

ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Τμήμα Αρχειονομίας, Βιβλιοθηκονομίας & Μουσειολογίας

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**Ο ρόλος της θρησκείας στον οικογενειακό βίο στην αρχαία Αθήνα:
πηγές, τεκμήρια και μαρτυρίες**

Εκπόνηση - Συγγραφή: Ζουπάνος Ιωάννης
Επιβλέπουσα: Λεοντιάδου Ευδοκία

ΚΕΡΚΥΡΑ

2019

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	5
1. Η Αρχαία Ελληνική Θρησκεία	6
1.1 Θεολογικά – μυθολογικά στοιχεία	6
1.2 Ηθικά στοιχεία	11
1.3 Ιεροτελεστικά – λατρευτικά στοιχεία	13
1.4 Ιστορία – Προέλευση της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας	16
2. Η θρησκεία στην αρχαία Αθήνα	20
2.1 Η θεά Αθηνά	20
2.2 Θρησκεία και Πόλις	23
3. Πολιτειακή – θρησκευτική οργάνωση στην Αθήνα	27
4. Οικογενειακός βίος και θρησκεία στην Αρχαία Αθήνα	31
4.1 Δομή της οικογένειας	31
4.2 Ο ρόλος των γυναικών στην θρησκεία	32
4.3 Η λατρεία των προγόνων ως θρησκευτική παράδοση	43
4.4 Παιδιά και Δούλοι	50
4.5 Οικιακές θρησκευτικές τελετές	51
Επίλογος	55
Βιβλιογραφία	57
Παράρτημα	66

Εισαγωγή

Ως «Αρχαία Ελληνική Θρησκεία» νοείται το σύνολο των πεποιθήσεων, των τελετουργικών, των παραδόσεων και της μυθολογίας, οι οποίες συνιστούσαν ένα ενιαίο σύνολο θρησκευτικών πρακτικών και λαϊκής θρησκευτικής παράδοσης, στον ευρύτερο ιστορικό και κοινωνικο-πολιτισμικό χώρο της «Αρχαίας Ελλάδας». Οι θρησκευτικές αυτές πρακτικές των Ελλήνων εκτείνονταν και πέρα από την ηπειρωτική Ελλάδα, στο σύνολο της νησιωτικής Ελλάδας, καθώς και στις ακτές της Ιωνίας στην Μικρά Ασία, καθώς και στην περιοχή της *Μεγάλης Ελλάδας*, στην Σικελία και την Νότια Ιταλία, αλλά και σε μια σειρά Ελληνικών αποικιών, τόσο στην δυτική Μεσόγειο (π.χ. Μασσαλία, Νίκαια), όσο και στην Μαύρη Θάλασσα¹. Κατά την αρχαϊκή και την κλασσική εποχή, η θρησκεία φαίνεται να παίζει ένα σημαντικό ρόλο στην ταυτότητα και την δημόσια ζωή των πόλεων – κρατών, με συγκεκριμένες θεότητες και θρησκευτικές – λατρευτικές συνήθειες να συνδέονται με κάθε πόλη.

Η αρχαϊκή και κλασσική Αθήνα αποτελεί μια χαρακτηριστική τέτοια περίπτωση, όπου η θρησκεία συνδέεται άμεσα με την πόλη ως πολιτεία και κράτος και το χαρακτηριστικό της άμεσης σχέσης της θρησκείας με την πολιτεία και την κοινωνική οργάνωση, με την όποια διχοτόμηση πολιτικής - κράτους και θρησκείας να είναι απύσχα: θρησκεία και πολιτεία ήταν δύο έννοιες αντιληπτές σε άρρηκτη σχέση μεταξύ τους², με την θρησκεία να είναι παρούσα στους θεσμούς και την πολιτειακή οργάνωση της Αθήνας³. Παρ' όλα αυτά, η θρησκεία αυτή δεν αποτελούσε ένα σύνολο ηθικών κανόνων, όπως στην περίπτωση των μονοθεϊστικών θρησκειών, που καθόριζε *ελέω Θεού* την ηθική και την συμπεριφορά των πολιτών ή την λειτουργία της πόλης: η ερμηνεία της θρησκείας υπόκεινταν στους ανθρώπους και –ακόμα περισσότερο– την πολιτεία, η οποία χρησιμοποιούσε τις θεότητες όχι μόνο ως κοινό σημείο αναφοράς, αλλά και ως μια ιδιότυπη προσωποποίηση της πόλης καθεαυτής.

Η παρούσα εργασία έχει ως στόχο την διερεύνηση της σχέσης της θρησκείας με τον οικογενειακό βίο των Αθηναίων, μη εστιάζοντας στην άμεσα ορατή πολιτική και δημόσια διάσταση της θρησκείας, αλλά στην καθημερινότητα και στην σχέσης της θρησκείας με την οικογενειακή δομή, οργάνωση και ηθική των Αθηναίων. Ως εκ

¹ Mikalson, Jon D. *Ancient Greek Religion*. Vol. 9. John Wiley & Sons, 2009, p. 17.

² Evans, Nancy. *Civic rites: Democracy and religion in ancient Athens*. Univ of California Press, 2010.

³ Kindt, Julia. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge University Press, 2012, p. 14.

τούτου, διερευνήθηκε η σχέση της θρησκείας όχι μόνο με τους Αθηναίους πολίτες, που δρούσαν κατά βάση στην δημόσια σφαίρα, αλλά και με τις γυναίκες, που – στερούμενες πολιτικών δικαιωμάτων- δρούσαν στην σφαίρα του ιδιωτικού και οικιακού. Ταυτόχρονα, διερευνούνται μια σειρά από γιορτές, οι οποίες αποτελούσαν βασικό στοιχείο της λατρευτικής παράδοσης των Αθηναίων, καθώς και η σχέση τους με την οικογενειακή δομή και τις οικογενειακές σχέσεις και καταστάσεις, όπως οι γιορτές που ήταν αφιερωμένες σε ζητήματα γονιμότητας ή τεκνογονίας, οι τελετές που είχαν σχέση με τον γάμο ή αυτές που είχαν σχέση με τον θάνατο και την λατρεία των προγόνων.

1. Η Αρχαία Ελληνική Θρησκεία

Αν και οι παραδόσεις και οι πρακτικές της αρχαίας Ελληνικής θρησκείας εμφάνιζαν σημαντικές διαφοροποιήσεις, ανάμεσα στις πόλεις-κράτη και τα βασίλεια του Ελλαδικού χώρου, ώστε να μην είναι εύκολη η κατηγοριοποίησή τους σε μια ενιαία θρησκευτική παράδοση, ωστόσο υπάρχουν μια σειρά από κοινά στοιχεία και ομοιότητες, που μας επιτρέπουν να τις κατανοήσουμε ως μέρος ενός ενιαίου ευρύτερου πολιτισμικού συστήματος⁴. Τα στοιχεία αυτά μπορούν να διαχωριστούν σε θεολογικά – μυθολογικά, στοιχεία ηθικής και ιεροτελεστικά – λατρευτικά στοιχεία⁵.

1.1 Θεολογικά – μυθολογικά στοιχεία

Η αρχαία ελληνική θρησκεία ανήκει στις πολυθεϊστικές θρησκείες που χαρακτήριζαν τα κοινωνικο-πολιτισμικά συστήματα της ευρύτερης περιοχής της μεσογείου, πριν από την εξάπλωση και την καθιέρωση του Χριστιανισμού, με βασικό μυθολογικό στοιχείο την πίστη σε ένα *πάνθεον*, το οποίο –στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας- ιεραρχείται με το *δωδεκάθεο* στην κορυφή του. Οι *Δώδεκα Ολύμπιοι Θεοί* που αποτελούσαν την κορυφή της ιεραρχίας του πάνθεου αυτού ήταν οι: Ζεύς, Ήρα, Ποσειδών, Δήμητρα, Αθηνά, Άρης, Αφροδίτη, Απόλλων,

⁴ Parker, Robert. *On Greek Religion*. Vol. 60. Cornell University Press, 2011, p. 5.

⁵ Mikalson (ό.π.), p. 20

Άρτεμις, Ήφαιστος, Ερμής και Εστία ή –κατά άλλες παραδόσεις- Διόνυσος⁶. Η λατρεία των θεοτήτων αυτών, καθώς και αρκετών άλλων ελασσόνων θεοτήτων και ημίθεων, ήταν στοιχείο του συνόλου του Ελληνικού κόσμου της αρχαιότητας. Οι θεότητες, όμως, χαρακτηρίζονταν με διαφορετικούς επιθετικούς ή/και τοπικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι ανεδείκνυαν διαφορετικές πτυχές της κάθε θεότητας, στοιχείο το οποίο στην σύγχρονη μελέτη του συγκεκριμένου θρησκευτικού συστήματος θεωρείται ότι αποτελεί ένδειξη ενσωμάτωσης τοπικών ή «ξένων» θεοτήτων σε τοπικές θρησκευτικές και λατρευτικές παραδόσεις⁷.

Ως εκ τούτου, ο πολυθεϊσμός αποτελεί ένα από τα βασικά κοινά στοιχεία μεταξύ των θρησκευτικών παραδόσεων του Ελληνικού κόσμου, βασιζόμενο στην πεποιθήση της ύπαρξης πολλών θεών, καθώς και μιας σειράς ελασσόνων θεοτήτων ή όντων με υπερφυσικές ιδιότητες, διαφόρων τύπων, συνιστώντας κατά αυτόν τον τρόπο ένα κοινό σύστημα μυθολογίας.

Ένα δεύτερο στοιχείο αφορά την ιεραρχία των θεών αυτών, με μια από τις θεότητες, τον Δία, να παρουσιάζεται ως ο «πατέρας των θεών και των ανθρώπων» και άρα ως επικεφαλής του Δωδεκάθεου και έχων έλεγχο πάνω στις άλλες θεότητες. Παρ' όλα αυτά, ο Ζεύς, ως επικεφαλής των θεών, δεν παρουσιάζεται ως παντοδύναμος ή ως πανάγαθος, κάτι το οποίο είναι χαρακτηριστικό των μονοθεϊστικών θρησκειών της περιόδου, όπως ο Ζωροαστρισμός ή ο Ιουδαϊσμός. Σε αντίθεση με τις μονοθεϊστικές αυτές θρησκείες⁸, η πολυθεϊστική ελληνική θρησκεία παρουσιάζει τις θεότητες να έχουν έναν «καταμερισμό ευθυνών», με κάθε θεότητα να ασκεί μια κυριαρχία σε συγκεκριμένα στοιχεία της φύσης ή πτυχές της ανθρώπινης ζωής και δραστηριότητας⁹. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Ζευς νοούνταν ως ο θεός του ουρανού, που ελέγχει φυσικά φαινόμενα όπως ο κεραυνός, ο Ποσειδών ως ο θεός της θάλασσας, ο Άδης ως ο θεός που ελέγχει την μεταθανάτια ζωή και τον κάτω κόσμο και ο Ήλιος ή –κατά άλλες παραδόσεις- ο Απόλλων, ο θεός που έλεγχε τον Ήλιο. Άλλες θεότητες ήταν συνδεδεμένες με περισσότερο αόριστες έννοιες, όπως η Αθηνά με την έννοια της σοφίας και η Αφροδίτη με την έννοια της ηδονής και του έρωτα¹⁰.

⁶ Dowden, Ken. "Olympian gods, Olympian pantheon." *A companion to Greek religion* (2007), pp. 41-55.

⁷ Dowden (ό.π.), pp. 54-55.

⁸ Mikalson, 2009, p. 43.

⁹ Burkert, 1985: 2:1:4.

¹⁰ Burkert (ό.π.)

Ένα τρίτο σημαντικό κοινό στοιχείο αφορά την αναπαράσταση των θεοτήτων αυτών. Και πάλι σε αντίθεση με τις μονοθεϊστικές παραδόσεις που προαναφέρθηκαν, η αρχαία ελληνική θρησκεία χαρακτηρίζεται από την αναπαράσταση των θεών με *ανθρώπινη μορφή*, καθώς και την δυνατότητα τους να μεταμορφώνονται σε άλλες μορφές (όπως π.χ. μορφές ζώων ή καιρικών – φυσικών φαινομένων)¹¹. Συνεπώς, ο *ανθρωπομορφισμός* των θεών είναι κοινό στοιχείο στην αρχαία ελληνική θρησκεία, βάσει του οποίου οι θεότητες παρουσιάζονται να έχουν κατά βάση ανθρώπινη μορφή, καθώς και ανθρώπινα χαρακτηριστικά, προσωπικότητα, ελαττώματα κ.ο.κ. Οι θεότητες επικοινωνούν με την ομιλία και τα αισθητηριακά ερεθίσματα, όπως οι άνθρωποι, διακατέχονται από ένστικτα και συναισθήματα (π.χ. ερωτική επιθυμία, θυμός, εκδίκηση) και, γενικότερα, αποτελούν κατ' ουσίαν ανθρώπινες μορφές, στις οποίες αποδίδονται υπερφυσικές ιδιότητες (όπως η αθανασία και ο έλεγχος φυσικών φαινομένων)¹².

Έτσι, αν και οι θεότητες χαρακτηρίζονταν από αθανασία, δεν είχαν τα χαρακτηριστικά της παντοδυναμίας ή της παναγαθίας των μονοθεϊστικών θρησκειών ή ακόμα και της αυθυπαρξίας: η μυθολογία παρείχε μια σειρά παραδόσεων για την προέλευση των θεών του δωδεκάθεου. Σε αντίθεση με την παράδοση, για παράδειγμα, του Ιουδαϊσμού, η *γέννεσις* ως έννοια αφορά και τους ίδιους τους θεούς, στην αρχαία ελληνική θρησκεία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ότι ακόμα και ο «πατέρας των θεών και των ανθρώπων», ο Ζευς, «γεννήθηκε» από τον τιτάνα *Κρόνο* και την τιτάνίδα *Ρεά*, οι οποίοι με την σειρά τους προήλθαν από προσωποποιημένα στοιχεία της φύσης (*Ουρανός* και *Γαία*). Αντίστοιχα, η μη-παντοδυναμία των θεών είναι εμφανής στην κεντρική θέση που έχει στην αρχαία ελληνική θρησκεία η έννοια του πεπρωμένου, η οποία προσωποποιείται στις *Μοίρες*. Η έννοια της μοίρας – πεπρωμένου ήταν τόσο ισχυρή, στο συγκεκριμένο θρησκευτικό σύστημα πεποιθήσεων, όπου ακόμα και οι ίδιες ηγετικές θεότητες ήταν υπό την κυριαρχία της μοίρας, η οποία είχε την δυνατότητα να παρακάμψει κάθε θεϊκή βούληση ή δύναμη. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι από την Οδύσσεια, του Ομήρου: η επιστροφή του Οδυσσέα στην Ιθάκη, μετά την πτώση της Τροίας, γίνεται αντιληπτή ως «μοίρα», με την παρέμβαση του Ποσειδώνα να έχει μόνο την δυνατότητα να καθυστερήσει την έκβαση αυτή, αλλά όχι να την αποτρέψει.

¹¹ Burkert, Walter. "Greek religion: Archaic and classical (trans. John Raffan)." *Oxford, UK: Basil Blackwell* 117 (1985), p. 14.

¹² Larson, Jennifer. *Understanding Greek Religion*. Routledge, 2016: 67-68.

Έτσι, οι θεότητες φαίνεται να είχαν περισσότερα ανθρώπινα, παρά «θεϊκά» χαρακτηριστικά, με μοναδική σημαντική εξαίρεση την ιδιότητα της αθανασίας. Οι θεοί και οι θεές του ελληνικού δωδεκάθεου δρούσαν ως άνθρωποι, αλληλεπιδρούσαν με τους ανθρώπους και χαρακτηρίζονταν από ανθρώπινες αδυναμίες και ελαττώματα, ενώ μέρος της θρησκευτικής παράδοσης ήταν μια πλειάδα ηρώων και ημίθεων οι οποίοι αποτελούσαν γόνους κάποιας θεότητας με θνητούς. Η ελαττωματική φύση των θεών ήταν εμφανής και από το γεγονός ότι στην ελληνική μυθολογία περιλαμβάνεται μια σειρά περιπτώσεων κατά τις οποίες οι θεοί βρίσκονταν σε σύγκρουση μεταξύ τους. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα δίνεται από την *Ιλιάδα*, του Ομήρου, όπου τρεις θεότητες (Αφροδίτη, Άρης και Απόλλων) υποστηρίζουν τους Τρώες, ενώ τρεις άλλες (Ήρα, Αθηνά και Ποσειδώνας) υποστηρίζουν τους Αχαιούς (κάτι το οποίο αναφέρεται ως *θεομαχία*)¹³.

Ο ανθρωπομορφισμός, ως χαρακτηριστικό της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, συνδέεται άμεσα με το στοιχείο της άμεσης εμπλοκής των θεοτήτων στις ανθρώπινες υποθέσεις και δραστηριότητες, κάτι το οποίο με την σειρά του αιτιολογεί την ιδιαίτερα εκτεταμένη μυθολογία, ως βάση της θρησκείας αυτής. Η αρχαία ελληνική μυθολογία χαρακτηρίζεται από ένα σύνολο αφηγήσεων (αρχικά προφορικών και στην συνέχεια γραπτών), για την προέλευση του κόσμου, των θεοτήτων, καθώς και των επεμβάσεών τους στον κόσμο των ανθρώπων, αλλά και τις εσωτερικές συγκρούσεις και έριδες που χαρακτηρίζουν τον κόσμο των θεών. Με την αφηγηματική αυτή σύνδεση, ο κόσμος θεών και ανθρώπων δεν έχει μια ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή: αντίθετα, θεότητες επεμβαίνουν και επηρεάζουν άμεσα τις ανθρώπινες υποθέσεις, με κάθε ιστορική εξέλιξη να θεωρείται ότι οφείλεται (στον μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό) σε κάποια *θεϊκή παρέμβαση*. Κατά τον ίδιο τρόπο, οι γόνιμοι των θεών, όπως οι ημίθεοι – ήρωες Ηρακλής, Ιάσων, Αχιλλέας κτλ., οι οποίοι συχνά πρωταγωνιστούν στους αρχαίους ελληνικούς μύθους, αποτελούν μια ζωντανή σύνδεση των δύο αυτών κόσμων, ενσωματώνοντας τόσο θεϊκά χαρακτηριστικά (όπως η υπερφυσική δύναμη), όσο και ανθρώπινα (όπως, κατά βάση, η θνητότητά τους).

Ωστόσο, η μυθολογική αυτή βάση δεν είναι απαραίτητα ενιαία ή συνεκτική για το σύνολο του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Αντίθετα, χαρακτηρίζεται από πολλές διαφορετικές μυθολογικές παραδόσεις, οι οποίες μπορούν να νοηθούν ως μέρος ενός ενιαίου συστήματος (λόγω των αναφορών σε κοινές θεότητες). Περιλαμβάνουν,

¹³ Hunter, Richard. *The Measure of Homer: The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*. Cambridge University Press, 2018, pp. 44-45.

όμως, αντιφατικές αφηγήσεις και δεν αποτελούν κάποιο είδος κοινά αποδεκτού κανόνα ή δόγματος. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η έλλειψη ενός κοινά αποδεκτού μύθου δημιουργίας: μιας *κοσμογονίας* η οποία να είναι κοινή σε όλον τον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Αντίθετα, υπήρχαν σημαντικές διαφορές μεταξύ τόσο περιοχών, όσο και διαφορετικών θρησκευτικών ομάδων και λατρειών, για την δημιουργία του κόσμου, αλλά και μεταξύ διαφορετικών συγγραφέων. Ένα από τα πιο γνωστά κείμενα, που έχουν διασωθεί, είναι η *Θεογονία* του Ησίοδου, η οποία υποστηρίζει την εκδοχή κατά την οποία ο κόσμος προέκυψε από την πρωταρχική κατάσταση του *χάους*, από το οποίο προέκυψαν οι πρωταρχικές θεότητες Γαία, Τάρταρος και Έρος:

*Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
[ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἡερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,]
ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν¹⁴.*

Έτσι, η αρχαία ελληνική θρησκεία έχει ένα σημαντικά διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό από άλλες θρησκευτικές παραδόσεις (και σε ιδιαίτερη αντίθεση με τις μονοθεϊστικές θρησκείες της ευρύτερης περιοχής της ανατολικής μεσογείου): οι θεότητες οι οποίες λατρεύονταν, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, δεν νοούνταν ως *δημιουργοί* του κόσμου και σε καμία περίπτωση δεν ήταν αυθύπαρκτες. Αντίθετα, προέρχονταν και οι ίδιες από παλαιότερες θεότητες, με την γενεαλογία τους να καταλήγει σε αόριστης φύσης πρωταρχικές θεότητες – αναπαραστάσεις των μεγάλων δυνάμεων της φύσης, όπως το Χάος¹⁵, η Γαία και ο Έρος¹⁶. Ως εκ τούτου, ένα ακόμα ανθρωπομορφικό χαρακτηριστικό των θεών του δωδεκάθεου είναι ότι και αυτοί, όπως και οι άνθρωποι, υπήρξαν προϊόντα ερωτικής συνεύρεσης και αποτέλεσμα *γέννησης*, με την γενεαλογία τους να είναι διακριτή, αν και διαφορετική ως υποσύστημα θρησκευτικής παράδοσης και μυθολογίας.

¹⁴ Ησίοδου, *Κοσμογονία*, σ. 116-122.

¹⁵ Gregory, Andrew. *Ancient Greek Cosmogony*. A&C Black, 2008.

¹⁶ Mills, Donald H. *The hero and the sea: Patterns of chaos in ancient myth*. Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.

Ένα τελευταίο πλαίσιο το οποίο περιλαμβάνει την αλληλεπίδραση και την συσχέτιση θεών και ανθρώπων είναι αυτό της μεταθανάτιας ζωής. Σε γενικές γραμμές, η αρχαία ελληνική θρησκεία περιλαμβάνει μια εκδοχή του μεταθανάτιου κόσμου που ονομάζεται με το όνομα του θεού ο οποίος ασκεί κυριαρχία σε αυτόν, τον Άδη¹⁷. Αν και κατά την διάρκεια της Μυκηναϊκής περιόδου ο κόσμος των νεκρών ταυτιζόταν με τον Άδη, μεταγενέστερες θρησκευτικές και μυστηριακές παραδόσεις, που προκύπτουν κυρίως κατά την Αρχαϊκή περίοδο, περιλαμβάνουν και τόπους όπως τα Τάρταρα, έναν μυθικό τόπο βασάνου και τιμωρίας για τις ψυχές των καταραμένων ανθρώπων που έχουν διαπράξει *ύβρι* (βλ. 1.2 *Ηθικά στοιχεία*), καθώς και το *Ήλύσιον πεδίο*, έναν τόπο επιβράβευσης για τις ψυχές των ενάρετων ανθρώπων και των ηρώων¹⁸. Για συγκεκριμένους ήρωες – ημίθεους, όπως ο Ηρακλής ή μια σειρά ηρώων του Τρωικού πολέμου, η μεταθανάτια ζωή περιλάμβανε την απόκτηση αθανασίας και συνέχισης της ύπαρξης στον κόσμο των θεών, ενώ για τους «κοινούς θνητούς» η μεταθανάτια ζωή σήμαινε την συνέχιση της ύπαρξης στους μυθικούς τόπους που προαναφέρθηκαν, με ύστερες μυστηριακές λατρείες, προσανατολιζόμενες σε θεότητες που είχαν άμεση σχέση με τον κύκλο ζωής – θανάτου (όπως π.χ. η Περσεφόνη), να επεκτείνουν τα θεολογικά στοιχεία εντάσσοντας έννοιες όπως η μετενσάρκωση και η αθανασία¹⁹. Σε κάθε περίπτωση, η αλληλεπίδραση των ανθρώπων με τους θεούς νοούνταν ως συνεχιζόμενη και μετά θάνατον, με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της αλληλεπίδρασης αυτής να καθορίζονται από τις επιμέρους θρησκευτικές και λατρευτικές πεποιθήσεις της κάθε λατρευτικής υποομάδας²⁰.

1.2 Ηθικά στοιχεία

Όπως είναι εμφανές από την αναφορά στις πεποιθήσεις περί μεταθανάτιας ζωής, η αρχαία ελληνική θρησκεία εμπεριείχε στοιχεία ενός ηθικού κώδικα, ο οποίος προσανατολιζόταν στην αποφυγή της διάπραξης *ύβρεως*, η οποία είχε ως αποτέλεσμα

¹⁷ Garland, Robert. *The Greek way of death*. Cornell University Press, 2001.

¹⁸ Mirto, Maria Serena. *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*. Vol. 44. University of Oklahoma Press, 2012.

¹⁹ Zajkas, Olivia. *Persephone and Hades Revisited.*, 2015.

