

VI Ελληνική θρησκεία

FRITZ GRAF

1 Η ιδιαιτερότητα της αρχαίας ελληνικής θρησκείας

Σε λίγο θα συμπληρωθούν διακόσια χρόνια από την θεμελίωση της έρευνας της αρχαίας ελληνικής θρησκείας (αν θεωρήσει κανείς ως αρχή το 1829, έτος έκδοσης του βασικού, παρά την υπερκριτική του τοποθέτηση, έργου του Chr. A. Lobeck *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*). Στο διάστημα αυτό πολλαπλασιάστηκαν σταθερά τα επιμέρους πορίσματα, το κυριότερο όμως συμπέρασμα αφορά την ιδιαιτερότητα της ελληνικής θρησκείας σε σχέση με τη χριστιανική. Έτσι νομιμοποιήθηκαν οι πολυάριθμες προσπάθειες, ήδη από τον 19^ο αι., να κατανοηθεί η ελληνική θρησκεία με τη βοήθεια της συγκριτικής θρησκευολογίας με βάση είτε το έργο των Herder και Vico για τις αντιλήψεις των ευρωπαίων αγροτών (Mannhardt και Usener) είτε την εθνολογική και ανθρωπολογική κατεύθυνση των Heyne και Père Lafitau (Frazer, Jane Ellen Harrison, Jeanmaire)· είναι επομένως κατανοητή η αποτυχία της προσπάθειας του Wilamowitz να παραιτηθεί από αυτή την απόσταση που προϋποθέτει η συγκριτολογική εξέταση.

Ένα στέρεο συμπέρασμα της νεότερης έρευνας είναι ότι κυρίως στην αρχαϊκή και κλασική Ελλάδα λατρεία και μύθος (θρησκεία) διαπερνούν όλες τις πλευρές της ζωής. Είναι αδύνατο να απομονώσουμε μια ιδιαίτερη περιοχή των θεών και των ήρωων, της λατρείας τους και της πίστης σε αυτούς, και η αντίθεση ανάμεσα σε 'θρησκεία' και 'πολιτική' είναι αναχρονιστική. Είναι επομένως δικαιολογημένη η θεωρία της 'ενσωματωμένης θρησκείας' ('embedded religion') (Bremmer 1996, 3-5).

Η ενσωμάτωση αυτή (γνωστή και από άλλες θρησκείες) πήρε μια ιδιαίτερη μορφή στην Ελλάδα λόγω της πολιτικοποίησης του θρησκευτικού αισθήματος που συνδέεται με τη δημοκρατία. Η θρησκεία δεν γίνεται όργανο κυριαρχίας που προϋποθέτει την ύπαρξη ιεραρχίας, όπως στα θεοκρατικά κράτη της Εγγύς Ανατολής ή στις μονοθεϊστικές θρησκείες· μόνο στη Ρώμη η ανώτερη τάξη των συγκλητικών και των *sacerdotes* μονοπωλεί την πρόσβαση στο θείο. Οι ελληνικές πόλεις δεν γνωρίζουν παρόμοιο μονοπώλιο· με εξαίρεση ορισμένες λατρείες, κάθε πολίτης έχει τη δυνατότητα να γίνει *ιερείς*.

Στην πολυθεϊστική ελληνική θρησκεία οι ανθρωπόμορφοι θεοί και ήρωες οργανώνονται σε ένα πάνθεο. Θεμελιώδης μονάδα του συστήματος είναι η *πόλις*· το ιδιαίτερο πάνθεο κάθε πόλης πρέπει να κατανοηθεί ως σύστημα που αποτελεί τη βάση όλης της λατρευτικής της δραστηριότητας (*Vernant*). Για τον λόγο αυτόν υπάρχουν διαφορές μεταξύ των πόλεων, τουλάχιστον όσον αφορά τη λατρεία συγκεκριμένων θεοτήτων. Οπωσδήποτε η διαμόρφωση μιας πανελληνίας μυθολογίας από τον Ησίοδο και τον Όμηρο και η δημιουργία πανελλήνιων ιερών (Ολυμπία, Δελφοί) λειτούργησαν ως παράγοντες σύγκλισης μεταξύ των

διαφόρων πόλεων· η τοπική (ή τελετουργική) και η πανελλήνια (ή μυθολογική) σύλληψη των συγκεκριμένων θεοτήτων δεν εναρμονίζονται ποτέ πλήρως.

Στον κεντρικό ρόλο της πόλης οφείλεται η ενασχόληση με τις τοπικές λατρείες που ήταν συχνή στα τέλη του 19^{ου} αι. και συνεχίζει να αποτελεί σημαντικό πεδίο της έρευνας. Βλ. τη βιβλιογραφία στο M.P. Nilsson, *Griechische Feste* *IX. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Culte, espace et société, VIII-VII^e siècles av. J.-C.* (Paris 1984), Christiane Sourvinou-Inwood, "What is polis religion?" στο: O. Murray-S. Price (εκδ.), *The Greek City from Homer to Alexander* (Oxford 1990) 295-322.

Είναι σημαντικό ότι, σε αντίθεση με τη χριστιανική προοπτική, θεμέλιο των αρχαίων θρησκειών δεν είναι η πίστη αλλά η λατρεία. Η συμμετοχή στις συλλογικές τελετουργίες της κοινότητας διασφαλίζει την ταυτότητα του ατόμου, ενώ η άρνηση συμμετοχής οδηγεί στον αποκλεισμό. Οι μορφές της λατρείας καθορίζονται από την παράδοση, και τα παιδιά μεγαλώνουν συμμετέχοντας στις τελετουργίες. Καθιερωμένα δόγματα αλλά ακόμη και ιερά κείμενα απουσιάζουν με εξαίρεση τους *ιερούς λόγους* λίγων μυστικιστικών ομάδων. Η συνεχής επανερμηνεία της τελετουργικής θρησκείας αποτελεί αντικείμενο κυρίως του μύθου και της φιλοσοφίας. Ο μύθος διαθέτει τουλάχιστον έως τα τέλη του 5^{ου} αι. ικανή ευελιξία ώστε να ανταποκρίνεται στις κοινωνικές και πνευματικές αλλαγές. Η φιλοσοφία αρχικά ασκεί κριτική στις θρησκευτικές παραδόσεις, αλλά από την ελληνιστική εποχή εξελίσσεται όλο και περισσότερο σε θεωρητικό μέσο που εξασφαλίζει την πρόσβαση μιας μορφωμένης ανώτερης τάξης στη θρησκευτική παράδοση.

