



Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Φιλοσοφική Σχολή

Τμήμα Ιστορία και Αρχαιολογίας

Π.Μ.Σ. Αρχαίος Κόσμος Ιστορία και Αρχαιολογία

Κατεύθυνση Κλασικής Αρχαιολογίας

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Πραμαντιώτης Νικόλαος

Τίτλος: Αθάνατοι θνητοί, θνητοί αθάνατοι»: Ορατά αρχαιολογικά στοιχεία των τρόπων
αποφυγής του θανάτου στον Ελληνικό χώρο/Αιγαίο από την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου έως
τους Αρχαϊκούς χρόνους

Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Αλεξάνδρα Αλεξανδρίδου

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή

Αλεξάνδρα Αλεξανδρίδου

Επίκουρη Καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Ηλίας Κουλακιώτης

Αναπληρωτής Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Αικατερίνη Διάμνη

Ομότιμη Καθηγήτρια, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2024

Ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι»: Ορατά αρχαιολογικά στοιχεία των τρόπων αποφυγής του θανάτου στον Ελληνικό χώρο/Αιγαίο της Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου και των Αρχαϊκών χρόνων
Πραμαντιώτης Νικόλαος

Μεταπτυχιακή Εργασία υποβληθείσα για την εκπλήρωση των προϋποθέσεων απονομής μεταπτυχιακού διπλώματος του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Ευχαριστίες

Με την ολοκλήρωση της μεταπτυχιακής διπλωματικής μου εργασίας, θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες σε όλους όσους συνέβαλαν στην εκπόνησή της.

Ευχαριστώ θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτριά μου, κύρια Αλεξάνδρα Αλεξανδρίδου, για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε εξ' αρχής, την επιστημονική της καθοδήγηση, τις υποδείξεις της, την επιμονή της και τη συνεχή της υποστήριξη και το αμείωτο ενδιαφέρον που έδειξε από την αρχή μέχρι το τέλος.

Επίσης, ευχαριστώ την ομότιμη καθηγήτρια Λιάμπη Αικατερίνη και τον αναπληρωτή καθηγητή Ηλία Κουλακιώτη για την εμπιστοσύνη τους και την αποδοχή τους να είναι μέλη της τριμελούς επιτροπής.

Επίσης, θα ήθελα εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στην οικογένειά μου, για όλη τη στήριξη, τη συμπαράσταση και την κατανόησή τους, καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	6
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7-10
ΑΝΤΙ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ	11-16
 1. Ο ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ 21 ΑΙΩΝΑ ΣΕ ΔΙΑΛΟΓΟ ΜΕ ΤΟΝ ΔΙΚΟ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ, ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ	 17-21
 2. Ο ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΣ ΚΑΝΝΑΒΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΤΑΦΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΩΣ ΠΕΔΙΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗΣ ΔΙΑΜΑΧΗΣ	 22
2.1 Θεωρητικές προσεγγίσεις των εθνογράφων, ανθρωπολόγων και αρχαιολόγων του 19ου αι. στη μελέτη των ταφικών πρακτικών και του θανάτου	23-27
2.2 Η γέννηση της Νεας/Διαδικαστικής Αρχαιολογίας και η δομολειτουργική αναζήτηση του κοινωνικού status στα ταφικά σύνολα	27-31
2.3 Κριτική στη Νεα/Διαδικαστική Αρχαιολογία και το Δομολειτουργισμό	31-35
2.4 Η Μετα-Διαδικαστική Αρχαιολογία και οι θεωρητικές της καταβολές: δομική γλωσσολογική ανάλυση, δομική ανθρωπολογία, νεο-μαρξισμός και κριτική θεωρία	35-42
2.5 Κριτική στις προσεγγίσεις των διαδικαστικών αρχαιολόγων όσον αφορά τη μελέτη των ταφικών πρακτικών	42-43
2.6 Μετα-Διαδικαστική Αρχαιολογία και ταφικές πρακτικές: συμβολικά αντικείμενα, τελετουργίες και νεκροί ως πεδία κοινωνικών συγκρούσεων.....	43-47
 3. ΤΟ «ΕΓΩ» ΤΟΥ ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΑΪΚΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΗΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ	 48
3.1 Η ψυχή στα ομηρικά έπη	48-56
3.2 Η ψυχή στους ορφικούς	56-61
3.3 Η ψυχή στους πυθαγόρειους	61-64
3.4 Η ψυχή στον Ηράκλειτο	64-67
3.5 Εικονογραφία της ψυχής	67-69
 4. Η «ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ» ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΤΩ ΚΟΣΜΟΥ.....	 70 -71
4.1 Η υπαρξιακή αγωνία του γεωμετρικού και αρχαϊκού ανθρώπου	71-72
4.2 Ο ανθρωπομορφισμός ως ψυχραιμότερη οπτική στο φαινόμενο του θανάτου.....	72-84
 5. ΗΡΩΟΠΟΙΗΣΗ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΑΠΩΘΗΣΗΣ ΤΟΥ ΑΓΧΟΥΣ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ	 85

5.1 Η ηρωοποίηση ως τρόπος απώθησης του άγχους του θανάτου: Οι μαρτυρίες της γραμματείας	85-89
5.2 Ταφικοί τύμβοι, πολυάνδριο, ηρώα ,,	89-90
5.3 Προϊστορικοί Χρόνοι: Καταγωγή και Γεωγραφική Εξάπλωση των τύμβων	90-93
5.4 Πρωτογεωμετρικοί, Γεωμετρικοί και Αρχαϊκοί Χρόνοι	93-102
5.5 Πολυάνδρια	102-104
5.6 Ηρώα και ηρωικές ταφές	104-107
5.7 Σήματα	107-111
 6. ΠΡΩΙΜΗ ΙΑΤΡΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ	112-116
 7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	117-126
 ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	127-145
 ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΕΙΚΟΝΩΝ	146-148
ΕΙΚΟΝΕΣ	149-173-

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΑΔ Αρχαιολογικό Δελτίο

ΑΕ Αρχαιολογική Εφημερίδα

ΑΜ Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung

ΑΕΜΘ Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και τη Θράκη

AURA Athens University Revue of Archaeology

BCH Bulletin de Correspondence Hellénique

BSA The Annual of the British School of Athens

ThesCRA Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα μελέτη αποτελεί μια προσπάθεια να μελετηθούν μέσα από επιλεγμένες αρχαιολογικές μαρτυρίες (εικονογραφικές παραστάσεις, έργα πλαστικής, είδη τάφων) οι τρόποι αποφυγής του άγχους του θανάτου, τους οποίους επινοούσαν, επέλεγαν ή συντηρούσαν οι άνθρωποι των γεωμετρικών και αρχαϊκών χρόνων. Μέσα από τις εικονογραφικές μαρτυρίες θα μελετηθούν οι τρόποι αυτοί ως μια κοινωνική απάντηση στον θάνατο. Επίσης, θα τεθούν ερωτήματα, προσανατολισμένα σε μια αρχαιολογία του θανάτου, τα οποία θα αφορούν στην αντιληπτική, συναισθηματική και πολιτική όψη του φαινομένου. Αντίστοιχα, τα νεκρά, πληγωμένα ή παρόντα σώματα στις εικονογραφικές παραστάσεις δεν θα μελετηθούν μόνο με βάση τα ανατομικά και φυσικά τους χαρακτηριστικά, αλλά και θα επιχειρηθεί να αναγνωστεί η κοινωνικοπολιτική διάσταση του ανθρώπινου σώματος.

Εστιάζοντας στον θάνατο ως κοινωνική αντίληψη, γίνεται αντιληπτό, πως ήδη από την αρχαιότητα η ανάγκη κατανόησης και νοηματοδότησης του μυστηρίου του θανάτου ήταν διάχυτη στους μύθους και στα έπη, στις τραγωδίες, στις δοξασίες, στους λόγους των φιλοσόφων. Για να εξαχθούν όσο το δυνατόν ασφαλέστερα συμπεράσματα για την αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων σχετικά με τον θάνατο, απαιτείται συνεργασία διαφόρων κλάδων, όπως της εθνογραφίας, κοινωνικής ανθρωπολογίας, της αρχαιολογίας, της φιλοσοφίας και της ιστορίας. Όσον αφορά στη συμπεριφορά απέναντι στο άγχος του θανάτου, η αρχαία ελληνική γραμματεία παρέχει αρκετές πληροφορίες. Σημειώνεται ότι τέτοιου είδους προσεγγίσεις μέσα από τις γραπτές πηγές καθίσταται δυσχερές να παράσχουν μια ολοκληρωμένη εικόνα για τις αντιλήψεις και τη στάση των αρχαίων ελληνικών κοινωνιών απέναντι στο θάνατο. Οι αναφορές των γραπτών πηγών περιορίζονται σε αναφορές στους θανάτους ατόμων συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων, τα οποία εν ζωή ενσάρκωναν τα ιδανικά των κυρίαρχων κοινωνικών ομάδων. Τα αρχαιολογικά δεδομένα πιθανόν συμπληρώνουν και διευρύνουν σε κάποιο βαθμό τις γνώσεις για την κατανόηση του τι σκέφτονταν οι αρχαίοι για το θάνατο και πώς τον αντιμετώπιζαν. Στο αρχαιολογικό πεδίο, τα ταφικά έθιμα, όπως αναδύονται μέσα από τις ανασκαφικές μαρτυρίες, οι αναφορές στον θάνατο μέσα από την εικονογραφία και η ταφική αρχιτεκτονική συμπληρώνουν τις φιλολογικές μαρτυρίες και είναι δυνατό να παράσχουν στοιχεία για την οριζόντια και κάθετη διάρθρωση της κοινωνίας. Οι απόψεις των φιλοσόφων για το θάνατο προσθέτουν σημαντικές πληροφορίες. Αν και εκφράζεται στο φιλοσοφικό επίπεδο μια προσωπική αντίληψη, παρόλα αυτά καθίσταται δυνατό να αντληθεί μια γενική εικόνα της κοινωνικής αντίληψης για το θάνατο, αν ομαδοποιηθούν με βάση τις απόψεις τους. Με γνώμονα τα παραπάνω θα χρησιμοποιηθούν ορισμένα αποσπάσματα από την αρχαία

ελληνική γραμματεία, ενδεικτικά παραδείγματα από το αρχαιολογικό αρχείο και αποσπάσματα φιλοσόφων.

Η μελέτη θα επικεντρωθεί σε συγκεκριμένο χρονικό και χωρικό πλαίσιο. Χρονικό πλαίσιο της, όπως δηλώνεται και στον τίτλο, είναι η Εποχή του Σιδήρου και η Αρχαϊκή εποχή στην Πελοπόννησο, την Κεντρική Ελλάδα και τον Αιγαιακό χώρο, χωρίς να λείπουν συγκρίσεις με άλλες χρονικές περιόδους ή άλλες περιοχές.

Αντί εισαγωγής θα αναφερθούν πέντε διαφορετικές ιστορίες-περιπτώσεις θανάτων, ο αφηγηματικός χρόνος των οποίων τοποθετείται στην Αρχαϊκή περίοδο. Και οι πέντε περιπτώσεις αποτελούν προϊόν μυθοπλασίας, ωστόσο το αφηγηματικό τους πλαίσιο στηρίζεται σε αρχαιολογικά δεδομένα και αρχαίες πηγές. Μέσα από αυτές τις πέντε διαφορετικές, υποθετικές ιστορίες-περιπτώσεις θανάτου επιχειρείται να καταδειχθεί η πολυπλοκότητα του φαινομένου, και πώς οι τρόποι αποφυγής του άγχους του θανάτου καθορίζονται από το φύλο, την κοινωνική τάξη, τις ηθικές αξίες της κάθε κοινωνίας, τις ιστορικές συνθήκες, την ηλικία, καθώς και από την κοινωνική θέση και τις σχέσεις εξουσίας μεταξύ των κοινωνικών ομάδων.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας παρουσιάζονται συνοπτικά οι τρόποι τους οποίους επιλέγει σήμερα ο άνθρωπος για να αποφύγει το άγχος του θανάτου με βάση σύγχρονες κοινωνιολογικές, ψυχολογικές και πολιτικές προσεγγίσεις. Οι αρχαιολόγοι, καλούμενοι να δώσουν απαντήσεις σε ερωτήματα για τις αρχαίες κοινωνίες, τα οποία έχουν διαμορφωθεί στο παρόν, καθιστούν την αρχαιολογία ιδεολογική πράξη του παρόντος. Επιπλέον, δεν θα μπορούσε να αγνοηθεί το παρόν πλαίσιο του αρχαιολόγου, όπου έννοιες και φαινόμενα έχουν ένα συγκεκριμένο νοηματικό περιεχόμενο σε σχέση με το παρελθόν, όπως για παράδειγμα η έννοια του «καλού θανάτου». Στο πρώτο μέρος θα αναδειχθεί και το χάσμα που εντοπίζεται στις αντιλήψεις των ανθρώπων της γεωμετρικής και της αρχαϊκής εποχής σε σχέση με το σήμερα. Ιδιαίτερη μνεία θα γίνει στην ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης, η οποία άσκησε μεγάλη επιρροή σε ποικίλα επίπεδα, όσον αφορά στον θάνατο στις μοντέρνες και μεταμοντέρνες κοινωνίες. Η επίδραση της εξαπλώθηκε και στην αρχαιολογική επιστήμη με την ανάπτυξη της βιοαρχαιολογίας, προσεγγίζοντας τα αρχαιολογικό οστεολογικό υλικό με θετικιστικό τρόπο και εν μέρει την εξέταση των αρχαίων σκελετών με ιατροδικαστικά μέσα και όρους.

Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζονται οι απόψεις συγκεκριμένων αρχαιολογικών ρευμάτων και μεμονωμένων μελετητών σχετικά με τη μελέτη του θανάτου, των ταφικών εθίμων και την ανασκαφή πεδίου. Κυρίως αναφέρονται οι απόψεις, αλλά και η σύγκρουση των δυο κύριων ρευμάτων της αρχαιολογίας, της διαδικαστικής (processual archaeology) και της μετα-διαδικαστικής (post-processual archaeology). Αναδεικνύεται ότι η σύγκρουση υπήρξε λόγω των

διαφορετικών εργαλείων ανάλυσης του κάθε ρεύματος, της συστημικής προσέγγισης και της στροφής σε πιο μετα-δομιστικές λογικές. Επιπλέον, σε αυτό το κεφάλαιο υπάρχουν αναφορές και σε άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες, οι οποίες άσκησαν τεράστια επιρροή στην εξέλιξη της αρχαιολογικής σκέψης επί του θέματος της εργασίας.

Στο τρίτο μέρος μελετώνται οι αντιλήψεις, οι οποίες διαμορφώθηκαν στη Γεωμετρική και Αρχαϊκή περίοδο για τον διαχωρισμό του σώματος από το πνεύμα και την ύπαρξη ενός άλλου κόσμου, αυτόν των νεκρών, όπως αυτές αναδύονται από τη μελέτη των αρχαίων πηγών. Ο θάνατος, λόγω του παράδοξου χαρακτήρα του είναι λογικό να παράγει αβέβαια συναισθήματα και συγκεχυμένες σκέψεις, δυσχεραίνοντας τον σχηματισμό μιας ομοιογενούς εικόνας για τις αντιλήψεις των ανθρώπων του απώτερου παρελθόντος. Με γνώμονα τις διαφορετικές αντιλήψεις για την μεταθανάτια ύπαρξη και την φύση της ψυχής, αναφέρονται αντιπροσωπευτικές απόψεις. Η αναφορά συγκεκριμένων χωρίων των γραπτών πηγών δεν βασίζεται σε τυχαία επιλογή, αλλά αποτελεί μια προσπάθεια να αναδειχθούν οι αντικρουόμενες απόψεις και παραδόσεις των γεωμετρικών και αρχαϊκών κοινωνικών ομάδων. Επιπροσθέτως, αναφέρονται οι απόψεις για την φύση της ψυχής έτσι όπως παρουσιάζονται στα ομηρικά έπη, στους ορφικούς, και στους πυθαγόρειους. Συγχρόνως, γίνεται ειδική μνεία στις απόψεις του Ηράκλειτου, ο οποίος θεωρείται ο πρώτος υλιστής φιλόσοφος. Τέλος, επιχειρείται η ανίχνευση στο αρχαιολογικό αρχείο των αντιλήψεων για την ψυχή στις ίδιες περιόδους ή σε προγενέστερες ή σε μεταγενέστερες ως περιπτώσεις συγκρίσεων

Στο τέταρτο μέρος γίνεται εκτενής αναφορά στην μυθολογία του θανάτου και στην γεωγραφία του Κάτω Κόσμου, ώστε να εξαχθούν συμπεράσματα για πώς οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν τον θάνατο, καθώς και για τις πολιτισμικές, οικονομικές, ηθικές και ιδεολογικές προεκτάσεις του φαινομένου του θανάτου. Γίνεται ένας τεχνικός διαχωρισμός μεταξύ των θεοτήτων, οι οποίες σχετίζονται με το τέλος της ζωής, ώστε να μελετηθεί το άγχος του θανάτου και οι τρόποι αποφυγής του.

Στο πέμπτο κεφάλαιο εξετάζεται η ηρωοποίηση, αλλά και άλλες αντιλήψεις και πρακτικές, οι οποίες αποσκοπούσαν στη διαχείριση του άγχους του θανάτου από τους ζωντανούς. Πρόκειται για πρακτικές και αντιλήψεις, οι οποίες, έχοντας ως επίκεντρο την παρηγοριά ως τρόπο ψυχολογικής προστασίας, βασίζονται στην προσπάθεια των ανθρώπων να παραμείνουν στη μνήμη των ζωντανών μετά το βιολογικό τους θάνατο ή να διατηρήσουν στη μνήμη τους έναν νεκρό. Η ηρωοποίηση, γέννημα μιας κοινωνίας με συγκεκριμένο ηθικό κώδικα, παρέχει την ψυχολογική προστασία από τον θάνατο στο άτομο και στην κοινωνία. Αρχικά, αναφέρεται η διαφορετική μεταχείριση των επονομαζόμενων ηρώων τόσο στην πραγματική ζωή όσο και στον θάνατο. Έπειτα,

παρουσιάζονται αρχαιολογικά τεκμήρια (ταφικοί τύμβοι, πολυάνδρια, ηρώα), τα οποία επιβεβαιώνουν την διαφορετική μεταχείριση ορισμένων ατόμων, τα οποία έχαιραν κατά τη διάρκεια της ζωής τους την κοινωνική εκτίμηση για τα ανδραγαθήματά τους. Τέλος, εξετάζονται τα μνημεία ενθύμησης (σήματα), έργα των ζωντανών για τους νεκρούς, ώστε να παραμείνουν για πάντα στη μνήμη όχι μόνο των οικείων του νεκρού, αλλά και των μελλοντικών μελών κοινωνίας, τα οποία θα έρθουν σε επαφή με τα σήματα των τάφων.

Στο έκτο μέρος μελετώνται οι προσπάθειες του ανθρώπου να θεραπεύσει το σώμα και το πνεύμα. Εκκινώντας από την απλή παρατήρηση του ανθρώπινου σώματος, ο άνθρωπος θα αναπτύξει σταδιακά τις πρώτες εμπειρικές γνώσεις και θα εφαρμόσει τις πρώτες θεραπευτικές πρακτικές, οι οποίες θα διαμορφώσουν την πρώιμη ιατρική.

Οι πέντε διαφορετικές ιστορίες-περιπτώσεις θανάτων, ο αφηγηματικός χρόνος των οποίων τοποθετείται στην Αρχαϊκή περίοδο, αποτελούν προϊόν μυθοπλασίας, ωστόσο το αφηγηματικό τους πλαίσιο στηρίζεται σε αρχαιολογικά δεδομένα και αρχαίες πηγές. Στην πρώτη περίπτωση, περιγράφεται ο θάνατος ενός κακούργου, ο οποίος έχει συμφιλιωθεί με την ιδέα του θανάτου του. Στην δεύτερη, ο θάνατος ενός ηλικιωμένου Αθηναίου πολίτη, ο οποίος έχει πίστη στους θεούς. Στην τρίτη, ο θάνατος ενός ανθρώπου του οποίου οι ψυχολογικοί πόνοι τον οδηγούν στην αυτοκτονία. Στην τέταρτη, ο θάνατος ενός νέου στρατιώτη, ο οποίος πεθαίνει για τα ιδανικά της πατρίδας του, και τέλος, στην πέμπτη, ο θάνατος ενός παιδιού που οδηγεί τη μητέρα του σε άμετρη θλίψη. Μέσα από αυτές τις πέντε διαφορετικές, υποθετικές ιστορίες-περιπτώσεις θανάτου επιχειρείται να καταδειχθεί η πολυπλοκότητα του φαινομένου, και πώς οι τρόποι αποφυγής του άγχους του θανάτου καθορίζονται από το φύλο, την κοινωνική τάξη, τις ηθικές αξίες της κάθε κοινωνίας, τις ιστορικές συνθήκες, την ηλικία, καθώς και από την κοινωνική θέση και τις σχέσεις εξουσίας μεταξύ των κοινωνικών ομάδων.

Ο Αμφιτρύων, γεννημένος τον μήνα Εκατομβαι., το 2ο έτος της 25ης Ολυμπιάδας, καταγόμενος από τη Σάμο, βιοποριζόταν από την πειρατεία από μικρή ηλικία¹. Κατά τη διάρκεια μιας επιδρομής σε ένα εμπορικό πλοίο που μετέφερε προϊόντα προς τις αποικίες της Ιταλίας, οι Σάμιοι πειρατές έγιναν αντιληπτοί από ένα αθηναϊκό πολεμικό πλοίο, κοντά στο νησί της Αίγινας. Οι Αθηναίοι στρατιώτες εφόρμησαν στο πειρατικό πλοιάριο και ακολούθησε συμπλοκή. Ο Αμφιτρύων προσπάθησε να διαφύγει, αλλά τότε ένας Αθηναίος τοξότης όπλισε το τόξο του και του κάρφωσε ένα βέλος κοντά στη καρδιά². Ο Αμφιτρύωνας άρχισε να αιμορραγεί και να ζαλίζεται. Άρχισε να κυλιέται στο κατάστρωμα και να ουρλιάζει από τους πόνους. Τελικά, δεν κατάφερε να διαφύγει και πιάστηκε αιχμάλωτος. Αφού μεταφέρθηκε από τον Πειραιά στο Φάληρο μαζί με τους άλλους 16 συντρόφους του και συμπατριώτες του, τον έγδυσαν και τον ξάπλωσαν πάνω σε ένα «τύμπανο»³. Αυτός άρχισε σιγά σιγά να κραυγάζει και να προσπαθεί να ξεφύγει, καθώς του

¹ Οι Σάμιοι πειρατές κυριαρχούσαν στο Αιγαίο κατά τον 7ο αι. π.Χ., Βελισσαροπούλου 1982, 17-8.

² Η ιστορία - περίπτωση θανάτου βασίστηκε στα αρχαιολογικά δεδομένα από την ανασκαφή των αρχών του 20ου αι. από τους Κ. Κουρουνιώτη (1911), Σ. Πελεκίδη (1915) και Α. Κεραμόπουλο (1923) στο Φαληρικό Δέλτα, στη θέση Βοϊδολίβαδο, όπου εντοπίστηκε, εκτός των άλλων, ομαδική ταφή δεκαεφτά (17) ή δεκαοχτώ (18) «σιδηρόδετων» ανδρών. Στον πέμπτο νεκρό του «πολυανδρίου» ή «κοινοταφίου», βρέθηκε αιχμή βέλους στο στήθος, Βελισσαροπούλου 1984, 43. Με βάση τις οστεολογικές αναλύσεις δεν αποδεικνύεται, εάν το βέλος προκάλεσε ή συνέβαλε στο θάνατο του ατόμου, Chrysosoulaki et al. 2019, 24. Το 2016 οι αρχαιολογικές ανασκαφές που ανέλαβε η Εφορεία Αρχαιοτήτων Δυτικής Αττικής, Πειραιώς και Νήσων αποκάλυψε στο Φαληρικό Δέλτα μαζικές ταφές 79 σκελετών σε τρεις σειρές, οι οποίες χρονολογούνται τον 7ο αι. π.Χ., Χρυσουλάκη 2020, 136. Τα κίνητρα των δολοφονιών στα πολυάνδρια δεν είναι σαφή και ανά καιρούς έχουν διατυπωθεί ποικίλες υποθέσεις. Μέρος της ερευνητικής κοινότητας θεωρεί ότι οι εν λόγω εκτελέσεις συνέβησαν εν μέσω εμφύλιας διαμάχης, που χρονολογείται τον 7ο αι.. Χρυσουλάκη 2020, 136· Chrysosoulaki et al. 2019, 7.

³ Σύμφωνα με τον Πελεκίδη, στην ομαδική ταφή εντοπίστηκαν δεκαοχτώ ανδρικές ταφές σιδηρόδετων, ενώ ο Κεραμόπουλος (1923, 11) υποστηρίζει ότι επρόκειτο για δεκαεφτά.

τοποθετούσαν τους σιδερένιους κλοιούς με τις αιχμηρές απολήξεις γύρω από το λαιμό, τα χέρια και τα σφυρά των ποδιών (**Εικ. 1**)⁴. Ο δήμιος μανιασμένος προσπαθούσε να σηκώσει το «τύμπανο» όρθιο⁵. Το πλήθος ζητωκραύγαζε και άρχισε να τον λιθοβολεί. Ο Αμφιτρύων συνειδητοποίησε ότι ο θάνατος είναι κοντά του. Άρχισε να βρίζει το μαζεμένο πλήθος. Όσο έβριζε, τόσο πιο δυνατά το πλήθος του πέταγε τους λίθους. Τέτοιες ιστορίες γι' αυτά τα σκληρά μαρτύρια είχε ακούσει από τους συντρόφους του, οπότε είχε συμφιλιωθεί με την ιδέα του θανάτου του και δεν παρακάλεσε ούτε θεούς ούτε ανθρώπους. Οι κνήμες, οι ωλένες άρχισαν να πιέζονται. Οι κλοιοί των άκρων ήταν χαλαροί, οπότε όλο το βάρος έπεφτε στο λαιμό του, τον οποίο άρχισε να νιώθει ότι συνθλίβεται. Αφού πέρασαν αρκετές ώρες άρχισε να διψά, να κρυώνει και να πεινάει. Η αιχμή του βέλους ήταν ακόμα καρφωμένη στο στήθος του⁶. Τότε παρατήρησε τα πόδια του και τα χέρια του που είχαν μελανιάσει. Αφού ξημέρωσε άρχισε να χάνει τις αισθήσεις του. Διαμελισμένος και κακοποιημένος καθώς ήταν, συνάντησε το θάνατο τις πρώτες απογευματινές ώρες (**Εικ. 2**)⁷. Ο Αμφιτρύων τάφηκε γυμνός, δεμένος και διαμελισμένος, ενώ πάνω από το τάφο του τοποθετήθηκαν λίθοι, ώστε να μην μπορέσει ποτέ να εκδικηθεί τους ζωντανούς⁸. Το μόνο κτέρισμα που τον συνόδευσε στον άλλον κόσμο ήταν μόνο μια σιδερένια αιχμή, η οποία παρέμεινε καρφωμένη στο στήθος του⁹.

Ο Κλεόβουλος, γεννημένος τον μήνα Πυανεψιώνα, το 1ο έτος της 18ης Ολυμπιάδας, ήταν Αθηναίος πολίτης. Στην παιδική του ηλικία δούλευε ως μαθητευόμενος σε ένα κεραμικό εργαστήριο/κεραμείον. Μετά από λίγα χρόνια και λόγω του υψηλού επιπέδου ειδίκευσης κατάφερε να φτιάξει το δικό του κεραμικό εργαστήριο. Το 2ο έτος της 25ης Ολυμπιάδας, η υγεία του άρχισε να κλονίζεται με γρήγορους ρυθμούς. Κάθε φορά που ο καιρός άλλαζε το πόδι του τον πονούσε από εκείνο το γλίστρημα κατά τη διάρκεια ενός ζυμώματος του πηλού. Χρόνο με το χρόνο η υγεία του χειροτέρευε. Άρχισε να βαριανασαίνει, να τον πονάει το στήθος του και να μην μπορεί να κοιμηθεί. Το βράδυ περπατούσε γύρω από το περιστύλιο του σπιτιού του και πήγαινε στον

⁴ Κεραμόπουλος, 1923, 15.

⁵ Σχετικά με την περιγραφή της διαδικασίας της πράξης του αποτυμπανισμού, Βελισσαροπούλου 1984, 43, Κεραμόπουλος 1923, 15-6.

⁶ Λεπτομερείς περιγραφές των αποτελεσμάτων του αποτυμπανισμού στο ανθρώπινο σώμα, Βελισσαροπούλου 1984, 44.

⁷ Τα οστεολογικά δεδομένα αποκαλύπτουν ότι οι σιδηρόδετοι του Φαλήρου είχαν δεχτεί τελειωτικά χτυπήματα στο κεφάλι με αμβλύ αντικείμενο, Χρυσουλάκη 2020, 136.

⁸ Ο διαμελισμός των χαρακτηρισμένων ως εγκληματιών (κακούργων) εκτός του ότι αποτελούσε ένα είδος έκφρασης του μίσους προς αυτούς, διέθετε και συμβολικό χαρακτήρα, καθώς οι κακούργοι δεν θα μπορούσαν να πάρουν εκδίκηση μετά θάνατον, Βελισσαροπούλου 1984, 43· Κεραμόπουλος 1923, 51-2. Επιπλέον, ο συμβολικός-αποτροπαικός χαρακτήρας εκφραζόταν και στα μέσα θανάτωσης, όπως το μέταλλο, το οποίο είναι δύσκολο να σπάσει, καταδικάζοντας τους κακούργους στα αιώνια δεσμά, Κεραμόπουλος 1923, 73, Οδύσσεια λ 48.

⁹ Ο Κεραμόπουλος υποστηρίζει ότι το «πολυάνδριο», στο οποίο εμπεριέχονται οι 17 ακτέριστες ταφές, χρονολογείται τους πρώιμους αρχαϊκούς χρόνους, Βελισσαροπούλου 1984, 43· Κεραμόπουλος 1923, 15-6.

ανδρώνα μόνος του¹⁰. Ένα βράδυ η άπνοια ήταν τόσο δυσβάσταχτη και, αν δεν τοποθετούσε ένα κεντητό πολύχρωμο μαξιλάρι κάτω από την πλάτη του, δεν θα μπορούσε να ανασάνει¹¹. Είχε να φάει τέσσερις μέρες· τότε έφαγε δύο σύκα, αλλά δεν μπορούσε να τα χωνέψει¹². Τότε κατάλαβε ότι ο θάνατος είχε έρθει για να καλύψει τα μάτια του. Πριν κλείσουν τα μάτια του, προσευχήθηκε για τελευταία φορά στη θεά Εστία, η οποία του πρόσφερε οικονομική ευρωστία, τέκνα και σπίτι με όλες τις ανέσεις που θα ζήλευε ο καθένας, χωρίς να έχει «οίνο» για σπονδή, όπως συνηθιζόταν στα γλέντια¹³. Όταν οι οικείοι του τον αντίκρισαν νεκρό η θλίψη τους ήταν τόσο μεγάλη που ξέσπασαν σε θρήνο και έβγαζαν άναρθρες κραυγές¹⁴. Τότε ειδοποίησαν έναν δούλο να βγει από την οικία και να σταθεί έξω από την πόρτα¹⁵. Όλη τη δεύτερη μέρα και όσο διαρκούσε η πρόθεση, οι οικείοι του βρίσκονταν δίπλα στο νεκρό, όπως και την τρίτη μέρα στην εκφορά. Τελικά τάφηκε στον Κεραμεικό. Το επιτύμβιο σήμα του τάφου του ήταν ένας σκυφοειδής κρατήρας που τον είχε πλάσει, σχεδιάσει και ζωγραφίσει ο ίδιος. Στην μία όψη μια μεγάλη σφίγγα με πολύχρωμα φτερά κοσμούσε την κεντρική μετόπη και στην άλλη αναπτύσσονταν κλιμακωτά, σπειροειδή και ακτινωτά μοτίβα σε μετόπες (Εικ. 3)¹⁶. Οι οικείοι του δεν τον ξέχασαν ποτέ και του απέδιδαν όλες τις προβλεπόμενες τιμές¹⁷.

Ο Κροίσος, γεννημένος το μήνα Μαιμακτηριώνα, το 3ο έτος της 54ης Ολυμπιάδας, καταγόταν από αριστοκρατική οικογένεια της Μεσογαίας. Από νεαρή ηλικία προπονούσαν στο παγκράτιο, όπως όλοι οι νέοι στην ηλικία του, καθώς αυτό αποτελούσε ένα είδος προετοιμασίας των νέων για τις πολεμικές αναμετρήσεις¹⁸. Πολλές φορές, όταν προπονούσαν στο *κωρύκιον*¹⁹, ανυπομονούσε να βρεθεί στο πεδίο της μάχης. Γύρω στα είκοσι του χρόνια πήρε μέρος στην πρώτη του μάχη. Ο Κροίσος, όταν είδε τους εχθρούς ταραχτηκε, αλλά λόγω του ότι βρισκόταν δίπλα στους συντρόφους του στην ίδια γραμμή, ο ένας δίπλα από τον άλλον, η καρδιά του ηρεμούσε²⁰. Με το

¹⁰ Για τη διαρρύθμιση και τη χρήση των χώρων των αρχαϊκών οικιών, Hoerfner 2005, 157.

¹¹ Για την αρχαία ελληνική επίπλωση και τα καλύμματα των επίπλων, Σαρίδης 1982, 66.

¹² Η κατανάλωση φρούτων, όπως τα σύκα είτε φρέσκα είτε αποξηραμένα, αποτελούσαν βασική διατροφική συνήθεια, Λαμπράκη 1982, 91, Μοτσιας 2007, 77. Η κατανάλωση σύκων μαρτυρείται και στην Ομήρου Οδύσσεια η, 114-6.

¹³ Σύμφωνα με τον Ομηρικό Ύμνο Είς Έστίαν (Ομηρικός Ύμνος Είς Έστίαν, 29.4-6) τα γλέντια που γίνονταν μέσα στις οικίες, άρχιζαν και τελείωναν με σπονδή οίνου στη Θεά Εστία: «οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ / εἰλαπίναι θνητοῖσιν ἴν' οὐ πρώτη πυμάτη τε / Ἑστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιθεᾶ οἶνον».

¹⁴ Για παρόμοια σκηνή θρήνου, Εύριπίδης, Άλκηστις, στιχ. 86-8: «κλύει τις ἢ στεναγμόν ἢ / χειρῶν κτύπον κατὰ στέγας / ἢ γόνον ὡς πεπραγμένων».

¹⁵ Για μαρτυρία της συνήθειας, Εύριπίδης, Άλκηστις, στιχ. 89-90.

¹⁶ Ο αναφερόμενος σκυφοειδής κρατήρας του γ' τέταρτου του 7^{ου} αι. π.Χ. βρέθηκε ως ταφικό σήμα στο νεκροταφείο του Κεραμεικού, Μπάνου & Μπουρνιάς 2014, 121.

¹⁷ Σχετικά, Κουσουλάκου & Παπαδόπουλος 1984, 45.

¹⁸ Noebert 1982, 52.

¹⁹ Μουρατίδης 2009, 243.

²⁰ Ο σκοπός της φάλαγγας ήταν να διατηρηθεί ο σχηματισμός, Πλάντζος 2011, 66· Hanson 2009, 27-39· Sidebottom 2004, 35-43.

που άρχισε η μάχη, ο Κροίσος πέταξε τον δόρυ και κάρφωσε κάποιον από τους εχθρούς στην κοιλιά. Αμέσως άρχισε να παίρνει θάρρος και να ρίχνεται πιο ορμητικά στη μάχη. Η μάχη ήταν τόσο λυσσαλέα που δεν μπορούσε να αναγνωρίσει ποιοι είναι οι σύντροφοί του και ποιοι οι εχθροί του. Τότε, ένα δόρυ του καρφώθηκε στο δεξιό γλουτό και η αιχμή πέρασε πέρα για πέρα μέσα από τη κύστη, κάτω από το οστό²¹. Αισθάνθηκε ζαλισμένος. Κατόπιν, είδε κάποιον να ορμάει καταπάνω του με ένα ξίφος, ο οποίος τον χτύπησε στον ώμο. Τον χτύπησε με τόση δύναμη στο βραχίονα που το χέρι του έπεσε αιμόφυρτο στην πεδιάδα²². Ο Κροίσος έπεσε στο έδαφος, στάθηκε γονατιστός και στηρίχθηκε στο έδαφος με το μόνο χέρι που του είχε απομείνει. Μαύρη νύχτα άρχισε να καλύπτει τους οφθαλμούς του. Οι τελευταίες σκέψεις του ήταν ότι νιώθει περήφανος, επειδή σκοτώθηκε για τα ιδανικά της πόλης του, επειδή δεν δειλίασε καμιά στιγμή μπροστά στον θάνατο, αλλά κυρίως γιατί είχε αφήσει ανεξίτηλο το σημάδι του στον κόσμο, όπως ακριβώς οι ήρωες του παρελθόντος που πολέμησαν στην Τροία. Αφού οι σύντροφοί του καθάρισαν πρόχειρα τις πληγές του ²³, τον μετέφεραν στην πατρική του γη (**Εικ. 4**) ²⁴. Η μητέρα του και οι αδελφές του περιποιήθηκαν επιμελώς το σώμα του²⁵. Αφού πραγματοποιήθηκαν οι επιθανάτιες τελετές, πάνω από τον τάφο του τοποθετήθηκε άγαλμα, στη βάση του οποίου ήταν σκαλισμένη η επιγραφή: «(Διαβάτη) στάσου δίπλα στο σήμα (του τάφου), και θρήνησε για τον Κροίσο που κάποτε, πολεμώντας ανάμεσα στους προμάχους, τον αφάνισε ο μανιασμένος Άρης» (**Εικ. 5**)²⁶.

Ο Ξανθίας²⁷, γεννημένος το μήνα Ποσειδαι., το 3ο έτος της 52^{ης} Ολυμπιάδας, καταγόμενος από την Θράκη, συμμετείχε σε μια μάχη έναντι των Αθηναίων. Τα σκυθικά στρατεύματα περικυκλώθηκαν από τα αθηναϊκά, γεγονός που οδήγησε στην πλήρη καταστροφή τους. Ο Ξανθίας προσπάθησε να διαφύγει, αλλά δεν τα κατάφερε. Οι Αθηναίοι από το μένος που είχαν απέναντι στους εχθρούς τους, οι οποίοι πολέμησαν αξιοπρεπώς, αφάνισαν μερικούς. Ο Ξανθίας ένωσε τυχερός που δεν δολοφονήθηκε, αλλά τελικά η μοίρα θα του επιφύλασσε ακόμα χειρότερο

²¹ Για αντίστοιχες περιγραφές σκηνών πολεμικής σύγκρουσης, *Ήλιάδα* Ε 50-8.

²² Για αντίστοιχες περιγραφές σκηνών πολεμικής σύγκρουσης, *Ήλιάδα* Ε 76-83.

²³ Οικονόμου 2012, 59.

²⁴ Η περιγραφή έχει βασισθεί σε μια παράσταση από το εσωτερικό μιας μελανόμορφης κύλικας του Ζωγράφου του Κυνηγιού που χρονολογείται τον 6ο αι. και εικονίζει πολεμιστές να μεταφέρουν νεκρά σώματα. Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι η παράσταση του αγγείου αποδίδει την μεταφορά νεκρών πολεμιστών στην πατρίδα, Kurtz & Boardman 1994, 149· Robertson 1983, 90. Άλλοι μελετητές θεωρούν ότι πρόκειται για μεταφορά όχι στην πατρίδα, αλλά στο χώρο ταφής, Pritchett 1985, 104.

²⁵ Περιποίηση του νεκρού σώματος από τις γυναίκες του οίκου, Kurtz & Boardman 1994, 134· Garland 2001, 24· Garland 2005, 73.

²⁶ Στην ιστορία- περιπτωση υπόβαθρο υπήρξε το άγαλμα του Κούρου του Κροίσου ή Κούρου έν Προμάχους, στη βάση του οποίου διασώζεται η επιγραφή: «ΣΤΕΘΙ ΚΑΙ ΟΙΚΤΙΡΟΝ ΚΡΟΙΣΟ / ΠΑΡΑ ΣΕΜΑ ΘΑΝΟΝΤΟΣ ΗΟΝ / ΠΟΤ' ΕΝΙ ΠΡΟΜΑΧΟΙΣ ΟΛΕΣΕ / ΘΟΡΟΣ ΑΡΕΣ», Richter 1960, 118.

²⁷ Όσον αφορά στην ονοματολογία των δούλων το όνομα «Ξανθίας», διδόταν κυρίως σε ανθρώπους με ξανθές ; ερυθρές κόμες, οι οποίες παρέπεμπαν, κυρίως, σε δούλους θρακικής καταγωγής. Αναφορικά με την εθνικότητα των δούλων, αυτοί προέρχονταν κατά κύριο λόγο από τη Θράκη και τη Σκυθία, Finley 1962, 51-59· Tsifakis 2000, 365.

μέλλον²⁸. Το πρώτο πράγμα που σκέφτηκε ήταν τα παιδιά του και η γυναίκα του. Αφού αιχμαλωτίστηκε, οδηγήθηκε μαζί με άλλους συμπατριώτες του στη πιο κοντινή αγορά μιας πόλης. Εκεί συνάντησε μια γειτόνισσά του, στην οποία φώναξε δυνατά, αν γνωρίζει κάτι για την οικογένειά του. Εκείνη του φώναξε ακόμα πιο δυνατά πως σκοτώθηκαν όλοι. Ο Ξανθίας τότε κυριεύτηκε από θλίψη. Από μικρή ηλικία δούλευε σε γεωργικές εργασίες, οπότε ο δουλέμπορος προσπαθούσε να τον πουλήσει όσο πιο ακριβά γινόταν. Τελικά τον αγόρασε ένας Αθηναίος αριστοκράτης και τον μετέφερε στην Αθήνα. Μόλις έφτασε εκεί του προσέφεραν λίγα κρεμμύδια²⁹. Από την ώρα που ξημέρωνε μέχρι και τη δύση του ηλίου, ο Ξανθίας υποχρεωνόταν να δουλεύει τη γη. Μια μέρα η στεναχώρια του ήταν τόσο μεγάλη που άρχισε να κλαίει. Αμέσως ο επιστάτης πήγε και τον σήκωσε. Την δεύτερη μέρα συνέβη ακριβώς το ίδιο, τότε ο επιστάτης άρχισε να τον χτυπά. Ο Ξανθίας το μόνο που έκανε ήταν να παραμένει γονατιστός και να υπομένει τα χτυπήματα μέχρι που γδάρθηκε όλη η πλάτη του. Τότε αποφάσισε να σηκωθεί και να λογαριαστεί με τον επιστάτη και τον έπιασε από το λαιμό. Ένας δεύτερος επιστάτης που ήταν εκεί κοντά του επιτέθηκε και έσωσε τον συνάδελφό του από τα χέρια του Ξανθία. Ο Ξανθίας βασανίστηκε όλη τη νύχτα. Την επόμενη μέρα πήρε την μεγάλη απόφαση, κάτι που το σκεφτόταν μέρες. Έδωσε τέλος στη ζωή του, καθώς δεν μπορούσε να αντέξει αυτό το μαρτύριο, δηλαδή να ζει με τον ψυχολογικό πόνο ότι δεν θα ξαναδεί ποτέ τους οικείους του και ότι δεν υπάρχει τίποτα που να τον κρατάει στη ζωή. Τελικά το μόνο κτέρισμα στον τάφο του ήταν ένα κομμάτι ξύλο από το μαστίγιο που τον έδερνε ο επιστάτης.

Η Ναυσίππη, το 4ο έτος της 59ης Ολυμπίας, γέννησε το πρώτο της τέκνο. Ο σύζυγος και πατέρας του παιδιού χάρηκε, καθώς ένας από τους κυρίους του στόχους στη ζωή επιτεύχθηκε³⁰. Η Ναυσίππη το πρώτο συναίσθημα που ένιωσε, όταν το κράτησε στην αγκαλιά της, ήταν ότι ήθελε να το βλέπει να μεγαλώνει και να πραγματοποιηθούν τα όνειρά της: να διακριθεί στους αθλητικούς αγώνες και να λαμβάνει ενεργό μέρος στα κοινά της πόλης. Κάθε φορά που έπαιζε με το πηλίνο αλογάκι του, καθόταν και το παρατηρούσε με τις ώρες. Μια μέρα το 3 έτος της 60ης Ολυμπιάδας, το παιδί εμφάνισε έντονο πυρετό. Κατευθείαν άρχισε να προσεύχεται στον Ασκληπιό για να θεραπεύσει τον γιό της³¹. Τότε κάλεσε ένα γνώστη ιατρικής για να τον φροντίσει. Μάταια. Μέρα με τη μέρα το παιδί χειροτέρευε. Το τρέμουλο δεν έφευγε. Ο πυρετός δεν έπεφτε, αλλά η Ναυσίππη

²⁸ Από τις σημαντικότερες πηγές της δουλείας στην αρχαιότητα ήταν ο πόλεμος. Η αιχμαλωσία των νικημένων θα μπορούσε να προστεθεί στις αιτίες ή να προκύψει ως απόρροια των πολεμικών αναμετρήσεων.

²⁹ Τα κρεμμύδια αποτελούσαν ένα από τα βασικά είδη διατροφής και το κόστος τους ήταν εξαιρετικά χαμηλό, Λαμπράκη 1982, 91.

³⁰ Τεράστια σημασία για την γυναίκα στην αρχαία Ελλάδα είχε να προσφέρει νόμιμα τέκνα στο σύζυγό της, Cantarella 1986, 42.

³¹ Για επίκληση στον Ασκληπιό, *Όρφικός Ύμνος, Ασκληπιού, θυμίαμα μάνναν*, Χατζηκοκόλη-Συράκου & Συράκος 2001, 91.

δεν έλεγε να εγκαταλείψει τις προσπάθειές της να το κρατήσει στη ζωή. Τελικά, το παιδί πέθανε. Η θλίψη της Ναυσίππης ήταν αφόρητη. Μετά την τελετή της πρόθεσης, η Ναυσίππη και ο σύζυγός της μετέφεραν το παιδί τους στα χέρια μέχρι το νεκροταφείο³². Παράλληλα, ετοιμάζονταν αμφορέας που θα τοποθετούσαν τον γιό τους³³. Το αγγείο, καθώς ήταν μικρό, χρειάστηκε να αφαιρεθεί τμήμα του σώματός του, ώστε να χωρέσει το άψυχο σώμα του παιδιού³⁴. Το σώμα του παιδιού είχε αρχίσει να είναι ελαφρώς δύσκαμπτο, επειδή η Ναυσίππη δεν μπορούσε να το αποχωριστεί και προσπαθούσε να το κρατήσει κοντά της όσο πιο πολύ χρόνο γίνεται³⁵. Το παιδί τάφηκε στο νεκροταφείο της Βάρης³⁶ και η μητέρα του ήταν αυτή που τοποθέτησε στο στόμιο του αμφορέα ένα μικρότερο αγγείο ως πώμα.

³²Haentjens 1999, 477-8.

³³Haentjens 1999, 477· Houby-Nielsen 1995, 131.

³⁴Μυλωνάς 1975, 180· Oakley 2003, 176.

³⁵ Ο εγχυτρισμός θα πρέπει να γινόταν είτε λίγο μετά το θάνατο, είτε το πολύ μέσα σε τρεις ώρες, καθώς από τότε και μετά αρχίζει η δυσκαμψία του νεκρού, και θα ήταν δύσκολη η τοποθέτηση του σώματος χωρίς τραυματισμούς, Haentjens 1999, 478.

³⁶ Η Βάρη αποτελούσε ένα από τα νεκροταφεία της Αττικής ήδη από τους πρώιμους Αρχαϊκούς χρόνους, Alexandridou 2013 και 2017, 284.

1. Ο ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ 21^{ΟΥ} ΑΙΩΝΑ ΣΕ ΔΙΑΛΟΓΟ ΜΕ ΤΟΝ ΔΙΚΟ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ, ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΤΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ

«the function of burials, for example, cannot be understood without a consideration of the meanings surrounding death»³⁷

«Interpretation of the past is therefore bound into a question and answer procedure which is rooted in the present. Analogy with the present thus underlies our interpretation of the past»³⁸

Τα ερωτήματα που προκύπτουν από τη μελέτη των ταφικών πρακτικών του αρχαίου κόσμου και οι ψυχολογικές, πολιτικές και κοινωνικές προεκτάσεις του θανάτου στους ανθρώπους του απώτερου παρελθόντος αποκτούν ερευνητικό ενδιαφέρον, διότι ο άνθρωπος ως έμβιο ον δεν έπαψε ποτέ να βρίσκεται σε διάλογο με την ύπαρξή του. Οι σημερινοί αρχαιολόγοι, οι επισκέπτες των μουσείων και των αρχαιολογικών χώρων στη θέαση των σκελετών, των κτερισμάτων, των ταφικών μνημείων, των αντικειμένων τα οποία χρησιμοποιήθηκαν ως φονικά όπλα, της εικονογράφησης ενός αγγείου όπου αναπαρίσταται η πρόθεση και η εκφορά, στο άκουσμα και στην ανάγνωση χωρίων των αρχαίων πηγών σχετικών με το πέρασμα στον άλλο κόσμο θέτουν ερωτήματα, συνάγουν συμπεράσματα, συμπονούν τους νεκρούς, έρχονται αντιμέτωποι με το θάνατο και προσπαθούν να αποφύγουν το δικό τους άγχος. Η αρχαιολογία ως επιστήμη του παρόντος καλείται να δώσει απαντήσεις σε ερωτήματα για τις αρχαίες κοινωνίες, τα οποία έχουν διαμορφωθεί στο παρόν επηρεασμένα από τις συνθήκες που ζει και εργάζεται ο σημερινός αρχαιολόγος, από την κοινωνική του θέση και τις ιδεολογικές του απόψεις. Ενώπιον αυτού του χάσματος που χωρίζει τον σημερινό άνθρωπο από τις αρχαίες κοινωνίες, ο αρχαιολόγος είναι σκόπιμο να μελετήσει πρώτα το ιστορικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο έχουν τεθεί τα ερωτήματά του, αποφεύγοντας τους αναχρονισμούς και μη παραβλέποντας ένα σύνολο από δυναμικές που ασκούνται ακόμα και σε βιολογικά φαινόμενα, όπως είναι η παύση των σωματικών και διανοητικών λειτουργιών.

Ο άνθρωπος στη προσπάθειά του να νοηματοδοτήσει τη ζωή του δέχεται εξωγενείς επιθέσεις, οι οποίες απειλούν την ίδια την οντολογική του ύπαρξη³⁹. Η συνειδητότητα της ίδιας της

³⁷ Hodder & Hutson 2003, 162.

³⁸ Hodder & Hutson 2003, 197.

³⁹ Ο Giddens χρησιμοποιεί τον όρο «οντολογική ασφάλεια» (ontological security) για να περιγράψει την αίσθηση της συνέχειας και της ασφάλειας, η οποία χαρακτηρίζει τις καθημερινές ασχολίες των ατόμων. Θεωρεί ότι κάποια στιγμή τα μεμονωμένα άτομα ή οι κοινωνίες στη προσπάθειά τους να νοηματοδοτήσουν τη ζωή βρίσκονται αντιμέτωποι με την απειλή του θανάτου, ο οποίος καταστρέφει το νόημα κάθε δραστηριότητας, Mellor 1992, 12.

θνητότητας, η οποία δια μέσω του θανάτου εμφανίζεται ως μια καταστροφική επίθεση, αφανίζει στο πέρασμά της κάθε νόημα που μπορεί να προσδώσει ο άνθρωπος στη κάθε του δραστηριότητα. Ο συνδυασμός του αναπόφευκτου και της αβεβαιότητας, ο οποίος τον χαρακτηρίζει, συντροφεύουν την κάθε στιγμή του ανθρώπου, συνδέοντας τον συνεχώς με το δεδομένο του θανάτου του⁴⁰. Ο θάνατος, όμως, ως εξωγενής και αήττητος, απειλεί τον άνθρωπο και ως κοινωνικό όν, άρα και την ίδια την κοινωνική του ύπαρξη, αναγκάζοντάς τον να δώσει συλλογικές απαντήσεις για να τον αντιμετωπίσει⁴¹.

Η αντίληψη για τον θάνατο, όπως και για τη ζωή, εφόσον ο κάθε άνθρωπος ζει και δρα μέσα σε μια κοινωνία, διαμορφώνεται ως κοινωνική αντίληψη μέσω των σχέσεων με τους άλλους και μέσω των θανάτων των άλλων. Αυτή η κοινωνική όψη του θανάτου διαφαίνεται και στον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνεται η έννοιά του από το ίδιο το υποκείμενο μέσω της παρατήρησης ετέρων θανάτων και της οδύνης την οποία αυτοί προκαλούν⁴². Επειδή ο θάνατος ως κοινωνικό γεγονός σηματοδοτεί την παύση των εμπειριών, των εγχειρημάτων και των σχέσεων, οι οποίες οικοδομούνται στην ζωή⁴³, η ατομική αντίληψη για αυτόν μετατρέπεται σε συλλογική, αποτελώντας μια ιδεολογική και κοινωνική κατασκευή, πολιτιστικά και ιστορικά διαμορφωμένη⁴⁴.

⁴⁰Todd 2016, 59.

⁴¹Αλεξιάς 1998, 152, 168. Ο Bauman, αναδεικνύοντας τον παραγωγικό χαρακτήρα του θανάτου, τον θεωρεί αίτιο του πολιτισμού που διαπερνά όλες τις κοινωνικές κατασκευές, όπως κοινωνικούς θεσμούς, οργανισμούς, ήθη, έθιμα και πεποιθήσεις. Για τον Bauman στόχος του πολιτισμού είναι να αποδώσει νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη και να απομακρύνει την επίγνωση του τέλους, το οποίο συνδέεται με την επιβίωση και την άρνηση του θανάτου, Μακρυγιώτη 2008, 35-6· Bauman 2008, 135. Ο σημερινός δυτικός άνθρωπος στην προσπάθειά του να αντιπαλέψει το άγχος που προκαλεί η ιδέα του θανάτου προσφεύγει σε πλήθος στρατηγικών, οι οποίες είτε χαρακτηρίζονται από διαχρονικότητα είτε αποτελούν νέες κοινωνικές κατασκευές. Η πιο διαχρονική λύση είναι να πιστέψει σε ένα ανώτερο όν, σε ένα θεό, καθώς λειτουργεί ως παραμυθία στην οδύνη της θνητότητας, αφού η ζωή μπορεί να συνεχιστεί αιώνια, αντίληψη την οποία οι περισσότερες θρησκείες υποστηρίζουν με την υπόσχεση για μεταθανάτια ζωή, Todd 2016, 23. Στην αρχαιότητα η πίστη στις Μοίρες, οι οποίες σχετίζονταν με τη ζωή και τον θάνατο, αναδεικνύουν την παθητικότητα του ανθρώπου απέναντι στο θάνατο, αφού ο τρόπος, ο τόπος και ο χρόνος θανάτου ήταν προδιαγεγραμμένα και η ατομική εμπλοκή δεν μπορούσε να εμποδίσει το μοιραίο, Αλεξιάς 1998, 147. Τρία επεισόδια του Τρωικού πολέμου, όπως εξιστορούνται στην Ιλιάδα, παρουσιάζουν την εξουσία των Μοιρών πάνω στην ανθρώπινη ζωή. Στο πρώτο επεισόδιο ο Δίας επιθυμεί να σώσει τον γιό του τον Σαρπηδόνα, αλλά η Ήρα του υπενθυμίζει ότι η ζωή των θνητών εξαρτάται από τις Μοίρες και πως αυτές αποφασίζουν πότε θα σταματήσει μια ζωή, Ιλιάδα Χ 210. Στο δεύτερο επεισόδιο που αφορά στη ζωή του Έκτορα, ο Δίας παίρνει την ίδια απάντηση από την Αθηνά, Ιλιάδα Π 665/683. Στο τρίτο επεισόδιο ο Δίας, όπως και στο επεισόδιο του θανάτου του Μέμνονα, παίρνει μια χρυσή ζυγαριά και τοποθετεί δύο κήρες, για να ζυγίσει τις ψυχές των δύο ηρώων, του Έκτορα και του Αχιλλέα. Ιλιάδα Π 431. Με την είσοδο των χριστιανικών πεποιθήσεων στις κοινωνίες της Ευρώπης παρατηρείται το έντονο φαινόμενο της πίστης στην μεταθανάτια ύπαρξη αλλά ο άνθρωπος εμφανίζεται ως ενεργό υποκείμενο το οποίο στο τέλος της ζωής του κρίνεται για τις πράξεις του, Παύλος, Προς Κορινθίους Β', 5, 1-2. Τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται, σύμφωνα με στατιστικές έρευνες των τελευταίων ετών, τα ποσοστά των ανθρώπων που πιστεύουν στην ύπαρξη του θεού υποχωρούν, καθώς αναπτύσσονται άλλες κοινωνικές στρατηγικές για την αποφυγή του άγχους του θανάτου. Ενδεικτικά μια νέα συλλογικοποιημένη εκδοχή αποτελεί η σωτηρία του έθνους, Σιρώνης 2012, 68-82.