²⁰ Johnston, Sarah Iles. *Restless dead: Encounters between the living and the dead in ancient Greece*. Univ of California Press, 2013.

την οργή των θεών (*νέμεσις*) και την επακόλουθη τιμωρία του υβριστή²¹. Η αρχαία ελληνική θρησκεία δεν μπορεί να νοηθεί ως ένα ενιαίο σύστημα ηθικής ή ως ηθικός κώδικας (όπως στις μονοθεϊστικές παραδόσεις του Ιουδαϊσμού, του Χριστιανισμού ή του Ισλάμ), ακριβώς λόγω της απουσίας των χαρακτηριστικών της παναγαθότητας και της παντοδυναμίας των θεών: εφ' όσων οι ίδιοι οι θεοί έχουν ελαττώματα και αδυναμίες, η ηθική τους επιβολή είναι περιορισμένη, ενώ υπάρχουν και περιπτώσεις διαμάχης μεταξύ των θεών για τέτοιου τύπου ηθικά ζητήματα (όπως στην περίπτωση της *θεομαχίας*, που προαναφέρθηκε). Συνεπώς, οι ηθικοί κώδικες ήταν περισσότερο βασισμένοι στους εσωτερικούς νόμους της εκάστοτε πόλης – κράτους²², με τους νόμους αυτούς να προσωποποιούνται σε κάποια συγκεκριμένη θεότητα (όπως στην περίπτωση της Αθηνάς, στην αρχαία Αθήνα).

Σε κάθε περίπτωση, όμως, η αρχαία ελληνική θρησκεία εμπεριέχει ένα «χαλαρό» σύστημα ηθικής, το οποίο μπορεί να διαχωρίσει *ενάρετες* πράξεις (όπως η ανδρεία στο πεδίο της μάχης), από πράξεις οι οποίες συνιστούν *ύβρη* (όπως η βεβήλωση των νεκρών)²³. Στο θρησκευτικό πλαίσιο, οι κοινωνικοί ηθικοί κανόνες μεταφράζονται σε μια επιβράβευση ή τιμωρία στην μεταθανάτια ζωή. Μυθικοί τόποι όπως τα *Τάρταρα*, μια άβυσσος η οποία αρχικά νοούνταν ως τόπος εξορίας – φυλάκισης των Τιτάνων, μετά την ήττα τους στην *Τιτανομαχία*, εξελίχθηκαν σε ύστερες παραδόσεις σε τόπους τιμωρίας των ψυχών των μη-ενάρετων ανθρώπων, των ανθρώπων που θεωρούνταν ότι είχαν διαπράξει *ύβρεις* στην ζωή τους.

Το αφηγηματικό θεμέλιο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, η μυθολογία, περιλαμβάνει μια σειρά μύθων που ασχολούνται με την τιμωρία ανθρώπων που διέπραξαν *ύβριν* και οι οποίοι τιμωρήθηκαν στα *Τάρταρα*. Χαρακτηριστικός είναι ο μύθος του Σίσσυφου, ιδρυτή και βασιλιά της Κορίνθου, ο οποίος αποκάλυψε στον Ασωπό το ότι ο Ζεύς αποπλάνησε την κόρη του, Αίγινα, με αποτέλεσμα το να φυλακιστεί από τον Δία στα *Τάρταρα*. Ένας δεύτερος μύθος για τον Σίσσυφο είναι χαρακτηριστικός για την αντίληψη της μεταθανάτιας ζωής στην αρχαία Ελλάδα: όντας στα *Τάρταρα*, ο Σίσσυφος διαπράττει μια δεύτερη *ύβρη*, ξεγελώντας και φυλακίζοντας τον *Θάνατο*, ώστε να αποδείξει ότι είναι εξ' ίσου έξυπνος με τους θεούς. Ως τιμωρία για την *ύβριν* αυτή, ο Σίσσυφος καταδικάζεται να κουβαλάει

²¹ Ferguson, John. *Moral values in the ancient world*. Routledge, 2016.

²² D'Amico, Daniel J. "The prison in economics: private and public incarceration in Ancient Greece." *Public Choice* 145.3-4 (2010), pp. 461-482.

²³ Cartledge, Paul, Paul Millett, and Stephen Todd. *Nomos: essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge University Press, 2003, p. 126.

αιωνίως έναν βράχο στην κορυφή ενός βουνού, με τον βράχο να ξανακυλάει στην βάση του, λίγο πριν φτάσει την κορυφή²⁴. Ένας άλλος, αντίστοιχος, μύθος είναι αυτός του Τάνταλου, βασιλιά της Φρυγίας, ο οποίος επίσης διέπραξε την ύβριν του να θεωρήσει τον εαυτό του ισάξιο με τους θεούς, μοιραζόμενος τα μυστικά τους με τους ανθρώπους, με αποτέλεσμα την κάθοδό του στα Τάρταρα.

Όπως είναι εμφανές από τους παραπάνω μύθους, η αντίληψη των ανθρώπων ως ισάξιων με τους θεούς αποτελούσε μια βασικά μορφή της ύβρεως, στο αρχαίο ελληνικό θρησκευτικό σύστημα, αποφέροντας αυστηρές τιμωρίες στους υβριστές²⁵. Αυτό το στοιχείο είναι εμφανές και στην περίπτωση άλλων μύθων, όπως ο μύθος της *Αράχνης*, μιας θνητής που υποστήριξε ότι είναι καλύτερη στο πλέξιμο από την θεά Αθηνά, με αποτέλεσμα την τιμωρία της από την τελευταία, η οποία την μεταμόρφωσε στο ομώνυμο αρθρόποδο²⁶.

1.3 Ιεροτελεστικά – λατρευτικά στοιχεία

Ο κοινωνίες των πόλεων – κρατών του αρχαίου ελληνικού κόσμου χαρακτηρίζονταν από έλλειψη μιας ενοποιημένης τάξης ιερέων, καθώς και από έλλειψη ιερών κειμένων τα οποία θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια βάση για έναν κοινό τελετουργικό – λατρευτικό κώδικα. Τα μυθολογικά και τα θεατρικά κείμενα να έχουν την θέση της εξιστόρησης – αφήγησης των μύθων, απ την οποία δεν προκύπτει με δομημένο τρόπο κάποια κοινή και αυστηρά ορισμένη λατρευτική πρακτική. Έτσι οι θρησκευτικές – λατρευτικές πρακτικές των αρχαίων Ελλήνων οργανώνονταν σε τοπικό επίπεδο, με τα χαρακτηριστικά κάθε τόπου ή πόλεως να αποτυπώνονται στις πρακτικές αυτές. Συνεπώς, υπήρξε έλλειψη μιας κανονιστικής βάσης των πρακτικών αυτών, οι οποίες διαφοροποιούνταν ανά τόπο, αλλά και ανά επιμέρους λατρεία συγκεκριμένων θεοτήτων, οι οποίες εξέφραζαν συγκεκριμένες έννοιες και ιδέες. Συνεπώς, η τοπική φύση των πρακτικών αυτών σήμαινε ότι η έννοια της *ιεροσύνης* (ως ανήκειν σε μια τάξη ιερέων) δεν ήταν σταθερή στις περισσότερες περιπτώσεις και

²⁴ Αναγνωστόπουλος, Νικόλαος Ι. "Ο μύθος του Σίσυφου." *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*. Vol. 25. 2018.

²⁵ Murray, Gilbert. *Five stages of Greek religion*. Courier Corporation, 2002.

²⁶ Onayemi, Folake. "Sin, punishment and forgiveness in ancient Greek religion: A Yoruba assessment." *Journal of Philosophy and Culture* 3.1 (2006), pp. 72-100.

πολλές φορές οι ευθύνες των λατρευτικών πρακτικών – τελετών, των μυστηρίων και των εορτών δίνονταν κατά παράδοση σε συγκεκριμένες οικογένειες της εκάστοτε πόλης. Έτσι, η απουσία κανονιστικών ενιαίων πρακτικών και ιερών κειμένων σήμαινε πρακτικά ότι οι λατρευτικές πρακτικές βασίζονταν κατά κύριο λόγο στην παράδοση²⁷.

Στην πλειοψηφία τους, οι θρησκευτικές τελετές λάμβαναν χώρα σε βωμούς και ιερά αφιερωμένα στην τιμώμενη θεότητα ή θεότητες, με αγάλματα των θεοτήτων αυτών να βρίσκονται στον χώρο αυτό. Οι βασικές θρησκευτικές τελετές περιλάμβαναν την κατάθεση αφιερώσεων στους θεούς, με την μορφή αγαθών, πολύτιμων αντικειμένων ή ακόμα και με την μορφή θυσίας κάποιου ζώου. Οι σπονδές προς τους θεούς που τελούνταν γίνονταν κατά βάση με την χρήση κρασιού, αν και το συγκεκριμένο στοιχείο δεν προϋπέθετε την παρουσία στον χώρο του ιερού, αλλά αποτελούσε ένα στοιχείο καθημερινότητας, μια τελετή η οποία μπορούσε να γίνει κατά οποιαδήποτε στιγμή μέσα στην ημέρα ή σε ιδιαίτερες περιστάσεις (όπως τα συμπόσια ή οι οικογενειακές γιορτές)²⁸.

Η θυσία ζώων στον βωμό της εκάστοτε θεότητας, ακολουθούμενη από ύμνους και προσευχές, ήταν βασικό λατρευτικό – τελετουργικό στοιχείο για την πλειονότητα των θρησκευτικών ιεροτελεστιών των αρχαίων Ελλήνων. Το θυσιαζόμενο ζώο προετοιμαζόταν κατάλληλα, με ειδικό στολισμό, και οδηγούνταν με πομπή προς τον χώρο της θυσίας, που στις περισσότερες περιπτώσεις ήταν ένας βωμός ο οποίος βρισκόταν εκτός του ιερού. Η θυσία του ζώου γινόταν με συγκεκριμένες τελετουργικές κινήσεις και άλλα στοιχεία (όπως μουσική ή ανάγνωση συγκεκριμένων ύμνων), ενώ το αίμα του ζώου συλλεγόταν και με αυτό ποτιζόταν ο βωμός. Τα μηβρώσιμα μέρη του ζώου καιγόntonταν ως προσφορά στους θεούς, ενώ τα βρώσιμα μέρη προετοιμάζονταν κατάλληλα για να καταναλωθούν από τους παρευρισκόμενους²⁹.

Τα στοιχεία για την ύπαρξη και την μορφή των τελετουργικών αυτών προέρχονται από μυθολογικά και λογοτεχνικά κείμενα, ήδη από την εποχή των ομηρικών επών. Τόσο στην Οδύσσεια, όσο και –κατά κύριο λόγο- στην Ιλιάδα, τα ομηρικά έπη περιλαμβάνουν περιγραφές τελετουργικών με κοινό στοιχείο την θυσία ζώων και την κατανάλωση κρέατος, ως προσφοράς στους θεούς, κυρίως πριν από

²⁷ Burkert, 1985, p. 3.

²⁸ Burkert, 1985, pp. 83-86.

²⁹ Parker, Robert. *Athenian religion: a history*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 65-69.

σημαντικές μάχες, με στόχο την εύνοια των θεών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι στην Οδύσσεια, η θυσία ενός χοίρου από τον Εύμαιο, κατά την άφιξη του Οδυσσέα στην Ιθάκη, αλλά και στην Ιλιάδα, όπου οι θυσίες ζώων αφορούν τόσο τον εξευμενισμό των θεών, όσο και την χρήση τους για την εξαγωγή προφητειών από τους ιερείς³⁰. Τα στοιχεία αυτά, αν και αντανakλούν μια πολύ πρώιμη μορφή της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, ωστόσο φέρουν σημαντικές ομοιότητες με μεταγενέστερες περιγραφές θυσιών, προς προσφορά ή εξευμενισμό των θεών. Το στοιχείο αυτό, η προσπάθεια επηρεασμού της θεϊκής βούλησης προς όφελος αυτού που τελεί την θυσία, αποτελεί ένα ακόμα στοιχείο ανθρωπομορφισμού του συγκεκριμένου θρησκευτικού συστήματος: οι θεότητες γίνονται αντιληπτές ως μέλη της ανθρώπινης κοινωνίας, αντί ως υπερβατικές – απόκοσμες οντότητες, με την θυσία να αποτελεί μια πρακτική που επιχειρεί να καθιερώσει κοινωνικούς δεσμούς με τους θεούς, ως βασικό στοιχείο της σχέσης μεταξύ του κόσμου των θνητών και των θεών.

Τέλος, ένα βασικό χαρακτηριστικό των λατρευτικών πρακτικών των αρχαίων Ελλήνων είναι η πλειάδα εορτών, που αποτελούσαν κεντρικό στοιχείο της θρησκευτικής ζωής της κάθε πόλης – κράτους, καθώς και αγροτικών περιοχών του Ελλαδικού χώρου. Οι γιορτές αυτές ήταν αφιερωμένες σε συγκεκριμένες θεότητες, με την μορφή και το περιεχόμενό τους να σχετίζονται άμεσα με τα χαρακτηριστικά και τις έννοιες που συνδέονταν με κάθε τέτοια θεότητα³¹. Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι οι αθλητικοί αγώνες των Λυκαίων, στην Αρκαδία, προς τιμήν –αρχικά – του Πάνα και στην συνέχεια του Λυκαίου Διός, αλλά και οι πανελλήνιοι Ολυμπιακοί Αγώνες, προς τιμήν του Ολύμπιου Διός. Όπως στην περίπτωση των Ολυμπιακών αγώνων, στις θρησκευτικές γιορτές συχνά αποδίδονταν μια μυθολογική προέλευση και χαρακτηρίζονταν από συγκεκριμένα, κοινά τελετουργικά στοιχεία, όπως η θυσία ζώων και η κατανάλωση κρέατος, η διενέργεια αθλητικών και καλλιτεχνικών αγώνων, οι μεγαλειώδεις πομπές και η εν γένει επισημότητα της περίπτωσης. Οι θρησκευτικές γιορτές είχαν ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στις ελληνικές πόλεις – κράτη, με χαρακτηριστική περίπτωση την Αθήνα, όπου 140 μέρες του έτους ήταν

³⁰ Petropoulou, M. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*. Oxford University Press, 2008.

³¹ Burkert, 1985, pp. 220-224.

αφιερωμένες σε κάποια θρησκευτική γιορτή, με σημαντικές βέβαια διαφοροποιήσεις στην σημασία που αποδιδόταν σε κάθε μια από αυτές³².

Οι ναοί των αρχαίων Ελλήνων είχαν, συχνά, ενιαία τυπολογία, με τον ναό να βρίσκεται εντός ενός ευρύτερου χώρου (*περίβολος* ή *τέμενος*), ο οποίος ήταν περιφραγμένος. Το σύνολο του κτίσματος ονομαζόταν *ιερό*. Το *τέμενος* συνήθως εμπεριείχε και μια σειρά άλλων, δευτερευόντων κτισμάτων και στοιχείων συνδεδεμένων με την τιμώμενη θεότητα, όπως πηγές ή ζώα που ήταν αφιερωμένα σε αυτή. Στο χώρο εντός του ιερού, υπήρχε συχνά η δυνατότητα παροχής *ασύλου* σε διωκόμενους, όπως στην περίπτωση δούλων που είχαν δραπετεύσει³³. Το εσωτερικό των ναών συνήθως στέγαζε κάποιο άγαλμα της εκάστοτε θεότητας, ενώ ο βωμός κατά βάση βρισκόταν στον εξωτερικό χώρο, με τις κυριότερες ιεροτελεστίες να λαμβάνουν χώρα εκεί. Ο εξωτερικός χώρος, συχνά, περιείχε και μια σειρά άλλων αγαλμάτων, αγαλματιδίων, ιεροφυλακίων και άλλων αφιερώσεων στην θεότητα.

1.4 Ιστορία – Προέλευση της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας

Τα κεντρικά στοιχεία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας αναπτύχθηκαν από την Πρωτο-Ινδο-Ευρωπαϊκή θρησκευτική παράδοση, για την οποία υπάρχουν ελάχιστα στοιχεία, κυρίως προερχόμενα από την εθνο-γλωσσολογία και μια σειρά από αρχαιολογικά ευρήματα. Στην περίπτωση του Ελλαδικού χώρου, οι συγκεκριμένες θρησκευτικές παραδόσεις φαίνεται να προϋπάρχουν της εποχής του χαλκού, με τα πρώτα δείγματα της θρησκευτικής αυτής παράδοσης να προέρχονται από την νεολιθική εποχή. Ωστόσο, μπορούμε να αναφερόμαστε σε ένα συνεκτικό θρησκευτικό σύστημα, ουσιαστικά, από την ύστερη εποχή του χαλκού, κατά την Μυκηναϊκή περίοδο. Το στοιχείο αυτό έχει μια έντονη σύνδεση με την αφηγηματική παράδοση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, καθώς μια σειρά από σημαντικούς μύθους σχετίζονται άμεσα με τα πολιτισμικά - αστικά κέντρα της Μυκηναϊκής εποχής, παρ' όλο που κατά την κλασσική εποχή τα κέντρα αυτά είχαν ήδη

³² Parke, Herbert W. "Festivals of the Athenians. Aspects of Greek and Roman Life." *Ithaca, NY* (1977).

³³ Miles, Margaret M. *A Companion to Greek Architecture*. Vol. 114. John Wiley & Sons, 2016, pp. 219-220.

παρακμάσει και δεν αποτελούσαν πολυπληθείς πόλεις (22). Μια από τις σημαντικότερες θεότητες για την Μυκηναϊκή περίοδο φαίνεται να είναι ο Ποσειδώνας, ο οποίος ήταν πιθανότατα και ο επικεφαλής του πάνθεου στο διάστημα αυτό, όπως υποδεικνύεται από αναφορές στο όνομά του, καθώς και άλλων θεοτήτων, σε ευρήματα της Γραμμικής Β γραφής. Ωστόσο, ύστερες θεότητες, όπως ο Απόλλων και η Αφροδίτη, φαίνεται να μην αναφέρονται στα συγκεκριμένα αρχαιολογικά ευρήματα, κάτι που ίσως υποδεικνύει την μετέπειτα ένταξή τους στην αρχαία ελληνική θρησκεία (23).

Όπως αναφέρει ο Burkert³⁴, οι βασικές ιδέες της ελληνικής θρησκείας πιθανότατα ενσωμάτωσαν πεποιθήσεις και πρακτικές προγενέστερων πολιτισμών, όπως ο Μινωϊκός πολιτισμός, καθώς και οι πολιτισμοί της Μέσης Ανατολής και της Βόρειας Αφρικής, με κυριότερη την επιρροή του Αιγυπτιακού πολιτισμού και της Αιγυπτιακής θρησκείας, κάτι το οποίο αναφέρεται και από τον Ηρόδοτο, ήδη από τον 5^ο αιώνα π.Χ. Κατά αυτήν την υπόθεση, η μίξη της Αιγυπτιακής θρησκείας με την Ινδο-Ευρωπαϊκή δημιούργησε τον Δία, μια θεότητα του ουρανού, ως επικεφαλής του πάνθεου, αντικαθιστώντας πιθανές προγενέστερες εκδοχές της νεολιθικής περιόδου, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την παρουσία μιας «Μεγάλης Θεάς», και οι οποίες είναι πλησιέστερα στην Μυκηναϊκή θρησκευτική παράδοση. Η υπόθεση μιας κοινής θρησκευτικής παράδοσης της νεολιθικής περιόδου, βασισμένης στην ύπαρξη μιας θηλυκής θεότητας, η οποία κατά βάσει αποτελεί μια ενσάρκωση της ιδέας της «μητέρας φύσης», αποτέλεσε μια δημοφιλή θεωρία κατά τον 19^ο αιώνα, την οποία υποστήριζαν κλασικιστές όπως ο Eduard Gerhard³⁵, αλλά και –μεταγενέστερα– αρχαιολόγοι όπως ο Arthur Evans³⁶, κυρίως μετά την ανασκαφή μιας σειράς ειδωλίων που αναπαρίσταναν μια θηλυκή θεότητα, για την οποία ο Evans υπέθεσε ότι αποτελούσε την κύρια θεότητα του Μινωικού πολιτισμού. Έτσι, φαίνεται ότι η επιρροή της Πρωτο-Ινδοευρωπαϊκής θρησκείας, μαζί με επιδράσεις από την Αίγυπτο, ήταν αυτή η οποία «αντικατέστησε» την θηλυκή θεότητα, ως επικεφαλής του πάνθεου, με την αρσενική θεότητα του «ουράνιου θεού», όπως αυτή ενσαρκώνεται στον Δία, κατά την εποχή του Χαλκού.

³⁴ Burkert (1985), pp. 178-179.

³⁵ Gerhard, Eduard. "Ober Metroen und Gotter-Mutter." (1849), p. 103.

³⁶ Evans, Arthur J. "The palace of Knossos." *Annual of the British School at Athens* 7 (1901), pp. 124-130.

Κατά την περίοδο της Αρχαϊκής και Κλασσικής εποχής, ο Ελλαδικός χώρος χαρακτηρίστηκε από την ανάπτυξη σημαντικών αστικών κέντρων, των οποίων οι πετρόχτιστοι ναοί αφιερωμένοι στους θεούς αποτελούσαν βασικά στοιχεία οικονομικής ανάπτυξης και πολιτισμικής κυριαρχίας στην ευρύτερη περιοχή. Οι ναοί των περιόδων αυτών φαίνεται να διατηρούν μια συνοχή ως προς τα αρχιτεκτονικά τους στοιχεία, σε όλο τον Ελλαδικό χώρο, και ήταν στενά συνδεδεμένοι με την καθημερινότητα των πολιτών. Η ανάπτυξη αυτή, τόσο των πόλεων – κρατών, όσο και των θρησκευτικών πρακτικών τους, οδήγησε στην αντίστοιχη ανάπτυξη της γλυπτικής, με σημαντικά γλυπτά να πλαισιώνουν τους χώρους λατρείας και τα ιερά των θεών. Αν και οι θρησκευτικές πρακτικές των ιερών αυτών στόχευαν – κατά βάση – στην ανάπτυξη μιας συνοχής και αίσθησης του ανήκειν εντός της πόλης, μια σειρά από χώρους λατρείας και ιερά απέκτησαν σταδιακά μια «πανελλήνια» ταυτότητα, προσελκύοντας επισκέπτες και προσκυνητές από το σύνολο του Ελλαδικού κόσμου. Ως εκ τούτου, κατά την κλασσική περίοδο, η ελληνική θρησκεία φαίνεται να επιτελεί έναν ρόλο κοινής ταυτότητας και σημείου αναφοράς για τους πολιτικά κατακερματισμένους Έλληνες³⁷.

Κατά την κλασσική περίοδο, ωστόσο, ιδιαίτερα στην περίπτωση της Αθήνας, η ανάπτυξη της ηθικής φιλοσοφίας οδήγησε σε μια σημαντική αμφισβήτηση του ελληνικού πολυθεϊστικού συστήματος, από μια σειρά στοχαστές και φιλόσοφους της περιόδου. Ένα από τα πρώτα παραδείγματα ήταν ο Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος, ο οποίος άσκησε κριτική στις θρησκευτικές πεποιθήσεις των Ελλήνων, καθώς και στον ανθρωπομορφισμό που χαρακτήριζε την ελληνική θρησκεία, με τις θεότητες να χαρακτηρίζονται από ανθρώπινα ελαττώματα. Σημαντικοί μεταγενέστεροι φιλόσοφοι άσκησαν παρόμοια κριτική στον πολυθεϊσμό, προτείνοντας μια φιλοσοφική – ιδεαλιστική θεώρηση της θρησκείας, όπως ο Πλάτων και η αντίληψη του θείου ως την ιδεώδη μορφή του καλού (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*), καθώς και η αντίληψη του θείου ως «αυτό που κινεί, χωρίς να κινείται» (*ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ*), όπως αυτή διατυπώνεται στην μεταφυσική φιλοσοφία του Αριστοτέλη³⁸.

Κατά την Ελληνιστική εποχή, μετά τον θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου, το 323 π.Χ. και την κατάκτηση της Ελλάδας από τους Ρωμαίους, το 146 π.Χ., η ελληνική θρησκεία εξαπλώθηκε στα ελληνιστικά βασίλεια που προέκυψαν μετά τους πολέμους της διαδοχής. Οι νέες δυναστείες που προέκυψαν, με κυριότερες αυτές των

³⁷ Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Macmillan, 1999, pp. 168-169.

³⁸ Burkert, Walter. *Greek religion*. Harvard University Press, 1985, pp. 328 – 330.

