετών, ανήκε σε *Neandertal*. Όπως αναφέρει η επικεφαλής της έρευνας, κα Κατερίνα Χαρβάτη, «τα ευρήματά μας υποδηλώνουν ότι τουλάχιστον δύο ομάδες ανθρώπων ζούσαν στην περιοχή της Νοτίου Ελλάδας κατά τη Μέση Πλειστόκαινο Εποχή: ένας πρώιμος πληθυσμός *Homo sapiens* και, αργότερα, μία ομάδα *Neandertal*. Αυτό στηρίζει την υπόθεση ότι οι πρώιμοι σύγχρονοι άνθρωποι πραγματοποίησαν, πολλές φορές, εξορμήσεις πέραν της Αφρικής, στην οποία και πρωτοεμφανίστηκαν» Τα ευρήματα αυτά θέτουν εν μέρει σε αμφιβολία τη θεωρία περί μιας και μοναδικής πρώτης μεγάλης εξόδου των *Sapiens* πέρα από την Αφρική. Έως και το 2018, οι αρχαιότεροι σκελετοί *Homo Sapiens* έξω από την Αφρική, ηλικίας 100.000 ετών, είχαν εντοπιστεί στις περιοχές

παλαιοανθρωπολόγων. Στο παρόν, περιοριζόμαστε στις γενικές γραμμές της ανθρώπινης εξέλιξης και στην ευρέως αποδεκτή άποψη της «Εξόδου από την Αφρική» δεδομένου ότι το αντικείμενο της μελέτης μας δεν είναι η παλαιοανθρωπολογία.

Skhul και Qafzeh στο Ισραήλ (Βήμα, 11/7/2019). Όμως όπως προαναφέραμε, η επιστήμη της παλαιοανθρωπολογίας βρίσκεται σε στάδιο ακόμα σχεδόν εμβρυικό, όσο πιο βαθιά προσπαθούμε να εισχωρήσουμε στην ιστορία της ανθρώπινης παρουσίας στη Γη.

Σύμφωνα με την κρατούσα θεωρία, τουλάχιστον μέχρι τη στιγμή που γράφονται αυτές οι λέξεις, το μεγάλο κύμα των *Homo Sapiens* που αποφάσισε να αφήσει την Αφρική ξεκίνησε περίπου 60.000 χρόνια πριν, προς τη Μέση Ανατολή και την Ευρώπη. Στην Ασία έφτασε περίπου 40.000 χρόνια πριν, στην Αυστραλία 65.000 χρόνια πριν και στην Αμερική 15.000 περίπου χρόνια πριν. Στο ταξίδι του αυτό στον κόσμο, ο *Homo Sapiens* συνάντησε άλλα «ανθρωποειδή»: τους *Neandertal* και τους *Denisovan*. Υπολείμματα γενετικού υλικού τους υπάρχουν ακόμη στους σύγχρονους ανθρώπους, εκτός Αφρικής.

Χαρακτηριστικά του *Sapiens*, εκτός από το γεγονός ότι είναι δίποδος, είναι ο μεγάλος εγκέφαλος (περίπου 1.300 κυβικά εκατοστά) και το ψηλό, οριζόντιο μέτωπο, σε αντίθεση με τα μεγάλα φρύδια και τα πλατιά μέτωπα και σαγόνια των πρώτων ανθρωποειδών, που τείνουν προς τα εμπρός. Ο εγκέφαλος μεγάλωσε μέσα από μια μορφή «φυσικής επιλογής» που διευκόλυνε την προσαρμοστικότητα του *Sapiens* στις κλιματικές και περιβαλλοντικές αλλαγές, αλλά και με την κατανάλωση κρέατος – και τα «πολιτισμικά» συμπαρομαρτούντα του (κυνήγι, ψήσιμο, μοίρασμα κτλ). Μαζί με την ανάπτυξη του ανθρώπινου εγκεφάλου θα εμφανιστεί αυτό που ονομάζουμε *συμβολική σκέψη*.

3. Το πρώτο φάντασμα

Υπάρχει μια περιοχή στη Νότιο Αφρική που ονομάζεται Maropeng και που στην τοπική γλώσσα των Σετσουάνα σημαίνει «επιστροφή στις ρίζες». Οι τουριστικοί οδηγοί την ονομάζουν «το λίκνο της ανθρωπότητας» καθώς έχει κηρυχθεί Μνημείο Παγκόσμιας Κληρονομιάς από την UNESCO. Το 2013, στην περιοχή αυτή και συγκεκριμένα στην αίθουσα ενός πολύπλοκου συμπλέγματος σπηλαίων⁸, εντοπίστηκαν οστά ενός συγκεκριμένου είδους πρωτο-ανθρώπων: του *Homo Naledi*⁹, περίπου 250.000 ετών. Τα οστά που βρέθηκαν ήταν τοποθετημένα προσεκτικά στην πιο βαθιά σπηλιά του συγκροτήματος, στο δωμάτιο Dinaledi. Η πρόσβαση στο

⁸Το σύμπλεγμα αυτό των σπηλαίων ονομάζεται Rising Star και ο *Homo Naledi* ανακαλύφθηκε από την ομάδα του καθηγητή Lee Berger του Πανεπιστημίου Witwatersrand του Γιοχάνεσμπουργκ.

⁹Στην τοπική γλώσσα των Σετσουάνα σημαίνει «αστέρι».

δωμάτιο Dinaledi είναι εξαιρετικά δύσκολη. Για να φτάσει κανείς εκεί θα πρέπει να περάσει από έναν αριθμό διαδοχικών “δωματίων” και στη συνέχεια να διασχίσει, έρποντας, έναν μακρύ και στενό διάδρομο, τόσο στενό που οι ανθρωπολόγοι ονόμασαν αυτό το πέρασμα, «το αρκούδισμα του σούπερμαν». Στο δωμάτιο Dinaledi, οι ανθρωπολόγοι βρήκαν εντυπωσιακά πολλά οστά, από πολλούς σκελετούς, διαφορετικών ηλικιών και από διαφορετικές περιόδους.

Πώς βρέθηκαν όλα αυτά τα οστά σε εκείνο το δυσπρόσιτο σημείο; Σύμφωνα με τους γεωλόγους το σημερινό συγκρότημα των σπηλαίων δεν διαφέρει ιδιαίτερα μορφολογικά σε σχέση με 200.000 χρόνια πριν, την εποχή όπου ζούσε ο *Homo Naledi*. Συνεπώς, ο ίδιος θα είχε την ίδια δυσκολία πρόσβασης που είχαν οι ερευνητές σήμερα - πλην του γεγονότος ότι βεβαίως ήταν πιο μικρόσωμος. Για ποιον λόγο όμως να καταφύγουν εκεί αυτοί οι πρωτο-άνθρωποι; Αφού απέκλεισαν όλα τα ενδεχόμενα (ατύχημα, κυνήγι από άγρια ζώα ή άλλα ανθρωποειδή), οι ανθρωπολόγοι έφθασαν στο ασφαλές συμπέρασμα ότι, εσκεμμένα, ο *Homo Naledi* εναπόθεσε τα οστά στο βάθος αυτού του σπηλαίου και μάλιστα συνέχισε αυτή την πρακτική για πολλές γενιές. Το δωμάτιο Dinaledi ήταν μια μορφή νεκροταφείου για τον *Homo Naledi* (Berger et al., 2017).

Αν και η ζωή χαρακτηρίζεται από την πνοή, τη γέννηση και το θάνατο, το τελευταίο αυτό γεγονός δεν είναι από μόνο του αρκετό για να ωθήσει ένα ζώο στη μέριμνα για τα νεκρά μέλη του είδους του. Οι ελέφαντες θρηνούν για τα νεκρά μέλη της ομάδας τους, όπως επίσης οι λύκοι, οι χιμπατζήδες και οι καρακάξες. Δεν επιδίδονται ωστόσο σε νεκρώσιμες τελετές, ακόμα και αν αυτές συνίστανται σε κάτι τόσο απλό όπως η εναπόθεση οστών στο βάθος ενός σπηλαίου. Αυτό συμβαίνει μόνο στο είδος *άνθρωπος*, σύμφωνα τουλάχιστον με μια γενικά αποδεκτή θέση. Πώς λοιπόν ένα ανθρωποειδές, ένα πλάσμα δηλαδή που οι επιστήμονες κατατάσσουν στην κατηγορία «πριν τον άνθρωπο» (κάτι δηλαδή ανάμεσα σε άνθρωπο και πίθηκο) με εγκέφαλο σχεδόν το μισό από του σημερινού ανθρώπου, όπως ο *Homo Naledi*, μπορούσε να προβεί σε αυτή την κίνηση, δηλαδή να «θάψει» τα οστά των νεκρών του; Η ομάδα του καθηγητή Lee Berger σε συνεργασία με τους καθηγητές, John Hawkes, Heather Garvin που ανακάλυψαν τον *Homo Naledi*, οι οποίοι εργάζονται στο Ινστιτούτο Εξελικτικών Σπουδών του Παν/μίου Wits του Γιοχάνεσμπουργκ, διαπίστωσαν ότι το είδος αυτό έζησε σε μια περίοδο 236.000-335.000 έτη πριν την εποχή μας, στη Νοτιότερη Αφρική, παράλληλα με τον *Homo*

Sapiens, ο εγκέφαλος του οποίου, ήταν τρεις φορές μεγαλύτερος. (Wits University, 2018).

Ανάλογα ευρήματα οστών πρωτο-ανθρώπων βρέθηκαν και σε άλλα μέρη του κόσμου, όπως στην Ισπανία,¹⁰ στο Ισραήλ¹¹, στη Γαλλία¹². Τα ευρήματα στη Γαλλία, 50.000 ετών, οδήγησαν στο ασφαλές συμπέρασμα ότι και ο κοντινότερος σε εμάς, *Homo Neanderthal* είχε τη συνήθεια να τοποθετεί τους νεκρούς του στα βάθη των σπηλαίων.

4. Ζώο ή άνθρωπος;

Το ερώτημα για το εάν τελικά ορισμένα είδη (π.χ. homo Naledi, homo Neanderthal), ανήκουν στο είδος “άνθρωπος” ή εάν θα πρέπει να μιλάμε για δυο διαφορετικές κατηγορίες, άνθρωπος – ζώο, ή για κάτι ενδιάμεσο, είναι τόσο παλιό όσο και η ίδια η μελέτη του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Οι περισσότεροι επιστήμονες αναγνωρίζουν μια «πλήρως ανθρώπινη» υπόσταση στον *Homo Sapiens*, τον άμεσο πρόγονό μας, κατατάσσοντας τα άλλα είδη σε μια ενδιάμεση κατηγορία ανθρωποειδών. Όμως αυτή η ενδιάμεση κατηγορία είναι ίσως η πλέον ενδεικτική του περάσματος από το ζώο στον άνθρωπο. Είναι αυτή η «γκρίζα ζώνη» που, σύμφωνα με τις τελευταίες έρευνες, διήρκεσε περίπου 250.000 χρόνια, κατά την οποία έγιναν ζυμώσεις μεταξύ των ανθρωποειδών - μια εποχή συνύπαρξης πολλών ειδών ανθρώπων, τουλάχιστον σίγουρα εκεί, στην καρδιά της Νοτιότερης Αφρικής - εκεί όπου ανακαλύφθηκε ο *Homo Naledi*. Μέσα από τα είδη αυτά, μέσα από τις μεταλλάξεις και τις προσαρμογές, κάποια στιγμή γεννήθηκε ο *Sapiens*, ο άμεσος πρόγονός μας. Χιλιάδες χρόνια πριν από την εμφάνισή του, οι πρόγονοι και οι συγγενείς του ζούσαν σε μια κατάσταση υβριδική, που αποτελεί αίνιγμα για εμάς ακόμη και σήμερα. Κάθε φορά ωστόσο, που σε μια σπηλιά ανακαλύπτονται οστά ενός από εκείνα τα ανθρωποειδή - προγόνους μας, το ερώτημα είναι το ίδιο: πώς βρέθηκαν εκεί και γιατί; Πρόκειται άραγε για μια, έστω υποτυπώδη, πρακτική ταφής; Και αν ναι, τι είναι αυτό που μας κάνει, σε μια τέτοια υπόθεση, να σκεφτόμαστε τον

¹⁰Ανάλογα ευρήματα βρέθηκαν σε βαθύ σπήλαιο, περίπου 100 μέτρα κάτω από την επιφάνεια της γης, στα όρη Αταπουέρκα της Ισπανίας, στην περιοχή Sima de los Huesos. Η γενετική ανάλυση των οστών δείχνει ότι πρόκειται για προγόνους των Νεότερνταλ, 450.000 ετών. Και σε αυτή την περίπτωση, η θεωρία της εκούσιας εναπόθεσης των οστών ως πρώιμη πρακτική ταφής θεωρήθηκε πολύ πιθανή.

¹¹Qazfeh, οστά ηλικίας 115.000 χρονών.

¹²Οστά Νεότερνταλ, ηλικίας 50.000 ετών που βρέθηκαν στις αρχές στη σπηλιά LaChapelle-aux-Saints στη Γαλλία, έπειτα από ενδελεχή έρευνα, το 2012, επιβεβαιώθηκε ότι ήταν τοποθετημένα με τέτοιο τρόπο που μαρτυρούσαν μια διαδικασία ταφής.

άνθρωπο; Τι ρόλο άραγε να έπαιξε η συνειδητοποίηση του θανάτου στο ξύπνημα του ζώου που κάποια στιγμή εξελίχθηκε σε άνθρωπο – σε ένα διάστημα χιλιάδων ετών; Και γιατί αυτή η κίνηση του «πρωτο-ανθρώπου των σπηλαίων», μια κίνηση που άφησε τα ίχνη της για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, να είναι μια κίνηση επιστροφής του νεκρού πλέον σώματος βαθιά μέσα στη γη;

Τι είναι τελικά αυτό που κάνει τη διαφορά ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο; Και τι είναι αυτό που τα συνδέει; Χαρακτηριστικό του πρώτου αναγνωρίσιμου προγόνου μας, του *Homo Erectus*, 1.8 εκατ. χρόνια πριν, ήταν η όρθια στάση, πάνω στα δύο πόδια του. Ο πρώτος άνθρωπος ή ανθρωποειδές ξεκινά ως δίποδο. Χρησιμοποιεί τα δυο του χέρια (κάποτε «πάνω πόδια» του) για να κατασκευάσει και να χρησιμοποιήσει εργαλεία με τα οποία κόβει τη σάρκα των ζώων που έχει κυνηγήσει για τροφή. Η κατασκευή εργαλείων, άλλο ένα βασικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης εξέλιξης, προϋποθέτει αιτιολογική σκέψη, πρόθεση και τελεολογική πράξη - σκοπό. Επίσης, ενθαρρύνει τη συνεργατική συμπεριφορά, που σημαίνει, επικοινωνία¹³.

Ο άνθρωπος είναι ζώο αγελαίο από τα πρώτα του κιόλας βήματα. Κυνηγά άλλα ζώα, με τα εργαλεία του, τα σκοτώνει και αξιοποιεί τη σάρκα για τροφή, το δέρμα για ένδυση, τα οστά για εργαλεία. Κάθε μια από αυτές τις δραστηριότητες είναι συμπληρωματική της άλλης και προϋποθέτει τη συνεργασία των μελών της ομάδας. Ένα εκατομμύριο χρόνια πριν, ο άνθρωπος ανακάλυψε τη φωτιά. Δημιούργησε θερμότητα που του επέτρεψε να διευρύνει τη μέρα του κατά τις νυχτερινές ώρες και να επιβιώνει σε ψυχρότερα περιβάλλοντα. Με τη φωτιά έψησε το κρέας του ζώου που κυνήγησε. Γύρω από τη φωτιά, τα μέλη της ομάδας συγκεντρώθηκαν, μοιράστηκαν την τροφή, αφού πρώτα είχαν καταναείμει τις διάφορες λειτουργίες του κυνηγιού, του μαζέματος των ξύλων, του μαγειρέματος. Η φωτιά είναι η πρώτη *εστία*, γύρω από την οποία διαμορφώνεται η ομάδα, οι κοινωνικοί και οι συναισθηματικοί της δεσμοί, το ενδιαφέρον για τα υπόλοιπα μέλη του είδους. Γύρω από τη φωτιά τα μέλη της ομάδας επικοινωνούν, χειρονομούν ή διηγούνται μύθους και ιστορίες.

¹³Κι όμως, η παραδοχή της ζωικής προέλευσης του ανθρώπου αποτέλεσε – και εξακολουθεί να αποτελεί αντικείμενο έντονης αντιπαράθεσης κυρίως από τους υποστηρικτές της *exnihilo* δημιουργίας του ανθρώπου από το Θεό. Ενάμιση σχεδόν αιώνα μετά την πρώτη έκδοση της *Καταγωγής των Ειδών* (1859) του Κάρολου Δαρβίνου, οι «δημιουργιστές» (creationists) εξακολουθούν να επιμένουν στην θεωρία του ευφυούς σχεδιασμού (intelligentdesign) του κόσμου από τον άνθρωπο και ωχριούν στην ιδέα της συσχέτισής του με το ζώο.

Το πέρασμα από το ωμό στο μαγειρεμένο κρέας είναι και αυτό ένα πέρασμα από το ζώο στον άνθρωπο ή, όπως αναφέρει ο Claude Levi-Strauss (1964, σελ. 297), είναι «το πέρασμα από τη φύση στην κοινωνία». Ταυτόχρονα, οι μύθοι είναι «διαμεσολαβητές» ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία. Αυτή η διαμεσολάβηση, σύμφωνα με τον μελετητή των δομών των κοινωνιών του ανθρώπου¹⁴, επιτυγχάνεται με τη φωτιά, μέσω της οποίας ο άνθρωπος, αναπτύσσοντας το δικό του φως και τη δική του θερμότητα, τοποθετείται ανάμεσα σε Γη και Ήλιο, ή ανάμεσα σε γη και ουρανό. Ο Levi-Strauss (1964, σ. 297) αναφέρει χαρακτηριστικά τους μύθους των ινδιάνων Μπορορό και Γε της Βραζιλίας όπου η φωτιά έχει ρόλο ενδιάμεσου ανάμεσα στον Ήλιο και την ανθρωπότητα. Ο κύκλος της τροφής είναι και ο κύκλος της ζωής, αφού μέσα από την τροφή αναπτύσσεται και διαιωνίζεται. Στους μύθους εμφανίζεται σαν ωμοφαγία ή σαν θεοφαγία (έχει να κάνει με το βασίλειο των ζώων ή των θεών), άλλοτε σαν καύση – θυσία που πραγματοποιούν οι άνθρωποι¹⁵. Η φωτιά συνδέεται με τη θυσία, προσδίδει στο θήραμα μια ιερότητα, την ιερότητα της ζωής που θυσιάζεται για βρώση των ανθρώπων: στον κύκλο των ανθρώπων, η ζωική τροφή η οποία καίγεται ή μαγειρεύεται είναι κατ' αρχήν από μόνη της ιερή, όπως η πρώτη στιγμή του μαγειρέματος. Η θυσία γίνεται πάντα στο όνομα ενός πνεύματος ή ενός θεού που πρέπει να κατευναστεί προκειμένου οι άνθρωποι να απολαύσουν το θήραμα. Το κυνήγι θα συνδεθεί με αυτή την ιερότητα – κατευνασμό της ζωής που θυσιάζεται για να γίνει τροφή του ανθρώπου.

¹⁴Ο δομισμός ή στρουκτουραλισμός αναζητά τις δομές της οργάνωσης των κοινωνιών, των μύθων, των συνηθειών τους. Ο Claude Levi-Strauss (1908 - 2009) αναζητά δομές οικουμενικές, που συναντώνται σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες.

¹⁵Ο Προμηθέας, ο πιο πιστός σύμμαχος των ανθρώπων, θα τιμωρηθεί από τους θεούς με το πιο φριχτό μαρτύριο. Αλυσοδεμένος στον βράχο του Καυκάσου, ένας αετός γεννημένος από τον Τυφώνα και την Έχιδνα, θα του τρώει το συκώτι, το οποίο κάθε πρωί ανανεωνόταν αναπτύσσεται πάλι, ώστε να συνεχιστεί το μαρτύριο. Ο Τιτάνας που χάρισε στους ανθρώπους το πιο πολύτιμο δώρο, αυτό που θα τους επέτρεπε να ψήσουν την τροφή τους, είχε ο ίδιος μετατραπεί σε ωμή βορά. Η πρώτη θυσία είναι ωμή: είναι η θυσία του Τιτάνα Προμηθέα που, για το καλό των ανθρώπων, τους προσφέρει το δώρο της φωτιάς. Αργότερα, η θυοσκοπία, η μαντική τέχνη που στηριζόταν στην παρατήρηση των φάσεων της θυσίας του «ιερείου», του ζώου της θυσίας, θα ξεκινήσει από την παρατήρηση του ήπατος και γενικότερα των σπλάχνων του. Η ανακάλυψη της φωτιάς καταλήγει σε ένα μαρτύριο, μια θυσία που ευτυχώς, έχει αίσιο τέλος αφού μια που ο Προμηθέας σώζεται από το γιο του τιμωρού του Δία, τον Ηρακλή και στη συνέχεια ο Κένταυρος Χείρων του προσφέρει την αθανασία. Έχουμε εδώ να κάνουμε με πανάρχαιες, θεότητες, προ-Ολύμπιες, όπως ο Προμηθέας και ο αδελφός του Επιμηθέας, οι οποίες έρχονται σε σύγκρουση με το κατεστημένο των Ολύμπιων Θεών και κυρίως του ηγέτη τους, του Δία, προκειμένου να βοηθήσουν τους ανθρώπους. Αν τα σπλάχνα, το ήπαρ, οι πνεύμονες, η χολή του «ιερείου» είχαν φυσιολογικό μέγεθος και χρώμα και δεν διέθεταν κάποια κηλίδα, σήμαινε ότι οι θεοί ήταν με το μέρος τους, ενώ το αντίθετο δήλωνε την άρνηση των θεών, άρα και την αποτυχία της πιθανής επιχείρησης για την οποία γινόταν η θυοσκοπία.

Γύρω από τη φωτιά, οι άνθρωποι συγκεντρώνονται, επικοινωνούν. Η μαγεία της φωτιάς γεννά τον τελετουργικό ρυθμό, το χορό, το μύθο. Είναι αυτές οι πρώτες εκφράσεις της συμβολικής λειτουργίας (βλ. κεφ. III.1.β στην παρούσα διατριβή) που μας κάνουν ανθρώπινους.

Τι συμβαίνει, λοιπόν, όταν ένα από τα μέλη της ανθρώπινης κοινότητας πεθαίνει; Κάτι πέρα από το θρήνο και το φόβο απέναντι στην απώλεια της ζωής. Το σώμα του ανθρώπου, νεκρό πλέον, νοηματοδοτείται διαφορετικά από ό,τι όσο βρίσκεται στη ζωή. Θα μπορούσε να μη νοηματοδοτείται και καθόλου. Να αποτελεί ένα νεκρό σώμα, αφημένο στο έλεος της σήψης και του θανάτου, γύρω από το οποίο θρηνούν τα υπόλοιπα μέλη της αγέλης. Όμως οι σκελετοί των ανθρωποειδών που έχουν βρεθεί κατά καιρούς σε διάφορα σημεία του κόσμου, κυρίως σε σπήλαια, αποτελούν ενδείξεις μιας ενσυνείδητης συμπεριφοράς απέναντι στο θάνατο. Ίσως αυτής που έκανε αργότερα τους αρχαίους Έλληνες να ονομάσουν τους ανθρώπους *θνητούς*, νοηματοδοτώντας την ανθρώπινη ζωή από αυτό καθεαυτότο γεγονός του θανάτου. Φαίνεται ότι με αυτή τους την κίνηση, οι πρώτοι άνθρωποι θέλησαν να διαφοροποιήσουν εαυτούς από τα ζώα – όχι μόνο θάβοντας ή τοποθετώντας τα νεκρά μέλη τους σε συγκεκριμένα σημεία, αλλά και τα κατοικίδια ζώα τους – όπως τους σκύλους, τα πρώτα ζώα που εξημερώθηκαν από τους ανθρώπους¹⁶. Με λίγα λόγια, οι άνθρωποι φροντίζουν για τα νεκρά σώματα – και ίσως, για τις ψυχές, θα λέγαμε σήμερα, των πλασμάτων που αγαπούν.

Ο χαρακτηρισμός του ανθρώπου πρωτίστως ως ζώο και στη συνέχεια ως ξεχωριστό είδος σχετίζεται κάθε φορά με την οπτική γωνία του παρατηρητή. Μέσα απότο πρίσμα της βιολογίας, ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν ζώο. Μέσα απότο πρίσμα της μεταφυσικής, ή της θρησκείας, είναι σίγουρα κάτι διαφορετικό. Η παλαιοανθρωπολογία, όπως αναφέραμε πιο πάνω, υιοθετώντας τη λογική της εξέλιξης, μελετά τα διαφορετικά είδη των ανθρωποειδών ώσπου να φθάσει στον *homo sapiens*, τον «πρώτο» και «τελευταίο» άνθρωπο όπως τον γνωρίζουμε σήμερα. Ποιο είναι ωστόσο το διακύβευμα σε σχέση με όλα αυτά; Είναι άραγε μια μορφή «ιεραρχίας» ανάμεσα στα πλάσματα (ζώα, πίθηκοι, ανθρωποειδή, άνθρωποι); Μια «ιεραρχία» η οποία επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε εμείς οι άνθρωποι τα ζωντανά πλάσματα γύρω μας και κατ' επέκταση το φυσικό μας περιβάλλον;

¹⁶Τάφος 12.000 ετών που βρέθηκε στο βόρειο Ισραήλ, περιέχει το σκελετό μιας γυναίκας 50 ετών δίπλα σε αυτόν ενός κουταβιού (Davis, Valla, 1978).

Σε κάθε περίπτωση, είμαστε *εμείς* που προβάλλουμε στα άλλα πλάσματα την αντίληψή μας για τον κόσμο γύρω μας ανάλογα με αυτή, πράττουμε.

Για τους μελετητές της ιστορίας του ανθρώπινου είδους, η μέριμνα για τους νεκρούς αποτελεί ίσως το σημαντικότερο δείγμα της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας: φανερώνει αυτό που ονομάζουν *συμβολική λειτουργία* - μια δυνατότητα μετάθεσης της πραγματικότητας στην αναπαράσταση, μέσα από τη μνήμη, τη φαντασία, τη δημιουργία. Μέσα από σύμβολα ηχητικά, εικονικά, λεκτικά, ο άνθρωπος ξαναφτιάχνει τον κόσμο. Τι άλλο να ήταν άραγε, από το θάνατο, η πρώτη αιτία ύπαρξης των *φαντασμάτων*, των πρώτων ίσως συμβολικών πλασμάτων της «μετά ζωής»; Αλλά ας μην πηγαίνουμε τόσο μακριά. Ήταν άραγε ο ίδιος ο θάνατος που οδήγησε τους ανθρώπους, ζώα «πολιτικά», όπως θα πει αργότερα ο Αριστοτέλης, δηλαδή ζώα που από τη φύση τους ζουν σε κοινότητα, γύρω από τη φωτιά, να εναποθέτουν τα νεκρά σώματα των συντρόφων τους, των μελών της κοινότητας με τα οποία μοιράζονται την τροφή, στα σπήλαια ή στα τρίσβαθα της γης - διαφοροποιούμενοι με τον τρόπο αυτόν από τα υπόλοιπα ζώα;

5. Φαντασία : η έξοδος από τη «φυσική κατάσταση»

Η συζήτηση για τη φύση του ανθρώπου είναι τόσο παλιά όσο οι απαρχές του λόγου, όταν ο άνθρωπος άρχισε να «σκέφτεται τον εαυτό του» πέρα και έξω από τον κόσμο των θεών και των πνευμάτων. Υπό τη μορφή του *λόγου* την εντοπίζουμε για πρώτη φορά, στην Αρχαία Ελλάδα, μαζί με την πρώτη απόπειρα φιλοσοφικής σκέψης. Η φιλοσοφία είναι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, *μελέτη θανάτου* (4^{ος} αι. π.Χ./2014, 67e&80c-81a, σελ. 77, 101). Η μελέτη για το θάνατο συμβαδίζει αναπόφευκτα με τη μελέτη για την ψυχή. Ο Πλάτωνας διατύπωσε την άποψή του για την ψυχή μέσα από τους σωκρατικούς διαλόγους και μέσα από σειρά μύθων και μεταφορών οι οποίοι τοποθετούν την ψυχή σε άλλες σφαίρες, πέρα και έξω από το σώμα. Η πλατωνική μελέτη του θανάτου, που είναι και μελέτη της ψυχής, θα ρίξει τους σπόρους μιας μακράς μεταφυσικής παράδοσης διαχωρισμού της ψυχής από το σώμα. Από την άλλη, ο μαθητής του, Αριστοτέλης, εξετάζει τη φύση και την ψυχή με τη μεθοδικότητα ενός επιστήμονα ο οποίος ενδιαφέρεται να πλησιάσει όσο γίνεται περισσότερο, δεδομένων των συνθηκών αλλά και των αντιλήψεων της εποχής του, την αντικειμενική αλήθεια. Προσπαθεί να εξετάσει τους μηχανισμούς με τους

οποίους λειτουργεί η ανθρώπινη αντίληψη, αντιμετωπίζοντας τον άνθρωπο κατ' αρχήν ως έμβιο ον και, πολύ περισσότερο, – ως ζώον πολιτικόν.

α) Η ανακάλυψη της φαντασίας από τον Αριστοτέλη¹⁷. Ο Αριστοτέλης ξεκινά από τη ζωή στην πρωταρχική μορφή της. Σαν ένας πρώτος βιολόγος, στο *Περί ζώων Γένεσεως* (4^{ος} αι. π.Χ./1994), προβαίνει στην ανάλυση της γένεσης μιας μεγάλης ποικιλίας ζώων οργανισμών ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγεται και ο άνθρωπος¹⁸. Ο άνθρωπος εντάσσεται στην κατηγορία των «αγελαίων ζώων». Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος, αν και κατά τη μελέτη των ζώων σπεύδει να εξετάσει ομοιότητες και διαφορές με το είδος *άνθρωπος*, δεν αρνείται ότι και ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν ζώο, δηλαδή πνέει μέσα του αυτό που ονομάζουμε *ζωή*¹⁹

Το ζήτημα, για τον Αριστοτέλη, είναι να εξετάσουμε τη διαφορά του ανθρώπου από το ζώο χωρίς να αμφισβητούμε τη ζωική φύση του ανθρώπου, αλλά ούτε και τον πολιτικό χαρακτήρα ορισμένων ζώων ικανών να συστήσουν οργανωμένη κοινωνία, όπως τα μυρμήγκια και οι μέλισσες. Το ζήτημα είναι να αναζητήσουμε το «ίδιον» του ανθρώπου. Τι είναι αυτό που διαφέρει στην ανθρώπινη ζωή από τη ζωή των ζώων; «Πρέπει επομένως να αποκλεισθεί η θρεπτική και η αυξητική ζωή. Αμέσως μετά θα ερχόταν αυτή που θα τη λέγαμε «αισθητική» ζωή, είναι όμως φανερό ότι και αυτή αποτελεί κοινό γνώρισμα του ανθρώπου, του αλόγου, του βοδιού και γενικά του κάθε ζώου. Μένει λοιπόν αυτή που θα τη λέγαμε

¹⁷Ο τίτλος είναι παρμένο από το ομώνυμο κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη, που βρίσκεται στο βιβλίο *«Χώροι του Ανθρώπου»* (1995). Η αναγνώριση, από τον Καστοριάδη, της ανακάλυψης της φαντασίας από τον Αριστοτέλη είναι εξαιρετικής σημασίας. Ο Καστοριάδης βλέπει δύο ριζικά διαφορετικές έννοιες της φαντασίας στην πραγματεία «Περί Ψυχής»: η μία έχει να κάνει με την έννοια της φαντασίας, ως ανθρώπινη λειτουργία η άλλη με την έννοια του *φαντάσματος* το οποίο προηγείται της σκέψης. Οι δύο έννοιες αποτελούν αντικείμενο εκτενούς ανάλυσης στο εν λόγω κείμενο. Περιοριζόμαστε ωστόσο στη πρώτη ανάγνωση-ανάλυση του σχετικού εδαφίου της πραγματείας *Περί Ψυχής* που αναφέρεται στη φαντασία λαμβάνοντας υπόψη, ότι από την πλευρά μας δεν διακρίνουμε ουσιαστική αντίθεση ανάμεσα στις δύο έννοιες, αλλά διαφορά ως προς το είδος: η φαντασία είναι η λειτουργία, το φάντασμα, είναι το προϊόν, το αντικείμενό της, το υπόβαθρο της νόησης. Δεν παύει, ωστόσο, η έννοια της φαντασίας, να μας προβληματίζει και να μας ξαφνιάζει καθώς τη συναντάμε σε ένα έργο της ωριμότητας του Αριστοτέλη, σαν μια εξαιρετικής σημασίας έννοια για την κατανόηση της λειτουργίας της ψυχής, για την οποία, για παράδειγμα, δεν γίνεται λόγος στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όσον αφορά σε αυτή και τα μέρη της.

¹⁸Παρά τον πρώιμο χαρακτήρα του έργου, το *Περί Γένεσεως Ζώων* θεωρείται ως το πρώτο επιστημονικό έργο εμβρυολογίας. Το *Περί Ζώων Ιστορίας* θεωρείται αντίστοιχα, το πρώτο έργο ζωολογίας. Οι ατυχείς απόψεις του Αριστοτέλη για την φύση των θηλυκών, αναδεικνύουν, τον τρόπο με τον οποίο οι εκάστοτε κοινωνικές αντιλήψεις επηρεάζουν το έργο της επιστήμης. Παρόλα αυτά, δεν μπορούμε να μην αναγνωρίσουμε την τεράστια σημασία της επιστημονικής, θα έλεγε κανείς, προσπάθειας του Σταγειρίτη για την καταγραφή, συστηματοποίηση και ανάλυση της φυσικής πραγματικότητας του κόσμου του.

¹⁹Το δίπτυχο *anima- animal* στα λατινικά, αν και δεν αντιστοιχεί στο ελληνικό *ζωή-ζώο*, αναφέρεται, όπως και το τελευταίο, στην αρχή της ζωής, που δεν είναι άλλη από την *πνοή* (*anima*: πνοή), η οποία όμως επίσης παραπέμπει και σε αυτό που οι Έλληνες ονόμασαν *ψυχή*.

«πρακτική», αυτή δηλαδή που εκδηλώνεται ως ενέργεια του λογικού μέρους του ανθρώπου» (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006, Α' 1098a). Ποιο είναι αυτό το «τον λόγον έχον» μέρος του ανθρώπου; Η ανθρώπινη ψυχή, θα μας πει ο Αριστοτέλης. «Ανθρώπου δε τίθεμεν έργον ζώην τινα, ταύτην δε ψυχής ενέργειαν και πράξεις μετά λόγου» (4^{ος} αι. π.Χ./2006, Α' 1098a): το έργο του ανθρώπου είναι ένα είδος ζωής, μια ενέργεια της ψυχής και πράξεις που προϋποθέτουν το λόγο. Η διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα έγκειται στη σύνθεση της ψυχής: πλην της *θρεπτικής* και της *αισθητικής* ψυχής, ο άνθρωπος διαθέτει και τη *νοητική*.

Στη διάσημη πραγματεία του *Περί Ψυχής* (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 414a25, σ. 54), ο Αριστοτέλης δεν θα παραλείψει να αφιερώσει ένα μεγάλο μέρος του έργου στην ψυχή των ζώων. Ήδη από την αρχή του έργου, σπεύδει να διαχωρίσει τη θέση του «από αυτή των παλαιότερων»²⁰, κυρίως των Πυθαγόρειων και του Πλάτωνα: σε αντίθεση με τους τελευταίους, ο Αριστοτέλης δεν θα εισέλθει στη συζήτηση για το εάν υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στην ψυχή και στο σώμα. Η ψυχή είναι *εντελέχεια*, δηλαδή, η μορφή του όντος που υπάρχει σε κατάσταση δυνατότητας, το *τέλος*, ο σκοπός στον οποίο μπορεί να φθάσει το ον. Είναι η αιτία και η αρχή του ζωντανού σώματος, η πηγή και ο σκοπός της κίνησής του. «*Ότι μεν ουν εντελέχεια τις εστι και λόγος του δύναμιν έχοντος είναι τοιούτου, φανερόν εκ τούτων*» (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 414a29, σ. 72). Αυτό, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι ιδιαίτερα εμφανές στα φυτά και στα ζώα, τα οποία έχουν ψυχή ανάλογη με τη μορφή τους. Τι είναι όμως αυτό που διαφέρει στην ψυχή του ανθρώπινου ζώου από τα άλλα ζώα; Η ανθρώπινη ψυχή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, *νοεί* (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 403a9, σ. 23)²¹, δηλαδή σκέπτεται. Και για να σκεφθεί, πρέπει να σχηματίσει *εικόνα* αυτού που σκέπτεται, πρέπει άρα να είναι ικανή να *φανταστεί*. Πράγματι, μπορούμε να πούμε εδώ ότι ο Αριστοτέλης «ανακάλυψε» τη σημασία της φαντασίας στην ανθρώπινη ψυχή - μάλιστα ως κατεξοχήν χαρακτηριστικό της.

«*Ουδέποτε νοεί άνευ φαντάσματος η ψυχή*», γράφει ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 431a17, σ. 139), ουδέποτε, δηλαδή, νοεί χωρίς εικόνα, χωρίς παράσταση, η ανθρώπινη ψυχή. Για το λόγο αυτό, η φαντασία των ανθρώπων και αυτή *νοεί*,

²⁰Κυρίως των Πυθαγόρειων και του Πλάτωνα, όπου ο Αριστοτέλης επικρίνει τόσο αυτούς που νομίζουν ότι η ψυχή υπάρχει χωρίς το σώμα όσο και αυτούς που νομίζουν πως η ψυχή είναι ένα είδος σώματος. Η ψυχή, επαναλαμβάνει ο Αριστοτέλης, είναι μια ορισμένη *εντελέχεια* : *ότι μεν ουν εντελέχεια τις εστι και λόγος του δύναμιν έχοντος είναι τοιούτου, φανερόν εκ τούτων* (414,α,30).

²¹«Και φαίνεται ότι δύο ικανότητες δίνουν την κίνηση, είτε η επιθυμία είτε ο νους, αν κάποιος θεωρήσει τη φαντασία ως ένα είδος νόησης. γιατί, πολλές φορές οι άνθρωποι, παρόλο που γνωρίζουν, ακολουθούν τις φαντασίες τους, ενώ στα άλλα ζώα δεν υπάρχει ούτε νόηση ούτε λογισμός, αλλά μόνο φαντασία». (αλλά και Ηθικά Νικομάχεια, ΣΤ' 1138b).

σκέπτεται, όταν προσπαθεί να δώσει νόημα στο φάσμα του θανάτου. Το *φάντασμα* είναι λοιπόν το προϊόν της φαντασίας, η εικόνα που κατασκευάζουμε εμείς οι ίδιοι μπροστά στα μάτια μας, την τοποθετούμε στη μνήμη μας και την «ειδωλοποιούμε», την κάνουμε είδωλο, της δίνουμε μια μορφή εικονικής ζωής. «*Τούτο μεν γαρ το πάθος εφ'ημίενεστιν, όταν βουλόμεθα προ ομμάτων γαρ έστι τι ποιήσασθαι, ώσπερ οι εν τοις μνημονικοίς τιθέμενοι και ειδωλοποιούντες*» (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 427b18, σ.126). Η φαντασία “δεν είναι ούτε νόηση ούτε πίστη”, αλλά “χωρίς τη φαντασία δεν υπάρχει πίστη”²², δηλαδή δεν υπάρχει κοινή δοξασία (και άρα θρησκεία, θα λέγαμε σήμερα). Η φαντασία είναι μια κατασκευή που εξαρτάται αποκλειστικά από τον άνθρωπο, το υποκείμενο που φαντάζεται. “Με τη φαντασία βρισκόμαστε στην κατάσταση που θα ήμασταν αν βλέπαμε σε μια ζωγραφιά τα πράγματα που μας προκαλούν φόβο ή θάρρος”, γράφει ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 427b24, σ. 126). Αυτού του είδους η φαντασία, η κοινά αποδεκτή εικόνα που δημιουργεί, αλλά και η κατάσταση την οποία η ίδια προκαλεί, βρίσκεται στη ρίζα της *πίστεως*. Λίγες σειρές πιο κάτω, ο Αριστοτέλης ορίζει τη φαντασία ως “κίνηση που προκαλείται από την εν ενεργεία αίσθηση” (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 429a2, σ. 130) -συνεπώς η φαντασία έχει σωματική προέλευση, δεδομένου ότι η αίσθηση πηγάζει από το σώμα. Φέρνει χαρακτηριστικά το παράδειγμα της όρασης, από την οποία εξάλλου πήρε η *φαντασία* την ετυμολογία της (από το φως - φάος), η ενέργεια της οποίας μας δίνει τις εικόνες (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 429a3, σ. 130).

β) Συλλογική φαντασία και η γέννηση της θρησκείας: Henri Bergson. Σε μια ανάλυση που ξεκινά από τα δυο βασικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους, την κοινωνικότητα και τη νόηση, ο Henri Bergson (1951) τοποθετεί τη θρησκεία ή την επινόησή της ως έκφραση μιας «κοινωνικής» ανάγκης για επιβίωση – την επιβίωση του ανθρώπινου είδους απέναντι στο θάνατο. Θεωρεί ότι η θρησκεία είναι ένα κατασκεύασμα της συλλογικής φαντασίας, προκειμένου ο άνθρωπος να αντιμετωπίσει το αναπόδραστο του θανάτου. Η φαντασία και τα παράλογα δημιουργήματά της, που καθιστούν τις προκαταλήψεις και τις δοξασίες, μορφές της ανθρώπινης έκφρασης, είναι για το Γάλλο φιλόσοφο αποκυήματα της ανάγκης αυτής για επιβίωση, η οποία βοηθά τον άνθρωπο να αντέξει την πραγματικότητα του θανάτου.

²²“Πίστη” μεταφράζεται εδώ η “*υπόληψις*” υπό την έννοια της κοινής αντίληψης ή κοινής πεποίθησης πάνω στην οποία, εξάλλου, βασίζεται και η θρησκεία. Ας μην ξεχνάμε εξάλλου, ότι στην εποχή του Αριστοτέλη δεν υπήρχε η έννοια της θρησκείας όπως την αντιλαμβανόμαστε τουλάχιστον σήμερα.

Είτε πρόκειται για κοινωνικό δημιούργημα είτε για προϊόν της αντίδρασης του ανθρώπινου είδους στη συνειδητοποίηση του θανάτου, από τα πρώτα του κιόλας βήματα, το φάντασμα μιας ζωής μετά το θάνατο, ως κάθοδος στη γη ή άνοδος στον ουρανό, θα μπορούσε να εκληφθεί ως μια προσπάθεια υπέρβασης του φαινομένου του θανάτου ή αντίστοιχα ιεροποίησης της ζωής. Αυτή η υπέρβαση μοιάζει με ένα είδωλο, που ο Bergson (1951, σ. 105) παρομοιάζει με μια σκιά, ή με την αντανάκλαση μιας μορφής πάνω σε μια λίμνη: «Ο “πρωτόγονος” αρκεί να σκύψει πάνω από μια λιμνούλα, για να παρατηρήσει στο νερό της το σώμα του όπως το βλέπουμε, απαλλαγμένο από το σώμα που αγγίζουμε». Η προσπάθεια αυτή γεννά τη φαντασία της “υπέρβασης του θανάτου”, η οποία τελικά είναι, για τον Bergson, μια μορφή υπέρβασης της “διατάραξης της νόησης” που φέρνει το αναπόφευκτο του θανάτου.

Θα μπορούσαμε να συνάγουμε μαζί με τον Γάλλο φιλόσοφο ότι επειδή ακριβώς ο άνθρωπος έχει νόηση, έχει και φαντασία και άρα θρησκεία. Ωστόσο, το επιχείρημα που συνδέει τη νόηση με τη φαντασία και στη συνέχεια με τη δημιουργία της θρησκείας μοιάζει σχεδόν ταυτολογικό: ο Bergson προσπαθεί να μας πει ότι η φαντασία γεννιέται στα όρια της νόησης, εκεί όπου στην πραγματικότητα ο άνθρωπος δεν μπορεί να δώσει εξήγηση, προκειμένου να διασωθεί η κοινωνική ισορροπία και να ξεπεραστεί ο φόβος του θανάτου. Η φαντασία - όπως και η θρησκεία - είναι μια αντίδραση στο φόβο, μια “θετική” δύναμη που επιτρέπει σε μια ανθρώπινη κοινωνία να συνεχίσει να επιβιώνει, διατηρώντας την ταυτότητά της.

Αναγνωρίζουμε, μαζί με τον Bergson (1932/2006, σελ. 208), τη δύναμη της φαντασίας, τη μυθοπλασία, σε αυτό που εκείνος ονομάζει “στατική θρησκεία των πρωτόγονων²³” και τη ζωτική ορμή που την εμπνέει. Μοιάζει όμως η ίδια αυτή η ανάλυση στατική: μη θέλοντας να αναγνωρίσει τίποτα το υπερβατικό στην “πρωτόγονη θρησκεία” (όπως η υπέρβαση του εαυτού που ο Bergson συναντά στον χριστιανικό μυστικισμό), δεν βλέπει την υπέρβαση που προκαλεί η φαντασία στο ίδιο το φαινόμενο της ζωής, τοποθετώντας το σε ένα “επέκεινα” που ενδεχομένως στην “πρωτόγονη”, “στατική” θρησκεία να διαμεμβεται μέσω ενός ιερού ζώου ή φυτού, ενώ στη “δυναμική” θρησκεία, μέσω της ταύτισης με μια αφηρημένη έννοια, του Θεού. Σε κάθε περίπτωση, κινητήρια δύναμη αυτής της υπέρβασης είναι για τον Bergson η *ζωτική ορμή*.

²³Σε αντίθεση με την “δυναμική θρησκεία” χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας φέρνει τον χριστιανικό μυστικισμό.

Αλλά ας μείνουμε στην έννοια της φαντασίας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η φαντασία γεννάται από μια πρώτη πληγή, την πληγή της απώλειας του ατόμου από το κοινωνικό σύνολο. Η φαντασία γεννά το μύθο ή τη θρησκεία, που σε μια προσπάθεια “υπέρβασης” της πραγματικότητας του θανάτου, επανεγκαθιδρύουν μια καινούρια “πραγματικότητα”. Παρά τη φαντασιακή βάση τους, ο μύθος, όπως και η θρησκεία, έχουν παραδόξως μια δομή, η οποία μπορεί να απευθυνθεί στην ανθρώπινη νόηση. Επιστρέφουμε λοιπόν στον Αριστοτέλη, ο οποίος τοποθετεί τη φαντασία στη ρίζα της ίδιας της νόησης, μέσω της πρώτης εικόνας των πραγμάτων, της “σκιάς πάνω στη λίμνη”, όπως θα έλεγε ο Bergson ή του “φαντάσματος”, το οποίο προσφέρει τα στοιχεία στον άνθρωπο για να φανταστεί μια άλλη ζωή, εικονικό αποτύπωμα της πραγματικής.

γ) Σώμα – σήμα. Τη νοούσα φαντασία ακολουθεί η συμβολική κίνηση, που ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 247β20) ονομάζει «ειδωλοποίηση»²⁴. Η *ειδωλοποίηση* είναι μια κατασκευή της *εν ενεργεία αίσθησης*, δηλαδή της φαντασίας. Η φαντασία είναι και η προϋπόθεση της *πίστης*, όπως προαναφέραμε, που θα την ονομάζαμε, *συλλογική δοξασία*.. Η *πίστη* στο *είδωλο*, δηλαδή στην εικόνα που έχει κατασκευάσει η φαντασία, είναι η κοινή πεποίθηση ως προς αυτό που απεικονίζει. Είναι η αρχή αυτού που η ανθρωπολογία ονόμασε «συμβολικό» ή, σύμφωνα με τον Claude Levi-Strauss, «συμβολική λειτουργία». Η συμβολική λειτουργία, είναι για τον θεμελιωτή του δορισμού μια βασική λειτουργία του ανθρώπινου πνεύματος, κοινή για όλους τους ανθρώπους, η οποία βρίσκεται στη βάση κάθε ανθρώπινης γλώσσας και πολιτισμού (Levi-Strauss, 1958, σ. 117-224)²⁵. Η λειτουργία αυτή αποτελεί μια διεργασία η οποία τείνει να δώσει μορφή σε οποιοδήποτε περιεχόμενο, μια λειτουργία κοινή στο ανθρώπινο πνεύμα, αρχαίο ή σύγχρονο, «πρωτόγονο» ή «πολιτισμένο». Η άποψη αυτή συνάδει και με την ετυμολογία της λέξης *σύμβολο* (συν – βάλλω, βάζω κάτι μαζί), η οποία υποδεικνύει την κοινή «προσφορά» (και άρα την κοινή αντίληψη) που προϋποθέτει η έννοια του συμβόλου, μια έννοια από τη φύση της, ενωτική.

Πιο κοντά στον Αριστοτέλη, ο Γάλλος ανθρωπολόγος Maurice Godelier (1967/2018, σ. 38) προβαίνει στο διαχωρισμό μεταξύ *φαντασιακού* και *συμβολικού* : «Το φαντασιακό, είναι *σκέψη*. Είναι το σύνολο των αναπαραστάσεων που έχουν

²⁴ *πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες.*

²⁵ βλ. καιτοέργοτου «L'homme».

κάνει οι άνθρωποι σε σχέση με τη φύση και τις απαρχές του σύμπαντος...». Από την άλλη, το συμβολικό είναι *πράξη*, είναι ο τρόπος με τον οποίο ενσαρκώνονται ιδεατές πραγματικότητες σε υλικές πραγματικότητες και πρακτικές.

Η κίνηση της εναπόθεσης των νεκρών είναι ίσως μια τέτοια πρώτη συμβολική πράξη του ανθρώπου, που προσπαθεί να δώσει ένα νόημα στο φυσικό γεγονός του θανάτου. Ίσως αυτή η πρώτη συμβολική κίνηση, ίχνη της οποίας μας άφησαν αυτοί οι πρωτο-άνθρωποι, είναι και η πρώτη ρήξη του ανθρώπου με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε το «νόμο της φύσης» ή «φυσικό νόμο», αλλά και νόμο της ζωής. Αυτό το πρώτο *φάντασμα* – το φάντασμα του νεκρού *Homo Naledi* ή του *Homo Neatherdal*, τα οστά του οποίου κείτονται στα βάθη των σπηλαίων, είναι δείγμα της πρώτης νοούσας φαντασίας, που με αυτή τη συμβολική κίνηση «επιστρέφει» το νεκρό πλέον σώμα πίσω στη γη.

Είναι λοιπόν το ίδιο τους το σώμα το πρώτο πράγμα που μας έχουν αφήσει αυτοί οι πρώτοι άνθρωποι – ό,τι δηλαδή έχει απομείνει από αυτό: κρανία και οστά. Είναι, κατά κάποιον τρόπο, το πρώτο *σήμα*, το πρώτο σημάδι της ύπαρξής τους, απομεινάρια του οποίου βρέθηκαν προστατευμένα από ένα άλλο “σώμα”, το σώμα της γης. Το σώμα του *Homo Naledi* είναι το πρώτο και μοναδικό *σήμα του*, υπότη διπλή έννοια της λέξης: από τη μια *σύμβολο* της ύπαρξής του από την άλλη *μνήμα*, τάφος, όπως σημαίνει η λέξη *σήμα* στα αρχαία ελληνικά. Είναι το σώμα-σήμα που κάποτε ανέφερε ο Πλάτωνας στον *Κρατύλο* (4^{ος} αι. π.Χ./1990, 400c, σ. 71), έναν διάλογο που παίζει με την ετυμολογία, τις ρίζες και τα νοήματα των λέξεων²⁶.

Το σώμα αυτό, το σώμα-σήμα, είναι τοποθετημένο ή θαμμένο σε ένα συγκεκριμένο σημείο της γης, το *σήμα* ή *μνήμα*. Πρόκειται για μια συμβολική πράξη περαίωσης της πραγματικότητας του θανάτου, μια πρώτη πράξη μνήμης. Από την πρωτόγονη πράξη «ταφής» έως την επινόηση των *πνευμάτων* και της *ψυχής*, θα περάσουν εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια. Θα μπορούσε όμως κανείς να πει ότι η κίνηση αυτή μοιάζει με την πρώτη σπορά του «θρησκευτικού» ή, θα λέγαμε, μιας μορφής «μεταφυσικού» συναισθήματος, με το οποίο κάποια στιγμή το ζώο «άνθρωπος» αντιμετώπισε το θάνατο.

²⁶Ο Πλάτωνας – δια στόματος Σωκράτη, αναφέρει τρεις ερμηνείες του σώμα-σήμα. α) το σώμα ως *τάφος* της ψυχής β) το σώμα ως *σήμα* – σύμβολο της ψυχής, μέσα από το οποίο αυτό εκφράζεται γ) το σώμα ως «σωτηρία» της ψυχής (*σωίζηται*). Η ψυχή *εκφράζεται* μέσα από αυτό (*σήμα*) αλλά, σύμφωνα με τους Ορφικούς, η ψυχή είναι και φυλακισμένη μέσα σε αυτό, ως τιμωρία για όσα έχει κάνει.

«Είναι απολύτως φυσική η άποψη ότι ο άνθρωπος επιζεί του θανάτου του σε κατάσταση σκιάς ή φαντάσματος. Πιστεύουμε πως προηγήθηκε από την πιο εκλεπτυσμένη ιδέα μίας βασικής αρχής που εμπύχωνε το σώμα σαν πνοή: αυτή η πνοή (άνεμος) σιγά-σιγά εκπνευματίστηκε σε ψυχή (anima ή animus).», λέει ο Bergson (1932/2006, σ. 105). Στη συνέχεια αναφέρει το γνωστό παράδειγμα του πρωτόγονου, ο οποίος σκύβει πάνω από μια λιμνούλα για να παρατηρήσει στο νερό το σώμα του, όπως το βλέπουμε, απαλλαγμένο από «το σώμα που αγγίζουμε». Αυτό το είδωλο είναι για τον Bergson απόδειξη ότι «ο άνθρωπος επιζεί του θανάτου του σε κατάσταση σκιάς ή φαντάσματος». Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα κριτική στο δαρβινισμό, ο Bergson παρατηρεί ότι η «ανεπάρκεια» του δαρβινισμού συνίσταται στο ότι επικαλείται «μια σύνθεση του τυχαίου με το τυχαίο» και δεν ασχολείται με την *κατεύθυνση* που παίρνει η ζωή στην εξέλιξή της, εφαρμόζοντας *a priori* τη βασική αρχή της οικονομίας και των θετικών επιστημών, χωρίς να διαπιστώνει το ίδιο το γεγονός της επιβίωσης. Με λίγα λόγια, ο Bergson μεταθέτει το βάρος από το *τυχαίο* της διαρκούς προσαρμογής σε ένα περιβάλλον που μεταλλάσσεται, όπως θα υποστήριζε ο Δαρβίνος, στο γεγονός της θέλησης για επιβίωση, της ορμής για τη ζωή, η οποία διαπερνά κάθε τυχαία μεταβολή. Όπως αναφέρει στη συνέχεια, το «λάθος» στη δαρβινική λογική, που θέλει να φαίνεται επιστημονική, είναι ότι επιβάλλει τη «λογική» των συνθηκών πάνω στις μεταβολές της ζωής, όπως «το καλούπι στο γύψο». Ενώ θα μπορούσε να σκεφθεί το αντίστροφο, δηλαδή να κοιτάζει «την πρωτότυπη λύση που έδωσε η ζωή στο πρόβλημα που της θέτουν οι εξωτερικές συνθήκες».

Η ανακάλυψη της *φαντασίας* ως πρώτης νοητικής αντίδρασης στο αναπόδραστο του θανάτου, αποδίδεται από τον Bergson στην ανάγκη του ανθρώπου για επιβίωση – μιας «πρωτόγονης σύλληψης της επιβίωσης» μετά το φυσικό θάνατο. Η «σύλληψη» αυτή, σύμφωνα με τον ίδιο, αποδίδει στη «σκιά», στο φάντασμα, τη δύναμη να επηρεάζει τα ανθρώπινα συμβάντα, όπως επιτρέπει στους νεκρούς προγόνους να εμφανίζονται στις ζωές των ζωντανών σαν πνεύματα. Η ζωή-πνεύμα παίρνει τότε τη μορφή ενός ζώου ή ενός ιερού φυτού, του τοτέμ.

Κεφάλαιο II: Συμβολική Δημιουργία και Ιερότητα

1. Συμβολική επανάσταση

Από την πρώτη αυτή συμβολική κίνηση της εναπόθεσης των νεκρών, χαρακτηριστική των πρώτων ανθρώπινων ειδών, ως τη δημιουργία απτών δειγμάτων της συμβολικής λειτουργίας, χρειάστηκε να περάσουν μερικές δεκάδες χιλιάδες χρόνια. Ακόμα και αν οι επιστήμονες εκτιμούν ότι η «συμβολική σκέψη» ενυπάρχει στα πρώτα ανθρώπινα είδη, όπως στον *Homo Naledi* και τον *Homo Neatherdal*, τα πρώτα ευρήματα αυτού που ονομάστηκε «συμβολική τέχνη» ή «συμβολική κουλτούρα» (Barnard, 2012) αποτελούν έργο του *Homo Sapiens* και εντοπίζονται 130.000 χρόνια πριν από την εποχή μας, στη γενέτειρά του, την Αφρική.

Η πρώτη βαφή - η ώχρα, η πρώτη επιφάνεια - το ανθρώπινο σώμα: η ζωγραφική πάνω στη σάρκα. Η πρώτη διακόσμηση στο σώμα των γυναικών είναι συνδεδεμένη με το χορό και τη γονιμότητα. Έτσι τουλάχιστον ερμηνεύεται η χρήση βαφής από αιματίτη, που βρέθηκε σε φυσικούς κάλυκες, σε εισόδους φρεατικών σπηλαίων στην περιοχή Twin Rivers, στη Ζάμπια, τα οποία χρονολογούνται 270.000 -170.000 χρόνια πριν την εποχή μας (Barham, 2002, σ. 189). Η ώχρα με τις αποχρώσεις της, προσβάσιμη και εύχρηστη, προσφέρει τη δυνατότητα διαφοροποιημένης εικαστικής έκφρασης: κίτρινη, καφέ, κόκκινη, μωβ... Τα πρώτα ίχνη αυτής της φυσικής σκόνης συνδέονται με τις πρώτες εκφράσεις συμβολικής συμπεριφοράς των ανθρώπων. Καλλωπιστική, προστατευτική από τον ήλιο και τα έντομα, ένα είδος «φυσικού καμουφλάζ», η ώχρα έδωσε στον άνθρωπο την πρώτη δυνατότητα έκφρασης πάνω στη σάρκα του και πάνω στη σάρκα της γης²⁷. Αυτό το κόκκινο ορυκτό, που οι Έλληνες το ονόμασαν *αιματίτη*, έχει επιπλέον ιαματικές ιδιότητες, επιδρώντας στην κυκλοφορία του αίματος και περιορίζοντας την αιμορραγία. Στην Αρχαία Ελλάδα, η *μίλτος* (μείγμα αιματίτη και αργίλου) θα χρησιμοποιηθεί στη γραφή, στη διακόσμηση, στην ιατρική. Εξαιρετικής σημασίας ήταν στους Έλληνες η χρήση της μίλτου για τηβαφή και τη συντήρηση των πλοίων, ήδη από την εποχή του Ομήρου (*νήες μιλοπάρησι*), όπως πληροφορούμαστε από τα

²⁷Χαρακτηριστική στην χρήση της ώχρας ως καλλυντικό – καλλωπιστικό, είναι αυτή των γυναικών της φυλής Himba, στη Ναμίμπια. Οι περίφημες «κόκκινες γυναίκες» της Ναμίμπια εξορύσσουν, συλλέγουν, παρασκευάζουν και εφαρμόζουν την ώχρα πάνω σε ολόκληρο το σώμα και στα μαλλιά.

ομηρικά έπη (Ιλιάς, Β 637 [23] & Οδύσσεια, 125 [24]), αλλά και πολύ αργότερα, για την αδιαβροχοποίηση και την συντήρηση του στόλου της Αθηναϊκής Συμμαχίας όπου χρησιμοποιούνταν κοκκινόχρωμα από την Κέα και αιματίτης από τα ορυχεία του Λαυρίου. Εμφανής είναι εξάλλου η χρήση της ώχρας στο Μινωικό Πολιτισμό με χαρακτηριστικό παράδειγμα, τις τοιχογραφίες της Κνωσού.

Το κόκκινο της ώχρας σε όλες τις αποχρώσεις του το συναντάμε στους αιγυπτιακούς παπύρους, στις τοιχογραφίες της Κνωσού, στις ελληνικές τριήρεις, στην δερματοστιξία των Αβοριγίνων της Αυστραλίας και των Μαορί της Νέας Ζηλανδίας, στα ταφικά έθιμα των “Ανθρώπων της Κόκκινης Ώχρας” της Βόρειας Αμερικής²⁸. Είναι επίσης το χρώμα της γονιμότητας, καθώς συμβολίζει την έμμηνο ρύση των γυναικών. Η ώχρα είναι το χρώμα της πρώτης *συμβολικής επανάστασης* της ανθρωπότητας, η οποία τοποθετείται στην Ύστερη Πλειστόκαινο (Μεσολιθική) εποχή, που ξεκινά περίπου 130.000 χρόνια πριν την εποχή μας και εκτείνεται έως 11.700 χρόνια πριν (Barnard, 2012). Η εποχή αυτήσηματοδοτεί την απαρχή της δημιουργικής ικανότητας των ανθρώπων να καταγράψουν έννοιες ή πληροφορίες έξω από τον ανθρώπινο εγκέφαλο, με την βοήθεια κοινά αποδεκτών, αναγνωρίσιμων συμβόλων, δημιουργώντας μια μορφή υλικής μνήμης.

α) Blombos. Δύο πλακέτες ώχρας, με χαραγμένες και στις δύο πλευρές πλάγιες και ευθείες γραμμές που διασταυρώνονται σε γεωμετρικά σχήματα: αυτά ήταν τα πρώτα ευρήματα του σπηλαίου Blombos στη Νότιο Αφρική, ηλικίας τουλάχιστον 75.000 ετών – τα αρχαιότερα, τουλάχιστον έως τώρα, ευρήματα συμβολικής έκφρασης πάνω σε υλικό. Ένα σύνολο έξι ευθύγραμμων παράλληλων γραμμών που διασχίζονται λοξά από τρεις ελαφρώς καμπύλες γραμμές, πάνω στο θραύσμα της ώχρας. Ο απότομος τερματισμός όλων των γραμμών στις άκρες υποδηλώνει ότι το σχέδιο αρχικά εκτεινόταν σε μεγαλύτερη επιφάνεια. Επομένως, πρόκειται για την αποσπασματική μορφή ενός προτύπου, πιθανώς πιο πολύπλοκου και δομημένου στο σύνολό του.

Πρόκειται για κάποια μορφή γραφής-γλώσσας; Κάποια επικοινωνία ανάμεσα σε ανθρώπους; Ή μήπως, μια πρώτη ανάγνωση του κόσμου²⁹;

²⁸Red Ocher People: αυτόχθονες της ύστερης αρχαϊκής εποχής της Βορείου Αμερικής (1000-400), οι οποίοι διακοσμούσαν με κόκκινη ώχρα τα σώματα των νεκρών τους

²⁹Η δυαδική λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου – κάτι σαν τη βασική λειτουργία ενός ηλεκτρονικού υπολογιστή, έχει τεθεί ως βάση της θεωρίας του δομισμού, του Claude Levi-Strauss, ο οποίος αναζητά την αποκωδικοποίηση των μυθολογικών και κοινωνικών δομών μέσα από τις αντιθέσεις: ζωή/θάνατος, φως/σκοτάδι, θηλυκό/αρσενικό κ.ο.κ.



Εικόνα 2 Πλακέτα άχρας - Blombos

Μαζί με τις πλακέτες βρέθηκαν χάντρες και εργαλεία από κόκαλα, καθώς και λείψανα από κυνηγημένα ζώα³⁰. Αν και ο συμβολισμός των δυο θραυσμάτων έχει χαθεί στο πέρασμα των αιώνων, οι απεικονίσεις αυτές αποδεικνύουν ότι οι πρωτόγονοι είχαν τη δυνατότητα της αφαιρετικής σκέψης πολύ νωρίτερα από ό,τι πιστεύαμε μέχρι σήμερα³¹.

Η ανακάλυψη των ευρημάτων στο Blombos αποκτά μεγαλύτερη ακόμα σημασία λόγω της γεωγραφικής τοποθεσίας της σε μια περιοχή η οποία θεωρείται η κοιτίδα της πρώτης αυτής συμβολικής «επανάστασης», τη Νοτιότερη Αφρική. Η ανακάλυψη ενισχύει τη σημασία της Νοτιότερης Αφρικής, όχι μόνο ως αρχική πατρίδα των *Homo Sapiens*, αλλά και ως κοιτίδα του “πρώτου συμβολικού πολιτισμού”. Κορυφαία δείγματα του πολιτισμού αυτού θα αποτελέσουν αργότερα οι περίφημες βραχογραφίες του Lascaux στη Γαλλία και της Αλταμίρα την Ισπανία, οι οποίες χρονολογούνται 17.000 χρόνια πριν την εποχή μας.

Στο σπήλαιο «Apollo 11» στη Ναμίμπια (ανακαλύφθηκε το 1969), βρέθηκαν πολυάριθμα πετρογλυφικά και κομμάτια βράχου με ζωγραφισμένα ζώα, εκ των οποίων τα πλέον πρόσφατα χρονολογούνται 25.000 πριν την εποχή μας. Η

³⁰Τα ευρήματα ανακάλυψε το 2002 ο Δρ. Christopher Henshilwood καθηγητής στην έδρα "The Origins of Modern Human Behavior" του Πανεπιστημίου Witwatersrand του Γιοχάνεσμπουργκ, μαζί με τους συνεργάτες του. Βρίσκονται στο Μουσείο Φυσικής Ιστορίας του Κέιπ Τάουν.

³¹Παλαιότερες ανασκαφές στην περιοχή Κατάνγκα του Κογκό ανακάλυψαν σκαλισμένες αιχμές καμακιού, ηλικίας 80.000 με 90.000 ετών – η χρονολόγησή τους είναι ωστόσο αμφισβητήσιμη. Οι κατασκευαστές των καμακιών δεν βρίσκονταν μόνο στην τεχνολογική πρωτοπορία της εποχής τους αλλά είχαν σκαλίσει και αφαιρετικές απεικονίσεις στα όπλα τους.

τεχνοτροπία τους, η σημειολογία τους, δεν ήταν άλλη από αυτή που συναντά κανείς στην πληθώρα των βραχογραφιών που βρίσκονται στην ευρύτερη περιοχή της Νοτιότερης Αφρικής, «ζωτικού χώρου» των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών Σαν. Και ενώ για τις περισσότερες παλαιολιθικές βραχογραφίες που έχουν ανακαλυφθεί, ο συμβολισμός τους έχει χαθεί μέσα στο πέρασμα των χιλιετηρίδων, στην περίπτωση αυτή εξακολουθεί να υπάρχει ζωντανή η μνήμη των παραστάσεων από τους ίδιους τους Σαν της ερήμου Καλαχάρι, οι οποίοι ακόμη και σήμερα αναγνωρίζουν τη σημειολογία των ζώων και των συμβόλων που απεικονίζονται. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που οι Σαν είναι από τους πλέον μελετημένους από τους ανθρωπολόγους λαούς, καθώς είναι οι τελευταίοι «μεταφραστές» αυτής της μυστηριώδους τέχνης των βράχων αλλά και ενός τρόπου ζωής, ο οποίος φαίνεται ότι διατηρήθηκε για δεκάδες χιλιάδες χρόνια.

Τα αρχαιολογικά ευρήματα στη Μαύρη Ήπειρο προδίδουν μια σταδιακή εμφάνιση συμβολικών στοιχείων, σε αντίθεση με τη Γηραιά Ήπειρο, όπου η συμβολική «Αναγέννηση» μοιάζει πιο ξαφνική. Βάσει της παλαιότητάς τους, τα αφρικανικά ευρήματα αποδεικνύουν την ανάπτυξη συμβολικής τέχνης στην Αφρική πολύ νωρίτερα από τη Μεσολιθική εποχή, κατά την οποία παρουσιάζονται τα πρώτα δείγματα στην Ευρώπη. Για το λόγο αυτό, πολλοί ερευνητές συμπεραίνουν ότι ένας μικρός αριθμός των πρώτων *Homo Sapiens* μετανάστευσε πέρα από την Αφρική, φέρνοντας μαζί του τις παραδόσεις του στις άλλες ηπείρους. Εξάλλου, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, είναι επίσης λογικό τα ευρήματα στη Νοτιότερη Αφρική να προκαλούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι βρίσκονται εκεί όπου εμφανίστηκαν οι πρώτοι άνθρωποι.

ΟBarnard (2012, σ. 23-28) αναφέρει συνοπτικά τη χρονολόγηση του Βρετανού αρχαιολόγου Sir Paul Mellars ως εξής: Πριν από 200.000 έως 150.000 χρόνια, γεννήθηκαν οι ανατομικά σύγχρονοι ανθρώπινοι πληθυσμοί στην Αφρική. Στη συνέχεια, περίπου 110.000 ή 90.000 BP (beforepresent), έγινε μια διασπορά αυτών των σύγχρονων πληθυσμών, στη νοτιοδυτική Ασία. Αυτοί οι πληθυσμοί εξαφανίστηκαν, αλλά άφησαν τα ίχνη τους σε αρχαιολογικά ευρήματα. Μεταξύ 80.000 και 70.000 BP, σημειώθηκαν ραγδαίες κλιματολογικές και περιβαλλοντικές αλλαγές στην Αφρική, οι οποίες σχετίζονται με τεχνολογική πρόοδο και με οικονομικούς και κοινωνικούς μετασχηματισμούς στα ανατολικά και νότια της ηπείρου. Στη συνέχεια, περίπου 70.000 με 60.000 χρόνια πριν την εποχή μας (BP),

από τη μετανάστευση ενός μέρους του πληθυσμού αυτού προέκυψε αυτό που τώρα γνωρίζουμε ως σύγχρονη ανθρωπότητα.

Εδώ βέβαια μπορεί να ανακύψει το ερώτημα πώς γίνεται οι σημερινοί κυνηγοί-τροφοσυλλέκτες να διατηρούν μνήμες και τεχνοτροπίες χιλιετηρίδων. Μερίδα της επιστημονικής κοινότητας θα αμφισβητήσει την εγκυρότητα των μαρτυριών των σημερινών Βουσμάνων-Σαν. Από την άλλη, η ετοιμότητα τους να «διαβάσουν» πανάρχαιες απεικονίσεις όπως αυτές του σπηλαίου Apollo 11 τις Ναμίμπια, καθώς και τις πολυάριθμες βραχογραφίες της ευρύτερης περιοχής του Ντράκεσπεργκ της Νοτίου Αφρικής ή των Tsodillo Hills της Μποτσουάνα, μαρτυρά μια κάποια πολιτιστική συνέχεια, έστω και εάν αυτή θα πρέπει να διαβαστεί τηρουμένων των αναλογιών και των χρονικών αποστάσεων. Άλλωστε, η αντίληψη του χρόνου για τις κοινωνίες των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, όπως θα δούμε παρακάτω, είναι διαφορετική από τη δική μας αντίληψη. Το ίδιο ίσως και η αντίληψη του χώρου – υπό την έννοια του ευρύτερου φυσικού περιβάλλοντος.

Σε κάθε περίπτωση, οι Βουσμάνοι- Σαν στάθηκαν πολύτιμοι αρωγοί για την αποκωδικοποίηση της πρώτης αυτής μορφής γραφής – της συμβολικής περιγραφής των σαμανιστικών εμπειριών πάνω στους βράχους. Η πολιτισμική και βιολογική μακροζωία τους, ως ανθρωπολογική ομάδα, τούς καθιστά αρχετυπικό παράδειγμα της λεγόμενης «φυσικής κατάστασης». Το πλούσιο μυθολογικό και πολιτιστικό τους κεφάλαιο, το οποίο εκτείνεται πίσω στις αρχές της ανθρώπινης συμβολικής έκφρασης, είναι διαφωτιστικό όσον αφορά στη μακραίωνη σχέση των κυνηγών – τροφοσυλλεκτών με το φυσικό τους περιβάλλον.

Για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, αυτοί οι κυνηγοί - τροφοσυλλέκτες της Νοτιότερης Αφρικής μετακινούνταν ελεύθεροι σε μια ευρύτατη περιοχή, εκτεινόμενη από τον ποταμό Ocavango στη Μποτσουάνα ως το Ακρωτήριο Cape της Νοτίου Αφρικής και από την περιοχή του πάρκου Etosha στη Ναμίμπια ως τη σημερινή Ζιμπάμπουε, όντας ο αρχαιότερος εν ζωή λαός στον πλανήτη μας. Οι πρώτοι Ολλανδοί άποικοι που έφτασαν γύρω στα 1600 τους ονόμασαν Βουσμάνους (bushman αγγλικά, boesman στην ολλανδική διάλεκτο της Νοτίου Αφρικής), δηλαδή, «ανθρώπους των θάμνων», χαρακτηρισμός που οι ίδιοι θεωρούν ιδιαίτερα υποτιμητικό. Το όνομα Σαν είναι επίσης εξώνυμο³², προερχόμενο από τους

³²εξώνυμο (από το αγγλικό αντιδάνειο): (γλωσσολογία) η ονομασία με την οποία αποκαλούν το κράτος, το έθνος ή γενικότερα τον τόπο ενός λαού άλλοι λαοί, και η οποία διαφέρει από το ενδώνυμο, το οποίο ο ίδιος χρησιμοποιεί.

αυτόχθονες νομάδες κτηνοτρόφους KhoiKhoi που μετοίκησαν και αυτοί στην ίδια γεωγραφική ζώνη περίπου το 2000π.Χ, ερχόμενοι από το Βορρά (Μποτσουάνα). Σημαίνει «άνθρωποι διαφορετικοί από εμάς», δηλαδή τροφοσυλλέκτες (και όχι κτηνοτρόφοι). Αν και οι γλωσσολόγοι χρησιμοποιούν τον γενικό όρο Khoisan όταν μιλούν για τις γλώσσες των αυτοχθόνων της νοτιότερης Αφρικής (ονομάζονται γλώσσες «κλικ» λόγω του χαρακτηριστικού ήχου που προκαλείται από το πλατάγισμα της γλώσσας), οι ίδιοι προτιμούν να ονοματίζονται από τη γλωσσολογική τους ταυτότητα: !Kung (AuenJul'hoan), Tuu (IXam, Nusan, Khomani), Kwe, Naro, IGwi κτλ. (Schlebusch, 2010). Ωστόσο, η ονομασία Σαν καθιερώθηκε στην εθνογραφία του 20^{ου} αιώνα, κυρίως μετά τη δεκαετία του 1970 και προτιμήθηκε από τον όρο «Βουσμάνοι», ενώ από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 υιοθετήθηκε και από τους ίδιους.

Οι Σαν μιλούν πολλές γλώσσες – κάποιες από αυτές έχουν κοινή ρίζα, άλλες όχι. Όλοι όμως συνδέονται με ένα συγκεκριμένο είδος θρησκευτικότητας που συνοψίζεται υπό τον όρο «σαμανισμός». Σύμφωνα με την ανθρωπολόγο Margaret Stutley (2003)³³, ο σαμανισμός ορίζεται ως εξής: 1) πίστη στην ύπαρξη πνευμάτων, τα οποία συχνά έχουν τη μορφή ζώων, 2) εκστατικές παραστάσεις από τον σαμάνο ή γιατρό, με τη συνοδεία μουσικής και χορού, που συμβάλλουν στην πρόκληση εκστατικής κατάστασης, 3) θεραπευτικές τελετουργίες που τελεί ο σαμάνος όταν βρίσκεται σε κατάσταση έκστασης. Χαρακτηριστική μορφή του σαμανισμού των Σαν αποτελεί η μορφή του *θηριανθρώπου*, του ανθρώπου-ταυρότραγου, ο οποίος βρίσκεται πανταχού παρών στις βραχογραφίες τους.

2. Βραχογραφίες

Η «χρυσή εποχή» της τέχνης των βράχων είναι η Άνω Παλαιολιθική ή Πλειστόκενος (50.000-10.000 χρόνια πριν). Είναι η περίοδος μέσα στην οποία χρονολογούνται οι περισσότερες βραχογραφίες. Είναι η εποχή των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, οι οποίοι ζούσαν ακολουθώντας τους ρυθμούς της φύσης, τις εποχές του χρόνου, των φυτών και των ζώων, πριν την ανακάλυψη της γεωργίας. Οστά και ζωγραφιές μέσα σε βράχους είναι τα μνημεία που μας άφησε ο «άνθρωπος των σπηλαίων». Και φαίνεται πως οι σπηλιές ήταν ο προνομιούχος τόπος τους, εκεί

³³Ο ορισμός αναφέρεται ως ο ακριβέστερος από τον Barnard (2012, σελ. 76).

όπου έβρισκαν καταφύγιο και εκεί όπου η ζωή άγγιζε την ιερότητα. Οι σπηλιές αποτέλεσαν τα φυσικά λίκνα της γης, μέσα στα οποία οι πρώτοι άνθρωποι αποτύπωσαν την εμπειρία του θανάτου και της δημιουργίας.

Σκηνές κυνηγιού, που όμως δεν αναπαριστούν απλά την καθημερινότητα των ανθρώπων της εποχής τους. Σκηνές που συμβολίζουν ιερές στιγμές των ανθρώπων, που έχουν να κάνουν με τη γονιμότητα, την αναπαραγωγή, την ενηλικίωση, το θάνατο. Πρώτη ήταν η ανακάλυψη της Αλταμίρα, το 1879. Η επιστημονική κοινότητα δεν ήταν ακόμα έτοιμη να δεχθεί ότι οι προϊστορικοί μας πρόγονοι ήταν ικανοί να δημιουργήσουν τέτοια έργα. Ο Pablo Picasso θα αναφωνήσει: «μετά την Αλταμίρα, όλα είναι παρακμή». Θα ακολουθήσει η ανακάλυψη του Lascaux, στη Δορδόνη της Γαλλίας: «η Καπέλα Σιζτίνα» της προϊστορίας» ήταν κρυμμένη σε μια εσωτερική σπηλιά, στο χείλος μιας υπόγειας σήραγγας. Ένα εντυπωσιακό, χρωματικά και σχηματικά, σύμπλεγμα από ζώα, ελάφια, ρινόκερους, βίσωνες, έκανε για καιρό τους μελετητές να εκτιμούν ότι πρόκειται απλά για μια σκηνή κυνηγιού. Η αινιγματική μορφή ενός ξαπλωμένου ανθρώπου που για καιρό αγνοήθηκε ή ερμηνεύτηκε ως ανικανότητα των προϊστορικών αυτών ανθρώπων να αναπαραστήσουν την ανθρώπινη μορφή, τελικά ήλθε στο επίκεντρο της προσοχής ως η μορφή ενός σαμάνου.

Η χρωματική και αισθητική αρτιότητα των έργων δεν μπορούσε παρά να πείσει τους ειδικούς ότι οι προϊστορικοί τους πρόγονοι είχαν την ικανότητα της συμβολικής δημιουργίας. Δεν ήταν μόνο η υψηλή αισθητική των έργων που προκάλεσε θαυμασμό. Ήταν και η τοποθεσία τους, στο εσωτερικό ενός δύσκολα προσβάσιμου βράχου, που έκανε πολλούς να αναρωτιούνται ακόμα και για το εύρος των τεχνικών μέσων των προϊστορικών αυτών καλλιτεχνών ώστε να μπορούν να ζωγραφίζουν σε τέτοιες επιφάνειες. Αυτό ίσχυε εξάλλου και στην περίπτωση της Αλταμίρα, η οποία συνίσταται σε ένα μακρύ ελικώδες σπήλαιο. Άλογα, βίσωνες, κεφάλια ταύρων, παλάμες χεριών, γραμμωτοί μαϊάνδροι, δακτυλικά αποτυπώματα, «μάσκες» ανάγλυφες πάνω στο βράχο σαν πρόσωπα που μοιάζουν να κοιτούν τον επισκέπτη. Η ανακάλυψη, το 1950, της τεχνικής ανίχνευσης μέσω του ραδιενεργού άνθρακα, από τον Αμερικανό φυσικό Willard F. Libby θα προσφέρει ακόμα ένα αξιόπιστο κριτήριο μέτρησης της αρχαιότητας των ευρημάτων.

Η πρώτη ανάγνωση ήταν κυριολεκτική: η «τέχνη για την τέχνη», η άποψη ότι τα έργα αυτά είναι διακοσμητικού χαρακτήρα, όπου ο βράχος παίζει το ρόλο του καμβά πάνω στον οποίο οι πρώτοι αυτοί καλλιτέχνες άφηναν τα αποτυπώματα της

έμπνευσής τους. Μια άλλη διαδεδομένη άποψη ήταν αυτή του «μαγικού κυνηγιού», που θεωρούσε ότι οι εικόνες αυτές θα έδιναν δύναμη στον κυνηγό για να συλλάβει το θήραμα³⁴. Οι απόψεις αυτές κυριάρχησαν για πολλές δεκαετίες. Αντανακλούσαν το βλέμμα των ανθρώπων του σήμερα απέναντι στους ανθρώπους του χθες, ενός χθες που έχει χαθεί μέσα στους αιώνες.

Ο τρόπος με τον οποίο διαβάζουμε ένα έργο τέχνης (αν και όταν μιλάμε για τις βραχογραφίες δεν πρόκειται ακριβώς για αυτό) με τα δικά μας, σημερινά γυαλιά, αντανακλά τις δικές μας προσλαμβάνουσες, τόσο για το έργο όσο για τον δημιουργό του. Ως «δέκτες» του έργου, επιστρατεύουμε την αίσθηση αλλά και τη φαντασία μας. Το έργο καθεαυτό εκπέμπει τη φαντασία εκείνων που το δημιούργησαν. Ποια ήταν όμως αυτή η φαντασία; Χιλιετηρίδες μετά την εναπόθεση των νεκρών από τα ανθρωποειδή, τα βάθη των σπηλαίων εξακολούθησαν να είναι ο κατεξοχήν ιερός τόπος του ανθρώπινου είδους, αυτή τη φορά στην πιο εξελιγμένη μορφή του, αυτή του *Homo Sapiens*. Γιατί ακόμα και εάν αναγνωρίζουμε μια στοιχειώδη συμβολική ικανότητα στα ανθρωποειδή, όπως ο *Homo Habilis* και ο *Homo Ergaster*, αρκετή για να τους δίδει τη δυνατότητα να φτιάχνουν βασικά εργαλεία και, ενδεχομένως, να εναποθέτουν τους νεκρούς τους, η αναγνωρίσιμη συμβολική τέχνη έρχεται με τον ομοειδή μας *Homo Sapiens*, ο εγκέφαλος και οι δυνατότητές του οποίου δεν διαφέρουν καθόλου από τον δικό μας, τουλάχιστον από βιολογικής άποψης. Ο *Homo Sapiens* ήταν κάποτε και αυτός ένας «άνθρωπος των σπηλαίων». Τα σπήλαια δεν ήταν απλά μια στέγη όπου οι πρόγονοί μας έβρισκαν καταφύγιο στο κρύο ή σκιά στη ζέστη. Ο νεωτερικός μύθος του αγώνα για την επιβίωση, ως βασική συνθήκη της ζωής των «πρωτόγονων», ήταν το πρίσμα μέσα από το οποίο για χρόνια πολλά αναγνώστηκαν τα δείγματα γραφής τους. Όμως, όπως απέδειξε αργότερα η παλαιοανθρωπολογία, ήταν και αυτός ένας μύθος: ο μύθος που έφτιαξε ο σύγχρονος *Homo Sapiens* για τον πρόγονό του, τον άνθρωπο των σπηλαίων. Άλλωστε, “τι άλλο είναι η μυθολογία από «μια άποψη του εαυτού απέναντι στον κόσμο» (Vernant, 2003).

Και τελικά, ποιος άλλος φυσικός χώρος θα μπορούσε να χαρακτηρίζει καλύτερα τους πρώτους ανθρώπους, απ’ ότι οι σπηλιές, αφού αυτές αποτελούν τα φυσικά στέγαστρα που η γη προσφέρει στους ανθρώπους, οι οποίοι, σύμφωνα τουλάχιστον με την αντίληψη των συγχρόνων, δεν ήταν σε θέση να κατασκευάσουν

³⁴Η άποψη αυτή διαδόθηκε από τον Abbe Henri Breuil, επικεφαλής της ανασκαφής του μικρού σπηλαίου Les Combarelles στη Δορδόνη της Γαλλίας, ο οποίος θεωρήθηκε ο «Πάπας της Προϊστορίας».

τη στέγη τους. Όμως οι πρώτοι αυτοί άνθρωποι δεν αρκούσαν στις εύκολα προσβάσιμες σπηλιές. Συχνά τα έργα τους, όπως και τα οστά τους νωρίτερα, ήταν κρυμμένα στα βαθύτερα δώματα σπηλαιωδών συγκροτημάτων, τα πλέον δυσπρόσιτα - γεγονός που καθιστούσε και το συμβολικό έργο των ανθρώπων σε αυτά ιδιαίτερα δύσκολο. Γιατί άραγε;

Η αντίληψη του σύγχρονου δυτικού ανθρώπου για τη φύση προσιδιάζει με την αντίληψη που έχει για την ύλη. Η φύση αποτελεί το υλικό με το οποίο ο άνθρωπος αναπαριστά τις προσλαμβάνουσες που έχει από τον εξωτερικό κόσμο με όχημα την φαντασία του. Η όχρα είναι απλά ένα χρώμα που ο άνθρωπος αντλεί από τη γη, ο βράχος είναι η επιφάνεια, ο καμβάς που του δίδεται. Ο ορθολογιστής δυτικός άνθρωπος θα προσαρμόσει την ύλη της φύσης στο έργο του, δεν θα προσαρμόσει το έργο του σε αυτή. Και όμως, οι «μάσκες» της Αλταμίρα μοιάζουν να είναι έτοιμες ήδη, από την μορφή που τους έχουν δώσει οι σταλαγμίτες. Είναι πρόσωπα πάνω στα οποία ο καλλιτέχνης θα ζωγραφίσει μάτια. Στο Lascaux, οι μορφές των ζώων είναι τρισδιάστατες, καθώς είναι προσαρμοσμένες πάνω στις πτυχώσεις του σπηλαίου (Lewis-Williams, 2002, σ. 443). Στις πολυάριθμες βραχογραφίες των Σαν στη Νοτιότερη Αφρική, ο βράχος είναι η μεμβράνη μέσα από την οποία οι μορφές αναδύονται μαζί με τη δημιουργική εμπειρία του καλλιτέχνη. Ο καλλιτέχνης δεν είναι απλά ένας καλλιτέχνης. Είναι ο σαμάνος, ο «medicine – man» της φυλής, που περιγράφει την υπερβατική εμπειρία του πάνω στο ζωντανό υλικό της φύσης με το οποίο συνδιαλέγεται.

Οι ανθρωπολόγοι του 20ου αιώνα θα συνυπάρξουν με τους τελευταίους εκπροσώπους της τέχνης των βράχων, τους κυνηγούς – τροφοσυλλέκτες της Νοτιότερης Αφρικής. Θα τους ακούσουν να διαβάζουν τις βραχογραφίες και να εξηγούν τον τρόπο με τον οποίο δημιουργήθηκαν. Θα κοιτάξουν την προϊστορική αυτή τέχνη με τα μάτια των σύγχρονων τροφοσυλλεκτών και θα αναρωτηθούν γιατί, για παράδειγμα, τα ζώα απεικονίζονται όπως φαίνονται στη φύση ενώ οι άνθρωποι μοιάζουν μικροσκοπικές σκιές οι οποίες κινούνται γύρω και μέσα από τα υποβλητικά πλάσματα της φύσης. Θα αντιληφθούν ότι τα έργα αυτά αντανakλούν όχι απλά αυτό που σήμερα ονομάζουμε τέχνη, αλλά μια ολόκληρη κοσμοαντίληψη που για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια κυριάρχησε στην ανθρωπότητα. Μια σχέση ευμένειας με το φυσικό περιβάλλον, μια σχέση ανταλλαγής και μοιράσματος, η οποία ξεκινούσε από τη γέννηση, την ανάπτυξη, το θάνατο. Οι σύγχρονες πλέον αναγνώσεις της προϊστορικής τέχνης τόσο από τους αρχαιολόγους, όσο και από τους

ανθρωπολόγουςσυγκλίνουν στη γενική παραδοχή ότι τα έργα αυτά απέχουν μακράν από την απλή απεικόνιση: αυτά τα έργα, τα οποία άντεξαν στο χρόνο, βρέθηκαν εκεί για να μας θυμίσουν μια άλλη εποχή της ανθρωπότητας: μια εποχή όπου η ζωή των ανθρώπωνήταν βαθιά συνυφασμένη με τη ζωή του φυσικού του περιβάλλοντος, το οποίο αποτελούσε το πέπλο μέσα από το οποίο περνούσαν στην «άλλη» ζωή.

α) Μέσα από το πέπλο του βράχου: η τέχνη των Σαν. *Εγώ είμι παν το γεγονός και ον κα εσόμενον και τον εμόν πέπλον ουδείς πω θνητός απεκάλυψε.* Η φράση μάς έρχεται από τον Πλούταρχο (1^{ος} αι. μ.Χ./2003, 3, σελ. 147), στο «Ίσις και Όσιρις» : βρίσκεται σε μια επιγραφή στο άγαλμα της Αθηνάς στη Σάιδα (πόλη της αρχαίας Αιγύπτου), το οποίο, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, θεωρούν ότι είναι της Ίσιδας. Η Ίσις είναι η ίδια η γένεση. «Η Ίσιδα είναι το θηλυκό στοιχείο της φύσης και δεκτικό κάθε δημιουργίας και γι' αυτό ονομάζεται από τον Πλάτωνα τροφός και «πανδεχής» (υποδοχή των πάντων), κι από πολλούς άλλους «μυριώνυμη», γιατί δέχεται όλες τις μορφές και εικόνες με τη δύναμη του λόγου...» (Πλούταρχος, 1^{ος} αι. μ.Χ./2003, 42, σελ. 243).

Στο άρθρο του «Through the Veil: San Rock Paintings and the Rock Face» (1990), ο Νοτιοαφρικάνος αρχαιολόγος David Lewis-Williams, άκοπος μελετητής των βραχογραφιών των Βουσμάνων Σαν της Νοτίου Αφρικής, διατυπώνει μια διαπίστωση που για τους δημιουργούς αυτών των έργων είναι απόλυτα φυσική, αλλά για τον σύγχρονο παρατηρητή δεν ήταν εξ αρχής αυτονόητη: ο βράχος δεν είναι απλώς ένας βράχος. Στις περισσότερες περιπτώσεις, εξάλλου, πρόκειται για την ευρύτερη επιφάνεια μιας σπηλιάς. Ο βράχος αποτελεί από μόνος του το μέσο, την πόρτα, μέσα από την οποία ο δημιουργός του έργου αποκτά πρόσβαση σε μια άλλη διάσταση, αυτή για την οποία το έργο του μιλά. Η προσωπίδα του βράχου δεν είναι απλά ένα υπόβαθρο, αλλά αποτελεί ουσιαστικό μέρος του έργου.

Άνθρωποι, ζώα (κυρίως αντιλόπες), φίδια, γεωμετρικά σχήματα ή απλές γραμμές και τελείες “μπαινοβγαίνουν” μέσα από εσοχές και προεξοχές του βράχου, σα να διεισδύουν σε έναν κόσμο μέσα και έξω από τον φλοιό της γης. Τα τοιχώματα του βράχου, οι τρύπες και οι κοιλότητες της επιφάνειάς του, μοιάζουν να είναι είσοδοι σε σήραγγες που οδηγούν σε μια άλλη διάσταση: αυτή στην οποία εισέρχεται ο καλλιτέχνης μέσα από την σαμανιστική εμπειρία του. Οι γραμμές και οι τελείες αντιστοιχούν στην «καλωδίωση» του ανθρώπινου νευρικού συστήματος τη στιγμή

της εκστατικής εμπειρίας, γραμμές οι οποίες τον συνδέουν με τα ίδια του τα οράματα (Lewis-Williams, Blundell, Challis, Hampson, 2000).

Η τέχνη των βράχων είναι στην πραγματικότητα μια διήγηση: η διήγηση του *τόπου* και του *τρόπου* της σαμανιστικής εμπειρίας, – του ταξιδιού του νου μέσα στο σπήλαιο. Και το σπήλαιο, μας λέει ο David Lewis-Williams, είναι η μεταφορά του ανθρώπινου εγκεφάλου: “the mind in the cave – the cave in the mind” (2002), μιλώντας πάντα για τον *Homo Sapiens*, το μοναδικό ανθρώπινο είδος του οποίου ο εγκέφαλος είναι ικανός για μια τέτοια δημιουργία. Το νευρικό σύστημα του *Homo Sapiens* είναι έτσι φτιαγμένο, ώστε να μπορεί, υπό ορισμένες συνθήκες διαφοροποιημένης συνείδησης³⁵, να βιώνει την εμπειρία της εξόδου από το κοσμικό, το καθημερινό και να διαπερνά τα σύνορα που οδηγούν στον κόσμο των πνευμάτων.

Ωστόσο, οι αντιδράσεις αυτές του νευρικού συστήματος, υπό τις συνθήκες που προαναφέραμε, συνθήκες υποβολής σε κατάσταση διαφοροποιημένης συνείδησης, θα αποτελούσαν ένα άμορφο χάος, μια πρώτη ύλη χωρίς καμία μορφή, εάν δεν εντάσσονταν σε ένα συγκεκριμένο μυθολογικό - τελετουργικό πλαίσιο. Τις συναντάμε υπό διάφορες μορφές στις μαρτυρίες των σαμανιστικών εμπειριών ιθαγενών από τις τέσσερις γωνίες του κόσμου, είτε πρόκειται για τους ινδιάνους της Αμερικής, τους Αβορίγινες της Αυστραλίας, τους σαμάνους της Σιβηρίας ή τους *medicine-men* των Σαν της Νοτιότερης Αφρικής.

Οι εμπειρίες αυτές έχουν ορισμένους κοινούς παρονομαστές που ο David Lewis-Williams (2002) κατέγραψε έπειτα από εκτεταμένη έρευνα και μαρτυρίες από τους ίδιους τους “ταξιδιώτες” της σαμανιστικής εμπειρίας: τα υποκείμενα εισέρχονται σε μια βαθιά δίνη η οποία μοιάζει να τα “καταπίνει”. Εισέρχονται σε μια σήραγγα, ένα τούνελ μέσα στο οποίο κινούνται «φαντάσματα», εικόνες ανθρώπων, ζώων, συμβόλων, όπου πολλοί από αυτούς βιώνουν την απομάκρυνση από το σώμα τους και τη μεταμόρφωσή τους σε κάποιο ιερό ζώο ή πτηνό. Η είσοδος αυτή στο τούνελ αναφέρεται ως είσοδος στα έγκατα της γης και μέσα από τη γη και πολύ συχνά σχετίζεται με νερό, είτε πρόκειται για υποθαλάσσιο (π.χ. στους Ινουίτ της Αλάσκας), είτε για υπόγειο ρεύμα (π.χ. Στους Tavgi Samoyed της Σιβηρίας).

³⁵ Altered states of consciousness : ο έντονος διαλογισμός, η έντονη άσκηση ή ρυθμική κίνηση σε συνδυασμό με νηστεία, η κατανάλωση ψυχοτρόπων φυτών, προκαλούν αυτές τις συνειδησιακές καταστάσεις. Τις συναντάμε επίσης σε ψυχοπαθολογικές καταστάσεις όπως η ψύχωση, ο υπεραερισμός, σε ορισμένες περιπτώσεις ακόμη και η ημικρανία. Προσιδιάζουν επίσης στα όνειρα και στις καταστάσεις ύπνου.

Παρόμοιες είναι και οι μαρτυρίες των Σαν, όπως καταγράφηκαν με τη μεγαλύτερη δυνατή λεπτομέρεια από τους Δρ. Wilhelm Bleek και LucyLloyd στις αρχές του 20ου αιώνα:³⁶ στην αρχή, οι σαμάνοι βουλιάζουν βαθιά σε ένα λάκκο από νερό, όπου συλλαμβάνουν το «τέρας της βροχής»: είναι ένα υγρό τέρας που βρυχάται και με τις καταγιίδες του καταστρέφει τις κατοικίες των ανθρώπων³⁷. Το τέρας αυτό οι σαμάνοι το κατεβάζουν από τον ουρανό στα εδάφη των ανθρώπων. Εκεί το διαμελίζουν και το σκοτώνουν, ώστε το αίμα και το γάλα του να πέσουν πλέον σαν γόνιμη βροχή πάνω στη γη των ανθρώπων. Θα φυτρώσει χλωρό γρασίδι πάνω στην ξεραμένη γη και θα τραβήξει τα κοπάδια των ταυρότραγων (Lewis-Williams, 2015) - τα ιερά ζώα των Σαν. *Taurotragusoryx*: είναι η μεγαλύτερη και ογκωδέστερη αφρικανική αντιλόπη. Το σύνολο των εθνογραφικών μελετών αναδεικνύει τον κυρίαρχο συμβολισμό του ταυρότραγου στην κοσμολογία των Σαν: τον συναντάμε σε τελετές ενηλικίωσης των κοριτσιών (έμμηνος ρύση) και των αγοριών (πρώτο κυνήγι), τελετές γάμου. Ο ταυρότραγος είναι η ενσάρκωση της δύναμης – προσδίδει δύναμη στο σαμάνο για να προχωρήσει στην επαφή του με τον κόσμο των πνευμάτων

Έχοντας περάσει μέσα από το τούνελ, ο σαμάνος Σαν ανεβαίνει στον ουρανό, εκεί όπου τα πνεύματα των νεκρών ζουν με τον Θεό. Για να φθάσει εκεί, ο σαμάνος πρέπει να περάσει από την πρωταρχική μορφή, αυτήν του ταυρότραγου (eland): η μεγαλύτερη αυτή αφρικανική αντιλόπη παίζει το ρόλο του διαμεσολαβητή για το πέρασμα του ανθρώπου στον «άλλο», τον υπερβατικό, κόσμο: το αίμα του είναι απαραίτητο για το χρωστικό μείγμα της ώχρας που χρησιμοποιείται στη δημιουργία των βραχογραφιών. Σε αυτές συναντάμε τις μορφές των *θηριανθρώπων*, μισές ανθρώπινες, μισές τραγίσιας. Ο ταυρότραγος είναι για τους Σαν η πρωταρχική μορφή ύπαρξης, αφού πιστεύουν ότι αρχικά ήταν και οι ίδιοι ταυρότραγοι, ώσπου χάρη στη μεσολάβηση του κατεργάρη θεού τους να μεταμορφωθούν σε ανθρώπους.

³⁶Το ιστορικό βιβλίο (1911/2018) του γλωσσολόγου Wilhem H.I. Bleek και της αδελφής του Lucy C. Lloyd περιέχει πολύτιμο εθνογραφικό υλικό το οποίο συλλέχθηκε έπειτα από ενδελεχή μελέτη της γλώσσας και των μύθων των Βουσμάνων *IXam* - η γλώσσα των οποίων έχει πλέον εξαφανιστεί. Δεδομένου ότι οι περισσότεροι Σαν της ευρύτερης επαρχίας του Ακρωτηρίου (Cape Province) είχαν πλεον εκδιωχθεί ή εξολοθρευτεί και οι πρόσβαση στις ελάχιστες εναπομείνουσες κοινότητες ήταν εξαιρετικά δύσκολη, ο Δρ. Bleek επέτυχε να εκμαιεύσει τις περισσότερες από τις μαρτυρίες από δυο κατάδικους Σαν, που οι Νοτιοαφρικανικές Αρχές του επέτρεψαν να φιλοξενήσει έως το πέρας της ποινής τους δεδομένου ότι ήταν πολύ εξαντλημένοι για να χρησιμεύσουν σε καταναγκαστική εργασία. Στερημένοι από τη γη τους, λόγω της ευρείας γεωργικής εκμετάλλευσης από τους λευκούς γαιοκτήμονες και μην μπορώντας να επιδοθούν στο κυνήγι, οι άνθρωποι αυτοί, οι οποίοι λιμοκτονούσαν, εξέλιπταν κάποιες φορές σε μικροκλοπές ζώων εξαιτίας των οποίων τιμωρούνταν με βαριές ποινές φυλάκισης.

³⁷Σε πολλές μυθολογίες το άγριο, υγρό στοιχείο συνδέεται με το χάος, με τους δράκους και τα τέρατα που πρέπει να νικηθούν και να διαμελιστούν για να γίνει το πέρασμα στο φως και στην επιβίωση των ανθρώπων.

Ο δημιουργός τους ονομάζεται Kaggen ή !Kung, όπως και οι ίδιοι. Είναι ένας κατεργάρας θεός – τον λένε και *Μάντις*³⁸ – αφού μία από τις μορφές του, η πιο δημοφιλής, είναι το *Μαντώδες*, το *Αλογάκι της Παναγίας*. Παίρνει επίσης και τη μορφή του φιδιού, της ψείρας, της κάμπιας και βέβαια, του ταυρότραγου. Ο Kaggen δημιούργησε τον κόσμο και όλα τα άλλα πλάσματα, την εποχή που δεν υπήρχε διαφορά ανάμεσα στα ζώα και στους ανθρώπους. Άνθρωποι και ζώα διαφοροποιήθηκαν σε ένα δεύτερο στάδιο της δημιουργίας.

Ο Kaggen είναι ταυτόχρονα δημιουργός και καταστροφέας – φέρνει την τάξη και τη δημιουργία, αλλά μπορεί και να προκαλέσει το χάος και την καταστροφή όταν καλεί στο σπίτι του το τέρας της φωτιάς, που τα καταβροχθίζει όλα: φυτά, ζώα, ανθρώπους ακόμα και τον ίδιο τον θεό, και όλα καταλήγουν στο στομάχι του. Εκεί, μέσα στο στομάχι του τέρατος, ο θεός θα φανταστεί μια νέα δημιουργία του κόσμου. Οι απόγονοί του θα μάθουν να αντέχουν τη θανατηφόρο πυρά του φλογερού παμφάγου τέρατος και αυτό απ'το στομάχι του θα ξεράσει το νέο κόσμο. Έτσι ολοκληρώνεται το όνειρο του κατεργάρα θεού, που είναι ταυτόχρονα σοφός και γκαφατζής, θεός και άνθρωπος. Κι ενώ κάποτε, σαμάνος και αυτός, ζούσε με τους ανθρώπους, βουτώντας σε νερόλακους στα εκστατικά του ταξίδια, κάποια στιγμή βαρέθηκε την ξεροκεφαλιά τους και, μην μπορώντας να επιβάλει τους τρόπους του, έφυγε μακριά. Κανείς δεν γνωρίζει πού βρίσκεται πλέον ο Kaggen, εκτός από τους ταυρότραγους.

Η μυθολογία των Σαν, απλή, αρχετυπική θα λέγαμε, εμπεριέχει τα βασικά στοιχεία που βρίσκουμε σε κάθε μυθολογία: δύο κόσμοι, ο «κάτω» και ο «πάνω», το χάος και η τάξη, ο κόσμος των τεράτων και ο κόσμος των προγόνων – ή των ψυχών. Μονοθεϊστική, με έναν θεό ο οποίος έχει φύση διττή, ανθρώπινη και θεϊκή, υβριδική και στα δυο αυτά στοιχεία, του θεϊκού και του ανθρώπινου: ο θεός είναι σοφός, αλλά και γκαφατζής, είναι σαμάνος, άρα άνθρωπος που έγινε ζώο (ταυρότραγος), που τελικά έγινε θεός-ποιητής του κόσμου. Ο θεός είναι επίσης έντομο ή ερπετό. Ο θεός παίρνει όλες τις μορφές μαζί και το !Kung ένα από τα πολλά του ονόματα, είναι και το όνομα των San !Kung³⁹. Είναι ο κατεργάρας θεός που συναντάμε σε πολλές μυθολογίες, όπως αυτή των Ιθαγενών Ινδιάνων της Βορείου Αμερικής. Αν και

³⁸*Mantis religiosa* από το ελληνικό *μάντης*, ονομάζεται το Αλογάκι της Παναγίας, ένα από τα αρχαιότερα έντομα και από τα πλέον κατεργάρικα σαρκοβόρα, έχοντας την ικανότητα να μεταμφιέζεται και να προσαρμόζει το χρώμα του στο περιβάλλον

³⁹Το θαυμαστικό παραπέμπει σε μια συγκεκριμένη προφορά του ήχου του γράμματος «κ» με ένα πλατάγισμα της γλώσσας, το οποίο χαρακτηρίζει τις λεγόμενες γλώσσες «κλικ» της Νοτιότερης Αφρικής.

σχολαστικός μελετητής, ο Αμερικανός εθνολόγος Paul Radin κοιτάζει το μύθο του «κατεργάρη θεού» προβάλλοντας τη δυτική αντίληψη του Θεού τον “trickster” ως έναν θεό – έρμαιο των ορμών του σε αντίθεση με το χριστιανικό πρότυπο του ηθικά τέλειου, άμωμου θεού. Στο περίφημο έργο του «Πρωτόγονη Θρησκεία - Ο ρόλος του Μάγου-Γιατρού στις πρωτόγονες κοινωνίες» ο Radin κατατάσσει συλλήβδην, στην ίδια κατηγορία, μαγεία – σαμανισμό – παραδοσιακούς θεραπευτές κτλ. Στο τέταρτο μέρος του έργου, γραμμένο από τον Karl Kerényi, γίνεται παραλληλισμός με τους θεούς των Ελλήνων, χαρακτηριστικά τον Διόνυσο και τον Ερμή (Radin, 1972).

Όταν ο ταυρότραγος κοιμάται, ο σαμάνος ονειρεύεται το πέρασμά του στην άλλη ζωή. Έτσι ερμηνεύονται πολλές απεικονίσεις κοιμώμενων ταυρότραγων στις βραχογραφίες. Όταν ο σαμάνος χορεύει τον εκστατικό του χορό, γίνεται *θηριάνθρωπος*- έτσι ονομάζονται οι ανθρώπινες φιγούρες με τα τραγίσια άκρα στις βραχογραφίες των Σαν. Ο σαμάνος είναι αυτός που έχει την ικανότητα της μετάβασης από την ανθρώπινη στη ζωική μορφή, από την «έξω» πλευρά του πέπλου της σπηλιάς στη «μέσα», από τον πάνω κόσμο των θνητών στον «κάτω» των προγόνων κι ύστερα πάλι πάνω, ψηλά, στον κόσμο του θεού, στον κόσμο του Kaggen.

Μετά από αυτό το κοσμικό ταξίδι του, ο σαμάνος θα επιστρέψει στον κόσμο των θνητών και θα διηγηθεί την περιπέτειά του. Δεν είναι εύκολο αυτό το ταξίδι. Ο σαμάνος θα αντιμετωπίσει τους εφιάλτες και τους φόβους του, θα συναντήσει υπόγεια τέρατα και φαντάσματα προτού να δει το φως. Οι σύντροφοί του τον θαυμάζουν γιατί είναι ικανός – έχει, δηλαδή τις νοητικές και ψυχικές δυνάμεις να προσεγγίσει το ιερό, τις άλλες αυτές διαστάσεις, να βγει έξω από τον κόσμο της καθημερινότητας χωρίς να τρομάξει, χωρίς να χαθεί, και να επιστρέψει κάνοντας τους συνανθρώπους του κοινωνούς αυτής του της εμπειρίας. Τίποτα δεν μένει κρυφό. Οι Σαν χαίρονται να αφουγκράζονται τη σαμανιστική εμπειρία. Αντίστοιχα, οι σαμάνοι χαίρονται αλλά έχουν και καθήκον να μοιράζονται την εμπειρία τους με τα άλλα μέλη της κοινότητας.

Ο άνθρωπος, ο σαμάνος, ο άντρας ή η γυναίκα που ακούει τον σαμάνο να του διηγείται τα ταξίδια του, γίνεται κι αυτός *θηριάνθρωπος*, ιερό ζώο, θεός. Είναι ντυμένος με το δέρμα του ταυρότραγου, στολισμένος με κοσμήματα φτιαγμένα από το τσόφλι του αυγού της στρουθοκαμήλου. Το ιερό ζώο δεν του δίνει μόνο την τροφή και την ένδυση. Του δίνει επίσης τη δυνατότητα να περάσει στην άλλη διάσταση, στον «άλλο» κόσμο: το ίδιο το πλάσμα που προσφέρει τις προϋποθέσεις της ζωής, όπως η τροφή και η ένδυση, είναι εκείνο το οποίο ανοίγει στον άνθρωπο την πόρτα

για την έξοδο από τον κόσμο. Το πέρασμα μέσα από το πέπλο του βράχου βιώνεται ως έξοδος από την ανθρώπινη μορφή. Ο άνθρωπος-σαμάνος, παίρνει μορφή υβριδική – όπως ο θεός του ο *Μάντης* - προκειμένου να φτάσει στην άλλη διάσταση. Αντίστροφα, η καθημερινότητα του ανθρώπου εμποτίζεται από την ιερότητα του ζώου, αφού είναι ντυμένος με το δέρμα του, το οποίο οφείλει να σέβεται και να διατηρεί σε καλή κατάσταση, διαφορετικά το πανωφόρι από δέρμα αντιλόπης θα ξαναγίνει αντιλόπη. Οι Σαν γνωρίζουν ότι το δέρμα δεν θα μεταμορφωθεί σε αντιλόπη, αλλά ο μεταφορικός λόγος τους είναι ένας τρόπος να πουν ότι η οικονομία του περιβάλλοντος, η ισορροπία, είναι ιερή, όπως και οι ζωές που το απαρτίζουν και ότι η έλλειψη σεβασμού απέναντί τους σημαίνει επιστροφή στο χάος (Viestad, 2018).

Μέσα από τον χορό, το τραγούδι, το χτύπημα των χεριών, το κροτάλισμα των βραχιολιών (φτιαγμένων από ξεραμένους καρπούς) στα πόδια και στα χέρια, όλα τα μέλη της φυλής γίνονται κοινωνοί της εκστατικής εμπειρίας, βγαίνουν από τον κοσμικό χρόνο της καθημερινότητας και εισέρχονται στο χρόνο του ονείρου και του μύθου. Κάθε χορός μιμείται τις κινήσεις ενός ζώου – ο χορευτής, η χορεύτρια είναι ντυμένοι με το δέρμα του ταυρότραγου, όπως άλλωστε και στην καθημερινότητά τους, και μέσα από μιμητικές κινήσεις του ζώου μεταμορφώνονται στο ίδιο το ζώο και πάλι «βγαίνουν» από την ανθρώπινή τους διάσταση.

Ο εκστατικός χορός είναι η κατεξοχήν τελετή των Σαν, η πιο χαρακτηριστική έκφραση της πολιτιστικής τους ταυτότητας (Barnard, 1992). Τον απεικονίζουν στις περισσότερες βραχογραφίες στις διάφορες εκφάνσεις του: εκστατικός χορός μετά το κυνήγι, θεραπευτικός χορός γύρω από ένα ασθενές μέλος της κοινότητας (Lewis-Williams, Pearce, 2015). Όπως αναφέρει ο George William Stow⁴⁰, «η καθολικότητα αυτού του εθίμου ήταν φανερή από το γεγονός ότι, τον πρώτο καιρό, στο κέντρο κάθε χωριού, ή κοντά σε κάθε βραχώδες καταφύγιο και σε κάθε μεγάλη σπηλιά, υπήρχε ένας μεγάλος κυκλικός δακτύλιος όπου είτε το έδαφος είτε το γρασίδι ήταν ισοπεδωμένο και γυμνό, από τη συχνή και συνεχή επανάληψη των τερψιχόρειων τους ασκήσεων». (Stow, 1905, σελ. 111)

⁴⁰George William Stow (1822-1842), βρετανός που μετανάστευσε στη Νότιο Αφρική το 1843, έπειτα από μια περιπετειώδη ζωή αποφάσισε να αφοσιωθεί στην αντιγραφή των βραχογραφιών δημιουργώντας την πολυτιμότερη και εκτενέστερη συλλογή για την κληρονομιά των Σαν. Τα περισσότερα έργα του αγόρασαν στη συνέχεια ο φιλόλογος Wilhelm Bleek με την Lucy Lloyd δημοσιεύοντας το Η συλλογή του διασώζεται στο Iziko South African Museum, του Cape Town, και βρίσκεται πλέον και σε ψηφιακή μορφή στο <http://lloydbleekcollection.es.uct.ac.za/stow.html>



Εικόνα 3 Απεικόνιση θεραπευτικής τελετουργίας των *Sap*. Στο κέντρο διακρίνεται ο ασθενής (ζαπλωμένος) και δίπλα του ο σαμάνος (γωνατιστός)

Όλοι συμμετέχουν σε αυτόν το χορό. Εκείνοι που «εισέρχονται» στην έκσταση, εκείνοι που δέχονται τη θεραπεία των γιατρών-σαμάνων, εκείνοι που παρακολουθούν χτυπώντας χέρια και πόδια και επευφημώντας. Οι εκστασιασμένοι χορευτές, *n/umkxaosi*, είναι εμποτισμένοι από το *n/um*: έτσι ονομάζεται μια μορφή ενθουσιασμού η οποία ενεργοποιείται με το χορό, προσδίδοντας ιαματικές ή υπερβατικές ιδιότητες. Είναι το κλειδί της δύναμης του σαμάνου, ο οποίος την έχει καλλιεργήσει μέσα από τη μαθητεία του δίπλα σε ένα δάσκαλο ή την έχει δεχθεί απ'ευθείας από τον θεό. Κατά τη μύησή του, ο μαθητευόμενος σαμάνος εξασκείται στο χορό, απορροφώντας *n/um* από το δάσκαλο και μαθαίνοντας πώς να το ελέγχει. Το *n/um* είναι απαραίτητο για τα ταξίδια των σαμάνων έξω από το σώμα τους: στα ταξίδια αυτά, οι σαμάνοι πιστεύεται ότι επισκέπτονται τον Θεό για να ζητήσουν χάρη για τις ζωές των ασθενών, για να συλλάβουν το τέρας της βροχής, να επηρεάσουν την κίνηση των ζώων για το κυνήγι και, αν είναι κακοπροαίρετοι, να ρίξουν «βέλη αρρώστιας⁴¹» στους ανθρώπους που θέλουν να βλάψουν (Lewis-Williams, Blundell, Challis, Hampson, 2000).

⁴¹Με βέλη που ο Απόλλωνας έριχνε στους θνητούς παρομοίαζαν και οι αρχαίοι Έλληνες το λοιμό (πρβλ. Όμηρου Ιλιάδα, βιβλίο Α και Σοφοκλή, Οιδίποδας Τύραννος)

Το πέρασμα έξω από το σώμα μέσω του *n/um* είναι το πέρασμα μέσα και έξω από τη μεμβράνη του βράχου. Το ζωγραφικό μοτίβο αυτού του περάσματος είναι μια φωτεινή κόκκινη κλωστή που σχηματίζει μαιάνδρους, διχάλες και συχνά καταλήγει σε μικρές λευκές τελείες (Lewis-Williams, Blundell, Challis, Hampson, 2000). Είναι ο συμβολισμός της πορείας προς τον κόσμο των πνευμάτων. Είναι το πέπλο μέσα από το οποίο περνά ο σαμάνος για να φτάσει στην άλλη διάσταση. Το *n/um* δεν είναι μια δύναμη που πηγάζει αποκλειστικά και μόνο από τον άνθρωπο. Δεν φέρει την ταυτότητα ενός σαμάνου, γιατί είναι απρόσωπο, υπερβατικό. Μέσα από τις μαρτυρίες των ίδιων των Σαν, το *n/um* ακούγεται σαν μια μορφή συγκερασμού ανθρώπου και φύσης, είτε αυτή λέγεται ζώο, φυτό, γη ή φως. Είναι μια *σχέση*, ένα *νήμα*, το οποίο ο άνθρωπος ακολουθεί για να φτάσει σε μια μορφή γνώσης – εμπειρίας η οποία τον συνδέει με την ιερότητα. Το *n/um* μπορεί να είναι καλό ή κακό, βαρύ ή αιθέριο. Μπορεί να απογειώσει τον σαμάνο, μπορεί όμως και να τον τρομάξει. Για τον λόγο αυτό, ο αμερικανός εθνογράφος-κινηματογραφιστής John Marshall (1969), παρομοίωσε το *n/um* με τον ηλεκτρισμό: αν χαλιναγωγηθεί είναι επωφελές, αν μείνει ανεξέλεγκτο είναι επικίνδυνο.

Όταν αναφέρονται στο *n/um*, οι Σαν δεν το ονοματίζουν με κάποια άλλη έννοια. Για να το εξηγήσουν, κάποιοι μιλούν για «πρωταρχική δύναμη στο σύμπαν της εμπειρίας», άλλοι για «ηλεκτρισμό», άλλοι για «φάρμακο». Το *n/um* είναι αόρατο, αλλά κάποιοι σαμάνοι μπορούν να το «πιάσουν», να το «συλλάβουν», όταν βρίσκονται σε κατάσταση έκστασης. Ως δύναμη, είναι ουδέτερη: αποκτά θετικό ή αρνητικό πρόσημο, ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί: τα βέλη της αρρώστιας είναι και αυτά φορτωμένα με *n/um*.

Το *n/um* των Σαν μας θυμίζει το *μάννα* των Μελανησίων, το οποίο πρώτος όρισε ο ιεραπόστολος-θεολόγος Robert Henry Codrington σε μια επιστολή του το 1877 προς τον Γερμανό οριενταλιστή MaxMueller, ως εξής: «*η θρησκεία των Μελανησίων συνίσταται, όσον αφορά την πίστη, στην πεποίθηση ότι υπάρχει μια υπερφυσική δύναμη που ανήκει στην περιοχή του αθέατου...*» (Chidester, 2014, σ. 132). Ο Emile Durkheim (1912/2008) υιοθέτησε τον ορισμό αυτό ταυτίζοντας το *μάννα* με την «τοτεμική αρχή»: χαρακτηρίζοντας τον τοτεμισμό ως «τη θρησκεία... μιας ανώνυμης και απρόσωπης δύναμης», έγραψε ότι το *μάννα* ήταν ένα από τα ονόματα αυτής της δύναμης. Την παραλλήλισε με έννοιες των αυτόχθονων Ινδιάνων της Αμερικής: το *wakan* των Σιού, το *orenda* των Ιροκουά, το *manitou* των Αλγκονκίν. Ο Marcel Mauss (1972), ανιψιός του Durkheim, ακολούθησε τον θείο του

συγκρίνοντας το *μάννα* με την «κατεξοχήν δύναμη» συνδέοντάς την με το *ταμπού*: το *μάννα* μπορεί να είναι θετικό (ίαση), αλλά μπορεί να είναι και αρνητικό (ασθένεια) – χαρακτηριστικό δίπολο αυτού που ονομάζουμε *ιερό* αλλά και *μαγικό* σύμφωνα με τον Mauss. Ο Claude Levi-Strauss (1987) στηλίτευσε τη γενικόλογη αυτή θεώρηση του *mana* μέσα από τις προβολές των Durkheim και Mauss, οι οποίοι αναζητούν μια ενοποιό έννοια που να χαρακτηρίζει τη σκέψη των ιθαγενών. Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να πούμε ότι το εγχείρημα ορθολογικής ερμηνείας των εννοιών αυτών – έστω και υπό το πρίσμα αυτού που συγγραφείς/μελετητές των αρχών του αιώνα όπως ο Marcel Mauss (1972) ή ο Paul Radin (2006) ονομάζουν «μαγεία» - ενέχει τους κινδύνους «εισχώρησης» όχι απλά σε μια άλλη γλώσσα, αλλά και σε μια άλλη αντίληψη του κόσμου – ίσως μια άλλη μορφή συνείδησης. Όπως και η ίδια η έννοια του *ιερού*, η έννοια του *n/um* ανήκει στο χώρο της εμπειρίας και, ως ένα βαθμό, του άφατου. Έχει ωστόσο να κάνει με μια ενέργεια που θα μπορούσε να είναι συγγενική αυτού που ο Henri Bergson ονομάζει *ζωτική ορμή*.

Το ταξίδι του σαμάνου στον κόσμο των ψυχών δεν είναι εύκολο ταξίδι. Η κατάβαση στον κάτω κόσμο συνοδεύεται από όλα τα φοβερά συναισθήματα του θανάτου: τον τρόμο, την κομμένη ανάσα, την αγωνία να σταθεί στην επιφάνεια του νερού χωρίς να τον ρουφήξει το ρεύμα, μια πίεση στα πλευρά του σώματος, η οποία καταγράφεται σε πολλές μαρτυρίες. Με λίγα λόγια, είναι μια εμπειρία που με σημερινούς όρους θα ονομάζαμε οριακή, η οποία ταράζει τα ίδια τα θεμέλια της ανθρώπινης ύπαρξης: τη σχέση με το θάνατο, αλλά και την επιστροφή στη ζωή. Η λέξη που χρησιμοποιούν οι Σαν για να εκφράσουν αυτό το πέρασμα στον κόσμο των πνευμάτων είναι η ίδια που χρησιμοποιείται για τον φυσικό θάνατο. Οι Σαν μιλούν για έναν προσωρινό θάνατο – εν σχέσει με τον μόνιμο, φυσικό θάνατο⁴². Αν ο σαμάνος καταφέρει να υπερβεί τον εφιάλτη αυτόν, θα απογειωθεί, θα φτάσει στον κόσμο των πνευμάτων. Όταν θα επιστρέψει, εξουθενωμένος πια, αλλά εξαγνισμένος, θα διηγηθεί στους συντρόφους του το ταξίδι του. Στη συνέχεια θα το ζωγραφίσει στον βράχο, χαράζοντας για πάντα την μνήμη αυτή του ταξιδιού πάνω στην ύλη, μια ύλη «ζωντανή», η οποία μετέχει της υπερβατικής εμπειρίας του.

Στο σημείο αυτό του βράχου, η ομάδα σταματά, εκτελεί τελετές, κατασκηνώνει, εγκαθίσταται - μέχρι την επόμενη περιήγηση. Αργότερα θα

⁴²Και στα ελληνικά, οι λέξεις *τελευτάω* (πεθαίνω) και *τελετή* έχουν κοινή ρίζα (*τέλος*). Στα Ελευσίνια Μυστήρια, οι μύστες μιλούσαν για εμπειρία θανάτου

σταματήσει εκεί μια άλλη ομάδα Σαν⁴³ ή μια επόμενη γενιά. Για έξι γενιές, οι Σαν θα αφήσουν το σχέδιο πάνω στο βράχο απείραχτο. Ύστερα, κάποιοι άλλοι σαμάνοι θα το ανανεώσουν, θα το εμπλουτίσουν με τις δικές τους εμπειρίες. Κάποιες βραχογραφίες είναι ηλικίας χιλιάδων ετών, άλλες πάλι πιο πρόσφατες. Αλλά σε κάθε περίπτωση, ακόμη και σήμερα οι Σαν, κάτω από τη μεμβράνη του βράχου εκτελούν τις τελετουργίες τους: διότι ο βράχος είναι ιερός – το ιερό «πέπλο» μέσα από το οποίο ο άνθρωπος περνά από τη λήθη στη μνήμη – τη μνήμη των προγόνων, του θεού, της πρότερης, ζωικής, φύσης του ανθρώπου.

Η ζωγραφιά πάνω στο βράχο εντάσσεται σε μια κοσμογονία όπου η γη είναι η τροφός, από την οποία οι άνθρωποι και τα ζώα συλλέγουν καρπούς. Οι αλλαγές του καιρού επηρεάζουν την ανάπτυξη των καρπών και αυτή με τη σειρά της την κίνηση των ζώων και τέλος των ανθρώπων, που τα κυνηγούν. Στη σαβάνα η βροχή είναι πολύτιμη, διότι θέτει σε κίνηση την αλυσίδα φυτό-ζώο-άνθρωπος. Μπορεί όμως να είναι και καταστροφική, όταν γίνεται καταιγίδα. Το κάλεσμα της βροχής από τον σαμάνο θεωρείται το ανώτατο στάδιο των μαγικών ικανοτήτων του. Για να το επιτύχει αυτό, θα αποτραβηχτεί από την κοινότητα και θα πάει σε ένα δικό του, μυστικό μέρος, όπου θα «συλλάβει» το τέρας της βροχής (Lewis-Williams, Pearce, 2004). Η μυστική αυτή συνδιαλλαγή ανθρώπου-περιβάλλοντος, κάτι που στο νου ενός σύγχρονου ανθρώπου αγγίζει τα όρια του παράλογου συναντάται σε πολλούς αυτόχθονες λαούς, όπως για παράδειγμα στο χορό της βροχής των ιθαγενών της Βορείου Αμερικής.

β) Το ιερό ως τόπος. Ο σαμανισμός των Σαν είναι ανοικτός σε όλους: όλοι μπορούν να διδαχθούν την τέχνη των σαμάνων, άντρες ή γυναίκες και όλοι θα μετέχουν της εκστατικής εμπειρίας – ο καθένας με τον δικό του τρόπο, με το δικό του κορμί, με τη δική του ψυχή. Σημείο αναφοράς ο βράχος, ζωντανή ύλη και μνήμη για τις επόμενες γενιές. Ο βράχος είναι ο φάρος, το σημείο όπου σταματά η *πλάνη*, η περιπλάνηση του κυνηγού – τροφοσυλλέκτη μέσα στον κύκλο της φύσης, πίσω από τις κινήσεις των ζώων, του νερού, των φυτών. Ο βράχος είναι η πλέον στέρεα μορφή της φύσης, εκεί όπου η ομάδα θα σταματήσει για να προστατευθεί, να κατασκηνώσει, να ξεκουραστεί. Ο βράχος είναι η *στάση* στην πορεία των νομάδων, που περνούν από την πλάνη της επιβίωσης και της αναζήτησης τροφής, στην εξύμνηση της ζωής και των βαθύτερων μυστηρίων της. Φυσικές μήτρες της γης, σμιλεμένες από το χρόνο και

⁴³Οι Σαν είναι συνήθως οργανωμένοι σε μικρές κοινότητες συνήθως όχι άνω των 100 ατόμων.

τα στοιχεία της φύσης, οι βράχοι, όπως και τα σπήλαια, αποτέλεσαν την κοιτίδα της ιερότητας στις πρώιμες κοινωνίες. Πάνω σε βράχους – μέσα στους βράχους - σμίλεψαν τις κατοικίες τους και μαζί τους τις φυσικές «εκκλησίες» τους, οι Ανασάζι της Νεβάδας και οι Πουέμπλος του Νέου Μεξικού (στις σημερινές ΗΠΑ). Οι Αβορίγινες της Αυστραλίας λατρεύουν το Ουλουρού (ή αλλιώς Ayer's Rock) ως το απόλυτα φυσικό ορόσημο της γέννησης του κόσμου μέσα από την εποχή των ονείρων. Οι βραχογραφίες και τα πετρογλυφικά τους διατηρούν την ίδια συμβολική λειτουργία με αυτά των Σαν ή των ιθαγενών της Βόρειας Αμερικής: τοτεμικά ζώα, γεωμετρικά σύμβολα, τελείες, γραμμές είναι η γλώσσα του ονείρου, των πνευμάτων, της έκστασης και ό,τι άλλου δεν έχουμε ακόμα ανακαλύψει. Αποτελούν ορόσημο για τον κάθε λαό που τα δημιουργεί.

Πολύ νωρίτερα, οι σαμάνοι της προϊστορίας είχαν σμιλέψει τα δικά τους ταξίδια στην Αλταμίρα της σημερινής Ισπανίας, στο Chauvet της Γαλλίας, στο Γιν της Μογγολίας, στο Βόρνεο της Ινδονησίας⁴⁴ και όπου αλλού βρίσκονται ακόμα βραχογραφίες κρυμμένες ή σβησμένες από το χρόνο και τις τεκτονικές κινήσεις της γης⁴⁵. Η τέχνη των βράχων σε όλα τα σημεία του κόσμου μοιάζει να σηματοδοτεί μια κοινή σημειολογία, αυτή της διάσχισης του «πέπλου» σε έναν άλλο κόσμο. Για αυτούς που ασπάζονται αυτή τη σημειολογία, η εικόνα έχει από μόνη της τη δύναμη της μνήμης, του βράχου, του ζώου που απεικονίζεται, των υλικών από τα οποία είναι φτιαγμένη (συνήθως ώχρα, αίμα ή λίπος ζώου⁴⁶).

Δεν είναι όμως μόνο η εικόνα: είναι και τα σύμβολα που τη συνοδεύουν και που συχνά τα συναντάμε ακόμα και μόνα τους. Γεωμετρικά σύμβολα της παλαιολιθικής εποχής, τα οποία συναντώνται στα βάθη εξαιρετικά δύσκολα προσβάσιμων σπηλαίων σε όλο τον κόσμο: πρόσφατη έρευνα της παλαιoανθρωπολόγου Genevieve von Petzinger (2015) αποδεικνύει την ύπαρξη 32 τέτοιων κοινών συμβόλων (George, 2016) (βλ. εικ. 3).

Τι μπορεί να σημαίνουν αυτά τα σύμβολα; Και το πλέον εκπληκτικό: πώς μπορεί τα ίδια σύμβολα, φτιαγμένα με την ίδια περίπου τεχνοτροπία όσον αφορά στα υλικά, να βρίσκονται διάσπαρτα, στα βάθη σπηλαίων, στις τέσσερις γωνιές του

⁴⁴Βραχογραφίες 40.000 ετών, έχουν βρεθεί στο σπήλαιο Lubang Jeriji Saleh στο Βόρνεο της Ινδονησίας.

⁴⁵Στη συμβολική σημασία των βράχων σε πολλές άλλες κοινωνίες και πολιτισμούς και ιδιαίτερα στο αρχαίο ελληνικό κοσμοσύστημα θα αναφερθούμε στα επόμενα κεφάλαια.

⁴⁶Θα μπορούσε να μας θυμίσει την πίστη στη δύναμη ορισμένων ορθόδοξων εικόνων όπως π.χ αυτή της Παναγίας της Τήνου, η οποίες είναι φορτωμένες πίστη και δοξασία και συνοδεύονται από έναν μύθο της ανακάλυψης

πλανήτη; Μια πρώτη «παγκοσμιοποίηση»; Μια πρώτη μορφή γραφής; Μια πρώτη έκφραση μνήμης στη σπηλιά του προϊστορικού εγκεφάλου, προστατευμένη από το φως, γιατί το φως είναι ροή, είναι φύση, είναι χρόνος;

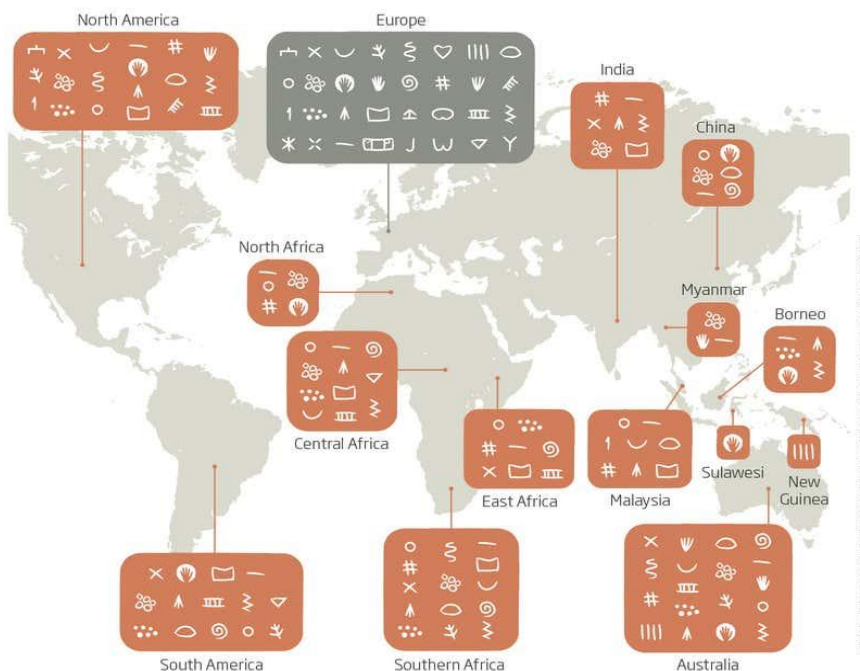
Αν τουλάχιστον μπορεί κανείς να εκμαιεύσει κάποιο συμπέρασμα από αυτό το φαινόμενο, αυτό θα ήταν η διαπίστωση μιας κοινής καταγωγής των δημιουργών αυτών των συμβόλων από τον τόπο από τον οποίο ξεκίνησαν οι πρώτοι Homo Sapiens: από την Αφρική. Αυτό εξάλλου εικάζει και η ίδια η Von Petzinger (2015). Η ανακάλυψη του σπηλαίου του Blombos, σύμφωνα με την Καναδή ερευνήτρια, ενισχύει αυτή την υπόθεση. Σε ό,τι αφορά την αντιστοιχία των συμβολισμών αυτών με την ανάγνωση των βράχων από τους σημερινούς κυνηγούς-τροφοσυλλέκτες Σαν, δεν μπορούμε παρά εικασίες να κάνουμε. Πρόκειται ωστόσο για έναν «πολιτισμό» ο οποίος, έξω από την Αφρική, υπολογίζεται ότι εμφανίστηκε τουλάχιστον 40.000 χρόνια πριν την εποχή μας και διήρκεσε πιθανότατα έως την εμφάνιση της γεωργίας, 10.000 χρόνια πριν. Αν λάβουμε υπόψη αυτή τη χρονική διάρκεια, διαπιστώνουμε ότι πρόκειται για έναν «πολιτισμό» ή μια «φάση» της ανθρωπότητας η οποία διήρκεσε πολύ περισσότερο από τη δική μας. Τι ήταν όμως αυτό που έκανε τους ανθρώπους να διεισδύουν σε τόσο δυσπρόσιτα σπήλαια, αν πράγματι ήθελαν να κοινοποιήσουν τα μηνύματά τους στον υπόλοιπο κόσμο; Και αν πρόκειται για έναν πρώτο, ανθρώπινο κώδικα, ποιο το νόημα των συμβόλων του; Σύμβολα γονιμότητας (Power, 2004); Οικουμενικά σύμβολα «εντοπτικών» φαινομένων (Lewis-Williams, Dowson, 1988)⁴⁷ – δηλαδή σχημάτων που εμφανίζονται στο εσωτερικό του ματιού; Σύμβολα της «σπηλιάς» του μυαλού – όταν αυτή προσπαθεί να προσεγγίσει το άδυτο; Ή μήπως, σύμβολα που εμφανίζει στους ανθρώπους ο κατεργάρας θεός των Βουσμάνων, ο Kaggen, προτού «ξεράσει» τον νέο κόσμο μέσα από το στομάχι του τέρατος; Ίσως πάλι, να είναι σύμβολα θνητότητας, δηλαδή, σύμβολα-σήματα, όπως θα έλεγε ο Πλάτων. Ίσως όλα τα παραπάνω, ή τίποτα από αυτά. Ό,τι και να είναι, τα σύμβολα αυτά εκμαιεύονται από τα βάθη της γης – είναι σαν να τα κυφορεί η ίδια η γη, μέσα της.

Είναι λοιπόν, τα βάθη της γης και κατ'επέκταση τα σπήλαια, ο πρώτος τόπος του ιερού; Από την πρώτη εναπόθεση των νεκρών - τα πρώτα *σήματα-μνήματα*, τα πρώτα δείγματα συμβολικής σκέψης - τα σπήλαια μοιάζουν να είναι πράγματι πρωταρχικός τόπος της ιερότητας.

⁴⁷«Εντοπτικά φαινόμενα» ονομάζονται τα σχήματα που βλέπει κανείς με τα μάτια κλειστά, κάτω από ορισμένες συνθήκες.

Consistent doodles

The symbols seen on relics from Stone Age Europe are also found in caves throughout the rest of the world. The similarities suggest the marks are more than just random scribbles



Εικόνα 4 Σύμβολα που απεικονίζονται σε ευρήματα από τη Λίθινη εποχή στην Ευρώπη έχουν βρεθεί και σε άλλες σπηλιές, σε διάφορα μέρη του κόσμου. Οι ομοιότητες μεταξύ τους καταδεικνύουν ότι τα σημάδια αυτά είναι κάτι παραπάνω από ορνιθοσκαλίσματα. (μτφρ.)

Τι εννοούμε, όμως, όταν μιλάμε για το *ιερό*; Ως αφηρημένη έννοια, «το ιερό» το συναντάμε κατά βάση στις κοινωνικές επιστήμες, κατά τη μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου κυρίως στις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες. Στην αντίθεση μεταξύ «ιερού» και «κοσμικού» ή «βέβηλου» ανίχνευσε ο Emile Durkheim την απαρχή της θρησκείας. Στην αντίθεση ιερού και βέβηλου εντόπισε ο Mircea Eliade τη βασική αρχή που διαφοροποιεί το χώρο και το χρόνο στις κοινωνίες που εμπνέονται από την ιερότητα ή τη θρησκεία: ο άνθρωπος, μας λέει ο Eliade (1987), οργανώνει την κατοικία του γύρω από έναν άξονα, τον «κοσμικό άξονα» (*axis mundi*), που τον συνδέει με το σύμπαν. Επίσης, οργανώνει τον χρόνο του, μέσα και έξω από τις ιερές στιγμές που καθαγιάζουν τη γέννηση, το θάνατο, τη μετάβαση από την εφηβεία στην ενηλικίωση. Η σύγχρονη κοινωνία έχει αποτινάξει την έννοια της ιερότητας από την καθημερινότητά της, ακόμα και στην αντίθεσή της με την κοσμικότητα.

