

τον μύθου ως καλλιτεχνικού-λογοτεχνικού φαινόμενου και τον αντίστοιχο ριζικό διαχωρισμό του από την θρησκεία, η έρευνα μετακινήθηκε προς την άποψη της άμεσης σχέσης του μύθου με τη θρησκεία προσεγγίζοντας ξανά τη θέση που είχαν προβάλει π.χ. οι ανθρωπολόγοι του Cambridge στα τέλη του 19^{ου} αι. και την (αποκλίνουσα) αντίληψη του Walter F. Otto για την ελληνική θρησκεία.

Για τον μύθο ως ποίηση: E. Howald, *Der Mythos als Dichtung* (Zürich - Leipzig 1937)· R. Chase, *Quest for Myth* (Baton Rouge 1949). Οι ανθρωπολόγοι του Cambridge: W.M. Calder III (εκδ.), *The Cambridge Ritualists Reconsidered* (Atlanta 1991). Otto (1929).

3.1.2 Το πρόβλημα συνδέεται εν μέρει με τον ορισμό της έννοιας και της λειτουργίας του μύθου. Ορισμοί του μύθου υπάρχουν σχεδόν τόσοι όσα και βιβλία σχετικά με τον μύθο.

Σύγχρονοι ορισμοί. Σύμφωνα με έναν απλό ορισμό οι μύθοι είναι 'ιστορίες θεών και ανθρώπων'· αυτός ο ορισμός δεν είναι απόλυτα λανθασμένος για τα ελληνικά δεδομένα, αλλά είναι πολύ επιφανειακός και λαμβάνει υπόψη μόνο τους πιθανούς πρωταγωνιστές του μύθου. Για τον λόγο αυτόν επικράτησε ο ορισμός του μύθου ως 'παραδοσιακής αφήγησης' ('traditional tale'). Ο όρος 'αφήγηση' υποδηλώνει ότι οι μύθοι είναι αφηγηματικά γλωσσικά μορφώματα: είναι προφορικοί, και η καταγραφή τους έχει δευτερεύουσα σημασία. Η διήγηση των μύθων ανήκει στην περιοχή της προφορικής ποίησης και ερευνάται με τα ίδια μέσα όπως και τα άλλα είδη προφορικής αφήγησης. 'Παραδοσιακός' δεν σημαίνει παλιός ή και αρχέγονος (μια τέτοια ρομαντική αντίληψη που τοποθετεί τον μύθο στα πρώτα στάδια της εξέλιξης δεν ευσταθεί) αλλά, από τη μια πλευρά, ότι οι μύθοι δεν αποδίδονται σε έναν συγκεκριμένο δημιουργό και, από την άλλη, ότι παραδίδονται μέσω μιας κοινότητας, μιας ομάδας. Οι αφηγητές της κοινότητας διηγούνται τον μύθο, και το σύνολο εκφράζει την επιδοκιμασία ή την αποδοκιμασία του· μόνο αφηγήσεις που συνάντησαν επιδοκιμασία μεταδίδονται μέσα στην κοινότητα από τον ίδιο αφηγητή ή άλλους.

Πρώτος ο G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures* (Berkeley - Los Angeles 1970) εφάρμοσε αυτόν τον ορισμό του μύθου στη μελέτη της αρχαιότητας από την σκοπιά της κοινωνικής ανθρωπολογίας.

Η άποψη ότι οι μύθοι ανάγονται στις αρχές, στην 'παιδική ηλικία', της ανθρωπότητας διαδόθηκε από την εποχή του Bernard de Fontenelle, *L'origine des fables* (1724). Ο Christian Gottlob Heyne την ανήγαγε σε δόγμα που ερχόταν σε αντίθεση με την παλαιότερη άποψη ότι οι μύθοι ήταν επινοημένες και ψευδείς ιστορίες. Για τη νέα αυτή αντίληψη του μύθου ο Heyne εισήγαγε τον επιστημονικό όρο *mythus*, ενώ οι προκάτοχοι και οι σύγχρονοι του χρησιμοποιούσαν το *fabula* ή *fable*. F. Graf, "Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne", στο: του ίδιου (εκδ.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms* (Stuttgart - Leipzig 1993) 284-294.

Για την καλύτερη διάκριση του μύθου από άλλα είδη παραδοσιακής αφήγησης (παραμύθια, ιστορίες με ζώα) πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο μύθος λειτουργεί δεσμευτικά στο πλαίσιο της κοινότητας: διαιώνίζεται, γιατί εκφράζει τις αξίες και τους θεσμούς της κοινωνίας που τον αφηγείται και τον παραδίδει· για την παράδοση του μύθου η επιδοκιμασία της κοινότητας είναι καθοριστικής σημασίας. Όπως συμβαίνει και σε άλλες αρχαϊκές κοινωνίες, στην Ελλάδα υπάρχουν

θεσμοθετημένες περιστάσεις για την αφήγηση μύθων. Ήδη στον Όμηρο μια τέτοια περίπτωση αποτελεί το γεύμα στην κατοικία ενός ευγενούς. Ακόμη και όταν οι χορικοί λυρικοί ποιητές αντικαθιστούν τους επικούς αοιδούς ως οι σημαντικότεροι αφηγητές μύθων (ένας μεγάλος εκπρόσωπός τους, ο Σηψίχορος, θεωρήθηκε *όμηρικώτατος*, Ψευδο-Λογγίνος, 13,3), η αφήγηση παραμένει συνδεδεμένη με συγκεκριμένες εκδηλώσεις, είτε στις αυλές τοπικών ηγεμόνων και τυράννων είτε κυρίως στις τοπικές και πανελλήνιες θρησκευτικές γιορτές. Στις δημοκρατικές (αλλά και στις αριστοκρατικές) πόλεις η αυλή του ηγεμόνα αντικαθίσταται από τον δήμο ως ακροατή (ήδη ο αοιδός στην αυλή των Φαιάκων ονομάζεται χαρακτηριστικά Δημό-δοκος, 'αγαπημένος του λαού'). Στον 5^ο αι. η αττική τραγωδία αναλαμβάνει, στο πλαίσιο των διονυσιακών γιορτών, τη δημόσια παρουσίαση των μύθων στον ιερό χώρο του θεάτρου ως λατρευτικού χώρου του Διόνυσου και με τους τραγικούς αγώνες τίθεται στην κρίση του αθηναϊκού δήμου.