Από ιστορική άποψη η ανακάλυψη του μυκηναϊκού και μυκηναϊκού πολιτισμού της εποχής του χαλκού και η γνώση ότι τουλάχιστον ο μυκηναϊκός πολιτισμός είναι πρωτοελληνικός έδωσαν στην ελληνική θρησκεία μια προέστιά που δεν έχει μελετηθεί ακόμη πλήρως. Με παρόμοιο τρόπο η όλο και λεπτομερέστερη έρευνα της εποχής του χαλκού και της πρόιμης εποχής του σιδήρου στην Ανατολή οδήγησε στη διαπίστωση πολυάριθμων λατρευτικών και μυθολογικών επιδράσεων και εξορτήσεων, η διερεύνηση των οποίων βρίσκεται ακόμη στα σπάργανα. – W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, Mass. 1992: γεμ. 1984).

2 Τα θεμέλια

2.1 Ορολογία

Η ίδια η ορολογία αποδεικνύει την ενσωμάτωση της ελληνικής θρησκείας: στα Ελληνικά δεν υπάρχει ένας γενικός όρος για τη θρησκεία. Ο αντίστοιχος όρος άρχισε να πολιτογραφείται στις σύγχρονες γλώσσες μόλις τον 18^ο αι.· προηγουμένως η θρησκεία δεν αντιμετωπιζόταν ως κάτι ιδιαίτερο και σαφώς προσδιορισμένο.

Η αρχαία ελληνική γλώσσα διαθέτει δυο συνώνυμα που προσεγγίζουν αυτή την έννοια, *εὐσέβεια* και *θρησκεία*. Ο σχετικά ασυνήθιστος όρος *θρησκεία* δηλώνει τη δραστηριότητα που σχετίζεται με τους θεούς, τους ναούς, τους βωμούς κλπ. και προσδιορίζει τη λατρεία ως ένα σύνολο τελετουργιών. Απαντά πρώτη φορά στον Ηρόδοτο για τις αυγυπτιακές τελετές που τον εντυπωσίασαν (Ηρόδ. 2, 18):

συνείδηση της λατρείας αποκτά κανείς μόνο εκεί όπου είναι τελείως διαφορετική. Συχνότερα απαντά ο όρος *ευσέβεια*, το ορθώς *σέβειν*, που δηλώνει την εξωτερική μιας εσωτερικής διάθεσης: *σέβειν* σημαίνει 'τιμώ' τόσο με την εκτέλεση ορισμένων πράξεων όσο και με την εκδήλωση σεβασμού (πρβλ. το μεσοπαθητικό *σέβεσθαι*), ο οποίος οδηγεί στη θέσπιση λατρευτικών τιμών. Στην κλασική εποχή η *ευσέβεια* δηλώνει κυρίως την κατά παράδοση ορθή απόδοση τιμών (βλ. Ισοκρ. Αρσολ. 30).

Πόσο δύσκολα οι Έλληνες αντιμετώπιζαν τα συναισθήματα που τους προκαλούσε το θείο φαίνεται από το αντίθετο της *ευσέβειας*, τη *δεισιδαιμονίαν*. Κυριολεκτικά σημαίνει 'φόβος μπροστά σε υπερφυσικές δυνάμεις' που όμως προκαλεί σκαπτικές αντιδράσεις (αντίθετα ο *φόβος θεού*, *timor Domini*, αντιμετωπίζεται πάντα θετικά στην εβραϊκή και στη χριστιανική θρησκεία): για τον λόγο αυτόν ο όρος αποκτά τη σημερινή σημασία της πρόληψης. Και η πρόληψη εκφράζεται στη σφαίρα της λατρείας όπως δείχνει ο *δεισιδαίμων* στους *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου.

Η θρησκεία σχετίζεται με το θείο. Η καθιερωμένη σήμερα αντίθεση ανάμεσα στην ιερή και την θύραθεν περιοχή απουσιάζει από την αρχαία ελληνική γλώσσα: ένας πολιτισμός που ενσωματώνει τη θρησκεία σε όλες τις πλευρές της ζωής δεν γνωρίζει αυτή τη διάκριση. Αντίθετα η αρχαία ελληνική γλώσσα διαθέτει τρεις όρους για τον θείο σε αντιδιαστολή με τον ανθρώπινο χώρο, *ιερός*, *δοσιος* και *άγνός/άγιος*.

Για τους χώρους που χρησιμοποιούνται μόνο στη λατρεία (ναοί και βωμοί), καθώς και για τα αντικείμενα και τις ημέρες που ανήκουν αποκλειστικά στους θεούς χρησιμοποιείται το επίθετο *ιερός*, 'εκείνος πάνω στον οποίο απλώνεται η σκιά της θεότητας' (W. Burkert). Η πράξη της 'αφιέρωσης' παραχωρεί ένα αντικείμενο ή μια περιοχή της ανθρώπινης δραστηριότητας αποκλειστικά στους θεούς. Ο *ιερεύς* είναι ο ειδικός που κινείται 'στη σκιά της θεότητας'. "*Όσιον* σημαίνει στιδήςποτε αρέσει στους θεούς και *δοιόν ἐστι* είναι το ελληνικό αντίστοιχο του *fas est*. Το επίθετο *δοσιος* σχετίζεται με το *ιερός*, αλλά σε αντίθεση με αυτό δηλώνει ό,τι αρέσει στους θεούς, αλλά παραμένει προσιτό και στον άνθρωπο. Σε αττικές επιγραφές τα *ιερά χρήματα*, δηλ. χρήματα που ανήκουν στους θεούς και οι άνθρωποι μπορούν να τα χρησιμοποιήσουν μόνο ως διαχειριστές, διακρίνονται από τα *δοια χρήματα* που η πόλη έχει δικαίωμα να χρησιμοποιήσει (στο πλαίσιο της θεϊκής τάξης). Το επίθετο *δοσιος* σχετίζεται επομένως και με τη δικαιοσύνη: *δοσιος* είναι όποιος εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του απέναντι στους θεούς και *δίκαιος* όποιος κάνει το ίδιο απέναντι στους ανθρώπους (Πλάτ. *Ευθύφρ.* 6ε). Τέλος ο όρος *άγνός* σχετίζεται με το *ἄζομαι*, 'δείχνω δέος, σεβασμό, ντροπή', κυρίως μπροστά σε πολύ ανώτερες δυνάμεις, θεούς και γονείς. *Άγνόν* είναι στιδήςποτε προξενεί παρόμοιο δέος: *άγναι θεαί* είναι η Δήμητρα και η Κόρη ως θεές του κάτω κόσμου, ενώ οι *άγνοι* άνθρωποι ξεχωρίζουν από την καθημερινότητα χάρη στην τελετουργική καθαρότητα. *άγίζειν*, *ἐναγίζειν* και *καθαγίζειν* σημαίνουν 'καθιστώ *άγνόν*', δηλ. μεταφέρω κάτι στην κατάσταση που προξενεί δέος καθιστώντας το άθικτο και αδύνατο να χρησιμοποιηθεί στην καθημερινή ζωή. Στη διάρκεια του 6^{ου} αι. εμφανίζεται παράλληλα με το *άγνός* και το επίθετο *άγιος* που δηλώνει εντονότερα την απόσταση μεταξύ θεών και ανθρώπων και χρησιμοποιήθηκε από τους χριστιανούς για τον άγιο που υψώνεται πάνω από το κοινό ανθρώπινο μέτρο. Όπως και το *ιερός*, το επίθετο *άγιος* μπορεί να χρησιμοποιηθεί και για ναούς ή βωμούς. Το επίθετο *ιερός* εκφράζει τη συμμετοχή στη θεϊκή σφαίρα, το *άγιος* την απόσταση από την ανθρωπίνη.