⁴²Μακρυγιώτη 2008, 13.

⁴³Elias 1991, 40.

⁴⁴Τον 19ο αι. ο Emile Durkheim στρέφει την επιστημονική μελέτη στα κοινωνικά αίτια, αναδεικνύοντας τον κοινωνικό χαρακτήρα της θνητότητας και εν τέλει και του θανάτου. Η ανάδειξη της ζωής και του θανάτου σε πολιτικό ζήτημα ανήκει στον Foucault, ο οποίος περιγράφει τον έλεγχο των σωμάτων μέσω μηχανισμών που αφορούν στη ζωή, τη

Γι' αυτόν τον λόγο η στάση απέναντι στο θάνατο δεν εκπορεύεται από το άτομο, αλλά σχηματίζεται από την ίδιες τις συνθήκες. Η επιδραστικότητα του θανάτου αντλείται από την συνειδητοποίηση της θνητότητας, η οποία ως κοινωνική και ατομική αντίληψη ορίζεται από γεωγραφικά, οικονομικά, κοινωνικά, πολιτισμικά, θρησκευτικά, φιλοσοφικά δεδομένα, καθορίζεται από στάσεις και αντιλήψεις και τέλος, εκφράζεται με τελετουργικές πρακτικές. Η κάθε κοινωνική αλλαγή, λοιπόν, συνοδεύεται και από μια αλλαγή της στάσης απέναντι στο θάνατο, τροποποιώντας τα σύνδρομα νοήματα και τα σχετικά με το θάνατο τελετουργικά⁴⁵.

Τοποθετώντας τον θάνατο στη πολιτική και κοινωνική σφαίρα της καθημερινής ζωής γίνεται αντιληπτό ότι οι αντιλήψεις και οι στάσεις των ανθρώπων απέναντι του ποικίλουν λόγω της σύνδεσής τους με πολιτισμικά, κοινωνικά, ιστορικά και πολιτικά δεδομένα. Κοινωνικές ομάδες και άτομα εντός των κοινωνιών νοηματοδοτούν με εντελώς διαφορετικό τρόπο την ανθρώπινη ύπαρξη. Σε χώρες, κοινωνίες και πληθυσμούς, όπου η υποτίμηση της ζωής σε οικονομικό, κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό επίπεδο είναι έντονη, μειώνεται αισθητά και το νόημα που μπορεί να προσδώσει κάποιος στην ύπαρξη του ⁴⁶. Τραυματικά συμβάντα ή μεγάλοι σωματικοί και ψυχολογικοί πόνοι μπορούν να οδηγήσουν τους ανθρώπους να αντιλαμβάνονται τη ζωή ως μαρτύριο ή να οδηγούνται στην απελπισία, συνειδητοποιώντας ότι δεν πρόκειται να ξαναβρούν το νόημα που είχε η ζωή τους κάποτε⁴⁷. Επομένως, μια υποτιμημένη και στερημένη ζωή μπορεί να θεωρεί ακόμα και το θάνατο ως κάτι θετικό, σε αντίθεση μια καλή ζωή σχετίζεται άμεσα με την ποιότητα⁴⁸. Το είδος, η διάρκεια, ο χρόνος, ο τόπος, η αιτία θανάτου, οι κοινωνικές απαντήσεις, οι ταφικές πρακτικές, η διαχείριση του πένθους και οι γραφειοκρατικές πρακτικές, αν και φαίνονται να εμπίπτουν στην ιδιωτική σφαίρα, είναι κατεξοχήν πεδία πολιτικής και κοινωνικής παρέμβασης,

σεξουαλικότητα, τη νοσηρότητα και τη θνησιμότητα, Foucault 2002, 92-324.

⁴⁵Αλεξιάς 1998,139 140· Kearl 1978, 22.

⁴⁶Todd 2016, 21.

⁴⁷Todd 2016, 127.

⁴⁸Αλεξιάς 1998, 162-3· Clark 1993, 19. Ορισμένοι μελετητές τονίζουν την πολιτική όψη της διαχείρισης της ζωής και του θανάτου στην αντίθεση της «καλής» με την «κακή» ζωή. Ο Foucault παρατηρεί ότι κατά τον 18ο αι. υπάρχει μια μετατόπιση στις τεχνολογίες της εξουσίας από την «κυριαρχία» στα «βιοπολιτικά μοντέλα». Στην εποχή της «κυριαρχίας» ο θάνατος χρησιμοποιείται από την εξουσία για να εξαναγκάσει τα υποκείμενα να πειθαρχήσουν, σε αντίθεση με τα «βιοπολιτικά μοντέλα», στα οποία η εξουσία δίνει την εντύπωση ότι παρεμβαίνει υπέρ της ζωής μέσω της χειραγώγησης των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής. Για παράδειγμα ο ρατσισμός αποτελεί έναν τέτοιο μηχανισμό, ο οποίος δημιουργεί ζωές, οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη φύση τους νοσηρές και άρα ανάξιες να βιωθούν, Foucault, 1979, 305· Foucault 2002, 295, 296-7, 306-7, 313. Ο Agamben, μελετώντας τους βιοπολιτικούς μηχανισμούς της εξουσίας, εισάγει το όρο «ιερός άνθρωπος» (homo sacer), ο οποίος περιγράφει τη σκοπιμότητα της εξουσίας να δημιουργήσει ανθρώπους χωρίς πολιτική υπόσταση. Οι άνθρωποι χωρίς πολιτική υπόσταση είναι ζωές, που δεν αξίζει να ζει κανείς, και ο θάνατος δεν αξίζει το πένθος, με αποτέλεσμα η εξόντωσή τους να μπορεί να γίνει ατιμωρητή. Agamben 2005, 25, 223. Επιπλέον, ο όρος κοινωνικός θάνατος, ο οποίος άρχισε να χρησιμοποιείται από τους εθνογράφους Glaser, Strauss και Sudnow, περιγράφει μια κατάσταση στην οποία ο άνθρωπος- ασθενής που βρίσκεται σε κωμα χάνει τις βασικές κοινωνικές ιδιότητες και παρατηρείται η κοινωνική του απομόνωση. Αργότερα ο όρος διευρύνθηκε με σκοπό να χαρακτηρίσει κοινωνικές περιθωριοποιημένες και ευάλωτες ομάδες, Glaser & Strauss 1966, 108· Mulkay & Ernst 1991, 172- 96· Sudnow 1967, 74.

ρύθμισης και ελέγχου. Συμπερασματικά, το φαινόμενο του θανάτου αναδεικνύεται σε κοινωνικό και πολιτικό γεγονός και εν μέρει και η ίδια η διαχείριση της θνητότητας⁴⁹.

Όσο και να προσπαθήσει κάποιος σήμερα να κατανοήσει πως αντιλαμβάνονταν οι άνθρωποι στην αρχαιότητα τον θάνατο, θα συναντήσει άπειρες δυσκολίες λόγω των αλλαγών των ιστορικών συνθηκών. Η αντίληψη των ανθρώπων του δυτικού κόσμου για τον θάνατο παρουσιάζει σημαντικές διαφορές σε σχέση με παλαιότερες εποχές και με ανθρώπους από διαφορετικά γεωγραφικά μήκη και πλάτη λόγω ποικίλων παραγόντων που ασκούν μεγάλη επιρροή: την ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης, την άνοδο του βιοτικού επιπέδου μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου πολέμου και τα νέα κοινωνικοοικονομικά μοντέλα τα οποία κυριαρχούν στη Δύση.

Η ιατρική είναι αυτή η οποία αντιπαρά τέθηκε με τον θάνατο καλύτερα από άλλους μηχανισμούς αποφυγής του. Αν και δεν κατάφερε να ανατρέψει το αναπόφευκτο του θανάτου, παρόλα αυτά κατάφερε να καταπολεμήσει την αβεβαιότητα του. Στις κοινωνίες του απώτερου παρελθόντος, αλλά και σε πιο σύγχρονες, οι άνθρωποι ένιωθαν μεγαλύτερη οικειότητα με τον θάνατο. Ο άνθρωπος αντίκριζε τα σημάδια της παρακμής του, οι κοντινοί του άνθρωποι τον φρόντιζαν μέχρι τη στιγμή που θα πέθαινε, οι συγγενείς λόγω της παρουσίας ενός ετοιμοθάνατου ανθρώπου μπροστά τους, έρχονταν σε επαφή με τον φόβο του θανάτου, αλλά και με τον θάνατο ως βιολογική λειτουργία. Πριν αφήσει ο άνθρωπος την τελευταία του πνοή εκφράζονταν οι τελευταίες του επιθυμίες. Όταν πλέον ήταν νεκρός, οι οικείοι του ή άλλα μέλη της κοινωνίας ετοίμαζαν το νεκρό σώμα, ώστε να δεχτεί τις νεκρικές τιμές. Το τελετουργικό της κηδείας αποτελούσε ένα κοινωνικό γεγονός. Ακόμα και όταν οι θρησκείες απέκτησαν έναν πιο κεντρικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων, η οικειότητα με τον θάνατο συνεχίζονταν⁵⁰. Αυτό δεν σημαίνει ότι λόγω αυτής της οικειότητας, οι άνθρωποι δεν επηρεάζονταν συναισθηματικά και ψυχολογικά, αλλά ότι είχαν διαφορετικούς μηχανισμούς αποφυγής του άγχους του θανάτου⁵¹.

Κατά τον 18ο αι. με το κίνημα του Διαφωτισμού παρατηρείται η κυριαρχία του ορθού λόγου επί της θρησκείας και αναπτύσσεται η επιστημονική μελέτη του ανθρώπινου σώματος μέσω της ανατομίας και της ιατρικής⁵². Η ανατομία ως μέθοδος αντιμετωπίζει το ανθρώπινο σώμα ως ένα πεδίο το οποίο δηλώνει τα αίτια θανάτου⁵³. Τα αίτια του θανάτου άρχισαν να χαρακτηρίζουν

⁴⁹Μακρυνιωτή 2008, 14,15, 29.

⁵⁰Ο Γάλλος ιστορικός Philippe Ariès, μελετώντας την επίδραση του θανάτου στον δυτικό κόσμο από τον 10ο έως τον 20ο αι., ορίζει τέσσερις διακριτές χρονολογικές φάσεις στην αντιμετώπιση του. Κατά τη διάρκεια του 20ού αι., παρατηρεί ότι ο θάνατος, που άλλοτε ήταν παρών και τόσο οικείος, σβήνει κι εξαφανίζεται, ορίζοντας αυτήν την τελευταία περίοδο ως την εποχή του «απαγορευμένου θανάτου», Ariès 1988, 48, 147, 191-192· Dawdy 2019, 182-83.

⁵¹Αλεξιάς 1998, 142, 145.

⁵²Μακρυνιωτή 2008, 26.

⁵³Ρήγου 1993, 97-155· Turner 1992, 177- 9.. Την ίδια περίοδο αναπτύσσονται οι επιστήμες της δημογραφίας και της στατιστικής, οι οποίες αποτέλεσαν χρήσιμα εργαλεία για να υπολογιστεί η πιθανότητα πρόωρου θανάτου ή η

συγκεκριμένες αρρώστιες, οι οποίες με την συνδρομή της ιατρικής επιστήμης μπορούν να νικηθούν. Σταδιακά η λέξη αρρώστια έγινε συνώνυμο με τη λέξη θάνατος, του οποίου η επιδραστικότητα είναι ποσοτικό και μετρήσιμο φαινόμενο ανάλογα με το καθεστώς υγείας του ανθρώπου⁵⁴.

Οι πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και επιστημολογικές αλλαγές, οι οποίες συνέβησαν κατά τον 18ο και 19ο αι., αλλά κυρίως στο τέλος του 20ου αι., οδήγησαν στην εμφάνιση αντικρουόμενων εννοιολογικών σχημάτων που βασίζονται σε τέσσερις έννοιες, οι οποίες χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη ζωή και τη σχέση της με το θάνατο⁵⁵. Στη Δύση, η ζωή χαρακτηρίζεται από την ανάγκη του ατόμου να αυτοπραγματοωθεί σε βιολογικό, ψυχολογικό, κοινωνικό και συναισθηματικό επίπεδο. Ο θάνατος περιγράφεται ως η αναπόδραστη ολοκλήρωση της ζωής, η οποία προκύπτει ως φυσική συνέχεια της γέννησης. Η υγεία ενσαρκώνει την καλή ψυχοσωματική κατάσταση του ατόμου, η οποία προσδίδει στο άτομο την ικανότητα για αυτοπραγμάτωση και τέλος, η ασθένεια οριοθετεί τα βιολογικά, ψυχικά και κοινωνικά όρια, τα οποία, αν ξεπεραστούν, απειλείται τις περισσότερες φορές η ολοκλήρωση του ανθρώπου⁵⁶. Οι παραπάνω έννοιες αποτελούν αντιθετικά ζεύγη, στα οποία η αρνητικότητα του ενός προσδίδει θετικότητα στο άλλο και το αντίθετο.

2. Ο ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΟΣ ΚΑΝΝΑΒΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΤΑΦΙΚΕΣ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΩΣ ΠΕΔΙΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗΣ ΔΙΑΜΑΧΗΣ

Ο θάνατος, κοινή μοίρα των ανθρώπων, εύλογα απασχόλησε την κοινωνιολογική,

μακροβιότητα των ανθρώπων. Αντικείμενα μελέτης της δημογραφίας και της στατιστικής ήταν το περιβάλλον, η διατροφή, το εισόδημα και άλλοι παράγοντες, οι οποίοι διαμορφώνουν τη σχέση της ζωής με το θάνατο, Μακρυνιωτη 2008, 26.

⁵⁴Η ιατρική επιστήμη κατάφερε να αντιπαρατεθεί με το θάνατο χωρικά και χρονικά, καθώς μπορούσε να αποφασίσει το τόπο και το χρόνο του θανάτου, Αλεξιάς 1998, 148-149· Μακρυνιωτη 2008, 27.

⁵⁵Αλεξιάς 1998, 162. Στην Δύση τα κράτη στο β' μισό του 20ου αι. προσέφεραν ένα ασφαλές περιβάλλον και μια οικονομική αναβάθμιση λόγω των κοινωνικών αμφισβητήσεων και του οικονομικού μοντέλου που επέλεξαν. Μέρος των πολιτών στα κράτη αυτά μεγάλωσε και έζησε σε κοινωνίες που απομακρύνθηκαν αισθητά από τις συνθήκες πολέμου, διέθετε τη δυνατότητα να εξελιχθεί οικονομικά και κοινωνικά, έθετε στόχους και φιλοδοξίες. Ζώντας σε τέτοιες συνθήκες άρχισε να αντιλαμβάνεται την ίδια τη ζωή ως πορεία και άρχισε να την νοσηματοδοτεί με διαφορετικό τρόπο. Οι άνθρωποι του δυτικού κόσμου με το να επιθυμούν να ζουν, δεν εννοούν μόνο τη βιολογική ύπαρξη, αλλά τη συνέχιση να συμμετέχουν στα σχέδια τους, στις δεσμεύσεις τους, στα εγχειρήματά τους και στις σχέσεις τους Todd 2016, 90. Αντίθετα κοινωνικές ομάδες ακόμα και εντός των χωρών αυτών νοσηματοδοτούν με εντελώς διαφορετικό τρόπο την ανθρώπινη ύπαρξη. Σε χώρες και πληθυσμούς, όπου η υποτίμηση της ζωής σε οικονομικό, κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό επίπεδο είναι έντονη, μειώνεται αισθητά και το νόημα που μπορεί να προσδώσει κάποιος στην ύπαρξη του, Todd 2016, 21. Από τη στιγμή που η αποδοχή του θανάτου προκύπτει και από την ποιότητα ζωής, στο δυτικό κόσμο αντιλαμβάνεται τον θάνατο κάποιος ως κάτι το άσχημο που διακόπτει μια ζωή, η οποία προσπαθεί να αυτοεκπληρωθεί σε βιολογικό, κοινωνικό, συναισθηματικό και ψυχολογικό επίπεδο. Σε άσχημες συνθήκες ο θάνατος δεν νοείται ως το γεγονός, το οποίο στερεί την ολοκλήρωση και την συνέχιση της ζωής, αλλά το αντίθετό της, απογυμνωμένο από έννοιες, όπως η προσωπική ευτυχία, η ολοκλήρωση, η οικονομική ευρωστία και κάθε είδος ατομικής ευδαιμονίας.

⁵⁶Αλεξιάς 1998, 158.

ανθρωπολογική, εθνολογική, ιστορική, φιλοσοφική και αρχαιολογική σκέψη. Αστείρευτο πεδίο μελέτης αποτελεί διαχρονικά το πως βιώνεται ο φόβος του θανάτου, πώς επιχειρείται η αποφυγή του από την κοινωνία και το άτομο και εν τοις πράγμασιν, πώς εκφράζεται η αντίληψη των ανθρώπων γι' αυτόν στις ταφικές πρακτικές, στα ταφικά και πολιτισμικά έθιμα.

2.1 Θεωρητικές προσεγγίσεις των εθνογράφων, ανθρωπολόγων και αρχαιολόγων του 19ου αι. στη μελέτη των ταφικών πρακτικών και του θανάτου

Η ανθρωπολογική-εθνολογική σκέψη του 19ου αι. στο πλαίσιο της έρευνας των παρελθοντικών και συγχρόνων με αυτήν πολιτισμούς, επηρεασμένη έντονα από τον «Εξελικτισμό»⁵⁷ (Evolution) και την ιδέα της «Διάχυσης»⁵⁸ (Diffusionism), μελέτησε τις ταφικές πρακτικές, τις αλλαγές τους μέσα στο χρόνο, καθώς και τα διαφορετικά ταφικά έθιμα μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών.

Ενδεικτικά ο Tylor θεωρούσε ότι ο πρωτόγονος άνθρωπος έθετε δύο κύρια ερωτήματα στον εαυτό του, πρώτον «ποιες είναι οι εικόνες που βλέπει κανείς σε ένα όνειρο» και δεύτερον «ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σε ένα ζωντανό οργανισμό και σε ένα πτώμα»⁵⁹. Τόνισε ότι το ««εγώ»»

⁵⁷ Ο «Εξελικτισμός» (Evolution), ως κοινωνική θεωρία, την οποία ακολούθησε πιστά η ανθρωπολογία τον 19ο αι., βασίζεται σε νομοτελειακές αρχές με καθολική ισχύ που καθορίζουν την κοινωνική αλλαγή. Η εξελικτική θεωρία εστιάζει στην εξέλιξη και καταγωγή των πολιτισμικών και κοινωνικών φαινομένων, καθώς και στην πορεία του ανθρώπου μέσα στο χρόνο. Η μεθοδολογία του εξελικτισμού είναι η συγκριτική, η οποία υπήρξε η κυρίαρχη μεθοδολογία του 19ου αι.. Με συγκρίσεις μεταξύ των κοινωνιών του παρελθόντος και του παρόντος, η θεωρία του εξελικτισμού, όπως αυτή εκπορεύεται από τις επιστήμες που την ακολουθούν, συνάγει συμπεράσματα για την ιστορική εξέλιξη τόσο του ανθρώπου όσο και των κοινωνιών. Από το ρεύμα του εξελικτισμού διατυπώνεται ένα σχήμα γραμμικής εξέλιξης των κοινωνιών, διαμέσου του οποίου όλες οι κοινωνίες διέρχονται από κοινά στάδια εξέλιξης. Σύμφωνα με τη θεωρία του εξελικτισμού, οι διάφοροι πολιτισμοί κατατάσσονται σε μία εξελικτική κλίμακα τριών βαθμίδων. Η χαμηλότερη βαθμίδα είναι αυτή της αγριότητας και οι πολιτισμοί που ανήκουν εκεί χαρακτηρίζονται ως «άγριοι» ή «κατά φύσιν ζώντες λαοί». Στην επόμενη βαθμίδα κατατάσσονται οι βάρβαροι πολιτισμοί, ενώ στην ανώτερη βρίσκεται ο Δυτικός Πολιτισμός, ο μόνος που θεωρείται πολιτισμός. Συνώνυμο του εξελικτισμού αποτελεί η «θεωρία των επιβιώσεων». Η «θεωρία των επιβιώσεων» εισήχθη από τον Edward Burnett Tylor, ο οποίος ορίζει ως στοιχεία επιβίωσης αυτά που έχουν χάσει την κοινωνική τους χρησιμότητα και έχουν μετατραπεί σε αισθητικά ή ψυχαγωγικά στοιχεία. Τόσο η θεωρία του εξελικτισμού, όσο η θεωρία των επιβιώσεων, υποστήριξαν ότι η ανθρώπινη κοινωνία, καθώς μεταβαίνει από τα ίδια στάδια, παρουσιάζει μία μονογραμμική και συνεχή μορφή εξέλιξης με ανοδική τάση, δηλαδή, οι κοινωνίες εξέρχονται από τα χαμηλότερα στάδια πολιτισμού σε ανώτερα. Porath 2016, 7· Tylor 1881, 24.

⁵⁸ Η θεωρία της «Διάχυσης» (Diffusion), ως ανθρωπολογική σχολή σκέψης, ήταν μια προσπάθεια κατανόησης της κατανομής του πολιτισμού ως προς την προέλευση των χαρακτηριστικών του και της διάδοσή τους από τη μια κοινωνία στην άλλη. Οι εκδοχές της σκέψης της διάχυσης περιλάμβαναν την πεποίθηση ότι όλοι οι πολιτισμοί προέρχονταν από ένα κέντρο καλλιέργειας (heliocentric diffusion). Οι κυρίαρχες αντιλήψεις ήταν ότι οι πολιτισμοί προέρχονταν από περιορισμένο αριθμό κέντρων πολιτισμού (culture circles) και ότι κάθε κοινωνία επηρεάζεται από άλλους, αλλά ότι η διαδικασία της διάχυσης είναι τόσο ενδεχόμενη όσο και αυθαίρετη, Winthrop 1991, 83-84. Η θεωρία της διάχυσης του πολιτισμού τονίζει τη μετάδοση των πραγμάτων υλικών ή συνειδησιακών από τη μία κουλτούρα στην άλλη, από ένα άτομο στο άλλο ή το ένα μέρος στο άλλο. Αυτό μπορεί να επιτευχθεί είτε με άμεση μετάδοση μεταξύ σταθερών πληθυσμών είτε μέσω μεταναστεύσεων από λαούς πλούσιους σε πολιτισμό, Titiev 1959, 446. Ένας πιο διευρυμένος ορισμός απεικονίζει τη διάχυση ως τη διαδικασία με την οποία διακριτά πολιτιστικά χαρακτηριστικά μεταφέρονται από τη μία κοινωνία στην άλλη, μέσω μετανάστευσης, εμπορίου, πολέμου ή άλλης επαφής Winthrop 1991, 82.

⁵⁹Tylor 1881, 343.

στα όνειρα του ανθρώπου γίνεται απόδειξη για την ύπαρξη της «ψυχής του», καταλήγοντας ότι ο διαχωρισμός του σώματος από το πνεύμα γεννήθηκε μέσα από την εμπειρία του ονείρου. Κατά συνέπεια, η ουσία της ίδιας της θρησκείας και η καταγωγή όλων των θρησκευτικών φαινομένων θα μπορούσε να πηγάζει από τις πρώτες προσπάθειες της αντιμετώπισης του θανάτου⁶⁰. Ο Tylor χρησιμοποιεί τον όρο «ανιμισμό» (animism) για να χαρακτηρίσει αυτή τη πίστη των πρωτόγονων ανθρώπων στον πνευματικό κόσμο, τον κόσμο των πνευμάτων, των ψυχών και των φαντασμάτων. Η ύπαρξη πνευμάτων, ψυχών και φαντασμάτων εξηγούσε τα αίτια και τα αποτελέσματα των γεγονότων⁶¹. Μελετώντας τις πρωτόγονες θρησκείες με βάση τα μεθοδολογικά εργαλεία του «Εξελικτισμού» (Evolution), υποστήριξε ότι και οι θρησκείες ακολουθούν αντίστοιχα την εξέλιξη του πολιτισμού, τη μετάβαση από την πρωτόγονη ανιμιστική («animistic») σκέψη στον πολυθεϊσμό και την αντικατάσταση αυτού στη συνέχεια από τον μονοθεισμό. Σύμφωνα με τον Tylor, λοιπόν, οι πρωτόγονες θρησκείες ήταν αποτέλεσμα αισθητηριακών και ψυχολογικών παραγόντων, εκπορευόμενων από την παρατήρηση του κόσμου και συνάμα αποτελούσαν τρόπο αντιμετώπισης του άγχους του θανάτου⁶². Εκπρόσωπος του εξελικτισμού θεωρείται και ο Sir James George Frazer, ο οποίος υποστήριξε ότι οι ταφικές τελετουργίες αναπτύχθηκαν, γιατί οι ζωντανοί φοβούνταν το πνεύμα-φάντασμα του αποθανόντα, και ότι η μαγεία είναι μια προσπάθεια της πρωτόγονης σκέψης να εξηγήσει τον κόσμο⁶³. Συμπερασματικά, αν και οι θέσεις που εκφράστηκαν εξηγούν σε ορισμένο βαθμό τις νοητικές επιλογές των ανθρώπων, εντούτοις δεν εξηγούν την πολυπλοκότητα του φαινομένου του θανάτου και συγκεκριμένων επιλογών ταφικών πρακτικών.

Ο πυρήνας αυτών των μεθοδολογικών εργαλείων και θέσεων, όντας ιδεαλιστικός, αντιμετώπισε τις ταφικές πρακτικές ως ιδεολογικές επιλογές, απαλλαγμένες από τις κοινωνικές, ιστορικές, πολιτικές και οικονομικές συνθήκες. Όσον αφορά στις αλλαγές, οι οποίες παρατηρούνταν στις ταφικές πρακτικές, η θεωρία του «Εξελικτισμού» (Evolution) οδήγησε να αντιμετωπίζονται οι ταφικές πρακτικές, οι θρησκείες και τα ταφικά έθιμα ως αποτελέσματα αλλαγών στις απόψεις σχετικά με την μελλοντική ζωή και την νοητική ανάπτυξη⁶⁴. Επιπλέον, η ιδέα της «Διάχυσης» (Diffusionism) ώθησε τους μελετητές να θεωρούν ότι η ανθρωπότητα δεν είναι εφευρετική και ότι οι ιδέες, η τεχνολογία και κάθε πολιτισμικό φαινόμενο εφευρίσκονται μόνο μία φορά και μετά μεταδίδονται από ανθρώπους σε ανθρώπους. Τέλος, η εξελικτική θεωρία οδήγησε τους ανθρωπολόγους του 19ου αι. να υποτιμούν τις προγενέστερες κοινωνίες, θεωρώντας την

⁶⁰Binford 1971· Danforth 1982, 25-26, , 6· Lowie 1948 [1924], 109, Saler 1996, 3.

⁶¹Porath 2016, 9· Saler 1996, 3· Tylor 1920, 108, 120 και 1881, 357.

⁶²Saler 1996, 4.

⁶³Binford 1971, 6.

⁶⁴Tylor 1921, 123.

πρωτόγονη σκέψη ως κατώτερη διάνοια.

Οι θέσεις του Kroeber, αν και έπονται χρονολογικά, συμφωνούν περισσότερο με τις ιδεαλιστικές προσεγγίσεις του 19ου αι.. Εξέφρασε δύο βασικές θέσεις όσον αφορά στις αλλαγές των ταφικών πρακτικών: πρώτον αυτές που επηρεάζονται από την ένταση του συναισθήματος, γι' αυτό και στην κάθε ταφή διακρίνεται μια διαφορετική-μεταβλητή ιστορία, αν και εκ πρώτης όψεως μπορεί να φαίνεται ότι ακολουθεί με σχετική σταθερότητα την ταφική πρακτική μιας ομάδας⁶⁵. Δεύτερον αυτές τις αλλαγές ταφικών πρακτικών που δεν επηρεάζονται από την πολιτιστική δραστηριότητα, όπως είναι η υλική, η οικονομική ζωή και η διαβίωσή⁶⁶. Θεωρώντας τις ταφικές πρακτικές ως διαφορετικές/μεταβλητές ιστορίες, πρότεινε ότι αυτές θα πρέπει να μελετώνται ανεξάρτητα⁶⁷.

Οι ταφές των ανθρώπων, όντας από τις πιο συχνές θέσεις ανθρώπινων καταλοίπων⁶⁸, ήταν φυσικό να απασχολήσουν και την αρχαιολογική έρευνα. Όσον αφορά στην αρχαιολογική μελέτη ο Viollier συνέδεσε τα ταφικά κατάλοιπα με τους πολιτισμούς που τα δημιούργησαν, επισημαίνοντας ότι «μελετάμε την ταφή για να εξάγουμε πληροφορίες για τη θρησκεία και τις πεποιθήσεις»⁶⁹. Παρόλα αυτά και σε αυτήν την περίπτωση τα υλικά κατάλοιπα αντιμετωπίστηκαν ως συνειδησιακές επιλογές. Η προσκόλληση της αρχαιολογικής επιστήμης στις ιδέες των σχολών του 19ου αι.⁷⁰, όπως και στις εθνικιστικές ιδέες⁷¹, την οδήγησαν να έχει περιορισμένο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για τους κατασκευαστές των υλικών καταλοίπων, εμμένοντας στην ταύτιση ευρημάτων με συγκεκριμένους πολιτισμούς, οι οποίοι κάποτε υπήρξαν, δεν εξελίχθηκαν και κάποια στιγμή εξαφανίστηκαν⁷². Το αποτέλεσμα ήταν η αρχαιολογική έρευνα να περιορίζεται στην σχολαστική μελέτη, στην συλλογή, στην ταξινόμηση και στην ομαδοποίηση των υλικών καταλοίπων⁷³. Τα υλικά κατάλοιπα θεωρήθηκαν μορφές τέχνης και πραγματοποιήθηκε η ιεράρχηση τους με βάση αισθητικούς κανόνες και μια έκφραση θαυμασμού προς τις ανώτερες μορφές τέχνης. Αντίστοιχα, τα ταφικά υλικά κατάλοιπα, όπως τα κτερίσματα, αντιμετωπίστηκαν με τον ίδιο τρόπο με βάση

⁶⁵Kroeber 1927, 313, 308.

⁶⁶Kroeber 1927, 314.

⁶⁷Binford, 1971, 15.

⁶⁸Binford 1971, 208.

⁶⁹ Viollier 1911, 123.

⁷⁰ Trigger 1989, 27-72.

⁷¹. Hamilakis 2000· Hamilakis & Yalouri 1996· Kotsakis 1998· Lowenthal 1988, 726-35· Mouliou 1996· Σκοπετέα 1988, 190-204. Η εθνοκεντρική αντίληψη επηρεάζει και σήμερα την αρχαιολογική σκέψη. Σύγχρονα παραδείγματα ιδεολογικής-πολιτικής χρήσης των ταφικών καταλοίπων μπορούν να θεωρηθούν ο τάφος του Φίλιππου και ο τύμβος της Αμφίπολης. Και τα δύο ταφικά μνημεία χρησιμοποιήθηκαν ως «εργαλεία» από το Ελληνικό κράτος απόδειξης της ελληνικότητας της Μακεδονίας.

⁷²Johnson 1999, 12-20· Πλάντζος 2014, 25.

⁷³Πλάντζος 2014, 26.

στιλιστικά, τυπολογικά, χρονολογικά και εικονογραφικά κριτήρια, χωρίς να συνδέονται με τα ταφικά έθιμα που τα συνοδεύουν και με τις κοινωνικές συνθήκες συνολικά, των οποίων αποτελούν προϊόντα⁷⁴.

Στις αρχές του 20ου αι. μια νέα γενιά κοινωνιολόγων αρχίζει να μελετά την ανθρώπινη συμπεριφορά και δράση ως απόρροια των κοινωνικών συνθηκών. Σύμφωνα με αυτό το νέο ρεύμα η ανθρώπινη συμπεριφορά ορίζεται με βάση τα κοινωνικά γεγονότα, τα οποία προκύπτουν από άτυπους και τυπικούς κανόνες συμπεριφοράς, τονίζοντας ότι αυτά σχετίζονται με τους θεσμούς του κοινωνικού συστήματος, οι οποίοι ποικίλουν σε μορφή και δομή ανάλογα με τις κοινωνικές συνθήκες⁷⁵. Στα πλαίσια αυτής της νέας προσέγγισης μελετήθηκαν και ερευνήθηκαν οι ταφικές πρακτικές και ο θάνατος ως κοινωνικό φαινόμενο. Ο Durkheim, ένας από τους βασικότερους εκπροσώπους αυτής της νέας σχολής, παρατήρησε ότι ορισμένες ανθρώπινες συμπεριφορές, όπως η αυτοκτονία που αποτελεί μια πράξη μη διαχείρισης του ψυχολογικού και σωματικού πόνου, αν και φαίνεται ως ατομική πράξη, εν τέλει αποτελεί κοινωνικό προϊόν⁷⁶. Ο Hertz ερμήνευσε το ανθρώπινο σώμα ως όχημα που καθιερώνει και εκφράζει κοινωνικές αξίες. Επισήμανε τη φύση του θανάτου ως κοινωνικού γεγονότος και πώς με αφορμή αυτόν πραγματοποιούνται δύο κοινωνικές λειτουργίες⁷⁷: στη μια ο νεκρός διαχωρίζεται από την κοινωνία, της οποίας ήταν μέλος και στη δεύτερη πραγματοποιείται μια κοινωνική αποκατάσταση. Επίσης, *επικεντρώνονταν* στους παράγοντες που επηρεάζουν τις ταφικές πρακτικές και εξαρτώνται από την κοινωνική προσωπικότητα-ταυτότητα του νεκρού (φύλο, ηλικία, κοινωνική θέση). Τέτοιου είδους παράγοντες είναι το ιεραρχικό μοντέλο της κοινωνίας της οποίας είναι μέλος ο νεκρός και οι οικείοι του, οι συνειδησιακές επιλογές των ατόμων, οι τυχαίες ή μη καταστάσεις, όπως οι περιπτώσεις βίαιων θανάτων, θανάτων από ατυχήματα και αυτοκτονίες⁷⁸. Κατέληξε πως οι ταφικές πρακτικές μεταβάλλονται-ποικίλουν ανάλογα με την κοινωνική θέση του νεκρού και τη συναισθηματική πλευρά την οποία αυτές εξυπηρετούν, όπως τη διακοπή των σχέσεων των ζώντων με τους αποθανόντες⁷⁹. Τέλος, θεωρούσε ότι η συναισθηματική φόρτιση των ζώντων ποικίλλει εξαιρετικά σε ένταση ανάλογα με την κοινωνική ταυτότητα του νεκρού⁸⁰.

Ο Van Gennep, μελετώντας τις τελετουργικές πρακτικές που σχετίζονται με τη γέννηση, με την είσοδο στον κόσμο των ενηλίκων, το γάμο και το θάνατο, θεώρησε ότι οποιαδήποτε πέρασμα

⁷⁴Trigger 2005, 153, 155.

⁷⁵Binford, 1971, 7.

⁷⁶Αντωνοπούλου 2008, 229.

⁷⁷Hertz 1960, 86.

⁷⁸Hertz 1960, 76, 82, 92. Pearson 1993, 204.

⁷⁹Binford, 1971, 12.

⁸⁰Hertz 1907, 77.

από μια κοινωνική κατάσταση σε μία άλλη περιλαμβάνει τυπικές διαδικασίες και τελετουργικά⁸¹. Διακρίνει τρεις φάσεις σε αυτές τις διαβατήριες τελετουργίες, (Rites of Passage): τη φάση του αποχωρισμού, δηλαδή έναν χωρισμό από μια παλαιότερη κατάσταση, τη μεταβατική φάση, η οποία είναι μια κατάσταση δοκιμασίας και εκπαίδευσης και τέλος, την φάση της ενδυνάμωσης, όπου πραγματοποιείται η ενσωμάτωση σε μια νέα κατάσταση. Ακριβώς αυτές τις φάσεις διακρίνει και στις ταφικές πρακτικές, δηλαδή τη φάση του αποχωρισμού από την κοινωνία των ζώντων, την μεταβατική φάση και την τελική φάση που πλέον ο νεκρός έχει περάσει οριστικά στον κόσμο των νεκρών.

Ο Malinowski θεωρούσε ότι τα συναισθήματα που σχετίζονται με το πένθος των ζωντανών για τους νεκρούς είναι πολύπλοκα και συχνά αντιφατικά⁸². Τόνισε ότι οι ταφικές πρακτικές των κοινωνιών προσπαθούν να εξουδετερώσουν τον φόβο, την απογοήτευση και την αποθάρρυνση της κοινωνίας μπροστά στο φαινόμενο του θανάτου. Σκοπός αυτών των πρακτικών είναι να παράξουν τα μέσα για την αντιμετώπισή του⁸³. Επισήμανε τον κεντρικό ρόλο της θρησκείας, θεωρώντας ότι αυτή λειτουργεί ως άρνηση του θανάτου, αφού υπόσχεται την αθανασία. Ο Radcliffe-Brown θεωρούσε ότι το βασικό ερώτημα που πρέπει να απασχολεί τους μελετητές των ταφικών πρακτικών είναι η σχέση τους με την συγκρότηση της ανθρώπινης κοινωνίας⁸⁴. Ο Radcliffe-Brown αντιτίθεται στην άποψη του Malinowski για τη θρησκεία, θεωρώντας ότι η θρησκεία και οι ταφικές πρακτικές λειτουργούν ως σύνδεσμοι της ενότητας της κοινωνίας και ότι οι θεσμοί μιας κοινωνίας δεν υπαγορεύονται από τις ατομικές ανάγκες⁸⁵. Μελετώντας την κοινωνία των Andaman, κατοίκων νησιών του Βορειοανατολικού Ινδικού Ωκεανού, συμπέρανε ότι τα ταφικά έθιμα αποτελούν ένα είδος συλλογικής αντίδρασης απέναντι στο φαινόμενο του θανάτου, ο οποίος καταστρέφει την συλλογική ζωή των ζωντανών. Επικεντρώθηκε στην κοινωνική ταυτότητα του αποθανόντα, σημειώνοντας πως το τέλος της ζωής ενός ανθρώπου έχει επιπτώσεις στην κοινωνική ζωή τόσο υλικά όσο και συναισθηματικά. Ενέταξε τα συναισθήματα των ζωντανών στην κοινωνική τους διάσταση, υποστηρίζοντας ότι, ακόμα και αν ο νεκρός έπαψε να υπάρχει ως μέλος της κοινωνίας, δεν έχει σταματήσει να την επηρεάζει, καθώς ως ζωντανός οργανισμός παρείχε θετικά συναισθήματα, ενώ ως νεκρός αρνητικά. Τέλος, θεωρούσε ότι οι διαφορές που εντοπίζονται στα ταφικά έθιμα δεν οφείλονται αποκλειστικά στον ενστικτώδη φόβο των ανθρώπων, αλλά ότι

⁸¹Van Gennep, 1960, 26.

⁸²Binford, 1971, 12.

⁸³Binford, 1971, 12· Malinowski 1925, 53.

⁸⁴Radcliffe-Brown, 1952, 142.

⁸⁵Binford 1971, 13.

διαφέρουν ανάλογα με την κοινωνική θέση του αποθανόντος⁸⁶.

2.2 Η γέννηση της Νέας/Διαδικαστικής Αρχαιολογίας και η δομολειτουργική αναζήτηση του κοινωνικού status στα ταφικά σύνολα

Στο πλαίσιο της κριτικής των θεωριών του «Εξελικτισμού» (Evolution) και της «Διάχυσης» (Diffusionism) γεννιέται στις αρχές του 20ου αι. το ρεύμα του δομικού λειτουργισμού (Structural Functionalism) ή «θεωρία των κοινωνικών συστημάτων». Εμπνευστές αυτού του νέου ρεύματος μπορούν να θεωρηθούν ο A. Comte, ο H. Spencer και ο E. Durkheim. Ο A. Comte υποστήριζε ότι υπάρχει μια ισορροπία σε κάθε κοινωνικό σύστημα, όπως ακριβώς σε ένα οργανικό⁸⁷. Ο Spencer σημείωνε ότι τα κοινωνικά συστήματα παρουσιάζουν αναλογίες με τους ζωντανούς οργανισμούς. Η πιο χαρακτηριστική αναλογία γι' αυτόν είναι αυτή της κοινωνικής οργάνωσης, η οποία ως σύστημα βρίσκεται σε αρμονία και σε αμοιβαία εξάρτηση με τα μέρη της, τα οποία εκτελούν λειτουργίες που αναλαμβάνουν οι κοινωνικές δομές⁸⁸. Ο Durkheim θεωρούσε ότι η κάθε κοινωνική δομή και θεσμός εξυπηρετούν συγκεκριμένες κοινωνικές λειτουργίες και ανάγκες, όπως ακριβώς το κάθε κύτταρο στο ανθρώπινο σώμα. Υποστηρίζει ότι η κοινωνική διαστρωμάτωση συνιστά ένα σύστημα θέσεων, τις οποίες καταλαμβάνουν τα κοινωνικά άτομα. Τα κοινωνικά άτομα σε αυτό το σύστημα θέσεων φέρουν διαφορετικό βαθμό κύρους και συνοδεύονται από διαφορετική ηθική, οικονομική, πολιτική και εξουσιαστική ισχύ. Το κάθε άτομο, όμως, εκτελεί μια συγκεκριμένη κοινωνική λειτουργία, την οποία καλείται να αναλάβει και να φέρει σε πέρας συγκροτώντας το κοινωνικό όλον⁸⁹.

Η αρχαιολογική επιστήμη επηρεάστηκε βαθύτατα τη δεκαετία του 1960 από το ρεύμα του δομικού λειτουργισμού. Η Νέα ή Διαδικαστική Αρχαιολογία (Processual archaeology), υιοθετώντας την θεωρία των συστημάτων, απομακρύνθηκε αισθητά από τις ιδεαλιστικές προσεγγίσεις, αφού θεωρούσε ότι ο πολιτισμός αναπτύσσεται από τους ανθρώπους, προκειμένου να προσαρμοστούν στο περιβάλλον και να καλυτερεύσουν τους όρους διαβίωσης τους⁹⁰. Σε σύγκρουση με τις προηγούμενες θέσεις, οι οποίες θεωρούσαν ότι οι κοινωνικές και πολιτιστικές αλλαγές είναι προϊόντα εξελικτισμού ή επιρροών, διακήρυξαν ότι ένας από τους βασικούς στόχους της

⁸⁶Radcliffe-Brown 1922, 285-287.

⁸⁷Ritzer 2003, 43.

⁸⁸Binford 1971, 208-10· O' Shea 1984, 4.

⁸⁹Ritzer 2003, 44.

⁹⁰ Binford 1962, 217· Binford & Sabloff 1982, 151· Costello 2016, 148

αρχαιολογίας είναι να εξηγεί τις πολιτιστικές αλλαγές⁹¹. Θεώρησαν ότι για την ερμηνεία των αρχαιολογικών δεδομένων είναι αναγκαίο να οριστούν τα συστήματα και οι διαδικασίες και με ποιον τρόπο λειτουργούν⁹². Για τους αρχαιολόγους της Νέας Αρχαιολογίας τα υλικά κατάλοιπα αποτελούν δημιουργήματα ανθρώπινων κοινωνιών, οι οποίες είναι συστήματα δομών, υποδομών και θεσμών που αλληλοεπιδρούν μεταξύ τους, δημιουργώντας τα πολιτιστικά φαινόμενα. Το οικοδόμημα είναι το ίδιο το περιβάλλον (χλωρίδα, γεωφυσική κατάσταση, κλιματολογικές συνθήκες), το οποίο αλληλοεπιδρά με τα κοινωνικοπολιτικά υποσυστήματα (οικονομία, θρησκεία κοινωνικές αντιλήψεις), παράγοντας την ανθρώπινη συμπεριφορά και αυτή με τη σειρά της τα υλικά κατάλοιπα⁹³.

Όσον αφορά στη μελέτη των ταφικών πρακτικών, ο Lewis R.B Binford στο άρθρο του «Mortuary Practices: Their Study and Their Potential» που δημοσιεύτηκε το 1971, άσκησε έντονη κριτική στην θεωρία του «Εξελικτισμού» (Evolution) και της «Διάχυσης» και στον ιδεαλιστικό τρόπο που αντιμετωπίζουν το φαινόμενο του θανάτου και τις ταφικές πρακτικές⁹⁴. Θεώρησε ότι οι βασικοί στόχοι της αρχαιολογικής έρευνας είναι η ανίχνευση των διαφορετικών κοινωνικών θέσεων που κατέχουν οι νεκροί και η διάκριση των σχέσεων εξάρτησης – κύρος (status) – καθήκοντος με τους ζωντανούς. Επισήμανε ότι στις ταφικές πρακτικές μπορούν να παρατηρηθούν μια σειρά από φαινόμενα, όπως η διάθεση του νεκρού σώματος, ο αριθμός των ατόμων που συμμετέχουν στο τελετουργικό της ταφής και η τελετουργική πράξη, η οποία καθορίζεται από τη μορφή των χρησιμοποιούμενων συμβόλων, τον αριθμό τους και τον συμβολικό τους χαρακτήρα. Για τον Binford ο συμβολισμός αποτελεί μια πράξη νοσηματοδότησης, την οποία είναι αναγκαίο να γνωρίζουν όλα τα μέλη της κοινωνίας, έτσι ώστε να αναπαράγεται το συμβολικό της περιεχόμενο⁹⁵. Προκειμένου να επιτευχθούν οι παραπάνω στόχοι της αρχαιολογικής έρευνας και η μελέτη των ταφικών φαινομένων επισήμανε ότι απαιτείται να κατανοηθούν οι οργανωτικές ιδιότητες του πολιτιστικού συστήματος. Βασική θέση του ήταν ότι οι κοινωνίες διακρίνονται από μια συνεχή κίνηση από απλές κοινωνικές μορφές σε πιο σύνθετες, συμπεραίνοντας ότι σε ένα κοινωνικό πολιτισμικό σύστημα υπάρχει ένας βαθμός ομοιότητας μεταξύ της πολυπλοκότητας της ιεραρχικής δομής με την πολυπλοκότητα του ταφικού τελετουργικού. Η ταφική τελετουργία αντικατοπτρίζει την κοινωνική θέση των νεκρών, καθώς διαπιστώνεται διαφορετική μεταχείριση τους⁹⁶. Εκτός από

⁹¹Costello 2016, 147.

⁹²Johnson 1999, 22· Πλάντζος 2014, 29.

⁹³Costello 2016, 147.

⁹⁴Binford 1962, 18-9 και 1965, 205· Costello 2016, 147· Fowler 1997, 2 6· Johnson 1999, 22. Πλάντζος 2014, 28.,.

⁹⁵Binford 1971, 225-226

⁹⁶Binford 1972, 225-6· Fowler 1997, 64· McHugh 1999, 3· O'Shea 1984, 36· Tainter 1978, 125· Voutzaki 1993, 20.

τις διαφορές κύρους-γοήτρου (status) που ανταποκρίνονται σε διαφορετικές ταφικές πρακτικές, θεωρούσε ότι υπάρχουν και άλλοι παράγοντες που παίζουν ρόλο, όπως η ηλικία, το φύλο, η σχέση του νεκρού με τα άλλα μέλη της κοινωνίας και τυχαίες περιστάσεις θανάτου ενός ατόμου (θάνατος σε μάχη, σε ατύχημα). Εκφράζοντας την θέση των κοινωνικών αντανάκλασεων μεταξύ των ταφικών καταλοίπων και της κοινωνικής οργάνωσης, προσέδωσε ιδιαίτερη σημασία στη μελέτη των κτερισμάτων, καθώς θεώρησε ότι αντιπροσωπεύουν τις διαφορετικές κοινωνικές θέσεις που κατείχαν τα άτομα εν ζωή.

Ο Saxe υποστήριξε ότι ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι θάβουν τους νεκρούς τους αποτελεί μια αντανάκλαση του κοινωνικοπολιτισμικού συστήματος. Προσπάθησε να συνδέσει τις ταφικές πρακτικές με την οικολογία και τις κοινωνικοπολιτισμικές σχέσεις των ανθρώπων, περιγράφοντας τα ταφικά έθιμα και τις πρακτικές και μελετώντας τις αλλαγές που συνέβησαν στα οικοσυστήματα⁹⁷. Μία από τις πολυσυζητημένες υποθέσεις του, χρησιμοποιώντας την παραπάνω μέθοδο προσέγγισης, ήταν ότι υπάρχουν συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες μπορούσαν να χρησιμοποιούν ή και να ελέγχουν κρίσιμους πόρους. Η εξουσία αυτών των ομάδων νομιμοποιούνταν από τα ταφικά έθιμα, διατηρώντας επίσημους χώρους ενταφιασμού αποκλειστικά για τα μέλη της οικογένειας⁹⁸. Αναπτύσσοντας περισσότερο την υπόθεση αυτή, επισημαίνει πως και η ίδια η θρησκεία ήταν με τέτοιον τρόπο διαμορφωμένη, ώστε να υποστηρίζει αυτή τη γραμμική καταγωγή μέσα από τελετές που συνδέουν τα ζωντανά μέλη της ομάδας με έναν ιδρυτή πρόγονο. Επιπλέον επιχείρημα υποστήριξης της σύνδεσης της γραμμικής καταγωγής με την οικονομική εκμετάλλευση των φυσικών πόρων και τις ταφικές πρακτικές υποστήριξε ότι παρείχαν βρεφικοί τάφοι των οποίων η κοινωνική ταυτότητα ήταν πιο ευδιάκριτη από τους υπόλοιπους τάφους ενηλίκων. Αυτό το γεγονός υποδηλώνει ότι το κύρος (status) προήλθε από την γέννησή τους⁹⁹.

Ο *Joseph Tainter* θεωρούσε ότι αν η αρχαιολογική έρευνα των ταφικών πρακτικών δεν συμβάλλει στην ανθρωπολογική μελέτη τις κοινωνίας έχει πολύ περιορισμένο ενδιαφέρον¹⁰⁰. Όπως και ο *Binford* επισημάνει ότι οι ταφικές πρακτικές επηρεάζονται από κοινωνικά φαινόμενα και ο ταφικός πληθυσμός αντανάκλα τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων¹⁰¹. Ταυτιζόταν, επίσης, με τη θέση του *Binford* ότι τα διαφορετικά επίπεδα κοινωνικής πολυπλοκότητας ανακλώνται στις ταφικές πρακτικές και με τη θεωρία της εξέλιξης από πιο απλές κοινωνικές

⁹⁷Saxe & Gall 1978, 74.

⁹⁸Binford 1971, 21-2· Saxe 1970, 119-21. 1971, 50-1· Saxe & Gall 1978, 78.

⁹⁹Saxe 1970, 8.

¹⁰⁰Tainter 1978, 109.

¹⁰¹Saxe 1970, 65· Tainter 1977b, 70.

μορφές σε πιο σύνθετες¹⁰². Επιχείρησε να αντλήσει συμπεράσματα για τις δομές (ομάδες, υποομάδες), τους θεσμούς (κανόνες, οργανωτικές αρχές) και το χαρακτήρα ενός κοινωνικού συστήματος και να δημιουργήσει ένα συγκριτικό μοντέλο κατανόησης των διαφορετικών ταφικών πρακτικών¹⁰³. Για να το επιτύχει αυτό στηρίχθηκε στα κοινωνικά χαρακτηριστικά των θέσεων κύρους – γοήτρου¹⁰⁴, στο σύνολο των ρόλων που προσδίδουν γόητρο-κύρος και εξουσία, διαμορφώνοντας την κοινωνική ταυτότητα και συμπεριφορά¹⁰⁵, στις κοινωνικές ομάδες, των οποίων τα μέλη συνδέονται με συγγενικούς δεσμούς ή δεσμούς καταγωγής και απολαμβάνουν ή μη ορισμένα δικαιώματα. Για τη σύγκριση των κοινωνικών αντιθέσεων ο *Tainter* έστρεψε την προσοχή του στην μελέτη ομάδων που χαρακτηρίζονται με βάση την καταγωγή¹⁰⁶. Θεώρησε ότι για τη συναγωγή ασφαλών συμπερασμάτων πρέπει να ληφθούν υπόψη όχι μόνο η κάθετη διάσταση, αλλά και όλες οι διαστάσεις είτε ιεραρχικά, είτε σε επίπεδο υποομάδων είτε ως προς οποιοδήποτε κριτήριο¹⁰⁷.

Ο *Tainter*, στην προσπάθειά του να εξαγάγει ανθρωπολογικά συμπεράσματα από τη μελέτη των ταφικών πρακτικών, εισήγαγε το μεθοδολογικό εργαλείο της δαπανώμενης ενέργειας «energy expenditure» στους τάφους. Με τον όρο ποσότητα δαπανώμενης ενέργειας ή εργασίας εννοούνται όλα τα χαρακτηριστικά της ταφής: το μέγεθος, η διακόσμηση, η διαχείριση του πτώματος, ο προσανατολισμός του τάφου, το σχήμα και το σύνολο των αντικειμένων που απαρτίζουν τα ταφικά σύνολα. Εκτός από τα υλικά αντικείμενα που ανιχνεύονται στους τάφους, στην ποσότητα της δαπανώμενης ενέργειας προσθέτει και άυλα στοιχεία, όπως η κοινωνική συμμετοχή στο ταφικό τελετουργικό¹⁰⁸. Αφού πραγματοποιηθεί η μέτρηση της δαπανώμενης ενέργειας του κάθε μεμονωμένου τάφου, τα αποτελέσματα κατατάσσονται σε μια κλίμακα ανάλογα με την ενέργεια που δαπανήθηκε. Παρόλα αυτά ο *Tainter* επισημαίνει ότι λόγω της αποσπασματικότητας των υλικών καταλοίπων πολλές φορές είναι δύσκολο να υπολογιστεί η δαπανώμενη ενέργεια που δείχνει αυτήν την αντίθεση και παράλληλα την αντίθεση στην κοινωνική θέση¹⁰⁹. Συμπερασματικά, θεωρούσε ότι ο βαθμός της δομικής διαφοροποίησης και της οργάνωσης σε κάθε κοινωνία, είναι μετρήσιμα μεγέθη¹¹⁰.

Συνοψίζοντας, οι εκπρόσωποι της Νέας Αρχαιολογίας έθεσαν τις βάσεις για μια

¹⁰²Tainter 1978, 125.

¹⁰³Saxe 1970, 7, 109.

¹⁰⁴Pullen 1985, 2.

¹⁰⁵Tainter 1978, 125.

¹⁰⁶Pullen 1985, 37-42, 370-1, 380· Saxe 1970· Tainter 1978, 123.

¹⁰⁷Blau 1970, 203-4.

¹⁰⁸Tainter 1978, 125

¹⁰⁹Tainter 1978, 128

¹¹⁰Fowler 1997, 26, 104-8· Saxe 1970, 38, 63· Tainter 1978, 111-3, 130-4.