Ως δημόσια αφήγηση ο μύθος πρέπει να εκφράζει τις προσδοκίες και τις αξίες της κοινότητας. Επειδή όμως αυτές μεταβάλλονται με τον χρόνο, ο μύθος πρέπει να προσαρμόζεται στις εκάστοτε συνθήκες. Η προφορική κληροδότηση των παραδοσιακών αφηγήσεων εξασφαλίζει την προσαρμοστικότητα και την ευλιγισία τους παρά τις δεσμεύσεις που θέτει η παράδοση.

Στην Ελλάδα ο μύθος ως υλικό παραδοσιακών αφηγήσεων διαφοροποιείται από την συγκεκριμένη μυθική αφήγηση. Τα γνωστά έργα εντάσσονται σε μια μακρά παράδοση: ο Όμηρος αφηγείται μόνο ένα μέρος των μύθων που ήταν γνωστοί από τους σκοτεινούς αιώνες· στην *Οδύσσεια* (12,70) αναφέρεται ο μύθος των Αργοναυτών που αποκτά παγιωμένη αφηγηματική μορφή μόλις τον 3^ο αι. με τον Απολλώνιο τον Ρόδιο. Στην *Ιλιάδα* ο Νέστορας αφηγείται ιστορίες της νεότητάς του, οι οποίες αντανακλούν τοπικές αφηγήσεις της Πύλου άγνωστες από αλλού. Ωστόσο στη διάρκεια της αρχαϊκής εποχής συγκεκριμένες αφηγήσεις μύθων συνδέθηκαν σταθερά με επώνυμους ποιητές. Έτσι ο μύθος έχασε σταδιακά ένα μέρος της ευελιξίας του, γιατί τα έπη, τα χορικά άσματα και οι τραγωδίες απαγγέλλονταν προφορικά, προϋπέθεταν όμως την σταθερή καταγραφή τους. Οι γραπτές αυτές εκδοχές επηρέαζαν με τη σειρά τους τις νέες επεξεργασίες του μύθου, π.χ. τα χορικά άσματα του Σηψίχορου (*IV 1.3.4*) προεπέφεραν μυθικό υλικό για αττικές τραγωδίες. Ο μύθος δεν αποβάλλει βέβαια κάθε ίχνος ευελιξίας και μπορεί να προσαρμοστεί στις ανάγκες οποιασδήποτε νέας πραγματικότητας, αλλά τα περιθώρια προσαρμογής οπωσδήποτε περιορίζονται.

Μετά τον 5^ο αι. η δημόσια αφήγηση των μύθων περιορίζεται σχεδόν αποκλειστικά στην τραγωδία, και εκτός από την παραγωγή νέων τραγωδιών γίνονται και νέες παραστάσεις έργων των κλασικών τραγικών. Οι ελληνιστικοί ποιητές χρησιμοποιούν τον μύθο ως θέμα των έργων τους που δεν υπόκεινται στον κοινωνικό έλεγχο. Στην ελληνιστική και αυτοκρατορική περίοδο η δημόσια αφήγηση του μύθου αντικαταστάθηκε κατά κάποιον τρόπο από την αρχιτεκτονική διακόσμηση των δημόσιων κτιρίων, η οποία αποτυπώνει μύθους για το κοινό, και από την επιδεικτική ρητορική της αυτοκρατορικής περιόδου, όπου οι πανηγυρικοί για επίσημες εκδηλώσεις περιλαμβάνουν μια μυθική αφήγηση που συνδέει το παρόν με το παρελθόν. Και η μυθολογική τραγωδία εξασκεί επιρροή σε κάποιο βαθμό, διαφορετικά οι αυτοκράτορες δεν θα έπαιρναν περιοριστικά μέτρα εναντίον των τραγικών ποιητών.

Οι αρχαίοι ορισμοί. Έως τον 5^ο αι. στην ελληνική γλώσσα δεν υπάρχει όρος για τον μύθο: πρόκειται για μια ‘αφήγηση’ (λόγος) και δεν διακρίνεται ως μια ιδιαίτερη κατηγορία αφήγησης. Η χρήση του όρου ‘μύθος’ με την αρνητική σημασία της αναξιόπιστης αφήγησης που δεν τεκμηριώνεται λογικά έχει σοφιστική προέλευση.

Η διαφοροποίηση αρχίζει με τον Ηρόδοτο, για τον οποίο οι μύθοι δεν αποτελούν ιστορίες θεών και ηρώων αλλά απίθανες ιστορίες όπως η εξήγηση των πλημμυρών του Νείλου (2,23). Ο Θουκυδίδης προσεγγίζει περισσότερο τη σύγχρονη έννοια του μύθου θεωρώντας το *μυθῶδες* (1,22,4) μια αναξιόπιστη παραδοσιακή αφήγηση που δεν ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της λογικής. Για τον Πλάτωνα, τέλος, ο *μύθος* ως αναπόδευκτη και παράλογη αφήγηση αποτελεί τον αντίποδα του τεκμηριωμένου ορθού λόγου στην κατηγορία αυτήν ανήκουν οι μύθοι με τη σύγχρονη έννοια. Ωστόσο ο Πλάτων ορίζει τον μύθο με κριτήριο όχι το συγκεκριμένο περιεχόμενο αλλά την ορθολογικότητα της αφήγησης, η οποία όμως μπορεί να χαρακτηρίζεται και από μια συγκεκριμένη θεματολογία όπως οι ιστορίες θεών και ανθρώπων. Η μεταγενέστερη ρητορική θεωρία υιοθέτησε έναν περιγραφικό ορισμό στη θέση του αρνητικού ορισμού που επικράτησε: στη ρητορική ταξινόμηση των κεμένων ο *μύθος* ή το *μυθῶδες* (*fabula, fabulosum*) είναι μια καθαρά πλαστή, απίθανη ποιητική ετινότητα, δηλαδή, όσον αφορά το περιεχόμενο, πρόκειται κυρίως για τους μύθους των θεών και σπανιότερα των ηρώων. Έτσι για τον αρχαίο τρόπο σκέψης επώνυμος συγγραφέας και παραδοσιακή αφήγηση δεν είναι ασυμβίβαστες έννοιες (πρβλ. Οράτ. *Ars* 119-130).

3.1.3 Λειτουργίες του μύθου. Κύρια λειτουργία του μύθου από την ομηρική εποχή ήταν η ψυχαγωγία: η ιστορία του Δημόδοκου για την Αφροδίτη, τον Άρη και τον Ήφαιστο λαμπρύνει το γέυμα και τέρπει τον Οδυσσέα (*τέρπειτ’ ἐνὶ φρεσὶν ἦσιν*, 9,368).