Τι είναι όμως, το ιερό; Κάτι αρχαιολογικό; Κάτι αιώνιο; Κάτι υπεράνθρωπο; Κάτι μυστικό; Κάτι βίαιο και εξαγνιστικό; Το ιερό το συναντάμε κυρίως ως επίθετο,

στα ελληνικά αρχικά ως *ἱρόν* (ιωνική διάλεκτος), που σημαίνει κάτι το δηλωτικό θείας δύναμης ή γεμάτο με αυτήν: ιερό στάρι- *Δημήτερος ἱερὸς ἀκτὴ* (Ησίοδος, 597, 805, σελ. 152,176), *ιερός λόγος* (Ηρόδοτος, Β 51, σ. 146), *ιερός δόμος* (Όμηρος – συλλογικό, 1566). Στις περισσότερες αναφορές στον Όμηρο, το ιερό αναφέρεται στον τόπο: «*Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον*»,⁴⁸ *Ἀθῆναι*⁴⁹ “*Σούνιον ἱρόν*” (Οδύσσεια, Γ’ 278)⁵⁰. Πόλη, ακρόπολη, οχυρό, φρούριο, κάστρο, ναός, αλλά και ποταμός, νησί, ακρωτήριο. Ως ουσιαστικό, τα *ιερά* στον πληθυντικό είναι: τα αντικείμενα της θυσίας (Ηρόδοτος)⁵¹, οι προσφορές στους θεούς⁵², οι οιωνοί που προέρχονται από τις θυσίες⁵³. Μετά τον Όμηρο, τα *ιερά* δηλώνουν τα εντόσθια του θυσιασθέντος σφαγίου από τα οποία πραγματοποιούσαν την οιωνοσκοπία: *τὰ ἱερά καλά ἦν* (στον Ξενοφώντα) ή απλώς, *ταῖερά γίγνεται*.⁵⁴ Στο σημείο όπου θυσιάζονται τα «ιερά», ο τόπος είναι ιερός.

Το ιερό είναι λοιπόν κατεξοχήν σημείο, τόπος. Είναι ο τόπος μιας θυσίας και ταυτόχρονα μιας μορφής λύτρωσης. Είναι ο τόπος του θανάτου μιας ζωής και ταυτόχρονα ο τόπος πέριξ του οποίου η κοινότητα βιώνει το φαινόμενο του θανάτου και της ζωής. Ένα ζώο θα θυσιασθεί και από τη σάρκα του η κοινότητα θα τραφεί, θα ικανοποιηθούν οι θεοί, η ζωή θα συνεχιστεί. Αυτή η θυσία του ζώου θα του στερήσει τη ζωή, αλλά ταυτόχρονα θα το καθαγιάσει και μαζί με αυτόν τον καθαγιασμό, η κοινότητα θα καθαγιασθεί και αυτή. Ο τόπος αυτός, του καθαγιασμού και της θυσίας, είναι ο κατεξοχήν τόπος του ιερού, είναι το ίδιο το ιερό. Είναι το μεταίχμιο, ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο⁵⁵.

⁴⁸ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον, Τροίης ἱερά κρήδεμνα (να καταλύσουμε το οχυρό της), Od.1.2, Π.16.100; (λεξικό Lidell Scott)

⁴⁹ Od.λ.323, (idem)

⁵⁰ Στην Οδύσσεια πολλοί τόποι (περιοχές, άσπη, φρούρια κι ένα ακρωτήριο) χαρακτηρίζονται ιεροί, εκτός από το Ίλιον που αναφέραμε ήδη. Επίσης (22 φορές συνολικά, μαζί με τον α 2 και τον Ν 100: (Τροίης ἱερά κρήδεμναλόμεν). Οι Θήβες, κοντά στην Τροία (Α 366), τα τείχη της (Δ 378), ο Ογχηστός (Β 506), η Εύβοια (Β 535), οι Εχινάδες (Β 625), η Ζέλεια (Δ 103=121), Περγάμω ιερή (Ε 446), το ακρωτήριο Σούνιο η ακρόπολις των Κικόνων (ι 165), η Αθήνα (λ 323) και η Πύλος (φ 108), ο ρους του ποταμού Αλφειού (Λ 725).

⁵¹ ἰθῦσαι ἱρά (Ηροδότου Ιστορία, 1.59, 8.54) θυσίας ἱράποιείν (Id.2.63) λεξικό Liddell και Scott.

⁵² ἱερά ρέξας Ιλιάδα, II.1.147, λεξικό Liddell και Scott.

⁵³ τὰ ἱερά οὐ προεχώρει χρηστά Ηροδότου Ιστορία, 5.44 ταῖερά καλά [ἦν] (Ξενοφόντως Κύρου Ανάβασις 1.8.15)

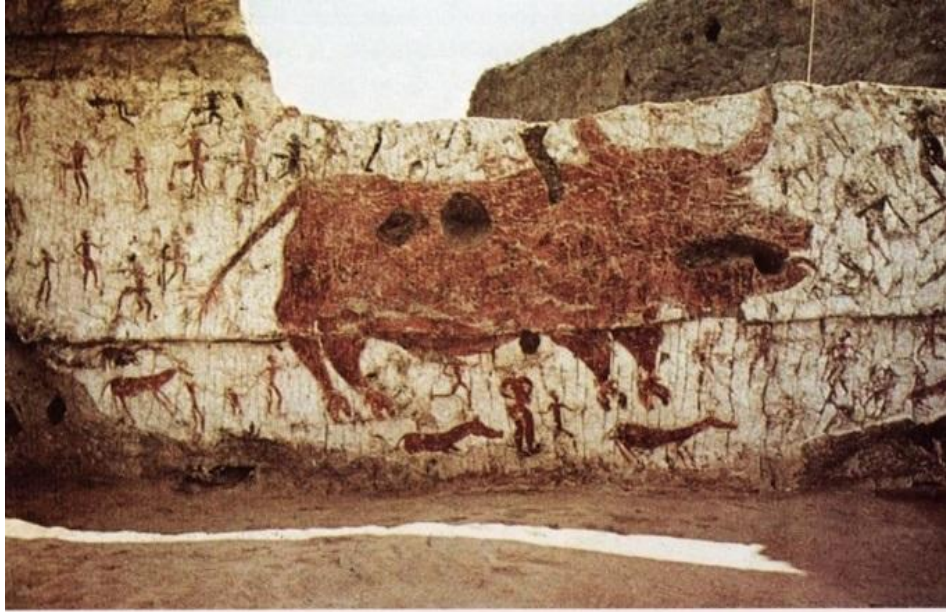
⁵⁴ Λεξικό Αρχαίας Ελληνικής, Liddell&Scott: άλλες σημασίες της λέξης στον Όμηρο είναι έκπληξη: *ἱερὸν τέλος, ἱερὸς στρατός, ένδοξο, λαμπρό στράτευμα· ἱερὸς δίφρος, εξαίσιο, λαμπρό· οὐχίερὸν*, καθόλου σημαντικό ζήτημα, ανάξιο λόγου, *ἱερὸς πόλεμος*, ιερός, καθαγιασμένος πόλεμος, πόλεμος εναντίον ιεροσύλων, στον Αριστοφάνη: *ἱερά γράμματα*, = *ιερογλυφικά*, στον Ηρόδοτο: *ἱερὸν τὸ σῶμα τῷ Θεῷ διδόναι*, λέγεται για κάποιον που αφιερώνεται στον θεό, στον Ευριπίδη: *ἱερὸς νόμος*, ο νόμος περί της θυσίας, στον Δημοσθένη:

⁵⁵ Η ανίχνευση της ιδρυτικής πράξης της θρησκείας – ή, στην περίπτωση μας, της θρησκευτικότητας, στην θυσία και κατ’επέκταση στη βία όπως αυτή διατυπώνεται στο έργο του Rene Girard, αποτελεί μια

γ) **Το ιερό ως δύναμη και η δύναμη της θυσίας.** Η απανταχού παρουσία της ιερής θυσίας στη θρησκεία, οδήγησε μελετητές όπως ο Rene Girard (1991) και ο Walter Burkert (1972/2011) στο συμπέρασμα ότι η βία (Girard) και ο φόνος (Burkert) βρίσκονται στη βάση της θρησκείας και κατά συνέπεια της ανθρώπινης κοινωνίας. Στο έργο του *Homo Necans* (από το λατινικό ρήμα *neco*: φονεύω, σφαγιάζω: Ο φονεύων άνθρωπος), ο γερμανός ελληνιστής αναδεικνύει τον κεντρικό ρόλο της θυσίας στις περισσότερες αρχαιοελληνικές τελετές και τη συγγενείά τους με πανάρχαιους πολιτισμούς της Μεσογείου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το Chatalhoyuk – ένας μεγάλος νεολιθικός οικισμός (χρονολογείται περίπου μεταξύ 7ης και 5ης χιλιετίας π. Χ) του οποίου οι εντυπωσιακές τοιχογραφίες που αναπαριστούν σκηνές κυνηγιού. Οι τοιχογραφίες αυτές εντυπωσιάζουν στην ομοιότητά τους με τις τοιχογραφίες των βουσμάνων Σαν. Και εδώ παρατηρούμε ότι ο ταύρος βρίσκεται στο επίκεντρο, οι διαστάσεις του υπερμεγέθεις, ενώ περιτριγυρίζεται από την ομάδα των κυνηγών (βλ. κατωτέρω, εικόνα από τοιχογραφία στο Chatalhoyuk). Οι αναπαραστάσεις αυτές είναι σκηνές κυνηγιού, όπως αυτές που βρίσκουμε στις βραχογραφίες της παλαιολιθικής περιόδου στην Αφρική και στη συνέχεια στην Ευρώπη.

Για τον Burkert (2011) η θυσία και η βία που αυτή προϋποθέτει, βρίσκεται στη ρίζα του θρησκευτικού φαινομένου και αποτελεί *ίδιον* του ανθρώπου - *Homo Necans*: ο άνθρωπος που σκοτώνει. Διαβλέπει μάλιστα, μια ομοιότητα ανάμεσα στις τελετές ταφής και στις θυσιαστικές τελετουργίες καθώς αντιμετωπίζει ως βία και το φαινόμενο του θανάτου. Για τον Burkert, η θυσιαστική τελετουργία βρίσκει τις ρίζες της στην ενοχή. Μάλιστα, ο Γερμανός φιλόλογος αναφέρεται στην ενοχή των κυνηγών απέναντι στο ίδιο τους το κυνήγι. Εμπνευσμένος από την φροϋδική ανάλυση, συναντά την ενοχή στην ίδια τη δομή της θυσιαστήριας τελετουργίας: ενοχή (λόγω της θανάτωσης του σφαγίου) - αποκατάσταση (μέσω της καθιέρωσής του). Είναι λοιπόν η θυσία, σύμφωνα με τον Burkert, ένας μηχανισμός εκτόνωσης της ενοχής ο οποίος ανάγεται τόσο βαθιά όσο η ανθρώπινη προϊστορία.

εξαιρετικά ενδιαφέροντα, διαυγή ανάλυση, η οποία ωστόσο δεν μας καλύπτει στην προσπάθειά μας να ορίσουμε την ιερότητα. Το δίπολο θυσία-εξαγνισμός αποτελεί μια ουσιαστική, θεμελιώδη πτυχή του ιερού, μια μορφή ανάγνωσης.

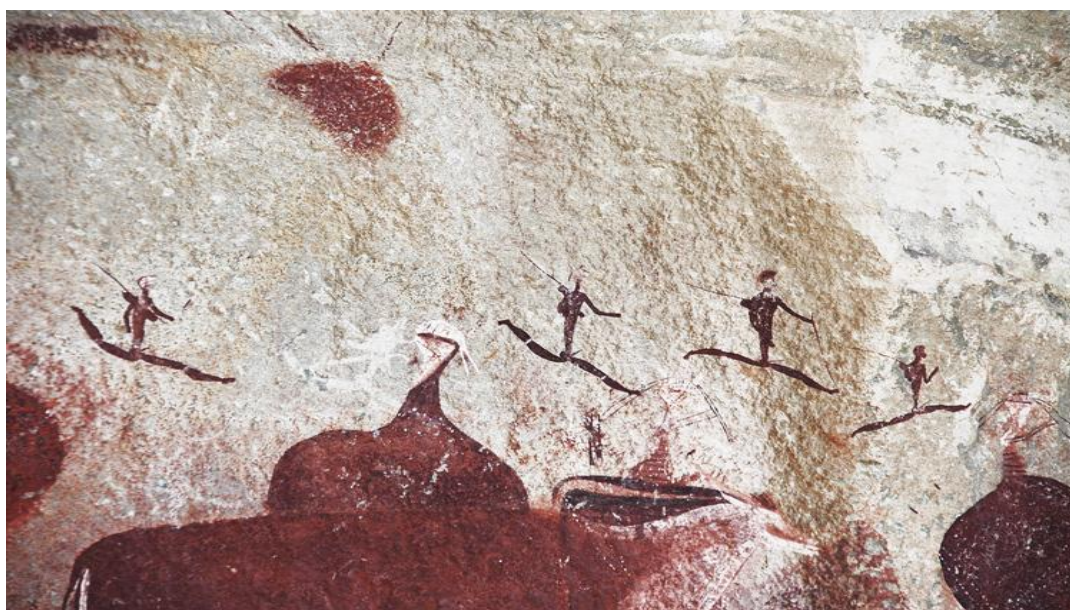


Εικόνα 5 Τοιχογραφία στο *Chatalhoyuk*

Μπορεί όμως η ενοχή, ως ψυχολογικό υπόβαθρο, να οδηγήσει στο φαινόμενο του τοτεμισμού, αυτής της «θεοποίησης» του θυσιαζόμενου ζώου υπό τη μορφή της ταύτισης με αυτό; Γιατί, τι άλλο μπορεί να σημαίνουν οι αφρικανοί *θηριάνθρωποι*, ή ακόμα οι διονυσιακοί Σάτυροι ή οι Πάνες; Η βία από μόνη της δεν αρκεί για να καταστήσει την πράξη ιερή. Η θυσία είναι μια τελετουργία η οποία εμπεριέχει τη βία και παραδόξως, ταυτόχρονα, την φροντίδα και την καθαγίαση του θύματος. Μέσα από τη τελετουργική θυσία το θύμα «αναβαθμίζεται», γίνεται ιερό. Η βίαιη κίνηση του φόνου συνοδεύεται από την αργή κίνηση της τελετουργίας. Η βίαιη αφαίρεση της ζωής συνοδεύεται από την αέναη αίσθηση της προσφοράς στους θεούς, στους προγόνους, στην κοινότητα. Ο άνθρωπος μιμείται τη φύση, όπου τα ζώα σκοτώνουν το ένα το άλλο για να επιβιώσουν. Όμως αυτή η μίμηση έχει τελετουργική διάσταση και σε αυτό διαφέρει από το κυνήγι στο οποίο επιδίδονται τα ζώα: η τελετουργία είναι εκεί για να επιστέψει τη σύνδεση ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο μέσα από την ανθρώπινη φαντασία: η λειτουργία αυτή, συνδετική, συμβολική, μυθολογική, είναι η ίδια η ιερότητα.

Η τελετουργική θανάτωση μιας ζωής, την καθιστά ιερή. Όμως η ζωή αυτή έγινε ιερή ήδη από τη στιγμή που επιλέχθηκε για τη θυσία. Η ζωή αυτή συμβολίζει τον ίδιο το θεό, τη δύναμή του. Όταν η ζωή αυτή θυσιάζεται, το πνεύμα του θεού απελευθερώνεται. Η πρώτη μορφή του Kaagen, του θεού των Σαν, είναι ο ταυρότραγος. Ταύρος ήταν μια από τις μορφές του Διόνυσου και του Δία. Όταν οι

Σαν κυνηγούν τον ταυρότραγο και στη συνέχεια, τελετουργικά τον θυσιάζουν, είναι σαν να θυσιάζουν τον ίδιο τον θεό και στη συνέχεια, μεταλαμβάνουν και μοιράζονται τη σάρκα και το αίμα του. Στις βραχογραφικές απεικονίσεις του κυνηγιού που αποτελούν το σκηνικό της τελετουργίας των Σαν, το θήραμα βρίσκεται στο επίκεντρο, μεγεθυμένο, αποθεωμένο. Γύρω του οι άνθρωποι, μικροσκοπικοί κυνηγοί ή θηριάνθρωποι σε κατάσταση ενθουσιασμού. Απεικονίζονται γυμνοί, σε κατάσταση στύσης. Η απεικόνιση αυτή φέρνει ίσως σε αμηχανία τον σύγχρονο παρατηρητή, αμήτητο στα μυστήρια της φύσης. Τι είναι αυτό που προκαλεί το ερωτικό στοιχείο των κυνηγών;



Εικόνα 6 Αναπαράσταση κυνηγιού σε βραχογραφία των Σαν, στην επαρχία της Κοναζούλου-Νατάλ

Το ερωτικό – γονιμοποιό στοιχείο σε συνδυασμό με το κυνήγι, θα το συναντήσουμε και σε άλλους αντίστοιχους συμβολισμούς, όπως ο φαλλός του Πάνα ή του Διονύσου. Όσο για την Άρτεμη, θεά του κυνηγιού, βρίσκεται στον αντίποδα του αρσενικού ερωτισμού, αντικατοπτρίζοντας τη θέση των γυναικών στην κοινωνία που τη φαντάστηκε: η παρθενία της Αρτέμιδος εκφράζει το αρχέγονο ταμπού, την απαγόρευση παραβίασης της σάρκας της έφηβης γυναίκας, ταμπού το οποίο το κυνήγι, ως πράξη βίαιη, αιματηρή, υπερβαίνει. Αποδεχόμενη το γονιμοποιό στοιχείο της θυσίας του κυνηγιού, η ελληνική μυθολογία θα θέσει την παρθένα Άρτεμη ως προστάτιδα των τοκετών. Το κυνήγι θα έχει ωστόσο κεντρικό ρόλο στην σεξουαλική ανάπτυξη των εφήβων αγοριών, ως απαραίτητη φάση των περισσότερων τελετών ενήβωσης, στις «πρωτόγονες», και όχι μόνο, κοινωνίες.

Ποιο είναι, όμως, το έναυσμα που αφυπνίζει το ερωτικό στοιχείο στην τελετουργία της θυσίας, όπως τουλάχιστον αυτό αναπαρίσταται σε πλήθος θρησκευτικών εκφράσεων σε όλες τις ανθρώπινες παραδόσεις, με κατεξοχήν τις «πρωτόγονες»; Τι είναι άραγε αυτός ο «πρωτόγονος» ερωτισμός που σήμερα μας φαίνεται τόσο ξένος; Μήπως συνάδει με «πρωτόγονα», «παγανιστικά» ήθη και έθιμα τα οποία δεν μπορούν πλέον να εμπνεύσουν αντίστοιχα συναισθήματα στον σύγχρονο παρατηρητή;

Στο κλασικό του έργο «Ο ερωτισμός», ο Georges Bataille (1957), συνδέει τον ερωτισμό με την ιδέα της *παραβίασης* (transgression): ο ερωτισμός είναι το διαφοροποιό στοιχείο ανάμεσα σε ζωική και ανθρώπινη σεξουαλικότητα. Έχει να κάνει με αυτή ακριβώς τη συνείδηση του θανάτου και την συνείδηση της παραβίασής του μέσω του γενετήσιου ενστίκτου. Η θυσία, «ενεργοποιεί» το ερωτικό στοιχείο μέσω της βίας πάνω στη σάρκα που σχίζεται και μας φέρνει σε επαφή με τα ενδότερα του θύματος, τα εντόσθια, τα ζωτικά όργανα, το αίμα. Τι είδους παραβίαση μπορεί να είναι αυτή; η παραβίαση της ιερότητας της ζωής, όπως αυτή εμφανίζεται μέσα από τη μορφή του θηράματος, που είναι ταυτόχρονα σύμβολο της θεϊκής και της ανθρώπινης δύναμης. Αν ο ταυρότραγος είναι μια από τις μορφές του θεού, τότε είναι ιερός. Δεν παύει ωστόσο να αποτελεί αντικείμενο θυσίας: ακριβώς αυτή η ιερή φύση του είναι που ενώνει τον θύτη-άνθρωπο με την ιερότητα που διασφαλίζει τη συνέχεια του κύκλου της ζωής. Η βίαιη πρόσβαση στα σωθικά του ζώου, μέσω της θυσίας, προσομοιάζει στην παραβίαση της σάρκας του ερωτικού αντικειμένου (Bataille, 1957).

Αναζητώντας το κοινό σημείο ανάμεσα στη θυσία και στον έρωτα, ο Bataille καταλήγει στη σάρκα: αυτή είναι που αποκαλύπτουν τόσο η ερωτική πράξη όσο και η θυσία. «Αυτό το αίμα, αυτά τα όργανα τα γεμάτα ζωή, δεν ήταν αυτά που βλέπει η ανατομία: μόνο μια εμπειρία εσωτερική, όχι η επιστήμη, θα μπορούσε να αποκαταστήσει το συναίσθημα των Αρχαίων» (Bataille, 1957, σ. 101)⁵⁶. Μαζί με τη βία, στη θυσία ενυπάρχει και η υπόσχεση της συνέχισης της ζωής, αφού η θυσία είναι ταυτόχρονα και πηγή ζωής: η ιερή βρώση, η βρώση του θυσιασθέντος ζώου, είναι μια μορφή μετάληψης της δύναμής του και μια *κοινωνία*, το μοίρασμα δηλαδή αυτής της τροφής ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας. Η κοινότητα αντιλαμβάνεται ότι βασική

⁵⁶Επιπλέον ο Bataille συμπληρώνει την άποψή του αυτή με μια άλλη υπόθεση: την υπόθεση ότι και η σεξουαλική πράξη αποτελεί οικουμενικό ταμπού.

προϋπόθεση επιβίωσής της είναι ο θάνατος μιας άλλης ζωής, η οποία *θυσιάζεται* για τον σκοπό αυτό, προσφέροντας το σώμα και το αίμα της.

Τελευταίο στάδιο της θυσιαστικής τελετουργίας στην ιστορία της θρησκείας, είναι ο χριστιανισμός, αφού ο Χριστός, ως αμνός, θυσιάζεται ο ίδιος για το καλό της ανθρωπότητας. Το αίμα γίνεται πλέον κρασί και το σώμα, γίνεται άρτος, μέσα από το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Η συμβολική θυσία του Χριστού, η οποία βρίσκεται στην καρδιά της χριστιανικής θρησκείας, πραγματοποιείται και αυτή τελετουργικά στο αντίστοιχο *ιερό* του χριστιανικού ναού, το λεγόμενο *άβατο*, εκεί όπου μπορούν να εισέλθουν μόνο οι κληρικοί. Εκεί βρίσκεται η Αγία Τράπεζα, πάνω στην οποία τελείται η αναίμακτη θυσία του Ιησού. Αποσιωπώντας τη βία της σάρκας ο Χριστιανισμός αποσιωπά τη σχέση της θυσίας με την σκληρή αλήθεια της ζωής και του θανάτου. Χωρίς την τελετουργική θυσία, το μόνο συναίσθημα που απομένει μπροστά στο θέαμα της σφαγής των ζώων είναι η ναυτία, όπως σημειώνει ο Bataille (1957). Η σάρκα έχει ενοχοποιηθεί και ο δρόμος προς τον ασκητισμό έχει ανοίξει. Η ταύτιση του ασκητή με το θύμα της θυσίας, το Χριστό, μπορεί και αυτή να έχει μέσα της, ένα στοιχείο ερωτικό, διαφορετικό, ωστόσο από τη δύναμη της σάρκας και του γενετήσιου ενστίκτου. Το πνεύμα έχει χωριστεί από το σώμα και η ωμή, σαρκική πραγματικότητα της θυσίας είναι πλέον μακριά.

Έχει λοιπόν, η δύναμη αυτή, την οποία εμπνέει η θυσία, ένα στοιχείο ερωτικό – το οποίο δεν σχετίζεται απαραίτητα με τη σεξουαλικότητα. Μπορούμε να πούμε πως στη φρίκη της βίας αντιπαρέρχεται ο έρωτας – ή τουλάχιστον, μια μορφή έρωτα. Μια δύναμη η οποία ενεργοποιείται μέσα από την τελετουργία, προσδίδοντας ερωτική ένταση στο ιερό. Μπορεί επίσης, η δύναμη του ιερού να είναι δύναμη κυρίως πνευματική, όπως στην περίπτωση του σαμανισμού, αλλά και του ασκητισμού και του χριστιανισμού που θα εμφανιστεί αργότερα. Η ενέργεια αυτή, μπορεί να λέγεται *n/um, mana, orenda*. Μπορεί να ονομάζεται *numinoses* (νεύμα, πνεύμα, δύναμη, δέος) όπως την ονόμασε ο Γερμανός θεολόγος Rudolf Otto (2020/1917). Σε κάθε περίπτωση, το *ιερό*, εκφράζει κατά κύριο λόγο, δύναμη, ιδιότητα.

Στην ελληνική γλώσσα, η λέξη *ιερό* ακόμα και όταν τη συναντάμε ως ουσιαστικό, στην πραγματικότητα λειτουργεί ως επίθετο: χαρακτηρίζει την *ιερή ιδιότητα* ενός ουσιαστικού που έχει χαθεί στη γλώσσα, σαν να έχει κατακλυστεί από την ίδια αυτή δύναμη της ιερότητας: τα σφάγια λέγονται απλά *τα ιερά*. Το ίδιο και το *ιερό* του ναού, το κατεξοχήν σημείο της ιερότητας. Ο *Ιερός νόμος*, έκφραση που εμφανίζεται αρχικά στον Ευριπίδη, αναφέρεται στον νόμο περί της θυσίας. *Ιερά*

γράμματα είναι τα ιερογλυφικά (Ηρόδοτος, Β 36, σ. 139-140), *ιερά πράγματα*, οι τελετές, *ιερά αγάλματα*. Όμως επίσης, ιερός πόλεμος, ιερά νόσος⁵⁷, ιερά οδός. Η *Ιερομηνία*, αναφέρεται στις ιερές μέρες του μήνα όπου πραγματοποιούνταν γιορτές. Διότι το ιερό, εκτός από τόπος είναι και στιγμή, η στιγμή όπου σταματά ο χρόνος της καθημερινότητας και αρχίζει ο «χρόνος εκτός χρόνου», ο χρόνος του κενού ή της αιωνιότητας.

δ) Ο χρόνος του ιερού. Το τελετουργικό – αυτό της εισόδου σε μια άλλη διάσταση, τη διάσταση του ιερού - μοιάζει σαν την «εκτέλεση» ενός ονείρου: την προσπάθεια του ανθρώπου να ονειρευτεί και παράλληλα να εισχωρήσει στο μυστήριο της ζωής και του θανάτου. Ή πάλι, πολύ απλά, να αντιστρέψει το ανεπίστρεπτο του θανάτου μέσα από το όνειρο, το σαμανιστικό ταξίδι στον «άλλο» κόσμο, τον χρόνο πριν τη δημιουργία, τον χρόνο των προγόνων, τον χρόνο του θεού.

Ο σαμανισμός, θα λέγαμε, είναι μια τεχνική, η τεχνική του «πρωτόγονου» ανθρώπου να φτάσει στον κόσμο αυτό. Σήμερα γνωρίζουμε ότι ο σαμανισμός – η πίστη δηλαδή ότι ορισμένοι άνθρωποι, άνθρωποι-ιερείς, έχουν μια ιδιαίτερη σχέση με το ιερό και άρα μπορούν να την κοινωνήσουν και στα άλλα μέλη της κοινότητας, υπήρξε η κυρίαρχη μορφή θρησκευτικότητας σε όλη την πρώιμη ανθρωπότητα, αυτή των κυνηγών – τροφοσυλλεκτών. Τον συναντάμε ακόμα στους αυτόχθονες λαούς της Σιβηρίας (από όπου προέρχεται και η λέξη “σαμάνος”), της Αφρικής, της Ασίας και της Νότιας Αμερικής. Ο σαμανισμός έχει να κάνει με την πίστη του ανθρώπου στο «μέρος του εγκεφάλου που ονειρεύεται» (Bateson, 1972, σ. 266)⁵⁸.

Ο χρόνος του ιερού είναι ο χρόνος “έξω” από την καθημερινή επιβίωση. Είναι ο χρόνος της μνήμης, ο αναλλοίωτος χρόνος. Ο χρόνος της φύσης είναι ο χρόνος της επιβίωσης: είναι το πέρασμα των εποχών, των μηνών, των ημερών: ο χρόνος του ήλιου και του φωτός, του σκότους και της σελήνης. Στο βάθος της σπηλιάς, στο αιώνιο σκοτάδι, βρίσκονται κρυμμένα τα σύμβολα ή τα σώματα, όπως στο ιερό μιας εκκλησίας. Εκεί που δεν τα βλέπει το φως, δηλαδή ο χρόνος, κάτω από τη γη, όπως συνέβαινε και με την εναπόθεση των νεκρών ή όπως συμβαίνει με την κύηση, προτού η ζωή βγει έξω, στο φως του κόσμου. Αν και δεν μπορούμε ούτε καν να εικάσουμε μια ερμηνεία των πρώτων, προϊστορικών, αφηρημένων συμβόλων, μπορούμε να

⁵⁷Στα αρχαία ελληνικά, η επιληψία

⁵⁸Εδώ, ο Bateson μιλά για την δεξιά πλευρά του εγκεφάλου η οποία αντιστοιχεί στη συμβολική λειτουργία.

διαπιστώσουμε ορισμένα στοιχεία τα οποία προσιδιάζουν σε αυτό που ονομάζουμε *ιερό*: προστατευμένα από το χρόνο και από τον εμφανή, εξωτερικό χώρο, τα ανεξίτηλα αυτά σύμβολα φέρουν μνήμες-μηνύματα ανθρωπίνων υπάρξεων μιας άλλης εποχής της ανθρωπότητας. Μιας εποχής που μας άφησε ίχνη ελάχιστα, τα οποία όμως διατηρήθηκαν για δεκάδες χιλιάδες χρόνια, κρυμμένα στα βάθη της γης. Και αφού δεν γνωρίζουμε το νόημα αυτών των συμβόλων, το μόνο που μπορούμε να πούμε γι'αυτά είναι ότι αποτελούν σύμβολα αιώνια και χθόνια, έτσι όπως είναι χαραγμένα στα σωθικά της γης.

Μπορεί λοιπόν τα σπήλαια να είναι *ιερά* - ίσως οι πρώτοι κατεξοχήν ιεροί τόποι, όπως και οι βράχοι, που σηματοδοτούν τις εισόδους ή τις προεκτάσεις τους. Είναι φυσικά καταφύγια και γι'αυτό, ακόμα και σε μέρη που δεν υπήρχαν βράχοι ή σπήλαια, οι άνθρωποι συχνά κατασκεύαζαν φάτνες που θύμιζαν σπήλαια, για να έρχονται κοντά στους παλμούς της γης και να τελούν τα ιερά τους⁵⁹. Τα βράχια είναι υπέροχα, όταν την ημέρα προσφέρουν τη σκιά τους στους διαβάτες. Είναι ταυτόχρονα και τρομακτικά, τη νύχτα, όταν επιβάλλουν το στέρεο σκοτάδι τους. Τα σπήλαια είναι τόποι γενεσιουργοί αφού μέσα τους γεννήθηκαν ή ανατράφηκαν θεότητες όπως ο Δίας, ο Διόνυσος, ο Χριστός. Είναι και τόποι θανάτου, όπως μαρτυρούν τα πολυάριθμα ευρήματα. Η διττή σημασία του ιερού βρίσκει την άρτια έκφρασή της μέσα στη σπηλιά ή το βράχο, που εκφράζει ταυτόχρονα κάτι θείο και εξαισιο, φοβερό και δαιμονικό. Κάτι που προστατεύει αλλά και που τρομάζει, καθώς αποτελεί πέρασμα από τη ζωή στο θάνατο. Ως κατεξοχήν χώρος θυσίας ή απεικόνισής της, ο βράχος φέρει το δέος της βίας, πάνω στην οποία βασίζεται η θυσιαστική πράξη-τελετουργία. Ως σημείο στάσης και συγκέντρωσης, ο βράχος είναι το ορόσημο όπου η πλάνη σταματά και η κοινότητα βιώνει το μυστήριο της ζωής και του θανάτου. Το σπήλαιο είναι από μόνο του ένας φυσικός ναός, σμιλεμένος από την αιώνια κίνηση του υγρού στοιχείου πάνω στα πετρώματα. Οι πτυχώσεις των βράχων λένε τη δική τους ιστορία, που μεταφράζεται σαν μύθος στη φαντασία των ανθρώπων. Μοιάζει σαν να ξαναβρίσκουμε, στα βάθη των σπηλαίων, εκείνο το πρώτο φάντασμα του νεκρού, το οποίο ίσως να οδήγησε στον πρώτο μύθο – τον

⁵⁹Χαρακτηριστικές είναι οι κατασκευές σε σχήμα φάτνης, ορισμένων φυλών ινδιάνων τόσο της Βόρειας όσο και της Κεντρικής Αμερικής, μέσα στις οποίες τελούν τις λεγόμενες «τελετές του ιδρώτα» (sweatlodge). Εξάλλου χαρακτηριστικές είναι οι κατοικίες των ινδιάνων Pueblos μέσα στους βράχους του Νέου Μεξικού καθώς και οι βραχώδεις λεκάνες μέσα στις οποίες επίσης τελούν τελετές παρόμοιες με τις τελετές του ιδρώτα. Κατοικίες και ιερά σμιλεμένα σε βράχους συναντάμε σε όσα μέρη της υψηλίου υπάρχουν βράχοι, από την Καππαδοκία μέχρι το Ντουαχουάνγκ της Κίνας (σπήλαια Μογκάο), το Μέσα Βέρντε των σημερινών ΗΠΑ, την Πέτρα της Ιορδανίας κ.ο.κ.

πρώτο λόγο της φαντασίας που συνδέει τη ζωή με το θάνατο. Διότι η φαντασία είναι η μόνη αρμόδια να μας πει τόσο για τον κόσμο των νεκρών, τον «κάτω» κόσμο, όσο και για τον κόσμο των ψυχών, ψηλά, στα ουράνια.

Αν λοιπόν αυτή η πρώτη πράξη εναπόθεσης των νεκρών αποτελεί μια πρωταρχική, πρωτόγονη τελετουργία, ποιο το σκεπτικό με το οποίο συνοδεύεται; Και ποιο το συναίσθημα; Μπορούμε να πούμε ότι το συναίσθημα του πόνου της απώλειας του νεκρού αποτελεί το πρώτο έναυσμα για την πρωτόγονη αυτή τελετουργική πράξη. Τον πόνο της απώλειας έρχεται να απαλύνει η φαντασία: ίσως ο θάνατος να είναι μια επιστροφή – αλλά πού; Η γη, ίσως, στο νου των πρώτων ανθρώπων να είναι μια πρωταρχική μήτρα στην οποία οι νεκροί επιστρέφουν. Αυτό τουλάχιστον μοιάζουν να μας δείχνουν οι πολυάριθμοι σκελετοί των πρωτανθρώπων στα βάθη των σπηλαιών. Ίσως πάλι ο θάνατος να είναι απλά το τέλος του σώματος και η αρχή ενός νέου ταξιδιού, αυτού της ψυχής. Δεν θα τολμήσουμε, ωστόσο, να εισέλθουμε στο μυαλό των πρώτων ανθρώπων – παρά μόνο να υποθέσουμε, ορμώμενοι από τα πρώτα αυτά ευρήματα. Ο θάνατος είναι η αιώνια σιωπή, η σιωπή της ζωής, από την οποία όμως αρχίζει να ακούγεται η φωνή της φαντασίας. Ο θάνατος προσιδιάζει στο *άφατο*, στο *άρρητο* (Otto, 1917)⁶⁰, σε αυτό που μας προκαλεί τρόμο και δέος. Είναι το τέλος του λόγου και η αρχή της ατέλειωτης σιωπής. Στον αντίποδα, θα βλέπαμε το μυστήριο της γέννησης. Τη σιωπή του θανάτου έρχεται να καλύψει η κίνηση της εναπόθεσης του νεκρού σώματος. Μια κίνηση που χαρακτηρίζει τα ανθρώπινα πλάσματα.

⁶⁰Το *άρρητο* (στα ελληνικά) – το *άφατο* – είναι το βασικό χαρακτηριστικό αυτού που ο Rudolph Otto, στο έργο του *Το Ιερόν*, ονομάζει *numinous* (Das Heilige – Über das Irrational ein der Idee des Göttlich en und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917)

Κεφάλαιο III. Ιερότητα και Επιβίωση: Από τη Φύση στο Νου

Είναι λοιπόν, ο τόπος και ο χρόνος του ιερού, σημεία όπου οι άνθρωποι σταματούν και αφουγκράζονται τους προγόνους, τους θεούς, τα πνεύματα. Με τον τρόπο αυτό εντάσσουν τη ζωή τους σε ένα ευρύτερο σχήμα πέρα και πάνω από αυτήν. Ο τόπος του ιερού είναι *αρχή* ενώ ταυτόχρονα είναι *τέλος* – όπως τα σπήλαια είναι φάτνες ζωής και ταυτόχρονα τόποι θανάτου. Το *ιερό* είναι *στάση* από τη διαρκή *πλάνη* των ανθρώπων πάνω στη γη – ή τον αγώνα για επιβίωση.

Για τον «πρωτόγονο» άνθρωπο, τον κυνηγό-τροφοσυλλέκτη, ο τόπος της στάσης είναι τόπος ιερός, είναι εκεί όπου θα τελέσει την ιερή μετάληψή του με τη φύση: εκεί, η κάλυψη της ανάγκης του για επιβίωση, μέσω της τροφής θα αποκτήσει τη διάσταση του ιερού, μέσα από το συμβολισμό της θυσιαστικής τελετουργίας. Ο συμβολισμός της ιερής μετάληψης, της σάρκας και του αίματος του ιερού πλάσματος έχει καταγωγή τόσο παλιά, σχεδόν όσο και η ύπαρξη των πρώτων ανθρώπων σε αυτόν τον πλανήτη. Η δύναμη που μεταφέρεται από τη σάρκα του ιερού πλάσματος, είναι μια δύναμη ζωτική που διασφαλίζει τόσο την επιβίωση, όσο και τη σύνδεση του ανθρώπου με μια ανώτερη αρχή. Το *ιερό* είναι ταυτόχρονα και συνθήκη επιβίωσης του ανθρώπου στη φύση.

Κάποια στιγμή, περίπου δύο αιώνες πριν από την εποχή μας, και ενώ ο άνθρωπος είχε απελευθερωθεί από την αέναη πλάνη σε αναζήτηση τροφής, χάρη στην ανακάλυψη της γεωργίας, και από τους καταναγκασμούς της φύσης χάρη στην τεχνολογία, άρχισε να αναρωτιέται για την επιβίωσή του στον πλανήτη γη. Η ιδέα της επιβολής πάνω στο φυσικό περιβάλλον ως βασικού κανόνα της καταγωγής των ειδών αλλά και του πλούτου των εθνών, ήταν τότε η ιδέα που επικράτησε. Αυτή η ιδέα, όμως, δεν φαίνεται να απομάκρυνε τον κίνδυνο καταστροφής του πλανήτη, με τον οποίο εξακολουθεί να είναι συνδεδεμένη η ανθρώπινη ζωή. Άραγε, η επικράτηση του ορθού λόγου στην σύγχρονη νεωτερικότητα, στάθηκε ο παράγοντας που οδήγησε στην πλήρη απογύμνωση της φύσης από κάθε μορφής ιερότητα και στον αναπόφευκτο κίνδυνο καταστροφής της;

Οι πρώτες απόπειρες κοσμικής - “ανθρώπινης” ερμηνείας του κόσμου, απελευθερωμένου από το θρησκευτικό στοιχείο, καταγράφονται, τουλάχιστον με τον πλέον εμφανή τρόπο, στην αρχαία Ελλάδα. Οι ερμηνείες αυτές διαχωρίζονται από τον μύθο και τη θρησκεία. Ωστόσο, οι στίχοι των πρώτων φιλοσόφων, των λεγόμενων

προσωκρατικών, περιστρέφονται γύρω από την έννοια της Φύσης. Αναγνωρίζονται και αυτοί ως ερμηνείες της ολότητας, βγαλμένες από τα στόματα των σοφών, οι οποίοι μέσω του νου, αποπειράθηκαν την πρόσβαση στο όλον. Αυτή η πρώτη εμφάνιση του νου, ως μονάδας ερμηνείας του κόσμου θα δώσει και τα πρώτα σπέρματα για την μετέπειτα «αναγέννηση» του λόγου, στη Δύση. Από την πρώτη, ωστόσο, αυτή έκφραση ως τον δυτικό της απόγονο, ο συνδετικός κρίκος με τη φύση, έχει χαθεί.

1. Φύση και Ιερότητα

Η πρώτη ανθρωπότητα, που ορισμένοι χαρακτήρισαν «στατική»⁶¹, αλλά που μέσα στη «στατικότητα» της, εμβάθυνε τη σχέση της με τους ρυθμούς της φύσης, κάλυψε τη μακρόχρονη παραμονή της στη Γη με ένα πέπλο ιερότητας που διασφάλιζε την ισορροπία και την επιβίωση της ίδιας και των μελών της πάνω σε αυτόν τον πλανήτη. Η σύγχρονη κοινωνία αποτίναξε το «πέπλο ιερότητας» που ήταν φτιαγμένο από το νήμα της φύσης. Απογυμνωμένη από κάθε ιερότητα, η φύση, αντικείμενο πλέον υλικής εκμετάλλευσης για την επιβίωση του ανθρώπου, έχασε τον ενοποιό ρόλο της, τον οποίο έπαιζε μέσα από τις μεταμφιέσεις των μύθων, τις μάσκες και τις τελετές των λαών. Η φύση αποτραβήχτηκε από τον ρόλο του ιερού, δίνοντας τη θέση της σε άλλες δυνάμεις. Και ενώ ο σύγχρονος άνθρωπος έχει πλέον αναπτύξει εκπληκτικές τεχνολογικές δυνατότητες, ικανές να διασφαλίσουν την αντιμετώπιση ακόμα και των πλέον απρόβλεπτων απειλών της φύσης, η επιβίωσή του στον πλανήτη είναι περισσότερο επισφαλής από ποτέ άλλοτε.

α) Η απρόσωπη, ενοποιός δύναμη της πρώτης «θρησκείας».

“Ανθρωπολογικά, από όσα γνωρίζουμε από τα πρώτα ευρήματα, ο άνθρωπος πήρε στοιχεία από τον φυσικό κόσμο γύρω του και τα εφάρμοσε, με μεταφορικό τρόπο, στην κοινωνία που έζησε. Δηλαδή, ταύτιστηκε ή «συμπάθησε» τον φυσικό κόσμο γύρω του και με οδηγό του αυτή την ενσυναίσθηση κατασκεύασε τη δική του κοινωνική οργάνωση και τις δικές του θεωρίες ψυχολογίας. Αυτό ονομάστηκε «τοτεμισμός».

Το επόμενο βήμα (μετά τον τοτεμισμό) φαινομενικά, ήταν να αντιστρέψει ο άνθρωπος τη διαδικασία και να αντλήσει στοιχεία από τον ίδιο και να τα εφαρμόσει στον φυσικό κόσμο γύρω του. Αυτό ήταν ο ανιμισμός, ο οποίος προβάλλει την έννοια της προσωπικότητας ή του νου σε βουνά, σε ποτάμια, δάση και άλλα τέτοια”.
(Bateson, 1979)

⁶¹Βλ. σχετ. κεφ. IV

Δεν γνωρίζω αν θα μπορούσαμε πραγματικά να εξηγήσουμε το λόγο για τον οποίο ο «πρωτόγονος» άνθρωπος ταυτίστηκε με τον φυσικό κόσμο. Αν ήταν αποτέλεσμα ενσυναίσθησης ή αν ήταν προϊόν ανάγκης. Ή αν σε κάθε περίπτωση, θα έπρεπε να αναρωτιόμαστε γι' αυτό ή για το αντίστροφο, για ποιο λόγο ο σύγχρονος άνθρωπος δεν ταυτίστηκε με το φυσικό του περιβάλλον και μετέβη σε μια κατάσταση «μη φυσική». Ή για το πως θα μπορούσε να οριστεί η σύγχρονη, μοντέρνα ή η «μεταμοντέρνα» κατάσταση - πέραν του ιστορικού, χρονικού προσδιορισμού. Ποια είναι, τελικά, εν γένει, η ανθρώπινη κατάσταση η οποία αναφορικά με τη σύγχρονη εποχή, έχει μελετηθεί με πρόσημο την *αλλοτρίωση* από την *παραγωγική διαδικασία* (Marx, 1932/1975, σ. 93) ή από τον *κόσμο* (Arendt, 1958, σ. 86); Αυτή η αλλοτρίωση, η σταδιακή απομάκρυνση του ανθρώπου από τον φυσικό κόσμο, μέσω της τεχνολογίας, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της μεταμοντέρνας κατάστασης, μετά τα μέσα του 20ου αιώνα. Τα επιτεύγματα της διαστημικής, από πολλούς εκλήφθηκαν ως μια απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά της Γης. Η πυρηνική τεχνολογία, ενδεχομένως, έληξε οριστικά έναν παγκόσμιο πόλεμο και ίσως, την πιθανότητα ενός επόμενου. Έκανε όμως υπαρκτό τον κίνδυνο μαζικής καταστροφής του πλανήτη. Αν κανείς συνδέσει τα δύο αυτά επιτεύγματα, την κατάκτηση του διαστήματος και την κατασκευή των όπλων μαζικής καταστροφής, θα μπορούσε να βγάλει το αβίαστο συμπέρασμα: η επόμενη ανθρώπινη αποικία, ή η επόμενη Ιερουσαλήμ, θα είναι στο διάστημα. Μια νέα Ιερουσαλήμ γι' αυτούς που θα διασωθούν από τον πυρηνικό εφιάλτη - όπως η κάποτε Νέα Γη υπήρξε η σανίδα σωτηρίας των επιζώντων του Ολοκαυτώματος ή ακόμα παλαιότερα, σε χρόνους που ανάγονται στην εποχή του μύθου, η κιβωτός του Νώε ή το σκάφος του Δευκαλίωνα που έσωσαν την ανθρωπότητα και το ζωικό βασίλειο από την φυσική καταστροφή.

Το ερώτημα, ωστόσο, παραμένει το ίδιο: Κατά πόσο ο σύγχρονος άνθρωπος είναι έτοιμος ή επιθυμεί να “αποκολληθεί” απολύτως από τη Γη ή από αυτό που ο ίδιος ονόμασε “φυσική κατάσταση”; Και γιατί, η ανθρώπινη κατάσταση, τουλάχιστον τα πρώτα εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, δεν ήταν άλλη από αυτή της εμμένειας: μια κατάσταση εναρμόνισης με το φυσικό περιβάλλον με χαρακτηριστική έκφραση την πίστη του «πρωτόγονου» ανθρώπου σε τοτεμικά σύμβολα υπό τη μορφή ενός ζώου ή ενός φυτού; Κατά το μεγαλύτερο μέρος της ύπαρξής του πάνω στον πλανήτη Γη, ο άνθρωπος κινήθηκε στη σφαίρα της φαντασίας για να δημιουργήσει έναν “μετακόσμο”, τον κόσμο των μύθων, με τους οποίους πλαισίωνε την ίδια του τη

ζωή. Μύθους, οι οποίοι εμπνέονταν από τα πλάσματα της φύσης και τα φυσικά φαινόμενα.

Κατά τη μακρά αυτή περίοδο της ανθρωπότητας, όπου οι άνθρωποι ζούσαν νομαδικά, κυρίως ως κυνηγοί – τροφοσυλλέκτες, η σχέση τους με το περιβάλλον ήταν, θα λέγαμε, συμβιωτική. Αυτή η συμβίωση έφτανε στα όρια μιας σχεδόν μυστικής ένωσης με τη φύση, τους ρυθμούς της, όλα εκείνα τα οποία είναι στενά συνυφασμένα με την ανάπτυξη της ίδιας της ανθρώπινης ζωής (γέννηση, θάνατος, εφηβεία, αναπαραγωγή, βρώση, θυσία...). Οι μυθολογικές ερμηνείες του κόσμου κυριάρχησαν κατά το μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της ανθρωπότητας. Οι ερμηνείες αυτές κρύβονταν μέσα στις ιστορίες των μυθικών πλασμάτων και τις παραλλαγές τους. Οι μύθοι υπήρξαν ένας οικουμενικός κώδικας απομνημόνευσης της καταγωγής των λαών, των σημαντικών γεγονότων της πορείας τους, της ερμηνείας του κόσμου και του θανάτου. Ο τοτεμισμός, ο σαμανισμός, ο ανιμισμός, υπήρξαν πανανθρώπινα φαινόμενα αυτής της μυθολογικής, πνευματικής σχέσης με τη φύση.

Στις «πρωτόγονες» κοινωνίες αυτή η πνευματική σχέση πραγματώνεται με τη διαμεσολάβηση ενός ιερού φυτού ή ζώου, όπως ο ταυροτραγός, στους Βουσμάνους Σαν, ο κροκόδειλος στους Ιατμούλ της Παπούα Νέα Γουϊνέα, ο αετός στους γηγενείς Ινδιάνους της Αμερικής. Το τοτέμ εκπροσωπεί την καταγωγή, καθώς συνδέεται με τους προγόνους. Εκπροσωπεί επίσης τις ιδιότητες οι οποίες του αποδίδονται, όπως η δύναμη και η ορμή (ταύρος, ταυρότραγός, λέων), η ενόραση και η ελευθερία (αετός), η ταχύτητα και η ευφυΐα (κροκόδειλος). Οι ιδιότητες αυτές μεταλαμπαδεύονται μέσω του τοτέμ, στα νεαρά μέλη της κοινότητας κατά το πέρασμά τους στην ενηλικίωση οπότε και γίνονται πλήρη μέλη της. Το τοτέμ είναι ο ενδιάμεσος ο οποίος διευκολύνει την πρόσβαση στο σαμάνου στον κόσμο των πνευμάτων. Ο σαμάνος είναι ο ενδιάμεσος για την πρόσβαση των μελών της κοινότητας στο πνεύμα του τοτέμ. Τη θέση του τοτέμ θα πάρουν οι θεοί, τα πνεύματα. Μέχρι την εμφάνιση των μονοθεϊσμών και του γραπτού λόγου, η ιερότητα, η πίστις, διατηρεί τα φυσικά χαρακτηριστικά που της προσδίδουν οι μύθοι, τα ιερά πλάσματα, τα αντικείμενα, οι άνθρωποι.

Από τα πρώτα βήματά της, η κοινωνική επιστήμη είδε στον τοτεμισμό ένα γενεαλογικό σύστημα με το οποίο ο άνθρωπος, εμπνεόμενος από τα στοιχεία της φύσης, άπλωσε ένα πέπλο ιερότητας στις σχέσεις του με τον κόσμο. Το πέπλο αυτό περιέβαλε το τοπίο, τα ζώα, τα φυτά, τους ανθρώπους, με μύθους και τα διέπνεε μυστήριες δυνάμεις όπως το *mana*, το *orenda*, το *manitou* ή το *n/um* των Βουσμάνων

Σαν. Για τον Emile Durkheim, η δύναμη αυτή είναι το πρώτο σπέρμα της ανθρώπινης θρησκείας. Ο Durkheim στράφηκε στην «πρωτόγονη» θρησκεία, διότι, η «απλότητά» της, θα τον διαφώτιζε περισσότερο ως προς τις «Στοιχειώδεις μορφές του θρησκευτικού βίου» (Durkheim, 2008): το τοτέμ δεν είναι απλώς ένα ζώο ή ένα φυτό αλλά μια *απρόσωπη αρχή* πάνω στην οποία αντανακλάται η κοινωνική συνείδηση της φυλής. Μια αρχή που δεν επιβάλλει άμεσα μια προσωποποιημένη, ανώτερη εξουσία και την ιεραρχία που αυτή συνήθως επιφέρει.

Ο τοτεμισμός είναι η θρησκεία όχι κάποιων ζώων, ή κάποιων παραστάσεων (εικόνων), αλλά ενός είδους ανώνυμης και απρόσωπης δύναμης που βρίσκεται σε καθένα από τα όντα, χωρίς όμως να ταυτίζεται με οποιοδήποτε από αυτά. Κανένα δεν την κατέχει πλήρως, ενώ όλα μετέχουν σε αυτή. Είναι τόσο ανεξάρτητη από τα ειδικότερα υποκείμενα στα οποία ενσωματώνεται, ώστε προηγείται από αυτά ... Τα άτομα πεθαίνουν, οι γενεές παρέρχονται και αντικαθίστανται από νέες. Αλλά η δύναμη αυτή παραμένει πάντοτε παρούσα, ενεργός και αληθινή. Δίνει ζωή και σφρίγος στη σημερινή γενιά, όπως ζωογονούσε την προηγούμενη και όπως θα εμπνεύσει την αυριανή. Χρησιμοποιώντας τη λέξη με την πιο ευρεία της έννοια, θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι ο θεός που λατρεύεται με την κάθε τοτεμική λατρεία, αλλά είναι ένας απρόσωπος θεός, χωρίς όνομα, χωρίς ιστορία, που είναι διαρκής στον κόσμο και διάχυτος σε μια απειράριθμη πολλαπλότητα πραγμάτων. (Αντωνοπούλου, 2011, σ. 264-266)

Η απρόσωπη, συμβολική αρχή του τοτέμ επιτρέπει την ισότητα των μελών της φυλής – στα πλαίσια των ρόλων που ανατίθενται σε κάθε φύλο. Ο Durkheim χρησιμοποιεί το παράδειγμα των Αβορίγινων της Αυστραλίας. Η ομάδα συμβολίζεται όχι από τη φιγούρα ενός φαραώ, ενός βασιλιά ή ενός αυτοκράτορα αλλά από ένα ζώο ή ένα φυτό το οποίο αποκαλείται με όρους όπως *αδελφός, πατέρας*. Όπως παρατηρεί η Μαρία Αντωνοπούλου (2011, σελ. 223-225), “ακριβέστερο είναι να πούμε ότι ο Ντιρκέμ προσπαθεί να υποστηρίξει ότι η συμπεριφορά προς τα τοτέμ, ζώα, φυτά, ή άλλα πράγματα δεν είναι αυτή του πιστού, αλλά του **συμμέτοχου** στον ιερό κόσμο. Το τοτέμ κατέχει ασφαλώς, ιδιαίτερα σε ορισμένες περιπτώσεις, μια «ελαφρώς ανώτερη θέση» στην ιεραρχία των ιερών πραγμάτων, της ιερότητας”.

Μαζί με τον Durkheim, μπορούμε να παρατηρήσουμε, ότι για τον ιθαγενή, όλα, ή σχεδόν όλα γύρω του, είναι ιερά. Όλα περιβάλλονται από έναν μύθο, τα ζώα, τα φυτά, τα φυσικά φαινόμενα. Είναι ο μύθος αυτό που συνδέει τον άνθρωπο με τα γύρω του πλάσματα.

β) «Το σχήμα που συνδέει»: ιερότητα και συμβολική λειτουργία. Όλα επίσης, έχουν μια ιδιαίτερη δύναμη η οποία μεταφέρεται στον άνθρωπο, κυρίως μέσω της τροφής – ή της αποχής από αυτήν. Για παράδειγμα, η τελετουργική βρώση ενός ιερού ζώου, όπως ο τραγόταυρος στους Βουσμάνους Σαν της Νοτίου Αφρικής και η πόση του αίματός του, όπως περιγράφονται στις βραχογραφίες που έχουν αφήσει σε πολλά σημεία της Νοτιότερης Αφρικής, προσέδιδε στον σαμάνο τις «μαγικές» ιδιότητες του ζώου, δύναμη, διαίσθηση, ενόραση. Η πίστη ότι μεταλαμβάνοντας το σώμα και το αίμα του ιερού πλάσματος, που στον χριστιανισμό αντιπροσωπεύεται από τον άρτο και τον οίνο, ο άνθρωπος «λαμβάνει» ταυτόχρονα και κάτι από τη δύναμή του, ή την ευλογία του, είναι μια μορφή σύνδεσης με το πλάσμα αυτό. Για να πραγματοποιηθεί αυτή η «μετάληψη», προηγείται η θυσία του ιερού ζώου και συχνά, πριν τη θησεία, η νηστεία. Η θυσία, αυτή η πρώτη τελετουργία, ενέχει την ένταση ανάμεσα στη βία και στην προσφορά. Μέσα από αυτή την ένταση απελευθερώνεται η ζωτική ενέργεια που θα εμπνεύσει ιερότητα στα μέλη της φυλής ή της κοινότητας.

Με το χριστιανισμό η ένταση της τελετουργικής θυσίας μετατίθεται συμβολικά στη θυσία του θεανθρώπου Χριστού για την αγάπη της ανθρωπότητας. Διατηρείται η ιδέα της μετάληψης της ιερότητας μέσα από τη βρώση και την πόση του θυσιαζόμενου πλάσματος. Όμως στην περίπτωση του χριστιανισμού η βρώση και η πόση, το σώμα και το αίμα του Χριστού, μεταλαμβάνονται συμβολικά, μέσα από τη Θεία Ευχαριστία. Ένας χριστιανός ορθόδοξος ή καθολικός, έχει αποδεχθεί αυτή τη συμβολική μετουσίωση του άρτου και του οίνου ως το σώμα και πνεύμα του Χριστού και τη συνεπαγόμενη ιερότητα της Θείας Ευχαριστίας. Ο άρτος και ο οίνος, διατηρούν την ιερότητά τους, αυτή που «μεταφέρει» τη δύναμη ή την ευλογία στους πιστούς. Ένας προτεστάντης, αντιμετωπίζει τη Θεία Ευχαριστία ως μια μεταφορική συνουσίωση με τον Ιησού, υπό την διπλή, θεανθρώπινή του υπόσταση, χωρίς να δέχεται την ιερή φύση της. Διαμάχες για τη φύση της Θείας Ευχαριστίας υπήρξαν πολλές και εν μέρει, οδήγησαν σε σφοδρούς θρησκευτικούς πολέμους κατά τον 14^ο και 15^ο αιώνα στη Δυτική Ευρώπη, ανάμεσα σε καθολικούς και προτεστάντες. Οι οπαδοί των δύο πλευρών ήταν έτοιμοι να πεθάνουν για να υποστηρίξουν τη μια ή την άλλη άποψη.

Για τον «παραδοσιακό» Χριστιανό (τον ορθόδοξο ή τον καθολικό), ο άρτος και ο οίνος μετουσιώνονται σε σώμα και αίμα του Χριστού μέσω της Θείας Ευχαριστίας - τελετουργικά. Για τον προτεστάντη, ο οποίος αρνείται το συμβολικό της χαρακτήρα, η θεία Ευχαριστία είναι μια υπόμνηση της σκηνής του Μυστικού

Δείπνου. Η Χριστιανική Μεταρρύθμιση, θέλησε να προσεγγίσει τη σχέση με τον Χριστό σαν μια προσωπική υπόθεση, μια αδιαμεσολάβητη σχέση με την ιερότητα, πέρα και πάνω από την κοινωνία και τη συμβολική λειτουργία. Η συνάντηση με το θείο είναι μια προσωπική υπόθεση που όμως επικυρώνεται από τη νοητή, Ευαγγελική Εκκλησία. Όμως, αν είναι εφικτό να καταργηθεί οποιαδήποτε συμβολική λειτουργία, ή τουλάχιστον αν αυτό επιχειρεί να κάνει ο προτεσταντισμός, άραγε τι συμβαίνει με την *φαντασία*; Χωρίς την φαντασία δεν υπάρχει πίστη, μας έδειξε ο Αριστοτέλης⁶². Θα ήταν άραγε δυνατόν να εξασφαλισθεί αυτή η προσωπική, αδιαμεσολάβητη, ευαγγελική σχέση με το Χριστό χωρίς την φαντασία;

Στην προσπάθειά της να αποτινάξει τους «ενδιάμεσους» είτε αυτοί είναι τόποι, είτε αντικείμενα, είτε μορφές τέχνης που λειτουργούν διαμεσολαβητικά ως προς την σύνδεση με την ιερότητα, η Ευαγγελική Εκκλησία επικεντρώνεται στη γραφή και στη μετάφραση των ιερών κειμένων. Με τον τρόπο αυτό διατρέχει έναν άλλο, εξίσου σημαντικό κίνδυνο: ο συμβολικός λόγος των γραφών, μεταφρασμένος στις σύγχρονες «κοσμικές» γλώσσες, να αναγνωσθεί κατά γράμμα και να εκληφθεί ως τέτοιος ακόμα και στην πλέον μυθολογική του έκφραση όπως αυτή της Παλαιάς Διαθήκης. Αυτή η κυριολεκτική ανάγνωση εξηγεί, τουλάχιστον εν μέρει, φαινόμενα όπως η διαμάχη που εμφανίζεται ακόμα σήμερα στην Αμερική, ανάμεσα στους οπαδούς της θεωρίας της εξέλιξης και τους οπαδούς του «δημιουργισμού» (creationism) και του μετέπειτα «ευφυούς σχεδιασμού» (intelligent design). Και ενώ ο «δημιουργισμός» γεννήθηκε ως άμεση αντίδραση στη θεωρία του Δαρβίνου, ερμηνεύοντας κυριολεκτικά το βιβλίο της Γένεσης, η θεωρία του «ευφυούς σχεδιασμού», διατείνεται ότι δεν υποστηρίζει την δημιουργία εκ του μηδενός, θεωρεί ωστόσο, ότι αυτός ο κόσμος είναι πολύ πολύπλοκος για να βασίζεται στην τυχαιότητα της εξέλιξης και άρα «κάποιος» τον σχεδίασε. Η θεωρία αυτή, η οποία έχει βρει ερείσματα κυρίως στις ευαγγελικές εκκλησίες της Αμερικής, φιλοδοξεί να αποτελέσει μια «γέφυρα ανάμεσα σε επιστήμη και θεολογία» (Dembski, 1999). Οι θιασώτες της εμπνέονται από τις χριστιανικές γραφές αφού τελικά, αυτός ο «κάποιος» πίσω από τον «ευφυή σχεδιασμό» δεν είναι άλλος από τον ίδιο τον χριστιανικό Θεό.

Η σύνδεση με το ιερό είναι σαν την ανάγκη μιας συνέχειας πέρα από την περατή, θνητή ιδιότητα του ανθρώπου. Αυτή πραγματοποιείται μέσω της *συμβολικής λειτουργίας* η οποία, όπως αναφέραμε, προϋποθέτει τη *φαντασία*. Αντιστοιχεί «στην

⁶²Σχετικά με το ρόλο της *φαντασίας* στη συμβολική λειτουργία βλ. κεφ.Ι,α.

πλευρά του εγκεφάλου που ονειρεύεται» μας λέει ο Gregory Bateson. Αυτή την πλευρά, την “ποιητική” πλευρά του εγκεφάλου, αρμόδια για το συμβολικό, ο προτεσταντισμός την αποποιείται, θεωρώντας την, τρόπον τινά, παγανιστική. Είναι όμως, η ιερότητα, σύμφωνα με τον Bateson, αυτή ακριβώς η γεφυροποιός δύναμη, που ενώνει τις δύο πλευρές του εγκεφάλου, την “ποιητική” με την “πεζή” (prosaic), ή αλλιώς, το συμβολικό με το λογικό. Το ιερό είναι “το σχήμα που συνδέει” (“*the pattern which connects*”) (Bateson, 1979, σ. 21) – είναι, θα λέγαμε, το «πέπλο ιερότητας» που καλύπτει τα περισσότερα πράγματα της τοτεμικής θρησκείας. Η μυθολογία είναι ένας ποιητικός τρόπος να διασφαλίζουμε την ιερότητα. Στην αρχική μορφή τους, αυτή της προφορικής παράδοσης, οι μύθοι «εξιστορούν» τα στοιχεία της φύσης και τη σχέση τους με τον άνθρωπο. Δεν είναι τυχαίο ότι οι μύθοι απαγγέλλονται με το ρυθμό της ποίησης. Η ποίηση, όπως λέει και η ίδια η λέξη, από το ελληνικό ρήμα *ποιώ*, είναι δημιουργία, μια δημιουργία του φαντασιακού, που στα πρώτα του βήματα είναι συμβολισμός, είναι μύθος.

Επειδή δεν ανταποκρίνεται στους κανόνες της λογικής, το ιερό, έχει ένα στοιχείο μυστηρίου: το μυστήριο είναι αυτό που το ξεχωρίζει από την “πεζή” πλευρά του εγκεφάλου. Είναι μια μορφή «προστασίας», μας λέει ο Bateson, της ποίησης από την πρόζα ώστε να μην εξουδετερώνει η μια την άλλη - είναι θέμα ισορροπίας. Αλλιώς, η μυθολογία θα κατέρρεε κάτω από το μικροσκόπιο του «ελέγχου πραγματικότητας». Αν πάρουμε το παράδειγμα της Θείας Ευχαριστίας, τότε η μυστικότητα, στην τελετουργικά καθιερωμένη της μορφή, έγκειται ακριβώς σε αυτή την πίστη στην ιερή μετάληψη – κάτι που βιώνεται από τον καθένα ξεχωριστά, χωρίς στην πραγματικότητα να μπορεί να ειπωθεί λογικά. Η μυστικότητα έχει να κάνει με αυτή την ιδιαίτερη επικοινωνία με το θείο που να μην είναι αποδεκτή συλλογικά, βιώνεται όμως ατομικά, με ένα ιδιαίτερο κάθε φορά τρόπο. Έχει να κάνει με την ανάγκη των ανθρώπων για ιερότητα, κάτι πέρα από τον μικρό, καθημερινό τους εαυτό. Αν αυτή η «μυστική ένωση» με το θείο ήταν αποκλειστικά ατομική υπόθεση και δεν ήταν μέρος ενός «κοινού μυστικού», που ο καθένας μπορεί να βιώσει μόνος ή με τη βοήθεια ενός σαμάνου ή ενός ιερέα, θα ήταν επιδεκτική άλλης ερμηνείας, κάτι μεταξύ προφητείας ή τρέλας. Όταν όμως το *μυστήριο* είναι κοινά αποδεκτό, (όπως π.χ. το πανάρχαιο μυστήριο της θείας μετάληψης) τότε αποτελεί μέρος ενός συλλογικού φαντασιακού, ενός τρόπου με τον οποίο μια κοινότητα θεραπεύει τη σχέση της με το θάνατο.

γ) Το «Ποιητικό κενό» στη σύγχρονη κοινωνία. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στην περίπτωση του συλλογικού φαντασιακού μιας κοινότητας, το ιερό, είναι το επιπλέον στοιχείο που κάνει το *όλον* να είναι μεγαλύτερο από το άθροισμα των μερών του (Αριστοτέλης, H1045a8), ακριβώς επειδή εμπεριέχει το στοιχείο της σύνθεσης, ή της ενότητας. Πως εξηγεί ο Αριστοτέλης, στο έργο του *Μετά τα Φυσικά* τη θέση αυτή η οποία αφορά στην ολότητα; Σύμφωνα με τη θεώρησή του, οι άνθρωποι ζητούν «να βρουν μια ενοποιητική αιτιολογία και μια αιτία της διαφοροποίησης της δύναμης και εντελέχειας» (4^{ος} αι. π.Χ./2005, H1045b24, σ. 188), με λίγα λόγια, είναι ανάγκη των ανθρώπων να ορίζουν το είδος τους ως «άνθρωπος» και όχι, για παράδειγμα ως «ζώο - δίποδο» (δηλαδή το «άθροισμα» των βασικών του, ζωικών χαρακτηριστικών). Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ανάγκη των ανθρώπων να αναζητούν έναν ενοποιό λόγο ως αιτία, της ενότητας των πραγμάτων, η οποία, όπως αναφέραμε, είναι μεγαλύτερη από το άθροισμα των μερών. «Εξαιτίας αυτής της απορίας μιλούν μερικοί για μέθεξι χωρίς να μπορούν να δείξουν τι είναι το αίτιο της μέθεξης και τι είναι η μέθεξι· άλλοι μιλούν για κάποια επικοινωνία της ψυχής, όπως χαρακτηρίζει ο Λυκόφρων την επιστήμη, επικοινωνία της ψυχής και της γνώσης· άλλοι πάλι χαρακτηρίζουν τη ζωή ως σύνθεση ή σύνδεσμο της ψυχής με το σώμα...» (H1045 b 10-15, σ.188).

Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε για την *πόλη*, όπως την αναλύει ο Αριστοτέλης: «*Ας προσθέσουμε ότι ως προς τη φυσική τάξη των πραγμάτων η πόλη προηγείται της οικογένειας και του καθενός από εμάς ξεχωριστά. Διότι το όλον προηγείται κατ' ανάγκην του μέρους*». Το *όλον* προηγείται του *μέρους*: έπρεπε να προηγηθεί η σύλληψή του, ώστε τα μέρη να συναθροιστούν και να το δημιουργήσουν. Συνεπώς, το *όλον* είναι μεγαλύτερο από το άθροισμα των μερών του. Το *όλον* είναι αυτό που συνδέει τα μέλη μεταξύ τους και με αυτό το ίδιο. Είναι αυτό που ωθεί τα πράγματα να ολοκληρώνονται. Αυτό, όπως μας λέει ο Αριστοτέλης, αποτελεί και τη διαφορά ανάμεσα στη *δύναμη* και την *εντελέχεια*, με λίγα λόγια, αυτό που *μπορεί* να γίνει ένα ζώο δίποδο και αυτό που γίνεται τελικά στην τέλεια μορφή του, δηλαδή, άνθρωπος. Αντίστοιχα, στην περίπτωση της *πόλης*, αυτή δεν είναι απλά το σύνολο των *κωμών* της, αλλά κάτι παραπάνω: μια κοινωνία αυτάρκης, αφού «*συγκροτήθηκε βεβαίως για την εξασφάλιση των αναγκαίων για τη ζωή προϋποθέσεων, όμως υπάρχει χάριν της ευδαιμονίας*» (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006, 1252b30-34, σ.

279)⁶³. Αυτός άλλωστε είναι και ο σκοπός της πόλης: η ευζωΐα των μελών της. Είναι η δική της εντελέχεια.

Η πόλη, είναι φύσει· «διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἶον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον»: ο Αριστοτέλης, ως μελετητής της φύσης, προβάλλει στην πόλη το βιολογικό, εξελικτικό μοντέλο : «Γι' αυτό κάθε πόλη είναι μια φυσική πραγματικότητα, εφόσον αυτό ισχύει και για τις πρώτες μορφές κοινωνίας. Διότι αυτή συνιστά γι' αυτές τον σκοπό τους και η φύση είναι σκοπός. Διότι ό,τι είναι το κάθε πράγμα, αφού ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του, αυτό λέμε ότι είναι η φύση του, όπως π.χ. του ανθρώπου, του ἵππου, της οικίας. Εξάλλου ο σκοπός και η τελική αιτία του σκοπού είναι κάτι άριστο. Και η αυτάρκεια είναι συγχρόνως και σκοπός και κάτι άριστο» (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006, 1252b30, σ. 279, 281). Είναι η πόλη «φυσική», γιατί «φυσικές» είναι οι δομές που προηγήθηκαν, δηλαδή η οικογένεια και η κώμη. Εξάλλου, είναι μια «φυσική ορμή» των ανθρώπων η οποία τους ωθεί να φτιάχνουν μια τέτοια κοινωνία: *φύσει μένουῖν ἢ ὀρμῇ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν*· (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006, 1253a30, σ. 282).

Σε πείσμα όσων υποστηρίζουν ότι οποιαδήποτε μορφή κοινωνικής οργάνωσης αποτελεί σύμβαση μεταξύ των μελών της κοινωνίας, ο Αριστοτέλης, εδώ προασπίζει τον «φυσικό» χαρακτήρα της πόλης, η οποία γεννιέται μέσα από τη «φυσική ορμή» των ανθρώπων να τη δημιουργήσουν. Ο λόγος του Αριστοτέλη είναι συνεκτικός, ανάμεσα στο φυσικό, το πολιτικό, το μεταφυσικό – όπως εξάλλου είναι και το έργο του. Στο πίσω μέρος του μυαλού του, ως υπόδειγμα, στέκεται η *Αθηναίων Πολιτεία*. Είναι όμως μόνο μεθοδολογική αυτή η προσομοίωση της πόλης με έναν βιολογικό οργανισμό;

Η συμφιλίωση της πόλης με τη φύση – με την πρώτη να αποτελεί φυσική απόρροια της δεύτερης - αποτελεί ουσιαστικό διακύβευμα της εποχής του Αριστοτέλη. Σε μια κοινωνία όπως αυτή της αρχαίας Αθήνας, η έλευση του λόγου και η χειραφέτησή του μέσα από το θεσμό της δημοκρατίας, έφερε την πόλη αντιμετώπιη ακριβώς, με αυτό το δίπολο, ανάμεσα σε φύση και νόμο, ανάμεσα σε μύθο και λόγο. Αν η πόλη αποτελεί απλά μια ανθρώπινη σύμβαση για λόγους επιβίωσης, τότε

⁶³«Η δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.»

ηλευθερία του πολίτη περιορίζεται στη διασφάλιση αυτής της επιβίωσης καθώς εκφράζεται μέσα από τη σύμβαση. Αν η πόλη είναι μια διαδικασία εξελικτική, τότε και ο άνθρωπος εξελίσσεται μέσα σε αυτήν και ενεργεί με βάση όχι μόνο την επιβίωση – το *ζην*, αλλά και την ευδαιμονία – το *εὖζῆν* των μελών της: η ελευθερία του είναι απαραίτητη, αλλά ταυτόχρονα, δεν περιορίζεται στη μια και μόνο στιγμή τέλεσης της σύμβασης. Η διαρκής, εξελικτική διαδικασία της πόλης προϋποθέτει τη δυνατότητα των μελών της να μετέχουν σε αυτή, προς την κατεύθυνση της ευδαιμονίας. Στην πραγματικότητα, μια κατάσταση επιβίωσης δεν είναι, ακριβώς, μια κατάσταση «φυσική»: η ίδια η φύση ωθεί τα πλάσματα προς την αναζήτηση της ευδαιμονίας. Ο *λόγος*, το ειδοποιό στοιχείο του ανθρώπου, είναι αυτό που θα διαφοροποιήσει την ανθρώπινη από τις άλλες, ζωικές κοινότητες (ο Αριστοτέλης φέρνει το παράδειγμα των μελισσών και των μυρμηγκιών), προς την κατεύθυνση της διασφάλισης της δικαιοσύνης και της ευδαιμονίας των μελών της.

Η μυθολογία η οποία αντλεί το υλικό της από τα στοιχεία της φύσης έχει ως έργο την εξιστόρηση της καταγωγής των ανθρώπων αλλά και της πόλης. Κάθε πόλη βασίζεται σε έναν ιδρυτικό μύθο, κάθε ιδρυτικός μύθος, σχετίζεται με τον τόπο, το σημείο ίδρυσης, τους ήρωες, τους θεούς που συνέβαλαν στη δημιουργία της⁶⁴. Σε μια κοινωνία σαν αυτή της κλασικής Αθήνας, όπου ο μύθος και ο λόγος διαρκώς αντιπαρατίθενται, ο ένας έχοντας τις ρίζες του στη φύση και στους προγόνους, ο άλλος, στην αυτάρκεια και στην ελευθερία, μια άλλη μορφή έκφρασης θα αναλάβει να «γεφυρώσει» το χάσμα, να αμβλύνει την ένταση ανάμεσα στους δυο πόλους : η ποίηση. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης στη φιλοσοφία του, δεν θα προσπαθήσει, όπως ο Πλάτων, να εξοβελίσει τους ποιητές για να αφήσει το «γεφυροποιό», ενοποιό αυτό ρόλο στην κοινωνία, στην αποκλειστική αρμοδιότητα των φιλοσόφων. Αντίθετα, στην *Ποιητική* του θα εξυμνήσει την αρχαία ελληνική τραγωδία και την καθοριστική συμβολή της στην ανάπτυξη της πόλης.

Είναι λοιπόν το ιερό, υπό την έννοια της σύνδεσης με την ολότητα, μια φυσική, ανθρώπινη ανάγκη. Μια ανάγκη κάλυψης του κενού του θανάτου, όπως αυτή εκφράστηκε από την πρώτη κιόλας εμφάνιση του ανθρώπου στη γη, με μια κίνηση: την κίνηση της εναπόθεσης του νεκρού. Η τελετουργική θυσία, συμβολική θανάτωση και λατρεία της θυσιαζόμενης ζωής, ήταν και αυτή ορόσημο στο πέρασμα από την ασυνέχεια στην οποία ο θάνατος ωθεί τα ανθρώπινα πλάσματα, στη συνέχεια της ζωής. Στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, η ανάγκη αυτή «γέμισε» από την ίδια τη

⁶⁴Τις μυθολογικές «ρίζες» της πόλης θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

φύση. Η φύση αντικατόπτριζε την ίδια την ανθρώπινη κοινωνία. Αυτό το «συνδεδετικό σχήμα» - το σχήμα της μυθολογίας, ήταν άρρηκτα συνυφασμένο με το φυσικό περιβάλλον. Αργότερα η θρησκεία θα αποπειραθεί να καλύψει αυτή την ανάγκη, μέσα από μια και μόνο λέξη: τη λέξη Θεός. Το *θείο*, υπερβατικό, έξω και πέρα από τον φυσικό κόσμο θα σταθεί ένα σκαλοπάτι ψηλότερα από το *ιερό* το οποίο μοιάζει πάντοτε να περνά μέσα από την ύλη, είτε είναι τα φυσικά στοιχεία ή τα πλάσματα, είτε ο τόπος, είτε οι τελετουργίες, είτε τα ιερά αντικείμενα. Ο ένας και μοναδικός Θεός, έστρεψε το βλέμμα μακριά από την αγριότητα της τελετουργικής θυσίας, αυτής που περνούσε από την αφαίρεση της ζωής από τα έμβια όντα, προσφορά στο βωμό των θεών και στο τραπέζι των ανθρώπων. Η υπέρβαση της θυσιαστικής τελετουργίας από το Θεό, ήταν και η υπέρβαση της «άγριας φύσης» από τον άνθρωπο. Η αμφισημία της άγριας φύσης, αυτής του θηράματος και του κυνηγιού, που έφερε μέσα της το φόνο και τη ζωή, τη βία και τον έρωτα, έδωσε σιγά σιγά τη θέση της σε μια φύση εξημερωμένη που άρμοζε στις οργανωμένες, γεωργικές κοινωνίες, όπως το ποίμνιο της Εκκλησίας του Θεού. Το ενδιαφέρον της θρησκείας εστιάστηκε στην εξημέρωση αυτού του ποιμνίου, στη σχέση του ανθρώπου με το Θεό και τους συνανθρώπους του. Η φύση με το έμψυχο και το άψυχο υλικό της, έγινε αντικείμενο της επιστήμης και της τεχνολογίας. Η επιστήμη ανέλαβε το ρόλο της ερμηνείας του κόσμου, χωρίς ωστόσο ο λόγος της να λειτουργεί συνδεδετικά: κωδικοποιημένος, αποσπασματικός, ο λόγος της επιστήμης είναι ως επί το πλείστον απροσπέλαστος από τον σύγχρονο άνθρωπο, είναι λόγος ερμητικός.

Στην ανάγκη του για (ενο)ποίηση, ή για *ενοποιό λόγο*, ο σύγχρονος άνθρωπος αναζητά συνδεδετικούς κρίκους ανάμεσα στις σφαίρες στις οποίες κινείται η ζωή του – φύση, άτομο, πόλη, κόσμος, γέννηση, θάνατος. Όταν φυσικά, κοινωνικά, γεωπολιτικά φαινόμενα ξεπερνούν κατά πολύ τις υφιστάμενες δυνατότητες αντιληπτικότητας του σύγχρονου ανθρώπου, οι συνδεδετικοί κρίκοι εξασθενούν, η ανάγκη για ενοποιό λόγο, αυτόν που θα του διασφαλίσει μια κάποια θέση στον κόσμο, αυξάνεται. Τότε ο άνθρωπος καθίσταται ευάλωτος σε κάθε είδους ερεθίσματα που υποκαθιστούν την “ποιητική”, ασυνείδητη πλευρά του, την συμβολική λειτουργία και τον συνεκτικό ρόλο που αυτή υπηρετεί. Ρυθμισμένη κυρίως βάσει των λειτουργιών της παραγωγής και της κατανάλωσης, η σύγχρονη «βιοπολιτική» εξουσία (Foucault, 1979/2012)⁶⁵ -

⁶⁵ Αυτό που ο Michel Foucault ονόμασε βιοπολιτική περιγράφει «τον τρόπο με τον οποίο επιχειρήθηκε, από τον 18ο αιώνα και μετά, να εξορθολογιστούν τα προβλήματα που έθεσαν στη διακυβερνησιακή πρακτική τα φαινόμενα που χαρακτήριζαν ένα σύνολο ζώντων συγκροτημένων σε πληθυσμό: υγεία,

μια μορφή εξουσίας που άρχισε ήδη να εδραιώνεται από τον 18^ο αιώνα και μετά- αφήνει ένα “ποιητικό κενό” στο πεδίο των κοινών αναφορών, εμπειριών και οραμάτων. Αυτό το κενό είναι εύκολα εκμεταλλεύσιμο και χειραγωγήσιμο. Στον σύγχρονο κόσμο, μας λέει ο Bateson (1979), το ρόλο του συμβολικού τον έχει αναλάβει η διαφήμιση και η προπαγάνδα. Όμως ο δρόμος της χειραγώγησης δεν μπορεί να μας οδηγήσει στην ένωση - δεν μπορεί να λειτουργήσει συνδεδειγμένα στην κοινωνία.

Τα μέσα ενημέρωσης που σήμερα κυριαρχούνται από το διαδίκτυο και τα λεγόμενα κοινωνικά μέσα είναι αυτά που έχουν αναλάβει τον κυρίως «συνδεδειγμένο» ρόλο ανάμεσα στους ανθρώπους, σε κρατικό, ηπειρωτικό, πλανητικό επίπεδο. Είναι τα ίδια τα μέσα, τα οποία, διατηρούν, μαζί με τις κυρίαρχες μορφές εξουσίας τον έλεγχο των πηγών πληροφόρησης. Η «τεχνητή νοημοσύνη» έχει σαν βασικό της ζητούμενο τις καταναλωτικές ανάγκες των χρηστών του διαδικτύου: αναπτύσσεται βάσει ενός λογαρίθμου ο οποίος καταγράφει τις αναζητήσεις τους, με στόχο την αύξηση της καταναλωτικής τους δραστηριότητας. Τα παραδοσιακά μέσα μαζικής ενημέρωσης (ραδιόφωνο, τηλεόραση) φέρουν συνήθως ιδεολογικό πρόσημο, διατηρώντας κεντρικό ρόλο στη διαχείριση της πληροφόρησης και της συναισθηματικής χειραγώγησης. Βασικό αιτούμενο της ιδεολογίας, της χειραγώγησης, η παροχή μιας κάποιας εύληπτης, συχνά στρατευμένης εξήγησης στα αδιέξοδα του σύγχρονου ανθρώπου. Οι θεωρίες συνομοσίας και οι ψεύτικες ειδήσεις «ενώνουν» κάτω από το φόβο του αγνώστου, μιας επιδημίας, μιας φυσικής καταστροφής. Εκφράζουν την ανάγκη του ανθρώπου για μια απάντηση σε όλα τούτα τα ανεξήγητα, η οποία θα τον καλύπτει και συναισθηματικά, προσωποποιώντας τον κίνδυνο, εκτονώνοντας το θυμό και αποκαθιστώντας τη χαμένη εμπιστοσύνη του στον κόσμο.

Είναι ευτύχημα να γνωρίζουμε πλέον σήμερα, πως το λοιμό δεν τον φέρνει ο Kaagen (ο θεός των Σαν) όταν θυμώνει και πετά στους ανθρώπους τα «βέλη της αρρώστιας» ή ο οργισμένος τοξότης Απόλλωνας, του οποίου ο χρησμός δεν εισακούστηκε. Κάποιοι ακόμη και στην αρχαία Ελλάδα θα το γνώριζαν, ότι στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για τον θεό Απόλλωνα αλλά για κάποιο νόμο της φύσης που ο Απόλλωνας προστατεύει. Ότι ο Απόλλωνας δεν εκφράζει απλά έναν θεό αλλά και μια ιδιαίτερη λειτουργία του ανθρώπου, όπως η δημιουργία της πόλης, η

υγιεινή, γεννητικότητα, μακροζωία, φυλές...», όπως συνόψισε ο ίδιος, τρία χρόνια μετά, στις ετήσιες παραδόσεις του στο Κολέγιο της Γαλλίας

οποία βάλλεται.⁶⁶ Η επιστήμη μας δίνει απαντήσεις περισσότερο ή λιγότερο ικανοποιητικές ή «σηκώνει τα χέρια ψηλά», σε ορισμένες περιπτώσεις, τουλάχιστον για ένα αρχικό χρονικό διάστημα. Όμως όσο δεν υπάρχει πλέον Απόλλωνας, ή Kaagen, ο λοιμός μπορεί να προέρχεται από οποιονδήποτε: από ένα παράξενο ζώο που λέγεται παγκολίνος, από ένα εργαστήριο βιολογικού πολέμου ή ακόμα, από κάποιον δαιμόνιο επιχειρηματία που προσπαθεί να μας ελέγξει μέσα από ένα ηλεκτρονικό παιχνίδι.

Είναι δυστύχημα να μην αντιλαμβανόμαστε, ότι κάθε φορά που μεταβάλλουμε τις ισορροπίες της φύσης, όπως για παράδειγμα, όταν οι βιότοποι συρρικνώνονται και τα σύνορα ανάμεσα στους ανθρώπινους οικισμούς και το ζωικό βασίλειο εξαφανίζονται, μικροοργανισμοί όπως οι ιοί βρίσκουν πρόσφορο έδαφος να πολλαπλασιαστούν, να μεταλλαχθούν, να προσαρμοστούν ώστε να γίνουν ακόμα πιο επιθετικοί έναντι των ανθρώπων. Έτσι, οι επιδημίες, που πάντα εμφανίζονταν σε διάφορες φάσεις της ιστορίας της ανθρωπότητας, σήμερα, δεδομένης και της εκπληκτικής κινητικότητας που μας προσφέρει η τεχνολογία, αποκτούν πλανητική διάσταση. Οι θεωρίες συνομοσίας πολλαπλασιάζονται, όπως εξάλλου και ο αποκαλυπτικός λόγος, που αναζητά τιμωρία και λύτρωση: τον κορωνοϊό μας έστειλαν οι εχθροί της ανθρωπότητας, εξωγήινοι ή ανήκοντες σε μυστικές λέσχες παιδόφιλων, για να επιβάλλουν απόλυτο έλεγχο, να εκδιώξουν τον Πρόεδρο της υπερδύναμης ή να εγκαταστήσουν μια νέα ψηφιακή τεχνολογία. Η επιστήμη θα ενσκήψει στην ανάγκη θεραπείας και πρόληψης. Θα αναζητήσει την προέλευση: τα έως τώρα συμπεράσματα λένε ότι ο COVID 19 προέκυψε από τη μετάλλαξη ενός ιού από τις νυχτερίδες που πωλούνταν σε μια υπαίθρια αγορά της κεντρικής Κίνας. Η επιστήμη θα εργαστεί για την εξεύρεση του κατάλληλου, προληπτικού εμβολίου και την φαρμακευτική αγωγή για την αντιμετώπιση της ασθένειας. Όμως η πλανητική διάσταση που απέκτησε, για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό στην ιστορία της ανθρωπότητας μια πανδημία, αποδεικνύει περίτρανα την ανάγκη να σκεφτούμε συλλογικά, ως ανθρώπινο είδος, το ζήτημα του βίου και της επιβίωσής μας σε αυτόν τον πλανήτη.

Η εκπληκτική ταχύτητα με την οποία οι ιοί εξαπλώνονται και μεταλλάσσονται αναδεικνύει την δική τους δυνατότητα επιβίωσης. Χαρακτηρίζεται από μοναδική προσαρμοστικότητα στο περιβάλλον του ανθρώπινου οργανισμού και εντυπωσιακή αντίσταση στο μικροβιολογικό του οπλοστάσιο (αντιβιοτικά,

⁶⁶Το Απολλώνιο πνεύμα και τη σχέση του με την φύση θα εξετάσουμε στο κεφ. IV. Εδώ σημειώνουμε ότι ο Απόλλωνας θεωρείται ιδρυτής των πόλεων και προστάτης τους, τους Δελφούς.

εμβόλια), αναγκάζοντάς το σε μια διαρκή αναπροσαρμογή. Αν οι ιοί μεταπηδούν και εξαπλώνονται με τέτοια ευκολία ανάμεσα στα είδη, σημαίνει ότι τα προστατευτικά όρια ανάμεσα στα διάφορα οικοσυστήματα (στα οποία τα είδη επιβιώνουν) έχουν εκλείψει. Σημαίνει επίσης ότι οι ισορροπίες εντός των οικοσυστημάτων, οι οποίες σχετίζονται με το κλίμα, την καθαρότητα της ατμόσφαιρας, την αλληλεπίδραση των ειδών, έχουν και αυτές σοβαρά, διαταραχθεί.

Δεν είναι μόνο η κατάργηση των αποστάσεων, οι συγκοινωνιακές διασυνδέσεις, η ταχύτητα των αερομεταφορών, που διασπείρουν τους ιούς αστραπιαία σε κάθε γωνιά του πλανήτη. Είναι η εξάπλωση του βιομηχανικού τοπίου, ο συνωστισμός των αστικών κέντρων, τα λύματα, τα απορρίμματα, η μόλυνση της ατμόσφαιρας, που δημιουργούν περιβάλλοντα στα οποία παρασιτικοί οργανισμοί όπως έντομα, τρωκτικά και ιοί, ευημερούν. Η εξαφάνιση των ορίων ανάμεσα σε τεχνητό και φυσικό περιβάλλον, αποδυναμώνει το «ανοσιοποιητικό σύστημα» της φύσης απέναντι σε κάθε είδους μολύνσεις. Ο ζωτικός χώρος της «άγριας», αδάμαστης φύσης, εκεί όπου τα φυτά και τα ζώα αναπτύσσονται ανεμπόδιστα, παίζοντας το φυσικό παιχνίδι της επιβίωσης, συρρικνώνεται. Και όμως, ήταν αυτή, η «άγρια, αδάμαστη φύση» που ήταν κάποτε το ιερό τοπίο μέσα στο οποίο παλλόταν και πλανιόταν η ζωή των ανθρώπων, και που κανένας δεν τολμούσε να την πειράξει παρά μόνο στο μέτρο εξυπηρέτησης των αναγκών επιβίωσής του.

Για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, η σύνδεση του ανθρώπου με τον κόσμο ήταν φτιαγμένη από το νήμα της φύσης. Μέσω του τοτεμισμού, του ανιμισμού, της μυθολογίας. Αυτή η λεπτή, νοητή γραμμή που ξεκινά από τα πρώτα στοιχεία της φύσης (γη-ουρανός), περνά από τη μορφή του τοτέμ (π.χ. κριάρι, ταύρος) για να φτάσει στον άνθρωπο, ήταν ταυτόχρονα συνεκτικό νήμα αλλά και όριο: όριο στην ελευθερία του ανθρώπου και ορόσημο για το πέρασμα από τον κόσμο της πρόζας, τον κόσμο της καθημερινότητας και της επιβίωσης, στον κόσμο της ποίησης (υπό την έννοια της ιερότητας) και των αιώνιων στοιχείων που δεν είναι άλλα από τα στοιχεία της φύσης. Η αρχιτεκτονική του ιερού σχεδιάστηκε πάνω στην αρχιτεκτονική της φύσης, είτε πρόκειται για βραχογραφίες και πετρογλυφικά που συνδέονται με τις πτυχώσεις της γης και των σπηλαίων, είτε πρόκειται για αρχαίους ναούς που κοσμούν θεόμορφους βράχους. Μονόλιθοι, μενίρ, οβελίσκοι, κολώνες από πέτρα ή μάρμαρο, γραμμές που συνδέουν τη γη με τον ουρανό, η αρχιτεκτονική του ιερού λειτουργεί συνδεδετικά τόσο ανάμεσα στα μέλη της ανθρώπινης κοινότητας μεταξύ τους όσο και ανάμεσα στη κοινότητα και το φυσικό της περιβάλλον.

Από την πλευρά του, ο σύγχρονος άνθρωπος, ψηλαφητά, αναζητά νήμα που θα τον συνδέσει με τον κόσμο, μέσα από την παγιωμένη πλέον διάκριση ανάμεσα σε φύση και άνθρωπο, ανάμεσα στο «εμείς» και το «άλλο». Έτσι η φύση, στην «άγρια», αδάμαστη από τον άνθρωπο μορφή της είτε δαιμονοποιείται μέσα από τα ατίθασα, αλλόκοτα πλάσματά της και τα ακραία φυσικά της φαινόμενα, ή αντίθετα, θυματοποιείται καθώς τα είδη εξαφανίζονται, το κλίμα αλλάζει. Η θυματοποίηση αυτή, θέτει τη φύση, στο σύνολό της, στη θέση του αντικειμένου της σύγχρονης θυσίας – υπό την έννοια της βίας, αποκλειστικά, χωρίς καμία μορφή τελετουργικής ανταπόδοσης. Σήμερα η φύση θυσιάζεται από τον άνθρωπο στο βωμό μιας μορφής επιβίωσης που βασίζεται στην κατάκτηση και στην υπεραξία. Δεν παύει, ωστόσο, η φύση, να εμπεριέχει τον άνθρωπο. Στην συμβίωσή του αυτή με τη φύση, μέσα στη φύση, ο σύγχρονος άνθρωπος έχει χάσει τα όρια καθώς ελάχιστα πράγματα μέσα του, του θυμίζουν την πρωταρχική θυσιαστική - ερωτική - ζωογόνο σχέση του με αυτή⁶⁷. Κανένας πόνος, καμία τελετή δεν συνοδεύει την μαζική σφαγή των αμνών, ούτε την βιομηχανική παραγωγή των βοοειδών ή την υπερτροφία των χοίρων. Άραγε, σημαίνει αυτό ότι τα ζώα δεν πονούν; Ή ότι ο άνθρωπος δεν πονά μαζί τους;

Η ζωή πάλλεται μέσα σε ένα μεταβαλλόμενο φυσικό περιβάλλον στο οποίο για εκατοντάδες χιλιάδες χρόνια, ο άνθρωπος δεν τόλμησε να παρέμβει παρά μόνο στο πλαίσιο της οικονομίας μιας ισορροπημένης ευζωίας - επιβίωσης. Τα συναισθήματα του «πρωτόγονου» ανθρώπου απέναντι στη θυσία των ζώων είναι μάλλον δύσκολο, ίσως αδύνατον, να γίνουν αντιληπτά από το σύγχρονο άνθρωπο, αποκομμένο από τη φυσική, διατροφική αλυσίδα που συνδέει τη βροχή με το λιβάδι, το λιβάδι με τον ταύρο, τον ταύρο με τη θυσία και τη θυσία με την θρέψη της ανθρώπινης κοινότητας. Για τον «πρωτόγονο», η θυσία, ως μέρος της αλυσίδας αυτής έχει να κάνει με μια λεπτή ισορροπία συμβίωσης με τα υπόλοιπα πλάσματα.

Αυτή η συμβίωση του ανθρώπου με τα υπόλοιπα έμβια όντα, διασφάλισε μια μακράιωνη επιβίωση του ανθρώπινου είδους στον πλανήτη Γη. Μια αντίληψη της επιβίωσης, η οποία δεν μπορεί παρά να είναι *σχετική*. Σχετική με τι; Με το ίδιο το περιβάλλον. Όπως παρατηρεί ο Gregory Bateson, η ιδέα της επιβίωσης ενός είδους *επί* του περιβάλλοντος, μια ιδέα απόλυτη, αποτελεί μια «επιστημονική πλάνη» του δυτικού πολιτισμού: «Σύμφωνα με τη γενικότερη ατμόσφαιρα της σκέψης στα μέσα του 19^{ου} αιώνα στην Αγγλία, ο Δαρβίνος πρότεινε μια θεωρία για τη φυσική επιλογή και την εξέλιξη, σύμφωνα με την οποία μονάδα επιβίωσης ήταν το γένος, ή το είδος ή

⁶⁷Βλ. προηγούμενο κεφάλαιο

το υποείδος ή κάτι παρόμοιο. Σήμερα, όμως, είναι προφανές ότι μονάδα επιβίωσης στον πραγματικό βιολογικό κόσμο δεν είναι αυτή. Η μονάδα επιβίωσης είναι ο *οργανισμός συν το περιβάλλον*. Μαθαίνουμε από πικρή πείρα ότι ο οργανισμός που καταστρέφει το περιβάλλον του, καταστρέφει τον εαυτό του» (Bateson, 1972).

2. Νους

α) Νους και επιβίωση. Κατά την συμβιωτική εποχή του ανθρώπου με τη φύση, *το ιερό, το σχήμα που συνδέει, έχει μια λειτουργία σχεδόν κατοπτρική*: ο άνθρωπος μιμείται τη φύση, παίρνει από αυτήν παραδείγματα για την επιβίωσή του όπως το κυνήγι ή ο χωρισμός από την μητρική θαλπωρή κατά την ενηλικίωση. Αν όμως, στην περίπτωση των ζώων, γνώμονας αυτής της επιβίωσης είναι το ένστικτο, στη περίπτωση του ανθρώπου, μαζί με το ένστικτο, είναι αυτό που ο Gregory Bateson ονομάζει *νους*. Πάνω σε αυτή την έννοια του *νου* (mind), ο Bateson «διορθώνει» τη μονάδα επιβίωσης του Δαρβίνου η οποία συνίσταται στο *είδος*, ή στον οργανισμό. Ο Δαρβίνος, μας λέει ο Bateson, εστίασε στην προσαρμογή του οργανισμού *επί* του περιβάλλοντος. Η αλληλεπίδραση, ωστόσο, ανάμεσα σε οργανισμό και περιβάλλον, στην περίπτωση του ανθρώπου τουλάχιστον, δεν εξαρτάται μόνο από το ένστικτο. Εδώ ο Bateson εισάγει ένα νέο γνώμονα, που τον ονομάζει *νου*. Ο *νους* είναι ο γνώμονας της *μονάδας εξελικτικής επιβίωσης*, στην οποία αναφέρεται ο Bateson. Αν η *ταύτιση* του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον, εντάσσεται στην λειτουργία του *τοτεμισμού* και αν η προβολή της ανθρώπινης ψυχής στα πλάσματα της φύσης εντάσσεται στη λειτουργία του *ανιμισμού*, τότε «το επόμενο βήμα ήταν ο *διαχωρισμός του νου από το φυσικό κόσμο και τότε δημιουργείται η έννοια των θεών*» (Bateson, 1972, σελ. 490). Πράγματι, κατά τη δημιουργία των θεών ο άνθρωπος σταδιακά απομακρύνει το τοτεμικό στοιχείο προβάλλοντας πλέον τον εαυτό του (μέσω του *νου*) στα αιώνια πλάσματα τα οποία τον συνδέουν με την ιερότητα. Όμως και οι μορφές των θεών, αν και συχνά ανθρωπόμορφες, συνδέονται τόσο με ανθρώπινα, ηθικά χαρακτηριστικά, όσο και με φυσικά, έμψυχα και άψυχα στοιχεία. Η σταδιακή από-ιεροποίηση της φύσης και μετάθεση του κέντρου βάρους στη μετά θάνατο ζωή και στην υπαγόρευση ηθικών κανόνων για τη συμβίωση των ανθρώπων, θα συνοδεύσει την επικράτηση των μεγάλων μονοθεισμών (ιουδαϊσμός, χριστιανισμός, ισλάμ).

«Όμως, όταν διαχωρίζουμε το νου από τη δομή μέσα στην οποία ενυπάρχει, όπως η ανθρώπινη σχέση, η ανθρώπινη κοινωνία ή το οικοσύστημα, τότε πιστεύω ότι υιοθετούμε ένα θεμελιώδες σφάλμα το οποίο, στην πορεία, σίγουρα θα μας βλάψει» (Bateson, 1972, σελ. 491). Αυτός ο διαχωρισμός του νου, από το σύνολο το οποίο τον εμπεριέχει αποτελεί για τον Bateson, ένα «επιστημονικό σφάλμα» το οποίο μπορεί να αποβεί θανατηφόρο στα χέρια μιας τεχνολογίας «αρκετά αποτελεσματικής ώστε να κάνει πράξη τα επιστημολογικά σου λάθη και να δημιουργήσει χάος στον κόσμο όπου ζεις» (Bateson, 1972,σελ. 492).

Αν ο ανθρώπινος νους περιορίζεται στο να σκέφτεται μόνο με γνώμονα το είδος του, το ανθρώπινο είδος ή ακόμα περισσότερο, με γνώμονα το συγκεκριμένο υπο-είδος (π.χ. έθνος, φυλή) στο οποίο ανήκει, αποκομμένο από τη γη, τον αέρα, τη θάλασσα, τα ζώα και τα φυτά, τότε μπορεί να επιτρέψει την κατασκευή τόσων ατομικών βομβών όσων χρειάζεται για να καταστρέψει όλα τα προηγούμενα, δυο και τρεις και δέκα φορές.

Μια πυρηνική καταστροφή σε ένα μέρος του πλανήτη, τώρα γνωρίζουμε, πως δεν μπορεί να αφήσει τα υπόλοιπα μέρη ανεπηρέαστα. Η εφαρμογή της απειλής, είναι σχεδόν αυτοκτονική: αυτό εξηγεί και τη δύναμη της αποτροπής, δηλαδή της δια του φόβου πειθούς της άλλης πλευράς να μην πράξει το ίδιο. Η εξοπλιστική κούρσα, τουλάχιστον στην υφιστάμενη της κατάσταση, μοιάζει να είναι αισίως, «συμβολική»: οι δυο – ή περισσότερες πλευρές- επιδεικνύουν τα όπλα μαζικής καταστροφής τους ώστε να δείξουν, το εύρος της αποτρεπτικής τους δύναμης. Δεν πρόκειται ωστόσο για αναπαραστάσεις όπλων, αλλά για όπλα πραγματικά. Οι πλευρές, σπεύδουν να αποδείξουν την πραγματικότητα της θανατηφόρας τους λειτουργίας (μέσω, π.χ., των πυρηνικών δοκιμών). Άρα, η «συμβολική» λειτουργία εκπίπτει, πίσω από μια απτή πραγματικότητα: την ίδια την ύπαρξη αυτών των όπλων. Στην εξοπλιστική κούρσα, δεν υπάρχει όριο. Ο πλανήτης μπορεί, δυνητικά, ολοσχερώς να καταστραφεί. Όμως ο άνθρωπος, μοιάζει να έχει απωλέσει αυτή την ικανότητα να αντιληφθεί την μηδαμινή απόσταση, μεταξύ της «δυνάμει» πραγματικότητας των όπλων και της «εν ενεργεία» λειτουργίας τους. Το «νήμα» που ενώνει τη δύναμη και την ενέργεια, δυο βασικές λειτουργίες της φύσης που με τόσο διαυγή τρόπο ανέλυσε ο Αριστοτέλης, μοιάζει να έχει κοπεί. Είναι όμως η σχέση αυτή, ανάμεσα σε «δύναμη» και «ενέργεια», που εξηγεί την ίδια τη δύναμη της ζωής – ή αντίστοιχα, του θανάτου, αυτή τη φορά, στην πλανητική του διάσταση. Στον τρόπο σκέψης της σύγχρονης εξουσίας, το όριο που θέτει η ίδια η ζωή, οι λειτουργίες της και η επιβίωση του ανθρώπου στο πλανήτη, έχει

χαθεί. Κατά συνέπεια, η εικόνα της ολότητας, του πλανήτη και της ανθρωπότητας, και της οργανικής τους σχέσης έχει, στην πραγματικότητα, χαθεί.

Θα εξακολουθούν, λοιπόν, τα κράτη, να ξοδεύουν χρήματα, πρώτες ύλες και ενέργεια για να κατασκευάσουν αυτά τα όπλα μαζικής καταστροφής, πάντα στο όνομα μιας δύναμης αποτροπής η οποία, τελικά δεν έχει - διότι δεν μπορεί και δεν πρέπει να έχει - λογικό αντίκρισμα, δηλαδή αυτό για το οποίο τα όπλα αυτά είναι κατασκευασμένα: την καταστροφή. Ακόμα και αν στη συνείδηση του σύγχρονου ανθρώπου η επίγνωση του μεγέθους της καταστροφής έχει παραμεριστεί, στην πραγματικότητα η ίδια η φύση θέτει το όριο. Τα κράτη το γνωρίζουν αλλά δεν το αναγνωρίζουν ποτέ διότι θα αποτελούσε δείγμα αδυναμίας έναντι του αντιπάλου τους, που δεν θα δίσταζε, ενδεχομένως, αυτό το όριο να το παραβιάσει. Η ίδια η επιβίωση του ανθρώπου ως είδος πάνω στον πλανήτη, εξαρτάται ωστόσο από το σεβασμό αυτού του ορίου, το οποίο τα κράτη γνωρίζουν αλλά δεν επικαλούνται ποτέ.

Σε περίπτωση που το όριο τεθεί από μια άλλη, π.χ. μια διεθνή, μια παγκόσμια ή μια τοπική αρχή, η προειδοποίηση αυτή θα φαίνεται αλλότρια, και μακρινή: η αρχή αυτή (χαρακτηριστικό παράδειγμα τα Ηνωμένα Έθνη), δεν θα κατέχει, η ίδια, τη «δύναμη της αποτροπής» με αποτέλεσμα το όριο να καθίσταται άνευ ουσίας. Αν τα κράτη σέβονταν το όριο, θα βρίσκονταν σε θέση αδυναμίας έναντι αυτού που δεν το σεβάστηκε. Υπερισχύει ο φόβος της «μη δυνατότητας αποτροπής» όχι μόνο έναντι της όποιας απόφασής των κρατών αλλά και έναντι του ίδιου του «επιστημολογικού λάθους», αυτού που τοποθετεί το οικείο «ανθρώπινο είδος» πάνω από το «ανθρώπινο είδος» του αντιπάλου, και την ψευδαίσθηση της επιβίωσης του ενός «είδους» πάνω από το ανθρώπινο είδος ως σύνολο. Ή ακόμα, η ψευδαίσθηση ότι η μετοίκηση σε ένα άλλο πλανήτη θα κάνει τη ζωή των ανθρώπων πιο ευτυχή.

Στην πραγματικότητα τα κράτη βρίσκονται παγιδευμένα μέσα στη διγλωσσία τους, που από τη μία κατασκευάζει όπλα μαζικής καταστροφής και από την άλλη διατείνεται ότι το πράττει για να αποτρέψει την καταστροφή, αυτό που κατά την περίοδο του Ψυχρού Πολέμου ονόμασαν «ισορροπία του τρόμου». Ανάμεσα όμως στους δυο ζυγούς αυτής της ισορροπίας, τον άξονα δεν τον κρατά πάντοτε μια ορθολογική εξουσία. Ο παράγοντας φύση όπως και ο παράγοντας τύχη δεν εξαρτώνται από αυτήν. Ένας σεισμός ή ένα μηχανικό ατύχημα μπορεί να πλήξει ένα πυρηνικό εργοστάσιο, ένας παρανοϊκός ηγέτης μπορεί να πατήσει το κουμπί σε μια στιγμή κοινωνικής παρακμής. Παρόλα αυτά τα κράτη ενεργούν σαν να μην υφίστανται αστάθμητοι παράγοντες, σαν να έχουν τον πλήρη έλεγχο των επικίνδυνων

παιχνιδιών τους. Εξακολουθούν να είναι παιχνίδια ανθρώπινα. Όμως το «σχήμα που συνδέει», έχει κοπεί⁶⁸.

Στο πλαίσιο της «ανάπτυξης»⁶⁹ ένα κράτος μπορεί να επιτρέψει την εκμετάλλευση ενός ολόκληρου τροπικού δάσους χωρίς να ενδιαφέρεται για κάποιες γραφικές φυλές ινδιάνων που ζουν εκεί. Είναι ωστόσο η ποιότητα της ζωής, στο όνομα της οποίας πραγματοποιείται η ανάπτυξη, που βάλλεται και μαζί και η επιβίωση – αφού το δάσος, είναι αυτό που διασφαλίζει ουσιαστικές ισορροπίες ανάμεσα στον άνθρωπο και τα άλλα έμβια όντα. Και πάλι όμως, το επιχείρημα της περιβαλλοντικής ισορροπίας ακούγεται σαν μια κακή προφητεία, διόλου πειστική δίπλα στην σύγχρονη, «αναπτυξιακή» λογική. Εν μέρει, αυτό έχει να κάνει με το γεγονός ότι το περιβάλλον – ή τουλάχιστον, ορισμένα οικοσυστήματα νευραλγικής σημασίας για την ισορροπία του πλανήτη και άρα για την ανθρώπινη επιβίωση, έχουν «αφιερωθεί» στη σύγχρονη ιδέα της ανάπτυξης - έχουν λοιπόν χάσει την «ιερότητά» τους, αυτή που τα προστάτευε από την ανθρώπινη υπερβολή. Εξάλλου, η ιερότητα αυτή είχε νόημα - όταν τα οικοσυστήματα αυτά - ο ποταμός, το δάσος, το βουνό, η έρημος - αποτελούσαν *αναπόσπαστο μέρος* του υλικού και πνευματικού βίου των κοινοτήτων στα οποία διαβιούσαν – όπως συμβαίνει για παράδειγμα με τους ελάχιστους εναπομείναντες αυτόχθονες του Αμαζονίου : η ιερότητα αυτή του περιβάλλοντος ήταν συνδεδεμένη με την επιβίωσή τους, αποτελούσε μέρος της συλλογικής τους συνείδησης αλλά και της φαντασίας τους, αυτού που θα ονομάζαμε συλλογικό υποσυνείδητο.

Στη σημερινή έννοια της ανάπτυξης το περιβάλλον, η φύση, αποτελούν τον κατεξοχήν μετρήσιμο οικονομικό παράγοντα. Αυτό συμβαίνει διότι η ανθρωπότητα, κυρίως από τον 19^ο αιώνα και μετά, έχει επιμείνει σε μια συγκεκριμένη έννοια της επιβίωσης, στενά συνδεδεμένη με την έννοια της σπανιότητας στην οικονομία: όπως είχε καταδείξει ο Robert Malthus (1798/1998), καθώς τα αγαθά της γης αυξάνονται με αριθμητική αναλογία, οι πληθυσμοί αυξάνονται με αναλογία γεωμετρική που έχει στενή σχέση με τον κύκλο της γέννησης και του θανάτου. Ο θάνατος συνεπώς αναδεικνύεται ως αναπόφευκτη μοίρα όχι μόνο του ανθρώπου, ως ατόμου, αλλά και ολόκληρου του είδους, το οποίο θα μεγαλώνει πάρα πολύ σε σχέση με τις

⁶⁸Ο παράγοντας φύση, γη, κοινός παρονομαστής για όλη την ανθρωπότητα, δεν έχει θέση στην «εξίσωση» της αποτροπής.

⁶⁹Σήμερα ο όρος *ανάπτυξη* αναγιγνώσκεται κυρίως ως όρος οικονομικός αν και πρόκειται, αρχικά, για όρο της βιολογίας και έχει να κάνει με το μέγλωμα ενός ζώντος οργανισμού μέσα από το γενετικό υλικό, την τροφή, τη διάδραση με το περιβάλλον του.

τροφοδοτικές ικανότητες της γης με αποτέλεσμα, οι ισχυρότεροι να επιβιώσουν. Μέσα από τη θεωρία του Malthus ο Δαρβίνος βρήκε το «κλειδί» που τον οδήγησε στη δική του ερμηνεία της *Καταγωγής των Ειδών* έπειτα από το ταξίδι του στο Beagle, όπου παρατήρησε ότι ορισμένα είδη τεκνοποιούν περισσότερο και τα χαρακτηριστικά τους υπερισχύουν ενώ άλλα, πιο αδύναμα, εξαφανίζονται.

Όταν λοιπόν μιλά για μια *Οικολογία του Νου*, ο Gregory Bateson αναφέρεται στο νου (mind) ως «μονάδα εξελικτικής επιβίωσης» σε ένα σχήμα το οποίο συνίσταται στον *οργανισμό/είδος* (μονάδα «δαρβινικής» επιβίωσης) συν το *περιβάλλον*. Αυτή η *σύζευξη* του οργανισμού με το περιβάλλον μοχλεύεται από το νου. Στο σχήμα αυτό, *ο οργανισμός που καταστρέφει το περιβάλλον του, καταστρέφει τον εαυτό του*. Αυτόν τονου, ο Gregory Bateson τον ξεχωρίζει από τον «ατομικό νου»: «Αυτός ο ευρύτερος Νους είναι συγκρίσιμος με αυτό που κάποιοι άνθρωποι εννοούν ως «Θεό» αλλά παραμένει έμφυτος στο σύνολο, αλληλένδετο κοινωνικό σύστημα και στην πλανητική οικολογία» (Bateson, 1972, σελ. 467)

Ο Bateson χρησιμοποιεί τη λέξη *mind - νους* με την ελληνική της, θα λέγαμε, «μεταφυσική» έννοια. Αν τοποθετήσουμε χρονικά τη γέννηση της έννοια αυτής του νου στον αρχαίο ελληνικό κόσμο, τότε παρατηρούμε ότι ο Bateson χρησιμοποιεί τον όρο *mind-νου* με τρόπο, θα λέγαμε, «πρωθύστερο» επί φαινομένων αρχέγονων όπως ο τοτεμισμός και ο ανιμισμός, αλλά και με τρόπο «παρωχημένο» όσον αφορά στη σύγχρονη σκέψη της «νεωτερικότητας», όπου ο νους σκέπτεται έξω από τις δομές που τον περιέχουν. Αναμφίβολα, θα υπάρχουν θρησκείες και κοσμοθεωρίες που εμφανίστηκαν κυρίως στην Ανατολή, στην Κίνα και στην Ινδία, οι οποίες αναζητούν την τάξη, τον κοσμικό νου και τις αρχές που τον διέπουν. Πολλές από αυτές επηρέασαν, όπως λέγεται, τους Έλληνες σοφούς και αντίστροφα. Αναμφίβολα, η κινητικότητα, η άνθηση του εμπορίου, η ελεύθερη κυκλοφορία αγαθών και ιδεών, έκανε την Ελλάδα χωνευτήρι ξένων ιδεών που όμως διατυπώθηκαν με το μοναδικό τρόπο της ελληνικής γλώσσας, σαν ελεύθερες απόψεις των σοφών. Επειδή λοιπόν η Ελλάδα αποτελεί «ρίζα» (Bateson)⁷⁰ του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού και επειδή εκεί, για πρώτη φορά, καταγράφεται η εμφάνιση ενός τρόπου σκέψης που απελευθέρωσε πολλές νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου που μας κληροδοτήθηκαν έως σήμερα, θα σταθούμε σε εκείνη. Η εμφάνιση του νου ως τρόπου αντίληψης της

⁷⁰ Τρεις είναι οι κυρίως ρίζες του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού, όπως μας λέει ο Gregory Bateson: ο ρωμαϊκός, ο εβραϊκός, ο ελληνικός. «Ευτυχώς, ο πολιτισμός μας έχει μια Τρίτη ρίζα – στην Ελλάδα (...) εκεί αναπτύχθηκαν πολλές καθαρές σκέψεις ενός μάλλον απρόσμενου και διαφορετικού είδους». Θεωρεί επίσης ότι «πετάξαμε μεγάλο μέρος της ελληνικής σκέψης με τη Μεταρρύθμιση»

σχέσης ανάμεσα σε άνθρωπο και περιβάλλον είναι και αυτή που εγκαινιάζει την απόπειρα της φιλοσοφίας να ερμηνεύσει τον κόσμο. Ο νους αυτός είναι «κοσμικός», και όχι θεϊκός υπό την έννοια ότι δεν απορρέει από κάποια θεϊκή δύναμη.

Η ελληνική η λέξη *νους* (στην καθομιλουμένη, υποδεικνύει μια μορφή συνειδητότητας, π.χ. «κοινός νους», ή «έχω το νου μου»), απέκτησε χροιά μεταφυσική, όταν η γλώσσα άρχισε να «νοεί τον εαυτό της», όταν δηλαδή ο ανθρώπινος νους άρχισε να θεωρεί, να εξετάζει την ίδια τη σκέψη του, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον κόσμο. «Ο νους δεν είναι μονάχα κοινός για όλους, αλλά και στον νου στηρίζονται όλα όσα είναι κοινά.» (Gadamer, 2008, σ. 88). Στο σημείο αυτό ο *νους*, υπέδειξε μια νόηση υπερβατική αλλά ταυτόχρονα και εμμενή-εμπεριέχουσα το *όλον*⁷¹.

β) Η εμφάνιση του νου: το ελληνικό κοσμοσύστημα. Η εποχή του *νου* είναι η εποχή της συνύπαρξης της φιλοσοφίας με τη μυθολογία, του λόγου και του μύθου – μια συνύπαρξη όχι πάντοτε αρμονική⁷². Η δυνατότητα του νου να στοχαστεί, να αναζητήσει, να δημιουργήσει, δεν μπορούσε παρά να προϋποθέτει συνθήκες ελευθερίας -συνθήκες που για πρώτη, ίσως, φορά με αυτό τον τρόπο, τον τρόπο του *λόγου*⁷³ διαμόρφωσε η ελληνική πόλις.

Ο υπερβατικός *νους* εμφανίστηκε για πρώτη φορά στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο μαζί με την εδραίωση των αυτόνομων ελληνικών πόλεων στη Μικρά Ασία και στην Κάτω Ιταλία περίπου τον 7^ο αιώνα π.Χ. Ήταν η κατεξοχήν έκφραση της ανθρώπινης ελευθερίας στο πεδίο της σκέψης: η πνευματική κίνηση που εμφανίστηκε στην Ιωνία και στη Μεγάλη Ελλάδα πραγματοποιεί και στο επίπεδο της ανθρώπινης διάνοησης την «τελειωτική ρήξη ανάμεσα στη δεσποτική και στην ανθρωποκεντρική θεώρηση του κόσμου». Στο κλασικό έργο του, «Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα» ο Γιώργος Κοντογιώργης αναπτύσσει τους παράγοντες που οδήγησαν στην πρώτη δημιουργία *ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος*, ενός κοσμοϊστορικού φαινομένου

⁷¹Χαρακτηριστική αναφορικά με την διπλή σημασία του νου είναι το λογοπαίγνιο του Ηράκλειτου στο απόσπασμα 114: *ξὺν ᾧ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκ ὡσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολλὸ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἄνθρωποι οἱ νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὅκ ὅσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περι γίνεται - ὅπου κάνει λογοπαίγνιο μεταξύ των ομόηχων του επιθέτου ξυνός (=κοινός) και ξὺν ᾧ (με το νου): «Ο νους δεν είναι μονάχα κοινός για όλους, αλλά και στον νου στηρίζονται όλα όσα είναι κοινά.» (Gadamer, 2008, σ.88)*

⁷²Στην Αθήνα όπου έζησε, ο Αναξαγόρας κατηγορήθηκε για αθεΐα από τους αντιπάλους του φίλου του, Περικλή. Ο Σωκράτης, επίσης κατηγορούμενος μεταξύ άλλων για αθεΐα ήπτε το κώνειο.

⁷³Οι «προσωκρατικοί» φιλόσοφοι σηματοδοτούν το πέρασμα από το μύθο στο λόγο και ρίχνουν τα πρώτα σπέρματα της φιλοσοφικής και της επιστημονικής σκέψης.

το οποίο εμφανίστηκε για πρώτη φορά στον ελληνικό κόσμο και το οποίο έθεσε τα θεμέλια για τη δημιουργία της νεότερης ανθρωποκεντρικής δημιουργίας που συντελείται με τη νεωτερικότητα και που κληρονόμοι της είμαστε εμείς, σήμερα.

Το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα έχει ως βασικό του γνώμονα την κατ' ελάχιστον έκφραση της ατομικής ελευθερίας, αυτή την οποία θα επιτρέψει στη σκέψη να «σπάσει» τα στεγανά του μύθου και της παράδοσης και να επαναπροσδιορίσει τη λειτουργία της κοινότητας, του κόσμου, της οικουμένης. Το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα «οικοδομείται στη μικρή κλίμακα, με πολιτειακό θεμέλιο την «πόλη-κράτος» (Κοντογιώργης, 2006, σ. 39): σε αυτήν, ο άνθρωπος, ως πολίτης, γίνεται μέτοχος στη λειτουργία της κοινωνίας στην οποία διαβιεί. Το σύστημα διατηρεί τη συνοχή του μέσα από μια σειρά θεσμών, διαδικασιών και τελετουργιών, οι οποίες ξεκινούν από τη διαχείριση των κοινών, τον πόλεμο και την ειρήνη έως την κοινή συνείδηση του θανάτου και τη σχέση του πολίτη με τον τόπο στον οποίο ζει, που οικοδομεί την ελληνική ταυτότητα. Όπως αναλύει ο Κοντογιώργης (2006, σ. 144), η ανθρωποκεντρική ανάπτυξη του ελληνισμού στο πλαίσιο της πόλης-κράτους αποτέλεσε προϊόν μιας μακράιωνης διαδικασίας η οποία μπορεί να αποδοθεί στην συνάντηση πολλαπλών αιτιών. Τα αίτια αυτά είναι, μεταξύ άλλων εθνολογικά: πολυμορφία και μη ιεραρχική συγκρότηση των ελληνικών φύλων· γεωγραφικά: μορφολογία εδάφους που επέτρεπε την κινητικότητα, κυρίως δια θαλάσσης και την διασπορά του ελληνισμού· οικονομικά: εξαιρετικής σημασίας υπήρξε η ανάπτυξη της χρηματιστικής οικονομίας· θρησκευτικά: η ελληνική θρησκεία-μυθολογία, όπως θα δούμε και στη συνέχεια της έρευνάς μας, ανθρωπόμορφη και άρα ανθρωποκεντρική ενέχει μυθολογικά και τελετουργικά στοιχεία τα οποία θα συμβάλλουν καθοριστικά στην ανάπτυξη της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας.

Στο ελληνικό κοσμοσύστημα μικρής κλίμακας, μύθος και λόγος συνυπάρχουν. Ο *μύθος* απηχεί την κοινή ρίζα, ένα συλλογικό υποσυνείδητο το οποίο έπλασε ένας λαός με κοινή γλώσσα μέσα στους αιώνες. Ο *λόγος*, είναι γλώσσα, γραφή, σκέψη, ομιλία, που πηγάζει από τον άνθρωπο ως άτομο. Είναι επίσης ο *λόγος* των δυο μεγεθών που θα ονομάζαμε «φύση (περιβάλλον) - άνθρωπος (πόλη)»: ο λόγος μετρά αυτή τη σχέση και τοποθετείται επ' αυτής – μια σχέση που στα πλαίσια του μύθου παρέμενε λίγο πολύ προδιαγεγραμμένη και σταθερή.

Η μεταφυσική αντίληψη του *νου*, η οποία αναδύεται για πρώτη φορά στον ελλαδικό κόσμο, αποτελεί και την πρώτη προσπάθεια αδιαμεσολάβητης αντίληψης

της φύσης - πέραν του μύθου. Προϋποθέτει τη *συνείδηση* αυτής της αντίληψης (αυτού που προαναφέραμε ως *τον νου που νοεί τον εαυτό του*). Προϋποθέτει επίσης την *ελευθερία* της σκέψης, η οποία επιτρέπει μια εκ νέου θεώρηση του τρόπου λειτουργίας του κόσμου, της αλληλεπίδρασης του νου με τα έμβια όντα. Πρόκειται ωστόσο, για μια απόπειρα απομυθοποίησης της φύσης από τους Ίωνες στοχαστές, η οποία όπως παρατηρεί ο Λάμπρος Κουλουμπαρίτης, «διασφαλίζει, για πρώτη φορά, τη δυνατότητα μιας εγγύτητας (*proximité*) του ανθρώπου με τα φυσικά όντα, χωρίς διαμεσολάβηση» (Couloubaritsis, 2005). Πρόκειται επίσης για μια *ανθρωποκεντρική* θεώρηση του σύμπαντος αφού, όπως χαρακτηριστικά θα αναφέρει ο Ευριπίδης (415 π.Χ./2012, στ. 884) «μέσα στον καθένα μας ο νους μας είναι ο θεός».

Η έννοια του *νου* θα εμφανιστεί μαζί με την πρώτη φιλοσοφία, στη Μεγάλη Ελλάδα με τον Παρμενίδα, στην Ιωνία με τον Αναξαγόρα και αργότερα στην Αθήνα με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μιλά για το *νου* ακριβώς μετά την θεώρηση της ανθρώπινης *φαντασίας*, ως πρωταρχικής προϋπόθεσης της νόησης, στο έργο του *Περί Ψυχής* (βλ. σχετ. κεφ.1α). Στην θεώρησή του αυτή του νου, ο Αριστοτέλης θα συμπεριλάβει την έννοια του *νου* όπως διατυπώθηκε αρχικά από τον Αναξαγόρα: ο *νους* ως μια αυθυπόστατη, αμιγής αρχή που νοεί τα πάντα⁷⁴. Όσον αφορά στον πλατωνικό *νου*, ο Αριστοτέλης συμφωνεί ότι είναι ο κατεξοχήν τόπος των ιδεών αλλά εξειδικεύει λέγοντας ότι αυτός αφορά ένα *μέρος* της ψυχής (το νοητικό) και όχι ολόκληρη την ψυχή (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 429a30, σ. 132). Αυτό το μέρος της ψυχής, το νοητικό, είναι ικανό να συλλάβει τον αδιαίρετο, άφθαρτο *νου* που *σκέφτεται τον εαυτό του*(4^{ος} αι. π.Χ./2003, 429b10, σ. 132). Αυτός ο αιώνιος, άφθαρτος *νους*, που είναι ενέργεια, είναι *φως* και δίνει την ενότητα σε κάθε σύνθεση (4^{ος} αι. π.Χ./2003, 430b10, σ. 136).

Αυτός ο πρώτος *νους* των «φυσικών φιλοσόφων» σκέφτεται τον κόσμο ως ένα σύνολο, έμβιο ον, που εμπεριέχει έμβια όντα, ουράνια σώματα, *χρήματα*, όπως θα πει ο Αναξαγόρας. Εν προκειμένω, έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση του Κοντογιώργη, πως ήδη από τον 8^ο αιώνα, στη Μικρά Ασία «η ανταλλακτική οικονομία θα αποκτήσει όλες εκείνες τις προϋποθέσεις για την οικοδόμησή της εν είδει συστήματος με όχημα το χρήμα (...) Η χρηματιστική ορίζει την οικονομία που έχει ως μέτρο

⁷⁴Επίσης, για το διαχωρισμό νου και ψυχής αλλά για την κοινή τους φύση στον Αναξαγόρα : *Περί Ψυχής* A 2, 405a 13: «Αναξαγόρας δ' έοικε μεν ... χρήται δ' αμφείν ως μία φύσει, πλήν αρχήν γε τον νούν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησίν αυτών των όντων απλοῦν είναι και αμιγή τε και καθαρόν. Αποδίδωσι δ' 'άμφω τῆ αυτῆ το τε γινώσκειν και το κινείν, λέγων νούν κινήσαι τό πάν» και 405b 19: «Αναξαγόρας δε μόνος απαθῆ φησίν είναι τον νούν και κοινόν ουθενί των άλλων έχειν».

στάθμισης της αξίας του προϊόντος το νόμισμα το οποίο εν προκειμένω καταλαμβάνει θέση «υπαλλάγματος» της χρείας (της ανάγκης)» (Κοντογιώργης, 2006, σελ. 121-122).

Ένα αυτορρυθμιζόμενο σύστημα που κινείται από το χάος στην τάξη ή από τη γένεση στη φθορά. Μια αναζήτηση των μηχανισμών της φύσης, στους οποίους ο άνθρωπος, ο ανθρώπινος νους, ζητά την αρμονία: γνωρίζει ότι αποτελεί κομμάτι αυτού του μηχανισμού και τον στοχάζεται με δέος. Αυτός ο νους δεν μπορεί παρά να βρίσκεται σε διάδραση με το περιβάλλον του, μέσα στο οποίο στοχάζεται και δημιουργεί ακόμα και όταν διαπράττει μια μορφή ιεροσυλίας απέναντι στους θεούς.

Ο νους των πρώτων σοφών του ελληνικού κοσμοσυστήματος αναζητά να συλλάβει τους κρυφούς μηχανισμούς λειτουργίας της Φύσης και για το λόγο αυτό εκείνοι ονομάστηκαν και *φυσικοί* φιλόσοφοι. Η φύση εξακολουθεί να ανήκει στο χώρο του ιερού, αυτή τη φορά αδιαμεσολάβητη από τους θεούς. Ο άνθρωπος αναζητά τα μυστικά της αρμονίας της φύσης ώστε να αποκτήσει μια καλύτερη αίσθηση της ολότητας. Ο ανθρώπινος νους αναζητά τους μηχανισμούς της φύσης – και ταυτόχρονα τους εφευρίσκει, αφού η αναζήτηση αυτή πηγάζει από τον ίδιο – και άρα είναι έκφραση της ελευθερίας του.

Στον ελληνικό κόσμο η ελευθερία της σκέψης πάνω στο *όλον* ή στο *ον* βρήκε την πρώτη της λογική έκφραση. Αναμετρήθηκε με τις δυνάμεις της φύσης σε κάθε βήμα της, καθώς θα έπρεπε να συμβιβάσει την αυτονομία της, τον λόγο, την τεχνολογία της, με αυτές. Όταν ο νους σκέπτεται τον εαυτό του, σκέπτεται παράλληλα και το *όλον*, δεν είναι αποκομμένος από αυτό. Μια τέτοια μορφή σκέψης του επιτρέπει να μετρά, να ζυγίζει κάθε φορά τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φυσικού περιβάλλοντος.

Αν ιερό είναι «το σχήμα που συνδέει» - συνδέει τα άτομα μεταξύ τους και αυτά με την ολότητα, τότε, ο πρώτος λόγος των φιλοσόφων, αυτός που πρόβαλλε μέσα από το μύθο αλλά και διαχωρίστηκε από αυτόν, δεν παύει να αναζητά και αυτός μια συνδετική - συνθετική λειτουργία μέσα στο πλαίσιο της αναζήτησης εναλλακτικών, έλλογων ερμηνειών του κόσμου. Μιλάμε για τους λεγόμενους «προσωκρατικούς» φιλοσόφους: τον Θαλή, τον Αναξίμανδρο, τον Αναξίμενη, τον Ηράκλειτο, τον Δημόκριτο, τον Παρμενίδη, τον Αναξαγόρα, τον Εμπεδοκλή και πολλούς άλλους. Ο λόγος τους *περί Φύσεως*⁷⁵ είναι ποιητικός,

⁷⁵ Διόλου τυχαίο, *Περί Φύσεως* ήταν ο τίτλος των έργων του Παρμενίδη, του Ηράκλειτου, του Αναξίμανδρου, του Φιλόλαου, του Εμπεδοκλή.

αποφθεγματικός, προσιδιάζει στην ιερότητα (ή για κάποιους, στην ιεροσυλία έναντι των θεών)⁷⁶. Αντικείμενο του λόγου, η Φύση. Ο ρυθμός του είναι ποιητικός, τα σχήματά του γεωμετρικά σε αναζήτηση αρμονικής ερμηνείας του κόσμου. Τα συστατικά του υλικά: νερό (Θαλής), φωτιά (Ηράκλειτος), αέρας (Αναξίμενης), *χρήματα* (Αναξαγόρας), *ριζώματα* (Εμπεδοκλής)⁷⁷, *άτομα* (Δημόκριτος). Ο πρώτος λόγος *περί Φύσεως*, εισάγει επίσης τις πρώτες αφηρημένες ιδέες: *ον* (Παρμενίδης)⁷⁸, *άπειρον* (Αναξίμανδρος), *νους* (Αναξαγόρας). Ωστόσο οι πρώτοι αυτοί «φυσικοί» φιλόσοφοι, δεν διαχωρίζουν απόλυτα το ιδεατό από το υλικό: «Ιδεατότητα και πραγματικότητα είναι αζεχώριστες σε τέτοιο μάλιστα σημείο ώστε ακόμα και για το «άπειρον» του Αναξίμανδρου οι αρχαίοι αναρωτιόνταν αν ήταν από ύλη. Η ερώτηση που κάνουν στην προ-σοφιστική θεωρία, αν δηλαδή οι *αρχές* της είναι πραγματικές ή ιδεατές, δεν μπορεί να πάρει απάντηση γιατί δεν υπάρχει απάντηση γι' αυτή την ερώτηση. Έτσι, η ηρακλειτική φωτιά είναι ταυτόχρονα «αρχή» που κατευθύνει τη ροή και τη σύλληψη των πραγμάτων μάλλον, παρά υπόσταση των φαινομένων, αφανής και φανερή αλήθεια των ορατών και αόρατων φαινομένων» (Αξελός, 1962/1974, σελ 116).

Η «απαρχή της γνώσης»⁷⁹ συμβαίνει σε μια εποχή όπου ακόμα, ποίηση, επιστήμη, φιλοσοφία, ιεροσύνη, πολιτική⁸⁰ δεν έχουν χωριστεί μεταξύ τους και όπου η έννοια του «σοφού» ή του «φιλοσόφου» δυνητικά, τις εμπεριέχει όλες, αφού υποδεικνύει κάποιον ο οποίος είχε γνώση σφαιρική, τόσο στο ηθικό πεδίο όσο και στο πεδίο της τέχνης και της επιστήμης, ή που αγαπά, είναι φίλος αυτής της γνώσης⁸¹.

⁷⁶ Αν και προσωπικός φίλος του Περικλή και του δημοκρατικού πολιτεύματος, ο Αναξαγόρας στη συνέχεια θα κατηγορηθεί για αθεΐα από τους αντιπάλους του Περικλή και θα αναγκαστεί να φύγει από την Αθήνα γύρω στα 433π.Χ.

⁷⁷ Ριζώματα ονομάζει ο Εμπεδοκλής τις «ρίζες» των πραγμάτων από τα τέσσερα βασικά στοιχεία : πυρ, αέρας, ύδωρ και χώμα.

⁷⁸ Για τον τρόπο με τον οποίο «σπέρνονται» οι πρώτοι σπόροι της φιλοσοφίας μέσα από το λόγο και την τελετουργία θα μιλήσουμε σε επόμενο κεφάλαιο, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα το ποίημα *Περί Φύσεως* του Παρμενίδη.

⁷⁹ Δανειζόμαστε την έκφραση από τον HanzGeorgGadamer και το ομώνυμο έργο του, το οποίο αποτελείται από σειρά διαλέξεων πάνω στην «προσωκρατική» φιλοσοφία. Βλ. *σχετ. Η Απαρχή της Γνώσης* εκδόσεις Πατάκη.

⁸⁰ Ας μην ξεχνάμε ότι οι περισσότεροι «προσωκρατικοί» φιλόσοφοι διετέλεσαν πολιτικοί -νομοθέτες (Παρμενίδης, Ηράκλειτος), ιερείς (Επιμενίδης, Εμπεδοκλής), οι Πυθαγόρειοι επίσης αποτέλεσαν θρησκευτική και πολιτική σχολή.

⁸¹ Στη δημοκρατική Αθήνα, ο Σωκράτης θα στρέψει το βλέμμα στον άνθρωπο – η φιλοσοφία θα απελευθερωθεί από την ιερότητα του ποιητικού ρυθμού και θα διαμορφώσει τη δική της κοσμοθεωρία μέσα από το έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Σε αυτό άλλωστε πρωτοστάτησε η αρχαία σοφιστική. Η ποίηση θα συνεχίσει το τελετουργικό – κοινωνικό- συνεκτικό της έργο, μέσα από την αρχαία ελληνική τραγωδία και την κωμωδία. Παρά, ωστόσο, το διαχωρισμό της ποίησης από τη φιλοσοφία και τη σοφιστική που αποτελούν πνευματικά προϊόντα μιας ραγδαία αναπτυσσόμενης κοινωνίας, όπου η ελευθερία εμφυσά κάθε έκφραση του λόγου, σε κάθε περίπτωση, η ζωή, ο βίος – και

Χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τέτοιου σοφού, ο Ηράκλειτος, ο Εφέσιος (Εφεσος 544-484 πΧ). Ο Ηράκλειτος ανήκει σε βασιλική οικογένεια που κρατά πίσω στην ίδρυση της Εφέσου και της Ιωνικής αποικίας της, της Αθήνας. Οι προπάτορές του δικαιούνταν την πρωτοκαθεδρία στους δημόσιους αγώνες και προέδρευαν στις ιερές γιορτές της Ελευσίνας Δήμητρας. Τα Ελευσίνια Μυστήρια γιορτάζονταν και στην Έφεσο σε συνάρτηση με τη λατρεία της Αρτέμιδος. Όπως αναφέρει ο Κώστας Αξελός (1962/1974, σ. 33), “ο Ηράκλειτος ζούσε στη γειτονία του ιερού (...)”. “Αυτός δε θέλει να γυμνώσει τον κόσμο από την ιερότητά του ούτε και το ίδιο του το σπίτι. Οι περίεργοι επισκέπτες του απογοητεύονται βλέποντάς τον να ζεσταίνεται απλά δίπλα στο τζάκι. Αυτό το οικιακό θέαμα τους αποθαρρύνει. Εκείνος όμως τους παρακινεί να περάσουν μέσα χωρίς δισταγμό: το ιερό είναι παντού παρόν, και το *θείον πυρ* μπορεί να διατηρεί αναμμένο ακόμα και το τζάκι ενός σπιτιού”. Ο Ηράκλειτος παραχώρησε στον αδελφό του το βασιλικό αξίωμα και αποτραβήχτηκε στον περίβολο του ναού της Αρτέμιδος όπου κατέθεσε τα βιβλία του. “Ο Ηράκλειτος με κανέναν τρόπο δεν κόβει τους δεσμούς του με το θείο αν κι ο δικός του τρόπος επικοινωνίας με αυτό ακολουθεί δρόμους διαφορετικούς από εκείνους των κοινών ανθρώπων”.