ανθρωπολογική ανάλυση των αρχαίων κοινωνιών. Έστρεψαν το ενδιαφέρον της αρχαιολογικής επιστήμης από την περιγραφή, στην ανάλυση και στην ερμηνεία των υλικών καταλοίπων. Το μεθοδολογικό εργαλείο το οποίο χρησιμοποίησαν για την ανάλυση των αρχαίων κοινωνιών ήταν η συστημική προσέγγιση, δηλαδή ότι τα πολιτιστικά φαινόμενα είναι προϊόντα μιας διαλεκτικής σχέσης των ανθρώπων με το περιβάλλον και τα κοινωνικοπολιτικά υποσυστήματα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να στρέψουν την προσοχή στα υλικά κατάλοιπα, έτσι ώστε να ερευνηθεί η λειτουργία των συστημάτων που τα παράγουν ¹¹¹, χωρίς πλέον την ύπαρξη άχρηστων αρχαιολογικών καταλοίπων ¹¹². Εντάσσοντας τις ταφικές πρακτικές στο κοινωνικό-ιστορικό τους πλαίσιο, επιχείρησαν να ερμηνεύσουν και να αντλήσουν συμπεράσματα για τους ίδιους πολιτισμούς των οποίων αυτές αποτελούσαν φαινόμενα. Βασική τους θέση στην μελέτη των ταφικών πρακτικών ήταν ότι αντανakλούν την κοινωνική οργάνωση και τις κοινωνικές σχέσεις. Επηρεασμένοι από τη βιολογία, όσον αφορά στην συστημική προσέγγιση, έστρεψαν το ενδιαφέρον τους προς τις θετικές επιστήμες, εξετάζοντας τις ανθρώπινες πράξεις ως φυσικά φαινόμενα. Οι θετικιστές εκπρόσωποι της Νέας Αρχαιολογίας θεωρούσαν το βαθμό της δομικής διαφοροποίησης και της οργάνωσης ποιοτικές και μετρήσιμες μεταβλητές¹¹³. Αυτό οδήγησε τον Saxe και τον Tainter να αναπτύξουν μοντέλα για την ταξινόμηση των διαφορών που εντοπίζονται στις ταφικές πρακτικές ¹¹⁴, μελετώντας τη βαρύτητα του κάθε προσώπου και τις αντιθέσεις των κοινωνικών ταυτοτήτων μελών των κοινωνιών με τη χρήση πληροφοριών, οι οποίες παρέχουν στοιχεία για τις αρχές οργάνωσης¹¹⁵. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να εφεύρουν μαθηματικούς τύπους τόσο για τη σύγκριση και ερμηνεία των υλικών καταλοίπων, όσο και για τα συμπεράσματα, τα οποία μπορούν να αντληθούν από αυτά σε μη υλικές συγκρίσεις, όπως είναι οι σχέσεις εξουσίας και η κυριαρχία (Εικ.5).

2.3 Κριτική στη Νέα/Διαδικαστική Αρχαιολογία και τον Δομολειτουργισμό

Στις αρχές της δεκαετίας του 1980 η Διαδικαστική Αρχαιολογία αρχίζει να δέχεται έντονη κριτική στον πυρήνα των μεθοδολογικών εργαλείων της και στις επιστημονικές προσεγγίσεις /ερμηνείες της. Με κύριο εκπρόσωπο και πρωτεργάτη τους τον Ian Richard Hodder, οι αρχαιολόγοι της «Μετα-Διαδικαστικής Αρχαιολογίας» (Post-Processual Archaeology), άσκησαν δριμεία κριτική στο μεθοδολογικό εργαλείο της συστημικής προσέγγισης των κοινωνιών, όπως αυτό αναπτύχθηκε από την Διαδικαστική Αρχαιολογία στα πλαίσια του δομικού λειτουργισμού. Για αυτούς, η θεωρία

¹¹¹Johnson 2004, 14.

¹¹²Binford 1983, 98-106.

¹¹³Fowler 1997, 26, 104-8· Saxe 1970, 38, 63, 112-8· Tainter 1978, 111-3, 130-4..

¹¹⁴Fowler 1997, 26, 104-8· O' Shea 1984, 10· Saxe 1970, 38, 63.

¹¹⁵Saxe 1970, 65.

των συστημάτων και των υποσυστημάτων οδηγείται σε νομοτελειακά και αιτιοκρατικά σχήματα, προβάλλοντας την αλληλεξάρτηση και την διαλεκτική σχέση μεταξύ τους ως τον καθοριστικό παράγοντα για την ύπαρξη των πολιτισμικών φαινομένων ¹¹⁶. Η εφαρμογή αναγωγικών προσεγγίσεων οδήγησε τους μελετητές να προβλέπουν τα κοινωνικά συμφραζόμενα (θρησκεία, τελετουργία και κοινωνική οργάνωση) μέσω της υλικής κουλτούρας, καθιστώντας την τελευταία παθητική αντανάκλαση του κοινωνικού συστήματος¹¹⁷. Αυτό φέρει ως συνέπεια, τα αποτελέσματα της ανθρώπινης δράσης και οι αλλαγές στη κοινωνική ζωή να εξηγούνται με βάση την υλική πραγματικότητα και με αναφορές σε μη κοινωνικές παραμέτρους ¹¹⁸. Επισημαίνουν ότι τις περισσότερες φορές είναι δύσκολο να οριστούν τα υποσυστήματα και τα όριά τους, από τη στιγμή που αναφέρονται σε κοινωνικές δραστηριότητες.

Όσον αφορά στην αρχαιολογική μελέτη, οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι θεωρούν ότι η υλιστική αντιμετώπιση των καταλοίπων οδήγησε τους διαδικαστικούς αρχαιολόγους να προσπαθούν να αντιληφθούν την ανθρώπινη συμπεριφορά μέσα από στατιστικές έρευνες και μοντέλα. Η εφεύρεση και εφαρμογή διαφόρων ερμηνευτικών σχημάτων¹¹⁹, κατηγοριοποιώντας τα αρχαιολογικά αντικείμενα με βάση το μέγεθός τους, τον αριθμό τους και την ποιότητά τους, κατέστησε την αρχαιολογική έρευνα να ερμηνεύει αυτό που παρατηρεί και να ταυτίζεται πολλές φορές η διαμόρφωση τυπολογίας με την ερμηνεία¹²⁰. Επιπλέον, οι διαδικαστικές αναλύσεις

¹¹⁶Ο Hodder και ο Hutson επισημαίνουν ότι δεν χρειάζεται να γενικεύονται τα μοναδικά πολιτιστικά περιβάλλοντα και ότι ο στόχος της αρχαιολογικής έρευνας δεν πρέπει να είναι η γενίκευση σε κάθε περίπτωση, Hodder & Hutson 2003, 6.

¹¹⁷Hodder 2002, 8, 72· Hodder & Hutson 2003, 39, 44, 84· Whitley 1998, 3.

¹¹⁸Duncan et al. 2005, 6· Hodder 1982b, 151 και 2002, 58, 62· Mc Hugh 1999, 3· Μελλάς 2003, 35· Pearson 1982, 100· Πλάντζος 2011, 31· Shanks & Hodder 1995, 4. Ο Hodder, ασκώντας κριτική στην Διαδικαστική Αρχαιολογία, την κατηγορεί ως υλιστική. Ο όρος υλισμός χρησιμοποιείται από τον Hodder στο σημείο αυτό σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Kohl, ο οποίος θεωρεί ότι ο υλισμός προσδίδει μεγαλύτερη αιτιότητα στη συμπεριφορά μιας κοινωνίας παρά στις σκέψεις και τις αιτιολογήσεις της συμπεριφοράς της, Kohl 1981, 89. Ο Kohl υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει απαραίτητα σχέση μεταξύ υλισμού και θεωρίας των συστημάτων, Kohl 1981, 95. Σε πρακτικό, ωστόσο, επίπεδο ο Hodder θεωρεί ότι η συστημική ανάλυση, δίδοντας έμφαση στην εφαρμογή οικολογικών και οικονομικών μοντέλων, βασίζεται σε προβλέψιμες σχέσεις, που μοιάζουν νομοτελειακές, αντιμετωπίζοντας τις ανθρώπινες κοινωνίες υλιστικά, Hodder & Hutson 2003, 21.

¹¹⁹Ενδεικτικά τα ερμηνευτικά σχήματα του Tainter, όπου υπολογίζεται η δαπανωμένη ενέργεια και ανάλογα με την ποσότητα της δαπάνης, ανιχνεύεται αναλογικά και η κοινωνική θέση (status). Με την έννοια δαπανώμενη ενέργεια περιγράφεται ένα σύνολο υλικών παραμέτρων που διαμορφώνουν άυλες σχέσεις και καταστάσεις, όπως η κοινωνική θέση και σύνθεση, Tainter 1978, 128. Επίσης, σύμφωνα με τον Service και τον Renfrew, το κάθε κοινωνικό σύστημα διαθέτει ορισμένα βασικά γνωρίσματα, δυνατό να ανιχνευθούν στο αρχαιολογικό πεδίο και τεκμηριώνουν τη δομή της κοινωνικής οργάνωσης. Χαρακτηριστική περίπτωση αυτή των τοπαρχιών (chiefdoms), στις οποίες αναγνωρίζονται είκοσι (20) γνωρίσματα, Renfrew 1982, 3, 1973, 543. Τέλος, οι Peebles και Kus στο ερμηνευτικό μοντέλο τους, συσχετίζοντας ένα σύνολο από πολλούς τάφους και ταφικά αντικείμενα, δημιούργησαν έντεκα (11) κατηγορίες που βασίζονται στον αριθμό και στην ποιότητα των κτερισμάτων και των τάφων. Αφού προχώρησαν στη διάκριση τριών κατηγοριών σε μια κοινωνία σύμφωνα με την κάθετη διάσταση και τριών σύμφωνα με την οριζόντια, κατέληξαν σε πέντε (5) συμπεράσματα που αποδεικνύουν την ιεραρχημένη κοινωνία, Peebles & Kus 1978, 438-9· Willems 1978, 83.

¹²⁰Hamilakis 2002, 10.

επικεντρώνονταν στο «τι έκαναν οι άνθρωποι και όχι γιατί το έκαναν», στερούμενες πολιτισμικής ανάλυσης¹²¹.

Ο Hodder, ασκώντας κριτική για το πως αντιμετωπίζουν οι διαδικαστικοί αρχαιολόγοι την ιδεολογία, τονίζει ότι αυτή παρουσιάζεται να κατέχει παθητικό, ρυθμιστικό ρόλο που έχει ως στόχο την σταθερότητα της κοινωνίας, η οποία εργάζεται ως σύνολο και μακροπρόθεσμα¹²². Σημειώνει, επίσης, ότι η τάση της Διαδικαστικής Αρχαιολογίας προς την αιτιοκρατία (ντετερμινισμό) την κατεύθυνε προς τη περιφρόνηση άλλων διαδικασιών που ευθύνονται για την διαμόρφωση του υλικού κόσμου¹²³.

Οι μετά-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι επισημαίνουν ότι οι συνέπειες της ανθρώπινης συμπεριφοράς θεωρούνται από τους διαδικαστικούς ως ελεγχόμενες δράσεις από νόμους καθολικής ισχύος¹²⁴. Με βάση αυτή τη θεώρηση αποτιμώνται τα άτομα και οι διάφορες κοινωνικές ομάδες, υποβιβάζοντας τον ενεργό ρόλο τους στη διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας και την δυνατότητα να δέχονται ή να απορρίπτουν πολιτικά, οικονομικά, ιδεολογικά και πολιτιστικά φαινόμενα¹²⁵. Απουσιάζουν, δηλαδή, ποικιλίες μεταβλητών, όπως η εξουσία και η δύναμη. Επικρίνουν τη Διαδικαστική Αρχαιολογία ότι αδυνατεί να ερμηνεύσει το απρόοπτο και τις αλλαγές που απορρέουν από την ανθρώπινη συνείδηση, δράση και συμπεριφορά, θεωρώντας την κοινωνία ένα σύστημα που στηρίζεται στη συναίνεση των μελών της ως προς τις κοινές πεποιθήσεις και αξίες¹²⁶.

Συγχρόνως, την επικρίνουν για υποβάθμιση των αρχαιολογικών καταλοίπων, καθώς η ερμηνεία τους ανταποκρίνεται μόνο σε κερδοσκοπικές υλικές λειτουργίες και στην ανάγκη του ανθρώπου να προσαρμοστεί μόνο στο περιβάλλον και όχι να καλύψει ανθρώπινες επιθυμίες, όπως για παράδειγμα η κλιμάκωση του κοινωνικού ανταγωνισμού μέσω των συμβολικών πράξεων¹²⁷. Επικρίνεται και για την αφαίρεση της ατομικής εμπλοκής στην παραγωγή και διαμόρφωση των υλικών καταλοίπων¹²⁸. Το σύστημα των πεποιθήσεων παρουσιάζεται, επίσης, ως μια προβλέψιμη απόκριση του προσαρμοστικού συστήματος και οι άνθρωποι ως άβουλα/όμοια όντα, τα οποία μπορούν να ξεγελαστούν εύκολα από τις άρχουσες τάξεις και ιδεολογίες, τις οποίες και είναι ανίκανοι να εκτρέψουν. Ο Hodder και ο Hutson θεωρούν ότι, εφόσον κάποιος διατυμπανίζει ότι

¹²¹Parker Pearson 1999, 32.

¹²²Hodder & Hutson 2003, 30· Peaker Pearson 1999, 86.

¹²³Hodder 2003, 7.

¹²⁴Barret 2001, 146· Hodder 2002 67.

¹²⁵Costello 2016, 151· Mithen 2010, 12· Shanks 2008, 135.

¹²⁶Hamilakis 2002, 11, 14· Peaker Pearson 1999, 32.

¹²⁷Hodder & Hutson 2003, 26· Μελλας 2003, 35· Peaker Pearson 1999, 86.

¹²⁸Hodder & Hutson 2003, 7, 16, 30-31· Peaker Pearson 1999 84.

μπορεί να προβλέψει ιδέες, σκέψεις, αξίες και γνώσεις από την οικονομική βάση, οδηγείται στην έλλειψη ανθρωπισμού¹²⁹, αφού τα άτομα παρουσιάζονται σαν να στερούνται τις ψυχικές ικανότητες που αποδίδονται συνήθως στα ανθρώπινα όντα¹³⁰. Οι διαδικαστικοί, εμμένοντας στη συστημική θεωρία των κοινωνιών, καταλήγουν να θεωρούν ότι η προσέγγιση τους παράγει τη μοναδική αλήθεια στη μελέτη των αρχαιολογικών καταλοίπων, παραβλέποντας ότι οι θεωρίες ανταποκρίνονται εκ των προτέρων σε ιδέες των μελετητών του παρόντος, καθώς και ότι υπάρχουν εναλλακτικές προσεγγίσεις στην έρευνα¹³¹.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι επέκριναν τους διαδικαστικούς και για τα μεθοδολογικά εργαλεία των προσεγγίσεων/ερμηνειών τους. Άσκησαν κριτική σε μια από κύριες μεθοδολογικές προσεγγίσεις τους, στη θεωρία της εξέλιξης από τα πιο απλά στα πιο σύνθετα κοινωνικά μορφώματα¹³². Η θεωρία της εξέλιξης από απλές σε σύνθετες κοινωνίες για τους μετα-διαδικαστικούς καταλήγει σε ρατσιστικά συμπεράσματα, διότι οι συνθέτες κοινωνίες ταυτίζονται με τον πολιτισμό, ενώ οι απλές με τη βαρβαρότητα¹³³. Προσθέτουν πως οι διαδικαστικοί αρχαιολόγοι, δημιουργώντας μοντέλα σύγκρισης για να ταξινομήσουν τις κοινωνίες σε συγκεκριμένους τύπους, καταλήγουν να αντιλαμβάνονται τον πολιτισμό ως ένα όχημα που κινείται συνεχώς προς την πρόοδο¹³⁴. Θέμα επίκρισης αποτελεί και η σιωπηλή αποδοχή των διαδικαστικών ότι όσο περισσότερη ιεραρχία υπάρχει σε μια κοινωνία τόσο πιο πολύ πολιτισμένη είναι. Αυτή η αντίληψη τους οδηγεί σε λανθασμένα κοινωνιολογικά συμπεράσματα, αφού η ταξινόμηση βασίζεται στην παραδοχή ότι τα τυπικά όμοια αντικείμενα και έθιμα έχουν σταθερή σημασία για κάθε πολιτισμό και σε σχέση με τον επόμενο¹³⁵. Οι μεταδιαδικαστικοί επισημαίνουν πως δεν είναι θέσφατο ότι κοινωνίες που βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο εξέλιξης, μοιράζονται και κοινά στοιχεία πολιτιστικής συμπεριφοράς¹³⁶. Οι διαδικαστικοί επικρίνονται, επειδή παρέβλεψαν έννοιες, όπως η δημιουργία και η καινοτομία. Επίσης, επισημαίνοντας μόνο τις προσαρμοστικές ιδιότητες ενός συστήματος, αδυνατούν να μελετήσουν πως αναπτύχθηκε ένα σύστημα σε σχέση με το προηγούμενο του και ούτε μπορούν να εξηγήσουν πώς οι άνθρωποι αποδέχτηκαν το νέο σύστημα

¹²⁹Hodder & Hutson 2003, 21

¹³⁰Hodder & Hutson 2003, 21· Peaker Pearson 1999 32.

¹³¹Bintliff 2011, 14-15, 18· Johnson 2004, 105, 106.

¹³²Η θεωρία της εξέλιξης στη Διαδικαστική Αρχαιολογία είναι δανεισμένη από τον Spencer, ο οποίος υποστηρίζει ένα μοντέλο κοινωνικής εξέλιξης με τέσσερα στάδια: ισοτιμία, ιεραρχία, διαστρωματωμένη κοινωνία και κράτος, Peaker Pearson 1999, 72.

¹³³Peaker Pearson 1999, 32.

¹³⁴Fowler 1997, 45· Hamilakis 2002, 8.

¹³⁵Tainter 1978, 114.

¹³⁶Πλάντζος 2014, 31· Trigger 2003, 9. . Ο Hodder τονίζει ότι αρχαιολογικά είναι αρκετά φιλόδοξο να προσπαθούμε να ταυτίσουμε από τα υλικά κατάλοιπα τη συγκεκριμένη κοινωνία με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Peaker Pearson 1999, 73.

(new system)¹³⁷. Παρατηρώντας ότι οι αλληλεπιδράσεις των υποσυστημάτων παραμένουν ως ερμηνείες¹³⁸, το μοντέλο ανάπτυξης των κοινωνιών είναι δομικά στατικό και ανίκανο να ερμηνεύσει την αλλαγή στη δομή και στην οργάνωση που προκαλείται, όταν αυξάνεται η κοινωνική συνθετότητα¹³⁹.

Οι μετα-διαδικαστικοί θεωρούν ότι η έννοια της εξελικτικής διαδικασίας, αν και είναι βασισμένη σε εθνολογικά δεδομένα¹⁴⁰, δεν είναι δυνατό να ερμηνεύσει τις πολιτιστικές αλλαγές. Η άκριτη χρήση εθνογραφικών δεδομένων από τους διαδικαστικούς αρχαιολόγους, συχνά βασισμένη σε λίγες παρατηρήσεις, που δεν τεκμηριώνουν πλήρως την πιθανή μεταβλητότητα, οδήγησε σε παραπλανητικές γενικεύσεις¹⁴¹. Επιπλέον, η έλλειψη σεβασμού στην διαφορετικότητα των δεδομένων¹⁴², προκειμένου να εντάξουν την κοινωνία που μελετούν σε ένα τύπο οδήγησε στην αγνόηση χαρακτηριστικών μη συναφών με αυτόν. Τέλος, επισημαίνεται η έλλειψη κριτικής ματιάς του μελετητή στο παρόν, αφού σύγχρονα εθνογραφικά δεδομένα αποτέλεσαν πρότυπα για την ερμηνεία του παρελθόντος¹⁴³.

2.4 Η Μετά-Διαδικαστική Αρχαιολογία και οι θεωρητικές της καταβολές: δομική γλωσσολογική ανάλυση, δομική ανθρωπολογία, νέο-μαρξισμός και κριτική θεωρία

Στο πλαίσιο της κριτικής στην διαδικαστική αρχαιολογία, αναπτύχθηκαν οι βασικές θέσεις του ρεύματος της Μετα-Διαδικαστικής Αρχαιολογίας (Post-Processual Archaeology), οι οποίες δέχτηκαν ένα πλήθος επιρροών από τη δομική γλωσσολογική ανάλυση¹⁴⁴, τη δομική

¹³⁷Hodder & Hutson 2003, 32.

¹³⁸Pullen 1985, 21, 25.

¹³⁹Pearson 1999, 72.

¹⁴⁰Hamilakis 2002, 9· Pearson 1999, 32.

¹⁴¹Pearson 1999, 84.

¹⁴²Hamilakis 2002, 11.

¹⁴³Peaker Pearson 1999,

¹⁴⁴ Θεμελιώδης θέση των εκπροσώπων της δομικής γλωσσολογικής ανάλυσης (βασικός εκπρόσωπος της είναι ο ελβετός γλωσσολόγος Ferdinand de Saussure) είναι ότι οι κοινωνικές επιστήμες δεν πρέπει να χρησιμοποιούν την μεθοδολογία των φυσικών επιστημών, αλλά πρέπει να μελετούν τις δομές της γλώσσας με βάση την κατασκευή του κοινωνικού νοήματος, Culler 1986, 7. Αντικείμενο της γλωσσολογίας είναι η μελέτη της γλώσσας ως σύστημα/δομή. Η γλώσσα εμπεριέχει ορισμένες/ορισμένα βασικές/ά μονάδες/στοιχεία τα οποία ονομάζονται σημεία. Κάθε σημείο αποτελεί μια ένωση μιας ιδέας (σημαινόμενο) και μιας ακουστικής εικόνας (σημαίνον), Saussure 1979, 100. Το σημείο ως η ένωση ενός σημαίνοντος με ένα σημαινόμενο αποκτά τη σημασία του μέσω της διαφοράς του από τα άλλα σημεία. Το σημαίνον ως μια ηχητική ή μια γραπτή εικόνα αποτελεί μια σύμβαση, ηχητική και οπτική, ενώ το σημαινόμενο δεν καθορίζεται από τον φυσικό κόσμο που αντανάκλαται στη γλώσσα, αλλά το νόημά του και η σημασία του παράγονται κοινωνικά μέσα σ' αυτήν. Το γλωσσικό σύστημα, λοιπόν, είναι μια σειρά από διάφορα σημεία, τα οποία βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση μεταξύ τους, παρουσιάζουν διαφορές στον ήχο και ενώνουν μια σειρά από διαφορές ιδέες, Saussure 1979, 15, 159. Τα μεθοδολογικά εργαλεία της δομικής γλωσσολογικής ανάλυσης «Σημειολογία»(semiology) θα επηρεάσουν την πολιτική σκέψη, καθώς οι κοινωνικές και πολιτικές ταυτότητες μπορούν να χαρακτηριστούν κατά μια έννοια «σημεία», επειδή αποκτούν σημασία μέσω της διαφοράς τους με άλλες ταυτότητες και επειδή είναι συνδεδεμένες με το κοινωνικό όλον, την κοινωνική δομή. (Johnson 1999, Κεφ. 6· Hodder 2002, Κεφ. 3· Μελάς 2003, Κεφ. 3· Renfrew & Bahn 2001, 339-40· Preucel 1995, 147· Trigger 1989, Κεφ. 12).

ανθρωπολογία¹⁴⁵, τον νεο-μαρξισμό¹⁴⁶, την κριτική θεωρία¹⁴⁷ και άλλα ρεύματα, καθώς και από μεμονωμένους διανοητές¹⁴⁸.

Επιπλέον επιδράσεις οι μετά-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι δέχτηκαν από το ρεύμα του μετά-δομισμού και κυρίως από τον Pierre Bourdieu, του οποίου η θεωρία αναπτύχθηκε με σκοπό να ενώσει το άτομο με την κοινωνία, αποφεύγοντας τη δημιουργία μιας σχέσης αιτίας και αιτιατού μεταξύ τους. Απορρίπτοντας την διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου,

¹⁴⁵ Βασικός εκπρόσωπος της δομικής ανθρωπολογίας θεωρείται ο Claude Lévi-Strauss, ο οποίος αντιμετώπισε τα διάφορα πολιτισμικά φαινόμενα ως συνδεδεμένες νοηματικές κατηγορίες σε ένα σύστημα. Τόνισε τις σχέσεις που συνδέουν τα επιμέρους στοιχεία του συστήματος με τους νόμους από τους οποίους διέπονται. Χρησιμοποιώντας τα ερευνητικά εργαλεία των δυαδικών αντιθέσεων και τα ζεύγη των αντίθετων όρων, δημιούργησε μονάδες πολιτιστικού διαλόγου, οι οποίες ταξινομούνται και συνδυάζονται ώστε να παράξουν πολιτιστικά προϊόντα. Η εξαγωγή συμπερασμάτων για τη γενική σκέψη από ειδικά πολιτιστικά φαινόμενα βασίζεται στις δυαδικές αντιθέσεις, οι οποίες αποτελούν οικουμενικές αρχές της ανθρωπίνης φύσης και μέσω αυτών αποκτούν υλική υπόσταση οι ιδέες και οι σκέψεις, Lévi-Strauss 1962, 144. Όσον αφορά στην ανθρωπολογική μελέτη τονίζει ότι η επιστημονική οπτική εκπνέει, όταν παρατηρητής και παρατηρούμενος ταυτίζονται, αν και πιο πιθανόν είναι ο ερευνητής να περιορίζεται στις αντιλήψεις της δικής του κουλτούρας και να μην μπορεί να συλλάβει τον τρόπο που ο παρατηρούμενος δομεί τη σκέψη και την καθημερινότητά του, Lévi-Strauss 1984, 351· Preucel 1995, 147.

¹⁴⁶ Ένα από τα κύρια ρεύματα του νεο-μαρξισμού είναι ο δομικός μαρξισμός με κύριο εκπρόσωπο του τον Louis Althusser. Μεγάλη σημασία στο έργο του Althusser δίνεται στην έννοια της ιδεολογίας, προσπαθώντας να μην την αναγάγει σε μια απλή αντανάκλαση της οικονομικής βάσης. Η ιδεολογία θεωρείται ένα σύστημα από καθημερινές αναπαραστάσεις (εικόνες, μύθοι, ιδέες ή έννοιες), οι οποίες αναπαράγουν και συγκρατούν τα καθεστώτα, ενώ δεν είναι εύκολα αναγνωρίσιμες όσο η υλική πραγματικότητα. Καταλήγει ότι πολλές φορές οι ιδέες είναι αυτές που καθορίζουν τις πράξεις των ατόμων, Althusser 1983, 74, 83, 105 και 1999, 104-105· Goldstein 1990, 23· Preucel 1995, 152-3).

¹⁴⁷ Οι στοχαστές της Σχολής της Φρανκφούρτης ανέδειξαν τον ρόλο της ιδεολογίας ως κατασταλτικού μηχανισμού της κυρίαρχης εξουσίας. Αναλύουν μια σειρά έννοιες/φαινόμενα, όπως ο «εργαλειακός Λόγος» και η «μαζική κουλτούρα», τα οποία θεωρούν ότι αποτελούν εργαλεία κυριαρχίας, καταναγκασμού και χειραγώγησης του κοινωνικού υποκειμένου, ώστε να το μετατρέψουν σε άβουλο δέκτη που επιδιώκει την υποταγή του, Craib 2011, 305, 308· Ιακώβου 2008, 297-298. Ο εργαλειακός Λόγος ερμηνεύεται ως η αξιοποίηση της θεωρητικής και την επιστημονικής γνώσης ως εργαλείου, που έχει ως στόχο να οδηγήσει το άτομο να αντιλαμβάνεται μη υλικές συμπεριφορές σε ποσοτικό μέγεθος, όπως τα αντικείμενα/προϊόντα μέσω του καταναλωτισμού. Οι αξίες της κοινωνίας, τονίζουν ότι επιβλήθηκαν μέσω του εργαλειακού Λόγου και αναπτύχθηκαν σε φαινόμενα, όπως η ρουτίνα, η συνήθεια και η ηθική, καταλήγοντας πως η ίδια αυτοκαταστολή του υποκειμένου γεννά την εργασιακή ηθική και την κοινωνική συναίνεση, Craib 2011, 313· Horkheimer 1988, 18-19. Η πολιτιστική βιομηχανία μαζική κουλτούρα, πέρα από την εμπορευματοποίηση της τέχνης, συμβάλει στην χειραγώγηση και τον έλεγχο της συνείδησης, Adorno & Horkheimer 1984, 700. Η τυποποίηση της τέχνης έχει ως στόχο την απομάκρυνση του ατόμου από την δημιουργία και την ενεργό συμμετοχή σε αυτήν, δημιουργώντας παθητικά υποκείμενα τα οποία θα καταναλώνουν τα πολιτιστικά δρώμενα και παράγωγα, όπως τα προϊόντα. Οι Hodder και Hutson τονίζουν ότι πολλές φορές οι εκθέσεις των μουσείων αναπαράγουν αυτές τις λογικές, καθιστώντας τα υλικά αντικείμενα ως προϊόντα της βιομηχανίας αναψυχής, Hodder & Hutson 2003, 218). Προσθέτουν, επίσης ότι η συνεισφορά της κριτικής θεωρίας είναι η ενθάρρυνση των μη αντανάκλαστικών θέσεων της οικονομικής πρωτοκαθεδρίας, Hodder & Hutson 2003, 219· Preucel 1995, 147.

¹⁴⁸ Μία από τις κύριες θέσεις του ήταν ότι οι δυτικές κοινωνίες ανέπτυξαν θεσμικές δομές εξουσίας και διάφορες τεχνικές ελέγχου και επιτήρησης με σκοπό το ανθρώπινο σώμα να καταστεί πολιτικά πειθήνιο και οικονομικά παραγωγικό. Στο πλαίσιο αυτό, η εξουσία κατασκεύασε έννοιες για να χαρακτηρίσει αυτούς τους οποίους παρέκκλιναν από την κανονικότητα και προσπαθούσε να τους συμμορφώσει με κύριο εργαλείο τον εγκλεισμό. Στις αρχές του 18ου αι. ο Foucault παρατηρεί μια αλλαγή των τεχνικών της εξουσίας, οι οποίες ασκούνταν πάνω στο ανθρώπινο είδος σε όλο το φάσμα της ύπαρξής του, όπως είναι η γέννηση, η σεξουαλικότητα, ο θάνατος (Foucault 2002, 296-7). Η εξουσία για τον Foucault δεν αποτελεί ένα εργαλειακό μονοπώλιο του κράτους αλλά μια τεχνική που λειτουργεί μέσω των ατόμων, χωρίς βέβαια να αποσιωπάται η ύπαρξη άρχουσας εξουσίας. Η εξουσία δεν ανήκει σε συγκεκριμένα άτομα ή ομάδες ατόμων, δεν έχει έναν και μόνο γενέθλιο τόπο, δεν εντοπίζεται σε συγκεκριμένους πολιτικούς φορείς και θεσμούς, αλλά διαπερνά ολόκληρο τον κοινωνικό ιστό, συνιστώντας έτσι ένα δίκτυο σχέσεων της διείσδυσης των τεχνικών της εξουσίας, της διείσδυσης των πειθαρχικών τεχνικών και του ελέγχου σε όλο και περισσότερες πλευρές της ανθρωπίνης δραστηριότητας, Foucault 1978, 123· Shackel & Little 2018, 9· Tilley 1990, 287-288).

αποστασιοποιείται τόσο από υλιστικές θεωρήσεις που επισημαίνουν την «επιδραστικότητα» των υλικών και κοινωνικών επιρροών στο άτομο, όσο και ιδεαλιστικών που εξυμνούν την ατομική συνειδησιακή εμπλοκή στην διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας¹⁴⁹.

Ο Bourdieu, εισάγοντας τον όρο «θεωρία της πρακτικής» (logic of practice), αναπτύσσει ένα δισδιάστατο σύστημα, το οποίο αναδεικνύει την αμοιβαία εξάρτηση μεταξύ του αντικειμενικού/υλικού κόσμου και των υποκειμενικών συνειδητών και μη πράξεων. Τα βασικά αναλυτικά εργαλεία του Bourdieu είναι τα «πεδία» (Fields) και οι «έξεις» (habitus). Τα «πεδία» χαρακτηρίζουν συγκεκριμένες κοινωνικές θέσεις, οι οποίες καταλαμβάνονται από άτομα και υφίστανται αντικειμενικά, περιγράφοντας την αντικειμενική δομή του κάθε περιβάλλοντος¹⁵⁰. Τα «πεδία», υπακούοντας σε κοινωνικά, οικονομικά και πολιτιστικά πλαίσια, υπάρχουν ανεξάρτητα της ατομικής συνείδησης και χαρακτηρίζουν τις διαφορές στην κατανομή των υλικών πόρων (διάφορες μορφές κεφαλαίου: πνευματικό, οικονομικό, κοινωνικό, συμβολικό)¹⁵¹. Παρέχοντας έναν τέτοιο ορισμό για τα πεδία, απομακρύνεται εντέχνως από τις καθημερινές αναπαραστάσεις, ορίζοντας μόνο τον αντικειμενικό κόσμο.

Στην προσπάθειά του, ο Bourdieu να ενώσει το υποκείμενο με τον αντικειμενικό κόσμο δανείζεται και επαναδιατυπώνει το αναλυτικό εργαλείο των «έξεων». Οι «έξεις» εκφράζουν τις σωματικές και νοητικές πρακτικές της καθημερινής ζωής και εκτελούνται εντός των «πεδίων». Είναι προδιαθέσεις- συνήθειες, οι οποίες προκύπτουν από την πρωτογενή κοινωνικοποίηση (εμπειρίες του παρελθόντος) και την επιδραστικότητα των πεδίων, διαμορφώνοντας και παράγοντας αντιλήψεις, σκέψεις και δράσεις και γενικά όλη την καθημερινή ανθρώπινη πρακτική¹⁵². Ο Bourdieu θεωρεί ότι οι νοητικές επιλογές, οι ατομικές και κοινωνικές στρατηγικές και η καθημερινή δράση, αν και φαίνονται να διακατέχονται από λογικές επιλογές, αποτελούν προϊόντα των προδιαθέσεων¹⁵³. Τονίζοντας την ενεργό παρουσία των εμπειριών του παρελθόντος και των προδιαθέσεων, καταλήγει ότι πολλές φορές οι πρακτικές διακατέχονται από ομοιομορφία και σταθερότητα στο χρόνο.

Διατυπώνοντας έναν τέτοιο ορισμό για τις «έξεις», ο Bourdieu δεν θεωρεί τις «έξεις» απλώς ένα παραγόμενο προϊόν του αντικειμενικού κόσμου των πεδίων, αλλά και απότοκα των ατομικών και κοινωνικών καινοτομιών, επινοήσεων και επιτρεπουσών συμπεριφορών στην προσπάθεια των

¹⁴⁹ Bourdieu & Wacquant 1992:4. Για την κριτική στον αντικειμενισμό, Bourdieu 2006, 87. Για την κριτική στον υποκειμενισμό, Bourdieu 2006, 44-5.

¹⁵⁰ Swartz 1997, 117.

¹⁵¹ Bourdieu 1984, 106.

¹⁵² Bourdieu 2006, 88.

¹⁵³ Brown & Szeman 2000, 29.

ανθρώπων να λύσουν καθημερινά προβλήματα. Επιπλέον, τονίζει ότι τα κοινωνικά πεδία αποτελούν και πεδία σύγκρουσης μεταξύ των ανταγωνιστικών κοινωνικών ομάδων και θέσεων. Υιοθετώντας μια τέτοια θέση, καταλήγει ότι οι κοινωνικές συγκρούσεις συνιστούν βασική δυναμική της κοινωνικής ζωής και άρα οι «έξεις» χαρακτηρίζουν και το κομμάτι του χειρισμού και της επαναδιαπραγμάτευσης των στρατηγικών και των σχέσεων ανάμεσα σε κοινωνικές ομάδες, λειτουργώντας κατά αυτόν τον τρόπο και ως πεδία σύγκρουσης μεταξύ των κυρίαρχων και άλλων κοινωνικών θέσεων¹⁵⁴.

Συμπερασματικά, η θεωρία του Bourdieu εμπεριέχει τόσο το χαρακτήρα των εξωτερικών επιδράσεων στο δρών υποκείμενο, όπως οι κοινωνικό-οικονομικές-πολιτικές συνθήκες, όσο και το στοιχείο της ατομικής εμπλοκής, η οποία μέσω της καθημερινής πρακτικής εξωτερικεύεται και αναπαράγει δομές και σχέσεις ως αποτελέσματα.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι έχουν ως αφετηρία τη θέση ότι τα υλικά κατάλοιπα αποτελούν παραγόμενα προϊόντα μιας κοινωνικής και πολιτιστικής διαδικασίας και ότι οι κατασκευαστές τους είναι ενεργητικοί διαχειριστές του υλικού τους κόσμου ¹⁵⁵. Κύριο μεθοδολογικό εργαλείο τους για την ερμηνεία και ανάλυση του υλικού πολιτισμού είναι η αρχαιολογία των «συμφραζόμενων» (Contextual archaeology)¹⁵⁶.

Ο Hodder, από τους κύριους εισηγητές της Μεταδιαδικαστικής Αρχαιολογίας, θεωρεί ότι τα αρχαία αντικείμενα περιλαμβάνουν τρεις σηματοδοτήσεις. Η πρώτη, καθαρά λειτουργικού χαρακτήρα, αναφέρεται στην τοποθέτηση του αντικειμένου στο περιβαλλοντικό και τεχνολογικό πλαίσιο του, και στο σκοπό της παραγωγής και χρήσης του. Η πλήρης κατανόηση, λοιπόν, ενός αντικειμένου, γίνεται μέσω της τοποθέτησής του σε σχέση με το μεγαλύτερο λειτουργικό σύνολο¹⁵⁷.

Η δεύτερη σηματοδότηση προκύπτει από την παρομοίωση του αρχαιολογικού καταλοίπου με κείμενο. Όπως μια λέξη δεν μπορεί να νοηματοδοτηθεί με ένα ιδιαίτερο νόημα εκτός κειμένου, κατ' αναλογία και το αρχαιολογικό αντικείμενο, αν δεν συσχετιστεί με τον τόπο, το χρόνο και με άλλα αντικείμενα, δεν αποκτά νόημα. Υπάρχει, επομένως μια διαλεκτική σχέση μεταξύ αντικειμένου και πλαισίου (Context), καθώς το πλαίσιο όσο δίνει νόημα στα αντικείμενα άλλο τόσο κερδίζει νόημα από αυτά¹⁵⁸. Επισημαίνεται ότι με τον όρο «πλαίσιο» (Context) εννοείται η θέση όπου βρέθηκε ένα αντικείμενο, το έδαφος, ο τύπος της τοποθεσίας, το στρώμα εύρεσης ή καταστροφής. Η τρίτη σηματοδότηση, τέλος, αναδεικνύει όχι μόνο πολιτιστικό, αλλά και το μη

¹⁵⁴Bourdieu & Wacquant 1992, 39· Swartz 1997, 123.

¹⁵⁵Barrett 1987, 429· Hodder 2002, 44-5, 1995 96· Oestigaard 2004, 45.

¹⁵⁶Hodder 1995, 12.

¹⁵⁷Hodder & Hutson 2003, 204. 1987, 1.

¹⁵⁸Hodder 1995, 13.

πολιτιστικό περιβάλλον, όπου εντάσσεται το αντικείμενο και περιλαμβάνει δύο βασικές παραμέτρους. Η πρώτη παράμετρος σχετίζεται με το ιστορικό παρελθοντικό «πλαίσιο, εντός του οποίου έννοιες και φαινόμενα έχουν ένα συγκεκριμένο νοηματικό περιεχόμενο. Η δεύτερη παράμετρος σχετίζεται με το παρόν πλαίσιο του αρχαιολόγου, το οποίο σε σχέση με το πρώτο παράγει ερμηνείες με βάση τα αρχαιολογικά δεδομένα¹⁵⁹.

Μία από τις βασικές θέσεις της Μετα-Διαδικαστικής αρχαιολογίας είναι ότι ο υλικός πολιτισμός, όπως και η συγκρότηση του, είναι νοηματοδοτημένος¹⁶⁰. Ο υλικός πολιτισμός λειτουργεί κειμενικά, μεταφέρει νοήματα, είναι κοινωνικά καθορισμένος και εμπεριέχει τα στοιχεία της σχετικότητας. Εκφράζοντας μια τέτοια θέση, το ενδιαφέρον της αρχαιολογικής έρευνας απομακρύνεται από τις λειτουργικές-υλιστικές αντιλήψεις και στρέφεται στις ιδεαλιστικές¹⁶¹, όπου τα πολιτιστικά φαινόμενα μελετώνται σύμφωνα με τις ιδέες που τα εκφράζουν και τα δημιουργούν. Σε αντίθεση με τις συστημικές προσεγγίσεις της κοινωνίας, υπογραμμίζεται ο κεντρικός ρόλος του ατόμου στη διαμόρφωση της κοινωνίας, η οποία διέπεται από ανθρώπινες σχέσεις, από οικονομικές σχέσεις εξάρτησης και από σχέσεις και ρόλους εξουσίας¹⁶². Τα νοήματα που μπορούν να συναγάγουν οι αρχαιολόγοι δεν είναι συνειδητές ιδέες των ανθρώπων, αλλά ασυνείδητες κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες αναπαράγονται καθημερινά¹⁶³, τονίζοντας ότι η σκέψη είναι κοινωνικό φαινόμενο και δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις καθημερινές πρακτικές¹⁶⁴.

Οι μετά-διαδικαστικοί, αντιμετωπίζοντας τα άτομα ως δρώντα υποκείμενα¹⁶⁵, τα οποία διαμορφώνουν τις κοινωνικές-ιστορικές συνθήκες, δίνουν μεγάλο βάρος στην έννοια της ιδεολογίας. Η ιδεολογία μπορεί να εκφραστεί με πολλούς τρόπους, είτε να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο για την επιβολή και τη διαίωνιση της εξουσίας μιας ομάδας πάνω σε άλλη, είτε για την αμφισβήτησή της, καθιστώντας τις σχέσεις εξουσίας όχι «a priori» καθορισμένες αλλά ευάλωτες σε επαναδιαπραγμάτευση και αναδιαμορφώσεις¹⁶⁶. Τονίζοντας ότι η ιδεολογία ποικίλει από άτομο σε άτομο και ομάδες, η ατομικότητα αντιμετωπίζεται ως ενεργό κοινωνικό

¹⁵⁹Hodder 1987, 2.

¹⁶⁰Hodder 2002, 37,47, 74· Μελάς 2003, 47.

¹⁶¹Με τον όρο ιδεαλισμό ο Hodder εννοεί οποιαδήποτε προσέγγιση αποδέχεται ότι υπάρχει κάποιο στοιχείο στην ανθρώπινη δράση, το οποίο δεν είναι προβλέψιμο από μια υλική βάση, αλλά προέρχεται από τον ανθρώπινο νου ή είναι πολιτιστικό προϊόν, Hodder 1994, 19· Oestigaard 2004, 34.

¹⁶²Hodder 1982a 7, 1982b 150, 1987 1-2, 2002b, 151-2, 1991, 8.

¹⁶³Hodder 2002, 40-41, 131-2· Hodder & Hutson 2003, 172. Οι «Εξεις», ως όρος αποτελούν δάνειο από την κοινωνιολογική μελέτη του Peter Bourdieu, Bourdieu 2006, 88.

¹⁶⁴Hodder 1995, 3.

¹⁶⁵Barrett 1987, 429· Πλάντζος 2014, 32· Preucel 1995, 162-3..

¹⁶⁶Hodder 2002, 68-9, 71, 121, 122· Mc Hugh 1999, 13· Μελάς 2003, 34, 74-75· Peaker Person 1982, 100 & 1999, 33, 86· Shanks & Tilley 1982, 130.

υποκείμενο¹⁶⁷.

Στο βασικό κοινωνιολογικό ερώτημα, αν ο υλικός πολιτισμός δημιουργεί την ατομική αντίληψη ή το αντίθετο, θεωρούν ότι είναι δύσκολο να διαχωριστούν οι ιδέες από τις πρακτικές. Οι ιδέες και οι πρακτικές βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση και ενοποιούνται μέσω της ανθρώπινης δράσης, σύμφωνα με τις ατομικές και ομαδικές στρατηγικές, τις πεποιθήσεις και τις ιδεολογίες¹⁶⁸. Δίνοντας έμφαση στην ατομική δράση, καταλήγουν στη διαπίστωση ότι τα άτομα είναι η κινητήρια δύναμη στη διαμόρφωση των κοινωνικών δομών¹⁶⁹. Όσον αφορά στις κοινωνικές αλλαγές θεωρούν ότι επηρεάζονται από την δράση των ατόμων σε πολιτικό, κοινωνικό και πολιτιστικό επίπεδο¹⁷⁰. Συμπερασματικά, ο υλικός πολιτισμός προσλαμβάνεται επαγωγικά, καθώς ταυτόχρονα παράγει και ενσωματώνει κοινωνικές πρακτικές με βάση την ανθρώπινη δράση¹⁷¹.

Σημαντικό τμήμα της ανάλυσης της αρχαιολογίας των «συμφραζόμενων» για την ερμηνεία των υλικών καταλοίπων κατέχει ο συμβολισμός. Τα σύμβολα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με την πρακτική δράση και μεταφέρουν νοήματα, όπως η διαπραγμάτευση και ο χειρισμός της κοινωνικής δράσης¹⁷². Τα σύμβολα συμμετέχουν ενεργά στις κοινωνικές στρατηγικές, διότι πολλές φορές είναι ένας τρόπος να προδώσουν τα υποκείμενα νόημα στις πράξεις τους¹⁷³. Ο υλικός συμβολισμός και τα υλικά σύμβολα μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την νομιμοποίηση μιας κοινωνικής τάξης ή για να διαταράξουν τις καθιερωμένες σχέσεις κυριαρχίας. Κάθε χρήση του υλικού συμβόλου έχει σημασία και νόημα μέσα στην κοινωνία, μόνο εάν συσχετιστεί με άλλα συμβολικά αντικείμενα και άλλα τεχνουργήματα¹⁷⁴.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι τονίζουν ότι υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος, καθώς το παρελθόν ερμηνεύεται με όρους του παρόντος και μπορεί να χρησιμοποιηθεί, επίσης, για να επικριθεί και να αμφισβητηθεί το παρόν. Οι αρχαιολόγοι καλούνται να δώσουν απαντήσεις σε ερωτήματα για τις αρχαίες κοινωνίες, τα οποία έχουν διαμορφωθεί στο παρόν¹⁷⁵, καθιστώντας την αρχαιολογία πολιτική και ιδεολογική πράξη του παρόντος¹⁷⁶, αφού τα ερωτήματα ανταποκρίνονται στις δικές μας πολιτιστικές παραδόσεις και στη σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα¹⁷⁷.

¹⁶⁷Hodder 2000, 25, 2002, 125, 150.

¹⁶⁸Barrett 1987, 429· Hodder 1995 22 και 2002, 35, 42, 50-52· Hodder & Hutson 2003 164.

¹⁶⁹Hodder 1982b, 152, 2002 245-6· Hodder & Hutson 2003, 215· Μελάς 2003, 48.

¹⁷⁰Barrett 2001, 141, 152-3· Hodder 2002, 200.

¹⁷¹Barrett 2001, 156· Μελάς 2003, 50.

¹⁷²Hodder 1995 24, 73-4.

¹⁷³Hodder 1995, 37.

¹⁷⁴Tilley 1989, 186.

¹⁷⁵Hodder & Hutson 2003, 196, 211, 234.

¹⁷⁶Hodder & Hutson 2003, 207. Preucel 1995, 161.

¹⁷⁷Bintliff 2011, 14· Bruck 2015, 34· Johnson 2004, 106.

Βασικό εργαλείο προσέγγισης των μετα-διαδικαστικών αρχαιολόγων αποτελεί η ερμηνευτική μέθοδος, η οποία αντιμετωπίζει τα υλικά κατάλοιπα ως ενεργά αντικείμενα και τα τοποθετεί με την αρχαιολογική έρευνα σε σχέση σημαίνοντος και σημαινόμενου¹⁷⁸.

Παρομοιάζοντας τα υλικά κατάλοιπα με κείμενο¹⁷⁹, διαφαίνονται δύο βασικά προβλήματα στη μετάφρασή τους, ο μετασχηματισμός στη γλώσσα του σήμερα και ο μετασχηματισμός των ίδιων των εννοιών. Αυτά τα δύο προβλήματα αναδεικνύουν ότι η ερμηνεία των υλικών καταλοίπων έχει παρελθόν, παρόν και μέλλον¹⁸⁰. Από τη στιγμή που το παρελθόν ερμηνεύεται υποκειμενικά δεν είναι αναγκαίο να παραχθεί και η μοναδική αλήθεια¹⁸¹. Υιοθετώντας αυτήν την θέση οι μετα-διαδικαστικοί αποδέχονται ότι είναι δύσκολο ή σχεδόν ανέφικτο ο αρχαιολόγος να διατυπώσει έγκυρες υποθέσεις μέσω του υλικού πολιτισμού, διότι τα υλικά κατάλοιπα κρύβουν νοήματα και ιδεολογίες. Μόνον εάν εκληφθούν ως χειραγωγούμενοι παράγοντες με ενεργό μεσολαβητικό ρόλο στα πλαίσια κοινωνικών στρατηγικών ατόμων και ομάδων, υπάρχει δυνατότητα να επισκευαστεί το παρελθόν¹⁸². Επιπλέον, ο υποκειμενισμός στην ερμηνεία του παρελθόντος δημιουργεί τόσο διαφορετικούς στόχους στην αρχαιολογική επιστήμη όσοι και οι αρχαιολόγοι¹⁸³, κάτι το οποίο στο πλαίσιο της μετα-διαδικαστικής αρχαιολογίας είναι όχι μόνο θεμιτό, αλλά πρέπει να ενθαρρυνθεί¹⁸⁴. Τέλος, η ερμηνευτική μέθοδος δεν αναδεικνύει μόνο την υποκειμενικότητα του συγχρόνου μελετητή, αλλά και του ατόμου του παρελθόντος, καθώς οι διαφορετικές ιδεολογικές απόψεις δημιουργούσαν και διαφορετικές προσλήψεις του υλικού ορατού πολιτισμού.

Συμπερασματικά, η μετα-διαδικαστική αρχαιολογία λαμβάνει υπόψη τόσο τους βιολογικούς και φυσικούς παράγοντες όσο και πολιτιστικές, κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές διαδικασίες. Η αρχαιολογία με βάση τα «συμφραζόμενα» αντιμετωπίζει το άτομο ως ενεργό

¹⁷⁸Garrow and Yarrow 2013, 21. Hodder and Hutson 2003, 235.

¹⁷⁹Hodder and Hutson 2003, 168.

¹⁸⁰Hodder and Hutson 2003, 160. Moore 1995, 53. Oestigaard 2004 42-3. Hodder 2002, 55.

¹⁸¹Hodder 1995, 12.

¹⁸²Barrett 2001, 158. Hodder 2002, 36-38, 281.

¹⁸³Hodder 1999, 200. Bintliff 2011, 13.

¹⁸⁴Hodder and Hutson 2003, 233. Hodder and Hutson 2003, 159. Holtorf 2000, 166. Oestigaard 2004, 42-3. Shanks & Hodder 1995, 30. Oestigaard 2004, 42-3. Clarke 1968, 20. Hodder 1995, 73-4. Ο Thomas Patterson εντόπισε τρεις «σχολές» στη Μετα-διαδικαστική θεωρία. Η πρώτη προσεγγίζει τα υλικά κατάλοιπα ως κείμενο ή «συμφραζόμενα» και συνδέεται με τον Ian Hodder (1982b, 1984a, 1986). Αυτή η προσέγγιση προσδιόρισε τη σημασία του ατόμου ως κοινωνικού παράγοντα, ο οποίος διαπραγματεύεται ενεργά τη θέση του στην κοινωνία. Η δεύτερη, η νεο-μαρξιστική «σχολή» των Michael Shanks και Christopher Tilley προσεγγίζει τα υλικά κατάλοιπα με έμφαση στις σχέσεις εξουσίας. Η Τρίτη «σχολή», η κριτική θεωρητική προσέγγιση του Mark Leone και των μαθητών του εξετάζει πώς δημιουργήθηκαν οι θεσμοί του σύγχρονου καπιταλισμού, πώς αυτοί αναπαράγονται και επηρεάζουν την αρχαιολογική ερμηνεία. Για τον Patterson, αυτές οι τρεις «σχολές» χρησιμοποιούν εντελώς διαφορετικά αναλυτικά εργαλεία, και επομένως δεν μπορούν να συγχωνευτούν σε μια ενιαία σχολή, W. Preucel 1995, 149-50. Οι διαφορετικές θέσεις των μετα-διαδικαστικών αρχαιολόγων δηλώνουν ότι αυτοί μοιράζονται την ανησυχία τους για τις θετικιστικές και δομιστικές προσεγγίσεις. Ενδιαφέρονται να τονίσουν την επιδραστικότητα του ανθρώπινου παράγοντα στην κοινωνική πραγματικότητα και να μελετήσουν τις χρήσεις της αρχαιολογικής επιστήμης και των γνώσεων που αυτή παράγει στο παρόν, Preucel 1995, 147.

συμμετέχοντα και τον αρχαιολόγο ως ενεργό υποκείμενο στο παρόν. Η Μετα-διαδικαστική εστιάζει στο νόημα, χωρίς να σημαίνει αυτό ότι δεν διαθέτει αναλυτικά εργαλεία στη θεωρία της, όπως θεωρίες δομής, αναλύσεις περί δύναμης, ιδεολογίας, εξουσίας και κοινωνικής σύγκρουσης¹⁸⁵. Τέλος, τα αρχαιολογικά κατάλοιπα μελετώνται ως αντικείμενα, τα οποία διαθέτουν αξία χρήσης, ως αντικείμενα τα οποία απαρτίζουν και συγκροτούν το περιβάλλον και ως αντικείμενα, τα οποία δηλώνουν, εκφράζουν και συμβολίζουν τις ανθρώπινες αντιλήψεις.

2.5 Κριτική στις προσεγγίσεις των διαδικαστικών αρχαιολόγων όσον αφορά τη μελέτη των ταφικών πρακτικών

Ο Parker Pearson, ασκώντας κριτική στην προσέγγιση των διαδικαστικών αρχαιολόγων στο ζήτημα του θανάτου, στην ερμηνεία των τελετουργικών πράξεων και των ταφικών καταλοίπων, καθώς και στις κοινωνικές τους προεκτάσεις, θεωρεί ότι το σφάλμα τους έγκειται στο ότι υιοθετούν τα υλιστικά εργαλεία ανάλυσης της κοινωνίας¹⁸⁶. Επικρίνεται έντονα η βασική θέση της διαδικαστικής αρχαιολογίας σύμφωνα με την οποία η ταφική μεταβλητότητα σχετίζεται με την κοινωνική μεταβλητότητα¹⁸⁷. Αυτή η θέση για τους μετα-διαδικαστικούς στρέφει το αρχαιολογικό ενδιαφέρον μόνο στα υλικά κατάλοιπα, αγνοώντας τις αντιλήψεις και τις ανθρώπινες συνειδήσεις, οι οποίες δημιουργούν τις κοινωνικές πρακτικές. Η αναζήτησή της κοινωνικής θέσης (status) στις αρχαιολογικές και εθνογραφικές έρευνες οδήγησαν τους διαδικαστικούς αρχαιολόγους να αναζητούν συγκεκριμένα ευρήματα, στα οποία διαφαίνεται η υψηλή κοινωνική θέση, με αποτέλεσμα να υποτιμούνται άλλα ταφικά αντικείμενα και διάφορες αντιλήψεις. Κατασκευάζοντας εκ των προτέρων τα στοιχεία, τα οποία θα οδηγήσουν στην εξαγωγή συμπερασμάτων για τις κοινωνικές σχέσεις, πολλές φορές εξάγουν εσφαλμένα συμπεράσματα για την κοινωνική δομή. Επίσης, η κοινωνική λειτουργία των τελετουργικών πράξεων παραβλέπεται με συνέπεια, αυτές να θεωρούνται ακόμα ένας από τους τρόπους προσαρμογής των ανθρώπων στο περιβάλλον και τα συστήματα¹⁸⁸.

Δριμεία κριτική ασκήθηκε και στη καθολική εικόνα που προσπαθούσαν να δημιουργήσουν οι διαδικαστικοί αρχαιολόγοι για τις κοινωνικές δομές και τα πολιτιστικά φαινόμενα, γεγονός που τους οδήγησε να μην ενδιαφέρονται για το ιδιαίτερο, το απρόοπτο και τα συναισθήματα που προκύπτουν γύρω από τόσο ευαίσθητες καταστάσεις, όπως είναι αυτή του θανάτου¹⁸⁹. Στην

¹⁸⁵Shackel & Little 2018, 6.