Αντίθετα με την παραδοσιακή αφήγηση, η ψυχαγωγική αφήγηση δεν έχει δεσμευτικό χαρακτήρα. Ο (παραδοσιακός) μύθος διακρίνεται συνήθως από το (ψυχαγωγικό) έπος ως το υλικό από το οποίο δημιουργήθηκε το έπος (και κατόπιν η χορική ποίηση και η τραγωδία). Ωστόσο οι μύθοι ως παραδοσιακές αφηγήσεις *εμφανίζονται μόνο γλωσσικά: υπάρχει βέβαια αφηγημένο μυθολογικό υλικό* (δηλ. μοτίβα και υποθέσεις μύθων), αλλά αναδύεται μόνο όταν ενεργοποιείται γλωσσικά (ή σε ορισμένες περιπτώσεις εικαστικά). Είναι επομένως αδύνατη η διάκριση μεταξύ μύθου και έπους (χορικού άσματος ή τραγωδίας), όπως και η διάκριση μεταξύ δεσμευτικής και ψυχαγωγικής αφήγησης.

Η σύγχρονη έρευνα θεωρεί τους μύθους αφηγήσεις που ερμηνεύουν το παρόν μέσω της αφήγησης του παρελθόντος, δηλ. ‘δικαιολογούν την ιδιαιτερότητα’ και ‘νομιμοποιούν τις ιδιομορφίες’ του παρόντος. Αυτή η διπλή λειτουργία του μύθου εξηγεί τους περισσότερους αρχαίους μύθους και διαφωτίζει καλύτερα την (ήδη αρχαία) διάκριση μεταξύ μύθου και ιστορίας.

Ο παραπάνω λειτουργικός ορισμός ανάγεται στον χαρακτηρισμό συγκεκριμένων μύθων ως ‘charter myths’ από τον Malinowski, αλλά επιτρέπει μια πληρέστερη περιγραφή τους. – B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York 1926).

3.1.4 Κατηγορίες μύθων. Η διπλή λειτουργική ερμηνεία των μύθων επιβεβαιώνεται όταν εφαρμοστεί σε μια απλή διαίρεση των μύθων σε θεογονικούς και κοσμογονικούς μύθους, γενεαλογίες ηρώων και αιτιολογικούς μύθους.

Οι κοσμογονικοί και θεογονικοί μύθοι εξηγούν τη δημιουργία του σύμπαντος και τη γέννηση των θεών: κεντρικής σημασίας έργο για την ελληνική λογοτεχνία είναι η *Θεογονία* του Ησίοδου. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο ο Όμηρος και ο

Ησίοδος δημιούργησαν το μυθολογικό υπόβαθρο της ελληνικής θρησκείας, “περιέγραψαν τη γέννηση των θεών (θεογονίην), έδωσαν επωνυμίες στους θεούς (λατρευτικά επίθετα), προσδιόρισαν την σφαίρα δράσης και τις ιδιότητες του καθενός (τιμάς τε και τέχνας) και έδειξαν τη μορφή (εΐδεα) με την οποία εμφανίζονται” (Ηρόδ. 2,53).

Ο Ησίοδος αρχίζει τη διήγησή του με το αρχέγονο Χάος και τις δυο ταυτόχρονα δημιουργούμενες δυνάμεις, τη Γη και τον Έρωτα (τη θεοποιημένη γενετήσια ορμή), κατασκηνάζοντας μια περίπλοκη γενεαλογία που φτάνει έως την τρίτη γενιά των απογόνων του Κρόνου μέσω του Δία και των αδελφών του Ποσειδώνα και Άδη· με την κατατρόπωση των απογόνων της Γης, των Γιγάντων και του Τυφωέα, ο Δίας εγκαθιδρύει την παρούσα τάξη πραγμάτων κατανέμοντας σφαίρες αρμοδιότητας (τιμαί) στους θεούς και γεννώντας με διάφορες θεές τη νέα γενιά θεών και ηρώων. Η ιεραρχία των δυνάμεων είναι κάθε άλλο παρά τυχαία. Το Χάος (το μηδέν), η Γη και ο Έρωτας είναι οι θεμελιώδεις αρχές του σύμπαντος: ο κενός χώρος ως φυσική ουσία του σύμπαντος, η Γη ως φυσικό θεμέλιο και τέλος το ένοστικτο της αναπαραγωγής. Ο ουρανός πάνω από τη Γη, τα βουνά πάνω στη Γη και η θάλασσα κάτω από τη Γη προέρχονται από τη Γη, όπως το σκοτάδι και η νύχτα προέρχονται από το Χάος, ενώ το ουράνιο φως και η ημέρα κατάγονται από το σκοτάδι και τη νύχτα. Οι μυθικές κοσμογονίες και θεογονίες ιεραρχούν τα θεμέλια της εμπειρικής πραγματικότητας, ώστε να γίνονται αντιληπτά με τη νόηση και τη φαντασία. Οι γενεαλογίες που ακολουθούν (με την προσθήκη πολλών αφηρημένων εννοιών) ερμηνεύουν και αξιολογούν το σύμπαν στο σύνολό του. Με την τάξη όμως που επέβαλε ο Δίας η παρούσα δομή του σύμπαντος όχι μόνο εξηγείται, αλλά και νομιμοποιείται: επειδή επιβλήθηκε από τον Δία, η τάξη αυτή δεν μπορεί να μεταβληθεί εύκολα από τους ανθρώπους. Παράλληλα η τάξη θεωρείται αποτέλεσμα των αγώνων του Δία εναντίον των δυνάμεων του Χάους, οι οποίες δεν εξοντώθηκαν, αλλά απλά εξοριστηκαν· η κοσμική τάξη επομένως απειλείται μόνιμα. P. Philipson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod* (Oslo 1936); M.L. West, *Hesiod, Theogony* (Oxford 1966).

Οι μύθοι της ίδρυσης πόλεων είναι από μια άποψη κοσμογονικοί μύθοι σε μικρογραφία· συχνά χρησιμοποιούν κοσμογονικά μοτίβα, κυρίως την κατατρόπωση του Χάους. J. Trumpf, “Stadtgründung und Drachenkampf”, *Hermes* 86 (1958) 129-157.