Λέμε πως βασική ιδέα του Ηρακλείτου, ως προς την *πρώτη αρχή*, είναι η φωτιά. Για ποια φωτιά μιλάμε όμως; Πρόκειται για μια καθαρά υλική δύναμη; Ή για μια αφηρημένη ενέργεια; Ο Ηράκλειτος (στο Αξελός, 1962/1974, σ. 114) για το *αείζων πυρ* - για την αιώνια, ζωντανή φωτιά : *κόσμον τόν δε, τόν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*⁸² Αυτή η «φωτιά», η ζωοποιός, η οποία βρίσκεται στην αρχή, στο τέλος αλλά και σε κάθε μεταβολή της ζωής, μοιάζει περισσότερο με μια μορφή ενέργειας η οποία υπάρχει, εσαεί και η οποία εμπνέει ζωή στα σώματα. Θυμίζει τη φωτιά της θυσίας μέσα από την οποία μια ζωή «σβήνει» για να «ανάψει» ή να διατηρηθεί μια άλλη. Και βέβαια, εντάσσεται σε μια θεωρία της εξέλιξης η οποία εστιάζεται κυρίως στη δύναμη της ζωής, *η οποία μετρά* καθώς

άρα η ευδαιμονία του ανθρώπου- είναι αδιάρρηκτη από την ευδαιμονία της πόλης, συστατικής μονάδας του ελληνικού ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος. Το ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, αποτέλεσε ένα εργαστήριο ιδεών το οποίο περιείχε το σπέρμα πολλών, ίσως των περισσότερων ιδεών που στη συνέχεια αναπτύχθηκαν όσον αφορά στην αντίληψη της κοινωνίας και του κόσμου. Συγκρατούμε εδώ, την έννοια του *νου*, όπως αυτός γεννήθηκε μέσα από το λόγο των πρώτων φιλοσόφων, έχοντας ταυτόχρονα συνεκτική και υπερβατική υπόσταση

⁸² «Αὐτὸν τὸν κόσμον που εἶναι για ὅλους, οὔτε κανεὶς θεὸς οὔτε ἄνθρωπος τὸν ἔκανε, ἀλλ’ ἦταν ἀπὸ πάντα καὶ εἶναι καὶ θα εἶναι αἰώνια φωτιά, που ἀνάβει με μέτρο καὶ σβήνει με μέτρο (απ. 30)»,

ανάβει και σβήνει με μέτρο. Μια δύναμη της ζωής που έχει θέση κοινής αξίας, αντίστοιχης με το χρυσό ή το χρήμα: *πυρός τε ανταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκ ὡσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*: Τα πάντα ανταλλάσσονται με τη φωτιά και με τα πάντα η φωτιά, όπως τα εμπορεύματα με το χρυσάφι, και το χρυσάφι με τα εμπορεύματα. Η φωτιά καίει, καταστρέφει αλλά είναι και πηγή ενέργειας, ζωής. Μια αξία σταθερή, η «οικονομία» της οποίας στην πραγματικότητα αντιστοιχεί κάθε φορά με το σύνολο της ύλης καθώς αυτή μεταλλάσσεται ή ανταλλάσσεται βάσει κάποιου μέτρου. Ποιο είναι αυτό το μέτρο - αν όχι, κάποια μορφή λόγου – λόγου κοινού: “διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶ, τούτέστι) τῷ κοινῷ · ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζῶ οὐσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.”: πρέπει ν’ ακολουθήσουμε τον κοινό (καθολικό/κοσμικό/συμπαντικό) λόγο. Ενώ όμως ο λόγος είναι κοινός, οι πολλοὶ ζουν σαν να ἔχουν δική τους φρόνηση. “Ἐὐννόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων.”: για να μιλήσει κανείς με σύνεση πρέπει να στηρίζει τους ισχυρισμούς του σε αυτό που είναι κοινό στα πάντα (τον κοινό λόγο).

Ο κοινός αυτός λόγος, τον οποίο επικαλεῖται ο Ηράκλειτος, όταν ακόμα μας λέει «Αφού ακούσετε όχι ἐμένα ἀλλὰ τον Λόγο, εἶναι σοφὸ να ομολογήσετε ὅτι το Ἐν εἶναι τα πάντα και τα πάντα εἶναι ἓνα» - «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι» (Αξελός, 1974, σ. 71-72), απηχεί και πάλι το νου που στέκεται πάνω από το υποκείμενο που τον ἔχει διατυπώσει και συνδιαλέγεται με το περιβάλλον του - και με την ολότητα. Το πῦρ ἀείζων μοιάζει προάγγελος ἢ εμπνευστής της ζωτικής ορμῆς με την οποία ο Henri Bergson ερμηνεύει τη δημιουργική εξέλιξη. Κάποιοι αναγνώρισαν στον Ηράκλειτο τον πρώτο εκφραστή της διαλεκτικής σκέψης και της εξελικτικής θεωρίας (Κοντογιώργης, 2006, σ. 383).

Με την εμφάνιση στην Ελλάδα του κοινού λόγου ἢ του νου με την ευρεία ἔννοια, ο ἄνθρωπος απελευθερώνεται από το μῦθο που διαμεσολαβεῖ στη σχέση του με τη φύση και τον κόσμο. Στο ελληνικό ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, για πρώτη φορά εμφανίζονται τα δίπολα φύση – νόμος, μῦθος – λόγος. Ο ἄνθρωπος καλεῖται σε μια ἄσκηση ἰσορροπίας, πάνω στην οποία πάλλεται η ἴδια του η ζωή, ο ἀνθρώπινος βίος και η ελευθερία του να σκέπτεται και να αποφασίζει τη σχέση του με το περιβάλλον του.

Αν δεχτούμε, σε μια λογική επιβίωσης ὡπως αυτή που αναφέραμε παραπάνω, ὅτι ο νους εἶναι ο τρόπος με τον οποίο ο ἄνθρωπος αντιλαμβάνεται τη σχέση του με το περιβάλλον του, τότε η σχέση του νου με το περιβάλλον κατά την πρώτη αυτή εποχή του λόγου, ὡπως αυτός εμφανίστηκε στην ἀρχαία Ελλάδα –το πρώτο

ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα- αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον για εμάς. Το ενδιαφέρον έγκειται στο γεγονός ότι είμαστε (εν μέρει, τουλάχιστον) κληρονόμοι αυτού του κοσμοσυστήματος και ότι ο λόγος που αρθρώθηκε για πρώτη φορά στην Ελλάδα, έθεσε τις βάσεις του ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος μεγάλης κλίμακας του δυτικού πολιτισμού. Ο λόγος αυτός αναγεννήθηκε, με την εμφάνιση του πρώτου ανθρωποκεντρικού κοσμοσυστήματος, του κρατοκεντρικού, μεγάλης κλίμακας στο οποίο ζούμε σήμερα (Κοντογιώργης, 2017, σ. 57). Στο σύστημα αυτό θα θέταμε το πρόσημο του *τεχνολογικού*, *πλανητικού* πολιτισμού ο οποίος, όμως, όπως φαίνεται παρά τα θαυμαστά του επιτεύγματα, αναζητά ακόμα ισορροπία στη σχέση του με τη φύση, σε τέτοιο βαθμό ώστε να τίθεται σοβαρό ζήτημα επιβίωσης του ανθρώπινου είδους στον πλανήτη.

Αν όπως έχει επισημανθεί, «η ίδια η φύση μας έχει αναγκάσει να δημιουργήσουμε πολιτισμό και ότι χωρίς πολιτισμό δεν μπορούμε να επιβιώσουμε» (Gadamer, 2008, σ. 283), τότε θα πρέπει, ίσως, να διερωτηθούμε, για ποιο πολιτισμό μιλάμε. Θα πρέπει να εγκύψουμε, πιο προσεκτικά, στην «εξελικτική βιολογία», ως σχέση με την *ολότητα*, για να δούμε, τουλάχιστον βάσει της ίδιας της ανθρώπινης εμπειρίας, σε βάθος χρόνου, ποιος τρόπος ζωής, ποιος *νους* μας φέρνει πιο κοντά σε ισορροπία με το περιβάλλον. Μήπως τελικά ως είδος, η ανθρωπότητα χρειάζεται έναν *κοινό νου*, ένα κοινό όραμα, τουλάχιστον, όσον αφορά στην επιβίωσή της στον πλανήτη; Ένα *οικο-λογικό όραμα* που να βασίζεται στην ίδια την ανθρώπινη εμπειρία, την ιστορία και την ανά τους αιώνες ύπαρξή μας, ως είδος, εντός του οίκου που ονομάζεται πλανήτης Γη: Μια αναζήτηση της *σύνδεσης* ή της επανασύνδεσης με το φυσικό περιβάλλον, μια σύνδεση που προσιδίαζε στην ίδια την ιερότητα, ως ενοποιό δύναμη, ενός *νου* ενωτικού και όχι «χωριστικού» σε σχέση με το φυσικό περιβάλλον και τον πλούτο του.

Κεφάλαιο IV. Το Ιερό ως όριο: ο μύθος του Οιδίποδα και η οικουμενική απαγόρευση της αιμομιξίας

Στη φυσική της τάση για επιβίωση, η ζωή αναζωπυρώνεται και πολλαπλασιάζεται καθώς διαπερνά τα σώματα των διαφόρων οργανισμών, από τους πιο απλούς στους πιο σύνθετους. Η ανθρώπινη ζωή έχει από νωρίς αντιληφθεί ότι ο βιολογικός εγκλωβισμός της στον κλειστό πυρήνα της οικογένειας οδηγεί στον εκφυλισμό και ότι η διαφοροποίηση, μέσω της εξωγαμίας, είναι ο μόνος τρόπος να διαιωνισθεί το ανθρώπινο είδος. Η απαγόρευση της αιμομιξίας, είναι κανόνας οικουμενικός που συναντάμε σχεδόν σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνίες. Είναι το σημείο σύζευξης ανάμεσα στον κοινό νου της ανθρωπότητας με τους πρωταρχικούς περιορισμούς που θέτει η φύση στην ανθρώπινη βιολογία.

Η απαγόρευση αυτή εκφράστηκε μέσω του ιερού, ως *όριο* στην ανθρώπινη επιθυμία και συνθήκη για την επιβίωση της κοινότητας. Στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, τον κανόνα αυτόν υπαγορεύει το τοτέμ, το οποίο βρίσκεται στην κορυφή της γενεαλογικής πυραμίδας. Σε κοινωνίες όπως αυτές της αρχαϊκής εποχής, όπου έχει γίνει το πέρασμα στη γεωργία και στην ίδρυση των πόλεων, τον κανόνα αυτόν, τον υπαγορεύουν οι πρόγονοι – ιδρυτές της πόλης. Ο μύθος του Οιδίποδα είναι ένας τέτοιος, προγονικός μύθος: Ο Κάδμος, από τον οποίο κατάγεται ο Οιδίπους, είναι ιδρυτής της Θήβας, κατάγεται από τον Έπαφο, γιο του Δία με την Αργείτισσα Ιώ. Παντρεύεται την Αρμονία, κόρη του Άρη και της Αφροδίτης.

Οι ρίζες του μύθου είναι βαθιές τόσο, όσο ίσως και η ιστορία της γραφής. Ο Κάδμος, προερχόμενος από τη Φοινίκη, θεωρείται ότι εισήγαγε στην Ελλάδα το φοινικικό αλφάβητο (Ηρόδοτος, 5^{ος} αι. π.Χ./2005, Ε' 58, σελ. 383)⁸³. Από το κατεξοχήν έπος το οποίο εξιστορεί το μύθο του Οιδίποδα, την *Οιδιπόδεια* ή *Οιδιποδία*, έχουν διασωθεί μόνο δυο στίχοι. Αναφορά στο μύθο συναντάμε και στην *Οδύσσεια*, του Ομήρου, όταν ο Οδυσσεύς, ανάμεσα σε μια σειρά σπουδαίες γυναίκες με πρώτη τη μητέρα του Αντίκλεια, συναντά την *Επικάστη* – αρχαιότερο όνομα της

⁸³Ο Ηρόδοτος στο 5ο βιβλίο των Ιστοριών του (Ιστοριών πέμπτη επιγραφομένη Τερψιχόρη) θεωρεί ότι ο Κάδμος έφερε το αλφάβητο στην Ελλάδα και ονομάζει τα γράμματα «καδμήια» ή «φοινικήια»: «...Ο ίδιος έχω δει κάδμεια γράμματα στο ιερό του Ισμηνίου Απόλλωνος στην βοιωτική Θήβα, χαραγμένα επάνω σε τρεις τρίποδες. Μοιάζουν πολύ με τα ιωνικά...».

Ιοκάστης (*Νεκύια*, βιβλίο λ). Από εκεί συνάγουμε ότι στην ομηρική εκδοχή του μύθου ο Οιδίπους συνεχίζει να βασιλεύει στη Θήβα μετά την αποκάλυψη της αλήθειας, αλλά βασανίζεται από τις Ερινύες. Τελικά πεθαίνει σε μια μάχη και θάβεται με βασιλικές τιμές.

Κατά την πρώτη εποχή του λόγου, στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, η ποίηση θα αναμετρηθεί με τον αρχέγονο αυτό μύθο για να αναζητήσει τα όρια ανάμεσα στο ιερό - όριο και στην ανθρώπινη ελευθερία. Ο *Οιδίποδας Τύραννος* του Σοφοκλή θα αποτελέσει για τον Αριστοτέλη το πρότυπο της τραγικής ποίησης. Όπως θα σχολιάσει πολύ αργότερα ο Γάλλος θεατρικός συγγραφέας Antonin Artaud (1938, σελ. 80), «στον *Οιδίποδα Τύραννο* υπάρχει το θέμα της Αιμομιξίας και αυτή η ιδέα ότι η φύση κοροϊδεύει την ηθική· και ότι εκεί έξω υπάρχουν πλανώμενες δυνάμεις τις οποίες θα είναι καλό να προσέξουμε, είτε τις ονομάζουμε «πεπρωμένο» ή αλλιώς».

1. Τοτέμ, Ταμπού μυθεύματα

α) Τοτεμισμός και οικουμενική απαγόρευση της αιμομιξίας. Από τα πρώτα του βήματα, ο «πρωτόγονος» *νους*, αναζήτησε τη γενεαλογία της ανθρώπινης ζωής στο τοτέμ, τον πρώτο πρόγονο. Το τοτέμ βρίσκεται στην κορυφή μιας πυραμίδας, της πυραμίδας των προγόνων μιας φυλετικής ομάδας. Τα μέλη της ίδιας τοτεμικής ομάδας, τέκνα του μεγάλου προγόνου, δεν πρέπει να νυμφεύονται μεταξύ τους. Η απαγόρευση της αιμομιξίας είναι το πρώτο *ταμπού*, ο πρώτος ιερός κανόνας. Κανόνας ο οποίος προέρχεται από το ίδιο το ζώο – τοτέμ και στην πραγματικότητα από την Φύση που το τοτέμ εκπροσωπεί.

Για τον Claude Levi-Strauss, ο τοτεμισμός φανερώνει πρώτιστα ένα σύστημα κανόνων που αφορούν στην οργάνωση, στη γενεαλογία, στο ζευγάρι των μελών της φυλής. Εμπεριέχει τις πρωταρχικές δομές μιας κοινωνίας, ξεκινώντας από την οικογένεια. Κοινός, οικουμενικός κανόνας, η απαγόρευση ζευγαρώματος των μελών που ανήκουν στην ίδια τοτεμική ομάδα αλλά και αντίστροφα, όπως παρατηρεί ο Levi-Strauss (1958), η υποχρέωση των μελών της ομάδας να αναζητήσουν σεξουαλικό σύντροφο *εκτός* (εξωγαμία). Ο κανόνας αυτός σημαίνει το πέρασμα από το “φυσικό” στο “κοινωνικό”, σύμφωνα με τον Levi-Strauss. Θα μπορούσε να ερμηνευτεί, ως ένα σημείο σύζευξης του *νου* με τους πρωταρχικούς περιορισμούς που θέτει η φύση στην ανθρώπινη βιολογία.

Φύση και άνθρωπος ενώνονται χάρη στη μεσολάβηση του τοτέμ. Το τοτέμ διαμεσολαβεί για να προσδώσει στη ζωή μια ιερότητα σχεδόν αναγκαία στην “πρωτόγονη”, τουλάχιστον, ψυχή. Κατά την εφηβεία, το πέρασμα από την παιδική ηλικία στην ενήλικη ζωή σηματοδοτείται από μια «δεύτερη γέννηση», θα λέγαμε, τοτεμική. Η αναγέννηση επιτυγχάνεται με την “έκσταση” εκ στάση, την τελετουργική έξοδο από την ανθρώπινη κατάσταση - μέσω του τοτέμ- και την επιστροφή στη γη. Αυτή η έξοδος προσομοιάζει στο θάνατο - ένα θάνατο συμβολικό. Είναι συνήθως διαδικασία οδυνηρή, σωματικά, ψυχικά η και τα δύο. Είναι μια μορφή *κατάβασης*, ίσως, σαν αυτή που βίωναν οι μύστες των ελληνικών Μυστηρίων. Τα μέλη της φυλής ενηλικιώνονται, μεταλαμβάνοντας τη δύναμη του τοτέμ μέσα από μια δοκιμασία - τη δοκιμασία της μύησης, δοκιμασία μυστικιστική, η οποία συνδέει τους τοτεμικούς κανόνες, δηλαδή τους κανόνες συγγένειας, με την ιερότητα του τοτέμ. Ξαναγεννιούνται, σε μια δεύτερη ενήλικη, συνειδητοποιημένη ζωή. Η μύηση είναι “ο δυνατός χρόνος της συμβολικής επιχείρησης” (Baudrillard, 2020).

Η δεύτερη αυτή ζωή, η ενήλικη ζωή, σημαδεύει επίσης τον χωρισμό από τον πυρήνα της οικογένειας -το ομόαιμο- και ανοίγει την πόρτα στην εξωγαμία. Για παράδειγμα, στην Παπούα Νέα Γουινέα οι νεαροί Ίατμουλ, υποβάλλονται σε μια σκληρή, αιματηρή διαδικασία τελετουργικού σκαριφισμού σε όλο το μήκος της πλάτης, το αποτέλεσμα της οποίας μιμείται το δέρμα του κροκοδείλου, ιερού ζώου της φυλής (Bateson, 1958). Γίνονται έτσι «άντρες- κροκόδειλοι» έχοντας «αποβάλλει» το αίμα της μητέρας τους. Μπορούν πλέον να είναι άξια μέλη της φυλής και έχουν δικαίωμα εισόδου στο "σπίτι των πνευμάτων", τον ιερό χώρο στον οποίο συγκεντρώνονται για την τέλεση τελετουργιών αλλά και τη λήψη αποφάσεων. Είναι φανερό ότι η αιμομιξία είναι το νοσηρό αντίθετο μιας υγιούς πορείας ενηλικίωσης και χωρισμού από το οικογενειακό αίμα. Όπως τα μικρά ζώα, κάποια στιγμή εγκαταλείπουν την μητρική φωλιά και βγαίνουν έξω στη φύση, να κυνηγήσουν, να ζευγαρώσουν, να δοκιμαστούν, έτσι και οι νεαροί άνθρωποι, πίσω από τη μάσκα του τοτέμ και του μύθου που το συνοδεύει τελετουργικά, ενηλικιώνονται.

Ήδη από τον Sir James George Frazer⁸⁴, τον πρώτο συστηματικό μελετητή των μύθων και των βασικών - κοινών τους χαρακτηριστικών, κάθε ανθρωπολογική

⁸⁴Sir James George Frazer: Σκωτσέζος ανθρωπολόγος και συγγραφέας πολλών έργων, που έγινε γνωστός κυρίως για το δωδεκάτομο έργο του *The Golden Bough* (Ο χρυσός κλώνος, 1890-1915), στον οποίο ανάμεσα σε άλλα οφείλονται και οι όροι «συμπαθητική μαγεία» και «τοτεμισμός». (Totemism and Exogamy, 1910) - (Τοτεμισμός και Εξωγαμία. 1910).

μελέτη θεωρεί ως εχέγγυο επιστημονικότητας να προβαίνει στην ανάλυση του τοτεμικού συστήματος της κοινωνίας που μελετά – με λίγα λόγια, τους κανόνες συγγένειας. Αυτό άλλωστε έκανε και ο Emile Durkheim, σε αναζήτηση της “τοτεμικής αρχής” των φυλών των Αβοριγίνων της Αυστραλίας.

Στην οικουμενικότητα της απαγόρευσης της αιμομιξίας και στη μυθολογική της έκφραση βάσισε ο Claude Levi-Strauss την ανθρωπολογική θεωρία του δομισμού. Αργότερα ο Γάλλος ιστορικός Maurice Godelier επεσήμανε ότι το στοιχείο της οικουμενικότητας αφορά κυρίως στις αιμομικτικές σχέσεις μητέρας-γιου, πατέρα-κόρης αλλά όχι απαραίτητα στις σχέσεις μεταξύ αδελφών ή εξαδέλφων οι οποίες σε ορισμένες κοινωνικές τάξεις και πολιτισμούς (Περσία, Αρχαία Αίγυπτος), επιτρέπονται καθώς προσιδιάζονται στις σχέσεις ανάμεσα στους θεούς (Godelier, 2018)⁸⁵. Πράγματι, αν πάρουμε το παράδειγμα των θεών των Ελλήνων, από τον Ουρανό στον Κρόνο και από τον Κρόνο στο Δία, η εναλλαγή στην εξουσία είναι μια υπόθεση αλυσιδωτών πατροκτονιών. Παράλληλα, η γένεση των θεών, είναι μια ιστορία αιμομικτικών συνευρέσεων, ξεκινώντας από τη Γη και τον Ουρανό, τον Κρόνο και τη Ρέα, τον Δία και την Ήρα. Όμως οι θεοί δεν υπόκεινται στους νόμους της φύσης - είναι οι ίδιοι, φύση. Αντίθετα, αν ένας άνθρωπος λειτουργήσει με αυτόν τον τρόπο, τότε αυτός ξεπερνά τα όρια της ανθρώπινης κατάστασης - δρα σαν να ήταν θεός- αλλά η πράξη του αυτή, μια μορφή *ύβρεως* τον οδηγεί στο σκοτεινό άκρο της ιερότητας: γίνεται μιαρό τέρας.

β) Δομισμός και Ιστορία. Αφού όλοι οι πολιτισμοί απαγορεύουν την αιμομιξία, ο κανόνας αυτός, κανόνας που απορρέει από τη φύση, αποτελεί μια κοινή αναφορά και αποδεικνύει έναν κοινό φόβο της ανθρωπότητας. Ο μύθος του Οιδίποδα, μύθος αρχετυπικός, θα μπορούσε λοιπόν να αποτελέσει τη βάση μιας οικουμενικής ανάλυσης των μύθων, όπως την αποπειράται ο Claude Levi-Strauss. Όλοι οι μύθοι αναζητούν μια τελική αρμονία – ισορροπία, απόδειξη ότι ο πολιτισμός είναι έκφραση των υποκείμενων δομών της ανθρώπινης νόησης.

⁸⁵Εξάλλου, ο Godelier τονίζει ότι βασικός παράγων στους κανόνες συγγένειας δεν είναι τόσο η πυρηνική οικογένεια όσο το θρησκευτικό και πολιτικό πλαίσιο μιας κοινωνίας (Maurice Godelier, *Metamorphoses de la parentee*)

Ο Levi-Strauss (1958, σ. 235-240) θα «αποδομήσει» το μύθο του Οιδίποδα σε αυτά που θεώρησε ως συστατικά του στοιχεία - στοιχεία τα οποία διακρίνει και σε άλλους θεμελιώδεις μύθους, άλλων λαών - ως εξής:

α) *γενεαλογία*: Κάδμος-Λάιος-Οιδίποδας - οι τρεις βασιλείς της Θήβας, από πατέρα σε γιο.

β) *φόνος*: οι Σπαρτοί, οι πρώτοι κάτοικοι της Θήβας, αλληλοεξοντώνονται, ο Οιδίπους σκοτώνει τον πατέρα του Λάιο, ο Ετεοκλής σκοτώνει τον αδελφό του Πολυνείκη

γ) *τέρατα*: ο Κάδμος σκοτώνει τον δράκο από τα δόντια του οποίου θα ξεφυτρώσουν οι Σπαρτοί. Ο Οιδίποδας «θυσιάζει» τη Σφίγγα.

δ) *οίδημα*: για τον Levi-Strauss, και τα τρία ονόματα της γενεαλογίας των βασιλέων, στη ετυμολογία τους, Λάβδακος, Λάιος, Οιδίπους (οίδημα) υποδηλώνουν κάποιας μορφής δυσαρμονία ή δυσκολία στην ορθή κίνηση⁸⁶.

Η δομική ανάλυση αποτέλεσε αντικείμενο κριτικής από νεώτερους θεωρητικούς (Godelier, 2018). Πράγματι, το ανωτέρω διάγραμμα το οποίο θέλει να καταδείξει τις αντιθέσεις πάνω στις οποίες είναι χτισμένος ο μύθος – και ο κάθε μύθος, ενέχει μεγάλο περιθώριο αμφισβήτησης όσον αφορά στον τρόπο που το ίδιο είναι δομημένο. Η ευγενής προσπάθεια του Levi-Strauss είναι να αναπτύξει μια μέθοδο, η οποία θα πάρει τη μορφή μιας μαθηματικής φόρμουλας, με ψηφίδες – «μυθεύματα», βάσει της οποίας θα μπορεί κάποιος να «διαβάσει» τους μύθους των λαών. Για το λόγο αυτό, παράλληλα με την δομική ανάλυση του μύθου του Οιδίποδα, ο Γάλλος ανθρωπολόγος παραβάλλει δυο άλλους μύθους: έναν μύθο των Ινδιάνων

⁸⁶Ο Levi-Strauss παρατηρεί το χαρακτηριστικό αυτό του κουτσέματος ή της δυσκολίας στο περπάτημα και σε άλλους μύθους, των Ινδιάνων της Αμερικής. Όσον αφορά στην ετυμολογία των ονομάτων η υπόθεση του Levi-Strauss μοιάζει κάπως εξεζητημένη. Ετυμολογικά, Λάιος : ληϊστός αλίσκομαι >λαϊσκομαι (αλ>λα) >λαϊσκός>λαϊστός (κ>τ) >ληϊστός (α>η) - ληστευθείς, αποκτημένος από λεία. Λάβδακος: το γράμμα λάβδα [<λάλη+βάδην = οδηγεί τον λόγο] >λαβδακισμός = ελαττωματική προφορά του φθόγγου "λ". Αναφορικά με την τέταρτη αυτή κατηγορία συγκρατούμε το όνομα του Οιδίποδα . Το όνομα υποδηλώνει πράγματι μια έλλειψη ισορροπίας η οποία έχει να κάνει τόσο με την καταγωγή όσο και με τους απογόνους του – έλλειψη ισορροπίας η οποία θα αναδειχθεί από την ίδια την πλοκή του μύθου. Αυτή η έλλειψη ισορροπίας τίθεται εξ' αρχής από τον πατέρα: το οίδημα στο πόδι του ήρωα οφειλόταν στο ότι ο πατέρας του, του έδωσε τα πόδια προτού τον παραδώσει σε ένα δούλο να τον εγκαταλείψει στον Κιθαιρώνα. Το σημάδι αυτό με το οποίο στιγμάτισε τον ήρωα ο ίδιος του ο πατέρας – και από το οποίο ονοματίστηκε, από σωματική ισορροπία, στην τραγωδία του Σοφοκλή, Οιδίποδας Τύραννος θα αναδειχθεί σε ανισορροπία υπαρξιακή, μια μορφής κίνησης πάνω στο χάος που δημιουργούν η μοίρα, οι πράξεις, η πορεία του ήρωα.

Pueblo του Νέου Μεξικό και έναν των αυτοχθόνων Koskimo της Βρετανικής Κολομβίας στους οποίους πρωταγωνιστούν ήρωες που κουτσαίνουν.

Η «άγρια» σκέψη», η σκέψη των «θλιμμένων τροπικών»⁸⁷, είναι μια σκέψη μυθολογική. Ο μύθος έχει και αυτός τη δική του λογική, που έχει τις ρίζες της στην ανθρώπινη φαντασία και στη φύση. Όπως φαίνεται και από το μύθο του Οιδίποδα, σχεδόν σε όλες τις κοινωνίες, οι μύθοι έχουν ως κατεξοχήν αναφορά την καταγωγή – την κοινή καταγωγή των θεών, των ηρώων, των μελών μιας φυλής. Το ταμπού της αιμομιξίας -και της πατροκτονίας- στέκεται ακριβώς στον αντίποδα ως προς τους μύθους καταγωγής, οι περισσότεροι από τους οποίους περιλαμβάνουν τόσο την σύζευξη ομόαιμων όσο και την πατροκτονική κατάκτηση της εξουσίας.

Για τον «πρωτόγονο», η αναφορά στην γραμμή καταγωγής, είναι, θα λέγαμε, υπαρξιακή. Ανάγεται κατευθείαν στην ίδια τη Φύση, τη γη των προγόνων στην οποία ο «πρωτόγονος» διαρκώς επιστρέφει. Την ίδια εποχή που ο Claude Levi-Strauss αναδεικνύει την «άγρια» ανθρωπότητα, του μύθου, των δοξασιών, των τελετουργιών, ο Jean Paul Sartre (1944), μιλά για την ελευθερία του σύγχρονου ανθρώπου και την ευθύνη του απέναντι στην Ιστορία⁸⁸. Απέναντι στην «πρωτόγονη» αυτή, «στατική» ανθρωπότητα, βασισμένη στους ρυθμούς της Φύσης θα αντιπαραταχθεί μια ανθρωπότητα «πολιτισμένη», που θα μετρήσει την ύπαρξή της όχι με τη Φύση αλλά με την Ιστορία: οι ιερές στιγμές του ανθρώπου θα είναι αυτές που οι αποφάσεις του, ακόμα και όταν είναι εκφράσεις αυτοθυσίας, θα αποτελούν έκφραση της ελευθερίας του και ως τέτοιες, θα οικοδομούν την Ιστορία. Η Ιστορία, ως συλλογική κίνηση που καθορίζει τις συντεταγμένες της λειτουργίας μιας κοινωνίας, θα είναι έκφραση της ανθρώπινης πράξης υπό την αριστοτελική έννοια, της έμπρακτης, συνειδητής έκφρασης του ανθρώπινου λόγου.

Η ελευθερία αυτή, αποκτά την πλέον διακριτή της έκφραση απέναντι στο θάνατο, όταν ο άνθρωπος βρίσκεται αντιμέτωπος με τις αληθινές επιλογές του: «γιατί το μυστικό ενός ανθρώπου δεν είναι το Οιδιπόδειό του σύνδρομο ή το σύνδρομο κατωτερότητας, είναι το ίδιο το όριο της ελευθερίας του, η δύναμή του να αντισταθεί

⁸⁷Βλ. Ομώνυμα έργα του Claude Levi-Strauss, «*la pensée sauvage*», «*tristes tropiques*»

⁸⁸Το άρθρο αυτό αναφέρεται στην κατάσταση των Γάλλων κατά την γερμανική κατοχή: ο ολοκληρωτισμός τους έφερε αφενός αντιμέτωπος με τη θνητότητά τους αφετέρου με την επιλογή τους να αντισταθούν ή να συνεργαστούν με τον κατακτητή. Εδώ ο Sartre αναφέρεται στην ευθύνη που συνεπάγεται η έννοια της ελευθερίας. "Car les ecret d'un homme, cen'est pas son complexed'Edipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort»

στα βάσανα και στο θάνατο» (Sartre, 1944). Οι στιγμές όπου ο άνθρωπος, απέναντι στο θάνατο επιλέγει την ελευθερία, είναι οι ιερές στιγμές της Ιστορίας.

Η διαμάχη ανάμεσα στο δομισμό και τον υπαρξισμό ήταν χαρακτηριστική μιας εποχής πολιτικών ζυμώσεων στη μεταπολεμική Γαλλία, μιας εποχής όπου οι νέοι, αντιδρώντας στην απολυταρχία και το συντηρητισμό της γενιάς του πολέμου, αμφισβήτησαν παραδοσιακές αξίες και κινητοποιήθηκαν για να αλλάξουν την κοινωνία. Η φιλοσοφία του υπαρξισμού αλλά και η δράση του ίδιου του Sartre, ενέπνευσαν τους νέους και φούντωσαν τη φλόγα της κοινωνικής εξέγερσης. Σε αυτό το φόντο, η φιλοσοφική διαμάχη ανάμεσα στον Sartre και τον Levi-Strauss, έλαβε ιδεολογικές διαστάσεις. Το διακύβευμα ωστόσο της φιλοσοφικής αυτής διαμάχης, ανάμεσα στην ανθρώπινη ελευθερία και τα όρια που της θέτουν οι δυνάμεις της φύσης είχε τεθεί πολύ νωρίτερα, μέσα στο ίδιο το ελληνικό κοσμοσύστημα τόσο από την ποίηση όσο και από την ιστορία. Ο ίδιος ο Οιδίποδας, όπως θα δούμε και στην ανάλυσή μας, είναι πρωσοποποίηση αυτού του αδιεξόδου, ανάμεσα στην ανθρώπινη βούληση και τη δύναμη της Μοίρας.

γ) Το όνειρο του Οιδίποδα και η ανάλυση της ψυχής. Ο Οιδίποδας Τύραννος του Σοφοκλή, αποτέλεσε αντικείμενο πολλαπλών αναλύσεων, αρχής γενομένης από τον Αριστοτέλη, ο οποίος στην *Ποιητική* του, προβάλλει τον *Οιδίποδα Τύραννο* ως το πλέον εξέχον υπόδειγμα της τέχνης των τραγικών. Έκτοτε, κάθε στίχος του έργου αυτού, ή σχεδόν, έχει αποτελέσει έναυσμα για μια θεωρία ή για μια νέα ερμηνεία του μύθου. Αυτή είναι άλλωστε και η μαγεία του μύθου του Οιδίποδα, πως λειτουργεί *καθαρικά*, σε κάθε εποχή και σε κάθε κοινωνία, προσφέροντας κάθε φορά μια νέα ανάγνωση, διαυγάζοντας καινούριες πτυχές της ανθρώπινης κατάστασης.

Ας πάρουμε για παράδειγμα, τον περίφημο στίχο της Ιοκάστης, «πολλοί με τη μητέρα τους ως τώρα έχουν πλαγιάσει στ' όνειρό τους, - «πολλοί γάρῃδηκάνονείρασινβροτῶνμητρὶ ξυνηυνάσθησαν » (Σοφοκλής, 428 π.Χ./2000, στ. 981-982) - ο οποίος αποτέλεσε τη βάση της θεωρίας του *οιδιπόδειου συμπλέγματος* που ο Sigmund Freud (1900) διατύπωσε για πρώτη φορά στο έργο του *Η Ερμηνεία των Ονείρων*. Είχε προηγηθεί το «*Τοτέμ και Ταμπού*» όπου ο Freud ανακάλυψε στους αρχαίους μύθους της πατροκτονίας, τους αρχέγονους φόβους διαδοχής του πατέρα από το γιο στις πατριαρχικές κοινωνίες. Καθώς διερευνά τις νευρώσεις ασθενών οι οποίοι αναπτύσσουν ακραία συναισθήματα έρωτα ή εχθρότητας απέναντι στους

γονείς τους, ο αυστριακός ψυχίατρος καταλήγει στη «βαθιά και οικουμενική εγκυρότητα των παλιών θρύλων» οι οποίοι μας αποκαλύπτουν, σε μεγέθυνση, μια γενικότερη αρχή της παιδικής ψυχολογίας (ήτοι, τον έρωτα προς τον γονέα του αντίθετου φύλου και την αντιπαλότητα προς αυτόν του ιδίου).

Η ερμηνεία των ονείρων κατά την εποχή του Σοφοκλή, απηχεί ωστόσο τη διάκριση που κάνει ο Όμηρος ανάμεσα σε σημαδιακά και μη σημαδιακά όνειρα – μια διάκριση που συναντάμε και σε άλλους αρχαίους λαούς (Dodds, 1996)⁸⁹. Είναι η διάκριση που κάνει η Πηνελόπη, στη ραψωδία τ ανάμεσα στα όνειρα που περνούν από τη φίλντισένια πύλη και αυτά που περνούν από την κεράτινη (Όμηρος, 8^{ος} αι. π.Χ./1938, τ 560-565, σ. 245). Τα πρώτα, αν και γυαλίζουν σαν το φίλντισι, «μας ξεγελούν, και ψεύτικα μηνύματα μας φέρνουν», ενώ τα δεύτερα, εκπληρώνονται⁹⁰. Δεν είναι κάθε όνειρο, φορέας του ιερού, σημάδι, μήνυμα. Ο Οιδίπους ανησυχεί για τις πράξεις του που μοιάζουν με κακό όνειρο, που όμως εκείνος ονειρεύτηκε ξυπνητός. Σαν μια μητέρα που θέλει να καθησυχάσει το παιδί της, η Ιοκάστη τον παρηγορεί, λέγοντάς του: «όμως, όσοι δε δίνουν σημασία στα τέτοια, περνούνε και πιο εύκολα τη ζωή τους»⁹¹. Τραγική ειρωνεία του Σοφοκλή, όταν ο ήρωάς του, ο οποίος δίνει σημασία στα μηνύματα των θεών, στους χρησμούς και στα όνειρα, θα διαπιστώσει την οδυνηρή εκπλήρωσή τους.

Δεν θα μπορούσαμε να καταλογίσουμε βέβαια, καμία ψυχοπαθολογία στον Οιδίποδα⁹², άλλη από αυτή του τραγικού ανθρώπου, ο οποίος σταδιακά αποκαλύπτει την εκπλήρωση μιας μοίρας την οποία ο ίδιος, πάση θυσία, απέφευγε: ήταν ακόμη βρέφος όταν εκδιώχθηκε από τη στέγη των γονιών του και δεν γνώριζε μάνα άλλη από τη Μερόπη, βασίλισσα της Κορίνθου. Ο μύθος μας λέει ότι κατά τη δολοφονία

⁸⁹ Στο ίδιο κείμενο γίνεται αναφορά στην διαπίστωση του Levy-Bruhl «Οι πρωτόγονοι δεν αποδίδουν πίστη σε όλα τα όνειρα αδιάκριτα. Ορισμένα όνειρα είναι άξια πίστης, άλλα όχι» (Primitive Mentality, 101).

⁹⁰ Δυο πύλες έχουν τα όνειρα, σκιές ανήμπορες/ τη μια από κέρατο, την άλλη από φίλντισι φτιαγμένη/όποια απ' τη φίλντισένια πύλη βγαίνουν που γυαλίζει,/μας ξεγελούν και ψεύτικα μηνύματα μας φέρνουν'/εκείνα όμως που περνούν θυρόφυλλα από γυαλισμένο κέρατο, αυτά/ εκπληρώνονται, όποιος τα ονειρευτεί στον ύπνο του.

⁹¹ *ἀλλὰ ταῦθ' ὄτω/παρ' οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.*

⁹² Η συμβολή της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας στην κατανόηση της ανθρώπινης ψυχής είναι ανεκτίμητη και η ψυχανάλυση, διαυγάζει μια από τις πολλές πτυχές αυτού του μνημειώδους πνευματικού δημιουργήματος. Θα ήταν, ωστόσο, άστοχο, να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε την τραγωδία του Σοφοκλή στο σύνολό της διαβάζοντάς την με τα γυαλιά του ψυχαναλυτή, αγνοώντας το πολιτικο-ιστορικό πλαίσιο αλλά και την ίδια την πλοκή του μύθου στην τραγωδία. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η κριτική στην ψυχαναλυτική θεώρηση στην οποία προβαίνουν οι Jean Pierre Vernant και Pierre Vidal Naquet στο βιβλίο τους *Mythe et Tragedie en Grece ancienne* (Paris, F. Maspero 1972), κεφ.4 : *Oedipes ans complexe.*

του Λαίου, ο Οιδίπους βρισκόταν σε κατάσταση αυτοάμυνας. Ο ίδιος, τέλος, ως βασιλιάς, επιδεικνύει εξέχοντα ζήλο ως προς την εξιχνίαση της αλήθειας και στη συνέχεια, αποδεικνύει τον ηρωικό χαρακτήρα του, μέσα από την αυτοτιμωρία και την αυτοεξορία του. Το ξεδίπλωμα της αλήθειας μέσω της αποκάλυψης της τραγικής καταγωγής του ήρωα, σκοντάφτει τελικά στην ιερή απαγόρευση της αιμομιξίας – απώτατο όριο της ανθρώπινης ελευθερίας – αυτό το οποίο κανείς δεν επιτρέπεται να προσπελάσει. Το όριο αυτό -που μοιάζει με κακό όνειρο- είναι από μόνο του αιτία απόλυτου φόβου και πάθους και ως όριο, συμβολικό, ρίχνει άπλετο φως στην αθέατη πλευρά της ανθρώπινης ψυχής – αυτό που ο Φρόιντ ονόμασε *ασυνείδητο*.

Ο Freud (1900) μάς μιλά για τη «σταδιακή αποκάλυψη» της αλήθειας από τον Οιδίποδα, «συγκρίσιμη με το έργο της ψυχανάλυσης». Σε ένα πλαίσιο *κάθαρσης*, όπου η διαύγηση μιας αρχαίας αλήθειας, μιας αλήθειας που οδηγεί στο *γνώθι σαυτόν*, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι τραγωδία και ψυχανάλυση μοιάζουν παράλληλες διαδικασίες. Παράλληλες, αλλά όχι αντίστοιχες. Η κάθε μία αντανακλά την εποχή, τα κοινωνικοϊστορικά δεδομένα της κάθε εποχής και τελικά, τον τρόπο που αυτά διαμορφώνουν την ανθρώπινη συνείδηση: στην ψυχαναλυτική διαδικασία η κάθαρση συντελείται σε επίπεδο ατομικό, με βασικούς συντελεστές τον ψυχαναλυτή και τον ψυχαναλούμενο. Στην τραγωδία του Οιδίποδα, η διαδικασία που οδηγεί στην *κάθαρση* συντελείται ταυτόχρονα σε ατομικό (του ήρωα) και σε συλλογικό επίπεδο (των θεατών).

Ο φόβος του ήρωα είναι παράλληλα και φόβος των θεατών ανεξάρτητα από το εάν εκείνοι γνωρίζουν, ενώ ο ίδιος δεν γνωρίζει. Ο φόβος μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι το συναίσθημα που μας προκαλεί η δυστυχία του όμοιού μας (*φόβος δὲ περὶ τὸν ὄμοιον*) – προϋποθέτοντας μια διαδικασία ταύτισης: υπό αυτή την έννοια, κάθε ένας από εμάς θα μπορούσε να είναι, Οιδίπους. Το έλεος πάλι, είναι το συναίσθημα απέναντι στον *άλλο*, εκείνον που δεν άξιζε τη δυστυχία (*έλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον*) (Αριστοτέλης): το έλεος αγγίζει το συναίσθημά μας περί δικαίου. Ο φόβος και το έλεος είναι τα δυο κυρίαρχα συναισθήματα στην τραγωδία, όπως μας λέει στην *Ποιητική* του ο Αριστοτέλης, τα οποία οδηγούν στην κάθαρση: *δι' ἐλέουκαὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*.

Η *κάθαρσις*, όρος ιατρικός, συναντάται κυρίως στον Ιπποκράτη και αφορά στον εξαγνισμό, στην ανακούφιση από σωματική πάθηση. Το αρχαίο θέατρο της Επιδαύρου είναι αφιερωμένο στον Ασκληπιό, θεό της ιατρικής και γειτονεύει με το Ασκληπιείο, ιατρικό κέντρο της αρχαιότητας. Ψυχική και σωματική κάθαρση

συντελούνται με τρόπο τελετουργικό κατά τη διδασκαλία της αρχαίας τραγωδίας. Οι κύκλοι του ατομικού και του συλλογικού, του κοσμικού και του ιερού τέμνονται και η θεραπεία του ενός εξαρτάται από τον άλλο. Η ποίηση παίζει ρόλο καθοριστικό σε αυτή τη σύζευξη του ιερού με το έλλογο στοιχείο. Κατά την διδασκαλία της αρχαίας τραγωδίας, η διαδικασία «μετάθεσης» των έντονων συναισθημάτων, όπως συμβαίνει στην ψυχανάλυση ανάμεσα σε ψυχαναλυόμενο και ψυχαναλυτή, είναι και αυτή συλλογική, οπότε μπορεί κανείς μόνο να υποπτευθεί το πολλαπλασιαστικό αποτέλεσμα της όλης διαδικασίας. Όσο πιο έντονη η συναισθηματική φόρτιση των θεατών, τόσο ισχυρότερη η καθαρτική λειτουργία της ποίησης. Τόσο πιο μαζική η αίσθηση του ιερού στο κοινό, το οποίο ήταν ευρύ και ποικίλο, προερχόμενο από όλα τα κοινωνικά στρώματα.

2. Ο ιερός άνθρωπος και η πόλη

α) Το μίasma. Στον *Οιδίποδα Τύραννο* (2000, στ. 20-30) η παραβίαση της ιερής απαγόρευσης της αιμομιξίας οδηγεί στο *μίasma* της πόλης: αυτή είναι και η μεγαλοφυής ιδιαιτερότητα της σοφόκλειας εκδοχής του μύθου. Η καινοτομία αυτή θα συνδέσει άρρηκτα την παραβίαση του ιερού κανόνα με την ίδια την επιβίωση της πόλης. Εξάλλου η πόλη αντιμετωπίζεται εδώ ως ζωντανός οργανισμός, απηχώντας την άποψη του Αριστοτέλη, περί φυσικής καταγωγής της.

*Η πόλη, το βλέπεις και μόνος σου,
είναι πολύς καιρός που παραπαίει.
Βουλιάζει μες στη δίνη των αιμάτων
και δεν μπορεί την κεφαλή της
να σηκώσει απ' τον θολό βυθό
να πάρει λίγη ανάσα.*

*Προτού να δέσουν οι καρποί
στους κάλυκες σαπίζουν·
κοπαδιαστά ψοφούν τα βόδια στη βοσκή·
των γυναικών οι μήτρες μαραθήκαν.
Ο θεός ο πυρφόρος περνά
και τα πάντα σαρώνει·
ο φοβερός λοιμός ερήμωσε
την πόλη των Καδμείων.⁹³*

⁹³ πόλις γάρ, ὥσπερ καὶ τὸς εἰσορᾶς, ἄγαν/ ἤδη σαλεύει κάνακουφίσαι κάρα/ βυθῶν' ἐτ' οὐχοῖα τε φοινίου σάλου/ φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονός,/ φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις, τό κοισί τε/ ἀγόνους

Η πόλη, πλάσμα ζωντανό, γένους θηλυκού, “βουλιάζει μες στη δίνη των αιμάτων και δεν μπορεί την κεφαλή της να σηκώσει απ’ τον θολό βυθό να πάρει λίγη ανάσα”. Εικόνα ανθρωπόμορφη. Η πόλη είναι το “σώμα” της κοινότητας. Μπορεί να είναι μάνα ή αδελφή. Όταν οι άνθρωποι νοσούν, νοσεί και η ίδια. Μαζί με την πόλη, μέσα στην πόλη, νοσεί και η φύση: “προτού να δέσουν οι καρποί στους κάλυκες σαπίζουν... των γυναικών οι μήτρες μαράθηκαν”, “κοπαδιαστά ψοφούν τα βόδια στη βοσκή”... Ολόκληρη η πλάση μαραίνεται. Ο λοιμός δεν αφορά μόνο τον άνθρωπο, ούτε μόνο εκείνους που νοσούν. Ο λοιμός πλήττει τη φύση όπως και τον άνθρωπο· όπως και την πόλη. Το σώμα της πόλης, είναι όλα τα σώματα των πολιτών της. Και όταν οι γυναίκες πλέον δεν γεννούν, η πόλη, είναι και αυτή στείρα.

Ο βασιλιάς, ο Οιδίποδας, αυτός που έσωσε την Θήβα από το φοβερό τέρας της Σφίγγας, μη γνωρίζοντας τι συμβαίνει, βρίσκεται ανήμπορος να βοηθήσει το λαό του ο οποίος τον εκλιπαρεί για λύση. Στέλνει τον γυναικάδελφό του, Κρέοντα, να πάρει χρησμό από τον θεό Απόλλωνα. Ο χρησμός είναι ξεκάθαρος: η πόλη πρέπει να καθαρίσει από το μίasma, είτε με εξορία, είτε με φόνο, «αλλιώς η πόλη θα πνιγεί σ’ αυτό το αίμα.» (2000, στ. 101).

Ο Οιδίπους, αυτός που με την ευφυΐα του έγινε άναξ της Θήβας, πρέπει τώρα να λύσει ένα νέο αίνιγμα. Καλεί τον μάντη Τειρεσία να ερμηνεύσει τον χρησμό. Ο Οιδίπους δεν γνωρίζει ότι φεύγοντας από την Κόρινθο, για να αποφύγει την εκπλήρωση χρησμού, που έλεγε ότι θα σκοτώσει τον πατέρα του και θα νυμφευτεί τη μητέρα του, στην πραγματικότητα, θα επιτύχανε το αντίθετο αποτέλεσμα: πάνω σε ένα τρίστρατο του επιτίθενται ο Λάιος, ο βιολογικός του πατέρας, με τους συνοδούς του. Ο Οιδίπους, σε κατάσταση αυτοάμυνας, σκοτώνει το Λάιο. Φτάνει στην πόλη των Θηβών, όπου βρισκόταν η Σφίγγα, τέρας αρχέγονο, με τη δύναμη ζώου, πνίγει με τον σφιγκτήρα της τους νέους άνδρες που δεν μπορούν να λύσουν τους γρίφους της. Μια εκδοχή της ετυμολογίας της λέξεως *Σφίγξ* προέρχεται από το *σφίγγω*. Ο σφιγκτήρας είναι ο τρόπος με τον οποίο τα φίδια σκοτώνουν τα θύματά τους. Τη Σφίγγα στέλνει η Ήρα για να εκδικηθεί το Λάιο ο οποίος ερωτεύτηκε το νεαρό Χρυσίππο, γιο του Πέλοπα και τον απήγαγε στη Θήβα. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, μαζί με τον Robert Graves (1948/1997), ότι η Σφίγγα παραπέμπει στην πρωτόγονη λατρεία της “τριπλής θεάς” η οποία συνδέεται με τη Σελήνη (και τις τρεις

γυναικῶν· ἐν δ’ ὁ πυρφόρος θεὸς/σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν / ὑφ’ οὗκ ἐν οὔται δῶμα Καμειῶν·

φάσεις της) - φιγούρα η οποία θυμίζει την Εκάτη, θεά με τρία πρόσωπα που σύμφωνα με τον Ησίοδο κυριαρχούσε στην πριν τον Δία εποχή, την εποχή των Τιτάνων. Σύντροφοι της Εκάτης, οι Ερινύες. Εκείνες οι εμβληματικές μορφές της αθηναϊκής τραγωδίας (και γενικότερα της ελληνικής μυθολογίας), οι οποίες θα συνοδεύσουν τον Οιδίποδα ως την τελευταία του κατοικία στο τέμενος των Ευμενίδων, στον Κολωνό.

Στη Θήβα, ο Οιδίποδας λύνει το αίνιγμα της Σφίγγας: Ποιο είναι το ον που όταν γεννιέται έχει τέσσερα πόδια, στη συνέχεια γίνεται δίποδο και όταν γερνά αποκτά και τρίτο πόδι; Ο Οιδίπους απαντά: ο άνθρωπος. Νικημένη, η Σφίγγα, αυτοκτονεί ενώ ο Οιδίποδας γίνεται άναξ.

Το αίνιγμα της Σφίγγας συνίσταται σε έναν ορισμό του ανθρώπου βασισμένο στη βιολογία: βασικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου ζώου, είναι ότι είναι δίποδο⁹⁴. Αυτό το «μυστικό» της ανθρώπινης, βιολογικής ιδιαιτερότητας, το ξεκλειδώνει ένας άντρας με οίδημα στο ένα πόδι (ο *Οι-δίπους*), ο μύθος του οποίου, ξεδιπλώνεται και αυτός μέσα από τις τρεις φάσεις της ανθρώπινης ζωής: βρέφος – τετράποδο εγκαταλείπεται στα βουνά του Κιθαιρώνα, όπως εγκαταλείφθηκαν πολλοί μυθολογικοί ήρωες από το φόβο της πατροκτονίας – και φυγαδεύεται. Ενήλικας – άναξ κατακτά την εξουσία. Γέρος, με το μαστούρι, πλάνητας, θα γίνει *ιερός* και θα ζητήσει ευμένεια και φιλοξενία. Η ευφυΐα του Οιδίποδα (*οίδα*: γνωρίζω) νικά το αίνιγμα και καταποντίζει το τέρας. Η ήττα της Σφίγγας και η αυτοκτονία της, συμβολίζει την αλλαγή μιας τάξης πραγμάτων (αυτή της βασιλείας του Λαΐου), που ανατράπηκε με τον τρόπο με τον οποίο οι θεοί ανατρέπουν την εξουσία: πατροκτονικά και αιμομικτικά.

Την παραβίαση φανερώνει ο «πάνθ' ὄρων χρόνος» (ἐφηῦρέ σ' ἄκονθ' ὁ πάνθ' ὄρων χρόνος) που είναι ο χρόνος των θεών και των χρησμών - αυτός που βλέπει τα πάντα- ο Απόλλωνας, θεός του φωτός. Η αιμομιξία, τερατώδης, οδηγεί σε *άγαμο γάμο, τεκνούντα και τεκνούμενον*- γάμο ο οποίος έχει “γεννηθεί” και γεννά ταυτόχρονα. Οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Σοφοκλής (428 π.Χ./2000, στ. 1215-1218) προερχόμενες και αυτές από την ίδια (γραμματολογική) ρίζα προδίδουν την τερατομορφία της πρόσμιξης του ιδίου, του ομόαιμου⁹⁵: τὸν ἄγαμον γάμον πάλαι/τεκνοῦντα καὶ τεκνούμενον.

⁹⁴Ο διποδισμός αποτέλεσε το βασικότερο σημείο της εξέλιξης του ανθρώπου, οδηγώντας στην ισορροπία, στην ανάγκη συντονισμού των πάνω και κάτω άκρων και στην ανάπτυξη του εγκεφάλου.

⁹⁵*Ο παντεπόπτης χρόνος σε φανέρωσεν αδόκητα και δίκασε το γάμο τον ανίερο, όπου τα τέκνα μαρά τεκνοποιούσαν.*

Το μίasma γεννιέται με την διάπραξη της *άμαρτίας* από τον Οιδίποδα, όπως σχολιάζει ο Αριστοτέλης - που στα αρχαία ελληνικά σημαίνει λάθος, αστοχία (χωρίς *πονηρία* ή *κακία*). Η *αμαρτία* προκαλεί την ανατροπή που οδηγεί στον *φόβο* και στο *έλεος*. Τα *αμαρτήματα* οφείλονται σε άγνοια εσωτερική, σε αντίθεση με τα *ατυχήματα* που οφείλονται σε απρόβλεπτους, εξωτερικούς παράγοντες και τα *αδικήματα* τα οποία διαπράττονται εκ προθέσεως (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./1995, 1374b 16, σελ. 201)⁹⁶. Και το μεν *έλεος* μας προκαλεί κάποιος που δεν άξιζε τέτοια δυστυχία, ενώ ο *φόβος* ανταποκρίνεται, όπως προαναφέραμε, σε μια διαδικασία ταύτισης με τον ήρωα, με κατεξοχήν παράδειγμα, σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, την υπόθεση του Οιδίποδα. Αυτά εξάλλου τα συναισθήματα εκφράζει και ο χορός - ως πόλη του Κάδμου (αλλά και ως πόλη των Αθηνών) ενώπιον της φριχτής όψης του ήρωα, στο τέλος της τραγωδίας, όταν αυτός εμφανίζεται με το πρόσωπο ματωμένο, απόλυτη ενσάρκωση της μεγάλης στιγμής του φόβου και του ελέους: *Ω θέαμα φριχτό/ γι' ανθρώπου μάτια./ Ω θέαμα φριχτότατο/ δεν είδα στη ζωή μου πιο φριχτό*(428 π.Χ./2000, στ. 1297-1299).

Η εικόνα ενός τέτοιου ανθρώπου, ο οποίος “μιαίνει” την πόλη, θυμίζει το θεσμό του *φαρμακού*, του απορριπτόμενου καθάρματος της πόλεως. Πρόκειται για ένα αρχέγονο έθιμο που συνίστατο στον τελετουργικό εκτοπισμό ενός ατόμου, το οποίο ενσάρκωνε το σύνολο των μiasμάτων της πόλεως (αδικίες, φόνοι και άλλα κακουργήματα). Το έθιμο πραγματοποιούνταν σε πολλές ελληνικές πόλεις⁹⁷ (Vermant, 1977 & Burkert, 1993). Στην Αθήνα, η περιφορά των «φαρμακών» λάμβανε χώρα την πρώτη μέρα της εορτής των Θαργηλίων, γιορτή προς τιμή του Απόλλωνα και της Άρτεμης. Οι δυο *φαρμακοί*, συνήθως βαρυποινίτες εγκληματίες, περιφέρονταν στην πόλη, έχοντας κρεμασμένη στο λαιμό τους από μια αρμαθιά ξερά σύκα, μαύρα ο ένας, άσπρα ο άλλος, για την απαλλαγή των ανδρών και των γυναικών, αντίστοιχα, από τα μιάσματα.

Η πόλη αποβάλλει τον *φαρμακό* ως το πλέον μαρμό μέλος της, που την απειλεί από “χαμηλά”. Αποβάλλει επίσης αυτόν που την απειλεί “εκ των άνω”, που

⁹⁶ «ἔστιν ἀτυχήματα μὲν γὰρ ὅσα παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ μοχθηρίας, ἀμαρτήματα δὲ ὅσα μὴ παράλογα καὶ μὴ ἀπὸ πονηρίας, ἀδικήματα δὲ ὅσα μήτε παράλογα ἀπὸ πονηρίας τέ ἐστιν»

⁹⁷ Αντίστοιχα έθιμα αναφέρονται στη Λευκάδα, στη Μασσαλία, στη Χαιρώνεια, στα Αβδηρα και σε άλλες ελληνικές πόλεις, συχνά, συνδεδεμένα με την ανάγκη απόθησης μιας επιδημίας όπως η πανώλη. Το αθηναϊκό έθιμο σύμφωνα με το θρύλο, προέρχεται από την κατάρα του Ανδρόγεω, γιου του Μίνωα, που δολοφονήθηκε άδικα στην Αθήνα με αποτέλεσμα να προκληθεί λοιμός. Όπως αναφέρει ο Burkert, ο θεσμός του εξοστρακισμού, στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία αποτελεί εξορθολογισμό/εξευγενισμό του «πρωτόγονου» αυτού έθιμου.

μπορεί να είναι ο τύραννος, ή οποιοσδήποτε πολίτης ο οποίος έχει συγκεντρώσει υπερβολική εξουσία στα χέρια του, μέσω του θεσμού του εξοστρακισμού. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./2007, 1284a19, σ.172-175), όλα τα πολιτεύματα εφαρμόζουν τον εξοστρακισμό και βέβαια το ίδιο και η δημοκρατία. *«Διό και τίθενται τον οστρακισμόν αί δημοκρατουμεναι πόλεις, διά την τοιαύτην αιτίαν· αυται γάρ δη δοκούσι διώκειν την ισότητα μάλιστα πάντων, ως ε τους δοκουντας υπερέχειν δυνάμει διά τον πλούτον, η πολυφιλίαν, η τινά άλλην πολιτικήν ισχυν, ώστράκιζον και μεθίστασαν εκ της πολεως χρόνους ώρισμένους - ...οι δημοκρατούμενες πόλεις θεσπίζουν τον οστρακισμό, γιατί αυτές περισσότερο διεκδικούν την ισότητα όλων μάλιστα. Έτσι εξοστράκιζαν και υποχρέωναν σε απομάκρυνση από την πόλη για ορισμένα χρονικά διαστήματα όσους έβλεπαν ότι υπερείχαν σε πολιτική επιρροή, γιατί ήταν πλούσιοι ή είχαν ευρύ κύκλο στήριξης ή διέθεταν κάποια άλλη δύναμη στήριξής τους».* Η πρακτική αυτή του εξοστρακισμού, μαρτυρεί τις πλέον αρχαϊκές ρίζες όχι μόνο της πόλης, αλλά και της ίδιας της δημοκρατίας⁹⁸.

β) Το εξιλαστήριο θύμα και ο ήρωας. Είναι όμως ο Οιδίπους, απλά ένας φαρμακός; Είναι απλά το εξιλαστήριο θύμα μιας κοινωνίας όπου η ασθένεια έχει εξαλείψει τις διαφορές και αναζητά διεξόδους έκφρασης της συλλογικής βίας; Στο έργο του «Η βία και το ιερό. Το εξιλαστήριο θύμα», ο René Girard θέτει στο επίκεντρο της έρευνάς του για τη ρίζα του θρησκευτικού συναισθήματος, την αρχέγονη πρακτική του αποδιοπομπαίου τράγου. Η εξιλαστήρια τελετή του αποδιοπομπαίου τράγου είναι ένα παλαιό εβραϊκό έθιμο όπως αυτό που τελούνταν κατά τον εορτασμό του Γιομ Κιπούρ και που περιγράφεται στην Παλαιά Διαθήκη⁹⁹. Παρόμοιες τελετές παρατηρούνται σε πολλούς λαούς και εποχές. Μια πρακτική, η οποία εκφράζει την προσπάθεια εξορκισμού των δεινών που μαστίζουν μια κοινότητα, όπως π.χ. ο πόλεμος, ο διχασμός, η πανδημία, μέσω της συμβολικής αποπομπής ενός συμβολικού προσώπου, ζώου, φυτού ή και μαγικού αντικειμένου το οποίο ενσάρκωνε τη «μόλυνση». Αποδιοπομπαίος τράγος μπορεί να είναι και ο ίδιος ο βασιλιάς, όπως αναφέρει ο κλασικός ανθρωπολόγος James Frazer (1890/2002) μιλώντας για αρχαϊκά έθιμα συμβολικής θυσίας του βασιλιά κατά τις αλλαγές

⁹⁸Παρόμοια φαινόμενα παρατηρούμε και στις κοινότητες των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών όπου όταν κάποιος επιδεικνύει αλαζονεία, αυτός, αυτομάτως αποκλείεται από την πιθανότητα να ηγηθεί της ομάδας.

⁹⁹Λευιτικόν 16

εξουσίας. Υπό το πρίσμα αυτό, ο Girard καταπιάνεται και με το μύθο του Οιδίποδα: ο Οιδίπους είναι ιερός, διότι καθίσταται ο ίδιος το εξιλαστήριο θύμα της πόλης ώστε αυτή να καθαρθεί από το λοιμό. Ο λοιμός, η μεταδοτική ασθένεια, αποτελεί σύμφωνα με τον Girard (1991, σελ. 58) μια μορφή βίας προς την κοινωνία. Από την πλευρά της η κοινωνία έχει ανάγκη να εκτονώσει τη βία, να την στρέψει προς ένα “σφαγιάσιμο θύμα” ώστε να προστατέψει τα μέλη της. Η τελετουργική θυσία έχει ακριβώς το ρόλο αυτό. Το «τελετουργικό μίasma» θα πρέπει να καθαρθεί μέσω της θυσίας του, ώστε να σταματήσει η άτακτη διάδοση της βίας. Στις «θυσιαστικές κοινωνίες», στον κόσμο του μύθου, μας λέει ο Girard (1991), το θύμα είναι πάντοτε ένοχο. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο χριστιανισμός θα ανατρέψει τη μυθική σκέψη: στην περίπτωση του, το θύμα, δηλαδή ο Χριστός, ο οποίος θα φέρει τη συλλογική ενοχή, είναι αθώο. Αυτή είναι μια ολοσχερής ανατροπή που φέρνει ο Χριστιανισμός στο αρχέγονο μοτίβο του εξιλαστήριου θύματος, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή.

Αν όμως, το δράμα του Οιδίποδα συνίστατο αποκλειστικά και μόνο στην ανάγκη καθαισμού της κοινότητας μέσα από μια τελετουργία *αποδιοπομπαίου τράγου*, τότε ποιο άραγε θα ήταν το νόημα της τραγωδίας; Αν οι Οιδίπους αποτελούσε απλά την τελετουργική απάντηση μιας «θυσιαστικής κρίσης», όπως αναφέρει ο René Girard (1991), δηλαδή μιας απώλειας της δυνατότητας έκφρασης της βίας, των αντιπαραθέσεων, εγγενών στην ανθρώπινη κοινωνία, τότε προς τι ο *φόβος* και το *έλεος*, αφού το θύμα ως αντικείμενο αποπομπής, δεν μπορεί παρά να εκτονώνει τον *θυμό* και την *ενοχή* που μαστίζει μια κοινωνία;

Το δράμα του Οιδίποδα εντοπίζεται όχι μόνο στην ανατροπή που τον μετατρέπει από *τύραννο* σε *φαρμακό*: “*τίς έν πόνοις ζύνοικος άλλαγᾶ βίου*” (ποιος άλλος άλλαξε ζωή και βρέθηκε να συνοικεί με της ανοικείας κατάρας το φορτίο;) (Σοφοκλής, 428 π.Χ./2000, στ. 1205-1206). Είναι και το γεγονός ότι η αλλαγή αυτή τον φέρνει αντιμέτωπο με το νόμο που ο ίδιος έθεσε, για την απομάκρυνση του μίasmaτος από την πόλη. Έχει επίσης να κάνει με *τρόπο* με τον οποίο ο ίδιος ανταποκρίνεται στη βαριά του μοίρα. Είναι αυτό το στοιχείο που παράγει το τραγικό και τα δυο μεγάλα του πάθη, τον *φόβο* και το *έλεος*, στα οποία ο Αριστοτέλης αναφέρεται.

Όπως παρατηρεί ο E.R.Dodds (1996) δεν είμαστε ακόμη στον πολιτισμό της *ενοχής* (που είναι και ο πολιτισμός του Freud και του σήμερα). Δεν είμαστε όμως, ούτε στον πολιτισμό της *εντροπής*, της εποχής του Ομήρου: η κοινωνία του Ομήρου είναι μια κοινωνία όπου το υψηλότερο αγαθό είναι η *τιμή*, η δημόσια εκτίμηση. Στην

ομηρική εκδοχή του μύθου, που είναι και αρχαιότερη, ο Οιδίπους συνεχίζει να βασιλεύει στη Θήβα αλλά βασανίζεται από τις Ερινύες. Τελικά πεθαίνει σε μια μάχη και θάβεται με βασιλικές τιμές. Ο Οιδίποδας Τύραννος του Σοφοκλή είναι ένας ήρωας τραγικός. Από τις πράξεις του εξαρτάται η επιβίωση της κοινότητας – πρώτα από τη βία της Σφίγγας, ύστερα από το λοιμό που μαστίζει την πόλη του. Δεν είναι μόνο η τιμή του που πρέπει να αποκατασταθεί. Είναι και η σωτηρία της κοινότητας. Παρά το γεγονός ότι δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για την *αμαρτία* του, θα αναλάβει πλήρως το κόστος των πράξεών του. Αυτή η «αθώα» ενοχή του Οιδίποδα είναι αυτή που τον καθιστά τραγικό αλλά ίσως και εκκεντρικό, στα μάτια του σύγχρονου θεατή. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο E. R. Dodds (1966, σ. 37-49), «εάν ο Οιδίπους δικαζόταν ενώπιον ενός αθηναϊκού δικαστηρίου, θα είχε απαλλαγεί από το φόνο του πατέρα του. Αλλά κανένα ανθρώπινο δικαστήριο δεν θα μπορούσε να τον απαλλάξει από το μίσημα. Το μίσημα απορρέει από την ίδια την πράξη, ανεξάρτητα από το κίνητρο. Από αυτό το βάρος, η Θήβα δεν μπορούσε να απαλλάξει τον Οιδίποδα, και σίγουρα δεν θα μπορούσε ούτε ο ίδιος να αθώσει τον εαυτό του», και συνεχίζει ο Dodds, επισημαίνοντας ότι «ούτε στον Όμηρο ούτε στον Σοφοκλή, η θεϊκή γνώση ορισμένων γεγονότων σημαίνει ότι όλες οι ανθρώπινες ενέργειες είναι προκαθορισμένες. Το επιβεβαιώνουν ρητά οι στίχοι 1230f όπου ο αγγελιαφόρος διακρίνει με έμφαση την αυτο-τυφλωση του Οιδίποδα ως εθελούσια και εκούσια, από την ακούσια πατροκτονία και αιμομιξία. Ορισμένες από τις προηγούμενες ενέργειες του Οιδίποδα ήταν καταδικασμένες από τη μοίρα, αλλά ό, τι κάνει στη σκηνή από το πρώτο έως το τελευταίο, το πράττει ως ελεύθερος πράκτορας».

Η αθώτητα του *Οιδίποδα Τύραννου*, επισφραγίζεται στο επόμενο έργο του Σοφοκλή, *Οιδίπους επί Κολωνά* όταν ο ήρωας την επικαλείται για να ζητήσει την φιλοξενία από την πόλη της γηραιάς ελαίας, την Αθήνα. Καταφεύγει στο ναό των *Ευμενίδων* οι οποίες είναι το άλλο πρόσωπο των *Ερινύων*: οι Ερινύες χθόνιες, τρομακτικές, καταδιώκουν τον Οιδίποδα του Σοφοκλή, όπως καταδίωκαν και τον Ορέστη του Αισχύλου. Μετατρέπονται σε *Ευμενίδες* μέσα από την δικαϊκή ευμένεια της πόλης η οποία διαβλέπει στο θύτη το θύμα και το δικάζει με επιείκεια.

Έτσι, στο δίπολο *Ερινύες - Ευμενίδες* παραβάλλεται το δίπολο *μίσημα - ευλογία*, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του *Οιδίποδα* του Σοφοκλή. Ο Οιδίπους θα λυτρωθεί από την αγωνιώδη κατάσταση της *πλάνης*, όπου ανέστιος, ανεπιθύμητος, επαίτης, *απόπολις* (Σοφοκλής, 401 π.Χ./2015,στ. 208) ζητούσε έναν τόπο για να ξεκουραστεί. Θα γίνει δεκτός στον τόπο των εξιλεωμένων *Ερινύων*, που δεν είναι

άλλες από τις *Ευμενίδες*, στο ναό τους, στον Ίππιο Κολωνό της Αθήνας. Η πόλη της Αθήνας θα του προσφέρει φιλοξενία και ο μυθικός βασιλιάς Θησέας θα τον συνοδεύσει τελετουργικά στο ιερό σημείο όπου ο ήρωας, εξαγνισμένος ο ίδιος, θα συναντήσει το θάνατο. Η φιλοξενία είναι και αυτή μια ηθική αρχή προερχόμενη από τους θεούς. Εδώ, η φιλοξενία επιβραβεύεται με την ευλογία.

Ο μιαρός Οιδίποδας θα μετατραπεί σε προστάτη, ο ξένος, ο επαίτης, θα γίνει φίλος, το μίasma θα γίνει προστασία και το *ιερό* θα αποκατασταθεί μετακινούμενο από τον ένα πόλο στον άλλο.

Η στιγμή της τραγωδίας είναι η στιγμή όπου η ανθρώπινη ύπαρξη αγγίζει τα ιερά όρια της φύσης και της κοινωνίας. Πίσω όμως από τη μάσκα του προγόνου, αυτή που περιγράφει ο μύθος και η μοίρα, στέκεται ο άνθρωπος με τις επιλογές του, οι οποίες τον καθιστούν τραγικό. Η ειρωνεία του ποιητή, η *τραγική ειρωνεία* έγκειται και στο γεγονός ότι στο φόντο των ανθρώπινων πράξεων, βρίσκονται οι σκιές των προγόνων και των αρχέγονων τελετουργιών. Όμως η ανάγνωση του έργου μόνο μέσα από το επίπεδο του μύθου, είναι εξίσου περιορισμένη με μια ανάγνωση που θα στεκόταν στο επίπεδο του λόγου, επικεντρώνοντας στο χαρακτήρα των πρωταγωνιστών. Θα ήταν σαν μια ανάγνωση μόνο των χωρικών μερών του δράματος ή αντίστροφα μόνο των διαλόγων. Ο τραγικός ποιητής χρησιμοποιεί το μύθο, αλλά ταυτόχρονα τον ειρωνεύεται, αφού δεν τον ακολουθεί πιστά. «Ο ποιητής πρέπει να είναι περισσότερο ποιητής μύθων παρά στίχων», υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στο έργο του *Περί Ποιητικής* (4^{ος} αι. π.Χ./2008, 1451b25-29). Με λίγα λόγια, κατασκευάζει ο ίδιος μυθεύματα, για γεγονότα που μπορεί να είναι πραγματικά ή και πιθανά. Η τραγωδία είναι ανθρωποκεντρική υπό την έννοια ότι φέρνει τους ήρωες στο επίπεδο των ανθρώπων και τους μύθους στο επίπεδο της πραγματικότητας. Εδώ η ανθρώπινη ζωή αποκτά μυθικές διαστάσεις.

γ) Homo Sacer και ιερός άνθρωπος. Το φαινόμενο του «εξιλαστήριου θύματος» εμφανίζεται κάθε φορά που οι κοινωνίες, αντιμέτωπες με κρίσεις που τις ξεπερνούν, αναζητούν τη χαμένη συνοχή τους και εκφράζουν το θυμό τους συμβολικά. Άνθρωποι οι οποίοι βρίσκονται στο περιθώριο του κοινωνικού συνόλου π.χ. οι πρόσφυγες, οι ξένοι, αποτελούν, τότε, εύκολα θύματα. Αντίστροφα, ήρωες καθίστανται άνθρωποι που μπορεί να ξεχώρισαν με την θαρραλέα αντίστασή τους σε υφιστάμενες αδικίες ή με την αυτοθυσία τους αλλά και συγκυριακοί ήρωες, οι οποίοι εκμεταλλεύτηκαν τις καταστάσεις.

Θέτοντας την πολιτική οικονομία στο προσκήνιο της συλλογιστικής της, η νέα «κυβερνητικότητα», όπως την ονομάζει ο Michel Foucault, θέτει αναπόφευκτα τον εαυτό της σε μια θέση όπου οραματίζεται τα υποκείμενα της ως πληθυσμούς - δηλαδή ως βιολογικά όντα που επηρεάζουν και επηρεάζονται από το περιβάλλον τους (κοινωνικό, οικονομικό, φυσικό). Αυτή η λογιστική του ανθρώπινου σώματος, ως φορέα βιολογικών διεργασιών (γεννητικότητα, θνησιμότητα, δημόσια υγεία, μακροζωία) ονομάστηκε από τον Michel Foucault (2012) «βιοπολιτική του πληθυσμού». Η διαχείριση της ευημερίας των πολιτών, που γεννιούνται, παράγουν, καταναλώνουν και πεθαίνουν, είναι το κλειδί στην άλγεβρα των αναγκών της σύγχρονης ζωής.

Η βιοπολιτική διαχείριση όμως, αποτελεί τη μια πλευρά άσκησης εξουσίας από τη «νέα κυβερνητικότητα». Η άλλη πλευρά, έχει να κάνει με τις πολιτικές χειραγώγησης που στόχο έχουν, ακριβώς, την κάλυψη του «ποιοτικού κενού», της ανάγκης συμβολικής ένωσης με την ολότητα. Οι κοινωνίες διχάζονται διότι ό,τι είναι ιερό από τη μία πλευρά, π.χ. πατρίδα, έθνος, θρησκεία, είναι μιαρό για την άλλη, π.χ. αστυνομία, στρατός, ηθική. Αντίστροφα, ό,τι είναι ιερό για τη μια, διεθνισμός, ισότητα, ελευθερία, είναι μιαρό για την άλλη, π.χ. πρόσφυγες, ισοπέδωση, αναρχία. Όσο ο ενδιάμεσος χώρος ανάμεσα στη βιολογική ζωή (επιβίωση) και το ιερό κενώνεται, τόσο αυξάνεται το άγχος που προκαλεί η αποξένωση από το σύνολο, την πολιτεία, τη φύση, τους ανθρώπους. Τόσο περισσότερο τα άκρα ενισχύονται ως μια ηχηρή απάντηση στο κενό. Κάθε κρίση προκαλεί πόλωση, κάθε πόλωση είναι μια κατάσταση ρευστή, όπου τελευταία από όλες τις φωνές που ακούγονται, είναι η ίδια η λογική.

Κάθε κρίση δίνει το δικαίωμα – ή την υποχρέωση, στην πολιτική εξουσία να κηρύξει *κατάσταση έκτακτης ανάγκης*. Ο Γερμανός πολιτικός επιστήμονας Karl Schmitt ορίζει τη σύγχρονη εξουσία ως αυτή που μπορεί να διακηρύξει *κατάσταση έκτακτης ανάγκης*, θέτοντας τα άτομα στη διακριτική της ευχέρεια. Στο βιβλίο του «Homo Sacer: κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή» ο Ιταλός φιλόσοφος Giorgio Agamben, χρησιμοποιεί τον ορισμό του Schmitt για να αναλύσει την έννοια του ιερού ανθρώπου στη σύγχρονη εποχή. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο Foucault δεν απάντησε, ή ίσως άφησε ανοιχτό ένα θεμελιώδες ερώτημα σχετικά με τη βιοπολιτική: το ζήτημα της σχέσης μεταξύ του σύγχρονου νομικού-θεσμικού μοντέλου και του βιοπολιτικού μοντέλου. Αυτή η σχέση, σύμφωνα με τον Agamben (2018) έχει τις ρίζες της σε μια ξεχασμένη μορφή του ρωμαϊκού δικαίου: τον homo sacer. Ο homo sacer είναι αυτός

που «ο λαός τον έκρινε ένοχο εγκλήματος. Και δεν είναι θεμιτό να θυσιαστεί αλλά όποιος του αφαιρέσει τη ζωή δεν θα καταδικαστεί για μισοκτονία».

Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε την ιερότητα μιας τέτοιας μορφής; Ο Agamben εξηγεί: ο *homo sacer* βρίσκεται σε προγενέστερη γενεαλογία από αυτή που διακρίνει το ιερό από το μιαινό, το θρησκευτικό από το έννομο. Πράγματι, το ιερό, το οποίο βρίσκεται ανάμεσα στο ανθρώπινο και το θεϊκό, είναι αμφίσημο στην αρχαία σκέψη. Όμως για τον Agamben, ο *homo sacer* της νεωτερικότητας βρίσκεται στο περιθώριο, έξω και πέρα από κάθε ιερότητα και από κάθε αμφισημία. Η ζωή του *homo sacer* είναι ταυτόχρονα επιρρεπής στο να σκοτωθεί, να εγκαταλειφθεί ή ακόμη και να παραμεληθεί - είναι μια ζωή που αφήνεται στη διακριτική ευχέρεια των πράξεων των άλλων. Ο *homo sacer* ενσαρκώνει τότε την ακραία δυνατότητα κυριαρχικής δύναμης (των άλλων) έναντι της ανθρώπινης ζωής, καθώς, «(απόλυτα) κυρίαρχος είναι αυτός για το οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι δυνητικά *homini sacri* και *homo sacer* αυτός έναντι του οποίου όλοι οι άλλοι ενεργούν ως κυρίαρχοι». (Agamben, 2018, σ. 137)

Ποια είναι όμως αυτή η γενεαλογία η οποία προηγείται της αμφισημίας του ιερού; Ή ίσως, έπεται; Ο *homo sacer* είναι εδώ η μορφή της ιερότητας υπό το πρίσμα της απόλυτης εξουσίας. Είναι «ιερός» ακριβώς διότι είναι απογυμνωμένος από κάθε ιερότητα: είναι ο απολύτως ξένος ως προς το σύνολο. Είναι λοιπόν έκθετος στη βία διότι δεν του αναγνωρίζεται καμία ταυτότητα - ή διότι η όποια του ταυτότητα, δεν αναγνωρίζεται.

Στο έργο του αυτό, ο Agamben αποποιείται την αμφισημία του ιερού - ως θρησκευτική έννοια. Ως πολιτικο-νομική έννοια, την εξομοιώνει με το περιθώριο, την «κατάσταση εξαίρεσης», όπως την εκμαιεύει μέσα από το ρωμαϊκό δίκαιο. Η «κατάσταση εξαίρεσης» καταλήγει να είναι μια «φυσική κατάσταση» όπως την φαντάστηκε η νεωτερικότητα: μια κατάσταση πριν το νόμο, η οποία ορίζεται αποκλειστικά και μόνο από τον κυρίαρχο. Κάθε πολιτική εξουσία παίρνει θέση ως προς αυτό που θα αποκαλούσαμε η «φύση» του ανθρώπου ή η «φυσική κατάσταση». Αυτή στην οποία παραπέμπει ο Agamben είναι αυτή του "*homo hominis lupus*", με την οποία ο Hobbes ορίζει την κυριαρχία. Μια αόριστη ζώνη μεταξύ ανθρώπου και ζώου, εκεί όπου βρίσκουμε τη μορφή του λυκανθρώπου. Κυρίαρχο στοιχείο του συμβολισμού αυτού είναι το στοιχείο του φόνου. Οποιοδήποτε άλλο στοιχείο αμφισημίας, ή θυσίας δεν έχει θέση σε αυτή τη θεώρηση.

Η εικόνα του *homo sacer* όπως την αναλύει ο Agamben, αλλά και αυτή του εξιλαστήριου θύματος του Girard, δεν συνάδει με την εικόνα του *ιερού ανθρώπου* που παρουσιάζει ο Οιδίποδας Τύραννος. Η ζωή του Οιδίποδα γίνεται ιερή μέσα από την αμφισημία: είναι βαθιά, σχεδόν θυσιαστικά συνυφασμένη με την επιβίωση της πόλης. Αν δούμε τη μορφή του Οιδίποδα μόνο από την πλευρά του *μιάσματος* τότε οδηγούμαστε σε μια μονοσήμαντη αντίληψη του ιερού. Η ζωή του Οιδίποδα, όπως τον παρουσιάζει ο Σοφοκλής, ενέχει τα δυο στοιχεία που συναντάμε στο σχήμα που αναλύσαμε πρωτύτερα: από τη μία το μιάσμα, από την άλλη η ευλογία. Και τα δυο στοιχεία ανάγονται τελικά στον ίδιο τον κύκλο της ανθρώπινης ζωής, ως βιολογικής διαδικασίας. Για την υγιή της εξέλιξη, η κοινότητα οφείλει να αποβάλει τα νοσηρά στοιχεία αλλά και να μπορεί να αναγνωρίσει το αναζωογονητικό στοιχείο που μπορεί να της αποφέρει, στις κατάλληλες περιστάσεις, η ιερή φιλοξενία.

3. Ο χρησμός και ο λοιμός - Ιερό και ιστορία

Ο χρόνος του ιερού, ο «πανθ'ορών χρόνος», είναι ο χρόνος του Απόλλωνα: ο Απόλλων είναι αρχηγέτης, θεμελιωτής των πόλεων, αφού στο μαντείο του προσέφευγαν όσοι ήθελαν να λάβουν χρησμό για την ίδρυση μιας πόλης. Τροφός του είναι η Θέμιδα - θεσμοθέτιδα θεά του δικαίου. Είναι και θεά της προφητείας, κόρη της Γης. Η Θέμις, η πρώτη κάτοικος των Δελφών, είχε κληρονομήσει την μαντική ικανότητα από τη μητέρα της, τη Γη. Όταν γεννιέται ο θεός του Φωτός, του δίνει τροφή και στη συνέχεια του παραχωρεί τη θέση της στο μαντείο των Δελφών.

Ο Απόλλων φέρνει το λοιμό, αλλά τον θεραπεύει με τον χρησμό. Ο χρησμός είναι πάντοτε απρόσωπος, αιγιματικός. Λόγος του ιερού, αλλά όριο του ανθρώπινου λόγου, ο χρησμός μοιάζει να δίνει στα γεγονότα χαρακτήρα νομοτελειακό. Από τη μια, ο χρησμός προβλέπει τις μεγάλες ανατροπές, τις αναπόφευκτες, όπως αυτή της αλλαγής εξουσίας, στην περίπτωση του πρώτου χρησμού στον *Οιδίποδα Τύραννο*, αυτού που προμηνύει την πτώση του Λαίου από τον πρωτότοκό του γιο. Από την άλλη, ο χρησμός συνδέει τις ιερές απαγορεύσεις με τους νόμους της φύσης - όπως αυτός του *μιάσματος*.

Στον *Οιδίποδα Τύραννο*, ο οποίος διδάχθηκε στην Αθήνα κάποτε μεταξύ 430-420 π.Χ, ο λοιμός είναι ένας θεός, που «*στων θεών τη σύναξη τιμή δεν έχει*»

(Σοφοκλής, 428 π.Χ./2000, στ. 215)¹⁰⁰. Ο Χορός συνδέει το λοιμό με το θεό Άρη. Έναν άλλο Άρη, “χωρίς ασπίδες/θάνατου σέρνοντας βοή”. Έναν Άρη άοπλο αλλά ακόμη πιο θανατηφόρο. Σε αυτό τον ασύμμετρο πόλεμο, η πόλη επικαλείται τη βοήθεια των θεών για να πολεμήσει τους δαίμονες (Σοφοκλής, 428 π.Χ./2000, στ. 190-198).

*Ο Άρης του χαμού χωρίς ασπίδες χάλκινες
θανάτου σέρνοντας βοή με πυρπολεί.
Δώσε να δω τα νότα του· να πάρει φύσημα
γοργό· τα σύνορα της χώρας να περάσει,
στης Αμφιτρίτης να χωθεί τις αρμυρές σπηλιές
ή να χαθεί στις αφιλόξενες ακτές της Θράκης,
στο μάτι του κυκλώνα.
Όσα τις νύχτες ατέλειωτα μένουν
οι μέρες έρχονται και τα τελειώνουν*

Ο χρόνος του ανθρώπου είναι ο χρόνος της Ιστορίας. Αυτός που εξιστορεί για πρώτη φορά, συστηματικά, με αυστηρή αντικειμενικότητα, θεμελιώνοντας την επιστήμη της Ιστορίας, είναι ο Θουκυδίδης. Ο Θουκυδίδης έγραψε «την ιστορία της μεγάλης σύγκρουσης που συντάραξε το ελληνικό κοσμοσύστημα στο δεύτερο μισό του 5^{ου} αιώνα» (Κοντογιώργης, 2006, σ. 425): την ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου.

Ο Θουκυδίδης (5^{ος} αι. π.Χ./2019, Β 47-54) εξιστορεί την τραγωδία του λοιμού της Αθήνας, που έλαβε χώρα κατά το δεύτερο έτος του Πελοποννησιακού πολέμου, αμέσως μετά την αναπαραγωγή του *Επιταφίου* λόγου του Περικλή κατά την τελετή ενταφιασμού, δημοσία δαπάνη, των νεκρών του πρώτου έτους του πολέμου, στην Αθήνα. Η ανάγνωση του δεύτερου βιβλίου των *Ιστοριών*, εκτυλίσσεται ως μια ανθρώπινη τραγωδία, μια ιστορία μεταστροφής από την ακμή στην παρακμή. Ο Περικλής, ασθενής, προσπαθεί να εμπνεύσει τους συμπολίτες του. Τραγική φιγούρα και ο ίδιος, πέρασε από την χρυσή του εποχή, την εποχή του Παρθενώνα και των μεγάλων έργων, την εποχή της Αθηναϊκής Συμμαχίας, στην σκοτεινή εποχή του Πελοποννησιακού πολέμου.

¹⁰⁰“πεύκα 'πί τόν άπότιμον έν θεοίς θεόν”

“Ευθύς δε με την αρχήν του επομένου θέρους, οι Πελοποννήσιοι και λοιποί σύμμαχοι, με τα δύο τρίτα των δυνάμεών των, όπως και την πρώτην φοράν, υπό την αρχηγίαν του βασιλέως των Λακεδαιμονίων Αρχιδάμου, υιού του Ζευξιδάμου, εισέβαλαν εις την Αττικήν, όπου στρατοπεδεύσαντες ήρχισαν να ερημώνουν την γην” (Θουκυδίδης, 5^{ος} αι. π.Χ./2019, σελ. 213-214). Με τους Πελοποννήσιους εντός αττικού εδάφους, εμφανίζεται στην καρδιά της πόλης η νόσος.

“Και πριν παρέλθουν πολλαίημέραι από της εισβολής, παρουσιάσθη διά πρώτην φοράν εις τας Αθήνας ο λοιμός, ο οποίος ελέγετο μεν ότι είχεν ενσκήψει προηγουμένως πολλαχού, και εις την Λήμνον και εις άλλας χώρας, αλλά πουθενά δεν εμνημονεύετο λοιμώδης νόσος τοιαύτης εκτάσεως, ούτε φθορά ανθρώπων τόσοσιν μεγάλη.” (σελ. 214)

Κανείς δεν μπόρεσε να θεραπεύσει το λοιμό. Η επιστήμη της ιατρικής αγνοούσε, αλλά ούτε άλλη καμία ανθρώπινη τέχνη μπορούσε να βοηθήσει: “Διότι ούτε ιατροί, οι οποίοι, αγνοούντες την φύσιν της ασθeneίας, επεχείρουν διά πρώτην φοράν να την θεραπεύσουν, αλλ’ απέθνησκαν οι ίδιοι μάλλον, καθόσον και περισσότερον ήρχοντο εις επαφήν με αυτήν, ούτε άλλη καμία ανθρωπίνη τέχνη ηδύνατο να βοηθήση.” (σ. 214) Εδώ μπαίνουν και πάλι τα όρια της ανθρώπινης διάνοιας απέναντι στο φαινόμενο. Όσο για τη λατρεία των θεών, και αυτή απέβαινε ανώφελη, σε σημείο που οι άνθρωποι παραιτήθηκαν: “Ό,τι αφορά εξ άλλου τας προς τους θεούς παρακλήσεις ή τας προς τα μαντεία επικλήσεις και τα τοιαύτα, τα πάντα ήσαν ανωφελή, και επί τέλους οι άνθρωποι, καταβληθέντες από το κακόν, παρητήθησαν αυτών”.

Οι δύο δυνάμεις στις οποίες απευθυνόταν ο άνθρωπος, η επιστήμη και η θρησκεία, στέκονταν ανήμπορες να αντιταχθούν απέναντι στο λοιμό. Με την μεθοδολογία του ιστορικού επιστήμονα, ο Θουκυδίδης αναζητά κατ’ αρχήν την προέλευση της νόσου: “Η νόσος ήρχισε το πρώτον, ως λέγεται, από την νοτιάως της Αιγύπτου κειμένην Αιθιοπίαν, από όπου κατέβη έπειτα εις την Αίγυπτον και την Λιβύην και επεξετάθη εις το πλείστον μέρος της Περσικής αυτοκρατορίας.” Πως μπορεί να έφθασε στην Αθήνα: “Εις δε την πόλιν των Αθηνών ενέσκηψεν αιφνιδίως και προσέβαλε κατά πρώτον τους κατοίκους του Πειραιώς, και διά τούτο ελέχθη από αυτούς ότι οι Πελοποννήσιοι είχαν ρίψει δηλητήριον εις τας δεξαμενάς, διότι κρήναι δεν υπήρχαν ακόμη εκεί. Αλλ’ ύστερον έφθασε και εις την άνω πόλιν και από τότε ηύξησε μέγaalως η θνησιμότης”. (σ. 214-215)

Ο Θουκυδίδης ξεκαθαρίζει: δεν θα επιδοθεί, εδώ, σε μια υποκειμενική ερμηνεία για την προέλευση και τα αίτια της ασθeneίας, όπως θα έκανε ο οποιοσδήποτε γιατρός ή και “ιδιώτης”: Καθείς δε, είτε ιατρός, είτε άπειρος της

ιατρικής, ημπορεί, αναλόγως της ατομικής του κρίσεως, να ομιλή περί της πιθανής προελεύσεως της και περί των αιτίων, τα οποία νομίζει ικανά να επιφέρουν τοιαύτην διατάραξιν των υγιεινών συνθηκών.(σ. 215) Το μόνο που μπορεί να κάνει, όντας ο ίδιος παθών, είναι να καταθέσει την εμπειρία του, περιγράφοντας την πορεία και τα συμπτώματα της ασθένειας.

Το έτος τω όντι εκείνο, κατά κοινήν ομολογίαν, έτυχε μέχρι της στιγμής της εισβολής της νόσου να είναι κατ' εξοχήν απηλλαγμένον από άλλας ασθενείας. Εάν όμως κανείς υπέφερε τυχόν προηγουμένως από καμίαν άλλην ασθένειαν, όλαι κατέληγαν εις αυτήν. Όσοι εξ άλλου ήσαν ως τότε υγιείς, χωρίς καμίαν φανεράν αιτίαν, προσεβάλλοντο αιφνιδίως από πονοκέφαλον με ισχυρόν πυρετόν και ερυθήματα και φλόγωσιν των οφθαλμών, και το εσωτερικόν του στόματος, ο φάρυγξ και η γλώσσα εγίνοντο ευθύς αιματώδη, και η εκπνοή ήτον αφύσικος και δυσώδης. Κατόπιν των φαινομένων αυτών, επηκολούθουν πτερνισμοί και βραχνάδα, και μετ' ολίγον το κακόν κατέβαινεν εις το στήθος, συνοδευόμενον από ισχυρόν βήχα. Και όταν προσέβαλλε τον στόμαχον, επροκάλει ναυτίαν, και ταύτην επηκολούθουν, με μεγάλην μάλιστα ταλαιπωρίαν, εμετοί χολής, όσοι περιγράφονται υπό των ιατρών. Και εις άλλους μεν αμέσως, εις άλλους δε πολύ βραδύτερον, παρουσιάζετο τάσις προς εμετόν ατελεσφόρητος, προκαλούσα ισχυρόν σπασμόν, ο οποίος εις άλλους μεν κατέπαυεν, εις άλλους δε εξηκολούθει επί πολύ. Το σώμα εξωτερικώς δεν παρουσιάζετο πολύ θερμόν εις την αφήν, ούτε ήτο ωχρόν, αλλ' υπέρυθρον, πελιδνόν, έχον εξανθήματα μικρών φλυκταινών και ελκών. Εσωτερικώς όμως εθερμαίνετο τόσο πολύ, ώστε οι ασθενείς δεν ηνείχοντο ούτε τα ελαφρότατα ενδύματα ή σινδόνια, και επέμεναν να είναι γυμνοί, και μεγίστην ησθάνοντο ευχαρίστησιν, αν ημπορούσαν να ριφθούν εντός ψυχρού ύδατος. Πολλοί δε πράγματι, οι οποίοι είχαν μείνει ανεπιτήρητοι, ερρίφθησαν εις δεξαμενάς, διότι κατετρύχοντο από δίψαν άσβεστον, αφού και το πολύ και το ολίγον ποτόν εις ουδέν ωφέλει. Και η αδυναμία τού ν' αναπαυθούν, καθώς και η αύπνια, τους εβασάνιζαν διαρκώς. Και το σώμα, εφόσον η νόσος ήτο εις την ακμήν της, δεν κατεβάλλετο, αλλ' αντείχε καταπληκτικώς εις την ταλαιπωρίαν, ώστε ή απέθνησκαν οι πλείστοι την εβδόμην ή ενάτην ημέραν εκ του εσωτερικού πυρετού, πριν εξαντληθούν εντελώς αι δυνάμεις των, ή, εάν διέφευγαν την κρίσιν, η νόσος κατήρχετο περαιτέρω εις την κοιλίαν και επροκάλει ισχυράν έλκωσιν, και συγχρόνως επήρχετο ισχυρά διάρροια, ούτως ώστε κατά το μεταγενέστερον τούτον στάδιον οι πολλοί απέθνησκαν από εξάντλησιν. Διότι το νόσημα, αφού ήρχιζεν από την κεφαλήν, όπου το πρώτον εγκαθίστατο, εξετείνετο βαθμηδόν εφ' όλου του σώματος, και αν κανείς ήθελε διαφύγει τον θάνατον, προσέβαλλε τα άκρα, όπου άφηνε τα ίχνη του. Καθόσον το νόσημα προσέβαλλε και τα αιδοία και τα άκρα των χειρών και ποδών, και πολλοί χάνοντες αυτά εσώζοντο, μερικοί μάλιστα έχαναν και τους οφθαλμούς. Άλλοι πάλιν, ευθύς μετά την θεραπείαν, επάθαιναν γενικήν αμνησίαν και δεν ανεγνώριζαν ούτε εαυτούς, ούτε τους οικείους των. (σ. 215-217)

Μια ασθένεια τόσο φριχτή και τόσο μαζική, *ώστε να μην μπορεί να περιγραφεί επαρκώς δια λόγων*. Μια ασθένεια τόσο ανυπόφορη που ξεπερνούσε την ανθρώπινη αντοχή ακόμα και την πείνα των όρνεων και των τετράποδων, τα οποία δεν πλησίαζαν τα πτώματα. “...και όχι μόνον η σφοδρότης της προσβολής εκάστου κρούσματος υπερέβαινε γενικώς την ανθρωπίνηναντοχήν, αλλά και κατά τούτο απεδείχθη σαφέστατα ότι δεν επρόκειτο διά καμίαν από τας συνήθεις ανθρωπίνας ασθενείας, καθόσον τα όρνεα και τα τετράποδα, όσα τρώγουν τα ανθρώπινα πτώματα, μολονότι πολλοί νεκροί έμεναν άταφοι, ή δεν επλησίαζαν αυτούς, ή αν έτρωγαν από τα πτώματα, εψοφούσαν”. Ούτε βέβαια οι σκύλοι, που είναι *σύμβιοιτων* ανθρώπων.

Όλα τα μολύνει η νόσος. Ακόμη και τις άλλες νόσους που

εάν δε τυχόν παρουσιάζετο κανένα κρούσμα, απέληγεν εις αυτήν. Και άλλοι μεν απέθνησκαν ένεκα ανεπαρκούς νοσηλείας, άλλοι όμως μολονότι υπεβάλλοντο εις επιμελεστάτην τοιαύτην. Αλλ’ ουδέ και κανέν φάρμακον, δύναμαι σχεδόν να είπω, ευρέθη, του οποίου η χρήση να είναι αποτελεσματική, διότι εκείνο που ωφέλει τον ένα, αυτό το ίδιον έβλαπτε τον άλλον, και καμία ιδιοσυγκρασία, όπως απεδείχθη, δεν ήτον αρκετά ισχυρά διά να αντισταθή, ή αρκετά ασθενής, όπως αποφυγή την ασθένειαν, αλλά όλοι αδιακρίτως υπέκυπταν εις αυτήν, και εκείνοι ακόμη που थेραπεύοντο με πάσαν ιατρικήν επιμέλειαν. Και το φοβερότερον εις όλην αυτήν την ασθένειαν ήτο όχι μόνον η αποθάρρυνσις των θυμάτων, όταν αντελαμβάνοντο ότι προσεβλήθησαν από την νόσον (διότι το πνεύμα των παρεδίδετο αμέσως εις απελπισίαν και εγκατέλειπαν εαυτούς εις την τύχην και δεν ανθίσταντο κατά της ασθενείας), αλλά και το γεγονός ότι, νοσηλεύοντες ο εις τον άλλον, εμολύνοντο και απέθνησκαν ωςάν πρόβατα. Και τούτο προεκάλει τους περισσότερους θανάτους, διότι ή απέφευγαν εκ φόβου να επικοινωνούν προς αλλήλους και οι ασθενείς απέθνησκαν εγκατελελειμμένοι, εις τρόπον ώστε πολλάί κατοικίαι ερημώθησαν δι’ έλλειψιν νοσηλείας, είτε επικοινωνούσαν και απέθνησκαν εκ της μολύνσεως. Η τελευταία αύτη τύχη επεφυλάσσετο ιδίως εις τους οπωσδήποτε αντιποιοιμένους ευγένειαν αισθημάτων, διότι, θεωρούντες τούτο καθήκον τιμής, επεσκέπτοντο τους φίλους των, αψηφόντες τον προσωπικόν κίνδυνον, ενώ αντιθέτως οι ίδιοι οι συγγενείς, καταβαλλόμενοι από το μέγεθος της συμφοράς, εβαρύνοντο επί τέλους και παρήτουν και αυτούς τους θρήνους υπέρ των αποθνησκόντων. Ακόμη όμως περισσότερον ευσπλαχνίζοντο τους θνήσκοντας και τους ασθενείς όσοι είχαν थेραπευθή από την νόσον, διότι και εγνώριζαν αυτήν εξ ίδιας πείρας και ήσαν του λοιπού οι ίδιοι πλήρεις θάρρους, καθόσον η νόσος δεν προσέβαλλε δις τον ίδιον άνθρωπον, μετά κακής τουλάχιστον εκβάσεως. Και όχι μόνον εμακαρίζοντο αυτοί από τους άλλους, αλλά και οι ίδιοι, ένεκα της υπερβολής της παρούσης χαράς των, είχαν ως προς το μέλλον κάποιαν επιπολαίαν ελπίδα ότι δεν θ’ απέθνησκαν πλέον ούτε από άλλην ασθένειαν. (σ. 218-219).

Την ταλαιπωρία της νόσου αύξησε η συγκέντρωση πληθυσμού της υπαίθρου στην πόλη, πληθυσμού ως επι το πλείστον άστεγου, περισσότερο ευάλωτου στη μετάδοση της νόσου. Οι Πελοποννήσιοι είχαν φτάσει στην Αττική. Έπρεπε λοιπόν οι κάτοικοι της υπαίθρου να οχυρωθούν μέσα στα τείχη. Τα ταφικά έθιμα καταστρατηγήθηκαν:

Αλλά την εκ της νόσου ταλαιπωρίαν επηύξησεν η συγκέντρωσις του πληθυσμού της υπαίθρου χώρας εντός της πόλεως. Οι νεωστί ιδίως εισελθόντες υπέφεραν περισσότερον. Διότι δια την έλλειψιν οικιών ηναγκάζοντο να ζουν εντός παραπηγμάτων πνιγηρών ως εκ του θέρους, και οι θάνατοι επήρχοντο εν τω μέσω μεγάλης αταξίας. Νεκροί έκιντο οι μεν επί των δε, και ημιθανείς εκυλίοντο εντός των δρόμων προς όλας τας κρήνας, ως εκ της ασβέστου δίψης, και οι Ιεροί περίβολοι, εντός των οποίων είχαν κατασκηνώσει, ήσαν πλήρεις νεκρών, οι οποίοι απέθνησκαν εντός αυτών. Διότι επειδή το κακόν τους κατεβασάνιζεν, οι άνθρωποι, μη γνωρίζοντες ποίον θα είναι το τέλος των, ολιγώρως είχαν προς πάντα θείον και ανθρώπινον νόμον. Ως εκ τούτου, τα έθιμα, προς τα όποια συνεμορφώνοντο έως τότε, προκειμένου περί ενταφιασμού, κατεπατήθησαν όλα, και καθείς έθαπτε τους νεκρούς του όπως ημπορούσε. Πολλοί μάλιστα, ένεκα ελλείψεως των απαιτουμένων δια την ταφήν υλικών, λόγω του ότι πολλοί εκ της οικογενείας των είχαν ήδη προαποθάνει, προσέφευγαν εις μέσα ταφής βδελυρά. Διότι άλλοι μεν απέθεταν πρώτον τον ιδικόν των νεκρόν επί ξένης πυράς και την ήναπταν, προλαμβάνοντες εκείνους που την είχαν στήσει, άλλοι δε, ενώ άλλος νεκρός εκαίετο ήδη, έρριπταν επάνω εκείνον που έφεραν και έφευγαν. (σ. 219)

Ο λοιμός φέρνει την έκπτωση της κοινωνίας. Αφού πλέον τίποτα δεν βοηθούσε, ούτε η επιστήμη ούτε η θρησκεία, οι άνθρωποι άρχισαν να επιδίδονται σε κάθε είδους ακολασίες - οι ίδιοι εκείνοι που «φιλοκαλοῦσαν μετ' εὐτελείας και φιλοσοφοῦσαν ἄνευ μαλακίας». Τα φώτα είχαν σβήσει. Οι θεοί είχαν εξαφανιστεί. Οι άνθρωποι ήταν μόνοι τους.

Ο Θουκυδίδης εξιστορεί την τραγωδία του λοιμού, αμέσως μετά την αναπαραγωγή του *Επιταφίου* λόγου του Περικλή κατά την τελετή ενταφιασμού, δημοσία δαπάνη, των νεκρών του πρώτου έτους του Πελοποννησιακού πολέμου, στην Αθήνα. Η ίδια η ανάγνωση του δεύτερου βιβλίου των *Ιστοριών*, η ίδια δηλαδή η ιστορία, εκτυλίσσεται ως μια ανθρώπινη τραγωδία· μια ιστορία μεταστροφής από την ακμή στην παρακμή με ύστατο σημείο, την αποχή από την ταφή των νεκρών - έναν άλλο, οικουμενικό, ιερό κανόνα στον οποίο οι Έλληνες έτρεφαν ιδιαίτερο σεβασμό ακόμα και όταν επρόκειτο για τους νεκρούς των εχθρών τους¹⁰¹. Η αττική τραγωδία

¹⁰¹ Αρχαιολογικό εύρημα ομαδικής ταφής βρέθηκε στην ανασκαφή στον σταθμό του Κεραμεικού. Οι πρώτες ταφές φάνηκαν σε βάθος 4,30 μ. στο ανατολικό μέρος του ορύγματος, αλλά θα πρέπει να υπήρχαν κι άλλες σε ανώτερα στρώματα που καταστράφηκαν από τις χωματοургικές επεμβάσεις των δύο τελευταίων αιώνων. Η ανασκαφή αποκάλυψε επάλληλες ταφικές στρώσεις 89 νεκρών, θαμμένων

είχε εξυμνήσει το ιερό χρέος της ταφής με την *Αντιγόνη* του Σοφοκλή. Είναι άραγε τυχαία αυτή η αλληλουχία της εξιστόρησης των γεγονότων από τον Αθηναίο ιστορικό; Σίγουρα αποτελεί αιχμή του Θουκυδίδη έναντι της παρακμής του αθηναϊκού πολιτεύματος αλλά και της αλαζονείας του, η οποία περιγράφεται ανάγλυφα αργότερα στο κείμενο, στον περίφημο διάλογο ανάμεσα σε Αθηναίους και Μηλίους. Στο διάλογο αυτό οι Αθηναίοι όχι μόνο εμφανίζουν το κυνικό, “ιμπεριαλιστικό” τους πρόσωπο αλλά επικαλούνται ακόμη και τους θεούς ως συνεργούς τους στο “φυσικό νόμο του ισχυρού”.

Στο γενικό αδιέξοδο στο οποίο είχαν περιέλθει, οι Αθηναίοι άρχισαν να κατηγορούν τον Περικλή. Κι εκείνος, που το περίμενε, επανήλθε στο βήθρο προσπαθώντας να τους δώσει κουράγιο και λέγοντάς τους ότι οφείλουν να υπομένουν αλόγιστα ότι προέρχεται από τους θεούς, (τα *δαιμόνια*) όπως και να υποφέρουν τα δεινά του πολέμου με ανδρεία - «*φέρειν δὲ χρὴ τὰ τε δαιμόνια ἀναγκαίως τὰ τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως*» (Θουκυδίδης, 5^{ος} αι. π.Χ./2006, 64, σ. 160). Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση του συγκεκριμένου επεισοδίου από τον Levi-Strauss (1978) στην οποία αναδεικνύει την σημασία που αποδίδει ο Θουκυδίδης τόσο στην μετριοπάθεια - χαρακτηριστικό των Σπαρτιατών- όσο και στην ευσέβεια, αναδεικνύοντας μέσα από την ανάγνωση των *Ιστοριών*, τον Θουκυδίδη ως ηθικό στοχαστή.

α) Ο χρησμός. *Εἰς τοιαύτην συμφορὰν περιπεσόντες οἱ Αθηναῖοι, ἐταλαιπωροῦντο, καθόσον καὶ ἐντὸς τῆς πόλεως ἡ θνησιμότης ἦτο μεγάλη καὶ ἐκτὸς αὐτῆς τὰ κτήματά των ἐρημῶνοντο. Μερικοὶ μάλιστα κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς δυστυχίας ἐνθυμήθησαν, ὅπως ἦτο φυσικόν, τὸν ἐπόμενον στίχον, περὶ τοῦ οὐοῦ οἱ πρεσβύτεροι*

εν αταξία σε στάσεις κατά το πλείστον «εκτάδην», αλλά και σε άλλες που υπαγορεύονταν από το σχήμα και το μέγεθος του λάκκου. Στις κατώτερες στρώσεις υπήρχε κάποια ευρυχωρία ανάμεσα στους νεκρούς, η οποία μειωνόταν προς τις επάνω στρώσεις. Ανάμεσα στις ελεύθερες ταφές βρέθηκαν και μερικοί εγχυτρισμοί βρεφών. Τα κτερίσματα ήταν διάσπαρτα και ελάχιστα, σχετικά με τον αριθμό των ενταφιασθέντων. Υπάρχουν ενδείξεις ότι η ταφή αυτή είχε ευρύτερα όρια, καθώς και άλλες στρώσεις νεκρών, έτσι ώστε να μπορεί να υποστηριχθεί ομαδική ταφή τουλάχιστον 150 ατόμων. Ο αριθμός των νεκρών και ο τόσο βιαστικός τρόπος της ταφής τους, που υποδηλώνει πανικό, καθώς και η χρονολόγηση των κτερισμάτων γύρω στο 430 π.Χ., δεν μπορεί παρά να αποδώσει την ομαδική αυτή ταφή στα θύματα του λοιμού που ενέσκηψε στην Αθήνα το 430/29 και το 427/6 π.Χ. Η αφήγηση του Θουκυδίδη (II, 47.3-54) αποδίδει με τον καλύτερο τρόπο την εικόνα ταφής. Το κείμενο και η φωτογραφία αντλήθηκαν από τον κατάλογο της έκθεσης «Η πόλη κάτω από την πόλη» του Μουσείου Κυκλαδικής Τέχνης.

απ' αυτούς εβεβαίωσαν, ότι εψάλλετο εις παλαιότεραν εποχήν: Θα έλθη δωρικός πόλεμος και λοιμός μαζί μ' αυτόν. (5^{ος} αι. π.Χ./2019, σελ. 221)

Έτσι κλείνει η περιγραφή του Θουκυδίδη περί του λοιμού. Μέσα στην απόλυτη δυστυχία και στην παρακμή, κάποιοι θυμήθηκαν τα λόγια των παλιών: Θα έλθη δωρικός πόλεμος και λοιμός μαζί μ' αυτόν. Η αναφορά στους προγόνους, αυτούς οι οποίοι θυμούνται και θυμίζουν, προετοιμάζει την εμφάνιση του χρησμού. Ο σεβασμός στους προγόνους ανέρχεται στο σεβασμό στους θεούς.

Ο Λοξίας, μιλά με στίχους (έπος), μιλά αινιγματικά: “είναι αληθές ότι αντέτειναν μερικοί ότι ο παλαιός στίχος ωμιλούσε περί λιμού και όχι λοιμού, αλλ' επί του παρόντος επεκράτησε φυσικά η γνώμη ότι η λέξις, της οποίας είχε γίνει χρήσις εις το άσμα, ήτο λοιμός, καθόσον οι άνθρωποι εμνημόνευαν τον στίχον σύμφωνα με τα παθήματά των”, σχολιάζει ο ιστορικός. Ο στίχος έρχεται εκεί όπου σταματά ο λόγος των ανθρώπων, όπως στην περίπτωση του λοιμού, φαινομένου που δεν μπορεί να αποκωδικοποιηθεί από καμία ανθρώπινη λογική. Ο στίχος του Λοξία είναι λοξός, δεν είναι ευθύς. Μπορεί να ερμηνευθεί προς το καλύτερο και προς το χειρότερο. Η νίκη της μίας πλευράς είναι η ήττα της άλλης - τα γεγονότα και οι επιλογές των ανθρώπων θα τους εντάξουν στη μια ή στην άλλη πλευρά. Ο λόγος του χρησμού, είναι λόγος αμφίσημος, λόγος ιερός.

Οι άνθρωποι ερμηνεύουν το στίχο του Λοξία ανάλογα με αυτά που τους συμβαίνουν. Η ίδια η γλώσσα το επιτρέπει αυτό και αυτό δεν κλονίζει την φερεγγυότητα του στίχου: *Αλλ' εάν ποτέ επέλθη άλλος δωρικός πόλεμος μετά τον σημερινόν, και συμπέση να επέλθη λιμός, μου φαίνεται πιθανόν ότι τον στίχον θα ψάλλουν με την λέξιν αυτήν*, παρατηρεί ο Θουκυδίδης. Εξάλλου η γλώσσα του χρησμού είναι γλώσσα προφορική - η προφορικότητά της την καθιστά ανοιχτή στις ερμηνείες.

Ο ένας χρησμός ακολουθεί τον άλλο, τον επικυρώνει: Ο Θουκυδίδης (B 54, σ. 221) παραθέτει ακόμα έναν χρησμό, υπέρ των Λακεδαιμονίων: *“Ενθυμήθησαν επίσης, όσοι τον ε γνώριζαν, και τον προς τους Λακεδαιμονίους χρησμόν, όταν εις ερώτησίν των προς τον θεόν, εάν πρέπει να πολεμήσουν, ούτος απήντησεν ότι, εάν διεξαγάγουν τον πόλεμον με όλας των τας δυνάμεις, θα νικήσουν, βεβαιών συνάμα ότι και αυτός θα τους βοηθήση.” ...“ Όσον λοιπόν αφορά τον χρησμόν, τα τότε συμβαίνοντα εθεώρουν σύμφωνα με τας προβλέψεις του”* καταλήγει ο Θουκυδίδης, αποτιόντας τιμή στο θεό και στους χρησμούς του.

Ο λόγος του ιερού δεν είναι καλός ή κακός, δεν έχει να κάνει με την ηθική των ανθρώπων. Είναι νομοτελειακός. Είναι προφητικός από μόνος του, χωρίς την ανάγκη προφήτη-διαμεσολαβητή. Η Πυθία είναι ανώνυμη ιέρεια, έχει πάντα το ίδιο όνομα, μιλά – παραμιλά τους ψιθύρους των θεών. Ονειρεύεται. Οι μάντεις, τυφλοί, έχουν πρόσβαση στην ερμηνεία τους.

Κάπως έτσι αλληλοσυνδέονται οι φωνές των ανθρώπων με τις φωνές των θεών. Ο λόγος της ιστορίας εμπερικλείει τον *στίχο* των προγόνων. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ανθρώπινη ευθύνη, λάθη, ύβρις, αλαζονεία. Ούτε βέβαια αναιρεί την επιστημονικότητα και την αντικειμενικότητα του πρώτου εγχειρήματος έκφρασης ιστορικού λόγου από τον Θουκυδίδη. Η ένταξη του ιερού στη διήγηση αποτελεί και αυτή, πιστή αποτύπωση της ιστορικής πραγματικότητας όπως έγινε αντιληπτή από τους ανθρώπους της εποχής του. Αποτελεί το επισφράγισμα της ιστορίας από τη μοίρα, αλαφρώνοντας τους ανθρώπους από το αποκλειστικό βάρος της ευθύνης όχι όμως και απαλλάσσοντάς τους από το γεγονός ότι ο πόλεμος έφερε παρακμή, συρροή πληθυσμών στην πόλη από την ύπαιθρο η οποία, όπως παρατηρεί ο Θουκυδίδης είχε δενδροτομηθεί (5^{ος} αι. π.Χ./2019, Β 59, σ. 225), σβήνοντας κάθε φυσικό, προστατευτικό σύνορο μεταξύ των ανθρώπων.

Ανάμεσα σε θεούς και ανθρώπους, φύση και κοινωνία, αιγιματικός, ο χρησμός βρίσκεται στην άκρη του λόγου - στο τέλος του ανθρώπινου λόγου. Είναι το κλείσιμο του κεφαλαίου για το λοιμό, αφού όλα τα άλλα, ειπώθηκαν. Αν ο λοιμός κατατάσσεται στα *δαιμόνια*, όπως αναφέρει ο Περικλής στη δημηγορία του, οι άνθρωποι δεν μπορούν παρά να του δείξουν τον απαραίτητο σεβασμό, να υποφέρουν αλόγιστα, αφού το *δαιμόνιο* είναι αναπόφευκτο και ιερό. Ο χρησμός συνδέει τον άνθρωπο με τα δαιμόνια. Τη Σφίγγα με το φόνο, τον φόνο με το λοιμό, το λοιμό με τον πόλεμο. Κάθε δράση φέρνει μια αντίδραση - αντίδραση στην οποία ο άνθρωπος δεν είναι πάντα κυρίαρχος.

Κεφάλαιο V: Ο Τελεστής Της Πόλης - Ο Διόνυσος

Ο στίχος του Απόλλωνα, ο *χρησμός*, είναι και ο *πανθ'ορών* χρόνος, ο εποπτικός, ο πρωθύστερος: ο χρόνος που προφητεύει και που επιβεβαιώνεται, ο γεφυροποιός, που προσδίδει στα γεγονότα την ποιητική υφή της ολότητας. Ο Απόλλων είναι ο ενήλικος, νέος άνδρας, ο Ήλιος, ο αρχηγέτης της πόλεως: εκεί όπου τελειώνει η ανθρώπινη περιπλάνηση. Την πλάνη, τη συμβολίζει ένας άλλος θεός, έφηβος, χθόνιος, σεληνιακός¹⁰²: ο Διόνυσος. Ο Διόνυσος πλανάται, μέσα και έξω από την πόλη, ή από πόλη σε πόλη όταν αργότερα, θα μεταδώσει στον κόσμο την καλλιέργεια του αμπελιού. Ξένος και αυτός, όπως ο Οιδίπους, ζητά φιλοξενία. Αν του δοθεί, η πόλη γεμίζει ζωή και ευωχία. Αν η πόλη τον αρνηθεί, ο κερασφόρος θεός σπέρνει την μανία.

Γράφει ο Nietzsche στο έργο του *Η γέννηση της τραγωδίας* (σελ.12): «ο Διόνυσος, είναι η μέθη. ο Απόλλων είναι το όνειρο. Για να καταλάβουμε καλύτερα αυτά τα δυο ένστιχτα (το διονυσιακό και το απολλώνειο), ας τα φανταστούμε αρχικά σα δυο διαφορετικούς αισθητικούς κόσμους του ονείρου και της μέθης που προσφέρουν, σα φυσιολογικά φαινόμενα, μιαν αντίθεση ανάλογη με εκείνη που εμφανίζουν το απολλώνειο και το διονυσιακό πνεύμα.». Θα μπορούσαμε, επίσης, να πούμε: ο Διόνυσος είναι η *πλάνη* - ο Απόλλων είναι η *αλήθεια*, όπως αυτή φανερώνεται μέσα από τα οράματα των χρησμών, σαν α-λήθεια, απουσία της *λήθης* - λήθης που φέρνει συχνά η μέθη. Σαν το χάος που προηγείται της γέννησης. Θα μπορούσαμε να πούμε: ο Απόλλων είναι ο λόγος - ο Διόνυσος είναι η φωνή. Δίχως

¹⁰² Η διασύνδεση της σελήνης με τη *μανία*, συναντάται σε πολλές δοξασίες (βλ. σχετ. Λεκατσά, κεφ. 66, σ. 171). Ο κύκλος της σελήνης, συνδέεται εξάλλου και με την έμμηνο ρύση των γυναικών και άρα με τον κύκλο της γονιμότητας. «Ανακεφαλαίωση του κρητικού Δία και του Ζαγρέα, ο Διόνυσος ανακρατεί τα ταυρομορφικά χαρακτηριστικά τους. Οι Αργείοι τονε λένε Βουγενή και στην Τένεδο παριστάνεται από ένα μοσχάρι, που του φορούν «κοθόρνους» και το θυσιάζουν. Πλήθος ποιητικά του επίθετα, *βούκερως, δίκερως, κεράος, κερασφόρος, ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, ταυρωπός, χρυσόκερως* (που τα περισσότερα είναι και της Σελήνης) ανακρατούν, παράλληλα με τα μνημεία, την αρχαία φεγγαροταυρική παράστασή του». Παναγή Λεκατσά, «Διόνυσος». 80-81. Το ίδιο το σύμβολο των κεράτων του βουβαλιού θυμίζει την ημισέληνο, όπως παρατηρεί ο ίδιος συγγραφέας. Ένα άλλο, πολύ μεταγενέστερο κείμενο, καταδεικνύει τη στενή σχέση της Σελήνης με τη μανία: *Είμι δὲ Μήνη Βακχιάς, οὐχ ὅτι μόνον ἐν αἰθέρι μῆνας ἐλίσσω, ἀλλ' ὅτι καὶ μανίης μεδέω καὶ λύσσαν ἐγείρω*. Nonnus Dionysiaca 44.227-8. «Εἶμαι ἡ βακχικὴ Σελήνη ὄχι μόνο ἐπειδὴ ἐλίσσω τους μῆνες στον αἰθέρα ἀλλὰ ἐπειδὴ προκαλῶ τὴ μανία, ξεσηκώνω τὴ λύσσα...». Η Σελήνη σχετίζεται επίσης με την έμμηνο ρύση των γυναικών η οποία επίσης συνδέεται με μανία.

φωνή, δεν υπάρχει λόγος. Θα μπορούσαμε να πούμε: ο Απόλλων είναι η αρμονία - ο Διόνυσος είναι ο ρυθμός. Ίσως πάλι να ήταν καλύτερο να μην λέγαμε τίποτα, αποφεύγοντας έτσι τον κίνδυνο σχηματικών απλουστεύσεων που από μόνες τους θα άμβλυναν τις πολυσχιδείς προσωπικότητες των δυο αυτών θεοτήτων. Η διαλεκτική των δυο θεών όπως τη συνέλαβε ο Nietzsche και οι δυνάμεις που αυτοί μεταφέρουν, είναι η ίδια η διαλεκτική της ποίησης. Η ποίηση, που είναι θέατρο, που είναι τέχνη, που είναι μουσική – με λίγα λόγια, καλλιτεχνική δημιουργία, η οποία, μέσα από τη ζωτική ορμή και το λόγο, τη φαντασία και το όνειρο, αναπλάθει πτυχές της ολότητας. Στο ελληνικό κοσμοσύστημα, η ποίηση θα διανύσει και αυτή μια διαδρομή παράλληλη με την ανάπτυξη του ανθρωποκεντρισμού, από το έπος, τη λυρική ποίηση, το θέατρο (Κοντογιώργης, 2006, σ. 386-388): από την «απρόσωπη επική ποίηση που ουσιαστικά υμνεί την άρχουσα γεωκτητική τάξη, στην προσωπική λυρική ποίηση», η μετάβαση στη *θεατρική δημιουργία* υπήρξε ακριβώς το αναπόφευκτο αποτέλεσμα της γένεσης της ανθρωποκεντρικής πόλης-κράτους. Ως καλλιτεχνική, πνευματική, γεφυροποιός δημιουργία, η ποίηση θα αποκτήσει περίοπτη θέση. Οι ποιητές χαίρουν δημόσιας εκτίμησης, οι πολίτες απολαμβάνουν και επιχορηγούν το θέατρο (Κοντογιώργης, 2006, σ. 389), που αποτελεί δημόσιο χώρο, τελετών, παραστάσεων, συναθροίσεων. Είναι γεγονός ότι οι ρίζες του θεάτρου αναζητούνται στις διονυσιακές τελετές, τις οποίες η αθηναϊκή δημοκρατία τιμούσε ιδιαίτερα. Μαζί με την εξέλιξη της πόλης προς τον ανθρωποκεντρισμό και τη δημοκρατία, το θέατρο αν και διατήρησε τον τελετουργικό, υποβλητικό του χαρακτήρα, απέκτησε πλέον κοσμικό, πολιτισμικό περιεχόμενο.

Η επανεμφάνιση του Διονύσου, ενός θεού στον οποίο ο Όμηρος αναφέρεται ελάχιστα¹⁰³, θα είναι καταλυτική στην πνευματική ζωή της πόλης. Άραγε πόσο νέος να ήταν εκείνος ο έφηβος θεός ο οποίος ενσάρκωνε τις πλέον αρχέγονες δυνάμεις της φύσης; Και πως ξεδιπλώνονταν οι δυνάμεις αυτές μέσα από τις τελετουργίες του;

Η ενο-ποιητική λειτουργία του Διονύσου μπορεί να αναζητηθεί βαθιά στην ιστορία της ανθρωπότητας. Η πλάνη του – κυρίως η πλάνη των πιστών του – μας θυμίζει την πλάνη εκείνων των πρώτων κυνηγών-τροφοσυλλεκτών που, αναζητώντας καρπούς και κυνήγι, ζούσαν νομαδικά, μετακινούμενοι μαζί με βιολογικούς ρυθμούς της φύσης, εκεί όπου μετακινούνταν τα ζώα, εκεί όπου άνθιζαν τα φυτά. Οι πρώτες τεχνικές κυνηγιού, είναι μιμητικές των ζώων τα οποία πρόκειται να κυνηγηθούν. Οι

¹⁰³«Στον Όμηρο υπάρχουν τρεις πολύ σύντομες αναφορές στον Διόνυσο και μόνο μια διήγηση (Ιλ. Ζ 130-40) διονυσιακού μύθου – της καταδίωξής του από τον βασιλιά της Θράκης Λυκούργο» (Seaford, 2003, σ. 505)

κυνηγοί -τροφοσυλλέκτες μιμούνται τους ήχους τους, ακολουθούν τις κινήσεις τους, μιμούνται ακόμα και τις ίδιες τις κυνηγετικές τεχνικές των μεγάλων θηρευτών. Αυτή η πρώτη *μίμηση* αποτελεί και μια πρόιμη έκφραση της συμβολικής λειτουργίας, σε επίπεδο συλλογικό, με κοινό σκοπό την έλξη του προς βρώση θηράματος. Αποτελεί μίμηση της φύσης και γίνεται αντιληπτή, για παράδειγμα, από το πλατάγισμα της γλώσσας στους βουσμάνους -Σαν ή από το ντύσιμο με δέρματα ζώων και κέρατα. Η αμφισημία του Διονύσου, ανάμεσα στην ζωτική ορμή και στην καταστροφική τρέλα, ακραία, αινιγματική, μας ανάγει στις πλέον αρχέγονες τοτεμικές θεότητες, όπως εξάλλου και οι μεταμορφώσεις του, που εξελίσσονται μέσα από μια διαλεκτική ανάμεσα στην τελετή και στο μύθο.

1. Η τελετή και ο μύθος (Cambridge Ritualists)

Άραγε τι προηγήθηκε; Η κίνηση της εναπόθεσης του νεκρού ή η σκέψη – φαντασία για το τι μπορεί να συμβαίνει μετά το θάνατο; Αν ο μύθος είναι ένα όνειρο του συλλογικού υποσυνειδήτου, όπως θα έλεγε ο Καρλ Γιουνγκ, μήπως το τελετουργικό είναι αναπαράσταση αυτού του ονείρου; Τι είναι αυτό που προηγείται, ο μύθος ή το τελετουργικό – θα αναρωτηθούν κάποιοι.

Όλοι γνωρίζουμε, ότι το «σενάριο» μιας τελετής είναι ένας μύθος και αντίστροφα, η τελετή είναι το δρώμενο ενός μύθου. Η οργανική σχέση αυτών των δυο φαινομένων οδήγησε στη δημιουργία μιας σχολής, μύθου-τελετής, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα στη Μεγάλη Βρετανία. Ήταν η εποχή όπου οι κοινωνικές επιστήμες είχαν επηρεαστεί ριζικά από τη θεωρία του Δαρβίνου, αναζητώντας μια αντίστοιχη εξελικτική θεωρία των κοινωνικών θεσμών, αντλώντας κυρίως από τα έθιμα των πρώιμων κοινωνιών. Μέσα από την αποικιοκρατική περιπέτεια, αναδύθηκε η εθνολογία, η μελέτη των αυτόχθονων κοινωνιών και στη συνέχεια η ανθρωπολογία.

Τι είναι αυτό που «επιβιώνει»; Στο κλασικό έργο του *Ο Χρυσός Κλώνος*, ο Σκωτσέζος κοινωνικός ανθρωπολόγος James Frazer (1890/1991, σ. 153) υποστήριξε ότι ο «μύθος είναι μια φαντασία που εξηγεί ένα αρχαίο έθιμο». Για τον Frazer, ο μύθος αναδύεται μέσα από το τελετουργικό, μια που ο μύθος αλλάζει ενώ το έθιμο παραμένει το ίδιο¹⁰⁴. Εμπνευστής του Frazer, ο επίσης Σκωτσέζος θεολόγος William Robertson Smith (2002)· εμποτισμένος από την προτεσταντική θεώρηση της πίστης,

¹⁰⁴*The history of religion is a long attempt to reconcile old custom with new reason, to find a sound theory for an absurd practice.*

η οποία κατ'αρχήν αναζητά την αλήθεια στις γραφές, ο Smith θεώρησε ότι στην περίπτωση των «πρωτογόνων», ο μύθος (το αντίστοιχο της γραφής), ο οποίος, ως γνωστόν ενέχει πολλές εκδοχές και ερμηνείες, δεν λειτουργεί όπως το δόγμα (όπως π.χ. στην περίπτωση του προτεσταντισμού): οι «πρωτόγονοι» δεν ενοχλούνται από τις διαφορετικές εκδοχές του μύθου ως ερμηνεία του τελετουργικού. Αυτό οδηγεί τον ευαγγελιστή Smith να δώσει προβάδισμα στην τελετή, ως κοινωνικό φαινόμενο, σαν μια ιστορική σταθερά η οποία θα πρέπει πάντοτε, υποχρεωτικά, να εκτελείται. Ήταν οι τελετές και η εκτέλεση ορισμένων «ιερών πράξεων» που διασφάλιζαν το θρησκευτικό συναίσθημα (Smith, 2002)¹⁰⁵ δεδομένου ότι, για τον Smith, οι «πρωτόγονοι» στερούνταν θρησκευτικής πίστης.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Frazer (1890/2002) αλλά και αυτούς που επηρέασε, όπως τη «Σχολή του Κέμπριτζ» (Cambridge Ritualists), μια ομάδα Βρετανών φιλολόγων των αρχών του 20^{ου} αιώνα, ο άνθρωπος καλεί πρώτα τον Θεό μέσα από το δρώμενο - το χορό, το τραγούδι, τη μίμηση. Η άποψη αυτή μάλιστα ενισχύθηκε από μια συγκεκριμένη αντίληψη εφαρμογής, στις κοινωνικές θεωρίες, της θεωρίας της εξέλιξης: “τι είναι αυτό που «επιβιώνει» έναντι του μύθου;” διερωτάται ο Frazer. Η τελετή, η οποία διατηρείται περισσότερο άθικτη, έναντι των διαφορετικών εκδοχών που μπορεί να λάβει ο εξαρτώμενος από τη γλώσσα, μύθος. Στην κλίμακα της εξέλιξης, σύμφωνα με τον Frazer η πυραμίδα της ανθρώπινης «μεταφυσικής» έχει ως εξής: πρώτο στάδιο - μαγεία (τοτεμισμός-θυσιασμός), δεύτερο στάδιο - θρησκεία και τέλος - επιστήμη.

Ο *Χρυσός Κλώνος* είναι για τον Frazer κάτι σαν το μαγικό ραβδί της αρχαίας θρησκείας. Είναι το πέρασμα από την μαγεία στη θρησκεία και το χρέος μας, όπως ο ίδιος ο συγγραφέας το αναγνωρίζει, προς τους «αγρίους». Οι αρχαίοι θεοί γεννιούνται και πεθαίνουν, μας λέει ο Frazer και το πέρασμά τους αυτό από τη ζωή στο θάνατο συμβολίζει τη γένεση και τη φθορά. Άδωνις, Άττις: θεοί της ομορφιάς, οι οποίοι καθώς θυσιάζονται στο βωμό του έρωτα περνούν από τη ζωή στο θάνατο, όπως οι εποχές του χρόνου. Όσιρις, Διόνυσος: θεοί που έφεραν δώρα στους ανθρώπους, όπως η καλλιέργεια των φρούτων και των αμπελιών, προδόθηκαν,

¹⁰⁵Το βιβλίο του Smith: “*Religion of the Semites*” αποτελεί μια εκ των τριών διαλέξεων που παρέδωσε ο Smith μεταξύ 1888-1891 πάνω στο θέμα της «πρωτόγονης θρησκείας των Σημιτικών λαών ιδωμένη σχέση με άλλες αρχαίες θρησκείες και με τη πνευματική θρησκεία της Παλαιάς Διαθήκης και του χριστιανισμού” -“So far as myths consist of explanations of ritual, their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper”. (σελ. 18)

διαμελίστηκαν και λατρεύτηκαν με τελετές και μυστήρια. Ίσιδα, Δήμητρα-Περσεφόνη: θεές του σίτου και της γονιμότητας της γης. Άρτεμις – Ντιάνα (Diana): θεά του δάσους και του κυνηγιού, η οποία στην Αρικία της Ιταλίας λατρεύεται με ένα ιδιαίτερο τρόπο.

Στο ιερό άλσος όπου βρισκόταν ο ναός της Ντιάνας του Δάσους, βλάσταινε ένα συγκεκριμένο δέντρο το οποίο προστάτευε η άγρια μορφή ενός ιερέα. Αυτός ο ιερέας-φάντασμα παρουσιαζόταν σύμφωνα με το θρύλο σαν ένα χέρι με ένα γυμνό σπαθί που επαγρυπνούσε, δολοφονώντας οποιονδήποτε τολμούσε να το αγγίξει. Αυτός ήταν ο ιερέας-βασιλιάς. Αν κάποιος κατάφερνε να κόψει το κλαδί, σκοτώνοντας τον βασιλιά-ιερέα, έπαιρνε ο ίδιος τη θέση του – ώσπου, με αυτόν τον μακάβριο τρόπο, να αντικατασταθεί και αυτός από έναν άλλο.

Θεά του κυνηγιού και της γονιμότητας, η θεά αυτή της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής εποχής, σταδιακά ταυτίστηκε με την θεά Άρτεμη. Όπως η Άρτεμις ενέπνευσε τον έρωτα στον νεαρό θνητό Ιππόλυτο, έτσι η Diana των Ρωμαίων μάγεψε τον Βίρμπιο, έναν άλλο Ιππόλυτο, από τα δάση της Ιταλίας. Ο Βίρμπιος αντιπροσωπευόταν από μια σειρά ιερείς, που ήταν γνωστοί ως Βασιλιάδες του Δάσους και οι οποίοι φονεύονταν και αντικαθίσταντο από τους διαδόχους τους. Ο Sir James Frazer συνδέει το θάνατο του βασιλιά-ιερέα με την ιδέα της τελετουργικής θυσίας και χτίζει ολόκληρο το έργο του πάνω σε αυτή, καθώς ανακαλύπτει παρόμοια έθιμα στις περισσότερες παραδόσεις του κόσμου και κυρίως στους «πρωτόγονους». Πολλά από τα στοιχεία που παραθέτει διαπιστώθηκε εκ των υστέρων ότι ήταν ανακριβή ή και αυθαίρετα, καθώς επίσης και πολλοί παραλληλισμοί στους οποίους αυτός προβαίνει μέσα σε αυτή την ατέλειωτη παράθεση εθίμων των διαφόρων λαών και εθνών του κόσμου. Εντούτοις μπορεί κανείς να διακρίνει στο έργο του Frazer τον ενθουσιασμό του εθνολόγου – μελετητή των αρχών του 20^{ου} αιώνα, ο οποίος διαπιστώνει ότι υπάρχουν ορισμένα κοινά μοτίβα στους μύθους και στις τελετές των λαών, όπως αυτό της τελετουργικής θυσίας του βασιλιά-ιερέα. Σε πολλές παραδόσεις άλλωστε τη θέση του βασιλιά παίρνει ένας γελωτοποιός ή ένας Φάυνος, ένας απόκληρος της κοινότητας ο οποίος θα μεταμφιεστεί βασιλιάς για μια μέρα, θα γελοιοποιηθεί και στη συνέχεια θα θυσιασθεί πανηγυρικά προς εξευμενισμό της κοινότητας. Η τελετουργική αυτή πράξη θα σημάνει την «κάθαρση» από μια υφιστάμενη κατάσταση, εξουσία, ή το πέρασμα ενός ηλιακού έτους (το «κάψιμο» του παλιού χρόνου) και την αρχή μιας νέας κατάστασης.

α) Τα μυθολογικά αρχέτυπα και η αμφισημία τους. Η εθνολογική αναδίφηση των μυθολογικών αρχετύπων εν γένει, αλλά κυρίως το βασικό αρχέτυπο της τελετουργικής θυσίας που εγκαινιάζει ο Frazer, επηρέασε γενιές μεταγενέστερων μελετητών της εθνολογίας αλλά και της αρχαίας ελληνικής θρησκείας όπως η Jane Ellen Harrison, και ο Walter Burkert (2011). Την ιδέα αυτή θα μεταλάβει ο Γάλλος ιστορικός και φιλόσοφος Rene Girard στο έργο του *Η Βία και το Ιερό* (1991). Στο έργο αυτό, ο Girard θα δομήσει τη θεωρία του *Εξιλαστήριου Θύματος*. Σύμφωνα με αυτή, το εξιλαστήριο θύμα ή αποδιοπομπαίος τράγος είναι το πλάσμα επί του οποίου εκτονώνεται το συναίσθημα της βίας σε μια κοινωνία. Αυτό το συναίσθημα της βίας συνδέεται με το ίδιο το θρησκευτικό συναίσθημα: η θρησκεία αρχίζει με μια θυσία.

Ο Girard προβαίνει στη κριτική της απλοϊκής ή ανεπεξέργαστης εθνολογικής συγκριτικής μελέτης του Frazer ο οποίος, φαίνεται, δεν κατάλαβε την αξία της ιδρυτικής για τη θρησκεία, θυσιαστικής πράξης και την ερμηνεύει ταυτολογικά, αναζητώντας απλά ομοιότητες ανάμεσα στις «πρωτόγονες θρησκείες» και στις παραδοσιακές δοξασίες. Ο Girard αποπειράται να ερμηνεύσει το σύνολο των «πρωτόγονων» τελετουργιών, συμπεριλαμβανομένης της τραγωδίας (με κατεξοχήν παράδειγμα τον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή, όπως είδαμε), μέσα από αυτή τη θεωρία, του εξιλαστήριου θύματος και της σύνδεσης της βίας με το ιερό. Στο έργο του Girard (1991) η βία και η θυσία αποκτούν πρωταρχικό ρόλο ως προς τη φύση του ιερού. Το ιερό ωστόσο, όπως τουλάχιστον το συνέλαβαν οι Έλληνες, έχει φύση διττή: είναι σκοτεινό και φωτεινό, γενεσιουργό και θανατηφόρο. Αυτό άλλωστε αναδεικνύεται ξεκάθαρα από τον ίδιο το χαρακτήρα των μυθολογικών θεοτήτων με χαρακτηριστικό παράδειγμα του Διόνυσου και του Απόλλωνα: ο Διόνυσος είναι γιορτινός αλλά και μανιακός, όπως εμφανίζεται στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. Ο Απόλλων είναι φωτεινός στην αλήθεια των χρησμών του αλλά και τυφλά εκδικητικός όταν αυτοί δεν εισακούονται, όπως στον *Οιδίποδα Τύραννο* του Σοφοκλή, όπου τιμωρεί τους ανθρώπους με το λοιμό. Τόσο η *μανία* όσο και ο *λοιμός* αποτελούν λαίλαπες που μαστίζουν την κοινότητα. Είναι ασθένειες «πολιτικές» οι οποίες ωθούν στην εξατομίκευση, αποσυνθέτοντας το νήμα μιας κοινότητας. Σκοτεινές όψεις των θεών, οι οποίοι, αμφότεροι συνδέονται με την λειτουργία της πόλης, αναδεικνύουν, σαν το αρνητικό μιας φωτογραφίας, το απαραίτητο της λατρείας τους.

Από τη μία η αρμονία της λύρας, από την άλλη η χορδή του τόξου. Το τόξο, φονικό όπλο, έχει στην άκρη του το δηλητήριο, το *φάρμακο* που θα σκοτώσει το ζώο – ή θα σπείρει την ασθένεια. Ο λοιμός σταματά το χρόνο και σκοτώνει τους

ανθρώπους μέσα από την πλέον στοιχειώδη μορφή κοινωνικότητας: όταν ο χρησμός, ο συμβολικός λόγος του Απόλλωνα δεν εισακούεται, το πλησίασμα γίνεται μίasma. Αν είναι ο λόγος αυτός που ενώνει την κοινότητα, τότε ο λοιμός είναι η σιωπή – η σιωπή του θανάτου, που τη διχάζει. Αν είναι το πάθος και ο ενθουσιασμός αυτός που ξυπνά τις γόνιμες δυνάμεις των ανθρώπων, τότε αυτό που τις καταστρέφει, είναι η *μανία*. Η μανία είναι καταστροφική, μια αντιστροφή – ή διαστροφή- των πάντων, μια ολοσχερής πλάνη, η οποία μετατρέπει την γονιμοποιό δύναμη σε πάθος δολοφονικό: η μητέρα σκοτώνει το παιδί που η ίδια γέννησε, όπως η βασίλισσα Αγαθή, τον τύραννο Πενθέα – τιμωρία για την ύβρη που διέπραξε, να αγνοήσει τον κερασφόρο θεό, το Διόνυσο.

