

ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΤΗΣ 4ΗΣ ΑΠΡΙΛΙΟΥ 1996

ΠΡΟΕΔΡΙΑ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΕΣΜΑΖΟΓΛΟΥ

ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ.— Από τὴ Μαγικὴ τελετουργία τοῦ φαρμακοῦ, ὑπὸ τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ κ. Νικολάου Κονομηΐ*.

Ἡ σημερινὴ ἀνακοίνωση ἀναφέρεται σὲ ζητήματα καθαριότητας, ἢ γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω τὸ θρησκευτικὸ ὄρο, κάθαρσης¹. Τὴν ἐκτίμηση ποὺ εἶχε ὁ ἄνθρωπος στὴν καθημερινὴ ζωὴ γιὰ τὴν καθαριότητα τὴ μετέφερε στὴν ὀργανωμένη κοινωνικὴ ζωὴ ὡς θρησκευτικὴ κάθαρση. Συχνὰ οἱ θεοὶ ἐνεργοῦν μέσω καθαριῶν. Οἱ συναισθηματικὰ ἐπιβαρημένες ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν κάθαρση μὲ τὸν καιρὸ κατάντησαν τελετουργίες ἐμπλεκόμενες στὴν ἐπικοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θεῖο. Οἱ τελετουργίες αὐτὲς χρησιμοποιοῦνται σὲ περιόδους κρίσης, τρέλας, ἀρρώστιας ἢ ἐνοχῆς. "Ὅταν ἀποσκοποῦν σ' ἓνα στόχο ποὺ μπορεῖ νὰ τονιστεῖ, τότε προσλαμβάνουν μαγικὸ χαρακτῆρα². Ἡ μαγεία εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ἐλέγχει τὸ περιβάλλον. Ἀπὸ παλιὰ γινόταν λόγος γιὰ δαίμονες ποὺ σχετίζονται μὲ πράγματα μιανὰ, μύση ἢ μιάσματα³. Στὴν προκειμένη περίπτωση, καθὼς οἱ ἄνθρωποι προσπαθοῦν νὰ ἐρμηνεύσουν τίς ιδέες ποὺ συνοδεύουν μιὰ τελετουργία, μιλάνε γιὰ μόλυνση ποὺ μπορεῖ νὰ μεταδοθεῖ μὲ τὴν ἐπαφή, ἀλλὰ ποὺ μπορεῖ ἐπίσης νὰ ἀπομονωθεῖ καὶ νὰ ἐξαλειφθεῖ.

Τελετουργίες κάθαρσης εἶναι γνωστὲς στὴν ἀρχαιότητα καὶ ἀπὸ τὴν Ἑγγύς Ἀνατολή. Στὴν Ἑλλάδα ὁ Ὀμηρὸς ἐκτὸς ἀπὸ «ἀγνὰ ροῦχα» ἀναφέρει πλούσιμο χερσῶν πρὶν ἀπὸ τὴν προσευχή· ἐπίσης τὴν κάθαρση ὀλόκληρου τοῦ στρατοῦ μετὰ τὸ

* NICOLAOS CONOMIS, *From the Magic ritual of the scape-goat*.

1. Τὸ ρῆμα *καθαίρω* σχετίζεται μὲ τὸ σημιτικὸ *qtr* (=qatar)='καπνίζω' στὴ σφαῖρα τῆς θρησκευτικῆς κάθαρσης.

2. Βλ. W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass. 1985, σ. 76.

3. "Ο.π.

λοιμό που βρήκε τους Ἀχαιοὺς στὴν ἀρχὴ τῆς Ἰλιάδας (Α 313 κ.έ.) καὶ τὸ ριζιμοτῶν λυμάτων στὴ θάλασσα. Ἰπῆρχαν μάλιστα γιὰ τὴν κάθαρση εἰδικοί ἱερεῖς, οἱ καθαρτές, πού σὲ περιπτώσεις ἐπιδημίας ἢ πολιτικῆς ἀναταραχῆς βοήθοῦσαν γιὰ τὴν ἀνακούφιση ἀτόμων ἢ ομάδων. Ὁ πιὸ ὀνομαστός καθαρτής μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων ἦταν ὁ Κρητικὸς Ἐπιμενίδης — ἡ ἀρχαϊκὴ Κρήτη ἦταν ἡ πατρίδα τῆς «καθαριστικῆς» — πού κάθρηε τὴν Ἀθήνα ἀπὸ τὸ Κυλώνειο ἄγος λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ 600 π.Χ. Προηγουμένως τὸ 670 ὁ Γορτύνιος Θαλήτας ἀπάλλαξε τὴ Σπάρτη ἀπὸ λοιμό. Καθὼς ἄτομα καὶ κοινωνικὲς ομάδες πίστευαν ὅτι οἱ συμφορὲς ὀφείλονταν σὲ μόλυνση ἢ στὴν ὀργὴ (μηνίμα) κάποιας μυστήριας δυνάμεως, ἡ κάθαρση κατάντησε τελικὰ ἐξιλέωση ἀπέναντι στὴ μυστηριώδη δύναμη πού ἦταν ὑπεύθυνη γιὰ τὴν καταστροφή.

Σὲ κείμενα, ἰδιαίτερα τῆς ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς, γίνεται λόγος γιὰ τὴν ὑπαρξὴ μιάσματος ἢ μηνίματος (=αἰτία ὀργῆς), συνήθως στὰ πλαίσια τῆς πόλεως - κράτους. Πιστεύοταν δηλ. ὅτι τὸ θεῖο τιμωροῦσε τοὺς θνητοὺς ἐξαιτίας τῆς ὑπέρβασης τῶν δικῶν τοὺς ἀνθρώπινων ὀρίων. Οἱ συνέπειες τοῦ μιάσματος γίνονταν αἰσθητὲς σ' ὀλόκληρη τὴν πόλη πού σὲ περιπτώσεις πολέμου, λοιμοῦ, λιμοῦ κλπ. βρισκόταν σὲ ἄμεσο κίνδυνο ἀφοῦ διακυβεύοταν καὶ αὐτὴ ἡ ἐπιβίωσή της. Πόσο σοβαρὴ ὑπόθεση ἦταν ὁ καθαρμὸς φαίνεται κι ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ Δῆλος — τὸ μεγάλο θρησκευτικὸ κέντρο τῶν Ἴωνων — καθάρθηκε δυὸ φορές, μιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πεισιστρατοῦ ὅταν ἀπομακρύνθηκαν οἱ τάφοι πού φαίνονταν ἀπὸ τὸ ναὸ καὶ μιὰ δεύτερη τὸ 426/5 ὅταν, ὅπως διηγεῖται ὁ Θουκυδίδης (3.104.2), οἱ Ἀθηναῖοι τὸ λοιπὸν προεῖπον (στοὺς Δηλίους) *μήτε ἐναποθνήσκειν ἐν τῇ νήσῳ μήτε ἐντίκτειν, ἀλλ' ἐς τὴν Ῥήμειαν διακομίζεσθαι*, ὥστε νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ καθαρὸτητα τοῦ χώρου.

Ἡ κάθαρση ἀπὸ τὰ μιάσματα καὶ τὴν κάθε λογῆς ἐνοχὴ γινόταν μὲ διάφορους τρόπους ἀνάλογα μὲ τὴν περίπτωσι, ἀλλὰ συχνὰ μὲ τὴ χρῆση κάποιας τελετουργίας. «Ἡ 'τελετουργία' εἶναι κάτι ἀταβιστικὸ, ὑποχρεωτικὸ, χωρὶς νόημα, συχνὰ περιστασιακὸ καὶ ἐπιφανειακὸ, ἀλλὰ ταυτόχρονα κάτι ἱερὸ καὶ μυστηριώδες»¹. Στὴν τελετουργία οἱ ἄνθρωποι κάνουν κάτι, αὐτὰ πού ὁ Πλούταρχος καὶ ὁ Πausanias ἀποκαλοῦν 'δρώμενα', ὅρα πού υἰοθετήθηκε κι ἀπὸ τὴν Jane Harrison². Σύμφωνα μ' ἓναν ὀρισμὸ τὰ τυπικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς τελετουργίας εἶναι: «τὸ στερεότυπο μοντέλο δράσης, ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν παροῦσα κατάσταση καὶ τὴ συναισθηματικὴ διάθεση· ἡ ἐπανάληψη καὶ ἡ ὑπερβολὴ γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἓνα εἶδος θεατρι-

1. Βλ. W. Burkert, *Ἑλληνικὴ Μυθολογία καὶ Τελετουργία. Δομὴ καὶ Ἱστορία*, Ἀθήνα 1993 (μτφρ. Η. Ἀνδρεάδη), σ. 69.

2. Ὁ.π., σ. 70.

κοῦ ἀποτελέσματος· καὶ ἡ λειτουργία τῆς ἐπικοινωνίας»¹. Ὁ μεγάλος ἔλβετος ἐρευνητῆς τοῦ λαϊκοῦ πολιτισμοῦ Karl Meuli ἔφτασε στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ τελετουργικὸ ἔθιμο «εἶναι μιὰ αὐθόρμητη ἀντίδραση τεχνητὰ ἐξογκωμένη μετὰ σκοπὸ τὴν ἐπίδειξη»², ἐνῶ ὁ Henri Bergson διαπίστωσε ὅτι ἡ τελετουργία ὑποκατάστησε τὰ ἔνστικτα. Ὁ Σενέκας παρατήρησε κάτι ποῦ ἰσχύει κατ' ἐξοχὴν γιὰ τὶς τελετουργίες, ὅτι δηλ. στὴν ἀρχαία θρησκεία «οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι κάνουν αὐτὸ ποῦ κάνουν χωρὶς νὰ ξέρουν γιὰτί». Παρατηρήθηκε ἀκόμη ὅτι «ἐκεῖνα τὰ (κοινωνικά) συστήματα τὰ ὁποῖα πέτυχαν μιὰ σχετικὴ σταθερότητα γιὰ κάποια χρονικὴ περίοδο καὶ τὰ ὁποῖα ὀνομάζονται συγκεκριμένοι «πολιτισμοὶ» σ' αὐτὸ ἀκριβῶς ὀφείλουν τὴν ἐπιτυχία τους καὶ τὴ διατήρηση τῆς ταυτότητάς τους, στὴν ὁμαδικὴ ἀλληλεγγύη ποῦ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν τελετουργία»³. Τὸ γεγονός εἶναι, ὅπως παρατηρήθηκε, ὅτι «πάντως οἱ τελετουργίες ἀνήκουν στὰ ἰσχυρότερα στοιχεῖα τῆς πολιτιστικῆς μεταβίβασης». Ἡ ἀγωνία καὶ τὸ δέος εἶναι τὰ κύρια συστατικὰ πολλῶν τελετουργιῶν. Τὸ δέος ἰδιαίτερα χαρακτηρίστηκε ὡς 'θεμελιῶδες θρησκευτικὸ συναίσθημα', ἐνῶ «κάθε παράλειψη ἢ ἀλλοίωση τῆς θρησκευτικῆς τελετουργίας προκαλεῖ ἀναπόφευκτα ἔντονη ἀγωνία»⁴ ἐξασφαλίζοντας ταυτόχρονα τὴ διαίωσή της. Ὁ Burkert συνοψίζει: «Ἀκόμα καὶ αἰσθήματα μίανσης καὶ ἐνοχῆς καταφέρνουν νὰ ἐλεγχθοῦν, καθὼς στήνονται τελείως τεχνητὰ ταμποῦ μετὰ ἐξαγνιστικῆς τελετουργίας στὸ βάθος, γιὰ νὰ ἐπανορθωθεῖ ἡ κάθε παράβαση. Καὶ καθὼς ἡ ἀγωνία συντελεῖ στὸ νὰ φέρνει πιὸ κοντὰ τὰ μέλη μιᾶς ὁμάδας, ἡ ἀλληλεγγύη τῆς ὁμάδας σταθεροποιεῖται ἀκόμα περισσότερο μετὰ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴ θεατρικὴ βίωση τῆς ἀγωνίας ποῦ ξεπερνιέται»⁵.

Ἵστερα ἀπὸ τὰ λίγα αὐτὰ εἰσαγωγικὰ λόγια ἐρχόμαστε στὴν τελετουργία τοῦ φαρμακοῦ, μετὰ τὴν ὁποία μιὰ κοινότητα ἐπιζητεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ ὅποια κακὰ ἔχουν συσσωρευθεῖ καὶ τὴν ἀπειλοῦν. Ὁ Πολύαινος (2ος μ.Χ. αἰ.) στὸ βιβλίο του *Στρατηγήματα* γράφει τὰ ἐξῆς: «Ὅταν οἱ Ἰωνες ἤρθαν γιὰ νὰ ἀποικίσουν τὴν Ἀσία, ὁ Κνωπός, ἀπὸ τὴν οἰκογένεια τοῦ Κόδρου, διεξήγαγε πόλεμο ἐναντίον ἐκείνων ποῦ εἶχαν τὶς Ἐρυθρές» — τοὺς «Κρητες». «Ὁ θεὸς τοῦ ἔδωσε ἕνα χρησμὸ, ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει γιὰ στρατηγὸ τὴν ἱέρεια τῆς Ἐν(ν)οδίας (= Ἐκάτης) ἀπὸ τὴ Θεσσαλία⁶. Ἔστειλε

1. Ὁ.π., σ. 71.

2. Ὁ.π., σ. 72.