¹⁸⁶Pearson 1999, 137.

¹⁸⁷Hodder & Hutson 2003, 5-6.

¹⁸⁸Peaker Person 1999, 32, 44, 84, 86.

¹⁸⁹Pearson 1999, 33.

ανάλυση των διαδικαστικών απουσιάζουν οι προσεγγίσεις, οι οποίες αντιμετωπίζουν τις ταφικές πρακτικές ως εκφράσεις προσωπικών επιλογών, εμμένοντας σε αναλυτικά εργαλεία τα οποία δημιουργούν γενικεύσεις¹⁹⁰.

Έντονη κριτική δέχτηκε η όγδοη υπόθεση του Saxe, η οποία αποτελεί ίσως το ενδεικτικότερο παράδειγμα των διαδικαστικών προσεγγίσεων στη μελέτη των ταφικών πρακτικών¹⁹¹. Ο Parker Pearson εκφράζει ένα καίριο ερώτημα στην κριτική του για την όγδοη υπόθεση, αλλά και γενικότερα για τα πολιτιστικά φαινόμενα: Γιατί οι ταφικές πρακτικές ως πολιτιστικά φαινόμενα να επιλεχτούν για να εκφράσουν τέτοιου είδους προγονικές, κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις, ενώ αυτές θα μπορούσαν να εκφραστούν και να νομιμοποιηθούν σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής; Στην κριτική τονίζει ότι η μεταχείριση των προγόνων υποβιβάζεται σε μια οικονομική σχέση, στην οποία το μόνο ιδεολογικό κίνητρο είναι ωφελμιστικό, οικονομιστικό και ευκαιριακό¹⁹². Επιπλέον, η εμμονή των διαδικαστικών αρχαιολόγων να ταυτίσουν διάφορες κοινωνικές ομάδες με συγκεκριμένους τάφους, έθιμα, τελετουργίες και συμβολισμούς τους οδήγησε να χαρακτηρίζουν έναν συγκεκριμένο τάφο με ορισμένη κοινωνική ταυτότητα, χρησιμοποιώντας εθνογραφικές αναλογίες και ελλιπή στοιχεία¹⁹³. Τέλος, η κριτική επικεντρώνεται στη λειτουργία των συμβολικών πράξεων και αντικειμένων, των οποίων το νόημα και η λειτουργία τους παραμελείται στο πλαίσιο της διαδικαστικής αρχαιολογίας¹⁹⁴.

2.6 Μετα-Διαδικαστική Αρχαιολογία και ταφικές πρακτικές: συμβολικά αντικείμενα, τελετουργίες και νεκροί ως πεδία κοινωνικών συγκρούσεων

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι στην ανάλυση των ταφικών πρακτικών θέτουν ένα κεντρικό ερώτημα: Εάν τα πολιτιστικά φαινόμενα γενικά και οι ταφικές πρακτικές ειδικά εκφράζουν απλά τις σχέσεις βάσης και επικοδομήματος ή αν αποτελούν με τη σειρά τους ένα πεδίο με αντίστοιχα χαρακτηριστικά, όπως αυτά της πολιτικής, της οικονομίας, των πλεγμάτων εξουσίας και των προσωπικών συνειδησιακών και μη επιλογών¹⁹⁵. Εάν, δηλαδή, τα νεκροταφεία, τα σύμβολα,

¹⁹⁰McHugh 1999, 7· O Shea 1984, 11-12..

¹⁹¹Η όγδοη υπόθεση του Saxe, η οποία αναδεικνύει το ρόλο των προγόνων στην νομιμοποίηση των δομών δύναμης εφαρμόστηκε από πλήθος μελετητών, όπως η Goldstein και ο Morris. Ο Morris, μάλιστα, διασκεύασε την υπόθεση και διέκρινε τις τελετές που αλληλοεπιδρούν μεταξύ των ζωντανών και των νεκρών από τα αμιγώς ταφικά τελετουργικά. Chapman 2003, 309· Goldstein 1976, 60-1· Pearson 1999, 137· Rakita et al. 2005, 7.

¹⁹²Pearson 1999, 30.

¹⁹³Willems 1978, 81.

¹⁹⁴Chapman 2003, 309.

¹⁹⁵ Ο Peebles, συνδέοντας τις ταφές με την κοινωνική οργάνωση, διατυπώνει την υπόθεση ότι τα άτομα που αντιμετωπίζονταν διαφορετικά στη ζωή θα αντιμετωπίζονται, επίσης, διαφορετικά και στο θάνατο. Προσθέτει ότι τα δικαιώματα και τα καθήκοντα που συγκεντρώνονται σε ένα άτομο κατά τη διάρκεια της ζωής του, θα ασκούν επιρροή στην ταφική διαδικασία, αλλά και μετά από αυτήν, υποστηρίζοντας ότι οι ταφικές πρακτικές αντικατοπτρίζουν τις

τα μνημεία και οι πρόγονοι μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην διατήρηση, την δημιουργία ή στο μετασχηματισμό της κοινωνικής πραγματικότητας¹⁹⁶.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι τονίζουν ότι οι ταφικές πρακτικές χαρακτηρίζονται από μεταβλητότητα, τόσο λόγω των κοινωνικών τους προεκτάσεων όσο και του περιέργου, παράδοξου, άυλου χαρακτήρα που εμπεριέχει ο θάνατος. Θεωρώντας τις ταφικές πρακτικές κομμάτι της κοινωνικής πρακτικής, όπου οι κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις δεν είναι επαρκώς καθορισμένες, αλλά αναδιαμορφώνονται και μεταμορφώνονται, προσπαθούν να εντοπίσουν εκείνα τα στοιχεία που μπορούν να αναδείξουν αυτές τις κοινωνικές και πολιτισμικές συγκρούσεις.

Από τη στιγμή που ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με τον θάνατό του, παρατηρούνται μια σειρά από οικονομικές και κοινωνικές διεργασίες/καταστάσεις. Γεγονότα, όπως είναι η μετάδοση μιας οικονομικής και κοινωνικής θέσης του νεκρού στους απογόνους και οι οικονομικές ενέργειες, οι οποίες είναι απαραίτητες για την διεξαγωγή της κηδείας, των τελετουργιών, των εθίμων και των προσφορών, χαρακτηρίζουν διάφορες οικονομικές πλευρές του φαινομένου του θανάτου. Παρόλα αυτά, αν και οι δύο παραπάνω λειτουργίες φαινομενικά σχετίζονται με την οικονομική-κοινωνική θέση του νεκρού και των διοργανωτών των απαραίτητων τελετουργιών, εμπεριέχουν διάφορες παραμέτρους ιδεολογικών προεκτάσεων. Η αποδοχή, η απόρριψη, η διεκδίκηση ή η απαξίωση της κληρονομικότητας μπορούν να δημιουργήσουν ρήγματα στην αντανakλαστικότητα της κοινωνικής θέσης στις ταφικές πρακτικές. Επιπλέον, οι συγκρούσεις, οι οικονομικές διαπραγματεύσεις, οι ηθικές, ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτιστικές προεκτάσεις αποτελούν με τη σειρά τους ορισμένες από τις μεταβλητές, οι οποίες ακυρώνουν την θεωρία των αντανakλάσεων τόσο σε υλικό όσο και άυλο επίπεδο¹⁹⁷. Συμπερασματικά, ακόμα και οι πιο υλικές πλευρές του φαινομένου του θανάτου μπορεί να φανερώνουν δύναμη, να ασκούν πολιτική, αλλά να ενσαρκώνουν ακόμα και ιδεολογική αντίσταση¹⁹⁸.

Οι μετά-διαδικαστικοί τονίζουν ότι οι αρχαιολόγοι είναι πολύ δύσκολο να τεκμηριώσουν την οικονομική και κοινωνική θέση του νεκρού και των διοργανωτών της κηδείας, στηριζόμενοι μόνο στα υλικά ταφικά κατάλοιπα, διότι μπορεί να μην εντοπίζονται οι πραγματικές ενδοκοινωνικές διαφορές πλούτου ή να επιδρούν άλλοι παράγοντες στην επιλογή των κτερισμάτων. Για παράδειγμα, η έκφραση της οικονομικής επιφάνειας και της κοινωνικής ιεραρχίας μιας κοινωνικής ομάδας μπορεί να εκφραστεί με άλλους τρόπους, όπως η οικονομική δαπάνη σε άλλους τομείς της

κοινωνικές ταυτότητες που κατείχαν τα άτομα κατά τη διάρκεια της ζωής τους. Peebles 1974, 38· Willems 1978, 84.

¹⁹⁶ Metcalf & Huntington 1991, 74-5, 35.

¹⁹⁷ Peaker Person 1999, 84, 86.

¹⁹⁸ Metcalf & Huntington 1991, 133-8· Peaker Person 1999, 32, 85. 8.

δημόσιας ζωής (οικίες, χορηγίες). Τα περιουσιακά στοιχεία του νεκρού μπορεί να μην αποτελούν περιουσιακά στοιχεία του εν ζωή, αλλά να είναι δώρα από τους πενθούντες ή οικογενειακά κειμήλια που θάβονται με το τελευταίο μέλος της οικογενειακής γραμμής¹⁹⁹. Επιπλέον, διαφορές πλούτου μπορεί να υπάρξουν λόγω των διαφορετικών πεποιθήσεων για τη ζωή και τον θάνατο ή λόγω των διαφορετικών ευκαιριών απόκτησης αντικειμένων, κατάλληλων για τις ταφικές πρακτικές²⁰⁰. Επίσης, οι ατομικές επιθυμίες μπορεί να ασκήσουν επιρροή στην επιλογή των αντικειμένων όσον αφορά στην ποιότητα και στην ποσότητα τους, διότι μπορεί κατ'αυτόν τον τρόπο να εκφράζονται συναισθήματα των πενθούντων, να έχει προηγηθεί κάποια προτίμηση του θανόντος σε συγκεκριμένα αντικείμενα ή να αποτελούν αυθόρμητες πρωτοβουλίες από τους ζωντανούς²⁰¹. Τα άτομα μπορεί να διαχειρίζονται τα αντικείμενα για κοινωνικούς σκοπούς²⁰², δηλαδή αντικείμενα που σχετίζονται με το παρελθόν, όπως η καταγωγή από μυθικά πρόσωπα ή η σχέση του αποθανόντος με συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα²⁰³. Συμπερασματικά, η ανίχνευση της οικονομικής και κοινωνικής ιεραρχίας μέσω των υλικών καταλοίπων, υπάρχει πιθανότητα να οδηγήσει σε εσφαλμένα συμπεράσματα για την κοινωνική δομή των αρχαίων κοινωνιών.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι θεωρούν ότι πρέπει να αναζητηθεί το συμβολικό περιεχόμενο των υλικών αντικειμένων/ευρημάτων και να μην θεωρούνται απλά δείκτες κοινωνικής κατάταξης των νεκρών²⁰⁴. Για παράδειγμα, άτομα τα οποία μεταπήδησαν σε άλλη κοινωνική ομάδα μπορεί να απέκτησαν υλικά σύμβολα, τα οποία είναι καθιερωμένα να συνοδεύουν τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα στις ταφικές παραδόσεις. Επιπλέον, ορισμένα σύμβολα ιεραρχίας μπορεί να άρχισαν να χρησιμοποιούνται και από άλλα κοινωνικά στρώματα, υποβαθμίζοντας με αυτόν τον τρόπο το συμβολικό-κοινωνικό τους περιεχόμενο και αναγκάζοντας τις ανώτερες κοινωνικές ομάδες να εισάγουν νέα αντικείμενα κύρους²⁰⁵. Τα αντικείμενα συμβολικού περιεχομένου υπάρχει πιθανότητα να ενσάρκωναν την πολιτική και κοινωνική δύναμη σε συγκεκριμένες περιόδους και να μην αποτελούν διαχρονικές αξίες, ειδικά σε ταφικά σύνολα που εκτείνονται κατά τη διάρκεια του χρόνου. Επιπροσθέτως, συμβολικά αντικείμενα μπορεί να χρησιμοποιήθηκαν στις ταφικές τελετουργίες και να μην συνόδευαν τον νεκρό στη δεύτερη του κατοικία, διότι είχαν αξία για να μεταφερθούν από γενιά σε γενιά. Τέτοια αντικείμενα κύρους μπορεί να είχαν διατεθεί σε ευρεία κλίμακα, οπότε να μην υπήρχε κοινωνική έλλειψη με τη χρησιμοποίησή τους ή να συνόδευαν τον

¹⁹⁹Pearson 1999, 85, 90.

²⁰⁰Mc Hugh 1999, 50.

²⁰¹Hodder 1982a, 5· Pearson 1999, 84.

²⁰²Hodder 1987, 2. 2002, 199, 237· Μελάς 2003, 44.

²⁰³Damm 1991, 45· Garwood 1991, 26.

²⁰⁴Hodder 2002, 15.

²⁰⁵Rakita et al. 2005, 7.

νεκρό ακριβώς για να τονίσουν το κύρος του. Συμβολικά αντικείμενα για διάφορους λόγους μπορεί να μην είναι ορατά στο αρχαιολογικό αρχείο, οπότε να μην είναι εύκολη μια κοινωνική κατηγοριοποίηση μέσω αυτών. Αντικείμενα από ευτελή υλικά δεν είναι αναγκαστικό να ταυτίζονται και να συμβολίζουν κατώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως αντίστοιχα και αντικείμενα υψηλότερης αξίας μπορεί να αποτελούν προϊόντα παράδοσης μιας κοινωνικής ομάδας και να μην δηλώνουν οικονομική ευρωστία. Συμπερασματικά, το συμβολικό περιεχόμενο των υλικών καταλοίπων πρέπει να κρίνεται στο ιστορικό του πλαίσιο και να μην υπάρχει ταύτιση οικονομικής, συμβολικής αξίας και κοινωνικού γοήτρου.

Οι μετα-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι αναδεικνύουν τις τελετουργίες, οι οποίες λαμβάνουν χώρα πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τον ενταφιασμό, ως ένα από τα κύρια προϊόντα μελέτης, γιατί θεωρούν ότι είναι, πιθανότατα, περισσότερο δηλωτικές των οικονομικών, πολιτικών, συναισθηματικών και κοινωνικών πλευρών του φαινομένου του θανάτου από ότι αυτά καθαυτά τα ταφικά αντικείμενα, παρόντα στο αρχαιολογικό αρχείο²⁰⁶. Οι τελετουργίες χαρακτηρίζονται και αυτές με τη σειρά τους πεδία σύγκρουσης, νομιμοποίησης και πολιτικής αποδοχής ή αρνήσεις μιας κατάστασης, σχετιζόμενα όχι μόνο με τον νεκρό, αλλά και με τις στρατηγικές των ζωντανών²⁰⁷. Οι τελετουργίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν από τα κυρίαρχα στρώματα για να αποκρύψουν τις κοινωνικές ανισότητες και να τονίσουν τις σχέσεις ιεραρχίας μεταξύ ομάδων²⁰⁸. Σε περιόδους οικονομικής δυσπραγίας, όπου δεν είναι εφικτή η έκφραση της οικονομικής υπεροχής στην υλική της υπόσταση, οι ταφικές τελετουργίες μπορεί να αποκτούν κεντρικό ρόλο στην ανάδειξη της οικονομικής και κοινωνικής θέσης. Ο αριθμός των ανθρώπων, οι οποίοι βρίσκονται σε μια κηδεία, όπως και η παρουσία συγκεκριμένων ατόμων ή ομάδων, μπορεί να δηλώνουν τις σχέσεις του νεκρού με την κοινότητα, αλλά και τον σεβασμό προς τον νεκρό και τους απογόνους. Τα παρόντα άτομα σε μια τελετή μπορούν να παίζουν σημαντικό ρόλο στην νομιμοποίηση ορισμένων μελλοντικών κοινωνικών σχέσεων ή να χρησιμοποιηθούν από τους διοργανωτές προς αυτήν την κατεύθυνση²⁰⁹. Επιπλέον, η έκταση σε χρόνο του τελετουργικού, η έκθεση του νεκρού σώματος και η εμφάνισή του τονίζουν την πολιτική και κοινωνική διάσταση του ανθρώπινου σώματος²¹⁰. Συμπερασματικά, οι τελετουργίες μπορούν να χρησιμοποιηθούν για επικοινωνιακούς λόγους με

²⁰⁶McHugh 1999, 6, 59, 60-1.

²⁰⁷Budja 2010, 45· Chapman 2000, 132· Gramsch 2013, 461· Peaker 1982, 101, 112 και 1999, 194· Rakita et al. 2005, 6.

²⁰⁸Bloch 1977, 86.

²⁰⁹McHugh 1999, 36, 53, 60.

²¹⁰Garwood 1991, 14-5. Η παύση των βιολογικών λειτουργιών αναδεικνύει τις διάφορες διαστάσεις του ανθρώπινου σώματος. Τέτοιες διαστάσεις είναι το βιολογικό σώμα, το κοινωνικό σώμα που αντιπροσωπεύει κοινωνικές σχέσεις ως φύλο, συγγένεια και μέλος κοινωνικής ομάδας και τέλος, το πολιτικό σώμα που αντιπροσωπεύει πτυχές, όπως είναι η δύναμη, η υποταγή και η αντίσταση, Gramsch 2013, 459· Wolputte 2004, 254.

σκοπό να διαστρεβλώσουν, να τονίσουν, να αποκρύψουν τις πραγματικές κοινωνικές σχέσεις, να χειραγωγήσουν κοινωνικές ομάδες ή στρώματα, καθώς και να εκφράσουν συναισθήματα και επιθυμίες των πενθούντων και του κοινωνικού ιστού²¹¹.

Οι μετά-διαδικαστικοί αρχαιολόγοι, τοποθετώντας τα αντικείμενα εντός πλαισίου (Context) και αμφισβητώντας τα θεωρητικά μοντέλα των αντανakλάσεων, προσπαθούν να ανακαλύψουν εκείνες τις οικονομικές, ηθικές, ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτιστικές παραμέτρους που διαδραματίζουν ενεργό ρόλο και δομούνται στις ταφικές πρακτικές. Αναζητούν τα νοήματα και το συμβολικό περιεχόμενο, τα οποία εμπεριέχονται στη μεταχείριση του ανθρώπινου σώματος και στα κτερίσματα. Στρέφουν το ενδιαφέρον της έρευνας σε άυλες λειτουργίες οι οποίες εμπεριέχονται στις ταφικές πρακτικές και συγχρόνως, διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στις στρατηγικές των υποκειμένων. Τέλος, θεωρώντας τις ταφικές πρακτικές κομμάτι της κοινωνικής πρακτικής, προσπαθούν να εντοπίσουν εκείνα τα στοιχεία που μπορούν να δείξουν τις κοινωνικές και πολιτισμικές συγκρούσεις σε κάθετο και οριζόντιο επίπεδο.

²¹¹Gramsch 2013, 461.

3. ΤΟ «ΕΓΩ» ΤΟΥ ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΟΥ ΚΑΙ ΑΡΧΑΪΚΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Ο σημερινός αρχαιολόγος κατά τη διάρκεια μιας ανασκαφής αρχαίου νεκροταφείου έρχεται σε επαφή με τον ίδιο τον τάφο, τα κτερίσματά, τα οστά, αλλά και διάφορα αντικείμενα που χρησιμοποιούνταν σε ταφικές τελετουργίες. Ο τάφος, ως δίοδος πρόσβασης στο παρελθόν, θέτει μια σειρά από ερωτήματα. Ποια είναι η σχέση του νεκρού με τον Άδη; Υπάρχουν διαφορές στις αντιλήψεις των ανθρώπων για το τέλος της ύπαρξης τους ανάλογα με την προτίμηση στην αποτέφρωση ή την ταφή; Οι απόψεις αυτές είναι σταθερές; Υπάρχει διαφορετική αντιμετώπιση ανάλογα με τις ταυτότητες που αποδίδονταν εν ζωή στον νεκρό; Τα κτερίσματα σχετίζονται με τις απόψεις των αρχαίων ανθρώπων για τη μεταθανάτιο ζωή ή είναι απλά τα αγαπημένα αντικείμενα τα οποία επιλέγονταν από τους οικείους του νεκρού; Τέλος, ποιες είναι οι απόψεις των αρχαίων όσον αφορά στη θνητότητα και στην αθανασία; Σημαντική συνεισφορά στην μελέτη των παραπάνω ερωτημάτων αποτελούν οι λογοτεχνικές δημιουργίες, στις οποίες οι νεκροί συνεχίζουν να μιλούν σε σκοτεινούς κόσμους, να παρεμβαίνουν στις υποθέσεις των ζωντανών και να εμφανίζονται στα όνειρά τους. Συμπληρωματικές μαρτυρίες στα παραπάνω ερωτήματα συνιστούν τα έργα των αρχαίων καλλιτεχνών και ιδιαίτερα, των αγγειογράφων, οι οποίοι αποτύπωσαν τις ταφικές τελετουργίες, τις χειρονομίες του πένθους και τα ανθρώπινα συναισθήματα της απώλειας.

Αναγκαίο κρίνεται, πριν αναλυθούν οι τρόποι αποφυγής του άγχους του θανάτου, να διερευνηθεί με βάση τις αρχαίες πηγές και τα αρχαιολογικά ευρήματα το ερώτημα κατά πόσον οι αρχαίοι μέσα από την κατανόηση της διαφοράς ενός ζωντανού σώματος και ενός πτώματος, αντιλαμβάνονταν το ««εγώ»» τους και το σώμα τους ως ενιαίες ή ως διαφορετικές οντότητες, οι οποίες συνεχίζουν να υπάρχουν μετά τον θάνατο τους, είτε ως είδωλα των ζώντων είτε ως ψυχές. Ο θάνατος, λόγω του παράδοξου χαρακτήρα του, είναι λογικό να προάγει αβέβαια συναισθήματα και συγκεχυμένες σκέψεις, δυσχεραίνοντας τον σχηματισμό μιας ομοιογενούς εικόνας για τις αντιλήψεις των ανθρώπων του απώτερου παρελθόντος²¹².

3.1 Η ψυχή στα ομηρικά έπη

Η ψυχή στον Όμηρο χρησιμοποιείται κυρίως σε περιγραφές της στιγμής του θανάτου, όπου αφήνει πίσω τα «ρέθρα»²¹³ για να πάει στον Άδη (*Ιλιάδα* . Ξ 14, 518, Π 856, Χ 362). Επιπλέον, η ψυχή εμφανίζεται και σε περιπτώσεις λιποθυμίας, όπου σημειώνεται προσωρινή απώλεια των

²¹² Vermeule 1981, 1-2.

²¹³ Στη λέξη «ρέθρα» έχουν αποδοθεί πολλές σημασίες, όπως: «μέλη», «σπλάχνα», «σώμα», «πρόσωπο» και «ερύθημα του προσώπου». Οι Liddell & Scott και ο Κοφινιώτης θεωρούν ότι τα «ρέθρα» είναι παράγωγο της λέξης «ρέθος» η οποία σημαίνει μέλος του σώματος, Κοφινιώτης 1993, 296· Liddell & Scott vol D, 11. Ο Πανταζής θεωρεί ότι τα «ρέθρα» του Ομήρου ήταν τα ρουθούνια, Πανταζής 1995, 13-16, στο *Φιλολογική* 53, 1995.

αισθήσεων (*Ιλιάδα* . Ε 696, Χ 467). Η ψυχή εξέρχεται από το στόμα ή την πληγή του θανόντος τη στιγμή του θανάτου, ως κάτι το άυλο, το οποίο παρομοιάζεται με καπνό, φεύγοντας σαν να πετάει, κατά τη στιγμή της μετάβασης από τη ζωή στον θάνατο. Στο χωρίο Π 503- 505 της *Ιλιάδας*, η ψυχή εξέρχεται από την πληγή σαν αέρας, όταν το δόρυ πληγώνει το διάφραγμα του Πάτροκλου.

Το κύριο ερώτημα είναι κατά πόσο οι ομηρικοί στίχοι, οι οποίοι αναφέρονται στην έννοια της ψυχής, εκφράζουν τις αντιλήψεις του Όμηρου ή των ανθρώπων της εποχής του για την ουσία της ύπαρξης ή εάν απλά αποτελούν συμβάσεις, οι οποίες διευκολύνουν την εξιστόρηση των γεγονότων των επών, δεδομένου ότι τα ομηρικά έπη είναι λογοτεχνικά κείμενα και όχι θρησκευτικές πραγματείες²¹⁴. Αναμφίβολα οι πάμπολλες περιγραφικές αναφορές σε τελετουργίες εκφράζουν θρησκευτικές αντιλήψεις, οι οποίες πρέπει να μελετηθούν κριτικά, ειδικά σε ό,τι αφορά στην έννοια της ψυχής για την οποία ο Όμηρος παρέχει αντιφατικές πληροφορίες. Οι πληροφορίες αυτές οδήγησαν σε πλήθος ερμηνειών από την πλευρά των μελετητών, οι οποίοι προσπάθησαν να κατανοήσουν την ομηρική ηρωική ψυχή, τη θρησκεία και τα ταφικά έθιμα μέσα από συζητήσεις, συγκρίσεις και συγκρούσεις.

Ο Rohde, υπό την επίδραση του ανιμισμού, θεωρούσε ότι η ψυχή στον Όμηρο προσδιορίζεται ως κάτι το οποίο προσομοιάζει σε αέρα και παρέχει την αναπνοή στους ζωντανούς²¹⁵. Υπό την επιρροή του Tylor, πρόβαλε την άποψη ότι η αναγνώριση ενός νεκρού ατόμου από τους ζωντανούς και η ονειρική κατάσταση στην οποία το άτομο με το σώμα του ακίνητο και άπραγο διατηρεί τη συνείδησή του οδήγησαν, πιθανότατα, τον πρωτόγονο νου να υποθέσει ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ της ζωής ενός ανθρώπινου όντος και του φαντάσματος, το οποίο ταυτίζεται με την ψυχή. Παρατηρεί ότι στον Όμηρο γίνεται λόγος για τον ψυχισμό του ανθρώπου, όταν αυτός βρίσκεται στη διαδικασία διαχωρισμού από το σώμα ή όταν έχει ήδη διαχωριστεί από το σώμα.

Ο Rohde τονίζει, επιπροσθέτως, ότι ο ομηρικός άνθρωπος θεωρεί ότι ένα δεύτερο «««εγώ»»» ζει μέσα του και απελευθερώνεται τη στιγμή του θανάτου του²¹⁶, συμπεραίνοντας ότι η ομηρική ψυχή διαθέτει αισθητή- υλική υπόσταση, αλλά και αόρατη-άυλη. Η ψυχή δεν έχει συγκεκριμένη λειτουργία, όσο ο φορέας της είναι ακόμη ζωντανός, αν και, όπως ισχυρίζεται, το δεύτερο «««εγώ»»» ως φάντασμα ξυπνάει και λειτουργεί, όταν το άτομο κοιμάται ή είναι

²¹⁴Gäb 2010, 5-6.

²¹⁵Rohde 1925, 1-5. Ο Chantraine θεωρεί ότι η λέξη ψυχή σχετίζεται με το ρήμα πνέω. Συνδέει την ψυχή με την έδρα των σκέψεων, των συναισθημάτων, των επιθυμιών άρα και την ίδια προσωπική ατομικότητα, Böhme 1929, 97· Burkert 1985, 195· Chantraine 1980, 1294· Nilsson 1967, 41, 194.

²¹⁶Albinus 2000, 44· Rohde 1898, 4-6 και 1925.

αναίσθητο²¹⁷. Προσθέτει ότι η ψυχή είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη ζωή, αλλά οι εκφράσεις της ανθρώπινης ζωής δεν προέρχονται από τον ψυχισμό. Εκφράζει την άποψη ότι οι τελετές, οι οποίες λαμβάνουν χώρα κατά τη διάρκεια της κηδείας του Πάτροκλου δεν πρέπει να θεωρηθούν ως μια διαδικαστική εκτέλεση ευσεβών καθηκόντων προς τον νεκρό, αλλά θα μπορούσαν να αντιμετωπιστούν ως τεκμήρια για την ύπαρξη μιας λατρείας της ψυχής, η οποία, ενδεχομένως, στόχευε στην ικανοποίηση της ψυχής του νεκρού. Εντούτοις, θεωρεί ότι η λατρεία της ψυχής περιορίζεται χρονικά μέχρι την καύση του πτώματος στην πυρά, αμφισβητώντας μια μόνιμη λατρεία της ψυχής του νεκρού. Σύμφωνα με τον Roche, όσο η ψυχή δεν μεταβαίνει ολοκληρωτικά στον Άδη έχει ένα είδος επίγνωση του τι συμβαίνει ανάμεσα στους ζωντανούς και διατηρεί ακόμα ορισμένες αισθήσεις. Συμπερασματικά, για τον Rohde η ψυχή κατοικεί μέσα στη ζωντανή και πλήρως συνειδητή προσωπικότητα ως ένας ασθενέστερος σωσίας του ανθρώπου, ως ο «άλλος εαυτός»²¹⁸.

Η κύρια θέση του Rohde ότι ενυπάρχει στον ομηρικό άνθρωπο ένα δεύτερο ««εγώ»», το οποίο απελευθερώνεται τη στιγμή του θανάτου, αμφισβητείται έντονα από πλήθος ερευνητών. Οι ερευνητές, μελετώντας τους στίχους της *Ιλιάδας* (Α 3-5, 244, Ξ 456, Ο 251) και της *Οδύσσειας* (ο 53 και 72) διαπιστώνουν ότι ο αποθανών ταυτίζεται περισσότερο με το σώμα παρά με την ψυχή²¹⁹. Η δεύτερη θέση του Rohde, η οποία πηγάζει από στίχους, οι οποίοι περιγράφουν λιποθυμίες (*Ιλιάδ.* Χ 475, Ε 95-99), ότι η ψυχή εγκαταλείπει το άτομο μόνο μέχρι να επανέλθει η συνείδηση, δεν τεκμηριώνεται στα έπη, αφού δεν αναφέρεται ότι η ψυχή έχει επανέλθει στο σώμα. Χαρακτηριστικά, στην περίπτωση της Ανδρομάχης, ο *θυμός* είναι αυτός που επιστρέφει στο σώμα, καταρρίπτοντας την εν λόγω θεωρία²²⁰. Επιπλέον, κριτική έχει δεχτεί η ανάλυση μεταγενέστερου αποσπάσματος του Πίνδαρου από τον Bremmer, στο οποίο η ψυχή ενεργεί ως σωσίας στα όνειρα, γεγονός, όμως, το οποίο δεν επιβεβαιώνεται από τα ομηρικά έπη²²¹.

Ο Wilhelm Wundt, ασκώντας κριτική στον Tylor και τον Rohde για έλλειψη πλουραλιστικής ανάλυσης, εισήγαγε ένα δυαδικό σχήμα που αποτελείται από την μία από την ««ελεύθερη ψυχή»» (*Freiseele*) και από την άλλη από τις ««σωματικές ψυχές»» (*Freiseele*)²²². Η «πνοή» (*Atemseele*), όντας μία από τις δυνάμεις του σώματος θεωρήθηκε κάτι το ανεξάρτητο. Η ««ελεύθερη ψυχή»» μπορεί να προϋπάρχει ως αθάνατη ψυχή ανεξάρτητα από το βιολογικό σώμα,

²¹⁷Gäb 2010, 19· Rohde 1898, 4,7.

²¹⁸Rohde 1925, 6, 14-19.

²¹⁹Moore 1916, 24· Otto 1927, 36· Warden 1971, 97.

²²⁰Boehme, 1929, 101. Ο Jan Bremmer υποθέτει ότι στις περιπτώσεις των λιποθυμιών οι οποίες περιγράφονται με παρόμοιο τρόπο, υπονοείται ότι η ψυχή έχει επιστρέψει στο σώμα, εάν και αυτό δεν αναφέρεται, Bremmer 1983, 15.

²²¹Bremmer 1983, 7.

²²²Arbman 1926, 87· Hultkrantz 1953, 21· Nilsson, 1955, 192· Otto 1927, 15· Paulson, 1958, 17.

είτε να δημιουργείται ταυτόχρονα με το σώμα, είτε να γεννιέται από μια θεότητα. Με τον θάνατο, η ψυχή διαχωρίζεται από το σώμα και υπάρχει ως ανεξάρτητη ύπαρξη, είτε παραμένοντας στο βασίλειο των νεκρών είτε ανάμεσα στους ζωντανούς, ως «πνεύμα». Μέσα από την αθανασία της, η ψυχή επιτρέπει στο άτομο να υπάρχει, πριν ακόμα αυτό δημιουργηθεί, και να επιζεί μετά τον θάνατο, ως σκιά. Ακόμη, η ψυχή μπορεί να εγκαταλείψει προσωρινά το σώμα κατά τη διάρκεια της ζωής της, ενώ αυτό βρίσκεται σε έκσταση ή λιποθυμία²²³. Σε αντίθεση με την ««ελεύθερη ψυχή»», μια «ψυχή σώματος» ή «ζωτική ψυχή» είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το σώμα, αναδύεται και πεθαίνει μαζί του και ουσιαστικά δεν μπορεί να το αποχωριστεί. Επιπλέον, αποτελεί ρυθμιστή των σωματικών λειτουργιών ενός ανθρώπου.

Η θεωρία του Wundt για τον πλουραλισμό των ψυχών στις αρχαϊκές θρησκείες αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Ernst Arbman. Ο Arbman παρατήρησε ότι το ίδιο το σώμα-ψυχή δεν είναι ενιαίο, αλλά μπορεί να διαιρεθεί σε «ζωή-ψυχή», η οποία συχνά ταυτίζεται με την αναπνοή και στην ««««εγώ»»-ψυχή»», η οποία αποτελεί την εκδήλωση της προσωπικότητας. Η πρώτη συντηρεί τις σωματικές, ενώ η δεύτερη τις ψυχικές λειτουργίες. Επόμενη σημαντική προσθήκη του Arbman είναι ότι σε ορισμένες περιπτώσεις η ««««εγώ»»-ψυχή»» μπορεί να προσπεράσει τις λειτουργίες της «ελεύθερης ψυχής». Αναλυτικότερα, η ««ελεύθερη ψυχή»» μπορεί να ενεργεί ως «σωματική ψυχή», η οποία έχει πάρει τη μορφή έξω από το σώμα. Η ««ελεύθερη ψυχή»» είναι ενεργή κατά τη διάρκεια της ασυνειδησίας και παθητική κατά τη διάρκεια της συνείδησης, όταν το συνειδητό άτομο την αντικαθιστά. Ο Arbman θεωρεί ότι οι «σωματικές ψυχές» είναι ενεργές, ενόσω οι αισθήσεις του ζωντανού ατόμου βρίσκονται σε εγρήγορση και συνδέονται χαρακτηριστικά ή και ταυτίζονται με ορισμένα φυσικά όργανα, όπως η καρδιά ή το διάφραγμα²²⁴. Δηλώνει ότι ο *θυμός*, στον Όμηρο, είναι ο πνευματικός φορέας των ψυχικών λειτουργιών μέσα στο σώμα και συνεπώς, η ψυχή του ανθρώπου (*Ιλιάδα* Δ 208, Ν 281, Π 280, Τ 37 και 202, Ν 468). Εφόσον ο άνθρωπος είναι ενεργός ή έστω ζωντανός, η ψυχή παραμένει παθητική και μόνο στον ύπνο ή σε έκσταση ή μετά τον θάνατο αναδύεται ως ο άυλος φορέας του ατόμου. Όσον αφορά στην ακριβή θέση της «ελεύθερης ψυχής», θεωρεί ότι ο Όμηρος δεν παρέχει σαφείς απαντήσεις. Συμπερασματικά, όταν ο άνθρωπος είναι ενεργός ή έστω ζωντανός, η ψυχή παραμένει παθητική και μόνο στον ύπνο ή σε έκσταση ή μετά τον θάνατο αναδύεται ως ο άυλος φορέας του ατόμου²²⁵.

²²³Albinus 2000, 45· Wundt 1910, 24, 78-79. .

²²⁴Έχει υποστηριχθεί ότι στον Όμηρο η ψυχή βρίσκεται στο κεφάλι, αφού οι όροι *ψυχή* (*Οδύσσεια*, β 237) και *κεφάλι* (*Οδύσσεια*, γ 74) ορισμένες φορές χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημες. Ενδεικτικό παράδειγμα η αναφορά του ποιητή στην οργή του Αχιλλέα, η οποία στέλνει πολλές ψυχές στον Άδη στον πρόλογο της *Ιλιάδα* ς (*Ιλιάδα* , Α 3: πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν). Στερεότυπη έκφραση, η οποία χρησιμοποιείται και πάλι για τον Αχιλλέα, αλλά με τη χρήση τη λέξης *κεφαλὰς* αντί για *ψυχὰς* (*Ιλιάδα* . Λ 55: πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄϊδι προΐαψεν).

²²⁵Albinus 2000, 47· Arbman 1926,183. 1927· Bremmer 1983, 9.166, 123· Gäb 2010, 21.

Ο Jan Bremmer, ενστερνιζόμενος τις απόψεις του Arbman ισχυρίζεται ότι οι αρχαίοι Έλληνες, όπως και πολλοί άλλοι λαοί, θεωρούσαν την ψυχή των νεκρών ως συνέχεια της «ελεύθερης ψυχής» των ζωντανών²²⁶. Η ακριβής θέση της στο σώμα είναι πηγή εικασιών. Επισημαίνει ότι η ««ελεύθερη ψυχή»» είναι πάντα ενεργή έξω από το σώμα και δεν είναι δεσμευμένη σε αυτό, όπως οι «σωματικές ψυχές»²²⁷.

Οι θεωρίες του Arbman και του Bremmer για την ομηρική ψυχή βασίζονται στην πεποίθηση ότι όλοι οι πολιτισμοί ενός συγκεκριμένου σταδίου ανάπτυξης παρουσιάζουν την αντίληψη της ταύτισης του ««εγώ»» με την ««ελεύθερη ψυχή»», αντίληψη την οποία εντοπίζουν στην αρχαϊκή Ελλάδα²²⁸. Ορισμένοι μελετητές, ασκώντας κριτική στις απόψεις του Arbman και του Bremmer για την ενεργοποίηση της ψυχής στα όνειρα, επισημαίνουν ότι η δραστηριότητα της δεν αναφέρεται στα ομηρικά έπη. Προσθέτουν ότι ο ομηρικός άνθρωπος βιώνει τα όνειρα ως πραγματικά γεγονότα, ενώ εντός των ομηρικών επών διασαφηνίζεται ότι ο ήρωας κοιμάται και βλέπει όνειρα (*Ιλιάδα* Β 23 και Ψ 69)²²⁹.

Ο Joachim Böhme εντοπίζει στα ομηρικά έπη όλους τους όρους, οι οποίοι σχετίζονται με την ψυχή: *φρένες, νόος, κραδίη, κῆρ, ἦτορ, θυμός και μένος*. Εξετάζοντας το ακριβές εννοιολογικό περιεχόμενο αυτών των όρων, διαπιστώνει ότι το πλήθος λέξεων και εννοιών που χαρακτηρίζουν την ψυχή στον Όμηρο καθιστά αδύνατη τη σύλληψη της ψυχής ως όλον. Κατά τη γνώμη του, η ψυχή δηλώνει την αναπνοή και δεν συνδέεται με το πνεύμα των νεκρών. Συμπερασματικά, καταλήγει ότι το πνεύμα των νεκρών και οι ψυχές είναι δύο εντελώς διαφορετικές ιδέες, οι οποίες διασταυρώνονται τη στιγμή του θανάτου²³⁰.

Ο Snell επισημαίνει ότι ο Όμηρος δεν αναφέρεται στις δραστηριότητες της ψυχής στους ζωντανούς. Παρατηρώντας ότι ο όρος ψυχή εμφανίζεται μόνον στις περιπτώσεις, όπου κρίνεται

²²⁶Bremmer 1983,123· Clarke 1999, 43.

²²⁷Bremmer 1983, 18.

²²⁸Ο Ernst Arbman, μελετώντας την πίστη των ανθρώπων στην ψυχή στην Ινδία, στη χριστιανική Σκανδιναβία, στην κλασική Ελλάδα και σε πρωτόγονους πολιτισμούς, παρατήρησε ότι αντιλαμβάνονταν τον ψυχισμό μέσω μιας δυαδικότητας και δεν είχε αναπτυχθεί ακόμα η πεποίθηση της ολότητας της ψυχής, δηλαδή η συγχώνευση της «ελεύθερης ψυχής» και των «σωματικών ψυχών», Arbman 1926, 85-222 και 1927, 1-185.

²²⁹Ο Rose, εξετάζοντας τις περιγραφές των ονείρων στα ομηρικά έπη, διακρίνει τρεις προεικονιστικές μεθόδους στην ερμηνεία τους. Πρώτον, το όνειρο θεωρείται όραμα ένα αντικειμενικό γεγονός. Δεύτερον, ερμηνεύεται ως συμβάν του πνευματικού κόσμου, όταν η ψυχή ή οι ψυχές βρίσκονται εκτός σώματος. Τρίτον, ερμηνεύεται με έναν περισσότερο ή λιγότερο περίπλοκο συμβολισμό. Στις περισσότερες περιγραφές των ονείρων, οι ομηρικοί άνθρωποι αντιμετωπίζουν αυτό που βλέπουν σαν να ήταν αντικειμενικό γεγονός, καθιστώντας τον δεύτερο τρόπο ερμηνείας των ονείρων αμφισβητήσιμο. Προσθέτει ότι πριν τον 5ο αι. π.Χ. δεν ανιχνεύεται στις αρχαίες ελληνικές πηγές ο διαχωρισμός της ψυχής από το σώμα σε ονειρικές καταστάσεις. Αντίθετα, μία μορφή, ένα φάντασμα ή ένας αγγελιοφόρος επισκέπτεται έναν κοιμισμένο άνδρα ή γυναίκα. Ο ίδιος ο κοιμισμένος παραμένει σχεδόν παθητικός δέκτης και μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις θα απαντήσει στον ύπνο του ή θα επιχειρήσει να αγκαλιάσει τη μορφή που βλέπει στον ύπνο του, πράξεις αντικειμενικά φυσικές για έναν άνθρωπο, ο οποίος κοιμάται και ονειρεύεται, Rose 1925.

²³⁰Böehme 1929, 89· Gäb 2010, 23.

σκόπιμη η αποτύπωση της απομάκρυνσης της ζωτικότητας από τον άνθρωπο, καταλήγει ότι η ψυχή μπορεί να ταυτιστεί μεταφορικά με την ζωή. Διαπιστώνει ότι κατά τη διάρκεια των ομηρικών μαχών αυτό το οποίο διακινδυνεύει ο άνθρωπός είναι η ψυχή του, η οποία είτε σώζεται είτε δραπετεύει. Θεωρεί ότι οι σχετικοί με την ψυχή στίχοι της *Ιλιάδας* συνηγορούν υπέρ της συσχέτισης της ζωής με την ψυχή, όπως για παράδειγμα στο σημείο όπου ο Όμηρος αναφέρει ότι ο θνητός διαθέτει μόνον μια ψυχή (*Ιλιάδα* Φ 569), καθώς και στο σημείο, όπου η πνοή ταυτίζεται με τη ζωή (*Ιλιάδα* Κ 89-90: *Ζεὺς ἐνέηκε πόνοισι διαμπερές εἰς ὃ κ' ἄϋτμή/ ἐν στήθεσσι μένη καὶ μοι φίλα γούνατ' ὀρώρη*). Διαπιστώνει, επίσης, ότι ο *θυμός* και ο *νους* χαρακτηρίζουν την πνευματική ζωή του ζωντανού ανθρώπου και συνδέονται με συγκεκριμένα όργανα στο ανθρώπινο σώμα. Ο *νους* χαρακτηρίζει περισσότερο το διανοητικό μέρος (*Οδύσσεια*, θ 78) και ο *θυμός* σχετίζεται με τα συναισθήματα (για παράδειγμα: *Ιλιάδα* Ξ 156, Φ 423, *Οδύσσεια*, θ 483). Συμπεραίνει ότι η *ψυχή* ως φορέας της ζωής επιβιώνει του θανάτου, ενώ ο *θυμός* και ο *νους* είναι παροδικά, εφήμερα όργανα της ψυχής του πνεύματος, τα οποία δεν επιβιώνουν. Καταλήγει, τέλος, ότι στα ομηρικά έπη η ψυχή ταυτίζεται με τη δύναμη που κρατά τον άνθρωπο ζωντανό και ότι μόνον εικασίες και αναλογίες μπορούν να υπάρξουν για τον τρόπο της λειτουργίας της σε αυτά²³¹.

Ο Dodds παρατηρεί ότι ο όρος ψυχή στον Όμηρο δεν αποδίδει τις σωματικές λειτουργίες ενός ζωντανού ανθρώπου, αλλά χρησιμοποιείται για να περιγράψει την εγκατάλειψη του σώματος τη στιγμή του θανάτου. Δηλώνει ότι το «*esse*» φαίνεται να είναι «*superesse*» και τίποτα περισσότερο²³².

Ο Όττο αναπτύσσει μία άλλη συλλογιστική, βασισμένη σε ένα δυϊστικό σχήμα. Οι πρωτόγονοι άνθρωποι αποδίδουν διακριτά χαρακτηριστικά στο ζωντανό και στο νεκρό πρόσωπο²³³. Θεωρεί ότι ο *θυμός* αναφέρεται ως η ζωοδόχος πηγή του ανθρώπου και η *ψυχή* ως το πνεύμα των νεκρών, το «*είδωλον*», διακρίνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο, την ύπαρξη δύο διαφορετικών ψυχών μία για τη ζωή και μία για τον θάνατο. Οι δύο όροι *ψυχή* και *είδωλον*, χρησιμοποιούνται συχνά ως συνώνυμοι, όπως σε δυο χωρία της *Ιλιάδας* (*Ιλιάδα* Ω 14, και Ω 72), όπου οι νεκροί περιγράφονται ως «*ψυχαί*» και ως «*είδωλα*». Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της ανάλυσης του Όττο αποτελεί η περίπτωση του νεκρού και άθαφτου Ελπήνορα, για τον οποίο ο Όμηρος χρησιμοποιεί με ταυτόσημη σημασία τους όρους *ψυχή* και *είδωλον* (*Οδύσσεια* λ 51 και λ 83). Για τον Όττο ο όρος «*είδωλον*» αποτελεί τη εικόνα ή τη σκιά του προσώπου που αντιπροσωπεύει. Ισχυρίζεται ότι η ομηρική ψυχή εγκαταλείπει τον άνθρωπο τη στιγμή του θανάτου, όχι ως αθάνατη ψυχή, αλλά ως

²³¹Snell 1975, 8-9, 21.

²³²Dodds 1951, 138.

²³³Kruyt 1906, 166, 235· Preusz 1914, 18.

η ίδια η ύπαρξη, που παύει όταν ο άνθρωπος αφήνει την τελευταία του πνοή. Τέλος, θεωρεί την ψυχή ένα ανεξάρτητο ον που μπορεί να εμφανίζεται, να δρα και να συνεργάζεται μαζί με άλλες ψυχές στον Άδη²³⁴.

Ο Ernst Bickel συμμερίζεται την άποψη του Otto, ότι η ψυχή των νέκρων δεν είναι παρούσα ως πνεύμα στο ζωντανό άνθρωπο, αλλά διαφωνεί ως προς την δημιουργία ή μη ενός νέου πνεύματος τη στιγμή του θανάτου. Ο ίδιος υποστηρίζει ότι τη στιγμή του θανάτου, η ψυχή του ζωντανού ανθρώπου υφίσταται μια μεταμόρφωση σε μια άλλη ψυχή, αυτή του Άδη²³⁵. Υποστηρίζει, επίσης, ότι ο ομηρικός ήρωας πεθαίνει δύο φορές, τη μια φορά, όταν εκπνέει και τη δεύτερη, όταν αποτεφρώνεται το σώμα του²³⁶.

Ο Kessels θεωρεί ότι ο ομηρικός θάνατος είναι μίμηση της δράσης των ζωντανών, αλλά τοποθετημένη σε άλλο τόπο, τον Άδη. Υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει συνέχιση της γήινης ύπαρξης στον Άδη, παρά μόνο η επανάληψη των ζώων των πρώην έμβιων ατόμων. Η νοητική ζωή των νεκρών δεν συνθέτει μια πραγματική ζωή, αλλά συνιστά απλώς μια αντανάκλασή της. Η δραστηριότητα των σωμάτων-ψυχών έχει εξαφανιστεί και η τελευταία έκφανση της ύπαρξής τους έχει μετατραπεί σε μια σκιά «είδωλον». Επεξηγηματικά, μόνο η ψυχή, ως ένα από τα στοιχεία που συνθέτουν ένα ζωντανό άτομο, επιβιώνει από το θάνατο και υποδηλώνεται και με τον όρο «είδωλον» (*Οδύσσεια*, λ 219-22). Η ψυχή, ως «είδωλον» είναι αόρατη με την ίδια έννοια με την οποία ο Άδης ταυτίζεται με την «Αορατότητα», δηλαδή ανήκει στην φανταστική σφαίρα πέρα από τον ανθρώπινο κόσμο της άμεσης αντίληψης²³⁷.

Οι μελετητές ερευνώντας την έννοια της ψυχής στον Όμηρο προσπάθησαν να απαντήσουν σε μια σειρά από ερωτήματα μέσα στο πλήθος των ορισμών και των μεταφραστικών αποδόσεων της. Σε όλες τις περιγραφές θανάτου στα ομηρικά έπη έχει διαπιστωθεί ότι συμβαίνει διαχωρισμός του σώματος από την ψυχή (ενδεικτικά: *Ιλιάδα* Λ 856, *Οδύσσεια*, ξ 134), δηλώνοντας μια αλλαγή κατάστασης. Στα ομηρικά έπη δεν δίνονται αντιφατικές απαντήσεις σχετικά με τη συνέχιση της ύπαρξης του ψυχισμού μετά το θάνατο²³⁸. Σημειώνεται, επίσης, ότι δεν υπάρχει κανένα απόσπασμα που να συνδέεται με την ψυχή κατά τη διάρκεια της ζωής και τους ρόλους τους οποίους επιτελεί σε έναν ζωντανό οργανισμό. Ωστόσο ο *θυμός*, σύμφωνα με αποσπάσματα της *Ιλιάδας* (Μ 12.386, Χ 1-2), αναχωρεί κατά τον θάνατο²³⁹ και φαίνεται να εκλείπει στον Άδη, εφόσον δεν

²³⁴ Otto, 1927, 28, 37, 1955, 28.

²³⁵ Bickel 1926, 244, 253, 259.

²³⁶ Clarke 1999, 46.

²³⁷ Kessels 1969, 29. 1978, 56· Servinou 1995, 56.

²³⁸ Arbman 1926, 93.

²³⁹ Clarke 1999, 55. Για τον *θυμό*: Bremmer 1983, 15-16· Garland 1985, 49-50· Snell 1976, 20. Σε άλλα αποσπάσματα από τα ομηρικά έπη αντί για τον όρο *θυμός* αναφέρεται τον όρο *αἶψα*, το οποίο αφήνει το σώμα όπως η ψυχή (*Ιλιάδα*

παρατηρείται κάποιου είδους συνέχεια της ύπαρξης του στον κάτω κόσμο, πάρα μόνο ο αποχωρισμός από το φυσικό σώμα²⁴⁰.

Προβληματισμό εγείρουν και οι περιγραφές των λιποθυμικών επεισοδίων, της Ανδρομάχης (*Ιλιάδα* Χ 466) και του Σαρπηδόνα (*Ιλιάδα* Ε 697), στις οποίες αναφέρεται η φυγή του ψυχισμού χωρίς να γίνεται λόγος για την επιστροφή του. Η πιο πειστική ερμηνεία των δύο χωρίων είναι ότι, σε στιγμές παθητικότητας του ανθρώπινου σώματος, η ψυχή αναχωρεί από το σώμα και η επιστροφή της αναπνοής και του *θυμού* υποδηλώνει και την επάνοδο της ψυχής²⁴¹. Εντούτοις, η εν λόγω ανάλυση περί επανόδου της ψυχής, δεν επαληθεύεται, βάσει του περιεχομένου των ομηρικών επών.

Όσον αφορά στις διάφορες εκδηλώσεις της προσωπικότητας στα ομηρικά έπη, οι ήρωες αντιλαμβάνονται το δικό τους «εγώ», το οποίο επενεργεί υπό συγκεκριμένες συνθήκες, προβάλλοντας διαφορετικές εκφάνσεις του. Μέχρι να πραγματοποιηθεί η ταφή, το «εγώ» αποτελείται από το *είδωλον* του νεκρού και το πτώμα, τα οποία ανάλογα με τις λογοτεχνικές αξιώσεις χρησιμοποιούνται και τα δυο για να χαρακτηρίσουν το «εγώ» (*Ιλιάδα* Χ 71)²⁴². Ο Όμηρος αναφέρεται, εκτός από την ψυχή, και σε άλλες έννοιες, οι οποίες χαρακτηρίζουν ένα σύνολο συμπεριφορών, συναισθημάτων και πράξεων, όπως είναι ο *θυμός*, ο *νους*, το *μένος* και το *κῆρ* ή *ῆτορ*. Κανένας από αυτούς τους όρους δεν ανταποκρίνεται εννοιολογικά πλήρως στον όρο *ψυχή*, διότι οι αντίστοιχοι όροι έχουν εντελώς διαφορετικές εννοιολογικές προεκτάσεις. Τα συναισθήματα του ομηρικού ανθρώπου σχετίζονται με την καρδιά (*ῆτορ*, *κῆρ*, *καρδία*). Επιπλέον, ένα σύνολο ψυχικών και συναισθηματικών καταστάσεων, όπως το *μένος* και ο *θυμός* πάντοτε αντιστοιχίζονται με τα φυσικά όργανα που τα εμπεριέχουν ή τα συνθέτουν (*Ιλιάδα* Α 193, Ι 496). Οι *φρένες* συχνά αναφέρονται στην καρδιά, το στήθος, τους πνεύμονες και τη μέση. Ο όρος *νους* δεν αναφέρεται σε σωματικές δραστηριότητες²⁴³. Ο όρος *ψυχή* εμφανίζεται ή υπονοείται σε στιγμές θανάτου ή λιποθυμίας των ομηρικών ηρώων, σε αντιδιαστολή με τους όρους *θυμός* και *φρένες*, που εμφανίζονται σε διάφορες στιγμές όλης της διάρκειας της ζωής των ηρώων και ειδικότερα, σε καταστάσεις κατά τις οποίες οι ήρωες βρίσκονταν σε έντονη συναισθηματική κατάσταση και σωματική ή πνευματική εγρήγορση.

Π 453, *Οδύσσεια*, ι 523-4).

²⁴⁰Böhm 1929, 102, 105-6. Ο Otto θεωρεί ότι οι στίχοι που αναφέρονται στην αναχώρηση του *θυμού* τη στιγμή του θανάτου αποτελούν προ-ομηρική σύλληψη, η οποία είτε απωλέστηκε κατά τους ομηρικούς χρόνους είτε ο Όμηρος την αγνοεί, Otto 1952, 45. Ο Snell προτείνει ότι το χωρίο «*θυμόν από μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἴσω*» (*Ιλιάδα* Η 131) αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη, Snell 1976, 21.

²⁴¹Gäb 2010, 37.

²⁴²Servinou 1995, 47.

²⁴³Albinus 2000, 46.