Γενεαλογίες ηρώων. Σύμφωνα με την αρχαία θρησκευτική αντίληψη οι ήρωες είναι ισχυροί νεκροί στους οποίους αποδίδονται λατρευτικές τιμές λόγω των κατορθωμάτων τους (π.χ. ως ιδρυτών πόλεων, κτίσται), της δύναμης που επιδεικνύουν μετά τον θάνατό τους (π.χ. με την επιστροφή τους στη ζωή) και της βοήθειας που προσφέρουν σε δύσκολες στιγμές (σημαντικοί είναι οι θεραπευτές-ήρωες). Στη μυθολογία οι ήρωες είναι καρποί της ένωσης θεών και θνητών· η εποχή των ηρώων έληξε με τους μεγάλους επικούς πολέμους στην Τροία και την Θήβα. Ιστορικά η κατηγορία των ηρώων περιλάμβανε όντα ποικίλης προέλευσης, όπως πρόων θεότητες (Ελένη) αλλά και θνητούς που απολάμβαναν λατρευτικές τιμές (οι μεταγενέστεροι Έλληνες θεωρούσαν τους ήρωες ανώτερους από τους ανθρώπους και κατώτερους από τους δαίμονες)· πολλοί ήρωες φαίνεται ότι προήλθαν από μυητικές λατρείες (Αχιλλέας).

L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921)· A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1958)· Emily Kearns, *The Heroes of Attica* (London 1989)· J. Larson, *Greek Heroine Cults* (Madison 1995).

Οι ηρωικοί μύθοι συχνά έχουν τοπικό χαρακτήρα και αιτιολογούν τοπικές λατρείες ή καταγράφουν το τοπικό παρελθόν. Σε πανελλήνιο επίπεδο λατρευό-

νται μόνο ορισμένοι ήρωες (ο Ηρακλής, αργότερα ο Ασκληπιός). Με το έπος οι ήρωες αυτοί αποκόπηκαν από τις τοπικές τους ρίζες, και η πανελλήνια φήμη τους οδήγησε στην ίδρυση νέων λατρειών (όπως του Αχιλλέα στη Σπάρτη, στην Ήλιδα, στον Τάραντα, στις Ερυθρές, στη νότια Ρωσία κλπ.). Στην αρχαϊκή εποχή οι τοπικές γενεαλογίες ηρώων συμπλέκονται και συστηματοποιούνται: οι *'Hoiai* ('κατάλογοι') που συνδέθηκαν με τη Θεογονία στο κορpus της ησιόδειαςποίησης περιλαμβάνουν το μεγαλύτερο τμήμα της ελληνικής ηρωικής μυθολογίας ξεκινώντας κάθε φορά από την ένωση μιας ηρωίδας με έναν θεό.

Ο κατάλογος αυτός (που πιθανότατα συντάχτηκε μετά τα μέσα του 6^{ου} αι.) ξεκινά από το πρώτο-πλαστο ζευγάρι του Δευκαλιώνα και της Πύρρας, οι οποίοι σώθηκαν από τον κατακλισμό, και φτάνει έως τους απογόνους των μαχητών του Τρωικού Πολέμου· η σύνδεση των τοπικών μυθολογιών δεν γίνεται πάντα με ομαλό τρόπο. Οι επιμέρους μυθικές αφηγήσεις εντάσσονται στο πλαίσιο της γενεαλογίας. Οι σύνθετες αυτές γενεαλογίες συνεχίζουν τη Θεογονία καλύπτοντας το κενό ανάμεσα στην εδραίωση της κυριαρχίας του Δία και στο τέλος του Τρωικού Πολέμου (σύμφωνα με το κείμενο που είχε στη διάθεσή του ο Πανσανίας) και η *ερμηνεία των περιπλοκών σχέσεων που συνέδεαν τις ελληνικές πόλεις μεταξύ τους*. Ξεκινώντας πάντα με έναν θεό (κυρίως τον Δία) οι γενεαλογίες θεμελιώνουν την κυριαρχία και την ανωτερότητα συγκεκριμένων αριστοκρατικών γενών: η καταγωγή των Σπαρτιατών βασιλέων ανάγεται χωρίς διακοπή στον Ηρακλή, τον γιο του Δία (Ηρόδ. 7,204)· είναι χαρακτηριστικό ότι οι Ρωμαίοι Ιούλιο πίστευαν ότι κατάγονται από τον Αινεία, τον γιο της Αφροδίτης. Επειδή στους ήρωες ανήκουν και οι επώνυμοι προστάτες πόλεων και περιοχών, οι *'Hoiai* συστηματοποιούν και τη γεωγραφία της αρχαϊκής Ελλάδας (όπως και των γειτονικών λαών) καθιστώντας την κατανοητή ως ένα ιστορικά διαμορφωμένο πλέγμα σχέσεων. M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins* (Oxford 1985).

Τον σκοπό της εξήγησης και θεμελίωσης εξυπηρετούν κυρίως οι *αιτιολογικοί* μύθοι (το μόνο είδος μύθων που συνέχισε να καλλιεργείται έως την αυτοκρατορική εποχή). Μύθοι αυτού του είδους έχουν κυρίως τοπικό χαρακτήρα και για τον λόγο αυτόν δεν εντάσσονται στους μεγάλους μυθικούς κύκλους· αιτιολογικούς μύθους αφηγούνται ποιητές (Πίνδαρος, Ευριπίδης) και κυρίως συγγραφείς τοπικής ιστορίας όπως και συγγραφείς που δανείζονται από αυτούς για τις συλλογές τους (Πλούταρχος, Πανσανίας). Οι αιτιολογικοί μύθοι συνήθως συνδέονται με λατρείες και εξηγούν τις ιδιαιτερότητές τους, λόγος για τον οποίο ευνοήθηκαν ιδιαίτερα από τη θεωρία του 'μύθου και της τελετουργίας' ("Myth and Ritual") (βλ. παρακάτω).