3. Ὁ.π., σ. 89. Γιὰ τὴν ἀγωνία ὡς βασικοῦ στοιχείου τῆς τελετουργίας βλ. *American Anthropologist* 43 (1941), 164-72.

4. Burkert, ὁ.π., σ. 90.

5. Ὁ.π., σ. 91.

6. Γιὰ τὴ θεὰ βλ. Π. Χρυσοστόμου, *Ἡ Θεσσαλικὴ θεὰ Ἐν(ν)οδία ἢ Φεραία θεὰ* (δ.δ.) Θεσσαλονίκη 1991· τοῦ ἴδ. *Μακεδονικά* 49 (1994) 173-183.

λοιπόν πρέσβεις στη Θεσσαλία και τούς πληροφόρησε για τὸ χρησιμὸ. Τοῦ ἔστειλαν τότε τὴ Χρυσάμη, τὴν ἱέρεια τῆς θεᾶς, ποὺ ἦταν εἰδικὴ στὰ βότανα. Ἡ ἱέρεια πῆρε τὸ μεγαλύτερο καὶ καλύτερο ταῦρο τοῦ κοπαδιοῦ, ἐπιχρῦσωσε τὰ κέρατά του καὶ στόλισε τὸ σῶμα του μὲ ταινίες καὶ ροῦχα πορφυρά, κεντημένα μὲ χρυσάφι. Ἐπειτα ἀνακάτεψε στὴν τροφή του ἓνα βότανο ποὺ προκαλεῖ τρέλα καὶ τὸν ἔβαλε νὰ τὸ φάει. Τὸ βότανο ἔκανε τὸν ταῦρο νὰ τρελαθεῖ καὶ θὰ τρέλαινε καὶ ἐκείνους ποὺ θὰ ἔτρωγαν ἀπ' αὐτόν. Ἡ ἱέρεια ἔστησε ἓνα βωμὸ καὶ τὰ σύνεργα τῆς θυσίας σὲ σημεῖο ποὺ νὰ τὰ βλέπει ὁ ἐχθρὸς, καὶ ἔδωσε διαταγὴ νὰ φέρουν τὸν ταῦρο. Ἀλλὰ ὁ ταῦρος ποὺ εἶχε τρελαθεῖ ἀπὸ τὸ βότανο καὶ ἦταν γεμᾶτος μανία, τινάχτηκε καὶ ὄρμησε πρὸς τὸ μέρος τοῦ ἐχθροῦ, μουγκρίζοντας δυνατὰ. Οἱ ἐχθροί, ὅταν εἶδαν ἓναν ταῦρο μὲ ἐπιχρυσωμένα κέρατα, στολισμένο μὲ ταινίες, νὰ ξεφεύγει ἀπὸ τὴ θυσία τῶν ἀντιπάλων καὶ νὰ ἔρχεται πρὸς τὸ στρατόπεδό τους, τὸ πῆραν γιὰ καλὸ σημάδι καὶ γιὰ οἰωνὸ καλῆς τύχης· τὸν ἔπιασαν, τὸν θυσίασαν στοὺς θεοὺς καὶ ἔφαγαν μὲ ἐνθουσιασμὸ τὸ κρέας του ὅλοι, σὰν νὰ ἔπαιρναν μέρος σὲ μιὰ δαιμονικὴ ἢ θεία μετάληψη. Μεμιαῖς ὀλόκληρος ὁ στρατὸς περιῆλθε σὲ κατάσταση τρέλας καὶ διανοητικῆς διαταραχῆς: βάλθηκαν νὰ χοροπηδοῦν, νὰ τρέχουν ἀποδῶ κι ἀποκειῖ, ἄρχισαν νὰ χορεύουν καὶ ἐγκατέλειψαν τὶς θέσεις τους. Ὅταν ἡ Χρυσάμη τὸ εἶδε αὐτό, εἶπε στὸν Κνωῖπο νὰ καλέσει τὸ στρατό του, νὰ πάρει ἀμέσως τὰ ὄπλα καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσει ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν, ποὺ ἦταν ἀνίκανοι νὰ ὑπερασπιστοῦν τοὺς ἑαυτοὺς τους. Κι ἔτσι ὁ Κνωῖπος τοὺς σκότωσε κι ἔγινε κύριος τῶν Ἐρυθρῶν... (Πολύαιν. 8.43).

Στὸ χωρίο αὐτὸ ἔχουμε προφανῶς τὴν περιγραφή μιᾶς τελετουργίας: διαλέγεται τὸ θῦμα, στολιάζεται καὶ κατευθύνεται πρὸς τὸν ἐχθρὸ γιὰ νὰ θυσιασθεῖ ἀπ' αὐτόν καὶ νὰ ἐξασφαλιστεῖ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ ἐπιτυχία τῆς πρώτης ομάδας. Τὴ σοβαρότητα τῆς ὑπόθεσης ὑπογραμμίζει τὸ γεγονός ὅτι ὀλόδια ἡ τελετουργία αὐτὴ ἐμφανίζεται σὲ χιττιτικὰ κείμενα¹, παλαιότερη μάλιστα μερικὸς αἰῶνες ἀπὸ τὴν ἴδρυση τῶν Ἐρυθρῶν (περ. 1000 π.Χ.) ὅπως καὶ σ' ἓνα σανσκριτικὸ κείμενο². Οἱ Χιττιῆτες ποὺ εἶχαν προκατάληψη στὴ λατρευτικὴ ἀγνότητά³ σὲ περίπτωσι λιομοῦ ὑπέθεταν ὅτι τὴν προξενοῦσε μιὰ ἐχθρικὴ θεότητα κι ἐνεργοῦσαν ὡς ἐξῆς: ...ἔπαιρναν

1. Βλ. Burkert, ὁ.π., σ. 266 σημ. 6.

2. Ὁ.π., σ. 268 σημ. 7.

3. Γιὰ τὶς τελετουργίες τοῦ φαρμακοῦ στοὺς Χιττιῆτες βλ. H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Βισμπάντεν 1967, 411 κ.έ.· A. Gootz, *ANET* (=Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament), ἔκδ. J. B. Pritchard, Πρίνστον 21955. Supplement (σ. 501-710) 1968) σ. 346 κ.έ.· O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Ὁξφόρδη 1977.

ένα κριάρι. "Επλεκαν μαζί γαλάζιο μαλλί, κόκκινο μαλλί, κίτρινο μαλλί και άσπρο μαλλί, κι έφτιαχναν μ' αυτό ένα στεφάνι για να στεφανώσουν τὸ κριάρι. "Υστερα πήγαιναν τὸ κριάρι στὸ δρόμο πὸν ὀδηγεῖ στὸν ἐχθρὸ καί, ἐνῶ τὸ ἔκαναν αὐτό, ἔλεγαν τὰ ἐξῆς... Ακολουθοῦσε μακριὰ προσευχή για να κατευνάσει «ὅποιονδήποτε θεὸ τῆς ἐχθρικῆς χώρας ἔχει προκαλέσει τὴν πανούκλα». Τελικὰ τὸ στεφανωμένο κριάρι ὀδηγοῦνταν στὸν ἐχθρό¹.

Σ' ἕνα ἄλλο χιττιτικό κείμενο ἕνας σοφὸς σὲ περίπτωση πανούκλας λέγει: «παίρνουν ἕνα κριάρι για κάθε στρατηγὸ, στολισμένο με παρόμοιο τρόπο, καί για τὸν βασιλιά μιὰ γυναίκα, στολισμένη με δαχτυλίδια καί κοσμήματα. Τὰ πηγαίνουν στὸ δρόμο πρὸς τοὺς ἐχθρούς. Ὁ,τιδήποτε κακὸ συμβαίνει με τοὺς ἀνθρώπους, τὶς ἀγελάδες, τὰ πρόβατα, τὰ ἄλογα, τὰ μουλάρια ἢ τὰ γαϊδούρια σ' αὐτὸ τὸ στρατόπεδο, αὐτὰ τὰ κριάρια, κοίτα, καί ἡ γυναίκα τὸ πῆραν μακριὰ ἀπὸ τὸ στρατόπεδο· ἡ χώρα πὸν τοὺς δέχεται θὰ πάρει αὐτὴ τὴν κακιὰ πανούκλα' λέει με εὐλάβεια ὁ προσευχόμενος»². Στὴν ἰνδική τελετουργία σὲ κατάσταση πολέμου οἱ ἱερεῖς «προτείνουν να ὀδηγηθεῖ ἕνα πρόβατο πρὸς τὸν ἐχθρικό στρατό, τὸ ὁποῖο, παραδόξως, θὰ προξενήσει ἐκεῖ 'ἀγωνία' καί 'σύγχυση'³.

Ἄναλογο τελετουργία ἀναφέρεται στὴ Ρώμη καί λεγόταν *devotio* (=ἀφιέρωση). Συνδέθηκε με τὸ θάνατο τοῦ Πόπλιου Δέκιου Μυὸς στὴ μάχη τοῦ Σεντίνου ἐναντίον τῶν Λατίνων (360 π.Χ.). Ὁ ἥρωικός θάνατος τοῦ Δέκιου ἐπισκίασε μάλιστα τὴν κανονική διαδικασία στὴν ὁποία ἀναφέρεται καί ὁ Λίβιος (8.9 κ.έ. πρβλ. 10.28 κ.έ.). Σύμφωνα με αὐτὴ ὁ ὕπατος ἢ ὁ δικτάτορας, ἂν ἡ μάχη δὲν προχωροῦσε κατ' εὐχὴν, μπορούσε ἢ ὁ ἴδιος ἢ ἕνας στρατιώτης πὸν θὰ ἐπέλεγε να ἀφιερῶσει τὸν ἑαυτό του μαζί με τὸν ἐχθρικό στρατό στίς χθόνιες θεότητες *Tellus* καί *Manes* (Λίβ. 8.9.4 κ.έ.). Ὁδηγούμενος ἀπὸ τὸν *pontificem maximum* καί φορώντας τὴν *togam praetextam*, με τὸ κεφάλι καλυμμένο κι ἄοπλος πατοῦσε σ' ἕνα δόρυ κι ἀπάγγελλε τὴν ἱερὴ ρήση τῆς *devotio* πὸν τελείωνε με τὶς λέξεις: *legiones auxiliaque hostium mecum deis manibus Tellurique devoveo*. Ὑστερα ντυμένος τὸν *cinctum Gabinum* ἐπιζητοῦσε τὸ θάνατο ἀνάμεσα στοὺς ἐχθρούς. Ἄν σκοτωνόταν, ἦταν σημάδι ὅτι οἱ θεοὶ εἶχαν ἀποδεχθεῖ τὸ τάμα κι οἱ ἐχθροὶ θὰ καταστρέφονταν. Ἄν ὅμως

1. ANET, σ. 347· Friedrich, *Der Alte Orient* 25.2, Λειψία 1925, σ. 10. Ἀκόμη καί ὁ νικημένος στρατὸς ἐθεωρεῖτο μολυσμένος κι ἔπρεπε να καθαροθεῖ πρὶν μπεῖ στὴ χώρα περνώντας ἀνάμεσα σὲ δύο φωτιές ἐνῶ ραντιζόταν με νερό. Για τὴ μόλυνση καί τὸν καθαρισμὸ στοὺς Χιττιτες βλ. καί A. Kurt, *The Ancient Near East*, Λονδίνο 1995, σ.274-6.

2. Burkert, ὕ.π. σ. 105-6.

3. Ὁ.π., σ. 106.