Συμπερασματικά, φαίνεται ότι η ψυχή είναι στενά συνδεδεμένη με την έννοια της αναπνοής και της ζωής (*Ιλιάδα* I 321-2 και 406-9, X 159-61). Ειδικότερα, η δήλωση του Αχιλλέα (*Ιλιάδα* Φ 569), ότι έχει μόνο μια ψυχή μέσα του, υποδηλώνει ότι σε περίπτωση απώλειάς της, αυτομάτως επέρχεται απώλεια της ζωής. Στον θάνατο του Ελπήνορα (*Οδύσσεια* κ 560) αναφέρεται η αποχώρηση της ψυχής προς τον Άδη, η οποία εν συνεχεία εμφανίζεται ως σκιά στον Άδη (*Οδύσσεια* λ 51). Περαιτέρω, όταν ένας ομηρικός πολεμιστής απειλεί να σκοτώσει τον αντίπαλό του, οραματίζεται να αφαιρέσει την ψυχή του και να την παραδώσει στον Άδη, αναδεικνύοντας την ζωή ως το πολύτιμο αγαθό του νεκρού πολεμιστή (*Ιλιάδα* Ε 445 και 654, Π 625). Έμμεσα προκύπτει, επιπλέον, ότι η ψυχή συνδέεται με την έννοια του φαντάσματος ως κάτι το άυλο και αόρατο, το οποίο είναι αντιληπτό αποκλειστικά σε όποιον τα μάτια έχουν ανοίξει στο βασίλειο του Άδη (Ενδεικτικά: *Οδύσσεια* λ 66-7 και 542)²⁴⁴. Τέλος, όσον αφορά τον τρόπο απομάκρυνσης της ψυχής από το σώμα δεν υπάρχουν αμφιβολίες ότι απλώς πετάει μακριά από τα άκρα (*Ιλιάδα* Π 856) είτε αποχωρεί μέσω του στόματος (*Ιλιάδα* I 409) ή του στήθους (*Ιλιάδα* Π 505) είτε μέσω μιας πληγής (*Ιλιάδα*. Ξ 518)²⁴⁵.

3.2 Η ψυχή στους ορφικούς

Σε αντιπαράθεση με την ομηρική παράδοση για την αθανασία και τη σωτηρία της ψυχής έρχεται η ορφική παράδοση²⁴⁶. Στον Όμηρο και στον Ησίοδο δεν γίνεται λόγος για την ορφική εσχατολογία και δεν συναντάται το όνομα του Ορφέα. Η πρώτη εμφάνιση των ορφικών παραδόσεων αποτελεί ένα ακανθώδες ζήτημα, καθώς άλλοτε τοποθετείται χρονικά στον 7^ο/6^ο αι. π.Χ., ενώ άλλοτε υποστηρίζεται πριν από τα ομηρικά έπη²⁴⁷. Η πλειοψηφία των συλλεχθέντων στοιχείων για τον ορφισμό εκμαιεύεται από τους Πλατωνικούς διαλόγους, τη χριστιανική φιλοσοφία και το νεοπλατωνισμό της Αναγέννησης, αποδεικνύοντας τη μακρά περίοδο την οποία καλύπτει. Η μακρόχρονη πορεία του ορφισμού και η ετερογένεια των πηγών δυσχεραίνουν την διερεύνηση της επιρροής του κατά τους αρχαϊκούς χρόνους και τη μελέτη της ορφικής ψυχής²⁴⁸.

²⁴⁴Clarke 1999, 56-60, 129-56.

²⁴⁵Bremmer 1983, 17.

²⁴⁶Ο όρος χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις αντιλήψεις σχετικά με τον θείο και τον άνθρωπο, οι οποίες είναι συνυφασμένες με τα μυστήρια και τις λατρείες που εκφράζονται στα ποιήματα και στους μύθους του Ορφέα. Οι αρχαίοι δεν αποκαλούσαν αυτή τη θρησκευτική και λατρευτική παράδοση «ορφισμό», αλλά θεωρούσαν τον Ορφέα ιδρυτή της, Linforth 1941,173. Ο ορφισμός, κατά τον Guthrie, χαρακτηρίζει τη συμπεριφορά ορισμένων προς την κοινωνική ζωή και τη λογοτεχνία, και όχι ένα δόγμα, Guthrie, 1993, 16. Ο Ηρόδοτος (2.53) και ο Αριστοτέλης (*Περί ψυχής* 410b) εξέφραζαν αμφιβολίες ότι τα ορφικά ποιήματα αποδίδονται μόνο σε έναν ποιητή.

²⁴⁷Böhme 1986, 21. Ο Ηρόδοτος (2.53) αναφέρει ότι ο Ορφέας και ο Μουσαίος ήταν προγενέστεροι του Ομήρου και του Ησιόδου. Επιπλέον, ορισμένοι ερευνητές προτείνουν ότι και οι ομηρικοί ύμνοι χρονολογούνται πριν τους ομηρικούς, Albinus 2000,102.

²⁴⁸Albinus 2000, 101.

Οι πρώτες πληροφορίες για τον Ορφέα γίνονται γνωστές από τον λυρικό ποιητή Ίβυκο κατά τον 6ο αι. π.Χ. ο οποίος τον ονομάζει «ονομάκλυτον Ορφηϊ» (Ίβυκος απ. 25· Kern 1922, test.2). Στον Πίνδαρο (*Πυθιονίκος* 4.176-7) γίνεται για δεύτερη φορά αναφορά στον Ορφέα, όπου χαρακτηρίζεται πατέρας της μουσικής και σταλμένος από τον Απόλλωνα. Η εικόνα του μουσικού επιβεβαιώνεται και από μετόπη του Θησαυρού των Σικυωνίων του 6ου αι. π.Χ. στους Δελφούς, η οποία απεικονίζει την Αργώ με τους Αργοναύτες, ανάμεσα στους οποίους διακρίνεται ο Ορφέας με τη λύρα του²⁴⁹.

Σύμφωνα με τον Αριστοφάνη, ο Ορφέας συνδέεται με την μουσική και την ποίηση, τέχνες στις οποίες μυήθηκε από τις Μούσες και τον Απόλλωνα. Επιπλέον, αποτελούσε τον εφευρέτη και μνηστή των τελετών (*Βάτραχοι* 1030-6 *Orph.* 547 *Bernabé*). Οι ορφικές τελετές γίνονταν προς τιμήν του Διονύσου και θεωρούνταν μυστήρια. Ένα από τα σημαντικότερα θέματα της ορφικής εσχατολογίας είναι ο διαμελισμός και η αναδημιουργία του Διονύσου²⁵⁰. Στην ορφική εκδοχή ο Διόνυσος Ζαγρέας, όπως παρουσιάζεται από τον νεοπλατωνικό σχολιαστή Ολυμπιόδωρο (*Εἰς Φαίδωνα*, 1.3, *Orph.* 220), ήταν γόνος του Δία και της Περσεφόνης²⁵¹. Ο Δίας τον προόριζε να γίνει ο νέος βασιλιάς των θεών. Για να τον προφυλάξει από την Ήρα τον εμπιστεύτηκε στον Απόλλωνα και στους Κουρήτες. Οι Τιτάνες με προτροπή της Ήρας, αφού κάλυψαν με γύψο τα πρόσωπά τους, με σκοπό να τα λευκάνουν, παρέσυραν το παιδί με παιχνίδια. Αφού ξεγέλασαν το παιδί Διόνυσο, ξέσκισαν το σώμα του σε επτά κομμάτια τα οποία έβρασαν, έψησαν και άρχισαν να τρώνε. Ο Δίας μαθαίνοντας τις εξελίξεις κεραυνοβόλησε τους Τιτάνες, που είχαν ήδη κατασπαράξει το Διόνυσο και δημιούργησε την ανθρωπότητα από τα υπολείμματα της αιθάλης του κεραυνού (*Ορφικός ύμνος, Τιτάνων*, 2). Τα κομμάτια του νεκρού Διονύσου περισυνελέχθησαν και ο Διόνυσος αναγεννήθηκε ως νέος Διόνυσος μετά τη παρέμβαση και της Σεμέλης. Σύμφωνα με άλλη εκδοχή, η Αθηνά ανακαλύπτοντας την πράξη εγκαίρως, σώζει την καρδιά του Διονύσου που χτυπάει. Η καρδιά μεταφέρεται μέσα σε ένα καλάθι στον Δία, ο οποίος αναγεννά τον Διόνυσο τον νέο²⁵².

Αντίστοιχες παραδόσεις υπάρχουν και για το θάνατο του Ορφέα. Ο θάνατος του Ορφέα επιδέχεται πολλές εκδοχές ως προς την αιτία, τους αυτοουργούς και την κατάληξη του σώματός του. Σύμφωνα με την πιο διαδεδομένη εκδοχή, ο θάνατος του προκλήθηκε από γυναίκες της Θράκης και της Μακεδονίας (Παυσανίας, *Αρκαδικά* 30, 5). Ο Κόνων (Κόνων T, 63) αναφέρει ότι ο αποκλεισμός των γυναικών από τα μυστήρια στα οποία έπαιρναν μέρος ένοπλοι άντρες, αποτέλεσε το κίνητρο

²⁴⁹West 1983, 140.

²⁵⁰Jeanmaire 1951, 392.

²⁵¹Graf 2013, 66.

²⁵²Edmonds 1999, 36· Henrichs 2011, 61-68· Morford & Lenardon 1999, 223-4· Mureddu 2018, 92-3.

για τον διαμελισμό του Ορφέα. Οι γυναίκες της Θράκης, αφού διαμέλισαν το σώμα του Ορφέα, το πέταξαν στη θάλασσα. Το κεφάλι και η λύρα του αναφέρεται πως κατέληξαν στη Λέσβο. Μία διαφορετική εκδοχή του θανάτου του Ορφέα, θεμελιώνεται στο χαμένο δράμα του Αισχύλου, Βασσάροι ή Βασσαρίδες, το οποίο διασώζεται στο έργο του Ψευδο-Ερατοσθένη (*Καταστερισμοί* 24). Στο απόσπασμα αυτό, ο Ορφέας δεν θεωρεί πλέον ως ύψιστο θεό τον Διόνυσο, αλλά τον Ήλιο-Απόλλωνα. Μάλιστα, έσπευδε στο όρος Παγγαίο νωρίς το πρωί για να δει πρώτος την ανατολή του ήλιου. Ο Διόνυσος οργίζεται και στέλνει Μαινάδες να τον θανατώσουν με διαμελισμό. Έπειτα, οι Μούσες περισυλλέγουν τα διασπαρμένο σώμα και τον θάβουν στα Λείβηθρα. Μια άλλη πιθανή αιτία θανάτου, όπως την αναφέρει ο Πausanias (*Αρκαδικά* 30, 5), προήλθε από τον κεραυνό του Δία, του οποίου η οργή οφειλόταν στην φανέρωση μυστηρίων στους ανθρώπους. Ο Πausanias (*Αρκαδικά* 30, 6) παρουσιάζει και την εκδοχή στην οποία ο Ορφέας αυτοκτόνησε από θλίψη, αφού αδυνατούσε να φέρει πίσω την Ευρυδίκη. Στους δυο μύθους για τον θάνατο του Διονύσου και του Ορφέα παρατηρείται μια αντίθεση. Στη μία περίπτωση επιβιώνει η καρδιά από τον διαμελισμό, ενώ στην άλλη το κεφάλι.

Όσον αφορά την ερμηνεία του Διονυσιακού μύθου, ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι συνδέεται με τον ορφικό σαμανισμό. Ο West υποστηρίζει ότι ο μύθος του Διονύσου παρουσιάζει στοιχεία μυητικών τελετών θανάτου. Το γεγονός ότι ο Διόνυσος κατακρεουργείται από τους δόλιους θεούς, οι οποίοι προχωρούν στον βρασμό και τη βρώση της σάρκας του, αντιστοιχεί σε μια τυπική σαμανιστική τελετή. Επιπλέον, οι αναφορές στην επικάλυψη των προσώπων των Τιτάνων με γύψο και τα αντικείμενα με τα οποία εξαπάτησαν τον Διόνυσο, συνδέονται με ορισμένες μυστηριακές τελετές, όπου προγονικά πνεύματα ενσαρκώνονται από ανθρώπους. Αναφέρει ότι, αν και δεν παρατηρούνται σαμανιστικές πρακτικές ή σαμανιστικά έθιμα κατά τους ιστορικούς χρόνους, υπάρχουν σαφή ίχνη τους στους μύθους, ακόμη και σε αφηγήσεις που συνδέονται με ορισμένα ιστορικά πρόσωπα²⁵³.

Σύμφωνα με μια άλλη ερμηνεία, ο διαμελισμός του Διονύσου συμβολίζει τον κύκλο της αμπέλου: καλλιέργεια – καρποφορία- συγκομιδή – παρασκευή οίνου – κατανάλωση οίνου (*Διόδωρος* 3.62). Συγκεκριμένα, οι γήινοι Τιτάνες παραπέμπουν στους γεωργούς που καλλιεργούν το έδαφος, ο διαμελισμός του Διονύσου αντιστοιχεί στην συγκομιδή των σταφυλιών, το βράσιμο του αναλογεί στον βρασμό των σταφυλιών και η επαναφορά του στη ζωή συμβολίζει την επανένωση των μερών του σταφυλιού στο νέο κρασί ή την επόμενη καρποφορία του τρυγημένου αμπελιού²⁵⁴.

²⁵³West 1983, 40-7.

²⁵⁴Nilsson 1949, 362.

Προς τιμήν του Διονύσου Ζαγρέα πραγματοποιούνταν λατρευτικές τελετές, μυστηριακού χαρακτήρα, οι οποίες συνδέονται με την ορφική παράδοση²⁵⁵. Σύμφωνα με απόσπασμα έργο του του Πορφύριου (Πορφύριος. *Περί αποχής εμψύχων* 4.19) και την αναφορά του Ευριπίδη σε μια βακχική τελετή μύησης στο σπήλαιο Ιδαίο, ο μυημένος υποχρεούται να προβεί σε βρώση ωμού κρέατος. Έπειτα, αγιάζεται και χρίζεται Βάκχος από τους Ιερείς Κουρήτες. Τέλος, ως επιβεβαίωση της ολοκληρωμένης τελετουργίας, ο μυημένος, με λευκό ένδυμα, δηλώνει ότι είναι σε θέση να αποταθεί τη θνητή του φύση και ότι θα απέχει από τη συνήθεια να τρώει κρέας. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, η τελετουργική πρακτική της κατανάλωσης ωμού κρέατος στοχεύει στην πραγμάτωση μιας «αμαρτωλής» πράξης μέσω της οποίας οδηγείται ένα άτομο στον εξαγνισμό. Η απονομή του τίτλου του Βάκχου, συνδεδεμένη με την ιδιότητα της αποχής από την κατανάλωση κρέατος, δηλώνει την ορφική αξία περί μη θανάτωσης οποιουδήποτε έμβιου όντος.

Οι μύθοι σχετικά με τον θάνατο του Διονύσου και του Ορφέα, καθώς και οι σχετικές τελετές είναι πιθανή εκδήλωση της ορφικής αντίληψης για τη φύση της ανθρώπινης ψυχής και των προαπαιτούμενων ενεργειών για τη σωτηρία του ατόμου. Στο μύθο του Διονύσου, ο άνθρωπος αναδύθηκε από τις στάχτες μιας προηγούμενης άθειας φυλής, η οποία κεραυνοβολήθηκε από τον Δία. Συνεπώς, η ανθρωπότητα προέκυψε από υλικό, κατά κύριο λόγο, «Τιτανικό» σε φύση, και αποτέλεσε εξαρχής προϊόν στιγματισμένο από το έγκλημα των Τιτάνων. Εντούτοις, η κατανάλωση του σώματος του Διονύσου από τους Τιτάνες καταδεικνύει και την θεϊκή αρχή που εμπεριέχεται στην ανθρώπινη φύση²⁵⁶. Μεταπηδώντας στον μύθο του Ορφέα, με το κεφάλι του Ορφέα να καταλήγει ζωντανό στη θάλασσα, τραγουδώντας και συνεχίζοντας να προφητεύει, ενδεχομένως ανιχνεύεται η συνέχεια της υλικής ύπαρξης. Έτσι, ο Κόνων (Κόνων T,63) διηγείται ότι το κεφάλι του Ορφέα τραγουδούσε ακόμα κατά την πορεία που διένυε, παραμένοντας σε κατάσταση αφθαρσίας. Χαρακτηριστικά αναφέρεται «ούτε είχε υποστεί κάποια από τις άλλες φοβερές αλλαγές που οι μοίρες των ανθρώπων προκαλούν στα νεκρά σώματα, ακόμα και μετά από τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα ήταν φρέσκο και ανθισμένο με το αίμα της ζωής»²⁵⁷. Διαφαίνεται κατ' αυτόν τον τρόπο η διττή φύση του ανθρώπου, φθαρτή και άφθαρτη, καθώς και ότι η ψυχή ουσιαστικά χαρακτηρίζεται και από το γήινο, αλλά και από το ουράνιο, θεϊκό και αθάνατο στοιχείο. Μια σημαντικότερη συνέπεια αυτής της νέας Ορφικής ιδέας είναι η έννοια της μετενσάρκωσης της Ψυχής.

Η ορφική παράδοση, αναδεικνύοντας την φέρουσα ενοχή των ανθρώπων για αμαρτίες εκ μέρους των προγόνων τους, ενέχει τελετουργίες προς τιμήν του Διονύσου, οι οποίες αποσκοπούν

²⁵⁵ Guthrie, 1935, 111· Harrison, 1903, 479· Henrichs 1982, 144· Kerényi 1976, 349.

²⁵⁶ Jeanmaire, 1951, 380.

²⁵⁷ Albinus 2000, 109· Guthrie, 1935, 62.

στην εξιλέωση των ανθρώπων και ενδεχομένως στην ευμένεια κατά τη μεταθανάτιο ζωή²⁵⁸. Η συμμετοχή στις μυστηριακές τελετές είχε ως στόχο τον εξαγνισμό της ψυχής και την ένωσή της με το θείο. Έμμεσα, προκύπτει η επαγωγή ότι ενδεχομένως ο μνημένος θα υποστεί μια μοίρα παρόμοια με εκείνη του θεού, δηλαδή ότι θα πεθάνει για να ξαναγεννηθεί. Στην πραγματικότητα, ο "τελετουργικός θάνατος" αποτελεί τυπικό μοτίβο της μύησης τελετουργιών στις οποίες αντιπροσωπεύει τη μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη²⁵⁹. Στη συνέχεια με το έργο της κάθαρσης, η ψυχή απελευθερώνεται από το σώμα που την αιχμαλωτίζει και επιστρέφει στην θεϊκή της φύση. Αυτή η τριπλή διαδικασία συνειδητοποίησης, κάθαρσης και θέασης ή επιστροφής στο Θείο, αποτελούσε το περιεχόμενο της μύησης, η οποία συντελούνταν μέσα από τις διάφορες τελετές στα Ορφικά και Διονυσιακά Μυστήρια. Ο Μύστης, ο μνημένος στις διάφορες βαθμίδες των Μυστηρίων, είναι εκείνος που βρίσκεται στη διαδικασία κατάκτησης ενός υψηλότερου επίπεδου ζωής και συνείδησης μέσα από τις μυστηριακές και τελετουργικές φόρμουλες, που θα του επιτρέψουν την επίτευξη αθανασίας.

Για τον Ορφισμό η ανθρώπινη ψυχή προέρχεται από τους θεούς, είναι όμως αιχμάλωτη και κατοικεί σε ένα σώμα, που έχει διαφορετική φύση απ' αυτήν. Ο Πλάτωνας στον *Κρατύλο* (*Κρατύλος 400C*) αναφέρει ότι οι Ορφικοί θεωρούσαν το σώμα ως σήμα (τάφος στα αρχαία) της ψυχής, κάνοντας ένα λογοπαίγνιο που ουσιαστικά ταυτίζει το ανθρώπινο σώμα με τον τάφο, ή καλύτερα, με τη φυλακή της Ψυχής. Έτσι, η Ψυχή θεωρείται αιχμάλωτη στη φυλακή του σώματος.

Σκόπιμη κρίνεται η απόπειρα ερμηνείας του μύθου του Ορφέα και της Ευρυδίκης υπό το πρίσμα αυτών των αντιλήψεων. Ο Ορφέας ταυτίζεται με το Διόνυσο και συμβολίζει το θεϊκό μέρος της ανθρώπινης Ψυχής, ενώ η Ευρυδίκη συμβολίζει το θνητό, χθόνιο ή τιτανικό μέρος της. Πράγματι, η Ευρυδίκη αντιπροσωπεύει τις παλιές αντιλήψεις για την ψυχή, το είδωλο ή σκιά που κατεβαίνει στον Άδη για να περιπλανιέται αιώνια στο σκοτάδι. Ο Ορφέας συμβολίζει τη συνειδητή Ψυχή, αθάνατη, θεϊκή και ουράνια, που ναι μεν κατέρχεται στον Άδη, δηλαδή «πεθαίνει», αλλά έχει την ικανότητα ν' αναστηθεί, να επιστρέψει ξανά στον κόσμο των ζωντανών, διατηρώντας τη συνείδηση της ταυτότητας του εαυτού. Πρόκειται, λοιπόν, για μια αλληγορία της μετενσάρκωσης. Το ζεύγος Ορφέας-Ευρυδίκη συνιστά τον ίδιο άνθρωπο: ο Ορφέας είναι η αθάνατη ψυχή μας που μετενσαρκώνεται αφού «πεθαίνει». Κατεβαίνει στον Άδη, αλλά επιστρέφει στη ζωή. Ενώ η Ευρυδίκη το θνητό μας σώμα, το οποίο, αφού πεθάνει, καταδικάζεται σε αφανισμό. Ο Ορφέας είναι πάντα ο ίδιος, αλλά Ευρυδίκες-σώματα θα έχει πολλές/ά. Σίγουρα υπάρχουν πολλά κλειδιά ερμηνείας γι' αυτόν το μύθο, όπως άλλωστε και για κάθε μύθο και σύμβολο, αλλά αυτή η ερμηνεία

²⁵⁸Graf 2013, 67.

²⁵⁹Eliade 1958, 14, 75.

είναι άξια αναφοράς, καθώς αποδεικνύει ότι ο Ορφέας-Ψυχή μπορεί ν' αναστηθεί από τους νεκρούς και να επιστρέψει από τον Άδη, νικώντας το θάνατο.

Τέλος, ο ορφισμός εισάγει μία ιδιότητα στην ιδέα περί Ψυχής, που δεν υπάρχει στον Όμηρο και στην αρχαιότερη ποιητική και μυθική παράδοση. Πρόκειται για αυτήν της θεϊκής Φύσης της Ψυχής, και κατά συνέπεια της αθανασίας και της αιωνιότητάς της. Υπενθυμίζεται ότι, κατά τον Ορφισμό, η ανθρώπινη Ψυχή προέρχεται από τους θεούς, είναι όμως αιχμάλωτη και κατοικεί σ' ένα σώμα, που έχει διαφορετική φύση απ' αυτήν.

3.3 Η ψυχή στους πυθαγόρειους

Αντίστοιχες αντιλήψεις για την φύση της ψυχής παρατηρούνται και στον Πυθαγορισμό. Κατά την αρχαϊκή περίοδο δεν υπάρχουν διαθέσιμα στοιχεία για τον Πυθαγόρα και τον Πυθαγορισμό, πλην της μίας μαρτυρίας του Ξενοφάνη του Κολοφώνιου, γεγονός που δημιουργεί επισφάλεια στα αποτελέσματα των προσπαθειών αποκωδικοποίησης των τότε κραταιών αντιλήψεων περί αθανασίας της ψυχής και του δόγματος της μετεμψύχωσης²⁶⁰. Τα περισσότερα στοιχεία για την διδασκαλία των πυθαγορείων είναι γνωστά από τους φιλοσόφους και βιογράφους των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων.

Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ξενοφάνη (Ξενοφάνης DK 21 B7· Διογένης Λαέρτιος 8.36), ο Πυθαγόρας προσπάθησε να εμποδίσει κάποιον να χτυπήσει ένα κουτάβι, διότι αναγνώρισε σε αυτό την ψυχή κάποιου φίλου του. Η αναγνώριση της φωνής του φίλου του αποδίδεται στην μοναδική ιδιότητα του Πυθαγόρα να γνωρίζει, να βλέπει και να ακούει τα πάντα. Το απόσπασμα αποτελεί μια ένδειξη της πίστης του Πυθαγόρα και των Πυθαγορείων στην μετεμψύχωση. Παρόλα αυτά, ο Ξενοφάνης φαίνεται να διακωμωδεί με το ανέκδοτό του το πυθαγόρειο δόγμα της μετεμψύχωσης των ψυχών και να το επικρίνει έντονα²⁶¹.

Ο Διογένης Λαέρτιος (*Βίοι καί γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*, Βιβλίο Η) αναφέρει ότι ο θεός Ερμής εμφανίστηκε στον Πυθαγόρα και του είπε να ζητήσει όποιο δώρο θέλει πλην της αθανασίας και εκείνος αποκρίθηκε ότι επιθυμεί να θυμάται όλες τις προηγούμενες ενσαρκώσεις του. Ο Πυθαγόρας, λοιπόν, θυμήθηκε ότι είχε προϋπάρξει ως Αιθαλίδης, ο οποίος ήταν γιος του Ερμή και της Ευπολεμείας και είχε πάρει μέρος στην Αργοναυτική Εκστρατεία. Αργότερα αναφέρεται ότι γεννήθηκε ως ο Τρώας πολεμιστής Εύφορβος και πέθανε μπροστά στα τείχη της Τροίας από το χέρι του Μενέλαου. Στη συνέχεια γεννήθηκε ως Ερμότιμος, ο οποίος, θέλοντας να αποδείξει ότι έχει ζήσει κι άλλες ζωές, πήγε στο ιερό του Απόλλωνα, στις Βραγχίδες,

²⁶⁰Horky 2021, 42.

²⁶¹Bordoy 2013, 162.

όπου υπήρχαν αναρτημένες οι ασπίδες των ηττημένων Τρώων, και υπέδειξε την ασπίδα που είχε αφιερώσει ο Μενέλαος στον Απόλλωνα. Όταν πέθανε ως Ερμότιμος, ο Πυθαγόρας εμφανίστηκε ως Πύρρος από τη Δήλο. Αμέσως μετά από αυτή τη ζωή, γεννήθηκε ως Πυθαγόρας. Ο Πυθαγόρας περιέγραφε σε μερικούς από τους μαθητές του τις εμπειρίες των δικών τους προηγούμενων ζωών, αλλά αποκλειστικά σε αυτούς που είχαν εξαγνίσει τις ψυχές τους μέσω των ασκήσεων και των πρακτικών του.

Σχετικά με τους ισχυρισμούς του Πυθαγόρα για τους προηγούμενες ζωές του, διαφαίνεται η σύνδεση με τη θεϊκή προέλευσή του, συσχετίζοντας την ψυχή του με δύο Ολύμπιους θεούς τον Ερμή και τον Απόλλωνα. Ο Πυθαγόρας υποστηρίζοντας ότι ήταν ο Αιθαλίδης στην προηγούμενη ζωή του, θεωρεί τον εαυτό του άμεσο απόγονο του Ερμή, ο οποίος είχε ως αποστολή τη συνοδεία των νεκρών στον Άδη. Η ιδιότητα του Ερμή να εισέρχεται και να εξέρχεται από τον Άδη πρόσφερε στον ίδιο την δυνατότητα να γνωρίζει τα πάντα, χάρισμα το οποίο επίσης κατείχε ο Αιθαλίδης-Πυθαγόρας.²⁶² Η μετενσάρκωση του Πυθαγόρα σε Ευφόρβο υποδηλώνει τις ιδιαίτερες σχέσεις του με τον θεό Απόλλωνα, δεδομένου ότι ο τραυματισμός του Πάτροκλου από τον Ευφόρβο αποδίδεται στην εύνοια του από τον Απόλλωνα²⁶³. Το όνομα Ευφόρβος, το οποίο ετυμολογικά σημαίνει «αυτός που τρώει τη σωστή τροφή», συνδέεται από ορισμένους μελετητές με το στόχο του Πυθαγόρα να επιβάλει τους δικούς του αυστηρούς διατροφικούς κανόνες. Η αναγνώριση από τον Ερμότιμο της ασπίδας που είχε προσφέρει ο Μενέλαος στον Απόλλωνα, είχε ως στόχο να αποδείξει ότι ο Ερμότιμος είχε προϋπάρξει ως Ευφόρβος. Τέλος, η μεταγενέστερη μετενσάρκωση του Πυθαγόρα ως Πύρρο, έναν ψαρά από τη Δήλο, ενίσχυσε επίσης τη σύνδεσή του με τον γιο της Λητούς, δεδομένου ότι το νησί της Δήλου ήταν η γενέτειρα του Απόλλωνα και το κέντρο της λατρείας του²⁶⁴. Συμπερασματικά, οι μετενσάρκώσεις του Πυθαγόρα δικαίωσαν την παρουσία της ψυχής του στον ηρωικό κόσμο του ομηρικού έπους, με τη μορφή του Τρώα Ευφωρβου, και με την άμεση συγγένεια με δύο ισχυρές ολύμπιες θεότητες, του Ερμή και του Απόλλωνα.

Εστιάζοντας στον πρώιμο Πυθαγορισμό της Αρχαϊκής περιόδου, γεννώνται περισσότερα ερωτήματα από απαντήσεις²⁶⁵. Η πλειοψηφία των μελετητών αναγνωρίζουν στον Πυθαγόρα την εισαγωγή μιας νέας ιδιαίτερης αντίληψης της θνητότητας και της μετεμψύχωσης των ψυχών που αντικρούεται με τις μέχρι πρότινος παραδοσιακές αντιλήψεις. Ο Kahn ισχυρίζεται ότι ο Πυθαγόρας είναι ο ιδρυτής μιας θρησκευτικής κοινότητας, η οποία ευαγγελίζεται την αθανασία μέσω της

²⁶²Ομήρου, *Ιλιάδα* Π 806 – 815 και 849 – 850· Burkert 1972, 140-141.

²⁶³Kerényi 1950, 12. Ο Ιάμβλιχος και ο Πορφύριος (Ιάμβλιχος VP 63· Πορφύριος VP 26) τοποθετούν το όνομα του Ευφόρβου στην πρώτη θέση, μπροστά από το όνομα του Αιθαλίδη.

²⁶⁴Burkert 1972, 138.

²⁶⁵Burkert 1972, 133 - 134.

μετεμψύχωσης²⁶⁶. Κατά τον Riedweg, αναμφίβολα ο Πυθαγόρας έδωσε έμφαση στην ψυχή και την επιβίωσή της μετά το θάνατο²⁶⁷.

Πλήθος μελετητών τονίζουν ότι η ψυχή στους πρώιμους Πυθαγόρειους αποτελεί το κέντρο της προσωπικότητας κατά τη διάρκεια της ζωής. Η ψυχή τείνει να χαρακτηρίζεται περισσότερο ως η έδρα των συναισθημάτων παρά ως η διάνοια του ανθρώπινου όντος. Μια τέτοια θεώρηση της πυθαγόρειας ψυχής ίσως δίνει απαντήσεις στις μετενσαρκώσεις που αφορούν κατώτερης διανοητικής αντίληψής όντα, όπως τα ζώα. Τα συναισθήματα, οι επιθυμίες και η προσωπικότητα αυτά μεταπηδούν κατά τη διάρκεια των μετενσαρκώσεων²⁶⁸. Η αντίληψη του ενδεχομένου της μετάβασης από μια ζωή σε μια άλλη με κατώτερο νου, οδήγησε τους Πυθαγόρειους να αναπτύξουν ενσυναίσθηση απέναντι στα ζώα. Ο Διογένης ο Λαέρτιος αναφέρει ότι ο Πυθαγόρας απαγόρευε ακόμη και τη θανάτωση, πόσο μάλλον την κατανάλωση των ζώων που μοιράζονται με τους ανθρώπους το προνόμιο να έχουν ψυχή.

Η πεποίθηση ότι η ψυχή είναι αθάνατη και μεταναστεύει, καθιστά έντονο το αντιθετικό σχήμα μεταξύ φθαρτότητας σώματος – αφθαρσίας ψυχής. Οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν ότι η ψυχή δε χάνεται με τον θάνατο, αλλά ακολουθεί μια συνεχή διαδικασία μετενσάρκωσης, σε κατώτερες ή ανώτερες μορφές ζωής κάθε φορά, έως ότου επιτευχθεί η τελική κάθαρση, που οδηγεί τελικά στην λύτρωση από τον φυσικό θάνατο. Ο Αριστοτέλης (*Περί Ψυχής* Α, 404α) μεταφέρει την πληροφορία, ότι κατά τους Πυθαγόρειους, η σκόνη που αιωρείται στον αέρα είναι ψυχή, ενώ άλλοι αποδέχονταν πως ψυχή είναι η ώση που κινεί την σκόνη, γιατί φαίνεται συνεχώς να κινείται, έστω και να υπάρχει «νηνεμία παντελής».

Σύμφωνα με τους Πυθαγόρειους, η ψυχή του ανθρώπου έχει *θεική* καταγωγή και η επιβολή τιμωρίας την υποχρέωσε να υπάρχει μέσα στο ανθρώπινο σώμα. Αντίθετα, το σώμα είναι ένα πρόσκαιρο περιβάλλον για την ψυχή, στο οποίο επιβεβλημένα θα περάσει ένα μέρος της ζωής της²⁶⁹. Καίριο ζήτημα στην διδασκαλία των πυθαγορείων αποτελεί το κατά πόσο η μετενσάρκωση και η απελευθέρωση της ψυχής από τις δεσμεύσεις του σώματος, το οποίο προβάλλεται ως φυλακή ή τάφος, συμβαίνει ανεξαιρέτως σε όλες τις ψυχές ή αποκλειστικά σε εκείνες, οι οποίες ακολουθούν συγκεκριμένες στάσεις ζωής. Οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν ότι μόνο μέσω της μύησης στην πυθαγόρεια διδασκαλία μπορεί να πραγματοποιηθεί η κάθαρση και ο εξαγνισμός της ψυχής. Τα διδάγματα και οι ασκήσεις πειθαρχίας είχαν ως στόχο την απελευθέρωση από τα ανθρώπινα

²⁶⁶Kahn 2001, 18.

²⁶⁷Riedweg 2005, 62.

²⁶⁸Huffman 2009, 23.

²⁶⁹Κλήμης ο Αλεξανδρεύς Στρωματείς Γ, ΙΙΙ, ΒΕΠ 8, 16, 31-34.

πάθη, την τιθάσευση των ορμών του σώματος και την απόκτηση της όποιας γνώση της αλήθειας για τον κόσμο. Ο πυθαγόρειος τρόπος ζωής, όπως τον ονομάζει και ο Πλάτωνας (Πλάτων, *Πολιτεία* 600b), εξασφαλίζει στον άνθρωπο μια καλύτερη μοίρα, ακόμη και μετά το θάνατό του.

Συνοψίζοντας, οι Πυθαγόρειοι θεωρούσαν τη μετεμψύχωση των ψυχών ως λογική συνέπεια της πεποίθησης ότι η ψυχή είναι αθάνατη και παραμένει μετά την εξαφάνιση του σώματος²⁷⁰.

3.4 Η ψυχή στον Ηράκλειτο

Το αξίωμα ότι η φωτιά είναι η αρχή των πάντων υποστήριξε ο Ηράκλειτος. Ο κόσμος για τον Ηράκλειτο δεν είναι αποτέλεσμα δημιουργίας ή γένεσης, αλλά αξιακά προϋπάρχει και περιγράφεται ως ζωντανή φωτιά, η οποία περιοδικά εντείνεται και εξασθενεί, χωρίς ποτέ να σβήνει εντελώς. Θεμελιώδες αναλυτικό εργαλείο στην σκέψη του Ηράκλειτου αποτελεί η παρατήρηση της φύσης και των αντιθέσεων της. Οι εντοπισμένες αντιθέσεις συνθέτουν την κινητήρια δύναμη της αλλαγής. Ως εκ τούτου, ο Ηράκλειτος προσπάθησε να εντοπίσει τις αντιθέσεις οι οποίες λαμβάνουν χώρα στην κοινωνική ζωή και να αναδείξει τη μεταβλητότητα τους. Χαρακτηριστικά, αναφερόμενος στον πόλεμο (*απ.* 53), ο οποίος «αναδεικνύει τους ίδιους ως θεούς και τους άλλους ως απλούς ανθρώπους, και συνήθως κάνει τους ίδιους σκλάβους και άλλους ελεύθερους ανθρώπους», δίνει έμφαση στη θεωρία των αντιθέσεων. Σε άλλο απόσπασμα, όπου θίγει τη μεταβλητότητα, αναφέρει ότι «Όσοι μπαίνουν στα ίδια ποτάμια βρέχονται από διαφορετικά νερά κάθε φορά. Έτσι και οι ψυχές αναδημιουργούνται συνεχώς μέσα από την εξάτμιση των (σωματικών) υγρών» (*απ.* 12)²⁷¹.

Ο Ηράκλειτος διαπιστώνει ότι ο άνθρωπος είναι ένα όλον, το οποίο αποτελεί οργανικό κομμάτι του Σύμπαντος. Η ψυχή του ανθρώπου δεν εντοπίζεται σε ένα συγκεκριμένο σημείο του σώματος, αλλά βρίσκεται ενσωματωμένη στο σώμα. Κάτι τέτοιο διαφαίνεται στην αλληγορία την παραθέτει, προβάλλοντας τη σχέση της αράχνης με τον ιστό της. Η αράχνη «βρίσκεται στο κέντρο του ιστού της, μόλις μια μύγα κόβει ένα νήμα του · το παρατηρεί και τρέχει γρήγορα σ' εκείνο το σημείο σαν να στενοχωριέται για το κομμένο νήμα. Όπως μια αράχνη, έτσι κι η ψυχή του ανθρώπου, όταν ένα μέρος του σώματος λαβώνεται, ορμάει προς τα κει, σαν να είχε δεχτεί η ίδια πλήγμα από τη λαβωματιά του σώματος με το οποίο είναι δεμένη με δεσμά γερά κι ανάλογων διαστάσεων» (*απ.* 67a). Εξ αυτού αναδεικνύεται η σχέση της ψυχής με το σώμα, η οποία εμφανίζεται όταν βάλλεται το σώμα. Ο Ηράκλειτος, υιοθετώντας μια τέτοια ανάλυση, διαφοροποιείται από θεωρήσεις δυϊσμού της ψυχής και του σώματος.

Στο απόσπασμα (*απ.* 12) το οποίο αναφέρεται στο παράδειγμα του ποταμού, ο Ηράκλειτος

²⁷⁰Bordoy 2013, 173-4.

²⁷¹Μαραγγιανού 2011, 118-119.

συσχετίζει την ψυχή με το νερό και δηλώνει τη συγγένεια αυτής με το υγρό στοιχείο από το οποίο δημιουργείται και καταλήγει πάλι σε αυτό. Η αναδημιουργία των ψυχών μέσα από τις αναθυμιάσεις προέρχεται από την κυκλική θεώρηση της κίνησης, η οποία χαρακτηρίζει την ηρακλείτεια διαλεκτική. Ενδεικτικά, σε απόσπασμά του αναφέρει ότι «το κρύο γίνεται ζεστό, το ζεστό κρύο, το υγρό στεγνό, το στεγνό υγρό». Επιπροσθέτως, σε άλλο απόσπασμα, αναφερόμενο στις ψυχές, παραθέτει ότι «ο θάνατος είναι το να γίνουν νερό, για το νερό θάνατος είναι το να γίνει γη, από τη γη γίνεται νερό κι απ' το νερό ψυχή» (απ. 36). Για τον Ηράκλειτο η αρχή συναντά το τέλος και η αρχή συνεπάγεται το τέλος²⁷². Ο ίδιος, αναφερόμενος στο φαινόμενο των αναθυμιάσεων, οι οποίες προκαλούνται από το στοιχείο της φωτιάς, δίνει έμφαση στη φωτιά, η οποία ενσωματώνεται στη φιλοσοφία του και αποκτά κομβικό ρόλο²⁷³. Στη θεωρία του υποστηρίζει ότι τα ζωντανά όντα εμπεριέχουν το νερό του οργανισμού, το αίμα και το σπερματικό υγρό, τα οποία εκλύονται ως αναθυμίαση και μετατρέπονται σε φωτιά, για να επαναμετασχηματιστούν σε νερό με τον θάνατο. Ο κυρίαρχος ρόλος της φωτιάς, η οποία έρχεται σε επαφή με την ψυχή, μαρτυρείται και από τον Αέτιο (Αέτιος. IV, 3, 4), ο οποίος αναφέρει ότι «ο Ηράκλειτος ισχυρίζεται πως η ψυχή είναι πύρινη»²⁷⁴.

Η θεώρηση του Ηράκλειτου για την ψυχή αποκτά κοινωνικές και ηθικές προεκτάσεις. Επισημαίνει ότι η ουσία της ανθρώπινης ψυχής είναι ο λόγος. Η ψυχή, όσο ζούμε, συνιστά τον φορέα της προσωπικής μας ταυτότητας και του χαρακτήρα μας, καθώς και το οργανωτικό κέντρο της νόησης και της δράσης μας²⁷⁵. Σύμφωνα με τα στοιχεία, τα οποία παρέχουν τα αναφερόμενα αποσπάσματα, ο Ηράκλειτος διακρίνει δυο είδη ψυχής, την μια την ονομάζει «υγρή» και την άλλη «ξηρή». Αναφέρει ότι στον άνθρωπο με «υγρή» ψυχή, το υγρό στοιχείο υπερτερεί, και ότι ατροφεί ο λόγος μέσα του. Αντίθετα, «η ξηρή ψυχή είναι η πιο σοφή και άριστη» (απ. 118)²⁷⁶. Οι ψυχές, λοιπόν, είναι θεμιτό να μένουν στεγνές και μ' αυτό τον τρόπο να παραμένουν κοντά στη σοφή φωτιά, η οποία αποτελεί, όπως κι ο λόγος, τη ζωή τους. Καταστάσεις υγρασίας, όπως είναι η κατάσταση της μέθης, σημαίνουν έναν πρόωρο θάνατο της ψυχής, η οποία με την απομάκρυνσή της από τη φωτιά, αφήνει να την κατακλύσει το υγρό στοιχείο (απ. 117).

Συμπερασματικά, οι στερεές ψυχές είναι πύρινες, αιθέριες, λαμπερές, σοφότερες και άριστες, διατηρώντας και μεταθανάτια την ατομικότητά τους. Οι υγρές ψυχές, αντίθετα, είναι

²⁷²Mansfeld 2015, 63.

²⁷³Mansfeld 2015, 64. Σύμφωνα με αναφορά του Αριστοτέλη στο έργο του *Περί Ψυχής* (A2, 405a, 25), ο Ηράκλειτος θεωρεί ότι η ψυχή προέρχεται από την αναθυμίαση, από την οποία αποτελούνται όλα τ' άλλα πράγματα.

²⁷⁴Mansfeld 2015, 62.

²⁷⁵Robb 1986, 326.

²⁷⁶Kirk 1949, 389.

αυτές, οι οποίες, όταν τελικά πεθαίνουν, με το θάνατό τους χάνουν την ατομικότητά τους μετατρέπόμενες σε νερό»²⁷⁷. Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, δεν είναι όλες οι ψυχές καταδικασμένες να μετατραπούν σε υγρό στοιχείο, αφού υπάρχουν ψυχές, οι οποίες ανυψώνονται σε φύλακες των ανθρώπων, ζωντανών και νεκρών (απ. 63),²⁷⁸.

Ο Ηράκλειτος, όσον αφορά το φαινόμενο του θανάτου, θεωρεί ότι είναι αποτέλεσμα της ροής. Για αυτόν «το νεαρό, το ξύπνιο και το ζωντανό γερνάει, αποκοιμείται και πεθαίνει» (απ. 88). Ο θάνατος, ως παύση της ζωής, σύμφωνα με την κυκλική θεώρηση δεν έχει καμία σημασία, αφού θα επανενεργοποιηθεί η ζωή. Οι άνθρωποι γεννήθηκαν για να πεθάνουν και δεν υπάρχει κανένας λόγος φόβου ή θρήνου. Ο Ηράκλειτος, διακρίνοντας τις ψυχές σε «υγρές» και «ξηρές-στερεές», απομακρύνεται αισθητά από θεϊκές παρεμβάσεις, τονίζοντας τη δύναμη του τρόπου ζωής, σύμφωνα με τον οποίο επιλέγει να ζήσει το κάθε άτομο. Ο ίδιος υποστηρίζει πως το βράδυ ο άνθρωπος δεν μπορεί να δει, γιατί η όρασή του δεν έχει την δυνατότητα αυτή και θα πρέπει να ανάψει φως. Το φως είναι όσα βλέπει κοιμώμενος ο άνθρωπος. Ορισμένοι, όταν είναι ξύπνιοι είναι σαν να κοιμούνται, γιατί δεν μπορούν να αντιληφθούν την πραγματικότητα (απ. 26). Ο Ηράκλειτος μεταχειρίζεται μεταφορικά την έννοια του θανάτου, καυτηριάζοντας τις επιλογές ορισμένων ανθρώπων, οι οποίοι έχουν παραιτηθεί από την πραγματική ζωή και δεν επιθυμούν να αναπτυχθούν πνευματικά.

Συμπερασματικά, ο Ηράκλειτος αντιτίθεται στο dualισμό σώματος-ψυχής, αφού η ψυχή δεν υπάρχει ξέχωρα από σώμα, αλλά προέρχεται από αυτό. Επιπλέον, το σώμα με την ψυχή βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση, αφού το σώμα παραχωρεί την ύλη και η ψυχή μετατρέπεται σε υγρό για να δημιουργηθεί εκ νέου, σύμφωνα με την κυκλική ροή. Στον Ηράκλειτο δεν συναντώνται σαφείς ενδείξεις πίστης στη μετενσάρκωση των ψυχών, ώστε κάλλιστα όσα αποσπάσματα αναφέρονται σε παρόμοιες αντιλήψεις να είναι μεταγενέστερες προσθήκες²⁷⁹.

3.5 Εικονογραφία της ψυχής

Οι καταγεγραμμένες στις αρχαίες πηγές αντιλήψεις για τη φύση της ψυχής είναι δύσκολο να ανιχνευθούν στο αρχαιολογικό αρχείο. Η αναπαράσταση της ψυχής, η οποία εγκαταλείπει τα «ρέθρα» για να πάει στον Άδη, εικάζεται ότι δημιούργησε προβλήματα καλλιτεχνικής απόδοσης στους αρχαίους καλλιτέχνες. Η απελευθέρωση της τελευταίας πνοής, η οποία πετά μακριά με τον

²⁷⁷Βέικος 1998, 90-91· Robinson 1986, 309.

²⁷⁸Βέικος 1998, 113-114. Το συγκεκριμένο απόσπασμα βρέθηκε στις γραφές του Αγίου Ιππόλυτου, ο οποίος πιθανόν να έχει παρέμβει και παραμορφώσει την ηρακλείτεια σκέψη, εκχριστιανίζοντάς την.

²⁷⁹Hussey 1991, 527.

αέρα πιθανόν να πρόσφερε τη λύση στο πρόβλημα της έκφρασης της απομάκρυνσης της ψυχής από το σώμα²⁸⁰. Ενδεχομένως, η απεικόνιση των ψυχών ως πτηνά ή ως μορφές μικρότερης κλίμακας με ή χωρίς φτερά να οφείλεται στην αντίληψη ότι η ψυχή πετά προς τον άλλον κόσμο. Σε σχέση με τη μελέτη των απεικονίσεων των ψυχών, ερωτήματα εγείρουν οι αντιφατικές μαρτυρίες για τη στιγμή της απομάκρυνσης της ψυχής από το σώμα, όπως για παράδειγμα, εάν ο εν λόγω αποχωρισμός συμβαίνει, όταν ο άνθρωπος πεθαίνει, όταν το πτώμα ενταφιάζεται ή όταν πραγματοποιείται η καύση του. Στις αρχαϊκές αποδόσεις, οι καλλιτέχνες φαίνεται να προτιμούν να απεικονίσουν την ψυχή την στιγμή που απομακρύνεται από το σώμα και όχι κατά τη διάρκεια της ζωής ή στον άλλον κόσμο.

Στις παραστατικές τέχνες, η ανάγκη να αποδώσουν οι καλλιτέχνες με διακριτό τρόπο τους θνητούς από τις ψυχές των νεκρών απαντάται στον 7ο αι. π.Χ. Πιθανότατα η παλαιότερη απεικόνιση της ψυχής εντοπίζεται σε ένα Πρωτοαττικό κύπελλο με ψηλό πόδι από τον Κεραμεικό της Αθήνας του 7ου αι. π.Χ. **(Εικ. 6-7)**. Ο αγγειογράφος για να διαφοροποιήσει τον κόσμο των ζωντανών από τον κόσμο των νεκρών αποδίδει την ψυχή σε μικροσκοπική κλίμακα. Η ψυχή έχει αποκτήσει τη μορφή υπέα περιτριγυρισμένου από θρηνωδούς εντός γραμμικού πλαισίου. Η απόδοση της ψυχής σε μικρότερη κλίμακα αποτελεί μια εικονογραφική επιλογή, η οποία δεν συναντάται στους μετέπειτα αιώνες²⁸¹.

Η οπτικοποίηση της ψυχής ενδεχομένως απαντά σε πλήλιν ομοίωμα άρματος εκφοράς νεκρού από τη Βάρη της Αττικής του 7ου αι. π.Χ. **(Εικ. 8)**²⁸². Πάνω στο άρμα είναι τοποθετημένη η νεκρική κλίνη, στις τέσσερις πλευρές της οποίας στέκονται γυναίκες θρηνωδοί. Μία επιπλέον γυναικεία μορφή στέκεται στη μπροστινή στενή πλευρά, κοιτάζοντας προς την κατεύθυνση του ταξιδιού, ενώ τα χέρια της, που διασώζονται αποσπασματικά, φτάνουν πιθανότατα μέχρι το κεφάλι. Πάνω από την κλίνη αναπαρίσταται ένα πτηνό, το οποίο κατά την Vermeule, συμβολίζει την ψυχή του νεκρού, ανακλώντας την αντίληψη των αρχαίων για τον αποχωρισμό της ψυχής από το σώμα²⁸³. Την εκφορά ακολουθεί πλήλιν ειδώλιο αλόγου με υπέα ένα παιδί.

Παράσταση πρόθεσης φέρει και ένας γραπτός πίνακας από την Αττική του 7^{ου} αι. π.Χ. **(Εικ. 9)**. Η νεκρή γυναίκα καλύπτεται με σκούρο μελανό ύφασμα και ακουμπά το κεφάλι σε προσκέφαλο. Δύο θρηνωδοί με μαύρα ενδύματα στέκονται στην άκρη της κλίνης. Τρία πτηνά με μακρύ λαιμό πετούν πάνω από τον νεκρό προς τα δεξιά, ως ένδειξη καλού οιωνού ή καλού ταξιδιού. Κάτω από

²⁸⁰Nilsson 1967, 194· Vernant 1965, 76.

²⁸¹ Μπάνου & Μπουρνιάς 2014, 305· Παλαιοθόδωρος 2010, 8.

²⁸²Huber 2001, 90-91· Kurtz & Boardman 1994, 74-75.

²⁸³Vermeule 1979, 18.

την νεκρική κλίνη απεικονίζεται ένα ανθρωπόμορφο πτηνό, το οποίο ταυτίζεται με Σειρήνα. Θεωρείται ότι η Σειρήνα, με το μαγευτικό τραγούδι της, είναι πιθανό να δανείζει την απόκοσμη φωνή της στον θρήνο για τους νεκρούς, τον οποίο τραγουδούν οι δύο θνητές γυναίκες θρηνωδοί. Τέτοιες πλάκες χρησιμοποιούνταν στην Αρχαϊκή περίοδο για να σχηματίσουν ζωφόρους σε μνημειακούς τάφους. Η απεικόνιση της Σειρήνας, όπως και των τριών πτηνών πάνω από την νεκρική κλίνη, εξέφραζαν τις αντιλήψεις των ανθρώπων της αρχαϊκής εποχής για τη φύση της ψυχής²⁸⁴.

Μια λευκή λήκυθος των αρχών του 5ου αι. π.Χ., φέρει παράσταση του Ερμή να ζυγίζει τις ψυχές δύο πολεμιστών (**Εικ. 10**). Στο σώμα του αγγείου εικονίζονται οι δύο ήρωες είναι έτοιμοι να μονομαχήσουν. Μεταξύ των δύο πολεμιστών στέκεται ο θεός Ερμής, κρατώντας ζυγαριά, στους δίσκους της οποίας φέρονται σε μικροσκοπική κλίμακα οι ψυχές των δύο ηρώων. Το ζύγισμα της ψυχής, ψυχοστασία ή κηροστασία, η οποία κρίνει το αποτέλεσμα μιας ηρωικής αναμέτρησης, περιγράφεται και σε στίχους της *Ιλιάδας*, όπου μονομαχούν η ψυχή του Αχιλλέα και του Έκτορα (*Ιλιάδα* Θ 69, Π 658, Ρ 209). Η απόδοση των ψυχών σε μικρό μέγεθος υποδηλώνει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ των ζωντανών και των ψυχών τους²⁸⁵.

Σε μια μελανόμορφη υδρία της Ομάδας του Λεάγρου (**Εικ. 11**) απεικονίζεται ο Αχιλλέας τη στιγμή που έχει δέσει στο άρμα του το πτώμα του Έκτορα. Δεξιά και αριστερά από τη μορφή του Αχιλλέα απεικονίζονται γυναικείες μορφές-θρηνωδοί. Δεξιά της κεντρικής παράστασης απεικονίζεται ο τύμβος του Πατρόκλου με τη φτερωτή μορφή του ήρωα με πλήρη πολεμική εξάρτηση (πανοπλία, δόρυ και ασπίδα) στην κορυφή του, αποδοσμένη σε μικροσκοπικό μέγεθος. Η ψυχή παρίσταται με πολεμική ενδυμασία, δηλώνοντας την ιδιότητα του Πάτροκλου ως πολεμιστή, ιδιότητα την οποία είχε εν ζωή. Πιθανώς η απεικόνιση με τέτοιο τρόπο να έχει ως στόχο να δηλώσει την αντίληψη ότι η ψυχή διαθέτει παρόμοια χαρακτηριστικά με αυτά που είχε ο άνθρωπος όσο ήταν ζωντανός. Τέλος, η απόδοση της ψυχής σε μικροσκοπικό μέγεθος αποσκοπεί στο να τονίσει την διαφορά των ζωντανών από τους νεκρούς²⁸⁶.

Στη μία όψη ενός αμφορέα του τελευταίου τέταρτο του 5ου αι. π.Χ. (**Εικ. 12**) απεικονίζεται πλοίο με φτερωτή, γενειοφόρα μορφή πιθανόν είδωλο του Αχιλλέα ή του Πάτροκλου να ίπταται προς δεξιά. Η μορφή σε φυσική κλίμακα φέρει κράνος, θώρακα, κνημίδες, χλαμύδα και κρατά δύο δόρατα και ασπίδα. Κάτω από τα κουπιά του πλοίου εικονίζονται τέσσερα ψάρια.²⁸⁷

²⁸⁴Boston, Museum of Fine Arts 56, Vermeule 1979, 19.

²⁸⁵Παλαιοθόδωρος 2010, 9. Siebert 1981, 65.

²⁸⁶Bremmer 1983, 73· Παλαιοθόδωρος 2010, 9.

²⁸⁷Siebert 1981, 66.

Στη μια όψη ενός αμφορέα με λαϊμό του Ζωγράφου του Διόσφου (**Εικ. 13**) απεικονίζονται ο Θάνατος και ο Ύπνος να μεταφέρουν το νεκρό σώμα του Σαρπηδόνα ή του Μέμνων. Οι δυο θεότητες, φτερωτές, φορούν κράνος, θώρακα, κνημίδες, χλαμύδα και κρατούν δύο δόρατα και ασπίδα. Ακριβώς πάνω από το πτώμα του νεκρού απεικονίζεται φτερωτή μορφή, η οποία δίδει την εντύπωση ότι απομακρύνεται από το σώμα του ήρωα. Η μορφή αποδίδεται σε μικρότερη κλίμακα, απεικονίζοντας το είδωλο του νεκρού²⁸⁸.

Στην μία όψη της κοιλιάς ενός αμφορέα του Ζωγράφου του Εξηκία (540 π.Χ) (**Εικ. 14**) απεικονίζονται ο Αχιλλέας και ο Αϊάντας, καθισμένοι αντικριστά και να παίζουν ένα επιτραπέζιο παιχνίδι. Μπροστά από τα στόματα των δύο ηρώων, επιγραφές δηλώνουν την εξέλιξη του παιχνιδιού. Ο Αχιλλέας αναφωνεί το αποτέλεσμα τέσσερα, ενώ ο Αϊάντας το αποτέλεσμα τρία. Οι δυο ήρωες φέρουν πολεμική εξάρτηση και παρίστανται τη στιγμή κατά την οποία διασκεδάζουν σε κάποια ανάπαυλα του πολέμου της Τροίας. Κρατούν τα δόρατα στο χέρι, ενώ τα κράνη και οι ασπίδες τους είναι τοποθετημένα στο έδαφος δίπλα τους.