Στους αιτιολογικούς μύθους το χρονολογικό πλαίσιο προσδιορίζεται με σαφήνεια. Προϋπόθεση για τον συσχετισμό των τοπικών λατρειών της Αρτέμιδος στις Αλές Αραφηνίδες και στη Βραυρώνα με τη λατρεία της θεάς στους Ταύρους από τον Ευριπίδη στο τέλος της *'Ιφιγενείας τής εν Ταύροις* είναι οι γεωγραφικές γνώσεις τουλάχιστον του τέλους του 7^{ου} αι.: ο Μακρόβιος (*Sat.* 1,7,22) εξηγεί (ακολουθώντας τον Βάρρωνα) το έμβολο του πλοίου και την εικόνα του Ιανού στον παλιό ασσάριο με μια αναφορά στον μυθικό βασιλιά Ιανό, ερμηνεία που προϋποθέτει την απεικόνιση ελληνιστικών βασιλέων σε νομίσματα. Η αιτιολογική αξία του μύθου παραμένει αμετάβλητη. Οι αιτιολογικοί μύθοι δεν αναφέρονται μόνο σε θεούς ή ήρωες· μυθικό υλικό προσφέρουν και ιστορικά γεγονότα (π.χ. μεγάλοι πόλεμοι του παρελθόντος, όπως οι μεσσηνιακοί πόλεμοι στους Σπαρτιάτες). Ιδιαίτερα σημαντική είναι η νομιμοποίηση των θεσμών του παρόντος μέσω αναφορών στο παρελθόν. Τα όρια ανάμεσα στην ιστορία της εποχής των ηρώων και των μεταγενέστερων εποχών είναι δεδομένα αλλά και ελαστικά. Η μόνη σημαντική διάκριση μεταξύ των δύο περιόδων γίνεται με βάση την εγκυρότητα

της παράδοσης (βλ. Πλούτ. *Θησ.* 1).

Η σχέση μεταξύ μύθου και τελετουργίας κατείχε πάντα σημαντική θέση στην έρευνα και εξελίχθηκε σε αυτόνομη θεωρία του μύθου υπερβαίνοντας τον ρόλο της ευκαιριακής αιτιολογίας.

Οι μεγάλες ομοιότητες μεταξύ μύθου και τελετουργίας επισημάνθηκαν ήδη από τον Chr. G. Heyne, ο οποίος όμως τις απέδωσε σε ένα κοινό ψυχικό υπόβαθρο. 'Ο μύθος και η τελετουργία' ως θεωρία της προέλευσης του μύθου οφείλεται τους 'άνθρωπολόγους του Cambridge' (William Robertson Smith, Jane Ellen Harrison, Sir James Frazer), αν και παρόμοια επιχειρήματα είχαν προβάλλει και Γερμανοί ερευνητές στην παράδοση του Jakob Grimm (Wilhelm Mannhardt, Hermann Usener): σύμφωνα με τη θεωρία αυτήν οι τελετουργίες είναι πανάρχαιες θρησκευτικές σταθερές που μεταβάλλονται ελάχιστα και εξηγούνται κάθε φορά εκ νέου μέσω των μύθων. Ορισμένοι μύθοι αποκόπηκαν από το τελετουργικό πλαίσιο της δημιουργίας τους και απετέλεσαν ανεξάρτητο αφηγηματικό υλικό σύμφωνα με την ακραία μορφή της θεωρίας κάθε μύθος ανάγεται σε μια τελετουργία, ακόμη και όταν δεν εντάσσεται (πλέον) σε ένα τελετουργικό πλαίσιο, κάτι που δεν ισχύει για μεγάλο αριθμό μύθων της ελληνικής λογοτεχνίας, πολλοί από τους οποίους είναι δάνεια από την Εγγύς Ανατολή και δεν σχετίζονται με τελετουργίες. Η θεωρία επομένως χάνει την εξηγητική αξία της και καταλήγει εν μέρει σε ένα παιχνίδι υποθέσεων για μακρινές σχέσεις καταγωγής.

Οι σχέσεις μεταξύ μύθου και τελετουργίας παραμένουν ωστόσο αδιαμφισβήτητες: οι αιτιολογικοί μύθοι συχνά εξηγούν τελετουργίες, και πολλοί μύθοι που δεν σχετίζονται ρητά με τελετουργίες έχουν συχνά παρόμοια δομή. Επιπλέον οποιοδήποτε μύθος δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την εξήγηση οποιωνδήποτε τελετουργιών, αλλά η δομή τους πρέπει να ταυτίζεται. Σε πολλούς μύθους εμφανίζεται κυρίως η δομή των μυητικών τελετουργιών.

Ως εξήγηση αυτής της δομικής ομοιότητας ο W. Burkert πρότεινε ότι μύθος και τελετουργία αναπτύχθηκαν ανεξάρτητα από ηθολογικές διδασκαλίες, υπόθεση που μπορεί να εξηγήσει και την παγκόσμια διάδοση ορισμένων αφηγηματικών δομών συχνών και στα σημερινά παραλογοτεχνικά είδη. Αιτιολογικοί μύθοι (που αυτονομήθηκαν μόλις στην ιστορική εποχή) πρέπει οπωσδήποτε να ανήκαν τουλάχιστον στις τελετές μύησης, στις περιπτώσεις εκείνες που η δομή των μύθων παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά μοτίβα των τελετών αυτών (νεαρή ηλικία του πρωταγωνιστή, ιδιαίτερη ενδυσία ή κόμωση που συνδέεται με την τελετή μύησης), όπως π.χ. συμβαίνει με μεγάλο μέρος των μύθων του *Θησεία* και του *Αχιλλεία*.

Πολύπλοκη (και λιγότερο συστηματικά διερευνημένη) είναι η ακριβής σχέση τελετουργίας (ως προς εξήγηση αντικειμένου) και μύθου (ως εξηγητικού εργαλείου). Η αιτιολογία δεν εξηγεί ποτέ την τελετή στο σύνολο της, αλλά επικεντρώνεται πάντα στις εντυπωσιακές λεπτομέρειες. Ο μύθος της απάτης του Προμηθέα κατά την προσφορά της θυσίας δεν αιτιολογεί τη θυσία ζώων γενικά αλλά μόνο την πρακτική της καύσης των άχρηστων τμημάτων του ζώου για τους θεούς, ενώ οι άνθρωποι καταναλώνουν το πολύτιμο κρέας. Στον μύθο υπάρχουν επίσης συχνά συμβολικές γενικεύσεις, οι οποίες αποτελούν χαρακτηριστικό και των τελετουργιών. Ένας τελετουργικός τραυματισμός μπορεί να παρουσιάζεται στον μύθο ως ανθρωποθυσία: οι μύθοι αντανakλούν το πνεύμα και τον γενικό χαρακτήρα των τελετών, με αποτέλεσμα να είναι αδύνατη η ανασύνθεση μιας χαμένης τελετής από έναν αιτιολογικό μύθο.