ὁ 'ἀφιερωμένος' ὕπατος ἢ στρατιώτης δὲν φονευόταν ἀλλὰ κερδιζόταν ἢ μάχη, τότε στή θέση του ἔπρεπε νὰ ἐνταφιαστεῖ ἕνα ὁμοιώματά του καὶ νὰ θυσιαστεῖ ἕνα ζῶο γιὰ ἐξαγνισμό. Στὸ μέρος τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ ὁμοιώματος ἀπαγορευόταν νὰ πάει ἐκεῖ Ῥωμαῖος ἀξιοματοῦχος (Λιβ. 8.10.12: ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse). Σὲ περίπτωση πού ὁ ἴδιος ὁ ὕπατος 'ἀφιέρωνε' τὸν ἑαυτό του καὶ ἀπέφευγε τὸ θάνατο, δὲν μπορούσε στὸ ἐξῆς νὰ προσφέρει θυσία ἀποδεκτὴ στοὺς θεούς. Εἶναι φανερό ὅτι ἐδῶ ἔχουμε 'ἐξαγνιστικὴ' θυσία μὲ τὴν ὁποία ἡ ὀργὴ τῶν θεῶν μεταφέρεται στὴν ἐχθρική παρατάξη — μὲ τὰ λόγια τοῦ Λιβίου 8.9.10 sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis aversam in hostes ferret — καὶ ἔτσι ὅταν σκοτώθηκε ὁ Δέκιος τὰ στρατεύματα τοῦ ἐχθροῦ πανικοβλήθηκαν καὶ τράπηκαν σὲ φυγή.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω παραδείγματα τῆς χιττιτικῆς, ἐλληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς τελετουργίας ἀναδύεται τὸ μοντέλο τοῦ 'ἀποπομπαίου τράγου' ἢ μὲ τὸ λεκτικὸ τῆς Π. Διαθήκης (Λευϊτ. 16.8) τοῦ 'ἀποπομπαίου χιμάρου', caper emissarius (Vulgata). Ὅπως παρατηρήθηκε, καὶ οἱ δύο ὅροι δείχνουν ὅτι ὁ τράγος — ἢ ὅποιο ἄλλο μέσο χρησιμοποιοῦνταν — διώχονταν ἔξω ἀπὸ τὴ χώρα. Σύμφωνα μὲ τὴν τελετουργία πού περιγράφει ἡ Π. Διαθήκη τὴν 'Ἡμέρα τῆς Ἐξιλέωσης (Yom Kippur) ἢ κοινότητα παράδινε δύο τράγους στὸν ἱερέα γιὰ τὴ θυσία τοῦ ἐξαγνισμοῦ (Λευϊτ. 16· πρβλ. 23,26-32). Ἀφοῦ ὁ ἱερέας ρίχνοντας κλῆρο εὑρίσκει ποιὸς χιμάρος προορίζεται γιὰ τὸ Γιαχβέ καὶ ποιὸς γιὰ τὸν Ἀζαζέλ, θυσίαζε κανονικὰ τὸν χιμάρου τοῦ Γιαχβέ. Ὁ χιμάρου τοῦ Ἀζαζέλ στήνόταν μπροστὰ 'στὸ ναὸ' καὶ ὁ μέγας ἀρχιερέας ἀκουμποῦσε τὰ δύο του χέρια στὸ κεφάλι τοῦ τράγου ἐξομολογούμενος τὶς ἁμαρτίες τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ἐναποθέτοντάς τες στὸ κεφάλι τοῦ χιμάρου. Λευϊτ. 16.21 καὶ προσάξει τὸν χιμάρου τὸν ζῶντα καὶ ἐπιθήσει Ἀαρὼν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ χιμάρου τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαγορεύσει ἐπ' αὐτοῦ πάσας τὰς ἀνομίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ πάσας τὰς ἀδικίας αὐτῶν καὶ πάσας τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ ἐπιθήσει αὐτάς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ ζῶντος καὶ ἐξαποστελεῖ ἐν χειρὶ ἀνθρώπου ἐτοίμου εἰς ἔρημον. Καὶ λήμψεται ὁ χιμάρου ἐφ' ἐαντῶ τὰς ἀδικίας αὐτῶν εἰς γῆν ἄβατον, καὶ ἐξαποστελεῖ τὸν χιμάρου εἰς τὴν ἔρημον. Κατὰ τὴν παράδοση γύρω ἀπὸ τὰ κέρατα τοῦ τράγου δενόταν μιὰ σκοуро-κόκκινη κλωστή, ἡ ὁποία κοβόταν πρὶν ὁ χιμάρου ριχτεῖ σὲ γκρεμό. Ὁ ἄνθρωπος πού ὀδήγησε τὸν χιμάρου στὴν ἔρημιὰ ἔπρεπε πρὶν ἐπιστρέψει νὰ λουστεῖ καὶ νὰ πλύνει τὰ ροῦχα του. Στὴν ἴδια τελετουργία ἀναφέρεται καὶ ὁ Φίλων (1.338) πού μιλά γιὰ «τὸ γινόμενον ἀνὰ πᾶν ἔτος ἡμέρα τῆ λεγομένη τοῦ Ἰλασμοῦ. τότε γὰρ διεῖρηται (=συμβαίνει) δύο τράγους διακληροῦν, τὸν μὲν τῷ κυρίῳ τὸν δὲ τῷ ἀποπομπαίῳ». Κι' ἀκόμη (1.339): «ὁ δὲ (χιμάρου) γένεσιν φγα-

δευθήσεται, τῶν μὲν ἱερωτάτων ἐλαυνόμενος χωρίων, εἰς δὲ ἄβατα καὶ βέβηλα καὶ βάραθρα ἐμπίπτων»).

Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ ἀντίστοιχος θεσμὸς τοῦ ἀποδιοπομπαίου τράγου στὴν ἑλληνικὴ παράδοση ἦταν ἐκεῖνος τοῦ φαρμακοῦ. Ὁ ὄρος φαρμακός πού πιθανόν προέρχεται ἀπὸ τὸ φάρμακον εἶναι τὸ ἐξιλαστήριο θῦμα, δηλ. τὸ προσωποποιημένο φάρμακο γιὰ τὴν κοινωνία, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀλλαγὴ τοῦ γένους¹. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Burkert (σ. 111) ὁ θεσμὸς τοῦ φαρμακοῦ ἔχει προσελκύσει τὴν προσοχὴ τῶν μελετητῶν ἀπὸ τὸν προηγούμενο αἰῶνα, «ἰδιαίτερα ἐπειδὴ φαίνεται νὰ ξεπροβάλλει, μέσα ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς ἀκμῆς τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ἐφιάλτης τῆς ἀνθρωποθυσίας, καὶ μάλιστα σὲ μιὰ γιορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνα, τὰ Θαργήλια». Τὸ τελετουργικὸ μέρος τοῦ θεσμοῦ δὲν ἦταν ἐντελῶς ὁμοιόμορφο σὲ ὅλες τὶς ἑλληνικὲς πόλεις. Συνήθως τὸ μίasma μεταφερόταν σὲ ἓνα πρόσωπο πού, ἀφοῦ ἐπωμιζόταν τὰ ἀμαρτήματα τῆς κοινότητος, ἐκδιωκόταν ἀπὸ τὴν πόλη καὶ τὴν ἐπικράτεια. Προηγούμενως ὅμως τὸν περιέφεραν στὴν πόλη γιὰ νὰ προσελκύσει ἐπάνω του ὅλα τὰ μίσματα πού μόλυναν τὴ χώρα. Κάτι ἀνάλογο γινόταν καὶ στὴ Ρώμη ὅπου ὁ Mamurius Veturius, ἓνας γέρος πού ὑποδύοταν τὸν ἀποδιοπομπαῖο τράγο διωκόταν στὴ γῆ τῶν Ὀσκων, πού παλαιότερα ἦταν ἐχθρική πρὸς τὴ Ρώμη.

Τὰ Θαργήλια μὲ τὰ ὁποῖα συνδέεται ἡ τελετουργία μαρτυρεῖται κυρίως ἀπὸ ἰωνικὲς πόλεις ἀλλὰ δὲν ἦταν ἀγνωστὴ καὶ ἔξω ἀπὸ τὸν ἰωνικὸ κόσμο, ὅπως στὰ Ἀβδηρα, τὴ Μασσαλία, τὴν Κύπρο, τὴν Πελοπόννησο, τὴ Βοιωτία κ.ά. Γενικὰ ἦταν γιορτῇ ἀφιερωμένη στοὺς πρώτους καρπούς στὴν ἀρχὴ τοῦ θερισμοῦ, ἀλλὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἔπρεπε νὰ καθαρθεῖ ἡ πόλη γιὰ νὰ προετοιμαστεῖ γιὰ τὴν ὑποδοχὴ καὶ ἀποθήκευση τῆς νέας σοδειᾶς. Στὴ Χαιρώνεια, μᾶς λέγει ὁ Πλούταρχος, μὲ ἀγνίνα ραβδιὰ ἔδιωχναν ἀπὸ τὴν πόρτα τοὺς ἓνα δοῦλο πού παρίστανε τὸν Βούλιμον, δηλ. τὴν πεῖνα, λέγοντας: ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν'.

Σκόρπιες πληροφορίες γιὰ τὴ γιορτῇ πού σχετίζονται μὲ τὸν καθαρμὸ τῆς πόλης ὑπάρχουν κι ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ ἠῶρο, βλ. Burkert 111-2. Ὁ ἱαμβογράφος Ἰππῶναξ (6ος αἰ.) ἀναφέρει τὴν ἀπέλαση τοῦ φαρμακοῦ κι ὁ ὄψιμος βυζαντινὸς λόγιος Ἰω. Τζέτζης (12ος αἰ.) διέσωσε τὰ σχετικὰ χωρία, πού ὅμως δὲν εἶναι περιγραφὴ ἀλλὰ ὑπαινιγμοὶ στὸ θεσμό. Στὴν Κολοφῶνα, ἓνα ἰδιαίτερα ἀποκρουστικὸ πρόσωπο διαλεγόταν ὡς φαρμακός, τρεφόταν γιὰ κάποιον χρόνον καὶ πρὶν ἀποπεμφθεῖ ἀπὸ τὴν πόλη μαστιγωνόταν στὰ γεννητικὰ του ὄργανα μὲ κλαδιὰ συκιᾶς καὶ στελέχη κρομ-

1. Παλαιότερα ἐξαιτίας τοῦ μακροῦ α τῆς δευτέρας συλλαβῆς (Ἰππῶναξ, Καλλιμ.) ὑποστηρίχθηκε ὅτι πρόκειται γιὰ ξένη λέξη. Ὁ Δίδυμος τόνιζε φαρμᾶκος, ἐνῶ χαρακτηριστικὸς εἶναι καὶ ὁ μοναδικὸς σχηματισμὸς: Ἡσύχ. φαρμακῆ· ἡ χύτρα, ἦν ἠτοίμαζον τοῖς καθαίρουσι τὰς πόλεις.

μυθόσκιλλας, και τὰ δύο γνωστά ἀποτροπαϊκά και καθαρτικά. Ὁ Τζέτζης προσθέτει ὅτι στὸ τέλος ὁ φαρμακὸς καιγόταν ('κατέκαιαν'), ἀλλὰ αὐτὸ δὲν γίνεται πιστευτὸ, ἀφοῦ δὲν εἶναι σίγουρο ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο ποὺ κατέκαιαν, ἂν δηλ. ἔκαιαν τὸν φαρμακὸν ἢ τὸ θυσιαζόμενον ἢ ὁμοίωμά τους. Ἔτσι ἡ ἐπικρατοῦσα γνώμη εἶναι ὅτι τὸ κάψιμο τοῦ φαρμακοῦ ὀφείλεται σὲ παρεξήγηση, ἐνῶ μερικοὶ πιστεύουν ὅτι ὅπου ἀναφέρεται θανάτωση φαρμακοῦ πρόκειται γιὰ 'μίμημα' ἀνθρώπινης θυσίας. Στὰ Ἄβδηρα ἕνας φτωχὸς πληρωνόταν γιὰ νὰ ὑποδυθεῖ τὸν φαρμακὸ. Τρεφόταν ἀπὸ τὴν πόλη και τὴν ὀρισμένη μέρα, ἀφοῦ τὸν περιέφεραν γύρω ἀπὸ τὰ τείχη, ὀδηγοῦνταν ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη ὅπου τὸν κυνηγοῦσαν μέχρι ποὺ νὰ διαβεῖ τὰ σύνορα. Στὴν Ἀθήνα διαλέγονταν δυὸ ἄσχημα πρόσωπα, οἱ *συβάκχοι* (*ζυκόβακχοι*) λεγόμενοι, στοὺς ὁποίους κρεμοῦσαν γύρω ἀπὸ τὸν τράχηλο μιὰ ἀρμαθιὰ σῦκα, μαῦρα γιὰ τὸν ἕνα κι ἄσπρα γιὰ τὸν ἄλλο, και τοὺς ἔδιωχναν ἀπὸ τὴν πόλη. Στὴ Μασσαλία σὲ εἰδικὲς περιπτώσεις, ὅπως γιὰ ἀποτροπὴ πανούκλας, γινόταν μιὰ παρόμοια τελετουργία. Ἔτρεφαν καλὰ ἕνα φτωχὸ κι ὕστερα τὸν στόλιζαν μὲ κλαδιά, τὸν ἔντυναν μὲ ἱερατικὰ ροῦχα και ἀφοῦ τὸν περιέφεραν στὴν πόλη τὸν ἔδιωχναν μακριὰ μὲ κατάρες. Ἡ ὅλη διαδικασία ὀνομαζόταν *κάθαρση* και τὸ ἄτομο ποὺ ἀπελευνόταν *περίφημα* ἢ *κάθασμα*. Ἀπ' ἐδῶ και ἡ σημερινὴ σημασία τῆς λέξης ποὺ ἀναφέρεται μὲ μειωτικὴ σημασία ἤδη ἀπὸ τὸν 5ο π.Χ. αἰ. στὸν Ἀριστοφάνη.