Στις «Βάκχες» του Ευριπίδη, ο «συντηρητισμός» της αριστοκρατικής οικογενειοκρατίας που εκπροσωπούν οι τύραννοι, συναντιέται με την ανατρεπτική δύναμη του νέου θεού. Η ισορροπία της πόλης βασίζεται τόσο στην αρμονία του λόγου όσο και στην ελευθερία έκφρασης των παθών. Αυτά τα πάθη, που συχνά οδηγούν στην έκσταση είναι οι ζωογόνες δυνάμεις της ίδιας της επιβίωσης: για να γεννηθεί το νέο κύτταρο πρέπει να «βγει από τον εαυτό του» (*έκ-στάσις*) ή ακόμα, από την ασφαλή σφαίρα του *οίκου*. Οι Μινυάδες, περιφρονούν το Διόνυσο και τα μυστήριά του και προτιμούν να μείνουν στο σπίτι τους, κλώθοντας και υφαίνοντας: θα τιμωρηθούν με την πλέον βίαιη μορφή του μαιναδισμού: Θα φονεύσουν το ίδιο τους το τέκνο -τον Ίπασο, γιο της μιας εκ των τριών, της Λευκίπης (πρβλ. κατωτέρω, 4.β).

Αλλά ας επιστρέψουμε στον Frazer. Βρισκόμαστε στην Ευρώπη, τέλη του 19^{ου} – αρχές του 20^{ου} αιώνα. Μέσω της μεγάλης αποικιοκρατικής περιπέτειας, ο δυτικός άνθρωπος έχει έλθει σε επαφή με πληθώρα «πρωτόγονων» κοινωνιών της Αφρικής και της Ασίας. Μετά την απόδειξη, από το Δαρβίνο, της καταγωγής και της εξέλιξης των ειδών, οι νέες επιστήμες του ανθρώπου θα τοποθετηθούν σε σχέση με τη θεωρία αυτή και θα μελετήσουν την θαυμαστή πορεία της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Θα στρέψουν το βλέμμα τους στην «πρωτόγονη σκέψη» για να αναζητήσουν τις απαρχές της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Henri Bergson θα μιλήσει για *δημιουργική εξέλιξη* μέσα από την *ζωτική ορμή* (1907). Ο Emile Durkheim θα αναζητήσει στην *τοτεμική αρχή* τη συνεκτική ουσία της «πρωτόγονης κοινωνίας» (1912). Την ίδια εποχή, μια ομάδα κλασικών φιλολόγων από το Cambridge (Gilbert Murray, F. M. Cornford, Jane Ellen Harrison) θα αναζητήσουν την προέλευση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας σε αρχέγονες τελετές και έθιμα όπως το ετήσιο έθιμο

του καψίματος του παλιού χρόνου – δαίμονα ο οποίος απηχεί τη θυσία ενός παλαιού θεού και την έλευση του νέου.

Έχει προηγηθεί η *Γέννηση της Τραγωδίας* του Friedrich Nietzsche. Ο Nietzsche ανέδειξε την σημασία της Διονυσιακής λατρείας στη γένεση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας. Μαζί με αυτήν, ο Γερμανός φιλόσοφος, ο οποίος ένοιωθε και έγραφε σαν Έλληνας, εντόπισε στη μορφή του σατύρου τον τύπο «του πρωτόγονου ανθρώπου», την «έκφραση των υψηλότερων και ισχυρότερων συγκινήσεών του», αυτόν τον σύντροφο «που συνέπασχε και στον οποίο αντικατοπτρίζονταν τα βασανιστήρια αυτού του θεού», τον εμπνευσμένο «που η σοφία του ανάβλυζε από τους κόλπους της ίδιας της φύσης». «Ο σάτυρος, που συμμετέχει στο διονυσιακό χορό, ζει στα πλαίσια μιας πραγματικότητας, που *‘ναι αναγνωρισμένη από τη θρησκεία, κάτω απ’ την κύρωση του μύθου και της τελετής*» (Nietzsche, 1872/2008, σ. 39).

Η ιδέα που πρυτανεύει στη σκέψη των συγγραφέων της «Σχολής του Κέημπριτζ» είναι ότι υπάρχουν αρχετυπικές τελετές, οι οποίες εμφανίζονται σε διαφορετικές παραδόσεις, με διαφορετικά μυθολογικά καλύμματα. Στο εμβληματικό της έργο *«Θέμις- Μελέτη της κοινωνικής προέλευσης της ελληνικής θρησκείας»*, η Jane Ellen Harrison (1912) θα αναζητήσει τις ρίζες της ελληνικής θρησκείας στην Κρήτη, σε μια αρχέγονη τελετή μετάβασης (rite de passage) βασισμένη στο μύθο των Κουρητών. Η Harrison σχετίζει το τελετουργικό των Κουρητών με το *εαρινό δρώμενον*, μια ετήσια τελετή που σηματοδοτεί την άνοιξη και την άφιξη του νέου χρόνου, που είναι ο *Δαίμων-Ενιαυτός* (Λεκατσάς, 1971/1999). Τη σχέση του *εποχικού δράματος* με την Κουρητική Μύηση επισημαίνει και ο Παναγής Λεκατσάς (σ. 97). Ο Λεκατσάς αναφέρεται στις ιερουργίες του Εποχικού Δράματος, που τελούνται κάθε χρόνο από ανδρικούς και γυναικείους (μαιναδικούς) θιάσους και που σηματοδοτούν τη μετάβαση από το χειμώνα στην άνοιξη, από την προηγούμενη στην επόμενη χρονιά. *«Είναι οί ίδιες με αυτές που συνάγονται για την Κουρητική Μύηση όπου ένας του ανδρικού θιάσου ανάδειχεται μ' αγωνίσματα "Μέγιστος Κούρος, κορυφαίος του θιάσου του και διεκδικητής της Περιοδικής Μαγικό- θεϊκής Βασιλείας»*.

Μέσα από μια μακροσκελή ανάλυση, η βρετανίδα φιλόλογος Harrison, αναζητά συγγένειες ανάμεσα στον Διονυσιακό Διθύραμβο, την θυσία των ταύρων στα Βουφόνια (αρχαία γιορτή των Αθηναίων), τους Ολυμπιακούς Αγώνες, την τελετή των Ανθεστηρίων ή *Διονυσίων* την οποία ο Θουκυδίδης (5^{ος} αι. π.Χ./2006, Β 15, σ.

56, 58) θεωρεί αρχαιότατη γιορτή¹⁰⁶. Η Harrison αναζητά στις τελετές αυτές, τη μορφή του *Δαίμων-Ενιαυτού*: αν και κατά την αντίληψή μας, η Harrison δεν επιτυγχάνει να δώσει έναν συνεκτικό ορισμό του όρου— ο οποίος εξάλλου δεν συναντάται ως έχει στα ελληνικά κείμενα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο *Ενιαυτός* συμβολίζει εν γένει, την ετήσια εναλλαγή των εποχών αλλά και των τελετών ή των μυστηρίων, τα περισσότερα από τα οποία λάμβαναν χώρα μια φορά το χρόνο.

Ενιαυτός είναι λοιπόν η προσωποποίηση του *χρόνου του ιερού*, ο οποίος χαρακτηρίζεται από μια περιοδικότητα, ετήσια συνήθως, βάσει του ηλιακού έτους. Ο *Ενιαυτός* συνοδεύεται από τις *Ωρες*: «*ὥρασαι πάντα φέρουσι*— οι ώρες, οι οποίες φέρνουν τα πάντα» όπως λέει ο Ηράκλειτος¹⁰⁷ (Αξελός, 1974, σ. 135, αποσπ. 6). Εδώ οι *Ωρες* είναι οι εποχές, είναι οι χρονικές περίοδοι της φύσης οι οποίες φέρνουν τα πάντα: άνθηση, αύξηση και γονιμότητα - *Θαλλώ, Αυξώ κα Καρπώ*, όπως λατρεύονταν στην Αθήνα. Αλλά και *Ευνομία, Δίκη, Ειρήνη*, οι *Ωρες*, κόρες του Δία και της Θέτιδος, *ωρεύουντα έργα των θνητών*, μας λέει ο Ησίοδος¹⁰⁸ (8^{ος} αι. π.Χ./2001, 901–903, σελ. 374). Έτσι στην ελληνική μυθολογία, ο χρόνος της φύσης, των ρυθμών και των σταθμών της, όπως η άνθηση, η αύξηση, η καρποφορία, μεταλλάσσεται σε χρόνο των έργων των ανθρώπων και των καρπών τους: εδώ κρίνεται η ανθρώπινη δημιουργία που και αυτή σπέρνεται, αναπτύσσεται, ανθίζει υπό την εποπτεία των *Ωρών* που σε βάθος χρόνου, φέρουν ισορροπία στα πράγματα. Όπως μας εξηγεί ο Karl Kerényi (1964/2002, σ. 104), *Ωρα* σημαίνει «σωστή χρονική στιγμή». Έτσι οι *Ωρες* συνοδεύουν τους θεούς και τους χρόνους τους. Συνοδεύουν την Ήρα και την Αφροδίτη ως ώρες του Έρωτα. Στεφανώνουν τον αιώνιο έφηβο Διόνυσο, αφού αυτός είναι ο θεός της αναγέννησης του νεαρού κούρου, που γίνεται άνδρας. Συνοδεύουν την έφηβη Κόρη, Περσεφόνη, στο πέρασμά της από τον Άδη στο φως. Είναι βοηθοί του θεού Ήλιου. Οι *Ωρες ωρεύουντα έργα των ανθρώπων με γνώμονα τα έργα της φύσης*: όπως η τέχνη των ανθρώπων αποτελεί μίμηση της φύσης έτσι και τα έργα των ανθρώπων ξεκινούν ως μια ιδέα, ένα σπέρμα (όπως η φύση). Υστερα τα έργα των ανθρώπων αναπτύσσονται και ωριμάζουν βοηθώντας στην ειρήνη και στην ευημερία

¹⁰⁶Επίσης η Harrison αναφέρεται σε μια τελετή που αναπαρίσταται στην *Σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας* (ανακαλύφθηκε στην Αγία Τριάδα Ηρακλείου το 1903) η οποία θεωρείται πιθανώς η πληρέστερη εικονογραφία θυσιαστικής τελετής της προομηρικού κόσμου.

¹⁰⁷*ὦν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὦν καὶ σκοπὸς ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύει καὶ ἀναφαίνει μεταβολὰς καὶ ὥρας αἰ πάντα φέρουσι . . . «Ο ἥλιος σαν εποπτης και φύλακας των περιόδων του έτους δημιουργεί τις μεταβολές και τις εποχές που φέρνουν τα πάντα».*

¹⁰⁸«δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὠρας, Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν, αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι κατὰ θνητοῖσι βροτοῖσι»

τους. Είναι η απόδειξη του αέναου κύκλου της ζωής και με τον τρόπο αυτό και της ανάστασης των νεκρών.

Αυτή η αντανάκλαση του ανθρώπου πάνω στον καθρέφτη της φύσης είναι ίσως χαρακτηριστική αυτού που θα ονομάζαμε ελληνική ιδιαιτερότητα: η «μεταφορά» του χρόνου της φύσης στο χρόνο των ανθρώπων και αντίστροφα. Η διαρκής αναζήτηση ισορροπίας ανάμεσα στα δύο. Έτσι η Δήμητρα, είναι ταυτόχρονα θεά της Γης αλλά και των θεσμών καθώς ονομάζεται και Θεσμοφόρος. Η Θέμις, θεά της δικαιοσύνης, σύζυγος και αυτή του Δία και μητέρα των Ωρών, είναι και κόρη της Γης. Σε αυτή την «πρωτόγονη» πίστη, που αναζητά τη δικαιοσύνη στην ακολουθία των ρυθμών της φύσης και που βρίσκει την ενσάρκωσή της στη μορφή της Θέμιδος, η Jane Ellen Harrison(1912) εντοπίζει την ρίζα του θρησκευτικού συναισθήματος των Ελλήνων. Εκτιμά πως αυτή προσιδιάζει σε μια ακόμα πιο αρχέγονη τοτεμιστική αρχή, η οποία θέτει τη φύση στη βάση της κοινωνικής – φυλετικής διαστρωμάτωσης.

Πράγματι, αν η Φύση είναι η υπέρτατη αρχή, τότε η κοινωνία –ή η κοινότητα-δομείται οργάνωσή της γύρω από τις μορφές της: τα ζώα, τα φυτά (τοτεμισμός), τον ήλιο, τους πλανήτες (ανιμισμός). Αν πάλι, στη θέση της Φύσης τοποθετήσουμε τον Θεό, τότε η οργάνωση της κοινωνίας απορρέει σε σχέση με αυτόν. Αν δεν είναι ιερείς του, οι άρχοντες οφείλουν τουλάχιστον να έχουν το χρίσμα του Θεού. Τι ισχύει όμως, τελικά, στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας – κοινωνίας; Είναι η Φύση απόλυτος φορέας της κοινωνικής δικαιοσύνης ή μήπως η Θέμις βρίσκεται *ανάμεσα* στη Φύση – Γη και στον Δία-Θεό;

2. Ο μύθος και η τελετή: *δαίμων ενιαυτός*

Ορόσημο στην έρευνα της Harrison αλλά και στην αρχαιολογική έρευνα των ελληνικών πηγών εν γένει, είναι η ανακάλυψη, το Μάιο του 1904 στο Παλαίικαστρο του Λασιθίου Κρήτης, του *Ύμνου στο Δίκταιο Δία*.

Στο οροπέδιο του Λασιθίου, κοντά στο χωριό Ψυχρό, βρίσκεται το Δικταίον Άντρον. Η σχετικά μικρή είσοδος του σπηλαίου δεν προϊδεάζει τον επισκέπτη για αυτό που θα συναντήσει: μια τεράστια αίθουσα από συμπαγείς σταλαγμίτες και σταλακτίτες τα σχήματα των οποίων, σμιλεμένα από το χρόνο και την υγρασία, θυμίζουν τοτέμ, ή πανάρχαια είδωλα. Κάποια από αυτά, στο βάθος του σπηλαίου, αγγίζουν την επιφάνεια μιας μικρής λίμνης. Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί τους σταλακτίτες και τους σταλαγμίτες σαν τις κολώνες ενός μεγάλου

καθεδρικού ναού. Στον κεντρικό θόλο, στην οροφή, οι σχηματισμοί τους παίρνουν τη μορφή ενός επιβλητικού πολυελαίου. Το σπήλαιο αυτό, αποτέλεσε κέντρο λατρείας για πολλούς αιώνες – οι αρχαιολόγοι υπολογίζουν μια περίοδο από το 1800 έως το 700π.Χ. Το Δικταίο Άντρο θεωρείται το λίκνο του Δία όταν, μωρό ακόμη, ο νέος θεός είχε φυγαδευτεί στα σπλάχνα της Γης, όπου κατέφυγε η μητέρα του η Ρέα προκειμένου να τον σώσει από τον φοβερό Κρόνο, τον πατέρα -θεό που έτρωγε τα τέκνα του για να μην του κλέψουν το θρόνο. Το κλάμα του μωρού κάλυπταν με τους χορούς και τους κτύπους των όπλων τους, οι Κουρήτες.

Λίγα χιλιόμετρα ανατολικά, στον μινωικό οικισμό του Παλαίκαστρου, βρέθηκε ο *Ύμνος στον Δίκταιο Δία*. Αν και η συγκεκριμένη στήλη όπου ο ύμνος ήταν χαραγμένος χρονολογήθηκε περίπου στον 3^ο αιώνα π.Χ, ο ίδιος ο Ύμνος είναι πολύ παλαιότερος (4^{ος} αιώνας π.Χ) και είναι βασισμένος σε ένα ακόμη αρχαιότερο ύμνο, που ίσως να ανήκει στην προφορική παράδοση και δεν έχει διασωθεί.

Ο ύμνος, όσος τουλάχιστον έχει διασωθεί, έχει ως εξής:

Ο ΥΜΝΟΣ ΣΤΟΝ ΔΙΚΤΑΙΟ ΔΙΑ

Ύώ. Μέγιστε Κούρε,
χαίρέ μοι Κρόνειε,
παγκρατές γάνους, βέβακες
δαιμόνων αγώμενος.
Δίκτανές ενιαυτόν
έρπε καί γέγαθι μοιλπά
τάν τοι κρέκομεν πακτίσι
μείξαντες άμ' αυλοίσιν,
καί στάντες αείδομεν τεόν
αμφί βωμόν ευερκή.

Ύώ. Μέγισ[τε] Κούρε,
χαίρέ μοι Κρόνειε,
παγκρα[τές γάνους, βέβακες]
δαιμόνων αγώμενος:

Βοήθα Μέγιστε Κούρε,
Καλώς ήλθες γιε του Κρόνου,
Παντοδύναμε και λαμπρότερε από τους
άλλους (θεούς) συνοδευόμενος από τους
Δαίμονες.
(Κουρήτες) έρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ύμνο Σου
κτυπώντας τις άρπες, συγχωνεύοντας τον
ήχο τους, με τον ήχο των αυλών,
και ψάλλομε αυτόν γύρω από το βωμό
Σου, τον περιφραγμένο καλά.

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλώς ήλθες γιε
του Κρόνου, Παντοδύναμε και
λαμπρότερε από τους άλλους (θεούς).
Συνοδευόμενος από τους Δαίμονες.

Δίκτανες εν[αυτόν
έρπ]ε καί γέγαθι μολπά.
Ἐνθα γάρ σέ, παῖδ' ἀμβροτον,
ασπιδ[ηφόροι τροφίης]
παρ' Ρέας λαβόντες πόδα
κ[ρούοντες αντέκρυσαν].

Ἴω. Μέγιστε Κούρε,
χαίρέ μοι Κρόνειε,
παγκρατές γάνους, βέβακες
δαιμόνων αγώμενος.
Δίκταν εις ενιαυτόν
έρπε καί γέγαθι μολπά.
.....
.....τά]ς καλὰς Ἄους.

[Ἴω. Μέγιστε Κούρε,
χαίρέ μοι Κ]ρόνειε,
παγκρατές γάν[ους, βέβακες
δαιμόνω]ν αγώμενος.
Δίκτανές εν[αυτόν
έρπε κα]ι γέγαθι μολπά.
[Ἵραι δέ βρ]ύον κατήτος
καί βροτούς Δίκα κατήχε,
[ἀλλὰ τε θνατ' ἄμφ]επε ζώ
α φίλολβος Εἰρήνα.

[Ἴω. Μέγιστε Κούρε,
χαίρέ μοι, Κρόνειε],
παγκρατές γάν[ους, βέβακες
δαιμόνων αγώ]μενος.
Δίκτανες ε[νιαυτόν

(Κουρήτες), ἔρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ὕμνο Σου.
Διότι ἐδῶ (σ' αὐτόν τον τόπο) ἐσένα,
θεϊκό παιδί, οἱ ἀσπιδοφόροι ἀνατροφεῖς
Σου, Σε παρέλαβαν ἀπό τη
Ρέα, χτυπώντας τα πόδια τους με θόρυβο
Σε ἐκρυσαν σε ἄλλο μέρος (ἀπέναντι).

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλῶς ἦλθες γι
του Κρόνου, Παντοδύναμη και
λαμπρότερη ἀπό τους ἄλλους (θεοὺς).
Συνοδευόμενος ἀπό τους Δαίμονες.
(Κουρήτες), ἔρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ὕμνο Σου.
.....
.....τις καλὰς μέρες.

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλῶς ἦλθες γι
του Κρόνου, Παντοδύναμη και
λαμπρότερη ἀπό τους ἄλλους (θεοὺς).
Συνοδευόμενος ἀπό τους Δαίμονες.
(Κουρήτες), ἔρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ὕμνο Σου.
Τὴν ἐποχὴ των βρυῶν, κατὰ τὴν ὁποία
δικαιοσύνη κατέχει τους ἀνθρώπους
ἀλλὰ και στεφανῶνω τὴν εὐδαίμονα
Εἰρήνη.

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλῶς ἦλθες γι
του Κρόνου, Παντοδύναμη και
λαμπρότερη ἀπό τους ἄλλους (θεοὺς).
Συνοδευόμενος ἀπό τους Δαίμονες.
(Κουρήτες), ἔρχεσαι κάθε χρόνο στη

έρπε καί γέ]γαθι μολπά.
Ἄ[μὼν θόρε κ' ες δέ]μνια,
καιθόρ' εὐποκ' ες] ποίμνια
κ' ες λήϊ]α καρπῶν θόρε
κ' ες τελεσφ[όρους αύρας].

Ἰώ. Μέγιστε Κούρε,
χαίρέ μοι, Κρ[όνειε],
παγκρατές γάνους, βέβακες
[δαιμό]νων αγώμενος
Δίκταν εις ενι[αυτόν]
έρπε καί γέγαθι μολπά.
[Θόρε κ' ες] πόληας αμῶν
θόρε κ' ες ποντοπόρος νάας,
θόρε κ' ες ν[έους πο]λκίτας,
θόρε κ' ες Θέμιν κλ[ειτάν].

Ἰώ. Μέγιστε] Κούρε,
χαίρέ μοι Κρ[όνειε],
παγκρατές γάνους, βέβακ[ες
δαιμόνων αγ]ώμενος.
Δίκταν εις ενι[αυτόν]
έρπε καί γέγαθι] μολπά.

Δίκη και ψάλλομε τον ύμνο Σου.
Βοήθησε να αυξάνεται η οικογένεια
και πλούσια μαλλιά να έχουν τα πρόβατα
και πολύ καρπό τα σπαρτά και ευνοϊκοί
άνεμοι στα ταξίδια που
πραγματοποιούνται

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλώς ήλθες για
του Κρόνου, Παντοδύναμη και
λαμπρότερη από τους άλλους (θεούς).
Συνοδευόμενος από τους Δαίμονες.
(Κουρήτες), έρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ύμνο Σου.
Βοήθα τις πόλεις και τα πλοία που
πλέουν στους πόντους
βοήθα να έχει αρκετούς νέους η πόλη
βοήθα και την δικαιοσύνη στην ένδοξο
πόλη.

Βοήθα Μέγιστε Κούρε, καλώς ήλθες για
του Κρόνου, Παντοδύναμη και
λαμπρότερη από τους άλλους (θεούς).
Συνοδευόμενος από τους Δαίμονες.
(Κουρήτες), έρχεσαι κάθε χρόνο στη
Δίκη και ψάλλομε τον ύμνο Σου.

¹⁰⁹ Απόδοση στα νέα ελληνικά, από τον ιστοριοδίφη Αντώνη Θ. Βασιλάκη.
https://www.academia.edu/10778168/%CE%A5%CE%9C%CE%9D%CE%9F%CE%A3_%CE%A3%CE%A4%CE%9F_%CE%94%CE%99%CE%9A%CE%A4%CE%91%CE%99%CE%9F_%CE%94%CE%99%CE%91_%CE%A0%CE%91%CE%9B%CE%91%CE%99%CE%9A%CE%91%CE%A3%CE%A4%CE%A1%CE%9F%CE%A5_%CE%A3%CE%97%CE%A4%CE%95%CE%99%CE%91%CE%A3_%CE%91%CE%BD%CE%AC%CE%B3%CE%BD%CF%89%CF%83%CE%B7_-_%CE%9C%CE%B5%CF%84%CE%AC%CF%86%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7

Ο Δίας εδώ καλείται *Κούρος*, δηλαδή νέος, έφηβος. Συνοδεύεται από τους Κουρήτες, οι οποίοι στο ποίημα καλούνται *δαίμονες*. Από τον ύμνο προκύπτει ότι πρόκειται για ετήσια τελετή (*ενιαυτόν*) η οποία πραγματοποιείται την άνοιξη: ένα κάλεσμα για δικαιοσύνη, ειρήνη, γονιμότητα, ευφορία, άνθηση της ναυτιλίας και γενικότερα της πόλης. Ο Δίας έρχεται συνοδευόμενος από Κουρήτες-δαίμονες, οι οποίοι ψάλλουν, χορεύουν, παίζουν άρπα και αυλό κάθε χρόνο στη Δίκητη, εκεί όπου βρίσκεται το ιερό του σπήλαιο.

Η εικόνα αυτή του Δία, που συνοδεύεται από ένα *θίασο* ενθουσιασμένων *δαιμόνων*, είναι μοναδική σε σχέση με άλλες πηγές. Πράγματι, όπως παρατηρεί η Harrison (1912), ο Δίας δεν συνοδεύεται συνήθως από θίασο. Ίσως αυτό να συνέβαινε προτού ενηλικιωθεί και γίνει ο πατέρας των θεών. Η εικόνα θυμίζει περισσότερο έναν άλλο θεό: το Διόνυσο, συνοδευόμενο από τους Σατύρους. Ο Διόνυσος είναι έφηβος. Έφηβος απεικονίζεται στην κλασική τέχνη, στα αγάλματα, στεφανωμένος με άμπελο¹¹⁰. Η στάση του κορμιού είναι ελεύθερη και χαλαρή, προσωποποίηση της ήβης. Και όπως φαίνεται, ο Ύμνος στο Δικταίο Δία μοιάζει να προέρχεται από μια τελετή μετάβασης από την εφηβεία στην ενηλικίωση, όπως αυτές που συναντάμε σε όλες σχεδόν τις «πρωτόγονες» κοινωνίες, αλλά και σε πολλές παραδοσιακές κοινωνίες. Ο Διόνυσος είναι κατεργάρης, όπως είναι ο Kaggen, ο θεός των Βουσμάνων αλλά και πλείστοι άλλοι θεοί των «πρωτογόνων» θρησκειών και αλλάζει διαρκώς μορφές: από ανθρώπινο βρέφος, σε ζώο, σε αγόρι με κέρατα ταύρου, σε κριάρι, σε κορίτσι, σε λιοντάρι κ.ο.κ. Είναι θεός – αλλά όχι ακριβώς, αφού δεν έχει θέση ίση ανάμεσα στους Ολύμπιους. Όμως θεοί και άνθρωποι οφείλουν να τον σέβονται και να τον τιμούν – όπως οφείλουν να σέβονται τις ίδιες τις «πρωτόγονες» ρίζες του πολιτισμού τους.

Τη σχέση του Διονύσου με τον Ύμνο των Κουρητών παρατηρεί και ο Παναγής Λεκατσάς (1971/1999, σ. 152), θεωρώντας ότι υμνεί τη γέννηση του κρητικού Δία, «της μινωικής μορφής του ελλαδικού Διονύσου». Η ανακάλυψη, ωστόσο του ονόματος του Διονύσου σε πλακέτες Γραμμικής Β' στην Κρήτη (Seaford, 2006, σ. 16), επιβεβαιώνει την αρχική υποψία του Karl Kerényi ότι ο Διόνυσος ήταν θεός της Μινωικής Κρήτης. Ο Ύμνος μοιάζει με Διθύραμβο, μια

¹¹⁰Μερικές φορές ωστόσο, όπως σε ορισμένα βάζα των αρχών του 5^{ου} αιώνα, όπως μας επισημαίνει ο Richard Seaford (2006), ο Διόνυσος αναπαρίσταται ως μεσήλικας με γενειάδα. Ίσως η εικόνα αυτή να υπαινίσσεται μια αρχαιότερη καταγωγή.

ιεροτελεστία της άνοιξης που υμνεί το *παγκρατές γάνος*, την παντοδύναμη λαμπρότητα του υγρού στοιχείου που ζωοποιεί, φέρνει την κίνηση των εποχών και τη γονιμότηταόπως χορός του θεού τον οποίον καλούν οι Έφηβοι.

Τη σχέση του Διονύσου με τους Κουρήτες θα μας επιβεβαιώσει η πλέον χαρακτηριστική πηγή της αττικής τραγωδίας, αφιερωμένη στη λατρεία του κερασφόρου θεού: οι «Βάκχες» του Ευριπίδη. Στην πρώτη Πάροδο του έργου, η οποία σύμφωνα με τον Richard Seaford (1996) αποτελεί διθύραμβο, ο Χορός ψάλλει ύμνο στο Διόνυσο και στις τελετές του, τις οποίες κατατάσσει στα όργια της Μεγάλης Μητέρας Κυβέλης. Μιλά για την διπλή κύηση του Διονύσου από τη μητέρα του Σέμελη και από τον πατέρα του Δία, ο οποίος τον έκρυψε μέσα στον μηρό του για να τον γεννήσει στη συνέχεια με κέρατα ταύρου – *ταυρόκερων*- και να τον στεφανώσει με φίδια. Υμνεί τη Κρύπτη των Κουρητών και τις σπηλιές της Κρήτης, όπου οι Κορύβαντες ανακάλυψαν «τον τεντωμένο κύκλο από δέρμα», το τύμπανο, που συνοδεύει τους βακχικούς χορούς (Ευριπίδης, παρ. 64-19). Είναι γνωστό ότι οι θεοί που λατρεύονται ενθουσιαστικά έχουν προπόλους, όπως οι Σειληνοί, οι Σάτυροι ή οι Κορύβαντες γύρω από το Διόνυσο· γύρω από τον Δία – Κούρο, οι Κουρήτες.

Σύμφωνα με την J.E. Harrison (1912), οι ρίζες του Ύμνου των Κουρητών εντοπίζονται σε ένα δρώμενο μύησης-ενηλικίωσης-αναγέννησης των νέων στην Κρήτη. Ο Ύμνος αποτελεί μια έκκληση στις δυνάμεις της φύσης για γονιμότητα και αύξηση και παράλληλα, έκκληση για ευημερία, ευνομία και ειρήνη στα έργα των ανθρώπων και της πόλης. Οι Ώρες της Φύσης και οι Ώρες των έργων των ανθρώπων κι εδώ επιστρατεύονται. Ο Ύμνος κλείνει με μια επίκληση στο θεό να βοηθήσει τη Θέμιδα, στην ένδοξο πόλη: *Θόρε κ' ες Θέμιν κλειτάν*. Στην πραγματικότητα, ο Ύμνος απηχεί τη λατρεία προγενέστερου θεού, εκτιμά η Harrison, ο οποίος στη συνέχεια ταυτίστηκε με τον Δία και η λατρεία του, η λατρεία εκείνη των σπηλαίων, έλαβε νέες μορφές στο ταξίδι της στον ελλαδικό μυθολογικό χώρο-χρόνο. Άραγε πρόκειται για έναν θεό που σχετίζεται με τις τελετές μετάβασης (*rites de passage*) των νέων; Ένα θεό που διατηρεί τη θέση του κραταιά από πολύ παλιά – και που τη διεκδικεί, όταν σε εποχές πιο ύστερες, οι άνθρωποι του τη στερούν ή του την αρνούνται;

«Πάλαι τάδε Ζεὺς οὐμὸς ἐπένευσεν πατῆρ» (Ευριπίδης, 1985, στ. 1349, σελ. 94) - «Ο πατέρας μου Ζευς, αυτά όρισε, από παλιά». Η βασίλισσα Αγαθή, κόρη του Κάδμου και της Αρμονίας, αδελφή της Σεμέλης, που ερωτεύτηκε ο Δίας και μαζί της γέννησε το Διόνυσο, θρηνεί το γιο της Πενθέα που η ίδια σκότωσε τρελαμένη από την βακχεία, περνώντας τον για λιοντάρι. Ο Πενθέας, θρασύς αρνητής του θεού

γίνεται θήραμα της μητέρας του και των αδελφών της Ινούς και της Αυτονόης. Ο βασιλιάς Κάδμος και ο λαός της Θήβας στέκονται συντετριμμένοι, κατάπληκτοι απέναντι στο σκληρό τίμημα της ασέβειας προς τον παράξενο αυτό θεό. Έναν θεό που στέκεται τώρα ατάραχος, προφητικός απέναντι στην φρίκη της ανθρώπινης τραγωδίας.

Αν οι μύθοι απηχούν μακρινές, αρχαίες τελετές, τότε γιατί όχι, οι αρχαίες τελετές να μην απηχούν ακόμη αρχαιότερους μύθους; Η χρονική ταξινόμηση των δυο φαινομένων, του μύθου και της τελετής, είναι μια απόπειρα που έκανε ο σύγχρονος άνθρωπος στην προσπάθειά του να βρει το κρυφό νήμα που συνδέει πανάρχαια σύμβολα, τελετές και μυθοπλασίες, από διαφορετικές εποχές και κοινωνίες της ανθρωπότητας. Το ερώτημα αυτό δεν φαίνεται διόλου να απασχόλησε τους ίδιους τους πολιτισμούς του μύθου – ή ακόμα, τους πολιτισμούς *του μύθου και του λόγου*, όπως ο ελληνικός πολιτισμός. Ακόμα και αν απασχόλησε τους φιλοσόφους και τους ιστορικούς της αρχαίας εποχής, δεν τους απασχόλησε με τον ίδιο τρόπο που απασχόλησε τους μελετητές του 19^{ου} αιώνα, όπως ο J.G. Frazer ή η J.E. Harrison. Ο Ηρόδοτος, ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, αργότερα ο Πλούταρχος, αναζητούν τις αιγυπτιακές ή ασιατικές συγγένειες των Ελλήνων θεών, χωρίς ωστόσο να ενδιαφέρονται για το αν προηγείται η τελετή από τον μύθο.

Ο μύθος πλάθεται μέσα από το τελετουργικό, σαν το «σενάριο» ενός δράμενου. Αντίστοιχα, το τελετουργικό μιμείται το χρόνο του μύθου – έναν χρόνο πρωταρχικό – που αναφέρεται στις ρίζες, στους προγόνους, στην αρχή του κόσμου. Αν ο μύθος είναι το όνειρο, το τελετουργικό είναι η εκτέλεση αυτού του ονείρου. Αν το τελετουργικό είναι μια κίνηση της φαντασίας, τότε ο μύθος παίζει το ρόλο του συμβολικού, του περιεχομένου που θα δοθεί σε αυτή την φανταστική κίνηση. Η κίνηση της εναπόθεσης των νεκρών βαθιά μέσα στα σπλάχνα μιας σπηλιάς μπορεί άραγε να είναι απλά μια τυχαία κίνηση, ή αποτέλεσμα ενός *φαντάσματος*, μιας φανταστικής σκέψης αναφορικά με το θάνατο; Αν στο ίδιο σημείο ανακαλύπτονται πολλά λείψανα, τι μπορεί να σημαίνει αυτό; Ότι οι άνθρωποι θέλουν να είναι μαζί, στο θάνατο, όπως ήταν και στη ζωή; Μήπως η εναπόθεση στη γη είναι μια μορφή επιστροφής ή ενός ταξιδιού στον *κάτω κόσμο*, εκεί όπου στις περισσότερες μυθολογίες είναι ο κόσμος των νεκρών – εκεί από όπου προέρχονται όλα τα πλάσματα;

Τι «προηγείται»; Η κίνηση της εναπόθεσης του νεκρού ή μήπως η σκέψη της κίνησης αυτής; Γιατί αν ήταν μια κίνηση ενστικτώδης και όχι αντικείμενο σκέψης,

τότε θα επρόκειτο για ένα αποκλειστικά ανθρώπινο ένστικτο αφού στα ζώα δεν συναντιέται κάτι τέτοιο. Είναι όμως η κίνηση αυτή ίσως η πρώτη «τελετή»¹¹¹. Είναι αυτή που πηγάζει από τον πόνο της απώλειας του ανθρώπου και από την επιθυμία του συνανθρώπου του να σηματοδοτήσει την απώλεια αυτή. Αυτή η «σηματοδότηση» του νεκρού σώματος, η πλέον πρόιμη έκφραση της συμβολικής λειτουργίας, δεν θα είχε νόημα αν δεν αποτελούσε μια φανερή, κοινή ιδέα στην ανθρώπινη κοινότητα.

Μύθος και τελετή δεν συνεκτείνονται. Από τη μία ο μύθος είναι μια μορφή έκφρασης – ο «λόγος» της πρόιμης φάσης του ανθρώπου, που μέσα από τη φαντασία του, ερμήνευε τα φυσικά φαινόμενα και την αλληλουχία των γεγονότων που οδήγησαν στην ύπαρξή του, την προέλευση του κόσμου αλλά και την πορεία του πάνω στη Γη. Ο μύθος υπάρχει με ή χωρίς το έθιμο, αφού η λειτουργία του, μέσω της προφορικής παράδοσης, είναι ευρύτερη αυτής του να «κυρώσει» ή να περιγράψει μια τελετουργική πρακτική. Από την άλλη, η τελετή είναι δρώμενο, είναι πράξη συμβολική η οποία μπορεί να εκτελείται όμοια, μιμητικά, από γενιά σε γενιά - από αιώνα σε αιώνα. Αλλάζει ωστόσο τρόπους και νοηματοδοτήσιμο πλαίσιο της μυθολογίας στην οποία εντάσσεται και ανάλογα με τις δυναμικές της κοινωνίας η οποία την «σκηνοθετεί».

3. Ο Διόνυσος και ο μύθος του

Ας επιστρέψουμε όμως στο Διόνυσο και στο μύθο του, μια που ο έφηβος θεός, είναι θεός-τελεστής, παρευρίσκεται στις σημαντικότερες τελετές στην κοινωνία της αρχαίας Αθήνας, της Αθήνας της δημοκρατίας: τελετές ενηλικίωσης, όπως τα *Οσχοφόρια*, τελετές έκστασης και ίασης, όπως ο Κορυβαντισμός, τελετές μύησης, όπως τα Ελευσίνια Μυστήρια. Στο ελληνικό κοσμοσύστημα οι τελετές του Διονύσου ήταν η «μαγιά» που οδήγησε στην θεατρική δημιουργία (Κοντογιώργης, 2006, σ. 388).

α) Η γέννηση του Διονύσου. Ο Διόνυσος γεννήθηκε δυο φορές: μια από τη μητέρα του, τη θνητή Σεμέλη, ερωμένη του Δία και μια δεύτερη από τον ίδιο το Δία, όταν τον έκρυψε στο μηρό του για να τον σώσει από την ζήλια της Ήρας: μεταμφιεσμένη σε μαμή, η φθονερή Ήρα την έπεισε να ζητήσει από τον εραστή της το Δία, να της φανερωθεί στη θεϊκή του μορφή. Εκείνος ήξερε. Όμως, η Σεμέλη

¹¹¹Η λέξη *τελετή* προέρχεται από το ρήμα *τελέω* - *τελώ* που σημαίνει κάνω, εκτελώ, πραγματοποιώ.

επέμενε, τυφλωμένη από τις παραινέσεις της Ήρας, σε σημείο που δεν δεχόταν να τον ξαναδεχθεί στο κρεβάτι της. Θυμωμένος, ο βασιλιάς των θεών αποκαλύφθηκε, κεραυνός, αστραπή, με όλη την αίγλη της Ολύμπιας του εμφάνισης. Το παλάτι ζώστηκε τις φλόγες των κεραυνών του τρομερού βασιλιά των θεών. Η Γη έσπευσε να διασώσει το θείο βρέφος τυλίγοντας με κισσό τους κίονες του ανακτόρου και ο Ερμής, σύμφωνα με τον Απολλόδωρο έραψε το βρέφος στο μηρό του Δία και μετά από τρεις μήνες το έφερε ξανά στο φως (Graves, 1955/1979, τομ. Α', σ. 40 & Απολλώνιος Ρόδιος, 3^{ος} αι. π.Χ./1999, Δ 1137).

Γι' αυτό ο Διόνυσος είναι *Πυριγενής* και *μηρορραφής*, *διμήτωρ* και *δισσότοκος* (Κακριδής, 1986). Αυτή η διπλή γέννηση του Διονύσου, στην αρχή πρόωρα, με το χωρισμό από τη μήτρα και μετά ως θείο βρέφος που τίκτεται μέσα από το μηρό του πατέρα, θυμίζει την «δεύτερη γέννηση» των μυητικών τελετών ενηλικίωσης που συναντάμε στις περισσότερες ανθρώπινες κοινότητες. Ο έφηβος μέσα από μια ιερή δοκιμασία, που σε κάθε λαό έχει πολλά διαφορετικά αλλά και κοινά χαρακτηριστικά, ετοιμάζεται να εισέλθει στον κόσμο των ενηλίκων. Τις περισσότερες φορές αυτό συμβαίνει με έναν συμβολικό χωρισμό από τη μητέρα -μήτρα του νεαρού αγοριού και την είσοδό του στον κόσμο των ενηλίκων ομόφυλών του: ο έφηβος ξαναγεννιέται, γίνεται άντρας – η νεαρή κοπέλα, η κόρη, γίνεται γυναίκα, αντίστοιχα. Το φυλετικό στοιχείο είναι το κατεξοχήν κοινό χαρακτηριστικό των τελετών μετάβασης: οι τελετές αυτές πραγματοποιούνται ανάμεσα στα μέλη του ίδιου φύλου και είναι διαφορετικές για τα αγόρια και για τα κορίτσια. Όπως και κάθε μυητική τελετή, αυτές συμβολίζουν μια δεύτερη γέννηση – μια αναγέννηση του μύστη.

Ο Διόνυσος γεννιέται με κέρατα, στεφανωμένος με φίδια. Μπορεί και μεταμορφώνεται, μα δεν μπορεί να ξεφύγει από τη ζήλια της Ήρας. Τον αρπάζουν οι Τιτάνες και τον σπαράζουν σε κομμάτια. Ενώ βράζουν τα κομμάτια σε ένα καζάνι, το αίμα πετάγεται και από το έδαφος όπου πέφτει φυτρώνει μια ροδιά¹¹². Αυτή τη φορά παρεμβαίνει η Ρέα, κόρη της Γης, τον συναρμολογεί και τον φέρνει ξανά στη ζωή. Ο κερασφόρος Διόνυσος θυσιάζεται, μέσα από έναν *σπαραγμό* μα στη συνέχεια ανασυντάσσεται χάρη στη σωτήρια παρέμβαση των χθόνιων δυνάμεων. Αυτή η θυσία, του θεού-ζώου θυμίζει την πρωταρχική θυσία του κυνηγημένου ζώου που λαβώνεται, αιχμαλωτίζεται, σπαράσσεται και γίνεται βορά για τους θύτες του.

¹¹²Σπόρους ροδιού έδωσε ο Άδης στην Περσεφόνη όταν έμαθε την απόφαση των θεών, να την αφήσουν να επιστρέψει στην επάνω κόσμο. Με το ρόδι την «έδεσε» με δεσμά γάμου, υποχρεώνοντάς την να επιστρέφει, τρεις μήνες το χρόνο, μαζί του στον Κάτω Κόσμο

Ο σπαραγμός του Διονύσου -ταύρου συμβολίζει τη κυνηγετική πράξη, μια πράξη που από μόνη της, στις «πρωτόγονες» κοινωνίες των κυνηγών - τροφοσυλλεκτών είναι πράξη ιερή. Αποτελεί ένα πρώτο βήμα προς την ενηλικίωση του νεαρού έφηβου, ο οποίος εισέρχεται στον κύκλο της ζωής και των ενηλίκων: το πρώτο κυνήγι. Διότι ποια θα ήταν η διαφορά, ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο, αν το ανθρώπινο κυνήγι δεν είχε κάποια ιερότητα; Τα ζώα, κυνηγούν και αυτά άλλα ζώα για να επιβιώσουν. Στη συνέχεια τα τρώνε ωμά, όπως καταβρόχθισαν οι Τιτάνες τον νεαρό Ζαγρέα (πρβλ. κατωτέρω, στο ίδιο κεφάλαιο).

Όταν ο άνθρωπος κυνηγά, μιμείται τη φύση, μιμείται το ζώο. Έχοντας όμως συνείδηση του θανάτου, ο άνθρωπος καθαγιάζει την πράξη του κυνηγιού και παράλληλα, το ίδιο το θύμα της ιερής αυτής πλέον πράξης του, μέσα από την έννοια της θυσίας. Ο άνθρωπος σκοτώνει για να επιβιώσει, όμως ταυτόχρονα αισθάνεται, τουλάχιστον σε αυτά τα πρώτα στάδια της ύπαρξής του πάνω στη γη, ότι η σάρκα που θα του δώσει την τροφή είναι προϊόν της ζωής, άρα μετέχει της ζωής, της οποίας μετέχει και ο ίδιος. Αντιλαμβάνεται τη ζωή σαν μια δύναμη, η οποία μεταφέρεται από το φυτό στο ζώο και από το ζώο στον άνθρωπο.¹¹³ Τη δύναμη αυτή, ο άνθρωπος την ονομάζει *τοτέμ*, *πνεύμα* ή *θεό* και την ασπάζεται. Το ζώο θυσιάζεται. Η σάρκα του ψήνεται στη φωτιά και η διαδικασία αυτή, μια ανθρώπινη διαδικασία, αποτελεί, θα μπορούσε κανείς να πει, και αυτή, μια «πρώτη» τελετή. Είναι η διαφορά ανάμεσα στο ωμό και στο μαγειρεμένο – ανάμεσα στον τρόπο των ζώων και στον τρόπο των ανθρώπων. Οι μεταμορφώσεις του Διονύσου, από ζώο σε άνθρωπο (μέσα από το σπαραγμό και το βράσιμο των μελών του) και από άνθρωπο σε θεό, απηχούν τις πρωταρχικές μορφές του ιερού. Η τριάδα αυτή, ζώο-άνθρωπος-θεός ξεκινά από τα βάθη της ανθρωπότητας και φτάνει ως τον Αμνό του Θεού, το Χριστό.

β) Ζαγρεύς. Σπαραγμό από τους Τιτάνες υφίσταται και ο Ζαγρέας, μια άλλη ενσάρκωση του Διονύσου: ο “Μεγάλος Κυνηγός”. Γιος του Δία και της Περσεφόνης, φυγαδεύεται και αυτός από τους Κουρήτες στο Ιδαίο Άντρο, ένα άλλο σπήλαιο της Κρήτης όπου είχε καταφύγει ο Δίας κυνηγημένος πάλι από τον πατέρα του, Κρόνο. Εκεί, στο Ιδαίο Άντρο, μαζί με τους βοσκούς του όρους Ίδα, ο Δίας ενηλικιώθηκε και προετοίμασε την ανατροπή του πατέρα του, Κρόνου. Εκεί έβαλε τους Κουρήτες ο

¹¹³Εξ ου και η έννοια της ιερής μετάληψης που συναντάμε στις περισσότερες ανθρώπινες δοξασιές.

Δίας να φυλάξουν το Ζαγρέα και ναχοροπηδούν γύρω του κρούοντας τα όπλα τους για να σκεπάσουν το κλάμα του, όπως έκαναν και για τον ίδιο στη Δίκη. Όμως ο μικρός Ζαγρεύς δεν γλίτωσε από τους Τιτάνες. Ένα βράδυ, καθώς έπαιζε με τους πεσσούς του και κοιτούσε τον εαυτό του στον καθρέφτη, εκείνοι εμφανίστηκαν σαν φαντάσματα, πασαλειμμένοι με γύψο και του ρίχτηκαν (Kerenyi, 1964/2002, κ. 15)¹¹⁴.

Η πρώτη φιλοσοφία θα φανταστεί, σαν ένα παιχνίδι αντικατοπτρισμού, αυτή την εικόνα του Διονύσου: *Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληῆ* (ο Αἰὼν είναι ένα παιδί που παίζει, παίζει πεσσούς· η βασιλεία είναι του παιδιού), λέει ο στίχος του Ηράκλειτου. Πρέπει κάθε φορά, ο παῖς, στο παιχνίδι του, να ρίχνει κάτω τα πούλια και να τα τοποθετεί από την αρχή: είναι το απαραίτητο χάος πριν από κάθε νέα δημιουργία. Αυτός ο χρόνος, που είναι ταυτόχρονα χρόνος του απρόβλεπτου, του νέου, του γίνεσθαι (Bergson, 1889/1998 & Πρελορέντζος, 2018), της πολλαπλότητας, βρίσκεται, ίσως, στην καρδιά της εξέλιξης, όχι μόνο του ανθρώπου αλλά κάθε μορφής ζωής. Μήπως τελικά ο Διόνυσος είναι ο θεός της *διάρκειας*, αυτού του *σχετικού, δημιουργικού* χρόνου της ψυχής, όπως τον περιγράφει ο Henri Bergson; Αυτό τουλάχιστον θα παρατηρήσει η Jane Ellen Harrison (1912, σ. 8). Δημιουργικός αλλά και απρόβλεπτος, φέρει μέσα του το φως και το σκοτάδι της ψυχής. Είναι ο χρόνος κάθε έμβιου όντος που γεννιέται, ωριμάζει, γερνά και πεθαίνει. Η μάχη για την επιβίωση του ίδιου του Διονύσου, όπως και οι μεταμορφώσεις του μας θυμίζουν τη ζωτική ορμή που διαπερνά τα όντα και τα μεταμορφώνει.

Στην προσπάθειά του να ξεφύγει από τους Τιτάνες, ο Ζαγρέας άρχισε τις μεταμορφώσεις του: έγινε Δίας, Κρόνος, λέων, άλογο, κερασφόρο φίδι, τίγρης, ταύρος. Αυτή ήταν η τελευταία μορφή που έλαβε ο Ζαγρέας. Οι Τιτάνες τον άδραξαν γερά από τα κέρατα και τα πόδια, τον σπάραξαν με τα δόντια τους και τον καταβρόχθισαν ωμό. Το μακάβριο αυτό γεύμα διέκοψε η Αθηνά, που έσωσε την καρδιά του Ζαγρέα, την έκλεισε μέσα σε ένα γύψινο ξόανο που του φύσηξε ζωή και ο Ζαγρεύς έγινε αθάνατος. Τα οστά του συλλέχθηκαν και ενταφιάστηκαν στους Δελφούς – εκεί όπου στήθηκε ο μαντικός τρίποδας του Απόλλωνα.

Κάποιες εκδοχές του μύθου εμφανίζουν τον ίδιο τον Απόλλωνα να συλλέγει τα οστά του Ζαγρέα-Διονύσου (Kerenyi, 1964/2002, σ. 240). Σε κάθε περίπτωση, ο

¹¹⁴Στο ίδιο έργο, ο Karl Kerényi μας λέει ότι για τους ορφικούς, οι Τιτάνες συμβολίζουν τους υπόγειους προγόνους του ανθρωπίνου γένους ενώ ο Dodds (1951/1996, σ. 113) συμπληρώνει ότι οι Τιτάνες παραπέμπουν στην χαώδη και ωμοφαγική προέλευση της ανθρωπότητας.

Διόνυσος είχε και αυτός τη θέση του στους Δελφούς: τον χειμώνα, που ο Απόλλωνας ταξιδεύει στη χώρα των Υπερβορείων και σταματούν οι χρησμοί, στους Δελφούς ακούγονται Διθύραμβοι και υμνείται ο Διόνυσος. Και κάθε δυο χρόνια, το χειμώνα, οι οργανιστικές *Θυιάδες* κόρες της πρώτης ιέρειας του Διονύσου, της *Θυίας* – αυτής που θύει (θυσιάζει), ανέβαιναν από την Αττική στον Παρνασσό και τελούσαν τα όργια του Διονύσου (Παυσανίας, 2^{ος} αι. μ.Χ./1976, I 4, σελ. 693). Σύμφωνα με τον Παυσανία που επισκέφθηκε τους Δελφούς τον 2^ο αιώνα μ.Χ, το ανατολικό αέτωμα παρουσιάζει τον Απόλλωνα περιτριγυρισμένο από τις Μούσες ενώ το δυτικό το Διόνυσο ανάμεσα στις Θυιάδες – ενδεικτικό της σχέσης του κάθε θεού με το φως, το σκοτάδι, τη ζωή, το θάνατο.

Ο Ζαγρέας με τις μεταμορφώσεις του, όπως και ο Διόνυσος, ο Διόνυσος-Ζαγρέας, μοιάζει να είναι το πνεύμα που διαπερνά τις διαφορετικές μορφές της κυρίαρχης, πατριαρχικής θεότητας: Δίας, Κρόνος, αλλά και της τοτεμιστικής θεότητας – ή έστω, αρχετυπικών λατρευτικών συμβόλων: άλογο, φίδι, τίγρης, ταύρος. Έτσι η κυρίαρχη μορφή του θεού επιστρέφει στην αρχετυπική μορφή του ταύρου, η οποία θα κυνηγηθεί και θα θυσιαστεί. Στους μύθους οι μορφές των θεών αντικατοπτρίζονται, όπως και τα παθήματά τους: Δίας, Διόνυσος, Ζαγρεύς. Στη μυθολογική σκέψη ο σαφής, ο ακριβής ορισμός των μορφών και των “μυθεμάτων” με την έννοια των αφηγηματικών κατασκευών μιας μυθολογικής δομής, όπως θα την εννοούσε ο Levi-Strauss, δεν είναι τόσο σημαντικός όσο οι ίδιες οι μυθολογικές μορφές και εκείνο που αυτές συμβολίζουν. Υπό αυτή την έννοια, ο Δίας, ο Διόνυσος, ο Ζαγρέας, διασχίζουν την ίδια διαδρομή από την βρεφική στην εφηβική και στη συνέχεια στην ενήλικη φάση τους, συνοδευόμενοι από έναν θίασο προπόλων. Σε αυτή του τη διαδρομή, ο Δίας – Κούρος (δηλαδή νέος άνδρας) συνοδεύεται από τους Κουρήτες που λέγονται και Ιδαίοι Δάκτυλοι και συγγενεύουν με τους Κάβειρους της αρχαίας Σαμοθράκης. Ο Διόνυσος συνοδεύεται από τους Κορύβαντες που είναι συγγενείς των Κουρητών, αλλά και των τραγόμορφων Σατύρων.

Προς επίρρωση της σχέσης του Ζαγρέα με τους Κουρήτες είναι η αναφορά ενός πανάρχαιου εθίμου ωμοφαγίας στην Κρήτη το οποίο αναφέρεται στην χαμένη τραγωδία του Ευριπίδη, «Κρήτες»: μια μυητική τελετή όπου οι «προφήτες του Δία», οι Κουρήτες, ως Χορός, ντυμένοι στα λευκά, αφήνουν το ναό τους και παίρνουν νύχτα τα βουνά ως μύστες του Ζαγρέα. «Μαζί με τον νυχτοπλάνητο τούτο θεό δρομίσανε νύχτα στα βουνά, τέλεσαν την ωμοφαγική τους μετάληψη, ύψωσαν τις

λαμπάδες της κουρητικής λατρείας της Μεγάλης Θεάς, σα θεάς των Βουνών και οσιωμένοι, πήραν τον τίτλο των «Βάκχων» (Λεκάτσας, 1999, σ. 25).

Οι Κορύβαντες, οι συνοδοί του νεαρού θεού είναι εκεί για να τον βοηθήσουν στη διαδικασία αναγέννησής του. Σε μια άλλη εκδοχή του μύθου, όπως την διηγούνται οι Ορφικοί, ο Διόνυσος γεννήθηκε σε μια σπηλιά στη Σικελία όπου η Δήμητρα ερχόμενη από την Κρήτη είχε φυγαδέψει την Περσεφόνη. Η Κόρη άρχισε να υφαίνει ένα ένδυμα για τον πατέρα της το Δία και τη μητέρα της τη Δήμητρα το οποίο αναπαριστούσε τον κόσμο. Μαγεμένος από το έργο, ο Ζευς την πλησίασε με τη μορφή φιδιού και από την ένωση αυτή, πατέρα και κόρης, γεννήθηκε ο κερασφόρος γιος-διάδοχος, Διόνυσος: το παιδί τοποθετείται πάνω σε ένα θρόνο, φυλασσόμενο από τους Κουρήτες ώσπου να εμφανιστούν οι Τιτάνες και να το κατασπαράξουν με τον τρόπο που περιγράψαμε. Ο θρόνος αυτός, πάνω στον οποίο, σε αρκετά αγγεία, αναπαρίσταται ο Διόνυσος, απηχεί την τελετή της ενθρόνισης των Κορυβάντων στην οποία πρωταγωνιστούσαν νεαροί έφηβοι στην αρχαία Αθήνα. Οι Τιτάνες, είναι πασαλειμμένοι με γύψο. Έχουν έρθει σαν νεκροί από τον κάτω κόσμο όπου τους είχε δέσει ο Ζευς. Το πασάλειμμα με γύψο ή με λευκό πηλό το συναντάμε συχνότατα σε τελετουργική χρήση από ιθαγενείς λαούς της Αφρικής, της Αμερικής, του Ειρηνικού. Ίσως να συμβολίζει τον κόσμο των νεκρών και το πέρασμα στην αναγέννηση. Το συναντάμε επίσης στα μυστήρια του Σαβάζιου, θρακικής και φρυγικής θεότητας των υπέων, των νομάδων, της βλάστησης και του σιταριού που στην κλασική Ελλάδα παρομοίαζαν με το Διόνυσο¹¹⁵ και σε άλλα ορφικοδιονυσιακά μυστήρια (Λεκατσάς, 1971/1999, σ. 87).

Οι Κορύβαντες είναι οι συνοδοί των νεαρών εφήβων στη μετάβαση προς την ενηλικίωση. Είναι σύμβολα νεότητας, σφρίγους, ερωτικής ορμής. Φέρουν τη δύναμη των πολεμιστών αλλά και την τρέλα της ήβης. Δεν είναι στρατοί, είναι *θίασοι*. Είναι δυνατοί αλλά και επαναστάτες. Κρύβουν μέσα τους τη νέα εξουσία που θα ανατρέψει την παλιά, όπως ο Δίας ανέτρεψε τον Κρόνο και ο Κρόνος είχε προηγουμένως ανατρέψει τον Ουρανό. Είναι εμποτισμένοι από *ενθουσιασμό*, αυτή τη ζωτική ορμή που μας θυμίζει το *μάννα* των “πρωτόγονων” λαών. Οι Κορύβαντες είχαν τη δική τους τελετή στην αρχαία Αθήνα: τη *ενθρονισμό* του νέου που μυείται στον Κορυβαντισμό.

¹¹⁵ Λεξικό της Σούδας, ομώνυμο λήμμα, εξομοιώνει το Διόνυσο με τον Σαβάζιο.

Στην τελετή κάνει σαφή αναφορά ο Πλάτωνας στο διάλογο *Ευθύδημος* (4^{ος} αι. π.Χ./1987, 277d-e, σ. 49), λέγοντας ότι τη στιγμή του *ενθρονισμού*, οι Κορύβαντες τελούν χορούς και μουσικές που οδηγούν τον νεοφώτιστο στην κατάλληλη ψυχική κατάσταση ώστε να δεχθεί τη μύηση. Στους *Νόμους* ο Πλάτων (4^{ος} αι. π.Χ./1988, 790d, σ. 483-485) αναφέρεται στα *Κορυβάντων ιάματα* σαν μια τεχνική θεραπείας της *μανίας* μέσω της κίνησης και του ρυθμού¹¹⁶: η τεχνική αυτή, μας λέει ο σοφός Αθηναίος, παραπέμπει στην ίδια τη βρεφική ηλικία, όταν οι μητέρες, στην προσπάθεια να κοιμίσουν τα παιδιά τους, τα λικνίζουν αδιάκοπα και τους τραγουδούν, τα γεμίζουν με ήχο και ρυθμό για να ησυχάσουν. Οι φόβοι που φωλιάζουν ήδη από την παιδική ηλικία στον άνθρωπο – με πρώτο ίσως τον φόβο του κενού και της σιωπής, κατευνάζονται, καλύπτονται, από την ίδια τη δύναμη της ζωής.

Στο ώριμο αυτό έργο του, ο Πλάτωνας, ως *Αθηναίος* και παρά τη κριτική στην αθηναϊκή δημοκρατία που έχει ασκήσει στα προηγούμενά του έργα, αποτίνει τιμή σε πολλά από τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ψυχοσύνθεση της πόλης και των πολιτών της. Ο διάλογος ξεκινά από το ανάκτορο της Κνωσσού, με προορισμό το *Διός άντρον και ιερόν* (4^{ος} αι. π.Χ./1988, 625b, σ. 24) εκεί δηλαδή όπου ο βασιλιάς Μίνωας της Κρήτης έλαβε τους Νόμους από τον πατέρα του, το Δία. Τα τρία πρόσωπα, ο κρητικός Κλεινίας, ο σπαρτιάτης Μέγιλλος και ο Αθηναίος ο Ξένος, σε ένα φιλοσοφικό – περιπατητικό προσκύνημα, ξεκινούν από το ανάκτορο, εκεί όπου βρίσκεται το κέντρο της πολιτικής εξουσίας, προς την πηγή, εκεί από όπου προέρχεται η νομοθετική αρετή, τη σπηλιά του Δία, σύμφωνα τουλάχιστον με την παράδοση: εκεί όπου οι Κουρήτες υμνούν τον Κούρο, πατέρα των θεών ζητώντας του να βοηθήσει τους νέους και την ευρωστία της πόλης και να βοηθήσει τη Θέμιδα να προσδώσει δικαιοσύνη. Γιατί «στην Κρήτη νομοθέτησε ο Δίας ενώ στη Σπάρτη, νομοθέτησε ο Απόλλωνας» (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./1988, 624a, σ. 22). Άραγε ποιος νομοθετεί στην ιδεατή πόλη – στην πόλη για την οποία θα συζητήσουν οι τρεις περιπατητές; Θεός ή άνθρωπος; θα αναρωτηθεί ο ξένος Αθηναίος. Με αυτό το θεμελιώδες ερώτημα του Αθηναίου-Ξένου αρχίζει ολόκληρο αυτό το έργο του Πλάτωνα – αυτή είναι ίσως η ερώτηση η οποία αποτελεί τη ραχοκοκαλιά του διαλόγου. Και αν ο Κρητικός και ο Σπαρτιάτης περπατούν με την ασφάλεια που τους δίνουν οι θεοί (Δίας, Απόλλων), που τους προσέφεραν τους Νόμους τους, ο

¹¹⁶Για τον Κορυβαντισμό ως θεραπεία της μανίας στην αρχαία Αθήνα, βλ. επίσης: Yulia Ustinova, *Corybantism: The Nature and Role of an Ecstatic Cult in the Greek Polis*, 1998, Horos

Αθηναίος, ο Ξένος, προχωρά ανιχνεύοντας, χτίζοντας διαλογικά, μέσα από ερωτήσεις, τα θεμέλια της καινούριας πολιτείας του.

Όταν γίνεται λόγος για τους νέους και τους χορούς τους και τους χορηγούς των χορών και της μουσικής, τις Μούσες και τον Απόλλωνα, ο Αθηναίος αισθάνεται την ηθική υποχρέωση να αναφερθεί σε ένα τρίτο είδος μουσικής που μένει να αποδοθεί στο Διόνυσο (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./1988, 665a, σ. 133) και στο κρασί, την κατεξοχήν *ουσία* του θεού. Ο ξένος παραθέτει μια σειρά από κανόνες που θα πρέπει να εφαρμόζονται κατά την κατανάλωση του οίνου, ανάλογα με την ηλικία και την περίσταση, όπως η επιτήρηση των μεθυσμένων από ξεμέθυστους, γηραιότερους στην ηλικία κτλ. Απέναντι στην αμηχανία των συνομιλητών του όταν τους μιλά για τη Διονυσιακή μουσική, μια μουσική που δεν κατατάσσεται ούτε στους ειρηνικούς ούτε στους πολεμικούς σκοπούς, ο Αθηναίος γίνεται σκληρός στην κριτική του, καθώς προτάσσει την ιδιαιτερότητα της πόλης. «Είστε δικαιολογημένοι βέβαια, γιατί πραγματικά δεν κατορθώσατε να φτάσετε στο ωραιότερο είδος του τραγουδιού, επειδή έχετε πολίτευμα στρατιωτικό και όχι για ανθρώπους που κατοικούν σε πόλεις και βάζετε τους νέους σας να βόσκουν σαν πουλάρια που βόσκουν με την αγέλη...» (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./1988, 666d, σ. 137). Η ελευθερία των Αθηναίων να επιδίδονται σε διονυσιακούς χορούς, εδώ, σχετίζεται με το ίδιο τους το πολίτευμα – τον τρόπο ζωής τους δηλαδή. Ο Διόνυσος, πατέρας της τραγωδίας, έχει την τιμητική του στην αθηναϊκή δημοκρατία, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού στον ελληνικό κόσμο, όπως μας επιβεβαιώνει με τον τρόπο του ο Πλάτωνας. Ως τρόπος ζωής και διαπαιδαγώγησης των νέων, η *μουσική* του Διονύσου, με την ευρεία έννοια ενός τρόπου έκφρασης που περιλαμβάνει χορό (όρχηση), μουσική και μίμηση, δεν κατατάσσεται ούτε στους πολεμικούς ούτε στους ειρηνικούς χορούς (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./1988, 815c, σ. 556) - είναι είδος καθεαυτό και ίσως συστατικό της ίδιας της ελευθερίας.

Ετσι δέν είναι παράξενο πώς ή εποχή πού γίνεται λόγος, ύστερα από τόν 'Ησίοδο, γιά τό Διόνυσο είναι από τόν έβδομο αιώνα καί πέρα , όταν αρχίζει νά διαμορφώνεται τό δημοτικό στοιχείο , νά συγκρούεται μέ τήν άριστοκρατία καί νά παίρνει τήν ήγεσία τού άγροτικού στοιχείου. Ό προσεταιρισμός ενός θεού πού άφέντευε στούς άγροτικούς πληθυσμούς ήταν ένας καλοζυγισμένος πολιτικός υπολογισμός της έμποροναυτικής τάξης γιά τόν προσεταιρισμό καί τήν παρακίνηση τού πιό συντηρητικού καί δυσκίνητου , τού άγροτικού , στοιχείου. Από τήν άλλη, στά μάτια τών έμποροναυτών, πού γνώρισαν τούς Θνήσκοντες Θεούς τής Μικρασίας, τής Συρίας, τής Παλαιστίνης, τής Αιγύπτου, ή θρησκεία τού Θνήσκοντος Θεού είχε κοσμοπολιτικό χαρακτήρα. Ένας άκόμη θεός, πού δέν

ξεχώριζε άριστοκράτες και λαϊκούς , πού δέ φθονούσε τόν ύψωμό και δέν καταφρονούσε τόν ξεπεσμό, μά ίσομοίραζε τή θεϊκότητά του και στά δύο, ήταν θεός τής πολυπόθητης ισότηας κι έτσι καθόλου ξένος στην κοινωνικοπολιτική, για τήν ισότητα, πρωτοπορία. (Λεκατσάς, 1971/1999, σ. 137).

γ) Η θηλυκή πλευρά του Διονύσου. Επόμενη μεταμόρφωση του Διονύσου είναι να πάρει τη μορφή κοριτσιού: ο Δίας εμπιστεύεται τη φροντίδα του μικρού Διονύσου στην Περσεφόνη, η οποία τον πηγαίνει στον βασιλιά του Ορχομενού Αθάμαντα και στην γυναίκα του Ινώ, αδελφή της μητέρας του, της Σεμέλης. Τους πείθει να τον αναθρέψουν στο γυναικωνίτη του παλατιού, μεταμφιεσμένο σε κοπέλα. Η Ήρα δεν θα αργήσει να τον ανακαλύψει τιμωρώντας τους θετούς του γονείς με τρέλα: ο Αθάμας θα σκοτώσει τον γιό τους Λέαρχο περνώντας τον για ελάφι.

Ιδρυτής του Ορχομενού ήταν ο Μινύας. Ο Διόνυσος είχε καλέσει τις κόρες του τις Μινυάδες σε βακχικούς χορούς μα εκείνες αρνήθηκαν, μας λέει ο Πλούταρχος. Η Αλκιθόη, η Λευκίπη και η Αρσινόη ήταν πολύ εργατικές και προκομμένες για τέτοιες τρέλες. Προτίμησαν να κλώθουν και να υφαίνουν αντί να βακχεύουν, παρά τις παροτρύνσεις του μεταμορφωμένου σε κορίτσι, θεού. Οργισμένος, ο θεός συνέχισε τις μεταμορφώσεις του. Έγινε λιοντάρι, ταύρος, πάνθηρας, ενώ ταυτόχρονα από τα δοκάρια του αργαλειού έτρεχαν γάλα και νέκταρ. Τρομαγμένες οι Μινυάδες και με τη μανία που εμφύσησε μέσα τους ο Διόνυσος άρπαξαν τον μικρό Ίππασο, τον γιο της Λευκίπης και τον ξέσκισαν (*σπαραγμός*) γιατί τον πέρασαν για ελαφάκι. Έτρεξαν στα βουνά, στεφανωμένες κισσό και αμπέλι, ώσπου ο Ερμής με το μαγικό του ραβδί τις μεταμόρφωσε σε νυχτερινά πουλιά, νυχτερίδα, κουκουβάγια, μπούφο (Graves, 1955/1979 Α', σελ. 27 & Πλούταρχος, 1^{ος} αι. π.Χ./1995 Β', 38).

Οι θηλυκές μεταμορφώσεις του Διονύσου μοιάζουν να είναι οι πιο επικίνδυνες. Στις *Βάκχες* του Ευριπίδη, η Αγαθή, συνοδευόμενη από τις Μαινάδες, εμποτισμένη από διονυσιακή μανία, περνά τον γιό της Πενθέα για λιονταράκι και τον σκοτώνει θριαμβευτικά. Ο Πενθέας είναι ντυμένος με τα γυναικεία ρούχα, στολισμένος από τον ίδιο το Διόνυσο, που του υπόσχεται πως θα τον οδηγήσει στο θίασο των Μαινάδων. Η τραγωδία διδάσκεται από άντρες ηθοποιούς που υποδύονται γυναίκες φορώντας κοθόρνους. Όπως παρατηρεί ο Richard Seaford, η συνήθεια του τρανσβεστισμού των ηθοποιών και του Χορού στην τραγωδία «θα ήταν αδιανόητη αν δεν υπήρχε το πρότυπο του τελετουργικού τρανσβεστισμού» (Seaford, 2003, σελ. 422-423).

Η μάσκα είναι το alter ego του Διονύσου, οι ίδιες οι μεταμορφώσεις του. Η μάσκα είναι το κατεξοχήν σύμβολο των τελετουργιών των «πρωτόγονων» λαών – τη συναντάμε στην Αφρική, στην Ασία, στην Ωκεανία, στην Αμερική – κάθε φορά εκφράζει τους προγόνους, το τοτέμ, το ιερό. Στην Αθήνα, οι γιορτές του Διονύσου είναι γιορτές αφιερωμένες στα πιο σπουδαία δώρα του θεού: το θέατρο, το ρυθμό και γενικότερα τη *μίμηση* - στα Μεγάλα Διονύσια πραγματοποιούνταν αγώνες δραματικών παραστάσεων. Στα Ανθεστήρια τελούνταν ο ιερός γάμος του θεού με τη «βασίλισσα», σύζυγο του Βασιλιά Ιερέα. Στα Λήνια οι Μαινάδες χόρευαν εκστατικούς χορούς γύρω από το ξύλινο ξόανο του θεού. Ο κερασφόρος Διόνυσος φέρνει για λίγο τους νεκρούς πάνω στη γη, μέσα από τις τραγικές παραστάσεις, προσφέροντάς τους *χοές*¹¹⁷ ή κατεβαίνοντας ο ίδιος στον Άδη και επιστρέφοντας πίσω, στη γη¹¹⁸. Ο Διόνυσος με κέρατα ταύρου, τριγυρισμένος από τραγόμορφους Σάτυρους, Πάνες ή Σειληνούς μας θυμίζει τις μεταμορφώσεις της τοτεμικής θεότητας, τους *θηριανθρώπους* που χορεύουν γύρω από τον κυνηγημένο ταυρότραγοστα σπήλαια, ιερούς τόπους των πρωτανθρώπων, των Μινωιτών αλλά και των Ιώνων, οι πόλεις των οποίων τον λάτρεψαν περισσότερο.

Η παρενδυσία, το παιχνίδι της μεταμφίεσης του ενός φύλου σε άλλο, είναι χαρακτηριστικό τελετουργιών όπως οι τελετές μετάβασης (rites de passage). Έτσι, στην Αθήνα, στην πομπή των *Οσχοφορίων*, οι νεαροί έφηβοι φορούν κληματόβεργες φορτωμένες με τσαμπιά, τους *όσχους* και κατευθύνονται από το ναό του Διονύσου στο Φάληρο, στο ιερό της Αθηνάς Σκιράδος. Επικεφαλής της πομπής είναι δύο αγόρια μεταμφιεσμένα σε κορίτσια, όπως αναφέρει ο Γάλλος ιστορικός Pierre Vidal-Naquet (1983, σ. 160), σημειώνοντας ότι η Αθηνά *Σκιράς* είναι συνδεδεμένη με τα έθιμα της μεταμφίεσης με τα ρούχα του αντιθέτου φύλου.

Αραγε ο ίδιος ο μύθος, η ίδια η προσωπικότητα του Διονύσου θα μπορούσε να δικαιολογήσει αυτό το φαινόμενο, το οποίο συναντάμε και σε άλλες κοινωνίες, αναφορικά με τις τελετές μετάβασης και όχι μόνο; Είναι ο Διόνυσος, ο αιώνιος έφηβος, ο άνθρωπος-θεός, αυτός που στις γιορτές και στις τελετές του όλα ανατρέπονται – και άρα όλα επιτρέπονται – όλα, εκτός από τους ίδιους τους κανόνες. Αν οι μύθοι ενσωματώνουν τελετές και οι τελετές, μύθους που πηγάζουν μέσα από

¹¹⁷Τέτοια γιορτή είναι και οι *Χύτροι* κατά την Τρίτη μέρα των Ανθεστηρίων, όπου παραμονή της, ανεβαίνουν από τον Άδη οι ψυχές να τριγυρίσουν στον Άπάνω Κόσμο.

¹¹⁸Ο Διόνυσος κατεβαίνει στον Άδη σε μια λίμνη, στην περιοχή *Έν Λίμναις* της Αττικής από όπου επανέρχεται, ανεβασμένος σε ένα καράβι, την τρίτη μέρα των *Ανθεστηρίων*. Την κατάβαση του Διονύσου στον Άδη μας παρωδεί ο Αριστοφάνης στους *Βατράχους*.

την ψυχή της κοινότητας όταν αυτή ονειρεύεται ή απλά επιθυμεί, τότε η παρενδυσία, είναι και αυτή ένα κοινωνικό φαινόμενο που αποκτά το δικαίωμα εκπροσώπησης στον τόπο και στον χρόνο του ιερού, το οποίο η κοινότητα αναγνωρίζει. Αν και δεν αποτελεί πρακτική της καθημερινότητας – ή ακριβώς γι' αυτό, η παρενδυσία επιτρέπεται στο πλαίσιο της τελετής, συντελώντας στην συνοχή της κοινότητας. Και αν αυτά συμβαίνουν κατά τις τελετές και τους μύθους του Διονύσου, σημαίνει πως είναι «φαντάσματα» υπαρκτά, μέσα στην ανθρώπινη ψυχή. Να λοιπόν ένας θεός που αναγνωρίζει όλα τούτα τα ανάποδα που μπορεί να συμβούν στις ψυχές των ανθρώπων, όπως αγόρια ντυμένα κορίτσια, θεοί που φέρονται σαν άνθρωποι ή σαν ζώα¹¹⁹.

Οι τελετές του Διονύσου, με την αττική τραγωδία ως το υψηλότερο δημιούργημα του διονυσιακού πνεύματος, είναι γιορτές της διαφορετικότητας που μας φανερώνουν την πολυπλοκότητα της ανθρώπινης ψυχής στη συλλογική της έκφραση. Είναι γιορτές της ζωής, καθώς υμνούν τη γονιμότητα και την άνθηση της φύσης. Είναι γιορτές θανάτου, μέσα από τη θυσιαστική λατρεία και την κάθοδο προς τον Άδη. Είναι γιορτές όπου συχνά οι γυναίκες έχουν ένα ιδιαίτερο ρόλο, όπως στο μαιναδισμό και στη βακχεία – οι γυναίκες, οι οποίες, περιορισμένες στον οικιακό βίο, μαζί με τους δούλους, αποκτούν κυρίαρχη θέση στο χώρο του ιερού. Το ιερό είναι με λίγα λόγια, εδώ, ένας παράλληλος χώρος -κάτι σαν παράλληλο σύμπαν- στο ελληνικό κοσμοσύστημα το οποίο, με τη βοήθεια της Θέμιδος, μιας ακόμη γυναικείας θεότητας, θεσπίζει τους νόμους και τους θεσμούς.

Η σύγχρονη κοινωνία έδωσε δικαιώματα στις γυναίκες και σε άλλες κοινωνικές μειονότητες και αυτό είναι ένα τεράστιο βήμα προς την πρόοδο της ανθρωπότητας. Όμως μετά την επικράτηση των μονοθεϊσμών οι περισσότεροι από τους οποίους αντικατόπτριζαν πατριαρχικές κοινωνίες, οι γυναίκες έχασαν την όποια θέση είχαν στο χώρο του ιερού. Στις δυτικές, σύγχρονες κοινωνίες οι γυναίκες εξήλθαν σταδιακά από τον περιορισμό τους στο χώρο της εστίας, ηθικά και

¹¹⁹Αραγε αυτό να σημαίνει πως η κοινότητα αποδέχεται τα φαινόμενα αυτά όταν εμφανίζονται στην καθημερινή ζωή, όπως αυτό που θα ονομάζαμε σήμερα, με τις γνωστές ετικέτες που συνηθίζει να τοποθετεί ο πολιτισμός μας στη διαφορετικότητα όπως για παράδειγμα η κοινότητα «ΛΟΑΤ»; Αραγε αφορά η ιδιαιτερότητα αυτή στο δικαίωμα έκφρασής της στην κοινότητα; Αραγε θα υπήρχε ανάγκη διεκδίκησης, έναντι των σπισιστών (ή ειδικτών) της εποχής μας, αν αναγνωριζόταν η θυσιαστική υπόσταση των ζώων που αποτελούν σήμερα υλικό εκτροφής, πειραμάτων και κάθε είδους εκμετάλλευσης; Οι μεταμφιέσεις σε διαφορετικό φύλο, ή ακόμη, ζώο, παρατηρούνται σήμερα στις απόκριες και στα καρναβάλια, στο θέατρο και γενικότερα, στο χώρο της τέχνης και του θεάματος. Αν και, ως επί το πλείστον απογυμνωμένες ή απελευθερωμένες (;) από το τελετουργικό σκέλος τους, δεν καθίστανται λιγότερο ενδιαφέρουσες καθώς είναι ενδεικτικές ενός μακράιωνου συλλογικού υποσυνειδήτου.

πνευματικά αποδυναμωμένες, μια που αξίες συνδεδεμένες με αρχέγονα χαρακτηριστικά τους όπως η αίσθηση του δικαίου (Θέμις, Δήμητρα), ο έρωτας και η αισθαντικότητα (Αφροδίτη, Άρτεμις), η σοφία (Αθηνά), η γονιμότητα με την ευρύτερη έννοια (Ηρα, Εστία) είχαν ήδη εξαφανιστεί. Αλλά και για τα νεαρά αγόρια, το πέρασμα στον ενήλικο βίο έχει απεκδυθεί από οποιονδήποτε συμβολικό – τελετουργικό χαρακτήρα διαχωρισμού από τη μήτρα της οικογένειας και παράλληλα, ένωσης με τη «μήτρα» της φύσης, το κυνήγι, τη συλλογή και τη γνώση των φυτών. Στις περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες η ενηλικίωση σημαδεύεται, συχνά με τρόπο τραυματικό, από τη στρατιωτική θητεία. Η σύνδεση με τη φύση – και κατ'επέκταση με τη γη, υπήρξε ωστόσο καθοριστικός παράγοντας χάρη στον οποίο το άτομο ενίσχυε την αίσθηση της ταυτότητας, του φύλου, της φυλής, της πόλης, ακόμα και της ίδιας του της διαφορετικότητας. Η φύση, μέσα από τη λατρεία των στοιχείων της, την εθνοβοτανολογία ή το κυνήγι και βέβαια τη μυθολογία της, αποτελούσε ανέκαθεν το σημείο αναφοράς για την διαμόρφωση της ταυτότητας.

Η μελέτη των «πρωτόγονων» κοινωνιών, μέσα από την πληθώρα και την ιδιαιτερότητα των τελετουργιών τους αποκαλύπτουν τις εκφάνσεις αυτού που ο Carl Jung ονομάζει «συλλογικό ασυνείδητο» - το άφατο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, το οποίο αυτές αναγνωρίζουν και με το οποίο μοιάζουν να είναι πιο συμφιλωμένες. Το φαινόμενο της παρενδυσίας παρατηρείται σε έθιμα ή τελετές διαφορετικών κοινωνιών και φυσικά σχετίζεται με τη θέση που έχει το κάθε φύλο στη εκάστοτε κοινωνία. Η παρενδυσία είναι το βασικό χαρακτηριστικό της πλέον διαδεδομένης τελετής της φυλής των Ιατμούλ στην Παπούα- Νέα Γουινέα, η οποία ονομάζεται *Naven*. Η τελετή αυτή, γίνεται προς τιμήν ενός μέλους της κοινότητας το οποίο επέτυχε κάτι το εξαιρετικό, π.χ. κυνήγησε ένα πολύ άγριο ζώο, σκότωσε έναν εχθρό από αντίπαλη φυλή. Γίνεται επίσης προς τιμήν του νεαρού εφήβου μετά την πρώτη του κυνηγετική επιτυχία. Κύριο χαρακτηριστικό της τελετής είναι ότι οι άντρες της φυλής ντύνονται γυναίκες και οι γυναίκες άντρες και φέρονται αντίστοιχα. Την τελετή αυτή μελέτησε διεξοδικά ο ανθρωπολόγος Gregory Bateson στο ομώνυμο έργο του *Naven*, όπου μεταξύ άλλων προσφέρει μια ερμηνεία στο φαινόμενο της παρενδυσίας.

Ο Bateson (1958, σ. 175) ερμηνεύει το φαινόμενο αυτό μέσα από τη θεωρία της *σχισμογένεσης*: «μια διαδικασία διαφοροποίησης των κανόνων της ατομικής συμπεριφοράς που προκύπτει από τη σωρευτική αλληλεπίδραση μεταξύ ατόμων»: στην περίπτωση του άντρα και της γυναίκας και της θέσης τους σε μια συγκεκριμένη

κοινωνία, όπως αυτή που μελετά ο Βρετανός ανθρωπολόγος, μια κοινωνική ομάδα, π.χ. οι άντρες, τείνουν να συμπεριφέρονται κυριαρχικά, ωθώντας την συμμετρικά αντίθετη κοινωνική ομάδα -γυναίκες- σε μια υποτακτική συμπεριφορά. Αυτή τη διάδραση μεταξύ των δυο ομάδων, ο Bateson την ονομάζει *συμπληρωματική σχισμογένεση*: περισσότερο κυριαρχική συμπεριφορά από τη μια πλευρά μπορεί να οδηγήσει σε περισσότερο υποτακτική συμπεριφορά από την άλλη, ώσπου η σχέση να φτάσει σε μια ακραία κατάσταση. Αυτή η ακραία κατάσταση, παρατηρούμε, θα μπορούσε να είναι κατάχρηση εξουσίας ή αντίστροφα, εξέγερση. Στις τελετές οι ρόλοι αντιστρέφονται, «μπαίνει ο ένας στη θέση του άλλου», έστω σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, το οποίο όμως εκτονώνει τις αντιθέσεις, λειτουργώντας ρυθμιστικά, τελικά, ως προς την παγίωση των θεσμών της κοινωνίας.

Ο Bateson βλέπει επίσης ένα δεύτερο είδος σχισμογένεσης, που ονομάζει *συμμετρική σχισμογένεση*. Εδώ, οι δυο ομάδες υιοθετούν την ίδια συμπεριφορά, π.χ. στην περίπτωση των Iatmul της Παπούα- Νέας Γουινέας, όταν μια ομάδα αντρών καυχείται για την ίδια και τα επιτεύγματά της έναντι μιας άλλης ομάδας. Η έπαρση των μεν μπορεί να οδηγήσει σε περισσότερη έπαρση των δε κ.ο.κ (Bateson, 1958, 177 C), ώσπου και πάλι να επέλθει σύγκρουση (Bateson, 1972). Και τα δυο είδη σχισμογένεσης, στο μέτρο που εκφράζουν μια δυναμική των άκρων, μπορούν να οδηγήσουν σε φαύλο κύκλο τις δυο πλευρές.

Είναι λοιπόν το παιχνίδι της παρενδυσίας και της τελετουργικής αλλαγής των ρόλων ανάμεσα στα δυο φύλα μια μορφή *αντιστροφής* της σχισμογένεσης; Στην μακροσκελή ανάλυση του παράξενου αυτού εθίμου, ο Gregory Bateson δεν μας δίνει μια σαφή, καταληκτική απάντηση. Περισσότερο μας θέτει νέα ερωτήματα ως προς τη μελέτη του φαινομένου. Η ανάλυση του ωστόσο μας υποδεικνύει πως το ανατρεπτικό αυτό παιχνίδι των τελετών *Naven*, παίζει ένα ρόλο εκτόνωσης και εξισορρόπησης των δυο πλευρών και αποτροπής της φυγόκεντρης δυναμικής της σχισμογένεσης, συντελώντας στη διατήρηση των δομών του συστήματος.

Στο παιχνίδι αυτό, που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε παιχνίδι διονυσιακό, η ανατροπή των ρόλων, η αντιστροφή τους, στην ακραία τους έκφραση, γίνεται αποδεκτή ως μέρος του μύθου, υπαγορευμένο από το θεό. Τα παιδιά ενός «κατώτερου» θεού που όμως, διεκδικεί και παίρνει τελικά δεσπόζουσα θέση στην τελετουργική ζωή της πόλης, βρίσκουν πεδίο έκφρασης, υπό την προστασία του. Ο Διόνυσος είναι ο θεός της εφηβείας αλλά και της τρέλας, που ως έκφραση του

παραλόγου – και του ιερού¹²⁰ μπορεί να είναι εκστατική και μπορεί να είναι καταστροφική. Ο Διόνυσος είναι ο θεός της ιερής μανίας, που αναζητά τη θεραπεία της μέσα από την επιστροφή στον αρχικό σπαραγμό, στην πρώτη θυσία. Για τους ορφικούς, ο σπαραγμός του Διονύσου σημαίνει και την έλευση της ανθρώπινης φυλής: από τους καπνούς των λειψάνων του ξεπήδησε η ανθρώπινη φυλή, που κληρονόμησε έτσι τις φοβερές συνήθειες των Τιτάνων ενώ μαλάχθηκε με ένα ελάχιστο τμήμα θείας ψυχής, που είναι η ουσία του θεού Διονύσου. Ο άνθρωπος φέρει λοιπόν εκ γενετής μέσα του το σήμα – ή το τραύμα- της αρχικής βίας, φέρει κάτι από το προ-ανθρώπινο τέρας, μέσα του. Φέρει όμως και το φως της θείας ψυχής που αναδύθηκε μέσα από τις στάχτες του κακού.

Μια δυναμική *σχισμογένεσης* θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε και στη θεματική της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας. Σε αυτήν κυριαρχούν εκφράσεις απόλυτης εξουσίας (π.χ. Κρέων, Πενθέας) η οποία φτάνει στην *ύβρι* από τη μια, και εκφράσεις ηρωικής αντίστασης ή ανυπακοής (Αντιγόνη, Βάκχες) από την άλλη, ανάμεσα στις γενεές, στα δύο φύλα ή γενικότερα ανάμεσα στις μορφές εξουσίας που αντανακλούν δυο διαφορετικές απόψεις του δικαίου. Νικητές βγαίνουν στο τέλος οι θεοί. Μαζί τους, οι πολίτες, ως θεατές, αλλά και με τη φωνή του Χορού που τους εκπροσωπεί, παρακολουθούν τους τυράννους-ήρωες να εκθρονίζονται μέσα από τα πάθη και τις τριβές τους. Οι θεοί (με πρωτεργάτη το Διόνυσο) αλλάζουν τους ρόλους των ανθρώπων: κάνουν τους βασιλιάδες επαίτες (Οιδίπους), τους άντρες γυναίκες (Πενθέας) κ.ο.κ. Με τον τρόπο αυτό η κοινωνία υπό τη μορφή του χορού, παρατηρεί σαν σε καθρέφτη τις συνέπειες της περιχαράκωσης σε ρόλους, τάξεις, φυλές εκεί όπου τελικά κανείς δεν είναι ανώτερος από τους θεούς και τη μοίρα.

Η αττική τραγωδία είναι προϊόν αλλά και προπαγανδιστής της πόλης και του δημοκρατικού πολιτεύματος. Ο εμπνευστής της, ο Διόνυσος, αν και είναι ένας θεός «από τα παλιά», όπως υπαινίσσεται ο Ευριπίδης στις *Βάκχες* (407 π.Χ./1985), έρχεται στο προσκήνιο με τη δημοκρατική πόλη. Αντίθετα, κατά την εποχή του Ομήρου, εποχή του *οίκου* και της κρατικής δεσποτείας, ο κερασφόρος θεός είναι σχεδόν απών. Όπως παρατηρεί ο Richard Seaford (2003, σ. 504): ο Διόνυσος και οι εορτές του είναι παλιότεροι από την *πόλιν*, αλλά μόνο με την ανάπτυξή της αποκτά ο Διόνυσος κορυφαία σημασία. Τούτο συμβαίνει επειδή η νέα πολιτική ενότητα και η θεμελιακή αντινομία ανάμεσα σε αυτήν και στον ισχυρό *οίκον*, συνοδεύεται, όπως είδαμε, από

¹²⁰Τη σχέση της τρέλας και του παραλόγου με την ιερότητα θα εξετάσουμε και αργότερα. Προς το παρόν παραπέμπουμε στο κλασικό έργο του E.R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*.

ένα πλέγμα τελετουργικά εκφρασμένων αντινομιών: η σύνδεση της άγριας περιφέρειας με το αστικό κέντρο, ο μετασχηματισμός της ταυτότητας κατά τη μύηση, η ενδοοικογενειακή βία, η σύγχυση του ανθρώπινου θύματος με το θυσιαστήριο ζώο, η σωτηρία της πόλης χάρη στο εξιλαστήριο θύμα, η κατάλυση της γαμήλιας τελετουργίας, η καταστροφή του ισχυρού *οίκου*, η σύγκρουση των δύο φύλων. Αυτές τις επώδυνες αντινομίες οι πολίτες φαντάζονται πως τις επιβάλλει ένας θεός, που συχνά είναι ο Διόνυσος».

δ) Νύσα: το «πεδίο μηδέν» της διονυσιακής λατρείας. Με εντολή του Δία, ο Ερμής μεταμορφώνει προσωρινά το Διόνυσο σε κριάρι. Ο αγγελιοφόρος των θεών θα μεταφέρει το Διόνυσο στη *Νύσα*, στο όρος Ελικώνα και θα τον εμπιστευτεί στις νύμφες Μακρίδα, Νύσα, Ερατώ, Βρομιά και Βάκχη. Εκείνες τον φυγαδεύουν σε ένα σπήλαιο, όπου τον φροντίζουν και τον ταΐζουν μέλι. Ο Δίας για να τις ανταμείψει τις έκανε αστέρια, τις Υάδες. Κάποιοι λένε πως οι Υάδες ήταν η βροχή που έστειλε ο Δίας τη μέρα της γέννησης του Διονύσου. Άλλωστε και ο Δίας είχε φυγαδευτεί σε μια άλλη σπηλιά, στο Δικταίο Άντρο όπου τον τάισαν μέλι οι κόρες του Μελισσέα, Μελία και Ινώ, όταν τον ανέθρεψαν μαζί με τη γίδα Αμάθεια που του έδινε το γάλα της και με τον Τράγο-Πάνα, τον ομογάλακτο αδελφό του.

Εκεί, στη Νύσα, ο Διόνυσος επινόησε το κρασί. Κάπου εκεί πάλι, στο *Νύσιο Πεδίο*, έπαιζε η Κόρη με τις φίλες της, τις νύμφες, όταν μύρισε το νάρκισσο και ξαφνικά η γη άνοιξε και από μέσα ξεπήδησε το άρμα του Άδη. Ή μήπως ήταν ο *Διόνυσος* που τη μάγεψε κι ύστερα έγινε Πλούτωνας - βασιλιάς του Κάτω Κόσμου; «*ωὐτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος*» μας λέει ο Ηράκλειτος (Αξελός, 1974, σ. 257, απ. 15), δηλαδή, Άδης και Διόνυσος είναι το ίδιο πρόσωπο. Στους Δελφούς οι ιερείς θεωρούσαν τον Απόλλωνα ως το αθάνατο μέρος του Διονύσου.

Η Νύσα είναι το κρυφό σημείο, εκεί όπου κρύβεται ο κυνηγημένος θεός με τις τροφούς του, εκεί όπου εξαφανίζεται, θύμα απαγωγής, η Κόρη ενώ παίζει με τις φίλες της. Είναι τροφός για το Διόνυσο - για την Κόρη, μαύρη τρύπα. Είναι ένα πεδίο κενό από όπου όμως ξεφυτρώνει ο νάρκισσος και το αμπέλι, δυο φυτά που ξεγελούν την ψυχή. Εκεί άρπαξε ο Άδης την Κόρη, και από εκεί, ο Διόνυσος, με ένα κλαδί αμπέλι, ξεκίνησε την κατάκτηση του κόσμου: ο μύθος λέει ότι ο Διόνυσος, συνοδευόμενος από τον παιδαγωγό του τον Σειληνό και από τον έξαλλο στρατό των Σατύρων και των Μαινάδων, που όπλα τους είχαν το ραβδί το τυλιγμένο με κισσό με ένα κουκουναρί στην κορυφή του, σπαθιά και φίδια και εκφοβιστικούς ταυρόφθογγους,

περιπλανήθηκε σε όλο τον κόσμο, φέρνοντας μαζί του το κλήμα. Σε αυτή του την εκστρατεία ο Διόνυσος διέδωσε την δική του πίστη και πνευματικότητα, αυτή της μέθης, της λατρείας της φύσης, της έκστασης.

Η Νύσα είναι και το σημείο μηδέν της ελευθερίας του ανθρώπου: εκεί όπου επικρατούν αλλόκοτες δυνάμεις που ο άνθρωπος δεν μπορεί να ελέγξει. Οι δυνάμεις αυτές, δυνάμεις διονυσιακές, χθόνιες, ξεπηδούν μέσα από τα έργα της αττικής τραγωδίας σαν τα φαντάσματα των προγόνων με τα οποία έρχονται αντιμέτωποι οι ήρωες. Ο υπαρξισμός της αττικής τραγωδίας δεν είναι αυτόβουλος, χωρίς όμως να είναι απόλυτο έρμαιο των θεών και της μοίρας. Η τραγωδία εκφράζει ακριβώς αυτή την ένταση ανάμεσα στα δυο στοιχεία. Όμως στο προσκήνιο αυτής της παράδοξης τελετής που ονομάζεται θέατρο, είτε είναι κωμωδία είτε είναι τραγωδία, οι ήρωες¹²¹ έχουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά: για το λόγο αυτό χωρίς αμφιβολία μπορούμε να πούμε ότι το θέατρο αποτελεί την κατεξοχήν έκφραση του ανθρωποκεντρικού χαρακτήρα του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Αν η δημοκρατία είναι η «τροφός» του λόγου, η Νύσα είναι το πεδίο της σιωπής, εκεί όπου ο λόγος χάνεται και αρχίζει η μέθη, ή ο θάνατος: το «σημείο μηδέν» του λόγου. Στα Ελευσίνια Μυστήρια, κάποια στιγμή οι μύστες θα πρέπει να έχουν την εμπειρία αυτού του «σημείου μηδέν», που μοιάζει με έναν μικρό, τελετουργικό θάνατο¹²². Είναι όμως η ίδια η ενσωμάτωση του άφατου, του ά-λογου στον πνευματικό βίο της πόλης που ίσως την προστατεύει από την παράνοια της ύβρεως και του απολυταρχισμού. Το σημείο μηδέν του λόγου είναι και το σημείο της ιερής μανίας. Είναι αυτή που στα Μυστήρια οδηγεί τις ψυχές στο θάνατο για να επιστρέψουν όμως, πίσω, στη ζωή. Ο Ζαγρέας είναι *προπομπός* σε αυτήν την τελετουργική πορεία προς το θάνατο: οδηγεί τα σώματα. Ο Ερμής, είναι *ψυχοπομπός*: οδηγεί, στον Κάτω Κόσμο τις ψυχές.

¹²¹Σύμφωνα με τον Richard Seaford (2003), πρόκειται για τυράννους- πρωταγωνιστές της αθηναϊκής τραγωδίας.

¹²²Τη σημασία των Ελευσινίων Μυστηρίων στην πνευματική ζωή της Αθήνας αλλά και του ελληνικού κοσμοσυστήματος θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Κεφάλαιο VI. Οι καρποί της γης και η τελετή

τούς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν, καὶ τὴν τελετήν,

Πρῶτον μὲν τοῖ νυν, οὗ πρῶτον ἢ φύσις ἡμῶν ἐδεήθη, διὰ τῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας ἐπορίσθη· καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν, ὅμως αὐτῶ καὶ νῦν ῥηθῆναι προσήκει. Δήμητρος γὰρ ἀφικομένης εἰς τὴν χώραν, ὅτ' ἐπλανήθη τῆς Κόρης ἀρπασθείσης, καὶ πρὸς τοὺς προγόνους ἡμῶν εὐμενῶς διατεθείσης ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμνημένοις ἀκούειν, καὶ δούσης δωρεὰς διττάς, αἱ περμείγιστα τυγχάνουσιν οὖσαι, τούς τε καρπούς, οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασιν, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἢ δίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.

Και πρῶτα πρῶτα αὐτό που εἶχε πρωταρχικὴ καὶ ἀμεση ἀνάγκη ἡ φύσις μας, το ἔλαβε ἀπὸ τὴν πόλῃ μας. Μπορεῖ βέβαια αὐτό να εἶναι μονάχα μύθος, ὅμως ἀξίζει καὶ τώρα να τον πω: Ἡ Δήμητρα, μες στις περιπλανήσεις της ὅταν της ἔκλεψαν τὴν Κόρη, ἔφτασε κάποτε στη χώρα μας. Συμπάθησε λοιπὸν τοὺς προγόνους μας για ὅσα καλά της ἔκαναν —δεν μπορεῖ ἄλλος να τα μάθει αὐτὰ ἐξὸν ἀπὸ τοὺς μνημένους στα Ἐλευσίνια Μυστήρια— καὶ τοὺς χάρισε δῶρα διπλά, δῶρα που ἔχουν πολὺ μεγάλη ἀξία: Τοὺς καρπούς της γης ἀπὸ τὴν μια μεριά, που μας βοήθησαν να μὴ ζοῦμε σαν τα θηρία, καὶ τα Μυστήρια της Ἐλευσίνας ἀπ' τὴν ἄλλη, που δίνουν ἐλπίδες γλυκὲς στους μνημένους για το τέλος της ζωῆς μας, για τὴν αἰωνιότητα. (Ἰσοκράτη, Πανηγυρικός, 4,28)

“Δῶρα διττά”, εἶναι τα δυο ὑψίστα αγαθὰ που ἔχει ἀνάγκη ἡ “φύσις” των Ἑλλήνων. Μπορεῖ ἡ προέλευσή τους να ἐρμηνεύεται μέσα ἀπὸ ἓναν μύθο, τον μύθο της Δήμητρας καὶ της Κόρης, αὐτό ὅμως δεν ἀναιρεῖ τὴ ζωτικὴ σημασία τους για τις *φυσικὲς ἀνάγκες* των πολιτῶν. Τα δυο αὐτὰ αγαθὰ, εἶναι *οι καρποὶ της γης* καὶ *οι τελετές*: ὁ λόγος για τα Μυστήρια της Ἐλευσίνας.

Τα Μυστήρια ἐντάσσονται στις “φυσικὲς” ἀνάγκες των πολιτῶν τόσο, ὅσο καὶ *οι καρποὶ της Γῆς*. Γιατί; Διότι ἀφενὸς μὲν *οι καρποὶ της γης* “μας βοήθησαν να μὴ ζοῦμε σαν τα θηρία” (Ἰσοκράτης, 4^{ος} αἰ. π.Χ./1967, π. 28), εξασφαλίζοντας τὴν καθημερινὴ μας ἐπιβίωση (*ζῆν*), ἀφετέρου, τα Μυστήρια “δίνουν ἐλπίδες γλυκὲς στους μνημένους για το τέλος της ζωῆς μας, για τὴν αἰωνιότητα.” Ὅπως μας βεβαιώνει λοιπὸν ἐδῶ ὁ Ἀθηναῖος ῥήτορας, ὁ πολίτης ἔχει ἐξίσου ἀνάγκη τὴν τροφὴ

– που του εξασφαλίζει την επιβίωση – το ζην- όπως και την ελπίδα που του προσφέρουν τα Μυστήρια, που φέρνουν, όπως μαρτυρούν οι ποιητές, μακαριότητα.

1. Αθήνα - Ελευσίνα

Σε ανάμνηση αυτής της παλιάς ευεργεσίας της θεάς προς τους προγόνους των Αθηναίων για τα καλά που της πρόσφεραν, οι πόλεις της Ελλάδας, κάθε χρόνο στέλνουν στο ιερό της Ελευσίνας τις *απαρχές* της συγκομιδής τους, μας λέει στη συνέχεια ο Ισοκράτης (4^{ος} αι. π.Χ./1967, π. 31)¹²³. Οι *απαρχές του σίτου*– δηλαδή, οι πρώτοι καρποί, επιστρέφουν λοιπόν σε αυτό που θεωρείται η *πηγή* της προέλευσης του σίτου και που είναι ο ιερός χώρος της Ελευσίνας. Ταυτόχρονα, εδραιώνεται η πρωτοκαθεδρία της Αθήνας ανάμεσα στις πόλεις της Ελλάδας, αφού η Αθήνα είχε προσαρτήσει την Ελευσίνα, τόσο σε πνευματικό όσο και σε οικονομικό επίπεδο. Αυτό μαρτυρούν και οι ευρύχωροι αποθηκευτικοί χώροι που υπήρχαν στον ευρύτερο χώρο του Ιερού. Αυτοί οι πρώτοι καρποί, οι πιο πολύτιμοι, αποτελούν κάτι σαν μια πρώτη «αποθήκη» - ένα πρώτο «αρχείο», αφού συγκρατούνται, με τρόπο συμβολικό, κατά το παράδειγμα των πρώτων προσφορών που γίνονται πριν από μια θυσία, τα διαφορετικά είδη καρπών από τα διάφορα μέρη του ελληνικού κόσμου. Η ποικιλομορφία της γεωργικής παραγωγής αναγνωρίζεται και διατηρείται, επιτρέποντας παράλληλα την ανανέωση των σπόρων¹²⁴. Η συμβολική προσφορά των *απαρχών του σίτου* διατηρήθηκε έως και την πρώτη χριστιανική παράδοση (Ζαραβέλας, 2021). Στην αρχαϊκή Εκκλησία προσφέρονταν *απαρχές του σίτου* αλλά και άλλων καρπών αμέσως μετά την πρώτη συγκομιδή μαζί με τον ευχαριστιακό άρτο και οίνο. Η πρώιμη αυτή συνήθεια η οποία βασίζεται στη προχριστιανική θρησκευτικότητα, περιορίστηκε όμως δραστικά πολύ νωρίς, με τον Γ' Αποστολικό Κανόνα, ο οποίος απαγόρευε την ανάμειξη των *απαρχών* με τα ευχαριστιακά δώρα, αλλά επέτρεπε την *ευλογία νέων χίδρων*, δηλαδή σταχυών σίτου, και *σταφυλιών* σε συγκεκριμένες ημέρες του έτους, μετά από τη συγκομιδή τους. Η χριστιανική

¹²³ *αἱ μὲν γὰρ πλείσται τῶν πόλεων ὑπόμνημα τῆς παλαιᾶς εὐεργεσίας ἀπαρχὰς τοῦ σίτου καθ' ἕκαστον ἔνιαυτὸν ὡς ἡμᾶς ἀποπέμπουσιν*

¹²⁴ Η κίνηση αυτή μοιάζει σχεδόν αντίστροφη από αυτό που παρακολουθούμε να συμβαίνει σήμερα: χάρη στη σύγχρονη βιοτεχνολογία, οι σπόροι κατασκευάζονται με τρόπο ώστε να είναι ανθεκτικοί και ευπροσάρμοστοι σε διαφορετικές γεωλογικές και κλιματολογικές συνθήκες. Στη συνέχεια εμπορευματοποιούνται και διανέμονται, από τις κεντρικές μονάδες παραγωγής, σε όλες τις χώρες του κόσμου.

παράδοση διατήρησε τον ιερό χαρακτήρα του σιταριού (ως «σώμα» του Χριστού) και τη σχέση του με τη λατρεία των νεκρών, με τα κόλλυβα.

Ο *Πανηγυρικός* του Ισοκράτη γράφεται περί τα 380 π.Χ. Νοσταλγός της αθηναϊκής ακμής και θεράπων της δημοκρατίας, ο Ισοκράτης γράφει τον λόγο αυτό εμπνευσμένος από την πανελλήνια ιδέα. Δεν είναι όμως μόνο ο Πανηγυρικός, έργο γραμμένο από έναν σοφιστή, που αναφέρεται στα *διττά δώρα* της θεάς. Στο έργο του «Ελευσίς: αρχαιολογική εικόνα της Μητέρας και της Κόρης», ο Karl Kerényi (1960/2008) αναφέρεται στην μυθολογική παράδοση του Τριπτόλεμου, του ήρωα που πρώτος έσπειρε σπόρους στο Ράριο πεδίο προσφέροντας δώρο σε όλη την ανθρωπότητα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μυθολογικής παράδοσης ο λόγος του Δαδούχου Καλλία, ιερέα των Ελευσινίων Μυστηρίων, ο οποίος εστάλη ως πρέσβης στη Σπάρτη για να διαπραγματευτεί την ειρήνη, το 371 π.Χ. Προκειμένου να πείσει τους Σπαρτιάτες για τη φιλία τους με τους Αθηναίους, ο Καλλίας θα τους θυμίσει τους ιερούς δεσμούς ανάμεσα σε Αθήνα και Σπάρτη:

Σωστό θα ήταν βέβαια να μην είχαμε καν σηκώσει όπλα ο ένας εναντίον του άλλου, αφού, όπως λένε οι πρώτοι ξένοι που διδάχτηκαν από τον Τριπτόλεμο, τον πρόγονό μας, τα ιερά μυστικά (*άρρητα ιερά*) της Δήμητρας και της Κόρης ήταν ο γενάρχης σας Ηρακλής κι οι συμπολίτες σας Διόσκουροι, και στην Πελοπόννησο είναι που εκείνος πρωτοχάρισε τον σπόρο του καρπού της Δήμητρας, όπως μας πληροφορεί ο Ξενοφών. (4^{ος} αι. π.Χ./2012, ΣΤ 6.3.6)

Τα *άρρητα ιερά*, άρρηκτα συνδεδεμένα με την καλλιέργεια των δημητριακών, αποτελούν τώρα το ισχυρό επιχείρημα των Αθηναίων για να συνάψουν μια επωφελή, γι' αυτούς, συνθήκη ειρήνης. Το δώρο της μύησης προέρχεται από αυτούς. Η Ελευσίνα διατηρεί την πρωτοκαθεδρία ως τόπος του ιερού και ως απαρχή της καλλιέργειας του σίτου που οδήγησε ανθρώπους, θεούς και ήρωες στη δημιουργία του ελληνικού πολιτισμού. Τα *διττά δώρα* της θεάς, δεν θα μπορούσαν παρά να φέρουν τα σπέρματα της νέας πανελλήνιας ιδέας που προσδοκεί να εμπνεύσει ο Ισοκράτης και αργότερα, της ίδιας της *οικουμένης*, που θα αποπειραθεί να εφαρμόσει ο Μέγας Αλέξανδρος.

α) Η κατάκτηση της Ελευσίνας από την Αθήνα. Ο θρύλος λέει ότι ο πόλεμος για την κατάκτηση της Ελευσίνας έγινε ανάμεσα στον μυθικό βασιλιά της Αθήνας Ερεχθέα και τον Εύμολπο, γιο του Ποσειδώνα και ιερέα της Δήμητρας στην Ελευσίνα, ο οποίος έγινε βασιλιάς των Θρακών. Ο Εύμολπος επιστράτευσε μεγάλη

δύναμη μαχητών από τη Θράκη, στοιχείο που ώθησε πολλούς μελετητές να μιλούν για θρακική καταγωγή των Μυστηρίων. Ο Ερεχθέας, θυσίασε μετά από χρησμό μια από τις κόρες του για να νικήσει και έτσι μπόρεσε να σκοτώσει τον Εύμολπο. Τότε ο Δίας, για να εκδικηθεί τον χαμό του Εύμολπου, γιου του αδελφού του Ποσειδώνα, χτύπησε τον Ερεχθέα με κεραυνό. Με τους όρους της ειρήνης που συνάφθηκε, οι Ελευσίνιοι έγιναν υποτελείς των Αθηναίων σε όλα εκτός από τον έλεγχο των Μυστηρίων τους, των οποίων ιερείς θα ήταν εσαεί οι απόγονοι του Εύμολπου, οι Ευμολπίδες (Graves, 1955/1979 Α', σ. 190).

Η κατάκτηση λοιπόν της Ελευσίνας, ανέρχεται στον ίδιο τον ιδρυτικό μύθο της Αθήνας, ο οποίος χάνεται πέρα και πίσω από την ιστορία. Η ιστορία μας λέει ότι η Ελευσίνα, από την εποχή του Πεισίστρατου, ήταν αναφαίρετο φρούριο της Αθήνας έως τους μακεδονικούς αλλά και τους ρωμαϊκούς χρόνους (Φίλιος, 2010, κεφ. Α). Η στρατηγική θέση, ανάμεσα σε Αττική και Πελοπόννησο και απέναντι από τη Σαλαμίνα, η οποία ήταν εμπορικός σταθμός των Φοινίκων, ο πλούσιος σε αλιεία κόλπος της Σαλαμίνας και βέβαια το Θριάσιο, ο μεγαλύτερος σιτοβολώνας της Ελλάδας, ήταν μερικά από τα πλεονεκτήματα της πόλης.

Ελευσίνα και Σαλαμίνα διαμορφώνουν ένα αρμονικό σύνολο μαζί με τον μεταξύ τους κόλπο. Η μάχη της Σαλαμίνας, ήταν η πρώτη μεγάλη νίκη των Ελλήνων κατά των Περσών το 480 π.Χ. Με τη μοναδική στρατηγική ευφυΐα του ο Θεμιστοκλής, επικεφαλής του ελληνικού στόλου και ηγέτης της δημοκρατικής παράταξης παγίδεψε τον περσικό στόλο στα στενά της Σαλαμίνας. Ο στρατός του Ξέρξη είχε ρημάξει την Ελλάδα, σχεδόν ολόκληρος ο πληθυσμός της Αθήνας εγκατέλειψε την πόλη – οι άντρες στις τριήρεις, στην Τροιζήνα τα γυναικόπαιδα. Ο ελληνικός στόλος είχε συγκεντρωθεί στη Σαλαμίνα αλλά ήταν έτοιμος να μετακινηθεί στον Ισθμό της Κορίνθου. Η Πυθία, μέσω του χρησμού της, είχε πει πως τα «ξύλινα τείχη θα σώσουν την πόλη της Αθήνας». Οι Αθηναίοι, πεπεισμένοι από τον Θεμιστοκλή που ερμήνευσε το χρησμό λέγοντας ότι πρόκειται για τα ξύλινα καράβια τους, επιβιβάστηκαν στις τριήρεις και προσάραξαν στη Σαλαμίνα. Ο Θεμιστοκλής χρειάστηκε να πείσει τον Σπαρτιάτη στρατηγό Ευρυβιάδη, ο οποίος ετοιμαζόταν να μετακινηθεί στον ισθμό της Κορίνθου, να παραμείνει και να πολεμήσουν μαζί. Όπως μας λέει ο Ηρόδοτος (Η 57, σελ. 589), όταν ο Αθηναίος Μνησίφιλος πληροφορήθηκε από τον Θεμιστοκλή την απόφαση του συμβουλίου να μεταφερθεί ο στόλος στον Ισθμό, εξέφρασε τον προληγματισμό του στον Αθηναίο στρατηγό, λέγοντάς του ότι «αν αποπλεύσουν τα καράβια από τη Σαλαμίνα, τότε δεν θα έχεις να πολεμήσεις για

καμιά πατρίδα. Όλοι θα φύγουν ο καθένας για την πολιτεία του γιατί ο καθένας τους θα βάλει πλώρη για την πόλη του και ούτε ο Ευρυβιάδης θα καταφέρει να τους συγκρατήσει ούτε άλλος κανείς άνθρωπος, ώστε να μη σκορπίσουν και αφανιστεί η Ελλάδα από μια λανθασμένη απόφαση. αν υπάρχει κάποιος τρόπος πήγαινε και προσπάθησε να αλλάξεις απόφαση, κι αν μπορείς μετάπεισε τον Ευρυβιάδη ώστε να μεταστραφεί και να μείνουμε εδώ».

Λίγο πριν τη μάχη, περιγράφει ο Ηρόδοτος (Η 65, σ. 591), θεάθηκε από το Θριάσιο πεδίο κουρνιαχτός και αμέσως μετά μια κραυγή, η κραυγή του Ίακχου¹²⁵ - το άλλο όνομα του Διονύσου, όταν αυτός ηγείται της πομπής των μυστών από την Αθήνα στην Ελευσίνα. Ένα σύννεφο σηκώθηκε και πέταξε προς τη Σαλαμίνα, προς τον ελληνικό στόλο. Τότε οι Έλληνες κατάλαβαν ότι τα καράβια του Ξέρξη θα διαλυθούν.¹²⁶

Η στρατηγική σημασία της Ελευσίνας δεν εξαντλούνταν στην γεωγραφική της θέση η οποία την τοποθετούσε στο κέντρο του ελληνικού κόσμου – καθιστώντας την ένα φυσικό σημείο ενότητας των ελληνικών πόλεων. Ο πλούσιος σε αλιεία κόλπος της Σαλαμίνας ήταν και ναυτιλιακό κέντρο. Επίσης η Ελευσίνα βρισκόταν στις παρυφές του Θριασίου, της πιο εύφορης κοιλάδα της Αττικής, χάρη σε δυο μεγάλους χείμαρρους - τον *Ελευσίνιο Κηφισό*, που συγκεντρώνει νερά από τα όρη Πατέρας και Πάστρα και εκβάλλει στη θάλασσα κοντά στην Ελευσίνα και τον *Κελαδώνα*, που πηγάζει από τη δυτική Πάρνηθα και διέρχεται από την περιοχή του Ασπροπόργου. Εκεί, στην καρδιά του Θριασίου, όπου σύμφωνα με το μύθο τοποθετείτο το *Ράριοπεδίο* - ο «ζωοδότης μαστός της γης» (Ομηρος, στχ. 450-452, στο Λαδιά,

¹²⁵ Ο Ίακχος (ένα από τα ονόματα του Διονύσου) ήταν ο ηγέτης της πομπής των Μυστηρίων (εξ' ου : *ιαχή*)

¹²⁶ Ο Δίκαιος, ο γιος του Θεοκύδη, Αθηναίος πολίτης, εξόριστος στην αυλή των Μήδων, όπου του δόθηκε σημαντική θέση, είπε πως εκείνο τον καιρό, όταν το πεζικό του Ξέρξη ρήμαζε την ύπαιθρο της Αττικής, έτυχε τότε να βρίσκεται στο Θριάσιο πεδίο μαζί με τον Δημάρατο τον Λακεδαιμόνιο· και, πως είδαν κουρνιαχτό που σήκωναν περίπου τριάντα χιλιάδες άντρες να έρχεται απ' την Ελευσίνα· κι οι δυο τους παραξενεύονταν ποιοί άνθρωποι άραγε σήκωναν τον κουρνιαχτό· και, πως νά, ξαφνικά άκουσαν ανθρώπινη φωνή, και του φάνηκε πως η φωνή ήταν ο Ίακχος των μυστών. Κι έλεγε πως ο Δημάρατος αγνοούσε τις ιεροτελεστίες που γίνονταν στην Ελευσίνα και τον ρωτούσε τί να ήταν η φωνή που ακουόταν· κι αυτός του αποκρίθηκε: «Δημάρατε, αναπόφευκτα ο στρατός του βασιλιά θα δεχτεί κάποιο μεγάλο χτύπημα. Γιατί τα σημάδια το λένε πως φανάρι· δηλαδή, η φωνή αυτή που ακούεται την ώρα που στην Αττική δεν υπάρχει ψυχή, είναι ολοφάνερα θεόσταλη κι έρχεται από την Ελευσίνα, για να βοηθήσει τους Αθηναίους και τους συμμάχους τους. Κι αν ο κουρνιαχτός ξεσπάσει κατά την Πελοπόννησο, θα κινδυνέψει ο ίδιος ο βασιλιάς κι ο στρατός της ξηράς, αν όμως κατευθυνθεί προς τα καράβια που βρίσκονται στη Σαλαμίνα, θα κινδυνέψει ο βασιλιάς να χάσει το ναυτικό του. Κι όσο γι' αυτή τη γιορτή, την τελούν οι Αθηναίοι κάθε χρόνο για την Μητέρα και την Κόρη· και γίνεται μύστης όποιος θέλει κι απ' αυτούς κι απ' τους άλλους Έλληνες· κι η φωνή που ακούς είναι η επίκληση που απευθύνουν στη γιορτή αυτή στον Ίακχο».

2018)¹²⁷, βρισκόταν ο μεγαλύτερος σιτοβολώνας της Αττικής. Εκεί, σύμφωνα με το θρύλο, πρωτο-έσπειρε κριθάρι ο Τριπτόλεμος και εκεί διαδραματιζόταν η τελευταία φάση των Ελευσινίων Μυστηρίων, σε ανάμνηση της επανένωσης της Μητέρας με την Κόρη, που επέστρεψε από τον Κάτω Κόσμο.

Οι *απαρχές του σίτου* που προσφέρονται στη θεά υπολογίζονται σε *μέδιμνους* – δηλαδή μονάδες μέτρησης του σίτου. Όσο περισσότερους μέδιμνους μετρά μια παραγωγή, τόσο μεγαλύτερο είναι το ποσοστό *απαρχών* που προσφέρεται – αντανακλώντας την ευγνωμοσύνη του προσφέροντος για την ευλογία της παραγωγής αλλά και την θέση του στην πομπή των προσφορών. Οι *Πεντακοσιομέδιμνοι* βρίσκονταν στην κορυφή των τεσσάρων κοινωνικών ομάδων που όρισε ο Σόλων τον 7^ο αιώνα, όταν, στο πλαίσιο της αγροτικής μεταρρύθμισης, κατηγοριοποίησε τους πολίτες σε τέσσερις ομάδες ανάλογα με την παραγωγή σιτηρών που αναλογούσε στο μέγεθος της περιουσία τους, την οποία υπολόγιζε σε μέδιμνους. Όπως παρατηρεί ο W.R. Connor (1987, σ. 40-50), με αυτόν τον τρόπο, «η μεγάλη αυτή καινοτομία που έφερε το σύστημα του Σόλωνα, νομιμοποιούταν με την χρήση ενός μοντέλου το οποίο είχε ήδη θεσπιστεί εθνικά μέσα από τη θρησκευτική πρακτική».

«Λένε ότι η πεδιάδα που την ονομάζουν Ράριο ήταν η πρώτη που σπάρθηκε και η πρώτη που έδωσε καρπούς, γι' αυτό και έχει καθιερωθεί να χρησιμοποιούν στις τελετουργίες το δικό της κριθάρι χοντραλεσμένο και να φτιάχνουν μ' αυτό γλυκίσματα για τις θυσίες. Δείχνουν εδώ και το αλώνι του Τριπτόλεμου, όπως το ονομάζουν, καθώς κι ένα βωμό» (Παυσανίας, A 38, σελ. 97-98). Το κριθάρι από το Ράριο ήταν και αυτό ιερό και αποτελούσε την πρώτη ύλη για τα βραβεία των Ελευσινίων αγώνων – αγώνες δημοφιλείς, διακριτοί από τα ομώνυμα Μυστήρια (Brumfield, 1981, σ. 183).

Κάθε βήμα προς την κατεύθυνση της αθηναϊκής δημοκρατίας μοιάζει να συμβαδίζει με την βαθμιαία ενίσχυση της σημασίας της Ελευσίνας ως ιερού τόπου των Μυστηρίων. Το Τελεστήριο, ο κατεξοχήν χώρος διεξαγωγής της τελευταίας φάσης των Μυστηρίων, μεγεθύνεται παράλληλα με κάθε ηγετική μετάβαση. Έτσι οι αρχαιολόγοι μιλούν για το Σολώνειο και το Πεισιστράτειο Τελεστήριο – το τελευταίο μεγαλοπρεπές, χρώματος γαλάζιου, που χρονολογείται το 560 π.Χ. (Φίλιος, 2010). Η

¹²⁷ *εἰς δ' ἄρα Ράριον ἴξε, φερέσβιον οὐ θαρὰ ρούρης τὸ πρὶν, ἀτὰρ τότε γ' οὐ τι φερέσβιον, ἀλλὰ ἔκηνον ἐστήκει πανάφυλλον •*

Και ἔφτασε στο Ράριο, μαστό της γης ζωοδότη πριν, μα τώρα πια καθόλου, γυμνός από φύλα και από ζωή - τραγική ειρωνία του ομηρικού ποιητή, όταν κανείς σκεφτεί την σημερινή κατάσταση του Θριασίου.

Ελευσίνα εξάλλου, στα χρόνια του Πεισίστρατου, αναβαθμίστηκε σε σημαντικό φρούριο της Αθηναϊκής Συμμαχίας με την κατασκευή ενός στιβαρού τείχους. Το τείχος αυτό διέρρηξαν το 480 π.Χ. οι Πέρσες, λεηλάτησαν το ιερό και πυρπόλησαν το ναό, λίγο πριν εκδιωχθούν μετά τη μάχη της Σαλαμίνας. Οι Αθηναίοι το ξαναέχτισαν επί της ηγεσίας του Κίμωνα. Όταν ανέλαβε ο Περικλής την ηγεσία της Αθήνας, παρήγγειλε στον Ικτίνο, έναν από τους αρχιτέκτονες του Παρθενώνα, να σχεδιάσει το νέο ναό της Δήμητρας και της Κόρης με ένα μνημειώδες Τελεστήριο, το μεγαλύτερο που είχε κατασκευαστεί ως τότε. Ένα τετράγωνο κτίριο με επιπλέον στοές στις τρεις πλευρές, το οποίο δημιουργούσε άνετο και εποπτικό εσωτερικό χώρο (Mylonas, 1947). Η σημασία του σίτου και γενικά των δημητριακών για την διατροφική ασφάλεια και την ανάπτυξη της πόλεως – εν προκειμένω, της Αθήνας, συνδέθηκε με τη ενισχυόμενη προσάρτηση της Ελευσίνας και την αναγωγή των Μυστηρίων ως την υψηλότερη έκφραση του ιερού, συνυφασμένη με την ίδια τη Δημοκρατία.

Αν το Θριάσιο ήταν ο σιτοβολώνας της Αττικής, που εξασφάλιζε την διατροφική ασφάλεια και την άνθιση της πόλης, το Λαύριο, ήταν το μεταλλωρυχείο της. Μέσα από τα έγκατα της γης, η θεά φανέρωνε τον Πλούτο του Άδη: η λαυρεωτική, *αργυρίτις γη*, έδωσε και τις λαυρεωτικές γλαύκες, τα ασημένια τετράδραχμα με την κρανοφόρο κεφαλή της Αθηνάς στη μια τους όψη, την κουκουβάγια και το κλαδί της ελιάς στην άλλη. Από τον πλούτο αυτό κατασκευάστηκαν με εντολή του Θεμιστοκλή και οι διακόσιες πολεμικές τριήρεις που αξιοποιήθηκαν κατά την ναυμαχία της Σαλαμίνας. Εκεί, στην περιοχή του Λαυρίου, στο Θωρικό, σύμφωνα με τον ομηρικό *Ύμνο προς τη Δήμητρα* (βλ. Παράρτημα στην παρούσα διατριβή, σελ. 309, στ. 125-126) βρέθηκε η θεά προτού πάει στην Ελευσίνα¹²⁸. Ο αρχαιολογικός χώρος του Θωρικού θεωρείται ότι ήταν αφιερωμένος στη Δήμητρα και στην Κόρη, ενώ έχουν βρεθεί *κέρνοι* – ιερά αγγεία των μυστηρίων- με τα ονόματα των θεαινών. (Λαμπρινουδάκης, Λάζος, 2019).

β) Ελευσίνα, ο τόπος του ιερού. Τα δώρα του Κάτω Κόσμου - ο Πλούτος - είναι δώρα που έρχονται μέσα από τα σπλάγχνα της γης. Δυτικά του Τελεστηρίου, καθώς φθάνει κανείς από την πομπική οδό προς το Ιερό της Ελευσίνας, βρίσκεται

¹²⁸οἱ μὲν ἔπειτα νηὶ θεῆ Ἱθώρικόν δὲ κατέσχεθον, - εκεί, διηγείται η θεά Δήμητρα στη βασιλική οικογένεια της Ελευσίνας, ότι ξέφυγε από τους πειρατές που την είχαν απαγάγει στην Κρήτη και πορεύθηκε προς την πόλη τους.

ένας άλλος μικρός ναός, χτισμένος γύρω από ένα εντυπωσιακό σπήλαιο: το Πλουτώνειο.

Ο ναός φαίνεται να ήτο πολύ αρχαίος (...). Ελατρεύετο δε αναμφιβόλως και ο Πλούτων μετά των δύο θεών (της Δήμητρας και της Κόρης) εν Ελευσίνοι και καταλληλότερος εις ίδρυσιν ναού εις αυτόν αφιερωμένου τόπος εντός του ιερού δεν υπήρχεν άλλος. Ενταύθα ένεκα του φυσικού σπηλαιού, η φαντασία των πιστών ενέβλεπε τα χάσματα του Άδου, δι'ών η Κόρη είχε κατέλθει αρπαγείσα υπό του Πλούτωνος εις αυτόν και κατόπιν πάλινείχεν ανέλθει προς τη μητέρα της. Αλλά πλην τούτων και τα εν αυτό γεινόμενα ευρήματα κυρούσι την γνώμην ότι όντως τούτο είναι το των επιγραφών «ιερόν του Πλούτωνος».(Φίλιος, 2010, σ. 85-86)



Εικόνα 6 Πλουτώνειο σπήλαιο - Ελευσίνα

Πράγματι, ο αρχαιολογικός χώρος, γυμνός σήμερα, είναι χτισμένος, θα έλεγε κανείς περίξ ενός σπηλαιϊκού συμπλέγματος, στο οποίο το Πλουτώνειο κατέχει θέση δεσπόζουσα. Το σπήλαιο σήμερα, απογυμνωμένο από το ναό, στέκεται γυμνό, εκτεθειμένο σαν ένα άδειο βλέμμα: και αυτό, γιατί αν το προσέξει κανείς θα παρατηρήσει ότι το σπήλαιο έχει το σχήμα ενός ανοιχτού ματιού. Μέσα από αυτό το μάτι, το μάτι του Άδη, που είναι ταυτόχρονα πύλη προς τον έξω κόσμο, προς τον κόσμο των ζώντων, των εύφορων πεδίων, των ανθρώπων και των καρπών, ξεπροβάλει η Κόρη. Και η φαντασία των πιστών, θα ήταν καλπάζουσα καθώς η φύση θα ζωντάνευε και θα αποκάλυπτε το βλέμμα της τη στιγμή της *εποπτείας*. Στο σημείο αυτό η συμβολική λειτουργία, αυτή η πρωταρχική ανθρώπινη έκφραση, μοιάζει να

αγγίζει μια μορφή τελειότητας καθώς φύση, μύθος και τελετουργία ενώνονται σε ένα αρχετυπικό σύμβολο - το μάτι, που θα λάβει αργότερα χροιά δεισιδαιμονική στη λαϊκή παράδοση. Η γλώσσα εναρμονίζεται και αυτή αφού η *Κόρη* είναι ταυτόχρονα νεαρή γυναίκα και κέντρο της όρασης (ως κόρη οφθαλμού).

Έτσι, το σπήλαιο γίνεται για άλλη μια φορά το κέντρο της ενόρασης – της όρασης «προς τα μέσα» που είναι ταυτόχρονα και όραση της αλήθειας. Και ποια μεγαλύτερη αλήθεια από το θάνατο – σε όλες του τις μορφές, ως Άδη και ως Πλούτωνα, ως τέλος και ως αρχή – αρχή της φαντασίας. Το σπήλαιο του Δία, όπως και το σπήλαιο του Πλούτωνα, είναι αρχέγονοι χώροι γένεσης και θανάτου, χώροι ιεροί. Στα σπήλαια χορεύουν οι νύμφες με τον Πάνα - μικρές *Κόρες* κι αυτός, μορφή διονυσιακή (Ustinova, 2009, σ. 72).

Ο ναός χτίζεται σε συνάρτηση με το βράχο - σε απόλυτη αρμονία με αυτόν - μέρος του οποίου είναι το σπήλαιο. Και δεν νοείται να αλλοιωθεί ένας βράχος για να κατασκευαστεί ένα ανθρώπινο οικοδόμημα, πόσο μάλλον όταν πρόκειται για χώρο ιερό, αφού θα έλεγε κανείς ότι βράχος και ναός αλληλοσυμπληρώνονται, ο πρώτος σηματοδοτώντας τον τόπο του ιερού, σαν ένα σημάδι της φύσης, ο δεύτερος, μαζί με το σύνολο των γλυπτών, των τοιχογραφιών, της ποίησης των λέξεων χαραγμένων στην πέτρα, των συμβολικών αντικειμένων εν γένει, *κοσμώντας* τον πρώτο και συνδέοντας έτσι, μέσω της αισθητικής και της δημιουργίας, τον άνθρωπο με τον κόσμο. Εδώ, η αρχιτεκτονική του ιερού συναντά την αρχιτεκτονική της φύσης και εναρμονίζεται απόλυτα με αυτήν. Ο αρχαίος ελληνικός ναός, με τις κολώνες, τα αετώματα και τις μετώπες, καθίσταται από μόνος του το σύμβολο του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Στρατηγική θέση, εύφορη γη και ένας βράχος καμπύλος σε σχήμα κρανίου με τρία αβαθή σπήλαια - ανοίγματα – ένα μεγάλο, στο κέντρο και δυο μικρά, καθιστούν το τοπογραφικό σύνολο γύρω από το οποίο οργανώνεται η συμβολική λειτουργία του ιερού. Η σημασία του σπηλαιού περίξ του οποίου είναι χτισμένο το Πλουτώνειο, ως διαχρονικού ορόσημου στην τελετουργική τοπογραφία του χώρου έγινε αντιληπτή από τους πρώτους αρχαιολόγους που ξεκίνησαν ανασκαφές στο χώρο (Cosmopoulos, 2015, σ. 142).¹²⁹ Η ιερότητα του χώρου μαρτυρείται ήδη από την πρώιμη εποχή του χαλκού, μέσα από τα αρχαιολογικά ευρήματα. Μια πρόσφατη αρχαιολογική μελέτη, από τον καθηγητή Μιχαήλ Κοσμόπουλο, διακρίνει τρία στάδια στη διαμόρφωση των Ελευσινίων Μυστηρίων (Cosmopoulos, σ. 165):

¹²⁹Ο Κοσμόπουλος παραπέμπει στις παρατηρήσεις των Φίλιου (1886), Μυλωνά (1961), Noack (1927).

Το πρώτο στάδιο αφορά στις Μυκηναϊκές τελετές που πραγματοποιούνταν στον ιερό χώρο της Ελευσίνας ήδη από τον 15ο αιώνα π.Χ., όπου βρίσκονται ίχνη θυσίας ζώων. Σύμφωνα με έγκυρους ιστορικούς της ελληνικής θρησκείας, τα Μυστήρια βρίσκουν τις απαρχές τους στις θρησκευτικές πρακτικές της Μυκηναϊκής περιόδου (Burkert, 1993, σ. 285).

Το δεύτερο στάδιο έλαβε χώρα κατά την πρωτογεωμετρική εποχή. Μέσα από διαδικασίες “πολιτιστικής μνήμης” - μνημεία, ναοί, έθιμα, σύμβολα, τα οποία νοσηματοδοτούνται κάθε φορά ανάλογα με τις πνευματικές/πολιτιστικές ανάγκες της εποχής, ο χώρος έγινε “τόπος μνήμης” (*lieu de memoire*)¹³⁰. Θα λέγαμε πως πέρα από τόπο μνήμης, ο χώρος *καθιερώθηκε*, απέκτησε δηλαδή, το χαρακτήρα του ιερού, έγινε *τόπος του ιερού*. Περί τον 8ο αιώνα στον τόπο αυτό εισάγονται *εναγισμοί*: προσφορές και θυσίες προς τιμήν των νεκρών. Οι τελετές αυτές συνδέονται με την λατρεία της Περσεφόνης, Βασίλισσας του Κάτω Κόσμου και θα πρέπει να ήταν παράλληλες με τα Θεσμοφόρια, γιορτές γονιμότητας, προς τιμήν της Δήμητρας, που σύμφωνα με τον Κοσμόπουλο πραγματοποιούνταν στην Ελευσίνα, ήδη από την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου. Από τα τέλη της Γεωμετρικής Περιόδου έως τις αρχές της Αρχαϊκής, η ελευσίνια θεολογία αποκτά τη διπλή αυτή υπόσταση, τιμώντας ταυτόχρονα την μνήμη των νεκρών και τη γονιμότητα.

Το τρίτο και τελικό στάδιο στην ιστορία των Μυστηρίων ήταν η προσθήκη του στοιχείου της *μύησης* κατά τον 7ο αιώνα. Τότε αποκρυσταλλώνεται ο μυστηριακός χαρακτήρας της τελετής. Η σύνθεση του Ομηρικού *Ύμνου προς τη Δήμητρα* (βλ. Παράρτημα, σελ. 309) εντοπίζεται περί τα τέλη του 7ου και τις αρχές του 6ου αιώνα π.Χ.

Η μελέτη αυτή συνδέει τον *τόπο* του ιερού με μια προγονική λατρεία των νεκρών, ενισχύοντας την άποψη του Μυλωνά, σχετικά με την αυτόχθονη προέλευση των Μυστηρίων (Mylonas, 1932, σ. 104-117). Η άποψη αυτή προκύπτει από τα αρχαιολογικά ευρήματα τα οποία υποστηρίζουν μια *συνέχεια* ως προς την ιερότητα του σημείου. Η ιερότητα του τόπου αυτού μοιάζει να χάνεται στα βάθη του χρόνου, αλλά ο ίδιος ο τόπος παραμένει, σήμερα πλέον –απογυμνωμένος, σχεδόν, από κάθε ιερότητα. Δεν ήταν μόνο η ολική απαγόρευση των Μυστηρίων από τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Α΄ το 392 μ.Χ., ούτε η άγρια λεηλασία από τους Γότθους του Αλάρικου το

¹³⁰Την έκφραση αυτή ο Κοσμόπουλος τη δανείζεται από τον Γάλλο ιστορικό Pierre Nora ο οποίος την ορίζει ως εξής: υλικές και / ή μη υλικές εκφράσεις μνήμης που μπορούν να εμπεριέχουν οτιδήποτε, από γεωγραφικές τοποθεσίες, μνημεία και έργα τέχνης, έως κείμενα και έννοιες. (Pierre Nora, 1989, *Entre memoire et histoire*)

395 μ.Χ. Ήταν και η βίαιη εκβιομηχάνιση του τόπου στις αρχές του 20^{ου} αιώνα από το σύγχρονο ελληνικό κράτος, η οποία μεταμόρφωσε ριζικά το τοπίο.

Ο Βυζαντινός ιστορικός Ζώσιμος (δραστηριοποιήθηκε περ. 490-510 μ. Χ.), συγγραφέας του πολύτομου έργου *Ιστορία Νέα* μας διηγείται την απόφαση του Ρωμαίου αυτοκράτορα Βαλεντινιάνου, το 364 μ.Χ., να καταστήσει τις νυχτερινές θυσίες παράνομες με την πρόθεση να εμποδίσει την τέλεση των μυστηρίων με το νόμο αυτό. Όμως όταν ο Praetextatus, ανθύπατος της Ελλάδας και άνδρας που ξεχώριζε για κάθε του αρετή, είπε ότι ο νόμος αυτός θα έκανε το *βίο αβίωτο* για τους Έλληνες, εάν είχε την πρόθεση να απαγορεύσει την υπαγορευμένη από τα θεία πρακτική των πλέον ιερών μυστηρίων τα οποία ήταν *ο δεσμός της κοινωνίας των ανθρώπων*, ο αυτοκράτορας εγκατέλειψε την πρόταση και επέτρεψε να γίνονται όλα σύμφωνα με το αυθεντικό, εθνικό έθιμο. (βιβλίο IV).

Άραγε τι εννοούσε όταν μιλούσε για τα Μυστήρια, ως *δεσμό της κοινωνίας των ανθρώπων*, ο Ρωμαίος αξιωματούχος, σε μια εποχή που φαίνεται πως το τέλος – το τέλος των Μυστηρίων- πλησίαζε; Είχε μόνο να κάνει με την απαραίτητη εκεχειρία που απαιτούσε η τέλεση των Μυστηρίων, στέλνοντας μήνυμα ειρήνης; Με το γεγονός ότι αν και καρπός της ελληνικής τελετουργικής παράδοσης, τα Μυστήρια, είχαν τεράστια ακτινοβολία, πολύ πέραν του ελληνικού κόσμου, αποτελώντας πόλο έλξης για ανθρώπους προερχόμενους από διαφορετικές τελετουργικές παραδόσεις;

Εκ του χαρακτήρα τους, τα Μυστήρια δεν απαιτούσαν την δογματική εγγραφή στο συγκεκριμένο θρησκευτικό - μυθολογικό σύστημα από το οποίο προέρχονταν, παρά το γεγονός ότι προϋπέθεταν την απαραίτητη γνώση και προετοιμασία. Μυστηριακές τελετές πραγματοποιούνταν σε όλο τον αρχαίο κόσμο με λιγότερο ή περισσότερο ανοικτό χαρακτήρα. Ο Ηρόδοτος (B 122-123, σ. 178) μιλά για προέλευση των Ελευσινίων Μυστηρίων από την Αίγυπτο. Ο Πλούταρχος παρομοίωσε την Περσεφόνη με την Ίσιδα (1^{ος} αι. π.Χ./2003, 14, σελ. 185). Ο Πausanias αναζήτησε τις ρίζες τους στα Καβείρια Μυστήρια της Θράκης. Σε κάθε περίπτωση, τα Ελευσίνια Μυστήρια όπως θα δούμε στη συνέχεια, συγκεράζουν πολλά διαφορετικά τελετουργικά στοιχεία που συναντώνται σε διάφορες θρησκευτικές τελετές και παραδόσεις της Μεσογείου, ενώ έχουν επίκεντρο ένα οικουμενικό μυθολογικό αρχέτυπο, που θα το ονομάζαμε το αρχέτυπο της Μητέρας των Σπόρων. Ήδη, ωστόσο, στα χρόνια του Βαλεντινιάνου, μια νέα οικουμενικότητα, η οικουμενικότητα της χριστιανοσύνης, με την επίσημη πλέον σφραγίδα της

Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, θα έφερνε μαζί της νέα αρχέτυπα, χτίζοντας νέους δεσμούς ανάμεσα στην ανθρωπότητα.