Για τους ανθρωπολόγους του Cambridge βλ. παραπάνω. Σημαντική εισαγωγή στον τρόπο σκέψης

τους: Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge ²1908, ¹1903, ανατύπωση 1922 κ.ε.). – W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley - Los Angeles 1979). – Μύηση και Θησείας: H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique* (Lille 1939). A. Brelich, *Paides e parthenoi* (Roma 1969). C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique* (Lausanne 1990).

4 Το εορτολόγιο

4.1 Γενικά

Οι γιορτές αποτελούν τη σημαντικότερη έκφραση της θρησκείας της πόλης και συνδέουν τους μύθους με τις τελετές. Η λειτουργία τους είναι πολύπλευρη. Από τη μια πλευρά οι γιορτές είναι μέσα αυτοπροσδιορισμού: οι Αθηναίοι αυτοπροσδιορίζονται μέσω των Παναθηναίων, οι Ίωνες μέσω των Απατουρίων, οι Έλληνες μέσω των Ολυμπίων κλπ. Επιπλέον, οι γιορτές υποδιαιρούν και μάλιστα δομούν τον χρόνο, την ανθρώπινη ζωή, το έτος και τον μήνα. Ορισμένες γιορτές ή ρόλοι στο πλαίσιο γιορτών σχετίζονται με την ανθρώπινη ζωή, ενώ άλλες κατηγορίες γιορτών ανήκουν σε ορισμένες εποχές του έτους, η αρχή και το τέλος του οποίου γιορτάζονται τελετουργικά· άλλες κατηγορίες γιορτών ανήκουν σε συγκεκριμένες ημέρες του μήνα (η πανσέληνος αποτελεί μια σημαντική τομή του μήνα: πριν από την πανσέληνο γιορτάζονται εύθυμες γιορτές, ενώ μετά γιορτές μάλλον θλιβερές). Οι γιορτές, τέλος, συμβάλλουν στη διαμόρφωση της εικόνας μιας θεότητας: η γιορτή περιλαμβάνει την αναπαράσταση συγκεκριμένων μύθων, και οι τελετές με την ιδιαιτερότητά τους (π.χ. ως προς την επιλογή του θυσιαζόμενου ζώου ή των συμμετεχόντων) συμβάλλουν στη διαμόρφωση της εικόνας της θεότητας. Ωστόσο, οι σχέσεις μεταξύ γιορτής και θεότητας δεν είναι πάντα άμεσες και μονοδιάστατες: τα ονόματα των γιορτών προέρχονται τόσο από χαρακτηριστικές τελετές (*Πλυντήρια*, *Θαργήλια*, *Σκίρα*) όσο και από ονόματα θεοτήτων, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις ακόμη και οι αρχαίες πηγές δεν γνωρίζουν την τιμώμενη θεότητα μιας γιορτής (τα αττικά Σκίρα τιμούσαν τη Δήμητρα ή την Αθηνά). Ακόμη και όταν το όνομα της γιορτής αναφέρεται σε μια θεότητα, η θεότητα αυτή δεν ήταν συνήθως ο μόνος αποδέκτης των θυσιών.

Οι επιμέρους γιορτές της πόλης είναι αδύνατο να εξεταστούν χωριστά· οι γιορτές αυτές σχετίζονται μεταξύ τους και οργανώνουν τον χρόνο μέσω αμοιβαίων σχέσεων και αντιθέσεων· σημαντικό ρόλο παίζουν οι επαναλήψεις ('τελετουργικός πλεονασμός'). Έτσι οι τέσσερις αττικές γιορτές του Διόνυσου στη διάρκεια των χειμερινών μηνών (Ποσιδεών: Κατ' αγρούς Διονύσια, Γαμηλιών: Λήναια, Ανθεστηριών: Ανθεστηρία, Ελαφβολιών: εν άσπει Διονύσια) αποτελούν έναν κύκλο όπως και οι αττικές γιορτές του νέου έτους που γιορτάζονταν στους μήνες Θαργήλιωνα, Σκιροφοριώνα και Εκατομβαιώνα (βλ. παρακάτω).

4.2 Μέτρηση του χρόνου

Για τους Έλληνες και τους Ρωμαίους η βασική μονάδα μέτρησης του χρόνου είναι το ηλιακό έτος. Η

αρίθμηση των ετών γίνεται σύμφωνα με επώνυμους κρατικούς λειτουργούς. Το ηλιακό έτος διαιρείται σε σεληνιακούς μήνες που αντίθετα με το ρωμαϊκό και το σύγχρονο ημερολόγιο τηρούνται αυστηρά αρχίζοντας με τη νέα σελήνη (νεομηνία) και τελειώνοντας με την πανσέληνο. Η αρίθμηση των ημερών διαφέρει από τόπο σε τόπο: σημεία αναφοράς αποτελούν συχνά οι φάσεις της σελήνης (πρβλ. Οδ. 14, 162), ενώ υπάρχει και μια υποδιαίρεση των ημερών του μήνα σε τρεις δεκάδες ή η απλή αρίθμηση τους.

Ο σεληνιακός μήνας έχει είτε 29 είτε 30 μέρες και έτσι κατά μέσο όρο στη διάρκεια του έτους έχει 29,6 μέρες. Η διαφορά ανάμεσα στη διάρκεια 12 σεληνιακών μηνών (354 μέρες) και ενός ηλιακού έτους (365 μέρες) καλύπτεται με την παρεμβολή ενός εμβόλιμου μήνα από υπολογισμούς προκύπτει ότι ο μήνας έπρεπε να παρεμβάλλεται κάθε τέσσερα χρόνια. Η άποψη του Μ.Ρ. Nilsson ότι η οκταετηρίδα και όχι η τριετηρίδα είναι το παλιότερο σύστημα παρεμβολής δεν έχει αποδειχτεί.