Ὁ Burkert (σ. 113) ἐπισύρει τὴν προσοχή μας σ' ἕναν πολυδιάστατο τέτοιο «ἐξαγνισμό» ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη. Πρόκειται γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Δαβὶδ και τῶν παιδιῶν του Σαοὺλ (Β' Σαμ. 21). Στὴ χώρα ἐπικράτησε τριετὴς ξηρασία και ὅπως ἦταν φυσικὸ ἀκολούθησε λιμός. Ὁ Δαβὶδ «ρώτησε τὸν Κύριο»: συμβουλευτήθηκε κάποια προφητεία, ὅπως ἀκριβῶς εἶχε κάνει ὁ Οἰδίπους ποὺ ἀπευθύνθηκε στὸ μαντεῖο τῶν Δελφῶν τὴν ἐποχὴ τῆς πανούκλας στὴ Θήβα, και ἡ ἀπάντηση και στίς δυὸ περιπτώσεις ἦταν ὅτι ὑπῆρχε ἐνοχὴ αἵματος στὴ χώρα. Ὅμως ἡ ἑβραϊκὴ προφητεία ἦταν πιὸ σαφὴς ἀπὸ τὸν Δελφικὸ θεὸ ἀφοῦ κατονόμασε τὸν «οἶκο τοῦ Σαοὺλ», ἐπειδὴ ὁ τελευταῖος εἶχε δολοφονήσει μὲ δόλο τοὺς Γαβαωνίτες. Ὁ Δαβὶδ διάλεξε ἑπτὰ ἄντρες ἀπὸ τοὺς ἀπογόνους τοῦ Σαοὺλ και τοὺς παρέδωσε στοὺς παλιούς ἐχθρούς, τοὺς Γαβαωνίτες. Αὐτοὶ τοὺς σκότωσαν 'κρεμώντας τους στὸ λόφο μπροστὰ ἀπὸ τὸν Κύριο', δηλ. μπροστὰ ἀπὸ τὸ ναό. Τὸ ἐπεισόδιο συνέβη «στὴν ἀρχὴ τοῦ θερισμοῦ τοῦ κριθαριοῦ» ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἐποχὴ τῶν Θαραγγλίων. Ἀκολουθεῖ ἡ συγκινητικὴ ἱστορία τῆς μητέρας δύο σκοτωμένων, τῆς Ρεσφά, ποὺ παρέμεινε κοιτάζοντας τὰ πτώματα ἐπὶ ἑβδομάδες, μέχρις ὅτου ἔπεσε βροχὴ και τότε θάφτηκαν. Ἡ ξηρασία εἶχε τελειώσει. Ὁ Burkert σχολιάζει: «ὑπάρχει μιὰ μεταλλαγὴ ρόλων ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἀντίπαλο: ἡ ἀπειλὴ τῆς πείνας ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ὀμότητα τῶν ἐχθρῶν... Βρίσκουμε συγκεντρωμένα σ' αὐτὸ τὸ παραμῦθι ἐκεῖνα

πού στις έλληνικές μαρτυρίες έμφανίζονται μοιρασμένα σέ διαφορετικές περιπτώσεις. Αυτό υπογραμμίζει τή βασική ένότητα τοῦ συνόλου»¹.

Ὁ Burkert σημειώνει (σ. 114-5) ὅτι γιά τήν τελετουργία τοῦ ἀποδιοπομπαίου τράγου ὑπάρχει ἓνα σαφές μοντέλο. Παρόλο δηλ. πού οἱ περιστάσεις κατὰ τίς ὁποῖες τελεῖται μπορεῖ νά διαφέρουν—πεῖνα, πανούκλα, πόλεμος ἢ κανονικός 'έξαγνισμός' πάνω σέ ἐτήσια ἢ μεγαλύτερη χρονική βάση—, κοινή εἶναι ἡ κατάσταση τῆς ἀγωνίας πού δημιουργεῖται στήν κοινότητα. Ἡ ἀκολουθία τῶν φάσεων τῆς δράσης εἶναι: (1) ἐπιλογή τοῦ μεσάζοντα: ὁ πιό ἀποκρουστικός τύπος ἢ ὑποκατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό ζῶο· (2) τελετές ἐπικοινωνίας, ιδιαίτερη προσφορά τροφῆς, στολισμός ἢ στέψη· (3) τελετές ἐπαφῆς καί χωρισμοῦ: περιφορά γύρω ἀπό τά τείχη τῆς πόλης καί ἀποτομή πέρα ἀπό τά σύνορα, χτυπήματα καί λιθοβολισμός. Ὁ λιθοβολισμός εἶναι μιὰ πράξη κοινωνική καί συλλογική πού ἔχει ἀντίκτυπο στή ζωὴ τῆς πόλης. Τό ἀναμφισβήτητο ἀποτέλεσμα τῆς ὅλης διαδικασίας, καταλήγει ὁ Burkert, εἶναι ἡ σωτηρία τῆς κοινότητας ἀπό τή συμφορά καί τήν ἀγωνία. Ἐδῶ μπορεῖ νά ἀναφερθεῖ ὅτι μερικοὶ βλέπουν στήν τελετουργία αὐτὴ τήν ἀρχὴ μιᾶς πρακτικῆς πού υἰοθετήθηκε ἀπό τὸν χριστιανισμό μεταμορφώνοντάς την: σύμφωνα μ' αὐτὴν ὁ Χριστὸς πεθαίνει στὸ σταυρὸ γιά νά ἄρει τίς ἁμαρτίες τοῦ κόσμου.

Ἐρχόμαστε τώρα στήν πόλη τῆς Ἀθήνας γιά νά δοῦμε ἀνὰ στα Ἱθαγγήλια γίνονταν ἀνθρωποθυσία ὅπως ὑποστήριξε ἐρευνητριά τῆς Ἀκαδημίας σέ βιβλίο της. Στὴν πρώτη ἔκδοση τοῦ βιβλίου (1984) σ. 13 διαβάζουμε: «ἡ πρώτη ἡμέρα [τῶν Ἱθαγγήλιων], ἡ 6η τοῦ Ἱθαγγηλιῶνα, ἦταν ἀφιερωμένη σέ ἑξαγνισμοὺς μὲ θυσία ἀνθρωπίνων θυμάτων...». Δὲν χωρεῖ νομίζω καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ἐδῶ ὑποστηρίζεται ἀνθρωποθυσία στήν Ἀθήνα τοῦ 4ου π.Χ. αἰῶνα, ἀφοῦ ἡ ἀναφορά εἶναι στα Ἱθαγγήλια τῆς Ἀθήνας καί ὁ λόγος τοῦ Δημοσθένη πού σχολιάζεται ἐκφωνήθηκε ἢ γράφτηκε στήν Ἀθήνα τοῦ 347/6. Δὲν μπορῶ δηλ. νά διανοηθῶ ὅτι ἡ συγγρ. σχολίαζε δικανικὸ λόγο πού ἐκφωνεῖται στήν Ἀθήνα τοῦ 4ου αἰ. ἀλλὰ τὸ σχόλιό της ἀναφέρεται, ὅπως ἰσχυρίστηκε ἀργότερα, σέ ἄλλη ἑλληνικὴ πόλη καί σέ ἄλλη πολὺ ἀρχαιότερη μάστις ἐποχῆ. Ὅπως ὅμως θὰ δοῦμε καί ὁ νέος αὐτὸς ἰσχυρισμός δὲν εὐσταθεῖ, ἀφοῦ σέ καμιὰ ἑλληνικὴ πόλη δὲν μαρτυρεῖται ἀνθρωποθυσία στοὺς ἱστορικοὺς χρόνους. Στὴ σημείωσή της ἡ συγγρ. παραπέμπει στὸν H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Λονδίνο 1977, 146 κ.έ. ἀλλὰ περιέργως διαπράττει σοβαρότατο σφάλμα, ἀφοῦ ὁ Parke δὲν ἀναφέρει πουθενὰ ἀνθρωποθυσία. Στὴ σ. 146 λέγει ἐπὶ λέξει: «Ἀφοῦ αὐτοὶ [οἱ φαρμακοὶ δηλ. τῆς Ἀθήνας] εἶχαν ὀδηγηθεῖ σέ πομπὴ γύρω ἀπό τήν πόλη, χτυπιοῦνταν μὲ κλαδιὰ συκιάς καί στελέχη ἀγριόσκιλλας, καί ἔτσι ἐκδιώκονταν». Τὸ

1. Ὁ.π. σ. 114,

μόνο που δέχεται ο Parke (σ. 147) είναι ότι τα χτυπήματα στους φαρμακούς που περιγράφονται από τις πηγές μας ήταν υποκατάστατο μιας πολύ πιό αυστηρής τελετής [προφανώς του άπώτερου παρελθόντος], στην οποία τα θύματα χτυπιούνταν με ραβδιά και λιθοβολούνταν.

Η συγγρ., μετά τον όξυ έλεγχο που της έγινε, επιχείρησε να δικαιολογήσει τα πράγματα ισχυριζόμενη ότι αναφέρει ανθρωποθυσίες που τελούνταν όχι στην Αθήνα αλλά στον ιωνικό-άττικό κόσμο, ως εάν ο «ιωνικός-άττικός κόσμος» έπαψε να υπάρχει τον 4ο αϊ. ή (χειρότερα ακόμη) ως εάν η Αθήνα δεν αποτελούσε τμήμα του. Προφανώς αγνοείται το γεγονός ότι η παλαιά μαγική τελετή της κάθαρσης με φαρμακούς που άσκοούνταν στην Ίωνία τον 6ο αϊ. είναι πάρα πολύ πιθανό να εισήχθη εκεί από τους πρώτους οικιστές που, όπως είναι γνωστό, ξεκίνησαν από την Αττική, τη μητρόπολη των Ίωνων, αφού η ίδια τελετή συνέχιζε να τελείται κανονικά στην Αθήνα ως το τέλος της αρχαιότητας. Ανάλογο παράδειγμα είναι η γιορτή των Άνθεστρίων που ο Θουκυδίδης αναφέρει ως Παλαιά Διονύσια και ήταν κοινή στους Ίωνες και Αθηναίους και πρέπει γι' αυτό να προηγείται χρονολογικά της Ίωνικής μετανάστευσης, βλ. W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass. 1985, 162. Παραβλέπεται επίσης το γεγονός ότι τα Θαργήλια με την τελετουργία των φαρμάκων, γιορτάζονταν, όπως αναφέρθηκε, και εκτός του 'ιωνικού-άττικού' κόσμου, πράγμα που, όπως πιστεύεται, δείχνει ότι ο θεσμός είχε βαθιές ρίζες και πιθανώς αναγόταν σε ίνδο-ευρωπαϊκές καταβολές και συνήθειες — θυμηθείτε το χιτιτικό, σανσκριτικό και ρωμαϊκό παράδειγμα — αν και, όπως φαίνεται από τα παραδείγματα από τους Έβραίους, η τελετουργία της κάθαρσης άπαντά και σε λαούς μη ίνδοευρωπαίους.

Στη δεύτερη έκδοση του βιβλίου ή συγγρ. επιχείρησε να μετριάσει την έντυπωση από το σοβαρό σφάλμα της με μια έκτενη σχετικά σημείωση της όποιας το αποτέλεσμα δημιουργεί άρκετες άπορίες. «Κατά τους αρχαιότετους χρόνους», γράφει, «η πρώτη ήμέρα, ή 6η του Θαργηλιώνα, ήταν αφιερωμένη σε εξαγνισμούς πιθανόν με θυσία δύο ανθρώπινων θυμάτων». Ούτε όμως και η νέα διατύπωση, όπως αναφέρθηκε, είναι ακριβής και συνεπώς άνεκτη είτε για την Αθήνα είτε για άλλα μέρη του έλληνικού κόσμου. Πρώτη άπορία: γιατί «κατά τους αρχαιότετους χρόνους» για τους όποιους εκτός των άλλων δεν έχουμε μαρτυρία από πουθενά; Τί απέγινε ή Αθήνα του 4ου αϊ. στην όποια εκφωνείται ο λόγος που σχολιάζεται; Δεύτερη άπορία: πώς δικαιολογείται εκείνο το «πιθανόν με θυσία δύο ανθρώπινων θυμάτων», που σύμφωνα με τα συμφραζόμενα πρέπει να άναχοϋν στους «αρχαιότετους χρόνους»; Ποιοι είναι τέλος πάντων αυτοί οί «αρχαιότατοι χρόνοι»; Να έχει άραγε υπόψη ή έρευνήτρια ότι ή έλληνική θρησκεία έμφανίζεται με το δικό της διακριτικό

περίγραμμα μόνο από τον 9ο/8ο π.Χ. αιώνα και ότι ο όρος ελληνική θρησκεία αντιστοιχεί περίπου με την περίοδο ζωής της ελληνικής πόλης, δηλ. μόνο μεταξύ 800 και 300 π.Χ.; 'Αμφιβάλλω πολύ.

Για την 'Αθήνα που μᾶς ενδιαφέρει ιδιαίτερα ή ἐγκυρότερη μαρτυρία που διασώθηκε είναι τοῦ λεξικογράφου 'Αρποκρατίωνα στο λ. *φαρμακός*. *Λυσίας ἐν τῷ κατ' 'Ανδοκίδου ἀσεβείας* (6. 53), *εἰ γνήσιος*. *δύο ἄνδρας 'Αθήνησι ἐξήγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν*. Δηλ.: τῆ λ. *φαρμακός* τὴν ἀναφέρει ὁ Λυσίας στο λόγο του ἐναντία στον 'Ανδοκίδη για ἀσεβεία, ἂν εἶναι γνήσιος. Στὴν 'Αθήνα στὴ γιορτὴ τῶν Θαργηλίων ἔδιωχναν δυὸ ἄντρες για νὰ γίνουν προσφορὰ ἐξαγνισμοῦ, ἕναν για τοὺς ἄντρες καὶ ἕναν για τὶς γυναῖκες. Παρόμοια καὶ ὁ 'Ελλάδιος στὸν Φώτιο (*Βιβλ.* 534α 3 = 8. 182.2 Henry): *αἴθος ἦν ἐν 'Αθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν*¹, *πρὸς τὸν καθαρὸν ἀγομένους*. *Καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκάς δ' ἄτερος*. *Συβάκχοι δὲ φησιν ὠνομάζοντο*. *Τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμός ἦν...καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος αἰὲ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς*. "Ὅτι ὁ φαρμακός ἐκδιωκόταν ἀπὸ τὴν πόλιν φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὸν [Λυσ.] 6.53 *νῦν οὖν χρὴ νομίζειν τιμωρομένους καὶ ἀπαλλαττομένους 'Ανδοκίδου τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι*.