2.2 Οι κύριες μορφές της τελετουργίας

Η σημασία της τελετουργίας είναι φανερή και στην ορολογία. Οι *τελεταί* (όρος συγγενής με το *τέλος*, 'σκοπός', και το *τελέω*, 'ολοκληρώνω') ήταν απλά *δράγματα* ή *νομιζόμενα*. Οι τελετές ανήκουν τόσο στην καθημερινή ζωή όσο και σε ιδιαίτερες περιστάσεις: καλύπτουν ολόκληρη την ημέρα, από τις πρωινές

προσευχές στους εφέστιους θεούς μέχρι τις τελετές στη διάρκεια του συμποσίου συνοδεύουν την πολιτική (όλες οι πολιτικές συγκεντρώσεις άρχιζαν με μια τελετή, και όλες οι συμφωνίες σφραγίζονταν τελετουργικά): σημαδεύουν σημαντικά γεγονότα της ανθρώπινης ζωής (γέννηση, ενηλικίωση, γάμο, τοκετό, θάνατο). Παράλληλα υπήρχαν ειδικές κατηγορίες τελετών που διακρίνονται ήδη στην αρχαιότητα: αποτροπαϊκές τελετές απέτρεπαν το κακό, τελετές καθαρισμού απομάκρυναν το κακό ή προετοίμαζαν τους ανθρώπους για να προσεγγίσουν τη θεότητα, μαντικές τελετές είχαν σκοπό να διερευνηθούν το μέλλον.

2.2.1 Η συνηθέστερη και γενικότερη μορφή τελετής είναι η θυσία. Για το 'θυσιάσω' χρησιμοποιείται απλά το ρήμα *ῥέζειν*, 'κάνω', και το *θύειν*, κυριολεκτικά 'λιβανίζω'. Η ύστερη αρχαιότητα διέκρινε διάφορα είδη θυσιών: ολύμπιες, χθόνιες και υποχθόνιες (Πορφ. *Ἄντρ.* 6): αυτή, ωστόσο, δεν είναι η μόνη δυνατή διαίρεση.

Όσον αφορά το τι προσφέρεται ως θυσία, διακρίνονται αιματηρές θυσίες ζώων και αναίμακτες θυσίες με χοές, καύση θυμιαμάτων, γλυκισμάτων κ.ά. Όσον αφορά την τύχη της προσφοράς, διακρίνονται θυσίες που καταλήγουν στην κατανάλωση του κρέατος του ζώου και θυσίες στις οποίες η προσφορά καταστρέφεται εντελώς ή εγκαταλείπεται κάπου (θυσία εγκατάλειψης). Οι σημαντικότερες λειτουργίες των θυσιών είναι η προσφορά, ο καθαρισμός και η μαντεία. Οι κατηγορίες επικαλύπτονται και ορισμένες (όπως αιματηρή-αναίμακτη) διακρίνονταν ήδη στην αρχαιότητα. – J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1996)· W. Burkert, "Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur", στο: G. Stephenson (εκδ.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976) 168-187· περισσότερο παρακάτω 7.5.1.

Στο κέντρο της ελληνικής λατρείας βρίσκεται η θυσία ζώων. Στην Ελλάδα θυσιάζονταν σχεδόν αποκλειστικά τρία είδη ζώων: βόδια, ταύροι και αγελάδες (βοοειδή), πρόβατα και (σπανιότερα) κατσίκες (αιγοπρόβατα) και γουρούνια. Τα πρόβατα, τα οποία ήταν και από οικονομική άποψη προσιτά, οπωσδήποτε υπερέχουν αριθμητικά και είναι τα συνηθέστερα ζώα θυσίας: τα βοοειδή ήταν πολύ ακριβότερα, και τα γουρούνια περιορίζονταν σε ορισμένες περιπτώσεις. Άλλα ήμερα και άγρια είδη ζώων θυσιάζονταν σπάνια, σε ιδιαίτερες περιπτώσεις και για ορισμένες θεότητες.

H. Jameson, "Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece", στο: C.R. Whittaker (εκδ.), *Pastoral Economics in Classical Antiquity* (Cambridge 1988) 87-119.

Οι θυσίες ζώων χωρίζονται σε τρεις φάσεις: 'προετοίμασία', 'εκτέλεση' και 'κατάληξη'. Από την εποχή του Ομήρου τα κείμενα και αργότερα οι αναπαραστάσεις παρουσιάζουν με πολλές λεπτομέρειες την θυσία ζώου προς τιμήν των Ολυμπίων Θεών.