Σε μια οφθαλμωτή κύλικα της ίδιας περιόδου (**Εικ. 15**) απεικονίζονται δύο ανδρικές, γυμνές, φτερωτές μορφές οι οποίες παίζουν ένα επιτραπέζιο παιχνίδι. Αυτή η σκηνή παρουσιάζει αναλογίες με την παράσταση του αμφορέα του Εξηκία. Η μια μορφή έχει τεντωμένα το δείκτη και τον μέσο του ενός χεριού, ενώ η άλλη μορφή έχει τεντωμένα όλα τα δάχτυλα. Συγκρίνοντας τις παραστάσεις των δύο αυτών αγγείων, παρατηρείται ότι στην παράσταση του αμφορέα του Ζωγράφου του Εξηκία την εξέλιξη του παιχνιδιού δηλώνεται με επιγραφές ενώ στην παράσταση στην οφθαλμωτή κύλικα δηλώνεται με χειρονομίες των δύο μορφών-ψυχών. Πιθανότατα, στον αμφορέα απεικονίζεται μια σκηνή από την καθημερινή ζωή, ενώ στην παράσταση της οφθαλμωτής κύλικας οι μορφές μπορούν να ταυτιστούν με ψυχές, καθώς δεν δηλώνεται ομιλία και το χαρακτηριστικό της σιωπής αποδίδεται από τους ζώντες στις ψυχές. Από την άλλη πλευρά, δεν αποκλείεται η παράσταση της οφθαλμωτής κύλικας να αναφέρεται σε ένα επεισόδιο ψυχροστασίας και οι χειρονομίες να δηλώνουν τον νικητή²⁸⁹.

²⁸⁸Tsingarida 2009, 140.

²⁸⁹Vermeule 1979, 160.

4. Η «ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ» ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΤΩ ΚΟΣΜΟΥ

Η διαχείριση του άγχους του θανάτου έχει ωθήσει στη δημιουργία ποικίλων προσωπικών και συλλογικών πεποιθήσεων. Τα αίτια θανάτου, η μυθολογία, οι τελετουργίες και οι παραστάσεις των παραστατικών τεχνών παρέχουν χρήσιμα στοιχεία για την αντίληψη την οποία είχαν οι αρχαίες κοινωνίες περί θανάτου. Οι μύθοι συνιστούν συμβολικές εκφράσεις των εμπειριών των ανθρώπων στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν και να αντιμετωπίσουν τον φυσικό κόσμο και τα φυσικά φαινόμενα, αλλά και τον επιβεβλημένο από τη φύση, κύκλο της ζωής.

Στη μυθική φαντασία δεν υπάρχει μια ξεκάθαρη διάκριση ανάμεσα στον κόσμο της φύσης, τον κόσμο του ανθρώπου και τον κόσμο των ιερών δυνάμεων. Η μυθική φαντασία συνδέει ή συσχετίζει τους τρεις αυτούς κόσμους - χώρους, άλλοτε συγχέοντας τους, άλλοτε μεταβαίνοντας από τον ένα χώρο στον άλλον, κι άλλοτε δημιουργώντας ανάμεσα σε όλους αυτούς τους χώρους ένα δυαδικό σύστημα αντιστοιχιών²⁹⁰. Ο άνθρωπος, μέσα από τους μύθους, προσπαθεί από τη μία να ερμηνεύσει τα φυσικά φαινόμενα, αλλά από την άλλη μέσω του μύθου εκφράζει και τις αντιλήψεις του για την ίδια τη ζωή, όπως αυτή διαμορφώνεται στη κοινωνική, οικονομική και πολιτική πραγματικότητα της εποχής, στην οποία κάθε φορά ζει και δραστηριοποιείται. Με τους μύθους εκφράζει τις αντιλήψεις του για όσα παρατηρεί και αντιλαμβάνεται γύρω του, όπως για παράδειγμα τη δημιουργία του σύμπαντος και συγχρόνως, εκφράζει τις απόψεις του για τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας και τις απαραίτητες αρχές για την ύπαρξή της, προϊόντα κοινωνικών συμβάσεων (νόμω).

Με τους μύθους ο άνθρωπος επεξεργάζεται και το ζήτημα της αρχής και του τέλους της ζωής, τον κύκλο της ζωής. Μελετώντας την μυθολογία θα παρατηρήσει κανείς πως υπάρχουν πάμπολλες αναφορές στο φαινόμενο του θανάτου. Ο θάνατος ναι μεν αντιμετωπίζεται ως φυσικό φαινόμενο, αλλά συνάμα θεοποιείται, ως μορφή που κρατώντας ένα σπαθί δύναται να κόψει το νήμα της ζωής.

Οι γραπτές πηγές αναφέρονται στο ίδιο το φυσικό φαινόμενο της αρχής και του τέλους της ζωής και εκφράζουν την υπαρξιακή αγωνία του ανθρώπου. Η υπαρξιακή αγωνία χαρακτηρίζεται από μία συνθήκη κατά την οποία ο άνθρωπος νιώθει «μικρός» και αβοήθητος, αδυνατώντας ν' αναμετρηθεί με τα υπαρξιακά ερωτήματα, τα οποία αποτελούν διαχρονικά σταθερές αξίες στην ανθρώπινη ύπαρξη και δεν μπορούν να εξηγηθούν, καθώς φαντάζουν σκοτεινά και άπειρα. Η υπαρξιακή αγωνία διαφαίνεται από τις αναφορές σε συγκεκριμένες θεότητες όπως το Χάος, η Νύχτα και το Έρεβος.

Από την άλλη, συναντώνται αναφορές στο τέλος της βιολογικής ύπαρξης, στις οποίες

²⁹⁰Vernant 1989, 20.

διαφάνεται η προσπάθεια του ανθρώπου να ερμηνεύσει το αναπάντεχο βίωμα του θανάτου, εκφράζοντας τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Θεότητες, οι οποίες εκφράζουν αυτές τις πεποιθήσεις είναι οι Πλούτωνας-Περσεφόνη (κύκλος της ζωής), ο Ερμής με την ιδιότητα του Ψυχοπομπού, ο Χάρων, οι Ύπνος- Θάνατος και οι Μοίρες. Επιπλέον, σε αυτές τις αναφορές συμπεριλαμβάνονται και οι θεότητες, οι οποίες παρουσιάζουν τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες, έτσι όπως αυτές δημιουργήθηκαν, κατά τη μετάβαση του ανθρώπου από το τροφουσλλεκτικό - οικονομικό σύστημα στη συγκρότηση κοινωνιών με πολιτική οργάνωση. Οι θεότητες αυτές εκφράζουν τις απόψεις για την δικαιοσύνη στη μεταθανάτια ζωή, τις αιτίες θανάτου, αλλά και την ηθική που πρέπει να έχουν οι άνθρωποι απέναντι στο θάνατο. Τέτοιες θεότητες είναι ο Πόνος, η Λήθη, ο Λιμός, οι Μάχες, οι Φόνοι και οι Ερινύες και οι Δικαστές του Κάτω Κόσμου.

4.1 Η υπαρξιακή αγωνία του ανθρώπου της Γεωμετρικής και Αρχαϊκής Εποχής

Στις αναφορές στην υπαρξιακή αγωνία του ανθρώπου εκφράζεται το κοινό συναίσθημα που βιώνει ο κάθε άνθρωπος στη σκέψη ότι κάποια στιγμή θα αφανιστεί. Αυτή η συνείδηση της ανυπαρξίας θα τον οδηγήσει να συνδέσει το άγχος του θανάτου με το φόβο του κακού. Αυτή ακριβώς η συνείδηση δημιούργησε τους φόβους για τη μη ύπαρξη, το άπειρο, το σκοτάδι, την απεραντοσύνη του σύμπαντος και την πεποίθηση ότι ο Θάνατος είναι το παν²⁹¹.

Η Νυξ, σύμφωνα με τον Ησίοδο, είχε γεννηθεί από το Χάος²⁹². Ενδεικτικό παράδειγμα της αδυναμίας του ανθρώπου να ανταπεξέλθει στα υπαρξιακά του ερωτήματα αποτελούν οι αναφορές ότι ακόμα και ο ίδιος ο Δίας ένωθε φόβο μπροστά στη Νύχτα²⁹³. Στον Ορφικό ύμνο στην Νύχτα, αν και αυτή επαινείται για τις θεραπευτικές της ιδιότητες, οι οποίες αναζωογονούν το ανθρώπινο σώμα και πνεύμα, εκφράζεται και τις φοβίες του ανθρώπου για το σκότος²⁹⁴.

Ο Έρεβος σε ορισμένες αρχαίες πηγές αναφέρεται ως γονέας του Ύπνου και του Θανάτου, ενώ στον Ησίοδο οι δίδυμοι αδελφοί γεννήθηκαν από τη Νύχτα με παρθενογένεση. Ο Έρεβος προήλθε από το Χάος και τη Γαία με τη μεσολάβηση του Έρωτα και συμβολίζει τη σιωπή και το βάθος της νύχτας, μια περιοχή, όπου δεν ανατέλλει ο ήλιος²⁹⁵.

Στη γεωγραφία του Κάτω Κόσμου, έτσι όπως σκιαγραφείται από τις φιλολογικές πηγές, ο Έρεβος χαρακτηρίζεται ως το πιο σκοτεινό μέρος του Άδη, στο οποίο τοποθετούνται οι Θρόνοι του

²⁹¹Yalom 2011, 14.

²⁹²Ήσίοδος, *Θεογονία*, 116-123.

²⁹³*Ήλιάδα* Ξ 261.

²⁹⁴*Ορφικός Ύμνος Νυκτός*.

²⁹⁵Kerényi 1966, 33.

Πλούτωνα και της Περσεφόνης, καθώς και η σπηλιά της Σκύλλας²⁹⁶. Ο Ησίοδος περιγράφει με ακρίβεια άλλο ένα γεωγραφικό διαμέρισμα του Κάτω Κόσμου, τον Τάρταρο, όπου είχαν εξοριστεί οι νικημένοι Τιτάνες. Την πύλη του Τάρταρου φρουρούσαν η Μέγαιρα κι οι Εκατόγχειρες. Γύρω του υπήρχε η Νύχτα, προστατευμένη από τριπλό τείχος, αδιαπέραστο από τις ακτίνες του ήλιου. Εκεί κατοικούσαν ο Θάνατος και ο Ύπνος²⁹⁷.

Μεταξύ των θεοτήτων, οι οποίες συνδέονται με τον Κάτω Κόσμο και αποτελούν τμήμα της γεωγραφίας του, ήταν η Στυξ. Ετυμολογικά συνδέεται με το ρήμα στυγέω, που σημαίνει μισώ, αποστρέφομαι, αλλά και φοβούμαι. Στύγα ονόμασαν τον ποταμό, ο οποίος περιρρέει εννιά φορές τον Κάτω Κόσμο και τον συγκρατεί²⁹⁸.

Συμπερασματικά, ο άνθρωπος συνδέει τις θεότητες αυτές με το άγνωστο, το άπειρο, τον φόβο και το χάος στην προσπάθειά του να κατανοήσει τη προκοσμική μορφή του κόσμου. Η Νύχτα, το Χάος, ο Έρεβος αντιπροσωπεύουν την υπαρξιακή αγωνία των ανθρώπων και συνδέονται με το σκότος και το άγχος για το άγνωστο. Οι θεότητες, οι οποίες συνδέονται με το χάος, το άγνωστο και το άπειρο δεν έχουν αποδοθεί στις παραστατικές τέχνες, πιθανόν λόγω της άυλης υπόστασής τους, αλλά και λόγω της ψυχολογικής αδυναμίας του ανθρώπου να αναπαραστήσει τους αρχέγονους φόβους του.

4.2 Ο ανθρωπομορφισμός ως ψυχραιμότερη οπτική στο φαινόμενο του θανάτου

Ο ανθρωπομορφισμός των θεοτήτων, οι οποίες σχετίζονται με το φαινόμενο του θανάτου ενδέχεται να αποτελούν μια προσπάθεια του ανθρώπου να διατηρήσει τον ψυχολογικό του αυτοέλεγχο απέναντι στο θάνατο. Η μεταμόρφωση της βιολογικής κατάστασης του θανάτου σε ορατή μορφή είναι πιθανό να αποτελεί μια προσπάθεια εξανθρωπισμού του τέλους της ζωής. Οι δίδυμοι αδελφοί, ο Θάνατος και ο Ύπνος, στην *Θεογονία* προκαλούν φόβο (δεινοί θεοί), μένουν στα Τάρταρα και δεν βλέπουν ποτέ τον ήλιο. Αντίθετα, στην *Ιλιάδα* ο Ύπνος και ο Θάνατος δεν σχετίζονται απολύτως με το σκοτάδι, μένοντας στη Λήμνο²⁹⁹.

Ο Ύπνος και ο Θάνατος περνούν στην φαντασία των αρχαίων Ελλήνων ως αδέρφια, παιδιά της Νύχτας, ωστόσο συμπεριφέρονταν με διαφορετικό τρόπο στους ανθρώπους. Ο Ύπνος γυρίζει αθόρυβα τη στεριά και τις θάλασσες και είναι ευγενικός με τους ανθρώπους, σε αντίθεση με τον αδερφό του τον Θάνατο, ο οποίος έχει καρδιά από σίδηρο και ανελέητη ψυχή από χαλκό μέσα στα

²⁹⁶ Ησίοδος, *Θεογονία* 735-740.

²⁹⁷ Ησίοδος, *Θεογονία*, 758.

²⁹⁸ Ησίοδος *Θεογονία*, 361-63.

²⁹⁹ *Ιλιάδα*, Ξ 230.

στήθια του και συνεπώς, είναι μισητός σε ανθρώπους και θεούς³⁰⁰. Ο Θάνατος παρουσιάζεται ως πικρός, αλόγιστος, άκριτος, λυπηρός, κακός δαίμονας, προκαλώντας αρνητικά συναισθήματα σε ανθρώπους και σε θεούς, σε αντίθεση με τον Ύπνο, ο οποίος ακουμπάει τα μέτωπα των κουρασμένων με ένα κλαδί μουσκεμένο στη δροσιά της λήθης ή ρίχνει υπνωτικά υγρά από ένα κέρα. Σε έναν από τους Ορφικούς ύμνους αναφέρεται πως ο Θάνατος ούτε δώρα θέλει, ούτε δώρα δέχεται, τονίζοντας με αυτόν τον τρόπο την αδυναμία του ανθρώπου να τον νικήσει, αλλά και το γεγονός ότι αυτός μήτε χαρίζεται σε ανθρώπους και μήτε εξαγοράζεται, καθώς κανείς άνθρωπος δεν μπορεί να κερδίσει την αιωνιότητα και να ξεφύγει από αυτόν³⁰¹.

Στον αρχαίο ελληνικό χώρο δεν υπάρχουν πληροφορίες για τη λατρεία του θεού Θανάτου, καθώς δεν διασώζονται ναοί και βωμοί αφιερωμένοι σε αυτόν³⁰². Στην *Ιλιάδα* στο μύθο του Σαρπηδόνα, ο Ύπνος και ο Θάνατος παρουσιάζονται να μεταφέρουν τον νεκρό ήρωα Σαρπηδόνα στον τόπο ταφής του μετά το θάνατό του σε φοβερή μάχη με τον Πάτροκλο. Ο Δίας έδωσε εντολή στον Απόλλωνα να σηκώσει το πληγωμένο του κορμί, να το πλύνει και να το αλείψει με αμβροσία για να το παραδώσει στον Ύπνο και στον Θάνατο, ώστε να τον μεταφέρουν στην πατρίδα του, τη Λυκία³⁰³. Στην *Ιλιάδα*, πάλι επαναλαμβάνεται το ίδιο δραματικό γεγονός με τους δύο αδελφούς να μεταφέρουν το νεκρό σώμα του Μέμωνα από την Τροία στην Αιθιοπία, μετά την παράκληση της μητέρας του για τη μεταφορά του στην πατρίδα, προκειμένου να γίνει η ταφή³⁰⁴.

Στην εικονογραφία, ο Ύπνος και ο Θάνατος απεικονίζονται σε αγγεία, επιτύμβιες στήλες, αρχιτεκτονικά γλυπτά και άλλες επιφάνειες. Οι δίδυμοι αδερφοί τις περισσότερες φορές, απεικονίζονται μαζί στην εικονογραφία να μεταφέρουν τους νεκρούς στον άλλο κόσμο. Ιδιαίτερα δημοφιλές είναι το επεισόδιο μεταφοράς του νεκρού Σαρπηδόνα με μικρές παραλλαγές. Στον ερυθρόμορφο καλυκωτό κρατήρα του Ευφρονίου (**Εικ. 16**) απεικονίζεται ο Ύπνος και ο Θάνατος, φτερωτοί και οπλισμένοι, να μεταφέρουν το νεκρό σώμα του Σαρπηδόνα. Ο Σαρπηδόνας απεικονίζεται νεαρός, αγένειος με μακριά κόμη και γυμνός, να φορά μόνο τις περικνημίδες. Το σώμα του μαρτυρεί την ιδιότητα του πολεμιστή, αφού τα σημάδια της μάχης είναι ορατά. Στην παράσταση του Ευφρονίου, ο Ύπνος έχει πιο ανοιχτόχρωμα μαλλιά από τον Θάνατο. Το όλο έργο της μεταφοράς του νεκρού Σαρπηδόνα γίνεται υπό την επίβλεψη του Ερμή³⁰⁵.

Επιπροσθέτως, το ίδιο επεισόδιο της *Ιλιάδας* απεικονίζεται σε μια ερυθρόμορφη κύλικα

³⁰⁰ Ησίοδος, *Θεογονία*, 760-766.

³⁰¹ Ορφικός "Ύμνος Θανάτου, στιχ. 9-12.

³⁰² Φιλόστρατος, *Βίος Απολλωνίου Τυανέως*, 5,4.

³⁰³ *Ιλιάδα* Π 665/683.

³⁰⁴ *Ιλιάδα* Λ 593 και 1-2.

³⁰⁵ Boardman 1985, εικ 22· Robertson 1992, 81, εικ. 69· Scheffold 1992, 249-250, εικ. 303

(Εικ. 17), στο πόδι της οποίας αναγράφεται το όνομα του ζωγράφου [ΕΥΦΡΟΝΙΟΣ ΕΓΓΡΑΦ(ΣΕΝ)]. και το όνομα του κεραμέα Παμφαίου³⁰⁶. Στη μια εκ των δύο όψεων της κύλικας, απεικονίζεται ο Ύπνος και ο Θάνατος, οι οποίοι σηκώνουν το νεκρό Σαρπηδόνα από το πεδίο της μάχης, καθοδηγούμενοι από την θεά Ίριδα. Οι δύο θεοί αποδίδονται φτερωτοί με πλήρη πολεμική εξάρτηση, ενώ ο Σαρπηδόνας γυμνός, γενειοφόρος και με μακριά κόμη. Στην παράσταση απεικονίζεται και μία γυναικεία μορφή, η οποία θα μπορούσε να είναι η μητέρα του Σαρπηδόνα, Λαοδάμεια³⁰⁷.

Σε έναν ετρουσκικό σκαραβαίο απεικονίζεται ο Θάνατος με την Ηώ, να μεταφέρουν το νεκρό Μέμνωνα (Εικ. 18). Η Ηώ σε αυτήν την περίπτωση αντικαθιστά τον Ύπνο, τονίζοντας με αυτόν τον τρόπο το τεράστιο πένθος της για τον χαμό του γιου της. Τοποθετώντας μαζί τις δύο αυτές θεότητες, γίνεται και μια σαφή αναφορά στο κοινό ρόλο τους στη μεταφορά των νεκρών, καθώς και στους δύο αποδίδεται ο ρόλος του νεκροπομπού.

Στην εικονογραφία ο Θάνατος εικονίζεται τις περισσότερες φορές μαζί με τον Ύπνο να μεταφέρουν τον νεκρό στον Άδη, αν και υπάρχουν φορές που τη θέση του Ύπνου την καταλαμβάνει άλλη θεότητα. Στις πιο πολλές παραστάσεις ο Θάνατος απεικονίζεται είτε νέος με γενειάδα και φτερά στους ώμους, όπως ακριβώς και ο Ύπνος είτε χωρίς φτερά. Παρ' όλες τις ομοιότητες, οι καλλιτέχνες δεν παραλείπουν να τονίσουν ορισμένες διαφορές, όπως είναι το μελανό χρώμα που χρησιμοποιείται για τη γενειάδα ή το σώμα του θεού Θανάτου, αναφορά στο σκότος και στην μαύρη του ψυχή, ενώ ο Ύπνος, μια θεότητα με θετικές κυρίως ιδιότητες, έχει πιο ανοιχτόχρωμα μαλλιά. Η απεικόνιση στην αγγειογραφία του Θανάτου με γενειάδα, ως γηραιότερου του Ύπνου, τονίζει την ωριμότητα του θεού, ο οποίος με το σπαθί του κόβει το νήμα της ζωής. Η απόδοση των δυο θεοτήτων με πολεμική ενδυμασία είναι μια σαφή αναφορά στην αιτία θανάτου των νεκρών των οποίων αναλάμβαναν την μεταφορά τους. Επίσης, ο Θάνατος απεικονίζεται καταθλιπτικός και σκυθρωπός, αφού η απεικόνισή του πρέπει να συμβαδίζει με την προσωποποίηση του ως τέλος της ζωής. Ο Ύπνος, αντίθετα, εμφανίζεται γλυκός και ήρεμος να βοηθά τους κουρασμένους να αποκοιμηθούν³⁰⁸. Ο τρόπος απεικόνισης του Θανάτου στην εικονογραφία δηλώνει το διαμεσολαβητικό του ρόλο από το τέλος ζωής στον θάνατο, καθώς και την θεώρηση των αρχαίων για τον κύκλο της ζωής.

Η συγγενική σύνδεση των δύο θεοτήτων, καθώς και η εικονογραφία τους είναι πιθανό να μαρτυρεί την πεποίθηση των ανθρώπων ότι η κατάσταση του θανάτου συσχετίζεται με την

³⁰⁶Robertson 1992, 40, εικ 31· Schefold 1992, 272-273, εικ. 329.

³⁰⁷Von Bothmer 1981, εικ. 75.

³⁰⁸Στην *Οδύσσεια*, η δύναμη του Ερμή να φέρει ύπνο και ξύπνημα στους ζωντανούς (ω 4) συνδέεται σαφώς με τη δύναμή του να οδηγεί τον νεκρό στον Κάτω Κόσμο, Albinus 2000, 90.

κατάσταση του ύπνου, γεγονός που σημαίνει ότι και ο άνθρωπος μπορεί να ξυπνήσει από τον θάνατό του. Ειδικότερα, στην περίπτωση του Μέμνων αναφέρεται ότι ο ήρωας τελικά παραμένει αθάνατος, ενώ προηγουμένως πιστοποιείται ο θάνατος του, γεγονότα που συνδέουν την κατάσταση του ύπνου με αυτή του θανάτου, δηλαδή ότι ο θάνατος αποτελεί μια μακροχρόνια ή και αιώνια κατάσταση ύπνου. Υπέρ αυτής της ερμηνείας συνηγορούν στίχοι από το έργο του Ησίοδου, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 126-³⁰⁹), όπου χαρακτηριστικά αναφέρεται ότι οι άνθρωποι της «χρυσῆς φυλῆς» όταν πεθαίνουν είναι σαν να τους κυριεύει ο ύπνος. Τέλος, η συσχέτιση των δυο θεοτήτων και η θεώρηση ότι η μία κατάσταση υπονοεί δυνητικά την άλλη πιθανώς αναφέρεται σε ένα είδος αθανασίας³¹⁰.

Στα ομηρικά έπη, οι ήρωες και μη, όταν απωλέσουν τις βιολογικές τους λειτουργίες, εισέρχονται στο βασίλειο του Ἄδη, το οποίο θεωρείται ως η τελευταία κατοικία. Ο Ἄδης αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της μεταθανάτιας ύπαρξης στους πρώιμους ιστορικούς χρόνους, γεγονός το οποίο δημιουργεί την ανάγκη να μελετηθούν οι θεότητες, τα μυθικά πλάσματα και οι ήρωες που σχετίζονται με αυτόν.

Ο Ἄδης, ένας από τους τρεις Κρονίδες, κατά τη μοιρασιά του κόσμου μετά τη νίκη τους επί των Τιτάνων, πήρε τον Κάτω Κόσμο, ενώ ο Δίας τον ουρανό και ο Ποσειδῶνας τη θάλασσα³¹¹. Ο τρόπος της μοιρασιάς του κόσμου αναδεικνύει και τη σημασία που έδιναν οι αρχαίοι στον Κάτω Κόσμο, καθώς ο Ἄδης θεωρείται συμβασιλέας με τους άλλους δύο θεούς και δεν υποτιμάται η θέση του κατά τη μοιρασιά³¹².

Ο θεός του Κάτω Κόσμου στις γραπτές πηγές απαντάται με διάφορα ονόματα. Σε άλλες αναφέρεται ως Χθόνιος Ζεύς ή Ζεύς καταχθόνιος³¹³, όχι ως ο ίδιος θεός με τον Δία του Επάνω Κόσμου, αλλά ως ένας άλλος κυρίαρχος του Κάτω Κόσμου, ο οποίος αντίστοιχα μοιάζει με τον κυρίαρχο του Επάνω ³¹⁴. Στα Ομηρικά Έπη ονομάζεται «Ἄϊδης», λέξη με πολλές ετυμολογήσεις/σημασίες. Η ονομασία του θεού του Κάτω Κόσμου ως Ἄϊδης (= αόρατος), μπορεί να οφείλεται στα δώρα των Κυκλώπων. Οι Κύκλωπες εφοδίασαν τον Δία με τον κεραυνό, τον

³⁰⁹Pestalozzi, 1945, 14.

³¹⁰Κακριδής 1987, 17.

³¹¹Κακριδής 1987, 217. Στην *Οδύσσεια* ο οίκος του Ἄδη τοποθετείται χωρίς ακριβή όρια κάτω από την επιφάνεια της γης, πέρα από τον Ωκεανό στα Ἄλση της Περσεφόνης (ω 509-11) Στον Ησίοδο το βασίλειο των νεκρών ονομάζεται Τάρταρος και τοποθετείται στα όρια του Ωκεανού, καθώς και στα βάθη της γης (*Θεογονία* 77. 767-80(841, 851, 868)). Ο Τάρταρος αναφέρεται δύο φορές στον Όμηρο (*Ιλιάδα* Θ.13; 481). Ο ησιόδειος Ἄδης, αναφέρεται αποκλειστικά ως ο θεός των νεκρών ενώ στον Όμηρο ο Ἄδης είναι το όνομα του βασιλείου του κάτω κόσμου, καθώς και του θεϊκού του βασιλιά του, Albinus 2000, 67

³¹² *Ιλιάδα* Ο 188

³¹³ *Ιλιάδα* Ι 457.

³¹⁴ Κερένυι 1966, 218.

Ποσειδῶνα με την τρίαινα και τον Ἄδη με την «*κυνέην*», έναν σκούφο ή κράνος, το οποίο καθιστούσε αόρατο όποιον τη φορούσε³¹⁵. Στην *Ιλιάδα* την «*κυνέην*» την χρησιμοποιεί η θεά Αθηνά στην αριστεία του Διομήδη, όταν έπρεπε να γίνει αόρατη για τον Ἄρη³¹⁶. Το όνομα Αἴδης, ίσως να παραπέμπει στο εκεί που δεν υπάρχει Δίας / Ζεύς, εκεί που δεν υπάρχει Ζωή, δηλαδή τον Κάτω Κόσμο. Η έννοια της λέξης αόρατος, πάλι, μπορεί να παραπέμπει στο σκότος, εκεί που δεν υπάρχει ήλιος - φως³¹⁷. Σε πολλές περιοχές του αρχαίου κόσμου ο θεός Ποσειδῶνας αντικαθιστά τον Ἄδη ως θεός του Κάτω Κόσμου. Το όνομα «Ποτείδαιον» παραπέμπει σε αυτήν την ιδιότητα του Ποσειδῶνα. Στο ακρωτήριο Ταΐναρο υπήρχε ιερό του Ποσειδῶνα και Ψυχοπομπείο με αχερούσιο χαρακτήρα³¹⁸.

Ο μύθος της μοιρασιάς του κόσμου από τους τρεις Κρονίδες, εκτός των αναφορών στις γραπτές πηγές, συναντάται ως θέμα και στην αγγειογραφία. Χαρακτηριστικό δείγμα αποτελεί η παράσταση σε μια χειλεωτή μελανόμορφη κύλικα. Στο κέντρο της παράστασης απεικονίζεται ο Δίας, δεξιά του ο Ποσειδῶνας και αριστερά του ο Ἄδης. Οι μορφές των θεών πλαισιώνονται από φτερωτά άλογα³¹⁹ (**Εικ. 19**). Ο Ἄδης στην παράσταση εικονίζεται με την κεφαλή στραμμένη προς τα πίσω. Αυτή η στάση της κεφαλής παραπέμπει σε μια δεισιδαιμονία της εποχής, αλλά γενικότερα σε πολιτισμούς στους οποίους κυριαρχεί ο μαγικός τρόπος του σκέπτεσθαι. Ο θεός ήταν εκείνος ο οποίος δεν έπρεπε να τον βλέπουν, γι' αυτό και όταν θυσιάζαν στον χθόνιο θεό έπρεπε να έχουν το βλέμμα στραμμένο προς τα πίσω³²⁰.

Ο Ἄδης φέρει διάφορα προσωνύμια, τα οποία φανερώνουν την ιδιότητά του ως θεού του Κάτω Κόσμου. Τα προσωνύμια *άναξ*, *κρατερός*, *πολυδέγμων* ή *πολυδέκτης* ερμηνεύονται από τη φύση του Κάτω Κόσμου, ο οποίος δέχονταν στην επικράτειά του όλους τους ανθρώπους που πέθαιναν. Στην *Ιλιάδα* αναφέρεται ως *απράνυτος* και *άσπονδος*³²¹. Στον Ομηρικό Ὕμνο *Εἰς Δήμητραν* αναφέρεται ως ασυγκίνητος και ψυχρός ή αδιάφορος στους θρήνους της Κόρης³²². Ο Ομηρικός Ὕμνος, παρουσιάζοντας με αυτά τα επίθετα τον θεό του Κάτω Κόσμου τη στιγμή της αρπαγής της Περσεφόνης, συμβολίζει το τρόπο που φέρονταν και σε όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως, όταν τους αφαιρούσε τη ζωή.

³¹⁵ Ἀπολλόδωρος 1.2.1.

³¹⁶ *Ιλιάδα* Ε 845.

³¹⁷ Κερένυι 1966, 218.

³¹⁸ Πομπόνιος 2, 3, 49

³¹⁹ Boardman 1980, εικ 112.

³²⁰ Κερένυι 1966, 218.

³²¹ *Ιλιάδα* Ι 158.

³²² Ομηρικός Ὕμνος, *Εἰς Δήμητραν* 17-20.

Την πύλη του Άδη φρουρούσε ο Κέρβερος, επιτρέποντας την είσοδο μόνο σε νεκρούς, αλλά όχι την έξοδό τους³²³. Ο Κέρβερος, γιος της Εχίδνας και αδερφός του τερατόμορφου σκύλου Όρθρου, της Λερναίας Ύδρας και του λιονταριού της Νεμέας, έχει μπροστινά πόδια σκύλου, τα πίσω πόδια διάφορων ζώων, και ουρά φιδιού. Το φίδι, το άλογο και ο σκύλος αποτελούν τα τρία είδη ζώων που περιγράφονται στις γραπτές πηγές ή αποδίδονται στην εικονογραφία με στοιχεία που προσιδιάζουν στο τερατώδες, στα μιζογενή όντα³²⁴.

Ενδεικτικά παραδείγματα είναι η απεικόνισή του μαζί με τον Ερμή σε μια λήκυθο και σε μια ερυθρόμορφη οινόχοη (Εικ. 20, 21). Με βάση τις ιδιότητές του ο Κέρβερος συμβολίζει την αδυναμία του ανθρώπου να εξέλθει από τον Κάτω Κόσμο.

Τα περισσότερα στοιχεία για τον κόσμο των νεκρών αντλούνται από τις δύο Νέκυες της Οδύσσειας³²⁵. Η περιγραφή και η είσοδος ενός ήρωα στον κάτω κόσμο δεν περιγράφεται στην *Ιλιάδα*. Στην πρώτη Νέκυια ο Οδυσσέας πραγματοποιεί την τελετουργική πράξη επίκλησης των νεκρών σύμφωνα με τις οδηγίες της μάγισσας Κίρκης, ενώ ο Ευρύλοχος κι ο Περιμήδης από τους συντρόφους του, αναλαμβάνουν την θυσία των κριαριών. Ο Οδυσσέας κατά την παραμονή του στον κάτω κόσμο συναντά πλήθος ανθρώπων, ηρώων και ημίθεων. Ενδεικτικά θα αναφερθούν ορισμένες από τις συναντήσεις του Οδυσσέα. Πρώτα συνάντησε την ψυχή του Ελπήνορα (*Οδύσσεια* λ 65). Ο Ελπήνορας, αφού του διηγήθηκε τον θάνατό του και την είσοδό του στον Άδη, ζήτησε να του αποδώσει τις καθιερωμένες νεκρικές τιμές στο σώμα του και να του υψώσει τύμβο για να μην ξεχαστεί από τους ανθρώπους³²⁶. Ύστερα ο Οδυσσέας συναντήθηκε με τον μάντη Τειρεσία, ο οποίος του αποκάλυψε τι πρέπει να κάνει για την επιστροφή του στην Ιθάκη. Ο Οδυσσέας έπειτα αντίκρισε την μητέρα του, την οποία θέλησε να αγκαλιάσει, αλλά η ψυχή της όντας μια άσαρκη σκιά, πέταξε μέσα απ' τα χέρια του. Μόνο μετά την κατανάλωση αίματος, η Αντίκλεια, του έδωσε πληροφορίες για τους συγγενείς του. Επίσης, συνάντησε και τον Αγαμέμνονα ο οποίος αρχικά δεν τον αναγνώρισε, αλλά μετά την κατανάλωση αίματος αναφέρθηκε στον θάνατό του από τον Αίγισθο και την Κλυταιμνήστρα. Τέλος, συνάντησε το Αχιλλέα, καθώς και

³²³ Κακριδής 1987, 217

³²⁴ Vernant 1992, 68. Ο Αισχύλος παρέχει μια εύγλωττη περιγραφή του Κέρβερου, η οποία παραπέμπει και στο συμβολισμό του. Βρίσκεται αλυσοδεμένος στην είσοδο του Κάτω Κόσμου, τρώγοντας ωμό κρέας και τρομοκρατώντας τις εισερχόμενες ψυχές με φωνή που αντηχεί στα διαμερίσματα του Άδη, όπως ακριβώς ο στεναγμός αυτών που βασανίζονται εκεί. Σύμφωνα με την περιγραφή του στις γραπτές πηγές είναι και η απεικόνιση του Κέρβερου στην αγγειογραφία.

³²⁵ Οι καταβάσεις από τη μία φανερώνουν τις προσπάθειες του ανθρώπου να νικήσει το θάνατο, ενώ από την άλλη υπονοούν το μάταιο των προσπαθειών του. Ο Ηρακλής ήταν ο μόνος ο οποίος μπόρεσε να αναμετρηθεί με τον χάροντα και να τον νικήσει. Η περιφρόνησή του Σίσυφου για τους θεούς, το μίσος του για το θάνατο και το πάθος του για τη ζωή του στοίχισαν αυτό το ανείπωτο μαρτύριο. Οι καταβάσεις, εκτός των άλλων, πιθανόν να συμβολίζουν και τον ψυχολογικό πόνο του ανθρώπου να ξεπεράσει την απώλεια ενός αγαπημένου του προσώπου.

³²⁶ Gáb 2010, 41.

άλλους ήρωες του τρωικού πολέμου.

Η δεύτερη Νέκυια (*Οδύσσεια* ω) αναφέρεται στην αναχώρηση των ψυχών των μνηστήρων και την κάθοδό τους στον Άδη. Περιληπτικά, ο Ερμής οδηγεί τις ψυχές των μνηστήρων στον Άδη, την ώρα που ο Αγαμέμνωνας συνομιλεί με τον Αχιλλέα και τον καλοτυχίζει για τον ένδοξο θάνατό του, σε αντίθεση με το άγριο δικό του τέλος. Ανάμεσα στους μνηστήρες ο Αγαμέμνωνας διακρίνει τον γνωστό του Αμφιμέδοντα, τον οποίο ρώτησε πώς πέθαναν όλοι μαζί τόσο σπουδαίοι άντρες. Εκείνος, αφού του διηγήθηκε τα γεγονότα, παραπονέθηκε ότι τα σώματά τους έχουν μείνει ακόμη άταφα.

Οι δυο Νέκυιες παρουσιάζουν αρκετές διαφορές μεταξύ τους. Στην πρώτη Νέκυια δεν αναφέρεται διαμεσολαβητής της ψυχής την στιγμή του θανάτου, σε αντίθεση με τη δεύτερη στην οποία η αναχώρηση των ψυχών των μνηστήρων πραγματοποιείται μετά από το κάλεσμα του Ερμή, ο οποίος κρατά μια χρυσή ράβδο. Το κάλεσμα του Ερμή προκαλεί την ανάδυση της ψυχής από το σώμα και την είσοδό στον κάτω κόσμο. Ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι η απομάκρυνση της ψυχής από το σώμα πραγματοποιείται μετά από την εντολή του θεού. Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι η ύπαρξη του θεού Ερμή ως ψυχοπομπού συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι η δεύτερη Νέκυια αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη³²⁷.

Ο Ερμής, ως θεότητα συνδεδεμένη και με τον Κάτω Κόσμο, στη μυθολογία έχει πολλές ιδιότητες και καθήκοντα. Η θέση του μεταξύ των θεών του Κάτω Κόσμου είναι εξέχουσα, γιατί: ως ψυχοπομπός εξυπηρετεί τον Πλούτωνα και την Περσεφόνη, μεταφέροντας τις ψυχές των νεκρών και συγχρόνως, παρευρίσκεται στο δικαστήριο του Άδη³²⁸. Ο Ερμής, ως αγγελιοφόρος των θεών, μεταφέροντας τα μηνύματα και τις εντολές του Δία στον Πάνω και στον Κάτω Κόσμο, συνδέεται με τον άνεμο γι' αυτό ονομάζεται και αργεϊφόντης (γρήγορος σαν τον άνεμο). Με την ιδιότητα του ψυχοπομπού και νεκροπομπού, αφού τα πνεύματα είναι νοητά, όπως η πνοή του ανέμου, φέρνει την Περσεφόνη στον Κάτω Κόσμο³²⁹, μεταφέρει τη νεκρή Αλκμήνη από τη Θήβα στα νησιά των Μακάρων και συνοδεύει τον Πρίαμο κατά τον ενταφιασμό του Έκτορα. Στην *Οδύσσεια* διαδραματίζει ρόλο αντίστοιχο με τον Ύπνο και τον Θάνατο, καθώς έκλεινε τα μάτια των ανθρώπων και ξυπνούσε τους κοιμισμένους³³⁰. Μετά την εισαγωγή του Χάρου, ως χθόνια θεότητα ο ρόλος του Ερμή περιορίζεται μόνο στην παράδοση των ψυχών στον πορθμέα Χάροντα³³¹. Τέλος, ο Ερμής με

³²⁷ Wilamowitz & Moellendorff 1927, 81.

³²⁸ Κακριδής 1987, 176.

³²⁹ Ορφικός Ύμνος, *Ερμού Χθονίου*, 5-6.

³³⁰ Όμηρος, *Οδύσσεια* ω 25.

³³¹ Κερένυι 1966, 233.

την ιδιότητα του ψυχοπομπού δέχεται προσφορές και επικλήσεις³³².

Στην εικονογραφία συχνές είναι οι παραστάσεις του Ερμή ως ψυχοπομπού. Σε τρεις μελανόμορφους αμφορείς απεικονίζεται μαζί με τον Κέρβερο και τον Ηρακλή, κατά την κάθοδο του Ηρακλή στον Κάτω Κόσμο (**Εικ. 22, 23, 24**). Σε ένα μελανόμορφο αμφορέα με λαιμό της Ομάδας του Λεάγρου (510-500 π.Χ.) εικονίζεται ο Ερμής να οδηγεί την Περσεφόνη, ενώ αριστερά ο Πλούτωνας και δεξιά ο Σίσυφος (**Εικ. 25**).

Η πίστη στην μεταθανάτια ύπαρξη στον Άδη απαιτεί την μελέτη της συμπεριφοράς, των ηθικών αξιών, των επικοινωνιακών μέσων των νεκρών, καθώς και της συνέχειας της συνείδησης των νεκρών. Ο Όμηρος αποκαλεί τους νεκρούς "σκιαί -. σκιές" (*Οδύσσεια* κ 495) και "εἴδωλα - ομοιώματα" (*Οδύσσεια* λ 476), διότι δεν έχουν στερεή υπόσταση (ασώματες) και μοιάζουν με καπνό ή ομίχλη, όμοιοι με εικόνα ονείρου (*Οδύσσεια* λ 207)³³³. Ενδεικτικά η άυλη φύση των νεκρών μαρτυρείται στη σκηνή, όπου ο νεκρός Αγαμέμνωνας προσπαθεί να πάρει το χέρι του Οδυσσέα (*Οδύσσεια*, λ 393), αλλά και σε σκηνή της *Ιλιάδας* (*Ιλιάδα* Ψ 99), όπου ο Αχιλλέας προσπαθεί να ακουμπήσει τον Πάτροκλο.

Όσον αφορά στις νοητικές ικανότητες των νεκρών, σε σκηνή της *Ιλιάδας* ο Πάτροκλος εμφανίζεται στον κοιμώμενο Αχιλλέα (Ψ 66). Αν και αναφέρεται ότι ο Πάτροκλος δεν διαθέτει φρένες, μπορεί να επικοινωνήσει με τον Αχιλλέα και να τον προτρέψει να τον θάψει σύντομα, ώστε να μπορέσει και εκείνος να μπει τελικά στον Άδη³³⁴. Επιπλέον, η Κίρκη συμβουλεύει τον Οδυσσέα να βρει πρώτα τον Τειρεσία, ο οποίος διαθέτει τις φρένες ακόμα και αν έχει πεθάνει (*Οδύσσεια* κ 493), διαφέροντας από τους άλλους νεκρούς οι οποίοι μάλλον τις έχουν απωλέσει. Το ερώτημα που προκύπτει είναι αν οι φρένες ταυτίζονται με τη λογική και η έλλειψή τους υποδηλώνει ότι το υποκείμενο έχει χάσει τα λογικά του. Το γεγονός ότι ο Πάτροκλος βρίσκεται σε μια μεταβατική κατάσταση, αφού το σώμα του δεν έχει ακόμα καεί και δεν έχει περάσει ολοκληρωτικά στο κόσμο του Άδη, δικαιολογεί πιθανόν την ύπαρξη φρενών. Ανάλογη αντίληψη συναντάται και στην περίπτωση του Ελπήνορα, ο οποίος και αυτός διέθετε φρένες- νόηση, αφού δεν είχε ταφεί, όταν τον συνάντησε ο Οδυσσέας³³⁵. Το επιχείρημα ότι οι δύο ήρωες διαθέτουν νόηση λόγω της μεταβατικής τους κατάστασης, μπορεί να αμφισβητηθεί, καθώς και άλλοι ήρωες στην Νέκυια, οι οποίοι είχαν ταφεί και είχαν περάσει εξ ολοκλήρου τα σύνορα του Άδη, διαθέτουν αντιληπτική ικανότητα, όπως ο Αχιλλέας (*Οδύσσεια* λ 471), ο οποίος μετά την κατανάλωση αίματος

³³² Αίσχύλος, *Χοηφόροι* 124-148.

³³³ Gäb 2010, 42.

³³⁴ Regenbogen 1948, 379.

³³⁵ Otto 1952, 43.

απέκτησε νοητικές ικανότητες. Στη δεύτερη Νέκυια, καθώς και στο δεύτερο μισό της πρώτης Νέκυιας, οι νεκροί δεν φαίνονται να είναι άβουλες σκιές, αλλά κατέχουν τις κανονικές νοητικές τους δυνάμεις όπως και ο νεκρός Πάτροκλος στην *Ιλιάδα*.

Οι Μοίρες είναι, επίσης, θεότητες, οι οποίες σχετίζονται με τη ζωή και τον θάνατο. Τρία επεισόδια του Τρωικού πολέμου, όπως εξιστορούνται στην *Ιλιάδα*, παρουσιάζουν την εξουσία των Μοιρών πάνω στην ανθρώπινη ζωή. Στο πρώτο επεισόδιο ο Δίας επιθυμεί να σώσει τον γιό του, τον Σαρπηδόνα, αλλά η Ήρα του υπενθυμίζει ότι η ζωή των θνητών εξαρτάται από τις Μοίρες και πως αυτές αποφασίζουν πότε θα σταματήσει μια ζωή³³⁶. Στο δεύτερο επεισόδιο, το οποίο σχετίζεται με τη ζωή του Έκτορα, ο Δίας παίρνει την ίδια απάντηση από την Αθηνά³³⁷. Ο Δίας, όπως και στο επεισόδιο του θανάτου του Μέμνωννα, παίρνει έναν χρυσό ζυγό και τοποθετεί δύο κήρες, για να ζυγίσει τις ψυχές των δύο ηρώων, του Έκτορα και του Αχιλλέα³³⁸. Αυτή ακριβώς η διαδικασία, η ψυχοστασία εικονοποιείται στην αγγειογραφία. Στη στάμνο της Βοστώνης εικονίζεται ο Ερμής με τον ζυγό ανάμεσα σε δύο γυναίκες. Ο ζυγός γέρνει προς τα αριστερά, ανασηκώνοντας την ψυχή προς τα δεξιά, συνεπώς αυτή είναι που θα καταλήξει στον Άδη (**Εικ. 26**). Η ψυχοστασία εικονίζεται και σε μια λήκυθο λευκού εδάφους, στην οποία ο Ερμής ζυγίζει τις ψυχές του Αχιλλέα και του Μέμνωννα (**Εικ. 10**).

Στα ομηρικά έπη η Μοίρα εμφανίζεται ως μία και μόνη, η «Αΐσα ή Μοίρα», η οποία είναι σύνθρονη του Δία και δίνει σε κάθε θνητό το μερίδιό του από τις χαρές και τις λύπες, ορίζοντας έτσι το πεπρωμένο του, ενώ αυτοί οι οποίοι κλώθουν το νήμα της ζωής είναι κυρίως οι θεοί³³⁹. Ο Αχιλλέας σε ένα από τα επεισόδια της *Ιλιάδας* παρουσιάζεται με δύο μοίρες και το δικαίωμα επιλογής. Η μία μοίρα του επιφυλάσσει ένα μέλλον ένδοξο, αλλά σύντομο, ενώ η άλλη μια μακροχρόνια, αλλά άδοξη ζωή³⁴⁰. Για άλλους ήρωες η μοίρα ήταν καθορισμένη από τη στιγμή της γέννησής τους, όπως στην περίπτωση του Πατρόκλου³⁴¹. Στην Οδύσσεια, εκτός της Μοίρας ή Αΐσας, αναφέρονται και οι Κλώθες ως συναρμόδιες για τον καθορισμό της τύχης του Οδυσσέα, μετά τη βοήθεια που του προσέφερε ο Αλκίνοος, ο βασιλιάς των Φαιάκων, για να επιστρέψει στην πατρίδα του. Οι Κλώθες, μάλιστα, θεωρείται ότι πλέκουν και κλώθουν το νήμα της ζωής³⁴².

Στον Ησίοδο, οι Μοίρες είναι κόρες της Νύχτας³⁴³. Ο ίδιος ο Ησίοδος, όμως, τις παρουσιάζει

³³⁶Ομηρος, *Ιλιάδα* Π 431.

³³⁷Ομηρος, *Ιλιάδα* Χ 210.

³³⁸Ομηρος, *Ιλιάδα* Π 665/683.

³³⁹Κακριδής 1987 σ 270

³⁴⁰Ομηρος, *Ιλιάδα* Ι 410.

³⁴¹Ομηρος, *Ιλιάδα* Ψ 79.

³⁴²Ομηρος, *Οδύσσεια*, η 197.

³⁴³Ησίοδος, *Θεογονία*, 217.

ως κόρες του Δία και της Θέμιδας σε άλλο σημείο³⁴⁴. Η Μοίρα ή Αίσα, η Ειμαρμένη ή η Ανάγκη συμβαίνει κάποτε να θεωρούνται και αυτές ανώτερες των θεών. Ο Πίνδαρος προσθέτει στις τρεις Μοίρες την Τύχη, στην οποία μάλιστα αποδίδει μεγαλύτερο κύρος³⁴⁵. Στους Δελφούς, επίσης, λατρεύονταν δύο μοίρες, η μοίρα της γέννησης και η μοίρα του θανάτου³⁴⁶.

Η λέξη μοίρα ετυμολογικά σημαίνει το μερίδιο, το οποίο μοιράζεται από ένα όλον. Παράδειγμα όλου αποτελεί ο κόσμος, τον οποίο μοίρασαν μεταξύ τους οι τρεις Κρονίδες, ο Δίας, ο Ποσειδώνας και ο Πλούτωνας³⁴⁷. Αφού πραγματοποιήθηκε η μοιρασιά, άλλος πήρε καλύτερο μερίδιο, ενώ άλλος χειρότερο. Ακριβώς με τον ίδιο τρόπο καθορίζεται και η ζωή από τις μοίρες και σε άλλον τυχαίνει μια καλύτερη ζωή και σε άλλον χειρότερη.

Από τις γραπτές πηγές μαρτυρείται ότι οι μοίρες είναι ανώτερες από τους θεούς, η επέμβασή των οποίων είναι αδύνατη, προκειμένου να σώσουν έναν θνητό από τις μοίρες. Η κάθε Μοίρα είχε συγκεκριμένο ρόλο. Η πρώτη, η Κλωθώ, «κλώθει», γνέθει το νήμα της ζωής (συμβολίζει το παρόν), η δεύτερη, η Λάχεσις το ξετυλίγει (μοιράζει τους κλήρους, καθορίζει τι θα «λάχει» στον καθένα (συμβολίζει το παρελθόν), ενώ η τρίτη, η Άτροπος το κόβει, όταν έρθει η ώρα (συμβολίζει το μέλλον)³⁴⁸.

Η επίδραση του θανάτου εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από το κοινωνικό περιβάλλον, στο οποίο βιώνεται³⁴⁹. Σε περιόδους, κατά τις οποίες οι άνθρωποι είναι ευάλωτοι σε λοιμούς, επιδημίες και πολέμους, η επίδρασή του θανάτου στην καθημερινή ζωή τους αρχίζει να αποτελεί συλλογική εμπειρία. Αντίθετα, σε κοινωνίες, οι οποίες βιώνουν μια οικονομική ευρωστία ο θάνατος φαντάζει κάτι μακρινό και μη οικείο. Οι αιτίες θανάτου περισσότερο ή λιγότερο απεικονίζονται στις επικήδειες τελετουργίες, στα ταφικά ήθη και έθιμα που ακολουθούνται ανάλογα με την περίπτωση και στις νοοτροπίες που διαμορφώνονται από την κοινωνική πραγματικότητα³⁵⁰.

Ο θάνατος είναι το μοιραίο βιολογικό φαινόμενο κατά το οποίο αναστέλλονται διαδοχικά και οριστικά όλες οι λειτουργίες του οργανισμού, με τελευταίες τις λειτουργίες της αναπνοής και της κυκλοφορίας του αίματος. Ο θάνατος μπορεί να είναι φυσικός λόγω φυσιολογικής φθοράς του οργανισμού ή από κάποια διαταραχή της κατάστασης ισορροπίας της υγείας. Επίσης, μπορεί να είναι αιφνίδιος και βίαιος, δηλαδή να επέρχεται μετά από μία ταχεία και απρόβλεπτη λήξη της ζωής που οφείλεται σε μη εμφανή παθολογική αιτία, οργανικής ή και λειτουργικής φύσης. Οι

³⁴⁴ Ησίοδος, *Θεογονία*, 904, Αίσχύλος, *Εὐμενίδες* 955.

³⁴⁵ Πίνδαρος, *Ολύμπια* 13, 6-9.

³⁴⁶ Κακριδής 1987, 270.

³⁴⁷ Κακριδής 1987, 270.

³⁴⁸ Κακριδής 1987, 270, Πλάτων, *Πολιτεία* 617 c.

³⁴⁹ Αλεξιάς 2002, 230

³⁵⁰ Badbury 1999, 2.

καταστάσεις που επιφέρουν το φυσικό θάνατο μπορεί να είναι τα γηρατειά και μία χρόνια ή μη ασθένεια. Ο αιφνίδιος θάνατος μπορεί να οφείλεται στην αυτοκτονία, στη δολοφονία και στο ατύχημα.

Όταν ο άνθρωπος πέρασε από το τροφосуλλεκτικό οικονομικό σύστημα στο παραγωγικό, και συνακόλουθα στη συγκρότηση κοινωνιών με πολιτική οργάνωση, μόνιμη εγκατάσταση, τέχνες, γραφή, δημιουργεί ταυτόχρονα και τον πόλεμο και τους πρώτους στρατούς³⁵¹. Το πέρασμα από την προγονική μορφή του κόσμου στη δημιουργία πολιτισμού παρουσιάζονται με τον καλύτερο τρόπο στην μυθολογία. Οι ανθρώπινοι πολιτισμοί θεοποιούν αυτήν την εξέλιξη, αλλά και τα άσχημα αποτελέσματα της. Με αυτόν τον τρόπο μυθοποιούνται οι αιφνίδιοι θάνατοι (Πόλεμοι, Μάχες, Φόνοι, Βία, Μοίρες και Κήρες).

Ο πόλεμος κατείχε σημαντική θέση στους πολιτισμούς της αρχαιότητας και οι άνθρωποι βίωναν ανά τακτά χρονικά διαστήματα εμπόλεμες συγκρούσεις. Διάφοροι πόλεμοι και μάχες της αρχαιότητας μαρτυρούνται από τις γραπτές πηγές, αλλά και από αρχαιολογικά κατάλοιπα. Μια από τις σταθερές συνέπειες αυτών των εμπόλεμων συρράξεων είναι και ο θάνατος, ο οποίος προσλαμβάνεται με διάφορους τρόπους από τους ανθρώπους και πάντα σύμφωνα με τον ηθικό κώδικα των διαφόρων ιστορικών περιόδων και γεωγραφικών περιοχών.

Οι Μάχες, οι Πόλεμοι και οι Φόνοι είναι τρία από τα παιδιά της Έριδας³⁵². Η Έριδα ήταν κόρη της Νυκτός και θεά της ζήλιας και της διχόνοιας³⁵³. Η γενεαλογική σύνδεση των Φόνων, των Πολέμων, των Μαχών και της Έριδας με τη Νύχτα, αλλά και με τον Θάνατο και τον Ύπνο αντικατοπτρίζει τη σύνδεσή τους στην πραγματική ζωή. Ο θάνατος συνδέεται με τις μάχες, τους πολέμους και τους φόνους ως αποτέλεσμα τους. Στην *Ιλιάδα*, ο Θάνατος και ο Ύπνος μεταφέρουν τα νεκρά σώματα των πολεμιστών από το πεδίο της μάχης στον Κάτω Κόσμο. Στην *Ιλιάδα*, πάλι, η Έριδα αναφέρεται και ως αδερφή του θεού του πολέμου, αποδεικνύοντας τη σχέση του πολέμου με τη διχόνοια³⁵⁴. Στον Ησίοδο, η θεά Έριδα, φτερωτή ίπταται πάνω από την ταραχή της μάχης στην κεντρική παράσταση της ασπίδας του Ηρακλή³⁵⁵. Η αφορμή του Τρωικού πολέμου, του πρώτου πολέμου στην ανθρώπινη ιστορία που περιγράφεται στις πηγές, το *μῆλον της Έριδος*, αποδεικνύει τη σχέση της θεάς Έριδας με ένα από τα παιδιά της, τον Πόλεμο, ο οποίος γεννά τον θάνατο.