'Απὸ τὰ σύντομα σπαράγματα τοῦ 'Ιππώνακτα μαθαίνουμε μερικὲς λεπτομέρειες τοῦ ἔθιμου: ὅτι ὁ φαρμακός χτυπιόταν με κλαδιὰ συκιᾶς (ἀπ. 5 W.) *καθαίρειν καὶ κράδησι βάλλεσθαι, 6 βάλλοντες ἐν λειμῶνι* (Schneid.: *χειμῶνι*) *καὶ ραπίζοντες | κράδησι καὶ σκίλλησιν ὡσπερ φαρμακόν, 9 πάλαι γὰρ αὐτοὺς προσδέκονται χάσκοντες | κράδας ἔχοντες ὡς ἔχουσι φαρμακοῖς* πρβλ. καὶ 'Ησύχ. *κραδῆς*² *νόμος νόμον τινα ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς κράδαις καὶ θείοις ἐπιρραβδιζομένοις*. 'Απὸ τὸ χτύπημα τοῦ φαρμακοῦ με κράδας αὐτὸς ὀνομάστηκε καὶ *κραδησίτης* φαρμακός, ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος 'Ησύχ. 'Ο Τζέτζης που διέσωσε τὰ μικροαποσπάσματα τοῦ 'Ιππώνακτα εἶχε ἴσως μπροστά του καὶ ἄλλες πηγές. "Ὅπως ὅμως ἔδειξε ὁ Gebhard ἢ καύση τοῦ φαρμακοῦ που ἀναφέρει ὁ Τζέτζης δὲν στηρίζεται σὲ ἀρχαῖες πηγές ἀλλὰ εἶναι ὑπόθεση τοῦ Τζέτζη κατ' ἀναλογίαν τῆς καύσης τῶν Λοκρικῶν παρθένων καὶ τῆς ρίψης τῆς κόνης τους στὴ θάλασσα, ὅπως ἀναφέρει ὁ Λυκόφρων, 'Αλεξ. 1157 κ.έ. Οἱ πληροφορίες ἐξάλλου που συμπληρώνονται ἀπὸ

1. "Ὅτι ὁ ἕνας φαρμακός ἦταν ἄντρας καὶ ὁ ἄλλος γυναῖκα ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν 'Ησύχιου. *φαρμακοί· καθαρτήριοι, περικαθαίροντες τὰς πόλεις. ἀνήρ καὶ γυνή, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ ἀνταποκρίνεται στὰ πράγματα*.

2. Τὸ ὄρθὸ εἶναι *κραδῆς νόμος*: βλ. Χρ. Θεοδωρίδη, *Εἰκασμός* 2 (1991) 33-5.

τὰ σχόλια τοῦ Ἀριστοφάνη καὶ Αἰσχύλου καὶ ποὺ μιλοῦν γιὰ θανάτωση φαρμακοῦ δὲν ἀναφέρονται ὅπωςδήποτε στὴν Ἀθήνα¹.

Ἔτσι ἡ ἀναφορὰ ὅτι σὲ μερικὰ μέρη οἱ φαρμακοὶ χτυπιοῦνταν μὲ κλαδιά κι ὅτι λιθοβολοῦνταν κατὰ τὴν ἐξώσῃ τους κέντρισε, ὅπως φαίνεται, τὴ φαντασία μερικῶν μεταγενέστερων πηγῶν — κυρίως σχολιαστῶν καὶ λεξικογράφων τῆς ὕστερης ἀρχαϊότητος καὶ τῶν μέσων χρόνων — γιὰ νὰ ἰσχυριστοῦν ὅτι οἱ φαρμακοὶ θανατώνονταν καὶ τὴν ἀποψη αὐτὴ ἀσπάστηκαν τὸν περασμένο αἰῶνα μερικοὶ ἀνθρωπολόγοι, κυρίως τῆς γνωστῆς Σχολῆς τοῦ Καϊμπριτζ. Καθὼς ὅλοι τους ἦταν ὀπαδοὶ τῆς θεωρίας τῆς ἐξέλιξης τοῦ Δαρβίνου, προσπαθοῦσαν νὰ βροῦν ἀνάλογα δρώμενα σὲ σύγχρονους «πρωτόγονους» λαοὺς καὶ ἦταν ἐπιρρεπεῖς σὲ γενικεύσεις ὡς πρὸς τὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας. Οἱ ἴδιοι οἱ Ἕλληνες ἐξάλλου ἀρέσκονταν νὰ ἀναφέρονται σὲ μυθικὲς θυσίες ποὺ ἀποσκοποῦσαν στὴ διάσωση τῆς κοινότητος καὶ τέτοια παραδείγματα ἀναφέρονταν κυρίως ἀπὸ τοὺς ρήτορες καὶ τοὺς τραγικούς, ἰδιαίτερα τὸν Εὐριπίδη, γιὰ τὴν πόλη τῶν Ἀθηναίων (Λεωκορίδες, κόρες τοῦ Ἐρεχθέα κλπ.² (Οἱ εἰδικοί, ὥστόσο, μελετητὲς τῆς ἐλληνικῆς θρησκείας συμφωνοῦν σήμερα ὅτι ἡ ἀνθρωποθυσία δὲν ὑπῆρχε ἀνάμεσα στοὺς Ἕλληνες ὅπως ὑπῆρχε σὲ ἄλλους λαοὺς, π.χ. τοὺς Φοίνικες πρβλ. Πλάτ. *Μίν.* 315α (γιὰ τοὺς Καρχηδονίους)³ καὶ γιὰ τοὺς Ἑβραίους (*Ἐξ.* 13.1 κ.έ., 22, 28) — ὡς κανονικὸ λατρευτικὸ ἔθιμο. Ἄν ὑπῆρξε ποτὲ ἦταν ἐξαιρετικὰ σπάνιο⁴.

Ἐπιπλέον οἱ ἴδιοι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες ἀποδοκίμαζαν τὴν ἀνθρωποθυσία καὶ ἡ ἀποδοκιμασία αὐτὴ ἐπαναλαμβάνεται χωρὶς μετριάσμὸ ἀπὸ ὅλους τοὺς συγγραφεῖς ποὺ ἀναφέρονται στὸ ζήτημα. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Ὀμηρο ποὺ ἀποδοκιμάζει τὴν ἀνθρωποθυσία, ὁ Αἰσχύλος (*Ἀγ.* 219-20) ἀναφερόμενος στὸ μυθολογικὸ παράδειγμα τῆς θυσίας τῆς Ἴφιγένειας τὸ χαρακτηρίζει πράξη δυσσεβῆ, ἀναγνη, ἀνίερη⁵. Ἀνάλογους χαρακτηρισμοὺς χρησιμοποιοῦν καὶ ἄλλοι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Ἡρόδοτος

1. Βλ. καὶ L. Deubner, *Attische Feste*, Βερολίνο 1932, σ. 185: «Es scheint mir sicher, dass in den Scholien Nachrichten vorliegen, die mit Athen nichts gemein haben».

2. Βλ. Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen 1915, σ. 129 κ.έ.

3. Βλ. S. S. Brown, *Late Carthaginian child sacrifice and sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Ann Arbor 1986.

4. Βλ. A. Heinrichs, *Human sacrifice in Greek Religion*, *Entretiens de Fond. Hardt*, Vandoeuvres-Genève 1981, 27, 208-24.

5. Παρόλο ποὺ, ὅπως παρατηρήθηκε, ἡ θυσία τῆς Ἴφιγένειας ἦταν γιὰ τὸ ἔργο μιὰ ποιητικὴ ἀναγκαιότητα ποὺ σκόπευε νὰ δείξει τὸ ἠθικὸ δίλημμα τοῦ Ἀγαμέμνονα καὶ τὴν τελικὴ αἰτία τῆς πτώσης καὶ τοῦ φόνου τοῦ βασιλιᾶ, βλ. *Entretiens* 27, 199.

πού χαρακτηρίζει την ανθρωποθυσία ως ἴδιο τῶν βαρβάρων¹, ἐνῶ ὁ Πλούταρχος, *Πελοπ.* 21, σχολιάζοντας ἓνα ἔραμα τοῦ Πελοπίδα πρὶν ἀπὸ τῆ μάχης στὰ Λεῦκτρα τὸ ὁποῖο συνιστοῦσε σφαγιασμὸ ξανθῆς παρθένας γιὰ τὸ Λευκτρικὸν μῆνιμα, συντάσσεται ἀνεπιφύλακτα μὲ τὴ μερίδα τῶν μάντεων πού ἀπαγόρευαν τὴ θυσία αὐτὴ ὡς οὐδενὶ τῶν κρειττόνων καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρεστήν οὔσαν οὔτω βάρβαρον καὶ παράνομον θυσίαν· οὐ γὰρ τοὺς *Τυφῶνας* ἐκείνους οὐδὲ τοὺς *Γίγαντας* ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων· δαίμονας δὲ χαίροντας ἀνθρώπων αἵματι καὶ φόνοι πιστεύειν μὲν ἴσως ἐστὶν ἀβέλερον, ὄντων δὲ τοιούτων ἀμελητέον ὡς ἀδυνάτων· ἀσθένεια γὰρ καὶ μοχθηρία ψυχῆς ἐμφύεσθαι καὶ παραμένειν τὰς ἀτόπους καὶ χαλεπὰς ἐπιθυμίας.

Προκειμένου γιὰ ἀνθρωποθυσία, τὰ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα εἶναι πάρα πολὺ ἀμφίβολα γιὰ τὴν παλαιότερη ἐποχὴ², ἐνῶ γιὰ τοὺς κλασικοὺς χρόνους δὲν μπορεῖ ὅσο γνωρίζω νὰ γίνεи κανένας ἀπολύτως λόγος. Πολὺ σπάνια εἶναι καὶ ἡ περίπτωση θυσίας αἰχμαλώτων. Ἡ μοναδικὴ στὸν Ὅμηρο σφαγὴ τῶν δώδεκα Τρώων αἰχμαλώτων στὴν πυρὰ τῆς καύσης τοῦ Πατρόκλου ἦταν πράξη ἐκδίκησης καὶ καθὼς μάλιστα ἡ ψυχὴ τοῦ Πατρόκλου δὲν τὸ ζήτησε, ἀποτελεῖ μέρος τῆς ὕβρης τοῦ ἥρωα. Ἡ μόνη φορὰ πού στοὺς ἱστορικοὺς χρόνους γίνεται λόγος γιὰ ἀνθρωποθυσία τριῶν αἰχμαλώτων, εἶναι ἡ στιγμὴ πρὶν ἀπὸ τὴν ἔναρξη τῆς ναυμαχίας τῆς Σαλαμίνας. Ὁ Πλούταρχος, *Θεμ.* 13.2-5 ἀναφέρει σχετικά: *Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ιδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆτα δὲ καὶ χροσῶ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. ἐλέγοντο δὲ Σανδάκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἄρταύκτου. τούτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ πταρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμηρε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερωῶσαι πάντα ὠμηστῆ Διονύσῳ προσευξάμενον. οὔτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν καὶ νίκην ἔσεσθαι ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ, καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαρόντες ἠνάγκασαν ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος (*FHG* 2.295 = Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* fr. 25) εἶρηκε.*

1. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ γεγονός ὅτι τὸ εἶδωλο τῆς Ἄρτεμις τῆς ἐν Ταύροις, πού ὅσο ἦταν στὴν Κολχίδα ἀπαιτοῦσε τὸ χύσιμο ἀνθρωπίνου αἵματος, ὅταν ἔφτασε στὴ Ραφήνα τῆς Ἀττικῆς στὴ θυσία τῆς γδερνόταν ἀπλῶς μὲ μαχαίρι ὁ λαίμωρος ἐνὸς ἀνθρώπου.

2. Βλ. *Entretiens* 27, 195 κ.έ.