Τα περισσότερα ονόματα μηνών προέρχονται από τα ονόματα σημαντικών γιορτών (τα ονόματα αυτά, όπως και το ημερολόγιο, ποικίλλουν από πόλη σε πόλη, ενώ ο σχηματισμός τους προσδιορίζεται από την τοπική διάλεκτο): ο ιωνικός μήνας Ανθεστηριών ονομάζεται από τα Ανθεστήρια, ο δωρικός και αιολικός Αργιάνιος από τα Αργιώνα κλπ. Τα ονόματα μηνών που απηχούν ονόματα θεών (Ποσειδεών στην Αθήνα, Απελλαιός στην Μακεδονία) δεν προέρχονται από τα ονόματα των θεών αυτών αλλά από τα ονόματα γιορτών (Ποσειδεα, Απέλλαι). Συγγενείς πόλεις έχουν παρόμοια ονόματα μηνών: στις ελληνικές αποικίες η καταγωγή των αποίκων συχνά γίνεται φανερή από τα ονόματα των μηνών. Η διάδοση ονομάτων που χρησιμοποιούνταν από ορισμένα φύλα οφείλεται στον αποικισμό: ήδη ο Ηρόδοτος (1,147) χαρακτηρίζει τα Απατούρια ως πανιώνια γιορτή (πανιώνιος ήταν και ο μήνας Απατουριών). Τα κείμενα της Γραμμικής Β δείχνουν ότι τα ονόματα των μηνών που προέρχονται από ονόματα γιορτών και λήγουν σε -ιών υπήρχαν ήδη στη μυκηναϊκή εποχή, γεγονός που αποτελεί σημαντική ένδειξη θρησκευτικής συνέχειας.

Την αρχαιότητα του συστήματος αποδεικνύει επίσης το γεγονός ότι τα ονόματα ορισμένων μηνών προέρχονται από γιορτές που δεν υπήρχαν πλέον στην ιστορική εποχή (τα Μαμμακτηρία που γιορτάζονταν στον αττικό-ιωνικό μήνα Μαμμακτηριώνα προς τιμήν του θεού της καταγιδας Διός Μαμμακτηρίου δεν ήταν σημαντική γιορτή στη Φώκεια, όπου ο μήνας λέγεται *Μαμμακτήρ*, η σχέση με το όνομα της γιορτής έχει εξαφανιστεί τελείως).

Κάθε πόλη καθόριζε και την αρχή του έτους: αν και τα ονόματα των μηνών ανάγονται στην εποχή του χαλκού, τα σωζόμενα ημερολόγια προέρχονται από τη μεταμυκηναϊκή εποχή: όπως και οι άλλοι θεσμοί της πόλης, τα ημερολόγια διαμορφώθηκαν στην πρώιμη αρχαϊκή εποχή.

M.P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* (Lund 1963): J. Sarkady, "A Problem in the History of the Greek Calendar: The Date of The Origin of the Months' Names", *ACD* 21 (1985) 3-17: Catherine Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (Heidelberg 1997).

4.3 Κατηγορίες ελληνικών γιορτών

4.3.1 Τυπολογία. Τα ονόματα των μηνών προέρχονται από τις κοινές γιορτές όλης της πόλης. Παράλληλα διάφορες υποδιαιρέσεις της πόλης (φρατρίες, γένη, γεωγραφικές υποδιαιρέσεις όπως τα χωριά, *κῶμαι* ή, στην Αθήνα, οι

δήμοι) έχουν τις δικές τους γιορτές· ωστόσο, οι ομάδες αυτές αντιπροσωπεύονται και στις μεγάλες γιορτές της πόλης ή τις γιορτάζουν σε τοπικά ιερά.

Η ποικιλία των γιορτών στους αττικούς δήμους φαίνεται από τα ημερολόγια των θυσιών που προέρχονται κυρίως από την εποχή αμέσως μετά την αναμόρφωση του αθηναϊκού ημερολογίου των θυσιών από τον Νικόμαχο (τέλος του 5^{ου} αι.). Το ημερολόγιο του δήμου Ερχιάς (*LSCG* 18) μαρτυρεί έντονη θρησκευτική δραστηριότητα: γιορτή με θυσία απουσιάζει μόνο από έναν μήνα (τον Μαμακτηριώνα).

Υπάρχουν επίσης γιορτές οι οποίες περιλαμβάνουν θυσίες, πολύ συχνά και αγώνες, και ξεπερνούν τα όρια της πόλης: ομοσπονδίες πόλεων οργανώνουν κοινές γιορτές των μελών τους· από τις αρχές του 8^{ου} αι. γιορταζόταν η πανελλήνια γιορτή του Ολύμπιου Δία στην Πίσσα (Ολυμπία) της Ηλείας (ο κατάλογος των νικητών στο αγώνισμα του δρόμου αρχίζει από το 776 π.Χ.).

Αυστηρή κατηγοριοποίηση των γιορτών δεν υπάρχει ούτε στην αρχαιότητα ούτε σήμερα· ανάλογα με τον χαρακτήρα τους οι γιορτές κατατάσσονται σε ορισμένες μεγάλες κατηγορίες που οπωσδήποτε επικαλύπτονται:

(1) Στις γιορτές της πόλης οι οποίες περιλαμβάνουν την προσφορά θυσίας προβάλλεται θετικά η πολιτική κοινότητα. Κέντρο της γιορτής είναι η θυσία στην πολιούχο θεότητα, συνήθως ύστερα από μεγάλη πομπή σε όλη την πόλη και πριν από το κοινό γεύμα με το κρέας της θυσίας, εκδηλώσεις που σχεδόν πάντα συνοδεύονται από αθλητικούς αγώνες. Σημαντικό τμήμα της γιορτής αποτελεί ιστορικά η αυτοπροβολή των νέων πολιτών κάθε έτους, η οποία έχει ομοιότητες (από φαινομενολογική άποψη) με την εθνολογική κατηγορία της ‘μεγάλης γιορτής’. Αυτό το είδος γιορτής ήταν σημαντικό ήδη στην αρχαϊκή και κλασική εποχή, αλλά στην ελληνιστική εποχή αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία για την αυτοπροβολή της πόλης και των πολιτών.

V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (Bari 1959)· A. Chaniotis, “Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik”, στο: M. Wörle - P. Zanker (εκδ.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus* (München 1995) 147-172.

(2) Οι διάφορες μορφές της γιορτής ‘κατάλυσης’: στις διονυσιακές γιορτές η είσοδος του θεού και των εκστατικών ακολούθων του (Σατύρων, Μαινάδων) ανατρέπει και αντιστρέφει τις δομές της πόλης· η ανατροπή αυτή φαίνεται χαρακτηριστικά στην παρουσία των νεκρών (Ανθεστήρια), στον συλλογικό προβληματισμό για την ανθρωπίνη κατάσταση σε τελετουργικό πλαίσιο (τραγωδία) και στην επίδειξη της σεξουαλικότητας (φαλλοφορία). Στην παραλλαγή των Σατουρναλίων (ιδιαίτερα σημαντική για τον εορτασμό του νέου έτους) η ανατροπή και κατάλυση της ισχύουσας τάξης παριστάνεται με τρόπο κωμικό.