Σελευκιδών και των Πτολεμαίων, χαρακτηρίστηκαν από σημαντικά έργα που αφορούσαν την ανέγερση ναών και ιερών, εξαπλώνοντας την ελληνική θρησκεία από την Αίγυπτο μέχρι τα εδάφη της πρώην Περσικής Αυτοκρατορίας. Ωστόσο, κατά την περίοδο αυτή, η ελληνική θρησκεία αρχίζει να χαρακτηρίζεται από έναν έντονο συγκρητισμό³⁹, καθώς ευνοείται η ενσωμάτωση και η μίξη με άλλες θρησκευτικές παραδόσεις⁴⁰, καθώς και με τα νέα φιλοσοφικά κινήματα της περιόδου, όπως ο πλατωνισμός, η στωική και η επικούρεια φιλοσοφία. Έτσι, η συγκεκριμένη περίοδος χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη λατρευτικών παραδόσεων «εισαγόμενων» θεοτήτων, όπως οι λατρείες της Αιγυπτιακής θεότητας της *Ισιδος*, της θεάς *Αταργάτιδος* από την Συρία, και της *Κυβέλης*, από την ευρύτερη περιοχή της Ανατολίας, η οποία στην συνέχεια εντάχθηκε με το όνομα *Ρέα* στο ελληνικό πάνθεον, ως κόρη του Ουρανού και της Γαίας⁴¹. Αντίστοιχες συγκρητιστικές θεότητες, όπως ο *Σεράπις* (μια μίξη ελληνικών και αιγυπτιακών θεοτήτων), που καθιερώθηκε από τους Πτολεμαίους στην Αίγυπτο, αποτελούν παραδείγματα αλληλεπιδράσεων της ελληνικής θρησκείας με τις θρησκείες των περιοχών που κάλυπταν τα ελληνιστικά βασίλεια⁴². Ταυτόχρονα, αναδυόμενες φιλοσοφικές παραδόσεις, όπως οι Ορφικοί και οι Πυθαγόριοι, συνέχισαν να ασκούν κριτική στον πολυθεϊσμό και τις θρησκευτικές πρακτικές της ελληνικής θρησκείας, όπως στην περίπτωση της θυσίας ζώων, ως μέρος των πρακτικών αυτών.

³⁹ Martin, Luther H. "Why Cecropian Minerva?: Hellenistic Religious Syncretism as System." *Numen* 30.Fasc. 2 (1983), pp. 131-145.

⁴⁰ Bell, Harold I. "Graeco-Egyptian Religion." *Museum Helveticum* 10.3/4 (1953), pp. 222-237.

⁴¹ Burkert, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, 1986, pp. 6-8.

⁴² Pfeiffer, Stefan. "The god Serapis, his cult and the beginnings of ruler cult in Ptolemaic Egypt." *Ptolemy II Philadelphus and his world* (2008), p. 387.

2. Η θρησκεία στην αρχαία Αθήνα

Στις πόλεις – κράτη της αρχαϊκής και της κλασσικής εποχής, συγκεκριμένες θεότητες συνδέονταν με συγκεκριμένες πόλεις. Τέτοιες περιπτώσεις είναι η σύνδεση του Απόλλωνα με τους Δελφούς και την Δήλο⁴³, του Δία με την Ολυμπία⁴⁴, της Αρτέμιδος με την Σπάρτη⁴⁵ και της Αφροδίτης με την Κόρινθο⁴⁶. Ωστόσο, το πάνθεον ήταν κοινό και οι θεότητες αυτές λατρεύοντας και στις άλλες πόλεις και περιοχές του ελληνικού κόσμου. Άλλωστε είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι συγκεκριμένες θεότητες ήταν συνδεδεμένες με εθνότητες εκτός των Ελλήνων, όπως στην περίπτωση του Ποσειδώνα, που συνδέονταν με την Τροία και την Αιθιοπία⁴⁷, καθώς και του Άρη, που συνδέονταν με την Θράκη⁴⁸. Ταυτόχρονα, οι διαφορετικές πόλεις έτειναν να αποδίδουν διαφορετικά χαρακτηριστικά στις θεότητες αυτές: στην Σπάρτη, η Άρτεμις χαρακτηριζόταν ως παρθένος θεότητα, συνδεδεμένη με το κυνήγι, ενώ στην Έφεσο αποτελούσε το αντίθετο, μια θεότητα που ήταν στενά συνδεδεμένη με την γονιμότητα, τον τοκετό και την μητρότητα, ως θεά – τροφός⁴⁹.

2.1 Η θεά Αθηνά

Στην περίπτωση της Αθήνας, η πόλη ήταν στενά συνδεδεμένη με την λατρεία της θεάς Αθηνάς, στην οποία έδωσε και το όνομά της. Η Αθηνά, που συχνά χαρακτηριζόταν με τον επιθετικό προσδιορισμό «Παλλάδα», ήταν μια θεότητα συνδεδεμένη με την σοφία, τον πόλεμο («Πρόμαχος») και την χειροτεχνία («Εργάνη»), η οποία αργότερα συνδέθηκε με την αντίστοιχη θεά του Ρωμαϊκού πάνθεου, Minerva. Συχνά απεικονίζεται οπλισμένη, κρατώντας δόρυ και έχοντας

⁴³ Middleton, J. Henry. "The temple of Apollo at Delphi." *The Journal of Hellenic Studies* 9 (1888), pp. 282-322.

⁴⁴ Barringer, Judith M. "The temple of Zeus at Olympia, heroes, and athletes." *Hesperia* (2005), pp. 211-241.

⁴⁵ Boardman, John. "Artemis Orthia and chronology." *Annual of the British School at Athens* 58 (1963), pp. 1-7.

⁴⁶ Budin, Stephanie Lynn. "Aphrodite Enoplion." *Brill's companion to Aphrodite* (2010), pp. 51-78.

⁴⁷ Fisher, Elizabeth A. "Ethiopia and Greece: The Early Connections." *Ethiopian Journal of Social Sciences* 2.1 (2018).

⁴⁸ Pache, Corinne Ondine. "Barbarian Bond: Thracian Bendis among the Athenians." *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society* (2001), pp. 3-11.

⁴⁹ Hill, Andrew E. "Ancient Art and Artemis: Toward Explaining the Polymastic Nature of the Figurine." *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21.1 (1992): 2372.

κράνος ή και πανοπλία, ενώ συνδεόταν με μια σειρά συμβόλων, όπως η κουκουβάγια, η ελιά και το «γοργόνειο», το κεφάλι της μυθολογικής «Μέδουσας», που κοσμούσε την ασπίδα της.

Η προέλευση της Αθηνάς έχει αποτελέσει αντικείμενο μελέτης, με τις περισσότερες υποθέσεις να εστιάζουν στην προέλευσή της από το Αιγαίο, ως μια θεότητα αρχικά συνδεδεμένη με την έννοια της πόλης («Πολιούχος»), ενώ τα ιερά της συνήθως βρίσκονταν στην οχυρωμένη «ακρόπολη» των πόλεων. Έτσι, η Αθηνά, ως πρώιμη θεότητα της εποχής του χαλκού, κατά την Μυκηναϊκή περίοδο, αποτελεί μια προστάτιδα της πόλης, όσο και πιο συγκεκριμένα του Ανακτόρου και του Άνακτα – Βασιλιά⁵⁰. Η προέλευση της Αθηνάς από την Μυκηναϊκή εποχή επιβεβαιώνεται από μια σειρά αρχαιολογικών ευρημάτων⁵¹, με κυριότερη την ύπαρξη επιγραφής σε Γραμμική Β με το όνομά της⁵², χρονολογούμενης από την συγκεκριμένη χρονική περίοδο⁵³, η οποία βρέθηκε στην Κνωσό (και η οποία αποτελεί το αρχαιότερο δείγμα Γραμμικής Β)⁵⁴.

Σύμφωνα με τον Nilsson⁵⁵, οι Μινωικές αναπαραστάσεις θηλυκών «θεών των όψεων», όπως αυτές αναπαρίστανται σε αγαλματίδια που έχουν βρεθεί, αποτελούν πρώιμες εκδοχές της Αθηνάς, ως προστάτιδας του ανακτόρου, σε αντίθεση με την υπόθεση του Evans⁵⁶, ότι αυτές αποτελούν αναπαραστάσεις κάποιας «μεγάλης θεάς» η οποία είναι προπομπός της Κυβέλης – Ρέας (και άρα επικεφαλής του πάνθεου). Ταυτόχρονα, σύμφωνα με τον Nilsson⁵⁷, η Αθηνά πιθανότατα είχε την μορφή πτηνού και ήταν στενά συνδεδεμένη με τα πτηνά, κάτι που αντανάκλαται και στην Οδύσσεια, όπου εμφανίζεται με την μορφή αετού. Έτσι, η μορφή της Αθηνάς σταδιακά άρχισε να χάνει τα χαρακτηριστικά του πτηνού, με τις πρώιμες αναπαραστάσεις να την εμφανίζουν ως κουκουβάγια (*γλαυκώπις Αθήνη*) ή αετό, ενώ στην συνέχεια εμφανίζεται με ανθρώπινη μορφή, αλλά διατηρεί τα φτερά. Όπως αναφέρει η Harrison⁵⁸, η πρώιμη μορφή της θεάς ήταν αυτή του πτηνού ή του φιδιού, αλλά με

⁵⁰ Nilsson (1967), p. 347.

⁵¹ Bukert (1985), p. 140.

⁵² Puhvel, Jaan. *Comparative mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, p. 133.

⁵³ Kinsley, David R. *The goddesses' mirror: visions of the divine from East and West*. No. 189. SUNY Press, 1989, pp. 141-142.

⁵⁴ Chadwick, John. *The Mycenaean world*. Cambridge University Press, 1976, pp. 88-89.

⁵⁵ Nilsson (ό.π.), p. 347.

⁵⁶ Evans (1901), pp. 124-130.

⁵⁷ Nilsson (ό.π.), p. 496.

⁵⁸ Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. (1922), p. 306.

την πάροδο του χρόνου τα χαρακτηριστικά αυτά άρχισαν να μειώνονται, με τα φτερά να αποτελούν το τελευταίο τέτοιο στοιχείο που εξαλείφτηκε.

Από μια σειρά μεταγενέστερους ερευνητές, η Αθηνά συνδέεται με την Πρωτο-Ινδοευρωπαϊκή θρησκεία, έχοντας χαρακτηριστικά θεότητας που σχετίζεται με την κοινωνική οργάνωση των ανθρώπων, κάτι το οποίο αντανακλάται και σε αντίστοιχες θεότητες της ανατολικής Μεσογείου, όπως η *Ινάννα* των Σουμερίων, ή η Βαβυλωνιακή *Ιστάρ*⁵⁹, δύο θεότητες οι οποίες επίσης απεικονίζονται ένοπλες⁶⁰. Όπως αναφέρει ο Penglase⁶¹, η θεότητα *Ινάννα* έχει σημαντικά κοινά χαρακτηριστικά με την Αθηνά, αποτελώντας μια θεότητα που σχετίζεται με τις έννοιες της δημιουργίας, του πολέμου και της κοινωνικής οργάνωσης⁶², ενώ ο ίδιος ο μύθος της γέννησης της Αθηνάς από το κεφάλι του Δία μπορεί να συνδέεται με αντίστοιχους μύθους της καθόδου της *Ινάννα* στον «κάτω κόσμο» και της επανόδου της⁶³.

Σε κάθε περίπτωση, η Αθηνά αποτέλεσε μια ιδιαίτερα δημοφιλή θεότητα του ελληνικού πάνθεου, γεγονός το οποίο αντανακλάται στους πολλαπλούς ρόλους που έχει στην μυθολογία και από την παρουσία της σε σημαντικά μυθολογικά γεγονότα. Η Αθηνά συνδέεται σε μεγαλύτερο από κάθε άλλη θεότητα βαθμό με τους μυθολογικούς ήρωες, αποτελώντας μια βασική δύναμη θεϊκής παρέμβασης σε θεμελιώδεις μυθολογικούς κύκλους, όπως η *Ιλιάδα*, η *Οδύσσεια* και η *Ορέστεια*⁶⁴. Με την βοήθεια της Αθηνάς, ο Αχιλλέας νικάει τον Έκτορα, ο Οδυσσέας επιστρέφει στην Ιθάκη και ο Ορέστης επιστρέφει στο Άργος⁶⁵. Όπως αναφέρει η Δρούλια⁶⁶, ο χαρακτήρας και οι ιδιότητες της που αποδίδονταν στην Αθηνά, κυρίως από τους Αθηναίους, την είχαν καταστήσει μια πολυδιάστατη θεότητα, η οποία γινόταν αντιληπτή ως η ισχυρότερα μετά τον Δία, συνοψίζοντας ηθικές και πνευματικές αρετές, με την λατρεία της να φτάνει σε σημεία ενός άτυπου μονοθεϊσμού.

⁵⁹ Puhvel (1987), pp. 133-134.

⁶⁰ Mallory, James P., and Douglas Q. Adams. *The Oxford introduction to proto-indo-European and the proto-indo-European world*. Oxford University Press on Demand, 2006, p. 433.

⁶¹ Penglase, Charles. *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. Routledge, 2003, p. 235.

⁶² Deacy, Susan. "Athena. New York City, New York and London, England." (2008), pp. 20-21.

⁶³ Penglase (ό.π.), pp. 233-237.

⁶⁴ Deacy (ό.π.), p. 58.

⁶⁵ Kennedy, Rebecca Futo. *Athena's justice: Athena, Athens and the concept of justice in Greek tragedy*. Vol. 16. Peter Lang, 2009.

⁶⁶ Δρούλια, Λουκία. *Η Θεά Αθηνά, θεότητα, έμβλημα του νέου ελληνισμού*. Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 2002, σ. 221-222.

2.2 Θρησκεία και Πόλις

Σύμφωνα με μια σειρά σύγχρονων ερευνητών, η ιδέα της άμεσης σχέσης της θρησκείας με την πολιτεία και την κοινωνική οργάνωση ήταν παρούσα στις αρχαίες ελληνικές πόλεις – κράτη, καθώς και στο σύνολο του ελληνικού και –μετέπειτα– ρωμαϊκού κόσμου, καθώς η οποιαδήποτε διχοτόμηση πολιτικής - κράτους και θρησκείας αποτελεί χαρακτηριστικό της νεωτερικής περιόδου, το οποίο δεν χαρακτηρίζει τις συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους. Αντίθετα, η θρησκεία και η πολιτεία γίνονταν αντιληπτές ως αλληλοσυνδεόμενες και σε άρρηκτη σχέση μεταξύ τους⁶⁷, με λατρευτικά στοιχεία να είναι παρόντα σε κάθε θεσμική λειτουργία της πολιτείας⁶⁸.

Η πόλις – κράτος της Αθήνας είχε μια ιδιαίτερα περίπλοκη θρησκευτική οργάνωση, η οποία έχει μια σειρά από ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, όπως η εξέλιξη των χαρακτηριστικών της Αθηνάς, ως θεότητας, καθώς και η αποσύνδεση ορισμένων τέτοιων χαρακτηριστικών από την κοινωνική οργάνωση της πόλεως. Χαρακτηριστικό στοιχείο της αποσύνδεσης αυτής ήταν η παντελής έλλειψη πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων των γυναικών, παρ' όλο που η ίδια η πόλη της Αθήνας ήταν αφιερωμένη σε μια θηλυκή θεότητα, με σημαντικούς χώρους λατρείας –με κυριότερο τον Παρθενώνα– να είναι αφιερωμένες στην θεά αυτή και να αποτελούν κορωνίδα του status και της οικονομικής ευρωστίας των Αθηνών.

Ωστόσο, την ίδια στιγμή, η λατρεία της Αθηνάς ήταν στενά συνδεδεμένη με την καθημερινότητα των πολιτών της Αθήνας, τις πολιτειακές δομές, καθώς και ενός μεγάλου μέρους των θρησκευτικών πρακτικών της πόλεως. Όπως αναφέρει η Deacy⁶⁹, η Αθηνά γινόταν αντιληπτή ως προστάτιδα της πόλης και εγγυήτρια της ευημερίας της, της επιβίωσής της, καθώς και των θεσμών της. Αυτή η προσήλωση αντανακλάται σε μια σειρά στοιχείων, όπως η ιδιαίτερη προσοχή των Αθηναίων στον ναό του Παρθενώνα, καθώς και στο άγαλμα της Αθηνάς εντός αυτού, το οποίο ήταν το μόνο το οποίο μεταφέρθηκε σε ασφαλές μέρος πριν από την δεύτερη εισβολή των Περσών, το 480 π.Χ., κατά τους Περσικούς πολέμους. Περαιτέρω, η εικόνα και τα

⁶⁷ Evans, Nancy. *Civic rites: Democracy and religion in ancient Athens*. Univ of California Press, 2010.

⁶⁸ Kindt, Julia. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge University Press, 2012: 14.

⁶⁹ Deacy (2008), pp. 74-75.

σύμβολα της θεάς ήταν παρόντα σε οποιοδήποτε πολιτειακό ή θεσμικό επίπεδο, με χαρακτηριστικό παράδειγμα το νόμισμα της Αθήνας, το τετράδραχμο, το οποίο απεικόνιζε την θεά και το βασικό της σύμβολο, την κουκουβάγια.

Ωστόσο, αν και η θρησκευτική ζωή, προσανατολισμένη στο πρόσωπο της Αθηνάς, ήταν εστιασμένη στην ενδυνάμωση της κοινής ταυτότητας των Αθηναίων, επιτελούσε ταυτόχρονα και έναν ευρύτερο στόχο, αυτόν της παροχής μιας κοινής ταυτότητας με τον υπόλοιπο Ελληνικό κόσμο. Έτσι, η πίστη σε ένα κοινό πάνθεον και η κοινή θρησκευτική παράδοση θεωρούνταν⁷⁰, σε περιόδους απειλής και κινδύνου, από τους Αθηναίους ως ένας από τους λόγους για την υπεράσπιση της κοινής αυτής ταυτότητας και της ευρύτερης ελληνικής επικράτειας⁷¹. Το στοιχείο αυτό είναι εμφανές στον Ηρόδοτο, ο οποίος αναφέρει τους κοινούς θρησκευτικούς θεσμούς ως στοιχείο μιας Ελληνικής εθνικής ταυτότητας (*ομοαιμόν τε και ομόγλωσσον*), το οποίο δεν επιτρέπει στους Αθηναίους να συμμαχήσουν με τον Ξέρξη:

(...) πολλά τε γὰρ καὶ μεγάλα ἐστὶ τὰ διακωλύοντα ταῦτα μὴ ποιέειν μηδ' ἦν ἐθέλωμεν, πρῶτα μὲν καὶ μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα καὶ τὰ οἰκήματα ἐμπεπρησμένα τε καὶ συγκεχωσμένα, τοῖσι ἡμέας ἀναγκαίως ἔχει τιμωρέειν ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἢ περ ὁμολογέειν τῷ ταῦτα ἐργασαμένῳ, αὐτὶς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Αθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι. ἐπίστασθέ τε οὕτω, εἰ μὴ καὶ πρότερον ἐτυγχάνετε ἐπιστάμενοι· ἔστ' ἂν καὶ εἷς περιῇ Αθηναίων, μηδαμὰ ὁμολογήσοντας ἡμέας Ξέρξῃ⁷².

Έτσι, όπως είναι εμφανές και από την παραπάνω αναφορά του Ηρόδοτου, η θρησκευτική παράδοση της Αθήνας εξυπηρετεί και τον σκοπό της διατήρησης μιας «πανελλήνιας» ταυτότητας, με την θρησκεία να αποτελεί ένα από τα βασικά κριτήρια των Αθηναίων, για κρίσιμες πολιτικές αποφάσεις, όπως η συμμετοχή τους στους Περσικούς πολέμους. Ακόμα και αν οι Ελληνικές πόλεις – κράτη ήταν σε συνεχείς πολεμικές διαμάχες μεταξύ τους, οι κοινές θρησκευτικές τους πεποιθήσεις

⁷⁰ Mikalson, Jon D. *Herodotus and religion in the Persian Wars*. University of North Carolina Press, 2004, p. 89.

⁷¹ Evans (2010), pp. 122-123.

⁷² Ηρόδοτος, *Ιστορία*: 8.140α.1-8.144.5.

αποτελούσαν κριτήριο –έστω και προσωρινής- συμμαχίας, υπό την απειλή ενός «έξωθεν» εχθρού⁷³. Αντίστοιχα, σε περιπτώσεις όπου οι πόλεις – κράτη βρίσκονταν σε πόλεμο μεταξύ τους, υπήρχαν συχνά ειδικές συμφωνίες μεταξύ των αντιμαχόμενων πλευρών, έτσι ώστε να μην υπάρξει περιορισμός της πρόσβασης προσκυνητών σε ναούς και ιερά, κάτι το οποίο ίσχυε και στην περίπτωση της Αθήνας⁷⁴.

Συνεπώς, η αρχαία ελληνική θρησκεία έπαιζε έναν διττό ρόλο, στην περίπτωση της Αθήνας, όσο και άλλων πόλεων – κρατών: η εστίαση σε μια συγκεκριμένη θεότητα – προστάτιδα της πόλης αποτελούσε την τοπική ταυτότητα της πόλης, που την ξεχώριζε από τις άλλες πόλεις – κράτη, έχοντας συγκεκριμένες και μοναδικές παραδόσεις συνδεδεμένες με την θεότητα αυτή. Έτσι, για τους Αθηναίους, η επιλογή της λατρείας της Αθηνάς ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με το γεγονός της ταυτότητάς τους ως Αθηναίοι πολίτες, ενώ, αντίστοιχα, σε άλλες πόλεις την θέση της Αθηνάς έπαιρνε κάποια τοπική λατρεία κάποιας άλλης θεότητας⁷⁵. Το στοιχείο αυτό αντανακλάται στο ότι πολλές πόλεις – κράτη, μεταξύ των οποίων και η Αθήνα, είχαν συχνά νόμους που υποχρέωναν τους πολίτες να έχουν μια ελάχιστη συμμετοχή σε ιεροτελεστίες των κυριότερων ιερών της πόλης, καθώς και στις κυριότερες γιορτές των ιερών αυτών⁷⁶, συνδέοντας με αυτόν τον τρόπο άμεσα την πολιτεία – κράτος με την τοπική θρησκευτική παράδοση της πόλης⁷⁷. Ταυτόχρονα, η ανέγερση και η συντήρηση μεγαλόπρεπων ναών και ιερών, θεωρούνταν σημάδι ευρωστίας, κύρους και οικονομικής ανάπτυξης της πόλης, καθώς και πολεμικής – πολιτικής ισχύος: οι ναοί και τα ιερά αποτελούσαν εκφράσεις της συλλογικής ταυτότητας των πόλεων⁷⁸ – κρατών, με την Αθήνα να αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού, με τον ναό του Παρθενώνα να αποτελεί σύμβολο της ισχύος της πόλης, κατασκευασμένος κατά την περίοδο που είναι γνωστή ως «Χρυσός Αιώνας του Περικλέους», στα μέσα του 5^{ου} αιώνα π.Χ., όπου ο Περικλής αποτύπωσε την ισχύ και την ηγεμονική θέση της Αθήνας στον Ελληνικό κόσμο με την κατασκευή πέντε ναών, σε διάστημα 30

⁷³ Mikalson (2004), p. 83, 89.

⁷⁴ Rich, John, and Graham Shipley, eds. *War and society in the Greek world*. Vol. 4. Psychology Press, 1993, p. 247.

⁷⁵ Alcock, Susan E., and Robin Osborne, eds. *Classical archaeology*. John Wiley & Sons, 2012, p. 252.

⁷⁶ James Whitley. *The archaeology of ancient Greece*. Cambridge University Press, 2001: 294.

⁷⁷ Evans (2010), pp. 43-45.

⁷⁸ Shipley, Graham, *Greek civilization: An introduction*, 1998, pp. 55-59.

χρόνων⁷⁹. Το γεγονός της κατασκευής των ναών αυτών –και κυρίως του Παρθενώνα– ήταν τόσο σημαντικό για την πόλη, ώστε στην βιογραφία του Περικλή, ο μεταγενέστερος Πλούταρχος κρίνει αξιοσημείωτη μια εκτενή αναφορά στο δημόσιο αυτό έργο⁸⁰.