Τὸ χωρίο αὐτὸ ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Wehrli ἐξετάστηκε ἐπανειλημμένα¹, καὶ ἐξονυχιστικὰ σχετικὰ πρόσφατα στὸ μελέτημα τοῦ Α. Heinrichs, *Human sacrifice in Greek Religion, Entretiens*, 27. Ὅπως πολὺ ὀρθὰ ὑποδείχτηκε, οἱ δύο συγγραφεῖς ποὺ ἀσχολήθηκαν ἄμεσα μὲ τὰ «περσικά», συγκεκριμένα ὁ Αἰσχύλος (*Πέρσ.* 441-64) καὶ ὁ Ἡρόδοτος 8.95, δὲν ἀναφέρουν τίποτε σχετικό. Εἶναι ἐξάλλου γνωστὸ ὅτι οἱ Πέρσες ποὺ ἀναφέρονται παραπάνω αἰχμαλωτίστηκαν ἀπὸ τὸν Ἀριστείδη στὴν Ψυττάλεια (Πλουτ., Ἀριστ. 9.2), δηλ. μετὰ τὴν κύρια μάχη καὶ δὲν ὑπῆρχαν Πέρσες ἐπιζῶντες. Κι ἀκόμα ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου Ὁμηστῆ δὲν ἦταν γνωστὴ στὴν Ἀθήνα, ἀλλὰ ἐπιχωρίαζε στὴν ἰδιαίτερη πατρίδα τοῦ Φαινία, τὴ Λέσβο. Δὲν ἀμφιβάλλω ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα φανταχτερὸ χωρίο περιπατητικῆς ἱστοριογραφίας ποὺ σκόπευε στὴ δραματοποίηση τῆς διήγησης — ὁ Kirk ὑποθέτει ὅτι ὁ Φαινίας μπορεῖ νὰ εἶχε στὸ νοῦ του τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀχιλλέα στὴν Ἰλιάδα — καὶ δὲν ἀνταποκρίνεται στὰ πράγματα. Μάλιστα ἓνα παρόμοιας ἐμπνευσης χωρίο ἀπαντᾷ στὸν Διόδωρο 11.57, ὅπου δίνεται συνέχεια στὴν ἱστορία αὐτὴ μὲ τὴν εἰσαγωγή τοῦ Θεμιστοκλῆ σὲ δίκη ὅταν αὐτὸς κατέφυγε στὸ μεγάλο βασιλεῖα καὶ ὁ Ξέρξης ἀναγκάστηκε ὕστερα ἀπὸ ἐπανειλημμένες πιέσεις τῆς ἀδελφῆς του Μανδάνης — ἔτσι ὀνομάζεται τώρα ἡ μητέρα τῶν παιδιῶν — ἡ ὁποία ὅπως λέει ὁ Διόδωρος χαλεπῶς ἔφερε τὴν ἀναίρεσιν τῶν τέκνων, ἀλλὰ δὲν ἀναφέρεται ἂν θυσιάστηκαν ἢ ἀπλῶς χάθηκαν στὴ ναυμαχία. Καὶ ὁ Heinrichs (σ. 223) καταλήγει: καθὼς οἱ Ἀθηναῖοι πρὶν ἀπὸ τὴ ναυμαχία τῆς Σαλαμίνας δὲν εἶχαν συλλάβει Πέρσες αἰχμαλώτους καὶ δὲν γνώριζαν τὸν Διόνυσο Ὁμηστῆ γιὰ νὰ θυσιάσουν σ' αὐτόν, φαίνεται καλύτερο νὰ συμπεράνουμε ὅτι ἡ ὑποτιθέμενη θυσία δὲν συνέβη παρὰ μόνο στὴ φαντασία τοῦ Φαινία.

Ἔτσι ἔχουν τὰ πράγματα σχετικὰ μὲ τὴν ἀνθρωποθυσία, ἀλλὰ ἡ ἐρευνητριά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ λίγα χωρία, ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ἐπισημανθεῖ ἢ προέλευσὴ του, διατύπωσε ὅπως ἀναφέρθηκε παραπάνω διαφορετικῆ-αίρετικῆ μάλιστα — ἄποψη. Τὸ περίεργο στὴν ὑπόθεση αὐτὴ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι στὸ κείμενο τοῦ Δημοσθένη καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὸ νόμο ὅπου γίνεται ἀναφορὰ στὰ Θαργῆλια, αὐτὰ συνδέονται ἀποκλειστικὰ μὲ τὴν πομπή καὶ τὸν διθυραμβικὸ ἀγῶνα ποὺ διοργάνωναν οἱ δέκα φυλές. Γι' αὐτὸ ὅμως ἡ συγγρ. δὲν λέει τίποτα ἀπολύτως ἀλλὰ ἀναφέρεται στὴν ἄσχετη τελετουργία τοῦ φαρμακοῦ. Ὅταν τῆς ὑποδείχτηκε τὸ σφάλμα, ἀπὸ τὴ μιὰ ἀπάντησε ὅτι πουθενὰ δὲν ὑποστήριξε ὅτι γινόταν θυσία ἀνθρώπων θυμάτων στὰ Θαργῆλια τοῦ 4ου π.Χ. αἰώνα...καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη «Εἰς δόξαν

1. Βλ. μεταξὺ ἄλλων Β. Perrin, *Plutarch's Themistocles and Aristides*, Νέα Ὑόρκη 1903, 209-10· L. Bodin, *REG* 31, 1917, 117-57· Flacelière, *Plut. Them.* 13.3 (σ. 118).

τῆς φιλαληθείας του [=τοῦ ἐπικριτῆ τῆς], ὅσα ἔγραψα ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ πηγῆς (Ἰππώνακτα, Τζέτζη, ἀρχαῖα Σχόλια) καὶ ἀναφέρονται ἀπὸ διαπρεπεῖς φιλόλογους (Frazer, Masson, Parke κ.ἄ.) ὅπωςδῆποτε εἰδικότερους καὶ προσεκτικότερους στὶς κρίσεις τους ἀπὸ τὸν κ. [δεῖνα]». Ἡ ἀντίφαση στὴν ἀπάντησή της εἶναι προφανής, ἀφοῦ μάλιστα στὴ β' ἐκδοση τοῦ βιβλίου της ἀναγκάζεται νὰ προσθέσει: «Ἀργότερα, ἀντὶ γιὰ θυσία, φαίνεται ὅτι γινόταν μόνον ἔξωση τῶν θυμάτων ἀπὸ τὴν Ἀττικὴν» (σ. 13). Ἀπὸ τὴ μιὰ δηλ. διαμαρτύρεται ἀρνούμενη ὅτι ἔγραψε γιὰ ἀνθρωποθυσία, ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως ἐπικαλεῖται τὴ μαρτυρία πηγῶν ποὺ πιστεύει ὅτι ἐπιβεβαιώνουν τὴν ἄποψη τῆς ἀνθρωποθυσίας («ὅσα ἔγραψα») καὶ ἀναφέρεται στὸν Ἰππώνακτα, τὰ ἀρχαῖα σχόλια, τὸν Τζέτζη, ἀκριβῶς ἐκεῖνες τὶς πηγῆς οἱ ὁποῖες μιλοῦν γιὰ θανάτωση τοῦ φαρμακοῦ. Γιὰ τὴν ἄποψη Parke ἀναφέρθηκα παραπάνω, ἐνῶ ὁ Masson τὸν ὁποῖο ἐπικαλεῖται ἐπίσης γιὰ νὰ συγκαλύψει τὸ σφάλμα της μιᾶ (REG 62, 1949, 311 κ.ἑ.) γιὰ φαρμακὸ ἰωνικῆς πόλης καὶ δὲν ἀναφέρεται πουθενὰ στὴν Ἀθήνα, ὅπου ἐπιπόλαια μεταφέρονται ἀπὸ τὴ συγγρ. τὰ γραφόμενά του. Πρβλ. σ. 316, σημ. 1: «Ἀντιπαρέρχομαι τὸ πολὺ ἀμφισβητούμενο ζήτημα τῆς θανάτωσης τοῦ φαρμακοῦ στὴν Ἀθήνα».

Ἡ δευτέρη παρατήρηση ποὺ ἔχω νὰ κάνω εἶναι αὐτὴ ποὺ ἔγινε στὴν εἰσήγησή μου γιὰ τὸ συγκεκριμένο ἔργο της. Διατύπωσα ἐκεῖ τὴ γενικὴ ἐκτίμηση ὅτι ἡ συγγρ. βασίστηκε σχεδὸν ἐξολοκλήρου σὲ πεπαλαιωμένες ἐκδόσεις καὶ ὅτι ἀγνοοῦσε τὰ πορίσματα τῆς φιλογικῆς ἐπιστήμης τῶν τελευταίων 70-80 ἐτῶν. Ἔτσι, ἀφοῦ ἀχρηστεύτηκαν οἱ Parke καὶ Masson, ἡ συγγρ. μένει συντροφιά μὲ τὸν J. G. Frazer τοῦ ἔργου *The Golden Bough*, τόμ. 6 *The Scape-goat*, Λονδῖνο 21913, ποὺ ἀντιπροσωπεύει ἀπόψεις στηριγμένες στὸν Rhode, δηλ. πρὶν ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα [1890], οἱ ὁποῖες διατηρήθηκαν καὶ στὶς ἐπόμενες ἐκδόσεις τοῦ ἔργου τοῦ Frazer, τόμ. 9, 252-74. Ἀλλὰ ὁ Frazer, πέραν τοῦ ὅτι ἔγραφε τὸν περασμένο αἰώνα, ἀνῆκε στὴ Σχολὴ τοῦ Καϊμπριτζ ποὺ εἶχε ἀκραῖες καὶ γιὰ τὴν ἐποχὴ της ἀκόμη θέσεις κι ἔτσι ὁ ἴδιος ὅπως καὶ μερικοὶ ἄλλοι πίστεψαν ὅτι οἱ φαρμακοὶ θανατώνονταν, πρβλ. π.χ. M. Nilsson, *Griechische Feste*, Λειψία 1906, 105 κ.ἑ., ὁ ὁποῖος ὅμως ἀργότερα στὸ μεγάλο του ἔργο *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Θρησκείας* (GgrR 21967, 107-10) ἐκφράζει ἀμφιβολία γιὰ τὴ θανάτωση τοῦ φαρμακοῦ ἀκόμη καὶ στὶς ἰωνικὲς πόλεις¹.

1. Βλ. σχετικὰ καὶ P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Ἀθήνα|Λιέγη 1994, 303 σημ. 109· J. P. Vernant, *Antiquité et renversement sur la structure énigmatique d'Oedipe Roi*, στὸν τόμο J. - P. Vernant - P. Vidal - Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Παρίσι 1972, 123.

Ἐπιπλέον τὰ πράγματα ἄλλαξαν χωρὶς νὰ τὸ ἀντιληφθεῖ ἡ συγγρ. ὅταν ὁ V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Diss. Μόναχο 1926 καὶ ὁ Gilbert Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Ὁξφόρδη 1924, 12 κ.έ. καὶ ἰδ. Appendix A, σ. 317-21 κοσκίνισαν τὶς σχετικὲς πηγὲς καὶ βρῆκαν ἀναξιόπιστες τὶς μεταγενέστερες (δηλ. τὰ ἀρχαῖα σχόλια, τοὺς λεξικογράφους, τὸν Τζέτζη), αὐτὲς στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται, ἀνυποψίαστη γιὰ τὴν ἀποδεικτικὴ ἀξία τους, ἡ συγγρ. Γιὰ τὸ θέμα ὑπάρχει μεγάλη βιβλιογραφία, τὴν ὁποία ἀγνοεῖ παντελῶς ἐπειδὴ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴ βιβλιογραφικὴ τῆς ἐνημέρωσης. Στὰ γενικὰ ἔργα ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Parke, ὁ ὁποῖος ὅπως ἀναφέρθηκε παρερμηνεύθηκε ἀπὸ ἀσύγνωστη ἀπροσεξία, ὑπάρχουν ὁ L. Deubner, *Attische Feste*, Βερολίνο 1932, ὁ ὁποῖος δὲν δέχεται θανάτωση φαρμακοῦ στὴν Ἀθήνα καὶ τὸ νεότερο ἔργο τῆς Erica Simon, *Festival of Attica*, Madison 1983, 76-79, ὅπου ἐπίσης δὲν γίνεται λόγος γιὰ θανάτωση φαρμακοῦ. Ἡ μεγαλύτερη τέλος σύγχρονη αὐθεντία σὲ ζητήματα ἐλληνικῆς θρησκείας, ὁ Walter Burkert, πουθενὰ στὰ ἔργα του δὲν ἀσπάζεται τὴν ἀποψη θανάτωσης τοῦ φαρμακοῦ. Στὸ μεταφρασμένο καὶ στὰ ἐλληνικὰ ἔργο του *Ἑλληνικὴ Μυθολογία καὶ Τελετουργία. Δομὴ καὶ Ἱστορία*, Ἀθήνα, 1993, 103-29 καὶ 265-76, ἀπὸ τὸ ὁποῖο καὶ δανείστηκα ὅλα τὰ σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία τοῦ θεσμοῦ, ἐξετάζει τὰ δρώμενα πού σχετίζονται μὲ τοὺς φαρμακοὺς, δὲν ἀναφέρεται ὅμως σὲ θανάτωση τους, ἀφοῦ, ὅπως ἀναφέρθηκε παραπάνω, ὁ ἀποδιοπομπαῖος τράγος, ἄνθρωπος ἢ ζῶο, ἔπρεπε νὰ παραμείνει ζωντανὸς καὶ νὰ διαβεῖ τὰ σύνορα τῆς κοινότητος μεταφέροντας ἄλλοῦ τὰ μηνύματα ἢ τὰ ἁμαρτήματα τῆς κοινότητος¹. Στὸ ὥραϊο ἄρθρο τοῦ Jan Bremmer, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece *HSCP*» 87, 1983, 299-320, ἰδ. 313-20, σημειώνεται (σ. 317): «Ὅσάκις ἔχουμε καλὴ εἰκόνα τῶν ἱστορικῶν συμβάντων στὰ Ἀβδηρα, τὴν Ἀθήνα, τὴ Λευκάδα καὶ τὴ Μασσαλία, φαίνεται βέβαιο ὅτι ὁ ἀποδιοπομπαῖος τράγος δὲν θανατωνόταν ἀλλὰ ἐκδιωκόταν». Συζητεῖ τὶς πληροφορίες ἀπὸ τὸν Ἰππώνακτα καὶ καταλήγει: «Τὸ συμπέρασμά μας πρέπει νὰ εἶναι ὅτι ὁ φαρμακὸς παρέμενε ζωντανός. Ἐπομένως οἱ Ἕλληνες ἐκδίωκαν ἕνα ζωντανὸ ἀποδιοπομπαῖο τράγο ὅπως ἔκαναν π.χ. οἱ Χιττῆτες». Αὐτὸ ἄλλωστε δηλώνεται καὶ ἀπὸ τὸ ρῆμα πού χρησιμοποιεῖται στὶς πηγές: *ἐξάγειν*, *ἀποπέμπειν* (τὸν φαρμακὸν) *στὸν πεζὸ λόγῳ καὶ ἀγινεῖν* (=ἄγειν), Καλλίμ. 90 Pf., *emissere* στὰ λατινικά.