(1) Η πρώτη φάση περιλαμβάνει την επιλογή και την προετοίμασία του θύματος: πρέπει να είναι αρτιμελές και να ανταποκρίνεται στις επιταγές των ιερών νόμων που ισχύουν σε κάθε περίπτωση. Όσοι συμμετέχουν στη θυσία σχηματίζουν πομπή που ξεκινά από το σπίτι αυτού που προσφέρει τη θυσία και καταλήγει στον ιερό χώρο του βωμού: ο θύτης και οι υπόλοιποι, το θύμα, οι υπηρετές με τα σκεύη για τη θυσία, το σκεύος της νύψης (*χέρνιψ*, που δεν χρησιμοποιε όμως μόνο για τη νύψη των χερών), το κάνιστρο με το κριθάρι (*κανοῖν*), το σκεύος για το αίμα (*ἀμνίον*), την οινόχοη και το σκεύος για τις σπονδές: αυτός που θα έφαγε το ζώο (*σφαγείς*) έφερε ένα τεσκούρι. Οι άνθρωποι ή-

ταν σπολιζόμενοι όπως και το ζώο. Στην εορταστική πομπή συμμετείχε και ένας αυλητής ή καθαρωδός που συνόδευε τη θυσία παίζοντας μουσική. Όταν η πομπή έφτανε στο ιερό άναβαν τη φωτιά στον βωμό και παρατάσσονταν κυκλικά γύρω του μαζί με το θύμα που κατοπιν τώ έδεναν. Μετά τη νύψη των χειρών ο θύτης έπαιρνε ένα κλαδί από τον βωμό, το βύθιζε στο σκεύος με το νερό και ράντιζε το θύμα και τους παριστάμενους· στον βωμό προσφερόταν σπονδή κρασιού. Ο θύτης έπαιρνε σπόρους κριθαριού (*σύλαι*) από το κάνιστρο και τους έριχνε πάνω στον βωμό, το θύμα και τους παριστάμενους εμφανίζοντας το μαχαίρι της θυσίας που καλυπτόταν από το κριθάρι. Σε άλλες περιπτώσεις το ίδιο το ζώο αποκάλυπτε το μαχαίρι τρώγοντας από το κάνιστρο και επωμιζόταν έτσι την ευθύνη για τη θανάτωσή του. Γενικά η θετική στάση του ζώου είναι σημαντική: η ταραχή του ζώου όταν ραντίζεται με νερό ή του ρίχνουν κριθάρι εκλαμβάνεται ως συγκατάθεση, ως νύγμα (ο Meuli χαρακτήρισε τις τελετές αυτού του είδους 'κοιμωδία αθωότητας'). Με το μαχαίρι ο θύτης κόβει μερικές τρίχες από το μέτωπο του ζώου και τις πετάει στη φωτιά (*άπαρχεσθαι*, 'αρχίζω').

(2) Η μετάβαση στη θυσία γίνεται μέσω μιας προσευχής που εκφωνεί ο θύτης με υψωμένα χέρια (η συνθησιμένη στάση προσευχής): σε ορισμένες περιπτώσεις οι παριστάμενοι έριχναν το κριθάρι στη φάση αυτή. Κατόπιν αναλαμβάνει δράση ο 'σφαγίας' με το τσεκούρι, ενώ οι γυναίκες αφήνουν μια διαπεραστική *όλολογήν*, κραγγή που προσιδιάζει σ' αυτές. Με το μαχαίρι της θυσίας κόβεται η καρδιά του ζώου και χύνεται το αίμα του· το αίμα συλλέγεται σε ένα μεγάλο δοχείο, και ένα μέρος του χύνεται πάνω στον βωμό.

(3) Στη συνέχεια αρχίζουν να ετοιμάζουν το κρέας. Πρώτα ανοίγεται η κοιλιά, και εξετάζονται τα σπλάχνα για να διευκρινιστεί αν η θυσία ήταν ευπρόσδεκτη στους θεούς· αυτό είναι συνήθως καθήκον των μάντεων (βλ. παρακάτω). Τα σπλάχνα ψήνονται σε σούβλες, και το δέρμα δίδεται είτε στον ιερέα είτε στο κράτος. Κατά τον διαμελισμό συγκεκριμένα κομμάτια (μηρός, γλώσσα) προσφέρονται τιμητικά στον ιερέα, κόβεται το κεφάλι του ζώου και συχνά το κρανίο μένει μετά τη θυσία στο ιερό (το κρανίο βοδιού στις ανασταστικές συμβολίες επομένως το ιερό). Τα μεγάλα μηριαία οστά αφαιρούνται, τυλίγονται σε λίπος και καίγονται· πάνω τους τοποθετείται ένα μικρό κομμάτι από όλα τα τμήματα του ζώου ως προσφορά στους θεούς. Η οσφυϊκή χώρα (*όσφύς*) και η ουρά κόβονται και ρίχνονται στη φωτιά: αν η ουρά στραφεί προς τα πάνω, οι θεοί αποδέχονται τη θυσία. Το υπόλοιπο κρέας ψήνεται και στη συνέχεια μαγειρεύεται, αν οι παριστάμενοι επιθυμούν να το καταναλώσουν όλο επί τόπου. Μια σπονδή με κρασί πάνω στη φωτιά σημαίνει το τέλος της τελετής, και ακολουθεί σιμπίοσι. Οι παριστάμενοι παίρνουν συνήθως μαζί τους το κρέας που δεν ψήθηκε ή δεν καταναλώθηκε: σε ορισμένες λατρείες οι νόμοι απαγορεύουν την απομάκρυνση του κρέατος (*ού φορά*, 'απαγορεύεται η μεταφορά').

Ο προβληματισμός σχετικά με το νόημα της θυσίας αρχίζει με την ησιόδεια αφήγηση της απάτης του Προμηθέα (Θεογ. 535-616). Οι προσφορές αλλά κυρίως οι θυσίες ζώων δέχονται επικρίσεις ήδη στην ύστερη αρχαϊκή εποχή (από τους Πυθαγόρειους· σύνοψη στον Πορφ. *Περί άποχής έμψύχων*). Μετά τις αρχαιοδικές μελέτες του Paul Stengel η σύγχρονη έρευνα ακολουθεί τον Karl Meuli που πρότεινε ότι οι ρίζες της θυσίας ζώων ξεκινούν από το κινήρι στην παλαιολιθική εποχή. Η διαδικασία της εξεύρεσης ζώων προορισμένων για θυσία αποτελούσε μια συμβολική εκδήλωση κεντρικής σημασίας με στόχο την επικοινωνία μεταξύ των μελών της κοινότητας που πρόσφερε τη θυσία (αυτή είναι η γενικά αποδεκτή άποψη της νεότερης έρευνας): ενώ όμως ο Walter Burkert είδε τη θυσία ως πολιτιστικό μέσο για τη διοχέτευση της επιθετικότητας, ο Jean-Pierre Vernant και η σχολή του, ακολουθώντας τον Durkheim, τονίζουν τη λειτουργία της θυσίας ως μέσου αυτοπροσδιορισμού της κοινότητας: στην τελετή της θυσίας ο άνθρωπος διαφοροποιείται από τα ζώα και τους θεούς. K. Meuli, "Griechische Opferbräuche", στο: *Phyllobolia für Peter von der Mühl* (Basel 1946) 185-288 = Th. Gelzer (εκδ.), *Gesammelte Schriften* (Basel 1975) 907-1019· περισσότερα παρακάτω 7.5.1.