γ) Από την Ελευσίνα στην Αθήνα.

Γιατί ανάμεσα στους εξαιρετους και πράγματι θεϊκούς θεσμούς που η Αθήνα σας έχει γεννήσει και φέρει στην ανθρωπότητα, καμία, κατά τη γνώμη μου, δεν είναι καλύτερη από αυτά τα Μυστήρια. Γιατί μέσω αυτών αποβάλαμε το βάρβαρο και άγριο τρόπο ζωής και μορφωθήκαμε και εκπολιτιστήκαμε. Και «μύησις» καθώς αποκαλείται, πράγματι μάθαμε τις απαρχές της ζωής και αποκτήσαμε τη δύναμη όχι μόνο να ζούμε ευτυχισμένοι, αλλά και να πεθαίνουμε με μια καλύτερη ελπίδα. (Κικέρων, Περί Νόμων, Β' 14, 36)

Σπέρμα της ελευσίνιας τελετουργικής παράδοσης, του διονυσιακού πνεύματος και της αθηναϊκής ιδιοφυίας, τα Μυστήρια, όπως προδίδει και η φράση του Κικέρωνα, αποτελούσαν έναν «θεϊκό θεσμό», μια τελετουργία (δηλαδή μια εμπειρία) με την οποία μπορούσαν να συνδεθούν άνθρωποι από όλο τον τότε γνωστό πολιτισμένο κόσμο της Μεσογείου. Η τελετή αυτή, σταδιακά, απέκτησε όχι μόνο πανελλήνιο αλλά και οικουμενικό χαρακτήρα, καθιστάμενη η λαμπρότερη γιορτή της Μεσογείου.

Το διάστημα πριν την αρχή των εορτασμών, μέλη της οικογένειας των Ευμολπιδών και των Κηρύκων, οι λεγόμενοι *σπονδοφόροι*, πήγαιναν στις ελληνικές πόλεις-κράτη να ανακηρύξουν την ιερή εκεχειρία και να ζητήσουν τις *απαρχές των καρπών*. Υπάρχουν μαρτυρίες για αποστολές στην Αίγυπτο, στην Αντιόχεια και στη Συρία¹³¹. Η εκεχειρία για τα Μεγάλα Μυστήρια διαρκούσε 55 ημέρες, από την 15^η ημέρα του μήνα *Μεταγεινίωνα* (δηλαδή του προηγούμενου του Βοηδρομιώνος, περίπου αρχές Σεπτεμβρίου) έως και την 10^η ημέρα του Πυανεψιώνος – εποχή, που φαίνεται ότι συμπίπτει με τη σπορά. Τους ειδικούς απεσταλμένους έστειλε ο *Ιεροφάντης*, ο μέγας ιερέας των Μυστηρίων, εκείνος που *φανέρωνε τα Ιερά*.

Ως τόπος μνήμης, ο τόπος του ιερού είναι και ο τόπος φύλαξης των ιερών αντικειμένων. Στην Ελευσίνα, τα ιερά αυτά αντικείμενα είναι μυστικά και φυλάσσονται σε *κίστες* στο *Ανάκτορον*, το ιερότερο σημείο του Ελευσίνιου

Τελεστηρίου. Η αποκάλυψή τους, αποκλειστικό προνόμιο του Ιεροφάντη, αποτελεί το τελευταίο ύψιστο στάδιο της μυθικής διαδικασίας. Το περιεχόμενο των *ιερών* παρέμεινε μυστικό έως σήμερα. Οι μαρτυρίες των χριστιανών συγγραφέων αποτελούν υποθέσεις και ως υποθέσεις εξετάζονται και στην παρούσα διατριβή (βλ. παρακάτω 3.γ). Μια πιθανή υπόθεση που διατυπώνει ο Γεώργιος Μυλωνάς, επικεφαλής αρχαιολόγος στις ανασκαφές της Ελευσίνας, τα ιερά μπορεί να ήταν μικρά λείψανα της μυκηναϊκής περιόδου τα οποία περνούσε η μια γενιά στην άλλη (Mylonas, 1961, σελ. 273-274). Χαρακτηριστικό σημάδι, η ομοιότητα ανάμεσα στις κίστες που έφεραν οι Κόρες της Ελευσίνας με τις «*πυξίδες*», τα καλάθια που φέρουν οι κόρες στα μυκηναϊκά ανάγλυφα ή οι Καρυάτιδες του Ερεχθείου.

Οι κόρες αυτές, *ιέρειες* της Δήμητρας, θα μεταφέρουν τα ιερά αντικείμενα από την Ελευσίνα στην Αθήνα, κρυμμένα μέσα σε καλάθια που φέρουν πάνω στο κεφάλι, κατά την πανσέληνο του μήνα Βοηδρομιώνα, μια μέρα πριν την επίσημη έναρξη των Μυστηρίων. Επικεφαλής της πομπής είναι ο Ιεροφάντης και ο Δαδούχος, συνοδευόμενοι από Αθηναίους έφηβους. Έχουν εναποθέσει τα ιερά αντικείμενα σε έναν άλλο βράχο, στο βράχο της Ακρόπολης, στη βάση του οποίου βρίσκεται το εν Άστει Ελευσίνιο: εκεί η Αθηνά υποδέχεται τη Δήμητρα και η ιερή συγγένεια των δύο θεοτήτων - και των δυο πόλεων, επισφραγίζεται. Μέσα στο Ελευσίνιο, στο Ιακχείο, βρίσκεται το ξόανο του Ίακχου, ένα άλλο όνομα του Διονύσου, το οποίο θα παραλάβουν οι μύστες την 19^η Βοηδρομιώνος, πέμπτη ημέρα των Μυστηρίων. Θα το ανεβάσουν σε άρμα στο οποίο θα επιβαίνει ο *Ιακχαγωγός* και θα διασχίσουν με αυτό την Ιερά Οδό που σαν ένας ομφάλιος λώρος, συνδέει τη Δη-μήτρα των Μυστηρίων, με την Αθήνα¹³². Εκεί, κοντά στην Ακρόπολη των Αθηνών, υπάρχει υπάρχει «κι ένα Ιερό της Γης Κουροτρόφου (Γη θεραπαίνιδα της Νιότης), και της Δήμητρας Χλόης (Πράσινη). Τα σχετικά με τα προσωνύμια αυτά μπορεί να τα μάθει κανείς αν έρθει σε συζητήσεις με τους ιερείς», μας λέει ο Πausanίας (2^{ος} αι. μ.Χ./1976, Α 22.3, σ. 58) Η Γη, τροφός των κούρων, των νέων, η Δήμητρα-χλόη. Η σχέση της Δήμητρας με την ανατροφή των τέκνων, όπως θα δούμε και παρακάτω, είναι βαθιά και αντικατοπτρίζει τη σημασία που προσδίδει η κοινωνία του ελληνικού κοσμοσυστήματος στην ανάπτυξη των νέων, στις φυσικές και δημιουργικές δυνάμεις της εφηβείας και την ελπίδα που εκείνοι φέρουν για τη συνέχεια και το μέλλον της κοινότητας.

¹³² Ας μην ξεχνάμε ότι σύμφωνα με το μύθο, η Δήμητρα είναι αδελφή του Δία ενώ η Αθηνά, *κόρη* του και άρα «ανιμιά» της Δήμητρας.

Η εκκίνηση της πομπής κατά την 5^η ημέρα των Μυστηρίων μοιράζει την χρονική διάρκεια της τελετής σε δυο ίσα μέρη, τέσσερις ημέρες στην Αθήνα, τέσσερις στην Ελευσίνα, ενώ κατά την ενδιάμεση, 5^η ημέρα, πραγματοποιείται το μεγάλο πέραςμα, μέσω της Ιεράς Οδού, από τη μία στην άλλη. Η τελετουργική διάρκεια ωστόσο μοιάζει να διαστέλλεται κατά την άφιξη στην Ελευσίνα και τα όσα διαδραματίζονται στον εκεί ιερό χώρο – τα οποία είναι μυστικά, σε αντίθεση με τα όσα διαδραματίζονται τις τέσσερις πρώτες μέρες στην Αθήνα, τα οποία είναι δημόσια.

Οι υποψήφιοι μύστες έχουν ήδη προετοιμαστεί κατά τα Μικρά, *εν Αγραις* Μυστήρια, την άνοιξη, με εξαγνισμούς και θυσίες. Έτοιμοι και αγνοί, θα προσέλθουν την 15^η μέρα του Βοηδρομιώνα – και πρώτη επίσημη μέρα των Μυστηρίων, μαζί με τους *μυσταγωγούς* τους, στον *αγυρμό*, στο κάλεσμα του Άρχοντα Βασιλέα στην Ποικίλη Στοά, για την *πρόρρηση*: «*όστις τας χείρας μη καθαράς, όστις φωνήν αζύνετος*»¹³³ (Φίλιος, 2010, σ. 22): όποιος δεν είχε τα χέρια καθαρά, όποιος δεν καταλαβαίνει την ελληνική γλώσσα, δεν λαμβάνει μέρος στην τελετή. Η τελετή είναι ανοικτή σε άνδρες και γυναίκες, νέους, ελεύθερους πολίτες και δούλους, Έλληνες και μη Έλληνες, αρκεί να είναι κατάλληλα προετοιμασμένοι, να ικανοποιούν τους όρους της πρόρρησης και βέβαια να έχουν καταβάλλει το απαραίτητο χρηματικό τίμημα. Μαζί τους κρατούν και ένα μικρό γουρουνάκι, το οποίο θα θυσιάσουν την επόμενη ημέρα.

Η δεύτερη ημέρα, 16^η Βοηδρομιώνος, είναι η ημέρα των καθαρμών, στο Φάληρο: *ἄλαδεμύσται*, στη θάλασσα, καλεί ο Ιερός Κήρυκας και οι μύστες βουτούν μαζί με το γουρουνάκι τους. Την τρίτη ημέρα, θυσιάζουν τον *μυστικόν χοίρον*, που έφεραν μαζί τους από την αρχή και που είχε και αυτός καθαρθεί στα νερά του Φαλήρου. Το γουρούνι, είναι ένα ζώο το οποίο εκτρέφεται αποκλειστικά και μόνο για το κρέας του – δεν έχει τίποτε άλλο να δώσει, γάλα ή μαλλί... Παμφάγο και ακάθαρτο, αποτελεί το ιδανικό εξιλαστήριο θύμα για τον καθαρμό και τη θυσία – που συμβολίζει τον καθαρμό του ίδιου του μύστη¹³⁴. Φθινό και γόνιμο, αποτελεί επίσης, την πλέον προσβάσιμη και εύκολα διαχειρίσιμη πηγή ζωικής πρωτεΐνης, όπως τα δημητριακά, αποτελούν και αυτά τη βάση της φυτικής διατροφής και με τα οποία

¹³³ *Φωνην αζύνετος* – όπου φωνή, είναι η ελληνική, η γλώσσα των ιερών Ελευσινίων.

¹³⁴ Η θυσία του χοίρου, με όλο το συμβολισμό που φέρει, δεν θα μπορούσε ωστόσο να θέσει τη θυσία στο επίκεντρο της τελετής των Μυστηρίων – όπως υποστηρίζει ο Walter Burkert, λαμβανομένου υπόψη του πλήθους των συμβόλων που συνοδεύουν το μύθο της Δήμητρας και της Κόρης. ως κεντρικό σημείο της τελετής.

τρέφεται και το ίδιο. Συνδέεται άμεσα με τις τελετές της Δήμητρας αφού χοίροι θυσιάζονται και στα *Θεσμοφόρια*, τελετή αφιερωμένη στη γονιμότητα της γης – και παράλληλα, όπως κατονομάζει η λέξη, στους *θεσμούς* – που απορρέουν από αυτήν. Εδώ οι μικροί χοίροι είναι διακοσμημένοι με σπόρους από στάχυ, όπως μαρτυρούν τα αρχαιολογικά ευρήματα, τόσο αρχαία ώστε να χαρακτηρίζονται τα Θεσμοφόρια ως «την τελετή της Λίθινης εποχής» (Burkert, 1993, σ. 13). Η θυσία του *μυστικού χοίρου* είναι θυσία της εξημερωμένης ζωής, του οικόσιτου ζώου προϋπόθεση του οποίου είναι η μονιμότητα της αγροτικής ζωής. Η ζωή αυτή, του χοίρου, είναι οικεία στον άνθρωπο, αφού συμβιώνει με αυτόν και ταυτόχρονα του εξασφαλίζει μια σταθερή διατροφική κάλυψη, άλλη από αυτήν που προσφέρει το κυνήγι.

Η θυσία του γουρουνιού, στενά συνδεδεμένη με τη θεά της καλλιέργειας της γης, έρχεται σε αντιδιαστολή με το κυνήγι του κάπρου – ηρωική πράξη που σηματοδοτεί την ανδρεία και το πέρασμα στην ενηλικίωση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, μαζί με άλλους μελετητές, ο Ιωάννης Πετρόπουλος, φαίνεται να καθιστά έθιμο τελετής μετάβασης (*rite de passage*) του εφήβου προς την ενηλικίωση (Petropoulos, 2011).¹³⁵ Χαρακτηριστικό παράδειγμα, η περίφημη σκηνή του κυνηγιού στο Βιβλίο 19 της Οδύσσειας, όπου γίνεται λόγος για το σημάδι του Οδυσσέα, από την *τροφό* του, Ευρύκλεια: ο νεαρός Οδυσσέας ανταποκρινόμενος στην πρόσκληση του παππού του, Αυτόλυκου, όταν φθάσει στην εφηβεία, τον επισκέπτεται στην πατρική οικία της μητέρας του στον Παρνασσό. Η πρόσκληση ήταν παλιά: όταν πρωτοαντίκρυσε ο Αυτόλυκος τον ήρωα, βρέφος ακόμα, η τροφός του Ευρύκλεια, προσφωνώντας τον, του ζήτησε να του δώσει όνομα: ο παππούς τότε, είπε: «νοματίστε τον καθώς σας πω το γιο σας εδώ που με θωρείτε, έχω οργιστεί (*όδυσσάμενος*) με πλήθος κόσμος ως τώρα, κι είναι πολλοί που δυσαρέστησα στη γη, γυναίκες κι άντρες για τουτο κι Οδυσσέα το αγόρι σας να πήτε» (Όμηρος, 8^{ος} αι. π.Χ./1938, τ 405-410, σ. 241)¹³⁶.

¹³⁵ κεφ. 5, 5. Of Beards and Boar Hunts

¹³⁶ γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθεσθ' ὄνομ' ὅττικεν εἶπω·
πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,
ἀνδρά σινή δὲ γυναῖξιν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν·
τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον. αὐτὰρ ἐγὼ γε,
ὅπποτ' ἀνήβησας μητρῴϊονές μέγα δῶμα

Όταν λοιπόν φθάσει στην εφηβεία ο Οδυσσέας, ο παππούς του θα πάρει τον ήρωα για κυνήγι, στις πλαγιές του Υμηττού, μαζί με τους γιους του, όπου θα αντικρύσουν τον δυνατό κάπρο. Ο Οδυσσέας, ο *οδυσσάμενος*, θα ορμήσει πρώτος να σκοτώσει τον κάπρο, ο οποίος, ευρισκόμενος σε άμυνα θα του επιτεθεί. Η τολμηρή αυτή μάχη, χάρισε στον νεαρό Οδυσσέα τα δώρα του παππού και την τιμή του γενναίου ήρωα, με την επιστροφή του στην Ιθάκη. Οι γιοι του Αυτόλυκου θα φροντίσουν την πληγή, σταματώντας με ένα ξόρκι, το αίμα.

Το πρώτο χαρακτηριστικό της μύησης – σε αντίθεση με την διαδικασία της εκπαίδευσης, μας λέει ο Ιωάννης Πετρόπουλος, παραθέτοντας τον Sir Kenneth Dover, είναι η *μυστικότητα*, με δεύτερο κριτήριο να είναι η ένταση του συμβολισμού: «Τα στοιχεία της μυστικότητας και του συμβολισμού διαφέρουν ανάμεσα στους πολιτισμούς (...).» Όμως κατά τις τελετές μύησης σε όλο τον κόσμο «το άτομο βιώνει έναν συμβολικό θάνατο αφού αποσυρθεί για ένα χρονικό διάστημα και στη συνέχεια «ξαναγεννιέται», επανεντασσόμενο (ή με την «ενσωμάτωσή» του) στην ομάδα του έχοντας αποκτήσει νέο, συχνά ενήλικο κύρος» (Petropoulos, 2011, σ. 192-193).

Σε αντίθεση με τις τελετές ενηλικίωσης (*rites de passage*) που έχουν συνήθως χαρακτήρα ομαδικό, ανάμεσα σε άτομα του ίδιου φύλου, η ελευσίνια μύηση είναι *ατομική* – όπως εξάλλου και η θυσία του *μυστικού χοίρου*. Βρισκόμαστε στον αντίποδα του *συλλογικού χαρακτήρα* της τέλεσης της θυσίας – το ζώο που θυσιάζεται και μοιράζεται στην ομήγυρη, όπως παρατηρούμε π.χ. στον Όμηρο. Όπως μας αναφέρει ο Walter Burkert (1979/1997), η θυσία του χοίρου είναι πολύ διαδεδομένη σε τελετές μύησης στις αγροτικές κοινωνίες των Νότιων Θαλασσών και ενδεχομένως να έχει μια μακρινή συγγένεια με τα μυστήρια της Δήμητρας. Ο Ηρακλής, μυθικό αρχέτυπο του Ελευσίνιου μύστη, κυνηγός του Ερυμάνθιου κάπρου, εμφανίζεται με χοίρους στα αγγεία. Ο Burkert συνδέει τη θυσία του χοίρου με την αρπαγή – και το βιασμό- της Κόρης από τον Άδη, παραθέτοντας μυθολογικά στοιχεία αλλά και αναφερόμενος στους *Αχαρνείς* του Αριστοφάνη: ο Αθηναίος κωμικός, κάνοντας λογοπαίγνιο με την χρήση της λέξης *χοίρος* στην καθομιλουμένη για τα γυναικεία γεννητικά όργανα, παρουσιάζει τις τρεις κόρες του Μεγαρέα ως «μυστικές γουρουνίτσες». Σύμφωνα με τον Burkert (2011), «το ζώο που θα πέθαινε στην προκαταρκτική θυσία στη θέση του ίδιου του μύστη, βιώνονταν ως μια θηλυκή

ἔλθη Παρνησόνδ', ὄθι πού μοι κτήματ' ἔασι,
τῶν οἱ ἐγὼ δώσω καὶ μινχαίροντ' ἀποπέμψω.

οντότητα: η θυσία του χοίρου είχε τον χαρακτήρα μιας προκαταρκτικής θυσίας μιας κόρης»¹³⁷.

Για το διάστημα που ο μύστης θα συμβιώσει με τον μικρό χοίρο, θα ταυτιστεί με αυτόν, θα εξαγνιστεί και στη συνέχεια θα οδηγηθεί στη θυσία και στη βρώση του – έπειτα από καθαρό και ολοήμερο νηστεία. Εδώ, η εξημερωμένη φύση, το χοιρίδιο, έρχεται σε μυστική συνύπαρξη με την «εξημερωμένη» ανθρωπότητα, την ανθρωπότητα της πόλης, της κτηνοτροφίας και της καλλιέργειας της γης. Ας μην ξεχνάμε ωστόσο, ότι το στοιχείο αυτό της θυσίας του χοίρου, έχει κυρίως καθαριστικό χαρακτήρα μια και το ζώο αυτό, βρώμικο από τη φύση του, συμβολίζει επίσης τον καθαρό. Η θυσία του χοίρου αποτελεί ένα προκαταρκτικό στάδιο της Ελευσίνας τελετής και η αρπαγή της Κόρης θα μπορούσε από μια μεταφορική άποψη να παρομοιαστεί με θυσία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Walter Burkert, που όμως δεν επιβεβαιώνεται από τα αρχαία κείμενα. Καθώς ξεδιπλώνεται το τελετουργικό, το στοιχείο της θυσίας φαίνεται να αποτελεί μια ψηφίδα από το ατέλειωτο παζλ των Ελευσίνων Μυστηρίων.

Η 17^η ημέρα Βοηδρομιώνος ήταν η μέρα των προσφορών στις δύο θεές: μεγάλη θυσία και προσφορά καρπών – σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, ήταν η ημέρα όπου προσφέρονταν και οι απαρχές του σίτου (Keller, 2009). Η φράση *Ιέρεια Δεύρο!*, (*εδώ, τα ιερά!*) αποτελεί κάλεσμα για την προσφορά των θυσιών, το οποίο απηύθυνε ο *Άρχων Βασιλεύς* ομού με τους τέσσερις επιμελητές των μυστηρίων: δύο Αθηναίοι και δυο Ελευσίνιοι, από το γένος των Κυρήκων και των Ευμολπιδών, υπέρ της Βουλής και του Δήμου σύμφωνα με το πατροπαράδοτο έθιμο που προσέδιδε στην Ελευσίνα την πρωτοκαθεδρία των Μυστηρίων¹³⁸. Ο επικεφαλής “Άρχων Βασιλεύς (που είναι πρόεδρος του Αρείου Πάγου και επόπτης των μυστηριακών τελετών) φροντίζει πρώτ’ απ’ όλα για τα Μυστήρια, μαζί με τους δυο επιμελητές, τους οποίους εκλέγει η εκκλησία του δήμου, δυο από όλους τους Αθηναίους, έναν από τους Ευμολπίδες και ένα από τους Κήρυκες” (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./1999, απ. 57, σ. 142-143). Οι αξιωματούχοι αυτοί είναι εκλεγμένοι επ’ ενιαυτόν – για ένα χρόνο¹³⁹.

¹³⁷ Ο Μύθος της Κόρης και η Θυσία του χοίρου

¹³⁸ *ὁ δεβασιλεύς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται*

μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν ὃν ὁ δῆμος χειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἀπάντων, ἓνα δ’ ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἓνα δ’ ἐκ Κηρύκων (Αθηναίων Πολιτεία, 57.1.2)

¹³⁹“*κληροῖ δὲ καὶ ἱεροποιοὺς δέκα, τοὺς ἐπὶ τὰ ἐκ θύματα καλουμένους, οἷτά τε μαντευτὰ ἱερά θύουσι, κἄν τι καλλιερῆσαι δέη, καλλιεροῦσι μετὰ τῶν μάντεων. κληροῖ δὲ καὶ ἑτέρους δέκα, τοὺς κατ’ ἐνιαυτὸν καλουμένους, οἱ θυσίας τέτινας θύουσι, καὶ τὰς πεντετηρίδας ἀπάσας διοικοῦσιν πλὴν Παναθηναίων.* εἰσὶ

Δικαστική και θρησκευτική εξουσία εδώ συγκεράζονται, απηχώντας τον διττό ρόλο της Δήμητρας, η οποία φέρει τους Θεσμούς και τα Μυστήρια σε έναν κύκλο *ετήσιο*, όπως ο κύκλος της φύσης. Η 18^η ημέρα καλούνταν *Επιδάυρια*, προς τιμήν του Ασκληπείου, που ο μύθος έλεγε ότι είχε φτάσει αργά από την Επίδαυρο στην Αθήνα για να μυηθεί στα Ελευσίνα. Σύμφωνα με τον Ian Bremmer (2015), οι ημέρες από την 16^η έως την 19^η Βοηδρομιώνος είναι ημέρες ανάπαυσης στις οποίες παρεμβάλλεται η τελετή προς τιμήν του Ασκληπείου.

2. Από την Αθήνα στην Ελευσίνα: η Ιερά Οδός

α) Ίακχος προπομπός. Η 19η Βοηδρομιώνος είναι η μεγάλη ημέρα της πομπής στην Ιερά Οδό. Οι υποψήφιοι μύστες συγκεντρώνονται και πάλι στην αγορά της Αθήνας. Επικεφαλής της πομπής, οι Ελευσίνιοι ιερείς με τις κόρες της Δήμητρας που κρατούν τα ιερά αντικείμενα μέσα σε καλάθια που ισορροπούν πάνω στο κεφάλι τους συνοδευόμενες από τους εφήβους της Αθήνας. Πρώτος από όλους, ο Ίακχος, στο ψηλό του άρμα, ίδιος ο Διόνυσος, ο τελεστής της πόλης. Ο Ίακχος, «ήτο η προσωποποίηση του ενθουσιασμού, της ευθυμίας και των φωνών των μετεχόντων εις την πομπήν και ο ρόλος του ετελείωνε με την άφιξιν των μυστών εις το ιερόν τα Ελευσίνας. Ήτο, όπως γράφει ο Στράβων, «ο αρχηγέτης των μυστηρίων, της Δήμητρος δαίμων» (Μυλωνάς, 1960, τ. 99, 68-118). Ο Ίακχος, είναι η προσωποποίηση της ιαχής των μυστών, είναι η ζωτική δύναμη που εφορμά προς τη μήτρα. Σύμβολό του ο φαλλός, που σύμφωνα με ορισμένους χριστιανούς συγγραφείς, συμπεριλαμβανόταν στα ιερά αντικείμενα της Δήμητρας (Μυλωνάς, μαρτυρίες χριστιανών, βλ. κατωτέρω). Τους υποψήφιους μύστες ακολουθεί ο λαός, κρατώντας κρατά κλαδιά μυρτιάς, χορεύοντας στους ήχους αυλού (Αριστοφάνης, 405 π.Χ./2012, 313) . Όπως παρατηρεί ο Ian Bremmer (2015, σ. 5), παραθέτοντας αποσπάσματα από τον Αριστοφάνη (*Βάτραχοι, Σφήκες*) «οι συμμετέχοντες βρίσκονταν τώρα σε ένα ενδιάμεσο μεταβατικό στάδιο, το οποίο, όπως μας έμαθε ο ανθρωπολόγος Victor

δὲ πεντητηρίδες μία μὲν ἢ εἰς Δήλον (ἔστι δὲ καὶ ἐπιτετηρὶς ἐνταῦθα), δευτέρα δὲ Βραυρώνια, τρίτη δ' Ἡράκλεια...”

Η εκκλησία του δήμου “κληρώνει και άλλους δέκα ιεροποιούς, που ονομάζονται ετήσιοι ιεροποιοί, οι οποίοι κάνουν ορισμένες θυσίες και οργανώνουν όλες τις εορτές, που εορτάζονται κάθε πέμπτο χρόνο, εκτός από τα Παναθήναια. Τέτοιες εορτές είναι οι εξής: Πρώτα στη Δήλο, όπου γίνεται και άλλη εορτή κάθε επτά χρόνια, δεύτερη τα Βραυρώνια, τρίτη τα Ηράκλεια, τέταρτη τα Ελευσίνα και πέμπτη τα Παναθήναια”. (Αθηναίων Πολιτεία, 54.7)

Turner (1920-1983), χαρακτηρίζεται συχνά από ανατροπές και σύγχυση των κοινωνικών ρόλων» (Bremmer, 2015, σ. 5): οι νέοι κοροϊδεύουν τους γέρους, οι συμμετέχοντες επιδίδονται σε «άσεμνες» για τα καθημερινά δεδομένα εκφράσεις και όταν φθάνουν στη γέφυρα του Κηφισού, κάπου προς το τέλος των 22 χιλιομέτρων της Ιεράς Οδού, σέρνουν τα «εξ'αμάξης», χοντροκομμένα αστεία και πειράγματα.

Ο Διόνυσος, θεός της πλάνης και των βλαστικών δυνάμεων, θεός της ελευθερίας, της ανατροπής και της αναγέννησης, θεός της Αθήνας, πηγαίνει να συναντήσει, σαν ένας πρώτος μύστης (Μυλωνάς, 1960), την θεά Δήμητρα. Ο δρόμος του είναι σπαρμένος με ιερά και βωμούς στους θεούς και στους ήρωες. Ο Ίακχος, προχωρά στεφανωμένος μυρσίνες¹⁴⁰ χορεύοντας, τελώντας θυσίες, παίζοντας διαφορετικούς ρόλους, συνοδευόμενος από ένα αλλόκοτο πλήθος προσκυνητών. Όταν το φως πέφτει, οι δάδες ανάβουν και η νυχτερινή πομπή πλησιάζει την πόλη της Ελευσίνας πάντα τραγουδώντας και με την επωδό *Ίακχε ώ Ίακχε να που τα' ολόφωτο αστέρι ήρθε της νύχτιας γιορτής* (Αριστοφάνης, 405 π.Χ./2012, 342)¹⁴¹. Πλησιάζοντας στους Ρειτούς, τις δυο λίμνες που ήταν αφιερωμένες η μια στη Δήμητρα και η άλλη στην Κόρη και σηματοδοτούσαν τα όρια τα οποία χωρίζουν την Αθήνα από την Ελευσίνα¹⁴², θα υποδεχθούν την πομπή οι ελευσίνιοι Κροκονίδες, καταγόμενοι και αυτοί από την βασιλική οικογένεια της πόλης που φιλοξένησε τη Δήμητρα, για να περιδέσουν με νήματα σε χρώμα κρόκου, το δεξί χέρι και το αριστερό πόδι των υποψήφιων μυστών.

Ο Ίακχος – η εφηβική, ελευσίνια μορφή του Βάκχου, δηλαδή του Διόνυσου, μπαίνει στο χορό των Μυστηρίων από τη Δημοκρατική Αθήνα – και κυρίως με τη θρησκευτική πολιτική του Πεισιστράτου (Λεκατσάς, 1971/1999, σ. 185). Η Ιαχή του, είναι η ενθουσιώδης φωνή των μυστών καθώς παρελαύνουν από την Αθήνα στην Ελευσίνα. Θεός της μύησης και αυτός, δεν θα μπορούσε να μην συμπληρώνει και να συνοδεύει τις ελευσίνιες θεότητες με τις δάδες του, ως εραστής, ως πατέρας και ως

¹⁴⁰Μυρσίνη, σύμβολο ομορφιάς και νεότητας, με την οποία στέφουν στο κεφάλι τους οι μύστες, στο δρόμο προς την

¹⁴¹Μοναδικό ίσως παράλληλο της πομπής του Ιάκχου, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε, την ορθόδοξη χριστιανική πομπή του Επιταφίου, με επικεφαλής, αυτή τη φορά, το πάσχον, ξύλινο ομοίωμα του Εσταυρωμένου.

¹⁴²«Οι λεγόμενοι Ρειτοί ρέουν όπως τα ποτάμια, μα το νερό τους είναι θαλασσινό. Θα μπορούσε να πιστέψει κανείς πως από τον Εύριππο της Χαλκίδας ρέουν κάτω από το έδαφος και χύνονται σε μια θάλασσα χαμηλότερη. Οι Ρειτοί από παράδοση θεωρούνται αφιερωμένοι στην Κόρη και τη Δήμητρα. Ψάρια απ' αυτούς μπορούν να πιάσουν μόνον οι ιερείς. Οι Ρειτοί, όπως μαθαίνω, στην παλαιά εποχή αποτελούσαν το σύνορο της χώρας των ελευσινίων προς τους άλλους αθηναίους». (Παυσανίας, Αττικά, 38)

γιος. Η αμφισημία του ιερού, καθώς επίσης και ο έμφυτος συγκριτισμός της μυθολογίας, μας προσφέρει άπλετο χώρο για τέτοιου είδους συσχετισμούς οι οποίοι εξάλλου είναι εμφανείς και στην παρατήρηση των αγγείων (Kerenyi, 1960/2008). Τέκνο του Δία και της Δήμητρας που τον γέννησε σε μια σπηλιά (Απολλόδωρου Βιβλιοθήκη, 2.5.6)·ή ακόμα, τέκνο του Δία και της Περσεφόνης, σύμφωνα με την ορφική παράδοση που τον ονομάζει Ζαγρέα, Μεγάλο Κυνηγό. Εραστής, που ταυτίζεται με τον Ιασίωνα, τον κυνηγό που ερωτεύτηκε η Δήμητρα ή που την ερωτεύτηκε, και από την ένωσή τους γεννήθηκε ο Πλούτος. Ή ακόμα, εραστής της Κόρης, καθώς για άλλους παίρνει τη μορφή του Άδη. Ο Διόνυσος, σαν ζωτική ορμή που κατευθύνεται προς το Πλουτώνειο, την σπηλαιϊκή μήτρα της Ελευσίνας, η οποία, εξάλλου βρίσκεται στην είσοδο της πομπής προς τον Ιερό χώρο της θεάς, εμφανίζεται στην αρχή και στο τέλος της μύησης, αφού γίνεται λόγος για *ιερό γάμο*, στην κορύφωση των Μυστηρίων, που όμως για εμάς παραμένει μυστική.



Εικόνα 7 Ο Διόνυσος κοιτά το νεαρό εαυτό του

Τρία πρόσωπα του ίδιου θεού: Ζαγρέας, Τακχος (ή Βάκχος) και Διόνυσος. Κάθε φιγούρα αντιπροσωπεύει ένα πρόσωπο της ανθρωπότητας και μια φάση του ανθρώπου, που πασχίζει να βρει την ισορροπία ανάμεσα στον Κάτω Κόσμο και τον άλλο, τον Επάνω Κόσμο. Ο Διόνυσος προσφέρει τα προσωπεία, τα οποία με τη σειρά τους ενσαρκώνονται στους ήρωες της ελληνικής τραγωδίας: Οιδίποδας Τύραννος, Προμηθέας, Αίας... (Theodoropoulou, 2016 A)

Στην πραγματικότητα όμως, ο ήρωας είναι ο υποφέρων Διόνυσος των Μυστηρίων, ο θεός που νιώθει μέσα του τις οδύνες της εξατομίκευσης, ο θεός για τον οποίο θαυμαστοί μύθοι λένε πως, όταν ήταν νήπιο, διαμελίστηκε από τους Τιτάνες και τώρα λατρεύεται σε τούτη την κατάσταση ως Ζαγρεύς. Έτσι γίνεται γνωστό ότι αυτός ο διαμελισμός, η καθαντό διονυσιακή οδύνη, μοιάζει με μετασχηματισμό σε νερό, αέρα, γη και φωτιά· επομένως, στο εξής, η κατάσταση της εξατομίκευσης πρέπει να θεωρείται πηγή και πρώτη αιτία όλων των οδυνών, κάτι απορριπτέο καθ' εαυτό. Από το χαμόγελο αυτού του Διόνυσου γεννήθηκαν οι ολύμπιοι θεοί, από τα δάκρυά του γεννήθηκαν οι άνθρωποι. Σ' αυτή την ύπαρξη ως διαμελισμένος θεός, ο Διόνυσος έχει τη διπλή φύση ενός σκληρού, εξαγριωμένου δαίμονα και ενός ήπιου, πράου ηγέτη. (Nietzsche, 1872/2008, σελ. 38)

Καθώς ο Nietzsche ξετυλίγει το κουβάρι της τραγωδίας μέχρι τις αρχικές της ρίζες, βλέπει το Διόνυσο να καθοδηγεί την έμπνευση των μεγάλων Τραγικών ποιητών, συμπεριλαμβανομένων του Αισχύλου, του Σοφοκλή και του Ευριπίδη. Ο Αισχύλος, ο “πατέρας της ελληνικής Τραγωδίας” και συγγραφέας της προμηθεϊκής τριλογίας, ήταν Ελευσίνιος που πήρε μέρος και στη Ναυμαχία της Σαλαμίνας. Όπως λέει ο Θύλος, τον Αισχύλο επισκέφτηκε στον ύπνο του ο Διόνυσος, ο οποίος τον πρόσταξε να επικεντρωθεί στην εκκολαπτόμενη, τότε, τέχνη της Τραγωδίας (Παυσανίας, 2^{ος} αι. μ.Χ./1976, Α' 21, σελ. 55).

Στην περίφημη τεφροδόχο Lovatelli, ο Ιεροφάντης ντύνεται Διόνυσος, μια στολή την οποία, όπως λέγεται, οι ελευσίνιοι ιερείς είχαν πάρει από τους ηθοποιούς στις τραγωδίες του Αισχύλου. (Kerenyi, 1962/2020, σ. 55).



Εικόνα 8 Σκηνή, από την τεφροδόχο Lovatelli, που αναπαριστά την θυσία χοιριδίου, κατά τη μύηση του Ηρακλή στα Ελευσίνια Μυστήρια

Και ναι μεν, η τραγωδία εμπνέεται από το Διόνυσο, όμως εντάσσεται σε ένα πλαίσιο παιδείας, καθώς διδάσκεται από τον ποιητή. Ο πολίτης παρακολουθεί, κρίνει, συμπάσχει. Από την άλλη, τα Μυστήρια, εντάσσονται σε ένα πλαίσιο μύησης, όπου η μυστικότητα, το όνειρο, η αποκάλυψη αποτελούν εμπειρία προσωπική – αποφασιστική ακόμα και για την ίδια την προσωπικότητα του μύστη. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι εκείνοι που γίνονται μύστες, δεν μαθαίνουν αλλά παθαίνουν (*παθείν*) και προδιατίθενται (*διατεθήναι*) δηλαδή, αποκτούν τη σωστή προετοιμασία (Synesius Dio, απόσπ. 15, στο Ross, 1955, σ. 84). Λέγοντας ότι παθαίνουν (*παθείν*) ο Αριστοτέλης εννοεί ότι αποκτούν μια εμπειρία (Bernabe, 2016).

Συναφή αναφορά βλέπουμε και στον Πλούταρχο (Ηθικά, Περί Ψυχής, απ. 178), ο οποίος λέει ότι στον κόσμο των Μυστηρίων «*η ψυχή δεν αποκτά γνώση, εκτός από τη στιγμή που πλησιάζει στο θάνατο. Τότε υφίσταται μια εμπειρία (πάσχει πάθος) σαν εκείνους που συμμετέχουν στις μεγάλες μήσεις*». Μεγαλύτερη ευτυχία τελικά για τον άνθρωπο, είναι ακριβώς η “ανατροπή” της μεγαλύτερης αγωνίας του, που είναι ο θάνατος. Όμως ο δρόμος προς αυτή τη μορφή μακαριότητας, περνά από την ίδια αυτή αγωνία, ή τουλάχιστον, μια μορφή αναπαράστασής της, προτού φτάσει στο φως της μύησης. Εμπειρία σε τι; θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, διαβάζοντας το απόσπασμα. Σε αντίθεση με την διδακτική λειτουργία της τραγωδίας, η μύηση έχει μια λειτουργία εμπειρική, μια μορφή προετοιμασίας απέναντι στο τέλος. Το τέλος, δηλαδή ο θάνατος, είναι και το τέλος της εξατομίκευσης, εκεί όπου όλα και όλοι, αλλά και ο καθένας ξεχωριστά, γίνονται ένα απέναντι στο όλον αλλά και ένα απέναντι στο τίποτα.

β) Παννύχης. Στην Ελευσίνα, οι μύστες θα ζήσουν την εμπειρία της ιερής συμβίωσης με τη θεά Δήμητρα και την Κόρη. Η 6η ημέρα, αρχίζει και αυτή με θυσίες από τον Άρχοντα Βασιλέα, τους επιμελητές και τους εφήβους οι οποίοι, «*σε ένδειξη της φυσικής τους ορμής, σήκωναν στους ώμους τον προς θυσία ταύρο «κατά τον τρόπο των Ελλήνων»* Bremmer, 2015, σ. 7)¹⁴³. Είναι η ημέρα της Παννύχης, του

¹⁴³In order to demonstrate their physical prowess, the latter, “in the way of the Greeks” (Eur. Helen 1562), lifted up the sacrificial bull to have its throat cut.

ολονύκτιου χορού με τις δάδες γύρω από το *Καλλίχορον Φρέαρ*. Οι κόρες χορεύουν κρατώντας κέρνους με *απαρχές του σίτου* (Keller, 2009). Στην Ελευσίνα, οι μέρες, είναι μέρες νηστείας και αναμονής ενώ οι νύχτες, είναι *μυστηριώτιδες* – κυρίως οι δυο τελευταίες: 21η και 22η Βοηδρομιώνος. Δεν μπορούμε να πούμε με ασφάλεια ακριβώς τι συνέβαινε εντός του ατμοσφαιρικού Τελεστηρίου, στο οποίο εισέρχονταν οι μύστες με τους μυσταγωγούς τους κάποια στιγμή μετά τη δύση του ηλίου, κατά την 7η νύχτα των Μυστηρίων. Ίσως πρόφεραν ένα *σύνθημα* το οποίο επέτρεπε την είσοδο στο Τελεστήριο, ιερό χώρο των *λεγόμενων, των δρώμενων, των δεικνύμενων*. Η κάθε μια από αυτές τις νύχτες αντιστοιχούσε σε ένα βαθμό μύησης: η 21η θα ήταν η ημέρα των μυστών και της τέλεσης του *ιερού γάμου*. Η 22η, ημέρα της εποπτείας, ανώτερου βαθμού μύησης και γέννησης ενός παιδιού. Η 9η και τελευταία ημέρα των Μυστηρίων, ήταν η ημέρα των *πλημοχόων*: «*Ελάμβανων δηλαδή δύο πλημοχόας, επλήρουν αυτάς (ύδατος απλού ή οίνου;) και έθραυον αυτάς, τη μεν προς ανατολάς εστραμμένοι, την δε προς δυσμάς, επιλέγοντες και ρήσιντιναμυστικήν και την επιούσανεπέστρεφον εις Αθήνας*» (Φίλιος, 2009, σ. 28-29). Ο χριστιανός σχολιαστής Αθηναίος, μιλά για *χοές* σε *χθόνιο χάσμαγεγονός* που οδηγεί τον Kerényi να τοποθετεί το τελετουργικό αυτό στο χώρο του Πλουτώνιου.

3.Ακολουθώντας το νήμα της ποίησης: Ο Ομηρικός Ύμνος προς τη Δήμητρα

Τι είναι αυτό που συνδέει αφενός την ανάγκη για τροφή, μια ανάγκη βιολογική, ανάγκη για επιβίωση, με την ανάγκη της *ελπίδας απέναντι στο τέλος*; Ένας μύθος: ο μύθος της Δήμητρας και της Κόρης. Ο μύθος αυτός είναι αιτιολογικός: προσφέρει μια ερμηνεία των ρυθμών της βλάστησης, της διαδοχής των εποχών, της γεωργίας, της γονιμότητας. Είναι επίσης, μύθος ιδρυτικός των Ελευσινίων Μυστηρίων, των σημαντικότερων και δημοφιλέστερων Μυστηρίων του αρχαίου κόσμου της περιοχής της Μεσογείου. Είναι τέλος, μύθος αρχετυπικός: οι δυο μορφές, της Δήμητρας και της Κόρης, ανταποκρίνονται σε μια πρωταρχική συλλογική φαντασία, μια ψυχική προδιάθεση που όλοι, τουλάχιστον όσοι μετέχουν στην τελετή, μπορούν να αναγνωρίσουν. Αν το αρχέτυπο αποτελεί ένα «*ψυχικό όργανο παρόν σε όλους μας*» (Jung, Kerényi, 2001), ένα «*όργανο*» το οποίο τίθεται σε λειτουργία μέσω της τελετουργικής λειτουργίας της θρησκείας (religion: ετυμολογικά από το λατινικό *re – ligō, ξανα – συνδέω*, Harpur, 2004), τότε θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τους C.G. Jung και Carl Kerényi (1942/2001), ότι, στο πλαίσιο των Μυστηρίων, η

«διπλή μορφή» της Δήμητρας και της Κόρης, ανταποκρίνεται σε μια τέτοια λειτουργία.

Η διασύνδεση αυτή, ανάμεσα σε «βιολογική» και «ψυχική» επιβίωση, είναι σχεδόν αυτονόητη στην συνείδηση των ανθρώπων του μύθου αφού κανείς (τουλάχιστον στα κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας) δεν χρειάστηκε να την δικαιολογήσει: *δώρα διττά* διότι εξίσου απαραίτητα για τον άνθρωπο, στο σώμα και στην ψυχή. Εξίσου αυτονόητο μοιάζει να είναι το γεγονός ότι η λειτουργία του μύθου είναι ερμηνευτική, της διασύνδεσης των λειτουργιών της φύσης με τον ίδιο τον άνθρωπο – τον άνθρωπο-ποιητή, δημιουργό του μύθου.

Ο λόγος του μύθου, είναι ο λόγος της ποίησης. Η ποίηση διαφέρει από την ιστορία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στο ότι γράφει μάλλον για το “καθολικό”(καθόλου) παρά για “το μερικό” (καθ’έκαστον) (Αριστοτέλη, Ποιητική, 1451b6). Τα μυθολογικά λεγόμενα, είναι ρυθμικά, ελλειπτικά, ποιητικά, όπως ταιριάζει στην προφορική γλώσσα της ποίησης. Εάν η ποίηση είναι μια πρώτη, δια του λόγου, έκφραση του ιερού, τότε πρώτη της λειτουργία είναι η εξύμνηση της φύσης αφού η φύση, όπως είδαμε, από τους πρώτους ανθρώπους, αποτέλεσε την πρώτη ιερή επιφάνεια γύρω από την οποία οι άνθρωποι συνδέονταν με το *όλον*. *«Πρωταρχικά ο ποιητής υπήρξε αρχηγός τοτεμικής κοινωνίας θρησκευτικών χορευτών. Οι στροφές του χορεύονταν γύρω από βωμό ή μέσα σε ιερό περίβολο και κάθε στροφή σήμαινε εκκίνηση νέας στροφής, ή κίνησης στο χορό (...) οι χοροί ήταν εποχικοί και προσιδίαζαν στο ετήσιο πρότυπο από το οποίο σταδιακά αναδύεται το Μοναδικό και Μέγα Θέμα της ποίησης: η ζωή, ο θάνατος και η παλιγγενεσία του Πνεύματος του Έτους (ενιαυτός), του γιου και εραστή της θεάς»* (Graves, 1948/1997, σελ. 422).

Μέσα από την ποιητική διήγηση του μύθου διαγράφεται το «σενάριο» της τελετής, σαν το λιμπρέτο μιας όπερας. Στην προφορική παράδοση, η ποίηση είναι παραστατική, κάθε φράση απαγγέλλεται με ρυθμό και θα μπορούσαμε να τη φανταστούμε να συνοδεύεται με το χτύπημα του ραβδιού του ραψωδού. [*Όμηρος*] *κατὰ ράβδον ἔφρασεν | θεσπεσίων ἐπέων*, (Πίνδαρος, 5^{ος} αι. π.Χ./2015, 3/4 56-57)¹⁴⁴.

¹⁴⁴ όπου *φράζω* αναφέρεται σε μια αφήγηση που φέρει την εξουσία της λέξης *ράβδος*. Το ίδιο νόημα επισημαίνεται και και στο κομμάτι στα σχόλια 1d Προς Νεμεάτες 2, το οποίο αποδίδεται στον Καλλίμαχο (cf. fr. 26 Pfeiffer): *καὶ τὸν ἐπὶ ράβδῳ μῦθον ὑφαινόμενον | ἦνεκὲς αἰεὶ δωδεδεγμένος*. Φαίνεται ξεκάθαρο ότι η *ράβδος* της ελληνιστικής περιόδου συνδεόταν πρωτίστως με τη ραψωδία, σε απόδοση-τι ρόλο μπορούσε να παίξει η *ράβδος* στους προσωπικούς του συλλογισμούς μακριά από τη δημοσιότητα; Ο Καλλίμαχος παρουσιάζει την δική του εκδοχή υπό τη μορφή της ραψωδίας τραγουδώντας αυτό που είναι συνυφασμένο με την εξουσία της *ράβδου*. <https://chs.harvard.edu/read/gonzalez-jose-the-epic-rhapsode-and-his-craft-homeric-performance-in-a-diachronic-perspective/>

Κάθε φράση-στροφή, υπακούει σε ρυθμικούς κανόνες έχοντας ταυτόχρονα το δικό της ηχόχρωμα καθώς συνοδεύεται με αντίστοιχες κινήσεις και χειρονομίες. Η επική ποίηση αναπαρίσταται – και θα μπορούσαμε να πούμε ότι ακόμα και με την εμφάνιση του γραπτού λόγου, που συνέβαλε στη δημιουργία της λυρικής και της τραγικής ποίησης, η ποίηση, στον αρχαϊκό νου, είναι συνδεδεμένη με την παράσταση. Η παράσταση είναι εκείνη που κάνει την ποίηση να ζωντανεύει και αντίστροφα, η ποίηση δίνει ρυθμό και ζωή στην παράσταση.

Η αρχαιότερη διήγηση του μύθου της Δήμητρας και της Κόρης, είναι ο ομηρικός *Ύμνος προς τη Δήμητρα* (βλ. Παράρτημα στην παρούσα διατριβή, σελ. 309). Οι Ομηρικοί Ύμνοι αποτελούν «σχεδόν το μοναδικό όχημα μιας χαρακτηριστικής όσο και σημαντικής μορφής διήγησης για τον κόσμο του θείου» (Parker, 1991). Αφιερωμένοι σε έναν θεό κάθε φορά, οι Ύμνοι ψάλλονταν συχνά ως πρελούδια σε άλλα ποιήματα, συχνότερα, επικά, ή και από μόνοι τους, στο πλαίσιο μιας τελετής αφιερωμένης στο θεό για τον οποίο μιλούσαν (Parker, 1991). Ο *Ύμνος προς τη Δήμητρα*, ανταποκρίνεται και αυτός στα *διπτά δώρα* της θεάς: διηγείται το μύθο, της Δήμητρας και της Κόρης και στη συνέχεια ερμηνεύει την ίδρυση των Ελευσινίων Μυστηρίων.

Ο ποιητής τραγουδά για την Δήμητρα και την Κόρη, που ο Αϊδωνέας (Αδης), άρπαξε, με συγκατάθεση του Δία, όταν έπαιζε με τις κόρες του Ωκεανού, μακριά από τη μητέρα της, την, *χρυσάωρ*¹⁴⁵, *αγλαόκαρπο*¹⁴⁶ (στίχος 4) Δήμητρα: η Κόρη, βρίσκεται μακριά από όλα όσα συμβολίζουν την ακολουθία των εποχών που φέρνει η *ωρηφόρος* μήτηρ (που φέρνει τις εποχές του χρόνου). Βρίσκεται σε «μαλακό¹⁴⁷» (στ. 7) λειμώνα – κάτι σαν πεδίο ονειρικό, όπου φυτρώνουν αγριολούλουδα ρόδα, όπως ο κρόκος, η ίριδα, ο υάκινθος. Η Γη ρίχνει μπροστά της δόλωμα, ένα νάρκισσο που από τη ρίζα του φυτρώνουν εκατό κεφάλια και η ευωδιά του απλωνόταν και τη ζάλιζε. Η Κόρη απλώνει έκθαμβη τα χέρια της να πιάσει το *καλόν άθυρμα* και... «χάσμα ανοίγει τότε η πλατύδρομη η Γη στο *Νύσιο πεδίο*¹⁴⁸» (στ. 16-17). Από εκείνο το χάσμα που άνοιξε η *πλατύδρομη* Γη, σαν ένα σεισμό, όρμηξε ο πολυδέκτης¹⁴⁹ βασιλιάς του Κάτω Κόσμου να την αρπάξει, χωρίς τη θέλησή της, πάνω στο χρυσό

¹⁴⁵*Χρυσάωρ* : με το χρυσό δρεπάνι

¹⁴⁶*Αγλαόκαρπο*: που φέρνει ευχάριστους καρπούς. Όλα αυτά τα επίθετα της Δήμητρας σχετίζονται φυσικά με την ακολουθία των εποχών και την καλλιέργεια του σίτου.

¹⁴⁷λειμών'αμμαλακόν

¹⁴⁸*χάνε δέχθων εύρω άγρια Νύσιον άμ πεδίων* (μετάφραση της γράφουσας)

¹⁴⁹Αυτός που δέχεται πολλούς

του όχημα με τα αθάνατα άλογα. Όλα ετούτα γίνονται με την ανοχή – η μάλλον, με τη συγκατάθεση του βασιλιά των θεών, του πατέρα Δία ο οποίος παρά τις εκκλήσεις της Κόρης για βοήθεια, καθόταν σε πολυσύχναστο ναό και απολάμβανε τις προσφορές των ανθρώπων (στίχος 27).

Η Κόρη κραύγασε μα δεν την άκουσε κανείς: το Νύσιο είναι ένα σημείο «κουφό» ή «τυφλό» οι φωνές σβήνουν και τίποτα δεν φαίνεται. Οι μόνοι που ακούν είναι η Εκάτη, η σεληνιακή θεά και ο Ήλιος, ο γιος του Υπερίωνα. Αυτός ο τελευταίος, μπορεί να ακούει αλλά και να βλέπει. Η μάνα, βγάζει τα στολίδια από τα μαλλιά και ρίχνει πάνω της μαύρο ρούχο. Αρχίζει η αναζήτηση: εννέα ημέρες – τόσες όσες διαρκούν τα Ελευσίνια Μυστήρια. Κρατά δάδες αναμμένες και γυρνά τη γη, τον ουρανό και τη θάλασσα απέχοντας από την πόση και τη βρώση, το νέκταρ και την αμβροσία και από την περιποίηση του σώματος στα λουτρά (στίχος 50). Έτσι και οι υποψήφιοι μύστες τηρούν κανόνες νηστείας και αποχής από λουτρά κατά τη διάρκεια των Μυστηρίων.

Τη δέκατη ημέρα εμφανίζεται επιτέλους η Εκάτη που άκουσε την κραυγή εκεί που καθόταν στη σπηλιά της -μα δεν είδε. Ήλθε, *σέλας έν χείρεσιν έχουσα* (στ. 52) κρατώντας φως στα χέρια κι έτσι, με τις δάδες αναμμένες, πέταξε μαζί με τη Δήμητρα στην αναζήτηση της Κόρης. Η Εκάτη, η σεληνιακή θεά, συνήθως αναπαρίσταται να κρατά δυο δάδες και να έχει τρεις μορφές, της κόρης, της μητέρας και της τροφού – τρεις φάσεις της γυναικείας φύσης – που συναντάμε και στον ίδιο τον μύθο, όπως αυτός περιγράφεται από τον Ύμνο. Σαν το μυσταγωγό, που συνοδεύει το μύστη, η Εκάτη θα συνοδέψει την θλιμμένη θεά, σαν σκιά της, στην αέναη πλάνη – ώσπου να φθάσουν στον επόπτη ανθρώπων και θεών, τον Ήλιο.

Το πέρασμα από το σκοτάδι στο φως αποτελεί επίσης χαρακτηριστικό στοιχείο της μύησης και της πορείας προς την εποπτεία – όπως αυτή του Ηλίου. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο (Ηθικά, Περί του εμφανιζομένου προσώπου τω κύκλω της σελήνης) - ο οποίος είναι φιλόσοφος, ιστορικός και ιερέας στο μαντείο των Δελφών - ο χώρος της σελήνης, είναι ο χώρος όπου οι ψυχές αναζητούν την εικόνα τους, εκείνη την εικόνα που αντανακλά ο δίσκος της. Είναι ο χώρος της κρίσης, ο καθρέφτης των ψυχών, εκεί όπου γίνεται το ξεκαθάρισμα, ανάμεσα σε φαύλους και άριστους. Η αριστεία επιτυγχάνεται μέσω *«του έρωτα για την εικόνα στον ήλιο»* (Πλούταρχος, 1996 Β', 944f)– τον ήλιο, το αυτόφωτο σώμα, το αληθινό φως. Ο έρωτας, είναι η δύναμη που κινεί τους ανθρώπους, τις ψυχές, τα ουράνια σώματα. Οι σφαίρες, οι τρεις σφαίρες της ύπαρξης, συναρτώνται με τα τρία βασικά ουράνια

σώματα: γη-σώμα, σελήνη-ψυχή, ήλιος-νους. Και η σελήνη, είναι ο καθρέφτης που αναδεικνύει την ψυχή, τον πλούτο και τη γύμνια της, είναι ο χώρος όπου η ψυχή πλανάται και εάν φανεί αρκετά δυνατή, εάν ο έρωτάς της προς τον ήλιο, το πραγματικό φως είναι αρκετά ισχυρός, τότε η ψυχή καθαίρεται, λυτρώνεται από την πλάνη.

Ο Ήλιος, λέει στη θεά την αλήθεια: η αρπαγή είναι αποτέλεσμα συνέργειας / συνομωσίας των αδελφών της, Δία και Άδη. Της θυμίζει την αρχική μοιρασιά του κόσμου, ανάμεσα στο Δία, τον Ποσειδώνα και τον Άδη λέγοντάς της πως δεν πρέπει να στεναχωριέται γιατί «δεν είναι ο ομόσπορος Άδης ανάξιος γαμπρός» (στ. 84-85). Αυτή η «ρεαλιστική» υπενθύμιση της εξουσίας των αρσενικών θεοτήτων, εξηγεί και τους τρόπους τους. Η κυνική παραίνεση του Ήλιου προς τη θεά να αποδεχθεί την πράξη του βασιλιά του Κάτω Κόσμου, ακούγεται σαν μια «τραγική ειρωνία» του επικού ποιητή απέναντι στην εγωιστική συμπεριφορά των αρσενικών θεοτήτων. Η θεά Δήμητρα γνωρίζει ότι από τον Κάτω Κόσμο δεν υπάρχει επιστροφή. Ο μόνος θεός που μπορεί να κινείται ανάμεσα στους κόσμους είναι ο Ερμής, ο συνοδός των νεκρών.

Η θεά κλονίζεται, από πόνο (άχος) και θυμό (στίχος 90: *τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἴκε το θυμόν*). Χολωμένη, αποφασίζει να εγκαταλείψει τον Όλυμπο και να καταφύγει στον ανθρώπων τις πόλεις και τους εύφορους αγρούς αλλάζοντας μορφή (*ᾠχετ' ἐπ' ἀνθρώπων πόλι ας καὶ πῖον αἔργα εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον*: στ. 93,94). Έτσι η Δήμητρα, είναι η θεά που αποφασίζει όχι απλά να επισκεφθεί, αλλά να ζήσει με τους ανθρώπους, αφού οι άνθρωποι είναι αυτοί που πεθαίνουν, όπως η Κόρη της. Αποτελεί αυτό μια πρώτη ένδειξη της άρνησης της θεϊκής της φύσης καθώς επίσης και του ότι η θεά, *πάσχει*, από ένα πόνο από τον οποίο *πάσχουν* μόνο οι *θνητοί*. Πάει λοιπόν να ζήσει κοντά τους, διότι εκεί νοιώθει πλέον πιο οικεία. Η μακροχρόνια (*πολύ χρόνον*στ. 94) αυτή περιπλάνηση της μεταμφιεσμένης, *ἀλαλημένης* (περιπλανωμένης – στ. 134) θεάς στη γη των ανθρώπων θα σταματήσει στην Ελευσίνα που μυρίζει θυμιάματα, (Ελευσῖνος θυοέσσης στ. 97): ο ύμνος δεν μας δικαιολογεί την επιλογή του σημείου, η οποία φαίνεται δεδομένη. Εκεί, στο δρόμο, κοντά σε ένα πηγάδι, το Παρθένιο – ή Καλλίχορον Φρέαρ, θα σηματοδοτηθεί η στάση, στην αέναη πλάνη της θεάς. Σύμφωνα με μια άλλη παράδοση, η θεά θα καθίσει πάνω στην «*Αγέλαστο Πέτρα*» (Απολλόδωρου Βιβλιοθήκη, IV1) σχεδόν απέναντι από τον βράχο του Πλουτώνιου. Διότι αφού η Θεά είναι *αγέλαστος*, τότε είναι και η πέτρα στην οποία κάθεται.

α) Καθαρός: αέρας, νερό και φωτιά. Το *Παρθένιο – ή Καλλίχορον-* φρέαρ, το πηγάδι των Παρθένων ή των Ωραίων Χορών, είναι ένα σκιερό πηγάδι έξω από το παλάτι του βασιλιά Κελεού. Εκεί υδρεύονται οι πολίτες, κάτω από μια ελιά – «*όμοια πολύχρονη γριά που θα μπορούσε να είναι τροφός βασιλέων που τηρούν ιερούς θεσμούς ή οικονόμος των κατοικιών τους*» (στ. 103-104). Έτσι και η πομπή των μυστών, φτάνοντας στην Ελευσίνα, σταματά πρώτα στο *Καλλίχορον Φρέαρ*. Εκεί χορεύουν οι νεαρές ιέρειες της Δήμητρας, όπως οι χαριτωμένες κόρες του Κελεού, η Καλλιδίκη, η Δημώ, Κλεισιδίκη και Καλλιθόη, που πηγαίνουν να πάρουν νερό από το πηγάδι.

Οι κόρες συναντούν τη μεταμφιεσμένη θεά και ζητούν να μάθουν την ταυτότητα της γριάς που μοιάζει να έρχεται από παλιά γενιά (*παλαιγενέωνάνθρώπων* – στίχος 113). Η μεταμφίεση είναι γνωστή συνήθεια των θεών που δοκιμάζουν τους ανθρώπους. Η Ήρα είχε μεταμφιεστεί γριά, όταν ζήτησε από τον μονοσάνδαλο Ιάσωνα να την περάσει στην απέναντι όχθη του ποταμού, κερδίζοντας έτσι την εύνοιά της. Εδώ η Δήμητρα, θα δοκιμάσει την φιλοξενία της βασιλικής οικογένειας της Ελευσίνας. Τη λένε Δώς (*Δὼς ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστί*) - αυτή που δίνει. Είναι, λέει, από την Κρήτη. Την απήγαγαν με βία πειρατές και όταν το πλοίο τους προσάραξε στο Θορικό¹⁵⁰, εκείνη το έσκασε από τους θρασεείς αφέντες (*ὑπερφιάλους σημάντορας* – στ. 131) και περπάτησε, μέχρι που έφτασε στην Ελευσίνα. Η ιστορία της μεταμφιεσμένης Δήμητρας είναι και αυτή μια ιστορία βίαιης απαγωγής, όπως η αρπαγή της Κόρης από τον Άδη, ή μια άλλη μυθολογική απαγωγή που έλαβε χώρα στην Κρήτη, χώρα από όπου λέει ότι κατάγεται η γραία, αυτή της Ευρώπης από το Δία. Έχοντας διαφύγει από αυτή τη βία, η γριά θεά ζητά καταφύγιο στην ειρηνική Ελευσίνα, προσφέροντας τις υπηρεσίες «*που ταιριάζουν σε μια ηλικιωμένη γυναίκα*» (*γυναικός αφήλικος έργα τέτυκται*, στ. 140).

Με τη συνοδεία των ενθουσιασμένων κοριτσιών η μαυροντυμένη θεά μπαίνει στο παλάτι του βασιλιά της Ελευσίνας. Την περιμένει η βασίλισσα Μετάνειρα, με τον μικρό Δημοφώντα, το νεαρότερό της τέκνο στην αγκαλιά. Η βασίλισσα της προσφέρει θρόνο να καθίσει αλλά η θεά προτιμά το σκαμνί με την προβιά που της προσφέρει η Ιάμβη, έμπιστη υπηρέτρια του βασιλικού οίκου. Πάνω σε εκείνο το σκαμνί κάθεται η λυπημένη θεά, σκεπασμένη με πέπλο, αγέλαστη, νηστική.

¹⁵⁰Βλ. ανωτέρω, Θορικός- μεταλλεία- Λαυρεωτική

Η σεμνότητα είναι απαραίτητη προϋπόθεση της μύησης, ανάλογη με αυτή της θεάς που αρνείται να καθίσει στο θρόνο. Ο θρόνος είναι εξάλλου ίδιον της τελετής της *θρόνωσης* που χαρακτηρίζει κυρίως τα μυστήρια των Κορυβάντων (βλ. αναφορά σε Κορύβαντες – κεφ. V). Σε αντίθεση με τον ξέφρενο χορό που τελούν οι Κορύβαντες γύρω από τον ενθρονισμένο μύστη, στην Ελευσίνα, ο μύστης παρουσιάζεται σκυφτός, καθισμένος σε σκαμνί σκεπασμένο με δέρμα. Ρωμαϊκές αναπαραστάσεις αυτής της «σιωπηρής θρόνωσης», όπως η τεφροδόχος Lovatelli και η σαρκοφάγος Torre Nova, μας δείχνουν το μύστη καλυμμένο με πέπλο και πίσω του την ιέρεια να κρατά ένα *λίκνον* πολύ κοντά, πάνω από το κεφάλι του (εικ. 9) ή μια δάδα από κάτω του ενώ μπροστά του, μια ιέρεια κρατά δίσκο με *πελάνους* (άρτοι αφιερωμένοι στη θεά Δήμητρα) και υδρίες.



Εικόνα 9 Τεφροδόχος Lovatelli, αναπαράσταση “θρόνωσης”

Σε ένα μέρος της (εικ. 8), η τεφροδόχος Lovatelli αναπαριστά τη μύηση του Ηρακλή στα Ελευσίνια Μυστήρια (Edmonds, 2006: *έχοντας μianθεί από τους φόνους των άθλων του, ο Ηρακλής, πρώτος μνηθείς, οφείλει να καθαριστεί*)¹⁵¹. Το *λίκνον* είναι το πλεκτό καλάθι, αντικείμενο που βρίσκεται κυρίως στα χέρια των γυναικών, π.χ. για το λίχνισμα του σιταριού, δηλαδή το κοσκίνισμα: τοποθετούσαν εκεί το

¹⁵¹ Από το ίδιο κείμενο πήραμε και τις εικόνες της «θρόνωσης» (εικόνα 10 και 11). Εύστοχα, κατά τη γνώμη μας, ο Radcliffe G. Edmonds προβαίνει στην κριτική της άποψης του Walter Burkert ότι πρόκειται για τελετή *θρόνωσης* όπως αυτή περιγράφεται στο διαχωρισμό της κορυβαντικής θρόνωσης.

σιτάρι μετά το αλώνισμα και έπειτα το έριχναν προς την κατεύθυνση του ανέμου, ώστε να διαχωριστεί από το άχυρο. Έτσι και η ψυχή του μύστη θα καθάριζε από τα άχρηστα ή μισρά στοιχεία και θα κρατούσε τα «θρεπτικά» συστατικά, όπως οι κόκκοι του σιταριού, μέσα από αυτή τη συμβολική κίνηση. Ο καθαρισμός, γίνεται με νερό, με αέρα ή με φωτιά: με τη φωτιά γίνεται με λαμπάδες και θείο, το νερό το ραντίζανε με ένα δαφνόκλαρο, τον αέρα τον κάνανε με το κούνημα του «λίκνου» (Λεκατσάς, 1971/1999, κεφ. 93).

Λίκνο είναι και το καλάθι του νεογέννητου μωρού, όπως αυτό του θείου βρέφους Διόνυσου *Λικνίτη*. Γι' αυτό και σε λίκνο μετέφεραν τα σύμβολα του θεού, τη μάσκα και το φαλλό μαζί με τους καρπούς των δημητριακών (Λεκατσάς, 1971/1999, κεφ. 78).

Είναι λοιπόν ο καθαρισμός, συνδεδεμένος με το λίχνισμα των δημητριακών και το λίκνισμα των βρεφών, μια μορφή επιστροφής του μύστη, στην βρεφική ηλικία, μια ηλικία όπου τα δημητριακά είναι πρωταρχικό στοιχείο της ανθρώπινης διατροφής. Άλλωστε και τα βρέφη, είναι και αυτά σαν τους σπόρους εκείνου που πρόκειται να έλθει. Όπως παρατηρεί ο Kerényi (1962/2020, σελ. 57), «βλέποντας το λίκνο, το κόσκινο λιχνίσματος, κάποιος σκέφτεται παράλληλα: την κάθαρση και την νηπιακή κατάσταση στις οποίες αναβιώνει η αρχή».

Το στοιχείο του καθαρισμού τονίζει επίσης η J.E. Harrison (1912), θέτοντάς το στο επίκεντρο της νέας θρησκείας, που ο Διόνυσος και οι Ορφικοί εγκαινιάζουν στην πόλη. Πράγματι, ο πιο εύγλωτος, ίσως, τρόπος να κατανοήσουμε τις θρησκευτικές έννοιες ενός πολιτισμού, μιας φυλής, μιας κοινωνικής ομάδας, είναι να εξετάσουμε την ορολογία της γλώσσας της.

Η σύγχρονη έννοια της αρχαίας θρησκείας συνοψίζεται, σε μεγάλο βαθμό, στη λέξη *θυσία*.¹⁵² Θα μπορούσαμε να πούμε, μαζί με τον Walter Burkert (1997), ότι

¹⁵² We are too apt to ask, what is the nature of sacrifice among the Greeks? If we follow the lead of their language instead of imposing our language on them, it is abundantly clear that sacrifice, with all our modern connotations of vicarious expiation and of mystical communion, they had not. All the ancient ceremonies, so far considered, point to a thought simpler and nowise less beautiful or less deeply religious, and that thought is purification. Purification practically unknown to Olympian worship is the keynote of the lower stratum.

Είναι αρκετά εύστοχο να ρωτήσουμε: ποια είναι η φύση της *θυσίας*, στους Έλληνες; Αν παρακολουθήσουμε τη γλώσσα τους αντί να υπαγορεύουμε και να μεταφράζουμε με βάση τη δική μας, τότε γίνεται ξεκάθαρο ότι *θυσία*, με όλη τη σύγχρονη χροιά της εξιλέωσης και της μυστικής κοινωνίας, δεν υφίστατο. Όλες οι αρχαίες τελετές, που έχουν μελετηθεί, καταδεικνύουν μια ιδέα απλούστερη, αλλά όχι λιγότερο όμορφη ή θρησκευτική, και η ιδέα αυτή είναι η *καθαρισμός*. Ο καθαρισμός, πρακτικά άγνωστος στην Ολύμπια θρησκεία, είναι η λέξη κλειδί της λαϊκής βάσης της.

η θυσία βρίσκεται στο επίκεντρο της αρχαιοελληνικής θρησκείας: το κυνήγι, δίνει τη θέση του στη θυσία που σύμφωνα με τον Γερμανό ελληνιστή, ενσωματώνει τόσο το επιθετικό ένστικτο του ανθρώπου όσο και την «αίσθηση της ενοχής» που σύμφωνα με τον ίδιο αιτιολογεί την ιεροποίηση του θυσιαζόμενου ζώου. Θα μπορούσαμε πάλι, να συμφωνήσουμε με την J.E. Harrison, η οποία, πολύ πριν τον Burkert, αντέτεινε στην σύγχρονη, επηρεασμένη από την χριστιανική μεταρρύθμιση, έννοια της θυσίας, αυτή του *καθαισμού*. Πράγματι, την διαδικασία του καθαισμού συναντάμε σε επίπεδο ατομικό, όπως στη λατρεία της Δήμητρας και του Διονυσου αλλά και σε επίπεδο κοινωνικό, με την αποβολή των *φαρμακών* σε γιορτές όπως τα *Θαργήλια* προς τιμήν του Απόλλωνα και της Άρτεμης στην Αθήνα, όπως αναφέραμε σε προηγούμενο κεφάλαιο (κεφ. IV)

Θα πρέπει ωστόσο να υπογραμμίσουμε, ότι σε κάθε μια από αυτές τις περιπτώσεις, η ιερότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με διαδικασίες που έχουν να κάνουν με την διατήρηση της ζωής, του ατόμου ή της κοινότητας, μέσω της τροφής (εποχικές εορτές, θυσίες), την διαδικασία της αναπαραγωγής (βλ. απαγόρευση της αιμομιξίας) και της απελευθέρωσης των ζωτικών δυνάμεων μέσω του ερωτικού στοιχείου που είναι παρόν, τόσο στη διονυσιακή λατρεία, όσο και στη λατρεία της Δήμητρας. Με λίγα λόγια, οι διαφορετικές αυτές εκφράσεις του ιερού (θυσία, καθαρισμός, μανία, έκσταση) συνδέονται με τον ίδιο τον φυσικό κόσμο και την μυστική – ιερή σχέση του ανθρώπου με αυτόν.

Το γεγονός ότι η ιερότητα – η οποία έχει τον δικό της χώρο και χρόνο, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την επιβίωση ή αλλιώς, με τη διατήρηση της ζωής, δεν «μειώνει» την ένταση του θρησκευτικού συναισθήματος και της θρησκευτικής εμπειρίας. Αναμφίβολα τα εντάσσει σε μια ηθική διαφορετική τόσο σε σχέση με τους μονοθεϊσμούς – στην περίπτωση της Ελλάδας και της Δύσης, τον χριστιανισμό- όσο και σε σχέση με το σύγχρονο, ορθολογιστικό, ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα μεγάλης κλίμακας. Διασφαλίζει ωστόσο, την ισορροπία αλλά και το *όριο* το οποίο θέτει η ιερότητα – πέραν και πριν την ηθική, προκειμένου να διασφαλισθεί η επιβίωση μιας ανθρώπινης κοινότητας.

Στη δεύτερη εικόνα (εικ. 10), της σαρκοφάγου «Torre Nova»¹⁵³, η φλόγα της δάδας μοιάζει να «καίει» το μύστη (καθαρισμός από τη φωτιά), σε μια παράδοξη όμως στάση, από κάτω, σαν το ζυμάρι που ψήνεται για να γίνει ψωμί. Μπροστά του, μια

¹⁵³Η σαρκοφάγος βρέθηκε στη Ρώμη, στην περιοχή Torre Nova και χρονολογείται περί το 2^ο αιώνα π.Χ.

κόρη, ιέρεια της Δήμητρας, στο αριστερό χέρι κρατά έναν δίσκο με πελάνους, τους περίφημους άρτους της Δήμητρας ενώ με το δεξί κάνει χοή προς την κατεύθυνση του εδάφους.

Αν προχωρήσουμε την λογική της «διπλής» αυτής σημασίας του λίκνου το οποίο φέρει τους κόκκους του σίτου από τη μια, το βρέφος από την άλλη, θα βρεθούμε απέναντι σε έναν παραλληλισμό ανάμεσα στην επεξεργασία του σίτου και στην ανατροφή ενός παιδιού. Αν ακούσουμε τη γλώσσα, η οποία τοποθετεί στο λίκνον τα βρέφη, καθώς επίσης τους καθαρούς από τα άχυρα σπόρους του σιταριού, ύστερα το σιτάρι γίνεται ζυμάρι, μέσα από το άλεσμα του μύλου και το ανακάτεμα με το νερό, και ο άνθρωπος, σαν τη ζύμη, τρέφεται και πλάθεται με το αλεύρι και το νερό και στη συνέχεια «ψήνεται» στη φωτιά για να μεστώσει, να ωριμάσει να ετοιμαστεί για την ενήλικη ζωή του. Θα μπορούσε κανείς να φανταστεί το μύστη, να περνά και αυτός, από διάφορα στάδια της διαδικασίας παραγωγής του άρτου – από τη στιγμή που το σιτάρι κόβεται από την αρχική του μήτρα, το στάχυ, και μπαίνει σε μια διαδικασία πολιτισμική, την παραγωγή του άρτου. Είναι η διαδικασία στην οποία οι γυναίκες, φαίνεται ότι έχουν τον πρωτεύοντα ρόλο.



Εικόνα 10 Αναπαράσταση τελετής στη σαρκοφάγο TorreNova

Παραδοσιακά, οι γυναίκες μπαίνουν στο παιχνίδι όταν έρχεται η ώρα του θερισμού. Οι θερίστριες πιάνουν το μεταλλικό δρεπάνι που μοιάζει με ημισέληνο,

καθώς λάμπει κάτω από το φως του ήλιου: η Εκάτη στα χέρια τους. Οι γυναίκες κόβουν τα στάχυα και τα οργανώνουν σε δέματα. Τα εξημερωμένα ζώα, ο όνος, η αγελάδα, βοηθούν στο αλώνισμα – δουλειά σκληρή, συνήθως γίνεται από τον αλωνάρη. Ακολουθεί το λίχνισμα στα μεγάλα λίχνα. Για να ψηθεί καλά ο άρτος, πρέπει η ζύμωση να είναι καλή, η ζύμη καθαρή από κάθε λογής σκύβαλα, όπως και τα χέρια της γυναίκας που έχοντας καλύψει με ένα πέπλο τα μαλλιά της, ζυμώνει. Το ζύωμα γίνεται με τα δυο χέρια και με ρυθμό σταθερό, σαν ένα τραγούδι. Έπειτα το ζυμάρι «ξεκουράζεται» και ωριμάζει σε ένα καθαρό σκεύος, σκεπασμένο με ένα χοντρό ύφασμα, σαν ένα πέπλο. Μέσα εκεί, *στην ησυχία και στο σκοτάδι*, το ζυμάρι φουσκώνει και είναι έτοιμο για ψήσιμο.

Δεν είναι απλά η καλλιέργεια των δημητριακών ένα βήμα μπροστά στον ανθρώπινο μόχθο για επιβίωση, είναι και η ίδια η τεχνολογία της παρασκευής του άρτου – όπως εξάλλου και του κρασιού, αντίστοιχα. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η άμορφη ζύμη αποκτά μορφή, γίνεται βάση της καθημερινής διατροφής, συνοδευόμενη από το γάλα των εξημερωμένων θηλαστικών, το λάδι της γριάς ελιάς, το μέλι της μέλισσας. Αυτή η βάση, είναι και βάση πολιτισμική, πάνω στην οποία χτίζει την κοινωνία του ο άνθρωπος. Ο άνθρωπος, που εδώ, όπως φαίνεται και από τις απεικονίσεις, ως *μυούμενος* - και *μιμούμενος* (τη διαδικασία της αύξησης μέσω της διατροφής και της ανατροφής), τίθεται στο κέντρο μιας διαδικασίας. Όταν αυτή η διαδικασία, που στην πραγματικότητα αποτελεί καθημερινή πρακτική, εισέρχεται στο χώρο του ιερού, τότε η ίδια αποκτά διάσταση διαφορετική, αποκαθιστώντας την πρωταρχική - ενστικτώδη λειτουργία της: την διατήρηση της ανθρώπινης ζωής. Είναι λοιπόν, η ίδια η ζωή, ως ζωτική ορμή αλλά και ως βιολογική διαδικασία η οποία εξυμνείται μέσα από την ιερότητα. Θα μπορούσαμε να συνάγουμε ότι η σεμνότητα την οποία απαιτεί η θεά Δήμητρα από το μύστη, ενέχει μέσα της το σεβασμό σε αυτές τις καθημερινές, «τετριμμένες» δραστηριότητες, οι οποίες, ωστόσο, εξασφαλίζουν τη συνέχεια της ανθρώπινης ζωής.

β) Ιάμβη. Η θεά παραμένει σιωπηλή και χαμηλοβλεπούσα (*ἀκέουσα ἔμιμνε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα* - στχ. 194), σκεπασμένη με το πέπλο της, καθισμένη στο σκαμνί που της έφερε η Ιάμβη. Η στάση της είναι σεμνή, όπως εξάλλου, σεμνή είναι η διαδικασία της ανατροφής ενός τέκνου, ή ο μόχθος της παρασκευής του ψωμιού. Είναι θλιμμένη, όπως μια μάνα που έχασε το τέκνο της. Η θεραπαίνιδα Ιάμβη, που

της είχε φέρει το καλυμμένο με δέρμα σκαμνί, το γνωρίζει αυτό. Γνωρίζει επίσης το αντίδοτο στον πόνο και στο μόχθο: το γέλιο.

Η Ιάμβη αρχίζει τα *χλεύη* και τα *σκώμματα* (στ. 202-204). Με τα *καμώματά* της «κλείνει το μάτι» στη θεά, που ως τότε, παραμένει αμίλητη. Σεβόμενος τα *άρρητα* ο Ομηρικός Ύμνος δεν μας μιλά για το περιεχόμενο των *σκωμμάτων*. Αλλού όμως¹⁵⁴ μαθαίνουμε ότι η Ιάμβη, ή Βαμβώ, σαν μια άλλη γουρουνίτσα ανοίγει *ξεδιάντροπα* τα πόδια της και *αποκαλύπτει* μέσα το *γελαστό* πρόσωπο του Ίακχου.

Αυτοσαρκαστικά, η Ιάμβη επιδίδεται σε *σκώμματα* και *χλεύη*, που σε εμάς μπορεί να φαίνονται *αταίριαστα* για την ηλικία και τη θέση της στην αυλή του βασιλιά. Ή μήπως πρόκειται για *άσεμνα αστεία* που κάνουν οι ώριμες γυναίκες, οι *μαίες*, οι *τροφοί*, όταν βρίσκονται στη δική τους οικειότητα εκεί όπου οι *τελετές* «σπάνε» τα *ταμπού*, όπως αυτό της *ερωτικής πράξης* και του *ερωτισμού* γενικότερα; Στα *Θεσμοφόρια* οι γυναίκες βρίσκονται *μεταξύ* τους, *νηστεύουν* και *κοιμούνται* πάνω σε ένα *στρώμα* από *κλαδιά λυγαριάς* πάνω στο έδαφος. Λέγεται επίσης ότι «*μιμούνται την παλαιά ζωή*»¹⁵⁵ (Διόδωρος Σικελιώτης 5.4.7. στο Burkert, 1993, σ. 499) δηλαδή την *πρωτόγονη κατάσταση* πριν από την *έλευση* του πολιτισμού. Η *νηστεία* *παύει* με *θυσίες* την *τρίτη* και *τελευταία* ημέρα των *Θεσμοφορίων*. Επίσης, στην *γιορτή* τους αυτή οι γυναίκες *επιδίδονται* σε *αισχρολογίες* και *άσεμνα ανέκδοτα* (Αριστοφάνη *Θεσμοφοριάζουσες* στ. 539 στο Burkert, 1977/1993, σ. 499). Μπορούμε να *φανταστούμε* την Ιάμβη να *επιδίδεται* σε *αστείες*, *άσεμνες κινήσεις* και *ταυτόχρονα* να *απαγγέλει* «*βρώμικα*» *αστεία* σε *ιαμβικό ρυθμό*¹⁵⁶. Ο *ιάμβος* ως *σκωπτική ποίηση* προέρχεται από αυτά τα *έθιμα*.

Πήλινα *αιδοία*, *φαλλοί* από *ζυμάρι*, ήταν *απαραίτητα εξαρτήματα* της *τελετής* των *γυναικών*. Και η *θυσία* του *γουρουνιού* σε ένα *χάσμα* *βαθιά* μέσα στο *έδαφος*

¹⁵⁴Ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς αναφέρει με την χαρακτηριστική χριστιανική αποστροφή, ότι η Ιάμβη -ή Βαμβώ κατά τους ορφικούς, επιδεικνύει τα γεννητικά της όργανα: *καὶ δὴ οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν ζενίσασα ἢ Βαυβὼ τὴν Διῶ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ: τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελούσης ἑπενθήρης γὰρ ἦν περιαλγῆς ἢ Βαυβὼ γενομένη, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθ' ἐν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ: ἢ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἢ Διῶ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἡσθεῖσα τῷ θεάματι. ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ τοῦ Ὀρφέως τὰ ἔπη, ἵν' ἔχῃς μάρτυρα τῆς ἀναισχυντίας τὸν μυσταγωγόν: ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρετο, δειξέ δὲ πάντα σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον: παῖς δ' ἦεν Ἰακχος, χειρὶ τέ μιν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις: ἢ δ' ἐπεὶ οὐδ' ἐμείδῃσε θεά, μείδῃς' ἐνὶ θυμῷ, δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεῶν ἐνέκειτο. (Μυλωνάς, 1958, σελ. 11)*

¹⁵⁵ Επίσης ο Burkert αναφέρεται σε *έθιμο* της *Ερέτριας*, όπου οι γυναίκες *έφηναν* τα *γουρουνάκια* στον *Ήλιο*.

¹⁵⁶Ιάμβη – Ίαμβος – ιαμβικός: Ο Ίαμβος ήταν αρχαίο ελληνικό μέτρο της ποίησης. Η ιαμβική ποίηση έχει συνήθως *σκωπτικό χαρακτήρα*.

συμβόλιζε την αρπαγή της Κόρης που στην παράδοση των Θεσμοφοριών συνέπεσε με το γκρέμισμα του βοσκού Ευβουλέως με το γουρουνάκι του: οι δυο τους χάθηκαν και αυτοί μαζί με την Περσεφόνη, στο χάσμα που άνοιξε η Γη.

Όπως στις «πρωτόγονες» κοινωνίες, ή σε ορισμένες απεικονίσεις των βραχογραφιών (βλ. κεφII.γ Bataille - ιερό), η ένταση της κυνηγετικής πράξης ή της θυσίας, συνοδεύεται με το ερωτικό στοιχείο – έναν ερωτισμό του οποίου αντικείμενο δεν είναι άλλο από την ίδια τη φύση, έτσι και την άσκηση, τη νηστεία και τη δραματικότητα της θυσίας του χοίρου ακολουθούν τα σκώματα μεταξύ των θεσμοφοριάζουσων γυναικών. Οι θεσμοφοριάζουσες είναι παντρεμένες, έχουν παιδιά¹⁵⁷ (Burkert, 1993, σ. 496), έχουν αναλάβει τον κοινωνικό τους ρόλο. Ο χρόνος της τελετής, που είναι έξω από τις καθημερινές τους ασχολίες, είναι και ο χρόνος της σποράς κατά το μήνα Πυανεψίωνα. Μέσω της τελετής, οι γυναίκες *θυμούνται* – μέσω της μίμησης, το χρόνο πριν τη σπορά, το χρόνο της προγονικής επιβίωσης, πριν την καλλιέργεια της γης, πριν την εφεύρεση της φωτιάς. Με αυτό τον τρόπο προσεύχονται για μια καλή σοδειά, γόνιμη, αφού και οι ίδιες είναι φορείς γονιμότητας, ώστε να εξασφαλισθεί η συνέχεια της πόλης.

Η συμπεριφορά της Ιάμβης μοιάζει ταυτόχρονα παράδοξη και φαιδρή -σαν ένα αστείο μεταξύ γυναικών. Η θεά γελά με το «σπάσιμο του πάγου». Τότε η βασίλισσα Μετάνειρα της προσφέρει μια κούπα κρασί μα εκείνη αρνείται το ποτό του θεού Διονύσου γιατί δεν είναι *θεμιτό* ποτό για την προστάτιδα των θεσμών (στίχοι 207-208: *οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε πίνειν οἶνον ἐρυθρόν*). Τι να σημαίνει άραγε αυτή η απαγόρευση; Δεν είναι η μέθη του Διονύσου αυτή που θέλει να προσφέρει η θεά. Δεν θα δεχθεί το ποτό του θεού, που ίσως να ευθύνεται για τη μέθη της Κόρης της, όταν την άρπαξε ο Άδης. Νηστική και διψασμένη, θα ζητήσει να της φέρουν κριθάρι και νερό και αφού το αναμείξουν (*μίξασα*) να της το δώσουν να το πιεί με δυόσμο. Έτσι η Δήμητρα υπαγορεύει στη Μετάνειρα την συνταγή του *κυκεώνα* – του ιερού ποτού των Μυσηρίων, που πρέπει να είναι πάντοτε ένα μείγμα, εν κινήσει, γιατί όπως λέει ο Ηράκλειτος (Αξελός, 1974, σ. 126), *καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται (μὴ) κινούμενος*¹⁵⁸: ο Ύμνος μιλά για κριθάλευρο, νερό και τριμμένο δυόσμο, υλικά που αφού ανακατευτούν, φτιάχνουν τη ζύμη με την οποία γίνεται το ψωμί. Αυτό

¹⁵⁷«η θέση των εταίρων και των δούλων είναι ασαφής. Η κάθε μια γνώριζε ποια έπρεπε να είναι εκεί και ποια δεν έπρεπε»

¹⁵⁸«Κυκεών» προέρχεται από το ρήμα *κυκᾶν* που σημαίνει ανακινώ (προκειμένου τα στερεά συστατικά να μην επικάθονται στο βάθος του δοχείου).

τουλάχιστον μας διηγείται η ποίηση για ένα ποτό τη συνταγή του οποίου κατείχαν μόνο οι Ελευσίνιοι ιερείς, μια συνταγή μυστική.¹⁵⁹

γ) Οι Κόρες της Ελευσίνας. «Ενήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος (ἢ ἐγγευσάμενος κατὰ Lobeck) ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην» είναι το σύνθημα των Ελευσινίων Μυστηρίων, μας λέει ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (Μυλωνάς, 1958, σ. 11). Ο μύστης πίνει τον κυκεώνα νηστικός, όπως τον ήπια και η θεά. Στη συνέχεια «λαμβάνει από την κίστη», «εργάζεται» (ἢ «γεύεται» ανάλογα με τη μετάφραση) το αφήνει στο καλάθι και από το καλάθι στην κίστη. Τι να είναι άραγε αυτό που λαμβάνει ο μύστης από την κίστη, το βάζει στον κάλαθον και το επιστρέφει στην κίστη; Το σύνθημα είναι μυστικό. Ο Κλήμης, με τη χαρακτηριστική αποστροφή ενός χριστιανού απέναντι στα παγανιστικά μυστήρια, μας μιλά για χειρισμό «ομοιώματος γυναικείου κτενός»¹⁶⁰ ενώ αλλού αναφέρει «και προσέτι Γης Θέμιδος τα απόρρητα σύμβολα ορίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεις γυναικείως, ως ειπείν, ευφήμως και μυστικώς επείν, μόριον γυναικείον. Ω της εμφανούς αναισχυντίας» (Μυλωνάς, 1958, σελ. 21). Μια σειρά από γυναικεία εξαρτήματα, συνδεδεμένα με την ομορφιά (κτένι, ίσως, καθρέφτης σύμφωνα με ορισμένους ερευνητές¹⁶¹) και την άσκηση της καθημερινής επιβίωσης: λύχνος (για την τροφή και την ανατροφή των τέκνων), ξίφος (ἢ μήπως δρεπάνι;), ρίγανη για τη μαγειρική αλλά και για τις καθαρτικές και θεραπευτικές της ιδιότητες. Το κτένι, εκτός από τον «αναισχυντο» συμβολισμό που του αποδίδει ο χριστιανός λόγιος, μοιάζει με το άροτρο, όταν αυτό «χτενίζει» τη γη για να δεχθεί το σπόρο – ενώ στα χέρια της θεάς Δήμητρας, θα κτένιζε την ξανθή, στολισμένη με στάχνα κόμη της που σαν την ανθισμένη γη θα έλαμπε κάτω από τον ήλιο. Η σημειολογία των Μυστηρίων, μέσα από τα συμβολικά αντικείμενα, μοιάζει να συνδέει την ερωτική-αισθητική πλευρά του θηλυκού με τη συμβολή του στην αναπαραγωγή αλλά και στην τέχνη της καθημερινής επιβίωσης. Όλα αυτά, στα πλαίσια ενός ανθρωπομορφισμού, ο

¹⁵⁹Πολλά έχουν γραφτεί για τη σύνθεση του κυκεώνα, οδηγώντας συχνά τους ιστορικούς σε διαμάχες, σχετικά με το εάν η σύνθεση του κυκεώνα περιείχε κάποιο ψυχοδηλωτικό συστατικό. προς πόσιν των μυστών. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η συλλογική έρευνα του αμερικανού καθηγητή στο Πανεπιστήμιο της Βοστώνης κ. Carl Ruck, του χημικού, μυκητολόγου και εφευρέτη του LSD Albert Hoffman και του εθνοβοτανολόγου Gordon Wasson. Οι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι στην παρασκευή του κυκεώνα συμπεριλαμβάνονταν σποροι κριθαριού οι οποίοι είχαν προσβληθεί από την παραισθησιογόνο *ερισιβόδη όλυρα* έναν μήκυτα που προσβάλλει κυρίως τα δημητριακά (εργοτίαση των σιτηρών). (Wasson, Hofmann, Ruck, 2009)

¹⁶⁰Ο Μυλωνάς ισχυρίζεται ότι ο μύστης δεν «εργαζόταν» επί του γυναικείου κτενός, απλά το έβλεπε, αφού τα δεικνύμενα δεν προσφέρονταν για «χειρισμό».

¹⁶¹Βλ. Vernant, (2001)

οποίος εκτείνεται από τα καθημερινά αντικείμενα έως τα ουράνια σώματα και βέβαια, την ίδια τη Φύση.

Τις *κίστες* κρατούν στηριγμένες πάνω στο κεφάλι τους οι *Κόρες* της Ελευσίνας – σταθερά, σαν να είναι η ίδια η συνέχεια τους, όπως οι Καρυάτιδες στην Ακρόπολη της Αθήνας, που με τα καλάθια στο κεφάλι τους κρατούν έναν ολόκληρο ναό, το Ερέχθειο. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Παισαβάνης (2^{ος} αι. μ.Χ./1976, Α 26, σελ. 69) εκεί «δεν θυσιάζουν κανενός είδους έμψυχο, αλλά το έθιμο είναι να προσφέρουν μόνο γλυκίσματα (πέμματα) και τίποτε άλλο, ούτε κρασί». Η συγκράτηση ενός καλάθιού στο κεφάλι είναι μια άσκηση λεπτής ισορροπίας, η οποία επιτρέπει στη γυναίκα να κουβαλά τα απαραίτητα για την καθημερινή επιβίωση, έχοντας ταυτόχρονα τα χέρια της ελεύθερα ώστε να μπορεί, για παράδειγμα, να κρατά τα χέρια των παιδιών που ανατρέφει. Παρατηρείται ακόμα σήμερα σε πολλά μέρη της γης και κυρίως στην Αφρική όπου τα νερά κορίτσια εξασκούνται στο να μαθαίνουν να κρατούν τα καλάθια στο κεφάλι τους, διατηρώντας ευθυτενή στάση.

Οι *Κόρες* είναι και αυτές αμφίσημες: από τη μία, «κολώνες του σπιτιού», *κουροτρόφοι* ασκούνται στα καθημερινά τους καθήκοντα, στενά συνδεδεμένα με τη διατήρηση της ζωής στον χώρο της εστίας. Από την άλλη, ξέγνοιαστες νύμφες που συνοδεύουν την Κόρη στο λιβάδι των άγριων λουλουδιών. Ο Ευριπίδης (412 π.Χ./2006, στ. 167) τις καλεί φτερωτές Σειρήνες, παρθένες χθόνιες κόρες¹⁶² που με τη γοητεία τους παρηγορούν αλλά ταυτόχρονα παρασύρουν. Οι *κόρες* είναι και αυτές νεαρές έφηβες οι οποίες μέσα από το τελετουργικό, βιώνουν το πέρασμά τους στην ενηλικίωση: ένα πέρασμα που συνδέει την ιερότητα με τον ρόλο τους στην επιβίωση της κοινότητας.

¹⁶²Πτεροφόροι νεάνιδες/παρθένοι Χθονός κόραι,/ Σειρήνες, εἶθ' ἔμοις



Εικόνα 71 Καρνάτις κιστοφόρος - Ελευσίνα

Αφού η θεά πει τον κυκεώνα, η Μετάνειρα, έχοντάς μπορέσει να προσφέρει κάτι στην ξένη, σύμφωνα με τα έθιμα, είναι έτοιμη να της μιλήσει. Χαιρετά την ηλικιωμένη γυναίκα με σεβασμό και θαυμασμό, επαναλαμβάνοντας την ίδια ακριβώς φράση με την οποία απευθύνθηκε προς τη θεά η κόρη της Καλλιδίκη, όταν την πρωτοσυνάντησε στο *πηγάδι των Παρθένων* (Παρθένιον Φρέαρ (στχ. 148-149) : *ἀλλὰ θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη τέτλαμεν ἄνθρωποι*. (στ. 216-217): Τα δώρα των θεών, ακόμα και όταν υποφέρουμε, από ανάγκη, τα υπομένουμε.

Η ανθρώπινη κατάσταση είναι μια κατάσταση καθορισμένη από την ανάγκη. Οι άνθρωποι υποδέχονται με ευγνωμοσύνη «τα δώρα των θεών», ακόμα και όταν υποφέρουν. Η Μετάνειρα, όπως πριν και η Καλλιδίκη, απευθύνονται στη θεά μέσα από μια «τραγική ειρωνεία» ή θα λέγαμε «επική ειρωνεία» υπενθυμίζοντας, την ανάγκη ως βασική ανθρώπινη κατάσταση που θέτει τους θεούς σε ανώτερη θέση από τους ανθρώπους (*δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν*, στίχος 148) και ακόμα πιο εμφιατικά στο στόμα της Μετάνειρας, γιατί *ἐπὶ γὰρ ζυγὸς ἀχένη κεῖται*. – γιατί «ο ζυγός στέκει πάνω από τον αυχένα τους»: πάνω από το σβέρκο του βοδιού που οργώνει τον αγρό, τοποθετείται ο ζυγός, το ξύλινο εξάρτημα που χρησίμευε για το ζεύξιμό του στο άροτρο¹⁶³. Η μεταφορά αυτή, του ζυγού, παρμένη από την αγροτική ζωή, εξακολουθεί ακόμη και σήμερα στην ελληνική, να σημαίνει τον αγώνα των ανθρώπων για επιβίωση, μέσα από την ανάγκη ή τον εξαναγκασμό των ισχυρότερων.

¹⁶³ Η έκφραση, έχει μείνει στην νεοελληνική γλώσσα «ζυγός στο σβέρκο» ή «μου κάθισε στο σβέρκο»

Ο άνθρωπος υπόκειται στην ανάγκη και οι γυναίκες της Ελευσίνας το γνωρίζουν καλά. Ο στίχος επαναλαμβάνεται στα χείλη των ελευσίνιων γυναικών θυμίζοντας την νομοτελειακή λειτουργία της Ανάγκης που έγινε θεά στους μύθους των ορφικών και κυρίαρχη θεότητα στον περίφημο μύθο του Ηρός, στο τελευταίο βιβλίο της πλατωνικής Πολιτείας. Και εκεί, η *Ανάγκη*, συνδέεται με το τελικό ξεδιάλεγμα των ψυχών, όπως το παρουσιάζει ο Ηρ, στον περίφημο μύθο. Εκεί ο Ηρ, αγγελιαφόρος των δικαστών των ανθρώπινων ψυχών, θα παρακολουθήσει τις ψυχές να περνούν σαν σε κόσκινο, από την κρίση των δικαστών, άλλες λερωμένες, ερχόμενες από τα βάθη της γης και από τις αδικίες τους, άλλες καθαρές, ερχόμενες από τον ουρανό και να καταλήγουν όλες, στον λειμώνα του Άδη. Εκεί, ο Ηρ, είδε τη διαυγή στήλη Φωτός που σαν δεσμός συγκρατούσε τον ουρανό. Και από τις άκρες του δεσμού ήταν σφιχτά στερεωμένο το Αδράχτι που είχε στα γόνατά της η Ανάγκη, περιστρεφόμενο, να θέτει σε κίνηση τα χρώματα του ουρανού και τις νότες των Σειρήνων¹⁶⁴. Η Ανάγκη, είναι εδώ η μητέρα των Μοιρών, που συμβολίζουν το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Η Ανάγκη, είναι αυτή που θέτει τους κανόνες του παιχνιδιού των Μοιρών, μα είναι οι άνθρωποι που διαλέγουν τη μοίρα τους, μας λέει ο Πλάτων στον μύθο αυτό. Και ο Ομηρικός Ύμνος μας λέει πως ότι δώρα και να μας φέρουν οι θεοί, τα υπομένουμε – γιατί είναι δώρα τους, υποδεικνύοντας τον ευσεβή χαρακτήρα των Ελευσίνιων γυναικών αλλά και την απόλυτη συναίσθηση, της σημασίας -και της ιερότητας- της Ανάγκης – συνυφασμένης με το ίδιο το δώρο της ζωής και τον κύκλο του θανάτου.

Η Ελευσίνα βασίλισσα ζητά από την Δηώ να αναλάβει την ανατροφή του νεαρού πρίγκιπα «μέχρι έφηβος να γίνει» (στχ. 220), την ηλικία δηλαδή, όπου το μικρό αγόρι είναι στα χέρια των γυναικών και της τροφού έως ότου αναπτυχθεί και φθάσει στην εφηβεία. Η θεά δέχεται, διαβεβαιώνει ότι θα αναθρέψει το παιδί με τρόπο αγνό, χωρίς πονηριές και μάγια καθησυχάζοντας τη μητέρα. Σαν το ζυμάρι, που με τη ζύμωση παίρνει μορφή κι ύστερα το αλείφουν με βούτυρο ή λάδι, έτσι η θεά ανέθρεψε το νεαρό Δημοφώντα, όπως όμως πρέπει στους θεούς, «χωρίς σιτάρι και γάλα μητρικό» φυσώντας πάνω του θεϊκή πνοή, (στίχος 235) αλείβοντάς το με αμβροσία. Το βράδυ, κρυφά, σαν δαυλό τον έκρυβε μέσα στη φωτιά για να του δώσει θεϊκή φύση, ώσπου μια νύχτα, την συλλαμβάνει, *όλοφυρόμενη* (στχ. 257) η Μετάνειρα.

¹⁶⁴ Πλάτων Πολιτεία, 616b-619a, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, πηγή : https://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/anthology/content.html?m=1&t=535

Οι άνθρωποι είναι άπειροι και ανίκανοι να δουν πιο πέρα από το μικρό τους κόσμο: (*Νήϊδες άνθρωποι και άφράδμονες* – στχ. 256) ούτε το καλό, ούτε το κακό που τους επιφυλάσσει η μοίρα. Έτσι και ο Πηλέας, σταμάτησε τη Θέτιδα όταν εκείνη θέλησε να κάνει αθάνατο τον γιο τους Αχιλλέα, κρύβοντάς τον τη νύχτα στη φωτιά και ραίνοντάς τον με αμβροσία την ημέρα. Κι έτσι δεν πρόλαβε να καλύψει με αθανασία την Αχιλλείο πτέρνα (Απολλόδωρος, χ.χ., Γ171, σελ. 305). Για να γίνει ο άνθρωπος θεός, περνά μέσα από τη φωτιά. Με τη φωτιά εξοικειώνεται, που είναι αρχή της ζωής και του θανάτου – όπως το *αείζωον πυρ* του Ηρακλείτου. Η Μετάνειρα όμως τρόμαξε και ξέσπασε κλαίγοντας, ξεστομίζοντας *έπεα πτερόεντα* (στ. 247) προσβλητικά για την θεά-τροφό. Θυμωμένη η θεά σηκώνει το παιδί από τη φωτιά και το αφήνει, παρατημένο, στο δάπεδο.

Στον κατάλογο των ιερών των Μυστηρίων, συγκαταλέγεται *ο/η παῖς ἀφ' ἑστίας μνηθείς* στον οποίο απέτιαν ιδιαίτερες τιμές, όπως φαίνεται τουλάχιστον από τα αφιερώματα στα τέκνα των προκρίτων Αθηναίων της ελληνιστικής και της ρωμαϊκής περιόδου (Clinton, 1974, σελ. 100). Σύμφωνα με επιγραφή του 4ου αιώνα, το παιδί επέλεγε με κλήρο ο Ἀρχων-Βασιλεύς, από έναν κατάλογο υποψηφίων παιδιών που είχαν εγγράψει οι γονείς τους. Η πόλη αναλάμβανε τα έξοδα της μύησης του παιδιού αυτού – συνεπώς, κατά κάποιο τρόπο, το παιδί αυτό εκπροσωπούσε την ίδια την πόλη. Ίσως το παιδί αυτό, να θύμιζε την πρώτη απόπειρα θεοποίησης του Δημοφώντα από τη θεά Δήμητρα που τόσο άδοξα διέκοψε η ανθρώπινη απεισκευσία. Μια απόπειρα η οποία δεδομένης της αβλεψίας και της άγνοιας των ανθρώπων, μετατράπηκε σε μύηση – σαν ένα ανθρώπινο «υποκατάστατο» αθανασίας. Το διττά δώρα της θεάς σκοπό έχουν, όχι μόνο να διασφαλίσουν την βιολογική επιβίωση της πόλης και των ανθρώπων – δηλαδή την διαιώνιση της ανθρώπινης ζωής, αλλά και την «επιβίωση» των ατόμων από το φόβο του θανάτου.

Αφού λοιπόν η Μετάνειρα δεν κατάλαβε το ιερό έργο της θεάς – έργο μυστικό το οποίο η βασίλισσα παραβίασε, τα μάγια «λύνονται» και η θεά μιλά όπως της πρέπει, υπό την θεϊκή της ιδιότητα. Ζητά να της χτίσουν ναό – περιγράφοντας με ακρίβεια τον τόπο στον οποίο θα βρίσκεται: *στο λόφο που δεσπόζει πάνω από το Καλλίχορο Φρέαρ* (στχ. 271)¹⁶⁵. Ζητά επίσης, προς εξευμενισμό της, την ευλαβική τήρηση των *οργίων* που η ίδια υποδεικνύει. Τους ζητά να τα τελέσουν με αγνότητα (*εὐαγέως*, στχ. 274). Ὑστερα, απεκδύεται την ανθρώπινη όψη της και αποκαλύπτει το

¹⁶⁵Ο λόφος σχηματίζεται ακριβώς πάνω από το σπήλαιο του Πλουτώνιου μπροστά από το οποίο βρίσκεται το Καλλίχορον Φρέαρ. Ιδιαίτερα εντυπωσιακή η ακρίβεια της περιγραφής του *τόπου του ιερού* από τον Ὑμνο.

κάλος της σε όλο της το μεγαλείο: «κι ολόγυρά της ομορφιά κυμάτιζε/θεσπέσια οσμή απ'τα πέπλα της τα ευωδιαστά σκορπίζονταν και της θεάς το αθάνατο κορμί ως πέρα/εφεγγοβόλαε και σκεπάζανε τους ώμους τα ξανθά μαλλιά/και λάμψη σαν από αστραπή γέμισε το καλοχτισμένο δώμα» (στχ. 275-280).

Ο Δημοφών, ξεχασμένος από την σαστισμένη μητέρα και τις αδελφές του, σπαρταράει (*ασπαίροντα*, στίχος 289) πάνω στο έδαφος. Το ρήμα *ασπαίρω* χρησιμοποιεί ο Όμηρος πάντοτε αναφερόμενος στον θάνατο (Shelmerdine, 1995, σελ. 49). Οι αδελφές του ακούν την σπαρακτική κραυγή, ξυπνούν και τρέχουν να τον σώσουν. «*Μα του παιδιού η ψυχή δεν ηρεμούσε / γιατί το βάσταγαν αδέξιες τροφοί και παραμάνες*» (στχ. 290 – μτφ. Λαδιά, 2018). Ο μύστης, και αυτός όλη τη νύχτα σπαρταρά τρομοκρατημένος και πλανώμενος, όπως ο Δημοφών σαν να βλέπει ξανά να ζωντανεύουν οι εφιάλτες της παιδικής ηλικίας ενώ γύρω του κόρες στροβιλίζονται, όπως κόρες του Κελεού, που όλη τη νύχτα (*παννύχαι* στχ. 292) προσπαθούν να εξευμενίσουν τη θεά. *Παννυχίς* λέγεται και η έκτη μέρα των Μυστηρίων, όταν οι ιέρειες της Δήμητρας χορεύουν όλη τη νύχτα με τις δάδες αναμμένες και τους κέρνους, τελετουργικά αγγεία με πολύτιμους καρπούς, «*στους Χορούς των μυστών*» εσείς οι άλλοι τους ύμνους αρχίστε/ οι ολονύχτιες να γίνουμε τώρα αγρυπνίες/ που ταιριάζουν σε αυτή τη γιορτή μας (ἐξίστασθαι μύσταισι χοροῖς· ὑμεῖς δ' ἀνεγείρετε μολπὴν καὶ παννυχίδας τὰς ἡμετέρας αἰ τῆδε πρέπουσιν ἑορτῆ)» (Αριστοφάνης, 405 π.Χ./2012, 327-372 & Πausanias, A 38, &Μυλωνάς, 1960, σ.72-73, 97-99).

4. Το πάθος και η μελέτη του θανάτου

α) Τελευτάν: εμπειρία θανάτου.

Σε αυτόν τον κόσμο, (η ψυχή) αγνοεί, με εξαίρεση όταν φτάνει πια στον θάνατο· και τότε παθαίνει κάτι τέτοιο που παθαίνουν όσοι μούνται στις μεγάλες τελετές. Γι' αυτό και το ένα και το άλλο ρήμα και οι πράξεις που δηλώνουν μοιάζουν, το τελευτώ, πεθαίνω, και το τελούμαι, μούμαι. Στην αρχή υπάρχουν κάποιες περιπλανήσεις και κοπιαστικά τρεχάματα εδώ κι εκεί και κάποιες αγωνιώδεις και ατελέσφορες πορείες μέσα στο σκοτάδι, και έπειτα, πριν από το ίδιο το τέλος, όλα τα φοβερά, η φρίκη, ο τρόμος, ο ιδρώτας, η έκπληξη· μετά, όμως, από αυτό συναντά τους μπουμένους ένα θαυμαστό φως και τους υποδέχονται κάποιοι καθάριοι τόποι και λιβάδια, που

είναι γεμάτα με φωνές, με χορούς και με τη μεγαλοπρέπεια ιερών ονομάτων και αγίων οπτασιών. Ανάμεσά τους, αυτός που πλέον έχει τελειοποιηθεί και μνηθεί, απελευθερώνεται και τριγυρνώντας αδέσμευτος εορτάζει τα μυστήρια στεφανωμένος και συναναστρέφεται όσιους και αγνούς ανθρώπους, κοιτάζοντας από ψηλά τον αμύητο και ακάθαρτο όχλο όσων ζουν εδώ να πατιούνται και συνωστίζονται μεταξύ τους μέσα σε πολλή λάσπη και ομίχλη, και να μένουν προσκολλημένοι στα κακά εξαιτίας του φόβου του θανάτου και της έλλειψης πίστης για τα εκεί καλά. (Πλούταρχος, 2012, απ. 178)

Τοποθετείται λοιπόν, η τελετή, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, στην ίδια ρίζα με το *τελευτάν*, το ρήμα που υποδηλώνει το τέλος, το θάνατο: *Διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῶ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῶ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέεικε*. Και όπως και λίγο πριν το θάνατο, στην τελετή ο μύστης βιώνει την περιπλάνηση και την αγωνία και την ατελέσφορη πορεία μέσα στο σκοτάδι, όλους τους αρχέγονους φόβους, από τότε που η ανθρωπότητα, στην «παιδική της ηλικία» πλανιόταν μαζί με τα στοιχεία της φύσης, πίσω από αυτά, αναζητώντας νερό και τροφή και ξαποσταίνοντας στα σπήλαια – τόπους του ιερού, της στάσης και της επαφής με τους προγόνους. Το ταξίδι του μύστη είναι ένα ταξίδι γεμάτο αγωνία και προσμονή. Το σώμα σπαρταρά, καθώς από μέσα του τείνει να «βγει» η ψυχή, να ταξιδέψει στον κόσμο των προγόνων και να επιστρέψει στη γη.

Ο Πλούταρχος δεν λέει ότι η ψυχή, στα Μεγάλα Μυστήρια, αποκτά εμπειρία θανάτου - αλλά το αντίστροφο: ότι τη στιγμή του θανάτου, η ψυχή περνά μέσα από μια εμπειρία ανάλογη των Μεγάλων Μυστηρίων: *(τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι)*. Τα Μυστήρια εδώ τίθενται ως μια προετοιμασία για το θάνατο - ή αλλιώς, μια εξοικείωση με αυτόν προσφέροντας μια πρώτη γεύση του τέλους η επιστροφή από το οποίο δεν μπορεί να ειπωθεί, παρά μόνο να αναπαρασταθεί, από τα *δρώμενα*, τα *λεγόμενα* και τα *δεικνύμενα*. Η τελετή αυτή στο αποκορύφωμά της περνούσε μέσα από την αγωνία και τον τρόπο του θανάτου – μια εμπειρία τόσο ψυχική όσο και σωματική, όπως μας καταδεικνύει το σχετικό απόσπασμα του Πλούταρχου (*φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος*).

Την αγωνία, τον τρόπο, τη φρίκη, την περιπλάνηση ακολουθεί το φως, μας λέει ο Πλούταρχος. Τους μύστες υποδέχονται τόποι καθαροί σε όμορφους λειμώνες, φωνές και χοροί, οπτασίες και ιερά ονόματα. Μπορεί κανείς εδώ να φανταστεί τον ιδανικό συνδυασμό των *δρώμενων*, των *δεικνύμενων* και των *λεγόμενων*, σε μια εμπειρία αποκάλυψης, όπως αυτή της θεάς, όταν αποκαλύπτεται στην τρομαγμένη

βασιλική οικογένεια της Ελευσίνας, με το αληθινό της πρόσωπο, μέσα στο φως (στίχοι 278-280)¹⁶⁶.

Η ίδια αίσθηση του τρόμου και της μοναχικής περιπλάνησης της ψυχής αποτυπώνεται στον πλατωνικό διάλογο *Φαίδων*, όπως παρατηρεί ο Richard Seaford¹⁶⁷, όπου γίνεται διάκριση ανάμεσα σε «καθαρές» και «μη καθαρές» ψυχές. Την δύσκολη πορεία προς το φως περιγράφει ο Πλάτωνας και σε άλλα έργα του όπως ο μύθος του Ηρός (βλ. 3. γ) *Οι Κόρες της Ελευσίνας*) ή ο μύθος του σπηλαίου στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας*. Εκεί, ο φιλόσοφος, είναι εκείνος που θα περάσει από την επώδυνη διαδικασία της *εξόδου* από το σπήλαιο, όπου οι υπόλοιποι συνάνθρωποί του βρίσκονται αλυσοδεμένοι κοιτώντας μόνο σκιές και νομίζοντας ότι πρόκειται για αλήθειες. Η φιλοσοφία, σαν μια άλλη μύηση, βασισμένη στον ανθρώπινο *νου*, θα αποτελέσει και αυτή μια *μελέτη θανάτου* αφού, όπως λέει ο Πλάτων στον ίδιο διάλογο, "...οι ορθώς φιλοσοφούντες αποθνήσκουν μελετώσι" – "...όσοι ορθά φιλοσοφούν μελετούν τον θάνατό τους" (*Φαίδων*, 4^{ος} αι. π.Χ./2014, 67e, σ. 77,78).

Από πλευράς του, ο Πλούταρχος, αναλύοντας το πως ένας άνθρωπος μπορεί να αποκτήσει συνείδηση της προόδου του στην αρετή, παρομοιάζει τη διαδικασία της μύησης με αυτή της φιλοσοφίας: όπως στη μύηση οι άνθρωποι έπειτα από το θόρυβο και τη βοή αντικρύζουν τα ιερά με *δέος* και *σιωπή*, έτσι και στη φιλοσοφία, τη φλυαρία και την θρασύτητα ακολουθεί το *δέος* και η σεμνότητα απέναντι στο *λόγο*, όπως απέναντι σε έναν θεό.

Ὡσπερ γὰρ οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς μὲν ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ συνίασι πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ καὶ περὶ θύρας πολὺν θόρυβον ὄψει καὶ λαλιὰν καὶ θρασύτητα, ὠθουμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐν ἰῶν ἀγροίκως τε καὶ βιαίως· ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος ὥσπερ θεῶ τῷ λόγῳ «Ταπεινὸς συνέπεται καὶ κεκοσμημένος.»

¹⁶⁶ Πλην των κειμένων, ενδείξεις υπάρχουν και σε επιγραφές και αναπαραστάσεις για την κατασκευή αγαλμάτων με εσωτερικό φωτισμό που μας αποδεικνύουν με τρόπο απτό ότι γινόταν αναπαραστάση ακόμα και αυτής της τελευταίας, φωτεινής φάσης της επιθανάτια εμπειρίας (Seaford, 2018) - μια εμπειρία που δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί σε χώρο άλλο από το Τελεστήριο – το χώρου όπου τελούνταν τα ιερά.

¹⁶⁷ Richard Seaford, *Mystic Initiation and the Near-Death Experience* σελ. 258 University of Exeter / https://www.academia.edu/41253296/Mystic_Initiation_and_the_Near_Death_Experience

Πῶς ἂν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῆ - Quo modo quis suos in virtute sentiat profectus (1995 A', 81e)

Ακριβῶς ὅπως τα άτομα που μυούνται στα Μυστήρια συγκεντρώνονται μαζί, στην αρχή μέσα σε φασαρία και φωνές, και τσακώνονται μεταξύ τους, αλλά όταν τελούνται και αποκαλύπτονται τα ιερά, οι ἄνθρωποι αυτοί γίνονται αμέσως προσεκτικοί και στέκονται με δέος και σιωπή, ἔτσι συμβαίνει και στο ξεκίνημα της φιλοσοφίας: μπροστά στις πύλες της θα παρατηρήσετε μεγάλη φασαρία και κουβέντα και τόλμη, καθώς κάποιοι βίαια προσπαθούν να διαρρήξουν και να ανοίξουν το δρόμο προς τη φήμη που αυτή προσδίδει. αλλά αυτός που θα καταφέρει να μπει μέσα, θα δει ἕνα δυνατό φως, σα να ἔχει ανοίξει κάποιο ιερό, σιγεί και αισθάνεται ἑκπληξη, και «ταπεινός και με προσοχή παρακολουθεῖ» τον “λόγο” ως ἕναν θεό.

β) Η τελετή ανάδυσης του νου: περί Φύσεως, Παρμενίδη.

Η ανάδυση του νου στο ελληνικό κοσμοσύστημα γίνεται και αυτή, σαν μέσα από μια αποκαλυπτική διαδικασία: Ο λόγος περί Φύσεως είναι ανθρώπινος, σεμνός – ὅπως ἐξἄλλου οφείλει να είναι- γεγονός που σημαίνει ὅτι το υποκείμενο του λόγου δεν διεκδικεί την πατρότητα των ὄσων του αποκαλύπτονται αλλά μοιάζει να είναι φορέας του λόγου, σαν αγγελιαφόρος του. Γι' αυτό και ο Ηράκλειτος (Αξελός, 1974, σ. 71-72, απ. 50) τονίζει ὅτι θα πρέπει να ακούσει κανείς ὄχι εκείνον, αλλά το λόγο: *Αφού ακούσετε ὄχι ἐμένα ἀλλά τον Λόγο εἶναι σοφό να ομολογήσετε ὅτι τα πάντα εἶναι ἕνα. - οὐκ ἐμοῦ, ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι.*

Στις απαρχές αυτού του γνωσιακού κινήματος ο Παρμενίδης, σύγχρονος (ή ἐλάχιστα μεταγενέστερος) του Ηρακλείτου, οδεύει προς την οδό της γνώσης ακούγοντας και αυτός, το λόγο της θεάς :

Οι φοράδες που με πηγαίνουν μέχρι εκεί που φτάνει ο πόθος μου

επιτάχυναν, και μ' ἔφεραν στον φημισμένο δρόμο

του δαίμονα, που από τις πόλεις εξυψώνει ὄσους γνωρίζουν.

Εκεί οδηγήθηκα. Εκεί οι συνετές φοράδες μ' ἔφεραν

τεντώνοντας απ' την ταχύτητα το ἄρμα. Μπροστά μας κόρες προπορεύονταν.

Κι ο ἄξονας μες στα βραχιόλια, πυρωμένος, ἔτριζε

-σφιγμένος κι απ' τις δυο μεριές από τους τορνευτούς τροχούς

-καθώς οι κόρες του Ήλιου έσπευδαν,

εγκαταλείποντας τα δώματα της Νύχτας προς το φως

σπρώχνοντας με το χέρι πίσω απ' το κεφάλι το πέπλο τους.

(Παρμενίδης, απ. Ι. 1-10, μτφ. Κούρτοβικ)¹⁶⁸

Με τους στίχους αυτούς ξεκινάει ίσως το πιο ριζοσπαστικό έργο της πρώτης φιλοσοφίας, όπου η ποίηση, η μυθολογία και η τελετή συνδυάζονται, προκειμένου να ρίξουν τους σπόρους της μεταφυσικής σκέψης. Ο ποιητής – κούρος, που είναι ο Παρμενίδης μεταφέρεται σε ένα άρμα που σέρνουν σοφές φοράδες. Τον πηγαίνουν όσο μακριά επιθυμεί η καρδιά του, στον Δρόμο της Θεάς. Οι Κόρες του δείχνουν το δρόμο. Ο άξονας λάμπει ηλεκτρισμένος, ωθούμενος από τους περιστρεφόμενους τροχούς σε κάθε άκρο (I.5-7), σαν μια χρονομηχανή, ταξιδεύοντας στα όρια της νύχτας. Ήχοι και φώτα, τον τυλίγουν σε ένα κοσμικό ταξίδι στα όρια της ύπαρξης. Στη συνέχεια, οι κόρες του Ήλιου, σπεύδουν να μεταφέρουν το φως. Ρίχνουν πίσω τα πέπλα τους σε μια σχεδόν αποκαλυπτική κίνηση.

Εκεί είναι οι πύλες των μονοπατιών της Νύχτας και της Μέρας,

ανάμεσα σ' ένα ανώφλι και ένα κατώφλι πέτρινο.

Ψηλά ορθωμένες στον αέρα, κλείνουν με μεγάλες πόρτες,

κι η τιμωρός Δικαιοσύνη.

¹⁶⁸ ἵπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὄδον βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδὸ τα φῶτα
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρματι ταίνουσαι, κοῦραι δ' ὄδον ἡγεμόνευον.
ἄζων δ' ἐνχνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτῆν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετοδινωτο ἴσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὄτ εσπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτὸς
εἰς φάος, ὠσάμεν αικράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Αυτήν, μιλώντας με περίσκεψη και λόγια απατηλά
την παρέσυραν, ωθώντας τον σύρτη τον βαλανωτό
τις πύλες να ελευθερώσει. Κι έτσι καθώς οι ολόχαλκοι άξονες
γύριζαν στα βραχιόλια, τα πιασμένα με σφήνες και καρφιά,
οι πύλες άνοιγαν στο χάσμα το αχανές.
Ευθύς, μέσα απ' τις πύλες, στο δρόμο τον αμαξιτό,
πέρασαν κόρες και φοράδες και άρμα. (Παρμενίδης, απ. Ι. 11-21)¹⁶⁹

Εκεί στέκεται, ο Κούρος – ποιητής, στις “πύλες των μονοπατιών της Νύχτας και της Μέρας ανάμεσα σ' ένα ανώφλι και ένα κατώφλι πέτρινο”. Τις Πύλες εποπτεύει μια αυστηρή θεότητα, που λέγεται Δικαιοσύνη (B1.14) και που αργότερα, στο ίδιο *Περί Φύσεως* ποίημα θα πάρει τη μορφή της *Ανάγκης* (8.31) μιας παντοδύναμης (κρατερή) θεότητας που κρατάει δέσμιο το *ον* (έον)¹⁷⁰, ή τη Μοίρα που το “δέσμευσε να μένει ενιαίο και ακίνητο”. (8.35)¹⁷¹.

Η Ανάγκη, στέκεται ψηλά, κινεί τα νήματα και κρατά το *ον* δέσμιο στα όρια, μέσα από ένα πλέγμα από άξονες και τροχιές -κάτι σαν ένα τούνελ από εντοπικά φαινόμενα- που οδηγούν στο φως. Στον πλατωνικό μύθο του Ηρός, το πλέγμα της

¹⁶⁹“Ενθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,

Καί σφας ὑπέρθυρον ἄμφις ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλὴν ται μεγάλιοσι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὥσει ἐπυλέων ἄπο· ται δὲ θυρέτρων
χάσμι' ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγι νὰ μοι βαδὸν εἰλίξασαι
γόμεφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥαδὶ' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

¹⁷⁰κρατερή γαρ Ανάγκη πείρατος εν δεσμοισιν εχει / Γιατί η παντοδύναμη Ανάγκη το κρατάει δέσμιο , στα όρια μέσα που το περικλείουν

¹⁷¹επει τό γε Μοιρ' επέδησεν ουλον ακίνητον τ' εμενα·

Ανάγκης θα πάρει πιο συγκεκριμένη μορφή αλλά τα βασικά χαρακτηριστικά θυμίζουν το παρμενίδιο όραμα. Η Ανάγκη κρατά το ζυγό, όπως η *ανάγκη* των στίχων της Καλλιδικής και της Μετάνειρας (βλ. ανωτέρω), που εξ' αιτίας της -ή χάρη σε αυτήν, εξακολουθούν να δέχονται τα δώρα των θεών ακόμα και όταν υποφέρουν.

Χάρη στα απαλά λόγια και την επιδέξια πειθώ των Κορών, η Δικαιοσύνη τραβά το σύρτη, οι Πύλες ανοίγουν και μετά από ένα άλλο εντυπωσιακό κύμα αναλαμπών και ήχων, εμφανίζεται η Θεά. Η Θεά έρχεται όταν ο φιλόσοφος - ποιητής, ευρισκόμενος σε ένα είδος έκστασης, είναι έτοιμος να την υποδεχτεί και να την ακούσει. Η πρώτη φιλοσοφία, όπως τη διηγείται ο Παρμενίδης, φαίνεται να αναδύεται μέσα από ένα είδος μύησης που απηχεί μια τελετουργία που περιβάλλεται από ιέρειες. Η πηγή της γνώσης για το *τι είναι, το έον*, είναι μια αρχετυπική θεότητα η οποία μοιάζει με την Ιδέα μέσα από τις πολλές της μορφές¹⁷². Τέτοιες μορφές είναι η Θέτις ή η Δίκη (Δικαιοσύνη) και η Πίστις (Πίστη) που επίσης παρουσιάζονται στο ποίημα του Παρμενίδη. Αρχέτυπες μορφές της γυναικείας θεότητας είναι εξάλλου η Ρέα, κόρη της Γαίας (Γη) και του Ουρανού (ουρανός) και η κόρη της Ρέας, Δήμητρα.

γ) Έμπεδον: με τα πόδια στη γη. Η επίπονη πορεία του Κούρου μέσα και πέρα από το πλέγμα της Ανάγκης μας θυμίζει τη δύσκολη πορεία του σαμάνου προς τον κόσμο των ψυχών (βλ. κεφ. II). Το σαμανιστικό μοτίβο παρατηρεί και ο Αλέξανδρος – Φοίβος Μουρελάτος στο έργο του για τα αποσπάσματα του Παρμενίδη «Οδοί της Γνώσης και της Πλάνης», παραπέμποντας στις μελέτες των Diels (Parmenides Lehrgedicht, 1897 – Academia Verlag, 2003) και Meuli (Scythica, Hermes, τευχ. 70, 1935, σελ. 121–176).

Υπάρχει πράγματι κάποια ομοιότητα του ταξιδιού του Κούρου στον Παρμενίδη και του σαμανιστικού πλέγματος που περιγράψαμε. Μπορεί να πρόκειται για απλή σύμπτωση. Εάν όμως δεν είναι σύμπτωση κι αν αποδεχθούμε την υπόθεση ότι υπήρχε «σαμανιστική ποίηση» στην αρχαϊκή Ελλάδα, η σύγκριση γίνεται διαφωτιστική. Διότι μας επιτρέπει να γεφυρώσουμε το θέμα του νόστου του Οδυσσέα στον Όμηρο με το ταξίδι του Κούρου στον Παρμενίδη. (Μουρελάτος, 2002, σελ. 47).

Ο νόστος του Οδυσσέα είναι αυτός που τον κρατά σταθερό στο στόχο της επιστροφής του στην Ιθάκη, μια επιστροφή που περνά από την *πλάνη* στη *γνώση*. Η πλάνη του Οδυσσέα είναι κυριολεκτική, τοποθετημένη στο χωροχρόνο της Μεσογείου, καθώς, βρισκόμενος αντιμέτωπος με αντιξοότητες και δαιμόνια, η

¹⁷²Ο Πλάτων, στον διάλογό του *Παρμενίδης* (4^{ος} αι. π.Χ./1912) παρουσιάζει τη δική του θεωρία για τις ιδέες

επιστροφή του καθίσταται μακρά και επικίνδυνη. Πλάι στην πλάνη αυτή, σε αναζήτηση της αρχικής του εστίας, ο Οδυσσέας αντιμετωπίζει την πλάνη των συντρόφων του, πλάνη του νου, αφού οι σύντροφοι παρασύρονται από τα πάθη τους, την απληστία, την απερισκεψία ή τη διχογνωμία τους, τους με αποτέλεσμα ο ήρωας να μείνει μόνος. Ο Κούρος, στο δικό του ταξίδι της πορείας προς την εποπτεία, πρέπει και αυτός να παραμείνει προσκολλημένος στη διατήρηση της συνοχής του (στχ. 8.25-31) όπως το *έον* προσκολλάται στο *έον*, δηλαδή *αυτό – που – είναι*.

ὃ ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἔον γὰρ ἔόντι πελάζει.

Αὐτὰ ράκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν

ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος

τῇ λεμάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.

Ταὐτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μινάμφις ἔεργει,

Γι' αυτό λοιπόν είναι συνεχές, γιατί αυτό- που-είναι προσκολλάται σ' αυτό-που-είναι.

Κι έτσι, ακίνητο μέσα στα όρια ισχυρών δεσμών,

είναι χωρίς ξεκίνημα ή ανάπαυλα, επειδή η γένεση και ο όλεθρος

Έχουν μακριά πολύ πλανηθεί και είναι η αληθινή πιστότητα που τα απήλασε.

Και το ίδιο, και παραμένοντας μέσα στο ίδιο, κείται μόνο του

και με αυτόν τον τρόπο παραμένει εκεί στερεωμένο· διότι η σθεναρή Ανάγκη

το κρατάει στις πέδες ενός δεσμού που ολοτρίγυρά το στριμώχνει.

(μτφ. Μουρελάτος, 2002, σελ. 127)

Σαν ένας ομηρικός ήρωας, ο Κούρος πρέπει να κρατήσει την ισορροπία του και να παραμείνει σταθερός. Η σχετική ελληνική λέξη είναι *έμπεδον* που, κυριολεκτικά, σημαίνει «κρατώνας τα πόδια στο έδαφος»- (στίχος 30). Χρησιμοποιείται εύγλωττα στην Οδύσεια, στη σκηνή όπου ο Οδυσσέας είναι

δεμένος με σχοινιά στον κατάρτι του, ώστε να μπορεί να ακούσει το τραγούδι των Σειρήνων αλλά να μην ενδώσει στην μαγεία τους¹⁷³.

Τα σχοινιά κρατούν τον ήρωα στον άξονα, που είναι το κατάρτι. Είναι σαν ένας μύστης, ο οποίος πρέπει να παραμένει σταθερός παρά την αναταραχή που πρέπει να υποστεί προτού οδηγηθεί στο φως της γνώσης. Γύρω από τον δεξί καρπό και τον αριστερό αστράγαλο, οι μνημένοι στα Μεγάλα Μυστήρια φορούν νήματα στο χρώμα του κρόκου. Σύμφωνα με την τελετή, τους τα φορούν οι Κροκονίδες, απόγονοι του Κρόκωνα, του πρώτου εποίκου της Ελευσίνας. Είναι συμβολικά νήματα που τους συνδέουν με τις ρίζες της Ελευσίνας. Ομοίως, ο ποιητής, ο ήρωας ή το *είναι* το οποίο βρίσκεται σε εκστατική κατάσταση, πρέπει να παραμείνει σταθερός στη θέση του (η ελληνική λέξη στο ποίημα του Παρμενίδη είναι η ίδια, όπως και στην ομηρική εκδοχή: *ἔμπεδον*¹⁷⁴). Παράλληλα με αυτό, ο μνημένος στα Μεγάλα Μυστήρια πρέπει να κρατήσει τη γλώσσα του δεμένη και να παραμένει σταθερός σεβόμενος το μυστικό. (Theodoropoulou, 2016 A).

Όντας ευθυγραμμισμένος με τον άξονα της γης, δεμένος σε κατάρτι, ή κουβαλώντας μια κίστη στο κεφάλι, όπως οι Κόρες της Δήμητρας, είναι σημαντικό ο μύστης, να παραμένει σταθερός, σε μια σχέση εμμένειας με το *έον* (*αυτό που είναι*).

δ) Νους

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖν ἐκ ἐνῆστι νόημα.

«Και αυτό το ίδιο είναι για νόηση και είναι η αιτία για την οποία είναι η νόηση».

(στχ. VIII, μτφ. Μουρελάτος, 2002)

Το ποίημα του Παρμενίδη, *περί Φύσεως*, είναι μια πρώτη θεώρηση του *έοντος* «αυτού που είναι»: από εκεί ξεκινά μια ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση, μια έρευνα γύρω από την «αληθινή φύση» των πραγμάτων την οποία θα αναπτύξει στους διαλόγους του ο Πλάτωνας και οι κληρονόμοι του μέχρι σήμερα. Με το ποίημά του ο Παρμενίδης αποπείραται μια πρώτη διεξόδυση του *νου* στο *ον* και τα «σήματα»,

¹⁷³Η ίδια λέξη χρησιμοποιείται στην Οδύσσεια, όταν ο Οδυσσεύς, επιστρέφοντας στην Ιθάκη, επιθεωρεί το συζυγικό του κρεβάτι, αρχικά σκαλισμένο σε έναν κορμό δέντρου, ριζωμένο. Πρέπει να βεβαιωθεί ότι το κρεβάτι στέκεται γερά στη θέση του, σταθερό όπως θα πρέπει να έχει κρατηθεί σταθερή και η αγάπη της Πηνελόπης. (Οδύσσεια, ψ 162-204)

¹⁷⁴*Σχετικά με το ἔμπεδον*: Barbara Cassin, *La Nostalgie, Quand donc est-on chez soi?* Ulysse, Arendt. - ελλ. εκδ. Νοσταλγία – Πότε λοιπόν είναι κανείς σπίτι του;, μτφ. Σ.Μ. Ιγγλέση, 2015, εκδ. Μελάρι

δηλαδή τα χαρακτηριστικά του – εν προκειμένω: «αγέννητο, αδιαίρετο, ακίνητο, ουκ ατελεύτητον».

Το ταξίδι του Κούρου προς την αλήθεια, είναι ένα ταξίδι του *νου*. Ο Παρμενίδης είναι από τους πρώτους, ίσως ο πρώτος, που, κατά κάποιο τρόπο, όχι μόνο το συνειδητοποιεί, αλλά «κατοχυρώνει» την δυνατότητα του *νου* να σκέφτεται το *εόν* : «Οχι μόνο ο μύθος ή λόγος της θεάς, αλλά επίσης η ανθρώπινη σκέψη -το καθημερινό νοεόν των βροτών, όπως και ο καθοδηγημένος στοχασμός του Κούρου- είναι δεσμευμένα στο εόν. Έτσι, η αποκάλυψη στο παρμενίδειο ποίημα έχει αυτή τη χαρακτηριστική φιλοσοφική τάση, να καθιστά συνειδητό κάτι που ασυνείδητα κατέχουν ή επιθυμούν όλοι οι θνητοί» (Μουρελάτος, 2002, σελ. 192). ‘Όπου *νοους*, «είναι η έδρα και η αφετηρία της γνωστικής αναζήτησης» (Μουρελάτος, 2002, σελ. 181). Το ρήμα *νοείν* κρατά τις ρίζες του από την Ομηρική ποίηση όπου δεν σημαίνει απλά τη σκέψη και τη γνώση αλλά όπως μας επισημαίνει ο ίδιος συγγραφέας «ένα είδος έκτης αίσθησης που διεισδύει βαθύτερα στη φύση του πράγματος» (Μουρελάτος, 2002, σελ. 74). Ο *νοος* πρέπει να είναι λυσιτελής, «εφαπτόμενος» στο *εόν*, αφοσιωμένος στο στόχο της εποπτείας αυτού που υπάρχει. Οι ομηρικές αυτές ρίζες του *νοείν* το συνδέουν άρρηκτα με την έννοια της εκπλήρωσης, υπό το ρήμα *τελέω* -*τελώ* που σημαίνει εκπληρώνω: *οὐ Ζεὺς ἄνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ* (Ιλιάδα, Σ. 328). Η ιδέα του *τελεῖν νόημα* προσδίδει στο *νο* τον ίδιο του το σκοπό, την «πρόσδεση» στην πραγματικότητα (Μουρελάτος, 2002, κεφ. 7 - *Η δέσμευση του νο* στην πραγματικότητα) οδηγώντας τον ποιητή σε μια παράδοση «τελετή του *νο*» που θα εγκαινιάσει την ίδια την επιστήμη της φιλοσοφίας. Η «τελετή» αυτή, μια αποκαλυπτική διαδικασία, είναι μια διαδικασία που αναζητά – μέσα από το όχημα του *νο*- το *σχήμα που συνδέει* – τον άνθρωπο με την πόλη, με το χρόνο, με τη Φύση.

5.Ο Λόγος του Ερμή

Ο Κελεός, ο βασιλιάς της Ελευσίνας, καλεί το λαό και ζητά να χτίσουν ναό σύμφωνα με τα κελεύσματα της Δήμητρας, με βωμό πάνω στο λόφο, στο ακριβές σημείο που υπέδειξε η θεά (στίχοι 292-295). ‘Όλοι πήγαν στα σπίτια τους κι εκείνη, έμεινε στο νέο σπίτι της στη γη, να θρηνεί το χαμό της *βαθύζωσης* θυγατέρας της (στχ 304) – μην επιθυμώντας να επιστρέψει στον Όλυμπο. Εκείνη η χρονιά (*ενιαυτός*

– στχ 305) ήταν ολέθρια και άγονη. Μάταια τα βόδια τραβούσαν το αλέτρι, το κριθάρι έπεφτε άχρηστο στο χώμα και οι άνθρωποι κινδύνευαν με λιμό και οι θεοί με στέρηση των θυσιών που αυτοί τους πρόσφεραν: η Δήμητρα, από τον θυμό και από τον καημό της Κόρης, έκρυβε τους σπόρους, ώστε να μην φυτρώνουν στη γη. Με τη στάση της αυτή η Δήμητρα, τιμωρεί ταυτόχρονα θεούς και ανθρώπους.

Θορυβημένος ο Ζεύς αρχίζει τη διαπραγμάτευση: προσπαθεί πρώτα να μεταπείσει τη Δήμητρα, στέλνοντας αγγελιαφόρο την Ίριδα– σαν ένα ουράνιο τόξο¹⁷⁵ που κατεβαίνει από τον ουρανό στη γη, όμως τα λόγια της, *έπεα πτερόεντα*, πέφτουν στο κενό. ‘Υστέρα, στέλνει έναν- έναν τους θεούς οι οποίοι της προσφέρουν πλούσια δώρα και τιμές – αλλά μάταια. Η Δήμητρα επανέλαβε, δεν θα ανέβαινε στον ‘Ολυμπο, ούτε η γη θα έδινε καρπό προτού η ίδια αντικρύσει τα μάτια της κόρης της.