Ωστόσο, καθώς η Αθήνα είχε ιερά και άλλων θεοτήτων, η λατρεία –εν προκειμένω– της Αθηνάς δεν γινόταν αντιληπτή εκτός του ελληνικού πάνθεου. Έτσι, αν και η ύπαρξη διαφορών υποστήριζε τον ξεχωριστό χαρακτήρα της πόλης⁸¹, η ένταξη στο ευρύτερο θρησκευτικό σύστημα της αρχαίας ελληνικής θρησκείας αποτελούσε ένα στοιχείο σύνδεσης και συνοχής στην ευρύτερη ελληνική εθνική ταυτότητα⁸². Το γεγονός αυτό, τόσο της κοινής θρησκευτικής – εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων, όσο και της ισχυρής σημασίας των ναών και των ιερών για την πόλη – κράτος και το κύρος της, δεν ήταν άγνωστο στους Πέρσες: μετά την ήττα των Ελλήνων στην μάχη των Θερμοπυλών και την ναυμαχία του Αρτεμισίου, το 480 π.Χ., και κατά την κατάληψη της Αθήνας, ο Ξέρξης διέταξε την καταστροφή των ναών και των ιερών, σε μια προσπάθεια κάμψης τόσο του ηθικού των Αθηναίων, όσο και καταστροφής του πολεμικού και πολιτικού κύρους της πόλης⁸³.

⁷⁹ Whitley (ό.π.), p. 343.

⁸⁰ Πλούταρχος, *Περικλής* (13,4): πάντα δὲ διεῖπε καὶ πάντων ἐπίσκοπος ἦν αὐτῷ Φειδίας, καίτοι μεγάλους ἀρχιτέκτονας ἔχόντων καὶ τεχνίτας τῶν ἔργων. τὸν μὲν γὰρ ἑκατόμπεδον Παρθενῶνα Καλλικράτης εἰργάζετο καὶ Ἰκτῖνος, τὸ δ' ἐν Ἐλευσῖνι τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν, καὶ τοὺς ἐπ' ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλίοις ἐπέζευξεν: ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Ξυπέτιος τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε.

⁸¹ Osborne, Robin. *Greece in the Making 1200–479 BC*. Routledge, 2009, p. 231.

⁸² Mikalson (2004), pp. 88-89.

⁸³ Kousser, Rachel. "Destruction and memory on the Athenian Acropolis." *The Art Bulletin* 91.3 (2009), pp. 263-282.

3. Πολιτειακή – θρησκευτική οργάνωση στην Αθήνα

Το βασικό χαρακτηριστικό της Αθήνας της κλασσικής εποχής είναι, ασφαλώς, το δημοκρατικό πολίτευμα, με κύριο στοιχείο το ότι η πολιτική δύναμη βρίσκεται στα χέρια του *δήμου*, της συνέλευσης των πολιτών που έχουν πολιτικά δικαιώματα. Το δημοκρατικό πολίτευμα αποτελούσε βασικό στοιχείο της ταυτότητας ενός Αθηναίου και γινόταν αντιληπτό ως ιδεώδες, σε αντιδιαστολή με τα ολιγαρχικά συστήματα πόλεων όπως – κυρίως – η Σπάρτη, όπου η διαμάχη για πολιτική και οικονομική ηγεμονία στον Ελλαδικό χώρο καθόριζε και την προσήλωση των πόλεων στο αντίστοιχο πολίτευμα.

Σε αυτό το πλαίσιο, η σύνδεση συγκεκριμένων αρχαιολογικών ευρημάτων με συγκεκριμένους πολίτες είναι σπάνια: οι ηθικές αρχές της δημοκρατικής Αθήνας απέτρεπαν την προσωπική έκφραση και την αυτό-προώθηση, χαρακτηριστικά που γίνονταν αντιληπτά ως αυτά των *ιδιωτών*, των πολιτών που δεν συμμετείχαν στα κοινά και δεν άξιζαν την ταυτότητα του *πολίτη*. Έτσι, ο ατομοκεντρισμός ήταν αντιληπτός ως απειλή απέναντι στην πολιτική σταθερότητα και συνέχεια της Αθήνας, με τις θρησκευτικές πρακτικές να αλλάζουν για να προσαρμοστούν στις δημοκρατικές αυτές αρχές, κατά τον 6^ο και 5^ο π.χ. αιώνα⁸⁴. Σε αντίθεση με την αρχαϊκή εποχή, όπου οι προσωπικές και –πολλές φορές– επιδεικτικές αφιερώσεις πολιτών στους Θεούς ήταν συχνές, αποτελώντας έναν τρόπο επίδειξης κοινωνικού κύρους, στην κλασσική Αθήνα η *πολιτεία* – νοούμενη ως συλλογική έκφραση του *δήμου*– ήταν αυτή που έκανε τις μεγαλύτερες αφιερώσεις, τόσο στην Αθηνά, όσο και στις άλλες θεότητες που λατρεύονταν στο πλαίσιο του ελληνικού πολυθεϊσμού. Αντίθετα, οι πολίτες ως άτομα συνήθιζαν να προσφέρουν τυποποιημένα πηλίνα αφιερώματα στους θεούς, τα οποία δεν είχαν σημεία προσωπικής ταυτότητας. Αυτή η θρησκευτική πρακτική αντανakλούσε άμεσα την πολιτική οργάνωση της πόλης: όλοι οι πολίτες νοούνταν ως έχοντες ίση εξουσία, κάτι το οποίο θα έπρεπε να φαίνεται και στην θρησκευτική ζωή της πόλης. Μόνο η συλλογική έκφραση του *δήμου*, η *πολιτεία*,

⁸⁴ Evans (2010), p. 53.

ως κρατική δομή της Αθήνας, ήταν αυτή που μπορούσε να υπερέχει των πολιτών και να εκφράζει την ισχύ και το κύρος της⁸⁵.

Σε επίπεδο πολιτικής οργάνωσης, η δομή του Αθηναϊκού πολιτεύματος ήταν εστιασμένη στην λειτουργία αμεσο-δημοκρατικών θεσμών, παρέχοντας την ευκαιρία συμμετοχής στην διακυβέρνηση της πόλης σε κάθε πολίτη με πολιτικά δικαιώματα, ανεξαρτήτως τάξης. Οι θεσμικές – πολιτικές θέσεις καλύπτονταν με την χρήση κλήρου, με μοναδική εξαίρεση τους δέκα *στρατηγούς* της πόλης, οι οποίοι εκλέγονταν από τις δέκα *φυλές* της πόλης⁸⁶. Αντίστοιχα, οι θρησκευτικοί θεσμοί και οι αποφάσεις όσον αφορά τις λατρευτικές παραδόσεις της πόλης ανήκαν επίσης στον *δήμο*, με τις πολιτειακές δομές –την εκκλησία του δήμου και την βουλή των 500- να παίρνουν τις αποφάσεις για τα θρησκευτικά ζητήματα. Έτσι, στην περίπτωση της Αθήνας, οι πολιτεία ρύθμιζε τα θρησκευτικά ζητήματα⁸⁷, σε αντίθεση με άλλες δομές θρησκευτικής οργάνωσης της αρχαιότητας, όπου συχνά υπήρχε συγκεκριμένη τάξη ιερέων για αυτό το σκοπό. Οι Αθηναίοι, σε επίπεδο θρησκευτικής πρακτικής, δεν είχαν συγκεκριμένα και σταθερά ιερά δόγματα, τα οποία να διατηρούνται ως παραδόσεις από κάποια ιερατική τάξη ή ιερά κείμενα. Αντίθετα, η εξουσία του *δήμου* εκτείνονταν μέχρι τα θρησκευτικά ζητήματα, τις ιεροτελεστίες, τις γιορτές και τις ευθύνες των ιερέων και των ιερειών, καθώς και την ανάθεση των καθηκόντων αυτών⁸⁸.

Στο πλαίσιο αυτό γίνεται κατανοητό ότι, ελλείπει διαχωρισμένων θρησκευτικών θεσμών, τα θρησκευτικά ζητήματα ήταν έντονα συνδεδεμένα με την πολιτική, στην αρχαία Αθήνα. Όπως αναφέρει η Evans⁸⁹, αυτή η ιδιαιτερότητα είχε σημαντικές επιδράσεις στην αντίληψη της θρησκείας: η θρησκεία δεν γινόταν κατανοητή ως ένα σύνολο ηθικών κανόνων, αφού η ερμηνεία της υπόκεινταν στους ανθρώπους και την πολιτεία. Ταυτόχρονα, όπως έχει ήδη αναφερθεί στο πρώτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας η αρχαία ελληνική θρησκεία δεν μπορεί να νοηθεί ως ένα ενιαίο σύστημα ηθικής ή ως ηθικός κώδικας, λόγω της απουσίας των χαρακτηριστικών της παναγαθότητας και της παντοδυναμίας των θεών. Ως αποτέλεσμα, οι ηθικοί κώδικες ήταν κατά βάση στηριγμένοι στους νόμους και τις παραδόσεις της εκάστοτε πόλης –

⁸⁵ Evans (ό.π.), pp. 53-54.

⁸⁶ Evans (ό.π.), pp. 43-44.

⁸⁷ Sweeney, Marvin Alan, and Michele Renee Salzman, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*. Cambridge University Press, 2013, p. 285.

⁸⁸ Parker, Robert. *Polytheism and society at Athens*. Oxford University Press, 2005, p. 89.

⁸⁹ Evans (ό.π.), p. 44.

κράτους⁹⁰, με την θεότητα – προστάτιδα να νοείται ως αυτή που εξασφαλίζει την λειτουργία των νόμων αυτών.

Έτσι, στην περίπτωση της Αθήνας, οι ηθικοί κώδικες ήταν καθορισμένοι από την αντίληψη των πολιτών για το *αγαθόν*, το οποίο συνέδεαν με τις δημοκρατικές αξίες της πόλης, καθώς και με τις πατροπαράδοτες παραδόσεις της πόλης (*τα πάτρια*), οι οποίες έχαιραν απόλυτου σεβασμού από το σύνολο των πολιτών και των θεσμών. Τα *πάτρια* αποτελούσαν ένα πλέγμα παραδόσεων και ηθικών κανόνων που θα έπρεπε να τηρεί κάθε Αθηναίος πολίτης, όχι λόγω φόβου τιμωρίας από τους θεούς, αλλά γιατί γίνονταν αντιληπτά ως η βάση της ζωής και της οργάνωσης της πόλης, ως ηθικός κώδικας που διατηρούσε την τάξη πραγμάτων και διασφάλιζε την συνέχεια του τρόπου ζωής των Αθηναίων⁹¹.

Ωστόσο, δεν λείπει η σύνδεση του πατροπαράδοτου αυτού ηθικού κώδικα με την θρησκεία: οι θυσίες ζώων και οι προσφορές στους θεούς, στην πλειάδα ιεροτελεστιών και γιορτών της αρχαίας Αθήνας, δεν αποτελούσε μόνο φόρος τιμής προς τους θεούς αυτούς, αλλά και προς την ίδια την πόλη και τα *πάτρια*. Το γεγονός αυτό υποδεικνύεται από τις μαρτυρίες που αναφέρουν ότι σε περιπτώσεις όπου κάποιος ιερέας έκανε λάθος στην προσφορά ή την τέλεση της θυσίας, κατηγορούνταν για *ασέβεια* και συχνά καταδικαζόταν σε θάνατο. Είναι εμφανές, λοιπόν, ότι η θρησκεία και η ιδέα της πόλης ήταν ενοποιημένες σε σημαντικό βαθμό: η πολιτεία και οι θεοί (ιδιαίτερα η Αθηνά) αποτελούσαν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, με τις θρησκευτικές ιεροτελεστίες να αποτελούν ταυτόχρονα θρησκευτικές και πολιτικές εκφράσεις της πόλης⁹².

Μια σειρά από ιεροτελεστίες αντανakλούν την άρρηκτη αυτή σύνδεση. Ο ορισμός σε κάποιο θεσμικό ρόλο -είτε μέσω κλήρωσης, είτε μέσω εκλογής- περιλάμβανε τελετές κατανάλωσης πρόσφορου κρέατος⁹³. Με θρησκευτικές τελετές μετάβασης, όπως οι *Χοές*, κατά την διάρκεια των *Ανθεστηρίων*, τα νεαρά αγόρια της πόλης προετοιμάζονταν όχι μόνο για την σωματική τους ενηλικίωση, αλλά και για την απόκτηση της ταυτότητας του *πολίτη*. Η ίδια η απόκτηση της πλέον θεμελιώδους

⁹⁰ D'Amico (2010), pp. 461-482.

⁹¹ Evans (ό.π.), pp. 44-45.

⁹² Evans (ό.π.), p. 54.

⁹³ Evans (ό.π.), p. 66.

ταυτότητας για έναν Αθηναίο, γινόταν μέσω μιας θρησκευτικής ιεροτελεστίας, στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής γιορτής⁹⁴.

Όσον αφορά τους ιερατικούς ρόλους, το σύνολο των πολιτών με πολιτικά δικαιώματα μπορούσε, ουσιαστικά, να γίνει ιερέας κάποιου ναού. Ωστόσο, μια σειρά από ιερατικές θέσεις αντανakλούν αρχαιότερη προέλευση, πριν την εγκαθίδρυση του δημοκρατικού πολιτεύματος. Σε αυτές τις θέσεις, η ιεροσύνη αποτελούσε κληρονομική υπόθεση και ο ρόλος περνούσε από πατέρα σε γιό, μένοντας πάντα στα πλαίσια της οικογένειας και της φυλής⁹⁵. Αντίστοιχα, κάποιες άλλες ιερατικές θέσεις μπορούσαν να εξαγοραστούν από πολίτες με την κατάλληλη οικονομική επιφάνεια, με αποτέλεσμα συχνά να βρίσκονται στα χέρια της αριστοκρατίας. Κατά βάση όμως, οι ιερείς επιλέγονταν μέσω κλήρου και κάθε πολίτης είχε ίσες ευκαιρίες να υπηρετήσει ως ιερέας, αντανakλώντας την ιδέα της ισονομίας, τόσο απέναντι στην πολιτεία, όσο και στους θεούς: ο κάθε πολίτης, ως εκπρόσωπος της πόλης, μπορούσε εν δυνάμει να είναι εκπρόσωπος των θεών, αφού κατ' ουσία ήταν εκπρόσωπος της πόλης, η οποία ενσαρκώνονταν στο πρόσωπο των θεών⁹⁶.

⁹⁴ Ham, Greta, *The Choes and Anthesteria reconsidered: male maturation rite and the Peloponnesian wars*. Στο Padilla, Mark William, ed. *Rites of passage in ancient Greece: Literature, religion, society*. Bucknell University Press, 1999, pp. 201-203.

⁹⁵ Evans (ό.π.), p. 53

⁹⁶ Evans (ό.π.), p. 53.

4. Οικογενειακός βίος και θρησκεία στην Αρχαία Αθήνα

4.1 Δομή της οικογένειας

Η οικογενειακή δομή στην αρχαία Αθήνα μπορεί να χαρακτηριστεί ως πυρηνική οικογένεια, αν και πολλές φορές ευρύτερη, η οποία αναφερόταν με τον όρο *οίκος*. Ο *οίκος*, πέρα από την καθεαυτή οικία της οικογένειας, αναφέρονταν στο σύνολο των μελών της οικογένειας, καθώς και τους ρόλους, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που έφεραν ως μέλη του *οίκου*. Ως εκ τούτου, το κάθε άτομο ανήκε σε έναν *οίκο*⁹⁷, με τον οίκο να αποτελεί την βασική κοινωνική μονάδα της πόλης⁹⁸, με το κάθε μέλος να προστατεύεται από τα άλλα μέλη του οίκου, αλλά να έχει και ταυτόχρονα την υποχρέωση της συμβολής στην προστασία και την συντήρηση του οίκου του⁹⁹. Όπως αναφέρει ο MacDowell¹⁰⁰, ο *οίκος* μπορεί να οριστεί ως μια έννοια που περιέχει τρεις διαστάσεις: την οικία ως κτίσμα, την ιδιοκτησία και την οικογένεια, με τις τρεις αυτές διαστάσεις να εντάσσονται στο ενιαίο πλαίσιο του *οίκου*. Έτσι, η αρχαία Αθηναϊκή κοινωνία μπορεί να χαρακτηριστεί ως, εν μέρει, κολλεκτιβιστική, καθώς η ατομικότητα (ως σύνολο ατομικών δικαιωμάτων και χαρακτηριστικών) υπόκεινταν πάντα στο ευρύτερο πλαίσιο της οικογένειας στην οποία ανήκε ο κάθε πολίτης¹⁰¹.

Η δομή της οικογένειας στην αρχαία Αθήνα μπορεί να χαρακτηριστεί ως τυπικά πατριαρχική, με τον άνδρα - *κύριο* να βρίσκεται επικεφαλής της οικογένειας και κηδεμόνα όχι μόνο των ανήλικων τέκνων, αλλά και της συζύγου του και των

⁹⁷ Roy, James. "Polis and Oikos in Classical Athens 1." *Greece & Rome* 46.1 (1999), pp. 1-18.

⁹⁸ Patwardhan, Shweta. "Individual and the Family in Athenian Society." (2013). Wellesley College Digital Scholarship and Archive.

⁹⁹ Beringer, Walter. "Freedom, family, and Citizenship in early Greece" in *The Craft of the ancient historian: essays in honor of Chester G. Starr* edited by J.W. Eadie and J. Ober. 41-56. Lanham, MD: University Press of America, 1985. Print.

¹⁰⁰ MacDowell, Douglas M. "The oikos in Athenian law." *The Classical Quarterly* 39.1 (1989), pp. 10-21.

¹⁰¹ Cox, Cheryl Anne. *Household interests: property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*. Vol. 378. Princeton University Press, 2014, pp. 24-25.

ενήλικων γυναικών της οικογένειας¹⁰². Ο κύριος του οίκου αποτελούσε μια απόλυτη μορφή εξουσίας πάνω στην οικογένεια, με την λήψη των όποιων αποφάσεων να αποτελεί δική του δικαιοδοσία (τουλάχιστον κατά παράδοση), ενώ σε κάποιες περιπτώσεις η εξουσία αυτή επεκτεινόταν και σε ζητήματα ζωής και θανάτου, απέναντι σε άλλα μέλη της οικογένειας. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναφέρει ο Roy¹⁰³ είναι το νομικό δικαίωμα που διατηρούσε ο πατέρας της οικογένειας να αφήσει κάποιο τέκνο εκτεθειμένο στα στοιχεία της φύσης, εκτός του οίκου, για τις πρώτες δέκα ημέρες της ζωής του, κάτι το οποίο του έδινε την δυνατότητα να επιλέξει το μέγεθος αλλά και την έμφυλη σύσταση της οικογένειας. Αντίστοιχα, όπως αναφέρει ο Wolff¹⁰⁴, οι άνδρες πολίτες είχαν το δικαίωμα να αναγνωρίσουν αν το τέκνο είναι δικό τους ή όχι, με αποτέλεσμα η εξουσία τους να επεκτείνεται και στην ίδια την ταυτότητα των ατόμων, αφού η αναγνώριση αυτή ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τα πολιτικά και τα κληρονομικά δικαιώματα που θα είχε το παιδί ως ενήλικος.

4.2 Ο ρόλος των γυναικών στην θρησκεία

Οι γυναίκες, ως μέλη του οίκου, στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων και θεωρούνταν περισσότερο μέρος του οίκου (τόσο με την έννοια της οικογένειας, όσο και με αυτή της ιδιοκτησίας), παρά ως αυτόνομα άτομα. Ως εκ τούτου, οι γυναίκες της αρχαίας Αθήνας υπόκεινταν στην εξουσία του πατέρα τους και, αργότερα, του συζύγου τους, χωρίς αναγνώριση της ατομικότητάς τους. Χαρακτηριστικό στοιχείο αυτού είναι ότι ο επικεφαλής του οίκου θεωρούνταν κηδεμόνας των γυναικών – μελών της οικογένειας, έχοντας απόλυτη εξουσία σε κάθε πτυχή της ζωής τους, ενώ σε περιπτώσεις διαζυγίου, η γυναίκα επέστρεφε υπό την πατρική κηδεμονία. Έτσι, οι

¹⁰² Keuls, Eva C. *The reign of the phallus: sexual politics in ancient Athens*. Univ of California Press, 1993, pp.13-15.

¹⁰³ Roy (ό.π.), p. 8.

¹⁰⁴ Wolff, Hans Julius. "Marriage law and family organization in ancient Athens: a study on the interrelation of public and private law in the Greek city." *Traditio* (1944), pp. 43-95.

γυναίκες γινόταν αντιληπτές ως μη-πολίτες, έχοντας την θέση ενός «αιώνιου ανήλικου», με τις αποφάσεις να παίρνονται από τον κηδεμόνα τους¹⁰⁵.

Ο αυστηρός αυτός έμφυλος διαχωρισμός ήταν, σε πολλές περιπτώσεις (ιδιαίτερα ευκατάστατων οικογενειών), ορατός ακόμα και στην χωροταξική δομή της οικίας: οι γυναίκες περνούσαν το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου τους στον «γυναικόνα», το μέρος του σπιτιού που ήταν προορισμένο για τις ίδιες, καθώς και για τις υποχρεώσεις τους (φροντίδα των παιδιών, ύφανση – πλέξιμο, οικιακές εργασίες). Οι υποχρεώσεις και οι ρόλοι αυτοί ήταν βασικό στοιχείο της ταυτότητας μιας γυναίκας στην αρχαία Αθήνα, καθώς θεωρούνταν ως έχουσα την ευθύνη της τεκνοποίησης¹⁰⁶, καθώς και της διαχείρισης των οικιακών εργασιών και της συντήρησης της οικίας¹⁰⁷.

Θεμελιώδες γεγονός για την κοινωνικοποίηση μια γυναίκας στην αρχαία Αθήνα ήταν ο γάμος, ο οποίος συνήθως γινόταν στην ηλικία των 14 ή 15 ετών. Η διαδικασία του γάμου δεν απαιτούσε την σύμφωνη γνώμη της γυναίκας, αφού θεωρούνταν απλά ως μετάθεση της κηδεμονίας από τον πατέρα στον σύζυγο. Συνεπώς, και δεδομένης της έλλειψης πολιτικών δικαιωμάτων, οι γυναίκες θεωρούνταν κατά βάση όχι *πολίτες*, αλλά *σύζυγοι* Αθηναίων πολιτών. Η διαδικασία του γάμου και η δημιουργία ενός νέου *οίκου* αποτελούσε την κύρια ευθύνη μιας γυναίκας, η κοινωνική θέση της οποίας καθοριζόταν από τον ρόλο αυτό. Όντας ανύπαντρη, ονομαζόταν *κόρη*, υπό την κηδεμονία του πατέρα της (ή κάποιου άλλου νόμιμου άνδρα κηδεμόνα). Μετά τον γάμο ονομαζόταν *νύμφη*, ενώ μετά την γέννηση του πρώτου της παιδιού ονομαζόταν *γυνή*¹⁰⁸.

Είναι, λοιπόν, εμφανές από τα παραπάνω ότι η θέση της γυναίκας στην αρχαία Αθηναϊκή κοινωνία ήταν εξαιρετικά δυσμενής, αφού χαρακτηριζόταν από έλλειψη πολιτικών δικαιωμάτων και ετεροκαθορισμό της ταυτότητας και του ρόλου της, πάντα σε σχέση με τον κηδεμόνα - σύζυγό της και την *οικία* της οποίας ήταν μέλος. Ωστόσο, όσον αφορά την θρησκευτική ζωή της πόλης, οι γυναίκες είχαν έναν ιδιαίτερα ενεργό ρόλο, τόσο στο οικογενειακό πλαίσιο, όσο και στο ευρύτερο πλαίσιο

¹⁰⁵ Cohen, David. "Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens." *Greece & Rome* 36.1 (1989), pp. 3-15.

¹⁰⁶ Cohen (ό.π.)

¹⁰⁷ Gomme, Arnold Wycombe. "The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries." *Classical Philology* 20.1 (1925), pp. 1-25.

¹⁰⁸ Hemingway, Colette. "Women in Classical Greece." In Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.

της πόλης. Η θρησκεία αποτελούσε, ουσιαστικά, το μόνο πλαίσιο στο οποίο οι γυναίκες είχαν την δυνατότητα να συμμετέχουν στην δημόσια ζωή της πόλης, καθώς πολλές επιμέρους λατρείες –μεταξύ των οποίων και η ίδια η λατρεία της *Αθηνάς*- απαιτούσαν, ως μέρος της λατρευτικής παράδοσης, την ύπαρξη ιεριών και θηλυκών ακουλούθων. Σε ένα επίσης δημόσιο πλαίσιο, αν και στενά συνδεδεμένο με την έννοια του *οίκου*, οι γυναίκες έπαιζαν σημαντικό ρόλο στην ιεροτελεστική πράξη μιας κηδείας και στις διάφορες τελετουργίες μνημόνευσης και τίμησης των νεκρών.