1. Βλ. καὶ J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Καϊμπριτζ 1903, 104 «as the gist of the ceremony is magical riddance, it is essential that the scapegoat, whatever form he takes, should never return».

Ἔτσι σήμερα ὅλοι ἀσπάζονται τὴν ἀποψη ὅτι οἱ μεταγενέστερες ἑλληνικὲς πηγὲς δὲν ἀποδίδουν πιστὰ τὴν τελετουργικὴ ἀπέλαση τοῦ φαρμακοῦ. Ὁ «λιθοβολισμὸς» ποὺ ἀναφέρεται κάποτε — γιὰ τὴν Ἀθήνα δὲν ἀναφέρεται πούθενά — δὲν ἀποσκοποῦσε βέβαια στὸ φόνο τοῦ φαρμακοῦ, γιατί ἀπλούστατα, ἂν ὁ φαρμακὸς θανατωνόταν, τότε οἱ διάφορες πηγὲς μόλυνσης, τὰ «ἄγη», θὰ παρέμεναν ἐνεργὰ στὴ χώρα καὶ θὰ συνέχιζαν νὰ τὴν μολύνουν καὶ νὰ τὴν τρομοκρατοῦν. Γι' αὐτὸ καὶ στὸ Θιβέτ ὁ φαρμακὸς λιθοβολεῖται ἀπὸ τὸ λαὸ ἀλλὰ λαμβάνεται ἰδιαίτερη φροντίδα νὰ μὴν πληγωθεῖ σοβαρὰ γιὰ νὰ μὴν ἐμποδιστεῖ νὰ διαβεῖ τὰ σύνορα τῆς χώρας. Καὶ ὁ Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Ὁξφόρδη 1983, 258 καταλήγει: «Οἱ καλύτερες μαρτυρίες τώρα δείχνουν ὅτι ὁ ἀποδιοπομπαῖος τράγος δὲν θανατωνόταν». Ἐντελῶς πρόσφατες μελέτες διαψεύδουν ἐπίσης τὴν ἐρευνητρία τῆς Ἀκαδημίας. Ἔτσι ὁ D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Λονδῖνο / Νέα Ὑόρκη 1991, 154-55, συνοψίζει: «Ἔτσι ἡ περίπτωση ὅτι οἱ ἀθηναῖοι φαρμακοὶ φονεύονταν βασίζεται σὲ σύντομες δηλώσεις στὰ ἀριστοφανικὰ σχόλια (ἀκολουθούμενα ἀπὸ τὴ Σούδα) καὶ στὸν Ἡρωδιανό, ἂν ὁ τελευταῖος ἀναφέρεται πράγματι στὴν Ἀθήνα. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν τελετὴ αὐτὴ βρίσκεται ἡ παράδοση ποὺ (ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὸν Ἀρποκρατίωνα καὶ τὸν Ἑλλάδιο, οἱ ὁποῖοι στὴ λεπτομερέστερη ἔκθεσή τους καὶ φαινομενικὰ πιὸ ἐνήμερη (τις μόνες ἀφηγήσεις ποὺ ἀναφέρονται εἰδικὰ στὴν Ἀθήνα) δὲν λένε τίποτα γιὰ τὸ θάνατο τῶν δύο φαρμακῶν». Τέλος ὁ Paul Bonnechere, *La sacrifice humain en Grèce ancienne*, Ἀθήνα / Λιέγη 1994, 302-3, καταλήγει, ὕστερα ἀπὸ ἐξέταση καὶ τῶν ἐντελῶς πρόσφατων διαθέσιμων στοιχείων, στὴν ἀπόρριψη χωρὶς κανένα δισταγμὸ τῆς ἄσκησης ἀνθρωποθυσίας στὴν ἀρχαῖκὴ ἢ κλασικὴ ἐποχὴ, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς Ἰωνίας: «ἡ θανάτωσή τους [ἐννοεῖ τῶν φαρμακῶν] ποὺ μαρτυρεῖται ἀπὸ μερικὲς μεταγενέστερες πηγές, εἶναι πολὺ λίγο ἀληθοφανές, τουλάχιστο γιὰ τὶς τελετὲς τῆς κλασικῆς καὶ ἀρχαῖκῆς ἐποχῆς συμπεριλαμβανομένων καὶ ἐκείνων τῆς Ἰωνίας».

Τὰ παραπάνω πιστεύω ὅτι δὲν ἀφήνουν καμιὰ ἀμφιβολία γιὰ τὴν ἀλήθεια πάνω στὸ ζήτημα αὐτό. Ἀναγκάστηκα νὰ ἀναφερθῶ σὲ σύγχρονη βιβλιογραφία γιὰ νὰ ξεκαθαρίσει ἐπὶ τέλους ἓνα τόσο βασικὸ θέμα τῆς θρησκείας τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων καὶ νὰ γίνῃ κοινὴ συνείδηση ἢ πραγματικότητα γύρω ἀπὸ ἓνα τόσο λεπτὸ ζήτημα. Ἄλλωστε γιὰ τὸν Ἰππώνακτα θὰ ἔπρεπε ἡ συγγρ. νὰ γνωρίζει ὅτι ὁ νέος μελετητῆς καὶ ὁ ἐκδότης του Enzo Degani, πῆρε συνετὰ τὶς ἀποστάσεις του ἀπὸ τὶς ἀβασάνιστες ἀπόψεις ποὺ ἐκφράστηκαν παλαιότερα. Ἄν ἡ ἐρευνητρία ἔκανε τὸν κόπο νὰ διαβάσει τὸ σχετικὸ κείμενο τοῦ Ἰππώνακτα, θὰ ἔβλεπε ὅτι αὐτὸ δὲν περιγράφει τὴν τελετὴ γιὰ τὸν φαρμακὸ, ἀλλὰ κάνει ἀπλῶς μερικοὺς ὑπαινιγμοὺς σ' αὐτὴν

για σκοπούς παρωδίας, ίσως τοῦ Βούπαλου. Ἐτσι βρισκόμαστε μπροστά σὲ μιὰ περίπτωση φιλολόγου πού ἐπικαλεῖται τὸν ἀπαρχαιωμένο Frazer χωρὶς δυστυχῶς νὰ ἀντιλαμβάνεται ὅτι ὁ κόσμος γύρω μας σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ γνώση γιὰ τὸ συγκεκριμένο θέμα εἶναι πολὺ διαφορετικὸς ἀπὸ τὸν κόσμο τοῦ ἀνθρωπολόγου Frazer, τοῦ ἐπιστήμονα πού ἔδειχνε «ζωηρὸ καὶ ἀρρωστημένο ἐνδιαφέρον γιὰ κάθε τι παράξενο καὶ σκληρό», Bremmer, ὁ.π., 300. Ἐνας ἄλλος μελετητῆς (*Entretiens*, 27, 136) λέει χαρακτηριστικὰ γιὰ τὶς ἀπόψεις τῶν Frazer, Mannhardt καὶ ἀκόμη τοῦ Mauss ὅτι «ἔχουν παραπεμφθεῖ στὴν αὐτοκρατορικὴ πινακοθήκη τῆς Madame Tus-saud». Ὁ ἴδιος ὁ Frazer, ἂν ζοῦσε σήμερα, θὰ ἄλλαζε ἄποψη σύμφωνα μὲ τὰ νέα δεδομένα. Ἴδου τί ἔγραφε τὸ 1913: Ἐώρα, ὅπως πάντοτε, θεωρῶ τὶς θεωρίες μου πολὺ ἑλαφρῆς καὶ εἶμαι πάντοτε πρόθυμος νὰ τὶς τροποποιήσω ἢ νὰ τὶς ἐγκαταλείψω» (*Aftermath*, σ. V).

Ἡ βαθύτερη σημασία τῆς σύντομης αὐτῆς ἐξέτασης τῆς τελετουργίας τοῦ ἀποδιοπομπαίου τράγου μπορεῖ νὰ φανεῖ καλύτερα ἀπὸ τὰ λόγια τοῦ Bonnechere ὁ.π., 313: «Ἄν οἱ Ἕλληνες δὲν ἀμφισβητοῦσαν ποτὲ τὴν ὑπαρξὴ παλαιῶν ἀνθρωποθυσιῶν, κατέστησαν ὡστόσο τὴν κατάργησή τους, στὴν Ἑλλάδα ἢ στὶς ξένες χῶρες πού ἐπισκέφθηκε ὁ ἐκπολιτιστῆς [ἤρωσ-θεὸς] Ἡρακλῆς, ὡς τὸ [διακριτικὸ] σημεῖο τῆς ἐλληνικῆς ἰδιοφυΐας». Αὐτὴν λοιπὸν τὴ θρησκευτικὴ ἰδιοφυΐα τῶν Ἑλλήνων τὴν ἀμφισβητεῖ, χωρὶς μάλιστα ἐπιχειρήματα, μιὰ ἐρευνήτρια τῆς Ἀκαδημίας σὲ βιβλίο πού κυκλοφορεῖ μὲ τὸ ὄνομά της γιὰ δώδεκα ὀλόκληρα χρόνια. Ὅμως παραδόξως ὀργιζόμαστε γιὰ τὶς ἀπόψεις τῶν γνωστῶν «ἀφροκεντριστῶν» πού ἰσχυρίζονται ὅτι τὰ περισσότερα ἐπιτεύγματα τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ εἶναι δημιουργήματα τῆς Μαύρης Ἡπείρου ἢ, χειρότερα ἀκόμη, θιγόμενα ἀπὸ τὶς γνώμες πού διατυπώνουν καὶ ἀδαεῖς ξένοι στὸν εὐρωπαϊκὸ ἢ ἀμερικανικὸ τύπο, ὅσάκις δὲν συμφωνοῦν μὲ αὐτὸ πού θὰ ἀναμέναμε. Γιατί ὅμως, διερωτῶμαι, τόση ἀπόσταση ἀνάμεσα στὰ λόγια καὶ τὰ ἔργα μας;

S U M M A R Y

From the magic Ritual of the scape-goat.

After a few introductory words on the purification and relevant ritual a historical retrospection is made as regards the institution of scape-goat which occurs in antiquity not only among indo-europeans (Hittites, Indians, Greeks, Romans) but also e.g. among Hebrews and Phoenicians. The institution of

φαρμακός is then examined as it was practised among the Greeks with special concentration on the two Athenian *συβάκχοι*, who on the 6th day of Thargelion were annually expelled from the state. From a detailed investigation of available sources and in accordance with the opinion of the latest researchers conclusion is reached that the *φαρμακός* was not killed in the Greek world. Besides the fact that the Greeks held the sacrifice of men in abhorrence and the use of verbs indicative of expulsion (*ἐξάγειν, ἀποπέμπειν, ἀγινεῖν, emissere*) there is a very strong reason which excludes the killing of *φαρμακός*, namely that in case the *φαρμακός* were killed within the boundaries of the state then the *μηνίματα* and *ἄγη* would remain alive and would continue to terrorize the country.



Μετά τὸ πέρασ τῆς Ἀνακοινώσεως ἔλαβαν τὸ λόγο οἱ ἐξῆς Ἀκαδημαϊκοί:

Ὁ κ. **Μιχαὴλ Σακελλαρίου** λέγει ὅτι μελέτησε τὸ θέμα πρὸ 40 ἐτῶν καὶ ὅτι κατέληξε στὸ ἴδιο συμπέρασμα, ὅτι δηλ. ὁ *φαρμακός* δὲν θανατωνόταν. Σχετικὰ μὲ τὸ κείμενο τοῦ Πολύαινου παρατηρεῖ ὅτι ἀναφέρονται στὶς πηγές Κρητες καὶ ὅτι τὸ κείμενο ἔχει καλῶς. Τέλος, βρίσκει πειστικὸ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ κ. Ν. Κονομῆ ὅτι ὁ *φαρμακός* δὲν θανατωνόταν διότι διαφορετικὰ, ἂν δὲν μπορούσε ὁ *φαρμακός* νὰ διαβεῖ τὰ σύνορα, τότε τὰ *μηνίματα* καὶ τὰ *ἄγη* θὰ παρέμεναν στὴ χώρα.

Ὁ Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Περγάμου **Ἰωάννης Ζηζιούλας** ἐπιβεβαιώνει ὅτι ἀνέφερε ὁ κ. Κονομῆς γιὰ τὸν Ἰησοῦ Χριστὸ ὡς παράδειγμα ἀποδιοπομπαίου τράγου.

Ὁ κ. **Κωνσταντῖνος Δεσποτόπουλος** λέγει ὅτι ὁ Κόδρος ἦτο ἐξέχουσα μορφή τῆς Ἀθηναϊκῆς ἱστορίας καὶ ὅτι χαίρει διότι ἓνα αἶσθημα ἀμηχανίας πού δοκίμασε νέος ὅτι ἓνας τόσο ἐξέχων πολιτικὸς ἀνὴρ, ὅπως ὁ Θεμιστοκλῆς, βαρυνόταν μὲ μιὰ τέτοια ἀνθρωποθυσία, τώρα ἀπὸ ὅσα ἐξήγησε ὁ κ. Κονομῆς πρόκειται γιὰ μιὰ φανταστικὴ ἱστορία ἐνὸς ιστοριογράφου γιὰ νὰ διανθίσει τὴν ἀφήγησή του.