Τότε, ο Δίας, θα στείλει πρεσβευτή τον Ερμή, τον αγγελιαφόρο του, αυτή τη φορά για να μεταπείσει τον Άδη. Ο βασιλιάς του Κάτω Κόσμου θα δεχθεί την εντολή του βασιλιά των θεών. Ο Ερμής είναι ο διαμεσολαβητής ανάμεσα στους δυο κόσμους, ψυχοπομπός, αυτός που οδηγεί τις ψυχές στον Κάτω Κόσμο και το αντίστροφο: πάνω στο χρυσό άρμα του Άδη, θα οδηγήσει την Περσεφόνη πίσω στη γη, στη μητέρα της. Ο Άδης δέχεται να αφήσει την Περσεφόνη, όμως – δεύτερη πλάνη- της δίνει κρυφά να φάει γλυκό σπυρί ροδιού: εξαιτίας αυτού, η Κόρη θα πρέπει μια στις τρεις εποχές¹⁷⁶ του χρόνου, να επιστρέφει στον Άδη.

Ο Ερμής είναι ο καταφερτζής, ο εφευρέτης, ο κατεργάρας θεός. Γεννήθηκε και αυτός σε ένα σπήλαιο, στο Κωρύκειον Άντρον, ώσπου τον ανακάλυψε μια παρέα Σειληνών που έψαχνε τα βόδια του Απόλλωνα: βρέφος ακόμα, θεϊκό, ο μικρός Ερμής είχε κλέψει τα βόδια και είχε ήδη θυσιάσει δυο από αυτά στους δώδεκα θεούς, κάνοντας έτσι την πρώτη θυσία ζώου που μαζί με την επινόηση της φλογέρας, τον κατέστησε προστάτη των κτηνοτρόφων. Με την ξεχωριστή ευφυΐα του, ο Ερμής έχει από τη μία, τα χαρακτηριστικά του «πρωτόγονου» κατεργάρα θεού, που έχει την ικανότητα να πηγαινοέρχεται από τον ένα κόσμο στον άλλο, όπως ο Διόνυσος¹⁷⁷. Σύμβολο και των δυο, ο φαλλός. Από την άλλη, φέρει την επινοητικότητα του πολιτισμού: Είναι αυτός που βοήθησε τις Τρεις Μοίρες στη σύνθεση του Αλφάβητου,

¹⁷⁵Στα ομηρικά ποιήματα, η Ίριδα δεν παρουσιάζεται ως η θεά του ουράνιου τόξου, αλλά αυτό, το ουράνιο τόξο αποκαλείται Ίριδα (Ιλιάδα II xi. 27, xvii. 547) (στο Robertson Smith, 1867)

¹⁷⁶Το ποίημα αναφέρεται σε *τρεις εποχές* – άνοιξη, χειμώνα, καλοκαίρι.

¹⁷⁷Ο ορφικός Χθόνιος Ερμής, είναι γιος του Διονύσου, του άλλου κατεργάρα θεού, του θεού των μεταμορφώσεων και της Αφροδίτης. (βλ. επίσης Ελένη Λαδιά, *Ελευσινιακές μορφές στους Ορφικούς Ύμνους* – *Ελευσινιακά Κείμενα*, εκδ. Αρμός)

επινόησε την αστρονομία, τη μουσική κλίμακα, τα μέτρα και τα σταθμά (Graves, 1955/1979, τ. Α, σ. 53)¹⁷⁸ - όλα αυτά τα θαυμαστά που έφεραν την πρόοδο στους Έλληνες.

Η συμβολή του Ερμή στη διάσωση της Κόρης, είναι η ίδια η συμβολή του λόγου στον ελληνικό πολιτισμό. Το ελληνικό αλφάβητο, το πρώτο φωνητικό αλφάβητο, μέσω του συνδυασμού 24 γραμμάτων – 7 φωνήεντων και 17 συμφώνων, συνθέτει ένα απλό και όμως τεράστιο τεχνολογικό επίτευγμα, το οποίο έκανε τη γραφή προσιτή και κατ' επέκταση, την ίδια τη γνώση: ο διαχωρισμός του ήχου (φωνήεν) από τον μη ήχο (σύμφωνο) που έγινε για πρώτη φορά από τους Έλληνες, περιόρισε σε 24 τον αριθμό των συμβόλων-γραμμάτων της αλφαβήτου– τόσα, όσα και οι ώρες της ημέρας. Τα σύμβολα αυτά έγιναν η βάση όχι μόνο της γλώσσας αλλά και της γεωμετρίας, της αστρονομίας, των μαθηματικών, εκτοξεύοντας την αναλυτική ικανότητα των Ελλήνων και του πολιτισμού τους¹⁷⁹. Τώρα η γνώση είναι προσιτή σε όλους, όσους μπορούν να αναγνωρίσουν τα 24 αυτά γράμματα: το ίδιο και οι νόμοι της πόλης που οι πολίτες μπορούν να διαβάσουν- εφόδιο απαραίτητο για ένα πολίτευμα όπως η δημοκρατία. Πάνω από τους ιθύφαλλους των Ερμών γράφονται οι νόμοι της πόλης. Γι' αυτό, όταν μια ωραία πρωία του 416 π.Χ, οι Αθηναίοι ανακάλυψαν ότι οι Ερμές της πόλης είχαν ακρωτηριαστεί, η πόλη ταραχθηκε συθέμελα εκλαμβάνοντάς το ως άμεση απειλή για τη δημοκρατία.

Το «σκάνδαλο των Ερμοκοπιδών» συνδέθηκε με ένα άλλο σκάνδαλο, το σκάνδαλο των «Ελευσινίων Μυστηρίων»: οι Αθηναίοι έβγαλαν ψήφισμα με το οποίο ζητούσαν να καταγγελθεί οποιοσδήποτε είχε ανάμειξη όχι μόνο στο βανδαλισμό των Ερμών αλλά και σε «κάθε άλλη ιεροσυλία». Τότε ένας δούλος, ο Ανδρόμαχος, παρακινούμενος από τον κύριό του, βεβαίωσε ότι είχε παρευρεθεί σε μια οικία σε παρωδία Μυστηρίων στην οποία συμμετείχε μια από τις πλέον ισχυρές και αμφιλεγόμενες προσωπικότητες της ελληνικής αρχαιότητας, ο Αλκιβιάδης (de Romilly, 2007, σ. 108)¹⁸⁰.

Μπορεί τα δυο αυτά γεγονότα, τουλάχιστον φαινομενικά, να ακούγονται άσχετα μεταξύ τους – ωστόσο, αυτό δεν ίσχυε στο μυαλό των πολιτών της Αθήνας: ο

¹⁷⁸ με αναφορές στο Διόδωρο το Σικελιώτη (Ε75) και τον Πλούταρχο (Συμποσιακά προβλήματα Θ3).

¹⁷⁹ Όπως έχει δείξει στο έργο του ο Eric A. Havelock (1986), όλα τα προϋπάρχοντα σημετικά συστήματα γραφής βασίζονταν στο συμβολισμό των συλλαβών. Το αλφαβητικό σύστημα άλλαξε όχι μόνο τον τρόπο γραφής, καθιστώντας τον άμεσα αποκωδικοποιήσιμο αλλά και τον τρόπο σκέψης, περνώντας από την προφορικότητα, στον γραπτό πολιτισμό.

¹⁸⁰ Αναφορές στο σκάνδαλο έχουν γίνει από πολλούς συγγραφείς και φυσικά τον Θουκυδίδη, τον Πλούταρχο, τον ρήτορα Ανδοκίδη (Περι Μυστηρίων,62), ο οποίος ενοχοποιήθηκε για την υπόθεση των Ερμών.

ψυχοπομπός Ερμής, έφερε πάνω στις μαρμάρινες στήλες του τους νόμους της πόλης. Οι κομμένοι φαλλοί, ήταν σαν τον ακρωτηριασμό της ίδιας της γενεσιουργού δύναμης του λόγου – ψυχής της δημοκρατίας. Η παρωδία των Μυστηρίων της θεσμοφόρου Δήμητρας, στο μύθο της οποίας ο ρόλος του Ερμή ήταν κομβικός, ήταν ένα ακόμα δείγμα παντελούς έλλειψης σεβασμού στα διττά δώρα της θεάς και του ίδιου του πολιτισμού της Αθήνας. Ο Αλκιβιάδης, ο ταλαντούχος, πλην αλαζόνας πολιτικός, θετός γιος του Περικλή και εραστής του Σωκράτη, εξαιρετικού κάλλους και δύναμης, νικητής των Ολυμπιακών αγώνων, λαοπλάνος ρήτορας και κυνικός ηγεμών, βρέθηκε στο κέντρο της πολιτικής ζωής της Αθήνας κατά το τέλος του 5ου αιώνα. Έζησε, μαζί με την Αθήνα, το απόγειο της δόξας της Αθηναϊκής Συμμαχίας και την απόλυτη πτώση της, με την ήττα στον Πελοποννησιακό Πόλεμο. Εκφραστής του αθηναϊκού ιμπεριαλισμού, ο Αλκιβιάδης ήταν εκείνος που είχε πείσει τους Αθηναίους να πραγματοποιήσουν την εκστρατεία στη Σικελία, η οποία είχε ολέθρια αποτελέσματα. Εν μέσω εκστρατείας, το 415 π.Χ ο Αλκιβιάδης εκλήθη να επιστρέψει στην Αθήνα να δικαστεί, όμως διέφυγε αυτοεξόριστος γλυτώνοντας έτσι την θανατική ποινή που του επιφύλασσαν οι δικαστές.

Την ευθύνη για την τήρηση των ιερών νόμων είχαν οι Ευμολπίδες. Το *δικάζεσθαι πρὸς Εὐμολπίδας, φαίνεται πρὸς τὸν βασιλέα* (Δημοσθένης, 355 π.Χ./1994, σ. 27)σήμαινε ότι εκείνοι δίκάζαν και στη συνέχεια υπέβαλλαν εισήγηση στον άρχοντα βασιλέα. Το 407 π.Χ, οι Ευμολπίδες ανακάλεσαν την καταδίκη του Αλκιβιάδη σε θάνατο έπειτα από απόφαση του Δήμου της Αθήνας. Ο Αλκιβιάδης επέστρεψε θριαμβευτής στην Αθήνα, συνοδευοντας με το στρατό του την πομπή των Ελευσινίων Μυστηρίων μέσα από την καθιερωμένη, Ιερά Οδό. Εκείνη την εποχή περί τα τέλη του Πελοποννησιακού Πολέμου, οι Σπαρτιάτες είχαν εγκαταστήσει δυνάμεις στη Δεκέλεια, αναγκάζοντας τους μύστες να πηγαίνουν στην Ελευσίνα από τη θάλασσα. Ο Αλκιβιάδης αποκατέστησε έτσι την τιμή του και την τιμή των Μυστηρίων, λαμβάνοντας στη συνέχεια τους τίτλους του μυσταγωγού και του ιεροφάντη. Η κίνηση αυτή αποκατέστησε όχι μόνο την τιμή του Αλκιβιάδη στην πόλη της Αθήνας, αλλά και την προσήλωσή του στο δημοκρατικό πολίτευμα. Ο Αλκιβιάδης στη συνέχεια *«κυβέρνησε ως αρχηγός, αλλά σύμφωνα με τους δημοκρατικούς κανόνες»* (De Romilly, 2007, σ. 204).

Ο λόγος του Ερμή, λόγος ελληνικός, αποτελεί αναπόσπαστο συνθετικό των Μυστηρίων. Γι' αυτό και προϋπόθεση της συμμετοχής στα Μυστήρια, αποτελεί η γνώση της ελληνικής, της γλώσσας των *λεγομένων* και των ιερών ονομάτων. Ο

ερμαϊκός λόγος, σπέρμα του ιερού, της ποίησης και της φιλοσοφίας, θα είναι και το ειδοποιό στοιχείο του ελληνικού πολιτισμού, αυτό που συνδέει το μυθολογικό παρελθόν της ανθρωπότητας με την απελευθέρωση του *νου*, στη σκέψη των Ελλήνων. Η ελληνική γραφή, αλφαβητική, συμβολική, εφεύρεση του Κάδμου και δώρο του Ερμή, είναι η γραφή του ιερού, χαραγμένη στις μετώπες των ναών και στις ερμαϊκές στήλες που έθεταν τα όρια ανάμεσα στο ιδιωτικό και στο δημόσιο¹⁸¹, ανάμεσα στο ατομικό και στο συλλογικό.

6. Μητέρα και Κόρη στο Μάτι του Καθρέφτη

Ο Ερμής με την Κόρη στο φτερωτό άρμα του Άδη, προσγειώνεται μπροστά στο ναό της Ελευσίνας. Μόλις είδε την Κόρη, η μητέρα, «όρμησε σα μαινάδα απ' το βουνό μες σε βαθύσκιο δάσος»¹⁸²: ο ενθουσιασμός της μητέρας παραπέμπει στις τελετές του Διονύσου (*μαινάδα*), έχει να κάνει με το γενετήσιο ένστικτο, που εδώ είναι το μητρικό ένστικτο. Παρατώντας το άρμα, η Περσεφόνη τρέχει προς το μέρος της μητέρας. Ύστερα ξαφνικά η μητέρα υποψιάζεται το δόλο και ρωτά την κόρη αν έφαγε κάποια τροφή (*βρώμη*: στχ 394) – εξηγώντας της, ότι σε καταφατική περίπτωση, θα ξαναγύριζε στα τρίςβαθα της γης, να κατοικεί εκεί «τη μια εποχή από τις τρεις του χρόνου» (*οϊκήσεις ώρέων τρίτατον μέρος είς ένιαυτόν*, στίχος 399). Οι *Ώρες*, δηλαδή οι εποχές, εδώ είναι τρεις: άνοιξη, καλοκαίρι, χειμώνας. Όπως μας αναφέρει αποκαλυπτικά ο Πλούταρχος (1^{ος} αι. π.Χ./2003, 50, σελ. 273) παραπέμποντας στον Έλληνα ιστορικό Θεόπομπο (4ος αιώνας π.Χ), «όσοι κατοικούν στα δυτικά, θεωρούν και ονομάζουν το χειμώνα Κρόνο, το καλοκαίρι Αφροδίτη και την άνοιξη Περσεφόνη»: η Κόρη θα ανεβαίνει στη Γη κάθε Άνοιξη, *μέσα από τον ζόφο, σαν μέγα θαύμα*: αυτή θα είναι η διέξοδος στην πλάνη της από τον βασιλιά του Κάτω Κόσμου.

Η Περσεφόνη παραδέχεται πως με δόλο αλλά και με εξαναγκασμό ο *Πολυδέγμων* Άδης, αυτός που δέχεται τους πολλούς, της έδωσε κρυφά να φάει σπυρί

¹⁸¹Οι Ερμές (αρχαία Ελληνικά Έρμαϊ) ήταν λίθινες, τετράπλευρες ορθογώνιες στήλες οι οποίες στην κορυφή έφεραν προτομή και καμιά φορά κορμό άνδρα. Τοποθετούνταν σε διάφορα σημεία της αρχαίας Ελλάδας ως οδοδείκτες ή αφιερώματα ή σύμβολα ορίων μιας ακίνητης περιουσίας. Υιοθετήθηκαν αργότερα και από τους Ρωμαίους, με αποτέλεσμα να εξαπλωθούν και στη δυτική Ευρώπη. Πηγή: <https://arxaia-ellinika.blogspot.com/2017/07/ermaikes-stiles-ermai-arxaia-ellada.html>

¹⁸²ἢ δὲ ἰδοῦσα / ἦιζ', ἥυτε μαινὰς ὄρος κἀτα δάσκιον ὕλη (Ύμνος προς τη Δήμητρα, στίχοι 385-386) Η σκηνή του ενθουσιασμού, παραπέμπει σε διονυσιακή τελετή.

ροδιού. Το ρόδι είναι εδώ η τροφή των νεκρών – μια τροφή-ταμπού κατά την περίοδο των Ελευσινίων Μυστηρίων, όπως μας αναφέρει ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πορφύριος (*De abstinence ab esu animalium*, 4.16 στο Harrison, σ. 150)¹⁸³, υπερασπιστής της μυθολογικής θρησκείας. Η σημασία του ταμπού, που εδώ αφορά στη βρώση του ροδιού, είναι αντίστοιχη με την ιερή δύναμη του καρπού, που στο μύθο οδήγησε στην αναπόφευκτη επιστροφή της Κόρης στον Άδη – *ώρέων τρίτατον μέρος εις ένιαυτόν* - το τρίτο μέρος των Ωρών του ενιαυτού. Ο συμβολισμός του ροδιού, το χρώμα, η υφή, η μορφή του που παραπέμπει στην πολλαπλότητα, αλλά και στην έμμηνο ρύση των γυναικών, ενέταξε τον καρπό αυτό στη ζώνη του ιερού – η οποία διατηρήθηκε στα χριστιανικά έθιμα, έως σήμερα.

Η Κόρη τώρα διηγείται ξανά, την περιπέτεια της κατάβασής της στον Άδη. Αποκαλύπτει τα ονόματα των συνοδών της – άραγε να είναι αυτά, τα *ιερά ονόματα* στα οποία έκανε νύξη ο Πλούταρχος (βλ. ανωτέρω 4. *Το πάθος και η μελέτη του θανάτου*, απ. 178); Ηλέκτρα, Λευκίππη, Φαινώ, Ρόδεια, Ιάνθη, Καλλιρόη, Ιάχη, Ακάστη, Μηλόβασις, Αδμήτη, Ωκυρόη, Πλουτώ, Στύξ και Ροδόπη, Καλυψώ, Ουρανία, Γαλαξάρα...και τέλος, η Αθηνά Παλλάδα και η Άρτεμις. Κάθε όνομα, ένα στοιχείο της φύσης, ένας μύθος, ένα μυστικό, ένα κλειδί στον ατελείωτο γρίφο των Μυστηρίων. Μαζί με τα ονόματα, οι ευωδιές των καρπών, το νανούρισμα των μελωδιών, η σαγηνευτική ομορφιά των νυμφών που σαν Σειρήνες συνοδεύουν την *καλυκόπιδα*¹⁸⁴ Κόρη στο αθώο ταξίδι της. Η Αθηνά και η Άρτεμις, είναι και αυτές στην παρέα της, κόρες παρθένες, διαφορετικές εκφάνσεις του θείου θηλυκού, από τη μία η σοφία της ιερής ελιάς από την άλλη, η δύναμη της νύμφης-θεάς του κυνηγιού. Η Κόρη αναφέρεται και πάλι στο λουλούδι που την ξελόγιασε, το *νάρκισσο* που έμοιασε με κρόκο – όπως τα νήματα των Κροκονιδών. Είτε σαν εντυπωσιακό λουλούδι, είτε σαν όνομα ενός μυθικού νέου που αγαπούσε πολύ τον εαυτό του, ο Νάρκισσος, αυτός που ναρκώνει (Πλούταρχος, 1^{ος} αι. π.Χ./1996 Α', 747b)¹⁸⁵, φέρνει

¹⁸³“Και στην Ελευσίνα γίνεται δημόσια διακήρυξη ότι οι άνδρες πρέπει να απέχουν από πουλερικά, ψάρια και φασόλια, και από ρόδια και από μήλα, και να αγγίζουν αυτά τόσο όσο θα άγγιζαν μια λεχώνα ή ένα νεκρό σώμα”

¹⁸⁴*καλυκόπις* (στίχοι 8 και 427): η Κόρη, μοιάζει με τον κάλυκα του άνθους, σαν να είναι η ίδια ένα άνθος που καθρεφτίζεται στον εαυτό του – υποδηλώνοντας τον κίνδυνο της νάρκης του νάρκισσου.

¹⁸⁵Επίσης, στο έργο τους «Στο Μάτι του Καθρέφτη» (2001, σελ. 213) οι *Jean Pierre Vernant* και *Francoise Frontizi – Ducroux* (2004) έπειτα από σειρά μαρτυριών αρχαίων συγγραφέων, συνάγουν ότι ο νάρκισσος χρησιμοποιούνταν για λόγους λατρευτικούς στα Ελευσίνια Μυστήρια, ενδεχομένως με φυτά ναρκωτικά ή παραισθησιογόνα, ώστε να διευκολυνθεί η εποπτεία κατά τη μύηση.

τη λήθη μέσα στο ωραίο και την πλάνη, τόσο επικίνδυνη που μπορεί να φτάσει στην καταστροφή.

Οι δύο θεές είναι τώρα ενωμένες, η μια κοντά στην άλλη, η μία απέναντι στην άλλη, θερμαίνουν η μια της άλλης την ψυχή. Κοντά τους έρχεται η *λαμπροκρήδεμνη Εκάτη*: η Εκάτη, πού τόσο αγαπά την αγνή κόρη της *Δήμητρας* (στ. 439), είναι σαν τον καθρέφτη που σχηματίζεται ανάμεσα σε μητέρα και κόρη, υποδεικνύοντας την διπλή τους υπόσταση – μητέρα και κόρη, κόρη και μητέρα. Στο σημείο αυτό, ο Δίας, έχοντας δεχθεί το συμβιβασμό, να βρίσκεται η κόρη δυο μέρη του χρόνου με τη μητέρα και τους θεούς και ένα μέρος με τον βασιλιά του Κάτω Κόσμου, στέλνει τη Ρέα αγγελιαφόρο, να συνοδεύσει τις θεαινές στον Όλυμπο. Η Ρέα, η Μητέρα της Δήμητρας, είναι και η Μητέρα των Θεών: από την κοιλιά της γεννήθηκε ο Ζευς, τον οποίο διέσωσε από τον τρομερό Κρόνο ανοίγοντας το δρόμο για την γενεαλογία των Ολύμπιων. Η Ρέα προσγειώνεται στο *Ράριο* – άλλοτε μαστό της γης μα τώρα, χερσότοπο. Εκεί, οι δυο χθόνιες θεές, Ρέα και Δήμητρα, κοιτάζουν η μια την άλλη με χαρά και αγαλλίαση (*ἀσπασίως δ' ἴδον ἀλλήλας, κεχάρηντο δὲ θυμῶ*- στχ 458) και στη συνέχεια η Ρέα, ζητά από τη Δήμητρα να πειθαρχήσει στα κελεύσματα του Δία και να επιτρέψει την αύξηση του ζωοδότη καρπού *αἶμα δὲ καρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν* (στ. 469).

Η Ρέα, η Μητέρα των Θεών, είναι και μητέρα της Δήμητρας, της Μητέρας της Κόρης, που είναι η *ἀρρητος κούρα* -όπως (δεν) την κατονομάζει ο Ευριπίδης στην τραγωδία του *Ελένη* (412 π.Χ./2006, στίχος 1307). Στο στάσιμο αυτό ο τραγικός ποιητής μιλά για την αναζήτηση της Κόρης από την Μητέρα των Θεών, ταυτίζοντας έτσι τη Ρέα με την Δήμητρα (Kerenyi, 1962/2020, σ. 132). Δήμητρα και Περσεφόνη αποτελούν αναμφίβολα, αρχετυπική εικόνα της Μητέρας και της Κόρης – που στην πραγματικότητα, συνίσταται σε μια εικόνα, ένα σύνολο, αφού η Κόρη δεν υπάρχει χωρίς τη Μητέρα και ούτε η τελευταία θα ήταν Μητέρα χωρίς την Κόρη. Η Τιτανίδα Ρέα, κόρη της Γης και του Ουρανού θα καλέσει την κόρη της τη Δήμητρα να ξαναφέρει πίσω στη γη τη γονιμότητα, δίνοντας καρπό στα εύφορα χωράφια (στίχος 471).

Οι δυο θεές αλληλοκοιτάχτηκαν - όπως νωρίτερα, συνέβη με την Δήμητρα και την Περσεφόνη. Μπορούμε να φανταστούμε το κοίταγμα των δυο θεαινών, μέσα από το περίφημο ανάγλυφο των Φαρσάλων που τώρα φυλάσσεται στο μουσείο του Λούβρου (εικόνα 12) σαν ένα καθρέφτισμα – εικαστικό υπόδειγμα της διττής υπόστασης Δήμητρας-Περσεφόνης (Λαδιά, 2018, σελ. 118 & Jung, Kerenyi,

1942/2001). Η διττή υπόσταση της αρχαιολογικής εικόνας Μητέρας- Κόρης ενισχύεται από την επιγραφή που βρέθηκε στη Δήλο, στο ιερό των Αιγυπτίων θεών, αφιερωμένη στη Δήμητρα¹⁸⁶ –Η επιγραφή έχει ως εξής:

*Δήμητρος
Ελευσινίας
Και κόρης
Και γυναικός.*

Πράγματι, η εικόνα των δυο γυναικών είναι κατοπτρική. Η μια μοιάζει να προσφέρει, η άλλη, να δείχνει ένα λουλούδι, έναν καρπό ή έναν μύκητα, ανάλογα με την ερμηνεία.¹⁸⁷ Κοιτάζουν η μια την άλλη στα μάτια σαν να κοιτάζουν την ίδια την εικόνα τους.

Τη θρησκευτική λειτουργία του καθρέφτη αναφορικά με τη λατρεία της Δήμητρας μας μαρτυρούν κείμενα του Πausανία, για τους καθρέφτες στο ναό της Δέσποινας (ένα άλλο όνομα της Δημητρας) στη Λυκοσούρα της Αρκαδίας (2^{ος} αι. μ.Χ./1976, H37, σ. 590-591), ή στην κατοπτρομαντεία, στο ναό της Δήμητρας στην Πάτρα (2^{ος} αι. μ.Χ./1976, Z21, σ. 509-510).



Εικόνα 12 Ρέα και Δήμητρα – ανάγλυφο Φαρσάλων

¹⁸⁶Οι τελετές της Δήμητρας συσχετίζονται με αυτές της Ίσιδος, όπως μας λέει ο Πλούταρχος (1^{ος} αι. μ.Χ./2003, 50, σ. 273).

¹⁸⁷Ο Carl Ruck (2009) θεωρεί ότι πρόκειται για τα «ιερά μανιτάρια της θεάς».

Η σεληνιακή μορφή της Εκάτης, που εμφανίζεται ξανά ανάμεσα σε μητέρα και κόρη τη στιγμή της επανένωσης, μοιάζει σαν ένας καθρέφτης – ο καθρέφτης της σελήνης, πάνω στον οποίο καθρεφτίζεται η μορφή της γης. ‘Όπως μας λέει ο Πλούταρχος στο *Περί του εμφανιζομένου προσώπου τω κύκλω της σελήνης* (1^{ος} αι. π.Χ./1996 Β’), η Περσεφόνη, που «τόσο πολύ αγαπά η Εκάτη» (Ύμνος, στίχος 438), η φεγγαροθεά, είναι εκείνη που «φέρει το φως»¹⁸⁸, όπως η σελήνη, φέρει το φως του Ηλίου πάνω στο οποίο καθρεφτίζεται η Γη. Στη Σελήνη, μπορεί η Γη να αντικρύσει το πέρασ της, υπονοώντας το μέρος που ο Όμηρος καλεί *Ηλύσια Πεδία*, τα πέρατα της γης - το σημείο που τελειώνει η σκιά, πάνω στην επιφάνεια της Σελήνης και αρχίζει το φως του Ήλιου.

Η σελήνη λοιπόν είναι ο καθρέφτης: διπλός καθρέφτης. Καθρέφτης του ήλιου και της ηλιακής ακτινοβολίας. Καθρέφτης της γης –για την ακρίβεια, της σκιάς της γης. Στα *Ηθικά* του Πλούταρχου η σελήνη είναι επίσης καθρέφτης της ψυχής, εκεί όπου οι ψυχές διαλέγονται, σαν μέσα από ένα κόσκινο, ανάλογα με τα θετικά και τα αρνητικά τους στοιχεία, προτού περάσουν στον κόσμο του Άδη.

¹⁸⁸ «και ο μένεστιν εν τη γη της Δήμητρος, (...) ο δ’εν τη σελήνη της Φερσεφόνης» *περί του εμφανιζομένου προσώπου τω κύκλω της σελήνης* (28).

Στη «γη της Δήμητρας» σύμφωνα με το ανωτέρω χωρίο, λαμβάνει χώρα ο «πρώτος θάνατος» ο βίαιος χωρισμός του σώματος από την ψυχή. Ακολουθεί η περιπλάνηση της ψυχής στην περιοχή μεταξύ γης και σελήνης, περιπλάνησης ανάλογης με το είδος της ψυχής. Αν είναι άδικη και ακόλαστη, θα περιπλανηθεί πολύ αν όχι, θα περιπλανηθεί όσο χρειάζεται για να εξαγιστεί και να φθάσει στα γαλήνια Λιβάδια του Άδη – [λειμώνας Αΐδου]: «Εκεί, σαν να επαναφέρονται στην πατρίδα από την ξενιτιά της εξορίας, γεύονται χαρά παρόμοια με εκείνη που νιώθουν όσοι μισούνται στα Μυστήρια, συνδουασμένη με ελπίδα γλυκιά αλλά ανακατεμένη σε μεγάλο βαθμό με ταραχή και έξαψη». Εκεί, στα Λιβάδια του Άδη, πηγαίνουν οι ψυχές που «απέδειξαν το άλογο και παθιασμένο στοιχείο της ψυχής αρκετά ευάγωγο στον λόγο και κόσμο». Οι ψυχές που αντιστάθηκαν στο «άστατον και ευπαθές».

Ο χώρος της σελήνης, είναι ο χώρος όπου οι ψυχές αναζητούν την εικόνα τους, εκείνη την εικόνα που τους αντανακλά ο δίσκος της. Είναι ο χώρος της κρίσης, είναι ο καθρέφτης των ψυχών, εκεί όπου γίνεται το ξεκαθάρισμα, ανάμεσα σε φαύλους και άριστους. Η αριστεία επιτυγχάνεται μέσω «του έρωτα για την εικόνα στον ήλιο» - τον ήλιο, το αυτόφωτο σώμα, το αληθινό φως. Αυτός ο έρωτας είναι που τελικά ελευθερώνει το νου από την ψυχή και τελείται ο «δεύτερος θάνατος», ο χωρισμός της ψυχής από τον νου. Ο έρωτας, είναι η δύναμη που κινεί τους ανθρώπους, τις ψυχές, τα ουράνια σώματα. Οι σφαίρες, οι τρεις σφαίρες της ύπαρξης, συναρτώνται με τα τρία βασικά ουράνια σώματα : γη-σώμα, σελήνη-ψυχή, ήλιος-νους. Και η σελήνη, είναι ο καθρέφτης που αναδεικνύει την ψυχή, τον πλούτο και τη γύμνια της, είναι ο χώρος όπου η ψυχή πλανάται και εάν φανεί αρκετά δυνατή, εάν ο έρωτάς της προς τον ήλιο, το πραγματικό φως είναι αρκετά ισχυρός, τότε η ψυχή καθαίρεται, λυτρώνεται από την *πλάνη*.

Με αυτό το σύμπλεγμα, σώμα-ψυχή-νους ή, Γη-Σελήνη-Ήλιος, ο αρχαίος άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ύπαρξη, σε απόλυτη συνάρτηση με τον κόσμο. Ανάμεσα στο δίπολο ύλη-πνεύμα, Γη-Ήλιος, η σελήνη είναι ο καθρέφτης της ψυχής. Είναι επίσης ο καθρέφτης μιας κοινωνίας η οποία θέτει τον εαυτό και τα μέλη της υπό το βλέμμα αυτού του καθρέφτη, εκεί όπου όλα πλέον είναι ορατά, εκεί που αρχίζει το έργο της Σελήνης.

Στην ενδιαφέρουσα μελέτη τους, *Στο Μάτι του Καθρέφτη* (2004), οι Françoise Frontisi-Dutroux και Jean Pierre Vernant, μελετούν, το συμβολισμό και τη σημασία του καθρέφτη σε συνάρτηση με τη γενικότερη θεώρηση του *βλέπειν* και του *βλέπεσθαι* στην κοινωνία της αρχαίας Ελλάδας - μια κοινωνία «της εντροπής»¹⁸⁹, όπου ο άνθρωπος βρίσκεται διαρκώς εκτεθειμένος στο βλέμμα των άλλων. Μέσα από παραδείγματα στον Όμηρο, στον Πίνδαρο, στον Πλάτωνα, οι συγγραφείς αναδεικνύουν την αντίληψη των Ελλήνων, ότι το *οράν* και το *οράσθαι* αποτελεί σχέση αμφίδρομη όχι μόνο σε επίπεδο διαπροσωπικό (π.χ. σχέση εραστή – ερωμένου, μητέρας-τέκνου κτλ) αλλά και σε επίπεδο κοινωνικό, για την ίδια την πόλη, τη φύση και τα ουράνια σώματα¹⁹⁰.

Ο καθρέφτης αποτελεί σύμβολο των γυναικών. Απέναντί του, οι γυναίκες κοιτούν την όψη τους και τα ίχνη που αφήνει πάνω της ο κύκλος της ζωής, οι φάσεις

¹⁸⁹Βλ. κεφ. III, Dodds (1996)

¹⁹⁰Οι συγγραφείς, αναφέρονται αρχικά στο χαρακτηριστικό παράδειγμα του Οδυσσέα: κρυμμένος στη σπηλιά της Καλυψούς (εκείνης που *καλύπτει* – και άρα προστατεύει, αλλά και κρύβει, από το φως, ο Οδυσσέας υποφέρει, μακριά από τη ζωή των θνητών, των ομοίων του. Η αθανασία που του προσφέρει η Καλυψώ, προκειμένου να μείνει μαζί της για πάντα, δεν αποτελεί επιλογή για τον ήρωα. Η επιστροφή στην Ιθάκη, η επιστροφή στην Πηνελόπη – που το ακούραστο βλέμμα της πλέκει τη μοίρα τους στον αργαλειό, είναι για τον Οδυσσέα η μόνη επιλογή. Όταν θα φτάσει τελικά στο νησί του, δεν θα το αναγνωρίσει – για να μην αναγνωριστεί, έτσι όπως θα το καλύψει με ομίχλη η Αθηνά και θα μεταμφιέσει τον ίδιο σε ξένο: η συμμετρία είναι πράγματι ενδιαφέρουσα : για να μην σε αναγνωρίσουν πρέπει κι εσύ να μην μπορείς να αναγνωρίσεις. Σύμφωνα με τους Vernant-Frontizi πρόκειται για μια σχέση αμφίδρομη. Η αλήθεια είναι, ωστόσο, ότι ο Οδυσσέας, θα μπει καλύτερα στο ρόλο του ζητιάνου εάν και ο *ίδιος δεν μπορεί να αναγνωρίσει την ίδια του την πατρίδα*, το ίδιο του το νησί. Βρίσκεται και πάλι, στα χέρια των θεών. Οι περισσότερες περιπέτειές του ξεκίνησαν έπειτα από εκείνη την κατάρα του Κύκλωπα, του μονόφθαλμου γιου του Ποσειδώνα, που ο Οδυσσέας τύφλωσε κι ύστερα έφυγε χλευάζοντας, αποκαλύπτοντας, από το καράβι του που έφευγε, χωρίς να το έχει ανάγκη, την αληθινή του ταυτότητα: ότι είναι ο Οδυσσέας. Εδώ συμβαίνει η ύβρις του ήρωα: έχοντας πλέον γλυτώσει από τον κίνδυνο, αποκαλύπτει την ταυτότητά του στον εχθρό του ο οποίος είναι όμως ήδη, πλέον τυφλός. Και η προφητεία, που κάποτε είχε δοθεί στον Κύκλωπα επιβεβαιώνεται, ότι κάποτε θα 'χανε το φως του, από τα χέρια του Οδυσσέα.

Αυτό το κυκλικό μάτι του γιου του Ποσειδώνα, που μοιάζει με σελήνη στη γέμιση, που είναι καθρέφτης του ήλιου και της σκιάς της γης και που μπορεί κανείς να το φανταστεί, να αντανakλάται στον μεγάλο καθρέφτη, τη θάλασσα, είναι το μάτι, το ένα και μοναδικό που θα καταδιώξει τον Οδυσσέα σε όλη τη διαδρομή του έως να φθάσει στη γη του, την Ιθάκη, το τέλος του. Θα χρειαστούν χρόνια πολλά, για να καταφέρει ο ήρωας να απεγκλωβιστεί και να συνεχίσει το ταξίδι του για την Ιθάκη. Οι θεοί θα συνεδριάσουν έπειτα από 7 χρόνια παραμονής του Οδυσσέα στο νησί της Καλυψώς, χωρίς τον Ποσειδώνα, ο οποίος απουσίαζε σε ταξίδι στη χώρα των Αιθιοπών, εκεί κάπου στα όρια του κόσμου για να δώσουν το πράσινο φως για να φύγει ο Οδυσσέας από την Ωγυγία. Ο καθρέφτης του άνδρα είναι το βλέμμα της συζύγου του. Η Πηνελόπη θα αναγνωρίσει τον Οδυσσέα τελευταία, έπειτα από ένα κύμα μεταμφιέσεων και αναγνωρίσεων (από τον γιο του τον Τηλέμαχο, την παραμάνα του την Ευρύκλεια, ακόμα και το σκύλο του τον Άργο) και δοκιμασιών –ώσπου να εξοβελίσει τους μνηστήρες. Θα είναι όμως η πλέον σημαντική αναγνώριση, η αναγνώριση του άντρα από την πιστή σύζυγο όταν πλέον ο Οδυσσέας θα είναι σε θέση να ανακαταλάβει τη θέση του δίπλα της, στην κοινή τους κλίνη, όταν πλέον θα αποτινάξει τη μορφή του ζητιάνου και που θα δει, τον αληθινό του εαυτό.

της σελήνης που συνδέονται με την έμμηνο ρύση τους. Ο καθρέφτης του άνδρα είναι ο φίλος – οι Vernant & Ducroux (2004, σελ. 55) μιλούν για απαγόρευση του καθρέφτη στους άνδρες – ένα είδος ταμπού που αφορά στη χρήση του θηλυκού αυτού εξαρτήματος από αυτούς. Γνωρίζουμε τι συνέβη στο Νάρκισσο όταν, αλλοπαρμένος από την εικόνα του πάνω στη λίμνη, τελικά παρασύρεται και πνίγεται στο νερό. Ο Νάρκισσος προσπαθεί να πιάσει το είδωλό του – μια κίνηση αυτοαναφορική και θανατηφόρα: αναζητά κανείς την αγάπη μέσα από το βλέμμα των άλλων και όχι μέσα από τον αντικατοπτρισμό, ο οποίος παραπέμπει στον κλειστό κόσμο των γυναικών, της σελήνης, του ωκεανού. Ο αντικατοπτρισμός είναι η φιλάρεσκη ψευδαίσθηση, η μέθη του Νάρκισσου που έγινε λουλούδι και παρέσυρε την Κόρη στο βασίλειο των νεκρών, δέλεαρ του σκοτεινού έρωτα.

Όταν η Κόρη αντικρύσει και πάλι το βλέμμα της Μητέρας Δήμητρας κι ύστερα πάλι, αυτή με τη σειρά της το βλέμμα της δικής της μητέρας, της Μητέρας των Θεών Ρέας, τότε ο κύκλος της ζωής αποκαθίσταται.

Όπως το βλέμμα της γυναίκας, απέναντι στον σύζυγο, τον εραστή ή το τέκνο που γεννά ή αναθρέφει λειτουργεί σαν τον καθρέφτη τους, την πρώτη αντανάκλαση του εαυτού τους, έτσι η Κόρη, που τοποθετείται στην καρδιά ενός βλέμματος, θα βρεθεί στο επίκεντρο της *εποπτείας*, μιας βαθύτερης όρασης, εμπειρικής, πέρα από το λόγο. Η εικόνα της Κόρης που αναδύεται μέσα από το χθόνιο χάσμα του Πλουτώνειου, θα μπορούσε να συμβολίζει, την ιδέα αυτής της όρασης, που είναι ταυτόχρονα *εποπτεία* δηλαδή όραση *επί*, θέαση της μεγάλης εικόνας και *ενόραση*, όραση εντός, όπως για παράδειγμα η όραση του τυφλού Οιδίποδα, που φθάνει, μέσα από πλάνη ατέρμονη, συνοδευόμενος από τις *κόρες* του, σε έναν άλλο λόφο (από αυτό της Ελευσίνας), στα περίχωρα της πόλης, τον Κολωνό. Εκεί πλένεται, κάνει σπονδές στην *Χλοερή θεά*, τη Δήμητρα και παίρνει το δρόμο του για το χάσμα του Άδη, αποκαλύπτοντας στο βασιλιά Θησέα την προφητεία του για την πόλη, το δικό του *μυστικό*. (*Οιδίπους επί Κολωνώ*, 1579-1669).

Μπορούμε να φανταστούμε την Κόρη να βγαίνει μέσα από το Πλουτώνειο, σαν τον πυρήνα της ζωής που ξαφνικά γεμίζει το άδειο βλέμμα του θανάτου. Ή σαν τη μήτρα που δέχεται το σπέρμα της ζωής. Η αμφισημία του ιερού λειτουργεί εδώ μέσα σε ένα δίπολο, αυτό της ζωής από τη μια και το θανάτου από την άλλη, στο οποίο πηγαινοέρχεται η Κόρη, σαν μια φλόγα, σαν μια ζωτική δύναμη που μόνο μέσα από την κυκλική αυτή κίνηση, μπορεί να διατηρηθεί. Αυτή η εικόνα, που είναι ταυτόχρονα ενορατική και εποπτική, είναι και αυτή αμφίδρομη: ο μύστης βλέπει,

αλλά αισθάνεται ότι τον βλέπει το ανθρωπόμορφο φυσικό τοπίο που μοιάζει να αποκτά ζωή – όπως τη ζωή που αποκτούσαν οι βράχοι μέσα από τα σύμβολα των σαμάνων¹⁹¹.

Αυτό το βλέμμα της Δήμητρας προς την Κόρη, το βλέμμα της γης προς την πλάση, είναι βλέμμα μητρικό που παραπέμπει στην παιδική ηλικία του ανθρώπου αλλά και στην «παιδική ηλικία» της ανθρωπότητας¹⁹² μέσα από την ανάμνηση μιας εποχής πριν τον *ήμερο βίο*¹⁹³ (Mylonas, 1947).

7. Η Μητέρα των Σπόρων και η Δημήτρια άποψη του κόσμου

...όμως τότε ήταν ορατή η ομορφιά σε όλη της τη λαμπρότητα, όταν, με τη συνοδεία ενός ευτυχισμένου χορού, και ακολουθώντας εμείς μεν το Δία, ενώ άλλοι κάποιον άλλο από τους θεούς, είδαμε το μακάριο όραμα και τελούσαμε τη μυσταγωγία που δίκαια χαρακτηρίζεται ύψιστα μακάρια, αυτήν που γιορτάζαμε με όλο μας το είναι και απρόσβλητοι από τα κακά που μας περίμεναν μετά, ενώ ταυτόχρονα μνούμασταν σε ιερά οράματα που μας παρουσιάζονταν ενιαία, απλά, γαλήνια και μέσα στην πλήρη ευδαιμονία τους, και τα ατενίζαμε μέσα σ' ένα διαυγές άνοιγμα του φωτός, όντας αγνοί και χωρίς να περιοριζόμασταν από αυτό που τώρα περιφέρουμε ονομάζοντάς το σώμα, και που μέσα του έχουμε δεσμευτεί όπως το στρείδι στο όστρακό του. (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./2013, 250bc, σ. 465).

¹⁹¹Την εικόνα του ματιού συγκράτησε η λαϊκή παράδοση μέσα από το συλλογικό ασυνείδητο σαν ένα είδος δεισιδαιμονίας, μετά την επικράτηση του χριστιανισμού, έως σήμερα. Το σύμβολο διατηρήθηκε όπως και άλλα ιερά σύμβολα της Δήμητρας (όπως ο άρτος μέσα στα καλαμωτά καλάθια), όμως η σημασία του πιθανότατα να περιορίστηκε απεκδύοντας τη μεταφυσική της διάσταση.

¹⁹²Αναφερόμαστε εδώ στην εποχή πριν τον «ήμερο βίο» που έφερε η καλλιέργεια της γης, δηλαδή την εποχή των κυνηγών - τροφοσυλλεκτών. Αντίστοιχα, ο Μαρξ ονομάζει «ιστορική παιδική ηλικία της ανθρωπότητας» τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό.

¹⁹³«According to the tradition so wonderfully related in the Homeric Hymn, Demeter, Goddess of Agriculture and the ordered life, in her quest for Persephone wandered to Eleusis and stopped to rest by the village well.» (Σύμφωνα με την παράδοση που σχετίζεται τόσο υπέροχα στον Ομηρικό Ύμνο, η Δήμητρα, Θεά της Γεωργίας και του **ήμερου βίου**, στην αναζήτησή της για την Περσεφόνη περιπλανήθηκε στην Ελευσίνα και σταμάτησε να ξεκουραστεί δίπλα στο χωριό. (Mylonas, 1947, σελ. 131).

Βλέπε επίσης επιγραφική μαρτυρία:

[ἐπειδὴ γεγονέναι καὶ συνειλέχθαι τεχνιτῶν σύνοδον παρ' Ἀθηναίοις [συμβέ]- [βηκε πρῶτον, ὃν ὁ δῆμος ἀπάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀρχηγὸς κατασ[ταθεὶς ἐγμὲν τοῦ] [Θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότητα, παραίτιος δὲ [ἐγενήθη τῆς] [πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας εἰς]αγαθῶν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν [καὶ διὰ τούτων] 20 [παραγγείλας τοῖς ἅπασιν ὅτι] μείστον ἀγαθὸν ἔστιν ἐν ἀνθρώποις ἢ πρὸς] [ἑαυτοὺς χρησίς τε καὶ πίστις, ἐτι δὲ] τῶν δοθέντων ὑπὸ θεῶν π[ερὶ τῶν ἀνθρώπων νόμων] [καὶ τῆς παιδείας νόμοί ὡς δὲ καὶ] τῆς τοῦ καρποῦ παρα[δόσεως ἰδίαι μὲν ἐδέξα]- [το τὸ δῶρον, κοινὴν δὲ τὴν ἐξ ἑαυτοῦ] εὐχρηστίαν το[ῖς Ἑλλησιν ἀπέδωκεν] – Αποσπασμα ἀπὸ επιγραφῆς, που βρέθηκε στο θησαυροφυλάκιο της αρχαίας Αθήνας, στους Δελφούς, η οποία περιέχει διατάγματα σε σχέση με ζητήματα τεχνιτῶν της εποχής (στο <https://epigraphy.packhum.org/text/3349>)

Μετά το κάλεσμά της Ρέας, η Δήμητρα δέχεται τον συμβιβασμό και δίνει πάλι τον *ζωοδότη καρπό* (στ. 471). Το Ράριο, αυτός ο *μαστός της γης*¹⁹⁴, θα προσφέρει και πάλι άφθονη τροφή στους ανθρώπους. Τώρα η θεά, μπορεί να στερήσει να προσφέρει το δεύτερο δώρο της, την γνώση των Μυστηρίων.

Στο Τελεστήριο, ακούγεται το *ηχείο*¹⁹⁵ που κτυπά ο Ιεροφάντης και μέσα από το έδαφος αναδύεται «*σχήμα τι*»¹⁹⁶ - που σύμφωνα με τα λεγόμενα του Ρωμαίου επισκόπου φιλοσόφου Ιππόλυτου (Miller, 1851, σ. 115, στ. V 8, 85-91) δεν ήταν άλλο από το «*εν σιωπή τεθερισμένον στάχυν*». Άραγε να ήταν κάτι τόσο απλό και ταπεινό, όπως ένα στάχυ, στο επίκεντρο του πλατωνικού οράματος (Πλάτων, 4ος αι. π.Χ./2013), εκεί όπου οι μύστες, ευδαίμονες, καθαροί, έβλεπαν «ολόκληρα μεν και απλά και ατρεμή και ευδαίμονα *φάσματα*»;

Το στάχυ είναι το σύμβολο της Δήμητρας αλλά και των Μυστηρίων. Αυτό μαρτυρούν οι παραστάσεις της, στα αγγεία¹⁹⁷, στα αγάλματα της στεφανωμένης με στάχυα θεάς, στα ανάγλυφα όπως αυτό της εικόνας 13, όταν η θεά προσφέρει το στάχυ στον Τριπτόλεμο.

¹⁹⁴Ράριον ἴξε, φερέσβιον οὐ θαράρούρης: σαφής αναφορά στον ανθρωπομορφισμό της γης.

¹⁹⁵Μαρτυρία του Αθηναίου Απολλόδωρου (στο Otto, 2005, σελ. 30) - “το *ηχείο* είναι ένα είδος μπρούτζινου γκονγκ”

¹⁹⁶Σώπατρος (Walz, *Rhetoresgraeci*, VII, 123) στο Kerényi (2020, σ. 95)

¹⁹⁷«Κατά συνέπεια, πρέπει να αποδεχτούμε ότι στην αναπαράστασή τους οι ζωγράφοι των αγγείων των Μυστηρίων επέλεξαν να δώσουν έμφαση στη γονιμότητα, παρά σε κάποια εσχατολογική υπόσχεση» (Bremmer, 2015, σ.18), επίσης,

De Nouveaux *Kernoi* pour *Kernos*... Réévaluation et mise à jour de la recherche sur les vases de culte éleusiniens,” *Kernos* 23 (2010): 145-78, <https://journals.openedition.org/kernos/1576>



Εικόνα 13 Γλυπτό που βρέθηκε το 1859 στην Ελευσίνα σε χριστιανική εκκλησία¹⁹⁸

¹⁹⁸ «Μεγάλο ανάγλυφο από την Ελευσίνα, χαρακτηριστικό παράδειγμα της τεχνοτροπίας της εποχής του Παρθενώνα. Βρέθηκε το 1859 στο ιερό της Ελευσίνας ξαναχρησιμοποιημένο σε μια μικρή χριστιανική εκκλησία, και χρονολογείται στη δεκαετία 440-430 π.Χ. Το ανάγλυφο είναι έργο εξαιρετικής ποιότητας και ασυνήθιστα μεγάλου μεγέθους (έχει ύψος 2,20 m). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παράσταση, για την οποία έχουν προταθεί διαφορετικές ερμηνείες: εικονίζονται αντικριστά οι δύο μεγάλες θεές της Ελευσίνας, η Δήμητρα και η Κόρη, με ένα μικρό αγόρι ανάμεσά τους. Για την ταυτότητα του αγοριού δεν υπάρχει ομοφωνία: πολλοί αρχαιολόγοι νομίζουν ότι είναι ο Τριπτόλεμος, ο πρωτότοκος γιος του μυθικού βασιλιά της Ελευσίνας Κελεού και της γυναίκας του Μετάνειρας, στον οποίο η Δήμητρα έδωσε ένα δεμάτι από στάχυα και τον έστειλε να διδάξει στους ανθρώπους την καλλιέργεια των δημητριακών, επάνω σε ένα άρμα που το έσερναν φτερωτά φίδια. Ο μύθος του Τριπτόλεμου ήταν θέμα μιας χαμένης σήμερα τραγωδίας του Σοφοκλή με αυτό τον τίτλο. Η δυσκολία με την ερμηνεία αυτή είναι ότι στο Ελευσινακό ανάγλυφο δεν εικονίζονται τα στάχυα και το άρμα με τα φτερωτά φίδια, τα οποία συναντούμε πάντοτε στις αγγειογραφίες και τα ανάγλυφα του 5ου και του 4ου αιώνα π.Χ., όπου αναγνωρίζεται χωρίς αμφιβολία ο Τριπτόλεμος. Άλλοι έχουν σκεφτεί ότι μπορεί να εικονίζεται ο Ίακχος, ένας θεός που συνδέεται με τα Ελευσίνια Μυστήρια, ή ο Πλούτος, ο οποίος παρουσιάζεται ως γιος της Δήμητρας ήδη στα ποιήματα του Ομήρου και του Ησιόδου. Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η πρόταση να αναγνωρίσουμε στη μορφή του αγοριού όχι ένα μυθικό πρόσωπο, αλλά τον *παῖδα ἀφ' ἑστίας*, το παιδί που κάθε χρόνο μούνταν συμβολικά στα Ελευσίνια Μυστήρια με έξοδα της πόλης της Αθήνας. Όποιο και αν είναι το θέμα της παράστασής του, το Ελευσινακό ανάγλυφο πρέπει να θεωρηθεί σημαντικό θρησκευτικό μνημείο που συνδέεται με την ελευσινακή λατρεία, ενδεχομένως με τις μυστηριακές τελετές που γίνονταν στο Τελεστήριο της Ελευσίνας. Η σημασία του φαίνεται άλλωστε και από το γεγονός ότι αντιγράφηκε στα ρωμαϊκά χρόνια.» Πηγή: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/navigator/browse.html?object_id=30236&tab=tab00&order=title%20DESC§ion=&>tag=%CE%94%CE%AE%CE%BC%CE%B7%CF%84%CF%81%CE%B1

Η Δήμητρα, είναι πάνω από όλα, η μεγάλη θερίστρια. Θερίζει τους σπόρους του σίτου που είναι και καρποί – εικόνα της αιώνιας επιστροφής του ιδίου, καθαρής αναπαραγωγή του σπόρου σε καρπό και του καρπού σε σπόρο. Αυτή που προσφέρει από το ένα, τα πολλά, μέσα από τον αέναο χορό της Κόρης, από τα εντόσθια της Γης, τον Κάτω Κόσμο, και πίσω- πάνω, στην επιφάνεια. Η Δήμητρα¹⁹⁹ αναζητά την Κόρη σαν την αρχική μήτρα που αναζητά το σπόρο, ή την ύλη ώστε να υπάρξει η ζωή. Στο Ελευσινιακό ανάγλυφο, Μήτηρ και Κόρη στέκονται η μία απέναντι στην άλλη, σε μια σχέση και πάλι κατοπτρική, η στάση του κορμιού ευθυτενής αλλά και προσηλωμένη στο νεαρό αγόρι. Στον μικρό αυτό άνθρωπο, το χέρι της Μητέρας προσφέρει τον καρπό, το χέρι της Κόρης, τον ακουμπά στο κεφάλι. Μητέρα και Κόρη μοιάζουν να αντικατοπτρίζουν αλλά και να συμπληρώνουν η μια την άλλη στην προσφορά των διττών δώρων, υλικών και πνευματικών.

Ο σίτος, βάση της καθημερινής τροφής, γίνεται βάση και σύμβολο του πολιτισμού, που δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς το δώρο της γεωργίας. Η γεωργία είναι η έξοδος από την πρώτη ανθρώπινη κατάσταση, των κυνηγών – τροφοσυλλεκτών και από την αέναη πλάνη τους μαζί με τα στοιχεία της φύσης. Εκεί, οι άντρες κυνηγούν, ενώ η συλλογή και η γνώση των φυτών είναι συνήθως έργο των γυναικών-τροφοσυλλεκτριών και των σαμάνων. Ο παραδοσιακός αυτός καταμερισμός εργασίας ανάμεσα στα δυο φύλα δεν αποκλείει το γεγονός ότι οι γυναίκες συμμετείχαν σε ορισμένες κυνηγετικές δραστηριότητες – όπως εξάλλου υπαινίσσονται και οι ελληνικές μυθολογικές μορφές της Αρτέμιδος και των Αμαζόνων (Lombard, Kyriacou, 2020). Ο ρόλος, ωστόσο, των γυναικών, στην καλλιέργεια της γης και κυρίως στο θερισμό και στη συγκομιδή, είναι εμφανής σε πλήθος εθνολογικά παραδείγματα, όπως θα δούμε και παρακάτω.

Περίπου έντεκα χιλιάδες χρόνια πριν την εποχή μας, και με το τέλος της τελευταίας εποχής των παγετώνων²⁰⁰ τοποθετείται η πρώτη χρήση της γεωργίας, με αφετηρία την αναπαραγωγή των σπόρων των δημητριακών, με πρώτα το σιτάρι και το κριθάρι. Η κοσμοϊστορική αυτή ανακάλυψη, που οδήγησε στην ανατροπή των όρων επιβίωσης του ανθρώπου στη γη, εμφανίζεται παράλληλα σε διαφορετικά μέρη

¹⁹⁹ Δα-μήτηρ, ετυμολογία - Ο χαρακτήρας της Δήμητρας ως μητέρα-θεά εντοπίζεται στο δεύτερο συνθετικό του ονόματός της (*μήτηρ*) που προέρχεται από το πρωτο-ινδοευρωπαϊκό *méh₂tēr* (μητέρα). Στην αρχαιότητα, είχαν ήδη προταθεί διαφορετικές εξηγήσεις για το πρώτο στοιχείο του ονόματός της. Είναι πιθανό ότι το *Δᾱ*, μια λέξη που έγινε Γῆ στην Αττική, είναι η δωρική μορφή του Δῆ, «γη», το παλιό όνομα της χθόνιας γης-θεάς, και ότι η Δήμητρα είναι "Μητέρα-Γη".

²⁰⁰ Υπολογίζεται ότι η τελευταία εποχή των παγετώνων τελείωσε 10.000-15.000 χρόνια πριν.

του πλανήτη²⁰¹. Ωστόσο, πλείστα αρχαιολογικά ευρήματα στην περιοχή της «εύφορης ημισελήνου», την ανέδειξαν ως την προνομιούχο περιοχή της ανακάλυψης της γεωργίας και της αρχής των μεγάλων πολιτισμών της Μεσογείου²⁰². Μέσα από την γνώση και την πρακτική της αναπαραγωγής των καρπών η οποία δημιουργεί τις προϋποθέσεις της μόνιμης εγκατάστασης σε ένα τόπο και την καλλιέργεια της γης, αναδύεται μια μορφή: η μορφή της «Μητέρας Γης» ή «Μητέρας των Σπόρων».

Οι ευρωπαϊκοί λαοί, αρχαίοι και σύγχρονοι, δεν ήταν οι μόνοι που προσωποποίησαν τα δημητριακά ως Μητέρα Θεά. Η ίδια απλή ιδέα έχει εμφανιστεί και σε άλλες αγροτικές φυλές, σε απομακρυσμένα μέρη του κόσμου και έχει εφαρμοστεί από αυτές σε άλλα τοπικά δημητριακά εκτός από το κριθάρι και το σιτάρι. Εάν η Ευρώπη έχει τη μητέρα-σιτάρι και τη μητέρα-κριθάρι, η Αμερική έχει τη μητέρα-καλαμπόκι και οι ανατολικές Ινδίες τη μητέρα-ρύζι. (Frazer, 1890/2002, κεφ. 45).

Η φιγούρα της «Μητέρας των Σπόρων», μια αρχετυπική φιγούρα, παρούσα σε πολλούς αγροτικούς λαούς σε διαφορετικές περιοχές του πλανήτη, δεν θα μπορούσε να μείνει απαρατήρητη από τον πρώιμο εθνολόγο, συγγραφέα του *Χρυσού Κλώνου*. Στη Βόρεια Αμερική, είναι το καλαμπόκι. Στην Ευρώπη, φυλάσσονται δείγματα βλαστών σιταριού από το τελευταίο δεμάτι - σαν να φυλάσσεται το «πνεύμα» του καλαμποκιού για το επόμενο έτος. Στο Περού πάλι, μας λέει ο Sir James Frazer, καταγράφοντας τις μαρτυρίες του Ισπανού ιστορικού Acosta, οι πρόγονοι συγκρατούσαν μια μικρή ποσότητα από τον πλέον γόνιμο βλαστό καλαμποκιού, την τοποθετούσαν σε ένα σιτοβολώνα που ονόμαζαν Pigua, τη διατηρούσαν εκεί για τρεις ημέρες τελώντας συγκεκριμένες τελετές και στη συνέχεια, στόλιζαν με τους βλαστούς τα ακριβότερα ρούχα τους: έτσι ντυμένοι, λάτρευαν το Pigua, λέγοντας ότι είναι η «μητέρα» του καλαμποκιού που θα γεννήσει την επόμενη, γερή σοδιά. Ο

²⁰¹Σύμφωνα με μια προσφατη -σχετικά- έρευνα, η υιοθέτηση της γεωργίας έμοιαζε σαν μια αναπόφευκτη συνέπεια της ανάγκης σίτισης του πληθυσμού της ανθρωπότητας, έπειτα από την Nathan Cohen, 2009, σελ. 591-595)

²⁰² «Εύφορη ημισέληνο» (fertile crescent) ονόμασε πρώτος ο αρχαιολόγος James Henri Breasted την περιοχή της Νοτιοανατολικής Μεσογείου η οποία περιελάμβανε τις όχθες του Νείλου, τη Φοινίκη, την Ασσυρία, την Παλαιστίνη και την Μεσοποταμία, σχηματίζοντας μια ημισέληνο. Εκτός από την ύπαρξη πολλών τοποθεσιών με τα σκελετικά και πολιτιστικά υπολείμματα πρώιμων Homo Sapiens (π.χ., στα σπήλαια Ταμπούν και Ες-Σχουλ στο Ισραήλ), αργότερα των πλειστόκαινων κυνηγών και επι παλαιολιθικών ημικαθιστών κυνηγών (Νατούφιοι), η Εύφορη Ημισέληνος είναι γνωστή για τις τοποθεσίες που σχετίζονται με την προέλευση της γεωργίας. Η δυτική ζώνη γύρω από την Ιορδανία και τον άνω Ευφράτη έδωσε αφορμή για τους πρώτους γνωστούς Νεολιθικούς οικισμούς γεωργίας (που αναφέρονται ως Προκεραμική Νεολιθική Α), που χρονολογούνται γύρω στο 9.000 π.Χ. και περιλαμβάνουν πολύ αρχαίες τοποθεσίες, όπως τις Γκεμπεκλί Τεπέ, Τσόχα Γκολάν και Τελες-Σουλτάν.

Frazer καταγράφει και άλλες «μητέρες» της Λατινικής Αμερικής: Κινόα-μάμα, Πατάτα-μάμα, Κόκα-μάμα καθώς αναφέρεται στην πίστη των αυτοχθόνων ινδιάνων στα πνεύματα ορισμένων φυτών.

Αν ο αναγνώστης διατηρεί ακόμα αμφιβολίες ως προς το νόημα των εθίμων του θερισμού, τα οποία οι Ευρωπαίοι αγρότες, μέσω της πρακτικής, έχουν διατηρήσει ζωντανά μέσα στη μνήμη τους, αυτές οι αμφιβολίες μπορούν να διαλυθούν συγκρίνοντας τα έθιμα που τηρούσαν κατά τη συγκομιδή του ρυζιού οι Μαλαισιανοί και οι Dyaks στις Ανατολικές Ινδίες. (Frazer, 1890/2002, κ. 45).

Εδώ, μας λέει ο Frazer, ολόκληρη η τελετή βασίζεται στην «απλή» σύλληψη ότι το ρύζι ενέχει μέσα του ψυχή όμοια με αυτή της ίδιας της ανθρωπότητας: τα φαινόμενα της αναπαραγωγής, της φθοράς και του θανάτου ορίζονται από τις ίδιες αρχές με αυτές που διέπουν τα ανθρώπινα όντα.

Φαντάζονται ότι στις ίνες του φυτού, όπως στο σώμα του ανθρώπου, υπάρχει ένα ζωτικό στοιχείο, το οποίο είναι ανεξάρτητο από το φυτό, σε βαθμό που μπορεί να είναι τελείως χωρισμένο από αυτό χωρίς μοιραίες συνέπειες, αλλά που όμως αν η απουσία του ξεπεράσει ορισμένα όρια, το φυτό θα μαραζώσει και θα πεθάνει (...) Αυτό το ζωτικό αλλά διαχωρίσιμο στοιχείο είναι εκείνο που, λόγω έλλειψης ακριβέστερης λέξης, πρέπει να αποκαλέσουμε ψυχή ενός φυτού, όπως ακριβώς ένα παρόμοιο ζωτικό και διαχωρίσιμο στοιχείο υποτίθεται ότι αποτελεί την ψυχή του ανθρώπου· και πάνω σε αυτή τη θεωρία ή τον μύθο του φυτού-ψυχής χτίζεται ολόκληρη η λατρεία των δημητριακών, όπως στη θεωρία ή τον μύθο της ανθρώπινης ψυχής χτίζεται ολόκληρη η λατρεία των νεκρών,- μια θεόρατη υπερκατασκευή που υψώνεται σε μια λεπτή και επισφαλή βάση.

Αυτό το «ζωτικό στοιχείο», το οποίο είναι ανεξάρτητο από το φυτό αλλά που όμως αν η απουσία του ξεπεράσει κάποια όρια, το φυτό θα μαραζώσει, θα μπορούσε να είναι αντίστοιχο με την Κόρη: ένα τρίτο του χρόνου, η Κόρη απουσιάζει. Πρέπει όμως να ξαναγυρίσει, για να δώσει η γη ζωή.

Όταν βρίσκονται στο χωράφι οι ινδονήσιοι απέχουν από δυνατούς θορύβους για να μην «τρομάξουν» το ρύζι, ώστε να μην «αποβάλει», αφού παρομοιάζεται με εγκυμονούσα γυναίκα:

Σε τέτοιες φυσικές και προφανείς συγκρίσεις του φυτού που αναπαράγεται με μια γυναίκα που αναπαράγεται, και του μικρού σιταριού με ένα μικρό παιδί, πρέπει να αναζητηθεί η προέλευση της συγγενικής ελληνικής αντίληψης για τη μητέρα των σπόρων και την κόρη των σπόρων, Δήμητρα και Περσεφόνη. Αλλά αν η ευαίσθητη θηλυκή ψυχή του ρυζιού μπορεί να τρομάξει

και να αποβάλει ακόμη και από δυνατούς θορύβους, είναι εύκολο να φανταστεί κανείς ποια είναι τα συναισθήματά της κατά τη συγκομιδή, όταν οι άνθρωποι βρίσκονται κάτω από τη θλιβερή αναγκαιότητα να κόψουν το ρύζι με το μαχαίρι. Σε μια τόσο κρίσιμη περίοδο κάθε προφύλαξη πρέπει να χρησιμοποιείται για να καταστεί η απαραίτητη χειρουργική επέμβαση του θερισμού όσο το δυνατόν πιο διακριτική και ανώδυνη. Για το λόγο αυτό, η συγκομιδή του σπόρου-ρυζιού γίνεται με μαχαίρια ενός ιδιαίτερου τύπου, έτσι ώστε οι λεπίδες να είναι κρυμμένες στα χέρια των θεριστών και να μην τρομάζουν το πνεύμα του ρυζιού μέχρι την τελευταία στιγμή, όταν η φύτρα του σαρωθεί σχεδόν πριν καν το αντιληφθεί και ορμώμενοι από ένα τέτοιο λεπτόκίνητρο, οι θεριστές που εργάζονται στα χωράφια χρησιμοποιούν μια ειδική μορφή λόγου, την οποία το πνεύμα του ρυζιού δεν αναμένεται να καταλάβει, έτσι ώστε να μην έχει καμία προειδοποίηση ή ιδέα για το τι θα συμβεί έως ότου οι φύτες του ρυζιού έχουν αποθηκευτεί με ασφάλεια στο καλάθι.

Εδώ και πάλι, ο θερισμός του ρυζιού παρομοιάζεται με το βίαιο θάνατο μιας ευαίσθητης, θηλυκής ύπαρξης. Η σιωπή είναι και πάλι το κυρίαρχο στοιχείο, ο τρόπος με τον οποίο πρέπει να γίνει ο θερισμός, σεβόμενος την «ψυχή» του δημητριακού. Η σιωπή, είναι δηλωτική ενός σεβασμού προς το δημητριακό, σαν τη σιωπή που κάνουμε όταν κοιμάται ένα μωρό. Εδώ η μεταφορά φτάνει στο σημείο όπου οι θεριστές χρησιμοποιούν «μια ειδική μορφή λόγου» την ώρα του θερισμού, ώσπου να επιτύχουν την αποθήκευση της φύτρας στο λίκνο, σαν ένα μωρό.

Στην Σουμάτρα, όπως, και στην Ιάβα, το ρύζι το φυλάει ένα θηλυκό πνεύμα που ονομάζεται *Saning Sari* και αναπαρίσταται από βλαστούς και σπόρους που ονομάζονται «*Μητέρα του Ρυζιού*» και η οποία πρωταγωνιστεί σε μια σειρά από τελετουργίες που σχετίζονται με τη σπορά και το θερισμό. Όταν έρχεται η ώρα της μεταφύτευσης του ρυζιού από το φυτώριο στην πεδιάδα, η *Μητέρα-ρύζι* λαμβάνει μια ιδιαίτερη θέση στη μέση ή στην άκρη της πεδιάδας μαζί με μια προσευχή :

Saning Sari, είθε μια ποσότητα ρυζιού να προέλθει από ένα μίσχο ρυζιού και ένα γεμάτο καλάθι από μια ρίζα· είθε να μην φοβηθείς ούτε από κεραυνό ούτε από περαστικούς! Ο ήλιος που λάμπει σε κάνει χαρούμενη· με την καταιγίδα είθε να νικήσεις την γαλήνη· και είθε η βροχή να χρησιμεύσει ώστε να πλύνεις το πρόσωπό σου!

Οι χριστιανοί πληροφοριοδότες μας, μας ενημερώνουν ότι μαζί με την επίδειξη του «εν σιωπή τεθερισμένου στάχου» οι ελευσίνιοι ιερείς «εις μεν τον ουρανόν αναβλέποντες εβόων «υέ», καταβλέψαντες δε εις τη γη «κυέ» (Πρόκλος εις Τιμαίον, E293c, στο Μυλωνάς, 1958, σελ. 49). Εικάζεται ότι η ρήτρα αυτή λεγόταν

την ημέρα των πλημοχοών, την τελευταία δηλαδή ημέρα, «επιλέγοντεςρήση μυστική». Υέμεταφράζεται ως «βρέξε» και *Kye* ως «κύησε» (Kerenyi, 1962/2020, σελ. 141).

Ο άνθρωπος απευθύνεται στη γη, μέσα από μια γλώσσα τελετουργική – άλλη από την «καθομιλουμένη». Δίνει στη γη να πιεί, ρίχνοντας χοές στο χάσμα της – χοές και βροχή, για να γονιμοποιηθεί. Η γη είναι και εδώ, ένα ζωντανό, θηλυκό πλάσμα με τη δική του, ιερή γλώσσα, τα δικά του σύμβολα, μύθους, με τα οποία ο άνθρωπος τελετουργικά, συνδιαλέγεται. Είναι επίσης ένα πλάσμα εύθραυστο και ευαίσθητο, ως προς τη διαδικασία αύξησης και αναπαραγωγής, χαρακτηριστικά τα οποία ο άνθρωπος οφείλει να αντιμετωπίζει με τον απαραίτητο σεβασμό, γιατί από εκείνα εξαρτάται η ίδια η επιβίωσή του.

Αναφέρεται επίσης στους Tomori της Ινδονησίας, οι οποίοι, μας λένε, θεωρούν τη Μητέρα του Ρυζιού ως μια ειδική προσφορά που γίνεται στο πνεύμα του ρυζιού *Omonga*, που κατοικεί στο φεγγάρι. Εάν αυτό το πνεύμα δεν αντιμετωπίζεται με τον δέοντα σεβασμό, για παράδειγμα εάν οι άνθρωποι που φέρνουν το ρύζι από τον αχυρώνα δεν είναι ντυμένοι αξιοπρεπώς, θυμώνει και τιμωρεί τους παραβάτες αυτούς τρώγοντας διπλάσια ποσότητα ρυζιού του αχυρώνα από την ποσότητα που έχουν βγάλει εκείνοι από αυτόν.

Εδώ το «πνεύμα» του ρυζιού, *Omonga* κατοικεί στη σελήνη. Σαν ένας καθρέφτης, το πνεύμα «βλέπει» τους ανθρώπους που μεταφέρουν το ρύζι από την αποθήκη και απαιτεί να είναι αξιοπρεπώς ενδεδυμένοι. Και πάλι, εδώ, το ζωτικό στοιχείο/πνεύμα του δημητριακού σχετίζεται με τη σελήνη, σαν ένας καθρέφτης της γης. Το δώρο της «μήτρας» / «Μητέρας του ρυζιού» είναι αντίστοιχο με τις προσφορές των «απαρχών» που με επισημότητα προσφέρονται στη θεά.

Άλλη μια μαρτυρία ενδεικτική της σχέσης της «Μητέρας του Ρυζιού» με τη γριά σαμάνα που μας προσφέρει ο Frazer (1890/2002, σ. 417) είναι η μαρτυρία του W.W. Skeat Chodoi από το ταξίδι του στο Selangor στις 28 Ιανουαρίου 1897:

Το συγκεκριμένο μάτσο ή φύλλο που επρόκειτο να χρησιμεύσει ως η «Μητέρα της Ψυχής του Ρυζιού» είχε προηγουμένως αναζητηθεί και αναγνωριστεί μέσω των σημαδιών ή του σχήματος των φυτρώων. Από αυτό το φύλλο, μια ηλικιωμένη σαμάνα, με πολύ επισημότητα, έκοψε μια μικρή δέσμη επτά φυτρώων, τις έχρισε με λάδι, τις έδεσε με μισοχρωματισμένο νήμα, τις θυμάτισε με λιβάνι και τυλίγοντάς τες μέσα σε ένα λευκό ύφασμα τις εναπόθεσε σε ένα μικρό οβάλ καλάθι.

Και εδώ, η «Μητέρα της Ψυχής του Ρυζιού» αποτελεί το δείγμα που θα κάνει την αρχή μιας ολόκληρης καλλιέργειας. Η φύτρα, είναι ο πρώτος καρπός του σπόρου αποτέλεσμα της επαφής του τελευταίου με το νερό. Η φύτρα δένεται με νήμα χρωματισμένο και χρίζεται με λάδι και ραντίζεται με λιβάνι – τελετουργικό κάθε νέας αρχής και τυλίγεται σε ύφασμα λευκό και μπαίνει, *πάλι*, σε καλάθι. Στη συνέχεια, η φύτρα παρομοιάζεται με βρέφος, που πρέπει οι γυναίκες να φροντίσουν για ημέρες τρεις – και εδώ, ο αριθμός τρία είναι συνδεδεμένος με τη γονιμότητα – όπως συμβαίνει και με τις τρεις εποχές της Περσεφόνης:

Τα επτά στάχυα στο καλάθι είναι σαν επτά βρέφη στη φάτνη τους :

Αυτές οι φύτες ήταν η βρεφική Ψυχή του Ρυζιού και το μικρό καλάθι ήταν η κοιτίδα του. Μεταφέρθηκε στο σπίτι του αγρότη από μια άλλη γυναίκα, η οποία κρατούσε μια ομπρέλα για να προστατέψει το τρυφερό βρέφος από τις καυτές ακτίνες του ήλιου. Φτάνοντας στο σπίτι, οι γυναίκες του σπιτιού καλωσόρισαν το ρύζι-παιδί και το ξάπλωσαν στην κοιτίδα, σε ένα νέο στρώμα ύπνου με μαξιλάρι, στο οποίο τοποθετήθηκε ο ανθός. Μετά από αυτό, παραγγέλθηκε στη γυναίκα του αγρότη να τηρήσει ορισμένους κανόνες ταμπού για τρεις ημέρες, ενώ οι κανόνες αυτοί ήταν από πολλές απόψεις παρόμοιοι με εκείνους που πρέπει να τηρούνται για τρεις ημέρες μετά από τη γέννηση ενός πραγματικού παιδιού.

Ο Ιππόλυτος και *πάλι*, μας αποκαλύπτει, ότι μετά την επίδειξη του μέγα και θαυμαστού και τελειοτάτου εποπτικού μυστηρίου, το οποίο ήταν το «εν σιωπή, τεθερισμένον στάχυ», ο ιεροφάντης αναγγέλει: «*ιερόν έτεκε πότνια κούρον Βριμώ Βριμόν, τουτέστιν ισχυρά ισχυρόν.*». Η σεβαστή θεά Βριμώ γέννησε τον κούρο Βριμό, δηλαδή, η ισχυρή τον ισχυρό. Όπου η Βριμώ, μας λέει ο Απολλώνιος ο Ρόδιος ήταν μια *χθόνια θεότητα* που η Μήδεια κάλεσε επτά φορές καθώς έφτιαχνε το μαγικό της φίλτρο για να βοηθήσει τον Ιάσονα να πιάσει τους επτά ταύρους του Άρη. (Απολλώνιος Ρόδιος, 3^{ος} αι. π.Χ./1999, Γ., σ. 257) Η Βριμώ (που το όνομά της είναι ομόριζο με τη *βρώμη*) θυμίζει εδώ την κραταιά σαμάνα που κατέχει τα μυστικά για τη γέννηση ενός κραταιού τέκνου – και βέβαια ενός στέρεου, δημητριακού καρπού.

Κάτι από την ίδια τρυφερή φροντίδα που αποδίδεται έτσι στο νεογέννητο ρύζι-παιδί επεκτείνεται φυσικά και στον γονέα του, το φύλλο από το σώμα του οποίου αποσπάστηκε. Αυτό το φύλλο, που παραμένει όρθιο στο χωράφι μετά τη μεταφορά της Ψυχής- του- Ρυζιού στο σπίτι και την κατάκλιση, αντιμετωπίζεται ως νέα μητέρα. Έτσι, νεαροί βλαστοί δέντρων χτυπιούνται μεταξύ τους και διασκορπίζονται σταδιακά κάθε βράδυ, για τρεις διαδοχικές ημέρες, και όταν τελειώσουν οι τρεις αυτές ημέρες παίρνουμε τον πολτό μιας

καρύδας και αυτά που ονομάζονται "κατσικολούλουδα", τα ανακατεύουμε, τα τρώμε με λίγη ζάχαρη και φτύνουμε λίγο από το μείγμα στο ρύζι. Έτσι, μετά από μια πραγματική γέννηση, οι νεαροί βλαστοί του "γρυλόδεντρου", του "τριαντάφυλλου μήλου", συγκεκριμένων ειδών μπανάνας και του λεπτού πολτού νέων καρύδων αναμιγνύονται με αποξηραμένα ψάρια, αλάτι, οξύ, καρύκευμα γαρίδας και άλλα παρόμοια για να σχηματίσουν ένα είδος σαλάτας, η οποία χορηγείται και σε άλλα παιδιά για τρεις διαδοχικές ημέρες. Το τελευταίο φύλλο θερίζεται από τη γυναίκα του αγρότη, η οποία το μεταφέρει πίσω στο σπίτι, όπου αλωνίζεται και αναμειγνύεται με την ψυχή του ρυζιού. Στη συνέχεια, ο αγρότης παίρνει την Ψυχή του Ρυζιού και το καλάθι του και το εναποθέτει, μαζί με το προϊόν του τελευταίου φύλλου, στο μεγάλο κυκλικό κυλινδρικό κάδο που χρησιμοποιούν οι Μαλαισιανοί. Μερικοί κόκκοι από την ψυχή του ρυζιού αναμιγνύονται με τον σπόρο που πρόκειται να σπαρθεί το επόμενο έτος (...) Σε αυτή τη μητέρα-ρύζι και το παιδί-ρύζι της χερσονήσου της Μαλαισίας μπορούμε να δούμε το αντίστοιχο και κατά μία έννοια το πρότυπο της Δήμητρας και της Περσεφόνης της αρχαίας Ελλάδας.

Με μια σειρά συμβολικές κινήσεις, η γυναίκα του αγρότη, γριά σαμάνα, ή μάγισσα-Βριμώ φροντίζει τη νέα φύτερα των δημητριακών θρέφοντάς την με ένα μαγικό μείγμα. Πάνω σε αυτή την φροντισμένη σαν μωρό φύτερα, τοποθετείται η «ψυχή» του δημητριακού. Ιδιαίτερα γλαφυρή είναι η αναπαράσταση ενός *Ιερού Γάμου* στις τελετές συγκομιδής ρυζιού στην Ιάβα:

Προτού οι θεριστές αρχίσουν να κόβουν το ρύζι, ο ιερέας ή μάγος διαλέγει μια σειρά από φύτερες ρυζιού, οι οποίες είναι δεμένες μεταξύ τους, αλειμμένες με αλοιφή και στολισμένες με λουλούδια. Έτσι, στολισμένες, οι φύτερες ονομάζονται *radī-reengantèn*, δηλαδή, η νύφη του ρυζιού και ο γαμπρός του ρυζιού. Ο γάμος τους γιορτάζεται και ο θερισμός του ρυζιού ξεκινά αμέσως μετά. Αργότερα, όταν μπαίνει το ρύζι, ένας νυφικός θάλαμος διαχωρίζεται στον αχυρώνα και πλαισιώνεται με ένα νέο χαλάκι, μια λάμπα και απ' όλα τα είδη της τουαλέτας. Φύλλα ρυζιού, που αντιπροσωπεύουν τους καλεσμένους του γάμου, τοποθετούνται δίπλα στο ρύζι-νύφη και στο ρύζι-γαμπρός. Μέχρι να γίνει αυτό, η συγκομιδή ολόκληρη δεν μπορεί να φιλοξενηθεί στον αχυρώνα. Και για τις πρώτες σαράντα ημέρες, μετά τη στέγαση του ρυζιού, κανείς δεν μπορεί να μπει στον αχυρώνα, εξαιτίας του φόβου ότι θα ενοχλήσει το νεόνυμφο ζευγάρι.

Η μίμηση της τελετής του γάμου, συμπεριλαμβανομένης της τήρησης του ταμπού των 40 ημερών, που συναντάμε σε πολλές παραδόσεις αναφορικά με την κύηση, τη γέννηση των βρεφών, το πένθος, έχει σκοπό να διασφαλίσει την καλή συγκομιδή: ο θερισμός σηματοδοτεί ταυτόχρονα, την περισυλλογή του καρπού και την επιλογή των σπόρων που θα αποτελέσουν την καινούρια μαγιά: αρχή και τέλος, εδώ, συμπίπτουν και η σύμπτωση αυτή είναι που κάνει τη στιγμή ιερή. Είναι ακριβώς

αυτή, η επιλογή των καλύτερων σπόρων, των *απαρχών*, που θα εξασφαλίσει την ποιότητα της συγκομιδής, την καλή διατροφή, την ευεξία και την επιβίωση της κοινότητας.

Αναφερόμενος στην «ενσωμάτωση» (*embodiment*) από τους ανθρώπους, του «πνεύματος του σπόρου», ο Frazer παραπέμπει στις θεωρίες του Γερμανού μυθολόγου Wilhelm Mannhardt: ο άνθρωπος που κόβει το τελευταίο δεμάτι στάχυ γίνεται η προσωρινή «εμψύχωση» του πνεύματος του δημητριακού. Εξάλου, θα πρέπει να παρατηρήσουμε, ότι η «ενσωμάτωση» είναι χαρακτηριστικό της θηλυκής ταυτότητας, αφού μέσω της ενσωμάτωσης του ανθρώπινου σπόρου από το θηλυκό, γεννιέται ο καρπός.

Με λίγα λόγια, αυτό που μας λένε οι πρώιμοι αυτοί εθνολόγοι, οι οποίοι παρατηρούσαν τα έθιμα των αγροτικών πληθυσμών που ήταν ακόμα ζωντανά στην Ευρώπη, είναι ότι η ίδια η πρακτική του θερισμού είναι αυτή που «ενώνει» το στάχυ με το ανθρώπινο σώμα και το ανθρώπινο σώμα με το «πνεύμα» του δημητριακού. Αυτή η ιερή ένωση, η οποία εμφανίζεται σε πολλούς και διαφορετικούς αγροτικούς λαούς, είναι, ως επί το πλείστον, γένους θηλυκού.

Ο Frazer παραθέτει και άλλα παραδείγματα, από τους αυτόχθονες της Βορείου Αμερικής που διοργανώνουν ετήσιες *ιαματικές εορτές* (“medicine festivals”) για τη «γριά γυναίκα που ποτέ δεν πεθαίνει», αυτή που κάνει το καλαμπόκι κάθε χρόνο να καρποφορεί. Η ιαματική λειτουργία των Μυστηρίων φανερώνεται και από την παρουσία του θεού Ασκληπιού στον οποίο ήταν αφιερωμένη η τέταρτη ημέρα των Μυστηρίων. Η ημέρα αυτή ονομαζόταν *Επιδαύρια* ή *Ασκληπιεία*, προς τιμήν του Ασκληπιού, διότι σύμφωνα με την παράδοση, ο θεραπευτής θεός καθυστέρησε να έρθει από την Επίδαυρο και είχε ήδη γίνει η Πρόρρηση, ο καθαρισμός στη θάλασσα και είχαν ολοκληρωθεί οι θυσίες των Πόλεων. Έγινε μια ειδική επανάληψη των τελετουργιών, ώστε να μπορέσει ο Θεός να μνηθεί στα Μυστήρια. Η ημέρα αυτή καθιερώθηκε για την προετοιμασία όσων έφταναν καθυστερημένοι ενώ για τους υπόλοιπους μύστες, ήταν ημέρα ανάπαυσης.

Ο Frazer παραθέτει με λεπτομέρεια μια σειρά από έθιμα, από Ανατολή και Δύση αλλά και από τη Δυτική Ευρώπη, με την *Μητέρα του Σίτου* στη Γερμανία και την *Κόρη του Θέρους* στη Σκωτία καθώς και άλλα ανάλογα έθιμα στους κέλτικους, στους γερμανικούς, στους σλαβικούς και άλλους λαούς. Η Δήμητρα και η Περσεφόνη, ως εκφράσεις μιας υψηλής πνευματικότητας και αισθητικής μονοπώλησαν το ενδιαφέρον των συγγραφέων και των ερευνητών, οι οποίοι «ακόμα

κι αν τα παρατήρησαν, πιθανότατα ποτέ δεν φαντάστηκαν καμία σχέση μεταξύ της μορφής των κορμών του καλαμποκιού στο ηλιόλουστο χωράφι και της μαρμάρινης ιερότητας στη σκιερή δροσιά του ναού» (Frazer, 1890/1991, σελ. 421). Όμως αυτά τα παγανιστικά έθιμα της προφορικής παράδοσης, απηχούν, και αυτά το θηλυκό αρχέτυπο, το συνδεδεμένο με την καλλιέργεια των δημητριακών. Η Κόρη είναι ο σπόρος που χάνεται μέσα στη γη το φθινόπωρο και ξεπροβάλλει το θέρος ώσπου να ωριμάσει να γίνει Μητέρα-τροφός και πάλι πίσω. Μπορεί πάλι να είναι η Δήμητρα η «μήτρα» - μητέρα – γη του σπόρου που είναι η Κόρη, ή μπορεί, η Κόρη, να προσωποποιεί το «πνεύμα» του σιταριού, την ζωτική δύναμη, που ορμώμενη μέσα από τη γη, κάνει τα φυτά να αναπτύσσονται και να ανανεώνεται η ζωή.

Στο ανθρωποκεντρικό κοσμοσύστημα, το ανιμιστικό αυτό πνεύμα αυτό αποκτά ανθρώπινη μορφή και από μέσα του αναδύεται η διπλή φιγούρα της Μητέρας και της Κόρης που μόλις εξετάσαμε. Ο μυστηριακός χαρακτήρας αφορά σε αυτή την ίδια την ικανότητα της φύσης να πολλαπλασιάζεται, με λίγα λόγια, αυτό που συχνά καλούμε «το μυστήριο της ζωής», αυτή η πολλαπλασιαστική δύναμη που απελευθερώνεται μέσα από τη μίξη, το χωρισμό, την επανένωση. Η μορφή των δυο θεαινών, αναπαριστά αυτή ακριβώς την δημιουργία.

Μέσα από την παρατήρηση των τελετουργιών του θερισμού των διαφορετικών λαών μπορούμε να συνάγουμε ότι στο πέρασμα από την συνεχή αναζήτηση και συλλογή των άγριων καρπών στην καλλιέργεια της γης η οποία επέτρεψε τη δημιουργία της πόλης, οι γυναίκες έπαιξαν ουσιαστικό ρόλο. Αυτό ενισχύεται από την ίδια τη γλώσσα, που στους περισσότερους πολιτισμούς βάζει στην καλλιεργήσιμη γη θηλυκό πρόσημο και την χαρακτηρίζει μέσα από το στοιχείο της μητρότητας.

Οι γυναίκες -τροφοσυλλέκτες, που παραδοσιακά, στις περισσότερες κοινωνίες νομάδων, ασχολούνταν με την γνώση και τη συλλογή των φυτών, τώρα ταυτίζονται με τη διαδικασία της αναπαραγωγής και της αύξησης μέσω της γεωργίας. Ο ρόλος τους μετασχηματίζεται, από την διαρκή πλάνη σε αναζήτηση τροφής, εντάσσεται στη γένεση της πόλης και του πολιτισμού. Τώρα ο ίδιος ο πολιτισμός υμνεί τελετουργικά τη γενεσιουργό δύναμη της φύσης ως ένα επόμενο στάδιο της ανθρώπινης εξέλιξης, μέσα από την αναπαραγωγή του σιταριού μέσα από τον μητρικό του πυρήνα. «Μέσα από το στάχυ και τον σπόρο, τη θεά Μητέρα-Κόρη, ανοίγεται το ίδιο όραμα, το όραμα της *αβύσσου του πυρήνα*. Κάθε σπόρος σιταριού και κάθε κόρη εμπεριέχουν όλους τους απογόνους τους – μια άπειρη σειρά από μητέρες και κόρες, σε ένα» (Jung,

Kerenyi, 1942/2001, σελ. 211)²⁰³. Το όραμα αυτό, της *αβύσσου του πυρήνα*, οι C. Jung και C. Kerenyi το ονομάζουν «Δημήτρια όψη του κόσμου» (*Demetrian aspect of the world*): η πολλαπλότητα μέσα στην ενότητα. Έτσι το «εν σιωπή τεθερισμένο στάχυ» , που τόσο απλοϊκό μπορεί να φανεί στα μάτια ενός σύγχρονου ή ενός χριστιανού παρατηρητή, ενέχει μέσα του ακριβώς αυτή την άποψη την οποία, οι συγγραφείς, για να την διαλευκάνουν ακόμα περισσότερο, τη διαχωρίζουν από το σύμβολο του λουλουδιού που έδειξε στους μαθητές του ο Βούδας για να τους πει ότι «όλα είναι Βούδας», δηλαδή, όλα είναι σιωπηλές φανερώσεις της αλήθειας. Σύμφωνα με τους δυο αυτούς συγγραφείς, που στα «Κείμενά τους πάνω σε μια Επιστήμη της Μυθολογίας» συγκεράζουν τις δυο επιστημοσύνες του ψυχολόγου-ιδρυτή της θεωρίας των αρχετύπων και του φιλόλογου – βαθύ γνώστη της ελληνικής μυθολογίας, αυτή η «Δημήτρια όψη του κόσμου» πηγαίνει πιο μακριά: οι δυο θεές είναι οι παραλλαγές του ίδιου αυτού συμβόλου του *εν σιωπή τεθερισμένου στάχυ*. Αυτό το στάχυ, θα προσφέρει τα πρώτα σπέρματα του ελληνικού πολιτισμού: της δημοκρατίας, της ποίησης, της φιλοσοφίας.

Τώρα η θεά, η Δηώ, αυτή που δίδει, πηγαίνει να δείξει στους δίκαιους βασιλείς της Ελευσίνας Τριπτόλεμο και Διοκλή και Εύμολπο και Κελεό, τις ιερές τελετές και τα πάνσεπτα όργια «που κανείς δεν πρέπει να ερευνά ούτε να παραβαίνει ούτε να κοινολογεί (στίχος 478).» Η ίδια η σιωπή, σφραγίδα του θερισμένου σταχίου, το υποδεικνύει. Και ο Ομηρικός Ύμνος καταλήγει:

*Ευτυχής όποιος απ' τους γήινους ανθρώπους τάχει δει·
ο αμήτοχος όμως στα ιερά και ο αμέτοχος δεν έχει όμοια
μοίρα ακόμα και νεκρός στο μουχλιασμένο σκότος (στχ. 480-482)*

*ὄλβιος ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπὶ χθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελής ἱερῶνδ' τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.*

²⁰³Την έκφραση «άβυσσος του πυρήνα», οι Jung-Kerenyi την δανείζονται από τον Goethe, ήδη στον Πρόλογο του βιβλίου.

Κεφάλαιο VII: Μνήμη

1. Η «Δημήτρια» άποψη του κόσμου

α) Η Ανάγκη και η σεμνότητα/επιβίωση. Η «Δημήτρια άποψη του κόσμου», όπως τουλάχιστον αποπειραθήκαμε να την προσεγγίσουμε, χαρακτηρίζεται από μια στάση *σιωπής* και *σεμνότητας*. Σιωπή και σεμνότητα – άρα, άφατο- απέναντι σε ένα απλό δημιούργημα της σύμπραξης της γης και του ανθρώπινου μόχθου: το «εν σιωπή τεθερισμένο στάχυ».

Ο Jung και ο Kerényi επιδεικνύουν μια πιθανή ομοιότητα σε επίπεδο προθέσεων μεταξύ του «Κήρυγματος του λουλουδιού» και των Ελευσίνιων Μυστηρίων:

Μια μέρα, ο Βούδας σήκωσε σιωπηλά ένα λουλούδι μπροστά στο συγκεντρωμένο πλήθος των μαθητών του. Αυτό ήταν το περίφημο «Κήρυγμα του λουλουδιού». Επίσημα μιλώντας, περίπου το ίδιο συνέβη στην Ελευσίνα όταν εμφανίστηκε σιωπηλά ένα θερισμένο στάχυ. Ακόμα κι αν η ερμηνεία μας για το σύμβολο αυτό είναι λανθασμένη, το γεγονός ότι ένα θερισμένο στάχυ εμφανίστηκε κατά τη διάρκεια των μυστηρίων, παραμένει, όπως και ότι αυτού του είδους το «άφατο κήρυγμα» ήταν η μόνη μορφή διδασκαλίας στην Ελευσίνα, την οποία μπορούμε να υποθέσουμε με βεβαιότητα. (Jung, Kerényi, 1942/2001, σ. 179)

Το ότι το στάχυ αποτελεί το κατεξοχήν σύμβολο της Δήμητρας και των Μυστηρίων της, καταδεικνύεται από τις αγγειακές απεικονίσεις και τις τοιχογραφίες των ελευσινίων θεαινών, όπως εξάλλου συμπεραίνουν και οι περισσότεροι μελετητές (βλ. κεφ. VI.1).

Αν το στάχυ είναι το σύμβολο της ζωής, η σιωπή, είναι η έκφραση του θανάτου. Το «εν σιωπή τεθερισμένο στάχυ» εμπεριέχει τα δυο αυτά στοιχεία στην πλέον απλή, αλλά ταυτόχρονα την πλέον συμβολική τους έκφραση. Το στάχυ βρίσκεται παντού, στα χέρια, στα ενδύματα, στα μαλλιά της Δήμητρας. Δεν

μπορούμε να παραβλέψουμε τη σημασία του – μένει να ερμηνεύσουμε τη σημειολογία του, πράγμα που αποπειραθήκαμε να κάνουμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Πιάσαμε το νήμα της ποίησης, σαν το νήμα της Αριάδνης, για να διαβάσουμε τα *σήματα* - στο βαθμό που αυτό είναι δυνατό - με βάση τις προηγούμενες έρευνες και την εικονογραφία, προκειμένου να πλησιάσουμε χωρίς να παραβιάσουμε τον ατέλειωτο γρίφο των Μυστηρίων. Από αυτήν την απόπειρα, τουλάχιστον ένα ασφαλές συμπέρασμα που θα μπορούσαμε να εξάγουμε είναι ότι οι τελετές της Δήμητρας τιμούν μια ιδιαίτερης σημασίας σχέση: τη γενεσιουργό σχέση του ανθρώπου με τη γη.

Οι τελετές της Δήμητρας είναι σεμνές. Απαιτούν από τον μούμενο να ενσκήψει σε βασικές λειτουργίες της ανθρώπινης ανάπτυξης, από τα πρώτα βήματα του “ανθρώπου των σπηλαίων” και της λατρείας των νεκρών, την πλάνη του μαζί με τα στοιχεία της φύσης και μια μορφή *κατάβασης*, μια *εμπειρία θανάτου* στην οποία αναφέρονται οι περισσότεροι συγγραφείς.

Η εμπειρία θανάτου όμως, την οποία συναντάμε ευρέως στις σαμανιστικές τελετές των πρώτων λαών αλλά και στις τελετές του Διονύσου, δεν έχει άλλο σκοπό από αυτόν της επιστροφής στη ζωή. Εδώ, η επιστροφή αυτή, είναι μια νέα γένεση – σαν μια προσωπική, διαβατήρια τελετή, η οποία γίνεται σπέρμα για τη δημιουργία μιας νέας ανθρώπινης κοινότητας: αυτή της πόλης και του πολιτισμού της. Ο θάνατος είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για τη νέα αρχή.

Τα *Μυστήρια* αυτά αφορούν το ίδιο, ανεξήγητο φαινόμενο: το φαινόμενο της ζωής. Στο φαινόμενο αυτό κυριαρχεί μια δύναμη, απρόσωπη, ενοποιός, η οποία μοιάζει να περνά μέσα από τη σάρκα – τη σάρκα του κυνηγημένου ζώου ή του τοτεμικού θεού ή ακόμα, μέσα από την ίδια τη «σάρκα» της Γης – Μητέρας, της Δήμητρας, και η οποία κινείται *πέρα από αυτήν* – αν τουλάχιστον λάβουμε υπόψη την μαρτυρία του Πλάτωνα (βλ. κεφ. VI.7, «*ατρεμή φάσματα*»). Η δύναμη αυτή, που μας θυμίζει -μεταξύ άλλων, τα οποία προαναφέραμε- την μπερξονική «ζωτική ορμή» (βλ. κεφ. I.5.β), δεν είναι ούτε η δύναμη της σάρκας ούτε η δύναμη του πνεύματος ή της ψυχής, αλλά το *μυστήριο της σχέσης* ανάμεσα σε αυτά τα δύο.

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε στα Μυστήρια την ανάγκη του ανθρώπου να προσεγγίσει, μέσω της *μύησης*²⁰⁴, το μυστήριο της ζωής. Για να αισθανθεί το μυστήριο της ζωής, ο αρχαϊκός ή ο «πρωτόγονος» άνθρωπος, περνά μέσα από μια

²⁰⁴Μύω: κλείνω. τα μάτια. Από ρίζα μω-, είναι ο ήχος που βγαίνει με κλεισμένα χείλη
Μυστήριο- παράγωγο του μύω (= κατηγώ, διδάσκω). Από Ετυμολογικό Λεξικό Αρχαίας Ελληνικής – Ε. Μαντουλίδης. Διαθέσιμο στο https://issuu.com/55954/docs/lexiko_evang_madoulidi/143

εμπειρία θανάτου. Αντίστροφα, για να ξεπεράσει την αγωνία του θανάτου, ο άνθρωπος κλείνει τα μάτια (μυώ) και προσπαθεί να εξέλθει από τον βιολογικό κύκλο της γέννησης και του θανάτου και να εισέλθει ο ίδιος, μέσω της φαντασίας, της συμβολικής λειτουργίας, στο χώρο του ιερού. Η ίδια η ζωή τότε αποκτά μια ιερότητα: ο άνθρωπος μέσω της τελετουργίας, ξαναγεννιέται – άρα εισέρχεται εκ νέου στη ζωή – με πρόσημο τον πολιτισμό, την κουλτούρα ή τη φυλή: η σχέση μιας κοινωνικής ομάδας με το θάνατο – και αντίστοιχα, με το μυστήριο της ζωής, είναι η ίδια η ταυτότητα της κοινωνικής αυτής ομάδας. Η πορεία αυτή του ανθρώπου στις απαρχές της ανθρώπινης ζωής, είναι μια πορεία *ανάμνησης*.

β) Μνημοσύνη. Η σημασία της λειτουργίας της Μνημοσύνης, θεάς της μνήμης και της ανάμνησης, στην μυητική διαδικασία, είναι εμφανής στους διαλόγους του Πλάτωνα. Η φιλοσοφική πορεία, όπως την πρεσβεύει ο Σωκράτης, είναι η πορεία της ψυχής προς την *αλήθεια*, δηλαδή την απάλειψη του πέπλου της λήθης που καλύπτει όλες τις ανθρώπινες ψυχές. *«για εμάς η μάθηση δεν είναι παρά ανάμνηση, και σύμφωνα με αυτό είναι ανάγκη κάπου στο παρελθόν να έχουμε μάθει αυτά που τώρα ανακαλούμε στην μνήμη μας»* (Πλάτων, 4^{ος} αι. π.Χ./2006, 72d, σ. 70).

Ο μύστης ή ο φιλόσοφος, σε αναζήτηση της *αληθινής* φώτισης, ανατρέχει στις πρώτες φάσεις της ανθρωπότητας, όπως μπορεί και θέλει ο ίδιος να τις συλλάβει· γιατί βάσει αυτών μπορεί να φωτίσει το παρόν και να οραματιστεί το μέλλον. Οι φιλόσοφοι αναφέρονται σε θεμελιώδεις μύθους, πάνω στους οποίους προβάλλουν την πραγματικότητα που ζουν και κτίζουν τη δική τους φαντασιακή κοινότητα. Αυτό άλλωστε συνέβη και με τους φιλοσόφους της νεωτερικότητας όταν φαντάστηκαν τη «φυσική κατάσταση» του ανθρώπου, πάνω στην οποία έκτισαν τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου.

Η λειτουργία της ανάμνησης μοιάζει να ανταποκρίνεται σε μια ανθρώπινη ανάγκη. Είναι η ίδια η ανάγκη που έκανε τον σαμάνο να ταξιδεύει πίσω στις ζωές των προγόνων του. Είναι η ίδια ανάγκη που έκανε τον πρώτο άνθρωπο να φυλάξει τα οστά του νεκρού συντρόφου του στα βάθη του σπηλαιού, για να μπορεί μετά, έχοντας ως *σήμα* τον τόπο του νεκρού, να τον θυμάται. Η λειτουργία της ανάμνησης ανταποκρίνεται στην ανάγκη μιας αίσθησης ενότητας του χρόνου – ανάμεσα σε παρελθόν, παρόν και μέλλον, στην οποία αντικατοπτρίζεται το *είναι* και η δική του σχέση με τη γέννηση, τη ζωή και το θάνατο. Για το λόγο αυτό, ο Πίνδαρος (5^{ος} αι. π.Χ./2001, αποσπ. 121B) μας λέει: *Ευτυχής είναι εκείνος που είδε τα Ελευσίνια*

μυστήρια, γιατί γνωρίζει το τέλος της ζωής του και τις αρχές που δόθηκαν στον άνθρωπο από τον Θεό (Όλβιος όστις ειδών κειν' εισ' υπό χθόνα. Οίδε μεν βίου τελευτάν, οίδε δε διόσδοτον αρχάν).

Η συνάντηση του τέλους με την αρχή είναι και η ενότητα του χρόνου της ζωής με το χρόνο του θανάτου. Για το λόγο αυτό, ο τόπος του θανάτου, τόπος ιερός είναι και τόπος της γέννησης: είναι η επιστροφή στη ρίζα. Η ταφή στην πατρογονική γη – ή στον κατ'επιλογή τόπο του ιερού, αντανακλά αυτή την ανάγκη.

Ο ιερός τόπος της Ελευσίνας είναι πατρίδα όλων: είναι η μήτρα, η Γη-μητέρα. Αυτή η Γη-μητέρα συμβολίζει την ολότητα που ανήκει σε όλους και όλοι της ανήκουν· αρκεί να επιστρέψουν σε αυτή, μέσω της μύησης. Αυτή η επιστροφή γίνεται με τη βοήθεια της Μνημοσύνης, κόρης της Γης και του Ουρανού, την οποία ανέδειξε η θρησκεία των ορφικών καθιστώντας την όχημα της τελετουργίας των Μυστηρίων. Χαρακτηριστικό είναι το κείμενο στο περίφημο χρυσό ορφικό έλασμα του Ιππωνίου (5^{ος} αι. πΧ).

Αυτό είναι έργο της Μνημοσύνης. Όταν (ο άνθρωπος) είναι να πεθάνει, δεξιά από τα καλοχτισμένα σπίτια του Άδη είναι μια πηγή και δίπλα της στέκει ένα φωτεινό κυπαρίσσι. Κατεβαίνοντας εκεί οι ψυχές των νεκρών δροσίζονται. Αυτή την πηγή ούτε καν να την πλησιάσεις. Πιο πέρα, όμως, θα βρεις το δροσερό νερό που τρέχει από τη λίμνη της Μνημοσύνης, κι εκεί είναι φύλακες και φυλάνε. Αυτοί θα σε ρωτήσουν με συνετά λόγια τι ακριβώς γυρεύεις στο σκοτάδι του ολέθριου Άδη. Πες: «Είμαι γιος της Γης και του έναστρου Ουρανού, είμαι στεγνός από τη δίψα και πεθαίνω. Μα δώστε μου αμέσως να πω από το δροσερό νερό (που τρέχει) από αυτή τη λίμνη της Μνημοσύνης». Και εκείνοι σίγουρα θα (το) πουν στον βασιλιά του Κάτω Κόσμου και σίγουρα θα (σου) δώσουν να πεις από τη λίμνη της Μνημοσύνης. Και τότε κι εσύ, αφού πεις, θα πάρεις τον ιερό δρόμο που και άλλοι μύστες και βάκχοι διανύουν ένδοξοι. (Guarducci, 2008, σ. 381)

Στις Ελευσίνιες τελετές η Μνημοσύνη τίθεται σε λειτουργία μέσα από μια διαδικασία μίμησης, η οποία τείνει να ενσωματώνει - όπως τουλάχιστον είδαμε στην προσπάθειά μας να ερμηνεύσουμε τα σήματα της ποίησης, των παραστάσεων και των μαρτυριών - τη διαχρονική σχέση του ανθρώπου με τη γη: από την πλάνη και τη νηστεία των κυνηγών – τροφοσυλλεκτών, στη διονυσιακή μέθη και από εκεί στο

«δημήτριο» καθαρό, μέσω της μίμησης της αναπαραγωγικής λειτουργίας των σιτηρών, ως και την διαδικασία παραγωγής του άρτου.

Ο άνθρωπος δεν εφησυχάζει από το γεγονός ότι εξημέρωσε την άγρια φύση, μέσω της κτηνοτροφίας και της καλλιέργειας της γης. Ο *ήμερος βίος* γίνεται συνείδηση μέσα από την ανάμνηση της άγριας φύσης και της ζωής του ανθρώπου σε αυτήν. Μετά από αυτή την αγωνιώδη εμπειρία θανάτου, ο μύστης επανέρχεται στα σπάργανα, καθαρός, γίνεται σπόρος, ύστερα χυλός, ύστερα ζυμάρι, ύστερα *πέλανος*. Η διαδικασία αυτή απαιτεί μια στάση σεμνότητας και απάλειψης του *εγώ* απέναντι στη ζωοποιό δύναμη, που κάνει το σπόρο να πολλαπλασιάζεται και τον καρπό να γίνεται επεξεργασμένη τροφή - το ψωμί. Ο μύστης μοιάζει να περνά μέσα από την ίδια τη διαδικασία παρασκευής του άρτου, το σώμα του *είναι* ο άρτος. Αργότερα ο Χριστός, στον Μυστικό Δείπνο, θα δείξει τον άρτο στους μαθητές του λέγοντας, «λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου...». Θα πει επίσης, «...πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου», δείχνοντας το κρασί που κάποτε ήταν του Διονύσου. Τη συμβολική λειτουργία της μέθης και της διατροφής υιοθέτησε ο χριστιανισμός, δίνοντάς τους το δικό του νόημα. Το αμπέλι και το στάχυ, ο οίνος και ο άρτος, αποτελούν έκφραση των δυο αυτών στοιχείων: του διονυσιακού και του *δημήτριου*, και του συμβολικού ρόλου τους στην διαιώνιση της ανθρώπινης ζωής.

γ) Το διονυσιακό και το «δημήτριο». Και στα δυο αυτά στοιχεία, το «δημήτριο» και το διονυσιακό, συναντάμε τη σαμανιστική παράδοση της πλάνης, της θυσίας, της «εμπειρίας θανάτου» (Near Death Experience), της θεραπείας, της αναγέννησης. Στα Ελευσίνια, ο μύστης φορά το πέπλο, όπως το φορούσε η θεά Δήμητρα ή όπως το πέπλο της Ίσιδος. Το σήκωμα του πέπλου και η αποκαλυπτική εμπειρία του μύστη, είναι ανάλογη της διάβασης του σαμάνου μέσα από το πέπλο του βράχου (βλ. κεφ. II.2.α) και της ανόδου του στον κόσμο των θεών.

Η πνευματική αυτή εμπειρία είναι όσο γίνεται πιο ανοικτή, προσβάσιμη σε όλα τα μέλη της κοινότητας. Αυτό παρατηρήσαμε και στην περίπτωση των κυνηγών-τροφοσυλλεκτών: όλοι έχουν πρόσβαση στη σαμανιστική εμπειρία, την οποία προσεγγίζουν ο καθένας με τον τρόπο του. Αντίστοιχα, όπως αναλύσαμε πιο πάνω (βλ. κεφ. V), οι τελετές του Διονύσου διεκδικούν και αυτές την ίση πρόσβαση όλων στο ιερό, μέσω της αποδοχής της «ζωικής» φύσης τους. Αυτή η αποδοχή της πρόσδεσής τους στο ζωικό βασίλειο τους δίνει πρόσβαση στη «θεϊκή» τους φύση, χάρη στο θεό – όπως π.χ. συνέβαινε με τον τοτεμικό θεό των Βουσμάνων. Ο

Διόνυσος κατεβαίνει στον κόσμο των ανθρώπων, γίνεται αυτός άνθρωπος και ο άνθρωπος γίνεται θεός.

Αντίστοιχα, η θεά Δήμητρα αποφασίζει να κατεβεί στον κόσμο των θνητών και να συμβιώσει με αυτούς. Το σύμβολό της, το στάχυ, αποτελεί καρπό της σύμπραξης φύσης και ανθρώπου, καθώς ο τελευταίος μιμήθηκε τους μηχανισμούς της φύσης, πλησιάζοντας το μυστικό της ζωής. Η σεμνή στάση της θεάς, η οποία κατέβηκε στον κόσμο των ανθρώπων και έζησε με αυτούς παίρνοντας το ρόλο της *τροφού*, είναι αντίστοιχη με την απαραίτητη σεμνότητα που απαιτούν τα Μυστήρια από τους υποψήφιους μύστες.

δ) Η γη -τροφός, η προσφορά και η ισομοιρία. Την αντίληψη της φύσης ως τροφού – υπό την έννοια της *συγγένειας* - συναντάμε και σε πολλές κοινωνίες κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, όπως μας έχει δείξει η έρευνα της η ισραηλινή ανθρωπολόγος Nurit Bird-David (2009, σελ. 83-101). Η θεώρηση αυτή αντιλαμβάνεται τη φύση μέσα από μεταφορές που υποδεικνύουν συγγένεια: «η φύση είναι γονιός μας», «η φύση είναι πρόγονός μας». Η συγγένεια αυτή φέρει μαζί της την έννοια της *προσφοράς* η οποία υπερίσταται της έννοιας της ανταπόδοσης. «... οι άνθρωποι χαρακτηρίζονται από μια ισχυρή ηθική μοιράσματος και την ίδια στιγμή εφαρμόζουν το κατ' απαίτηση μοίρασμα: απαιτούν από τους ανθρώπους να μοιράζονται περισσότερο και όχι να παράγουν περισσότερο». (Κουραβέλος, 2009, σελ. 101).

Οι κοινωνίες αυτές είναι *κοινωνίες μοιράσματος*: υπάρχει ισότητα ευκαιριών στην πρόσβαση στις πηγές - με βασικό περιορισμό την κατανομή ανάμεσα στα δύο φύλα - ανάλογα με την δεξιότητα, την τύχη, την επιμονή, την εργασία. Το κυνήγι των μεγάλων ζώων είναι η κατεξοχήν περίπτωση κατά την οποία τα άτομα αυτών των κοινωνιών θα μπορούσαν να σωρεύουν πλούτο ή να αποκτήσουν κύρος, μέσα στην ομάδα. Ωστόσο, συγκεκριμένοι μηχανισμοί περιορίζουν αυτή την συσσώρευση, όπως όταν δεν επιτρέπεται στους πιο ικανούς κυνηγούς να σωρεύουν περισσότερο παστό κρέας από τους άλλους. Υφίστανται μάλιστα ποινές σε περίπτωση συσσώρευσης προσωπικού πλούτου. Ο ελεύθερος χρόνος, το παιχνίδι, αποτελούν επίσης σημαντικά στοιχεία της ζωής στην κοινότητα: τα τυχερά παιχνίδια στην περίπτωση των Hadza είναι δομημένα με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποτελούν τρόπο αναδιανομής του πλούτου όπου ακόμη και ο νικητής, στο τέλος, διατηρεί μόνο ορισμένα από τα “λάφυρα” - αυτά που κρίνει ότι χρειάζεται, ενώ τα υπόλοιπα τα διανέμει στα μέλη της

ομάδας. Στην περίπτωση δε των !KungSan η αναδιανομή γίνεται μέσω ενός συστήματος φιλοξενίας και δώρου.

Η συλλογική συμμετοχή στην τελετουργία της θυσίας και η διανομή του κρέατος του θυσιασμένου ζώου, σύμφωνα με προκαθορισμένο τυπικό, «δημιουργεί κοινωνία» (Seaford, 2003, σελ. 89). Αντλώντας από τα *σήματα* των ομηρικών επών ως τα μηνύματα της αττικής τραγωδίας, ο Richard Seaford φωτίζει το ρόλο της τελετουργίας στην προαγωγή της *πόλεως*. Ήδη στον Όμηρο, η Θέμις, δηλαδή το εθιμικό δίκαιο, «προϊσταται τόσο στη συνέλευση όσο και στο γεύμα». Με λίγα λόγια, υπάρχει μέριμνα για δίκαιη διανομή του γεύματος, μια λογική η οποία θα οδηγήσει στη δίκαιη διανομή της γης και στην έννοια της *ισομοιρίας* (Σαρηβαλάση-Τσαγγάρη, 2003, σ. 91), όσον αφορά στη γη αλλά και στα αξιώματα, στο πλαίσιο της αθηναϊκής δημοκρατίας. Εξάλλου, όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης, την εποχή της πρωτο-ανθρωποκεντρικής μετάβασης, το ζήτημα της κοινωνικής υποστήριξης της ελευθερίας επιλύθηκε με τον *αναδασμό της γης και την σεισάχθεια*. (Κοντογιώργης, 2016)

Ιδιαίτερη σημασία προσδίδει ο Seaford στις νεκρικές τελετές, οι οποίες σταδιακά αποκτούν συλλογικό χαρακτήρα. Ήδη, από τα τέλη του 8^{ου} αιώνα μειώνονται δραματικά οι ιδιωτικές νεκρικές προσφορές ενώ παράλληλα αυξάνονται εντυπωσιακά τα αναθήματα στα δημόσια ιερά (Seaford, 2003, σελ. 311). Αργότερα, αυτή η συλλογικότητα θα εκφραστεί και στην κοινή, δημοσία δαπάνη, νεκρώσιμη τελετουργία που εγκαινιάζει ο Σόλων. Η πορεία αυτή συμβαδίζει με την άνοδο της λατρείας του Διονύσου²⁰⁵ αλλά και με την ανέγερση ναών και διάφορων εκτεταμένων έργων στο ιερό της Ελευσίνας. Η πομπή της Ελευσίνας σημαντικά συνέβαλε στην ενίσχυση της ταυτότητας και της ενότητας των πολιτών.

Εξίσου σημαντικές στη διαμόρφωση της ταυτότητας των πολιτών και της πόλης θεωρεί ο Seaford τις διαβατήριες τελετές, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την εισέλευση σε μια *κατά φύσιν* κατάσταση, αντίθετη προς την πολιτισμική τάξη. Θεός της εφηβείας και της διαβατήριας τελετής, όπως είδαμε (κεφ. V) είναι ο Διόνυσος.

Ο Διόνυσος είναι ο θεός της μέθης, της έκστασης, της αντιστροφής των ρόλων, της αποφυγής της *σχισμογένεσης* (βλ. κεφ.V.3.β), του σχίσματος ανάμεσα στις επιμέρους ομάδες (άνδρες, γυναίκες, νέοι, ενήλικες) μιας κοινωνίας, μιας πόλης ή μιας φυλής. Ο Διόνυσος καταργεί τις ιεραρχίες που επέβαλαν οι *οίκοι*, κοινωνικά

²⁰⁵Ειδική μνεία γίνεται στη λατρεία του Διονύσου «Ελευθερέως», «ως πλαίσιο πανηγυρισμών για την ανατροπή των τυράνων (Seaford, 2003, σελ. 382)

προϊόντα της γαιοκτημοσύνης και της πατριαρχικής κοινωνίας. Ο Διόνυσος είναι θεός εξισωτικός, με την εμφάνισή του διαλύει τις συντηρητικές δομές του οίκου και της κρατικής δεσποτείας, όπως είδαμε στις *Βάχκες*. Είναι ταυτόχρονα θεός που παραδόξως *εκπολιτίζει*, δημιουργεί *πόλη*, δηλαδή το *κοινό* ανάμεσα στα μέλη μιας ομάδας.

Ο πολύμορφος αυτός θεός, με τις μεταμορφώσεις του, την ζωική, την ανθρώπινη, την παιδική, την αρσενική και τη θηλυκή μορφή του θυμίζει τον κατεργάρη θεό που συναντάμε σε αρκετές κοινωνίες των πρώτων λαών, όπως οι Βουσμάνοι – Σαν και το τοτεμικό θήραμα του κυνηγιού, τον ταυρότραγο. Ο Διόνυσος, με τον *ενθουσιασμό* του, φέρει κάτι από εκείνη την ζωτική ορμή, το *num* ή το *μάννα* των πρώτων λαών²⁰⁶. Οι κοινωνίες αυτές, βεβαίως, δεν συνιστούν *πόλη*, ούτε *οίκο* ή οποιαδήποτε άλλη μορφή απέκτησε η κοινωνική οργάνωση των ανθρώπων μετά την ανακάλυψη της γεωργίας. Βρίσκονται όμως σε στενή σύνδεση με τη φύση, τις δυνάμεις και τις αξιώσεις της στην κοινωνία των ανθρώπων, όπως εκείνη του μοιράσματος. Η σχέση αυτή με τη φύση κινείται γύρω από μορφές παρμένες από τον φυσικό κόσμο: τα τοτέμ. Όλα τα μέλη της φυλής – ανάλογα με το φύλο τους- έχουν πρόσβαση στο τοτέμ – στη μύηση και στη σαμανιστική τελετουργία.

Αντίστοιχη με την πρόσβαση στην ιερότητα είναι και η συμμετοχή στη λήψη αποφάσεων και το μοίρασμα των αγαθών, και κυρίως της τροφής: όλοι έχουν ίδιο δικαίωμα στα κομμάτια του θυσιασμένου ζώου, όλοι μετέχουν το ίδιο στην θυσιαστική τελετή. Όπως μας λέει χαρακτηριστικά ο James Woodburn, ο οποίος μελέτησε κυρίως τις κοινωνίες κυνηγών – τροφοσυλλεκτών της Αφρικής (τους Χάντζα της Τανζανίας και τους Σαν της Μποτσουάνα και της Ναμίμπια), οι κοινωνίες αυτές είναι κοινωνίες ισότητας (βλ. Κουραβέλος, 2009, κεφ. 6, James Woodburn: «Το μοίρασμα δεν πρέπει να συγχέεται με την ανταλλαγή»): «όχι απλά εκ συστάσεως, αλλά ενεργητικά, οι κοινωνίες αυτές επιβάλλουν την ισότητα και αποτρέπουν οποιαδήποτε φαινόμενα ανισότητας ή υπερβολικής συγκέντρωσης εξουσίας σε ένα από τα μέλη τους»²⁰⁷. Όσον αφορά στην ηγεσία και στην λήψη

²⁰⁶Τις λεγόμενες «πρωτόγονες» κοινωνίες.

²⁰⁷Βασικά στοιχεία αυτών των κοινωνιών είναι η κινητικότητα και η ελαστικότητα. Πρόκειται για κοινωνίες νομάδων οι οποίες δημιουργούν “αποικίες” ή “εδάφη” το μέγεθος των οποίων είναι τόσο όσο χρειάζονται τα μέλη τους για να επιβιώσουν σε ένα ετήσιο κύκλο. Τα μέλη των κοινωνιών αυτών έχουν το δικαίωμα να μετακινούνται, μόνιμα ή παροδικά, από το ένα έδαφος στο άλλο χωρίς να αποκλείονται από τις πηγές τροφής και κυνηγιού. Συνήθως, ένα μέρος των μελών των φυλών αυτών μετακινείται από έδαφος σε έδαφος ή μοιράζει το χρόνο του από το ένα έδαφος στο άλλο ενώ τα υπόλοιπα παραμένουν στάσιμα.

αποφάσεων, στις κοινωνίες αυτές είτε δεν υπάρχουν ηγέτες είτε όταν κάποιος ξεχωρίζει, μπορεί η γνώμη τους να εισακούγεται περισσότερο από των υπολοίπων, όμως όταν κάποιος επιδεικνύει αλαζονεία, τότε αυτός αποκλείεται αυτομάτως από την πιθανότητα να ηγηθεί της ομάδας²⁰⁸.

Μπορούμε να αναλογιστούμε ότι στις κοινωνίες μοιράσματος η αλαζονεία αποτελεί αδίκημα ενώ η σεμνότητα, αρετή. Στη δημοκρατία ο θεσμός του οστρακισμού σκοπό έχει να απαλλαγούν οι πολίτες από μέλη της κοινότητας, τα οποία είχαν συσσωρεύσει υπερβολικά μεγάλη πολιτική δύναμη, σε τέτοιο βαθμό ώστε να γίνονται επικίνδυνα για τη λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Ο άνθρωπος τοποθετείται μέσα στον κύκλο της ζωής, χάρη στην ευφύια του: την ικανότητά του να κυνηγά χρησιμοποιώντας όπλα και παγίδες, να αιχμαλωτίζει το θήραμα, να το ψήνει στη φωτιά και στη συνέχεια να το μοιράζει στα μέλη της φυλής: είναι ο *τρόπος* που κάνει τη διαδικασία του κυνηγιού, «ανθρώπινη». Επίσης είναι το *μοίρασμα* που εντάσσει στη διαδικασία αυτή την έννοια του δικαίου, ώστε να ικανοποιηθούν οι ανάγκες όλων των μελών της φυλής.

Στο μοίρασμα του θυσιασμένου ζώου συμπεριλαμβάνονται και οι θεοί, στους οποίους επίσης επιφυλάσσεται ένα συγκεκριμένο κομμάτι του ζώου. Την προσφορά αυτή υπέρ των θεών την παρατηρούμε, για παράδειγμα, στο χριστιανικό έθιμο κοψίματος της βασιλόπιτας, όπου ορισμένα κομμάτια προορίζονται υπέρ του Χριστού και της Παναγίας. Όσο και αν αυτό το έθιμο ακούγεται παράλογο, είναι αυτό που συμβολικά αναπαριστά την «παρουσία» του θείου στην διανεμητική διαδικασία, η οποία γίνεται σε χρόνο συμβολικό (η αρχή του έτους) – ή αντίστοιχα, στο πλαίσιο μιας τελετής αφιερωμένης στην τιμώμενη θεά ή θεό. Στις τελετές της Δήμητρας, η συμβολική αυτή προσφορά αφορά στους «πρώτους καρπούς» - συνήθεια που, όπως είδαμε, σε ορισμένες περιπτώσεις διατηρήθηκε από τη χριστιανική λατρεία.

2. Το θηλυκό αρχέτυπο και η τελετουργία

δύο γάρ, ὦ νεανία,

τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι· Δημήτηρ θεά

²⁰⁸ James Woodburn, *Egalitarian Societies*, Malinowski Memorial Lecture, 1981. Διάλεξη στο London School of Economics and Political Science.

Γῆ δ' ἔστιν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούληι κάλει·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὃς δ' ἦλθ' ἔπειτ', ἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἠῦρε κάσιν ἐγκατο
θνητοῖς, ὃ παύει τοὺς ταλαιπώρους βροτούς
λύπης, ὅταν πλησθῶσιν ἀμπέλου ροῆς,
ὑπνον τε λήθην τῶν καθ' ἡμέραν κακῶν
δίδωσιν, οὐδ' ἔστ' ἄλλο φάρμακον πόνων.

δύο ἔρχονται πρώτα αγόρι μου στους ανθρώπους
Το ένα η Δήμητρα η θεά. Είναι η Γη
με ονόματα πολλά μπορείς να την επικαλείσαι
αυτή που δίνει τις τροφές και ζουν οι άνθρωποι
Το άλλο το Εφάμιλλο είναι ο θεός που ήρθε
ο γιός της Σεμέλης. Που το αίμα του βότρυος ηῦρε
και σταφύλια στραγγίζοντας στους ανθρώπους το επρόσφερε
(Ευριπίδης, 407 π.Χ./1985, σελ. 28)

α) Τελετουργία. Ο άνθρωπος καλλιεργεί το αμπέλι, εκχυλίζει τον χυμό του καρπού του, παράγει κρασί. Το κρασί είναι *φάρμακο*· βοηθά στη λήθη των κακῶν της ημέρας, προσφέρει παρηγοριά στο μόχθο της καθημερινότητας. Το αμπέλι γίνεται το ίδιο θεός, διαμελίζεται και ο χυμός του, που είναι το αίμα του, γίνεται ένα με το αίμα των ανθρώπων: η μέθη και η μανία είναι ιερή – όταν γίνεται προς τιμήν του Διονύσου, ο οποίος και θέτει το πλαίσιο για την κατανάλωσή του. Αντίστροφα, ο άνθρωπος εισέρχεται στο χρόνο του θεού, αποκτά για λίγο την αίσθηση της *διάρκειας* (βλ. κεφ. V.3.β).

Παράλληλα, ο άνθρωπος καλλιεργεί τα δημητριακά, τα επεξεργάζεται, παράγει τον άρτο: είναι η στερεά τροφή της Δήμητρας ή Γης, «λέγε την με το όνομα που θέλεις, το ένα ή το άλλο» μας λέει ο Ευριπίδης. Ο άρτος και ο οίνος, είναι λοιπόν τα «δυο πρώτα πράγματα στον κόσμο». Η παρασκευή του άρτου είναι δώρο της Δήμητρας, όπως και η παρασκευή του κρασιού είναι δώρο του Διονύσου. Οι δυο αυτοί θεοί γίνονται άνθρωποι και κατεβαίνουν στις ζωές των ανθρώπων. Και οι άνθρωποι, με την βοήθεια των δυο αυτών θεών, γίνονται οι ίδιοι, για λίγο, θεοί. Λαμβάνοντας τους καρπούς της γης, οι άνθρωποι εξασφαλίζουν το ζην. Αντίδοτο

στον ανθρώπινο μόχθο είναι το *φάρμακο*, δώρο του Διονύσου, βασικό συστατικό της τελετής και της θεραπείας στον ανθρώπινο πόνο.

Απέναντι στα δυο αυτά στοιχεία, το διονυσιακό και το *δημήτριο*, όλοι είναι ίσοι, όλοι είναι ίδιοι και ταυτόχρονα όλοι είναι διαφορετικοί: η διαφορετικότητα είναι φυσική και αποδεκτή, όσο εντάσσεται στο χωνευτήρι των διονυσιακών τελετουργιών και των *σεπτών οργίων* της Δήμητρας. Η Δήμητρα και ο Διόνυσος είναι οι θεοί των Μυστηρίων. Τα Μυστήρια αυτά εντάσσονται στον χώρο του *άφατου*, επομένως δεν αρθρώνονται, μόνο τελούνται· στην περίπτωση του Διονύσου μέσω της ιερής μανίας και της αναγέννησης, στην περίπτωση της Δήμητρας μέσω του καθαρμού και της εποπτείας. Αν ο Διόνυσος εκφράζει τις αχαλίνωτες δυνάμεις της φύσης, την απελευθέρωση των ενστίκτων για την έκρηξη της ζωής, η Δήμητρα μέσα από τον *ήμερο βίο* ενσωματώνει τις δυνάμεις αυτές και σαν τροφός τις πλάθει και τις «εκπολιτίζει», τις κάνει κατάλληλες για τη δημιουργία της πόλης και του πολιτισμού.

«Η τελετουργία αναπαριστά τη δημιουργία ενός ελεγχόμενου περιβάλλοντος... είναι μέσο να παριστάνονται τα πράγματα όπως θα έπρεπε να είναι, χωρίς όμως να χάνεται και η αίσθηση του πώς όντως είναι, έτσι ώστε η τελειότητα στο επίπεδο της τελετουργίας να επανέρχεται στη μνήμη κατά την καθημερινή, μη ελεγχόμενη ροή των πραγμάτων»²⁰⁹. ...

Ο αρχαϊκός άνθρωπος αποκτά πρόσβαση στην ιερότητα μέσω της διαδικασίας της επιβίωσης. Όσο πιο κοντά στην επιβίωση τοποθετείται η ιερότητα, τόσο πιο παρούσα είναι η συνείδηση της πρόσδεσης του ανθρώπου στη φύση, στους περιορισμούς και στα δώρα της. Μέσω των τελετών και των *Μυστηρίων*, το ελληνικό κοσμοσύστημα ενσωματώνει την σχέση αυτή των πρώτων ανθρώπων με τη φύση και την «εκπολιτίζει», υπό την έννοια ότι την εισάγει στο σύστημα της πόλης.

Για τους πρώτους ανθρώπους η φύση είναι ιερή. Προσφέρει τα μέσα για την επιβίωση και με τους αέναους κύκλους της φέρει και την ελπίδα της *διάρκειας*, πέρα από τα όρια του ατομικού βίου. Ήταν η διάρκεια της ιερής δύναμης της φύσης, η οποία συχνά πήγαζε από το ιερό ζώο ή φυτό, αυτή η οποία τους ταξίδευε στον χρόνο των προγόνων και στο χώρο των ψυχών. Στο ελληνικό κοσμοσύστημα ο άνθρωπος εντάσσει στο χώρο της ιερότητας τα θεμελιώδη προϊόντα της «ζύμωσης» του ανθρώπινου νου και των δώρων της φύσης, όπως το ψωμί και το κρασί. Με αφετηρία τα δώρα αυτά, ο άνθρωπος τελεί τα Μυστήρια της Δήμητρας και του Διονύσου.

²⁰⁹ Η αναφορά προέρχεται από τον J.Z. Smith (1982) *Imagining Religion from Babylon to Jonestown*, Chicago, ανακτήθηκε από Seaford, 2003, σελ. 14

Επιβίωση και ιερότητα προέρχονται από την ίδια πηγή και έχουν το ίδιο τέλος: τη φύση. Η ζωή τρέφεται από τη ζωή όπως ο άνθρωπος τρέφεται από το θυσιασμένο, ψημένο στη φωτιά ζώο και το θερισμένο, επεξεργασμένο στάχυ που μετασχηματίζει σε ψωμί. Κάπου μέσα σε αυτή τη διαδικασία της επιβίωσης κρύβεται το μυστήριο της ζωής. Ο άνθρωπος πρέπει να *θυμηθεί* την αρχή για να *φανταστεί* το τέλος.

Η διαδικασία της ανάμνησης λειτουργεί σε συλλογικό επίπεδο, ως σχέση του ανθρώπου με τη γη, αλλά και σε ατομικό επίπεδο, ως επιστροφή του μύστη στην παιδική του ηλικία, στην αγκαλιά της τροφού. Η συμβολή της τροφής, της ανατροφής και της διατροφής, στη δημιουργία της πόλης και της ανθρώπινης κοινωνίας εδώ κορυφώνεται με τον *παίδααφ'εστίας* ο οποίος ενσαρκώνει την πίστη των Ελλήνων στη σημασία της εξελικτικής διαδικασίας της ανθρώπινης ζωής, από την βρεφική, στην παιδική ηλικία και από εκεί στην εφηβεία και τέλος στην ενηλικίωση.

Στις τελετές της Δήμητρας και της Κόρης βρίσκουν έκφραση και οι τρεις φάσεις της θηλυκής ταυτότητας, κόρη – μητέρα – τροφός, με άξονα το βιολογικό κύκλο και όχι τον κοινωνικο-πολιτικό. Και αυτό διότι παρά την οργανωτική ιεραρχία τους, στη βάση τους οι τελετές αυτές εξυμνούν ακριβώς τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση χωρίς να θέτουν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος την κοινωνική θέση των γυναικών, των ανδρών ή των δούλων αλλά τη συμβολή τους στην ανάπτυξη της ανθρώπινης κοινότητας. Για το λόγο αυτό δεν θα μπορούσαν να αποκλείουν κανέναν από αυτούς, τουλάχιστον όσον αφορά στο τυπικό τους, ληφθέντος βέβαια υπόψη ότι απαιτούσαν ένα αδρό χρηματικό τίμημα.

β) Οικουμενικότητα. Η οικουμενική σημασία των Μυστηρίων συνάγεται όχι μόνο εκ του φυσιοκρατικού, αρχετυπικού χαρακτήρα τους αλλά και από το γεγονός ότι επρόκειτο για μια ατομική εμπειρία, η οποία δεν προϋπέθετε την εγγραφή σε ένα συγκεκριμένο θρησκευτικό δόγμα, ούτε κατέληγε σε αυτήν. Οι συμμετέχοντες επέστρεφαν στις πατρίδες και στις οικείες θρησκείες τους, έχοντας βιώσει μια πνευματική εμπειρία που σύμφωνα με τις μαρτυρίες, τους έφερνε πιο κοντά στην μακαριότητα, αλλάζοντας τον τρόπο που αντιμετώπιζαν τη ζωή. Αυτό εξηγεί εξάλλου και το γεγονός ότι παρόμοιες τελετές, αν και δεν είχαν την ίδια ακτινοβολία, φαίνεται

ότι λάμβαναν χώρα σε ολόκληρο το μεσογειακό χώρο και βέβαια όπου υπήρχαν ελληνικές αποικίες²¹⁰.

Δεν θα μπορούσε ωστόσο, μια τέτοια οικουμενική θρησκευτική εκδήλωση όπως αυτή των Ελευσινίων, παρά να είναι τέκνο της δημοκρατίας – και ίσως και μήτρα της. Απέναντι στη φύση όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, όσο και αν η μοίρα έχει προικίσει τον καθένα με διαφορετικούς προγόνους και διαφορετικά χαρακτηριστικά. Η «δημήτρια» σχέση του ανθρώπου με τη φύση είναι μια σχέση *τροφού* απέναντι στο τέκνο της, τον άνθρωπο. Είναι μια σχέση ανθρωποκεντρική και ανθρωπομορφική, καθώς αποδίδει στις δυνάμεις της φύσης τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά, που οδηγούν τον άνθρωπο σε μια κατάσταση οικειότητας με αυτήν. Είναι επίσης μια σχέση υπαγορευμένη από την *ανάγκη*: η ανάγκη αποτελεί βασικό όρο της ανθρώπινης κατάστασης. Οι άνθρωποι το αναγνωρίζουν στην καθημερινότητά τους, στα λόγια των ποιητών και βέβαια στις τελετές τους. Αυτή η στάση της σεμνότητας, η «δημήτρια» στάση, απορρέει από αυτή τη βαθιά επίγνωση της έννοιας της *ανάγκης*, στον αρχαϊκό νοο (βλ. κεφ. VI.4).

Μέσα από διαφορετικές τελετουργικές εκδηλώσεις, η «δημήτρια» αυτή άποψη συναντάται στους περισσότερους αγροτικούς λαούς. Αν και δεν συνοδεύεται από το ερμαϊκό στοιχείο, το λόγιο δώρο του Ερμή, η άποψη αυτή απορρέει από το θηλυκό αρχέτυπο της μητέρας-γης και των στοιχειωδών, αγροτικών καρπών της: των δημητριακών. Ο άνθρωπος προβάλλει την βιολογική λειτουργία της αύξησης μέσω της διατροφής και της ανατροφής, στη διαδικασία που του εξασφαλίζει την διατροφική του επιβίωση: την καλλιέργεια της γης. Από τις τελετές θερισμού, στο χώρο της Μεσογείου, μέχρι τις τελετές ρυζιού των λαών της Ασίας και τις τελετές καλαμποκιού των λαών της Αμερικής²¹¹, τις γιορτές καλλιέργειας της γλυκοπατάτας (*yam*) της Αφρικής ή τις σύγχρονες γιορτές *kwanzaa* των αφροαμερικανών, οι

²¹⁰Μυστήρια τελούνταν σε όλη τη Μεσόγειο – στην Αίγυπτο, στην Ιουδαία, στη Βαβυλώνα, στην Περσία, στην Ινδία. Στον Ελλαδικό χώρο, έφθασαν πρώτα στη Θράκη, προερχόμενα από την Φρυγία, μέσω της λατρείας των Καβείρων και στη συνέχεια της Ορφικής θρησκείας.

²¹¹Οι γιορτές *kwanzaa* αποτελούν μια σύγχρονη εκδοχή των αφρικανών τελετών θερισμού και γιορτάζονται από τους ανά τον κόσμο αφροαμερικανούς: τις αναβίωσε ο Dr. Maulana Karenga, καθηγητής αφρικανικών σπουδών στις ΗΠΑ. *Kwanzaa* στη γλώσσα των σουαχίλι σημαίνει «πρώτη» και αναφέρεται στους πρώτους καρπούς της συγκομιδής. Ο αριθμός 7 είναι εξόχως συμβολικός, καθώς η γιορτή διαρκεί 7 ημέρες (26.12-1.1), γίνεται χρήση 7 κεριών, τιμώντας 7 βασικές αρχές γνωστές ως *Nguzo Saba*: *ujamaa* (αυτοδιάθεση), *ujima* (συλλογική εργασία και ευθύνη), *ujamaa* (συνεταιριστικά οικονομικά), *nia* (σκοπός), *kuumba* (δημιουργικότητα) και *imani* (πίστη). Η ίδια η λέξη (*Kwanza*) αναδιατυπώθηκε με 7 γράμματα (προσθήκη ενός επιπλέον *a* στο τέλος της).

άνθρωποι αισθάνθηκαν την ανάγκη, μέσα από τη διαδικασία της συγκομιδής να υμνήσουν την γονιμοποιό δύναμη που ενώνει τη φύση με τον άνθρωπο.

Στην Ελευσίνα, η αρχετυπική αυτή σχέση, η σχέση του ανθρώπου με τη γη εμβάθυνε, οδηγώντας πίσω στην αρχική μήτρα, στο σπήλαιο όπου γεννιούνταν οι θεοί και πέθαιναν οι πρόγονοι. Συνακόλουθα επεκτεινόταν στην ίδια την ίδρυση του ανθρώπινου πολιτισμού, όπως αυτός κατέστη εφικτός έπειτα από την αξιοποίηση της γης, της γονιμότητας και των πλουτοπαραγωγικών πηγών της. Από το σκοτεινό σημείο του θανάτου, το σπήλαιο του Άδη, το Πλουτώνιο, σημείο λατρείας των προγόνων, ως το φωτεινό Ράριο πεδίο, οι μύστες βίωναν με τον τρόπο της τελετής την πορεία του ανθρώπου πάνω στη γη. Επέστρεφαν στην εποχή των ανθρώπων πριν την ιστορία και παράλληλα στην παιδική τους ηλικία. Στην Ελευσίνα η συμβολική λειτουργία, αυτή η μεταφορική έκφραση του ιερού, φτάνει στην πλέον υψηλή της έκφραση, αφού ενσωματώνει το *ατομικό*, με το *συλλογικό*, το *προϊστορικό* με το *πολιτισμικό*, μέσα από τη γενεσιουργό δύναμη του θηλυκού που εξ' ορισμού, συμβολίζει την έννοια της ενσωμάτωσης, η οποία θα φέρει την πολλαπλότητα.