Με εξαίρεση τις συζύγους μη-Αθηναίων, ανδρών χωρίς πολιτικά δικαιώματα, καθώς και τις *δούλες*, οι σύζυγοι των Αθηναίων πολιτών ζούσαν κατά παράδοση στο στενό χωρικό πλαίσιο της οικίας, με περιορισμένο χρόνο να αφιερώνεται εκτός αυτής, για την επίσκεψη συγγενών ή την επιτέλεση βασικών εργασιών (όπως η λήψη νερού από κάποια διπλανή πηγή). Οι κηδείες και οι τελετές μνημόνευσης και τίμησης νεκρών αποτελούσαν μια σημαντική εξαίρεση στην συγκεκριμένη κοινωνική δέσμευση των γυναικών στην οικία, κάτι το οποίο ίσχυε –για συγκεκριμένες χρονικές περιόδους- και στην περίπτωση θρησκευτικών εορτών, όπου κάποιες εκ των γυναικών είχαν πιο ξεκάθαρους δημόσιους ρόλους.

Σε πρώτο επίπεδο, αυτό της μνημόνευσης νεκρών, οι γυναίκες είχαν την ευθύνη να επισκέπτονται τους τάφους συγγενικών προσώπων και να αποτίουν τιμές, διαδικασία στην οποία επιτρεπόταν η απουσία τους από την οικία. Τόσο στην μνημόνευση νεκρών, όσο και στην τελετή της κηδείας, οι γυναίκες είχαν την ευθύνη των προσφορών προς τους νεκρούς και τους θεούς¹⁰⁹.

Πέραν των τελετουργιών μνημόνευσης των νεκρών, συγκεκριμένες λατρείες και εορτές, καθώς και ναοί συνδεδεμένοι με αυτές, ήταν προσβάσιμες και πολλές φορές απαιτούσαν την παρουσία των γυναικών, όπως το ιερό της Αρτέμιδος στην Βραυρώνα, ή το ιερό της Νύμφης, στην βάση της Ακρόπολης. Σε πολλές περιπτώσεις θρησκευτικών εορτών υπάρχει η παράδοση της συμμετοχής των γυναικών, με κάποιες εξ' αυτών να περιλαμβάνουν αποκλειστικά γυναίκες, ενώ σε άλλες περιλαμβάνονταν η συμμετοχή ανδρών και γυναικών ταυτόχρονα, με τις γυναίκες όμως να παίζουν κάποιο σημαντικό ιεροτελεστικό ρόλο. Χαρακτηριστική περίπτωση

¹⁰⁹ Nevett, Lisa C. "Towards a female topography of the ancient Greek city: case studies from late archaic and early classical Athens (c. 520–400 BCE)." *Gender & History* 23.3 (2011), pp. 576-596.

είναι η μείζονα γιορτή των *Παναθηναίων*, στην οποία συμμετείχαν και γυναίκες, σε μια σειρά ιεροτελεστικών ρόλων. Χαρακτηριστικά, οι *κόρες*¹¹⁰ ήταν επικεφαλής της πομπής των Παναθηναίων, η οποία λειτουργούσε και ως δημόσια επίδειξη κοινωνικής θέσης, αφού βάσει αυτής οι γυναίκες αυτές έπαιρναν την σειρά τους κατά μήκος της πομπής¹¹¹. Σε κάθε περίπτωση όμως, η παρουσία των γυναικών σε δημόσιους χώρους όπως οι παραπάνω, απαιτούσε μια ιδιαίτερα σεμνή αμφίεση, με καλυμμένη την κεφαλή και το μεγαλύτερο μέρος του προσώπου.

Όσον αφορά συγκεκριμένες γιορτές συνδεδεμένες με αυτές τις θεότητες, όπως αυτές που συνδέονταν με την *Αρτεμη* ή την *Δήμητρα* και την *Περσεφόνη*, οι ιεροτελεστίες απαιτούσαν την συμμετοχή γυναικών, ανάλογα με τον ρόλο που είχαν εκείνη την στιγμή. Για παράδειγμα, οι τελετές που συνδέονταν με την *Αρτεμη* ή την *Αθηνά*, δύο θεότητες που θεωρούνταν ως *παρθένοι*, απαιτούσαν την συμμετοχή *κόρων*. Το γεγονός αυτό συνδεόταν άμεσα με την κοινωνική θέση και τον ρόλο που επιτελούσαν οι συμμετέχουσες: οι *κόρες*, μεταξύ 5 και 15 ετών, που επιλέγονταν ως ακόλουθες στον ναό της Αρτέμιδος στην Βραυρώνα συμμετείχαν σε ένα χαρακτηριστικό τελετουργικό, κατά το οποίο ονομαζόταν *μικροί άρκτοι* και συμπεριφερόταν σαν άγρια ζώα, τα οποία σταδιακά θα «εξημερώνονταν» μέσα από την διαδικασία του γάμου¹¹².

Αντίστοιχα, η συμμετοχή μικρών σε ηλικία κοριτσιών (*κόρων*) απαιτούνταν στην γιορτή των *Αρρηφορίων*, η οποία τελούνταν προς τιμήν της *Αθηνάς Πολιάδας*, κατά το τέλος του μήνα *Σκιροφοριώνα* (Ιούνιος / Ιούλιος). Τα Αρρηφόρια περιλάμβαναν την συμμετοχή τεσσάρων κοριτσιών ηλικίας 7 έως 11 ετών, τα οποία ονομαζόντουσαν *αρρηφόροι*¹¹³. Η επιλογή των αρρηφόρων αποτελούσε έναν «διαγωνισμό» κοινωνικού status για τις επιφανείς οικογένειες των Αθηνών, καθώς θεωρούνταν μεγάλη τιμή για τον *οίκο* τους να τελέσουν τον συγκεκριμένο ρόλο. Ο τελετουργικός τους ρόλος δεν περιοριζόταν στην γιορτή των Αρρηφορίων, αλλά διαρκούσε σχεδόν όλο το έτος, κατά το οποίο οι αρρηφόροι ήταν υποχρεωμένες να διαμένουν στο *Αρρηφόριο* οίκημα στην Ακρόπολη ήδη από τον μήνα *Πυανεψίωνα* (Οκτώβριος / Νοέμβριος), με συγκεκριμένη ενδυμασία λευκού χιτώνα. Κατά το

¹¹⁰ Δηλαδή οι γυναίκες που ήταν ανύπαντρες και υπό την κηδεμονία (συνήθως) του πατέρα τους.

¹¹¹ Neils, Jenifer, and Elizabeth Jane Wayland Barber. *Goddess and polis: the Panathenaic Festival in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 35-36.

¹¹² Hemingway (ό.π.).

¹¹³ *άρρηπτον + φέρω*

διάστημα αυτό, οι αρρηφόροι είχαν την ευθύνη της ύφανσης του ιερού πέπλου της Αθηνάς¹¹⁴, ενώ κατά την διάρκεια των Αρρηφορίων μετέφεραν τα ιερά – τελετουργικά αντικείμενα της θεάς, καθώς και το πέπλο της, σε μια πομπή η οποία κατέληγε στο ιερό της *Εν Κήποις Αφροδίτης*, όπου τοποθετούνταν τα παραπάνω ιερά αντικείμενα. Στην συνέχεια, οι αρρηφόροι έπαιρναν δοχεία – κάνιστρα με άλλα τελετουργικά αντικείμενα από το εν λόγω ιερό (τα οποία ήταν άγνωστα στις ίδιες), μεταφέροντάς τα πίσω στην Ακρόπολη, παραδίδοντάς τα στην ιέρεια της Αθηνάς Πολιάδας¹¹⁵.

Όπως αναφέρει ο Gould¹¹⁶, η λατρεία της Αθηνάς Πολιάδας είχε κεντρική σημασία για την Αθηναϊκή κοινωνία, όντας στενά συνδεδεμένη με την κοινωνική και οικογενειακή της δομή, αποτελώντας ένα από τα κυρίαρχα πλαίσια δημόσιας παρουσίας των γυναικών. Τόσο οι αρρηφόροι, όσο και –πολύ περισσότερο- η ιέρεια της Αθηνάς, έχαιραν ιδιαίτερου σεβασμού, ο οποίος επιδρούσε και στην κοινωνική θέση του *οίκου* από τον οποίο προέρχονταν. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση την οποία περιγράφει ο Ηρόδοτος, κατά την οποία η ιέρεια της Αθηνάς Πολιάδας ενθάρρυνε τους Αθηναίους να εκκενώσουν την πόλη, μετά την ναυμαχία της Σαλαμίνας, λέγοντάς τους ότι το *ιερό φίδι* της θεάς, που ζούσε στην Ακρόπολη, είχε ήδη φύγει¹¹⁷: «*Ἡ σπουδή τους αὐτὴ γιὰ τὴ μεταφορὰ ἦτανε γιὰτὶ θέλανε ν' ἀκούσουνε τὸ χρησμό, καὶ γιὰ τὴν παρακάτω αἰτία ἀκόμα πὶὸ πολὺ ἔλενε οἱ Ἀθηναῖοι πὼς ἔνα μεγάλο φίδι ζῇ μέσα στὸ ναό, φύλακας τῆς Ἀκρόπολης· καὶ δὲν τὸ ἔλενε μοναχὰ πὼς τάχα ὑπάρχει, παρὰ τοῦ κάνουνε κάθε μῆνα προσφορά, μιὰ πίτα μὲ μέλι ζυμωμένη. Ὡς αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἡ πίτα βρισκότανε φαγωμένη, τώρα ὅμως ἔμενε ἀνέγγιχτη· μόλις ἡ ιέρεια τὸ ἔκαμε γνωστό, οἱ Ἀθηναῖοι ὅλο καὶ γοργότερα παραιτούσανε τὴν πόλη, ἀφοῦ καὶ ἡ θεὰ εἶχε παραιτήσῃ τὴν Ἀκρόπολη. Ἀφοῦ λοιπὸν ὅλα τὰ εἶχανε μετακομίσει, πηγαίνανε κι αὐτοὶ στὸ στρατόπεδο*»¹¹⁸. Όπως φαίνεται στο παραπάνω απόσπασμα, η

¹¹⁴ Βλ. Παράρτημα, *Εικόνα 6*

¹¹⁵ Papachatzis, Nicolaos. "The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens." *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 2 (1989), pp. 175-185.

¹¹⁶ Gould, John. "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens." *The journal of Hellenic studies* 100 (1980), pp. 38-59.

¹¹⁷ Pomeroy, Sarah. *Goddesses, whores, wives, and slaves: Women in classical antiquity*. Schocken, 2011, p. 75.

¹¹⁸ Ηρόδοτος, *Οι Περσικοί Πόλεμοι*: 41: *Ἔσπευσαν δὲ ταῦτα ὑπεκθέσθαι τῷ χρηστηρίῳ τε βουλόμενοι ὑπηρετεῖν καὶ δὴ καὶ τοῦδε εἵνεκα οὐκ ἤκιστα. λέγουσι Ἀθηναῖοι ὅφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῷ· λέγουσί τε ταῦτα καὶ δὴ ὡς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελοῦσι προτιθέντες· τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσα ἐστί. Αὕτη δὴ ἡ μελιτόεσσα ἐν τῷ πρόσθε αἰεὶ χρόνῳ ἀναισιμουμένη τότε ἦν ἄψαυτος. σημερινᾶς δὲ ταῦτα τῆς ἱρείης, μᾶλλον τι οἱ*

ιέρεια της Αθηνάς Πολιάδας είχε την ιδιαίτερα προνομιούχα θέση, δεδομένης της δομής της Αθηναϊκής κοινωνίας, να επηρεάζει πολιτικές – στρατιωτικές αποφάσεις, λειτουργώντας ως εκπρόσωπος της θεάς στην πόλη. Το στοιχείο αυτό είναι εμφανές και στην περίπτωση των Παναθηναίων, το οποίο απαιτούσε την συμμετοχή τόσο ανδρών, όσο και γυναικών, με την πομπή να περιλαμβάνει *κόρες* οι οποίες μετέφεραν κάνιστρα με ιερά αντικείμενα για την τέλεση χοών¹¹⁹.

Η σύνδεση της γυναίκας (ως κοινωνικού ρόλου) με την μητρότητα αποτυπωνόταν σε μια πλειάδα γιορτών και τελετουργιών αφιερωμένων στην Δήμητρα. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, το αφηγηματικό – μυθολογικό πλαίσιο της κάθε εορτής ή τελετουργίας ήταν στενά συνδεδεμένο με την εκάστοτε μορφή της συμμετοχής των γυναικών: άλλες τελετουργίες απαιτούσαν την συμμετοχή *κόρων*, ενώ άλλες την συμμετοχή *γυναικών*. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι η γιορτή των *Θεσμοφοριών*, αφιερωμένη στην Δήμητρα, η οποία αποτελούσε μια κατ'εξοχήν γυναικεία γιορτή, στην οποία συμμετείχαν αποκλειστικά γυναίκες¹²⁰. Τα Θεσμοφόρια τελούνταν προς τιμήν της Δήμητρας *Θεσμοφόρου*, και λάμβαναν χώρα ακριβώς πριν την σπορά. Η γιορτή περιλάμβανε την συμμετοχή κάθε Αθηναίας *γυναίκας*, και ως εκ τούτου μόνο οι παντρεμένες και μητέρες Αθηναίες συμμετείχαν σε αυτή. Η τέλεση της γιορτής γινόταν σε μια σειρά ιερών της Δήμητρας ανά την Αττική, αλλά και στον ίδιο τον λόφο της *Πνύκας*, ενώ κατά την διάρκεια της γιορτής δεν συνέρχονταν η *Εκκλησία του Δήμου*, η οποία συνεδρίαζε στην Πνύκα. Κατά την διάρκεια των Θεσμοφοριών, οι Αθηναίες γυναίκες τελούσαν μια σειρά ιεροτελεστιών οι οποίες συνδέονταν τόσο με την δική τους γονιμότητα, όσο και με αυτήν της γής. Ένα βασικό στοιχείο των Θεσμοφοριών και των τελετουργιών που περιλάμβαναν είναι ότι αυτές αντανakλούσαν την αφήγηση της απαγωγής της *Περσεφόνης* από την μητέρα της. Ως εκ τούτου, η γιορτή διαρκούσε τρεις μέρες, οι οποίες έφεραν ονόματα από το αντίστοιχο αφηγηματικό στάδιο του συγκεκριμένου μύθου: *Άνοδος*, *Νηστεία* και *Καλλιγένεια*. Οι συμβολισμοί των τελετών ήταν τέτοιοι που να έχουν άμεσες αναφορές στον κύκλο της ζωής και του θανάτου, καθώς και την αναγέννηση. Όπως αναφέρεται στον Parker¹²¹, κατά την πρώτη ημέρα των Θεσμοφοριών (*άνοδος*), η

Αθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν, ὥς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπιῖς τὴν ἀκρόπολιν. Ὡς δέ σφι πάντα ὑπεξέκειτο, ἔπλων ἐς τὸ στρατόπεδον.

¹¹⁹ Βλ. Παράρτημα, *Εικόνα 7*

¹²⁰ Foxhall, Lin. "Women's ritual and men's work in ancient Athens." *Women in Antiquity: new assessments*. Routledge, 2002, pp. 117-130.

¹²¹ Parker (ό.π.), pp. 272-275.

πομπή των γυναικών ανέβαινε στον χώρο της γιορτής, που γινόταν πάντα σε κάποιο ύψωμα, μεταφέροντας τα διάφορα λατρευτικά σκεύη, πρόσφορα και ζώα προς προσφορά. Επικεφαλής της πομπής των γυναικών ήταν οι *άρχουσαι*, οι οποίες ήταν κατά βάση γηραιότερες και είχαν σημαντική κοινωνική θέση στην πόλη. Κατά την πρώτη αυτή ημέρα, οι γυναίκες έριχναν σε λάκκους διάφορες προσφορές, οι οποίες περιλάμβαναν χοιρίδια και ομοιώματα ανδρικών μορίων και φιδιών από ζυμάρι. Οι *αντλήτριαι*, ήταν οι γυναίκες που κατέβαιναν στους λάκκους του προηγούμενου έτους, ερχόμενες σε επαφή με τα υπολείμματα των προσφορών της προηγούμενης χρονιάς, και μεταφέροντας αυτά στους βωμούς της Δήμητρας. Τα υπολείμματα αυτά θεωρούνταν ότι εμπεριείχαν την εύνοια της θεάς και, συνεπώς, τους αποδίδονταν μαγικές ιδιότητες: οι γυναίκες τα ανακάτεβαν με σπόρους δημητριακών και το μείγμα χρησιμοποιούνταν κατά την σπορά των χωραφιών, θεωρώντας ότι με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η γονιμότητα της γής. Κατά την δεύτερη ημέρα, αυτή της *νηστείας*, οι γυναίκες παρέμεναν στον χώρο της γιορτής, δίπλα από το ιερό της θεάς, ενώ κατά την τρίτη ημέρα¹²², αυτή της *καλλιγένειας*¹²³, η νηστεία διακόπτονταν και ακολουθούσε κρεατοφαγία και τελετές που σχετίζονταν άμεσα με την ανθρώπινη – πλέον – γονιμότητα¹²⁴.

Όπως αναφέρει η Ρεσβάνη¹²⁵, τα θεσμοφόρια αποτελούσαν μια από τις λίγες ευκαιρίες των γυναικών να φύγουν από την οικία τους, καθώς και την μοναδική ευκαιρία να παραμείνουν για ένα διάστημα εκτός αυτής, όχι μόνο κατά την ημέρα, αλλά και κατά την νύχτα, με αυστηρό αποκλεισμό της συμμετοχής των ανδρών στην συγκεκριμένη γιορτή. Αυτός ο αποκλεισμός των ανδρών από την εορτή, καθώς και άλλα χαρακτηριστικά της, όπως η ενθάρρυνση της αισχρολογίας, αλλά και εν γένει της λεκτικής και της φυσικής βίας κατά την ημέρα της *νηστείας*, έδωσε στα Θεσμοφόρια έναν σκοτεινό και απόκρυφο χαρακτήρα, με τον όρο «μυστήρια» να χρησιμοποιείται από άνδρες για να περιγράψουν την γιορτή. Ωστόσο, η αξία και η σημασία της γιορτής ήταν αδιαμφισβήτητη για τους αρχαίους Αθηναίους, γεγονός που

¹²² Parker (ό.π.).

¹²³ Ασημακοπούλου, Σταυρούλα. *Δήμητρα εν άστει: συμβολή στη λατρεία των γονιμικών θεοτήτων στην Αττική από τους κλασικούς χρόνους έως την ύστερη αρχαιότητα*. Diss. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ). Σχολή Φιλοσοφική. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας. Τομέας Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης, 2017.

¹²⁴ Ρεσβάνη, Άννα. "Οι γυναίκες στην δικανική ρητορεία." (2016). Ανάκτηση από: <http://amitos.library.uop.gr/xmlui/bitstream/handle/123456789/4367/%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20.pdf?sequence=1>

¹²⁵ Ρεσβάνη (ό.π.).

φαίνεται από την θεωρούμενη ως *ιερή* υποχρέωσή τους όχι μόνο να επιτρέψουν στις συζύγους τους να συμμετέχουν σε αυτή, αφήνοντας την οικία τους για τρεις ημέρες και νύχτες, αλλά και να καλύψουν τα έξοδά τους για την γιορτή αυτή. Ως εκ τούτου, τα Θεσμοφόρια θεωρούνταν υψηλής σημασίας για την εξασφάλιση τόσο της ανθρώπινης γονιμότητας, όσο και αυτήν της γης¹²⁶, με τις γυναίκες να θεωρούνται οι κατ' εξοχήν και κατά φύσιν αρμόδιες για την τέλεσή της¹²⁷. Ταυτόχρονα, βάσει σύγχρονων ανθρωπολογικών προσεγγίσεων, τα Θεσμοφόρια μπορούν να θεωρηθούν ως ένας τύπος θρησκευτικής «τελετουργίας αντιστροφής». Ο συγκεκριμένος όρος αφορά τελετουργίες οι οποίες δημιουργούν μια *οριακή* περίοδο την οποία ακολουθεί μια περίοδος *αντι-δομής*, όπου επιτρέπουν στα μέλη μιας κοινότητας να συμπεριφερθούν για κάποιο προκαθορισμένο διάστημα με τρόπο εκ διαμέτρου αντίθετο από αυτόν της καθημερινής τους ζωής. Οι κοινωνικές νόρμες αντιστρέφονται ή *αναιρούνται* και οι πρακτικές κατά τις οποίες αυτό γίνεται θεωρούνται ως μια νομιμοποίηση των ίδιων των κοινωνικών κανόνων, που ενισχύονται, επιτρέποντας, για ένα μικρό χρονικό διάστημα και για ένα ορισμένο χώρο, την νομιμοποίηση της αναίρεσής τους, ώστε, μετά το πέρας των τελετουργιών, να επιστρέψουν στο κοινωνικό πεδίο, χωρίς να κινδυνεύουν από την αναίρεση αυτή¹²⁸. Λειτουργούν δηλαδή ως κανάλια διοχέτευσης των συμπεριφορών που αποκλείονται, ώστε αυτές να συμβαίνουν και να εκτονώνονται σε ένα αποδεκτό και μικρό χωροχρονικό πλαίσιο, ώστε να μην εμφανιστούν στην καθημερινή ζωή της κοινότητας¹²⁹. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι εμφανή στην περίπτωση των Θεσμοφορίων: οι συμπεριφορές των γυναικών κατά την διάρκεια της γιορτής είναι εκ διαμέτρου αντίθετες με τις αποδεκτές συμπεριφορές τους κατά την καθημερινή ζωή του *οίκου*, περιλαμβάνοντας την απουσία από αυτόν¹³⁰, την αισχρολογία, την

¹²⁶ Blundell (ό.π.).

¹²⁷ Parker (ό.π.).

¹²⁸ Pandian, Jacob. "Symbolic inversions. An interpretation of contrary behavior in ritual." *Anthropos* H. 2 (2001), pp. 557-562.

¹²⁹ Apter, Michael. "Reversal theory, Victor Turner and the experience of ritual." *Journal of Consciousness Studies* 15.10-1 (2008), pp. 184-203.

¹³⁰ Versnel, Henk S. "The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria 1." *Greece & Rome* 39.1 (1992), pp. 31-55.

επιθετικότητα και την έντονη έκφραση θεμάτων που σχετίζονται με την σεξουαλικότητα και την γονιμότητα¹³¹.

Άλλες τέτοιες περιπτώσεις γιορτών, αν και πολύ πιο περιορισμένης βαρύτητας σε σχέση με τα Θεσμοφόρια, ήταν τα *Αλώα* (και πάλι προς τιμήν της Δήμητρας, αλλά και του Διονύσου και του Ποσειδώνος *Φυτάλμιου*), καθώς και τα *Σκιροφόρια*, προς τιμήν της *Αθηνάς Σκιράδος*¹³², αλλά και της Δήμητρας και του Ποσειδώνος¹³³. Αντίθετα, σε άλλες γιορτές, όπως τα Παναθήναια, προς τιμήν της Αθηνάς, και τα Διάσια, προς τιμήν του *Μειλίχιου Δία*, ήταν μεικτές, περιλαμβάνοντας τόσο άνδρες, όσο και γυναίκες. Όπως αναφέρει ο Pritchard¹³⁴, καθώς και ο Lefkowitz¹³⁵, οι Αθηναίες είχαν συγκεκριμένους ρόλους σε μια σειρά γιορτών της πόλης, όπως η προαναφερθείσα συμμετοχή στην πομπή των Παναθηναίων, αλλά και μονιμότερους ρόλους: στην περίπτωση της Αθηνάς, την ευθύνη για μια σειρά καθημερινών τελετουργιών, καθώς και την ευθύνη για την προστασία ιερών αντικειμένων και τον καθαρισμό των ναών, την είχαν *κόρες*. Άλλες τέτοιες περιπτώσεις ήταν τα *Ελευσίνια μυστήρια*, προς τιμήν της *Δήμητρας* και της *Περσεφόνης*, καθώς και τα *Ανθεστήρια*, προς τιμήν του *Διονύσου*. Η υψηλή θέση που κατέχει η Δήμητρα σχεδόν στο σύνολο των γιορτών και των τελετουργιών στις οποίες συμμετείχαν οι γυναίκες συνδέεται άμεσα με τα χαρακτηριστικά της θεότητας αυτής: η Δήμητρα αποτελούσε ένα σύμβολο της γονιμότητας, τόσο της γης¹³⁶, όσο και των ανθρώπων, νοούμενη ως αυτή που εκπροσωπεί την αναγέννηση και την συνέχιση της ζωής¹³⁷.

Έτσι, οι τελετές και οι γιορτές αφιερωμένες στην γονιμότητα και τις θεότητες που σχετίζονται με αυτή αποτελούσαν ένα σημαντικό πλαίσιο σύνδεσης της οικογένειας με την θρησκεία, αφού ο *οίκος* νοούνταν ως αποτέλεσμα της γονιμότητας

¹³¹ Tzanetou, Angeliki. "Something to do with Demeter: ritual and performance in Aristophanes' *Women at the Thesmophoria*." *American journal of philology* 123.3 (2002), pp. 329-367.