Ὁ κ. **Νικόλαος Κονομῆς**, προκειμένου περὶ τοῦ Κόδρου, ἐξηγεῖ ὅτι σύμφωνα μὲ τοὺς ἀνθρωπολόγους οἱ καταστάσεις ἀντιστρέφονται. Ἔτσι τὴ θέση τοῦ ταπεινοῦ *φαρμακοῦ* ἔλαβε ἐθελοντικὰ ὁ ἴδιος ὁ βασιλιάς προκειμένου νὰ σώσει τὴν πατρίδα του.

Ὁ κ. **Εὐάγγελος Μουτσόπουλος** λέγει τὰ ἀκόλουθα:

«Ὀλίγα περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς μεθέξεως στὶς πρωτόγονες ἐλληνικὲς κοινωνίες».

Ἀκούστηκαν ἤδη ἀρκετὲς ἀπόψεις, ὥστε νὰ μοῦ ἀπομένει ν' ἀναφερθῶ στὰ διδάγματα τῆς ἐθνολογίας. Ἀνεξαρτήτως αὐτῶν, δὲν εἶναι νοητὸν νὰ ἐπιθυμεῖ κανεὶς

νά ἐρμηνεύσει δομικὲς συμπεριφορὲς ἀρχέγονων κοινωνιῶν πού δὲν εἴταν δυνατὸν νά διαφέρουν ἀπὸ τὶς γενικώτερα χαρακτηριζόμενες ὡς ἀρχαϊκὲς. Εἶναι ἀναντίρρητο πλεόν ὅτι ἡ ἀρχαϊκὴ λεγόμενη νοοτροπία διέπεται ἀπὸ τὶς ἴδιες μὲ τὴν μεταρριστοτελικὴν νοοτροπία λογικὲς ἀρχές: τῆς ταυτότητας καὶ τῆς αἰτιότητας λ.χ., οἱ ὁποῖες ὅμως, στὸ ἐπίπεδό της, λειτουργοῦν ἐντελῶς διαφορετικὰ, ἂν ὄχι κι ἀντίθετα, ἐξ αἰτίας τῆς καθολικώτατης ἀρχῆς τῆς μεθέξεως, πού στὸ ἴδιο ἐπίπεδο διέπει, ἀτομικῶς καὶ συλλογικῶς, τὶς συνειδήσεις. Ἡ ἀρχὴ τῆς μεθέξεως, πιὸ συγκεκριμένα, προϋποθέτει τὴν δυνατότητα συνδέσεως τοῦ φυσικοῦ πρὸς τὸ ὑπερφυσικό, καὶ ἰδιαίτερα τὴν δυνατότητα ἰδιοποιήσεως, ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ὑπερφυσικῶν δυνάμεων, κρυπτόμενων στὴν φύση, ἀλλὰ καὶ μεταβιβάσεώς των σ' ἄλλα ὄντα ἀπ' εὐθείας ἢ μέσω ἱερῶν ὀργάνων, καὶ συνήθως ἱερῶν ὄπλων, πρὸς ἐπίτευξιν καθωρισμένου σκοποῦ, ἀμυντικοῦ ἢ κ' ἐπιθετικοῦ.

Ἄπ' αὐτὴν τὴν πρακτικὴν ἀνεπτυχθῆσαν ὄχι μόνον οἱ παντοῖες μαγικοθηρσκευτικὲς τεχνικὲς, ἀλλὰ κι ὅλες οἱ τέχνες. Στὸ θ' Βιβλίον τῶν Νόμων ὁ Πλάτων ἐπανειλημμένως τονίζει πῶς οἱ ὠδὲς εἶναι στὴν πραγματικότητα ἐπωδὲς, δηλαδὴ ζόρια, ὄργανα μαγικοθηρσκευτικῆς συμπεριφορᾶς. Τὸ ἀναφερόμενον ἀπὸ τὸν Ἡρόδοτον συμβάν τῆς ἐξολοθρευσεως ὀλοκλήρου στρατιωτικῆς κοινωνίας ἐκ μόνης τῆς γεύσεως τοῦ σώματος ταύρου προσβληθέντος ἀπὸ τὸν ἰὸν τῆς «μωρίας», πού μετεδόθη στὴν στρατιὰν διὰ σωματικῆς μεθέξεώς της, θὰ εἶχεν ἴσως καταλήξει, ἂν ὁ ταῦρος δὲν εἶχε μολυνθεῖ, στὴν τυχὸν ἀνάδειξιν τοῦ τελευταίου ὡς σωτήρος καὶ περαιτέρω, ὡς ἱεροῦ διὰ τὴν κοινωνίαν αὐτῆς ζώου — προστάτου — ἐμπροσώπου (τοτέμ).

Ἐξ ἄλλου, χρειάζεται πολλὴ προσοχὴ προκειμένου ν' ἀποφεύγονται ἐνδεχόμενοι ἀναχρονισμοί. Δὲν εἶναι δυνατόν, ἐπειδὴ σὲ κάποιαν περίοδο τοῦ ἐθνικοῦ των βίου, οἱ Ἕλληνες ἀνέπτυξαν τὸν λόγον καὶ μάλιστα κατὰ τρόπον θαυμαστὸν καὶ μοναδικόν, ν' ἀποκλείωμε τὴν ὑπαρξὴ προηγούμενων σταδίων κατὰ τὰ ὁποῖα τὸ ἐξώλογον, ὡς λογικὴ συμπεριφορὰ, ἀποτελοῦσε τὸν κανόνα. Θὰ ἔπρεπε δηλαδὴ ν' ἀποκλείσωμεν ἐν προκειμένῳ πῶς τ' ἀνάπηρα παιδιὰ στὴν Σπάρτη ἐρρίπτοντο στὸν Καιάδα ὡς ὀχήματα τοῦ κακοῦ, ὅπως κ' οἱ δύο ἐκεῖνοι ἀσχημάνθρωποι, τοὺς ὁποίους ὁ κ. συνάδελφος ἀνέφερε, ἐθανατοῦντο γιὰ τὸν ἴδιο λόγο. Δὲν πρέπει, ἄλλωστε, νὰ παραβλέπεται πῶς ἡ ἔννοια τῆς καλοκαγαθίας ἔχει βαθύτατες ρίζες στὸ συλλογικὸ ἀσυνείδητο. Τὸ νὰ καταδικάζωμε θεσμούς, ἐπειδὴ δῆθεν δὲν διανοούμεθα πῶς θὰ εἴταν ἀνεκτὸν (φυσικὰ ἀπὸ ἡμᾶς τοὺς μεταγενέστερους) οἱ Ἕλληνες νὰ συμπεριφέρονται σ' ἐποχὴν λίαν παρωχημένην, ὅπως κάθε ἄλλος λαός, ἰσοδυναμεῖ πρὸς ὅ,τι τινές, κατὰ τὸ πρόσφατον ἀκόμη παρελθόν, διετείνοντο, ὅτι δῆθεν στὶς σοσιαλιστικὲς κοινωνίες δὲν ὑφίστανται σκάνδαλα... Καταλήγων, ἐπανέρχομαι στὴν ἐπισήμανση τοῦ κινδύνου διαπράξεως ἀναχρονισμῶν καὶ τῆς ἀνάγκης ἀποφυγῆς των.

Ὁ κ. Γεώργιος Μητσόπουλος λέγει: Οἱ ἀσχολούμενοι μὲ τὴν ἱστορίαν τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου τονίζουν τὴν μεγάλην σημασίαν τὴν ὁποίαν ἀπέκτησε τὸ νομικὸν πλάσμα (*fictio iuris*) ὡς πρὸς τὴν ἐξέλιξιν τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου.

Ἐπὶ κλοπῆς λ.χ. ἡ βλάβης πραγμάτων ἠυθύνετο μόνον ὁ ρωμαῖος πολίτης ὄχι ὅμως καὶ ὁ *peregrinus*. Διὰ τὴν ἐπεκταθῆ ὅμως καὶ ὡς πρὸς αὐτὸν ἡ εὐθύνη, ἐφευρέθη τὸ πλάσμα, ὅτι θεωρεῖται ὁ *peregrinus* ὡς ἐὰν ἦτο ρωμαῖος ὅταν διέπραξε κλοπὴν ἢ ἐπροξένησε βλάβην.

Ἐπίσης ἡ αἰχμαλωσία τοῦ ρωμαίου πολίτου καθίστα τὴν νομικὴν θέσιν αὐτοῦ ὁμοίαν πρὸς τὴν τοῦ δούλου καὶ ὡς ἐκ τούτου ἡ συνταχθεῖσα ὑπ' αὐτοῦ πρὸ τῆς αἰχμαλωσίας διαθήκη ἦτο ἄκυρος, ἐὰν ἀπέθνησκεν οὗτος ἐν αἰχμαλωσίᾳ. Διὰ τὴν ἀποφευχθῆ ὅμως ἡ τοιαύτη ἔννομος συνέπεια ἐφευρέθη τὸ πλάσμα, καὶ ἐθεωρήθη, ὡς ἐὰν ἀπέθανεν οὗτος κατὰ τὴν στιγμὴν τῆς αἰχμαλωσίας, ἦτοι καθ' ὃν χρόνον ἦτο ἀκόμη ἐλεύθερος, ἐπὶ σκοπῷ διατηρήσεως τῆς ἐγκυρότητος τῆς διαθήκης, ἀφοῦ κατὰ τὴν στιγμὴν τῆς αἰχμαλωσίας ἦτο ἀκόμη ρωμαῖος πολίτης.

Τὴν σύλληψιν αὐτὴν τῆς λειτουργίας τοῦ πλάσματος ἐν τῷ ρωμαϊκῷ δικαίῳ, ἐπεχείρησε διακεκριμένος νομικὸς τοῦ 19ου αἰῶνος, ὁ Demelius (*Die Rechtsfiktionen in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung*, Weimar 1858), καὶ συνδέσθη πρὸς τὸ *ius pontificium*, τὸ ὁποῖον ἐνεφανίσθη ἀρχικῶς ὑπὸ μορφὴν μυστηρίου (*Sakralwesen*).

Ἡ ἀρχικὴ σημασία τοῦ πλάσματος εὐρίσκεται, κατ' αὐτόν, εἰς τὴν προοδευτικὴν ἐξέλιξιν τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου, διὰ τῆς ἀρχικῶς ἀνθρωπίνης θυσίας τῆς ἀντικατασταθείσης ἐν συνεχείᾳ διὰ τῆς θυσίας ὑπὸ τὴν μορφὴν τοῦ συμβολισμοῦ τοῦ θυσιαζομένου μὲν ζώου ἀλλὰ ἀποτελουμένου πλέον ἐκ ζύμης ἢ κηροῦ.

Καὶ προσθέτει, ὅτι ἡ μεταβολὴ αὐτὴ δὲν συνίστατο εἰς προσπάθειαν ἐξαπατήσεως τῶν θεῶν διὰ ψευδοῦς ἀντικαταστάσεως ἐνὸς ἀντικειμένου δι' ἑτέρου, ἀλλὰ περὶ μιᾶς ἐξομοιώσεως ἀντικειμένων, ἦτοι περὶ μιᾶς ἐξισοροπήσεως ἐξ ἐπόψεως ἱερῶν κανόνων.

Αὐτὴ ἡ λειτουργία τοῦ πλάσματος ὑποστηρίζεται ὅτι διεῖσδυσε καὶ εἰς τὸ ρωμαϊκὸν δίκαιον ὑπὸ τὴν ἐξομοιωτικὴν αὐτοῦ λειτουργίαν, ὡς εἰς τὰ προαναφερθέντα παραδείγματα, ὅπου ἐξομοιοῦνται: πρὸς ρωμαῖον πολίτην ὁ *peregrinus*, ἢ ὁ ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἀποθνήσκων ρωμαῖος πολίτης πρὸς ἐκεῖνον ὁ ὁποῖος ἀπεβίωσε κατὰ τὴν στιγμὴν τῆς αἰχμαλωσίας, ἦτοι εἰς χρονικὴν στιγμὴν καθ' ἣν ἦτο ἀκόμη ἐλεύθερος.

Καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἑλληνικὸν δίκαιον ἀπαντοῦν πλάσματα τὰ ὁποῖα ἐπεσήμανεν ὁ Pringsheim εἰς τὴν βασικὴν περὶ τοῦ θέματος μελέτην του: *Symbol und Fiktion in antiken Rechten*, ἐν *Studi in onore Pietro de Francisci* (Giuffrè 1956) 211 ἐπ.

Ἡ ἀνακοίνωσις τοῦ κ. Κονομῆ δίδει λαβὴν περαιτέρω ἐρεύνης ὡς πρὸς τὴν ἐνδεχομένην σύνδεσιν τοῦ διαπραγματευθέντος ὑπ' αὐτοῦ θέματος μετὰ τὰς εἰδικωτέρας ἀρχικὰς μορφάς, ὑφ' ἃς ἐξεδηλώθη ὁ κοινωνικὸς ρυθμὸς τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ δικαίου.

Κλείνοντας τὴν συζήτηση ὁ Πρόεδρος ὑπογραμμίζει τὸ γεγονός τῆς ζωνῆς συζήτησης δεῖγμα τοῦ ἐνδιαφέροντος τῆς ἀνακοίνωσης ἀλλὰ καὶ τῶν ἀκροατῶν ἀκαδημαϊκῶν.