Εκτός από την τυπική θυσία ζώου προς τιμήν των Ολυμπίων θεών, στην οποία καταναλωνόταν το κρέας του θύματος, υπάρχουν άλλες σπανιότερες μορφές θυσίας με συγκεκριμένες λειτουργίες:

(1) Στο ολοκαύτωμα (*όλοκαυτείν*, 'καίω εντελώς') το θύμα (συνήθως μικρά

ζώα, πρόβατα και κυρίως γουρουνία) προσφέρεται στο σύνολό του· θυσίες αυτού του είδους τελούνταν σε διάφορες περιπτώσεις.

(1α) Προσφέρονταν περιοδικά στο πλαίσιο της λατρείας ηρώων και θεών που είχαν ασυνήθιστο χαρακτήρα (όπως ο Ζεὺς Μειλίχιος, μια ευφημιστική ονομασία του Δία, ο οποίος παριστάνεται συχνά με μορφή φιδιού)· με το ολοκαύτωμα οι θύτες ελπίζουν να αποκομίσουν μεγαλύτερα οφέλη από αυτούς τους αμφιλεγόμενους ευεργέτες.

(1β) Οι θυσίες καθαρού αποσκοπούσαν στην τελετουργική κάθαρση, π.χ. στον εξαγνισμό από φόνο ή άλλο σοβαρό μίasma. Αντί να απανθρακωθεί, το πτώμα του ζώου μπορούσε να ριχτεί στη θάλασσα ή να εγκαταλειφθεί σε ορεινή περιοχή. Το μίasma αποτελεί διαταραχή της τάξης και συνδέεται με αισθήματα ενοχής· η θυσία αποσκοπούσε στον περιορισμό των αισθημάτων αυτών και την επαναφορά της τάξης.

(1γ) Ειδική κατηγορία αποτελούν οι σπάνιες θυσίες στις οποίες θανατώνονται πολλά ζώα, όχι αποκλειστικά χρηστικά και οικόσιτα (όπως π.χ. οι έμπυρες τελετές στην Πάτρα για την Λαφρία Αρτέμιδα, Πανσ. 7,8,12). Στις τελετές αυτές δίνεται κυρίως έμφαση στην θανάτωση και όχι στην προσφορά των θυμάτων· από ιστορική άποψη οι τελετές αυτές εξυπηρετούσαν την εκτόνωση της επιθετικότητας των πολεμιστών.

F. Graf, *Nordionische Kulte*, *Bibliotheca Helvetica Romana* 21 (Roma 1985) 411-417.

Εκτός από τη θυσία ζώων υπήρχαν διάφορα είδη αναίμακτων θυσιών, οι οποίες ήταν ανεξάρτητες ή συνόδευαν τη θυσία ενός ζώου· στις περισσότερες περιπτώσεις μπορούν να θεωρηθούν θυσίες εγκατάλειψης.

(2α) Σημαντική τελετή είναι η σπονδή διαφόρων υγρών (αραιωμένου ή καθαρού κρασιού, νερού, γάλακτος, λαδιού, μελιού) σε ποικίλες περιστάσεις: στην αρχή και στο τέλος του συμποσίου (κρασί), στις ταφικές τελετές (νερό) ή στον προσδιορισμό συνόρων (λάδι). Η επιλογή του υγρού (όπως και του ζώου) ακολουθεί μια ιδιαίτερη σημειολογία· σημαντική είναι η διάκριση ανάμεσα στις σπονδές (κυρίως αραιωμένου) κρασιού και στις σπονδές χωρίς κρασί (*νηφάλιοι*). Κύρια υποχρέωση είναι η γενναϊόδωρη προσφορά πολύτιμων ουσιών (εκτός από τη σπονδή νερού στη λατρεία των νεκρών, το οποίο θεωρούσαν ποτό τους)· για τον λόγο αυτόν θεότητες απεικονίζονται συχνά κρατώντας ένα δοχείο σπονδής.

F. Graf, "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation in griechischer Ritual", στο: *Perennitas. Studi Angelo Brelich* (Roma 1980) 209-221.

(2β) Η προσφορά θυμιάματος. Οι θυσίες συνήθως συνοδεύονταν από την καύση αρωματικών ξύλων, από τον 7^ο αι. κυρίως λιβανιού. Το γεγονός ότι *θύω*, 'θυσιάζω', σημαίνει κυριολεκτικά 'θυμιατίζω' παραπέμπει στην παλαιότερη και πιο γενική λειτουργία της προσφοράς θυμιάματος. Το λιβάνι τοποθετούνταν στη φωτιά του βωμού ή καιγόταν σε ειδικά *θυμιατήρια* ανατολικής προέλευσης.

(2γ) Η καύση διαφόρων γλυκών ή καρπών είναι πάντα μια ιδιαίτερη μορφή

θυσίας. Γλυκά συγκεκριμένου είδους προσφέρονται συχνά σε ήρωες, ενώ καρποί κάθε είδους, δημητριακά και φρούτα, προσφέρονται ως *ἀπαρχή* (προσφορά πρώτων καρπών) πριν από την καθαυτό χρήση της συγκομιδής.

2.2.2 Μεταξύ των τελετών ιδιαίτερη θέση κατέχει η προσευχή. Οι Έλληνες την ξεχωρίζαν από τα *δρώμενα* και την κατέτασσαν στα *λεγόμενα*, στις 'προφορικές τελετουργίες': η προσευχή ανήκει στο είδος *εὐχή*, και το 'προσεύχομαι' (*εὐχομαι*, 'μιλώ με κάποιο νόημα, σκόπιμα') περιορίστηκε στη θρησκευτική σφαίρα μόνο μετά τον Όμηρο.

Για τον λόγο αυτόν στον Όμηρο και στους αρχαίους ποιητές για το 'προσεύχομαι' χρησιμοποιείται και το ρήμα *ἀράομαι* και για τον ιερέα το ουσιαστικό *ἀρητήρ*: η ετυμολογικά συγγενής *ἀρά* χρησιμοποιείται κυρίως για την 'κατάρα'. Η αμφισημία οφείλεται στο γεγονός ότι η προσευχή συχνά αποσκοπεί στην εξασφάλιση όχι μόνο υλικής βοήθειας αλλά και συνεργασίας σε εκδίκαση (όπως π.χ. η προσευχή του Χρύση στην *Ιλ. Α*). Τελικά ο ηθικός προβληματισμός για τη θρησκευτική πρακτική και την εικόνα του θεού που υπόκειται σ' αυτήν προβαίνει σε ανοσιότερη διάκριση: το 415 μ.π.χ. αργήθηκε για πρώτη φορά να καταραστεί έναν εχθρό του κράτους προβάλλοντας τη δικαιολογία ότι καθήκον της είναι η προσευχή, όχι η κατάρα (Πλούτ. *Αίτ. Ρωμ.* 44, 275 D).