¹³² Lowe, N. J. "Thesmophoria and Haloa." Sue Blundell, Margaret Williamson (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres-New York, Routledge (1998), pp. 149-173.

¹³³ Blundell, Sue, and Margaret Williamson. *The sacred and the feminine in ancient Greece*. Routledge, 2005, pp. 113-114.

¹³⁴ Pritchard, David M. "The position of Attic women in democratic Athens." *Greece & Rome* 61.2 (2014), pp. 174-193.

¹³⁵ Lefkowitz, Mary R. "Women in the Panathenaic and other festivals." *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin 80 (1996).

¹³⁶ Keller, Mara Lynn. "The Eleusinian mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, sexuality, and rebirth." *Journal of Feminist Studies in Religion* 4.1 (1988), pp. 27-54.

¹³⁷ Stallsmith, Allaire B. "The Name of Demeter Thesmophoros." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48.2 (2008), pp. 115-131.

αυτής. Οι σύζυγοι των Αθηναίων πολιτών, αν και στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων, είχαν μια ιδιαίτερη σχέση με μια σειρά από θεότητες (όπως προαναφέρθηκε), μέσω των οποίων εμπλέκονταν σε ιεροτελεστίες για την εξασφάλιση όχι μόνο της ασφάλειας της οικογένειάς τους, αλλά και της γονιμότητας των καλλιεργειών, καθώς και της σχέσης της οικογένειας με τον «κόσμο» των νεκρών. Αυτή η θέση των γυναικών στην θρησκευτική ζωή της αρχαίας Αθήνας, όπως αναφέρει ο Pritchard¹³⁸, βασίζονταν σε τρεις κοινά αποδεκτές από την κοινωνία της πόλης πεποιθήσεις. Η πρώτη είναι η πεποίθηση ότι η ηλικία και το φύλο των ατόμων που συμμετέχουν στην λατρεία μιας θεότητας (είτε ως ιερείς / ιέρειες, είτε ως ακόλουθοι, είτε ως απλοί συμμετέχοντες) θα πρέπει να είναι αντίστοιχη με τα χαρακτηριστικά της εν λόγω θεότητας. Για τον λόγο αυτό, ήταν σύνηθες οι άνδρες να υπηρετούν ως ιερείς για τους θεούς¹³⁹, ενώ οι γυναίκες ως ιέρειες για τις θεές¹⁴⁰.

Μια δεύτερη πεποίθηση είναι ότι για την θετική έκβαση μιας οποιασδήποτε υπόθεσης για κάποιο άτομο (ή ομάδα), το άτομο αυτό θα πρέπει να έχει την εύνοια ή *χάριν* της θεότητας που ασκεί την μεγαλύτερη επιρροή στην συγκεκριμένη υπόθεση (όπως π.χ. η επιρροή της Δήμητρας σε ζητήματα γονιμότητας – οικογένειας, ως θεότητας της γονιμότητας και της αναγέννησης). Για τον λόγο αυτό, οι Αθηναίοι πίστευαν ότι το άτομο ή η ομάδα ατόμων που εξαρτώνταν σε μεγαλύτερο βαθμό από την βοήθεια της εκάστοτε θεότητας, θα πρέπει να έχει εξέχων ρόλο στις ιεροτελεστίες που αφορούσαν την θεότητα αυτή. Για τον λόγο αυτό εμφανίζονται σαφείς συνδέσεις των *γυναικών* με την Δήμητρα και των *κόρων* με την Άρτεμη και την Αθηνά (λόγω της ιδιότητας της *παρθενίας* των δύο αυτών θεοτήτων), ενώ αντίστοιχα οι ενήλικοι άνδρες είχαν εντονότερο ρόλο σε ιεροτελεστίες αρσενικών θεοτήτων, οι οποίες ήταν συνδεδεμένες με την θετική έκβαση μιας μάχης ή πολεμικής εκστρατείας, όπως ο Ζευς ή ο Άρης, ή αποζητώντας την εύνοια του Ποσειδώνα πριν κάποια ναυτική αποστολή¹⁴¹.

Ένα χαρακτηριστικό στοιχείο όσον αφορά τον διαχωρισμό αυτό προέρχεται από την τραγωδία *Επτά επί Θήβας* του Αισχύλου. Αν και η αφήγηση της τραγωδίας αναφέρεται στην Θήβα και τον μυθολογικό βασιλιά *Ετεοκλή*, ο διαχωρισμός των

¹³⁸ Pritchard (ό.π.).

¹³⁹ Connelly, Joan Breton. *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*. Princeton University Press, 2007, pp. 29-30.

¹⁴⁰ Blundell, Sue, and Susan Blundell. *Women in ancient Greece*. Harvard University Press, 1995.

¹⁴¹ Pritchard (ό.π.).

ανδρών και των γυναικών όσον αφορά τις τελετουργίες που αποσκοπούν στην εύνοια των θεών πριν την μάχη θεωρείται ότι αντανακλά άμεσα τις λατρευτικές συνήθειες και τις σχετιζόμενες πεποιθήσεις των αρχαίων Αθηναίων¹⁴². Σε μια σκηνή της τραγωδίας, ο Ετεοκλής αναφέρεται στις τελετουργίες αυτές ως δουλειά των ανδρών: «*ἀνδρῶν τάδ' ἐστί, σφάγια καὶ χρηστήρια / θεοῖσιν ἔρδειν πολέμιων πειρωμένους· / σὸν δ' αὖ τὸ σιγᾶν καὶ μένειν εἴσω δόμων*»¹⁴³. Όπως φαίνεται στο παραπάνω απόσπασμα, πριν την έναρξη της μάχης οι άνδρες είναι υπεύθυνη για την τέλεση θυσιών (σφάγια) και την διεξαγωγή μαντικών τελετών (χρηστήρια), καθώς είναι αυτοί οι οποίοι επηρεάζονται άμεσα από την κατάσταση του πολέμου, ως πολεμιστές οι ίδιοι. Ακόμα περισσότερο, όμως, όπως αναφέρει ο Πετρίδης¹⁴⁴, ο Αισχύλος, μέσω του Ετεοκλή, παρουσιάζει έναν αυστηρό έμφυλο διαχωρισμό στις τελετές που σχετίζονται με τον πόλεμο, μιλώντας ουσιαστικά για έναν διαφορετικό τρόπο αντιμετώπισης της απειλής (σε θρησκευτικό επίπεδο) από τους άνδρες και τις γυναίκες: ο «ανδρικός» τρόπος είναι «ενεργητικός», καθώς οι πολεμιστές επιζητούν την εύνοια των θεών πριν την μάχη, αλλά για να εξασφαλίσουν βοήθεια σε μια ενέργειά τους (την μάχη καθεαυτή), θέτοντας με αυτό τον τρόπο την μοίρα τους τόσο στα χέρια των θεών, όσο και στην πολεμική ικανότητα και γενναιότητα των ίδιων. Αντίθετα, οι γυναίκες παρουσιάζονται ως έχουσες μια παθητική στάση: δεν τελούν θυσίες ή χρηστήρια, αλλά *ικεσίες* στα αγάλματα των θεών, εμπιστευόμενες την σωτηρία τους σε αυτούς, αλλά παραμένοντας αδρανείς ως προς τις εξελίξεις, κατ' αντιστοιχία του έμφυλου ρόλου τους. Επίσης κατ' αντιστοιχία του ρόλου αυτού, οι γυναίκες είχαν την άμεση ευθύνη των τελετουργιών που σχετίζονταν με τις θεότητες που είχαν εξουσία πάνω σε ζητήματα γονιμότητας, μητρότητας και γάμου, με τους άνδρες να έχουν μια πιο παθητική στάση απέναντι στα ζητήματα αυτά¹⁴⁵.

Μια τρίτη πεποίθηση των Αθηναίων, στενά συνδεδεμένη με τις προηγούμενες δύο, ήταν ότι θα πρέπει να επιτρέπουν στις γυναίκες τους να τελούν συγκεκριμένους θρησκευτικούς ρόλους, για τους οποίους θεωρούνταν ικανότερες για την εξασφάλιση της θείας εύνοιας και χάριτος, όπως στην περίπτωση της θείας χάριτος για την γεωργία και την γονιμότητα. Ένα χαρακτηριστικό στοιχείο προέρχεται από τις *Ικέτιδες* του Ευριπίδη, στο σημείο όπου η μητέρα του μυθολογικού βασιλιά της

¹⁴² Pritchard (ό.π.).

¹⁴³ Αισχύλος, *Επτά επι Θήβας*, Γαβριηλίδης, 2016: στίχοι 230-232.

¹⁴⁴ Πετρίδης, Αντώνης, *Για τους "Επτά επί Θήβας" του Αισχύλου: (6α) Άνδρες και Γυναίκες (Μέρος πρώτο)*, Ανάκτηση από: <https://antonispetrides.wordpress.com/2015/10/29/septem-6a/>

¹⁴⁵ Pritchard (ό.π.)

Αθήνας, *Θησέα*, η *Αΐθρα*, αναφέρεται στην παρουσία της σε μια τελετή - γιορτή στην Ελευσίνα, αφιερωμένη στην Δήμητρα, ώστε να εξασφαλίσει την εύνοιά της για την γεωργία: «*τυγχάνω δ' ὑπέρ χθονός ἀρότου προθύους, ἐκ δόμων ἐλθούσ' ἐμών προς τόνδε σηκόν, ἐνθα πρῶτα φαίνεται φρίζας ὑπέρ γῆς τησδε κάρπιμος στάχυς*»¹⁴⁶. Όπως αναφέρει η Πατρικίου¹⁴⁷, ο Ευριπίδης αναφέρεται στην συμμετοχής της Αΐθρας στην γιορτή των *Προηρησίων*, κατά την οποία οι Αθηναίοι προσέφεραν τους πρώτους καρπούς της εποχής στην Δήμητρα, έτσι ώστε να εξασφαλίσουν την γονιμότητα της γῆς. Τα Προηρησία, που γιορτάζονταν τον μήνα *Πυανεψιών*α ήταν η πρώτη γιορτή του συγκεκριμένου μήνα, ο οποίος ήταν συνδεδεμένος με την Δήμητρα¹⁴⁸, και ο οποίος περιλάμβανε και την γιορτή των *Θεσμοφορίων*¹⁴⁹. Η εξέχουσα θέση που είχαν οι γυναίκες κατά την διάρκεια γιορτών σχετιζόμενων με την γονιμότητα αντανakλά την πεποίθηση των Αθηναίων ότι υπάρχει μια σαφής αναλογία μεταξύ ανθρώπινης γονιμότητας και γονιμότητας της γῆς, με κοινές θεότητες να ελέγχουν και τις δύο, και οι θεότητες αυτές ήταν θηλυκές. Ως αποτέλεσμα, οι ιερατικοί – λατρευτικοί ρόλοι στις θεότητες αυτές καλύπτονταν από γυναίκες, σύμφωνα με τον έμφυλο ρόλο και την ευθύνη τους απέναντι σε ζητήματα γονιμότητας, τα οποία γινόταν αντιληπτά ως ένα θεμελιώδες στοιχείο της γυναικείας φύσης¹⁵⁰.

4.3 Η λατρεία των προγόνων ως θρησκευτική παράδοση

Οι αρχαίοι Αθηναίοι είχαν την πεποίθηση ότι η ταφή των νεκρών και η απόδοση τιμών στους νεκρούς προγόνους ήταν ένα κοινό στοιχείο το οποίο χαρακτήριζε το σύνολο του Ελληνικού κόσμου και αποτελούσε υποχρέωση προς τους θεούς. Ως εκ τούτου, η απόδοση τιμών προς τους νεκρούς αποτελούσε νόμο για τους Αθηναίους πολίτες, με κάθε *οἶκο* να έχει την ευθύνη της τέλεσης των τιμών αυτών προς τους νεκρούς, στους τάφους αυτών, κατά την παράδοση. Κατ' αντιστοιχία, οι Αθηναίοι θεωρούσαν *ύβριν* την παραμέληση της απόδοσης τιμών προς τους νεκρούς: η παραμέληση της ταφής ενός συγγενικού προσώπου με τον κατάλληλο τελετουργικό

¹⁴⁶ Ευριπίδης, *Ικέτιδες*, στίχοι 28-31.

¹⁴⁷ Πατρικίου, Έλενα. "Η τραγική χρήση τού μύθου. Το παράδειγμα του Θησέα στις Ικέτιδες και τον Ιππόλυτο του Ευριπίδη." *Επετηρίδα Φιλολογίας* (28), 1999, σ. 89-113.

¹⁴⁸ Πατρικίου (ό.π.).

¹⁴⁹ Morwood, James. "Euripides' Suppliant Women, Theseus and Athenocentrism 1." *Mnemosyne* 65.4-5 (2012), pp. 552-564.

¹⁵⁰ Blundell (ό.π.) 163.

τρόπο μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ενάντια σε κάποιον πολίτη, ώστε να μην αναλάβει κάποιο δημόσιο αξίωμα. Το γεγονός αυτό αναφέρεται από τον Αριστοτέλη στην *Αθηναίων Πολιτεία*, σύμφωνα με το οποίο η γνώση των ταφικών μνημείων των προγόνων ήταν ένα από τα ερωτήματα που τίθονταν στην εξέταση πολιτών για την ανάληψη ενός δημοσίου αξιώματος, μαζί με στοιχεία για την καταγωγή του, την απόδοση τιμών προς τους θεούς, στα αντίστοιχα ιερά, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο μεταχειρίζεται τους γονείς του: «ἐπερωτῶσιν δ', ὅταν δοκιμάζωσιν, πρῶτον μὲν τίς σοι πατήρ καὶ πόθεν τῶν δῆμων, καὶ τίς πατρὸς πατήρ, καὶ τίς μήτηρ, καὶ τίς μητρὸς πατήρ καὶ πόθεν τῶν δῆμων; μετὰ δὲ ταῦτα εἰ ἔστιν αὐτῷ Ἀπόλλων Πατρῶος καὶ Ζεὺς Ἐρκεῖος, καὶ ποῦ ταῦτα τὰ ἱερά ἐστιν, εἴτα ἡρία εἰ ἔστιν καὶ ποῦ ταῦτα, ἔπειτα γονέας εἰ εὖ ποιεῖ, καὶ τὰ τέλη τελεῖ, καὶ τὰς στρατείας εἰ ἐστράτευται. ταῦτα δ' ἀνερωτήσας, κάλει φησὶν τούτων τοὺς μάρτυρας»¹⁵¹.

Ταυτόχρονα, η παραμέληση της τακτικής επίσκεψης και απόδοσης τιμών στους τάφους των προγόνων (γονέων, παππούδων και ακόμα και προπαππούδων) μπορούσε να προκαλέσει την κατηγορία της *κάκωσις γονέων*, η οποία δεν αφορούσε μόνο την κακομεταχείριση των εν ζωή γονέων, αλλά και την παραμέληση της απόδοσης τιμών στους νεκρούς προγόνους. Όπως αναφέρεται μεταξύ άλλων και από τον ρήτορα Δημοσθένη, η ορθή μεταχείριση των γονέων περιλάμβανε και την ταφή τους, καθώς και την απόδοση τιμών μετά τον θάνατό τους: «καίτοι τίν' ἂν ἀξίαν δοίης δίκην, ἢ τί σὺ παθὼν ἂν τὰ προσήκοντ' εἴης πεπονθώς, ὅς, τὰ μὲν ἄλλ' ἐῷ, ἀλλὰ τοὺς τῷ γήρα βοηθοὺς λυμαίνει, οἳ καὶ ζῶντας ἀναγκάζουσι τοὺς παῖδας τοὺς γονέας τρέφειν, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνωσιν, ὅπως τῶν νομιζομένων τύχῳσι παρασκευάζουσιν;»¹⁵².

Αν και οι απόδοση τιμών προς τους νεκρούς αφορούσε το σύνολο των Αθηναίων, στην πραγματικότητα οι γυναίκες είχαν το μεγαλύτερο μερίδιο ευθύνης για την εκπλήρωση των υποχρεώσεων αυτών. Οι μητέρες, οι αδελφές και οι κόρες των νεκρών θεωρούνταν ως οι κατ' ἐξοχήν υπεύθυνες για τα τελετουργικά στοιχεία της κηδείας και της μετέπειτα επίσκεψης των τάφων και της απόδοσης τιμών. Το στοιχείο αυτό απεικονίζεται, μεταξύ άλλων, σε δύο σημαντικές Αθηναϊκές τραγωδίες: την *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, του Ευριπίδη, και την *Αντιγόνη*, του Σοφοκλή. Στην *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, ο Ορέστης ζητάει από τον Πυλάδη, όταν αυτός επιστρέψει στην Ελλάδα, να του κατασκευάσει ένα ταφικό μνημείο, έτσι ώστε η αδελφή του (η Ηλέκτρα) να μπορέσει να του αποδώσει τις κατά παράδοσιν τιμές: «Και στην Ελλάδα

¹⁵¹ Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*: 55.3.

¹⁵² Δημοσθένης, *Λόγοι (Νόμοι Κλοπής, Κακώσεως Γονέων, Αστρατείας)*: 24.107.

σα θα πας και στο Άργος / το πλούσιο σε άτια, μια εντολή σου δίνω / ορκίζοντας σε στο δεξί σου χέρι· / τάφο ύψωσε μου, βάλε απάνω μνήμης / σημάδια, και στο λάκκο μου να δώσει και δάκρυα και μαλλιά της η αδερφή μου»¹⁵³. Αντίστοιχα, στην Αντιγόνη του Σοφοκλή, η όλη υπόθεση της τραγωδίας βασίζεται ακριβώς στην απόλυτη αίσθηση ευθύνης της Αντιγόνης να θάψει το πτώμα του αδελφού της, Πολυνείκη, παρά την ρητή απαγόρευση του Κρέοντα. Η ταφή των νεκρών παρουσιάζεται ως άγραφος νόμος ο οποίος προέρχεται από τους θεούς και, συνεπώς, δεν έγκειται στους θνητούς να τον παραβιάσουν, με οποιοδήποτε κόστος. Σε μια συνομιλία της με τον Κρέοντα, η Αντιγόνη αναφέρεται ακριβώς στα παραπάνω:

«Γιατί δεν ήταν βέβαια ο Δίας που κήρυξε αυτά, ούτε η Δικαιοσύνη,
που κατοικεί μαζί με τους θεούς του κάτω κόσμου, που όρισαν στους
ανθρώπους τέτοιους νόμους, ούτε φανταζόμουν πως έχουν τόση δύναμη
τα κηρύγματά σου, ώστε να μπορείς εσύ, αν και θνητός,
να ξεπεράσεις τους άγραφους και απαρασάλευτους νόμους των θεών.
Γιατί όχι σήμερα και χθες, αλλά αυτοί έχουν αιώνια ισχύ,
και κανείς δεν ξέρει από πότε φάνηκαν. Γι'
αυτούς εγώ δεν είχα τη διάθεση, από φόβο για
την αλαζονεία κάποιου άνδρα, να τιμωρηθώ ενώπιον των θεών· γιατί
ήξερα πολύ καλά πως θα πεθάνω- πώς όχι; κι αν ακόμη εσύ δεν το
διέταζες. Κι αν πεθάνω πριν από τον μοιραίο χρόνο, εγώ αυτό
θεωρώ κέρδος· γιατί όποιος ζει μέσα σε πολλές συμφορές,
όπως εγώ, πώς αυτός δεν έχει κέρδος, αν πεθάνει; Έτσι εμένα
τουλάχιστον το να έχω αυτή τη μοίρα καθόλου δε με λυπεί·
αλλά αν ανεχόμουν να μείνει άταφο το πτώμα μετά
τον θάνατο αυτού που γεννήθηκε από τη μητέρα μου, για εκείνα θα
λυπόμουν· γι' αυτά εδώ όμως δε λυπάμαι»¹⁵⁴.

¹⁵³ Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, στίχοι 700-704:

«ὅταν δ' ἐς Ἑλλάδ' ἵππιόν τ' Ἄργος μόλῃς,
πρὸς δεξιᾶς σε τῆσδ' ἐπισκῆπτω τάδε·
τύμβον τε χῶσον ἀπίθες μνημεῖά μοι,
καὶ δάκρυ' ἀδελφῇ καὶ κόμας δότω τάφω».

¹⁵⁴ Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στίχοι 450-470: «Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ' ἡ
ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους, οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον
ῥόμην τὰ σὰ κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ'
ὑπερδραμεῖν. Οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' ἀεὶ ποτε ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου ῥάνη.

Όπως αναφέρει μια σειρά μελετητών¹⁵⁵, το γεγονός ότι η Αντιγόνη¹⁵⁶, ως κόρη, είναι αυτή που τίθεται ενάντια στην παραβίαση των άγραφων κανόνων των θεών¹⁵⁷, σε σχέση με την ταφή των νεκρών¹⁵⁸, δεν είναι τυχαίο¹⁵⁹. Αντίθετα, η Αντιγόνη συμβολίζει τόσο την ευθύνη των γυναικών για την ταφή των συγγενών τους, όσο και την προσήλωσή τους στην ευθύνη αυτή, θεωρώντας την όχι μόνο έκφραση σεβασμού και αγάπης ως προς αυτούς, αλλά και ιερό καθήκον τους. Για τον λόγο αυτό, η Αντιγόνη επιχειρηματολογεί απέναντι στον Κρέοντα για την υπεροχή των νόμων των θεών, έναντι αυτών των ανθρώπων.

Το στοιχείο αυτό, όμως, πέρα από μια αδιαμφισβήτητη θρησκευτική παράδοση, αντανακλά και πάλι την ίδια την αντίληψη της κοινωνίας της αρχαίας Αθήνας για την γυναικεία φύση. Όπως αναφέρει ο McNiven¹⁶⁰, μέσω της ανάλυσης των απεικονίσεων κηδειών και άλλων νεκρικών τελετών, που βρίσκονται σε αγγεία της κλασσικής εποχής, από την Αθήνα, μπορούν να αντληθούν μια σειρά συμπερασμάτων, σε συνδυασμό και με άλλες πηγές. Αν και τόσο οι άνδρες, όσο και οι γυναίκες συμμετείχαν στην τελετή μιας κηδείας, ωστόσο οι ρόλοι των δύο φύλων είχαν ξεκάθαρους διαχωρισμούς. Ο *θρήνος*, ως πηγαία έκφραση συναισθήματος θλίψης για τον θάνατο ενός οικείου προσώπου, αν και τελετουργικοποιημένος, ήταν αποκλειστική ευθύνη των γυναικών. Οι γυναίκες απεικονίζονται σε σκηνές κηδείας να κάνουν υπερβολικές κινήσεις, όπως το να σκίζουν τα ρούχα τους, να τραβούν τα μαλλιά τους και να υψώνουν τα χέρια τους ώστε να χτυπήσουν το κεφάλι τους, σε μια έκφραση θρήνου και απελπισίας, συνήθως τοποθετημένες πάνω από το πτώμα. Αντίθετα, οι άνδρες απεικονίζονται κατά βάση με μετρημένες, μη-υπερβολικές

Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δώσειν· θανουμένη γὰρ ἐξήδη, τί δ' οὐ; κεί μὴ σὺ προῦκήρυξας. Εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω· ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῇ, πῶς ὁδ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει; Οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ' οὐδὲν ἄλγος· ἀλλ' ἂν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντ' ἄθαπτον ἠνσχόμεν νέκυν, κείνοισ ἀν ἦλγουν· τοῖσδε δ' οὐκ ἀλγύνομαι».

¹⁵⁵ Alexiou, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*. Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

¹⁵⁶ Pritchard (ό.π.).

¹⁵⁷ Hame, Kerri J. "Female control of funeral rites in Greek tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone." *Classical Philology* 103.1 (2008), pp. 1-15.

¹⁵⁸ Parker, Robert. *Polytheism and society at Athens*. Oxford University Press, 2005.

¹⁵⁹ Honig, Bonnie. "Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception." *Political Theory* 37.1 (2009), pp. 5-43.

¹⁶⁰ McNiven, Timothy I. "Behaving like an Other: Telltale gestures in Athenian vase painting". In Cohen, Beth, ed. *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*. Brill, 2000, pp. 71-97.

κινήσεις, συνήθως απευθύνοντας απλά κάποιον χαιρετισμό προς τον νεκρό, με παρατεταμένο το δεξί χέρι.

Συνεπώς, ο ρόλος των γυναικών ως έχουσες την ευθύνη της απόδοσης τιμών προς του νεκρούς φαίνεται να συνδέεται άμεσα με την αντίληψη των Αθηναίων για την γυναικεία φύση ως ριζικά διαφορετική από την ανδρική, όντας έρμαιο των έντονων συναισθημάτων του θρήνου, σε αντίθεση με την στωική και ψύχραιμη στάση των ανδρών.