Η επίκληση αυτή της *μνήμης* είναι και η αφετηρία που θα θέσει σε λειτουργία την *φαντασία*, η οποία αποτελεί κλειδί της συμβολικής λειτουργίας των ανθρώπων. Η φαντασία εδώ, μέσω του μύθου και των παραλλαγών του, παραμένει προσδεμένη στις ρίζες (*έμπεδον*) διότι είναι αυτές που υπενθυμίζουν την αρχική ανθρώπινη κατάσταση: αυτή της *ανάγκης*. Το μωσαϊκό της Ελευσίνας είναι χτισμένο πάνω σε μια αρχική μήτρα, που παραπέμπει σε μια αρχέγονη λατρεία των προγόνων. Πάνω σε αυτή χτίζεται ο ναός και η τελετή ενσωματώνει τα λατρευτικά στοιχεία που ακολούθησαν.

Αν οι *καρποί της γης* ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις της *ανάγκης*, η *τελετή* αποτελεί εδώ δώρο του πολιτισμού, ανταποκρινόμενη στην ανάγκη της ανθρώπινης ψυχής. Και τα δυο στοιχεία – επιβίωση και ιερότητα - είναι προσδεμένα μεταξύ τους, όπως εξάλλου υπήρξαν καθ' όλη την ανθρώπινη πορεία πάνω στη γη: από τις απεικονίσεις των σκηνών κυνηγιού πάνω στο βράχο ως τις ιερές απαγορεύσεις και από τις διονυσιακά όργανα ως τις σεμνές τελετές της Δήμητρας. Σε αυτές ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την «έξοδο από τη φυσική κατάσταση» χωρίς ωστόσο να αποποιείται την κατάσταση αυτή, αφού ενυπάρχει μέσα στο στοιχείο της *αένας πλάνης*, της νηστείας, του κυνηγιού και της μύησης. Η «φυσική κατάσταση» που πάνω από όλα, στον ανθρώπινο νου, προσιδιάζει στην *ανάγκη*, είναι και αυτή που θέτει το *όριο* στην ανθρώπινη ελευθερία, ώστε να μην μετατρέπεται σε ασυδοσία.

Το διονυσιακό στοιχείο δεν μένει αμέτοχο στην ελευσίνια τελετουργία. Εκπροσωπεί το βαθύτερο ένστικτο του θανάτου και της ζωής, όπως το συναντάμε στην τοτεμική θρησκεία - ως μια *προβολή του φυσικού κόσμου στην ανθρώπινη κοινωνία* (Bateson, 1972, σ. 78, βλ. κεφ. III.2.α). Από την άλλη, το «δημήτριο» στοιχείο έχει χροιά ανιμιστική, καθώς, αντίστροφα, αντλεί στοιχεία από τον άνθρωπο και τα εφαρμόζει στον κόσμο γύρω του (Bateson, 1972, σελ. 79 βλ. κεφ. III.2.α). Στις ελευσίνιες τελετές, όπως παρατηρήσαμε, το διονυσιακό στοιχείο ενσαρκώνεται μέσα από τη μορφή του Ίακχου αλλά και μέσα από τη μορφή της μαινάδας – Βριμούς, η οποία με την ελευθεριότητά της και τη γνώση των βοτάνων «κλείνει το μάτι» στη θεά, βοηθώντας την να προχωρήσει στο ιερό της έργο. Στις ελευσίνιες τελετές περιλαμβάνεται επίσης το *ερμαϊκό* στοιχείο, αυτό του μηνύματος που φέρνει ο ανθρώπινος πολιτισμός μέσα από το *λόγο* και τις διαφορετικές εκφράσεις του: το στοιχείο αυτό, όπως αναφέραμε, συνιστά και την ιδιαιτερότητα της ελευσίνιας τελετής τοποθετώντας την στην καρδιά του ελληνικού κοσμοσυστήματος.

Η «δημήτρια» σχέση του ανθρώπου με τη φύση, εμπνεόμενη από το στοιχείο του ανιμισμού, είναι μια σχέση κατοπτρική. Στον καθρέφτη της φύσης ο άνθρωπος αναγνωρίζει τους όρους της επιβίωσής του – στέγη, τροφή, ανάπτυξη, αναπαραγωγή. Μια τέτοια ανιμιστική-ανθρωπομορφική σχέση ενέχει το στοιχείο της φαντασίας που στα μάτια του σύγχρονου ορθολογισμού φαντάζει ως δεισιδαιμονία. Πόση σημασία, έχει ωστόσο αν πραγματικά η Γη είναι μια ωραία γυναίκα ή ένας πλανήτης, ένα φυσικό φαινόμενο; Για την τελετουργική πρακτική, το πρώτο αποτελεί προϋπόθεση χωρίς την οποία δεν υφίσταται τελετή. Για τη επιστήμη, το δεύτερο είναι η απόλυτη αφετηρία. Η εποχή των ελευσίνιων τελετών είναι η εποχή του μύθου και παράλληλα η εποχή του λόγου. Οι επιστήμες της γεωμετρίας και της αστρονομίας έχουν ήδη εκκινήσει τη διαδικασία μελέτης της Γης, των πλανητών και των κινήσεών τους. Για την τελετή ωστόσο, σημασία έχει το δεύτερο, δηλαδή η εικόνα, ο χαρακτήρας που δίνει ο άνθρωπος στη σχέση του με τον πλανήτη μέσω της συμβολικής λειτουργίας και την ψυχική-κοινωνική-πνευματική ανάγκη που εκείνη εξυπηρετεί.

Η «δημήτρια άποψη» δεν αποκλείει την επιστημονική διερεύνηση του φαινομένου της ζωής, ούτε την φιλοσοφική διερεύνηση που πραγματεύονται οι λεγόμενοι «φυσικοί» φιλόσοφοι. Η «δημήτρια άποψη» παραμένει ωστόσο προσηλωμένη στο *όλον* λαμβάνοντας υπόψη την *οργανική σχέση* του ανθρώπου με το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του πλανήτη.

Αυτή η οργανική σχέση, που έχει να κάνει με τις βασικές ανθρώπινες λειτουργίες της αύξησης και της αναπαραγωγής και που στους Έλληνες εκτείνεται μέχρι την ίδια τη λειτουργία της πόλης, δεν αποτελεί, από μόνη της, προκατάληψη ούτε δεισιδαιμονία. Ο άνθρωπος είναι προσδεμένος στο άρμα του πλανήτη Γη, για τον αέρα που αναπνέει, για την τροφή και το νερό του, για την ασφαλή στέγη του αλλά και για την ευτυχισμένη ζωή του. Μέσω της συμβολικής λειτουργίας και της μεταφοράς στην οποία προβαίνει το θηλυκό αρχέτυπο, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη ζωοφόρο – ζωοποιό δύναμη της γης, με την οποία συνδιαλέγεται, κυρίως μέσω της γεωργίας. Η αντίληψη αυτή φέρνει τον άνθρωπο πίσω στην αρχική του μήτρα, ωθώντας τον να θυμηθεί και άρα να επαναπροσδιορίσει τη ζωτική σχέση του με τον πλανήτη: αυτός ο επαναπροσδιορισμός, η επιστροφή στην παιδική ηλικία του ανθρώπου και της ανθρωπότητας, τοποθετείται στο χώρο και στο χρόνο του ιερού, θέτοντας εκ των πραγμάτων τα ίδια τα όρια της σχέσης του ανθρώπου με τη γη.

γ) Το θηλυκό αρχέτυπο. Στη «δημήτρια άποψη του κόσμου», ο άνθρωπος δεν στέκεται απέναντι στη φύση όπως θα στεκόταν απέναντι στο *άλλο*, το ξέχωρο από αυτόν. Στη *δημήτρια άποψη* ο άνθρωπος είναι ο πλανήτης. Αν αυτό που χαρακτηρίζει τον πλανήτη Γη σε σχέση με τα άλλα ουράνια σώματα (τουλάχιστον όσα βρίσκονται έως σήμερα στο πεδίο γνώσης μας) είναι η ύπαρξη της ζωής, της αόρατης αυτής ορμής που κινεί τα σώματα, τότε η δημήτρια άποψη επικεντρώνεται σε αυτή ακριβώς την ιδιότητα: πρόκειται για τη γενεσιουργό δύναμη της φύσης, η οποία ενσαρκώνεται μέσα από το θηλυκό αρχέτυπο.

Αν αποδεχθούμε ότι μια θεωρία σαν την εκείνη των αρχετύπων λειτουργεί ως ένα πολύτιμο εργαλείο, που μας βοηθά να αναγνωρίσουμε αυτά τα «ψυχικά όργανα» που ανταποκρίνονται στις ανάγκες της ανθρώπινης ψυχής, τότε μπορούμε να δούμε, στο θηλυκό αρχέτυπο των Μυστηρίων τη θεραπεία μιας τέτοιας ψυχικής ανάγκης – μιας ανάγκης που φέρνει τον άνθρωπο πίσω, στην παιδική του ηλικία ή και παλαιότερα, στο ξεκίνημα του μέσα στη μήτρα. Γνωρίζουμε ότι το θηλυκό αρχέτυπο συναντάται σε όλους τους πολιτισμούς, τους μύθους και τα όνειρα των ανθρώπων – άρα είναι οικουμενικό. Το θηλυκό αρχέτυπο ενυπάρχει τόσο στην ανδρική όσο και στη γυναικεία ψυχή, λειτουργώντας απλά με διαφορετικό τρόπο. Χαρακτηρίζεται από τα στοιχεία της ενσωμάτωσης, της ταπεινής στάσης και της αποδοχής, αφενός της ανθρώπινης κατάστασης, αφετέρου του δέους απέναντι στο μυστήριο της ζωής.

Μέσω της τελετής, δηλαδή της μίμησης της λειτουργίας της τροφού, της διαδικασίας της ανάπτυξης και της μακράς πορείας από τη νηστεία στη θυσία και από τον καθαρισμό στην εποπτεία, ο άνθρωπος αποκαθιστά την αρχική αίσθηση της οικειότητας με τη μήτρα, μια σχέση σχεδόν ερωτική, που αγγίζει την βαθύτερη λειτουργία των μηχανισμών της ζωής²¹². Πρόκειται για μια διαδικασία *ποιητική*, υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος επανασυνθέτει, μέσω της συμβολικής λειτουργίας, τους βασικούς όρους της επιβίωσης και της ανάπτυξής του πάνω στη γη.

Μέσω αυτής της ποιητικής-μιμητικής-συμβολικής λειτουργίας της τελετής, ο άνθρωπος αποκαθιστά την ανάγκη του για *ενότητα*, μια ανάγκη που παραπέμπει, όπως είδαμε, στην αρχική ανθρώπινη κατάσταση: από την πρώτη φάση της εκκόλαψης της ζωής μέσα στη μήτρα ως την τελική της πνοή, στο σκοτεινό σπήλαιο του θανάτου. Αρχή και τέλος, τέλος και αρχή, συναντιούνται. Αυτή η ανθρώπινη ανάγκη επιστροφής στην αρχική μήτρα παρατηρείται στην πλέον πρόιμη ανθρώπινη έκφραση, την εναπόθεση του νεκρού στο σπήλαιο. Είναι αυτή που θέτει σε λειτουργία την ανθρώπινη φαντασία, τη βάση της νόησης, της δημιουργίας των μύθων και όπως είδαμε στη συνέχεια, ακόμα και της ίδιας της ανάπτυξης του λόγου, κάτω από τις συνθήκες που δημιούργησε το ελληνικό κοσμοσύστημα.

Το θηλυκό αρχέτυπο είναι αρχέτυπο ποιητικό. Είναι η θηλυκή πλευρά του Διονύσου. Είναι η Μούσα, που ψιθυρίζει τους στίχους στα χείλη του Ομήρου, είναι η πόλις όταν στην τραγωδία γίνεται χορός. Είναι η Θέμις, η Δίκη, η Μνημοσύνη, η Φιλο-σοφία του αρχαίου ελληνικού νου. Αν ακούσουμε τη γλώσσα, το θηλυκό αρχέτυπο, αυτό που εμπνέει τις θεοποιημένες αυτές έννοιες, που είναι γένους θηλυκού, είναι γενεσιουργό, άρα ποιητικό. Η λειτουργία του *ενώνει*.

δ) Νους. Το θηλυκό αρχέτυπο είναι καλυμμένο με ένα πέπλο μυστηρίου. Μέσα από αυτό το πέπλο θα διεισδύσει η φαντασία του μύστη για να προσεγγίσει την αθέατη – άρρητη πλευρά. Το πέπλο θα τινάζει ο νους του φιλοσόφου για να προσεγγίσει τη βαθύτερη αλήθεια της Φύσης.

Η ανάδυση του νου, μέσα από την επιφάνεια της φαντασίας, είναι η αντανάκλαση του ανθρώπου μέσα από τον καθρέφτη της Φύσης. Οι πρώτες πραγματείες του ανθρώπινου νου είναι ποιήματα πάνω στη Φύση: *περί Φύσεως*. Ο άνθρωπος αναζητά την αληθινή «φύση» του *είναι* – που γι' αυτόν *είναι η ίδια η Φύση*.

²¹²Θα μπορούσε να μας θυμίσει αυτό που ο Εμπεδοκλής ονόμαζε «φιλότητα».

Στον Παρμενίδη, ο λόγος περί Φύσης είναι ο λόγος περί *έοντος*: η αιώνια, αναλώσιμη «φύση» του έοντος είναι αυτή που συνδέει τον άνθρωπο με μια μορφή διάρκειας. Η πρώτη φιλοσοφία, όπως δείξαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο (βλ. κεφ. VI.4.β), ακόμα και στο πέρασμά της από το μύθο στο λόγο, δεν παύει να αναζητά τους συνδυαστικούς κρίκους ανάμεσα στον άνθρωπο και στον κόσμο, που γι' αυτήν δεν είναι άλλος από την ίδια τη Φύση. Στον Εμπεδοκλή, όπως αναδεικνύει ο Δημήτρης Λαμπρέλλης (2019), «ή ζωή, ή ζωή του ανθρώπου είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με την ζωή της Φύσης -Κόσμου (...), “Τò μέρος —για παράδειγμα, ó άνθρωπος— προσλαμβάνεται στο πλαίσιο του στοχασμού του Άκραγαντίνου φιλοσόφου ως άδιαχώριστο από τò όλον -Φύση/Κόσμο και τò όλον -Φύση/Κόσμος ως άδιαχώριστο από τò μέρος — για παράδειγμα, τόν άνθρωπο». Ο Λαμπρέλλης υπογραμμίζει την διττή, αμφίδρομη σχέση μέρους – όλου του λόγου του Εμπεδοκλή, από τον οποίο *συνάγεται η απουσία του κενού*, όπως προσιδιάζει σε μια οργανική ολότητα . «Στο πλαίσιο αυτής της οργανικής ολότητας, λειτουργούν δύο δυνάμεις, κοσμικές/φυσικές, που αναγκαία περιλαμβάνουν τόσο την Φύση/Κόσμο όσο και τόν άνθρωπο, ή φιλότης και τò νε έκος: Έντòς αυτού του κοσμικού γίνεσθαι , ή φιλότης συνέχει τὰ τέσσερα ριζώματα, τήν γή, τήν φωτιά, τόν άέρα και τò νερό ” (Λαμπρέλλης, 2019, σελ. 35). Η *φιλότης*, είναι λοιπόν η δύναμη της *θάλλουσας ζωής* που κάνει τη γη να καρποφορεί σιτάρι και αμπέλι. Βασικός της πυλώνας είναι η Δήμητρα, «αυτή η φαντασμαγορική μορφοποίηση της επκράτησης της φιλότητος ως γονιμότητας της γης και ως γονιμότητας των γυναικών» (Λαμπρέλλης, 2019, σελ. 187). Η ολότητα είναι αποτέλεσμα της *μείξης* και αντίστοιχα, χωρισμού των τεσσάρων ριζωμάτων – συνεπώς, η ζωή είναι κίνηση και τίποτα δεν προκύπτει από το μηδέν. Αυτή η έννοια του Εμπεδοκλή, ότι όλα προκύπτουν από ένα *όλον*, είναι αυτή, που ενέπνευσε και τον Ρωμαίο ποιητή Λουκρήτιο να αποφανθεί ότι *τίποτα δεν προκύπτει από το τίποτα*²¹³.

Στον Εμπεδοκλή, η φιλοσοφική διαδικασία παρομοιάζεται έτι περαιτέρω με μια τελετουργία καθώς επιστρατεύει τα στοιχεία του *καθαμού* και φέρει, άλλωστε, τον τίτλο *Καθαμοί*: νερό, άερας, φωτιά, γη, αποτελούν τα βασικά στοιχεία του μυητικού *καθαμού*, όπως είδαμε πρωτύτερα. Στον αντίποδα της ζωτικής δύναμης της

²¹³Ο Ρωμαίος συγγραφέας Titus Lucretius Carus μιλά για τη *Φύση* (*De Rerum Natura*) ως *δημιουργό* και έχει το ποιήμα το Εμπεδοκλή ως πρότυπό του . Με την εισαγωγή, από τη χριστιανική θεολογία, της έννοιας της δημιουργίας εκ του μηδενός (*creation ex nihilo*) ανατρέπεται μια μακρά εδραιωμένη θεωρία, αυτή του «ουδέν εξ ουδενός» (*ex nihilo nihil fit*) του Λουκρήτιου, Ο Tim Ingold κάνει έτσι αναφορά στη θεωρία του Λουκρήτιου σε αντιδιαστολή με τη χριστιανική εισαγωγή της έννοιας της δημιουργίας. (στο Ingold, n.d., σ. 21)

φιλοότητας βρίσκεται η θανατηφόρα δύναμη του νείκους, η ηλιόπη (την οπή του Ήλιου) εικόνα η οποία μας θυμίζει την Κόρη του ματιού.

3. Ο Αριστοτέλης και η αυτάρκεια

Η φιλοσοφία, όπως προαναφέραμε, αναδύθηκε και αυτή αρχικά ως ένα όραμα, μια απόπειρα του νου να σκεφτεί τον εαυτό του μέσα και πέρα από τα όρια του ατομικού βίου. Η φιλοσοφία εμφανίζεται αρχικά ως ένας λόγος περί Φύσεως, με πρόσημο την ελευθερία - μια απόπειρα σκέψης ελεύθερης από το μύθο ή τη δεισιδαιμονία. Για το λόγο αυτό η φιλοσοφία, όπως διευκρινίζει ο Αριστοτέλης, σκοπό έχει να προσφέρει στο πεδίο της γνώσης – ένα πεδίο καθαρά ανθρώπινο αφού «όλοι οι άνθρωποι από τη φύση τους ποθούν τη γνώση». [Πάντες άνθρωποι του ειδέναι ὀρέγονται φύσει (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./1993, 980a)]. Η πορεία αυτή διαφοροποιείται από αυτή της μύησης, η προσφορά της οποίας τοποθετείται στο πεδίο της εμπειρίας (βλ. κεφVI).

α) Πόλη – Φύση. Ο Αριστοτέλης δεν θα απομακρυνθεί από το λόγο περί Φύσης όταν θα αναζητήσει και αυτός τη σχέση με το *ον*. Η φύσις, η οποία θα οριστεί και ως γένεσις - «έτι δ' η φύσις η λεγόμενη ως γένεσις οδός ἐστίν εις φύσιν» - (4^{ος} αι. π.Χ./2010, B193b13, σ. 196), θα αποτελέσει το πρότυπο πάνω στο οποίο ο αριστοτελικός νους θα αναλύσει το ρόλο και τη λειτουργία της πόλης. Εξάλλου, η πόλη, όπως αναφέραμε και πιο πάνω (βλ. κεφ. III.2), αποτελεί το πλαίσιο στο οποίο εμφανίζεται για πρώτη φορά ο υπερβατικός νους (βλ. κεφ. III.2.β). Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη είναι θεμελιωμένη πάνω στην ιδέα της Φύσης (και επ' ουδενί, σε αντίθεση με αυτήν). Στο σημείο αυτό, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος αντλεί, αφενός από τις εκπεφρασμένες ιδέες των φιλοσόφων που προηγήθηκαν, αφετέρου, από το πραγματολογικό του μοντέλο που δεν είναι άλλο από την *Αθηναίων Πολιτεία*.

Με τον Αριστοτέλη, ο νους εξορθολογίζεται. Ο μύθος έχει ασήμαντη θέση στη φιλοσοφία του Σταγειρίτη, ο οποίος αποπειράται να ερμηνεύσει τον κόσμο βασισμένος στις ανθρώπινες διανοητικές δυνάμεις. Βάσει αυτών, δίνει την ερμηνεία της ολότητας, τόσο σε κοσμικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Είναι η Φύση, ωστόσο, πάντοτε το υπόβαθρο πάνω στο οποίο θέτει τις ερμηνείες του. Η Φύσις είναι το νήμα

που συνδέει τον άνθρωπο με το περιβάλλον του αλλά και με τα δημιουργήματά του, προσδίδοντάς τους το νόημα της ολότητας.

Η πόλη είναι «φύσει» μας λέει ο Αριστοτέλης (βλ. κεφ. III.1.β). Βρισκόμαστε στον αντίποδα του *κοινωνικού συμβολαίου* και πριν από αυτό. Ο διαχωρισμός ανάμεσα σε φύση και κοινωνία δεν υφίσταται. Αντίθετα, όλη η προσπάθεια του Σταγειρίτη θα εστιαστεί στο να αποδείξει, αλλά και να θεμελιώσει τον *φυσικό* χαρακτήρα της πόλεως. Για το λόγο αυτό, μεταξύ άλλων, ο Αριστοτέλης δεν διαχωρίζει την κοινωνία της πόλεως από τις *πρώτες κοινωνίες*²¹⁴, από τις οποίες αυτή προέρχεται (οικογένεια, χωριό, πρώτες μορφές οργάνωσης των ανθρώπων).

«Η δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης - Η φύση είναι σκοπός, όπως είναι το κάθε πράγμα αφού ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του» (4^{ος} αι. π.Χ./2006 Α, 1252b31 σ. 278-281). Η πόλη είναι ο τελικός σκοπός των επιμέρους προγενέστερων *κοινωνιών*, άρα η πόλη είναι *φύσει*. «Ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον - Ἀπ' αυτά συνάγεται ὅτι η πόλη αποτελεί μια φυσική πραγματικότητα και ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τῆ φύση τοῦ ζῶο πολιτικόν». Και συνεχίζει ο Αριστοτέλης: «Διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φησὶν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων - Ὅτι λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ζῶο κοινωνικὸ περισσότερο ἀπὸ τῆ μέλισσα καὶ κάθε ἄλλο ἀγελαῖο ζῶο εἶναι φανερό. Διότι ἡ φύση, κατὰ τῆ γνώμη μας, δὲν κάνει τίποτε ἄσκοπα. Καὶ ἀπ' ὅλα τὰ ζῶα μόνον ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ χάρισμα τοῦ ἐναρθροῦ λόγου.²¹⁵» (4^{ος} αι. π.Χ./2006 Α, 1253a7, σ. 280-281).

Ο φυσικός χαρακτήρας της πόλης, παραπέμπει εξάλλου, σύμφωνα με τον ίδιο τον Σταγειρίτη στην φυσική ορμή του ανθρώπου να ζει σε μια τέτοια (σαν την πόλη) κοινωνία (βλ. κεφ. III.1.β) – μια κοινωνία, που δεν συνιστά δεσποτεία ή ολιγαρχία, όπως επεξηγεί προηγουμένως, αλλά ένα ὅλον το οποίο προηγείται των μερών του, ακριβώς επειδή, μπορεί να βρίσκεται, συμβολικά, στο *νὸς ὁλῶν* των μελών του, *πριν* ἀπὸ αὐτά²¹⁶. «Καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος

²¹⁴ Λαμβάνοντας υπόψη τα προηγούμενα, θα μπορούσαμε να συνάγουμε ὅτι ὁ Αριστοτέλης ἐννοεῖ ὡς «πρώτες κοινωνίες» τὴν οἰκογένεια, τὴν κώμη καὶ τὴν πρώτες κοινωνίες ἀνθρώπων οἱ ὁποῖες ζούσαν σκορπισμένες σε διάφορα μέρη *σποράδες γάρ*· (1252b 20) ἀλλὰ καὶ κάθε εἶδους ἀπὸ κοινού οργάνωση τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων

²¹⁵ *Λόγος*: γλῶσσα, λέξη, ὀρθολογικὴ ἀρχή. The rational principle.

²¹⁶ Ἐτσι, λοιπὸν, εἶναι προφανές ὅτι ἡ πόλη ὑπάρχει ἀπὸ τῆ φύση τῆς καὶ εἶναι προγενέστερη ἀπὸ τὸ ἄτομο. ὅτι μὲνοῦν ἢ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· (1253a 25)

ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰμὴ ὁμωνύμως... - Σύμφωνα με τη φυσική τάξη των πραγμάτων η πόλη είναι πιο σημαντική από την οικία και τον καθένα από μας. Διότι το ὅλον οπωσδήποτε υπερέρχει ἐναντι του μέρους, καθότι, αν νεκρωθεῖ ὅλο το σῶμα, τότε δεν υπάρχει ούτε πόδι ούτε χέρι παρά μόνον κατ' ὄνομα...».(4^{ος} αι. π.Χ./2006 Α,1253a20, σ. 282-283)

β) Πράξη. Η πόλη αποτελεί λοιπόν μια φυσική ολότητα στις ζωές των ανθρώπων, μια φυσική διεργασία (ο Αριστοτέλης την παρομοιάζει με το ανθρώπινο σῶμα) που τείνει στην *εντελέχεια*, στην επιτυχή ολοκλήρωση του *τέλους* της, δηλαδή του σκοπού της. Για το λόγο αυτό, η *πόλις* ως συμβολική οντότητα παίρνει *σάρκα* και *οστά* μέσα από την *πράξη* των ανθρώπων. Με τα διανοητικά του εργαλεία, το *λόγο*, τη *δικαιοσύνη*, τη *φιλία*, ο άνθρωπος μέσω της πράξης συνδέεται με αυτή την ολότητα.

«Η πολιτική έχει ως σκοπό, όχι τη γνώση αλλά την πράξη» (4^{ος} αι. π.Χ./2006 Β, 1095^α6). Ο Αριστοτέλης τονίζει αυτό το σημείο επανειλημμένα. Αυτή η πράξη θέτει ως σκοπό (τέλος) της την ευδαιμονία. Είναι λοιπόν λογικό ὅλοι οι ἄνθρωποι να ασχολούνται με την πολιτική, καθώς η ευδαιμονία είναι υπόθεση ὅλων και ὄχι κάτι που αφήνεται στην τύχη²¹⁷. Τουλάχιστον, ὅλοι ὅσοι είναι προικισμένοι με το *λόγο*.

Η κίνηση της πράξης, λέει ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./1993, Α1070a7), «φέρει μέσα της την αρχή»: προσομοιάζει στην κίνηση της Φύσης. Η κίνηση αυτή έρχεται σε αντιδιαστολή με την κίνηση της Τέχνης: «Η τέχνη είναι η αρχή (κίνησης) μέσα σε κάτι ἄλλο, η φύση μέσα στο ίδιο το πράγμα (διότι ο άνθρωπος γεννά τον άνθρωπο)» (4^{ος} αι. π.Χ./1993, Α1070a7, σ. 87). Με ἄλλα λόγια, η τέχνη μοιάζει με μια διαδικασία εκμείωσης. Η κίνησή της «εξέρχεται» από την αρχή της (δηλαδή την αφετηρία της), για να φτάσει σε κάτι ἄλλο. Να γίνει το ἄλλο. Μπορούμε να φανταστούμε αυτή την κίνηση σαν την κίνηση μιας γραμμής, που πηγαίνει από το ένα σημείο στο ἄλλο. Από την ἄλλη, η κίνηση της Φύσης, δεν «βγαίνει» από την αρχή της. Η φύση τίθεται σαν ένα σύνολο. Η ἔμφυτη κίνησή της τίθεται ως μια εγγενής εξέλιξη του υποκειμένου («ο άνθρωπος γεννά τον άνθρωπο»). Θα μπορούσαμε να αναπαραστήσουμε αυτή την κίνηση ως έναν κύκλο.

Μιλώντας για πολιτική πράξη, η ιδέα είναι ότι η πράξη πηγάζει από το πολιτικό υποκείμενο – τον πολίτη – για να οδηγηθεί πίσω στον ίδιο. Θα μπορούσαμε

²¹⁷«Να αφήσουμε ὁμως στην τύχη το πιο μεγάλο και το πιο ωραίο πράγμα θα ήταν ένα πολύ μεγάλο σφάλμα» (2006 Β, 1099b9).

να πούμε ότι στην περίπτωση της πολιτικής τάξης, την τάξη της πόλης, η δημοκρατική πόλη είναι η βέλτιστη εικόνα μιας έμφυτης πολιτικής πράξης, όταν το υποκείμενο από το οποίο πηγάζει ο νόμος είναι το ίδιο με το υποκείμενο στο οποίο ο νόμος απευθύνεται. Μπορεί επίσης να σημαίνει ότι όταν το δίκαιο πηγάζει από μια αρχή άλλη από το υποκείμενο της πράξης, τότε εισέρχεται στον τομέα της «τέχνης» ή της τεχνικής - γίνεται, ας πούμε, λιγότερο «φυσικό». Με άλλα λόγια, όσο περισσότερο μπορεί ο πολίτης να αναγνωρίσει τον εαυτό του στη διαδικασία λήψης αποφάσεων, τόσο πιο «φυσικός» είναι ο νόμος, με την έννοια ότι συνάδει περισσότερο με τη ζωή των πολιτών και τη ζωή στην πόλη (Theodoropoulou, 2016 B).

Η κίνηση της τέχνης εμπεριέχεται στη Φύση, περιλαμβάνεται στην κίνηση της, αφού ο άνθρωπος, η αρχή της κίνησης της τέχνης, είναι ο ίδιος μέρος της Φύσης. Ο άνθρωπος ακολουθεί τον φυσικό νόμο της γένεσης και της φθοράς. Δεν μπορεί να βγει εκτός Χρόνου. Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη πράξη εγγράφεται στην κίνηση της Φύσης – ό,τι κι αν κάνει, όποια κατεύθυνση και να πάρει, η ανθρώπινη πράξη είναι ένας εσωτερικός κύκλος στον μεγαλύτερο κύκλο της Φύσης (Theodoropoulou, 2016 B).

γ) Εντελέχεια. Πάντα υπάρχει σκοπός. Αυτό είναι το σημείο όπου τέχνη και φύση συμπίπτουν. Στα τεχνητά καθώς και στα φυσικά πράγματα, οι συνέπειες και οι προηγηθείσες καταστάσεις βρίσκονται στην ίδια εξελικτική διαδικασία: φυσικά είναι τα πράγματα που μέσω «μιας συνεχούς κίνησης που προέρχεται από μια εσωτερική αρχή, καταλήγουν σε κάποια ολοκλήρωση». Η φύση έχει μια τελική αιτία (ο Αριστοτέλης το αναλύει στο έργο του *Φυσικά* – 4^{ος} αι. π.Χ./2010, Β' 8, σελ. 246-259)²¹⁸ και αυτή η αιτία φαίνεται να τείνει στην εκπλήρωση της μορφής.

Έτσι η πράξη (όπως η φύση με την κυκλική της κίνηση) είναι τέλος και κίνηση προς το τέλος. Η πραγματικότητα είναι ο χρόνος της πράξης, «μια ενέργεια προηγείται πάντοτε, μέσα στο χρόνο, μιας άλλης έως ότου φθάσουμε στην ενέργεια του αιώνιου πρώτου κινούντος» (4^{ος} αι. π.Χ./1993 Α, Θ1050b5, σ. 173). Η εγγενής δυναμικότητα της πράξης μας γυρίζει πίσω στον πρωταρχικό κινητήριο παράγοντα:

²¹⁸Φύση σημαίνει δύο πράγματα, την ύλη και τη μορφή, από τα οποία το τελευταίο είναι η κατάληξη, και από τη στιγμή που όλα τα υπόλοιπα υπάρχουν εξαιτίας αυτού, η μορφή πρέπει να είναι η αιτία, με την έννοια του «εκείνο για χάρη του οποίου»

το Υπέρτατο Αγαθό (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006 Β, 11094Α)²¹⁹, που είναι το τέλος κάθε τέχνης ή πράξης, αλλά και κάθε πόλης ή κοινότητας. Φαίνεται δηλαδή ότι το αγαθό βρίσκεται στο τέλος αλλά και στην αρχή της διαδικασίας και ότι το τέλος δεν έχει τον χαρακτήρα ενός στόχου που μπορεί να επιτευχθεί οριστικά. Με άλλα λόγια, η ευδαιμονία μετριέται πάντα στην κλίμακα της ανθρώπινης ζωής. «Αν είναι έτσι, ευδαιμόνες θα ονομάσουμε εκείνους τους ζωντανούς ανθρώπους, οι οποίοι έχουν, και θα έχουν, όλα αυτά που είπαμε – πάντως, είπαμε: ανθρώπους» (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006 Β, 1101α 21).

Ποια είναι αυτά τα χαρακτηριστικά της ευδαιμονίας;

Η ευδαιμονία είναι αυτάρκης. «Λέμε ότι ένα πράγμα είναι αυτάρκες όταν αυτό από μόνο του καθιστά τη ζωή επιθυμητή, χωρίς να του λείπει τίποτα.» (Αριστοτέλης, 4^{ος} αι. π.Χ./2006 Β, 1097Β1)

Ένα αυτάρκες αγαθό δεν είναι το τέλει αγαθό, ένα αγαθό που είναι αδύνατο να φτάσει κανείς. Εδώ αναφερόμαστε σε ένα αγαθό που είναι προσβάσιμο στον άνθρωπο. Ένα αγαθό προς το οποίο στρέφονται όλα τα ενδιάμεσα τέλη, ένα αγαθό που θα ήταν η τελική αιτία όλων αυτών και κατά συνέπεια της πολιτικής κοινότητας, που θα ήταν επίσης, μια αυτάρκης κοινότητα.

Η αυτάρκεια της ευτυχίας και η αυτάρκεια της πόλης αλληλοσυμπληρώνονται. Η αντιπαράθεση των σχετικών κειμένων από τα «Ηθικά Νικομάχεια» (4^{ος} π.Χ./2006, 1097b7) και τα «Πολιτικά» αναδεικνύει αυτή την αμοιβαία επωφελή σχέση.

ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρασ
τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ
εὔ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος
γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς
γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ
ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἢ δ'

²¹⁹ Αν λοιπόν μεταξύ των σκοπών, στους οποίους στοχεύουν οι πράξεις μας υπάρχει ένας που θα επιδιώξουμε όλους τους άλλους μόνο για χάρη αυτού, και αν δεν διαλέξουμε τα πάντα για χάρη κάποιου άλλου, που προφανώς θα κατέληγε σε μια διαδικασία επ' άπειρον, έτσι ώστε κάθε επιθυμία να απέβαινε μάταιη, είναι σαφές ότι αυτός ο τελικός σκοπός πρέπει να είναι το Αγαθό, και μάλιστα το Υπέρτατο Αγαθό.

αυτάρκεια και τέλος και βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον

Μια κοινωνία με περισσότερες κόμεις σχηματίζει την τέλεια πόλη, που έφτασε να γίνει αυτάρκης, δημιουργήθηκε για να γίνει ευκολότερη η εξασφάλιση των αναγκάων και διατηρείται για να ζουν καλύτερα οι πολίτες. Γι αυτό κάθε πόλη υπάρχει εκ φύσεως όπως ακριβώς και οι πρώτες κοινωνίες, η πόλη είναι ο τελικός σκοπός τους η δε φύση είναι τελικός σκοπός, όπως είναι κάθετι όταν φτάσει στην τέλεια ανάπτυξή του, τούτο λέμε ότι είναι η φύση του καθενός, είτε πρόκειται για άνθρωπο είτε για άλογο είτε για οικογένεια. Η αιτία και ο σκοπός των όντων είναι το σημαντικότερο αγαθό κι η αυτάρκεια είναι και σκοπός και μέγιστο αγαθό. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι η πόλη υπάρχει εκ φύσεως κι ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κοινωνικό ον. (4^{ος} αι. π.Χ./1993 Α, 1252b27, σελ. 52-55)

Μαζί με την *ανάγκη* του στοιχειώδους βίου (*ζην*), σκοπός της πόλης είναι η *ευδαιμονία* (*ευ ζην*). Αυτή είναι η διττή έννοια της αυτάρκειας – και η φύση της πόλης. Δεν υπάρχει αυτάρκεια χωρίς επιβίωση (*ζην*), αλλά ούτε χωρίς ευδαιμονία (*ευ ζην*). Η επίτευξη του τέλους εδώ υπεισέρχεται όχι δια της τελετής, όπως παρατηρήσαμε στο κείμενο του Ισοκράτη (βλ. κεφ. VI), η οποία προσφέρει *μακαριότητα*, αλλά μέσα από μια νέα, φιλοσοφική έννοια του *τέλους* την οποία εισάγει ο Αριστοτέλης: την *εντελέχεια*²²⁰.

Ας θυμηθούμε τη διττή σημασία της λέξης *τέλος*, ως κατάληξη (με την τελεολογική έννοια, της τελικής αιτίας), καθώς και ως βιολογικό τέλος της ζωής ενός ανθρώπου. Ο άνθρωπος φέρει το τέλος (σκοπός) μέσα του, το οποίο κινεί τις πράξεις του μέχρι το βιολογικό του τέλος. Αυτό μπορεί να μοιάζει με ταυτολογία, αλλά δεν είναι. Σημαίνει απλώς ότι οι άνθρωποι πασχίζουν για τους σκοπούς τους και την ευτυχία, σε μια εξελικτική διαδικασία που τελειώνει μόνο με το πραγματικό τέλος της ζωής. Η ίδια η ζωή μοιάζει τώρα σαν μια κίνηση προς την ευδαιμονία, από την αρχή μέχρι το τέλος της, όπως στο ρητό του Σόλωνα, που επαναλαμβάνεται στους τελευταίους στίχους του *Οιδίποδα Τύραννου*: «Και γι αυτό θνητό κανένα μη μακαρίζουμε, πριν δούμε τη στερνή του μέρα και πριν διαβεί το τέρμα δίχως πόνους». Η ρήση του Σόλωνα, τόσο παρούσα στην ελληνική παράδοση, μας υπενθυμίζει ότι

²²⁰ Εντελέχεια: η κατάσταση κατά την οποία ένα πράγμα οδηγείται στην αυτοπραγμάτωση, όπου η ουσία του αναδεικνύεται πλήρως.

μέσα σε μια ζωή, ο πόνος και η χαρά έχουν το μερίδιό τους και ότι το τέλος είναι το κρίσιμο σημείο για την αποτίμηση της ευτυχίας ενός ανθρώπου (Theodoropoulou, 2016 B). Οι άνθρωποι μπορούν να είναι ευτυχισμένοι, όσο μπορούν να είναι οι θνητοί – όπως οι Έλληνες καλούν τους ανθρώπους.

Η ευδαιμονία δεν είναι ένα απομονωμένο αγαθό – παρόλο που είναι αυτάρκες. Δεν μπορεί κανείς να είναι ευτυχισμένος μόνος του (μονότης), μέσα σε ένα δυστυχισμένο περιβάλλον (οικογένεια, φίλοι, πόλη, πολιτεία). Υπάρχει διαφορά στη δραστηριότητα της ψυχής κάθε ατόμου – αυτό που πραγματικά κάνει τους ανθρώπους διαφορετικούς. Ωστόσο, υπάρχει ένα σημείο, όπου η δραστηριότητα των διαφορετικών ψυχών συναντά το τέλος, μέσα στην πόλη. (Theodoropoulou, 2016 B).

Η πόλη θέτει το τέλος και βάζει και το όριο: δεν υπάρχει απομονωμένη ευδαιμονία παρά μόνο ευδαιμονία μεταξύ φίλων: ο Αριστοτέλης ορίζει την πολιτική φιλία – τη φιλία μεταξύ συμπολιτών, με άξονα την ομόνοια. «Η ομόνοια λοιπόν φαίνεται να είναι πολιτική φιλία, και αυτό ακριβώς λένε όλοι ότι είναι· σχετίζεται, πράγματι, με το δημόσιο συμφέρον και με όλα αυτά που ρυθμίζουν και διαμορφώνουν τη ζωή μας». (4^{ος} αι. π.Χ./2006 B, 1167b1-5, σ. 485).

Η πόλις, υπό τη μορφή του Χορού, θα απομείνει ως μοναδική φίλη του δυστυχούς Οιδίποδα: «Αχ, φίλε μου, μονάχα εσύ μου απόμεινες· μόνον εσύ λυπάσαι τον τυφλό. Σ' ακούω μες στα σκοτάδια μου, γνωρίζω την φωνή σου!» (Σοφοκλής, 428 π.Χ./2000, στ. 1321)

Η πόλις είναι μια ζωντανή οντότητα – υψηλότερη από το άθροισμα των ατόμων που ζουν σε αυτήν, όπως το σύνολο (όλον) είναι πιο σημαντικό από τα επιμέρους. Μόνο το σύνολο μπορεί να είναι επαρκές – με την έννοια της αυτάρκειας. Η ευδαιμονία είναι αυτάρκης (ως δραστηριότητα), αλλά κανένα άτομο δεν μπορεί να είναι αυτάρκες από μόνο του, ακόμα κι αν έχει επαρκή υλικά αγαθά - αφού ο άνθρωπος είναι πολιτικό ζώο²²¹.

Δίνοντας έμφαση στην υλική αυτάρκεια, η νεωτερικότητα άφησε την κανονιστική αρχή στις «φυσικές δυνάμεις» του laissez faire. Κάθε άτομο θα αναζητούσε το ιδιωτικό του αγαθό και με αυτό τον τρόπο η οικονομία, η υλική κοινότητα, θα διαμορφωνόταν από το «αόρατο χέρι». Ο διαχωρισμός μεταξύ της

²²¹ Τον όρο *επαρκές* όμως δεν τον χρησιμοποιούμε κάνοντας αναφορά μόνο στον εαυτό του, ζώντας δηλαδή σε μια κατάσταση απομόνωσης, αλλά και στους γονείς και τα παιδιά και τη σύζυγό κάποιου, και γενικά τους φίλους και συμπολίτες του, αφού ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικό ζώο. Λίγες γραμμές παρακάτω, ο Αριστοτέλης εξηγεί πώς ακούει τη λέξη αυτάρκης - «είναι αυτό που, απομονωμένο από όλα τα υπόλοιπα, κάνει τη ζωή επιθυμητή και δεν χρειάζεται τίποτα».

φυσικής κατάστασης και της κοινωνικής κατάστασης, του «πριν» και του «μετά», είναι ξεκάθαρα μια αποκοπή από την αριστοτελική εμμένεια - ανθρώπου, Φύσης, πόλης. Η φύση είναι τοποθετημένη απέναντι στον άνθρωπο – όχι εντός του. Η ευτυχία του ανθρώπου δεν σχετίζεται πλέον με τη Φύση.

Αντί για το «ευ ζην», η προσέγγιση της νεωτερικότητας επικεντρώνεται στην επιβίωση: αυτή αποτελεί τη βασική αιτία της σύστασης της πολιτικής κοινότητας αλλά και το σκοπό (τέλος) της. Αντί για δύο ομόκεντρες σφαίρες, ο Άνθρωπος και η Φύση έχουν γίνει δύο πόλοι, μεταξύ των οποίων κινείται η ανθρώπινη δραστηριότητα.

Μιλάμε για δύο διαφορετικές αντιλήψεις σε σχέση με την ανθρώπινη ζωή; Ή μήπως η σύγχρονη προσέγγιση είναι μια προσέγγιση που παραμελεί τον εσωτερικό, ρυθμιστικό παράγοντα, ο οποίος εξασφαλίζει ένα ορισμένο επίπεδο αρμονίας μεταξύ των δύο σφαιρών; - έναν παράγοντα που ο Αριστοτέλης εντοπίζει στην έννοια της *Δίκης*. Η δικαιοσύνη δεν είναι μόνο μια ανθρώπινη ιδιότητα. Υπάρχει Δικαιοσύνη και στη Φύση, υπό την έννοια μιας τάξης που διασφαλίζει τη διαδικασία της δημιουργίας και της φθοράς, ως μέρος της διαδικασίας της ζωής. Για να δημιουργήσει την κοινότητά του, ο άνθρωπος επικαλείται την Δίκη, όπως μια αρχή, η οποία εξασφαλίζει την ισορροπία στην φυσική τάξη. Η Δίκη είναι μια θεότητα, η θεά που αναφέρει ο Παρμενίδης στο ποίημά του «Περί Φύσεως». Η Δίκη είναι επίσης ένα δώρο, που προσφέρεται στους ανθρώπους από τους Θεούς, για να ζήσουν αρμονικά. Ενώ η Δίκη αναφέρεται στη φυσική τάξη, η *δικαιοσύνη* αναφέρεται στην ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί τη δική του τάξη, αυτή της πόλης.

Αν η Φύση, ενέχει μέσα της την έννοια της Δίκης, μια έννοια τόσο αρχαία όσο η θεά Θέμις στην οποία απευθύνονταν στον ύμνο τους οι Κουρήτες, όπως η θεσμοφόρος Δήμητρα ή η *Δίκη* του Παρμενίδη στο ποίημα του «Περί Φύσεως», τότε, την έχει μέσα του και ο άνθρωπος. Αντίστροφα (όπως άλλωστε συμβαίνει γενικά με τη σκέψη των αρχαίων), αν ο άνθρωπος έχει μέσα του την έννοια της δικαιοσύνης, σημαίνει ότι αυτή υπάρχει στη Φύση. Η νεωτερικότητα καταργεί αυτή την αμφίδρομη σχέση, διότι, όπως γνωρίζουμε και όπως έχει ήδη καταδειχθεί από πολλούς μελετητές, η φύση κατά κύριο λόγο περιορίζεται στην κατηγορία της ύλης και άρα αφαιρείται από μέσα της η ζωή.

4. Ο Οιδίπους την εποχή της βιοπολιτικής

α) Η εμφάνιση της βιοπολιτικής. «Για χιλιετίες ο άνθρωπος παρέμεινε αυτό που ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα έμβιο ζώο, ικανό για μια πολιτική ύπαρξη. Ο σύγχρονος άνθρωπος είναι ένα ζώο, στην πολιτική του οποίου το διακύβευμα είναι η ίδια του η έμβια ζωή»²²². Η δήλωσή αυτή ανήκει στον πλέον οξυδερκή αναλυτή της νεωτερικότητας, τον Michel Foucault (2004 Α, σ. 188). Ο Γάλλος στοχαστής αφιέρωσε ένα μεγάλο μέρος του έργου του, το μεγαλύτερο ίσως, στο να διερευνήσει την εξέλιξη και τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων, εξετάζοντας την αθέατη πλευρά της κοινωνίας μέσα από φαινόμενα όπως η τρέλα, το σωφρονιστικό σύστημα, η σεξουαλικότητα. Για την έρευνά του αυτή ο Foucault ανέπτυξε ένα μεθοδολογικό εργαλείο το οποίο ονόμασε «αρχαιολογία της γνώσης» - μια αναδίφηση στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίστηκε και χρησιμοποιήθηκε η γνώση, ως μέσο εξουσίας. Μέσω της αρχαιολογίας αυτής, ο Foucault έβαλε στο μικροσκόπιο τους τρόπους συμπεριφοράς της σύγχρονης εξουσίας – κυρίως, από το 19^ο αιώνα και μετά.

Η μέριμνα της σύγχρονης πολιτικής εξουσίας για την εξασφάλιση της αναπαραγωγής, της παραγωγής και της κατανάλωσης ονομάστηκε από το Michel Foucault «βιοπολιτική» - από το ελληνικό *βίος* + πολιτική (*biopolitique*). Στα σεμινάρια που έδωσε μεταξύ 1978-1979 στο *Collegede France*, ο Foucault υποστηρίζει ότι η νέα μορφή «διακυβέρνησης» (*gouverne mentalité*), όπως αναπτύχθηκε κατά το 19^ο αιώνα, αντιμετωπίζει τα άτομα ως βιολογικές μονάδες, οι οποίες σχετίζονται με το περιβάλλον τους μέσα από την ικανότητα παραγωγής και κατανάλωσης.

Υποκείμενο αλλά και αντικείμενο της σύγχρονης *βιοπολιτικής* είναι ο *homo economicus*. Ο «οικονομικός άνθρωπος» είναι ιδιώτης, αφού η ζωή του στρέφεται γύρω από τις ανάγκες του οίκου. Μεριμνά για την διατήρηση ή αύξηση των καταναλωτικών του δυνατοτήτων, ο ίδιος αποτελεί παράγοντα της παραγωγικής διαδικασίας, είναι «μετρήσιμος», καθώς κινείται στα πλαίσια προβλέψιμων συμπεριφορών. Ο *homo economicus* δεν είναι ούτε ελεύθερος αλλά ούτε και υπεύθυνος για τα όσα συμβαίνουν γύρω του. Είναι ένας μετρήσιμος παράγοντας στους υπολογισμούς των σύγχρονων μορφών εξουσίας.

²²²Με αυτή τη φράση ο Foucault εισάγει την έννοια της *βιοπολιτικής* στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*

Θέτοντας την πολιτική οικονομία στο επίκεντρο των υπολογισμών της, η νέα αυτή «κυβερνητικότητα» αντιμετωπίζει τα υποκείμενά της ως «πληθυσμούς», δηλαδή ως ανθρώπινες μάζες οι οποίες επηρεάζουν και επηρεάζονται από το φυσικό, το οικονομικό, το κοινωνικό περιβάλλον τους : αυτή η μέριμνα του ανθρώπινου σώματος – ως φορέα βιολογικών διεργασιών (ανάπτυξη, γεννητικότητα, θνησιμότητα, παραγωγή και κατανάλωση, υγεία) ονομάστηκε από τον Foucault *βιοπολιτική του πληθυσμού*.

Αν η βιοπολιτική ασκείται ακόμα μέσα στα χαλαρά σύνορα του έθνους-κράτους, βασική της προϋπόθεση είναι η πλανητική της διάσταση. Η βιοπολιτική θέτει εκ νέου τον πρωταρχικό αγώνα του ανθρώπου για την επιβίωση σε μια διαδικασία ανάπτυξης, εξέλιξης, προσαρμογής σε μια δεύτερη «φύση» – αυτή του συστήματος της ελεύθερης αγοράς (και του αόρατου χεριού των φυσικοκρατών), της παραγωγής, της κατανάλωσης: μια «φύση», που η ίδια η βιοπολιτική έχει ορίσει. Μεταθέτει, ή μεταφέρει τον αγώνα για την επιβίωση στο ίδιο το επίπεδο του ανθρώπινου πολιτισμού, επικεντρώνοντας στην προσπάθεια για ανάπτυξη, αναπαραγωγή, ανεξαρτησία από τους καταναγκασμούς της φύσης.

Η απαρχή αυτής της διαδικασίας εντοπίζεται στο 19^ο αιώνα, αιώνα του «μεγάλου μετασχηματισμού»²²³ (βλ. Polanyi, 1944/2007, σ. 157) των δυτικών κοινωνιών. Το πέρασμα από τη γεωργική προς την βιομηχανική παραγωγή συνέβη παράλληλα με την αποικιοκρατική εκμετάλλευση των εδαφών της περιφέρειας (Αφρική, Ασία). Η Ευρώπη κάνει το μεγάλο άνοιγμα στον κόσμο – με άξονα την εξερεύνηση και την εκμετάλλευση των αποικιών. Όπως παρατηρεί ο Foucault (2004 B, σελ. 57), πρόκειται για μια πρώτη παγκοσμιοποίηση της αγοράς, μια δυνατότητα σχεδόν άπειρης επέκτασης όπου, "το παιχνίδι είναι στην Ευρώπη, αλλά το διακύβευμα είναι ο κόσμος".

β) Ανάπτυξη²²⁴ Η κίνηση αυτή, ανάμεσα σε ανεπτυγμένο κέντρο και «υπανάπτυκτη» ή «αναπτυσσόμενη» περιφέρεια αποκρυσταλλώθηκε τον 20^ο αιώνα με το γνωστό χάσμα μεταξύ προηγμένου και «τρίτου» κόσμου: το «βιολογικό» υπόδειγμα είναι εμφανές ακόμα και στη χρήση των όρων της πολιτικής οικονομίας γύρω από τη λέξη «ανάπτυξη». Η ιδέα αυτή της *ανάπτυξης*, βασισμένη κυρίως σε δείκτες μετρήσιμους, απέχει μακράν από την αριστοτελική έννοια της φυσικής

²²³Το κλασικό αυτό έργο αναφοράς του Ούγγρου ιστορικού αποτελεί βασική πηγή, όσον αφορά το ζήτημα του μεγάλου μετασχηματισμού των δυτικών κοινωνιών.

²²⁴Αναφορικά με το μοντέλο της επιβίωσης, στο Theodoropoulou (2006, σελ. 163-198)

αυτάρκειας όπως την εξετάσαμε προηγουμένως : όχι μόνο διότι εκλείπει το «ιερό», θα λέγαμε σκέλος της αυτάρκειας, αυτό που έχει να κάνει με το ανθρώπινο τέλος (βιολογικό ή τελεολογικό), όπως το ερμήνευσε ο Αριστοτέλης. Αλλά διότι η «ανάπτυξη» δεν είναι κατ' ανάγκη βασισμένη στην *αυτάρκεια* μιας πολιτικής μονάδας (πόλη, δήμος, κράτος ή ακόμα και διακρατική οντότητα όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση). Η σύγχρονη έννοια της «ανάπτυξης» δεν ενδιαφέρεται τόσο για την εξ' ιδίων κάλυψη των βιολογικών-υλικών αναγκών μιας κοινότητας ή μιας κοινωνίας ώστε αυτή να μπορεί, στο μέτρο του δυνατού, να είναι όσο το δυνατόν περισσότερο αυτόνομη. Ενδιαφέρεται για την όσο γίνεται μεγαλύτερη καταναλωτική δυνατότητα και συσσώρευση πλούτου, ο οποίος εκ των πραγμάτων, αντλείται πλέον σε πλανητικό επίπεδο όπως μας έχει καταδείξει η σύγχρονη παγκοσμιοποίηση.

Το αναπτυξιακό αυτό παράδειγμα, είναι μαλθουσιανό (και άρα κοινωνικά δαρβινικό, βλ. κεφ. III.2.α): αποτελεί το ιδεολογικό υπόβαθρο της εντατικοποίησης της παραγωγής – αρχής γενομένης από τη γεωργική παραγωγή, ώστε αυτή να καλύψει το οικονομικό πρόβλημα της *σπανιότητας* των αγαθών και της αντιστρόφως ανάλογης αύξησης του παγκόσμιου πληθυσμού. Το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα εξακολουθεί να επικαλείται το μαλθουσιανό επιχείρημα προκειμένου να δικαιολογήσει την παραγωγή και τη δημιουργία τεράστιας υπεραξίας σε πλανητική κλίμακα: πρώτο και χαρακτηριστικό παράδειγμα, αυτό της εντατικοποίησης της γεωργικής παραγωγής. Παραδόξως, ωστόσο, το ζήτημα της πείνας, σε παγκόσμια κλίμακα, δεν έχει λυθεί: Στον αναπτυσσόμενο κόσμο εμφανίζονται κάθε φορά νέες ζώνες υποσιτισμού. Οι αιτίες, βεβαίως, έχουν τις περισσότερες φορές να κάνουν με τις φυσικές καταστροφές και τον πόλεμο. Οι εύθραυστες συνθήκες διαβίωσης των αναπτυσσόμενων πλήττονται έτι περαιτέρω, μαζί με την αγοραστική τους δύναμη και την θέση τους στον πάτο της οικονομικής πυραμίδας. Οι κοινωνικές δομές έχουν διαλυθεί, μαζί με τον μετασχηματισμό των οικονομικών συστημάτων που πασχίζουν να προσαρμοστούν στο παγκόσμιο περιβάλλον. Στο πλαίσιο αυτό οι «αναπτυσσόμενες» κοινωνίες έχουν απεκδυθεί πλήρως αυτού που στη σύγχρονη οικονομία ονομάζεται «διατροφική ασφάλεια» (food security) δηλαδή την εξασφάλιση στοιχειωδών διατροφικών δυνατοτήτων μιας κοινότητας και που έχει να κάνει με τις εγγενείς καλλιέργειες, σε μικρή κλίμακα και με τη δυνατότητα αποθήκευσης των τροφών²²⁵.

²²⁵Το φαινόμενο της πείνας αντιμετώπισε και η Ευρώπη κατά το οδυνηρό της πέρασμα από την γεωργική στην βιομηχανική οικονομία, κατά το 19^ο αιώνα. Το πρόβλημα προσπεράστηκε με την

Και όμως, η τελετουργική προσφορά των *απαρχών του σίτου* από τις διάφορες πόλεις στο ιερό της Ελευσίνας είχε και αυτή την έννοια: αποτελούσαν ένδειξη της διατροφικής τους αυτάρκειας, της δυνατότητάς τους να καλύπτουν τις βασικές ανάγκες των πολιτών τους. Αποτελούσαν επίσης δείγμα της εγχώριας παραγωγής της κάθε πόλης αλλά και των αποθηκευτικών-αποταμιευτικών δυνατοτήτων της. Η συλλογή των *απαρχών* αποτελούσε δείγμα της ποικιλομορφίας αλλά και της ιερότητας της κάθε διαφορετικής συγκομιδής – διαφορετικής έκφρασης της καρποφορίας της γης.

Μια κοινότητα αυτάρκης οφείλει να εξασφαλίζει το *ζην* του ανθρώπου, ώστε να μπορεί στη συνέχεια να προχωρήσει στο *ευ ζην*. Το να διαθέτει, μια ανθρώπινη κοινότητα, πόρους ικανούς να της εξασφαλίζουν την αυτάρκεια, σημαίνει ότι βρίσκεται σε μεγαλύτερη εγγύτητα με τη γη και τους καρπούς της. Κάθε ανθρώπινη κοινότητα διαθέτει έναν βασικό καρπό, ο οποίος αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της διατροφής της: είτε πρόκειται για το μεσογειακό σιτάρι, είτε για το ασιατικό ρύζι ή το αμερικανικό καλαμπόκι, το αφρικανικό φόνιο. Ο βασικός αυτός καρπός αποτελεί το αντικείμενο του μοιράσματος ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας.

Η καλλιέργεια σε μικρότερη κλίμακα, προς εξασφάλιση της αυτάρκειας, αποτελεί βασικό στοιχείο του «ανοδοποιητικού συστήματος» μιας κοινωνίας. Εκ των πραγμάτων, οριοθετεί τον επεκτατισμό και την εξαντλητική εκμετάλλευση της γης στην οποία προβαίνει η σύγχρονη αγροδιατροφική βιομηχανία. Στόχος της τελευταίας είναι κυρίως η επίτευξη τιμής εκτός του ανταγωνισμού και της παραγωγής σε μεγάλες ποσότητες, μέσω της ομοιομορφίας, *απαξιώνοντας* τη μικρή, διαφοροποιημένη παραδοσιακή παραγωγή μικρής κλίμακας των χωρών στις αγορές των οποίων απευθύνεται²²⁶. Οι δυσμενείς επιπτώσεις της αγροδιατροφικής

αποκρυστάλλωση της μετάβασης και της «πρώτης παγκοσμιοποίησης» της οικονομίας. Οι ιστορικοί μαρτυρούν σοβαρές κρίσεις λιμού που σχετίζονται με τη μετατροπή των οικονομιών ορισμένων χωρών της περιφέρειας: για παράδειγμα, μια χώρα σαν την Ινδία, η οποία αναγκάστηκε να αλλάξει ολόκληρη την οικονομία της, με την μαζική παραγωγή βαμβακιού, που όμως στη συνέχεια έπρεπε να μεταφερθεί στη Μεγάλη Βρετανία για μεταποίηση και να επανεισαχθεί ως έτοιμο προϊόν ρουχισμού (Polanyi, 2007, σελ. 157). Οι κρίσεις λιμού έπληξαν την Ινδία καθ' όλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, κρίσεις των οποίων τα ίχνη εξακολουθούν να είναι ορατά σήμερα. Και ακόμη και στην Ευρώπη, έχουμε την περίπτωση της Ιρλανδίας, της οποίας η οικονομία ήταν κατά το παρελθόν ουσιαστικά γεωργική, η οποία αναγκάστηκε να δανείσει το εργατικό δυναμικό της στην εκβιομηχανισμένη Αγγλία.

²²⁶Το εμπόριο της γης και των καρπών της εξαρτάται από την σχέση προσφοράς τροφίμων και την αγοραστική δύναμη των ανθρώπων, οι οποίοι έχουν πλέον αποκτήσει statusοικονομικών παραγόντων. Οι μοναδικές περιπτώσεις όπου αυτό δεν συμβαίνει -με εξαίρεση τα συστήματα κρατικού σχεδιασμού των πρώην κομμουνιστικών καθεστώτων - είναι οι περιπτώσεις όπου τα τρόφιμα προσφέρονται ως

βιομηχανίας, τόσο στην ατομική υγεία όσο και στο ζήτημα της μόλυνσης του περιβάλλοντος και της κλιματικής αλλαγής, έχουν επισημανθεί από τους περισσότερους επιστήμονες²²⁷.

Με τις υποδομές, την κατάκτηση νέων γαιών, τον μετασχηματισμό της κοινωνίας, η Ευρώπη κατάφερε να ξεπεράσει ολοσχερώς το πρόβλημα της πείνας. Ο μετασχηματισμός αυτός συνέβαλε με μια «ανοσοποίηση» (immunization) των δυτικών κοινωνιών και των πολιτικών που εφαρμόζονταν (κυρίως στον τομέα της πρόνοιας και της υγείας). Ως τότε, η πείνα, μαζί με την επιδημία, μας λέει ο Foucault (2004 Α, σελ. 186) αποτελούσαν «τις δύο μεγάλες δραματικές μορφές της σχέσης μεταξύ βιολογικού και ιστορικού, διατηρώντας στη σχέση αυτή το σημάδι του θανάτου»²²⁸. Και οι δυο αυτές μάστιγες μεταφέρθηκαν ωστόσο, στις χώρες της περιφέρειας.

Η διαχείριση της τρέχουσας επιδημίας του κορωνοϊού από τα κράτη αλλά και τις υπερεθνικές οντότητες (ΠΟΥ, ΕΕ) έκανε πολλούς αναλυτές να δουν σε αυτήν την πλήρη εφαρμογή της βιοπολιτικής ανάλυσης του Michel Foucault στις σύγχρονες κοινωνίες, με τον πλήρη έλεγχο από το κράτος των βασικών βιολογικών λειτουργιών της ζωής των πολιτών (Esposito, 2008 & Agamben, 2020). Έμφαση δόθηκε κυρίως στον *τρόπο* της πολιτικής εξουσίας και λιγότερο στα *κίνητρα* : αν δηλαδή ο τρόπος διαχείρισης είχε ως σκοπό την αντιμετώπιση της πανδημίας ή τη χρησιμοποίησε ως αφορμή για την εξασφάλιση μεγαλύτερης εξουσίας ή αν ίσχυαν και τα δυο αυτά, ταυτόχρονα. Οι διαφοροποιήσεις που παρατηρήθηκαν για παράδειγμα ανάμεσα σε χώρες με ευαγγελικό θρησκευτικό υπόβαθρο, όπως οι ΗΠΑ και το Ηνωμένο Βασίλειο ή και η Βραζιλία, χώρες με χριστιανικό ορθόδοξο ή καθολικό υπόβαθρο (Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία), χώρες με λουθηρανικό υπόβαθρο (Γερμανία) ή ανάμεσα σε ασιατικές χώρες όπως η Κίνα και η Ιαπωνία, μας δείχνουν ότι η πανδημία, τουλάχιστον στα πρώτα της στάδια (όπου ο φόβος της άγνοιας ήταν κυρίαρχος), έτυχε διαφορετικής αντιμετώπισης, ανάλογα με την πολιτική

ανθρωπιστική βοήθεια. Η φιλανθρωπία συχνά αντιστάθμισε την αγοραστική ανικανότητα των φτωχών πληθυσμών και καθάρισε τη συνείδηση των πλουσιότερων απέναντί τους.

²²⁷Σχετικά με την οικολογική καταστροφή που επιφέρει η σύγχρονη αγροδιατροφική βιομηχανία και τις επιπτώσεις της βλ. Le Foll, 2010, στο https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-7-2010-0060_EL.pdf

²²⁸«l'épidémie et la famine constituaient les deux grandes formes dramatiques de ce rapport (du biologique et de l'historique) qui demeurait ainsi place sous le signe de la mort»

κουλτούρα, την κομματική ταυτότητα αλλά και τις προσωπικότητες των εκάστοτε ηγετών.

Η διευρυμένη, σύγχρονη παγκοσμιοποίηση καθιστά το «ανοσοποιητικό» σύστημα των εθνών-κρατών διάτρητο, αφού πλέον η κινητικότητα των ανθρώπων των προϊόντων και φυσικά των κεφαλαίων, αποτελεί τον πρώτο, κατεξοχήν κανόνα της οικονομίας. Ακόμα και η ιδέα μιας ανοσοποιητικής ζώνης που θα προστάτευε τις χώρες του κέντρου από τις «αναπτυσσόμενες» χώρες της περιφέρειας φαντάζει πλέον ως μια ουτοπία αφού κάθε μετάλλαξη του ιού αποκτά παγκόσμια εμβέλεια. Εξ ου και οι μεταλλάξεις έπαψαν να ονομάζονται από τον τόπο προέλευσής τους, ώστε να μην στιγματίζονται οι χώρες προέλευσης. Σημαντική μερίδα ωστόσο των πληθυσμών, τόσο στη «Δύση» όσο και στην «Ανατολή», εξακολουθεί να αμφισβητεί τη μάσκα, το εμβόλιο, ακόμα και αυτή την ύπαρξη της πανδημίας. Αν παρατηρήσουμε εκ του σύνεγγυς αυτές τις κοινωνικές κατηγορίες, θα διαπιστώσουμε ότι συχνά η αμφισβήτησή τους συνδέεται είτε με την προσήλωση σε μια εκκλησία, κάποιο δόγμα ή κάποια ιδεολογία ή από το φόβο μιας επιβουλής, μιας συνομοσίας ελέγχου του ατόμου και της κοινωνίας. Και οι δυο αυτές στάσεις είναι ενδεικτικές της αδυναμίας ένταξης του βιολογικού σε μια κοινή κοινωνική – συμβολική πραγματικότητα. Το σώμα, η βιολογική υπόσταση του κάθε ανθρώπου αποτελεί το τελευταίο προπύργιο «ιερότητας» επί της οποίας ο άνθρωπος επιθυμεί να έχει όσο το δυνατόν μεγαλύτερη κυριαρχία.

γ) Η σύζευξη βιολογικού και ιστορικού. Βιολογικό και ιστορικό συζευγνύονται μέσα από τα δραματικά φαινόμενα της πείνας και της επιδημίας, από τις απαρχές της ανθρώπινης ιστορίας: το καταγράφει γλαφυρά ο Θουκυδίδης όταν μιλά για το λοιμό της Αθήνας. Ίσως να είναι για το λόγο αυτό που ο χρησμός του Απόλλωνα μπορούσε να ερμηνευθεί και αυτός διπλά, όπως μας λέει ο πρώτος ιστορικός: κάποιοι είπαν ότι ο Απόλλων μιλούσε για λιμό, άλλοι μίλησαν για λοιμό – όμως συχνά οι άνθρωποι ερμηνεύουν τους χρησμούς κατά το δοκούν (βλ. κεφ. IV.3). Αμφότερες η πείνα και η επιδημία «μολύνουν» την κοινότητα διαλύοντας τον κοινωνικό ιστό και κάθε κοινή μορφή της ιερότητας, ανοίγοντας τους ασκούς της δεισιδαιμονίας.

Τι συμβαίνει λοιπόν σε κοινωνίες αρχαϊκές, όπως εκείνη του Οιδίποδα, όταν η νοσηρή αυτή «σύζευξη του βιολογικού και του ιστορικού» συμβαίνει σε ένα σύστημα, όπου βιολογικό και κοινωνικό συνδέονται και χωρίζονται μέσα από μια

σειρά ιερών, που διασφαλίζουν τη συνοχή της κοινότητας· μια σύζευξη η οποία εντάσσεται όπως προκύπτει από την προηγούμενή μας ανάλυση (κεφ. IV), στο χώρο του ιερού;

Οι διαβατήριες τελετές, οι οποίες σηματοδοτούσαν την άνδρωση των αγοριών (π.χ. κυνηγετική ικανότητα) και την ωρίμανση της γενεσιουργού ικανότητας των νεαρών κοριτσιών, συνιστούν σύζευξη του κοινωνικού με το βιολογικό. Στο ελληνικό κοσμοσύστημα οι διαβατήριες τελετές σηματοδοτούν την ποιητική και την πρακτική ωρίμανση των νέων, με την αριστοτελική έννοια της δημιουργίας – τέχνης, και της συμμετοχής στη λήψη αποφάσεων. Αναμφίβολα, οι διαβατήριες τελετές γιορτάζουν τη γενεσιουργό ικανότητα των νέων.

Αντίστοιχα το τοτεμικό σύστημα των πρώτων («πρωτόγονων») λαών αποτελούσε ένα «μετα-σύστημα» δόμησης κοινωνικών σχέσεων, βασισμένο στην αδελφοσύνη ανάμεσα στα μέλη μιας τοτεμικής ομάδας και ανάμεσα σε αυτά και το τοτέμ. Το σύστημα ρύθμιζε τους βαθμούς συγγένειας και αγχιστείας και παράλληλα δημιουργούσε κατά κάποιο τρόπο μια «μετα-συγγένεια», απαραίτητη για τη συνοχή της φυλής. Τη συνοχή της πόλης και των πολιτών της επεδίωξε και το ελληνικό κοσμοσύστημα, μέσω των τελετών αλλά και του κοσμικού, άτυπου θεσμού της πολιτικής φιλίας (βλ. κεφ. V και VII.2.γ). Σε ένα σύστημα όπως η δημοκρατία, η οικοδόμηση τέτοιων δεσμών είναι απαραίτητη για τη δημιουργία πνεύματος εμπιστοσύνης πέραν των συγγενικών δεσμών της οικογένειας, οι οποίοι χαρακτηρίζουν τα δεσποτικά συστήματα.

Τι συμβαίνει όμως, όταν αυτή η ιερή σύζευξη βιολογικού και κοινωνικού, βασισμένη στη ζωή και τους κύκλους της, διαρρηγνύεται σε ένα πλαίσιο όπως το ελληνικό κοσμοσύστημα;

Στην τραγωδία του Οιδίποδα η σύζευξη βιολογικού και κοινωνικού, υπό το πρόσχημο της νοσηρότητας και του θανάτου, σημειώνεται σε δυο επίπεδα. Πρώτον, στο επίπεδο της οικογένειας, με την υπόθεση της αιμομιξίας. Η αιμομιξία, και μάλιστα ανάμεσα σε μητέρα και τέκνο, μια οικουμενική απαγόρευση, αποτελεί φρικτό παράπτωμα, έγκλημα σε τέτοιο βαθμό που η Ιοκάστη αυτοκτονεί, ο δε Οιδίπους αυτό-τυφλώνεται. Η υπαιτιότητα ή όχι των προσώπων δεν έχει καμία σημασία σε ένα πρώτο στάδιο. Δεύτερο επίπεδο σύζευξης, αυτό της πόλεως με την μάστιγα του λοιμού: ο λοιμός οδηγεί στην πλήρη αποσύνθεση, η πόλη νοσεί

ολόκληρη, σαν ζωντανό πλάσμα, ανθρώπινο. Ο ηγέτης οφείλει να απομακρύνει το μίasma²²⁹.

Ως ηγέτης, ο Οιδίπους πράττει ορθά: απαιτεί τη διαλεύκανση της αλήθειας. Όταν η αλήθεια αποκαλύπτεται, σε όλη της την φρίκη, ο Οιδίπους, παρόλο που δεν γνώριζε και άρα δεν ήταν ένοχος για το μίasma, αν και φορέας αυτού, λειτουργεί με γνώμονα την ατομική ευθύνη: μiasμένος και μiasματικός απομακρύνεται από την πόλη της Θήβας. Ως ηγέτης, ο Οιδίπους επίσης δρα με απόλυτη συνέπεια ως προς αυτά που ο ίδιος προανήγγειλε: διαλευκάνει την αλήθεια και μεριμνά για την τιμωρία του ενόχου.

Η ευθύνη του Οιδίποδα εδώ είναι διπλή, όπως διπλή είναι και η υπόστασή του: ατομική και πολιτική. Ως ηγέτης, οφείλει να μεριμνήσει για την αντιμετώπιση της επιδημίας. Ως άτομο, οφείλει να απομακρυνθεί. Ο κανόνας της φύσης, ο οποίος είναι και οικουμενικός, ανθρώπινος κανόνας, δηλαδή η απαγόρευση της αιμομιξίας, θέτει το όριο στο βασιλιά: είναι το απόλυτο όριο της εξουσίας του. Το ίδιο και ο λοιμός που επικρέμαται σαν απειλή θανάτου πάνω από την πόλη. Ο κανόνας της φύσης και η παραβίαση αυτού θέτει επίσης το όριο στον άνθρωπο: είναι το απόλυτο όριο της ελευθερίας του.

Η διασύνδεση μιας ανθρώπινης *αμαρτίας* (βλ. κεφ. IV.2.α, Αριστοτέλης) με την επιδημία, μιας μορφής ανθρώπινης νοσηρότητας, δεν έχει καμία ορθολογική βάση, παρά μόνο αυτή της ποίησης και του μύθου. Τη συναντάμε ωστόσο και στους πρώτους λαούς, όταν για παράδειγμα ο Kaagen, θυμωμένος με τους ανθρώπους, τους ρίχνει «τα βέλη της αρρώστιας». Αναζητώντας τις πηγές και τα αίτια μιας επιδημίας οι άνθρωποι στρέφονται στους τρόπους διάδρασής τους με το φυσικό περιβάλλον αφού κατά κανόνα ένας ιός, μια επιδημία, γεννιέται μέσα από μια αρχική νοσηρή σύζευξη του ανθρώπινου οργανισμού με το φυσικό περιβάλλον του, η οποία επιτρέπει τη γέννηση και την εξάπλωση του ιού. Η συνηθέστερη προέλευση των ιών, μας λέει η επιστήμη, προέρχεται από μια φυσική εστία η οποία ερχόμενη σε επαφή με τον ανθρώπινο οργανισμό γίνεται μολυσματική²³⁰. Ενστικτωδώς ο αρχαϊκός άνθρωπος αντιλήφθηκε αυτή τη στρεβλή διασύνδεση μεταξύ ανθρώπου και

²²⁹ Αν και ο ίδιος ο Foucault (2020), στα τελευταία του σεμινάρια είχε ανακοινώσει ότι επρόκειτο να ασχοληθεί με το ζήτημα της ζωής, τελικά η ανάλυση του μύθου του Οιδίποδα, στην οποία προβαίνει, έχει να κάνει κυρίως με τη διαδικασία αναζήτηση της αλήθειας από τον ίδιο τον Οιδίποδα, σε σύγκριση με τα χριστιανικά «καθεστώτα αλήθειας».

²³⁰ ΟΗΕ: Οι πανδημίες τείνουν να γίνουν όλο πιο συχνές, όλο και πιο φονικές. Στο <https://www.kathimerini.gr/world/561136072/oie-oi-pandimies-teinoyn-na-ginoyn-olo-pio-sychnes-olo-kai-pio-phonikes/>

περιβάλλοντος ως πηγή της επιδημίας. Η σημερινή επιστήμη, είναι σε θέση να το αποδείξει, καταδεικνύοντας την κατάρριψη των «ανοσοποιητικών ζωνών» που έθεταν τα φυσικά όρια της φύσης ανάμεσα στις ανθρώπινες κοινότητες. Μπορεί επίσης να μας προσφέρει ισχυρά όπλα αντιμετώπισης. Δεν μπορεί ωστόσο να παρέμβει στον τρόπο ζωής μας και διάδρασης με το περιβάλλον μας, διότι αυτή είναι απόφαση πολιτική.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο, το τραγικό σημείο της σύζευξης του βιολογικού και του κοινωνικο-ιστορικού, εντοπίζεται και ο μεγαλειώδης χαρακτήρας του ήρωα Οιδίποδα: η φύση θέτει το απόλυτο όριο της ελευθερίας του και το όριο αυτό είναι ταυτόχρονα βιολογικό και πολιτικό. Θέτοντάς ο ίδιος τον εαυτό του στο όριο, ο Οιδίπους γίνεται *ιερός* (βλ. κεφ. IV).

δ) Φιλοξενία. Αυτή η τραγική συνειδητοποίηση των ορίων της ανθρώπινης ελευθερίας είναι και αυτή που αποπειράται να θεραπεύσει ο Σοφοκλής στη δεύτερη Οιδιπόδεια τραγωδία, επί Κολωνά: μια άλλη πόλη, δημοκρατική, η πόλη της Αθήνας, θα προσφέρει τη φιλία της στον τραγικό ήρωα: η φιλοξενία, μας λέει ο Αριστοτέλης, ανήκει στην κατηγορία της φιλίας, όπου αποτελεί κατ' εξοχήν έκφραση της πολιτικής φιλίας. Ο Αριστοτέλης (4^{ος} αι. π.Χ./2006 Α, 1156a -31) κατατάσσει τη φιλοξενία σε ένα είδος ανταποδοτικής φιλίας, αφού λέει ότι αυτή ανήκει στην κατηγορία της φιλίας όσων ελπίζουν ότι θα έχουν κάποιο αγαθό από αυτή (γάρ εισιν ήδεϊς ἐφ' ὅσον ἐλπίδας ἔχουσιν ἀγαθοῦ. εἰς ταύτας δὲ καὶ τὴν ξενικὴν τι θέασιν).

Η Αθήνα προσφέρει φιλοξενία, ο Οιδίπους προσφέρει ευλογία για την Αθήνα. Η Δήμητρα προσφέρει φροντίδα τροφού στη βασιλική οικογένεια της Ελευσίνας που τη φιλοξενεί. Ο Διόνυσος φέρνει στη Θήβα το κρασί. Προηγείται και προΐσταται η προσφορά της φιλοξενίας. Ύστερα, ο φιλοξενούμενος, προσφέρει μια ανταπόδοση, ανάλογη με τις δυνατότητές του. Η ανταποδοτική λειτουργία της φιλοξενίας δίνει αναγνώριση σε αυτόν που φιλοξενεί και ευγένεια (η αξιοπρέπεια) σε αυτόν που φιλοξενείται. Ο ξενιστής ωστόσο αρχικά δέχεται τον ξένο χωρίς να ζητήσει αντάλλαγμα. Έχει όμως μέσα του την ελπίδα, ότι κάτι καλό θα λάβει από τη κίνηση του αυτή.

Στις σύγχρονες κοινωνίες η φιλοξενία, σε επίπεδο πολιτικό, στον ξένο, προσφέρεται είτε με όρους οικονομικούς είτε με όρους φιλανθρωπίας. Στην πρώτη περίπτωση η σχέση είναι βασισμένη πάνω σε ένα αμοιβαίο συμφέρον. Στη δεύτερη,

πρόκειται για ηθική υποχρέωση ή αντίθετα, όπως συμβαίνει συχνά στην περίπτωση των προσφύγων, για «μίσμα» το οποίο συγκεντρώνει πάνω του όλους τους φόβους μιας κοινωνίας. Τότε ο πρόσφυγας, ο σύγχρονος homo sacer (βλ. κεφ. IV.2.γ), γίνεται, πράγματι, ένα απρόσωπο υποκείμενο, χωρίς ταυτότητα, χωρίς ιδιότητες άλλες από αυτές του ξένου.

Οι σύγχρονες κοινωνίες μπορούν να συλλάβουν την φιλοξενία υπό όρους οικονομικούς, αυτούς του μετανάστη, όχι όμως υπό όρους ανταλλάγματος. Ακόμη και αν οι χώρες αυτές θα μπορούσαν να κερδίσουν από μια μορφή φιλοξενίας, η οποία να προϋποθέτει την αντίστοιχη αποδοχή εκ μέρους του φιλοξενούμενου, των στοιχειωδών αρχών που διέπουν τη φιλοξενούσα χώρα ή κοινότητα, τις περισσότερες φορές δεν το πράττουν. Διότι οι ξένοι, οι πρόσφυγες, είναι οι καταλληλότεροι αποδιοπομπαίοι τράγοι για να εκτονωθεί το αίσθημα απώλειας της ταυτότητας των σύγχρονων κοινωνιών. Αντίθετα, η ανεξέλεγκτη, μαζική υποδοχή μεταναστών από μια χώρα χωρίς τις υποδομές, την κατάλληλη προετοιμασία, την επιθυμία προσαρμογής με τη συνεπαγόμενη *κοινωνία αξιών* από πλευράς τους, καθώς και τη δυνατότητα κάποιου είδους ανταπόδοσης μπορεί επίσης να οδηγήσει στη διάλυση ενός αποδυναμωμένου και εύθραυστου κοινωνικού ιστού..

Ο Οιδίπους πολιτογραφείται Αθηναίος πολίτης την ύστατη στιγμή, όπου τελετουργικά οδηγείται στο μνήμα του στη νέα του πατρίδα. Μπορεί τώρα να ξεκουραστεί. Στο μακρύ ταξίδι της εξορίας του είναι άπολις, πλάνης, φαρμακός. Η περιπέτειά του, είναι μια περιπέτεια αναζήτησης της ταυτότητας, ανάμεσα στο αναπόδραστο της Φύσης και της Μοίρας. Η Φύση θέτει το αδιάρρηκτο όριο – ένα όριο οικουμενικό, κοινό σε όλη την ανθρωπότητα - στον κλειστό, αιμομικτικό χαρακτήρα των βασιλικών οικογενειών. Η Μοίρα οδηγεί σε μια καταλυτική τυχαιότητα, που θέλει τον Οιδίποδα βασιλέα. Βρισκόμαστε στο πέρασμα από τον οίκο στην πόλη και από εκεί στη δημοκρατία. Η ποίηση αναλαμβάνει να υφάνει και πάλι, μέσα από τη μνήμη της εποχής των ηρώων, τα συνεκτικά νήματα της κοινωνίας.

ε) Το σύγχρονο σύνδρομο του Οιδίποδα. Ο Οιδίπους παραμένει ιερός, καθώς δεν κατάφερε να περάσει ομαλά, μέσα από τα τρία στάδια της βιολογικής – κοινωνικής του εξέλιξης: βρεφική, ενήλικη και γηραιά ηλικία. Είναι τα στάδια που περιγράφει το αίνιγμα της Σφίγγας (Graves, 1955/1979 Β, σελ. 11). Βρέφος ακόμα, χωρίστηκε από την αρχική μήτρα. Μη γνωρίζοντας την βιολογική του ταυτότητα,

θανάτωσε τον πατέρα του και επέστρεψε στη αρχική μήτρα, αυτή της βιολογικής του μητέρας. Στη μηδενική ηλικία. Από εκεί, η τραγωδία τον έφερε στην ώριμη ηλικία σοφό, προφήτη, έχοντας πάρει το μάθημα της *αμαρτίας*.

Ο σύγχρονος άνθρωπος παραμένει συχνά εγκλωβισμένος στο λεγόμενο «οιδιπόδειο σύμπλεγμα», αδυνατώντας να καταστήσει υγιείς, στέρεες εξωγαμικές σχέσεις: αποκομμένη από τους ρυθμούς της φύσης, η σύγχρονη κοινωνία, δεν προβλέπει καμία διαβατήρια τελετή ή διαδικασία η οποία να σηματοδοτεί την έξοδο από τον κλειστό περιβάλλον της οικογένειας και την είσοδο στον ενήλικο βίο και στη γενεσιουργό ικανότητα. Το πέρασμα αυτό συμβολίζεται μέσα από τα διάφορα στάδια της κοινωνικής εξέλιξης του ατόμου (σχολείο- επιμόρφωση/σπουδές- επαγγελματική κατάρτιση, στρατιωτική θητεία) ωστόσο τελείται ασύμμετρα και αποσπασματικά (ανάλογα με το φύλο, την κοινωνική ομάδα, τη σχέση με το περιβάλλον και την κοινότητα).

Είναι όμως η εφηβεία η εύθραυστη αυτή ηλικία όπου ο νέος άνθρωπος αναζητά ταυτότητα, χωρισμό από τον κλειστό κύκλο της οικογένειας, επιβεβαίωση της προσωπικής του ταυτότητας και ένταξη σε μια άλλη αυτόνομη σφαίρα. Οι σημερινοί έφηβοι αναζητούν την εικόνα τους μέσα στα ψηφιακά κοινωνικά δίκτυα και σε αυτά την προβάλλουν. Τα ψηφιακά δίκτυα γνέθουν σήμερα το «νήμα που συνδέει» - ή μάλλον, *δικτυώνει* τους νέους της σύγχρονης κοινωνίας: προσφέρουν πληροφόρηση, κοινωνική διασύνδεση, χρήμα. Τα δίκτυα αυτά ωστόσο είναι ελεγχόμενα και κυβερνώνται από επιχειρηματική λογική. Επίσης υποβάλλουν τους χρήστες σε μια ομοιομορφία, όσον αφορά στους τρόπους έκφρασης, μέσω της ψηφιακής πλατφόρμας. Τα ψηφιακά δίκτυα έχουν το δικό τους χρόνο που δεν έχει σχέση με τους χρόνους της φύσης. Είναι αποκομμένα και ανεξάρτητα από το φυσικό περιβάλλον των χρηστών τους. Είναι πλανητικά. Ο χρόνος τους ρυθμίζεται μέσα από τη ροή της πληροφορίας. Με αυτή την έννοια, τα ψηφιακά δίκτυα είναι μεν πολύτιμα είναι δε αποσπασματικά, κυρίως όταν δεν συμπληρώνονται από ένα φυσικό πλαίσιο, ένα απτό, υλικό υπόβαθρο, μια από κοινού εμπειρία της συμβολικής λειτουργίας. Χωρίς το πέρασμα από την φαντασία στη συμβολική λειτουργία και από εκεί στην εμπειρία μιας ολότητας, οποιαδήποτε ιδέα, ομάδα, έκφραση, δεν θα αποκτούσε ποτέ το χαρακτήρα της *πράξης*, ως μιας φυσικής κίνησης η ενέργεια της οποίας επιστρέφει στο υποκείμενο της δράσης (βλ. κεφ. VII.2.β). Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης δεν μπορούν παρά να είναι ένα *μέσον* μιας πολιτικής πράξης, μιας κοινότητας πολιτικών

υποκειμένων – υποκειμένων δηλαδή τα οποία σκέπτονται με άξονα την πόλη και δρουν στο πλαίσιο αυτής.

Η σχέση με την οθόνη είναι κατοπτρική, πολλαπλασιαστική και μπορεί να λάβει τα χαρακτηριστικά νεύρωσης. Ο κάθε ένας μπορεί να προβάλλει λιγότερο ή περισσότερο τον εαυτό του, χωρίς τον απαραίτητο «έλεγχο πραγματικότητας» (reality check). Στον παραμορφωτικό καθρέφτη των μέσων μαζικής δικτύωσης, το χάσμα ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό, παγιώνεται.

στ) Ανάμεσα σε επιβίωση και ιερότητα: οι σύγχρονες πλανητικές εντάσεις.

Πρέπει να θυμόμαστε ότι η απαραίτητη μεταμόρφωση του ανθρώπου δεν μπορεί να σχεδιαστεί "από πάνω" - θα προχωρήσει μόνο στο βαθμό που τα ίδια τα άτομα θα αλλάξουν. Μια προοδευτική εκπαίδευση μπορεί να λειτουργήσει καταλυτικά σε μια τέτοια τροπή. Είμαι πεπεισμένος ότι η πρώιμη έκθεση των νέων μας στις έννοιες (ή θεματικές) και τα ευρήματα της ανθρωπολογίας -που κάποιιοι από εμάς υποστηρίζουμε- θα μπορούσε να παίξει καθοριστικό ρόλο σε αυτή τη διαδικασία. Μια καλύτερη κατανόηση της φύσης του πολιτισμού και του ανθρώπου μέσα σε αυτόν, θα δημιουργούσε μια πιο οξεία επίγνωση της ελευθερίας του ανθρώπου και θα προωθούσε τις ορθολογικές και δημιουργικές αποφάσεις. (Salzmann, 1962)

Στην αφομοιωτική «κυβερνητικότητα» αντιστέκεται ένας άλλος παράγοντας: εκείνος των ιδιαίτερων «ιεροτήτων»: το θρήσκευμα, το έθνος, το κόμμα, το κίνημα, η ποδοσφαιρική ομάδα. Ακόμα και αν η βιοπολιτική, ασχολείται με την υπολογίσιμη, υλική επιβίωση το ανθρώπου, στην πραγματικότητα δεν αφίσταται του ιερού: η ανάγκη του ανθρώπου για ιερότητα, υπό την έννοια της σύνδεσης με ένα όλον, εξακολουθεί να υποφώσκει, λαμβάνοντας μορφές αντιστρόφως ανάλογες από την ίδια (τη βιοπολιτική): η θρησκεία στέκεται στον αντίποδα του ορθολογικού αθεϊσμού, το έθνος ανθίσταται στην αποσπασματική, κοινωνικά άνιση πολυπολιτισμικότητα, το κόμμα εξασφαλίζει την προσάρτηση σε μια ιδεολογική κοινότητα βασισμένη στα διάφορα κοινωνικά συμφέροντα που εξακολουθούν να υποφώσκουν στη σύγχρονη κοινωνία. Το κίνημα αντιδρά στην πολιτική παθητικότητα του homo economicus και στην χρήση της νόμιμης βίας από το κράτος (Weber, 1985, σ. 96).

Ακόμα και όταν έχει εξασφαλίσει τις συνθήκες μιας ασφαλούς επιβίωσης, ο άνθρωπος δεν χάνει την ανάγκη του να ανήκει σε μια ολότητα, κάτι πέρα από αυτόν που όμως τον ενώνει με τους άλλους. Είναι η ίδια ανάγκη που προκύπτει από το

άγχος του θανάτου, της απώλειας της ταυτότητας, της εξαφάνισης από το βλέμμα των άλλων. Της απόλυτης ιδιοτελείας. Ο άνθρωπος πασχίζει να καλύψει το «ποιητικό κενό» - δηλαδή το κενό ανάμεσα στον άνθρωπο και στον κόσμο (βλ. κεφ. III.1.γ) χτίζοντας νέα τείχη υποκειμενικότητας, μέσα από κλειστές σφαίρες ύπαρξης που τον εντάσσουν σε μια κοινότητα, γλωσσική, διαδικτυακή, θρησκευτική, κομματική. Τις σφαίρες αυτές θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως σφαίρες «κλειστές», υπό την έννοια ότι ανθίστανται σθεναρά στην προσέγγιση του *άλλου*, του *ξένου* από αυτές, από φόβο μήπως διαλυθεί η δική τους, εύθραυστη ενότητα: αυτός ο φόβος αιτιολογεί τα φαινόμενα του φανατισμού, του φονταμενταλισμού, της ξενοφοβίας. Απέναντι στην «υλική επιβίωση» που επιδιώκει να προσφέρει η σύγχρονη βιοπολιτική, αντιτάσσεται η «συμβολική επιβίωση» της ατομικής ταυτότητας μέσα από την εγγραφή σε μια κοινότητα. Σε περιόδους κρίσης, τις οποίες συχνά η βιοπολιτική αδυνατεί να προβλέψει και άρα να αντιμετωπίσει (π.χ. οικονομική, υγειονομική κρίση), η ανάγκη για μια άλλου είδους «συμβολική επιβίωση» (π.χ. έθνος, θρησκεία κτλ) εντείνεται, σαν ένα αντίδοτο στην ανασφάλεια και το φόβο εξαφάνισης από τον κόσμο.

Στην παγκόσμια σφαίρα, η ένταση ανάμεσα σε επιβίωση και ιερότητα, εκφράζεται μέσα από ένα φαινόμενο που χαρακτηρίστηκε ως «σύγκρουση των πολιτισμών». Ο χαρακτηρισμός αυτός ωστόσο, καλύπτει τις εσωτερικές εντάσεις που σημειώνονται εντός των «επιμέρους» πολιτισμών, ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές, εθνοτικές, θρησκευτικές ομάδες²³¹. Αντιλαμβάνεται τη σύγκρουση υπό όρους πολιτισμού αγνοώντας τη βαθειά κρίση που αντιμετωπίζουν εντός τους οι δυτικές κοινωνίες. Αγνοεί το οικονομικό-ιστορικό – πολιτικό υπόβαθρο των διεθνών εντάσεων ανάμεσα σε χώρες του κέντρου και της περιφέρειας, τον ανταγωνισμό και τα παιχνίδια εξουσίας ανάμεσα σε «Δύση» και «Ανατολή», «Βορρά» και «Νότο». Αγνοεί επίσης, το «γεωφυσικό» υπόβαθρο των εντάσεων, δηλαδή το γεγονός ότι η ριζοσπαστικοποίηση των ιδιαίτερων εθνοτικών, θρησκευτικών, ιδεολογικών και άλλων ταυτοτήτων συχνά σχετίζεται και με την αλλοτρίωση των υποκειμένων από την ίδια τους τη γη : τα εδάφη τους, τους φυσικούς πόρους και το περιβάλλον στο οποίο διαβιούν.

Κορυφαία έκφραση αυτής της έντασης είναι ο ισλαμικός φονταμενταλισμός. Ο μουσουλμανικός κόσμος τον ονομάζει «ιερό πόλεμο»: τζιχάντ. Η αντίδραση στην αποικιοκρατία και την μετα-αποικιοκρατία (post-colonialism) με τις διαφορετικές της

²³¹ Δεν είναι τυχαίο ότι σε μια κοινωνία όπως αυτή των ΗΠΑ, της ηγετικής χώρας του σύγχρονου παγκόσμιου συστήματος, βρίσκει κανείς τις πιο ακραίες εκφράσεις θρησκευτικού φανατισμού, φυλετισμού και συνωμοσιολογίας.

μορφές (εκμετάλλευση φυσικών πόρων των πρώην αποικιών, έμμεση ή άμεση πολιτική κηδεμονία κτλ) διοχετεύθηκε στα φαινόμενα του θρησκευτικού φονταμενταλισμού, του εθνικισμού και του φυλετισμού, ανάμεσα στις διαφορετικές εθνότητες των σύγχρονων μετα-αποικιακών κρατών. Όλα τα κράτη δεν συμπίπτουν με τις επιμέρους κοινότητες που υπάρχουν εντός των συνόρων τους. Τα ίδια τα κράτη, βασισμένα στην εξουσία, δεν συνιστούν από μόνα τους συμβολικές κοινότητες, αλλά πλαίσια μέσα στα οποία διαβιούν λαοί οι οποίοι ορίζονται μέσα από τη γλώσσα, τη θρησκεία, τα ήθη και τα έθιμα ή την πολιτική τους κουλτούρα. Κατεξοχήν μονάδες άσκησης της βιοπολιτικής αλλά όχι μοναδικές, σε έναν κόσμο διαρκώς αλληλοεξαρτώμενο από υπερεθνικές μορφές εξουσίας, τα σύγχρονα κράτη καλούνται να διαχειριστούν όχι μόνο τις οικονομικές, «βιοπολιτικές» ανάγκες των πληθυσμών τους αλλά και την «ανάγκη» των πολιτών τους για ιερότητα.

Η μεγαλύτερη πρόκληση και συνάμα ειρωνεία απέναντι στη σύγχρονη βιοπολιτική εξουσία είναι το φαινόμενο της τρομοκρατίας. Η τρομοκρατία είτε ως τέτοια, είτε ως χαρακτηρισμός που αποδίδεται για παράδειγμα στην άνιση μάχη ανάμεσα σε κρατικές στρατιωτικές μηχανές και εθνικές μειονότητες, εμπαιίζει αυτήν ακριβώς την ανάγκη που καλύπτει η βιοπολιτική εξουσία: την επιβίωση. Ακραία της έκφραση - οι επιθέσεις αυτοκτονίας. Όταν ένας άνθρωπος, στο όνομα ενός θεού, μιας ιδέας ή μιας εθνικής ταυτότητας θέτει σε κίνδυνο την ίδια του τη ζωή για να πλήξει θανάσιμα μια κοινωνία τότε η κοινωνία αυτή οφείλει αφενός να οχυρωθεί, αφετέρου να διερωτηθεί ως προς τους λόγους για τους οποίους απειλείται. Ο τρομοκράτης είναι συνήθως ανώνυμος έως ότου πραγματοποιήσει την δολοφονική αυτοκτονία. Φέρει μόνο την ταυτότητα του μηνύματος το οποίο ακολουθεί την επίθεση. Ο σχεδιασμός, η γλώσσα της επίθεσης παραπέμπει στη γλώσσα των συμβόλων, όπως συνέβη με τις επιθέσεις στους Δίδυμους Πύργους, όπου ακόμη και η ημερομηνία (11/9) παρέπεμπε σε μια θανατηφόρα, φριχτή τελετουργία ²³².

5. Μνήμη και ανάμνηση

²³²Στην αντίληψη των τζιχαντιστών που εκτέλεσαν τη δολοφονική επίθεση, όπως και του ηγέτη τους, η ημερομηνία αυτή ήταν συμβολική, καθώς στις 11 Σεπτεμβρίου του 1683 ο βασιλιάς της Πολωνίας απέκρουσε τον Οθωμανικό στρατό, ο οποίος επιχειρούσε να καταλάβει τη Βιέννη. Παράλληλα συμβόλιζε κι ένα σημείο καμπής για τον οθωμανικό επεκτατισμό, δηλαδή την αρχή της επικράτησης της δύσης και του χριστιανισμού έναντι του Ισλάμ. (βλ. Hudson, J. – How jihadists schedule terrorist attacks, στο <https://foreignpolicy.com/2013/05/03/how-jihadists-schedule-terrorist-attacks/>)

Ο δυτικός κόσμος δεν έχει πάψει να ενδιαφέρεται για πόλεις με ιστορική, συμβολική σημασία, όπως η Ρώμη, η Κωνσταντινούπολη, η Ιερουσαλήμ, η Αθήνα. Αν σταθούμε στις δυο τελευταίες θα παρατηρήσουμε ότι παρά το μικρό τους μέγεθος έχουν μπει στο μεγεθυντικό φακό της σύγχρονης μαζικοποιημένης επικαιρότητας. Η Ιερουσαλήμ, μήτρα των τριών μεγάλων μονοθεισμών, του ιουδαισμού, του χριστιανισμού και του ισλάμ, αποτελεί μια μικρογραφία των εντάσεων που διευρύνονται σε πλανητικό επίπεδο, ανάμεσα σε ισλαμικό, αραβικό, χριστιανικό, ευαγγελικό κόσμο. Το παλαιστινιακό ζήτημα έχει εξάλλου συνδεθεί με άλλα, ανά τον κόσμο εθνικοαπελευθερωτικά και λαϊκά κινήματα. Η διαμάχη για την Ιερή Πόλη (Ιερουσαλήμ) αντικατοπτρίζει την αγωνία της σύγχρονης ηγεμονίας να διατηρεί αυτή την μήτρα του ιερού υπό τον έλεγχό της.

Η Αθήνα από την άλλη πλευρά, σύμβολο του δυτικού πολιτισμού, με τα μνημεία ακρωτηριασμένα, διασκορπισμένα στα μουσεία του κόσμου, έγινε το θέατρο της πρώτης μεγάλης οικονομικής κρίσης σε επίπεδο δυτικού έθνους-κράτους την εποχή της παγκοσμιοποίησης. Η ομώνυμη πόλη της αριστοτελικής *αυτάρκειας* απείχε έτη φωτός από τη σύγχρονη Αθήνα της οικονομικής κρίσης, οι πολίτες της οποίας αντιμετώπισαν οι ίδιοι το ζήτημα της επιβίωσης.

Η Αθήνα παραμένει πόλη συμβολική ως προς την πολιτιστική ταυτότητα του δυτικού κόσμου. Παρόλο όμως που ζει περιτριγυρισμένη από τα απομεινάρια της αρχιτεκτονικής του ιερού του ελληνικού κοσμοσυστήματος, η σύγχρονη Αθήνα βλέπει μόνο την αρχαιολογική επιφάνεια, ενώ το σύγχρονο κέντρο της (πλατεία Συντάγματος) τοποθετείται στα μετώπισθεν του Παρθενώνα. Τα δυο ιερά ποτάμια της, ο Κηφισός και ο Ιλισσός, τα οποία κοσμούσαν τα αετώματα του Παρθενώνα, έχουν καλυφθεί με ασφάλτο, προκειμένου να καταστήσουν δυο κομβικές λεωφόρους της σύγχρονης πόλης.

Ο δρόμος προς την Ελευσίνα, η Ιερά Οδός, έχει χάσει κάθε ίχνος της παλιάς ιερότητας. Ο δρόμος προς την Ελευσίνα οδεύει προς το άλλοτε βιομηχανικό κέντρο της χώρας, το οποίο σήμερα βρίσκεται σε παρακμή. Από τον εκτενή αρχαιολογικό χώρο, με το Ιερό της Δήμητρας, το θέατρο, το στάδιο, έχουν διασωθεί μόνο ερείπια του αρχαίου ναού, των Προπυλαίων και του Τελεστηρίου – μια μικρή έκταση που εκτείνεται περίξ του γυμνού σπηλαίου το οποίο αγκάλιαζε το Πλουτόνιο. Το αρχαίο σπήλαιο δεσπόζει σαν ένα άγρυπνο βλέμμα πάνω στο ευρύτερο εκβιομηχανισμένο τοπίο. Πάνω στο σπήλαιο, ένα ορθόδοξο εκκλησάκι, ίσα – ίσα καλύπτει το πλάτωμα κάτω από το οποίο στέκεται η οροφή του σπηλαίου του Άδη· η Παναγία

Μεσοσπορίτισσα. Η σπορά βρίσκεται κάπου στη μέση της το Νοέμβριο, μήνα εορτασμού της χριστιανικής θεάς. Το θηλυκό αρχέτυπο στη χριστιανική του μορφή, ενθυμείται την αρχαία του υπόσταση. Η γη – τροφός, μητέρα των σπόρων, εξακολουθεί να κατοικεί, εκεί όπου κάποτε απλωνόταν ξανθιά η γη.

Το θηλυκό αρχέτυπο είναι διαχρονικό. Από την Αθηνά και τη Δήμητρα, στην Παναγία, στη Μαντόνα, την Σάκτι, την Ίσιδα. Είναι συνδεδεμένο με τη γη, είναι χθόνιο. Είναι τόπος προέλευσης και τόπος επιστροφής των ανθρώπων. Είναι γενεσιουργό, αλλά φέρει μέσα του και το θάνατο. Έτσι και ο χριστιανικός ναός, κάθετα πάνω από τη σπηλιά του Άδη. Η σπηλιά αυτή, είναι αρχαιότερη από την Παναγία και από την Δήμητρα. Απηχεί την πρώτη αυτή λατρεία των νεκρών, στα βάθη των σπηλαίων. Αποτελεί τόπο ανάπαυσης των προγόνων και σημείο πρόσβασης στην γενεσιουργό δύναμη του ιερού, στη βαθύτερη μήτρα.

Η ανάμνηση της πρώτης ανθρωπότητας είναι και η ανάμνηση της γενεσιουργού σχέσης του ανθρώπου με τη φύση. Σε αυτή τη σχέση, βιολογικό και κοινωνικό συναρθρώνονται, μέσα από τη συμβολική λειτουργία. Κάθε σταθμός στον κύκλο της ζωής, γέννηση, σίτιση, ανάπτυξη, ενηλικίωση, αναπαραγωγή, θάνατος, πλαισιώνεται από το πέπλο της ιερότητας. Η ίδια αυτή η διαδικασία διατήρησης και ανάπτυξης της ζωής, μέσω της σίτισης και της στέγης που ονομάζουμε επιβίωση, καλύπτεται από ένα πέπλο ιερότητας: οι αναπαραστάσεις κυνηγιού, είναι αναπαραστάσεις του κύκλου της ζωής τόσο υπό την ζωική όσο και υπό την πνευματική – σαμανιστική τους λειτουργία: το ζώο προσφέρει ταυτόχρονα σίτιση, ένδυση αλλά και πρόσβαση σε μια άλλη διάσταση, τη διάσταση της «εξόδου» από τη ζωή, την οποία σηματοδοτεί η θυσία του και την επιστροφή σε αυτήν, μέσω της ζωτικής ορμής.

Η σχέση των πρώτων ανθρώπων με τη γη είναι μια σχέση συμβιωτική. Αυτή η σχέση, όπως είδαμε χαρακτήρισε τη ζωή των ανθρώπων για χιλιετίες. Ίχνη αυτής της πρώτης ανθρωπότητας, οι δημιουργίες της πρώτης έκφρασης της συμβολικής λειτουργίας: οι σπηλιές του Chauvet, της Altamira, των Tsodillo Hills ή του uKhahlamba Drakensberg Park της Νοτίου Αφρικής, η Cueva de lasmanos (το σπήλαιο των χεριών) της Αργεντινής, τα πετρογλυφικά της Αυστραλίας και της Βορείου Αμερικής. Τα πετρογλυφικά που σταδιακά ανακαλύπτονται σε ολόκληρο τον πλανήτη, μαρτυρώντας μια κοινή ρίζα, μια κοινή μήτρα της ανθρωπότητας: την Αφρική. Η πρώτη κατάκτηση, αυτή της καλλιέργειας της γης και της δυνατότητας εγκατάστασης, οδήγησε στη δημιουργία των λίθινων μνημείων του Stonehendge, του

Chatalkuyuk ,του Gobekli Tepe, του Mehrgrarh, του Tell es-Sultan. Τα μνημεία αυτά είναι τόποι του ιερού καθώς συνδέουν τον άνθρωπο με τη γη, τους νεκρούς και τα ουράνια σώματα. Είναι επίσης τόποι μνήμης, όπως το μαρτυρεί και η λέξη καθώς κατασκευάστηκαν για να διαρκέσουν αιώνια, τόσο όσο τα ίδια τα υλικά από τα οποία κατασκευάστηκαν.

Η αρχιτεκτονική του ιερού αντικατοπτρίζει τόσο την ποιητική σχέση του ανθρώπου με την ολότητα, όσο και τη δομή της κοινωνίας την οποία εκφράζει. Η πρόσβαση στο ιερό δεν υπήρξε ίδια σε όλες τις κοινωνίες, ούτε το ίδιο ανοικτή σε όλα τα μέλη τους. Η αρχαιολογία ωστόσο μας δίνει σήμερα τη δυνατότητα να αναπαραστήσουμε τις αρχαίες αυτές κοινωνικές δομές και να έχουμε πρόσβαση στους ιερούς χώρους τους (μέσα ωστόσο από το πρίσμα της ίδιας της αρχαιολογίας), ανεξάρτητα από την κοινωνική μας θέση. Η αρχιτεκτονική του ιερού εκτείνεται μαζί με το φυσικό περιβάλλον και όχι επί το φυσικού περιβάλλοντος. Το ιερό θέτει τα όρια και ταυτόχρονα ορίζει το χώρο πέριξ του οποίου θα αναπτυχθεί μια κοινότητα. Το ιερό είναι κοινό: δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί, ανήκει σε όλους. Όλους όσους σέβονται τον ιερό χαρακτήρα του.

α) Η αρχαιολογία ως διαδικασία ανάμνησης. Αναζητώντας τα σημεία επαφής μεταξύ της αρχαιολογίας και της ανθρωπολογίας, ο βρετανός ανθρωπολόγος Tim Ingold εστιάζει στην *χρονικότητα του τοπίου* μέσα από την έννοια της «προοπτικής κατοίκησης σύμφωνα με την οποία το τοπίο συγκροτείται ως διαρκής καταγραφή και μαρτυρία της ζωής και των έργων προηγούμενων γενεών που έχουν κατοικήσει σε αυτό και, με αυτό τον τρόπο έχουν αφήσει εκεί κάτι από τον εαυτό τους». (Ingold, 2016, σελ. 168)

Τέτοια μνημεία βρίσκονται σε κάθε γωνιά της γης. Η αρχαιολογία μας βοηθά να ανακτήσουμε τη σχέση του αρχαϊκού ανθρώπου με το ιερό, όπως αυτή αναπτύχθηκε γύρω από τον τόπο του ιερού. Για να την κατανοήσουμε, πρέπει να εισχωρήσουμε στο χώρο του μύθου. Οι αρχαίοι ελληνικοί ναοί είναι θεμελιωμένοι εντός του περιβάλλοντος στο οποίο βρίσκονται, επικοινωνούν με αυτό. Οι κiónές τους, αποτελούν σημεία σύζευξης του φυσικού και του ανθρώπινου κόσμου: είναι τα «νήματα» του ιερού. Οι βράχοι τους οποίους κοσμούν αποτελούν αναπόσπαστο μέρος τους. Μέσα από τις πτυχώσεις τους η φαντασία των ανθρώπων μπορεί να δει τις μορφές των θεών, στα εσωτερικά τους δώματα κρύβονται τα οστά των προγόνων. Οι αρχαίοι ελληνικοί ναοί μαρτυρούν τις τελετές τους μέσα από αναπαραστάσεις στα

πολυάριθμα σκεύη, αγγεία, αγάλματα. Τα ερείπιά τους αποτελούν *σήματα* που μας καλούν να φανταστούμε τη σχέση των δημιουργών τους με το ιερό. Τους μύθους τους μας διηγούνται οι στίχοι των ποιητών, όσοι τουλάχιστον διεσώθησαν.

Η σχέση του σύγχρονου ανθρώπου με τους αρχαιολογικούς χώρους, είναι ανάλογη με τη σχέση του με τη γνώση, ως πληροφορία η οποία μεταφέρεται μέσα από το φίλτρο της επιστήμης της αρχαιολογίας. Η επιστήμη καλύπτει το «κενό» ανάμεσα στα «σήματα» των αρχαίων ναών, με τρόπο σχολαστικό, πληροφοριακό αφήνοντας ελάχιστο, ή καθόλου χώρο στη φαντασία του επισκέπτη. Στέκεται στην τεχνοτροπία, στα υλικά, στις ημερομηνίες αλλά ελάχιστα ενδιαφέρεται για τη σχέση του ναού με το φυσικό περιβάλλον ως ένα αναπόσπαστο όλον. Η ποιητική διήγηση του μύθου, η τελετουργική αναπαράσταση, τίθενται εκτός του αποστειρωμένου - ή αντίστροφα, του εγκαταλελειμμένου - αρχαιολογικού χώρου.

Η εικόνα των αρχαιολογικών χώρων αποτελεί αντανάκλαση της σχέσης του σύγχρονου ανθρώπου με την αρχιτεκτονική και το φυσικό περιβάλλον του: έμφαση δίδεται στο κτίριο και όχι στη θέση στην οποία βρίσκεται ούτε στον τρόπο με τον οποίο συμβολίζει την ιερότητα. Έμφαση δίνεται λοιπόν σε μια μορφή αποστειρωμένης γνώσης και όχι σε μια μορφή μάθησης, βασισμένη στη *μνήμη*. Η μνήμη, όπως η *Μνημοσύνη* των ορφικών, είναι η προσπάθεια της φαντασίας να επανασυνδέσει τα χαμένα κομμάτια αυτού του παζλ που ονομάζεται αρχαιολογικός χώρος. Για να έχει νόημα μια τέτοια απόπειρα, ο επισκέπτης θα πρέπει να μπει, έστω και για λίγο, στο ρόλο του αρχαιολόγου όταν αυτός προσπαθεί να επανασυνδέσει τους χαμένους κρίκους της αλυσίδας και να αναβιώσει, μέσα από τα *σήματα*, έναν αλλοτινό τρόπο ζωής.

Πέραν από το να είναι χώροι γνώσης, οι αρχαιολογικοί χώροι είναι χώροι μνήμης μιας άλλης σχέσης της ανθρωπότητας με το περιβάλλον. Όχι μόνο διότι μας δίνουν τα *σήματα* αυτής της σχέσης – μιας σχέσης βιωματικής, ενίοτε, μυστικής. αλλά και διότι, όπως μας έδειξε το παράδειγμα της Ελευσίνας, αυτό υπήρξαν και για τους ανθρώπους οι οποίοι τους δημιούργησαν: χώροι μέσα στους οποίους οι μύστες ταξίδευαν πίσω, σε μια πρώτη ανθρωπότητα, αρχαιότερη από αυτούς. Το ταξίδι τους αυτό, ταξίδι τελετουργικό, ήταν παράλληλα και ένα ταξίδι στην παιδική τους ηλικία. Η σχέση με τον τόπο του ιερού ήταν έτσι μια σχέση μυστική, που έφτανε πίσω, στην πρώτη ανθρωπότητα, όταν εκείνη με τη φαντασία της έφτιαχνε μύθους για την χθόνια προέλευση του ανθρώπινου είδους. Οι αρχαιολογικοί χώροι, αποτελούν *υπόμνηση* αυτής της πρώτης σχέσης, – ως τόπο λατρείας του θανάτου και της ζωής.

Η μυστική αυτή σχέση με τη γη – δηλαδή τη γη ως τόπου μυστηρίων, αυτών της κατάληξης του θανάτου και της εκκίνησης της γενεσιουργού δύναμης είναι δύσκολο, ίσως αδύνατον να ανακτηθεί από το σύγχρονο άνθρωπο. Όμως μπορεί, ο σύγχρονος άνθρωπος να προσπαθήσει να «θυμηθεί», όπως οι μύστες της Ελευσίνας, αυτή την πρώτη ανθρωπότητα μέσα από την οποία ξεπήδησε ο πολιτισμός. Να ήταν άραγε το σπήλαιο της Ελευσίνας, ένας «αρχαιολογικός» χώρος λατρείας των προγόνων - προγόνων τόσο μακρινών όσο οι αρχαίοι Έλληνες για εμάς σήμερα; Και να ήταν ενσωματωμένος στην λατρεία των Μυστηρίων της Δήμητρας και της Κόρης;

Αν η τελετή είναι μια μορφή συλλογικής ανάμνησης – η ανθρωπότητα που *θυμάται* τον εαυτό της, τότε ίσως, αντίστροφα, μια απόπειρα συλλογικής ανάμνησης να αποτελεί μια μορφή τελετής. Οι *τόποι της μνήμης* (lieux de memoire, βλ. κεφ. VI.1.β) έχουν αυτή τη λειτουργία: είναι τόποι ανάμνησης και παράλληλα, τόποι τελετής – ενός μικρού χρόνου σιγής, τελευταίο απομεινάρι αυτού που κάποτε ήταν το *εν σιωπή τεθερισμένο στάχυ*.

β) Πρώτοι λαοί. Την μνήμη της τελετουργικής αυτής σχέσης με τη φύση διατηρούν ακόμα, τουλάχιστον σε ένα βαθμό, οι αυτόχθονες λαοί. Τους ονομάζουμε εδώ, «πρώτους λαούς»: αυτό διότι το γεγονός ότι προέρχονται «από την ίδια τη γη τους», όπως σημαίνει η ετυμολογία της λέξης αυτόχθονες, δεν μας βοηθά στο να τους προσεγγίσουμε ως κοινωνικές μονάδες με ξεχωριστή ταυτότητα, με τις δικές τους ιδιαιτερότητες, μύθους, τελετές, παραδόσεις. Με την έκφραση αυτή, παραπέμπουμε επίσης στους μακρινούς τους προγόνους, οι οποίοι κατοίκησαν για ένα μακρύ χρονικό διάστημα τον πλανήτη γη. Οι ελάχιστοι εναπομείναντες απόγονοί αυτών των πρώτων λαών, μεταφέρουν, από γενιά σε γενιά, τους τρόπους και τα μυστικά της ιερής συμβίωσής τους με το φυσικό περιβάλλον τους, με το οποίο είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι. Η γνώση των μύθων, η ποιητική τους διήγηση, αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της σχέσης αυτής.

Η επιβίωση των ελάχιστων αυτοχθόνων που έχουν απομείνει στον πλανήτη Γη (βλ. κεφ. I.2) εξαρτάται από την παράλληλη επιβίωση των ελάχιστων οικοβιότοπων, στους οποίους είναι προσδεδεμένοι. Το τροπικό δάσος, η σαβάννα, η έρημος, η στέπα, το βουνό, το λιβάδι είναι το σπίτι τους: αν το αλλοιώσουν, αν το χαλάσουν, είναι σαν να το γκρεμίζουν. Ο τρόπος αυτός συμβίωσης στοχεύει στη διατήρηση της ζωής σε οποιαδήποτε μορφή της - φυτό, ζώο, άνθρωπος. Κάθε μορφή ζωής συνοδεύεται από ένα μύθο – δημιούργημα της ανθρώπινης φαντασίας το οποίο

προσδίδει στη ζωή ιερότητα – σύνδεση με τον ανθρώπινο νου. Όταν ο άνθρωπος, για την επιβίωσή του, θυσιάζει το ζώο, συλλέγει τον καρπό, έρχεται σε σύνδεση με το μυστήριο του θανάτου και της ζωής- το μυστήριο δηλαδή, του ίδιου του πλανήτη.

Για την σύγχρονη παγκόσμια κοινωνία, οι άνθρωποι αυτοί είναι άνθρωποι «ιεροί», υπό την έννοια του *homo sacer* : η επιβίωσή τους βρίσκεται στην διακριτική ευχέρεια των κρατών στα οποία βρίσκονται εγκλωβισμένοι. Για τους ιεραποστόλους της ανάπτυξης, βιομηχανικής, τεχνολογικής, οικονομικής, είναι *φαρμακοί*. Η προσκόλλησή τους στους ζωτικούς τους χώρους, που αποτελούν οικοσυστήματα των οποίων είναι αναπόσπαστο μέρος, στέκεται εμπόδιο στην άντληση του ορυκτού πλούτου πάνω στον οποίο «κάθονται». Τα διαμάντια της ερήμου Καλαχάρι, τα αποθέματα ουρανίου των περιοχών των Ινδιάνων της βόρειας Αμερικής, τα τροπικά δάση του Αμαζονίου, τα αποθέματα πετρελαίου στους υγροβιότοπους της Παπούα Νέας Γουινέας και πολλά άλλα σημεία του πλανήτη, ακόμα, «ανεκμετάλλευτα» αποτελούν παραδείγματα αυτής της αντιμετώπισης. Μπορεί όμως αυτοί οι άνθρωποι και να αποτελούν ευλογία για το σύγχρονο πολιτισμό. Μένοντας προσδεδεμένοι στη γη και διεκδικώντας το δικαίωμά τους στην παραδοσιακή τους ενασχόληση (το κυνήγι και την τροφοσυλλογή), διατηρούν ακόμα τη μνήμη αυτής της πρώτης ανθρωπότητας, η οποία κάλυψε το μεγαλύτερο διάστημα της ανθρώπινης παρουσίας στον πλανήτη.

Η σχέση των «αυτοχθόνων» με τη γη, αποτελεί αξία από μόνη της. Το αν αυτή η αξία είναι υψηλότερη από τη βιοπολιτική αξία της κοινωνικής αφομοίωσης και της λογιστικής εκμετάλλευσης των πόρων της γης αποτελεί ρητορικό ερώτημα για τα σύγχρονα κράτη, τα οποία υπηρετούν την δική τους λογική της ανάπτυξης. Η σχέση αυτή αποτελεί, ωστόσο, την πλέον αρχέγονη ανθρώπινη σύνδεση με το φυσικό περιβάλλον.

Η λογική των σύγχρονων κρατών απέναντι στους αυτόχθονες αποτελεί ακραία έκφραση του γενικότερου τρόπου με τον οποίο αυτά αντιμετωπίζουν τους κατοίκους μιας περιοχής, την χλωρίδα, την πανίδα, τους υδάτινους πόρους και την ατμόσφαιρα όταν π.χ. σχεδιάζουν μια επένδυση σε έναν τόπο. Ακόμη και αν η σύγχρονη τεχνολογία έχει αναπτύξει αειφόρες, φιλικές προς το περιβάλλον λύσεις σε ζητήματα όπως η *ενέργεια*, η *ύδρευση*, η *σίτιση*, υπερισχύει η λογική – και η συνεπάγουσα αισθητική- του κέρδους. Υπό αυτή την έννοια εξακολουθούμε να υφιστάμεθα τις λογικές απόρροιες του σύγχρονου καπιταλιστικού συστήματος το οποίο ενδιαφέρεται για την μετρήσιμη, χρηματική υπεραξία έναντι άλλων αξιών, όπως ο τρόπος ζωής και

οι γνώσεις των αυτοχθόνων, η διατήρηση της βιοποικιλότητας και του χαρακτήρα ενός οικοσυστήματος.

Η παγκοσμιοποίηση είναι η επέκταση της λογικής της χρηματικής υπεραξίας σε πλανητική κλίμακα και, κατά συνέπεια, της ολοένα αυξανόμενης αλληλεξάρτησης που αυτή προκαλεί ανάμεσα στα κράτη, έναντι των οικονομιών μικρής κλίμακας, οι οποίες τείνουν να αξιοποιούν τον υφιστάμενο φυσικό πλούτο ανάλογα με τις ανάγκες και τις δομές των τοπικών κοινωνιών. Είναι όμως η επιστροφή στη μικρή κλίμακα, στο μέτρο του δυνατού, η μοναδική διέξοδος μιας κάποιας αποκατάστασης μιας πιο ισορροπημένης σχέσης μας με τη φύση, την πόλη ή ακόμα, όπως είδαμε, την ίδια την ανθρώπινη ψυχή. Η επιστροφή στη μικρή κλίμακα, δηλαδή σε όσο γίνεται περισσότερο αυτόνομες και αυτόνομες κοινότητες, δεν είναι μια υπαναχώρηση, την εποχή που η γνώση, η επιστήμη, η τεχνολογία παίρνει και αυτή μια ανάλογη κατεύθυνση, αυτή της αναζήτησης όσο γίνεται περισσότερο αρμονικών, αειφόρων λύσεων για την κάλυψη των ανθρώπινων αναγκών και την ζωή στην κοινότητα..

Όπως αναφέραμε, σε σχέση με τα μέσα μαζικής δικτύωσης, η τεχνολογία και γενικότερα η *τέχνη*, υπό την αριστοτελική έννοια της τεχνικής, αποτελεί το *μέσο* το οποίο εμείς οι άνθρωποι θα χρησιμοποιήσουμε για να καταστήσουμε πιο ευχάριστη τη ζωή μας σε αυτόν τον πλανήτη. Η τεχνολογία, όπως και το χρήμα, δημιουργήθηκαν από τους πρώτους πολιτισμούς και εξελίχθηκαν σε μεγάλο βαθμό από το ελληνικό κοσμοσύστημα, ως *μέσα* και όχι ως σκοποί της οικονομικής πρακτικής²³³. Σκοπός των μέσων αυτών δεν μπορεί να είναι άλλος από την ευδαιμονία των λαών του πλανήτη, πόσο μάλλον την ίδια τους την επιβίωση.

Η επανασύνδεση των ανθρώπων με το φυσικό περιβάλλον στη μικρή κλίμακα σημαίνει την επανάκτηση, από την κοινότητα, του δημόσιου χώρου και κατ' επέκταση και του δημόσιου λόγου, τη δυνατότητα πρακτικής και ποιητικής έκφρασής της. Το πρόταγμα της αυτόνομης επιτρέπει την αρμονικότερη διαβίωση με τους ρυθμούς και τις ιδιαιτερότητες της φύσης και θέτει όρια στην ανεξέλεγκτη εκμετάλλευσή της. Η επανασύνδεση σε μικρή κλίμακα δεν σημαίνει οπισθοχώρηση. Ο βίος των σύγχρονων ανθρώπων πάλλεται ανάμεσα σε διάφορες σφαίρες, της πόλης, του κράτους, των υπερεθνικών οντοτήτων, της περιφέρειας. Όμως ο τρόπος ζωής στα διάφορα σημεία του πλανήτη έχει να κάνει με αυτούς οι οποίοι τα κατοικούν. Η ολοένα μεγαλύτερη κινητικότητα των ανθρώπων, των προϊόντων και βέβαια του

²³³Για την συμβολή του χρήματος και της χρηματιστικής οικονομίας στην ανάπτυξη του ελληνικού κοσμοσυστήματος βλ. Κοντογιώργης (2006, σελ. 119-128) και Seaford (2021)

χρήματος σε πλανητικό επίπεδο, δεν μπορεί παρά να μας υπενθυμίζει ότι, παράλληλα με τις ιδιαίτερές μας ταυτότητες, αποτελούμε πλάσματα του πλανήτη Γη. Πλανιόμαστε στην επιφάνειά του, αλλά και πλανιόμαστε μαζί με αυτόν.

Επίλογος

Αναζητώντας τον χαμένο κρίκο στη σχέση του σύγχρονου ανθρώπου με τη φύση, οδηγηθήκαμε πίσω, στα πρώτα ανθρώπινα βήματα πάνω στη γη. Τα πρώτα ευρήματα, τα πρώτα ανθρώπινα «σήματα», τα οστά στα βάθη των σπηλαίων, αποτελούν δείγματα της αντίδρασης του ανθρώπου απέναντι στο φαινόμενο του θανάτου. Ποια ανθρώπινη ιδιότητα θα μπορούσε να ερμηνεύσει την ύπαρξη αυτών των πανάρχαιων ευρημάτων, άλλη, από την φαντασία: η φαντασία ως ικανότητα του ανθρώπινου νου να σχηματίζει εικόνες, προηγείται του λόγου, όπως η συμβολική έκφραση προηγείται της γραφής. Στην πρώτη συμβολική έκφραση - από τα γεωμετρικά σύμβολα στα πετρογλυφικά της Νοτίου Αφρικής μέχρι τις πρώτες σαμανιστικές αναπαραστάσεις στους βράχους (η πρώτη *συμβολική επανάσταση*) οι άνθρωποι της προϊστορίας, πλαισιώνουν τους βασικούς όρους της επιβίωσής τους (στέγη, κυνήγι, τροφосуλλογή) με ένα πέπλο ιερότητας : αυτό το πέπλο τους συνδέει συμβολικά, μεταξύ τους και με κάτι πέρα και πάνω από αυτούς.

Αυτό το πέπλο ιερότητας είναι ουσιαστικό στοιχείο αυτού που οι φιλόσοφοι της νεωτερικότητας αποκάλεσαν «φυσική κατάσταση»: γι'αυτούς, η πρώιμη ανθρωπότητα ήταν προσδεσμένη στην ανάγκη, στον αγώνα για την επιβίωση. Για τους φιλόσοφους του Διαφωτισμού, ο άνθρωπος ορίζεται από τον ορθό λόγο (το καρτεσιανό *cogito*), την βέλτιστη αναζήτηση του συμφέροντος (φυσιοκράτες), τον πόλεμο όλων εναντίων όλων (Hobbes). Ωστόσο, πριν ακόμα από τη λογική, είδαμε ότι έρχεται η φαντασία: είναι εκείνη η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να προσεγγίσει το ιερό.

Η πρώιμη ανθρωπότητα δεν νοεί την επιβίωσή της πέρα και έξω από το πέπλο της ιερότητας, το οποίο είναι φτιαγμένο από τα υλικά της φύσης. Επιβίωση και ιερότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένες, όπως η ζωή των πρώτων ανθρώπων είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη Φύση.

Είναι λοιπόν το φάσμα της ιερότητας, ο κατεξοχήν σύνδεσμος ανθρώπου-Φύσης σύμφωνα με την πλέον μακροχρόνια ανθρώπινη εμπειρία της ζωής πάνω στον πλανήτη Γη. Η Φύση προσφέρει στους ανθρώπους όχι μόνο όρους επιβίωσης αλλά και αίσθηση ενότητας, κατά συνέπεια, ταυτότητα (τοτέμ, διαβατήριες τελετές, *ενιαυτός* κτλ) . Ως το *σχήμα που συνδέει*, το ιερό προσφέρει στον άνθρωπο ισορροπία. Παράλληλα, αναδεικνύει το όριο το οποίο αν παραβιαστεί, η ισορροπία αυτή θα διαρραγεί.

Το ιερό, όπως το ορίσαμε παραπάνω, ως ένα σχήμα που συνδέει τα άτομα μιας ομάδας μεταξύ τους και με μια ανώτερη αρχή, αντικατοπτρίζει συχνά, τις δομές μιας κοινωνίας. Σε μια δεσποτική κοινωνία, η πρόσβαση στην ιερότητα, στη μύηση, στα μυστήρια, στις «μεγάλες αλήθειες», είναι ιεραρχική, γεγονός που διευκόλυνε η ανακάλυψη της γεωργίας, δηλαδή η δυνατότητα συσσώρευσης πλούτου και ελέγχου μεγάλης ιδιοκτησίας γης. Με την εμφάνιση της οργανωμένης θρησκείας, η ιερότητα εντάσσεται στο πεδίο του δόγματος και της ηθικής και απομακρύνεται από τον κόσμο της φύσης. Όσο πιο κοντά εντοπίζεται η ιερότητα στις βασικές ανθρώπινες δραστηριότητες επιβίωσης, όπως το κυνήγι ή η θυσία των ζώων, η τροφосуλλογή, η καλλιέργεια της γης, τόσο πιο κοντά φέρνει τον άνθρωπο με τη φύση και τις βασικές συνισταμένες του βίου του που αυτή του προσφέρει.

Στο ελληνικό κοσμοσύστημα, στην δημοκρατική του έκφραση, επιβίωση και ιερότητα συναντιούνται μέσα από δυο κυρίαρχα τελετουργικά στοιχεία : το Διονυσιακό και το Δημήτριο. Και τα δυο αυτά στοιχεία – τα οποία εκπροσωπούν οι αντίστοιχες θεότητες, αντικατοπτρίζουν δυνάμεις της φύσης, αφενός την *ενθουσιώδη* δύναμη του Διονύσου, αφετέρου, την *γενεσιουργό* δύναμη της Δήμητρας. Η τελευταία αυτή γενεσιουργός δύναμη, είναι οικουμενική, σε βαθμό που ενσωματώνει την πρώτη (την ενθουσιώδη) μέσα της, μια που ταυτίζεται με την ίδια τη Γη. Η *Δημήτρια άποψη του κόσμου*, ανταποκρινόμενη στο θηλυκό αρχέτυπο, ενσωματώνει όλες τις επιμέρους «απόψεις», γιατί τοποθετείται στις απαρχές της ανθρώπινης ύπαρξης και της διάδρασης της με το φυσικό περιβάλλον. Η Δημήτρια άποψη, επικαλείται τη *μνήμη*, που μοιάζει να είναι και αυτή, μια βασική ανθρώπινη λειτουργία, που αντιστοιχεί σε μια ανθρώπινη ανάγκη: αυτή της αναζήτησης της προέλευσης, της ρίζας, της αρχής, η οποία θα συντελέσει στην καλύτερη αντιμετώπιση του *τέλους*, δηλαδή του θανάτου. Και σε αυτή την *άποψη*, η Φύση βρίσκεται στο επίκεντρο της τελετής.

Η μνήμη και η *μνημοσύνη*, όπως την αναφέρουν οι φιλόσοφοι και οι μύστες, είναι η λειτουργία που τους φέρνει πίσω στις αρχές και παράλληλα, σε μια κατάσταση ενότητας μεταξύ τους και με τη Φύση. Για να τεθεί καλύτερα σε λειτουργία, αυτή η διαδικασία της *μνήμης*, μια διαδικασία που κινείται στο χρόνο, τοποθετείται σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, που είναι ο *τόπος του ιερού* – ένα πλαίσιο το οποίο, όπως διαπιστώσαμε, διατηρεί την ιερότητά του από γενιά σε γενιά, συχνά πηγαίνοντας πίσω στις απαρχές της ανθρώπινης κοινότητας: αυτό είναι χαρακτηριστικό στην περίπτωση της Ελευσίνας, όπου ο τόπος του ιερού απλώνεται γύρω από μια πρωταρχική μήτρα, ένα σπήλαιο, το οποίο απηχεί μια πανάρχαια λατρεία των νεκρών. Επίσης, ο χρόνος του ιερού είναι αυτός που προστατεύει τη διαδικασία της μνήμης, καθώς τοποθετείται έξω από τον καθημερινό χρόνο.

Άραγε, ανατρέχοντας, ο σύγχρονος άνθρωπος, στη διαδικασία της μνήμης, μέσα από τα ορόσημα του ιερού, τα σύμβολα, τους τόπους και τους χρόνους του, θα μπορούσε, έστω και λίγο, να «θεραπεύσει» τη σχέση του με τη φύση; Η τουλάχιστον, γύρω από τους χώρους αυτούς, οι οποίοι είτε λέγονται αρχαιολογικοί χώροι, είτε δρυμοί, ή βιότοποι, να περιχαράκώσει, σταδιακά, τουλάχιστον κάποιες κοιτίδες που να του θυμίζουν την αρχική σχέση του με το φυσικό περιβάλλον; Η *Δημήτρια άποψη* αφενός μας υποδεικνύει την αρχική βία της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση υπό το πρόσχημο της επιβίωσης (θυσία του χοίρου, *εν σιωπή τεθρισμένο στάχυ*). Αφετέρου επιδιώκει να «θεραπεύσει» αυτή τη βία, να την εντάξει σε μια τελετή και να τοποθετήσει στη θέση του φυσικού στοιχείου τον ίδιο τον άνθρωπο: αυτό είναι που κάνει, την άποψη αυτή κατοπτρική. Ο άνθρωπος «μπαίνει» στη θέση του ζώου, ή του δημητριακού, έστω και συμβολικά και με αυτόν τον τρόπο, η ιερότητα αποκαθίσταται. Ο άνθρωπος θέτει τον εαυτό του σε μια στάση σεμνότητας απέναντι στη φύση, υπαναχωρεί από την σχέση κυριαρχίας στην οποία τον θέτει η τεχνολογία, η πρόοδος, ο πολιτισμός. Μιλάμε εδώ για μια ηθική στάση, η οποία ωστόσο, συνδέεται άμεσα, όπως διαπιστώσαμε στην παρούσα εργασία, με τη μεταφυσική ανάγκη του ανθρώπου απέναντι στο θάνατο.

Μια πρώτη θεραπεία λοιπόν, αυτής της σχέσης ανθρώπου – φύσης, θα μπορούσε να περάσει μέσα από τη διαδικασία της μνήμης και της προστασίας των τόπων όπου κάποτε, η μνήμη λειτουργούσε μέσα από το πέπλο της ιερότητας. Με λίγα λόγια, αποκατάσταση της έννοιας και της λειτουργίας των αρχαιολογικών χώρων, ως χώρων μνήμης μιας άλλης σχέσης των ανθρώπων και των κοινοτήτων τους με το περιβάλλον.

Μια άλλη, θεραπεία, είναι η ενθάρρυνση δημιουργίας και καλιέργειας τόπων όπου η ανθρώπινη δραστηριότητα και το φυσικό περιβάλλον συνδιαλέγονται αρμονικά: τέτοιοι είναι οι τόποι όπου η γη καλλιεργείται με όσο το δυνατόν λιγότερες

τεχνολογικές επεμβάσεις στον πυρήνα της σύστασης των καρπών, στο γενετικό τους κώδικα, όπως συμβαίνει με τη βιοτεχνολογία και όπου τα ζώα γεννιούνται, εκτρέφονται και πεθαίνουν επίσης με μια κάποια στοιχειώδη αξιοπρέπεια, έχοντας ορισμένα δικαιώματα ως προς το ζην που υποδεικνύουν το γεγονός ότι ο άνθρωπος συμπάσχει με αυτά. Ο σεβασμός της ποικιλομορφίας των ζώων και των καρπών είναι ανάλογος με τον σεβασμό της διαφορετικότητας των ανθρώπων και των κοινωνιών τους. Είναι επίσης ο σεβασμός της ίδιας της φύσης η οποία τα εμπεριέχει όλα, προβλέψιμα και απρόβλεπτα, κανονικά και παράξενα.

Ακόμα και στον τομέα της ενέργειας, για την οποία τόσο πολύ διψούν οι σύγχρονες κοινωνίες προκειμένου να διατηρήσουν τον τρόπο ζωής τους, η *Δημήτρια άποψη* μας δείχνει το δρόμο για περισσότερη αρμονία με τη φύση, μέσα από τη δυνατότητα αξιοποίησης των στοιχείων της όπως η φωτιά, ο αέρας, το νερό. Όσο για τα δώρα του Πλούτου που κρύβει στο υπέδαφός της η Γη, ανά τους αιώνες, αυτά υπήρξαν αντικείμενο διενέξεων ανάμεσα στους λαούς. Όσο πιο παγκοσμιοποιημένος είναι ο κόσμος, τόσο εντονότερες είναι οι έριδες για την κυριαρχία επί των πλουτοπαραγωγικών πηγών, που προσφέρουν ενέργεια, ανάπτυξη, πλούτο. Οι πηγές ενέργειας είναι οι αρτηρίες του σύγχρονου Λεβιάθαν, μέσα από τις οποίες αυτός διασφαλίζει την πολυτέλεια του τρόπου ζωής, την ισχύ των κρατών και την δύναμη της τεχνολογίας.