Ένας άλλος ομηρικός όρος για την δια λόγων τελετή είναι η *ἐπασιδή* (*ἐπαρόη*) που δεν απευθυνόταν αναγκαστικά σε κάποια θεότητα και μπορούσε καθαυτή να φέρει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Η *ἐπασιδή* χρησιμοποιούνταν για θεραπευτικούς σκοπούς (για να σταματήσει π.χ. η αιμορραγία στον μηρό του πληγωμένου Οδυσσέα, *Οδ.* 19, 457) στη διάρκεια του 5^{ου} και του 4^{ου} αι. εξελίχθηκε στη μαγική επωδή. W.D. Furley, "Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion der ΕΠΩΔΙΑΙ in der griechischen Zaubermedizin", στο: G.W. Most - H. Petersmann - A.M. Ritter (εκδ.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift Albrecht Dihle* (Göttingen 1994) 80-104.

Οι αρχαίες προσευχές έχουν μια τυποποιημένη τριμερή μορφή. (Α) Με μια επίκληση (*invocatio*) η θεότητα καλείται να ακούσει ή να προσέλθει, και το όνομά της αναφέρεται μαζί με λατρευτικά επίθετα και σημαντικά κέντρα της λατρείας της (συνήθως σε μια αναφορική πρόταση που συνεχίζεται με μετοχές). (Β) Το αφηγηματικό τμήμα (*pars epica*) περιέχει αναφορές σε προηγούμενες τελετουργικές προσφορές, στην κρίσιμη κατάσταση του προσευχόμενου κλπ.: με τον τρόπο αυτόν ο προσευχόμενος νομιμοποιεί το δικαίωμά του στην προσευχή. (Γ) Μόνο τώρα διατυπώνεται το συγκεκριμένο αίτημα (*preces*). Η διαίρεση αυτή είναι λειτουργική, καθώς, αν η προσευχή άρχιζε με την παράκληση, θα προξενούσε δυσφορία. Μόνο σε περιπτώσεις επείγουσας ανάγκης το (Γ) μπορεί να μετακινηθεί για ψυχολογικούς λόγους πριν από το (Β).

C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones* (*JKIPH, Suppl.* 28), 1903. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig-Berlin 1923).

Οι αρχαίες προσευχές εκφωνούνται σχεδόν πάντα δυνατά, ενώ χαμηλόφωνα προσεύχεται κανείς μόνο όταν δεν θέλει να τον ακούσουν άλλοι: αυτό είναι δυνατό μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις (π.χ. *Ευρ. Ηλ.* 808-810) και μπορεί να κινήσει υποψίες κατά του προσευχόμενου, ενώ σε μεταγενέστερες εποχές η χαμηλόφωνη προσευχή προκαλεί υποψίες μαγείας. H.S. Versnel, "Religious Mentality in Ancient Prayer", στο: του ίδιου, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Leiden 1981) 1-64.

Από την άποψη του περιεχομένου και της μορφής ο ύμνος δεν διακρίνεται από την προσευχή. Η διαφορά βρίσκεται στην εκφώνηση: οι προσευχές εκφωνούνται από τον ίδιο τον προσευχόμενο, οι ύμνοι από εξειδικευμένους επαγγελματίες (χορούς ή μεμονωμένους *υμνωδούς*). Ο ύμνος είναι ένα δαπανηρό λογοτεχνικό μουσικό είδος και, αντίθετα με τη (σύντομη και θερητή) προσευχή, δεν εκφωνεί-

τα αυθόρμητα. Ύμνοι εκτελούνταν στις γιορτές της θεότητας (προσφέρονταν δηλαδή ως 'αναθήματα' που κοσμούσαν τους ναούς), και το κείμενό τους συχνά χαρασσόταν στο ιερό (ορισμένες φορές με την παρασημαντική) ο ίδιος ύμνος μπορούσε να εκτελείται επανειλημμένα για χρόνια και δεκαετίες. Ορισμένα είδη ύμνων απευθύνονταν σε συγκεκριμένες θεότητες, κυρίως ο παιάνας στον Απόλλωνα και ο διθύραμβος στον Διόνυσο· όταν η θεραπεία των αρρώστων πέρασε από τη δικαιοδοσία του Απόλλωνα στη δικαιοδοσία του Ασκληπιού ο παιάνας έγινε ο βασικός ύμνος του Ασκληπιού. A.C. Cassio και G. Cerri (εκδ.), *L'Inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio* (Roma 1991). L. Käppel, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung* (Berlin-New York 1992).

2.2.3 Οι καθαρμοί για την απομάκρυνση μιάσματος ή μύσους αποτελούν μια ιδιαίτερη κατηγορία τελετών. Το θείο απαιτεί αγνότητα· το μίasma σχετίζεται με το παράλογο τυχαίο, ενώ η αγνότητα με την τάξη που ο άνθρωπος επιβάλλει στα τυχαία γεγονότα. Το θείο είναι ο αντίποδας του τυχαίου της ύπαρξης: οι θνητοί προσδοκούν ότι οι θεοί, ως θεμέλιο της τάξης, θα επιβάλουν και θα εγγυηθούν την κοσμική τάξη. Για τον λόγο αυτόν η συναναστροφή με το θείο απαιτεί απόλυτη αγνότητα που πρέπει να εξασφαλίζεται πριν από κάθε επαφή μαζί του. Ακόμη και μια τυχαία μόλυνση μπορεί να ενοχλήσει το θείο και πρέπει να απομακρύνεται. Οι καθαρμοί (που προσδιορίζονται από τους ιερούς νόμους) εξυπηρετούν και τους δυο αυτούς σκοπούς.

Για την αγνότητα η ελληνική γλώσσα χρησιμοποιεί είτε όρους για την καθημερινή καθαριότητα με μεταφορική σημασία (*καθαίρειν*) είτε όρους αποκλειστικά θρησκευτικούς (*ἀγνείειν*, *ἀγνίζειν/ἀφαγνίζειν*). Οι αντίθετοι όροι (*μύσος*, *μίασμα*, *μιαίνειν*) είναι αποκλειστικά θρησκευτικοί και εκφράζουν την παραβίαση της αγνότητας που απαιτούν οι θεοί.