Σε κάθε περίπτωση, οι επιμέρους τελετές και άλλες εργασίες που είχαν σχέση με την απόδοση τιμών γινόταν σχεδόν αποκλειστικά από γυναίκες, με αυτές να περιλαμβάνουν την προετοιμασία (πλύσιμο και ενδυμασία) του νεκρού και τον θρήνο κατά την *πρόθεσιν* του πτώματος πριν την ταφή, καθώς και την *εκφορά*, την πομπή του νεκρού προς τον τάφο. Οι άνδρες, αντίστοιχα, είχαν έναν αποστασιοποιημένο ρόλο ως προς την όλη διαδικασία της ταφής, λειτουργώντας περισσότερο ως παρατηρητές, χωρίς ιδιαίτερες τελετουργικές ευθύνες, με εξαίρεση ίσως τους επικήδειους λόγους. Τα στοιχεία αυτά είναι εμφανή σε μια σειρά αρχαιολογικών ευρημάτων, όπως στην περίπτωση λευκών λήκυθων, αγγείων τα οποία χρησιμοποιούνταν σχεδόν αποκλειστικά ως προσφορές για τους νεκρούς. Σε τέτοιου είδους αγγεία, τα οποία απεικονίζουν συγγενείς να επισκέπτονται τους τάφους των προγόνων τους, οι γυναίκες εμφανίζονται κατά πολύ μεγαλύτερο βαθμό, σε σχέση με τους άνδρες. Ταυτόχρονα, οι γυναίκες απεικονίζονται να έχουν συγκεκριμένους τελετουργικούς ρόλους, όπως η μεταφορά αντικειμένων απαραίτητων για την ταφική λατρεία (μυροδόχα αγγεία, ταινίες, στεφάνια κτλ.), ενώ σε κάποιες από τις λήκυθους οι γυναίκες εμφανίζονται σε θρήνο, απεικονιζόμενες να τραβούν τα μαλλιά τους ή να υψώνουν τα χέρια τους. Και πάλι¹⁶¹, οι άνδρες απεικονίζονται απλά να παρακολουθούν τα τεκταινόμενα¹⁶².

Όπως αναφέρει ο Pritchard¹⁶³, η Αθηναϊκή πολιτεία είχε συγκεκριμένους νόμους που καθόριζαν την συμπεριφορά των γυναικών όσον αφορά τις τελετουργίες απόδοσης τιμών στους νεκρούς, οι οποίοι –σύμφωνα με τους ίδιους τους Αθηναίους- αποδίδονταν στον Σόλωνα, στις αρχές του 6^{ου} π.χ. αιώνα. Οι νόμοι αυτοί απαγόρευαν

¹⁶¹ Pritchard (ό.π.).

¹⁶² Oakley, John H. "Picturing death in Classical Athens." *The evidence of the white lekythoi* 187 (2004).

¹⁶³ Pritchard (ό.π.).

σε γυναίκες που δεν είχαν στενή συγγενική σχέση με τον εκλιπόντα να συμμετέχουν στην τελετή της *πρόθεσις* ή της *εκφοράς*, καθώς και να επιδεικνύουν έντονες συναισθηματικές αντιδράσεις, ως μέρος της εκδήλωσης του πένθους τους. Η τελετή της *πρόθεσις* του νεκρού λάμβανε χώρα εντός της οικίας του, με την εκφορά να ξεκινάει πριν την δύση του ηλίου, με πομπή στην οποία οι γυναίκες ακολουθούσαν τους άνδρες, ενώ απαγορευόταν η εκδήλωση θρήνου για οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο πέρα από το άτομο που κηδεύονταν. Συνεπώς, οι αρχαίοι Αθηναίοι είχαν μια ιδιαίτερα αντιφατική αντίληψη για τον θρησκευτικό ρόλο των γυναικών στις τελετουργίες της κηδείας και στις τελετουργίες απόδοσης τιμών στους νεκρούς εν γένει. Αν και θεωρούσαν ότι οι τελετουργίες αυτές είναι «ταιριαστές» στις γυναίκες, και σε μεγάλο βαθμό θεωρούσαν ότι ήταν δική τους ευθύνη, ωστόσο φαίνεται ότι η έκφραση έντονων συναισθημάτων από τις γυναίκες δεν ήταν αποδεκτή, παρά μόνο στην περίπτωση κατά την οποία ανήκαν σε ένα πολύ στενό συγγενικό κύκλο¹⁶⁴.

Το στοιχείο αυτό ομολογεί μια πραγματικότητα ευρύτερη του τελετουργικού ρόλου των γυναικών, η οποία αφορά ακριβώς τους έμφυλους και οικογενειακούς ρόλους της αρχαίας Αθήνας. Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, τα έντονα συναισθήματα του θρήνου και του πένθους αποδίδονταν στις γυναίκες ακριβώς επειδή αυτές θεωρούνταν έρμαια των συναισθημάτων τους. Το στοιχείο αυτό αντανακλάται και στην απεικόνιση των γυναικών ως ικέτιδων στα αγάλματα των θεών, κατά την διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων, όπως στους *Επτά επί Θήβας*, του Αισχύλου: «(Ετεοκλής) *Εσάς ρωτώ, ανυπόφερτα πλάσματα, — μα είναι καλά πράματ' αυτά για να σωθεί μια πόλη και δώσουν θάρρος σε λαό πολιορκημένο, να πέφτετε μπρος στον θεών τ' αγάλματα έτσι με τ' άγρια αυτά ξεφωνητά και τις στριγγιές σας, που κάνουνε σε γνωστικούς ανθρώπους φρίκη; Α! και στις συμφορές και στη γλυκιά ευτυχία να 'διν' ο Θεός και να 'λειπε από με η γυναίκα! γιατί αν της έρθουνε δεξιά, και ποιός την πιάνει στην έπαρσή της! μ' αν την κυριεύσει ο φόβος, τότε είναι που είναι μια πληγή για τους δικούς της*»¹⁶⁵. Όπως φαίνεται από το παραπάνω απόσπασμα, οι γυναίκες γινόταν αντιληπτές ως μη έχουσες τις αρετές της αυτοσυγκράτησης και του

¹⁶⁴ Humphreys, Sarah C. "Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?." *The journal of Hellenic studies* 100 (1980), pp. 96-126.

¹⁶⁵ Αισχύλος, *Επτά επί Θήβας*, 180 – 190: ὑμᾶς ἐρωτῶ, θρέμματ' οὐκ ἀνασχετά, ἧ ταῦτ' ἀρωγὰ καὶ πόλει σωτήρια, στρατῶ τε θάρσος τῷδε πυργηρουμένῳ, βρέτη πεσοῦσας πρὸς πολισσοῦχων θεῶν αὖειν, λακάζειν, σωφρόνων μισήματα; μήτ' ἐν κακοῖσι μήτ' ἐν εὐεστοῖ φίλῃ ζῦνοικος εἶην τῷ γυναικείῳ γένει. κρατοῦσα μὲν γὰρ οὐχ ὀμιλητὸν θράσος, δείσασα δ' οἴκῳ καὶ πόλει πλεόν κακόν.

αυτοελέγχου, οι οποίες θεωρούνταν κατά βάση ως *αρσενικές* ιδιότητες. Έτσι, καθώς τα πένθος και ο θρήνος ήταν ιδιαίτερα συχνά σε μια κοινωνία η οποία είχε έναν ξεκάθαρο πολεμικό προσανατολισμό, συχνά εμπλεκόμενη σε πολεμικές διαμάχες, οι Αθηναίοι προσπάθησαν να περιορίσουν τις εκφράσεις αυτές (σε θρησκευτικό ή όχι πλαίσιο) των γυναικών για τους συζύγους ή τους γιούς που έχασαν στην μάχη. Συνεπώς, δεν αποτελεί έκπληξη ότι σε δημόσιες επικήδειες τελετές για πεσόντες στην μάχη η συμμετοχή των γυναικών ήταν ιδιαίτερα περιορισμένη και στα περιθώρια της τελετής. Οι ρήτορες που εκφωνούσαν τους επικήδειους λόγους, αν και σημείωναν την λύπη ή το πένθος τους, εστίαζαν στα κατορθώματα και τα ανδραγαθήματα των νεκρών, ενθαρρύνοντας τους πολίτες να περιορίσουν τα συναισθήματά τους, προς τιμήν των νεκρών. Έτσι, η απόδοση τιμών προς τους νεκρούς είχε διαφορετική έννοια για τα μέλη της οικογένειας του νεκρού: οι άνδρες συγγενείς απέδιδαν τιμές σε δημόσιες τελετές, χωρίς την έκφραση έντονων συναισθημάτων, ενώ οι γυναίκες απέδιδαν τιμές σε πιο στενό και λιγότερο δημόσιο πλαίσιο, κατά την διάρκεια της κηδείας καθεαυτής ή, στην συνέχεια, πάνω από τα ταφικά μνημεία, όπου η έκφραση τέτοιων συναισθημάτων θεωρούνταν λιγότερο «επιβλαβής»¹⁶⁶.

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, αν και η απόδοση τιμών προς τους νεκρούς από τις γυναίκες γινόταν αντιληπτή ως έκφραση κατώτερων συναισθημάτων και έλλειψης αυτοελέγχου, ωστόσο η ίδια η διαδικασία απόδοσης τιμών θεωρούνταν ιδιαίτερα σημαντική ως ρόλος των γυναικών και συνδέονταν στενά με την επιβίωση του *οίκου*. Όπως αναφέρει ο Wolff¹⁶⁷, η συνέχεια του *οίκου* θεωρούνταν άμεσα εξαρτημένη με την εύνοια των θεών, όσο και των νεκρών συγγενών. Ως εκ τούτου, η απόδοση των παραδοσιακών τιμών προς τους νεκρούς προγόνους ήταν ύψιστη ευθύνη του *οίκου*, σε βαθμό που θεωρούνταν κεντρικής σημασία για την επιβίωση και την συνέχιση της οικογένειας, με την αποφυγή της *ύβρεως*. Η ανάγκη για συγκεκριμένα τελετουργικά απόδοσης τιμών προς τους νεκρούς συγγενείς θεωρούνταν το ίδιο βασική με την ανάγκη των ζώντων μελών του οίκου για την κάλυψη των βιολογικών τους αναγκών, αφού η έννοια του οίκου θεωρούνταν ως

¹⁶⁶ Pritchard (ό.π.).

¹⁶⁷ Wolff (ό.π.), pp. 43-95.

έχουσα συνέχεια τόσο στο παρελθόν, όσο και στο παρόν, ώστε να εξασφαλιστεί το μέλλον του¹⁶⁸.

4.4 Παιδιά και Δούλοι

Οι πηγές που αφορούν την συμμετοχή των παιδιών και των δούλων στην θρησκευτική ζωή του οίκου τους είναι λιγοστές και αφορούν πολύ συγκεκριμένες θρησκευτικές γιορτές και τελετουργίες. Ως γενικό κανόνα, τα αγόρια αποκτούσαν πολιτικά δικαιώματα στην ηλικία των 18 ετών, ενώ μέχρι τότε αντιπροσωπεύονταν από τον πατέρα ή τον κηδεμόνα τους. Η απόκτηση της ιδιότητας του πολίτη συνεπάγονταν την υποχρέωση της στράτευσης και την συμμετοχή στην εκκλησία του δήμου, ενώ οι πολίτες είχαν το δικαίωμα (ή την υποχρέωση) να υπηρετήσουν σε δημόσια αξιώματα μετά την ηλικία των 30 ετών. Ωστόσο, οι θρησκευτικοί ρόλοι των αγοριών ξεκινούσαν πριν την ενηλικίωσή τους, με την συμμετοχή σε γιορτές και τελετουργίες της πόλης, όπως την συμμετοχή σε αθλητικούς και μουσικούς αγώνες σε γιορτές όπως τα Παναθήναια ή τα Μεγάλα Διονύσια. Χαρακτηριστική περίπτωση συμμετοχής αγοριών σε θρησκευτική γιορτή ήταν τα *Ανθεστήρια*. Όπως αναφέρει η Maurizio¹⁶⁹, κατά την δεύτερη ημέρα της γιορτής, επονομαζόμενη *Χοές*, τα μέλη του οίκου συμμετείχαν σε έναν διαγωνισμό οινοποσίας, στον οποίο μπορούσαν να συμμετέχουν και ανήλικα αγόρια, πίνοντας από ειδικά δοχεία τα οποία ήταν μικρότερα από εκείνα των ενηλίκων. Σύμφωνα με την Ham¹⁷⁰, η συμμετοχή των αγοριών στην οινοποσία των Ανθεστηρίων αποτελεί μια «τελετή μετάβασης». Οι *τελετές μετάβασης* ή *διαβατήριες τελετές* προέρχονται σαν όρος από τον Arnold Van Gennep¹⁷¹, στο οποίο υποστήριξε ότι η τελετουργία εξυπηρετεί στα πλαίσια μιας κοινότητας την μετάβαση κάποιων ατόμων από μια κοινωνική κατάσταση σε μια άλλη. Κατά αυτή την έννοια, η συμμετοχή των αγοριών στην τελετουργική οινοποσία των ανθεστηρίων αποτελεί μια πρώτη κατάσταση της ένταξης στον κόσμο των ενήλικων ανδρών, ενώ την ίδια στιγμή η έναρξη αυτής της συμμετοχής θεωρείται ότι συνέπετε με την ηλικία μετάβασης των αγοριών από την φροντίδα των μητέρων

¹⁶⁸ Lacey, Walter Kirkpatrick. *The family in classical Greece*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968, pp. 15-16.

¹⁶⁹ Maurizio, Lisa. "Performance, Hysteria, and Democratic Identities in the Anthesteria." *Helios* 28.1 (2001), p. 29.

¹⁷⁰ Ham (ό.π.), pp. 201-202.

¹⁷¹ Van Gennep, Arnold. *The rites of passage*. Routledge, 2013.

τους, στον *γυναικόνα* του οίκου, στην φροντίδα ενός *παιδαγωγού*, περίπου στην ηλικία των 3 – 4 ετών¹⁷². Τα Ανθεστήρια, ως τελετή μετάβασης των αγοριών, έλαβαν ιδιαίτερη βαρύτητα κατά την διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου, όπου οι σημαντικές απώλειες των Αθηναίων ήταν αιτία για την οποία το συγκεκριμένο στοιχείο της γιορτής θεωρήθηκε ως ένδειξη συνέχειας και επιβίωσης της πόλης¹⁷³. Έτσι, τα Ανθεστήρια φαίνεται να αποτελούσαν τόσο τελετή μετάβασης για τα μικρά αγόρια, όσο και μια θρησκευτική γιορτή η οποία εόρταζε την γονιμότητα, με την έννοια της συνέχειας του *οίκου*, αλλά και της ίδιας της πόλης.

Όσον αφορά τα ανήλικα κορίτσια, η συμμετοχή τους αναλύθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο¹⁷⁴ και αφορά κατά βάση την συμμετοχή στα Παναθήναια¹⁷⁵, τις τελετές στον ναό της Αρτέμιδος στην Βραυρώνα¹⁷⁶, καθώς και στα Αρρηφόρια¹⁷⁷.

Τέλος, οι δούλοι αποτελούσαν μέρος του *οίκου* του ιδιοκτήτη τους, θεωρούμενοι ως ατομική ιδιοκτησία, βάσει των νόμων της πόλης, με εξαίρεση μια συγκεκριμένη ομάδα δούλων οι οποίοι ανήκαν στην ίδια την πόλη, απολαμβάνοντας μια σχετικά υψηλότερη κοινωνική θέση, και πάλι όμως στερούμενοι πολιτικών δικαιωμάτων. Όπως και στην περίπτωση των μικρών αγοριών, η οινοποσία κατά την ημέρα των *χοών*, κατά την διάρκεια των Ανθεστηρίων, χαρακτηριζόταν από την συμμετοχή και των δούλων του *οίκου* σε αυτή¹⁷⁸. Ταυτόχρονα, κατά την γιορτή των *Κρονίων*, που γιορτάζονταν κατά τον μήνα του *Εκατομβαιώνος* (περίπου στις αρχές Ιουλίου), οι δούλοι είχαν το δικαίωμα να καθίσουν στο ίδιο τραπέζι με τους αφέντες, ενώ οι δημόσιες υπηρεσίες στην πόλη δεν λειτουργούσαν, με την γιορτή να αποτελεί αργία για την πόλη κατά την διάρκεια της μίας ημέρας που διαρκούσε. Τα Κρόνια στην Αθήνα είχαν άμεση σύνδεση με τον Κρόνο και την Ρέα, με τις αντίστοιχες τελετές να λαμβάνουν χώρα κατά βάση στον *Κρόνιον ιερό*, στον Ιλισό, όπου ο κάθε *οίκος* είχε την ευθύνη της προσφοράς καρπών και δημητριακών.

4.5 Οικιακές θρησκευτικές τελετές

¹⁷² Ham (ό.π.).

¹⁷³ Ham (ό.π.).

¹⁷⁴ Βλ. 4.2 *Ο ρόλος των γυναικών στην θρησκεία*

¹⁷⁵ Neils & Barber (ό.π.).

¹⁷⁶ Hemingway (ό.π.).

¹⁷⁷ Papachatzis (ό.π.).

¹⁷⁸ Maurizio (ό.π.).

Ένα βασικό στοιχείο της σύνδεσης της θρησκείας με τον οικογενειακό βίο στην αρχαία Αθήνα αφορά τον διαχωρισμό μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής θρησκείας. Όπως αναφέρει ο Parker¹⁷⁹, η «επίσημη» θρησκευτική ζωή της πόλης ήταν συνδεδεμένη με τον δημόσιο χώρο και την ταυτότητα της πόλης ως κράτους και πολιτείας. Ως εκ τούτου, αποτελούσε μια κατά βάση κρατική και δημόσια θρησκεία, άμεσα ταυτιζόμενη με την λειτουργία της πόλης και τον πληθυσμό της. Ωστόσο, μια σειρά στοιχείων υποδεικνύουν την έντονη ύπαρξη μιας περισσότερο «ιδιωτικής» ή «οικιακής» θρησκείας, οι λατρευτικές παραδόσεις της οποίας λάμβαναν χώρα εκτός του δημόσιου χώρου και αποσυνδεδεμένες από το κράτος. Σύμφωνα με τον Parker¹⁸⁰, ένα στοιχείο που δείχνει έναν τέτοιου τύπου διαχωρισμού είναι οι όροι *δημοτελής* και *δημοτικά*: τα δημοτελή ιερά ήταν αυτά τα οποία συντηρούνταν με την οικονομική συμβολή της πολιτείας, ενώ τα δημοτικά ιερά συντηρούνταν με την οικονομική συμβολή των δημοτών – πολιτών. Ο διαχωρισμός αυτός ήταν σημαντικός και πέραν του ζητήματος της χρηματοδότησης: τα δημόσια – δημοτελή ιερά είχαν σημαντικά μεγαλύτερο status στην θρησκευτική ζωή της πόλης και συνδέονταν με όλες τις επίσημες γιορτές και τελετές της Αθηναϊκής πολιτείας. Επιπροσθέτως, στα δημοτελή ιερά απαγορεύονταν η συμμετοχή σε τελετές ατόμων τα οποία βρίσκονταν στο περιθώριο της Αθηναϊκής κοινωνίας, όπως γυναικών που είχαν διαπράξει μοιχεία ή ανδρών που ήταν αρνητές στράτευσης, υποδεικνύοντας έτσι μια προσπάθεια περιθωριοποίησής τους. Όπως αναφέρει ο Parker¹⁸¹ άλλα στοιχεία υποδεικνύουν ότι ο διαχωρισμός αυτός ήταν βαθύτερος και αφορούσε την άσκηση μιας ιδιωτικής θρησκείας η οποία βρισκόταν εκτός του ελέγχου και της παρέμβασης της πολιτείας, όντας εκτός της δημόσιας σφαίρας. Αυτό αποτυπώνεται, μεταξύ άλλων, στο βιβλίο των *Νόμων* του Πλάτωνα, όπου ο φιλόσοφος προτείνει την απαγόρευση των ιδιωτικών τελετών και λατρευτικών πράξεων σε ιδιωτικά ιερά εντός των οικιών, έτσι ώστε η θρησκεία να είναι μόνο δημόσια και ελεγχόμενη από την πολιτεία. Στόχος αυτής της πρότασης, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ήταν ο έλεγχος θρησκευτικών πεποιθήσεων και λατρευτικών στοιχείων τα οποία θεωρούνταν «παράλογα» και αφορούσαν διαφορετικές ερμηνείες και αποδόσεις διαφορετικών χαρακτηριστικών σε θεότητες, καθώς και μια σειρά «υπόγειων» λατρειών κάθε λογής θεοτήτων, με κάθε λατρεία να έχει τα δικά της «μυστήρια» και τις δικές τις τελετές, εκτός του ελέγχου

¹⁷⁹ Parker (1996), pp. 5-6.

¹⁸⁰ Parker (ό.π.).

¹⁸¹ Parker (ό.π.).

του κράτους. Σε αυτό το ιδιωτικό πλαίσιο, ο Πλάτωνας αναφέρεται στην «εισβολή» ξένων, προς την Αθηναϊκή - Ελληνική θρησκεία, θεοτήτων και θρησκευτικών παραδόσεων: « (...) Κατάφεραν να πείσουν κάποιους με οποιοδήποτε μέσο, με εμφανίσεις δηλαδή φαντασμάτων ή επιφοιτήσεις δήθεν θεών. Και αφού επείσθησαν αυτοί, όρισαν θυσίες, συνδυασμένες με τελετές ντόπιες, ή Τυρρηνικές ή Κυπριακές, είτε φερμένες από οποιοδήποτε άλλο τόπο, και με την βοήθεια αυτών των διαδόσεων, καθιέρωσαν χρησμούς και αγάλματα και βωμούς και ναούς, φτάνοντας στο σημείο να αφιερώσουν σε αυτά ορισμένους τόπους, που χαρακτήρησαν ιερά τεμένη»¹⁸².

Ωστόσο, σύμφωνα και πάλι με τον Parker, και παρ' όλες τις διαφωνίες που εκφράστηκαν από τον Πλάτωνα, ο διαχωρισμός δημόσιας και ιδιωτικής θρησκείας δεν ήταν καθόλου σαφής στην αρχαία Αθήνα, με μια σειρά από ιδιωτικές τελετές και λατρευτικές συνήθειες όχι μόνο να γίνονται ανεκτές, αλλά να αποτελούν και σημαντικό στοιχείο της θρησκευτικής ταυτότητας των Αθηναίων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι κοινά αποδεκτές και γνωστές στους Αθηναίους οικιακές λατρείες του Αγιεύς Απόλλωνα, της Εστίας και του Ερκείου Διός, με την ύπαρξη οικιακού ιερού στον τελευταίο να αποτελεί προαπαιτούμενο για την ανάληψη δημόσιου αξιώματος για τους Αθηναίους πολίτες.

Ταυτόχρονα, μια σειρά ιδιωτικών θρησκευτικών τελετών που τελούνταν από γυναίκες ήταν γνωστές και αποδεκτές στην αρχαία Αθήνα. Πολλές από αυτές τις τελετές ήταν όχι μόνο τελετουργικά οικιακές, αλλά και ως περιεχόμενο προσανατολισμένες στις έννοιες της οικογένειας. Τέτοιες περιπτώσεις ήταν μια σειρά από τελετές μετάβασης, που σχετίζονταν με τον γάμο, τον τοκετό και τον θάνατο¹⁸³. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικές ήταν οι τελετές που σχετίζονταν με τον γάμο. Όπως αναφέρει ο Dillon¹⁸⁴, οι τελετές αυτές ήταν αποκλειστικά ιδιωτικές και αφορούσαν μια σειρά ιεροτελεστικών πράξεων γύρω από τον γάμο. Πριν τον γάμο, οι κόρες έκαναν μια σειρά αφιερώσεων προς την Άρτεμη, προσφέροντας μικρά αντικείμενα, όπως παιχνίδια, ή κομμένες μπούκλες από τα μαλλιά τους. Άλλες αφιερώσεις πριν τον γάμο γινόταν προς την Γαία, τον Ουρανό, τις Ερινύες και τις Μοίρες, καθώς και προς τους προγόνους. Ακριβώς πριν τον γάμο λάμβανε χώρα μια τελετή λουτρού της

¹⁸² Πλάτων, *Νόμοι*, (1988), σ. 345.

¹⁸³ Dillon, Matthew. *Girls and women in classical Greek religion*. Routledge, 2003, pp. 215 - 217.

¹⁸⁴ Dillon (ό.π.).