Nilsson (1906) 35-40· για την ανθρωπολογική διάσταση βλ. V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Antistructure* (Ithaca-London 1969).

(3) Οι γιορτές καθαρμού: μια μορφή της γιορτής αυτού του τύπου περιλαμβάνει τη γύμνωση του λατρευτικού αγάλματος, τον καθαρισμό του και τη νέα περιβολή του, διαδικασία με την οποία επιτυγχάνεται ο καθαρμός και η αναγέν-

ση (*Πλυντήρια*): άλλη, πολύ ριζοσπαστικότερη, μορφή της γιορτής είναι η τελετή του *φαρμακοῦ* (βλ. παραπάνω), στην οποία τα μιάσματα μιας κοινότητας φορτώνονται σε έναν παρία και απομακρύνονται μαζί του από την κοινότητα (*Θαργήλια*).

(4) Στις γιορτές ανανέωσης, η ανανέωση της τάξης συμβολίζεται με την είσοδο νέας φωτιάς στην κοινότητα (με λαμπαδηδρομία ή με μεταφορά από ένα ιερό κέντρο όπως η Δήλος ή οι Δελφοί): γιορτές αυτού του είδους αποτελούν μέρος του εορτολογίου του νέου έτους.

(5) Η αποκλειστικά γυναικεία γιορτή περιλαμβάνει μια ολόκληρη σειρά συμβόλων αντιστροφής, αλλά αποσκοπεί πάντα στη γονιμότητα, τόσο των ανθρώπων και των ζώων όσο και των αγρών.

Τα Θεσμοφόρια είναι πανελλήνια γιορτή, αν και σπάνια έδωσαν το όνομα ενός μήνα (Θεσμοφόριος, στην Κρήτη). Πάντα συμμετείχαν μόνο (παντρεμένες) γυναίκες, στην Αθήνα οι επιφανείς δέσποινες που σε άλλες περιπτώσεις δεν εμφανίζονταν σχεδόν ποτέ δημόσια. Η αντιστροφή συμβολίζεται ήδη από την απόλυτη κυριαρχία των γυναικών. Άλλες τελετές αντιστροφής έχουν πιο συγκεκριμένο χαρακτήρα: εγκαταλείποντας προσωρινά τον πολιτισμό της πόλης, οι γυναίκες μένουν σε σκηνές και κοιμούνται σε πρόχειρα στρώματα (*στιβάδες*): οι τελετές περιλαμβάνουν νηστεία και σεξουαλικό συμβολισμό. Στην Αθήνα θυσιάζεται ένα χοιρίδιο (ευχαριστήρια θυσία, *χαριστήριον*), το οποίο δεν καίγεται ούτε τρώγεται, αλλά θάβεται: αλλού δεν χρησιμοποιούσαν φωτιά στην προετοιμασία του κρέατος: παντού υπήρχε η άποψη ότι στα Θεσμοφόρια οι γυναίκες αναπαριστούν μια παλαιότερη πολιτιστική βαθμίδα (*τὸν ἀρχαίον δῖον*). Η γιορτή αναιρεί το παρόν, αναπαριστά το παρελθόν πριν από την εμφάνιση του πολιτισμού και οδηγεί από το αρχικό αυτό σημείο πάλι στο παρόν.

Οι τελετές των Θεσμοφοριών έχουν έναν σαφή διπλό σκοπό, την ενίσχυση της γεωργικής παραγωγής και της γονιμότητας των γυναικών. Πώς σχετίζονται αυτοί οι δυο στόχοι μεταξύ τους; Η εξελικτική θεωρία (Mannhardt, Frazer, Nilsson) τόνιζε την αγροτική παραγωγή προβάλλοντας τη γονιμότητα των δημητριακών ως σκοπό της τελετής: η ανθρώπινη γονιμότητα αντιμετωπιζόταν μόνο ως μεταφορικό μέσο ενίσχυσης της αγροτικής παραγωγής. Νεότερες εμνημίες (στην παράδοση του κοινωνιολόγου Émile Durkheim) θεωρούν απλή μεταφορά την αγροτική παραγωγικότητα και τονίζουν την κοινωνική σημασία της επιβίωσης της κοινότητας (μέσω της εξασφάλισης υγιών απογόνων). Η αμερόληπτη ματιά διαπιστώνει τη διαπλοκή των δυο επιπέδων: στην τελετή προβάλλεται η κοινωνική διάσταση (στην Αθήνα η κύρια ημέρα της γιορτής ονομάζεται Καλλιγένεια), αλλά η γιορτή, όπου η ημερομηνία της είναι γνωστή, γιορταζόταν στην περίοδο της σποράς. Από την πλευρά της η Δήμητρα συνδέεται με τα δημητριακά αλλά και με την κοινωνική αποδοχή των νεαρών γυναικών ως μελλοντικών μητέρων: η βιολογική επιβίωση της κοινότητας και η εξασφάλιση των αποθεμάτων τροφής είναι αλληλένδετες. – H.S. Versnel, "The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria" στο: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Leiden 1993) 228-288.

(6) Στις γιορτές των γενών, στις οποίες ο πληθυσμός χωρίζεται σε ομάδες με βάση τους δεσμούς αίματος, κύρια θέση κατέχει η επιβίωση του κράτους μέσω της εισαγωγής νέων μελών στο γένος (μύηση).

Ένα παράδειγμα τέτοιας γιορτής είναι η πανιώνια γιορτή των Απατουριών (στην Αθήνα γιορταζόταν σε τρεις ημέρες, στο τελευταίο τρίτο του Πυανομώνα), μια γιορτή των φρατριών που θεωρούνταν 'αδελφότητες' (ο όρος *φρατρία* σχετίζεται με το λατ. *frater*), αν και στην πραγματικότητα δεν αποτελούνταν από συγγενείς εξ αίματος: το όνομα της γιορτής αντανακλά την παλιά αντίληψη ότι η *ά-πατορ-ία* (*sm-pator-ja) είναι μια ομάδα που κατάγεται από κοινούς πατέρες ή προγόνους. Οι τρεις ημέρες της αποκλειστικά αντρικής γιορτής των Απατουριών αντιστοιχούν στις τρεις ημέρες της αποκλειστικά γυναικείας γιορτής των Θεσμοφοριών. Σημαντική θέση κατέχουν όχι νηστείες αλ-