Ιδιαίτερα καθαρός είναι ο χώρος στον οποίο εμφανίζεται η θεότητα, το τέμενος. Κανείς δεν μπαίνει στο ιερό χωρίς στοιχειώδη καθαρισμό· στην είσοδο του ιερού προαύλιου υπάρχει ένα δοχείο νερού (*περιρραντήριον*) για τελετουργικό καθαρισμό.

Ο φόνος, η σοβαρότερη διαταραχή της κοινωνικής τάξης, προκαλεί και τελετουργικό μίasma· από το μίasma μπορούν να προκύψουν ασθένειες, κυρίως μανία. Η σεξουαλικότητα και ο θάνατος διαταράσσουν την τάξη με παρόμοιο τρόπο. Στο ιερό απαγορεύονται ο θάνατος και κάθε έκφραση της σεξουαλικότητας (ακόμη και ο τοκετός και η έμμηρος ρύση)· όποιος έρθει σε επαφή μαζί τους και μολυνθεί έξω από το ιερό πρέπει να καθαρθεί τελετουργικά πριν από την είσοδό του στο ιερό, κάτι που αφορά κυρίως τους ιερείς.

Αυτή η αντίληψη για το μίasma αντικατοπτρίζει και την (κοινωνική) διαστροφώδη ολόκληρες κοινωνικές ομάδες (δούλοι, γυναίκες, ξένοι) μπορούν να αποκλειστούν από το ιερό ως πηγές μόλυνσης. Το ίδιο ισχύει και για ορισμένα ζώα (γουρούνι· κατοίκα, στα ιερά του Ασκληπιού): και στην περίπτωση αυτή ο αποκλεισμός προσδιορίζει τα κατάλληλα για θυσία ζώα. Οι απαγορεύσεις αυτές σε συνδυασμό με τους τελετουργικούς κανόνες χαρακτηρίζουν την λατρεία συγκεκριμένων θεοτήτων.

Τα μιάσματα μικρότερης σημασίας που οφείλονται στον θάνατο ή την σεξουαλικότητα απομακρύνονται με τη χρήση νερού, συχνά με πλήση όλου του σώματος. Βαρύτερα μιάσματα απαιτούν δραστικότερα μέσα: στις τελετές με σκοπό τον εξαγνισμό του φόνου και τη θεραπεία ασθένειας (κυρίως σε περιπτώσεις λοιμού και επιληψίας) απαιτούνται αιματηρές θυσίες καθαρισμού (εναντίον των οποίων διαμαρτυρήθηκαν φωτισμένοι στοχαστές: εναντίον του καθαρισμού από

φρόνο ο Ηράκλειτος, VS 22 B 5· εναντίον του καθαρισμού από ασθένεια ο Ψευδο-Ιπποκράτης, *Περί Ιερής νόσου*). Τα μέσα που χρησιμοποιούνται για τον καθαρισμό (*καθάσματα*) βυθίζονται σε νερό ή μεταφέρονται στα βουνά. Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο εξαγνισμός από φρόνο· είναι περίπλοκος, γιατί, τουλάχιστον στη μεθωμηρική εποχή, εντάσσεται σε μια ευρύτερη διαδικασία που είχε μεταβιβαστεί εν πολλοίς στη δικαιοδοσία της δικαστικής εξουσίας των πόλεων.

Μια μακροσκελής επιγραφή από την Κυρήνη (χαράχτηκε στα τέλη του 4^{ου} αι., αλλά ανάγεται σε έναν χρησμό που δόθηκε από το μαντείο του Απόλλωνα στους Δελφούς όταν ιδρύθηκε η πόλη στα τέλη του 7^{ου} αι.: LSJ 115) αναφέρει θυσίες για την αντιμετώπιση λοιμών: η προστασία από το εξωτερικό μίασμα, το οποίο θεωρούνταν αιτία επιδημιών, εξασφαλίζεται με αποτροπαϊκές τελετές και μέσο θεοτήτων, κυρίως του Απόλλωνα. Η επιγραφή αναφέρει επίσης καθαρισμούς που έπρεπε να γίνονται μετά τη σεξουαλική επαφή και μετά την επαφή με επίτοκο, το μίασμα εξαιτίας της θυσίας απαγορευμένου ζώου και, τέλος, εκτενείς κανόνες σχετικά με τον γάμο και τον πρώτο τοκετό.

L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (Paris 1952)· Parker (1984).

Σε ορισμένες, κυρίως ιωνικές, πόλεις της αρχαϊκής εποχής εκτός από τους έκτακτους καθαρισμούς υπάχονταν επίσης, περιοδικές τελετές 'αποδιοπομπαίων τράγων'· ένας περιθωριοποιημένος φορέας του μίσματος (*φαρμακός*, συχνά ένας κατάδικος κακοποιός) αναγκάζεται να περάσει μέσα από την πόλη και έτσι να έρθει σε επαφή μαζί της, πριν οδηγηθεί τελετουργικά έξω από τα σύνορά της. Η έρευνα έδωσε στις τελετές αυτές πολύ μεγαλύτερη σημασία από όση είχαν στην πραγματικότητα. Βλ. J.N. Bremmer, "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPh* 87 (1983) 299-300.

2.3 Το ιερό: τέμενος και ναός, άλσος

2.3.1 Το ιερό ως σύνολο. Πολλές τελετουργίες εκτελούνται σε χώρους *ιερούς*, δηλ. αφιερωμένους στην επικοινωνία με το θείο. Ένας τέτοιος χώρος ονομάζεται *ιερόν*. Κάθε ελληνικό ιερό περιλαμβάνει οπωσδήποτε έναν βωμό για τις προσφορές, τα αναθήματα, και συνήθως ένα λατρευτικό άγαλμα· ο ναός δεν είναι απαραίτητος. Ο χώρος αυτός απομονώνεται από το περιβάλλον ως ιερός με μια περίφραξη (ο απλούστερος τρόπος, συνήθως με έναν σχετικά ψηλό τοίχο), και στην περίπτωση αυτήν το ιερό ονομάζεται *τέμενος* (από το *τέμνειν*, 'κόβω': ο περιφραγμένος ιερός χώρος). Ορόσημα δηλώνουν συνήθως τον κάτοχο του χώρου ως κάτοχο σε πτώση γενική: *Διὸς Μειλιχίου*, συχνά αναλυτικότερα *ὄρος τῶ τεμένως τῆς Ἀρτέμιδος*, 'σύνορο (ή ορόσημο) του τεμένους της Αρτέμιδος' (Λήμνος), ή *ὄρος ἱερῶ Νύμφης*, 'σύνορο του ιερού της Νύμφης' (Αθήνα, Ακρόπολη, τέλη του 5^{ου} αι.). Ως ιδιοκτήτης η θεότητα δικαιούται να επιβάλλει συγκεκριμένη συμπεριφορά, να περιορίσει ή σε ακραίες περιπτώσεις να απαγορεύσει την πρόσβαση.