νύμφης, με το νερό να μεταφέρεται σε ειδικά δοχεία, *λουτροφόρους*, τα οποία συνέχεια προσφέρονταν ως αφιερώσεις στο ιερό της Νύμφης στην Ακρόπολη, ενώ αντίστοιχες προσφορές γίνονταν και από τους νεόνυμφους άνδρες, με αγγεία που απεικόνιζαν μυθολογικά θέματα, στο ίδιο ιερό¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Dillon (ο.π.).

Επίλογος

Βάσει των πηγών και των μελετών που αναλύθηκαν στη παρούσα εργασία, η αρχαία Ελληνική θρησκεία φαίνεται ότι αποτελούσε ένα βασικό συστατικό στοιχείο της καθημερινής και της οικογενειακής ζωής των Αθηναίων. Ωστόσο, η σχέση αυτή των πολιτών με την θρησκεία έχει σημαντικές ποιοτικές διαφορές από την αντίστοιχη λειτουργία της θρησκείας σε άλλα πολιτικά – πολιτισμικά πλαίσια, όπως στην περίπτωση των μονοθεϊστικών θρησκειών που υπήρχαν κατά την ίδια ιστορική περίοδο (ζωροαστρισμός, ιουδαϊσμός). Η βασική διαφορά αφορά την αντανάκλαση της πολιτειακής οργάνωσης της πόλης – κράτους στον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η θρησκεία, καθώς και στις λατρευτικές συνήθειες, σε αντίθεση με την αντανάκλαση της θρησκείας στην πολιτειακή οργάνωση, ένα χαρακτηριστικό που ήταν θεμελιώδες, για παράδειγμα, στην ύστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, με την υιοθέτηση του Χριστιανισμού. Κατά αυτή την έννοια, η θρησκεία και οι επιμέρους λατρείες που την απάρτιζαν, αποτελούσε ένα εργαλείο του κράτους, με την Αθηναϊκή πολιτεία να αντικατοπτρίζεται στις τελετές και τις θρησκευτικές αφηγήσεις που τις επένδυναν. Για τον λόγο αυτό, οι πολλές θρησκευτικές γιορτές της κλασσικής Αθήνας εμπεριείχαν μια επαναβεβαίωση των οικογενειακών, ηθικών, κοινωνικών και πολιτικών αξιών της πόλης: αντιπροσώπευαν τις επικρατούσες αντιλήψεις για την δομή της οικογένειας, τις διαφορές μεταξύ ανδρών και γυναικών, την θέση των σκλάβων, καθώς και την κοινωνική ιεραρχία. Συνεπώς, οι θρησκευτικές παραδόσεις αυτές φαίνεται να έπαιζαν έναν ρόλο προσωποποίησης της πόλης σε μια σειρά θεοτήτων, με κυρίαρχη την Αθηνά, καθώς και προσωποποίησης των κοινωνικών αντιλήψεων περί μιας σειράς ζητημάτων σε διάφορες θεότητες. Αυτό φαίνεται στην σύνδεση της γονιμότητας με την Δήμητρα, της παρθενίας με την Άρτεμη, του γάμου με την Νύμφη, του πολέμου με τον Δία ή τον Ποσειδώνα, της οικογένειας με την Εστία ή τον Έρκειο Δία.

Η σχέση αυτή θρησκείας και κράτους με την αντίστροφη λειτουργία (την θρησκεία ως οργανωμένη με βάση την πολιτεία και όχι το αντίστροφο), θα πρέπει να κατανοηθεί στο ιδιαίτερο πλαίσιο της οργάνωσης των Ελληνικών πόλεων – κρατών της κλασσικής εποχής, όπου η ίδια η πόλις και οι πρόγονοι συνιστούν μια ευρύτερη της θρησκείας με την αυστηρή έννοια παράδοση: *τα πάτρια*. Η παράδοση αυτή, φαίνεται να έπαιζε έναν ρόλο συνεχούς επιβεβαίωσης της πίστης και της αφοσίωσης

των πολιτών όχι σε κάποια συγκεκριμένη θεότητα ή κάποιο πάνθεον (το οποίο, άλλωστε, ήταν κοινό στο σύνολο του Ελληνικού κόσμου), αλλά πρώτα και κύρια στην πόλη καθεαυτή. Το σύνολο αυτής της παράδοσης ήταν που επέβαλε τους ηθικούς και κοινωνικούς κανόνες, εν απουσία δεσμευτικών ιερών κειμένων ή κάποιας ιερατικής τάξης με πολιτική εξουσία ανώτερη από αυτή των πολιτών. Ως εκ τούτου, η σχέση θρησκείας και πολιτών, ακόμα και στο οικογενειακό πλαίσιο, θα πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο της Αθηναϊκής δημοκρατίας, το οποίο χαρακτηρίζονταν από έντονη προσήλωση στις παραδόσεις και συνεπώς τους κοινωνικούς και οικογενειακούς ρόλους, την κοινωνική και έμφυλη ιεραρχία κ.ο.κ. Αυτή η αντίφαση, της ανάπτυξης του πρώτου δημοκρατικού συστήματος διακυβέρνησης, με έναν ταυτόχρονο έντονο συντηρητισμό και προσήλωση στην παράδοση, είναι βασικό στοιχείο της κλασικής Αθήνας.

Ένα μεγάλο μέρος των κοινωνικών διαχωρισμών αντανακλάται, κατά αυτόν τον τρόπο, στις θρησκευτικές συνήθειες των Αθηναίων: η σημασία του *οίκου* πάνω από τα άτομα που τον απαρτίζουν, η θέση των ανδρών ως ψύχραιμων και λογικών όντων, έναντι των συναισθηματικών γυναικών, η θέση των σκλάβων και των γυναικών ως μέρος του *οίκου*, χωρίς πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα. Η σχέση θρησκείας και πολιτειακής οργάνωσης είναι βασική ως στοιχείο για την κατανόηση της πλειάδας διαφορετικών θρησκευτικών παραδόσεων που υπήρχαν ταυτόχρονα στον Ελληνικό κόσμο της αρχαϊκής και της κλασικής εποχής, αλλά δεν μπόρεσαν ποτέ να συγκροτήσουν ένα ενιαίο θρησκευτικό και λατρευτικό σύστημα: οι διαφορές στις θρησκευτικές παραδόσεις, συνεπώς, φαίνεται ότι επηρεάστηκαν έντονα από τα διάφορα τοπικά στοιχεία, με την ερμηνεία της μυθολογίας και των θεών να προσαρμόζεται ανάλογα με τις τοπικές παραδόσεις και τα πολιτειακά χαρακτηριστικά οργάνωσης της κάθε πόλης – κράτους.

Βιβλιογραφία

- Alcock, Susan E., and Robin Osborne, eds. *Classical archaeology*. John Wiley & Sons, 2012
- Alexiou, Margaret. *The ritual lament in Greek tradition*. Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Apter, Michael. "Reversal theory, Victor Turner and the experience of ritual." *Journal of Consciousness Studies* 15.10-1 (2008): 184-203.
- Barringer, Judith M. "The temple of Zeus at Olympia, heroes, and athletes." *Hesperia* (2005): 211-241.
- Beringer, Walter. "Freedom, family, and Citizenship in early Greece" in *The Craft of the ancient historian: essays in honor of Chester G. Starr* edited by J.W. Eadie and J. Ober. 41-56. Lanham, MD: University Press of America, 1985. Print.
- Bell, Harold I. "Graeco-Egyptian Religion." *Museum Helveticum* 10.3/4 (1953): 222-237.
- Blundell, Sue, and Susan Blundell. *Women in ancient Greece*. Harvard University Press, 1995
- Blundell, Sue, and Margaret Williamson. *The sacred and the feminine in ancient Greece*. Routledge, 2005: 113-114
- Boardman, John. "Artemis Orthia and chronology." *Annual of the British School at Athens* 58 (1963): 1-7.
- Budin, Stephanie Lynn. "Aphrodite Enoplion." *Brill's companion to Aphrodite* (2010): 51-78.
- Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Macmillan, 1999
- Burkert, Walter. *Greek religion*. Harvard University Press, 1985
- Burkert, Walter, *Αρχαία ελληνική θρησκεία : αρχαϊκή και κλασσική εποχή*, Αθήνα : Καρδαμίτσας, 1993.

- Burkert, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, 1986
- Cartledge, Paul, Paul Millett, and Stephen Todd. *Nomos: essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge University Press, 2003: 126
- Chadwick, John. *The Mycenaean world*. Cambridge University Press, 1976
- Cohen, David. "Seclusion, separation, and the status of women in classical Athens." *Greece & Rome* 36.1 (1989): 3-15.
- Connelly, Joan Breton. *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*. Princeton University Press, 2007: 29-30
- Cox, Cheryl Anne. *Household interests: property, marriage strategies, and family dynamics in ancient Athens*. Vol. 378. Princeton University Press, 2014: 24-25
- D'Amico, Daniel J. "The prison in economics: private and public incarceration in Ancient Greece." *Public Choice* 145.3-4 (2010): 461-482.
- Deacy, Susan. *Athena*. New York City, New York and London, England. (2008)
- Dillon, Matthew. *Girls and women in classical Greek religion*. Routledge, 2003.
- Dowden, Ken. "Olympian gods, Olympian pantheon." *A companion to Greek religion* (2007): 41-55.
- Evans, Arthur J. "The palace of Knossos." *Annual of the British School at Athens* 7 (1901): 124-130
- Evans, Nancy. *Civic rites: Democracy and religion in ancient Athens*. Univ of California Press, 2010.
- Ferguson, John. *Moral values in the ancient world*. Routledge, 2016
- Fisher, Elizabeth A. "Ethiopia and Greece: The Early Connections." *Ethiopian Journal of Social Sciences* 2.1 (2018).

- Foxhall, Lin. "Women's ritual and men's work in ancient Athens." *Women in Antiquity: new assessments*. Routledge, 2002. 117-130.
- Garland, Robert. *The Greek way of death*. Cornell University Press, 2001.
- Gregory, Andrew. *Ancient Greek Cosmogony*. A&C Black, 2008.
- Gomme, Arnold Wycombe. "The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries." *Classical Philology* 20.1 (1925): 1-25.
- Gould, John. "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens." *The journal of Hellenic studies* 100 (1980): 38-59.
- Ham, Greta, *The Choes and Anthesteria reconsidered: male maturation rite and the Peloponnesian wars*. Στο Padilla, Mark William, ed. *Rites of passage in ancient Greece: Literature, religion, society*. Bucknell University Press, 1999
- Hame, Kerri J. "Female control of funeral rites in Greek tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone." *Classical Philology* 103.1 (2008): 1-15.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the study of Greek religion*. Vol. 43. Princeton University Press, 1991.
- Hemingway, Colette. "Women in Classical Greece." In Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000
- Hill, Andrew E. "Ancient Art and Artemis: Toward Explaining the Polymastic Nature of the Figurine." *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21.1 (1992)
- Honig, Bonnie. "Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception." *Political Theory* 37.1 (2009): 5-43.
- Humphreys, Sarah C. "Family tombs and tomb cult in ancient Athens: tradition or traditionalism?." *The journal of Hellenic studies* 100 (1980): 96-126.
- Hunter, Richard. *The Measure of Homer: The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*. Cambridge University Press, 2018
- James Whitley. *The archaeology of ancient Greece*. Cambridge University Press, 2001

- Johnston, Sarah Iles. *Restless dead: Encounters between the living and the dead in ancient Greece*. Univ of California Press, 2013.
- Kennedy, Rebecca Futo. *Athena's justice: Athena, Athens and the concept of justice in Greek tragedy*. Vol. 16. Peter Lang, 2009
- Keller, Mara Lynn. "The Eleusinian mysteries of Demeter and Persephone: Fertility, sexuality, and rebirth." *Journal of Feminist Studies in Religion* 4.1 (1988): 27-54.
- Keuls, Eva C. *The reign of the phallus: sexual politics in ancient Athens*. Univ of California Press, 1993:13-15
- Kindt, Julia. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge University Press
- Kinsley, David R. *The goddesses' mirror: visions of the divine from East and West*. No. 189. SUNY Press, 1989
- Kousser, Rachel. "Destruction and memory on the Athenian Acropolis." *The Art Bulletin* 91.3 (2009): 263-282.
- Lacey, Walter Kirkpatrick. *The family in classical Greece*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968: 15-16
- Larson, Jennifer. *Understanding Greek Religion*. Routledge, 2016
- Lefkowitz, Mary R. "Women in the Panathenaic and other festivals." *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon, Wisconsin* 80 (1996).
- Lowe, N. J. "Thesmophoria and Haloa." Sue Blundell, Margaret Williamson (éd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece, Londres-New York, Routledge* (1998): 149-173.
- Mallory, James P., and Douglas Q. Adams. *The oxford introduction to proto-indo-european and the proto-indo-european world*. Oxford University Press on Demand, 2006
- Martin, Luther H. "Why Cecropian Minerva?: Hellenistic Religious Syncretism as System." *Numen* 30.Fasc. 2 (1983): 131-145.

- McNiven, Timothy I. "Behaving like an Other: Telltale gestures in Athenian vase painting". In Cohen, Beth, ed. *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*. Brill, 2000: 71-97
- MacDowell, Douglas M. "The oikos in Athenian law." *The Classical Quarterly* 39.1 (1989): 10-21
- Maurizio, Lisa. "Performance, Hysteria, and Democratic Identities in the Anthesteria." *Helios* 28.1 (2001): 29.
- Middleton, J. Henry. "The temple of Apollo at Delphi." *The Journal of Hellenic Studies* 9 (1888): 282-322.
- Mikalson, Jon D. *Herodotus and religion in the Persian Wars*. University of North Carolina Press, 2004
- Mikalson, Jon D. *Ancient Greek Religion*. Vol. 9. John Wiley & Sons, 2009
- Miles, Margaret M. *A Companion to Greek Architecture*. Vol. 114. John Wiley & Sons, 2016
- Mills, Donald H. *The hero and the sea: Patterns of chaos in ancient myth*. Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.
- Mirto, Maria Serena. *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*. Vol. 44. University of Oklahoma Press, 2012.
- Morwood, James. "Euripides' Suppliant Women, Theseus and Athenocentrism 1." *Mnemosyne* 65.4-5 (2012): 552-564.
- Murray, Gilbert. *Five stages of Greek religion*. Courier Corporation, 2002
- Neils, Jenifer, and Elizabeth Jane Wayland Barber. *Goddess and polis: the Panathenaic Festival in ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1992: 35-36

- Nevett, Lisa C. "Towards a female topography of the ancient Greek city: case studies from late archaic and early classical Athens (c. 520–400 BCE)." *Gender & History* 23.3 (2011): 576-596.
- Nilsson, Martin P., *Ελληνική λαϊκή θρησκεία*, Αθήνα : Εστία, 2000
- Oakley, John H. "Picturing death in Classical Athens." *The evidence of the white lekythoi* 187 (2004).
- Onayemi, Folake. "Sin, punishment and forgiveness in ancient Greek religion: A Yoruba assessment." *Journal of Philosophy and Culture* 3.1 (2006): 72-100.
- Osborne, Robin. *Greece in the Making 1200–479 BC*. Routledge, 2009: 231
- Pache, Corinne Ondine. "Barbarian Bond: Thracian Bendis among the Athenians." *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society* (2001)
- Pandian, Jacob. "Symbolic inversions. An interpretation of contrary behavior in ritual." *Anthropos* H. 2 (2001): 557-562.
- Papachatzis, Nicolaos. "The Cult of Erechtheus and Athena on the Acropolis of Athens." *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 2 (1989): 175-185.
- Parke, Herbert, W. "Festivals of the Athenians. Aspects of Greek and Roman Life." *Ithaca, NY* (1977).
- Parke, Herbert, W., *Οι εορτές στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα : Δαίδαλος, 2000
- Parker, Robert, W. *Athenian religion: a history*. Oxford: Clarendon Press, 1996
- Parker, Robert, *Η θρησκεία στην αρχαία Αθήνα : ιστορική επισκόπηση*, Αθήνα : Εκδόσεις Πατάκη, 2005
- Parker, Robert. *Polytheism and society at Athens*. Oxford University Press, 2005
- Penglas, Charles. *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. Routledge, 2003

- Patwardhan, Shweta. "Individual and the Family in Athenian Society." (2013).
Wellesley College Digital Scholarship and Archive
- Petropoulou, M. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*. Oxford University Press, 2008.
- Pfeiffer, Stefan. "The god Serapis, his cult and the beginnings of ruler cult in Ptolemaic Egypt." *Ptolemy II Philadelphus and his world* (2008): 387.
- Pomeroy, Sarah. *Goddesses, whores, wives, and slaves: Women in classical antiquity*. Schocken, 2011: 75
- Pritchard, David M. "The position of Attic women in democratic Athens." *Greece & Rome* 61.2 (2014): 174-193.
- Puhvel, Jaan. *Comparative mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987
- Rich, John, and Graham Shipley, eds. *War and society in the Greek world*. Vol. 4. Psychology Press, 1993
- Roy, James. "Polis and Oikos in Classical Athens 1." *Greece & Rome* 46.1 (1999): 1-18.
- Shipley, Graham, *Greek civilization: An introduction*, 1998
- Stallsmith, Allaire B. "The Name of Demeter Thesmophoros." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48.2 (2008): 115-131.
- Sweeney, Marvin Alan, and Michele Renee Salzman, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*. Cambridge University Press, 2013: 285
- Tzanetou, Angeliki. "Something to do with Demeter: ritual and performance in Aristophanes' *Women at the Thesmophoria*." *American journal of philology* 123.3 (2002): 329-367.
- Van Gennep, Arnold. *The rites of passage*. Routledge, 2013.

- Versnel, Henk S. "The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria 1." *Greece & Rome* 39.1 (1992): 31-55.
- Wolff, Hans Julius. "Marriage law and family organization in ancient Athens: a study on the interrelation of public and private law in the Greek city." *Traditio* (1944): 43-95.
- Zajkas, Olivia. *Persephone and Hades Revisited.*, 2015.
- Αισχύλος, *Επτα επι Θήβας*, Γαβριηλήδης, 2016
- Αναγνωστόπουλος, Νικόλαος Ι. "Ο μύθος του Σίσυφου." *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*. Vol. 25. 2018.
- Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, Αθήνα: Δαίδαλος
- Ασημακοπούλου, Σταυρούλα. *Δήμητρα εν άστει: συμβολή στη λατρεία των γονιμικών θεοτήτων στην Αττική από τους κλασικούς χρόνους έως την ύστερη αρχαιότητα*. Diss. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ). Σχολή Φιλοσοφική. Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας. Τομέας Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης, 2017.
- Δημοσθένης, *Λόγοι*, 1975, Αθήνα: Πάπυρος
- Δρούλια, Λουκία. *Η Θεά Αθηνά, θεότητα, έμβλημα του νέου ελληνισμού*. Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 2002
- Ευριπίδης, *Ικέτιδες*, 2003, Αθήνα: Ζήτρος
- Ευριπίδης, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*, 2003, Αθήνα: Ζήτρος
- ΗΣίοδου, *Θεογονία*, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, 2006
- Παχής, Παναγιώτης, *Δήμητρα καρποφόρος : θρησκεία και αγροτική οικονομία του αρχαίοελληνικού κόσμου*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα, 1998.
- Παπαχατζής, Νίκος Δ. *Η θρησκεία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα : Εκδοτική Αθηνών, 1996.

Πατρικίου, Έλενα. "Η τραγική χρήση τού μύθου. Το παράδειγμα του Θησέα στις Ικέτιδες και τον Ιππόλυτο του Ευριπίδη." *Επετηρίδα Φιλολογίας* (28), 1999: 89-113

Πετρίδης, Αντώνης, *Για τους "Επτά επί Θήβας" του Αισχύλου: (6α) Άνδρες και Γυναίκες (Μέρος πρώτο),* Ανάκτηση από:
<https://antonispetrides.wordpress.com/2015/10/29/septem-6a/>

Πλάτων, *Νόμοι*, Νομική Βιβλιοθήκη, 1988

Πλούταρχος, *Βίοι Παράλληλοι: Περικλής και Φάβιος Μαξιμος*, Ζήτρος, 2006

Ρεσβάνη, Άννα. "Οι γυναίκες στην δικανική ρητορεία." (2016). Ανάκτηση από:
<http://amitos.library.uop.gr/xmlui/bitstream/handle/123456789/4367/%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20.pdf?sequence=1>

Παράρτημα



Εικόνα 1: Ερυθρόμορφος αμφορέας του 5^{ου} π.Χ. αιώνα που απεικονίζει μια γυναίκα η οποία τελεί μια ιεροτελεστία – προσφορά προς τους θεούς, ώστε να εξασφαλήσει την ασφαλή επιστροφή του συζύγου και του υιού της.



Εικόνα 2: Αμφορέας του 5^{ου} π.Χ. αιώνα, περί το 440 π.Χ., που απεικονίζει δύο γυναίκες με προσφορές, δίπλα από ένα ταφικό μνημείο



Εικόνα 3: Ερυθρόμορφο αγγείο που απεικονίζει μια γυναίκα να προσφέρει χοιρίδια στην Δήμητρα, κατά την διάρκεια των Θεσμοφορίων



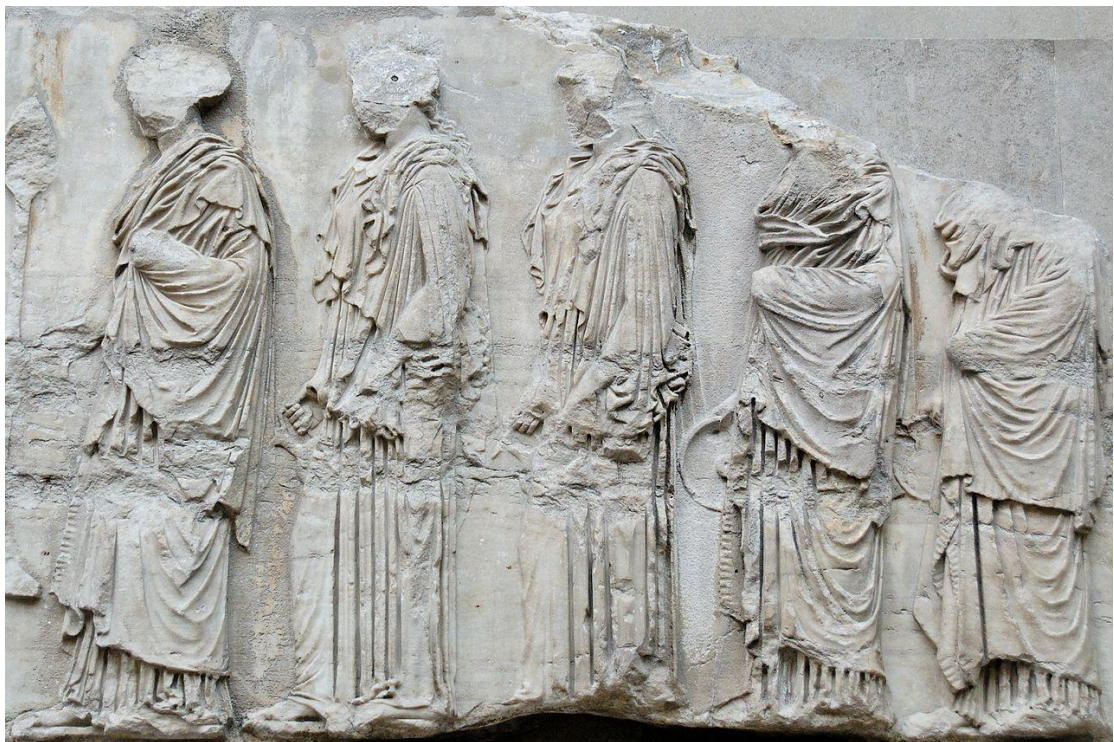
Εικόνα 4: Μελανόμορφος λουτροφόρος αμφορέας, από την Αττική, της αρχαϊκής περιόδου, περί το 533-550 π.Χ., όπου είναι εμφανείς οι διαφορές των ρόλων μεταξύ γυναικών και ανδρών σε μια τελετή κηδείας.



Εικόνα 5: Λευκή Λήκυθος του 430 π.χ. από την Αττική, που απεικονίζει μια πεπλοφόρο γυναίκα να φέρνει προσφορές σε τάφο



Εικόνα 6: Τμήμα της Ζωοφόρου του Παρθενώνα, που απεικονίζει την ύφανση του ιερού πέπλου της Αθηνάς



Εικόνα 7: Τμήμα της Ζωοφόρου του Παρθενώνα, που απεικονίζει πομπή των των Μεγάλων Παναθηναίων



Εικόνα 8: Ερυθρόμορφη λουτροφόρος με απεικόνιση νεόνυμφων, 455-440 π.Χ.