Στο μύθο του Σίσυφου, ο ήρωας καταφέρνει να ξεγελάσει και να φυλακίσει τον Θάνατο. Τότε, όμως, ο Θάνατος αδυνατούσε να θερίσει τα καθημερινά του θύματα και η γη άρχισε σιγά σιγά να

³⁵¹Ενγκελς 2013, 21.

³⁵²Ησίοδος, *Θεογονία* 226-7.

³⁵³*Ιλιάδα* Υ 48.

³⁵⁴*Ιλιάδα* Δ 439-445

³⁵⁵Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι* 148-150

γемίζει, χωρίς να χωρά ο αυξανόμενος πληθυσμός. Οι θεοί αναστατώθηκαν και ο θεός Άρης ελευθέρωσε τον Θάνατο από τα δεσμά του, στέλνοντας ξανά τον Σίσυφο στον Άδη³⁵⁶. Η διήγηση του μύθου του Σίσυφου αναδεικνύει με τον καλύτερο τρόπο τις σχέσεις του θανάτου με το θεό του πολέμου, καθώς στην ιστορία των ανθρώπινων πολιτισμών οι σχέσεις τους αποδεικνύονται άριστες. Όλες αυτές οι σχέσεις των θεοτήτων του θανάτου, της σύγκρουσης και του πολέμου ανακλούν την πραγματική ζωή που βίωναν οι άνθρωποι.

Οι Κήρες, ως δαίμονες του βίαιου θανάτου, συνδέονται με τις εμπόλεμες συγκρούσεις. Όπως αναφέρει και ο Απολλώνιος ο Ρόδιος, οι Κήρες ήταν οι «γρήγορες σκύλες του Άδη, που από τις ομίχλες όπου περιστρέφονται, ρίχνονται πάνω στους ζωντανούς», ήταν δαίμονες που τις φοβούνται όλοι κι ήταν πάντοτε έτοιμες να ορμήσουν. Κανένας θνητός δεν μπορούσε να γλιτώσει από τις Κήρες. Αναφέρει παραστατικά πως διέτρεχαν τα πεδία των μαχών μαζί με τους γύπες και σκόρπιζαν προς κάθε κατεύθυνση την καταστροφή³⁵⁷.

Στην μυθολογία, οι Κήρες ήταν δαίμονες, κόρες της Νύκτας. Ο Ησίοδος στη Θεογονία αναφέρει ότι «ήταν πτερωτά πνεύματα του θανάτου και της εκδίκησης και ότι έφεραν μαύρες πτέρυγες, ερυθρά ενδύματα, μεγάλους κυνόδοντες και γαμψά νύχια». Οι μαύρες Κήρες, πάλι σύμφωνα με τον Ησίοδο, τρίζοντας τα άσπρα δόντια τους, με μάτια τρομερά, ματωμένες, αχόρταγες, μάλωναν ποια θα πάρει αυτούς που έπεφταν στις μάχες και στις ένοπλες συμπλοκές, όταν λαχταρούσαν να πιούν το μαύρο αίμα. Όταν, μάλιστα, κρατούσαν έναν πολεμιστή που είχε πέσει νεκρός ή ήταν τραυματίας, βύθιζαν τα μεγάλα νύχια τους στη σάρκα του και η ψυχή του πήγαινε στον Άδη και στον παγωμένο Τάρταρο. Αφού ρουφούσαν το αίμα του, πετούσαν το κουφάρι του πίσω τους και έτρεχαν, μέσα στο σάλαγο και τη σφαγή, να πέσουν πάνω σε καινούργια λεία³⁵⁸.

Στην Ιλιάδα, οι Κήρες μοιάζουν με τις Μοίρες του πεπρωμένου που θα επιλέξει ο θνητός³⁵⁹. Έτσι ο Αχιλλέας είχε να διαλέξει ανάμεσα στην καλή και κακή μοίρα. Η μια θα του εξασφάλιζε μακρά ζωή με άδοξο τέλος, εάν δεν έφευγε από τον τόπο της γέννησής του και δεν εκθέτονταν σε κινδύνους, ενώ η άλλη του πρόσφερε σύντομη ζωή με ένδοξο τέλος και ως εκ τούτου, αθανασία, εάν πήγαινε να πολεμήσει κάτω από τα τείχη της Τροίας³⁶⁰. Οι Κήρες αποτελούσαν, αλληγορικά, τις ανθρωπόμορφες εκείνες δυνάμεις που επιφέρουν το μοιραίο τέλος των βαριά τραυματισμένων. Οι Κήρες, επομένως, συμβολίζουν τον αιφνίδιο θάνατο.

³⁵⁶ Camus 2010, 104-7

³⁵⁷ Απολλώνιος ο Ρόδιος, *Άργοναυτικά*, 4,1659-72

³⁵⁸ Ησίοδος, *Άσπής Ηρακλέους* 248-263.

³⁵⁹ Κακριδής 1987, 269.

³⁶⁰ *Ιλιάδα* Ι 410.

Στις παραστατικές τέχνες, οι θεοί, οι οποίοι συνδέονται με το θάνατο που έχει προκληθεί αιφνίδια από έναν πόλεμο, απεικονίζονται είτε τη στιγμή της μεταφοράς του νεκρού ή του ετοιμοθάνατου στον Κάτω Κόσμο, είτε κατά τη διάρκεια της ψυχοστασίας δύο αντιπάλων που πρόκειται να μονομαχήσουν. Οι πεσόντες στον πόλεμο είτε θάβονταν κατά χώραν είτε μεταφέρονταν στην πατρίδα τους. Στην *Ιλιάδα* οι Αχαιοί καίνε τους νεκρούς τους³⁶¹. Η μεταφορά των νεκρών ή των υπολειμμάτων της καύσης τους στη γενέθλια γη είχε ήδη από την ομηρική εποχή τεράστια σημασία. Στην *Ιλιάδα* αναφέρεται ότι ο Νέστορας προτρέπει τους Αχαιούς να επιστρέψουν τα οστά των νεκρών πίσω στις πατρίδες τους³⁶².

³⁶¹Οικονόμου 2012, 47.

³⁶²*Ιλιάδα* Η 331-335.

5. Η ΗΡΩΟΠΟΙΗΣΗ ΩΣ ΤΡΟΠΟΣ ΑΠΩΘΗΣΗΣ ΤΟΥ ΑΓΧΟΥΣ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

Η διαχείριση του άγχους του θανάτου μπορεί να δημιουργήσει ένα πλήθος προσωπικών και κοινωνικών πεποιθήσεων. Ορισμένοι άνθρωποι θεωρούν πως τα ανδραγαθήματα και το κύρος τους στην ζωή δύνανται να τους προσφέρουν μια θέση στην αιωνιότητα, ελπίζοντας ότι θα τιμώνται από τους ζωντανούς ως ήρωες και ευεργέτες. Βέβαια, η εξύμνηση ενός ονόματος ή μιας μερίδας ηρώων προϋποθέτει ότι η ίδια η κοινωνία το επιτρέπει. Πολλές φορές μια ηρωοποίηση εκφράζει την ίδια την ανάγκη της κοινωνίας για αυτοσυντήρηση και αναπαραγωγή. Για παράδειγμα, όταν ένας ηγεμόνας ή μια ομάδα ατόμων προσφέρουν σε μια κοινωνία ασφαλή διαβίωση είναι φυσικό να ηρωοποιηθούν και να θεοποιηθούν, αφού την προστατεύουν από το υπαρξιακό της άγχος.

5.1 Η ηρωοποίηση ως τρόπος απώθησης του άγχους του θανάτου: οι γραμματείακες πηγές

Ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι οι ψυχές που σκοτώνονται στον πόλεμο είναι καθαρότερες από εκείνες που χάνονται από ασθένεια. Θεωρεί ότι μια ψυχή για να αντισταθεί στην εμφάνιση της υγρασίας που προκαλείται, είναι προτιμότερο να πεθάνει στη μάχη, καθώς ως ευγενής δραστηριότητα τείνει ιδίως να αυξήσει τη φωτιά στην ψυχή³⁶³. Σε ένα χωρίο της *Ιλιάδας*, ο Έκτορας προκαλεί να παρουσιασθεί ένας από τους Αχαιούς για να τον αντιμετωπίσει σε μονομαχία (Η 77-91). Ο Έκτορας προσπαθεί να διασφαλίσει ότι ο ίδιος και ο αντίπαλός του θα έχουν ίση μεταχείριση σε περίπτωση θανάτου χωρίς να υπάρξει ταπείνωση του σώματος. Ο ίδιος υπόσχεται ότι, στην περίπτωση που νικήσει, θα φερθεί με σεβασμό στο πτώμα του αντιπάλου του, παραδίδοντας το στους Αχαιούς για ταφή και ύψωση τύμβου, μέσω του οποίου θα διατηρείται η μνήμη του νεκρού Αχαιού ήρωα, αλλά και το κλέος του με τις αφηγήσεις των μεταγενέστερων γενεών, όταν θα περνούν από το σημείο όπου θα βρίσκεται ο τύμβος. Στην περίπτωση του δικού του θανάτου, απαιτεί να δοθεί το πτώμα του στους Τρώες, ώστε να του αποδοθούν οι πρέπουσες τιμές. Ο Έκτορας δεν αναφέρεται στο φόβο του ατόμου για το θάνατο, αλλά στο άγχος για την τύχη του πτώματος του και τις απόψεις των ζωντανών για τον νεκρό, διακηρύττοντας ότι το μόνο που έχει αξία είναι ο τάφος και η ένδοξη μνήμη του νεκρού³⁶⁴. Σε ένα άλλο απόσπασμα της *Ιλιάδας* (Ι 410), η Θέτιδα ενημερώνει τον Αχιλλέα για τις δύο μοίρες του. Ο Αχιλλέας επιλέγει να ζήσει λίγο, αλλά με δόξα, παρά να ζήσει πολλά χρόνια στην αφάνεια. Τέλος, σύμφωνα με τον Πορφύριο (Πορφύριος 4.22), ο οποίος χρησιμοποιεί μια μαρτυρία του Δράκοντα (τέλος του 7^{ου} αι. π.Χ.), ο πάτριος νόμος υποχρέωνε τους Αθηναίους να τιμήσουν τους θεούς και τους τοπικούς ήρωες με επαίνους και προσφορά του πρώτου καρπού ανάλογα με την οικονομική δυνατότητα του καθένα τους.

³⁶³Kirk 1949, 392· Robinson 1986, 308.

³⁶⁴Gäb 2010, 39.

Στην *Ιλιάδα* ακόμα και οι μεγάλοι ήρωες δεν αποφεύγουν την κοινή μοίρα των ανθρώπων να περιφέρονται μετά τον θάνατό τους στον Άδη ως σκιές. Μοναδικό παράδειγμα στα έπη αποτελεί η περίπτωση του Μενελάου στην *Οδύσσεια*, για τον οποίο αναφέρεται ένας εναλλακτικός του Άδη χώρος. Αυτός ο χώρος προορίζεται για τους λίγους και εκλεκτούς, οι οποίοι συνδέονται με τους θεούς και ξεφεύγουν από τη μοίρα του θανάτου, αποκτώντας κάποιου είδους αθανασία³⁶⁵. Αντίστοιχη αναφορά για έναν απομακρυσμένο τόπο για λίγους και εκλεκτούς οι οποίοι θα απολαμβάνουν την αιώνια ζωή, εντοπίζεται και στο επικό ποίημα *Αιθιοπίας*, όπου η Θέτιδα αρπάζει τη σορό του νεκρού γιού της και τη μεταφέρει στη νήσο Λευκή, στον μακρινό Εύξεινο Πόντο³⁶⁶. Σε ένα χωρίο του επικού κύκλου αναφέρεται ότι η Άρτεμη άρπαξε την κόρη του Αγαμέμνονα Ιφιγένεια την ώρα που θα τη θυσίαζαν στην Αυλίδα και την οδήγησε στους Ταύρους, δίδοντας της την αθανασία³⁶⁷. Επίσης, από ορισμένους μελετητές έχει υποστηριχθεί ότι και ο Μένωνας θεοποιήθηκε και τον μετέφεραν ο Ύπνος και Θάνατος στη χώρα των Αιθιόπων³⁶⁸.

Στην *Οδύσσεια* παρουσιάζεται ένας επιπλέον εναλλακτικός θάνατος, ο θάνατος των Διόσκουρων (λ. 300-4). Ο Κάστωρας σε μία σύγκρουση έχασε τη ζωή του και τότε ο Δίας πρόσφερε στον Πολυδεύκη την αθανασία. Ο Πολυδεύκης δέχτηκε την αθανασία, αλλά ζήτησε από τον Δία να τη μοιραστεί με τον αδελφό του. Ο Δίας συμφώνησε και όρισε τη μία ημέρα να είναι ο ένας στον Κάτω Κόσμο του Άδη και ο άλλος στον Όλυμπο και την επομένη αντίστροφα. Ανάλογη μαρτυρία αποτελεί και η υπόσχεση της Καλυψούς (*Οδύσσεια* ψ. 333-6) προς τον Οδυσσέα ότι αν μείνει στο νησί Ωγυγία, θα τον κάνει αθάνατο κι αγέραστο για πάντα. Επιπροσθέτως, στην *Οδύσσεια* γίνεται αναφορά στην Ινώ, η οποία αν και ήταν θνητό ον, βρίσκεται πια στα βάθη της θάλασσας κατέχοντας μερίδιο τιμής από τους θεούς. Τέλος, στον Ησίοδο (*Έργα και Ημέραι* 157-169) το θέμα του παραδείσου είναι πιο ανεπτυγμένο από ότι στον Όμηρο. Μέρος του «ηρωικού γένους» που περιλάμβανε τους ομηρικούς ήρωες πήγε στα νησιά των Μακάρων, έναν τόπο όπου η γη παράγει καλλιέργειες τρεις φορές το χρόνο³⁶⁹.

Πρώτη αναφορά στα Ηλύσια Πεδία, γίνεται στην *Οδύσσεια* (δ 561-5), όταν ο Μενέλαος πληροφορείται από τον θαλάσσιο γέροντα Πρωτέα την απόφαση των θεών για το τέλος της ζωής του. Επειδή ο Μενέλαος ήταν σύζυγος της Ελένης και γαμπρός του Δία, οι θεοί είχαν αποφασίσει να μην τον αφήσουν να πεθάνει ως κοινός θνητός στο παλάτι του, αλλά να τον στείλουν στα Ηλύσια Πεδία. Στο χωρίο ακολουθεί μια περιγραφή των Ηλύσιων Πεδίων και των συνθηκών που

³⁶⁵Sourvinou 1996, 17.

³⁶⁶Κακριδής 1986, τόμος 3, 140-142, *Homeri Opera* V 106.

³⁶⁷*Homeri Opera* 104,18-19.

³⁶⁸Pestalozzi 1945, 14. Rohde 1925, 113.

³⁶⁹Sourvinou 1996, 18.

επικρατούν εκεί. Τα Ηλύσια Πεδία τοποθετούνται στα πέρατα του κόσμου, εκεί όπου ζει ο Ραδάμανθυς. Εκεί οι άνθρωποι ζουν ξέγνοιαστοι, χωρίς να τους ταλαιπωρούν άσχημες καιρικές συνθήκες, παρά μόνο οι ευεργετικές συνέπειες του Ζέφυρου. Ως εκ τούτων γίνεται σαφές ότι τα Ηλύσια Πεδία ήταν ένας χώρος, όπου επικρατούσαν ευνοϊκές συνθήκες και προορίζονταν για τους ολίγους και εκλεκτούς των θεών.

Ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι η ιδέα του παραδείσου για τους λίγους και εκλεκτούς έλκει την καταγωγή της από τη Μινωική Κρήτη, παραθέτοντας σειρά επιχειρημάτων. Υποστηρίζουν ότι η ύπαρξη του κρητικού ηγεμόνα Ραδάμανθου στα Ηλύσια Πεδία αποδεικνύει τη θεϊκή του φύση και την μινωική καταγωγή του Ηλυσίου³⁷⁰. Επισημαίνουν ότι κατά την ανακτορική περίοδο, η οποία χαρακτηρίζεται από τη ισχυροποίηση της κεντρικής εξουσίας και τον έλεγχο των θρησκευτικών δραστηριοτήτων από τα ανάκτορα, η λατρεία των νεκρών περιορίστηκε και επικεντρώθηκε στους νεκρούς βασιλείς με ορισμένους από αυτούς να θεοποιούνται³⁷¹. Τονίζουν ότι τα ομοιώματα πλοίων, τα οποία βρέθηκαν σε μινωικούς τάφους, ή η απεικόνιση πλοίων σε παραστάσεις σαρκοφάγων δηλώνουν με συμβολικό τρόπο το θαλάσσιο ταξίδι προς τα Ηλύσια Πεδία³⁷². Τέλος, ισχυρίζονται ότι η σύλληψη του Ηλυσίου οφείλεται στους Μινώιτες, διότι η αντίληψη ότι οι νεκροί ταξιδεύουν πέρα από τις θάλασσες σε μια απομακρυσμένη Χώρα των Νεκρών προκύπτει ως φυσικό επακόλουθο της ναυτικής ενασχόλησης των Κρητών³⁷³.

Στον αντίποδα της θέσης σχετικά με την μινωική καταγωγή της ιδέας ύπαρξης των Ηλυσίων Πεδίων, πλήθος μελετητών σημειώνει ότι τα κτερίσματα πιθανόν εξυπηρετούν και άλλες ανάγκες εκτός από την ανάγκη πίστης στη μεταθανάτιο ζωή. Προσθέτουν ότι τα εικονιζόμενα πλοία στις σαρκοφάγους μπορεί να εξυπηρετούν άλλες λειτουργίες, όπως να καταδείξουν τη κοινωνική θέση του νεκρού. Επιπλέον, επισημαίνουν ότι, εάν τα σκάφη δηλώνουν την πίστη σε μια μεταθανάτιο

³⁷⁰ Edwards 1985, 218· Malten 1913, 35-51.

³⁷¹ Bloch 1987, 271· Cannadine 1987, 15-16· Pini 1968, 72. Έχουν εκφραστεί αντιρρήσεις σχετικά με τη θεϊκή υπόσταση του Ραδάμανθου, διότι στον Όμηρο δεν αναφέρεται ότι είναι θεός. Επιπλέον, στην περίπτωση του Μενέλαου δεν αναφέρεται η θεοποίησή του. Η τοποθέτηση του Ραδάμανθου στα Ηλύσια πεδία από τον Όμηρο έρχεται σε αντίθεση με την ύπαρξη του κρητικού ηγεμόνα Μίνωα (λ 568) στον Άδη, αμφισβητώντας το επιχείρημα που βασίζεται στην θεοποίηση και μεταφορά των μινωιτών ηγεμόνων στα Ηλύσια πεδία.

³⁷² Long 1974, πλ. 19· Sourvinou 1996, 38. Ενδεικτικά στη σαρκοφάγο της Αγίας Τριάδας απεικονίζονται άνδρες ντυμένοι με δέρματα ζώων σε πομπή, οι οποίοι προσφέρουν ομοίωμα πλοίου και ζώα στο νεκρό, ο οποίος στέκεται μπροστά από ένα ναόμορφο κτίριο και δίπλα σε βαθμιδωτό βωμό. Η ύπαρξη του πλοίου ερμηνεύεται ως μία αντανάκλαση του ταξιδιού των νεκρών στο νησί των ευλογημένων. Επιπλέον, στο σαμαρωτό κάλυμμα της σαρκοφάγου της Επισκοπής απεικονίζονται ομάδες ζώων που θηλάζουν τα μικρά τους και δέχονται ξαφνική επίθεση από κυνηγούς και κυνηγόσκυλα. Στη μία μακρά πλευρά της σαρκοφάγου, εντός πλαισίου, απεικονίζεται ένα άρμα σε σχήμα πλοίου, που σύρεται από έναν ταύρο χωρίς κέρατα. Κάτω από το άρμα απεικονίζεται ένα χταπόδι με κυματιστά πλοκάμια. Η Vermeule υποστηρίζει ότι το χταπόδι συμβολίζει τη θάλασσα και τα κυματιστά πλοκάμια του τα κύματα. Θεωρεί ότι η παράσταση με τη σκηνή του κυνηγιού δηλώνει την απροσδόκητη διακοπή της γόνιμης ζωής. Επισημαίνει ότι η μεγαλειώδη τελετουργική πομπή πάνω στο άρμα συμβολίζει το ταξίδι προς τα Ηλύσια πεδία ή το νησί των Μακάρων, Rutkowski 1968, 226· Vermeule 1979, 67-8.

³⁷³ Nilsson 1950, 620· Sourvinou 1996, 37· West 1988, 227.

ζωή σε έναν άλλο κόσμο, θα ήταν απολύτως φυσικό η ύπαρξή τους να είναι συχνή στα ταφικά σύνολα. Συγκεκριμένα, ειδικά στην περίπτωση της σαρκοφάγου της Αγίας Τριάδας, τονίζουν ότι δεν τεκμηριώνεται η κοινωνική θέση του νεκρού που φιλοξενούσε η σαρκοφάγος και ακόμη περισσότερο, εάν ήταν μινωίτης ηγεμόνας. Ένα επιπλέον επιχείρημα είναι η χρονολόγηση της σαρκοφάγου στην περίοδο της μυκηναϊκής κυριαρχίας και όχι στην περίοδο της μινωικής ηγεμονίας και ανακτορικής κοινωνίας³⁷⁴.

Για την ετυμολογία της λέξης *Ηλύσια* έχουν εκφραστεί πάμπολλες απόψεις. Ο Malten ισχυρίζεται ότι η λέξη *Ηλύσιον* συνδέεται ετυμολογικά με το όνομα της θεότητας Ελείθυιας/Ελευθώ, η λατρεία της οποίας έχει κρητική καταγωγή³⁷⁵. Ο Nilsson θεωρεί ότι η κρητική ρίζα -νθ- στο όνομα του Ραδάμανθυ, μαρτυρεί την κρητική προέλευση³⁷⁶. Ο Burkert ισχυρίζεται ότι είναι αδύνατη η άμεση συσχέτιση του *Ήλυσίου* με το ρήμα «ελεύσομαι», εστιάζοντας στις λέξεις «ελελύσιος», δηλαδή αυτός που έχει χτυπηθεί από κεραυνό και το «ενελύσιον», το μέρος που χτυπήθηκε από κεραυνό³⁷⁷. Ορισμένοι μελετητές σημειώνουν ότι η σημασία της λέξης *Ηλύσιος* σχετίζεται με μια δοξασία. Σύμφωνα με αυτήν, όσοι άνθρωποι σκοτώθηκαν από κεραυνό διαφέρουν από τους άλλους, οι οποίοι πέθαναν από άλλα αίτια. Θεωρείται ότι όσοι πέθαναν από κεραυνό μεταφέρθηκαν σε ανώτερη μορφή ζωής, όπως υποδηλώνουν οι περιπτώσεις της Σεμέλης και του Ασκληπιού. Η Sourvinou προσθέτει ότι ο θάνατος από κεραυνό που οδηγεί στην αθανασία συνάδει περισσότερο με την έμπυρο ταφή του νεκρού ως ταφικού τελετουργικού, αμφισβητώντας την καταγωγή του *Ηλυσίου* από τη μινωική Κρήτη, στην οποία κυριαρχούσε ο ενταφιασμός³⁷⁸. Παρόλα αυτά στο απόσπασμα της *Οδύσσειας* δεν αναφέρεται ότι ο Μενέλαος θα μεταφερθεί μέσω του κεραυνού του Διός στα *Ηλύσια πεδία*. Επιπλέον, η χρήση του κεραυνού από τον Δία συναντάται και στην τιμωρία των ανθρώπων και όχι αναγκαστικά για να τους ανταμείψει³⁷⁹.

Το χωρίο της *Οδύσσειας* για τα *Ηλύσια Πεδία* (δ 561-5), τέλος, έχει θεωρηθεί από ορισμένους μελετητές ως μεταγενέστερη προσθήκη, καθώς η μοίρα των άλλων ηρώων των επών δεν έχει συνδεθεί με τα *Ηλύσια Πεδία*. Συγκεκριμένα, η μοίρα του Μενελάου και αυτή του Οδυσσέα, οι οποίες προφητεύονται από τον Πρωτέα και τον Τειρεσία αντίστοιχα, έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους, αφού ο Οδυσσέας μετά το θανατά του θα καταλήξει στον Άδη, ενώ ο Μενέλαος στα *Ηλύσια πεδία*. Πολλοί άλλοι ήρωες, οι οποίοι έχουν ημι-θεϊκή καταγωγή, δεν απολαμβάνουν το

³⁷⁴Long 1974, 11· Pini 1968, 74· Σακελλαράκης 1971, 188-233· Sourvinou 1996, 47.

³⁷⁵Malten 1913, 41.

³⁷⁶Nilsson 1949, 62.

³⁷⁷Guthrie 1950, 291, 300-2· Liddell & Scott 2007, vol. B 440.

³⁷⁸Sourvinou 1996, 52.

³⁷⁹Rohde 1925, 66.

προνόμιο της μεταφοράς τους στα Ηλύσια πεδία μετά τον θάνατό τους³⁸⁰. Ο Μενέλαος, ως ένας από τους επιζώντες μεγάλους ήρωες του έπους ο οποίος δεν είναι συνδεδεμένος με μια νέκυια ή έναν νόστο, θα μπορούσε να είναι το επίκεντρο μιας νέας λογοτεχνικής επεξεργασίας, η οποία θα ενσωματώνονταν στα έπη³⁸¹.

Οι αντιλήψεις στους Γεωμετρικούς και Αρχαϊκούς χρόνους σχετικά με την ύπαρξη ενός ιδανικού, υπερβατικού τόπου, ο οποίος ταυτίζεται με τα Ηλύσια Πεδία ή τα Νησιά των Μακάρων και όπου αναπαύονταν ορισμένοι προνομιοῦχοι, μπορούν να συνδεθούν με το ταφικό τελετουργικό, που ακολουθήθηκε στις κηδείες του Πατρόκλου και του Έκτορα (*Ιλιάδα* Ψ και Ω). Αυτό το περιγραφόμενο τελετουργικό τυπικό ανιχνεύεται αρχαιολογικά στις περιπτώσεις ταφών με «ηρωικό τρόπο», στις λεγόμενες «ταφές πολεμιστών», οι οποίες είναι ενταφιασμοί σε λακκοειδείς ή κιβωτιόσχημους τάφους ή έμπυρες ταφές άλλοτε καλυμμένες με τύμβους και άλλοτε ενταγμένες σε περιβόλους.

5.2 Ταφικοί τύμβοι, πολυάνδρια, ηρώα

Η ενθύμηση των νεκρών από τους ζωντανούς σε μια κοινωνία εξυπηρετεί ανάλογα με τις περιστάσεις διαφορετικές λειτουργίες. Μία από τις λειτουργίες της είναι η σύνδεση του παρελθόντος της κοινότητας με το παρόν και το μέλλον της πάνω στην ίδια γη, η εξασφάλιση της συνέχειάς της. Σε άλλες περιπτώσεις, αντίθετα, οι νεκροί υψώνονται σε ήρωες, είτε ως πρόγονοι-γενάρχες είτε ως οικιστές της πόλης-κράτους, με στόχο την επίτευξη εδαφικών ή πολιτικών επιδιώξεων της³⁸². Μνημονεύονται, άλλοτε, ως οι ένδοξοι πεσόντες στη μάχη για την υπεράσπιση της, αποτελώντας παραδείγματα μίμησης για τα μέλη της κοινότητας στο παρόν και το μέλλον, με στόχο την επιβίωσή της. Η ηρωοποίηση των νεκρών, εκτός βέβαια των τελετουργιών, οι οποίες λαμβάνουν χώρα στον τάφο του επώνυμου-τιμώμενου νεκρού σε τακτά χρονικά διαστήματα από πολλές γενιές, επιτυγχάνεται και με τη μορφή της κάλυψης της ταφής ή των ταφών ή με τη μορφή της σήμανσης του τάφου. Σε αυτές τις μορφές κάλυψης συγκαταλέγονται σχετικά απλές κατασκευές, όπως οι ταφικοί τύμβοι ή πιο σύνθετες αρχιτεκτονικές κατασκευές, όπως τα πολυάνδρια, τα κενοτάφια και τα ηρώα.

Εκτιμάται ότι οι τύμβοι των ιστορικών χρόνων έλκουν την καταγωγή τους από τους τύμβους των προϊστορικών χρόνων. Επομένως, για τούτο το λόγο κρίνεται σκόπιμη μια συνοπτική

³⁸⁰Albinus 2000, 87.

³⁸¹Sourvinou 1996, 52.

³⁸²Χαρακτηριστική περίπτωση συνιστά η μεταφορά των οστών του Ορέστη από την Τεγέα στη Σπάρτη και η ταφή τους στην αγορά της πόλης, μετά από το χρησμό του Μαντείου των Δελφών, προκειμένου οι Σπαρτιάτες να επιτύχουν τη νίκη τους επί των Τεγεατών, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Ηρόδοτου (Ηρόδοτος I 67-8)· Οικονόμου 2012, 206.

ανασκόπηση της καταγωγής, της γεωγραφικής εξάπλωσης και της χρονικής εμφάνισης των τύμβων στην Ελλάδα.

5.3 Προϊστορικοί Χρόνοι: Καταγωγή και Γεωγραφική Εξάπλωση των τύμβων

Οι ταφικοί τύμβοι ως μνημεία ενθύμησης των νεκρών από τους ζωντανούς εύλογα μπορούν να καταταχθούν στους τρόπους αποφυγής του άγχους του θανάτου, καθώς αποτυπώνουν μια συγκεκριμένη αντίληψη για το θάνατο και τη νοηματοδότησή του σε συνάρτηση με το χώρο και το χρόνο. Ο όρος ταφικοί τύμβοι αποδίδει τα τεχνητά εξάρματα/υψώματος συνήθως με κυκλική περιφέρεια σε επίπεδο έδαφος, τα οποία καλύπτουν μία ή περισσότερες ταφές. Αν και η γενική εικόνα των τύμβων είναι παρόμοια, διαφέρουν, ωστόσο, ως προς την πρώτη ύλη και τον τρόπο κατασκευής, καθώς τούτα υπαγορεύονταν είτε από τα ευρισκόμενα υλικά στον περιβάλλοντα χώρο ίδρυσής τους (χώμα, άργιλος, ακατέργαστοι λίθοι, τρόχαλα ή ακόμη και δομικό υλικό σε β' χρήση) είτε από την περίοδο έγερσής τους³⁸³. Η ταφική πρακτική κάλυψης ταφών με τύμβο γνωρίζει ιδιαίτερη διάδοση στον ελλαδικό χώρο από τους προϊστορικούς έως και τους ελληνιστικούς χρόνους. Θα ήταν παράλειψη να μην αναφερθεί ότι στην προϊστορική περίοδο συνυπάρχουν χρονικά δίπλα στους ταφικούς τύμβους και τελετουργικά μνημεία ενθύμησης και σηματοδότησης ενός γεγονότος ή της δράσης ενός ατόμου, τα οποία συντελέστηκαν στη θέση ίδρυσής τους³⁸⁴. Δείγματα τελετουργικών τύμβων εντοπίζονται στην Ολυμπία, στη Λέρνα, στην Τίρυνθα και στη Θήβα, χρονολογημένοι με βάση υπολείμματα τελετουργιών στην Πρωτοελλαδική II-III³⁸⁵.

Οι τύμβοι στο Στενό της Λευκάδας παρέχουν σημαντικά στοιχεία για τον τρόπο κατασκευής των πρώιμων τύμβων, αν και διαφοροποιούνται σε ορισμένα συστατικά στοιχεία τους από τους υπόλοιπους του ελλαδικού χώρου Σε λίθινη κρηπίδα, οριοθετημένη από κτιστό δακτύλιο από

³⁸³ Οικονομίδης 2018, 26 σημ.1· Lera 2017.

³⁸⁴ Για τους τελετουργικούς τύμβους στους προϊστορικούς χρόνους, Müller Celka 2011, ειδικά για τη σημασία τους 422-424. Οι πρωιμότεροι ταφικοί τύμβοι εμφανίστηκαν στον ελλαδικό χώρο την Πρώιμη Εποχή του Χαλκού. Ένα τυμβοειδές εξάρμα στη θέση Μπόριζα του Μαραθώνα στην Αττική, το οποίο χρονολογείται στη Νεότερη Νεολιθική ή στην Πρωτοελλαδική I, καθώς και ένας πλίνθινος τύμβος στην κορυφή του λόφου του Αμφείου στη Θήβα, ο οποίος χρονολογείται στο α μισό της ΠΕ II φέρονται ως τα πρωιμότερα δείγματα, Aravantinos & Psaraki 2011· Γουλάκος 2015, 120· Μαζαράκης-Αινιάν 1995, 64-66· Οικονομίδης et al. 2018, 31.. Στην Πρωτοελλαδική IIA τοποθετούνται και οι τύμβοι στο Στενό του Νυδριού στη Λευκάδα, Dörpfeld 1927· Hammond 1974· Kilian-Dirlmeier 2005, 95. Πρόκειται για το Νεκροταφείο των Τύμβων R, το οποίο απεκάλυψε στις αρχές του περασμένου αιώνα ο W. Dörpfeld κατά την αναζήτηση της ομηρικής Ιθάκης. Στην Πρωτοελλαδική περίοδο χρονολογούνται και οι ομόλογοι ως προς τη μορφή τύμβοι στο Κριαρίσι της Χαλκιδικής, Achouhidou 2012· Ασουχίδου et al. 1998.. Θεωρείται, μάλιστα, ότι τούτα τα δύο πρωιμότερα νεκροταφεία, του Στενού και του Κριαρισίου, αποτελούν τα μοναδικά χαρακτηριστικά δείγματα νεκροταφείων τύμβων στην Ελλάδα, καθώς δεκάδες τύμβοι, εν μέρει εφασπτόμενοι ή τεμνόμενοι στην περιφέρειά τους, σχηματίζουν πυκνές, συμπαγείς σειρές Merkouri & Kouli 2011, 204.

³⁸⁵ Η έγερση των τελετουργικών τύμβων πάνω σε παλαιότερα οικοδομήματα, όπως για παράδειγμα του τύμβου της Λέρνας πάνω στην Οικία των Κεράμων ενισχύει την άποψη ότι πρόκειται για μνημεία ενθύμησης γεγονότων ή δράσης προσώπων, Forsén 1992, 232-233· Müller Celka 2011, 417· Οικονομίδης et al. 2018, 32, 32.

πλακοειδείς λίθους, διαμέτρου 2,90 μ. -9,60 μ. ανάλογα με τον τύμβο, και πυρήνα από τρύχαλα, αποσωρευθήκαν χώμα και λίθοι. Στο μέσον του πυρήνα της κρηπίδας τοποθετούνταν η κύρια ταφή και έως τρεις δευτερεύουσες, ενώ στην περιφέρεια ορισμένων τύμβων παρατηρήθηκαν δορυφορικοί τάφοι³⁸⁶. Ο τρόπος τομής της περιφέρειας των δακτυλίων, καθώς οι τύμβοι υψώνονται οργανωμένοι σε σειρές, οι κιβωτιόσχημοι τάφοι από πλακοειδείς ασβεστολιθικές πλάκες και η λίθινη κρηπίδα εν είδει εξέδρας είναι ορισμένα από τα στοιχεία, τα οποία ανακλούν διαφορετική πολιτιστική παράδοση. Τα πλησιέστερα παράλληλά τους συναντώνται σε μνημεία στη ΒΑ Σαρδηνία³⁸⁷.

Η ταφική πρακτική κάλυψης των ταφών με τύμβους άρχισε να πυκνώνει σταδιακά στη Μέση και Ύστερη Εποχή του Χαλκού και να εξαπλώνεται στη Δυτική, στην Κεντρική και Νότια Ελλάδα (**Εικ. 27**)³⁸⁸, συνιστώντας σε ορισμένες περιοχές κυρίαρχο τρόπο κάλυψης ταφών για τα μέλη εξεχουσών κοινωνικών ομάδων. Οι ταφικοί τύμβοι αυτή τη χρονική περίοδο χαρακτηρίζονται από ανομοιογένεια ως προς την εξάπλωση, το είδος τάφων που καλύπτουν (λακκοειδείς, πίθους, κιβωτιόσχημους, θολωτούς ή και θαλαμοειδείς), καθώς και τη θέση ίδρυσής τους (παρόχθιες ή παράκτιες ανοιχτές εκτάσεις, σε πλαγιές βουνών συνήθως εκτός οικισμών)³⁸⁹.

Στη θέση Χάνια πλησίον των Μυκηνών εντοπίστηκε ο πρωιμότερος έως σήμερα τύμβος (Υστεροελλαδική ΙΙΙΓ) στη νότια ηπειρωτική Ελλάδα, ο οποίος κάλυψε και καύσεις νεκρών. Αυτή η ταφική πρακτική³⁹⁰ συναντάται στους ιστορικούς χρόνους στους τύμβους της Αττικής και αλλού³⁹¹. Αντίθετα στη Δυτική και Βόρεια Ελλάδα, τύμβοι, οι οποίοι φιλοξενούν καύσεις νεκρών ή στους οποίους συνυπάρχουν ενταφιασμοί και καύσεις νεκρών, συναντώνται από την Πρωτοελλαδική ΙΙ-ΙΙΙ με χαρακτηριστικά παραδείγματα τύμβους στο Κριαρίσι στη Χαλκιδική³⁹², όπου συναντάται αποκλειστικά το ταφικό έθιμο της καύσης, και στο Στενό της Λευκάδας. Όπως σημειώνεται από τον Dörpfeld, σε τύμβους του Στενού παρατηρήθηκε συνύπαρξη ακέραιων σκελετών και καμένων ανθρώπινων οστών στους τάφους³⁹³, γεγονός το οποίο, μάλιστα, έχει προκαλέσει συζητήσεις³⁹⁴.

Ιδιαίτερης μνείας χρήζουν οι τύμβοι, με αδιάλειπτη χρονική συνέχεια στη Μέση και Ύστερη

³⁸⁶ Dörpfeld 1927· Ζάχος & Ντούζουγλη 2003, 33-34.

³⁸⁷ Müller Celka 2011, 421.

³⁸⁸ Merkouri & Kouli 2011, 204. Για πιο ενημερωμένο χάρτη, όπου σημειώνονται οι θέσεις τύμβων και αναλυτικός υπομνηματισμός του, Οικονομίδης et al.2018, 28 και Εικ.1 και 29-30.

³⁸⁹ Merkouri & Kouli 2011, 203-204. Σπάνια είναι η ίδρυση τύμβων εντός των οικισμών, με χαρακτηριστική περίπτωση την ίδρυση τεσσάρων τύμβων (α,β,γ,δ,) στην Εφύρα (μεταξύ αυτών και ενός που χρονολογείται στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, Lera et al.2017· Οικονομίδης et al.2011, 192-7),· Οικονομίδης et al.2018, 41-42.

³⁹⁰ Palaiologou 2013, 249-251.

³⁹¹ Γουλάκος 2015, 195.

³⁹² Ασουχίδου et al.1998.

³⁹³ Dörpfeld 1927, 234, 237.

³⁹⁴ Müller Celka 2011, 418-419.

Εποχή του Χαλκού, φθάνοντας έως και την Εποχή του Σιδήρου, στα νησιά του εσωτερικού Αρχιπελάγους του Ιονίου (Κεφαλλονιά, Ιθάκη, Λευκάδα, Μεγανήσι) και στις ακαρνανικές ακτές (**Εικ. 28**). Οι ομάδες αυτών των τύμβων παρουσιάζουν κατασκευαστικές ομοιότητες με τους τύμβους του βαλκανικού και αδριατικού χώρου, υποδηλώνοντας ότι μέσω της διακίνησης αγαθών και ιδεών με τη σύναψη εμπορικών σχέσεων, οι πληθυσμοί αυτών των όμορων περιοχών ανέπτυξαν κοινές αντιλήψεις για το θάνατο³⁹⁵.

Τα κοινά χαρακτηριστικά των τύμβων στην Ελλάδα της Μέσης και Πρώιμης Εποχής του Χαλκού με τους τύμβους των ιδίων περιόδων στις αλβανικές³⁹⁶, αδριατικές και δαλματικές ακτές οδήγησαν στη διατύπωση ποικίλων απόψεων για την καταγωγή τους. Σε παλαιότερες θεωρίες η ταφική πρακτική κάλυψης των ταφών με τύμβους αποδίδεται σε ξένες επιδράσεις ή συνδέεται με τη μετανάστευση και εγκατάσταση πληθυσμών, οι οποίοι την εισήγαγαν στην ηπειρωτική Ελλάδα³⁹⁷. Θεωρείται, επίσης, ότι τούτη η ταφική πρακτική οφείλεται σε γηγενείς διαδικασίες γένεσης αντιλήψεων για το θάνατο³⁹⁸. Σύμφωνα με πιο πρόσφατες προτάσεις, η παρουσία των τύμβων στην Ελλάδα συνδέεται με το αυξημένο ενδιαφέρον για αναζήτηση πρώτων υλών μέσω θαλασσίων οδών και την ανάπτυξη εμπορικών επαφών μεταξύ των Δυτικών Βαλκανίων, Αδριατικών και Δαλματικών ακτών και της Δυτικής Ελλάδας. Η διαχείριση των νέων πρώτων υλών (κυρίως μετάλλων) και πηγών, η σώρευση, η αναδιανομή και η διακίνηση αγαθών συνετέλεσαν στην ανάδυση πολυπλοκότερων κοινωνιών. Σε αυτές τις κοινωνίες, οι κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες, που αναδείχθηκαν, επιθυμούσαν να γνωστοποιήσουν και να επικυρώσουν την ισχύ τους μέσω της ανάπτυξης νέας σχέσης με το τοπίο³⁹⁹.

Όπως προκύπτει από τα τρέχοντα στοιχεία, οι τύμβοι εξαπλώθηκαν από τη Δυτική στην Κεντρική και Νότια Ελλάδα, έχοντας την καταγωγή τους σε πολιτισμικές παραδόσεις της Τελικής Νεολιθικής/Πρώιμης Εποχής του Χαλκού των Βαλκανίων και των ακτών της Αδριατικής. Η διακίνηση ανθρώπων και ιδεών, η οποία συντελέστηκε κατά την ανάπτυξη του εμπορίου μετάλλων και άλλων αγαθών, καθώς και η προσπάθεια ελέγχου των πηγών πρώτων υλών συνέβαλαν στην εξάπλωση των τύμβων στη Μέση και Ύστερη Εποχή του Χαλκού. Οι πολύπλοκες κοινωνίες, συνέπεια της ανάπτυξης του εμπορίου, δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάδυση νέων κοινωνικών ομάδων ισχύος, φορέων και νέων κοινωνικών προτύπων, οι οποίες υιοθέτησαν την ταφική πρακτική κάλυψης των ταφών με τύμβους. Ο σκοπούμενος προορισμός των τύμβων ήταν η κάλυψη

³⁹⁵Βικάτου 2018 και 2019, 95-96.

³⁹⁶Bodinaku 1995· Βικάτου 2018, 412-413.

³⁹⁷Ανδρέου 1982, 55-56· Hammond 1976, 113-123.

³⁹⁸Müller Celka 2011, 417.

³⁹⁹Müller Celka 2011, 417-418.

κυρίως ιδεολογικών αναγκών των νέων κυρίαρχων κοινωνικών ομάδων. Τα υλικά και ο τρόπος κατασκευής τους καθιστούσε ανθεκτικούς στο χρόνο, διαχρονικά μνημεία-σύμβολα ενθύμησης της ισχύος των νεκρών, τους οποίους προστάτευαν. Η έγερση τύμβων σε περίοπτες θέσεις στρατηγικής σημασίας, σε ακρωτήρια ή κατά μήκος ακτών, σε κοιλάδες ή κατά μήκος παραποτάμιων χερσαίων οδών και συνάμα, το μέγεθός τους μετέβαλαν οριστικά την εικόνα των τοπίων, καθιστώντας τους, συγχρόνως, τηλεφανή αναγνωρίσιμα τοπόσημα δικτύων διακίνησης μετάλλων και άλλων αγαθών. Σε άλλες περιπτώσεις καθόριζαν και επικύρωναν τα εδαφικά δικαιώματα οικισμών⁴⁰⁰.

Ολιγάριθμες είναι οι περιπτώσεις ταφικών τύμβων εντός των οικισμών, η σημασία των οποίων αποκτά διαφορετικό ιδεολογικό χαρακτήρα κατά περίπτωση. Για παράδειγμα, η ύπαρξη ταφικών τύμβων εντός του οικισμού στην Εφύρα συνδέεται με την προβολή, την επικύρωση από την κοινότητα και τη διαιώνιση της ισχύος μιας κοινωνικής ομάδας, τους προγόνους της οποίας καλύπτουν οι τύμβοι⁴⁰¹.

Άξια μνείας είναι η άποψη της Βικάτου για τους τύμβους στα νησιά του εσωτερικού αρχιπελάγους του Ιονίου, βασισμένη σε αναφορές στα Ομηρικά Έπη και σε αρχαιολογικά δεδομένα⁴⁰². Θεωρεί ότι οι τύμβοι έχουν διπλό ρόλο: μνημεία ενθύμησης του κλέους των νεκρών και ιδεολογικά μνημεία φορείς της κοινωνικής μνήμης. Οι τύμβοι ως φορείς ιδεολογικών μηνυμάτων συνδέονται με την ηρωολατρεία, καθώς σύμφωνα με αναφορές στα ομηρικά έπη για τους ήρωες, οι οποίοι έχαναν τη ζωή τους σε θαλάσσια περάσματα ή κοντά σε ακρωτήρια, ανεγείρονταν σε αυτά υπέργειοι τάφοι. Οι τάφοι αυτοί λειτουργούσαν και ως φάροι για τους ναυτιλομένους, αλλά και ως μνημεία, φορείς της κοινωνικής μνήμης, η οποία ενισχυόταν με αφηγήσεις και τελετουργίες σε τακτά χρονικά διαστήματα. Σε αυτές τις θέσεις, άλλωστε, αργότερα ιδρύθηκαν ναοί, επιβεβαιώνοντας τον ιερό χαρακτήρα, που είχαν αποκτήσει με την πάροδο του χρόνου.

5.4 Πρωτογεωμετρικοί, Γεωμετρικοί και Αρχαϊκοί Χρόνοι

Στους Πρωτογεωμετρικούς, Γεωμετρικούς και Αρχαϊκούς χρόνους, τα αρχαιολογικά δεδομένα με τη συνδρομή και των γραπτών πηγών παρέχουν τη δυνατότητα να σχηματιστεί μια πληρέστερη εικόνα σχετικά με τις αντιλήψεις για το θάνατο και πώς αυτές εκφράζονται με συγκεκριμένες ταφικές πρακτικές. Τα ομηρικά έπη περιέχουν τέτοιου είδους μαρτυρίες, αν και διατυπώνονται επιφυλάξεις από την επιστημονική κοινότητα για τη χρονική τοποθέτηση αυτών των

⁴⁰⁰Merkouri & Kouli 2011, 204.

⁴⁰¹Οικονομίδης 2018, 42.

⁴⁰²Βικάτου 2019, 96.

μαρτυριών, εάν δηλαδή αποτυπώνουν μια πραγματικότητα σύγχρονη με την περίοδο σύνθεσής τους ή απηχούν παλαιότερες αντιλήψεις.

Στα ομηρικά έπη συναντάται για πρώτη φορά ο όρος *τύμβος* και η συνώνυμή του περίφραση *χυτήν γαίαν* (*Ιλιάδα* Ξ 114, Ψ 256), δηλώνοντας τον τρόπο κάλυψης της ταφής και την ανάδειξή της σε ταφικό σήμα επιφανών ηρώων και συγχρόνως, δηλώνοντας και το υλικό κατασκευής των τύμβων (*γαίαν*). Τα στοιχεία κατασκευής του ταφικού σήματος, το οποίο θα εγερθεί για να καλύψει το αγγείο με την τέφρα του νεκρού σώματος του Πατρόκλου, όπως περιγράφονται στην *Ιλιάδα*, εντοπίζονται σε γενικές γραμμές στους τύμβους, που απεκάλυψε η αρχαιολογική σκαπάνη (*Ιλιάδα* Ψ 255-257, Η 333-337, Η 84-86, Ψ 45, μ13-15)).

Στίχοι των ομηρικών επών μαρτυρούν την πρωταρχική λειτουργία των τύμβων ως ταφικά σήματα προορισμένα για τους νεκρούς-μέλη των αριστοκρατικών γενών (*Ιλιάδα* Ξ 113-114). Μαρτυρούν, παράλληλα, και τη λειτουργία των τύμβων ως τηλεφανή τοπόσημα και συνάμα γεωγραφικά σημεία εποπτείας του χώρου, όπου δεσπόζουν (*Ιλιάδα* Β 792-793, Λ 369-372 και μ 13-15)⁴⁰³. Η κύρια λειτουργία τους, ωστόσο, καταγράφεται στην υπόσχεση, την οποία δίδει ο Έκτορα στους Αχαιούς, στην περίπτωση νίκης του και θανάτωσης του αντιπάλου του σε μια μονομαχία (*Ιλιάδα* Η 86-91): Ο τύμβος, εφόσον θα υψωθεί σε περίοπτη θέση στον Ελλήσποντο θα αποτελέσει ένα τηλεφανές, διαχρονικό μνημείο, στοιχείο κινητοποίησης της κοινωνικής μνήμης, θυμίζοντας το κλέος των ηρώων που μονομάχησαν στους περαστικούς ναυτικούς στο μέλλον και συντηρώντας τη μνήμη τους με την αφήγηση (*Ιλιάδα* Η 91). Τούτη η λειτουργία του τύμβου υπονοεί και την ύπαρξη τελετουργικών πράξεων για τη διατήρηση της μνήμης, οι οποίες, πιθανόν, σχετίζονταν με ηρωολατρεία⁴⁰⁴.

Ο όρος *τύμβος* αναγράφεται σε επιτύμβιες επιγραφές της Αρχαϊκής περιόδου για να δηλώσει τη θέση τους με τη χαρακτηριστική φράση *εἰμί ἐπὶ τύμβῳ*. Οι πρωιμότερες επιτύμβιες επιγραφές όπου αναγράφεται ο όρος προέρχονται από τη Σίκινο ⁴⁰⁵ και την Κέρκυρα ⁴⁰⁶ και χρονολογούνται στο β' μισό του 7^{ου} αι. π.Χ. Στο α' τέταρτο του 6^{ου} αι. π.Χ. χρονολογείται και ένα ενεπίγραφο κιονόκρανο-ταφικό σήμα από την Κέρκυρα με την επιγραφή: «*στάλα Ξενφάρεος τοῦ Μῆξιός εἰμ' ἐπὶ τύμῳ*»⁴⁰⁷. Μεταξύ των άλλων επιγραφικών μαρτυριών με τη χρήση του όρου *τύμβος* ή της συνώνυμης του περίφρασης *σῆμα χέω* συγκαταλέγονται επιγραφές του β' μισού του

⁴⁰³Για πληρέστερες αναφορές σε στίχους, Γουλάκος 2015, 8-12· Κοφινιώτη, Λεξικόν Ομηρικών, λήμμα «*τύμβος*», 326.

⁴⁰⁴Η Βικάτου εικάζει παρόμοια λειτουργία των τύμβων, Βικάτου 2019, 96.

⁴⁰⁵IG XII suppl.100 αρ. 178· Γουλάκος 2015, 10. Pfohl 1967, 8 αρ.22.

⁴⁰⁶IG IX.I 870· Γουλάκος 2015, 10· Pfohl 1967, 4 αρ.9.

⁴⁰⁷IG IX.I 869· Γουλάκος 2015, 10· Pfohl 1967, 5 αρ. 12.

6^{ου} από την Τροιζίνα, την Ερέτρια, την Αττική και αλλού⁴⁰⁸. Πολύτιμη είναι η μαρτυρία ενός επιγράμματος φερόμενου σε στήλη του ταφικού μνημείου που στήθηκε στο πεδίο της μάχης των Αθηναίων επί των Βοιωτών και των Χαλκιδέων (506 π.Χ.), το οποίο διασώζει η Παλατινή Ανθολογία: «*Δίρφυος ἐδμήθημεν ὑπὸ πτυχί σῆμα δ' ἐφ' ἡμῖν/ ἐγγύθεν Εὐρίπου, δημοσίᾳ κέχυται/ ὁκ ἀδίκως ἐρατὴν γάρ ἀπώλεσαμεν νεότητα/ τραχεῖαν πολέμου δεξάμενοι νεφέλην*»⁴⁰⁹: Στο επίγραμμα υποδηλώνεται ότι το στήσιμο ενός συλλογικού ταφικού μνημείου πεσόντων στη μάχη εν είδει τύμβου (*σῆμα κέχυται*) στον τόπο της μάχης και εκτός των ορίων της πόλης-κράτους ήταν μία συνήθης και οικεία πρακτική. Η έγερση του μνημείου με δημόσια φροντίδα (*δημοσίᾳ*) και η επιλογή της μορφής του προδίδουν τον συμβολισμό που αυτό αποκτά για τις επιδιώξεις της νεότευκτης αθηναϊκής δημοκρατίας.

Η μαρτυρία των ομηρικών επών δίνει την εντύπωση ότι η καύση των νεκρών και η κάλυψη των ταφών με τύμβο⁴¹⁰ ήταν μια γενικευμένη ταφική πρακτική στους Πρωτογεωμετρικούς και Γεωμετρικούς χρόνους. Ωστόσο, τα αρχαιολογικά στοιχεία συνθέτουν κάθε άλλο από μια ομοιογενή εικόνα για αυτές τις χρονικές περιόδους. Διαφοροποιήσεις ως προς τη γεωγραφική εξάπλωση των τύμβων, ως προς την κατασκευή τους, τα είδη ταφών που φιλοξενούν, ακόμα και μέσα στην ίδια περιοχή, καθώς και η παρουσία διαφορετικών πολιτιστικών παραδόσεων συνθέτουν αυτή την εικόνα. Οι τύμβοι κυριαρχούν σε περιοχές της Ηπείρου, στη Μακεδονία, την περιοχή του Ολύμπου⁴¹¹, καθώς και στη Θεσσαλική⁴¹², ενώ την ίδια περίοδο στο νότιο ελλαδικό χώρο και τα νησιά η πρακτική αυτή εμφανίζεται σποραδικά.

Τύμβοι έχουν εντοπιστεί στην ενδοχώρα της Ηπείρου, στην περιοχή του Πωγωνίου⁴¹³, υψωμένοι παρόχθια στην κοιλάδα που διαρρέεται από τον ποταμό Γορμό, ενώ πιθανολογείται βάσιμα ύπαρξή τους στη Βίτσα Ζαγορίου⁴¹⁴ και στο Λιατοβούνι⁴¹⁵ Κόνιτσας. Στην περιοχή του Πωγωνίου, μεταξύ της περιοχής Γκλάβα της Κάτω Μερόπης και του όρους Στραβοσκιάδι η κάλυψη ταφών με τύμβο συνιστά την πιο διαδομένη ταφική πρακτική σύμφωνα με τα τρέχοντα στοιχεία. Δεν λείπει, βέβαια, και η περίπτωση ανοικτού/εκτεταμένου νεκροταφείου στη θέση Γκλάβα Κάτω Μερόπης με μεμονωμένες ταφές σε κιβωτιόσχημους και λακκοειδείς τάφους, καλυμμένους με

⁴⁰⁸Γουλάκος 2015, 10-11.

⁴⁰⁹AP XVI, 26· Γουλάκος 2015, 11.

⁴¹⁰Σημειωτέον ότι η χρήση του όρου τύμβος στα ομηρικά έπη εκφράζει, πιθανότατα, πολλές και διαφορετικές πραγματικότητες σχετικά με τους τρόπους ταφής και τα ταφικά έθιμα, Zahra Chemsseddoha & Charalambidou, 2021.

⁴¹¹Πουλάκη-Παντερμαλή 2013, 67-80.

⁴¹²Μαλακασιώνη -Μολώνη 2004.

⁴¹³Ανδρέου 1982· Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 94-97.

⁴¹⁴Βοκοτοπούλου 1986, 175-176, 323-331, 336, 339.

⁴¹⁵Douzougli & Papadopoulos 2010, 23.

λιθοσωρούς⁴¹⁶. Σημειώνεται ότι στον πυρήνα αυτού του νεκροταφείου υπήρξε τύμβος, ο οποίος κάλυπτε 12 κιβωτιόσχημους τάφους της Ύστερης Εποχής του Χαλκού/Πρώτογεωμετρικών Χρόνων⁴¹⁷.