Ο ιερός περίβολος ονομάζεται επίσης *σπός*, ὄρος αμφιβητούμενης ετιμολογίας, ο οποίος κυριολεκτικά σημαίνει κάθε περιφραγμένο χώρο. Στο έπος συχνά δηλώνει το μαντρί, κοσμική σημασία που χάθηκε στην κλασική εποχή· ο ὄρος όμως αυτός υποδεικνύει την αρχική μορφή του ελληνικού ιερού. Αργότερα *σπός* ονομάζεται το ιερό, και σε επιγραφές αναφέρεται ο *τοῦ ἱεροῦ σπός*, 'ο σπός του ιερού περιβόλου'. Μεταγενέστερα λεξικά διαχωρίζουν συστηματικά τη σημασία των λέξεων *σπός*, *ιερό* για ήρωες, και *ναός*, *ιερό* για θεούς, διάκριση που όμως δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί.

Birgitta Bergquist, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function* (Lund 1967)· της ίδιας, "The Archaic Temenos in Western Greece. A Survey and Two Inquiries", στο: Reverdin - Grange

(1992) 109-152.

Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο όντως απροσπέλαστος χώρος, το *ἄβατον*, στον οποίο η είσοδος των θνητών αποκλείστηκε εντελώς με θεϊκή παρέμβαση και δεν πραγματοποιείται ούτε λατρεία. Σχεδόν πάντα πρόκειται για έδαφος που χτυπήθηκε από κεραυνό και έτσι περιήλθε στην κατοχή του Δία (Ζεύς Καταιβάτης).

Η τοποθεσία των ιερών εξαρτάται από τη θεότητα. Το κεντρικό ιερό της πολυούχου θεότητας (κυρίως της Αθηνάς) βρίσκεται στην ακρόπολη. Θεότητες της αγοράς (Ζεύς Αγοραίος ή Ερμής) έχουν τα ιερά τους στην αγορά, ενώ οι θεότητες των τεχνιτών, όπως ο Ήφαιστος, στη συνοικία των εργαστηρίων (στην Αθήνα ο ναός της Αθηνάς και του Ήφαιστου, το λεγόμενο Θησείο, βρίσκεται στην άκρη της αγοράς και του Κεραμεικού· η θέση του ναού αυτού είναι ενδεικτική της σχέσης ανάμεσα στους Αθηναίους τεχνίτες και το κέντρο του κράτους). Σημαντική είναι η διαφοροποίηση ανάμεσα στους ναούς και τα ιερά στο εσωτερικό της πόλης και σε όσα βρίσκονται 'έξω από την πόλη' (στα *πρό πόλεως*), διάκριση που αντιστοιχεί σε μια λειτουργική διαφορά. Τα ιερά των αγροτικών θεοτήτων (Πάνα, Νυμφών) βρίσκονται στην ύπαιθρο, πολλά ιερά του Ποσειδώνα στις παραλίες και πολλά ιερά του Δία σε ορεινές περιοχές, γεγονός που εξηγείται από τις ιδιαιτερότητες της λατρείας και τον μυθολογικά προσδιορισμένο χαρακτήρα της θεότητας. Τα ιερά της Δήμητρας βρίσκονται ωστόσο έξω από την πόλη, σε μικρή απόσταση και συχνά πάνω σε λόφο, γεγονός που δεν εξηγείται απλά από την ιδιότητα της θεάς ως προστάτιδας της καλλιεργήσιμης γης. Το ίδιο ισχύει για τα μεγάλα Ηραία έξω από τις πόλεις (Άργος, Σάμος και Μεταπόντιο, Κρότων και Ποσειδωνία στην Μ. Ελλάδα). Ακόμη περισσότερο απομακρυσμένα ήταν πολλά ιερά της Αρτέμιδος, 'της θεάς της υπαίθρου' (κατά τη διατύπωση του Wilamowitz), όπως το ιερό της Βραυρωνίας Αρτέμιδος, που βρισκόταν σε μια απόμνηρη τοποθεσία στα ανατολικά παράλια της Αττικής.

Σε ορισμένες περιπτώσεις η τοποθεσία δικαιολογείται από τη λειτουργία του ιερού ως χώρου μύησης (Βραυρώνια ή Ελευσίνα): σε όλους τους πολιτισμούς τα ιερά αυτού του είδους βρίσκονται έξω από τις κατοικημένες περιοχές.

Έξω από την πόλη βρίσκονται και τα ιερά στα οποία το άτομο ζητά από τη θεότητα κάποια χάρη: τα μαντεία (Δωδώνη, Δελφοί, Δίδυμα, Κλάρος) και τα ιερά του Ασκληπιού, όπου η θεραπεία ανακοινωνόταν μέσω του θεραπευτικού ύπνου (*ἐγκοίμησις*) (Επίδαυρος, Πέργαμος, Κως κλπ. βλ. παρακάτω).

D. Asheri, "A propos des sanctuaires extraurbains en Sicile et Grande Grèce. Théories et témoignages", στο: M-M. Mactoux - E. Geny (εκδ.), *Mélanges Pierre Lévêque* 1 (Paris 1988) 1-15· F. Graf, "Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia", στο: Reverdin - Grange (1992) 159-199· R.W.M. Schumacher, "Three Related Sanctuaries of Poseidon. Geraistos, Kalareia and Tainaron", στο: Marinatos - Hägg (1993) 62-87.

Ειδική κατηγορία ιερού αποτελεί το *ἄλσος*, ένας ιερός περιβόλος από δέντρα με ή χωρίς ναό. Άλση υπήρχαν μέσα στην πόλη (π.χ. το Ηφαίστειο στην Αθήνα, όπως μαρτυρούν οι λάκκοι για τα δέντρα) αλλά πολύ συχνότερα έξω από την πόλη, όπως τα ἄλση στα μαντεία της Δωδώνης και των Διδύμων. Πολύ συχνά τα ἄλση είναι αφιερωμένα στη λατρεία του Απόλλωνα και της Αρτέμιδος, αλλά κά-