Στο ελληνικό κοσμοσύστημα η τεχνολογία είναι πρωτόλεια, διατηρεί ακόμα το δεσμό με το νήμα του ιερού : ο άνθρωπος κατεβαίνει στο επίπεδο της φύσης καθώς ενθυμείται, αναπαριστά μια βασική μορφή «τεχνολογίας» της διατροφής, την παρασκευή του άρτου. Η δημοκρατία προϋποθέτει ένα βασικό έλεγχο των πλουτοπαραγωγικών πηγών - τουλάχιστον στο εσωτερικό της. Ένας έλεγχος ο οποίος θα πρέπει να είναι σεβαστός για όλες τις αυτάρκειες κοινότητες. Η ίδια η αθηναϊκή δημοκρατία, στην εξωτερική της πολιτική - λειτούργησε ιμπεριαλιστικά, εκμεταλλεζόμενη, μέσω των εισφορών, σημαντικό μέρος της παραγωγής των συμμάχων της, οι οποίοι ωστόσο, διέθεταν ένα στοιχειώδη βαθμό αυτονομίας και έτειναν και εκείνοι προς την αυτάρκεια. Είναι ό έννοια της αυτάρκειας, κομβικής σημασίας για την δημοκρατία και αφορά όπως είπαμε, τόσο την υλική όσο και την πνευματική αυτάρκεια. Αυτάρκεια σημαίνει όσο το δυνατόν λιγότερη εξάρτηση από τον εξωτερικό κόσμο, χωρίς αυτό να οδηγεί σε κλείσιμο στον εαυτό, αλλά αντίθετα, σε μια υγιή δυνατότητα ανταλλαγής ανάμεσα στα κράτη ή στις πολιτικές κοινότητες. Αυτάρκεια σημαίνει διατροφική ασφάλεια, σε αρμονία με τις δυνατότητες που προσφέρει το εκάστοτε φυσικό περιβάλλον και ανάλογα με τις ανάγκες της κοινότητας. Αυτάρκεια σημαίνει τουλάχιστον μια κοινή ταυτότητα, βασισμένη στη γλώσσα, στους κοινούς στόχους, στις κοινές αξίες. Η τεχνολογία μπορεί να προσανατολιστεί, σε μια κατεύθυνση η οποία να μην τη φέρνει σε ολική αντιπαράθεση με τη φύση, αξιοποιώντας τις αειφόρες πηγές ενέργειας, τον ήλιο, τη γη, τον αέρα, το νερό. Θα πρέπει επίσης να στραφεί σε μια οικονομική λογική αειφορίας και ανακύκλωσης, ώστε να μη χάνεται η ενέργεια που διατηρεί μέσα της η ύλη. Η παιδεία περνά και μέσα από την εμπειρική γνώση του φυσικού περιβάλλοντος και της διάδρασης του ανθρώπου με αυτό, τη διαδικασία καλλιέργειας της γης αλλά και τους τρόπους επεξεργασίας της τροφής και της εκτροφής των ζώων.

Η αρχιτεκτονική μπορεί και αυτή να σεβαστεί τα όρια που της θέτει το ιερό, σχεδιάζοντας κατοικίες οι οποίες επιτρέπουν την επικοινωνία ανάμεσα στο εσωτερικό τους και το εξωτερικό περιβάλλον. Οικισμούς που επιτρέπουν τόσο την δυνατότητα ιδιωτικού όσο και δημόσιου βίου. Η αρχιτεκτονική του ιερού, ο τόπος του, όπως τα αναλύσαμε στην παρούσα εργασία, αποτελεί υπόδειγμα αρμονικής κατοίκησης του πλανήτη.

Τα χνάρια της αρμονικής αυτής συμβίωσης των ανθρώπων στη γη βρίσκονται τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν, μέσα από τις σωσμένες παραδόσεις των λαών, τα έθιμα, τις τελετές των αυτοχθόνων. Οι τελευταίοι ελάχιστοι οι οποίοι έχουν απομείνει, διατηρούν μνήμες από έναν κόσμο μύθων με τους οποίους η ανθρώπινη φαντασία πλαisiώσε την επικοινωνία της με το φυσικό περιβάλλον. Το δικαίωμα τους στη γη δεν είναι απλά και μόνο ένα ανθρώπινο δικαίωμα, ανεξάρτητο από την πολιτιστική τους ταυτότητα. Είναι αντίθετα ένα ηθικό χρέος απέναντι σε μια μορφή συλλογικής μνήμης που αυτοί εκπροσωπούν. Η ιερή σχέση τους με τη φύση είναι μια άλλη ανάγνωση του κόσμου, η οποία ανήκει εξίσου στην παγκόσμια άυλη κληρονομιά.

Το δικαίωμα να έχει ουσιαστικό λόγο επί των εδαφών στα οποία κατοικεί, είναι αναφαίρετο δικαίωμα κάθε ανθρώπινης κοινότητας. Είναι οι ίδιοι οι κάτοικοι ενός τόπου, εκείνοι που περισσότερο γνωρίζουν τις ιδιαιτερότητες, τις ανάγκες, τις δυνατότητες που τους προσφέρει το φυσικό τους περιβάλλον. Είναι εκείνοι οι οποίοι έχουν δικαίωμα να απολαύσουν πρώτοι τα δώρα του Δήμητρας και του Πλούτου. Είναι αυτοί που θα προσέξουν περισσότερο την ισορροπία με το φυσικό περιβάλλον και την αποφυγή μόλυνσης, είναι αυτοί που πρώτοι θα γευτούν τους καρπούς, που θα αναπνεύσουν τον αέρα. Η δημοκρατία είναι συνδεδεμένη με την αυτάρκεια και αυτό σημαίνει κατ'αρχήν, δικαίωμα απόφασης για τις κοινές υποθέσεις και άρα συλλογικότητα και δυνατότητα σύστασης κοινότητας. Το ελληνικό κοσμοσύστημα δομήθηκε και λειτούργησε σταθερά στο χρόνο μέσα από τα *κοινά/πόλεις*, όπως μας έχει καταδείξει στο έργο του ο Γιώργος Κοντογιώργης.

Εξετάζοντας τη σχέση του ελληνικού κοσμοσυστήματος με τη Φύση, ξεκινώντας από τις απαρχές του και κυρίως από την αθηναϊκή δημοκρατία, εκεί όπου το κοσμοσύστημα έλαβε την πλέον άρτια του έκφραση, βρεθήκαμε απέναντι στους ολύμπιους θεούς και στα δυο στοιχεία που προηγουμένως εντοπίσαμε και ονοματίσαμε, ως το *διονυσιακό* και το *δημήτριο*. Και τα δυο αυτά στοιχεία, διατηρούν μέσα τους, μνήμες της πρώτης ανθρωπότητας και του τρόπου ζωής της. Το γεγονός ότι το ελληνικό κοσμοσύστημα δεν διαγράφει από τη συλλογική μνήμη αυτή την πρώιμη ανθρωπότητα, ακόμα και αν διαχωρίζει τον εαυτό του από αυτήν, αποτελεί και αυτό, μια μορφή σεμνότητας - Ο αρχαϊκός άνθρωπος φέρει μέσα του τρόπους ύπαρξης και μνήμες που απηχούν το βίο των πρώτων ανθρώπων: οι τελετές και μύθοι παραπέμπουν σε αυτόν και ενσωματώνονται στο περιβάλλον της πόλης.

Παρόλο που οι μύθοι και οι τελετές έχουν χαθεί από το βίο του σύγχρονου ανθρώπου, αυτός δεν αφίσταται της ανάγκης για ιερότητα, δηλαδή για σύνδεση και ενότητα. Η παρουσία της ιερότητας στην ανθρώπινη ζωή, υπήρξε διαχρονική, διότι όπως δείξαμε, ανταποκρίνεται σε μια ανθρώπινη ανάγκη: αυτή της πνευματικής, ή ψυχικής επιβίωσης απέναντι στο θάνατο, εξίσου σημαντικής για τον άνθρωπο με την σωματική του επιβίωση. Είναι επίσης πηγή της πρώτης ποιητικής δημιουργίας, αυτής που εξιστορεί τον ανθρώπινο βίο μέσα από το πρίσμα της φαντασίας και με τον τρόπο αυτό, τον καθιερώνει: είναι οι ζωγραφιές πάνω στο βράχο, είναι οι ύμνοι και τα ομηρικά έπη, είναι οι μάσκες, είναι τα σύμβολα. Ενστικτωδώς, ο σύγχρονος άνθρωπος επιδιώκει να γεφυρώσει το *ποιητικό κενό* της εποχής του μέσα από φαντασιακές κοινότητες, έθνη, κράτη, πολιτικές, θρησκευτικές, ιδεολογικές συλλογικότητες. Αναζητεί σταθμούς, στην διαρκή πλάνη της σύγχρονης πραγματικότητας. Η σύγχρονη βιοπολιτική, είναι οργανωμένη γύρω από την κάλυψη των υλικών αναγκών του *homo oeconomicus*. Όμως το *ποιητικό κενό* που αφήνει αυτή η διαχειριστική άποψη της πολιτικής έρχονται να καλύψουν οι κάθε λογής προπαγάνδες, χειραγωγήσεις, φανατισμοί και ιδεοληψίες. Αυτές εξάλλου αποτελούν την «άλλη» όψη της βιοπολιτικής, αφού συχνά, κάνουν χρήση των ίδιων

επικοινωνιακών μέσων, προσβλέπουν στον εύκολο προσεταιρισμό, κεντρίζουν το φόβο και την ανασφάλεια του ανθρώπου στη σύγχρονη κοινωνία.

Παράλληλα με την ανάγκη ένταξης σε επιμέρους ολότητες, ο άνθρωπος σήμερα είναι περισσότερο από ότι σε οποιαδήποτε άλλη εποχή, πολίτης του κόσμου, πολίτης του πλανήτη Γη. Η ανάγκη μιας οικουμενικής συνείδησης, σαν αυτή που δημιούργησαν οι Έλληνες στην Ελευσίνα, είναι πλέον επιτακτική, αν λάβει κανείς υπόψη την οικολογική αλλά και την πυρηνική απειλή. Ίσως, η αποκατάσταση οικουμενικών τόπων όπως εκείνος των Ελευσινίων θεαινών, η ανάκληση της ανθρώπινης μνήμης και της τελετής, η συλλογή των αυτοχθόνων γνώσεων – ως τρόπων του ζην σε αρμονία με το περιβάλλον, να αποτελούσαν μια αρχή, για τη θεραπεία της σχέσης των ανθρώπων με τον τόπο κατοικίας τους, τη γη.

Αλεξάνδρα Θεοδοροπούλου
Αθήνα, 18.2.2022

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

- Agamben, G. (2018). *Homo Sacer - Κυρίαρχη Εξουσία και γυμνή ζωή* (μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμουρας). εκδ. Έρμα
- Agamben, G. (2020). *Που βρισκόμαστε; - Η επιδημία ως πολιτική*. (μτφρ. Π. Καλαμαράς, Τ. Θεοφιλογιαννάκος). εκδ. Αλήστου Μνήμης
- Αντιφών. (5^{ος} αι. π.Χ.). *Απόσπασμα 44Α, στήλ. 1-6 Diels-Kranz* (μτφ. Ν. Σκουτερόπουλος). Ανακτήθηκε από: https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=212
- Αντωνοπούλου, Μ. (2011). *Οι Κλασικοί της Κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Αθήνα: Σαββάλας
- Ανώνυμος (117/6 π.Χ.). *Διατάγματα των Αμφικτιόνων και των Αθηναίων και ένα γράμμα των Αμφικτιόνων, 117/6 π.Χ.* Ανακτήθηκε από <https://epigraphy.packhum.org/text/3349>
- Αξελός, Κ. (1974). *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία* (μτφ. Δ. Δημητριάδης). εκδ. Εξάντας. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1962)
- Απολλόδωρος. (χ.χ.). *Μυθολογία* (μτφρ. Π. Πετρίδης). Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος (Το πρωτότυπο γράφτηκε τον 2^ο αιώνα π.Χ.)
- Απολλώνιος Ρόδιος. (1999). *Αργοναυτικά* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο γράφτηκε τον 3^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (1993 Α). *Άπαντα (Τόμος 11), Μετά τα Φυσικά 2* (μτφρ Αναστασία. Καραστάθη). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (1993 Β). *Άπαντα (Τόμος 12), Μετά τα Φυσικά 3* (μτφρ Αναστασία. Καραστάθη). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (1994). *Άπαντα (Τόμος 21) –Περί ζώων γενέσεως Α', Β'* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (1995). *Άπαντα (Τόμος 28) – Ρητορική 1* (μτφ. Η.Π. Νικολούδης). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (1999). *Αθηναίων Πολιτεία* (μτφ. Ανδρέας Παναγόπουλος). Αθήνα: Αίολος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)

- Αριστοτέλης. (2003). *Περί Ψυχής* (μτφ. Ι. Σ. Χριστοδούλου). Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2005). *Αριστοτέλους: Πρώτη Φιλοσοφία - Τα Μετά τα Φυσικά* (μτφρ. Γεωργούλης Δ. Κωνσταντίνος). εκδ. Παπαδήμας (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2006 Α). *Πολιτικά, Βιβλία Α-Β* (μτφρ. Δημήτριος Παπαδής). εκδ. Ζήτρος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2006 Β). *Ηθικά Νικομάχεια* (μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής). Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2007). *Πολιτικά, Βιβλία Γ-Δ* (μτφρ. Πηνελόπη Τζιώκα Ευαγγέλου). Εκδ. Ζήτρος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2008). *Ποιητική* (μτφρ. Δημήτριος Λυπουρλής). Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοτέλης. (2010). *Φυσικά – Βιβλία Α' και Β'* (μτφρ. Δ. Λυπουρλής). Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Αριστοφάνης. (2012). *Οι Βάτραχοι*, (μτφ. Σταύρου Θρασύβουλος), Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ . (Το πρωτότυπο έργο παρουσιάστηκε το 405 π.Χ.)
- ΤοΒΗΜΑTeam. (2019, Ιούλιος 11). *Απήδημα Μάνης: Κρανίο 210.000 ετών αποτελεί το αρχαιότερο δείγμα σύγχρονου ανθρώπου στην Ευρασία. Το Βήμα*. Ανακτήθηκε από <https://www.tovima.gr/2019/07/11/science/apidima-manis-kranio-210-000-eton-apotelei-to-arxaiotero-deigma-sygchronou-anthropou-stin-eyrasia>
- Baudrillard, J. (2020). *Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος*. εκδ. Νήσος
- Bergson, H. (1951). *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* (μτφ. Β.Ν. Τατακη). Αθήναι: εκδ. Γ. Παπαδημητρίου. Bergson, H. (1998). *Δοκίμιο για τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης* (μτφρ Κωστής Παπαγιώργης) εκδ. Καστανιώτη (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1889)
- Bergson, H. (2006). *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας* (μτφρ. Βασίλης Τομανάς). Θεσσαλονίκη: Νησίδες. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1932)
- Bird-David, N. (2009). *Η φύση ως τροφός: μια διαφορετική θεώρηση για την οικονομία των συλλεκτών-κυνηγών*. Στο Θ. Κουραβέλος (επιμ., μτφρ.). *Κοινωνίες Μοιράσματος – Οι σύγχρονοι απλοί τροφοσυλλέκτες*. (σ. 83-101). Αθήνα: Πολιτειακές Εκδόσεις

- Burkert, W. (1993). *ΑρχαίαΕλληνική Θρησκεία - Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή* (Νικόλαος Π. Μπεζαντάκος). Εκδόσεις Καρδαμίτσα. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε 1977)
- Burkert, W. (1997). *Ελληνική Μυθολογία και Τελετουργία* (μτφ. Ηλέκτρα Ανδρεάδη). Αθήνα: εκδ. ΜΙΕΤ. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1979)
- Burkert, W. (2011). *Homo Necans – Ανθρωπολογική Προσέγγιση στη Θυσιαστήρια Τελετουργία και τους Μύθους της Αρχαίας Ελλάδας* (μτφρ. Βάιος Λιάπης). ΜΙΕΤ. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1972)
- Cassin, B. (2015). *Η Νοσταλγία – Πότε λοιπόν είναι κανείς σπίτι του;* (μτφρ. ΣεσίλΙγγλέση-Μαργέλου). Μελάρι
- Δημοσθένης. (1994). *Άπαντα (Τομος 6) – Κατά Μειδίου, Κατ' Ανδροτίωνος Παρανόμων* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε το 355 π.Χ.)
- DeRomilly, J. (2007). *Αλκιβιάδης – Οι κίνδυνοι της φιλοδοξίας* (μτφρ. ΜπάμπηςΑθανασίου). Εκδ. Αστυ (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1995)
- Dodds, E.R. (1996). *Οι Έλληνες και το Παράλογο* (μτφρ. Γιώργης Γιατρομανωλάκης). Εκδόσεις Καρδαμίτσα. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1951)
- Ευριπίδης. (1985). *Βάκχες* (μτφρ. Γιώργος Χειμωνάς), Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε το 407 π.Χ.)
- Ευριπίδης. (2006). *Ελένη* (μτφ. Τάσος Ρούσσος). Αθήνα: ΟΕΔΒ (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε το 412 π.Χ.)
- Ευριπίδης. (2012). *Τρωάδες* (μτφρ. Θρασύβουλος Σταύρου). Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε το 415 π.Χ.)
- Foucault, M. (2020). *Για την κυβέρνηση των ζωντανών – Μαθήματα στο κολέγιο της Γαλλίας, 1979-1980* (μτφρ. Γ. Καράμπελας, Π. Μπουρλάκης). Εστία
- Frazer, J.G. (1991). *Ο Χρυσός Κλώνος – Μελέτη για τη Μαγεία και τη Θρησκεία (Τόμος Β')* (μτφρ. ΜπονίταΜπικάκη). Εκάτη. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1890)
- Frontisi-Ducroux, F., Vernant, J-P, (2004). *Στο Μάτι του Καθρέφτη* (μτφρ. Βάσω Μέντζου).εκδ. Ολκός
- Ζαραβέλας, Γ. (2021, Φεβρουάριος 26) *Ο σίτος και τα κόλλυβα στην Ορθόδοξη Λατρεία* Ανακτήθηκε από <https://www.pemptousia.gr/2021/02/o-sitos-ke-ta-kolliva-stin-orthodoxi-latria/>
- Ζώσιμος. (2007). *Νέα Ιστορία 306-410 μ.Χ.* (μτφρ. Θεοφάνης Εμμ. Καλαϊτζάκης). Θυραθέν (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε το 498-518 μ.Χ.)

- Gadamer, H.G. (2008). *Η απαρχή της γνώσης* (μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος) Πατάκης.
(Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1999)
- Girard, R. (1991). *Το Εξίλασθηριο Θύμα - Η βία και το Ιερό* (μτφ. Κωστής Παπαγιώργης). εκδ. Εξάντας. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1972)
- Graves, R. (1979 A). *Οι Ελληνικοί Μύθοι - Τόμος Α*, (μτφ. Λ. Ζενάκος). εκδ. Πλειάς-Ρούγκας. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1955)
- Graves, R. (1979 B). *Οι Ελληνικοί Μύθοι - Τόμος Γ*, (μτφ. Λ. Ζενάκος). εκδ. Πλειάς-Ρούγκας. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1955)
- Guarducci, M. (2008). *Η Ελληνική Επιγραφική από τις Απαρχές ως την Υστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορική Περίοδο*. (μτφρ. Κώστας Κουρεμένος). Αθήνα: ΜΙΕΤ
- Ηρόδοτος. (2005). *Η Ιστορία των Περσικών Πολέμων* (μτφ. Άγγελος Σ. Βλάχος). Αθήνα: Ωκεανίδα (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- ΗΣίοδος. (2001). *Έργα και Ημέρες - Θεογονία* (μτφ. σχ. Σταύρος Γκιργκένης). εκδ. Ζήτρος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 8^ο αιώνα π.Χ.)
- Hobbes, T. (2006). *Λεβιάθαν ή η Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής Λαϊκής Κοινότητας* (μτφ. Γρηγόρης Πασχαλίδης). Γνώση. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1651)
- Θουκυδίδης. (2006). *Ιστορίες, Πελοποννησιακός Πόλεμος – Βιβλίο Β'* (μτφρ., επιμ., Αθ. Γιαγκόπουλος, Θ. Τσιόγκας). εκδ. Ζήτρος. Θεσσαλονίκη (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- Θουκυδίδης. (2019). *Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου* (μτφ. Ελευθέριος Βενιζέλος). εκδ. Ανοικτή Βιβλιοθήκη. (Το μεταφρασμένο πρωτότυπο εκδόθηκε το 1940). (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- Ισοκράτης. (1967). *Πανηγυρικός, Φίλιππος* (μτφρ. Στέλλα Μπαζάκου – Μαραγκουδάκη). Αθήνα: ΟΕΔΒ. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Ingold, T. (2016). *Η αντίληψη του Περιβάλλοντος – Δοκίμια για την διαβίωση, την κατοίκηση και τις δεξιότητες* (μτφρ. Αγγελική Βρεττού). εκδ. Αλεξάνδρεια
- Κακριδής, Ι.Θ. (1986). *Ελληνική Μυθολογία, Τόμος Β'*. Εκδοτική Αθηνών
- Καστοριάδης, Κ. (1995). *Χώροι του Ανθρώπου* (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας). Ύψιλον/Βιβλία.
(Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1986)
- Kerenyi, K. (2008). *Ελευσίς: Αρχαιολογική Εικόνα της Μητέρας και της Κόρης* (μτφ. Ελένη Παπαδοπούλου). Εκδ. Ιάμβλιχος. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1960)

- Κικέρων. (2017). *Περί νόμων* (μτφ. Ιωάννης Ντεληγιάννης). εκδ. Καρδαμίτσα (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Κοντογιώργης, Γ. (2006). *Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα, Τόμος Α' – Η κρατοκεντρική Περίοδος της Πόλης*. Αθήνα: Σιδέρης
- Κοντογιώργης, Γ. (2016). *Ο Αριστοτέλης και η δημοκρατία*. Ανακτήθηκε από <https://contogeorgis.blogspot.com/2016/10/blog-post.html#more>
- Κοντογιώργης, Γ. (2017). *Γνώση και Μέθοδος*. εκδ. Παρουσία
- Κουφόπουλος, Τ. (επιμ.) (χ.χ.). *Παρμενίδης, Το Ποίημα* [ηλεκτρ. Βιβλίο]. (χ.ε.). Διαθέσιμο στο <http://www.takiskouforoulos.net/Biblia/Parmenidis.pdf>
- Λαδιά, Ε. (2018). *Ελευσινιακά Κείμενα*. Εκδόσεις Αρμός
- Λαμπρέλλης, Δ. (2019). *Ο Εμπεδοκλής και τα πέρατα του λόγου*. Αθήνα: Παπαζήσης
- Λαμπρινουδάκης, Β., Λάζος, Χ. (2019). *Η Τριλογία της Αθήνας: Ελευσίνα – Αθήνα – Λαύριο*, (ομιλίες Βασίλη Λαμπρινουδάκη και Χρήστου Λάζου). Ανακτήθηκε από <https://diazoma.gr/routes-history/%CF%84%CF%81%CE%B9%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1-%CE%B1%CE%B8%CE%AE%CE%BD%CE%B1%CF%82/i-trilogia-tis-athinas-eleusina-athina-lauvrio/>
- Λεκατσάς, Π. (1999). *Διόνυσος – Καταγωγή και Εξέλιξη της Διονυσιακής Θρησκείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1971).
- Lidell, H., Scott, R. (2007). *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας - Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού*. εκδ. Πελεκάνος. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1843)
- Malthus, D. (1998). *An Essay on the Principle of Population*. Electronic Scholarly Publishing Project. Διαθέσιμο στο <http://www.esp.org/books/malthus/population/malthus.pdf> (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1798)
- Marx, K. (1975). *Οικονομικά Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* (μτφρ. Μπάμπης Γραμμένος). εκδ. Γλάρος, Αθήνα (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1932)
- Miller, E. (επιμ.) (1851). *Ωριγένους Φιλοσοφούμενα ή Κατά Πασών Αιρέσεων Έλεγχος. Sive Omnium Haeresium Refutatio*. Oxonii, E Typographeo Academico. Διαθέσιμο στο <https://archive.org/details/origenisphilosop00hipp/mode/2up>
- Μουρελάτος, Α. Φ. (2002). *Οδοί της γνώσης και της πλάνης. Λόγος και εικόνα στα αποσπάσματα του Παρμενίδη* (μτφρ. Σπύρος Α. Μοσχονάς). ΠΕΚ (Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης)

- Μυλωνάς, Γ. (1958). *Μαρτυρία Χριστιανών συγγραφέων δια τα Μυστήρια της Ελευσίνας* (χ.ε.). Αθήναι [ηλεκτρονικό βιβλίο] Διαθέσιμο στο http://epet.nlg.gr/db/icon/a1958/a58_27.pdf
- Μυλωνάς, Γ. (1960). *Ελευσίς και Διόνυσος. Αρχαιολογική Εφημερίς*, Τόμος 99, σ. 68-118
- Ξενοφών. (2012). *Ελληνικά* (μτφρ. Ρόδης Ρούφος). Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Όμηρος. (1938). *Οδύσσεια* (μτφ. Νίκος Καζαντζάκης, Ιωάννης Κακριδής). (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 8^ο αιώνα π.Χ.)
- Όμηρος. (2014). *Ιλιάδα* (μτφ. σχ. Δημήτρης Σιατόπουλος). Αθήνα: Ενάλιος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 8^ο αιώνα π.Χ.)
- Otto, R. (2020). *Το Ιερόν: για το Ανορθολογικόν στην Ιδέα της θεότητας και την Σχέση του με το Ορθολογικόν* (μτφρ. Ελένη Λαδιά). Αθήνα: Αρμός. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1917)
- Otto, W., Kerenyi, K., Wili, W. & Schmitt, P. (2005). *Ελληνικά Μυστήρια* (μτφρ. Απόστολος Κόντος). Ιάμβλιχος (Τα πρωτότυπα κείμενα παρουσιάστηκαν το 1933)
- Παρμενίδης. (χ.χ.). *Απόσπασμα I Diels-Kranz* (μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ). Ανακτήθηκε από https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=126 (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- Παυσανίας. (1976). *Ελλάδος περιήγησις (Α – Ι)*. (μτφ. σημ. Ανδρέας Πουρναρας). Εκδόσεις Πάπυρος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 2^ο αιώνα μ.Χ.)
- Πίνδαρος. (2001). *Λυρικοί ποιητές: Άπαντα (τέταρτος τόμος). Πίνδαρος 3, Αποσπάσματα* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- Πίνδαρος. (2015). *Ισθμιονίκαις* (μτφ. Ιωάννης Ν. Γρυπάρης). Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 5^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (χ.χ.). *Πολιτεία* (μτφρ. Ι. Ν. Γρυπάρης). Βιβλιοθήκη Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, Αθήναι (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (1912). *Παρμενίδης* (μτφρ. Π. Γρατσιατός). Αθήνα: Εκδόσεις Γεώργιου Φέξη (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (1987). *Ευθύδημος* (μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος). Αθήνα: Καρδαμίτσα. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)

- Πλάτων. (1988). *Νόμοι* (μτφρ. Βασίλης Μοσκόβης). Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (1990). *Κρατύλος* (μτφρ. Ηλίας Λάγιος). εκδ. Δαίδαλος, Ι. Ζαχαρόπουλος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (2013). *Φαίδρος ή Περί Έρωτος* (μτφρ. Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος). Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλάτων. (2014). *Φαίδων* (μτφ. Ιωάννης Ε. Πετράκης). Βιβλιοπωλείο της Εστίας (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 4^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος (1995 Α'). *Ηθικά, τομ. 2, Πώς αν τις διακρίνοιε τον κόλακα του φίλου - Πώς αν τις αίσθοιτο εαυτού προκόπτοντος επ' αρετή - Πώς αν τις υπ' εχθρών ωφελόιτο* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). Εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος. (1995 Β'). *Ηθικά Τόμος 8: Αίτια Ρωμαϊκά, Αίτια Ελληνικά* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος. (1996 Α'). *Ηθικά τομ. 16, Συμποσιακά 1 (Α'-Γ')* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). Εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος. (1996 Β'). *Ηθικά Τόμος 24: Αίτια Φυσικά – Περί του Εμφαινομένου Προσώπου τω Κύκλω της Σελήνης* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος. (2003). *Τις και Όσιρις*(μτφρ., επιμ. Γιώργος Αθ. Ράπτης). Ζήτρος. (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πλούταρχος. (2012). *Ηθικά Τόμος 30: Πότερον Ψυχής ή Σώματος και Λύπη, Ει Μέρος το Παθητικόν του Ανθρώπου Ψυχήςή Δύναμις, Αποσπάσματα* (μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου). εκδ. Κάκτος (Το πρωτότυπο έργο γράφτηκε τον 1^ο αιώνα π.Χ.)
- Πρελορέντζος, Γ. (2019, Ιανουάριος 28). *Ο χρόνος της συνείδησης και της ζωής. η Καθημερινή*. Ανακτήθηκε από <https://www.kathimerini.gr/culture/books/1006638/o-chronos-tis-syneidisis-kai-tis-zois/>
- Polanyi, K. (2007). *Ο μεγάλος μετασχηματισμός – Οι πολιτικές και κοινωνικές απαρχές του καιρού μας* (μτφρ. Κώστας Γαγανάκης). Νησίδες. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1944)

- Radin, P. (2006). *Πρωτόγονη Θρησκεία, Ο Ρόλος του Μάγου – Γιατρού στις πρωτόγονες κοινωνίες* (μτφρ. Κώστας Παχύδης). Αθήνα: Ιάμβλιχος. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1937)
- Ross, W. D. (1955). *Aristotelis Fragmenta Selecta* (επιμ. W.D. Ross). Oxford University Press.
- Rousseau, J.J. (2012). *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου* (μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αλβέρτος Στάινχαουερ). εκδ. Πόλις. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1762)
- Ruck, C. (2009). *Τα Μυστικά της Αρχαίας Ελευσίνας - Τα Ιερά Μανιτάρια της Θεάς* (μτφρ. Αλέξης Καλοφωλιάς). εκδ. Κυκέων Tales. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 2006)
- Seaford, R. (2003). *Ανταπόδοση και τελετουργία, Ο Όμηρος και η Τραγωδία στην Αναπτυσσόμενη Πόλη Κράτος* (μτφρ. Βάιος Λιάπης). ΜΙΕΤ. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1994)
- Seaford, R. (2021). *Χρήμα και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα* (μτφρ. Βάιος Λιάπης). ΜΙΕΤ. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 2004)
- Σαρηβαλάση-Τσαγγάρη, Ο. (2003). *Ηγένεσις της δημοκρατίας στην Αρχαία Αθήνα. Στο Φιλοσοφία, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, τόμος 33.* (σ. 83-104). Ακαδημία Αθηνών. Διαθέσιμο στο <http://repository.academyofathens.gr/document/1120.pdf>
- Σοφοκλής. (2000). *Οιδίπους Τύραννος* (μτφρ. Κ. Χ. Μύρης). ΟΕΔΒ. (Το πρωτότυπο έργο παρουσιάστηκε το 428 π.Χ.)
- Σοφοκλής. (2015). *Οιδίπους επί Κολωνώ* (μτφρ. Ιωάννης Ν. Γρυπάρης). Θεσσαλονίκη: ΚΕΓ (Το πρωτότυπο έργο παρουσιάστηκε το 401 π.Χ.)
- Vidal-Naquet, P. (1983) *Ο Μαύρος Κυνηγός – Μορφές Σκέψης και Μορφές Κοινωνίας στον Ελληνικό Κόσμο* (μτφρ. Γιάγκος Ανδρεάδης, Πέπη Ρηγοπούλου). Εκδόσεις Νέα Σύνορα. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1981)
- Wasson, R. G., Hofmann, A., & Ruck, C. (2009). *Ο δρόμος για την Ελευσίνα* (μτφρ. Αλέξης Καλοφωλιάς, Ελένη Τζελέπογλου, Παναγιώτης Τομαρας). Κυκέων Tales
- Weber, M. (1985). *Η πολιτική ως επάγγελμα* (μτφρ. Μ. Κυπραίος) εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1919)
- Φίλιος, Δ. (2010). *Ελευσίς – Μυστήρια, Ερείπια και Μουσείον αυτής*. εκδ. Κυκέων Tales. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1906)

Ξενόγλωσση

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press
- Artaud, A. (1938). *Le théâtre et son double*. éd. Folio/Essais
- Barham, L.S. (2002, February). *Systematic Pigment Use in the Middle Pleistocene of South Central Africa*. *Current Anthropology Vol. 43, No. 1, pp. 153-190*. The University of Chicago Press. Διαθέσιμο στο <http://in-africa.org/wp-content/uploads/2012/12/Barham-2002-CA-pigment-M-Ple-SC-Africa.pdf>
- Barnard, A. (1992). *Hunters and herders of southern Africa: a comparative ethnography of the Khoisan peoples*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139166508
- Barnard, A. (2012). *Genesis of Symbolic Thought*, Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139198707
- Bataille, G. (1957). *L'Erotisme*. Paris : Les editions de minuit
- Bateson, G. (1958). *Naven: A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*. California: Stanford University Press. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1936).
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago University Press.
- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences)*. Hampton Press
- Berger, L.R., Hawks, J., Dirks, P., Elliott, M. & Roberts, E.M. (2017, May 9). *Homo naledi and Pleistocene hominin evolution in subequatorial Africa*. doi: 10.7554/eLife.24234
- Bergson, H. (1907). *L' évolution créatrice*. Édition électronique (ePub, PDF). [ηλ. Βιβλίο]. Διαθέσιμο στο <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/L%C3%A9volution-cr%C3%A9atrice.pdf>
- Bernabe, A. (2016). *Aristotle and the Mysteries*, en M. J. Martín-Velasco y M. J. García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing. Ανακτήθηκε από https://www.academia.edu/30589064/_Aristotle_and_the_Mysteries_en_M._J._Mart%C3%ADn-

- Velasco_y_M._J._Garc%3%ADa_Blanco_eds._Greek_Philosophy_and_Myster
y_Cults_Cambridge_Cambridge_Scholars_Publishing_2016_27-42
- Bleek, W.H.I., Lloyd, L.C. (2018). *Specimens of Bushman Folklore*. Global Grey. (To
πρωτότυπο εκδόθηκε το 1911)
- Bremmer, I. (2015). *Initiation into the Eleusinian Mysteries: A “thin” description*.
University of Groningen. Ανακτήθηκε από
[https://www.academia.edu/1517225/Initiation_into_the_Eleusinian_Mysteries_a_
thin_description](https://www.academia.edu/1517225/Initiation_into_the_Eleusinian_Mysteries_a_thin_description)
- Brumfield, A. C. (1981) *The Attic festivals of Demeter and their relation to the
agricultural year*. Ayer Co Publishing
- Chan, E., Timmermann, A., Baldi, B., Moore, A., Lyons, R., Lee, S.S., Hayes, V.
(2019, October 28). *Human origins in a southern African palaeo-wetland and
first migrations*. *Nature* 575. 185-189. Ανακτήθηκε από
<https://www.nature.com/articles/s41586-019-1714-1>
- Chennells, R., Steenkamp, A. (2017). *International Genomics Research Involving the
San People*. Στο Schroeder, D., Cook, J., Hirsch, F., Solveig, F., & Muthuswamy,
V. (edit.). *Ethics Dumping, Case Studies from North-South Research
Collaborations*. pp. 15-22. Ανακτήθηκε από
https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-64731-9_3
- Chidester, D. (2014). *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. The
University of Chicago Press, Chicago and London.
Διαθέσιμο στο [https://dokumen.pub/empire-of-religion-imperialism-and-
comparative-religion-9780226117263.html](https://dokumen.pub/empire-of-religion-imperialism-and-comparative-religion-9780226117263.html)
- Clinton, K. (1974, June). *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*. *Transactions
of the American Philosophical Society*. *New Series - Vol. 64, Part 3, pp. 1-143*.
The American Philosophical Society Independence Square – Philadelphia.
Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/1006226>
- Cohen, M.N. (2009, October). Rethinking the Origins of Agriculture. *Current
Anthropology*, *Vol. 50, No. 5. pp. 591-595*. The University of Chicago Press on
behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Stable. doi:
10.1086/603548. Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/10.1086/603548>
- Connor, W.R. (1987). Tribes, Festivals and Processions; Civic Ceremonial and Political
Manipulation in Archaic Greece. *The Journal of Hellenic Studies*, *Vol. 107, pp.*

- 40-50. Published By: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.
doi:10.2307/630068 Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/630068>
- Cosmopoulos, M. (2015). Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries, Cambridge University Press. *American Journal of Archaeology*, Vol. 120, No. 4 (October 2016). pp. 673-677. Published by: Archaeological Institute of America. Ανακτήθηκε από https://www.jstor.org/stable/10.3764/aja.120.4.0673#metadata_info_tab_contents
- Couloubaritsis, L. (2005). La proximité, et la question de la souffrance humaine. Editions Ousia.
- Davis, S.J.M., Valla, F.R. (1978, December 7). *Evidence for domestication of the dog 12,000 years ago in the Natufian of Israel*. *Nature* 276, 608-610. Ανακτήθηκε από <https://www.nature.com/articles/276608a0>
- Dembski, W. (1999). *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*. Downers Grove III.: Inter Varsity Press Illinois
- Dodds, E.R. (1966). *On Misunderstanding the Oedipus Rex. Greece & Rome, Vol. 13, Issue 1, April 1966*. pp. 37-49. Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association, DOI: 10.1017/S0017383500016144
- Durkheim, E. (2008). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, PUF, Jean-Marie Tremblay. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1912)
- Edmonds III, R.G. (2006). *To Sit in Solemn Silence? Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography*. *American Journal of Philology* 127, no. 3. Διαθέσιμο στο https://repository.brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1079&context=classics_pubs
- Eliade., M. (1987). *The Sacred and the Profane – The Nature of Religion* (tr. Willard R. Trask). New York: Harcourt, Brace & World, Inc. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1957)
- Esposito, R. (2008). *Bios – Biopolitics and Philosophy* (tr. Timothy Campbell). Minneapolis : University of Minnesota Press
- Foucault, M. (2004 A). *Histoire de la sexualité, tome 1: La Volonté de savoir*. Gallimard. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1976)
- Foucault, M. (2004 B). *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Hautes Etudes. Ehes Gallimard Seuil.

- Frazer, J.G. (2002). *The Golden Bough*. Dover Publications INC. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1890)
- Freud, S. (χ.χ.). *The Interpretation of Dreams* (χ.ε.). [ηλ. Βιβλίο]. Διαθέσιμο στο http://library.manipaldubai.com/DL/The_Interpretation_Of_Dreams.pdf (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1900).
- Gernet, L. (1982). *Droit et institutions enGrèce antique*. Paris: Champs Flammarion
- George, A. (2016). *Code hidden in Stone Age art may be the root of human writing*. Ανακτήθηκε από <https://www.newscientist.com/article/mg23230990-700-in-search-of-the-very-first-coded-symbols/>
- Godelier, M. (2018). *Claude Lévi-Strauss: A Critical Study of His Thought* (Tr.Nora Scott). London: Verso. DOI: 10.1080/00664677.2020.1761291
- Graves, R. (1997). *The White Goddess : A Historical Grammar of Poetic Myth*. Farrar, Straus & Giroux Inc, New York (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1948)
- Harpur, T. (2004). *In the Pagan Christ – Recovering the Lost Light*. Toronto, Ont.: Allen Thomas Publishers.
- Harrison, J.E. (1912). *Themis – A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge University Press
- Harvati, K., Röding, C., Bosman, A.M., Karakostis, F., Grün, R., Stringer, C., Kouloukoussa, M. (2019, July 10). *Apidima Cave fossils provide earliest evidence of Homo sapiens in Eurasia*. *Nature* 571. pp. 500-504. Ανακτήθηκε από <https://www.nature.com/articles/s41586-019-1376-z>
- Havelock, E.A. (1986). *The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World*. Στο *Origins of Western Literacy*. *Oral Tradition*.1/1 pp. 134-150. Ανακτήθηκε από https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/1i/6_havelock.pdf
- Ingold, T. (n.d.). *Imagining for Real, Essays on Creation, Attention and Correspondence*. Routledge. London and New York. Unpublished manuscript. (υπό έκδοση). Μέρος του έργου διαθέσιμο στο https://play.google.com/books/reader?id=i55EEAAAQBAJ&pg=GBS.PP1&hl=en_US
- Jung, .G., Kerényi, K. (2001). *The Science of Mythology: Essays on the Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*.(tr. R.F.C. Hull). Routledge. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1942)

- Keller, M.L., Ph.D. (2009, January). *Ritual Path of Initiation into the Eleusinian Mysteries*. Ανακτήθηκε από
https://www.researchgate.net/publication/302998435_Ritual_Path_of_Initiation_into_the_Eleusinian_Mysteries
- Kerenyi, K. (2002). *The Gods of the Greeks*. Thames & Hudson. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1964)
- Kerényi, C. (2020). *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (tr. Ralph Manheim). (Bollingen Series). Princeton University Press. Kindle Édition. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1962)
- Lewis-Williams, J.D. (2002). *The Mind in the Cave*. London: Thames & Hudson
- Lewis-Williams, J.D., Dowson, T.A., Bahn, P.G., Bandi, H.G., Bednarik, R.G., Clegg, J., Wylie, A. (1988, April). *The Signs of All Times: Entoptic Phenomena in Upper Palaeolithic Art*. *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 2, pp. 201-245. The University of Chicago Press. Ανακτήθηκε από
<https://www.jstor.org/stable/2743395>
- Lewis-Williams, D., & Dowson, T.A. (1990, June) *Through the Veil: San Rock Paintings and the Rock Face*. *The South African Archaeological Bulletin*. Vol. 45, No. 151, pp. 5-16. Doi: 10.2307/3887913 Ανακτήθηκε από
<https://www.jstor.org/stable/3887913>
- Lewis-Williams, J.D., Blundell, G., Challis, W. & Hampson., J. (2000, December). *Threads of Light: Re-Examining a Motif in Southern African San Rock Art*. *The South African Archaeological Bulletin*, Vol. 55, No. 172, pp. 123-136. Published by: South African Archaeological Society. Ανακτήθηκε από
<http://www.jstor.org/stable/3888961> και
https://www.researchgate.net/publication/239573396_Threads_of_Light_Reexamining_a_Motif_in_Southern_African_San_Rock_Art
- Lewis-Williams, D., Lawson, E.T., Helskog, K., David S. Whitley & Mellars, P. (2003, October). *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 13, No 2, pp. 263-279. Cambridge University Press. Doi: 10.1017/S0959774303000155
- Lewis-Williams, J.D., Pearce, D.G. (2004, December). *Southern African San Rock Painting as Social Intervention: A Study of Rain-Control Images*. *African*

- Archaeological Review*, Vol. 21, No. 4, pp. 199-228. Springer. Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/25130806>
- Lewis-Williams, J.D., & Pearce, D. (2015, January 2). *The southern San and the trance dance: a pivotal debate in the interpretation of San rock paintings*. *Antiquity*, Vol. 86, Issue 333. Published online by Cambridge University Press.
Ανακτήθηκε από <https://www.cambridge.org/core/journals/antiquity/article/abs/southern-san-and-the-trance-dance-a-pivotal-debate-in-the-interpretation-of-san-rock-paintings/CB3AF67952770777B47E1DB6B380BB35>
- Levi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon
- Levi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*. Paris: Plon
- Levi-Strauss, C. (1978). *Myth and Meaning*. University of Toronto Press
- Levi-Strauss, C. (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. (tr. Felicity Baker). London: Routledge & Kegan Paul, London. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1950)
- Levi-Strauss, C. (1990). *La Pensée Sauvage*. Pocket, Paris. Agora. Revised edition. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1962)
- Levi-Strauss, C. (2012). *Tristes Tropiques*. Penguin Classics. Revised edition. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1955)
- Lombard, M., Kyriacou, K. (2020, September 28). *Hunter-Gatherer Women*. doi: 10.1093/acrefore/9780190854584.013.105 Ανακτήθηκε από <https://oxfordre.com/anthropology/view/10.1093/acrefore/9780190854584.001.001/acrefore-9780190854584-e-105>
- Marshall, J. K. (Σκηνοθέτης). (1969). *N/um Tchai: The Ceremonial Dance of the !Kung Bushmen*. filmed on a 1957 expedition sponsored by Peabody Museum, Harvard University and the Smithsonian Institution. Watertown, Mass.: Documentary Educational Resources. Διαθέσιμο στο <https://archive.org/details/numtchaitheceremonialdanceofthekungbushmen>
- Mauss, M. (1972). *A General Theory of Magic* (tr. Robert Brain). London and New York, Routledge. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1902). Διαθέσιμο στο <http://bokship.org/comingup/loveinthemorning/MAUSSMAGIC2.pdf>
- Mellars, P. (2006, June 20). *Why Did Modern Human Populations Disperse from Africa ca. 60,000 Years Ago? A New Model*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 103, No. 25, pp. 9381-9386. National Academy of Sciences. Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/30050918>

- Mylonas, G.E. (1932, Apr.-Jun.). *Eleusis in the Bronze Age*. *American Journal of Archaeology*, Vol. 36, No. 2, pp. 104-117. Published by: Archaeological Institute of America. doi: 10.2307/498653. Ανακτήθηκε από <http://www.jstor.com/stable/498653>
- Mylonas, G.E. (1947, December). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, *The Classical Journal*, Vol. 43, No. 3, pp. 130-146. Διαθέσιμο στο <https://www.scribd.com/document/254285556/Eleusis-and-the-Eleusinian-Mysteries> και https://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/mylonas-eleusis-and-the-eleusinian-mysteries.pdf
- Mylonas, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian mysteries*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press. Διαθέσιμο στο <https://archive.org/details/eleusiseleusinia0000mylo/mode/2up>
- Nietzsche, F. (2008). *The Birth of Tragedy*, (tr. Ian Johnston). Vancouver Island University Nanaimo, British Columbia Canada. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1872).
- Parker, R. (1991, April). *The 'Hymn to Demeter' and the 'Homeric Hymns'*. *Greece and Rome Vol. 38, No. 1, pp. 1-17*. Published By: Cambridge University Press. Ανακτήθηκε από <https://www.jstor.org/stable/643104>
- Petropoulos, J.C.B. (2011). *Kleos in a Minor Key: The Homeric Education of a Little Prince*. Hellenic Studies Series 45. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. Διαθέσιμο στο <https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/4109.j-c-b-petropoulos-kleos-in-a-minor-key-the-homeric-education-of-a-little-prince>
- Power, C. (2004). *Women in Prehistoric Art*. Στο G. Berghaus (επιμ.). *New Perspectives in Prehistoric Art*. pp. 75-103. Westport, Conn.: Praeger Διαθέσιμο στο http://radicalanthropologygroup.org/sites/default/files/pdf/pub_power_rockart.pdf
- Radin, P. (1972). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group. (Το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1956)
- Robertson Smith, W. (επιμ.) (1867). *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston: Little, Brown and co.
- Robertson Smith, W. (2002). *Religion of the Semites*. New York: Routledge. doi: 10.4324/9781315128405 (το πρωτότυπο εκδόθηκε το 1889)
- Salzmann, Z. (1962). *Review of K. Jaspers' book "The Future of Mankind"*. *American Anthropologist*. 64. σελ. 212. Ανακτήθηκε από

<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1962.64.1.02a00470>

Sartre, J-P. (1944, Septembre 9). “*La République du Silence*“, Les Lettres françaises, n°20, in Situations III, Gallimard.

Ανακτήθηκε από <http://classes.bnf.fr/laicite/anthologie/46.htm>

Schlebusch, C. (2010, March 24). *Issues raised by use of ethnic-group names in genomestudy. Nature, Vol 464, p. 487.* Ανακτήθηκε από

<https://www.nature.com/articles/464487a>

Schuster, S., Miller, W., Ratan, A., Tomsho, L.P., Giardine, B., Kasson, L.R.,

Hayes, V.M. (2010). *Complete Khoisan and Bantu genomes from southern Africa. Nature 463, pp. 943-947.* Ανακτήθηκε από

<https://www.nature.com/articles/nature08795>

Seaford, R. (1996) *Euripides: Bacchae. The Classical Review, Vol. 47, Issue 2, pp. xii + 270.* Aris and Phillips Classical Texts. Liverpool University Press. Ανακτήθηκε

από [https://www.cambridge.org/core/journals/classical-](https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/bacchae-r-seaford-euripides-bacchae-with-an-introduction-translation-and-commentary-classical-texts-pp-xii-270-warminster-aris-phillips-1996-35-4995-paper-1495-2495-isbn-0856686085-0856686093-pbk/C9430027F9C8579AEF2D137D3507ABE6)

[review/article/abs/bacchae-r-seaford-euripides-bacchae-with-an-introduction-translation-and-commentary-classical-texts-pp-xii-270-warminster-aris-phillips-1996-35-4995-paper-1495-2495-isbn-0856686085-0856686093-pbk/C9430027F9C8579AEF2D137D3507ABE6](https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/bacchae-r-seaford-euripides-bacchae-with-an-introduction-translation-and-commentary-classical-texts-pp-xii-270-warminster-aris-phillips-1996-35-4995-paper-1495-2495-isbn-0856686085-0856686093-pbk/C9430027F9C8579AEF2D137D3507ABE6)

Seaford, R. (2006). *Dionysos*. London: Routledge.

Seaford, R. (2018) *Tragedy, ritual, and money in ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press

Shelmerdine, S. (1995). *The Homeric Hymns*, Focus Publishing/R. Pullins and Company.

Newburyport MA. Stutley, M. (2003). *Shamanism: An introduction*. London: Routledge

Stow, G.W. (1905). *The Native Races of South Africa*. London : Swan Sonnenschein & Co., Limited. New York : The MacMillan Co.

Theodoropoulou, A. (2006). *La vie dans le monde et le modele de la survie*. Στο Μ.

Goucha (επιμ.). *Philosophie politique et horizon cosmopolitique. Journée de la philosophie à l' UNESCO, No 10.* (σελ. 163-198). Organisation de Nations Unies pour l' éducation, la science et la culture, Secteur des sciences sociales et humaines. Paris. Διαθέσιμο στο

https://www.academia.edu/34907098/LA_VIE_DANS_LE_MONDE_ET_LE_MODELE_DE_LA_SURVIE

Theodoropoulou, A. (2016 A). *Eleusis, the Seeds of Life*. Διαθέσιμο στο

https://www.academia.edu/35435891/ELEUSIS_THE_SEEDS_OF_LIFE

Theodoropoulou, A. (2016 B). *Political Animal : The Anthropology of Aristotle and the End of Politics*. Διαθέσιμο στο

https://www.academia.edu/34565891/POLITICAL_ANIMAL_THE_ANTHROPOLOGY_OF_ARISTOTLE

Ustinova, Y. (1998). *Corybantism: The Nature and Role of an Ecstatic Cult in the Greek Polis*. Horos.

Ustinova, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind – Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York, Oxford University Press

Vernant, J-P., Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris, Francois Maspero.

Vernant, J.P. (2003). *La mythologie, c'est une vision de soi face au monde*. *L' Express*, 26/6/2003. Ανακτήθηκε από https://www.lexpress.fr/culture/livre/la-mythologie-c-est-une-vision-de-soi-face-au-monde_818890.html

Viestad, V.M. (2018). *Dress as Social Relations: An Interpretation of Bushman Dress*. Wits University Press. doi: 10.1080/00043389.2019.1621509

Von Petzinger, G. (2015, August). Why are these 32 symbols found in ancient caves all over Europe?. *TED*. Διαθέσιμο στο https://www.ted.com/speakers/genevieve_von_petzinger

Wits University (2018, May 15). *Where hominid brains are concerned, size doesn't matter* Ανακτήθηκε από <https://www.wits.ac.za/news/latest-news/research-news/2018/2018-05/where-hominid-brains-are-concerned-size-doesnt-matter.html>

Παράρτημα

Ὕμνος Εἰς Δημήτραν (στο Λαδιά, 2018, σελ. 11-24)

Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ἄρχομ' ἀείδειν,
αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Ἀἰδωνεὺς
ἦρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς,
νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου
παίζουσιν κούρησι σὺν Ὠκεανοῦ βαθυκόλοις, 5
ἄνθεά τ' αἰνυμένην, ρόδα καὶ κρόκον ἠδ' ἴα καλὰ
λειμῶν' ἄμ μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον
νάρκισσόν θ', ὄν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρη
Γαῖα Διὸς βουλήσι χαριζομένη πολυδέκτη
θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τότε πᾶσιν ιδέσθαι 10
ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις·
τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἑκατὸν κάρα ἐξεπεφύκει,
κῶζ' ἠδιστ' ὀδμή, πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρον οἶδμα θαλάσσης.
ἠ δ' ἄρα θαμβήσασ' ὠρέξατο χερσὶν ἄμ' ἄμφω 15
καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν· χάνε δὲ χθῶν εὐρυάγνια
Νύσιον ἄμ πεδίον τῆ ὄρουσεν ἄναξ Πολυδέγμων
ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολυώνυμος υἱός.
ἀρπάξας δ' ἀέκουσαν ἐπὶ χρυσέοισιν ὄχοισιν
ἦγ' ὀλοφυρομένην· ἰάχησε δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ 20
κεκλομένη πατέρα Κρονίδην ὕπατον καὶ ἄριστον.
οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων
ἦκουσεν φωνῆς, οὐδ' ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι,
εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ ἀταλὰ φρονέουσα
ἄϊεν ἐξ ἄντρου Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος, 25

Ἡελίος τε ἄναξ Ὑπερίονος ἀγλαὸς υἱός,
 κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδην· ὁ δὲ νόσφιν
 ἦστο θεῶν ἀπάνευθε πολυλλίστω ἐνὶ νηῶ
 δέγμενος ἱερά καλὰ παρὰ θνητῶν ἀνθρώπων.
 τὴν δ' ἀεκαζομένην ἦγεν Διὸς ἐννεσίησι 30
 πατροκασίγητος πολυσημάντωρ πολυδέγμων
 ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολυώνυμος υἱός.
 ὄφρα μὲν οὖν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα
 λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα
 αὐγὰς τ' ἡελίου, ἔτι δ' ἤλπετο μητέρα κεδνὴν 35
 ὄψεσθαι καὶ φῦλα θεῶν αἰειγενετάων,
 τόφρα οἱ ἐλπὶς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχθυμένης περ·
 ἦχησαν δ' ὀρέων κορυφαὶ καὶ βένθεα πόντου
 φωνῆ ὑπ' ἀθανάτη, τῆς δ' ἔκλυε πότνια μήτηρ.
 ὄξυ δέ μιν κραδίην ἄχος ἔλλαβεν, ἀμφὶ δὲ χαίταις 40
 ἀμβροσίαις κρήδεμνα δαΐζετο χερσὶ φίλησι,
 κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλετ' ὄμων,
 σεύατο δ' ὥστ' οἰωνὸς ἐπὶ τραφερὴν τε καὶ ὑγρὴν
 μαιομένη· τῆ δ' οὐ τις ἐτήτυμα μυθήσασθαι
 ἠθέλεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων, 45
 οὔτ' οἰωνῶν τις τῆ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.
 ἐννήμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Δηῶ
 στρωφᾷτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα,
 οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἠδυπότοιο
 πάσσατ' ἀκηχεμένη, οὐδέ χρῶα βάλλετο λουτροῖς. 50
 ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη οἱ ἐπήλυθε φαινολὶς Ἥως
 ἦντετό οἱ Ἑκάτη, σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα,
 καὶ ῥά οἱ ἀγγελέουσα ἔπος φάτο φώνησέν τε·
 πότνια Δημήτηρ ὠρηφόρε ἀγλαόδωρε
 τίς θεῶν οὐρανίων ἠὲ θνητῶν ἀνθρώπων 55
 ἦρπασε Περσεφόνην καὶ σὸν φίλον ἠκαχε θυμόν;
 φωνῆς γὰρ ἤκουσ', ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν,
 ὅς τις ἔην· σοὶ δ' ὄκα λέγω νημερτέα πάντα.

ὡς ἄρ' ἔφη Ἐκάτη· τὴν δ' οὐκ ἠμείβετο μύθῳ
 Ῥείης ἠϋκόμου θυγάτηρ, ἀλλ' ὄκα σὺν αὐτῇ 60
 ἦϊξ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα.
 Ἥελιον δ' ἴκοντο, θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
 στὰν δ' ἵππων προπάροιθε καὶ εἵρετο δῖα θεάων·
 Ἥέλι' αἶδεσσαί με θεὰν σύ περ, εἴ ποτε δῆ σευ
 ἦ ἔπει ἦ ἔργῳ κραδίην καὶ θυμὸν ἴηνα. 65
 κούρην τὴν ἔτεκον γλυκερὸν θάλος εἶδει κυδρὴν
 τῆς ἀδινὴν ὅπ' ἄκουσα δι' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο
 ὥστε βιαζομένης, ἀτὰρ οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν.
 ἀλλά, σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον
 αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι, 70
 νημερτέως μοι ἔνισπε φίλον τέκος εἴ που ὄπωπας
 ὅς τις νόσφιν ἐμεῖο λαβὼν ἀέκουσαν ἀνάγκη
 οἴχεται ἠὲ θεῶν ἦ καὶ θνητῶν ἀνθρώπων.
 Ὡς φάτο, τὴν δ' Ὑπεριονίδης ἠμείβετο μύθῳ·
 Ῥείης ἠϋκόμου θυγάτηρ Δήμητερ ἄνασσα 75
 εἰδήσεις· δὴ γὰρ μέγα σ' ἄζομαι ἠδ' ἐλεαίρω
 ἀχνυμένην περὶ παιδί τανυσφύρῳ· οὐδέ τις ἄλλος
 αἴτιος ἀθανάτων εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεὺς,
 ὅς μιν ἔδωκ' Αἰδὴ θαλερὴν κεκλήσθαι ἄκοιτιν
 αὐτοκασιγνήτῳ· ὃ δ' ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα 80
 ἀρπάξας ἵπποισιν ἄγεν μεγάλα ἰάχουσαν.
 ἀλλά, θεά, κατάπαυε μέγαν γόον· οὐδέ τί σε χρὴ
 μὰς αὐτῶς ἄπλητον ἔχειν χόλον· οὐ τοι ἀεικῆς
 γαμβρὸς ἐν ἀθανάτοις Πολυσημάντων Αἰδωνεὺς
 αὐτοκασιγνήτος καὶ ὁμόσπορος· ἀμφὶ δὲ τιμὴν 85
 ἔλλαχεν ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη·
 τοῖς μεταναιετάει τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι.
 Ὡς εἰπὼν ἵπποισιν ἐκέκλετο, τοὶ δ' ὑπ' ὀμοκλήης
 ρίμφ' ἔφερον θοὸν ἄρμα τανύπτεροι ὡς τ' οἰωνοί·
 τὴν δ' ἄχος αἰνότερον καὶ κύντερον ἴκετο θυμὸν· 90
 χωσαμένη δ' ἔπειτα κελαινεφεῖ Κρονίωνι

νοσοφισθεῖσα θεῶν ἀγορὴν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον
 ὄχετ' ἐπ' ἀνθρώπων πόλιας καὶ πῖονα ἔργα
 εἶδος ἀμαλδύνουσα πολὺν χρόνον· οὐδέ τις ἀνδρῶν
 εἰσορόων γίνωσκε βαθυζώνων τε γυναικῶν 95
 πρὶν γ' ὅτε δὴ Κελεοῖο δαΐφρονος ἵκετο δῶμα,
 ὃς τότε Ἐλευσῖνος θυοέσσης κοίρανος ἦεν.
 ἔξετο δ' ἐγγὺς ὁδοῖο φίλον τετιμημένη ἦτορ
 Παρθενίῳ φρέατι ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται
 ἐν σκιῇ, αὐτὰρ ὑπερθε πεφύκει θάμνος ἐλαίης, 100
 γρηῖ παλαιγενεῖι ἐναλίγκιος, ἦτε τόκοιο
 εἶργηται δῶρων τε φιλοστεφάνου Ἀφροδίτης,
 οἷά τε τροφοί εἰσι θεμιστοπόλων βασιλῆων
 παίδων καὶ ταμίαι κατὰ δώματα ἠχίεντα.
 τὴν δὲ ἴδον Κελεοῖο Ἐλευσινίδαο θύγατρεις 105
 ἐρχόμεναι μεθ' ὕδωρ εὐήρυτον ὄφρα φέροιν
 κάλπισι χαλκείησι φίλα πρὸς δώματα πατρός,
 τέσσαρες ὥστε θεαὶ κουρήϊον ἄνθος ἔχουσαι,

 Καλλιδίκη καὶ Κλεισιδίκη Δημῶ τ' ἐρόεσσα
 Καλλιθόη θ', ἣ τῶν προγενεστάτη ἦεν ἀπασῶν· 110
 οὐδ' ἔγνω· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὀρᾶσθαι.
 ἀγχοῦ δ' ἰστάμεναι ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
 Τίς πόθεν ἐσσι γρηῖ παλαιγενέων ἀνθρώπων;
 τίπτε δὲ νόσφι πόληος ἀπέστιχες οὐδὲ δόμοισι
 πιλνᾶς; ἔνθα γυναῖκες ἀνὰ μέγαρα σκιάοντα 115
 τηλίκαι ὡς σύ περ ὧδε καὶ ὀπλότεραι γεγάασιν,
 αἶ κέ σε φίλωνται ἡμὲν ἔπει ἠδὲ καὶ ἔργῳ.
 Ὡς ἔφαθ', ἣ δ' ἐπέεσσιν ἀμείβετο πότνια θεάων·
 τέκνα φίλ' αἶ τινές ἐστε γυναικῶν θηλυτεράων
 χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι· οὐ τοι ἀεικὲς 120
 ὑμῖν εἰρομένησιν ἀληθεῖα μυθήσασθαι.
 Δὼς ἐμοὶ γ' ὄνομ' ἐστί· τὸ γὰρ θέτο πότνια μήτηρ.
 νῦν αὖτε Κρήτηθεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης
 ἦλυθον οὐκ ἐθέλουσα, βίη δ' ἀέκουσαν ἀνάγκη

ἄνδρες ληϊστῆρες ἀπήγαγον. οἱ μὲν ἔπειτα 125
νηὶ θοῆ Θόρικόν δὲ κατέσχεθον, ἔνθα γυναῖκες
ἠπείρου ἐπέβησαν ἀολλέες ἠδὲ καὶ αὐτοὶ
δεῖπνόν ἐπηρτύνοντο παρὰ πρυμνήσια νηός·
ἀλλ' ἐμοὶ οὐ δόρποιο μελίφρονος ἦρατο θυμός,
λάθρη δ' ὀρμηθεῖσα δι' ἠπείροιο μελαίνης 130
φεύγον ὑπερφιάλους σημάντορας, ὄφρα κε μή με
ἀπριάτην περάσαντες ἐμῆς ἀποναίατο τιμῆς.
οὕτω δεῦρ' ἰκόμην ἀλαλημένη, οὐδέ τι οἶδα
ἢ τις δὴ γαῖ' ἐστὶ καὶ οἳ τινες ἐγγεγάσιν.

ἀλλ' ὑμῖν μὲν πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες 135
δοῖεν κουριδίους ἄνδρας, καὶ τέκνα τεκέσθαι,
ὥς ἐθέλουσι τοκῆες· ἐμὲ δ' αὖτ' οἰκτεῖρατε, κοῦραι
[τοῦτο δέ μοι σαφέως ὑποθήκατε, ὄφρα πύθωμαι,]
προφρονέως φίλα τέκνα τέων πρὸς δώμαθ' ἴκωμαι
ἀνέρος ἠδὲ γυναικὸς ἵνα σφίσιν ἐργάζωμαι
πρόφρων οἶα γυναικὸς ἀφήλικος ἔργα τέτυκται· 140
καὶ κεν παῖδα νεογνὸν ἐν ἀγκοίνῃσιν ἔχουσα
καλὰ τιθηνοίμην καὶ δώματα τηρήσαιμι
καὶ κε λέχος στορέσαιμι μυχῶ θαλάμων εὐπήκτων
δεσπόσουν καὶ κ' ἔργα διδασκῆσαιμι γυναικός.

Φῆ ῥα θεά· τὴν δ' αὐτίκ' ἀμείβετο παρθένος ἀδμῆς 145
Καλλιδίκη, Κελεοῖο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη·
Μαῖα θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
τέτλαμεν ἄνθρωποι· δὴ γὰρ πολὺ φέρτεροί εἰσιν.

ταῦτα δέ τοι σαφέως ὑποθήσομαι ἠδ' ὀνομήνω 150
ἀνέρας οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς,
δήμου τε προὔχουσιν, ἰδὲ κρήδεμνα πόληος
εἰρύαται βουλήσι καὶ ἰθείησι δίκησιν·

ἠμὲν Τριπτολέμου πυκμῆδεος ἠδὲ Διόκλου
ἠδὲ Πολυξείνου καὶ ἀμύμονος Εὐμόλοιο
καὶ Δολίχου καὶ πατρὸς ἀγήνορος ἡμετέροιο 155
τῶν πάντων ἄλοχοι κατὰ δώματα πορσαίνουσι·

τάων οὐκ ἄν τις σε κατὰ πρῶτιστον ὀπωπὴν
εἶδος ἀτιμήσασα δόμων ἀπονοσφίσσειεν,
ἀλλὰ σε δέξονται· δὴ γὰρ θεοεἰκελός ἐσσι.
εἰ δ' ἐθέλεις, ἐπίμεινον, ἵνα πρὸς δώματα πατρὸς 160
ἔλθωμεν καὶ μητρὶ βαθυζώνῳ Μετανείρῃ

εἵπωμεν τάδε πάντα διαμπερές, αἴ κέ σ' ἀνώγη
ἡμέτερον δ' ἰέναι μηδ' ἄλλων δώματ' ἐρευνᾶν.
τηλύγετος δέ οἱ υἱὸς ἐνὶ μεγάρῳ εὐπήκτῳ
ὀψίγονος τρέφεται, πολυεύχετος ἀσπάσιός τε. 165

εἰ τὸν γ' ἐκθρέψαιο καὶ ἥβης μέτρον ἴκοιτο
ῥεῖά κέ τις σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτήρια δοίη.
ᾠς ἔφαθ'· ἡ δ' ἐπένευσε καρῆατι, ταὶ δὲ φαινὰ
πλησάμεναι ὕδατος φέρον ἄγγεα κυδιάουσαι. 170

ῥίμφα δὲ πατρὸς ἴκοντο μέγαν δόμον, ὄκα δὲ μητρὶ
ἔννεπον ὡς εἶδόν τε καὶ ἔκλυον. ἡ δὲ μάλ' ὄκα
ἐλθούσας ἐκέλευε καλεῖν ἐπ' ἀπίροني μισθῶ.
αἰ δ' ὡς τ' ἠ ἔλαφοι ἠ πόρτιες εἴαρος ὄρη
ἄλλοντ' ἄν λειμῶνα κορεσσάμεναι φρένα φορβῆ,
175
ὡς αἰ ἐπισχόμεναι ἑάνων πτύχας ἡμεροέντων
ἠῖξαν κοίλην κατ' ἀμαξιτόν· ἀμφὶ δὲ χαῖται
ὤμοις αἴσσοντο κροκητῶ ἄνθει ὁμοῖαι.

τέτμον δ' ἐγγὺς ὁδοῦ κυδρὴν θεὰν ἔνθα πάρος περ
κάλλιπον· αὐτὰρ ἔπειτα φίλα πρὸς δώματα πατρὸς 180
ἠγεῦνθ', ἡ δ' ἄρ' ὄπισθε φίλον τετιημένη ἦτορ
στεῖχε κατὰ κρηθὲν κεκαλυμμένη· ἀμφὶ δὲ πέπλος
κυάνεος ῥαδινοῖσι θεᾶς ἐλελίζετο ποσσίν.

αἴψα δὲ δώμαθ' ἴκοντο διοτρεφέος Κελεοῖο,
βὰν δὲ δι' αἰθούσης ἔνθα σφίσι πότνια μήτηρ 185
ἦστο παρὰ σταθμὸν τέγεος πύκα ποιητοῖο
παῖδ' ὑπὸ κόλπῳ ἔχουσα νέον θάλος· αἰ δὲ παρ' αὐτὴν
ἔδραμον· ἡ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ῥα μελάθρου
κῦρε κάρη, πλησεν δὲ θύρας σέλαος θείοιο.

τὴν δ' αἰδῶς τε σέβας τε ἰδὲ γλωρὸν δέος εἶλεν·
εἶξε δέ οἱ κλισμοῖο καὶ ἐδριάσθαι ἄνωγεν.

190

ἀλλ' οὐ Δημήτηρ ὠρηφόρος, ἀγλαόδωρος
ἤθελεν ἐδριάσθαι ἐπὶ κλισμοῖο φαεινοῦ,
ἀλλ' ἀκέουσα ἔμιμνε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα,
πρίν γ' ὅτε δὴ οἱ ἔθηκεν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πηκτὸν ἔδος, καθύπερθε δ' ἐπ' ἀργύφειον βάλε κῶας.

195

ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην·
δηρὸν δ' ἄφθογγος τετιμημένη ἦστ' ἐπὶ δίφρου,
οὐδέ τιν' οὔτ' ἔπει προσπτύσσετο οὔτε τι ἔργω,
ἀλλ' ἀγέλαστος, ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος

200

ἦστο πόθῳ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρὸς,
πρίν γ' ὅτε δὴ χλεύης μιν Ἰάμβη κέδν' εἰδυῖα
πολλὰ παρασκώπτουσ' ἐτρέψατο πότνιαν ἀγνήν
μειδιῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν·
ἦ δὴ οἱ καὶ ἔπειτα μεθύστερον εὔαδεν ὄργαῖς.

205

τῇ δὲ δέπας Μετάνειρα δίδου μελιηδέος οἴνου
πλήσασ', ἠ δ' ἀνένευσ'· οὐ γὰρ θεμιτόν οἱ ἔφασκε
πίνειν οἶνον ἐρυθρόν, ἄνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ
δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερεῖνῃ.
ἦ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν ὡς ἐκέλευε·

210

δεξαμένη δ' ὀσίης ἔνεκεν πολυπότνια Δηῶ
[ἔκπιεν, ἠ δὲ λαβοῦσα δέπας θέτο ἔνθ' ἀνάειρε]
τῆσι δὲ μύθων ἦρχεν εὐζωνος Μετάνειρα·
Χαῖρε γύναι, ἐπεὶ οὐ σε κακῶν ἅπ' ἔολπα τοκῆων
ἔμμεναι ἀλλ' ἀγαθῶν· ἐπὶ τοι πρέπει ὄμμασιν αἰδῶς
καὶ χάρις, ὡς εἰ πέρ τε θεμιστοπόλων βασιλῆων.

215

ἀλλὰ θεῶν μὲν δῶρα καὶ ἀχνύμενοί περ ἀνάγκη
τέτλαμεν ἄνθρωποι· ἐπὶ γὰρ ζυγὸς αὐχένι κεῖται.
νῦν δ', ἐπεὶ ἴκεο δεῦρο, παρέσσεται ὅσσα τ' ἐμοί περ.
παῖδα δέ μοι τρέφε τόνδε, τὸν ὀψίγονον καὶ ἄελπτον

ὅπασαν ἀθάνατοι, πολυάρητος δέ μοί ἐστιν.
εἰ τόν γε θρέψαιο καὶ ἦβης μέτρον ἴκοιτο

220

ἦ ρά κέ τίς σε ἰδοῦσα γυναικῶν θηλυτεράων
 ζηλώσαι· τόσα κέν τοι ἀπὸ θρεπτήρια δοίην.
 Τὴν δ' αὖτε προσέειπεν εὐστέφανος Δημήτηρ·
 καὶ σὺ γύναι μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἐσθλὰ πόροιεν· 225
 παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι ὡς με κελεύεις·
 θρέψω, κοῦ μιν, ἔολπα, κακοφραδίησι τιθήνης
 οὔτ' ἄρ' ἐπηλυσίη δηλήσεται οὔθ' ὑποτάμνον·
 οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
 οἶδα δ' ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν. 230
 Ὡς ἄρα φωνήσασα θυώδει δέξατο κόλπῳ
 χερσίν τ' ἀθανάτησι· γεγήθει δὲ φρένα μήτηρ.
 ὦς ἡ μὲν Κελεοῖο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱὸν
 Δημοφώωνθ', ὃν ἔτικτεν ἐύζωνος Μετάνειρα,
 ἔτρεφεν ἐν μεγάροις· ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι ἴσος 235
 οὔτ' οὖν σῖτον ἔδων, οὐ θησάμενος [γάλα μητρὸς
 ἀλλὰ μιν ἡματίη μὲν εὐστέφανος] Δημήτηρ
 χρίεσκ' ἀμβροσίη ὡς εἰ θεοῦ ἐκγεγαῶτα,
 ἠδὲ καταπνείουσα καὶ ἐν κόλποισιν ἔχουσα·
 νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἠύτε δαλὸν
 λάθρα φίλων γονέων· τοῖς δὲ μέγα θαῦμ' ἐτέτυκτο, 240
 ὡς προθαλῆς τελέθεσκε, θεοῖσι γὰρ ἅντα ἐφίκει.
 καὶ κέν μιν ποίησεν ἀγήρων τ' ἀθάνατόν τε
 εἰ μὴ ἄρ' ἀφραδίησιν ἐύζωνος Μετάνειρα
 νύκτ' ἐπιτηρήσασα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο
 σκέψατο· κώκυσεν δὲ καὶ ἄμφω πλήξατο μηρῶ 245
 δείσασ' ᾧ περὶ παιδὶ καὶ ἀάσθη μέγα θυμῷ,

 καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
 Τέκνον Δημοφώων ξείνη σε πυρὶ ἐνὶ πολλῷ
 κρύπτει, ἐμοὶ δὲ γόον καὶ κήδεα λυγρὰ τίθησιν.
 Ὡς φάτ' ὀδυρομένη· τῆς δ' αἶε δῖα θεάων. 250
 τῇ δὲ χολωσαμένη καλλιστέφανος Δημήτηρ
 παῖδα φίλον, τὸν ἄελπτον ἐνὶ μεγάροισιν ἔτικτε,
 χεῖρεςσ' ἀθανάτησιν ἀπὸ ἔθεν ἦκε πέδον δὲ

ἔξανελουσα πυρὸς θυμῷ κοτέσσασα μάλ' αἰνῶς,
 καὶ ῥ' ἄμυδις προσέειπεν εὐζωνον Μετάνειραν· 255
 Νήϊδες ἄνθρωποι καὶ ἀφράδμονες οὔτ' ἀγαθοῖο
 αἴσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο·
 καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίησι τεῆς νήκεστον ἀάσθης.
 ἴστω γὰρ θεῶν ὄρκος ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ
 ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα 260
 παῖδα φίλον ποίησα καὶ ἄφθιτον ὄπασα τιμῆν·
 νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι.
 τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται οὔνεκα γούνων
 ἡμετέρων ἐπέβη καὶ ἐν ἀγκοίνησιν ἴαυσεν.
 ὦρησιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν 265
 παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνήν
 αἰὲν ἐν ἀλλήλοισιν συνάξουσ' ἥματα πάντα.
 εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἧ τε μέγιστον
 ἀθανάτοις θνητοῖσί τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.
 ἀλλ' ἄγε μοι νηὸν τε μέγαν καὶ βωμόν ὑπ' αὐτῷ 270
 τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
 Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ·
 ὄργια δ' αὐτῇ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὡς ἂν ἔπειτα
 εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἰλάσκεισθε.
 Ὡς εἰποῦσα θεὰ μέγεθος καὶ εἶδος ἄμειψε 275
 γῆρας ἀπωσαμένη, περὶ τ' ἀμφὶ τε κάλλος ἤητο·
 ὀδμῆ δ' ἰμερόεσσα θυηέντων ἀπὸ πέπλων
 σκίδνατο, τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
 λάμπε θεᾶς, ξανθαὶ δὲ κόμαι κατενήνοθεν ὦμους,
 αὐγῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὡς. 280
 βῆ δὲ διέκ μεγάρων, τῆς δ' αὐτίκα γούνατ' ἔλυντο,
 δηρὸν δ' ἄφθογγος γένετο χρόνον, οὐδέ τι παιδὸς
 μνήσατο τηλυγέτοιο ἀπὸ δαπέδου ἀνελέσθαι.
 τοῦ δὲ κασίγνηται φωνὴν ἐσάκουσαν ἐλεινήν,
 καδ' δ' ἄρ' ἀπ' εὐστρώτων λεχέων θόρον· ἡ μὲν ἔπειτα 285
 παῖδ' ἀνά χερσὶν ἐλοῦσα ἐφ' ἐγκάθθετο κόλπῳ,

ἦ δ' ἄρα πῦρ ἀνέκαι', ἦ δ' ἔσσυτο πόσος ἀπαλοῖσι
μητέρ' ἀναστήσουσα θυώδεος ἐκ θαλάμοιο.
ἀγρόμεναι δέ μιν ἀμφὶς ἐλούεον ἀσπαίροντα
ἀμφαγαπαζόμεναι· τοῦ δ' οὐ μειλίσσετο θυμός· 290
χειρότεροι γὰρ δέ μιν ἔχον τροφοὶ ἠδὲ τιθῆναι.

Αἱ μὲν παννύχια κυδρὴν θεὸν ἰλάσκοντο
δείματι παλλόμεναι· ἅμα δ' ἠοῖ φαινομένηφιν
εὐρυβίη Κελεῶ νημερτέα μυθήσαντο,
ὡς ἐπέτελλε θεὰ καλλιστέφανος Δημήτηρ. 295

αὐτὰρ ὅ γ' εἰς ἀγορὴν καλέσας πολυπείρονα λαὸν
ἦνωγ' ἠϋκόμω Δημήτερι πίονα νηὸν
ποιῆσαι καὶ βωμὸν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῶ.
οἱ δὲ μάλ' αἰψ' ἐπίθοντο καὶ ἔκλυον αὐδήσαντος,
τεῦχον δ', ὡς ἐπέτελλ'· ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι αἴση. 300
αὐτὰρ ἐπεὶ τέλεσαν καὶ ἐρώησαν καμάτοιο

βάν ρ' ἴμεν οἴκαδ' ἕκαστος· ἀτὰρ ξανθὴ Δημήτηρ
ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπὸ νόσφιν ἀπάντων
μίμνε πόθω μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρός.
αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν 305

ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα
σπέρμ' ἀνίει· κρύπτειν γὰρ εὐστέφανος Δημήτηρ·
πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες εἴλκον ἀρούραις,
πολλὸν δὲ κρῖ λευκὸν ἐτώσιον ἔμπεσε γαίῃ·
καὶ νῦ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων 310

λιμοῦ ὑπ' ἀργαλέης, γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν
καὶ θυσιῶν ἡμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας,
εἰ μὴ Ζεὺς ἐνόησεν ἐῶ τ' ἐφράσσατο θυμῶ.
Ἴριν δὲ πρῶτον χρυσόπτερον ὤρσε καλέσσαι
Δήμητρ' ἠϋκομον, πολυήρατον εἶδος ἔχουσαν. 315

ὡς ἔφαθ'· ἦ δὲ Ζηνὶ κελαινεφεί Κρονίωνι
παίθετο καὶ τὸ μεσηγὺ διέδραμεν ὄκα πόδεσσιν.
ἴκετο δὲ πτολίεθρον Ἐλευσῖνος θυοέσσης,
εὔρεν δ' ἐν νηῶ Δημήτερα κυανόπεπλον,

καί μιν φωνήσασ' ἔπεα πτερόντα προσηύδα· 320
Δήμητερ καλέει σε πατήρ Ζεὺς ἄφθιτα εἰδῶς
ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν αἰγιγενετάων.
ἄλλ' ἴθι, μηδ' ἀτέλεστον ἐμὸν ἔπος ἐκ Διὸς ἔστω.
ᾠς φάτο λισσομένη· τῇ δ' οὐκ ἐπεπείθετο θυμός.
αὗτις ἔπειτα πατήρ μάκαρας θεοῦς αἰὲν ἐόντας 325
πάντας ἐπιπροΐαλλεν· ἀμοιβηδὶς δὲ κίοντες
κίκλησκον καὶ πολλὰ δίδον περικαλλέα δῶρα,
τιμᾶς θ', ἅς κ' ἐθέλοιτο μετ' ἀθανάτοισιν ἐλέσθαι.
ἄλλ' οὐ τις πεῖσαι δύνατο φρένας οὐδὲ νόημα
θυμῷ χωομένης· στερεῶς δ' ἠναίνετο μύθους. 330

οὐ μὲν γάρ ποτ' ἔφασκε θυώδεος Οὐλύμποιο
πρὶν γ' ἐπιβήσεσθαι, οὐ πρὶν γῆς καρπὸν ἀνήσειν,
πρὶν ἴδοι ὀφθαλμοῖσιν ἐὴν εὐώπιδα κούρην.
Αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
εἰς Ἴερεβος πέμψε χρυσόρραπιν Ἀργειφόντην, 335
ὄφρ' Αἴδην μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν
ἀγνὴν Περσεφόνειαν ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος
ἐς φάος ἐξαγάγοι μετὰ δαίμονας, ὄφρα ἐ μήτηρ
ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα μεταλήξειε χόλοιο.
Ἴερμῆς δ' οὐκ ἀπίθησεν, ἄφαρ δ' ὑπὸ κεύθεα γαίης 340
ἐσσυμένως κατόρουσε λιπῶν ἔδος Οὐλύμποιο.
τέτμε δὲ τὸν γε ἄνακτα δόμων ἔντοσθεν ἐόντα
ἦμενον ἐν λεχέεσσι σὺν αἰδοίῃ παρακοίτι
πόλλ' ἀεκαζομένη μητρὸς πόθῳ· ἢ δ' ἀποτηλοῦ
ἔργοις θεῶν μακάρων [.....] μητίσεται βουλῆ. 345
ἀγγοῦ δ' ἰστάμενος προσέφη κρατὺς Ἀργειφόντης·
Ἄϊδη κυανοχαῖτα καταφθιμένοισιν ἀνάσσων
Ζεὺς σε πατήρ ἦνωγεν ἀγαυὴν Περσεφόνειαν
ἐξαγαγεῖν Ἰερέβουσφι μετὰ σφέας, ὄφρα ἐ μήτηρ
ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς 350
ἀθανάτοις παύσειεν· ἐπεὶ μέγα μῆδετα ἔργον
φθῖσαι φῦλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων

σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς
ἀθανάτων· ἢ δ' αἰνὸν ἔχει χόλον, οὐδὲ θεοῖσι
μίσγεται, ἀλλ' ἀπάνευθε θυώδεος ἔνδοθι νηοῦ
ἦσται, Ἐλευσῖνος κранаὸν πτολίεθρον ἔχουσα. 355

Ἦς φάτο· μείδησεν δὲ ἄναξ ἐνέρων Αἰδωνεὺς
ὄφρυσιν, οὐδ' ἀπίθησε Διὸς βασιλῆος ἐφετμῆς·
ἐσσυμένως δ' ἐκέλευσε δαΐφροني Περσεφονείη·
ἔρχεο Περσεφόνη παρὰ μητέρα κυανόπεπλον 360
ἦπιον ἐν στήθεσσι μένος καὶ θυμὸν ἔχουσα,

μηδέ τι δυσθύμαινε λίην περιώσιον ἄλλων·
οὐ τοι ἐν ἀθανάτοισιν ἀεικῆς ἔσσομ' ἀκοίτης
αὐτοκασίγνητος πατρὸς Διός· ἔνθα δ' ἐοῦσα
δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει, 365

τιμὰς δὲ σήσησθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας,
τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἦματα πάντα
οἷ κεν μὴ θυσίαισι τεδὸν μένος ἰλάσκονται
εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες.

Ἦς φάτο· γήθησεν δὲ περίφρων Περσεφόνη, 370
καρπαλίμως δ' ἀνόρουσ' ὑπὸ χάρματος· αὐτὰρ ὃ γ' αὐτὸς
ῥοιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μελιηδέα λάθρη
ἀμφὶ ἔνωμήσας, ἵνα μὴ μένοι ἦματα πάντα
αὔθι παρ' αἰδοίῃ Δημήτερι κυανοπέπλω.

ἵππους δὲ προπάροιθεν ὑπὸ χρυσεόισιν ὄχεσφιν 375
ἔντυεν ἀθανάτους Πολυσημάντων Αἰδωνεὺς.

ἢ δ' ὀχέων ἐπέβη, πάρα δὲ κρατὺς Ἀργειφόντης
ἦνία καὶ μάλιστα λαβὼν μετὰ χερσὶ φίλησι
σεῦε διέκ μεγάρων· τὸ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην.
ρίμφα δὲ μακρὰ κέλευθα διήνυσαν, οὐδὲ θάλασσα 380

οὔθ' ὕδωρ ποταμῶν οὔτ' ἄγκεα ποιήεντα
ἵπων ἀθανάτων οὔτ' ἄκριες ἔσχεθον ὀρμήν,
ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν βαθὺν ἠέρα τέμνον ἰόντες.
στήσε δ' ἄγων ὅθι μίμνεν εὐστέφανος Δημήτηρ,
νηοῖο προπάροιθε θυώδεος· ἢ δὲ ἰδοῦσα 385

ἤϊξ' ἠϋτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλης.
 Περσεφόνη δ' ἑτέρ[ωθεν ἐπεὶ ἴδεν ὄμματα καλὰ]
 μητρὸς ἐῆς κατ' [ἄρ' ἢ γ' ὄχεα προλιποῦσα καὶ ἵππους]
 ἄλτο θεεί[ν, δειρῆ δέ οἱ ἔμπεσε ἀμφιχυθεῖσα·]
 τῆ δὲ [φίλην ἔτι παῖδα ἐῆς μετὰ χερσὶν ἐχούση] 390
 ἀ[ῖψα δόλον θυμὸς τιν' οἴσατο, τρέσσε δ' ἄρ' αἰνῶς]
 πα[υ]ομ[ένη φιλότητος, ἄφαρ δ' ἐρεεῖνετο μύθῳ·]
 Τέκνον μή ρά τί μοι σ[ύ γε πάσσαο νέρθεν ἐοῦσα]
 βρώμης; ἐξάυδα, [μὴ κεῦθ', ἵνα εἶδομεν ἄμφω·]
 ὧς μὲν γάρ κ' ἀνιοῦσα π[αρὰ στυγεροῦ Ἀἴδαο] 395
 καὶ παρ' ἐμοὶ καὶ πατρὶ κελ[αινεφεῖ Κρονίῳνι]
 ναιετάοις πάντεσσι τετιμ[ένη ἀθανάτοι]σιν.
 εἰ δέ, πτᾶσα πάλιν [σύ γ'] ἰοῦσ' ὑπ[ὸ κεύθεσι γαίης]
 οἰκήσεις ὠρέων τρίτατον μέρ[ος εἰς ἐνιαυτόν,]
 τὰς δὲ δύο παρ' ἐμοὶ τε καὶ [ἄλλοις ἀθανά]τοισιν. 400
 ὀππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδε[σιν] ἡαρινο[ῖσι]
 παντοδαποῖς θάλλει, τότε' ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος
 αὐτίς ἄνει μέγα θαῦμα θεοῖς θνητοῖς τ' ἀνθρώποις.
 [εἶπε δὲ πῶς σ' ἤρπαξεν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα]
 καὶ τίνοι σ' ἐξαπάτησε δόλω κρατερ[ὸς Πολυδ]έγγμων;
 Τὴν δ' αὖ Περσεφόνη περικαλλῆς ἀντίον ἠϋδα· 405
 τοιγὰρ ἐγὼ τοι μῆτερ ἐρέω νημερτέα πάντα·
 εὔτέ μοι Ἑρμῆς ἦ[λθ]' ἐριούνιος ἄγγελος ὠκύς
 παρ πατέρος Κρονίδαο καὶ ἄλλων οὐρανίωνων
 ἐλθεῖν ἐξ Ἑρέβευς, ἵνα μ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα
 λήξαις ἀθανάτοισι χόλου καὶ μήνιος αἰνῆς, 410
 αὐτὰρ ἐγὼν ἀνόρουσ' ὑπὸ χάρματος, αὐτὰρ ὁ λάθρη
 ἔμβάλει μοι ροιῆς κόκκον, μελιθεδέ' ἐδωδήν,
 ἄκουσαν δὲ βίη με προσηνάγκασσε πάσασθαι.
 ὧς δέ μ' ἀναρπάξας Κρονίδεω πυκινὴν διὰ μῆτιν
 ὄχετο πατρὸς ἐμοῖο φέρων ὑπὸ κεύθεα γαίης 415
 ἐξερέω καὶ πάντα διίξομαι ὧς ἐρεεῖνεις.
 ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα,

Λευκίππη Φαινώ τε καὶ Ἥλέκτρη καὶ Ἰάνθη
 καὶ Μελίτη Ἰάχη τε Ῥόδειά τε Καλλιρόη τε
 Μηλόβοσίς τε Τύχη τε καὶ Ὠκυρόη καλυκῶπις 420
 Χρυσηΐς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τ' Ἀδμήτη τε
 καὶ Ῥοδόπη Πλουτώ τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψώ
 καὶ Στυξ Οὐρανίη τε Γαλαξάυρη τ' ἐρατεινὴ
 Παλλάς τ' ἐγρεμάχη καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα
 παίζομεν ἠδ' ἄνθεα δρέπομεν χεῖρεσσ' ἐρόεντα, 425
 μίγδα κρόκον τ' ἀγανὸν καὶ ἀγαλλίδας ἠδ' ὑάκινθον
 καὶ Ῥοδέας κάλυκας καὶ λείρια, θαῦμα ἰδέσθαι,
 νάρκισσόν θ' ὄν ἔφυς' ὥς περ κρόκον εὐρεῖα χθών.
 αὐτὰρ ἐγὼ δρεπόμην περὶ χάρματι· γαῖα δ' ἔνερθε
 χώρησεν, τῇ δ' ἔκθορ' ἄναξ κρατερὸς πολυδέγμων. 430
 βῆ δὲ φέρων ὑπὸ γαῖαν ἐν ἄρμασι χρυσείοισι
 πόλλ' ἀεκαζομένην, ἐβόησα δ' ἄρ' ὄρθια φωνῆ.
 ταῦτά τοι ἀχνυμένη περ ἀληθέα πάντ' ἀγορεύω.
 Ὡς τότε μὲν πρόπαν ἦμαρ ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσαι
 πολλὰ μάλ' ἀλλήλων κραδίην καὶ θυμὸν ἴαινον 435
 ἀμφαγαπαζόμεναι, ἀχέων δ' ἀπεπαύετο θυμός.
 γηθοσύνας δὲ δέχοντο παρ' ἀλλήλων ἔδιδ[όν τε.]
 τῆσιν δ' ἐγγύθεν ἦλθ' Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος,
 πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνής·
 ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα. 440
 ταῖς δὲ μετάγγελον ἦκε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς
 Ῥεῖην ἠϋκομον ἦν μητέρα κυανόπεπλον
 ἀξέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
 δωσέμεν, ἄς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·
 νεῦσε δὲ οἱ κούρην ἔτεος περιτελλομένοιο 445
 τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα,
 τὰς δὲ δύο παρὰ μητρὶ καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.
 ὣς ἔφατ'· οὐδ' ἀπίθησε θεὰ Διὸς ἀγγελιάων.
 ἐσσυμένως δ' ἠΐξε κατ' Οὐλύμποιο καρήνων,
 εἰς δ' ἄρα Ῥάριον ἴξε, φερέσβιον οὔθαρ ἀρούρης 450

τὸ πρῖν, ἀτὰρ τότε γ' οὐ τι φερέσβιον, ἀλλὰ ἔκηλον
ἔστηκε πανάφυλλον· ἔκευθε δ' ἄρα κριῖ λευκὸν
μήδεσι Δῆμητρος καλλισφύρου· αὐτὰρ ἔπειτα
μέλλεν ἄφαρ ταναοῖσι κομήσειν ἀσταχέεσσιν
ἦρος ἀεξομένοιο, πέδω δ' ἄρα πίονες ὄγμοι 455
βρισέμεν ἀσταχῶν, τὰ δ' ἐν ἐλλεδανοῖσι δεδέσθαι.
ἔνθ' ἐπέβη πρότιστον ἀπ' αἰθέρος ἀτρυγέτιο·
ἀσπασίως δ' ἴδον ἀλλήλας, κεχάρηντο δὲ θυμῷ.
τὴν δ' ὦδε προσέειπε Ῥήη λιπαροκρήδεμνος·

Δεῦρο τέκος, καλεῖ σε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς 460
ἐλθέμεναι μετὰ φῦλα θεῶν, ὑπέδεκτο δὲ τιμὰς
[δωσέμεν, ἅς κ' ἐθέλησθα] μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.
[νεῦσε δέ σοι κούρην ἔτεος π]εριτελλομένοιο
[τὴν τριτάτην μὲν μοῖραν ὑπὸ ζόφον ἠ]ερόεντα,
[τὰς δὲ δύο παρὰ σοί τε καὶ ἄλλοις] ἀθανάτοισιν. 465
[ὥς ἄρ' ἔφη τελέ]εσθαι· ἐῷ δ' ἐπένευσε κάρητι.
[ἀλλ' ἴθι τέκνον] ἐμὸν καὶ πείθεο, μηδέ τι λίην
ἀ[ζηχῆς μεν]έαινε κελαινεφεῖ Κρονίωνι·
α[ῖψα δὲ κα]ρπὸν ἄεξε φερέσβιον ἀνθρώποισιν.

ᾠ[ς ἔφατ', οὐ]δ' ἀπίθησεν εὐστέφανος Δημήτηρ, 470
αῖψα δὲ καρπὸν ἀνήκεν ἀρουράων ἐριβόλων·
πᾶσα δὲ φύλλοισίν τε καὶ ἄνθεσιν εὐρεῖα χθῶν
ἔβρισ'· ἠ δὲ κιοῦσα θεμιστοπόλοις βασιλεῦσι
δ[εῖξε,] Τριπτολέμω τε Διοκλεῖ τε πληξίππω,
Εὐμόλπου τε βίη Κελεῶ θ' ἠγήτορι λαῶν, 475
δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι,
Τριπτολέμω τε Πολυξείνῳ, τ', ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ,
σεμνά, τὰ τ' οὐ πως ἔστι παρεξ[ίμ]εν [οὔτε τυθέσθαι.]
οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδὴν.
ὄλβιος ὅς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων· 480

ὅς δ' ἀτελῆς ἱερῶν ὅς τ' ἄμμορος, οὔποθ' ὁμοίων
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.
Αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάνθ' ὑπεθήκατο δῖα θεάων,

βάν ῥ' ἴμεν Οὐλύμπων δὲ θεῶν μεθ' ὀμήγουριν ἄλλων.
ἔνθα δὲ ναιετάουσι παρὰ Διὶ τερπικεραύνῳ 485

σεμναί τ' αἰδοῖται τε· μέγ' ὄλβιος, ὃν τιν' ἐκεῖναι
προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
αἴψα δέ οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.
Ἄλλ' ἄγ' Ἐλευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι 490
καὶ Πάρον ἀμφιρύτην Ἄντρῶνά τε πετρήεντα,
πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Διοῖ ἄνασσα
αὐτὴ καὶ κούρη περικαλλῆς Περσεφόνηια
πρόφρονες ἀντ' ὠδῆς βίοτον θυμήρε' ὀπάζειν.
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς. 495

Ὑμνος στη Δήμητρα

(μτφρ: Δ.Π. Παπαδίτσα, Ελένη Λαδιά, 2018, σελ. 25-38)

- Τη Δήμητρα τη σεβαστή καλλίκομη θεάν αρχίζω να εξυμνώ
αυτήν και τη λυγεροπόδαρη τη θυγατέρα της που ο Αἰδωνεύς
την ἄρπαξε, και του την ἔδωσε ο βαρύγδουπος παντόπτης Ζεὺς,
ὅταν μακριά ἀπ' τη χρυσοδρέπανηλαμπρόκαρπη τη Δήμητρα
- 5 ἐπαιξε με του Ωκεανού τις κόρες τις ορθόστηθες,
δρέποντας ρόδα, κρόκους κι ἄνθη κι ὁμορφους μενεξέδες
στον τρυφερό λειμώνα σπαθόχορτα και νάκινθο
και νάρκισσο που ως δόλωμα τον βλάστησε για το κορίτσι
το ροδαλόμορφο η Γη με βούληση του Δία χάρη του πολυδέκτη,
- 10 θαυμάσιο ἄνθος που ἔθαλλε και θάμπωσε ὅσους τόβλεπαν
ἀπ' τους ἀθάνατους θεούς κι ἀπ' τους θνητούς ἀνθρώπους·
κι ἀπὸ τη ρίζα του εκατό ξεφύτρωσαν βλαστάρια,
και σκόρπαιε οσμὴ γλυκύτατη κι ὅλος ψηλά ο διάπλατος ἐγέλασε ουρανός
και σύμπασα η γη και το αλμυρό κύμα της θάλασσας.
- 15 Κι ἐκθαμβη ἀυτὴ τα δυὸ της χέρια ἀπλωσε
το πάγκαλο ἄθυρμα να πιάσει· κι ἀνοιξε η γη τότε η πλατύδρομη
στο Νύσιον ὄρμησε πεδίον ο πολυδέγμων ἄρχοντας
ο ἐνδοξος γιος του Κρόνου με τα' ἀθάνατα ἄλογα.
Κι ἀφοῦ την ἄρπαξε ἀθελά της πάνω σε ολόχρυσο ὄχημα
- 20 την πήγαινε κλαμμένη· ἐκείνη τότε κραύγασε με δυνατὴ φωνή
καλώντας τον πατέρα της, τον ἄριστο και ὑπατο του Κρόνου γιό.
Κανείς ἀπ' τους ἀθάνατους οὔτε κανείς ἀπ' τους θνητούς ἀνθρώπους
δεν ἀκουσε φωνή, μήτε οἱ καλλίκαρπες ἐλιές,
μόνο του Πέρση η θυγατέρα που τρυφερά αισθανόταν
- 25 η Ἐκάτη η λαμπροκρήδεμνη ἀκουσε ἀπὸ το ἄντρο,
μαζί κι ο ἀναξ Ἥλιος, ο λαμπρός γιος του Υπερίωνα,
την κόρη που καλοῦσε τον πατέρα της Κρονίδη· ἐκεῖνος ὅμως
μακριά και χῶρια ἀπ' τους θεούς στον πολυσύχναστο καθότανε ναὸ

- δεχόμενος απ' τους θνητούς ανθρώπους πλούσια αφιερώματα.
- 30 *Κι αυτήν ακούσια οδήγαγε με προτροπή του Δία
ο πολυδέγμων άρχων των νεκρών πατράδερφός της
ο ένδοξος γιός του Κρόνου με τ' αθάνατα άλογα.
Όσο λοιπόν τη γη και τον αστροπληθή ουρανό
έβλεπεν η θεά και τον ορμητικό ιχθυοτρόφο πόντο*
- 35 *και τις αχτίδες του ήλιου, ήλπιζε ακόμη τη μητέρα της την ένδοξη
να ιδεί και των αθανάτων θεών το γένος,
τόσο μέσα στη θλίψη της τον νου της τον ξεπλάνευε η ελπίδα·
κορφές βουνών αντήχησαν και τα βαθιά του πόντου
απ' την αθάνατη φωνή, και τη φωνή την άκουσε η σεβαστή μητέρα.*
- 40 *Άλγος πικρό κυρίεψε την καρδιά της, κι απ' τα θεία μαλλιά
ξέσκισε με τα χέρια της το κρήδεμνο,
και μαύρο κάλυμμα έρριξε στους ώμους,
κι ωσάν γεράκι όρμησε σε γη και θάλασσα
γυρεύοντάς τη· όμως κανείς να της αποκαλύψει την αλήθεια*
- 45 *δεν ήθελε, ούτε απ' τους θεούς ούτε από τους θνητούς ανθρώπους,
κι ούτε απ' τους οiwονούς ήλθε κανείς αληθινός αγγελιοφόρος.
Υστερα η σεβαστή Δηώ περιπλανιότανε στη γη εννέα ημέρες
στα χέρια της κρατώντας δάδες αναμμένες,
ούτε ποτέ αμβροσία και ούτε ποτέ νέκταρ ηδύποτο*
- 50 *δε γεύτηκε θλιμμένη, ούτ' έβαξε το σώμα στα λουτρά.
Αλλά σαν έφτασε την δέκατην ημέρα η φωτοφόρα Ηώς,
η Εκάτη την συνάντησε κρατώντας φως στα χέρια,
κι άγγελμα φέρνοντας της μίλησε και είπε·
Σεβαστή Δήμητρα λαμπρόδωρη, συ η ωριμάστρια των καρπών,*
- 55 *ποιος απ' τους ουράνιους θεούς κι απ' τους θνητούς ανθρώπους
την Περσεφόνη άρπαξε και ράισε την καρδιά σου;
γιατί τη φωνή άκουσα, όμως δεν είδα με τα μάτια μου
ποιος ήτανε· σου λέω με συντομία την πάσα αλήθεια.
Έτσι λοιπόν είπε η Εκάτη, όμως σ' αυτήν δεν αποκρίθηκε*
- 60 *της καλλίκομης Ρέας η θυγατέρα, αλλά γοργά μαζί της
έτρεξε μες στα χέρια της κρατώντας δάδες αναμμένες.
Και φτάσανε στον Ήλιο τον φρουρό των θεών κι ανθρώπων,*

- μπροστά στους ίππους στάθηκαν και η πάνσεπτη θεά τον ρώτησε·
Ήλιε, σεβάσου εμένα τη θεά, αν κάποτε εγώ*
- 65 *με λόγο ή μ' έργο επράυνα την καρδιά ή την ψυχή σου.
Την κόρη αυτή τη γέννησα γλυκό φοντάνι με θωριά καμαρωτή
άκουσα στον παντέρημο αιθέρα τη γοερή κραυγή της,
σαν να την εξανάγκαζαν, αλλ' όμως με τα μάτια μου δεν είδα.
Όμως εσύ τον πόντο κι όλη τη στεριά και τον αιθέρα*
- 70 *από ψηλά με τις αχτίδες που εποπτεύεις,
πες μου στ' αλήθεια αν έχεις δει κάπου το προσφιλές μου τέκνο
που κάποιος μακριά μου αθέλητά της άρπαξε και πάει
κάποιος απ' τους θεούς ή απ' τους θνητούς ανθρώπους.
Έτσι είπε, και σ' αυτήν ο γιός του Υπερίωνος αποκρίθη·*
- 75 *Της καλλίκομης Ρέας θυγατέρα ω Δήμητρα άνασσα
θα μάθεις γιατί σέβομαι πολύ και συμπονώ
τη βαριολυπημένη εσέ για το καλλίσφυρο παιδί σου· άλλος κανείς
απ' τους θάνατους δεν είναι ο αίτιος πάρεξ ο νεφεληγερέτης Ζεύς,
που την παρέδωσε στον αδερφό του Άδου θαλερή του ομόκλινη*
- 80 *να του είναι· αυτός μες στ' ομιχλώδες σκότος
αφού την άρπαξε την πήγαινε με τ' άλογα ενώ εκείνη δυνατά ξεφώνιζε.
Αλλά θεά πάψε τον μέγα θρήνο· ούτε σου πρέπει
ανώφελα έτσι να εξοργίζεσαι· μήτε για σένα ανάξιος
είναι γαμπρός μες στους αθανάτους ο άρχων των νεκρών ο Αϊδωνεύς*
- 85 *ο αδερφός και ομόσπορός σου· του έλαχε η τιμή
πρώτη φορά όταν έγινε η μοιρασιά στα τρία·
σε κείνους που μαζί τους κατοικεί του έλαχε νάναι ο άρχοντάς τους.
Σαν μίλησε έτσι τα' άλογα του κάλεσε κι αυτά στην προσταγή του
γοργόσυρανπλατύφτερα το ευκίνητο άρμα ως όρνεα·*
- 90 *τότε δεινότερο και πιο άγριο άλγος στην καρδιά της φώλιασε.
Έπειτα χολωμένη με το μαυρονέφελο του Κρόνου τέκνο
αφήνοντας τη σύναξη των θεών και τον πανύψηλο Όλυμπο
στις πόλεις και στους εύφορους αγρούς έφτασε των ανθρώπων
παίρνοντας για πολύ καιρό αλλιότικη όψη· απ' τους άνδρες*
- 95 *κι απ' τις βαθυζώστες γυναίκες που την κοίταζαν κανείς τους δεν τη γνώρισε
μέχρι το ανάκτορο να φτάσει του ανδρείου Κελεού*

- που τότε της ευόδους Ελευσίνας ήταν ο άρχοντας.
Και με θλιμμένη την ψυχή της κάθισε στο δρόμο
κοντά στο φρέαρ το Παρθένιον, όπου οι πολίτες έπαιρναν νερό
- 100 στη σκιά, που είχε φυτρώσει επάνωθε θάμνος ελιάς,
ολόιδια με πολύχρονη γριά, που πια από τοκετό
κι από της φιλοστέφανης της Αφροδίτης δώρα έχει αποκλεισθή,
παρόμοιες είναι και οι τροφοί για τα παιδιά των δίκαιων βασιλιάδων
και οι οικονόμες στα πολύβουα τα' ανάκτορα.
- 105 Τότε την είδανε του Ελευσίνιου Κελεού οι θυγατέρες
καθώς ερχόνταν για να φέρουνε το ευάντλητο νερό
με χάλκινες υδρίες στα πατρικά τους δώματα,
και οι τέσσερις ωσάν θεές στις νιότης τους το άνθος,
η Καλλιδίκη, η Κλεισιδίκη και η Δημώ η ελκυστική
- 110 και η Καλλιθή, η πιο μεγάλη απ' όλες που ήταν·
μα δεν την γνώρισαν· δύσκολο στους θνητούς να δούνε τους θεούς.
Κι αφού πλησίασαν της είπαν λόγια φτερωτά·
ποιά και από πού είσαι γριά, συ απ' τους μακρόζωους ανθρώπους;
Γιατί μακριά απ' την πόλη έμεινες κι ούτε τις κατοικίες
- 115 πλησιάζεις; σε μέγαρα σκιερά εκεί γυναίκες βρίσκονται
της ίδιας ηλικίας με σε κι ακόμα νεώτερές σου,
που θα σου δείξουν την αγάπη τους με λόγια όσο και μ' έργα.
Έτσι είπανε, και η πάνσεπτη θεά μ' αυτά τα λόγια απάντησε·
παιδιά μου, όποιες κι αν είστε σεις από τις τρυφερόλιγνες γυναίκες
- 120 χαίρετε, εγώ θα σας τ' αφηγηθώ· καθόλου δεν είν' άπρεπο
απάντηση να δώσω αληθινή σε σας που με ρωτάτε.
Δως είναι τα' όνομά μου· η σεβαστή μου τόδωσε μητέρα·
μόλις τώρα, περνώντας την πλατιά θάλασσα από την Κρήτη
ήλθα, χωρίς να θέλω, γιατί με βία κι εξαναγκασμό
- 125 μ' άρπαζαν άνδρες πειρατές. Κι έπειτα αυτοί
στο Θορικό με γοργό πλοίο προσάραζαν, όπου γυναίκες της στεριάς
όλες μαζί ανεβήκανε και τότε εκείνοι
δείπνο ετοιμάσανε κοντά στου πλοίου τα παλαμάρια·
όμως εγώ δεν είχα καμία όρεξη για γλυκό δείπνο,
- 130 και κρυφά ορμώντας μέσα από τη σκοτεινόμαυρη στεριά

- ξέφυγα απ' τους θρασεῖς αυθέντες, γιατί θέλαν
αφού με δώσουν, όχι βέβαια χωρίς λύτρα, να κερδίσουν.
Έτσι έφτασα εδώ περιπλανώμενη, δίχως να ξέρω
ποιος είναι αυτός ο τόπος και ποιοι τον κατοικούν.
- 135 Αλλά σε σας, όλοι που τα Ολύμπια εκείνα δώματα κατέχουν,
νόμιμους άνδρες είτε να σας δώσουνε και τέκνα να γεννήσετε
όπως τα θέλουν οι γονείς· εμένα πάλι κόρες λυπηθείτε με
να φτάσω ευπρόσδεκτη, ω παιδιά μου, σε μια κατοικία
ανδρός και γυναικός, για να εργασθώ σ' αυτούς
- 140 πρόθυμη να προσφέρω έργα υπερήλικης γυναίκας·
και νεογέννητο παιδί κρατώντας το στην αγκαλιά
καλά θ' ανάθρεφα και δώματα θα επιτηρούσα
και θα 'στρωνά στο βάθος των καλόχτιστων θαλάμων το κρεβάτι
του νοικοκύρη, και θα επόπτενα τις γυναικείες δουλειές.
- 145 Έτσι είπεν η θεά· κι ευθύς της αποκρίθηκε το ανύπαντρο, κορίτσι
η Καλλιδική, η πιο όμορφη απ' τις θυγατέρες του Κελεού·
Κυρούλα, ό,τι οι θεοί μας δίνουνε και λυπημένοι ακόμα
οι άνθρωποι εμείς τα υπομένουμε· γιατί είναι παντοδύναμοι.
Αυτά ξεκάθαρα θα πω σε σένα, και θα ονοματίσω
- 150 τους άντρες που πολύ τιμούνται εδώ
και του λαού είναι προύχοντες, και τα οχυρά της πόλης
έχουν σωθεί με τις βουλές και με τις δίκαιες κρίσεις τους.
Γ' όνομα του Τριπτόλεμου του συνετού και του Διόκλου
και του Πολυξείνου και του αξιέπαινου Ευμόλπου
- 155 και του Δολίχου και του θαρραλέου πατέρα μας
όλων αυτών οι σύζυγοι φροντίζουνε τα σπίτια·
ούτε κανένας απ' αυτούς που θα σε πρωτοδεί
θα σε περιφρονήσει κι απ' το σπίτι θα σε διώξει,
αλλά θα σε καλοδεχτούν· γιατί είσαι όμοια με θεά.
- 160 Αν όμως με θες, περίμενε να πάμε στου πατέρα
τ' ανάκτορα και στη βαθύζωνη μητέρα μας Μετανειρα
λεπτομερώς τα πάντα να της πούμε, κι αν τούτη σε καλέσει
νάρθεις στο σπίτι το δικό μας, σε άλλων μην ψάξεις σπίτια.
Μες στο καλόχτιστο τ' ανάκτορο ακριβός γιός

- 165 στερνόπαιδο ανατρέφεται, πολύ ακριβό κι αγαπημένο.
Αν βέβαια το ανάθρεφες εσύ και στην ακμή της ήβης έφτανε
όποια κι αν σ' έβλεπεν από τις τρυφερές γυναίκες, εύκολα
θα ζήλευε· τόση αμοιβή θα σου δινόταν.
Έτσι είπαν· κι αυτή με το κεφάλι συγκατένευσε και κείνες τα στιλπνά
- 170 γεμίζοντας νερό αγγεία τα σήκωναν καμαρωτές.
Γρήγορα φτάσαν στου πατέρα τους τ' ανάκτορο κι αμέσως στη μητέρα
είπαν ό,τι είδαν κι άκουσαν. Εκείνη τότε στη στιγμή
τις πρότρεψε να την καλέσουν με απεριόριστο μισθό.
Κι αυτές, όπως λαφίνες ή δαμάλες σε έαρος εποχή
- 175 πηδάνε στο λιβάδι αφού κορέσαν την καρδιά τους με τροφή,
ανασηκώνοντας των θελκτικών εσθήτων τις πτυχές
τρέξαν στον αμαζόδρομο ενώ γύρω στους ώμους
κυμάτιζαν, όμοια κροκόχρωο άνθος, τα μαλλιά τους.
Και τη θεά την ένδοξη συνάντησαν στο δρόμο εκεί ακριβώς
- 180 που την αφήσαν· κι έπειτα στ' ανάκτορα τα πατρικά
πορεύτηκαν, κι εκείνη πίσωθε με λυπημένη την ψυχή της
περπάταε σκεπασμένη απ' την κορφή ως τα νύχια, και κατάμαυρο
πέπλο γύρω απ' τα πόδια της θεάς τα λυγερά κυμάτιζε.
Κι ευθύς φτάσαν στ' ανάκτορα του θεϊκού Κελεού,
- 185 περάσανε στην αίθουσα, όπου η σεπτή μητέρα τους
κοντά στο στύλο κάθονταν της καλοκαμωμένης στέγης
έχοντας στην αγκάλη της το νέο βλαστάρι, το παιδί της· τότε αυτές
σιμά της τρέξαν, κι η θεά πάτησε στο κατώφλι, και στη σκέπη
έφτανε το κεφάλι της και φως θεϊκό πλημμύρισε τη θύρα.
- 190 Ντροπή σέβας και δέος πελιδνό κυρίεψε τη μητέρα·
δίφρο της πρόσφερε και την προτρέπει να καθίσει.
Όμως η ωριμάστρια των καρπών η Δήμητρα η λαμπρόδωρη
δεν ήθελε στο στιλπνό να καθίσει.
αλλ' έμενε άφωνη ρίχνοντας χαμηλά τα ωραία της μάτια,
- 195 έως ότου η έμπιστη Ιάμβη της προσέφερε
στερεό σκαμνί και πάνω του έστρωσε αργυρόστιλπνη προβιά.
Εκεί σαν κάθισε κράτησε μπρος της με τα χέρια την καλύπτρα·
για πολλήν ώρα αμίλητη και λυπημένη κάθονταν στο δίφρο,

ούτε καλοχαιρέτησε κανέναν καν με λόγο ή κάποια κίνηση,
 200 μα αγέλαστη ολονήστικη από τροφή κι από νερό
 καθόταν λειώνοντας απ' τον καημό της θυγατέρας της βαθύζωνης,
 μέχρι που με τα' αστεία της η έμπιστη Ιάμβη
 και τα πολλά της σκώμματα κατάφερε την πάναγνη κυρά
 σε γέλια να ξεσπάσει και ν' αποκτήσει ευχάριστη διάθεση·
 205 αλλά κι αργότερα πάλι με τέτοια την ευχαριστούσε.
 Τότε η Μετάνειρα της δίνει κύπελλο, γλυκό κρασί
 γεμίζοντάς το, όμως αυτή τα' αρνήθηκε· γιατί της είπε θεμιτό δεν είναι
 να πίνει κόκκινο κρασί, και ζήτησε κριθάλευρο και ύδωρ
 αφού αναμειξούν με καλοτριμμένο δυόσμο να της δώσουνε να πιεί..
 210 Κι εκείνη όταν ετοιμάσε των κυκεώνα, στη θεά τον πρόσφερε ως επρόσταξε·
 και αφού κατά τα θέσμια τον δέχτηκε η πολυσέβαστη Δηώ
 τότε μ' αυτούς τους λόγους άρχισε η καλλίζωστη Μετάνειρα·
 Χαίρε γυναίκα, εσύ που ελπίζω νάσαι από καλούς γονιούς
 κι όχι κακούς· γιατί στα μάτια σου διακρίνεται η σεμνότητα
 215 και η χάρη, όπως στον δίκαιον βασιλιάδων.
 Αλλ' οι θεοί ότι δίνουνε και λυπημένοι εμείς ακόμα
 οι άνθρωποι τα υπομένουμε· γιατί ζυγός σκλαβιάς μας σφίγγει τον αυχένα.
 Τώρα που έφτασες εδώ, θα ανατεθούν σ' εσέ, όσα σε μένα ανήκουν.
 Ανάθρεψέ μου τούτο το παιδί, το στερνοπαίδι και το ανέλπιστο
 220 που μούδωσαν οι αθάνατοι και είναι χιλιάκριβο για μένα.
 Αν το μεγάλωνες εσύ και στην ακμή της ήβης έφτανε
 όποια κι αν σ' έβλεπεν από τις τρυφερές γυναίκες εύκολα
 θα ζήλευε· τόση αμοιβή θα σου δινόταν.
 Τότε σ' αυτή πάλι αποκρίθηκεν η Δήμητρα η ευστέφανη·
 225 και συ κυρά νάχεις χαρά μεγάλη κι οι θεοί ας σου δίνουν αγαθά.
 Πρόθυμα το παιδί σου θ' αναλάβω, ως με προτρέπεις·
 θα το αναθρέψω ελπίζω δίχως τις πονηριές τροφού
 κι ούτε μαγγάνιες και βοτάνια θα το βλάψουν·
 γιατί γνωρίζω αντίδοτο πιο δραστικό για το κακό,
 230 γνωρίζω την κατάλληλη προφύλαξη από γητειά ολέθρια.
 Έτσι αφού μίλησε, στο ευωδιαστό της στήθος το παιδί
 κράτησε με τα' αθάνατά της χέρια· και η ψυχή χάρηκε της μητέρας.

Έτσι του γενναιόφρονα Κελεού τον λαμπρό γιο
 τον Δημοφώντα, που η καλλίζωστη Μετάνειρα τον γέννησε,
 235 εκείνη τον ανάθρεψε στ' ανάκτορα· κι αυτός μεγάλωνε όμοιος με θεό,
 δεν έτρωγε τροφή, ούτε μητέρας γάλα θήλαζε
 η Δήμητρα τον έχριε μ' αμβροσία σαν ναχεγεννηθή από θεό
 γλυκά φουσώντας τον καθώς τον κράταγε στην αγκαλιά·
 τις νύχτες όμως σαν δαυλό τον έκρυβε μες στη φωτιά
 240 κρυφά από τους γονιούς του· ήταν γι αυτούς μεγάλο θαύμα
 το πόσο αναπτυσσότανε κι έμοιαζε τέλεια στους θεούς.
 Και θα τον έκαμνε κι αγέραστο κι αθάνατο
 αν η καλλίζωστη Μετάνειρα στην αφροσύνη της
 τη νύχτα απ' τον ευώδη θάλαμό της καιροφυλακτώντας
 245 δεν τάβλεπε· έσκουζε κι έπληξε τότε τους μηρούς
 φοβούμενη για το παιδί τυφλώθη από σφοδρό θυμό.
 Κι ύστερα ολοφυρμένη λόγια φτερωτά ζεστόμισε·
 τέκνο μου Δημοφών εσένα η ξένη αυτή μες σε τρανή φωτιά σε κρύβει,
 κι εμένα μες σε γόο με ρίχνει και σ' ολέθριες λύπες.
 250 Έτσι είπε κλαίγοντας· και η πάνσεπτη θεά την άκουσε.
 Τότε μ' αυτήν η καλλιστέφανη Δήμητρα χολωμένη
 Το ανέλπιστο, που γέννησε στ' ανάκτορα παιδί της,
 με χέρια αθάνατα το απόθεσε στο δάπεδο
 τραβώντας το απ' τη φωτιά σφοδρά οργισμένη,
 255 και είπε συγχρόνως στην καλλίζωστη Μετάνειρα·
 άνθρωποι ανόητοι και άφρονες, ούτε του επερχόμενου καλού
 ούτε και του κακού είστε ικανοί τη μοίρα να προνοήσετε·
 γι' αυτό και συ πολύ ζημιώθηκες από την αφροσύνη σου.
 Και μάρτυς μου ο όρκος των θεών στ' αμείλικτο ύδωρ της Στυγός
 260 θάκανα αθάνατο κι αγέραστο για πάντα
 το προσφιλές παιδί σου κι άφθαρτη θα τούδινα τιμή·
 τώρα δεν θ' αποφύγει συμφορές και θάνατο.
 Αλλ' όμως άφθαρτη τιμή του θάναι πάντα, που στα γόνατα
 κάθισε τα δικά μου κι εκοιμήθη στην αγκάλη μου.
 265 Στην εποχή του ενώ θάρχονται και θα φεύγουνε τα χρόνια
 των Ελευσίνιων τα παιδιά φοβερές μάχες και πολέμους

- θα ξεσηκώνουν μεταξύ τους πάντοτε.
Η πολυτίμητη είμαι η Δήμητρα, η πιο μεγάλη
σε αθάνατους και σε θνητούς ωφέλεια κι ευχαρίστηση.
- 270 Εμπρός λοιπόν ναό μεγάλο και βωμό κάτω απ' αυτόν
για μένα ας χτίσει ο λαός κάτω απ' την πόλη και το απότομο το τείχος
απάνω απ' την Καλλίχορη πηγή στο λόφο που δεσπόζει·
και τότε η ίδια εγώ τελετουργίες θα υποδείξω ώστε έπειτα
εσείς με αγνότητα θυσιάζοντας θα εξευμενίσετε το νου μου.
- 275 Έτσι αφού μίλησε η θεά το ανάστημα και τη μορφή της άλλαξε
τα γηρατειά αποδιώχνοντας, κι ολόγυρά της ομορφιά κυμάτιζε·
θεσπέσια οσμή απ' τα πέπλα της τα ευωδιαστά
σκορπίζονταν, και της θεάς το αθάνατο κορμί ως πέρα
εφεγγοβόλαε και σκεπάζανε τους ώμους τα ζανθά μαλλιά,
280 και λάμψη σαν από αστραπή γέμισε το καλοχτισμένο δώμα.
Βγήκε απ' τα ανάκτορα και τότε της Μετάνειρας μεμιάς τα γόνατα
λυθήκανε, κι ώρα πολλή απέμεινε άλαλη, και το παιδί ούτε καν
σκέφτηκε το χιλιάκριβο να το σηκώσει από το δάπεδο.
Τότε οι αδερφές του τη σπαραχτική φωνή του άκουσαν
285 και πήδηξαν απ' τις καλοστρωμένες κλίνες· έπειτα η μια
παίρνοντας το παιδί στα χέρια τόκρυψε στον κόρφο της,
η άλλη άναψε φωτιά κι η τρίτη έσπευσε με πόδια ελαφροπάτητα
να βγάλει τη μητέρα απ' τον ευώδη θάλαμο.
Κι αφού μαζεύτηκαν τριγύρω απ' το παιδί που σπαρταρούσε, τόλουζαν
290 γεμάτες τρυφερότητα· μα του παιδιού η ψυχή δεν ηρεμούσε·
γιατί το βάσταγαν αδέξιες τροφοί και παραμάνες.
Κι αυτές όλη τη νύχτα εξευμενίζανε την ένδοξη θεά
τρέμοντας από φόβο· κι όταν φάνηκε η αυγή
είπαν στον κραταιό Κελεό την όλη αλήθεια,
295 για όσα παράγγειλεν η Δήμητρα η καλλιστέφανη θεά.
Κι εκείνος σε συνάθροιση αφού κάλεσε όλο τον γύρω λαό
πρόσταξε πλούσιο ναό για την ωραιόμαλλη τη Δήμητρα
να χτίσουν, και βωμό πάνω στο λόφο που δεσπόζει.
Κι όλοι τους πείσθηκαν ευθύς και υπάκουσαν στα λόγια του,
300 κι έκαναν ό,τι πρόσταξε· κι ο ναός υψώνονταν με την θεϊκή βουλή.

- Μόλις αυτοί τελειώσανε κι απόδιωξαν τον κάματο
καθένας κίναε για το σπίτι του· μα η ξανθομάλλα Δήμητρα
έμεινε καθισμένη εκεί απ' όλους τους αθάνατους μακριά
να λιώνει απ' τον καημό της θυγατέρας της βαθύζωστης.
- 305 Τότε άγωνα και ολέθρια χρονιά στην πολυθρέφτρα γη
για τους ανθρώπους έκαμε, κι ούτε το έδαφος
φύτρωνε σπόρο· γιατί η Δήμητρα η ευστέφανη τον έκρυβε.
Πολλά καμπύλα αλέτρια μάτια τα βόδια τράβαγαν στη γη,
πολύ λευκό κριθάρι έπεσε άχρηστο στο χώμα.
- 310 Και θα εξαφάνιζε ασφαλώς το γένος όλο των φθαρτών ανθρώπων
με φοβερό λιμό, και το λαμπρό προνόμιο δώρων και θυσιών
θα το στερούσεν απ' αυτούς που κατοικούν τα Ολύμπια ανάκτορα,
εάν ο Ζευς δεν το εννοούσε και δεν το συλλογιόταν.
Και πρώτα τη χρυσόφτερη την Ίριδα πρόσταξε να φωνάζει
- 315 την ωραιομάλλα Δήμητρα με τη θωριά την πολυπόθητη.
Έτσι είπε· τότε αυτή στον μαυρονέφελο του Κρόνου γιο τον Δία
πειθάρχησε και με τα πόδια της γοργά το διάστημα διέτρεξε.
Κι ήλθε στην πόλη της ευόδους Ελευσίνας,
και βρήκε την μαυρόπεπλη Δήμητρα στο ναό,
- 320 και προσφωνώντας τη της είπε λόγια φτερωτά·
Δήμητρα σε καλεί ο πατέρας Ζεύς τα' άφθαρτα που γνωρίζει
να ρθείς κοντά στο γένος των αθανάτων θεών.
Έλα, μη κι ανεκτέλεστη απομείνει η προσταγή που μούδωσεν ο Ζευς.
Έτσι ικετευόντασεμίλησε· μα εκείνης δεν της λύγισε η καρδιά.
- 325 Έπειτα τους ευδαίμονες θεούς τους πάντοτε παρόντες ο πατέρας
Όλους τους έστειλε· κι αυτοί ένας – ένας που πηγαίναν
την προσκαλούσαν και της πρόσφεραν πλούσια δώρα,
κι όσες τιμές κι αν θάθελεθάχε μες στους αθάνατους·
αλλά κανείς να της γυρίσει το μυαλό δεν μπόραγε κι ούτε τη γνώμη
- 330 γιατί ήταν χολωμένη και με πείσμα αρνιόταν τις προτάσεις·
και είπε πως πια στον εόσμο Όλυμπο ποτέ της
δεν θα ανέβει, κι ούτε ποτέ καρπό θα δώσει η γης,
προτού αντικρύσει την ωραιόφθαλμή της κόρη.
Όμως αυτό σαν άκουσε ο βροντερός ο παντεπόπτης Ζευς

- 335 στο έρεβος τον χρυσόραβδο Αργεϊφόντην έπεμπε,
να ξεπλανέψει με γλυκιά λόγια τον Άδη
και την αγνή την Περσεφόνη απ' το κατάμαυρο σκοτάδι
στο φως να ζαναφέρει στους θεούς κοντά, για να 'παυε η μητέρα,
όταν την έβλεπε με τα ίδια της τα μάτια, την οργή.
- 340 Κι ο Ερμής πειθάρχησε κι ευθύς στης γης τα τρίσβαθα
βιαστικά κατέβηκε αφήνοντας την κατοικία του Ολύμπου.
Τότε συνάντησε τον άρχοντα μέσα στ' ανάκτορά του
στην κλίνη του να κάθεται κοντά στην ντροπαλή του σύζυγο
που δυσσαρεστημένη ήταν πολύ απ' τον καημό για τη μητέρα της·
- 345 εκείνη όμως μακριά για των μακάριων θεών τις πράξεις μηχανεύονταν κακά.
Κι αφού κοντοπλησίασε ο κρατερός Αργεϊφόντης είπε·
ω Άδη μαυρομάλλη στους νεκρούς εσύ που βασιλεύεις,
ο πατήρ Ζευς επρόσταξε απ' το Έρεβος
την λαμπρή Περσεφόνη ν' ανεβάσεις στους αθάνατους,
- 350 για να 'παυε η μητέρα σαν την έβλεπε με τα ίδια της τα μάτια
τον φοβερό θυμό και την οργή για τους αθάνατους· γιατί μέγα κακό
σχεδιάζει ν' αφανίσει την αδύναμη φυλή των χοϊκών ανθρώπων
κρύβοντας μες στη γη το σπόρο κι αφαιρώντας έτσι τις τιμές
για τους αθάνατους. Έχει άγρια οργή, ούτε με τους θεούς
- 355 αναμειγνύεται, αλλά μακριά στο βάθος του εύοσμου ναού
κάθεται την πετρώδη πόλη εξουσιάζοντας της Ελευσίνας.
Έτσι είπε· κι ο άρχοντας των υπογίνων Αϊδωνεύς μειδίασε
σαλεύοντας τα φρύδια, και στου Δία την εντολή πειθάρχησε.
Κι αμέσως πρότρεψε τη γνωστική την Περσεφόνη·
- 360 πήγαινε Περσεφόνη στη μαυρόπεπλη μητέρα σου
έχοντας μες στα στήθια σου ήπια οργή και διάθεση
κι ούτε περίσσια νάσαι δύσθυμη περσότερο απ' τους άλλους.
Εγώ μες στους αθάνατους δεν θα σου είμαι σύζυγος ανάξιος,
Αδερφός γνήσιος του πατρός σου Δία· εδώ σαν μένεις
- 365 στα πάντα σε όσα ζούνε και κινούνται θα δεσπόζεις,
και τιμές θάχεις μέγιστες μες στους αθάνατους,
για πάντα απ' όσους σ' αδικήσανε θα τιμωρούνται εκείνοι
που δεν θα εξευμενίσουν την οργή σου με θυσίες

- τελώντας τες με αγνότητα και δώρα πρόποντα προσφέροντας.
- 370 Αυτά είπε· τότε η Περσεφόνη η συνετή αναγάλιασε
κι ορμητικά πήδηξε από χαρά· όμως αυτός
της έδωσε κρυφά να φάει γλυκό σπειρί ροδιού
τραβώντας την παράμερα, για να μη μείνει αυτή για πάντα
κοντά στη σεβαστή Δήμητρα τη μαυρόπεπλη.
- 375 Κι έξευξε τότε μπρός στο ολόχρυσο άρμα
τ' αθάνατα άλογα ο άρχων των νεκρών ο Αΐδωνεύς.
Και στο άρμα ανέβηκε εκείνη και δίπλα ο κρατερός Αργειφόντης
παίρνοντας το μαστίγιο και τα ηνία στα έρια του
όρμησε μες από τα' ανάκτορα· και τα' άλογα με προθυμία πέταξαν.
- 380 Και διάνυσαν γοργά τους μακριούς δρόμους, κι ούτε η θάλασσα
και το νερό των ποταμών, ούτε τα χλοερά φαράγγια
ούτε οι βουνοκορφές ανέκοψαν των αθανάτων ίππων την ορμή,
αλλ' από πάνω τους πετώντας σχίζαν τον πυκνό αγέρα.
Κι Ερμής στάθηκε εκεί που η Δήμητρα η ευστέφανη περίμενε
- 385 μπροστά στον εύοσμο ναό· και κείνη βλέποντάς τους
όρμησε σα μαινάδα απ' το βουνό μες σε βαθύσκιο δάσος.
Και η Περσεφόνη απ' τα' άλλο μέρος, όταν είδε
τα όμορφα μάτια της μητέρας της, άλογα και άρμα παρατώντας
έτρεξε, και στο λαιμό της έπεσε αγκαλιάζοντάς την·
- 390 κι εκείνη ενώ στα χέρια ακόμα κράταγε το προσφιές παιδί της
αιφνίδια ο νους της κάποιον δόλο υποπτεύθηκε κι έτρεμε φοβερά
και τη στοργή της καταπαύοντας ξαφνικά ρώτησε·
Τέκνο μου μη και γεύτηκες όσο εκεί κάτω ήσουν
κάποια τροφή; μίλα, μη μου το κρύβεις, για να ξέρουμε κι οι δύο·
- 395 γιατί αν δεν γεύτηκες κι ανέβηκες από τον μισητό τον Άδη
κοντά μου και στον μαυρονέφελο πατέρα τον Κρονίωνα
θα μείνεις τιμημένη μέσα σ' όλους τους αθάνατους.
Αλλιώς, ξαναγυρίζοντας στα τρίσβαθα της γης,
θα κατοικείς εκεί την μία εποχή από τις τρεις του χρόνου,
- 400 ενώ τις άλλες δύο κοντά μου και στους άλλους αθανάτους.
Κι όποτε η γης απ' άνθη ευωδιαστά ανοιζιάτικα
κάθε λογής θ' ανθοβολάει, τότε απ' το ολόμαυρο σκοτάδι

πάλι για τους θεούς και τους ανθρώπους θ' ανεβαίνεις μέγα θαύμα.
 Και με τι δόλο σ' εξαπάτησε ο κρατερός ο Πολυδέγμων;
 405 και σ' αυτήν πάλι απάντησε η Περσεφόνη η πάγκαλη·
 λοιπόν μητέρα θα σου πω την όλη αλήθεια·
 όταν σ' εμένα ήρθε ο Ερμής ταχύς σωτήριος αγγελιοφόρος
 απ' τον πατέρα μου Κρονίδα και τους άλλους επουράνιους
 να με τραβήξει απ' το Έρεβος, και σαν με δεις με τα ίδια σου τα μάτια
 410 να πάψεις το θυμό και την φριχτή σου οργή για τους αθάνατους,
 τότες εγώ πήδηξα από χαρά, κι έπειτα αυτός κρυφά
 στο χέρι μούβαλεσπειρί ροδιού, μελίγευστη τροφή,
 και μ' εξανάγκασε να το γευθώ με βία κι άθελά μου.
 Το πώς με του πατέρα μου Κρονίδα τη σοφή βουλή αρπάζοντάς με
 415 με τράβηξε και πήγε μες στις γης τα τρίςβαθα,
 θα σου το αποκαλύψω κι όλα θα σου τα πω, αφού ρωτάς.
 Εμείς όλες μαζί μέσα στο περιπόθητο λιβάδι
 η Ηλέκτρα, η Λευκίππη και η Φαινώ και η Ρόδεια
 η Ιάνθη, η Καλλιρόη, η Ιαχή και η Τύχη
 420 η Ιάνειρα, η Μελίτη, η Χρυσηίς, η Ακάστη
 και η Μηλόβασις, η Αδμήτη και η ροδόχροη Ωκυρόη
 η Πλουτώ, η Στυξ και η Ροδόπη, η θελκτική η Καλυψώ
 η Ουρανία και η Γαλαζαύρα η ευπρόσδεκτη
 και Παλλάς η εγερσιμάχα και η τοξότρια Άρτεμις
 425 επαίζαμε και με τα χέρια δρέπαμε άνθη ποθητά
 τρυφερό κρόκο και μαζί σπαθόχορτο και υάκινθο
 τριανταφυλλιάς μπουμπούκια και λευκόκρινα, θαύμα να βλέπεις,
 και νάρκισσο που βλάστησεν όμοιο με κρόκο ο απέραντος ο τόπος.
 Ευθύς εγώ από χαρά τον έδρεψα, και τότε η γης
 430 κάτω υποχώρησε, κι ο κρατερός ο πολυδέγμων άρχοντας πήδηξε πάνω
 και πήγε φέροντάς με κάτω από τη γη σ' ολόχρυσο άρμα
 χωρίς καθόλου να το θέλω, και με φωνή αναβόησα δυνατή.
 Αν κι αναστατωμένη, όλα μου αυτά στα λέω στ' αλήθεια.
 Και τότε όλη τη μέρα ίδια διάθεση έχοντας κι οι δυό
 435 η μια της άλλης την ψυχή και την καρδιά θερμαίναν
 ενώ σφιχταγκαλιάζονταν κι αναπαύοταν η ψυχή απ' τα βάσανα.

Και η μία στην άλλη δίνανε και δέονταν χαρές.
 Τότε κοντά τους ήρθε η λαμπροκρήδεμνη Εκάτη,
 αυτή πολύ αγάπησε της αγνής Δήμητρας την κόρη·
 440 τούτη η βασίλισσα έκτοτε έγινε προστάτρια και οπαδός της.
 Τότε σ' αυτές αγγελιοφόρον έστειλε ο βροντώδης παντεπόπτης Ζευς
 τη Ρέα την καλλίκομη, για να οδηγήσει τη μαυρόπεπλη μητέρα
 στο γένος των θεών, και υποσχέθηκε τιμές
 να δώσει, όσες κι αν θάθελε μέσα στους αθάνατους θεούς·
 445 και συγκατένευσε στη διάρκεια του έτους νάναι η κόρη
 κατά το τρίτο μέρος του κάτω στ' ολόμαυρο σκοτάδι
 και στ' άλλα δυο νάναι μαζί με τη μητέρα και τους άλλους αθανάτους.
 Έτσι είπε· κι η θεά στ' αγγέλματα του Δία δεν απείθησε.
 Κι αμέσως γοργοδρόμησε απ' τις κορφές του Ολύμπου
 450 και ήρθε στο Ράριο, μαστό της γης ζωοδότη άλλοτε,
 αλλά όμως τώρα πια δεν είναι ζωογόνο μα χερσότοπος
 στέκεται δίχως φύλλα· έκρυβε το κριθάρι το λευκό
 με της ομορφαστράγαλης Δήμητρας τη βουλή· αλλ' όμως έπειτα
 μέλλονταν να φουντώσει ξαφνικά με στάχια ορθόλιγνα
 455 όσο θα προχωρούσε η άνοιξη και στην πεδιάδα οι εύφοροι αγροί
 θα γέμιζαν με στάχια, που θα δένονταν με καλαμόσχοινα.
 Εδώ πάτησε πρώτα απ' τον απέραντο αιθέρα·
 αλληλοκοιτατήκανε με αγάπη και αναγάλλιασαν βαθιά τους.
 Και τότε αυτά της είπε η Ρέα η λαμπροκρήδεμνη·
 460 τέκνο μου έλα, σε καλεί ο βροντώδης παντεπόπτης Ζευς
 νάρθεις στο γένος των αθανάτων, και υπόσχέθηκε τιμές
 να δώσει, όσες κι αν θάθελες μες στους αθάνατους θεούς.
 Και συγκατένευσε στη διάρκεια του έτους νάναι η κόρη σου
 κατά το τρίτο μέρος του κάτω στ' ολόμαυρο σκοτάδι
 465 και στ' άλλα δυο μαζί σου και μαζί με τους αθανάτους τους άλλους.
 Έτσι είπε ότι θα γίνουν· και με την κεφαλή του συγκατένευσε.
 Τέκνο μου εμπρός, πειθάρχησε, κι ας μη τόσο πολύ
 είσαι οργισμένη με τον μελανοσύννεφο Κρονίωνα·
 κι αύξησε τον καρπό τον ζωοδότη στους ανθρώπους γρήγορα.
 470 Έτσι είπε, και η ευστέφανη Δήμητρα δεν απείθησε

- και γρήγορα ξανάδωσε καρπό απ' τα εύφορα χωράφια.
Και τότε η απέραντη όλη η γης με φύλλα κι άνθη
εγέμισε· κι αυτή πηγαίνοντας στους δίκαιους βασιλιάδες
έδειξε στον Τριπτόλεμο και στον ιππέα τον Διοκλή
475 και στον πανίσχυρο Εύμολπο και στον ηγέτη του λαού Κελεό,
τις ιεροπραξίες, κι αποκάλυψε σ' όλους αυτούς
και στον Τριπτόλεμο και στον Πολύξενο καθώς και στον Διοκλή
τα πάνσεπτα όργια, που κανείς δεν πρέπει να ερευνά κι ούτε να παραβαίνει,
ούτε να τα κοινολογεί· γιατί το μέγα σέβας στους θεούς δένει τη γλώσσα.
- 480 Ευτυχής όποιος απ' του γήινους ανθρώπους τάχει δει·
ο αμύητος όμως στα ιερά και ο αμέτοχος δεν έχει όμοια
μοίρα ακόμα και νεκρός στο μουχλιασμένο σκότος.
Μόλις αυτά συμβούλεψε όλα η πάνσεπτη θεά,
οι δύο τους κίνησαν να παν' στον Όλυμπο στων άλλων θεών τη σύναξη.
- 485 Κι εκεί μένουν κοντά στον Δία τον φιλοκέραυνο
σεβάσμιες κι αξιότιμες· τρισόλβιος απ' τους γήινους ανθρώπους
αυτός που εκείνες αγαπούν αληθινά·
ευθύς τότε του στέλνουνε στον οίκο του τον Πλούτο,
που δίνει στους θνητούς ανθρώπους περιουσία.
- 490 Όμως ελάτε σεις που το λαό της αρωματισμένης Ελευσίνας κυβερνάτε
και την περίβρεχτη Πάρο και τον πετρώδη Αντρώνα,
σεβάσμια λαμπρόδωρη καρποφόρα η Δηώ βασίλισσα
εσύ και πάγκαλή σου κόρη Περσεφόνη
για χάρη τούτης της ωδής ευνοϊκές χαρίστε βίονευχάριστον.
- 495 Όμως εγώ και με άλλο μου άσμα θα σε μνημονεύσω.