Οι τύμβοι στην περιοχή του Πωγωνίου βρίσκονται πλησίον των πυκνών οικισμών είτε χωρίς να οριοθετούνται ορατά είτε διαχωρισμένοι από αυτούς με μνημειώδη περίβολο. Παράδειγμα αποτελεί ο περίβολος, πλάτους 1,8 μ., ο οποίος περιβάλλει συστάδα 20 τύμβων ΝΔ του οικισμού στη Θέση Παλαιόπυργος ⁴¹⁸. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι τύμβοι καλύπτουν αποκλειστικά ενταφιασμούς σε λακκοειδείς και κιβωτιόσχημους τάφους και χρονολογούνται με βάση τις πρωιμότερες ταφές του Τύμβου Β στη θέση Παλιουριά Παλαιοπύργου από τον 12^ο-11^ο αι. π.Χ. έως και την Ελληνιστική περίοδο, με επαναχρησιμοποίηση των τάφων στους μεσαιωνικούς χρόνους ⁴¹⁹. Υπογραμμίζεται ότι ο παλαιότερος λακκοειδής τάφος του Τύμβου Β περιείχε γυναικεία ταφή⁴²⁰. Η κατασκευή των τύμβων είναι απλή με λίθινο περίβολο-δακτύλιο στην περιφέρεια ή χωρίς δακτύλιο, διαμ. 8,00 μ. -14μ., και σώρευση χώματος ή χώματος αναμεμειγμένου με λίθους, μέγιστου σωζόμενου ύψους 1,00μ.-1,5μ. Στον πυρήνα των τύμβων βρισκόταν συνήθως ο παλαιότερος τάφος, λακκοειδής στις περισσότερες περιπτώσεις ή κιβωτιόσχημος, και περιμετρικά τοποθετούνταν οι υπόλοιποι τάφοι χωρίς ευκρινή διάταξη. Σε μία περίπτωση, στον τύμβο στο Πλάσι Παλαιόπυργου, διακρίνεται ακτινωτή διάταξη των τάφων γύρω από έναν κεντρικό, λακκοειδή, ο οποίος είναι και ο παλαιότερος⁴²¹. Παρόμοιας κατασκευής είναι και οι τύμβοι στη γειτονική Αλβανία της Μέσης και Ύστερης Εποχής του Χαλκού και της Πρωτογεωμετρικής περιόδου / Πρώιμης Εποχής του Σιδήρου⁴²². Αξίζει να σημειωθεί ότι το χώμα της επίχωσης των τύμβων είχε μεταφερθεί από τους πλησιέστερους οικισμούς, όπως συνάγεται από την παρουσία θραυσμάτων οικιακής κεραμικής, λίθινων εργαλείων, οικοδομικού υλικού και οστών ζώων⁴²³.

Τα νεκροταφεία της Βίτσας Ζαγορίου, εκτεινόμενα βόρεια και νότια του οικισμού και σε επαφή σχεδόν με αυτόν και με χρονολογικό εύρος από τα μέσα του 9^{ου} αι. έως και το τέλος του 4^{ου} αι. π.Χ., παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Αν και έχουν χαρακτηριστεί ως ανοιχτά νεκροταφεία, εντούτοις, η Βοκοτοπούλου είχε επισημάνει την παρουσία ατομικών μικρών τύμβων, δύο συλλογικών στο Βόρειο Νεκροταφείο ⁴²⁴ και ενός ακόμα πιθανολογούμενου στο Νότιο

⁴¹⁶ Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 97.

⁴¹⁷ Ανδρέου & Ανδρέου 1999.

⁴¹⁸ Οικονομίδης et al. 2018, 42.

⁴¹⁹ Ανδρέου 1982, 59· Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 94.

⁴²⁰ Ανδρέου 1982, 58· Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 94.

⁴²¹ Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 95· Οικονομίδης et al. 2018, 34.

⁴²² Οικονομίδης 2011, 187-188.

⁴²³ Ανδρέου & Κλείτσας 2018, 97-98.

⁴²⁴ Βοκοτοπούλου 1986, 327, 338-9.

Νεκροταφείο⁴²⁵. Οι μικροί ατομικοί, χωμάτινοι τύμβοι στο Βόρειο Νεκροταφείο κάλυπταν λακκοειδείς τάφους, (800-750 π.Χ.), οι οποίοι φιλοξενούσαν γυναικείες ταφές⁴²⁶ 8. Στο Βόρειο Νεκροταφείο από την κυκλική ή ακτινωτή διάταξη των τάφων γύρω από παλαιότερους τάφους του α' μισού του 8^{ου} αι. π.Χ. εικάζεται η ύπαρξη τύμβων⁴²⁷. Οι περισσότερες ταφές, εκτός των αγγείων και των κοσμημάτων κατά περίπτωση, ακόμα και γυναικείες και παιδικές συνοδεύονταν από οπλισμό, συνηθέστερα από σιδερένια μαχαίριδια και αιχμές δοράτων και σπανιότερα από ξίφη (στις 19 από τις 82 ανδρικές ταφές βρέθηκαν με ξίφη)⁴²⁸.

Μεταξύ των τάφων στη Βίτσα αξίζει να αναφερθεί η περίπτωση μιας μικρής συστάδας τεσσάρων ταφών των αρχών του 9^{ου} αι. π.Χ., η οποία βρίσκεται στις νοτιοδυτικές παρυφές του οικισμού της Βίτσας. Εικάζεται ότι η θέση της συστάδας εντός του οικιστικού χώρου, πλησίον κοινόχρηστου χώρου, η ιδιαίτερη μέριμνα για την προστασία των ταφών με περίβολο στους γεωμετρικούς χρόνους, αλλά και δεύτερο μνημειακότερο αργότερα στους κλασικούς, η τέλεση εναγισμών ή τελετουργιών, όπως συνάγεται από την εύρεση θραυσμάτων αγγείων εκτός των ταφών, σχετίζονται με την απόδοση τιμών στους πρώτους οικιστές της αρχαίας κώμης⁴²⁹.

Το νεκροταφείο του Λιατοβουνίου Κόνιτσας, χαρακτηρισμένο, επίσης ως ανοιχτό/εκτεταμένο νεκροταφείο, παρουσιάζει αναλογίες ως προς τα ταφικά έθιμα (κατασκευή των τάφων, κτέριση) με τα νεκροταφεία της Βίτσας. Αν και στις δύο περιπτώσεις η χρήση των νεκροταφείων παύει στον 4^ο αι. π.Χ., η έναρξη της χρήσης του Νεκροταφείου του Λιατοβουνίου τοποθετείται πρωιμότερα στον 13^ο/12^ο αι. π.Χ. Ο πρωιμότερος τάφος T59 (13^{ος}/12^ο αι. π.Χ.) ήταν πλούσια κτερισμένος με χάλκινο οπλισμό (ξίφη, αιχμές δοράτων, δερμάτινο θώρακα, του οποίου βρέθηκαν τα χάλκινα εξαρτήματα), ώστε εύλογα κατατάσσεται στους λεγόμενους «Τάφους των Πολεμιστών»⁴³⁰, και οι μελετητές του να ονομάσουν τον νεκρό που φιλοξενούσε «Ήρωα του Λιατοβουνίου» **(Εικ. 30α, 30β)**⁴³¹. Ο συγκεκριμένος τάφος με βάση τη διάταξη και τον προσανατολισμό των άλλων τάφων καλυπτόταν πιθανότατα με χωμάτινο τύμβο, ο οποίος δεν

⁴²⁵Βοκοτοπούλου 1986, 324-325.

⁴²⁶Βοκοτοπούλου 1986, 122-123 Τάφος 129, 147-148 Τάφος 94, 153-157 Τάφος 113. Ο Τάφος ήταν ο πλουσιότερος των νεκροταφείων της Βίτσας.

⁴²⁷Βοκοτοπούλου 1986, 175, 327.

⁴²⁸Οι Ηπειρώτες, σύμφωνα με μαρτυρία του Θουκυδίδη (I, 5) «έσιδηροφόρουν». Η Βοκοτοπούλου εικάζει ως πιθανή αιτιολογία της συνήθειας τις ληστρικές επιδρομές, τις οποίες αντιμετώπιζαν οι κάτοικοι της Ηπείρου και τη συνακόλουθη ανάπτυξη φιλοπόλεμης διάθεσης, Βοκοτοπούλου 1986, 291.

⁴²⁹Βοκοτοπούλου 1986, 327..

⁴³⁰Ένας τάφος χαρακτηρίζεται ως «Τάφος πολεμιστή», όταν ο νεκρός έχει κτερισθεί τουλάχιστον με ένα ξίφος και μια αιχμή δόρατος. Τις περισσότερες φορές οι φερόμενοι ως τάφοι πολεμιστών ανήκουν σε πολύ νεαρούς άρρενες, Vlachou 2012, 368.

⁴³¹Douzougli & Papadopoulos 2010, 23-35.

διασώθηκε εξαιτίας της συνεχούς καλλιέργειας των αγρών στη θέση⁴³². Η φύση των κτερισμάτων του τάφου, η πρωιμότητά του και η θέση του σε σχέση με τους άλλους τάφους (μέρος των άλλων τάφων διατάσσονται σχεδόν ακτινωτά γύρω από αυτόν) οδηγεί στη σύνδεσή του με τον ήρωα-οικιστή της μικρής κώμης που βρισκόταν στη θέση με χρόνο ζωής από την Ύστερη Χαλκοκρατία (ΥΕ ΙΙΒ-Γ) έως και τον 4^ο αι. π.Χ. Επιπροσθέτως, και στο Νεκροταφείο του Λιατοβουνίου παρατηρήθηκε το φαινόμενο ότι οι ανδρικές ταφές σχεδόν στο σύνολό τους συνοδεύονταν από οπλισμό, συνήθως από δύο σιδερένιες αιχμές δοράτων και ένα μαχαίριδιο και κατά περίπτωση και από σιδερένια ξίφη. Σιδερένια μαχαίρια βρέθηκαν και σε γυναικείες ταφές⁴³³.

Φορείς του ταφικού εθίμου της κάλυψης των ταφών με τύμβους στην ενδοχώρα της Ηπείρου θεωρούνται οι Μολοσσοί, φύλο μακεδονικής προέλευσης⁴³⁴. Η εύρεση, μάλιστα, αμαυρόχρωμης βορειοδυτικής γεωμετρικής κεραμικής, χαρακτηριστικής στα νεκροταφεία του Πωγωνίου, της Βίτσας και του Λιατοβουνίου, τεκμηριώνει την πολιτισμική ταυτότητα και συγγένεια των πληθυσμιακών ομάδων της ενδοχώρας της Ηπείρου με πληθυσμούς της Δυτικής Μακεδονίας⁴³⁵.

Στη Δυτική Μακεδονία, το «Προϊστορικό Νεκροταφείο των Τύμβων»⁴³⁶, όπως έχει επικρατήσει στη βιβλιογραφία, τμήμα του μεγάλου Νεκροταφείου των Αιγών, με πρωιμότερους τύμβους στον 11^ο αι. π.Χ. και με κύρια χρήση από τον 10^ο έως και τον 7^ο αι. π.Χ. και με συνέχεια της χρήσης του έως και τον 3^ο/2^ο αι. π.Χ., εκτείνεται μεταξύ των χωριών Παλατίτσα και Βεργίνα. Παρουσιάζει, μάλιστα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον, πρώτα, γιατί, καλύπτει μια έκταση άνω των 1000 στρεμμάτων, όπου υψώνονται 540 χωμάτινοι τύμβοι, οι περισσότεροι εξ αυτών διάμ. 15 - 20 μ. και σωζόμενου ύψους 0,50-1 μ. και έπειτα, γιατί ένας μεγάλος αριθμός ταφών είχε κτερισθεί με όπλα (σιδερένια ξίφη, μάχαιρες, δόρατα, βέλη τόξων)⁴³⁷, υποδηλώνοντας την ιδιότητα του νεκρών εν ζωή ως πολεμιστές ή την αριστοκρατική καταγωγή τους, αφού είχαν τη δυνατότητα να κατέχουν και να συντηρούν όπλα. Οι τύμβοι κάλυπταν κυρίως συστάδες των πέντε ή δεκαπέντε ατομικών ταφών σε απλούς λακκοειδείς τάφους ή σε αρκετές περιπτώσεις ταφικούς πίθους, ενώ το έθιμο της έμπυρου ταφής συναντάται σπανιότερα. Η κάθε συστάδα ταφών περιελάμβανε τους νεκρούς-μέλη μιας οικογένειας ή ενός γένους. Η οριζόντια ανάπτυξη του νεκροταφείου γύρω από τους τύμβους των γεωμετρικών χρόνων στους επόμενους αιώνες (από την αρχαϊκή έως και την ελληνιστική περίοδο),

⁴³²Douzougli & Papadopoulos 2010, 23.

⁴³³Douzougli & Papadopoulos 2010, 40.

⁴³⁴Douzougli & Papadopoulos 2010, 1-9, όπου και αναλυτική βιβλιογραφία.

⁴³⁵Βοκοπούλου 1986, 268,346-347.

⁴³⁶Ανδρόνικος 1969.

⁴³⁷Ανδρόνικος 1969, 116-134.

σε βάρος της αγροτικής καλλιέργειας, δηλώνει τον σεβασμό των ζωντανών προς τους νεκρούς προγόνους⁴³⁸.

Στη υπόλοιπη Μακεδονία, κατά την Πρωτογεωμετρική και Γεωμετρική εποχή συνηθίζονταν είτε αμιγή νεκροταφεία τύμβων⁴³⁹ είτε ανοικτά/εκτεταμένα νεκροταφεία, ανάλογα με τις τοπικές, πολιτισμικές παραδόσεις ή άλλους παράγοντες. Τα νεκροταφεία των τύμβων συναντώνται στις περιοχές της Άνω Μακεδονίας, στη Βοττιαία, στην Αλμωπία και λιγότερο στην περιοχή του Θερμαϊκού⁴⁴⁰. Εντοπίστηκαν, επίσης, εκτεταμένα νεκροταφεία ανεπτυγμένα γύρω από τύμβο-πυρήνα⁴⁴¹, υποδηλώνοντας την προσπάθεια μιας τοπικής, κυρίαρχης ομάδας να διαχωρισθεί κοινωνικά.

Γενικά, φαίνεται ότι στη Βόρεια και Βορειοδυτική Ελλάδα οι τύμβοι κάλυπταν στην πλειονότητά τους ενταφιασμούς σε λακκοειδείς και κιβωτιόσχημους τάφους καθ' όλη τη γεωμετρική και αρχαϊκή περίοδο, με εξαίρεση τους τύμβους της Μακεδονίας, όπου στην αρχαϊκή περίοδο εμφανίζονται και οι έμπυρες ταφές.

Ιδιαίτερης μνείας χρήζει το νεκροταφείο τύμβων στη Θεσσαλική Άλο⁴⁴², καθώς παρουσιάζει ιδιομορφίες ως προς το είδος ταφής που καλύπτουν οι τύμβοι σε σχέση με άλλα νεκροταφεία της ίδιας περιόδου στην υπόλοιπη Ελλάδα. Από τους 39 τύμβους, οι οποίοι εντοπίστηκαν, διερευνήθηκαν τέσσερις. Σύμφωνα με τα ανασκαφικά δεδομένα η χρήση τους χρονολογείται από το τέλος της Πρωτογεωμετρικής / αρχές Γεωμετρικής έως και την Αρχαϊκή περίοδο. Πυρήνας των τύμβων ήταν ή ένας θολωτός τάφος ή περισσότεροι, οι οποίοι ήταν και οι πρωιμότεροι, χρονολογούμενοι ή στο τέλος της Πρωτογεωμετρικής ή στην αρχή της Γεωμετρικής περιόδου. Γύρω από τον θολωτό ή θολωτούς τάφους προσθέτονταν επενδεδυμένες με λίθους, θήκες τεφροδόχων αγγείων, εγχυτρισμοί και κιβωτιόσχημοι τάφοι. Μεταξύ των ευρημάτων από τους δύο τύμβους συγκαταλέγονται και λίθινες τράπεζες προσφορών, οποίες βρέθηκαν πλησίον των τάφων, τεκμήρια νεκρικών τελετουργιών.

Στη νότια Ελλάδα, αμιγή νεκροταφεία τύμβων είναι σπανιότερα, ενώ συνηθέστερα συναντώνται τύμβοι εντός ανοιχτών/εκτεταμένων νεκροταφείων, όπως παρατηρήθηκε και σε ορισμένες περιοχές της Ηπείρου και της Μακεδονίας. Στη θέση Τσικαλαριό⁴⁴³ της Νάξου εντοπίστηκαν ταφικοί περίβολοι Γεωμετρικών Χρόνων. Οι ταφικοί περίβολοι πιθανότατα

⁴³⁸Κοτταρίδη 2013, 122-123.

⁴³⁹Κακαμανούδης 2017, 401-405.

⁴⁴⁰Κακαμανούδης 2017, 402.

⁴⁴¹Κακαμανούδης 2017, 406.

⁴⁴²Μαλακασιώνη - Μολώνη 2004· Μαλακασιώνη – Τσιούκα 2011.

⁴⁴³Kaklamanis 2017, 206-208.

καλύπτονταν από τύμβους αποτελώντας το μοναδικό νεκροταφείο, τύμβων στις Κυκλάδες, σύμφωνα με τα τρέχοντα δεδομένα. Ένας βαίτυλος (μενίρ) βρέθηκε *in situ*, σημαίνοντας το χώρο. Στη Μητρόπολη⁴⁴⁴ της Νάξου συναντάται ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αλλαγής χρήσης ενός χώρου, από οικιστικός χώρος σε ταφικός και τέλος, σε λατρευτικός. Συγκεκριμένα, εντός τμήματος του μυκηναϊκού οικισμού εντοπίστηκε ταφικός περίβολος των Πρωτογεωμετρικών χρόνων, ο οποίος στους Γεωμετρικούς χρόνους φαίνεται να καλύφθηκε με τύμβο. Την ίδια περίοδο πλησίον του τύμβου ανεγέρθηκαν οικοδομήματα, τα οποία χρησιμοποιούνταν για τελετουργίες ή την τέλεση λατρευτικών πράξεων. Η ίδρυση του τύμβου πάνω στα μυκηναϊκά οικιστικά κατάλοιπα εκφράζει την πρόθεση των ζώντων μελών της κοινότητας να συνδεθούν με τους μυθικούς προγόνους, από τους οποίους πιθανόν τα αριστοκρατικά γένη επιθυμούσαν να έλκουν την καταγωγή τους. Η ανέγερση οικοδομημάτων με λατρευτική χρήση και οι ενδείξεις τελετουργιών πλησίον του τύμβου, όπως συνάγεται από την εύρεση κεραμικής και υπολειμμάτων τελετουργικών πυρών, επιβεβαιώνουν την απόδοση τιμών στους νεκρούς έως και τον 6^ο αι. π.Χ.⁴⁴⁵. Επομένως, ήδη από τους Γεωμετρικούς χρόνους ανιχνεύεται μια αρχόμενη λατρεία των προγόνων, με αφετηρία την ανάγκη των αριστοκρατικών γενών να διακηρύξουν τους δεσμούς τους με τους μυθικούς προγόνους, προβάλλοντας τους πιθανόν ως ιδρυτές-οικιστές της κοινότητας. Μέσα από αυτούς τους δεσμούς, οι οποίοι τονίζονταν από την κυριαρχία στο χώρο του τύμβου στη Μητρόπολη και των τύμβων στο Τσικαλαριό και συγχρόνως, ενδυναμώνονταν από τελετές και λατρευτικές πράξεις, οι απόγονοι ευγενικής καταγωγής προσπαθούσαν να ισχυροποιήσουν την κοινωνική θέση τους. Συγχρόνως, η διακήρυξη της συνέχεις του οίκου τους μέσα από ένα διαχρονικό και επιβλητικό στο χώρο σύμβολο, τον τύμβο, αποτελούσε έναν τρόπο αποφυγής του άγχους του θανάτου.

Στο πλαίσιο κατανόησης της σχέσης της ταφικής πρακτικής κάλυψης των ταφών με τύμβο και της λατρείας των προγόνων, κρίνεται αναγκαία μια εκτενέστερη αναφορά των ταφικών πρακτικών, όπως αναδύονται από την έρευνα των νεκροταφείων της Αττικής. Στην Αττική (θέσεις στην Ανάβυσσο, στη Βάρη και αλλού) οι πρωιμότεροι ταφικοί τύμβοι, πέραν αυτών των προϊστορικών χρόνων, χρονολογούνται στην Ύστερη Γεωμετρική περίοδο. Παρατηρήθηκε, μάλιστα, ότι στον 6^ο αι. π.Χ. το φαινόμενο ύψωσης τύμβων και η σήμανση των ταφών τους με μνημειώδη πλαστικά έργα γνωρίζει ιδιαίτερη έξαρση⁴⁴⁶. Σε αρκετές περιοχές, όπως για παράδειγμα στο Καταφύκι⁴⁴⁷ της Παλαιάς Φώκαιας και στην Ανάβυσσο⁴⁴⁸, έχουν βρεθεί δίδυμοι ταφικοί τύμβοι,

⁴⁴⁴Kaklamani 2017, 212-213· Lambrinoudakis 1988.

⁴⁴⁵Kaklamani 2017, 212-213.

⁴⁴⁶Γουλάκος 2015, 227.

⁴⁴⁷Γουλάκος 2015, 125-126.

⁴⁴⁸Γουλάκος 2015, 127-128.

χρονολογούμενοι από την Ύστερη Γεωμετρική περίοδο έως και τον ύστερο 6^ο αι. π.Χ. Πάνω σε έναν από τους δίδυμους τύμβους στο Οικισμό ΑΤΕ⁴⁴⁹ στην Ανάβυσσο θεμελιώθηκαν τρία οικοδομήματα στην Αρχαϊκή Εποχή, τα οποία συνδέθηκαν με τη λατρεία των προγόνων. Η απότιση τιμών στους νεκρούς και η ύπαρξη λατρείας των προγόνων τεκμαίρεται και από τον εντοπισμό κτιστής κρηπίδας δύο ορθογώνιων βάθρων και ενός τρίτου βάθρου επιτύμβιου αγάλματος κούρου ή κόρης στον ίδιο τύμβο, καθώς και από την εύρεση θραυσμάτων αγγείων, που χρονολογούνται έως και τον 5^ο αι. π.Χ. και συνδέονται με τελετουργίες.

Οι τύμβοι στην Αττική, σύμφωνα με τα τρέχοντα δεδομένα εμφανίζονται κατά την έναρξη της Πρωτογεωτρικής περιόδου, ενώ παρατηρείται ότι κατά την Πρώιμη και Μέση Γεωμετρική αυτή η ταφική πρακτική ατονεί⁴⁵⁰. Από την Ύστερη Γεωμετρική και τη Αρχαϊκή περίοδο, φαίνεται ότι το έθιμο της ίδρυσης τύμβων αναβιώνει και γνωρίζει διάδοση στην αττική υπαιθρο χώρα. Με βάση, μάλιστα, τα στοιχεία από τη Βόρεια Νεκρόπολη⁴⁵¹ της Βάρης, παρατηρήθηκε ότι κατά τον 7^ο αι. π.Χ. συνέβησαν σημαντικές αλλαγές στα ταφικά έθιμα⁴⁵². Πρώτα, ο ενταφιασμός ως τρόπος ταφής σπανίζει και αντικαθίσταται από την πρωτογενή καύση. Έπειτα, τα κτερίσματα δεν τοποθετούνται στο εσωτερικό των τάφων, αλλά τοποθετούνται στους αύλακες προσφορών. Η έγερση τύμβων, άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε, έχει συνδεθεί με τα αριστοκρατικά γένη, τα οποία ίδρυν του οικογενειακού τάφους μέσα στα κτήματά τους⁴⁵³.

Οι ταφικοί τύμβοι της Αττικής ποικίλλουν ως προς το μέγεθος, από απλοί χαμηλοί έως υψηλοί, μεγάλων διαστάσεων, όπως για παράδειγμα ο τύμβος του 7^{ου} αι. π.Χ. στην θέση Σωρός, η οποία και πήρε το όνομά της εξαιτίας του μεγέθους του⁴⁵⁴. Οι μεγάλων διαστάσεων τύμβοι μετέβαλαν το τοπίο της Αττικής υπαίθρου χώρας, καθώς δέσποζαν στο χώρο. Όντας ορατοί από μεγάλη απόσταση και ιδρυμένοι κατά μήκος των αρχαίων οδών ή στη συμβολή τους⁴⁵⁵ λειτουργούσαν ως ορόσημα/τοπόσημα⁴⁵⁶. Με την κυριαρχία και τη θέση τους στο τοπίο εξέφραζαν τις επιδιώξεις των εύπορων ομάδων⁴⁵⁷ να ορίσουν, να επικυρώσουν και να διαφυλάξουν τα δικαιώματα κυριότητας επί της γης τους και να εξασφαλίσουν τον έλεγχο των φυσικών πόρων της περιοχής.

⁴⁴⁹Γουλάκος 2015, 127-128.

⁴⁵⁰Γουλάκος 2015, 201.

⁴⁵¹Alexandridou 2009, 215.

⁴⁵²Garland 1985, 22. Αν και κατά τον 6^ο αι. π.Χ. παρατηρήθηκε μείωση των περίοπτων γλυπτών, ταφικά σήματα, στο Νεκροταφείο του Κεραμεικού, συνέπεια πιθανόν του σολώνειου νόμου (πρώιμος 6^{ος} αι. π.Χ.) περί περιορισμού των ταφικών πρακτικών, δεν φαίνεται να συνέβη στην υπαιθρο.

⁴⁵³Καβαδίας 2010, 160.

⁴⁵⁴Γουλάκος 2015, 140-141.

⁴⁵⁵Γουλάκος 2015, 189-190, πίν.2, όπου και σημειώνονται οι τύμβοι που γειτνιάζουν με αρχαία οδό.

⁴⁵⁶Alexandridou 2015, 142.

⁴⁵⁷Alexandridou 2009 και 2015, 142.

Συναρτώμενα με τους τύμβους τεκμήρια λατρευτικής δραστηριότητας κατά την Ύστερη Γεωμετρική και ιδιαίτερα, την Αρχαϊκή περίοδο στην Αττική παρέχουν τα αρχαιολογικά δεδομένα από τη Βόρεια Νεκρόπολη της Βάρης. Στη νεκρόπολη εντοπίστηκαν, δίπλα σε τάφους, οι οποίοι καλύπτονταν από τύμβους ή βρίσκονταν εντός ταφικών περιβόλων, αύλακες προσφορών ή λατρευτικοί αποθέτες⁴⁵⁸. Πρόκειται για σχετικά αβαθείς, επιμήκεις αύλακες, μήκους έως και 12μ. και πλάτους περί το 1μ., οι οποίοι περιείχαν τέφρα, καμένα οστά μικρών ζώων ή πουλιών και θραύσματα αγγείων⁴⁵⁹. Πιθανολογείται ότι οι περισσότερες ανοίγονταν κατά τη διάρκεια της ταφής με τις προσφορές πάνω σε ξύλινες τράπεζες, οι οποίες κατά τη διάρκεια του ταφικού τελετουργικού παραδίδονταν στις φλόγες. Ωστόσο, από την εύρεση κεραμικής μέσα στις αύλακες, η οποία κάλυπτε χρονικά αρκετές δεκαετίες, συνάγεται το συμπέρασμα ότι επρόκειτο για μια λατρευτική δραστηριότητα με επίκεντρο τον τύμβο ή τάφους στους περιβόλους, μέρος της οποίας ήταν και οι προσφορές στις αύλακες. Το αγγεία πόσης, εκροής υγρών και αγγεία για στερεά τροφή δηλώνουν ότι οι τελετές είχαν χαρακτήρα συμποσίου.

Τα ανασκαφικά δεδομένα συνδέουν τούτη την ταφική πρακτική με λατρεία ενός προγόνου, είτε μακρινού είτε πλησιέστερου χρονικά με τους απογόνους, ο οποίος εξυψώνεται στη συνείδησή τους σε γενάρχη-ήρωα. Η προτίμηση, μάλιστα, στο έθιμο της έμπυρου ταφής, η κομιδή των οστών και η προστασία τους με τύμβο, ταφικό τυπικό με λεπτομερή περιγραφή στην Ιλιάδα κατά την τελετή της έμπυρου ταφής του Πατρόκλου και του ενταφιασμού του Έκτορα (Ιλιάδα Ψ και Ω αντίστοιχα), συντελεί στην ηρωοποίηση του νεκρού κατ' επέκταση ηρωολατρεία. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η εμφάνιση των αυλάκων προσφορών έχει συνδεθεί με την εμφάνιση των ναών (τεμένη), βωμών και ηρωολατρείας⁴⁶⁰, τη στιγμή κατά την οποία η πόλη κράτος σταδιακά δημιουργεί ερείσματα (θρησκευτικά, θεσμούς) για τη στήριξη της πολιτικής της οντότητας.

5.5. Πολυάνδρια

Οι τύμβοι στην πλειονότητά τους εξυπηρέτησαν την ανάγκη των αριστοκρατικών γενών να διαφοροποιηθούν κοινωνικά, να επικυρώσουν τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία μέσω της καταγωγής τους από μυθικούς προγόνους. Οι μυθικοί πρόγονοι είχαν ανυψωθεί σε ήρωες-οικιστές ή γενάρχες του οίκου και τιμούνταν με τελετές λατρευτικού περιεχομένου. Ως εκ τούτων οι τύμβοι λογίζονται ως ταφικά μνημεία, τα οποία καλύπτουν ταφές νεκρών, αριστοκρατικής καταγωγής, με συγγενική σχέση. Διαφορετική λειτουργία επιτελούν οι τύμβοι, οι οποίοι καλύπτουν συλλογικές

⁴⁵⁸ Alexandridou 2009· Kistler 1998, 41-42· Morris 1995, 45-74.

⁴⁵⁹ Alexandridou 2009, 501-505.

⁴⁶⁰ Houby-Nielsen 1996, 48-54.

ταφές νεκρών πολεμιστών κατά χώρα, πεσόντων σε μάχες, τα λεγόμενα πολυάνδριο. Από τα γνωστότερα πολυάνδριο στη μορφή τύμβων είναι ο Τύμβος του Ευρίπου Τύμβος ή Σωρός του Μαραθώνα, ο Τύμβος των Πλαταιέων, η Μαγούλα στην Κυνοσούρα Σαλαμίνας.

Στη θέση Βίτζι⁴⁶¹ στην Παροικιά της Πάρου εντοπίστηκαν τα πρωιμότερα πολυάνδριο, που χρονολογούνται στο τέλος του 8^{ου} αι. π.Χ.. Φιλοξένησαν τις ταφές 120-140 νεκρών. Πρόκειται, αρχικά, για δύο ορύγματα διαφορετικών διαστάσεων, επενδεδυμένα με σχιστολιθικές πλάκες. Στο μεγαλύτερο είχαν τοποθετηθεί περί τα 130 τεφροδόχα αγγεία, κυρίως αμφορείς με πώματα ρηχούς σκύφους ή χάλκινες φιάλες, τα οποία περιείχαν τα εναπομείναντα οστά ενός άρρενα νεκρού ή περισσοτέρων (**Εικ. 31**). Στο δεύτερο, μικρότερο όρυγμα είχαν τοποθετηθεί στο ανατολικό τμήμα του 40 αγγεία. Κατά τη συλλογή των απανθρακωμένων οστών από την πυρά και την τοποθέτησή τους μέσα στα αγγεία είχε επιδειχθεί ιδιαίτερη μέριμνα, καθώς ήταν προσεκτικά καθαρισμένα και τοποθετημένα πρώτα στο βάθος του αγγείου τα οστά των κάτω άκρων και στο τέλος η κεφαλή. Οι νεκροί θεωρήθηκε ότι ήταν πεσόντες σε μια μάχη, επειδή κατά την εξέταση του οστεολογικού υλικού διαπιστώθηκε ότι ήταν όλοι άρρενες από 16-18 έως και 45 ετών και ορισμένοι από αυτούς έφεραν τραυματισμούς⁴⁶². Η μάχη αυτή πιθανόν συνδεόταν με τον Ληλάντιο πόλεμο⁴⁶³, ο οποίος τοποθετείται στον 8^ο αι. π.Χ. Πάνω από τους τάφους γίνονταν έμπυρες προσφορές (εναγισμοί), δηλωτικές λατρευτικής δραστηριότητας. Σταδιακά, τα δύο ορύγματα καλύφθηκαν με χαμηλό τύμβο, ο οποίος αναπτύχθηκε από τα επάλληλα στρώματα των εναγικών πυρών. Γύρω τους αναπτύχθηκε το Νεκροταφείο της Πάρου, με διάρκεια ζωής έως και τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες. Η τέλεση εναγισμών, η έγερση τύμβου, καθώς και το γεγονός ότι το πολυάνδρειο αποτέλεσε αφορμή για την ίδρυση νεκροταφείου και ο αρχικός πυρήνας του δηλώνουν την ύπαρξη λατρείας των νεκρών πολεμιστών, οι οποίοι υψώθηκαν σε ήρωες.

Ο Τύμβος του Ευρίπου, σύμφωνα, με τη μαρτυρία του προαναφερόμενου επιγράμματος στήθηκε από τους Αθηναίους για την ταφή των πεσόντων στη μάχη του 506 π.Χ. ενάντια στους Βοιωτούς και τους Χαλκιδείς. Ο τύμβος, μάλιστα, θεωρείται πρότυπο για τον τύμβο του Μαραθώνα και πιθανότατα εγκαινιάζει την υιοθέτηση της συλλογικής ταφής των πεσόντων στο πεδίο της μάχης από την πόλη- κράτος της Αθήνας.

Αναμφισβήτητα, ο Τύμβος του Μαραθώνα ή Σωρός του Μαραθώνα⁴⁶⁴ αποτελεί ένα από τα

⁴⁶¹Ζαφειροπούλου 2000· Οικονόμου 2012, 98-100.

⁴⁶²Zafeiropoulou & Agelarakis 2005, 32-33.

⁴⁶³Zafiropoulou 2006, 276-277. Ο Θουκυδίδης, μάλιστα, αναφέρει ότι ο πόλεμος μεταξύ Χαλκιδέων και Ερετριέων (Ληλάντιος) ήταν ο μόνος πόλεμος μετά τον Τρωικό, κατά τον οποίο πόλεις συμάχησαν με τον έναν ή τον άλλον αντίπαλο (Θουκυδίδης, Ιστορία Α.15.3).

⁴⁶⁴Σχετικά με την ταύτιση του τύμβου με τον τάφο των Αθηναίων Μαραθωνομάχων, Βαλαβάνης 2010, 74· Γουλάκος 2015, 158-161.

χαρακτηριστικότερα Πολυάνδρια, καθώς φιλοξενούσε τα αποτεφρωμένα λείψανα των 192 πεσόντων Αθηναίων οπλιτών⁴⁶⁵. Ο τύμβος ήταν μνημειακών διαστάσεων, ξεπερνώντας σε ύψος τα 9,00 μ. και φθάνοντας τα 60,00 μ. σε διάμετρο, όπως παραδίδεται από τον Άγγλο περιηγητή του 19^{ου} αι. W. M. Leake⁴⁶⁶. Από τις ανασκαφές που πραγματοποιήθηκαν κατά καιρούς στον τύμβο προήλθε ένας σημαντικός αριθμός αγγείων του α' τετάρτου του 5^{ου} αι. π.Χ. από το στρώμα των ταφικών πυρών, μαρτυρία των προσφορών των ζωντανών προς τους νεκρούς⁴⁶⁷. Ο Θουκυδίδης⁴⁶⁸ περιγράφει το τελετουργικό του πατροπαράδοτου εθίμου⁴⁶⁹ ταφής των πεσόντων σε μάχες, με αφορμή την κηδεία των πρώτων πεσόντων του Πελοποννησιακού πολέμου στο *Δημόσιον Σήμα*. Αναφέρει ότι η έμπυρος ταφή των πεσόντων στη μάχη του Μαραθώνα πραγματοποιήθηκε κατ' εξαίρεση στο πεδίο της μάχης σε απόδοση μέγιστης τιμής, πιθανότατα κατά φυλή, όπως συνάγεται από το εκτεταμένο στρώμα τέφρας, που εντοπίστηκε στη βάση του τύμβου⁴⁷⁰. Προς τιμήν των πεσόντων οπλιτών θεσπίστηκαν ετήσιοι αγώνες με έπαθλο χάλκινο δοχείο, όπως βεβαιώνεται από την εύρεση δύο χάλκινων υδριών και δύο χάλκινων λεβήτων, που διασώζουν στη στεφάνη του χείλους τη στικτή επιγραφή: «*Ἀθηναῖοι ἄθλα ἐπὶ τοῖς ἐν τοι πολέμοι*»⁴⁷¹. Ο εντοπισμός μιας επιμήκους αύλακας προσφορών στο μέσον περίπου του Τύμβου, όπου εκτός των καμένων οστών ζώων ή πουλιών, υπολειμμάτων θραυσμένων αυγών, βρέθηκε ένας μεγάλος αριθμός θραυσμάτων αγγείων, τα οποία χρονολογούνται στον πρώιμο 6^ο αι. π.Χ., θέτοντας ερωτήματα για την ταύτιση του τύμβου με αυτόν των πεσόντων Μαραθωνομάχων⁴⁷². Για την παρουσία αυτής της πρωιμότερης της μάχης κεραμικής διατυπώθηκε και η άποψη ότι ο τύμβος ιδρύθηκε σε χώρο, όπου υπήρχε ένας παλαιότερος των αρχαϊκών χρόνων⁴⁷³.

5.6. Ηρώα και ηρωικές ταφές

Η ηρωολατρεία διαχωρίζεται από τη λατρεία των νεκρών, καθώς ο όρος δηλώνει την έκφραση σεβασμού με πράξεις λατρείας προς έναν επιφανή νεκρό ή προς νεκρούς παλαιότερων εποχών κυρίως της Μυκηναϊκής εποχής. Αυτή η τάση με αφετηρία την Ύστερη Γεωμετρική Εποχή,

⁴⁶⁵Ηρόδοτος VI, 117.1.

⁴⁶⁶Leake 1841, 99-101.

⁴⁶⁷Alexandridou 2009, 510.

⁴⁶⁸Θουκυδίδης II.34.

⁴⁶⁹ Συζήτηση και αναλυτικές βιβλιογραφικές παραπομπές για την εγκαινίαση του *πατρίου νόμου* (σύνολο προβλεπόμενων δημόσιων τελετών ταφής πεσόντων), Οικονόμου 2013, 250.

⁴⁷⁰Στάης 1893· Γουλάκος 2015, 158.

⁴⁷¹Καββαδίας 2010, 178 υποσ. 69.

⁴⁷²Κατάθεση προβληματισμού για την ταύτιση του τύμβου με το τύμβο που κάλυψε τους πεσόντες στη Μάχη του Μαραθώνα, Alexandridou 2009, 510-511 και 518 υποσ. 61 και 2015, 131-134.

⁴⁷³Καββαδίας 2010, 178.

διαπιστώθηκε αρχαιολογικά σε μυκηναϊκούς τάφους⁴⁷⁴ των Μυκηνών, του Άργους, του Μενιδίου και σε άλλες περιοχές. Η ηρωολατρεία δεν περιορίζεται σε εναγισμούς προς το νεκρό ή τους νεκρούς της οικογένειας ή έναν μυθικό οικιστή, αλλά αποτελεί μια συλλογική έκφραση της κοινότητας. Ο Μαζαράκης Αινιάν μάλιστα, διακρίνει τρεις κατηγορίες ηρωολατρείας ή προγονολατρείας με βάση το προς λατρεία πρόσωπο: ταφική λατρεία σε προϊστορικούς τάφους, λατρεία επώνυμων μυθικών ή επικών ηρώων, η οποία συνδέεται με συγκεκριμένα ιερά, και τέλος, λατρεία αφηρωισμένων νεκρών⁴⁷⁵. Τονίζει, επίσης, ότι η διάκριση της ηρωολατρείας από την προγονολατρεία και τη λατρεία των χθόνιων θεοτήτων είναι δύσκολο να τεκμηριωθεί αρχαιολογικά, μια και δεν έχουν διαπιστωθεί διαφορές στις προσφορές. Η Antonaccio επισημαίνει ότι από τα τέλη του 12^{ου} αι. π.Χ. και μετά, καθ' όλη τη διάρκεια της Εποχής του Σιδήρου, οι μυκηναϊκοί τάφοι δέχονταν πρόσθετες ταφές και η ταφική λατρεία δεν εκτείνεται σε πολλές γενεές. Τονίζει ότι η επαναχρησιμοποίηση των τάφων για ταφή πρέπει να αποκλείει την πιθανότητα ότι οι περισσότεροι από αυτούς τους τάφους να θεωρούνται ισχυρών νεκρών ή έτοιμα ιερά. Θεωρεί ότι η επαναχρησιμοποίηση τάφων της Εποχής του Χαλκού ως τάφων στην Εποχή του Σιδήρου αποδυναμώνει τη σύνδεσή τους με τη λατρεία των ηρώων και ενισχύει τη συσχέτιση με τους προγόνους⁴⁷⁶.

Όσον αφορά την χρονολογική αφετηρία της λατρείας των προγόνων και των ηρώων έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις. Ο Μυλωνάς αναφέρει ότι κατά τους μυκηναϊκούς χρόνους δεν υπάρχει λατρεία των νεκρών και ότι η λατρεία των προγόνων εισάγεται τους γεωμετρικούς χρόνους⁴⁷⁷. Ο Coldstream ισχυρίζεται ότι η ηρωολατρεία είχε ως αφετηρία τα έπη⁴⁷⁸. Αντίθετα ο Burkert επισημαίνει ότι η λατρεία των νεκρών και η ηρωολατρεία αποτελεί θεμέλιο και έκφραση της οικογενειακής ταυτότητας για τις μετέπειτα γενιές⁴⁷⁹. Ο Σπυρόπουλος, μελετώντας τα ευρήματα των ανασκαφών της Τανάγρας αναφέρει ότι η ηρωολατρεία και προγονολατρεία ανάγονται στους μυκηναϊκούς χρόνους⁴⁸⁰. Οι Cavanagh και Mee πιστεύουν ότι ο βωμοί συνιστούν τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα θυσίας για το νεκρό που θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως ηρωολατρεία⁴⁸¹.

Ένα από τα πιο πρώιμα παραδείγματα «ηρωικής» ταφής αποτελεί η περίπτωση της ταφής,

⁴⁷⁴Coldstream 1997, 458-460· Οικονόμου 2012, 187· Snodgrass 1982, 108 -115.

⁴⁷⁵Μαζαράκης Αινιάν 1999, 10.

⁴⁷⁶Antonaccio 1993, 141,246

⁴⁷⁷Μυλωνάς 1955, 76-7 .1983, 204-6.

⁴⁷⁸Coldstream 1976, 17.

⁴⁷⁹Burkert 1993, 415.

⁴⁸⁰Σπυρόπουλος 1974, 22-4.

⁴⁸¹Cavanagh & Mee 1998, 115.

η οποία εντοπίστηκε κάτω από αψιδωτό κτίριο στο Λευκαντί στην Εύβοια και χρονολογείται στον 10^ο αι. π.Χ. (**Εικ. 32**). Πρόκειται για μια δευτερογενή καύση άνδρα τα αποτεφρωμένα οστά του οποίου, τυλιγμένα σε ύφασμα, είχαν τοποθετηθεί μέσα σε έναν κυπριακό, χάλκινο κρατήρα του 12^{ου} αι. π.Χ. Σιδερένια όπλα (ξίφος, ξυρός, ακόνι και αιχμή δόρατος) συνόδευαν την ταφή, τοποθετημένα εξωτερικά του κρατήρα ⁴⁸². Δίπλα στην ανδρική ταφή βρισκόταν μια γυναικεία ταφή (ενταφιασμός), η οποία συνοδευόταν από κοσμήματα, ορισμένα εκ των οποίων, εξαιτίας της χρονολόγησής τους στην Εποχή του Χαλκού, θεωρήθηκαν κειμήλια. Κοντά στις ανθρώπινες ταφές εντοπίστηκε τάφος τεσσάρων αλόγων, δηλωτικά του πλούτου του νεκρού και της ικανότητάς του να εξοπλίζει άρμα στον πόλεμο. Εξωτερικά και πάνω από τις ταφές είχε τοποθετηθεί πήλινος κρατήρας, ο οποίος, ενδεχομένως, χρησίμευε ως αποδέκτης υγρών προσφορών⁴⁸³. Αργότερα, ο τάφος και το αψιδωτό κτίριο καλύφθηκαν με τύμβος⁴⁸⁴.

Για τη σημασία της ταφής στο Λευκαντί και τα κτιριακά κατάλοιπα έχουν διατυπωθεί ποικίλες απόψεις. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι ο τρόπος ταφής και το είδος των κτερισμάτων δηλώνουν την προσπάθεια της τοπικής αριστοκρατίας κατά την Πρωτογεωμετρική περίοδο να νομιμοποιήσει την εξουσία της μέσω της κληρονομικότητας από τον μυκηναίο άνακτα⁴⁸⁵

Παρομοίως στην Ελευσίνα, ένα σύνολο όχι σύγχρονων οικοδομημάτων της Γεωμετρικής και την Αρχαϊκής περιόδου, το οποίο περιλαμβάνει το Μέγαρο, την Ιερά Οικία ⁴⁸⁶ και ένα μικρό οικοδόμημα τετράγωνης κάτοψης, έχει συνδεθεί με ηρωολατρεία ή προγονολατρεία, καθώς σε μικρή απόσταση από αυτά αποκαλύφθηκε ένας τάφος ⁴⁸⁷. Πρόκειται για μια ακτέριστη ταφή (ενταφιασμός) ενός τριαντάχρονου άνδρα, η οποία καλύφθηκε με μικρό, χωμάτινο τύμβο, με διάμετρο στη βάση του περί τα 3,00μ. Το Μέγαρο, ιδιαίτερα, έχει θεωρηθεί ως «Ηρώο», καθώς βρίσκεται σε άμεση σχέση με τον τάφο, σε νεότερες, ωστόσο, μελέτες εικάζεται ότι ήταν η κατοικία του νεκρού.⁴⁸⁸ Πλησίον του τύμβου φαίνεται ότι αναπτύχθηκε μια τελετουργική – λατρευτική δραστηριότητα ήδη από τον 8^ο αι. π.Χ., όπως συμπεραίνεται από τα επάλληλα στρώματα καύσης, που περιείχαν θραυσμένα αγγεία και καμένα οστά ζώων. Η Ιερά Οικία, λόγω της εύρεσης σε δωμάτιά της (Δωμάτια II, III και IV) μέσα σε στρώμα καύσης μεγάλου αριθμού μικρών διακοσμημένων αγγείων, αμφορέων και πίων, εκ των οποίων τα μεγαλύτερα περιείχαν

⁴⁸² Lefkandi II.2, 7-33.

⁴⁸³ Popham et al. 1993, 140-6· Vlachou 2012, 369-70.

⁴⁸⁴ Συνοπτική παρουσίαση του προβληματισμού των μελετητών για την ταύτιση του αψιδωτού κτιρίου, Οικονόμου 2012, 212-219.

⁴⁸⁵ Antonaccio 2002, 20-30.

⁴⁸⁶ Η Ιερά Οικία καταστράφηκε περί τα τέλη του 7^{ου} αι. π.Χ., Mazarakis Ainian 1999, 32.

⁴⁸⁷ Mazarakis Ainian 1999, 28-33 και Μαζαράκης Αινιάν 2000, 44-63. Τραυλός 1938.

⁴⁸⁸ Μαζαράκης Αινιάν 2000, 61.

υπολείμματα έμπυρων θυσιών⁴⁸⁹, συνδέθηκε, επίσης, με τη λατρεία του νεκρού - ήρωα. Τη συνέχιση της λατρείας στο χώρο αποδεικνύει και η οικοδόμηση στις αρχές του 6^{ου} αι. π.Χ. ενός μικρού τετράγωνου κτιρίου με βωμό, το οποίο επί Πεισίστρατου καταστράφηκε και αντικαταστάθηκε από έναν περίβολο.

Βορειανατολικά της αρχαίας πόλης της Ερέτριας εντοπίστηκε μια νεκρόπολη περιορισμένης έκτασης. Η νεκρόπολη περιλάμβανε δεκαεπτά ταφές, οι οποίες έχουν χρονολογηθεί μεταξύ του 720 και 680 π.Χ.⁴⁹⁰. Τα παιδιά είχαν ενταφιαστεί σε απλούς λάκκους και συνοδεύονταν από μεγάλο αριθμό κτερισμάτων, μεταξύ των οποίων αγγεία και κοσμήματα. Αντίθετα, για τους ενήλικες (άνδρες και γυναίκες) είχε επιλεχθεί η πρακτική της έμπυρου ταφής, και στη συγκεκριμένη περίπτωση η δευτερογενής καύση (επτά ταφές). Για τα απανθρακωμένα οστά είχε επιδειχθεί ιδιαίτερη φροντίδα, καθώς είχαν τυλιχθεί σε λινό ύφασμα και είχαν εναποτεθεί σε χάλκινοι λέβητες. Οι τεφροδόχοι χάλκινοι λέβητες είχαν τοποθετηθεί σε λίθινες θήκες. Σημειώνεται, μάλιστα, ότι σε αυτές τις ταφές συναντάται αναλογικά ο μεγαλύτερος αριθμός χάλκινων λεβήτων του αρχαίου ελληνικού κόσμου⁴⁹¹. Οι τέσσερις έμπυρες ταφές, οι οποίες ταυτίζονται με ανδρικές, σύμφωνα με τα ανθρωπολογικά δεδομένα, λόγω της κτέρισής τους με σιδερένια όπλα (αιχμές δοράτων και ξίφη), κατατάσσονται στις «ταφές πολεμιστών»⁴⁹². Η πλουσιότερη από αυτές τις ταφές (Τάφος 6), η οποία θεωρήθηκε και η παλαιότερη, εκτός από το μεγάλο αριθμό των σιδερένιων όπλων (πέντε αιχμές δοράτων και τέσσερα ξίφη), συνοδευόταν και από έναν διπλό φοινικικό σκαραβαίο και μία χάλκινη αιχμή δόρατος, η οποία θεωρήθηκε σκήπτρο⁴⁹³. Πάνω από αυτές τις ταφές στις αρχές του 7^{ου} αι. π.Χ. ανεγέρθηκε μία κατασκευή τριγωνικής κάτοψης, η οποία ταυτίστηκε με «ηρώο»⁴⁹⁴, όπου και λάμβαναν χώρα λατρευτικές τελετουργίες έως και το τέλος του 7^{ου}/αρχές 6^{ου} αι. π.Χ., όπως μαρτυρείται τα ευρήματα στο εσωτερικό της. Οι νεκροί θεωρούνται ότι ανήκουν σε ένα αριστοκρατικό γένος με τους νεκρούς πολεμιστές να συνδέονται με τον Ληλάντιο πόλεμο⁴⁹⁵. Ταυτόχρονα με την τριγωνική κατασκευή – ηρώο υποδομήθηκαν η μνημειώδης Δυτική Πύλη πλησίον του και τα πρώτα οχυρωματικά έργα της αρχαίας Ερέτριας, συνδέοντας τη λατρεία των αφηρωισμένων πολεμιστών με τη γένεση και ανάπτυξη της πόλης.

5.7. Σήματα

⁴⁸⁹Mazarakis Ainian 1999, 32.

⁴⁹⁰Berard 1970· Ερέτρια 2004, 172-175.

⁴⁹¹Ερέτρια 2004, 173.

⁴⁹²Vlachou 2012, 373.

⁴⁹³Crielaard 2002, 247-248.

⁴⁹⁴Bérard, 1970, 89–106· Bettelli 1983, 189-93.

⁴⁹⁵Vlachou 2012, 373.

Προς το τέλος της Πρωτογεωμετρικής περιόδου, ο νεκρός και ο τάφος, ο οποίος τον φιλοξενούσε, συνιστούσε σημείο αναφοράς για την κοινότητα των ζώντων, όπως υποδηλώνεται, εκτός από την κατασκευή ευμεγεθών τύμβων ή περιβόλων, και από την εμφάνιση ταφικών σημάτων (**Εικ. 33**).

Τα ταφικά σήματα κατά Γεωμετρική και Αρχαϊκή εποχή διέφεραν ανάλογα με την περιοχή. Άλλοτε ήταν λιθοσωροί πάνω από επιμελημένους και πλούσια κτερισμένους τάφους, όπως σε τάφους των νεκροταφείων της Βίτσας Ζαγορίου⁴⁹⁶, άλλοτε ήταν ακατέργαστοι λίθοι, στημένοι κάθετα πάνω από τον τάφο, όπως σε έναν μικρό αριθμό τάφων πάλι στα νεκροταφεία της Βίτσας⁴⁹⁷, και σπανιότερα βαίτυλοι ή μενίρ (Τσικαλαριό Νάξου⁴⁹⁸, Παλαιόπυργος Πωγωνίου⁴⁹⁹).

Σε άλλες περιοχές όπως στην Αττική, από τα 900 π.Χ. άρχισαν να εμφανίζονται αγγεία μνημειακών διαστάσεων, αμφορείς ή κρατήρες, ως ταφικά σήματα και παράλληλα, ως υποδοχείς χρών⁵⁰⁰. Ως και τη Μέση Γεωμετρική περίοδο τα αγγεία με ορατό το άνω τμήμα τους βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με το τεφροδόχο αγγείο στις περιπτώσεις καύσης, σημαίνοντα; τάφους αριστοκρατικών γενών. Ειδικότερα, για τους τάφους των αρρένων μελών τους προτιμούσαν κρατήρες με υποπόδιο, ενώ για τους γυναικείους τάφους αμφορείς⁵⁰¹. Στην Ύστερη Γεωμετρική περίοδο, μάλιστα, τα αγγεία γίνονται πιο ευδιάκριτα, εξέχοντας όλο και περισσότερο του εδάφους, και αποκτούν κύρια όψη. Στον 7^ο αι. π.Χ. αυτά τα αγγεία δεν σχετίζονται πλέον με έναν τάφο και τοποθετούνται πάνω στον τύμβο, ο οποίος κάλυπτε τον τάφο ή τάφους που καλύπτει τον τάφο⁵⁰².

Προς το τέλος του 7ου αι. π.Χ. εμφανίστηκαν ποικίλων τύπων μνημειώδη ταφικά σήματα, υπερμεγέθη αγάλματα, μαρμάρيني λέοντες ή μαρμάρινες σφίγγες και λίθινες στήλες, τα οποία σήμαιναν τους τάφους των νεκρών με καταγωγή από πλούσιες και επιφανείς οικογένειες. Οι Κούροι και οι Κόρες ανήκουν σε αυτή την κατηγορία των ταφικών σημάτων και συνήθως θεωρούνταν ως αναθήματα στη φύση⁵⁰³. Οι κούροι και οι κόρες συναντώνται στην Αθήνα, στην Αττική, στα νησιά και στην Κόρινθο⁵⁰⁴.

Οι κούροι και οι κόρες, ως εξιδανικευμένες απεικονίσεις νέων ανδρών και γυναικών, αποκρυστάλλωναν την πολιτισμική αποτύπωση της αριστοκρατίας. Αποτύπωναν το αριστοκρατικό ιδεώδες, σύμφωνα με το οποίο τα άρρενα μέλη τους έπρεπε να διαθέτουν ρωμαλέο και αρμονικό

⁴⁹⁶Βοκοτοπούλου 1986, 336.

⁴⁹⁷Βοκοτοπούλου 1986, 336.

⁴⁹⁸Kaklamanι 2017, 206-208.

⁴⁹⁹Ανδρέου & Κλείτσας 2014, 94.

⁵⁰⁰Houby-Nielsen 1996, 42-43· Coldstream 1997, 46· Vlachou 2012, 378.

⁵⁰¹Kurtz & Boardman 19, 38· Vlachou 2012, 378.

⁵⁰²Οικονόμου 2012, 42.

⁵⁰³Boardman 1978, 63· Vlachou 2012, 379.

⁵⁰⁴Vlachou 2012, 379 και υποσ. 114.

σώμα, ώστε να είναι σε θέση να διακριθούν στον πόλεμο και στα αθλήματα και συγχρόνως, να έχουν ανεπτυγμένη κρίση, ώστε λαμβάνουν ορθές αποφάσεις. Ενδεικτικά στην ραψωδία Β της Ιλιάδας (Β 198-206), ο Οδυσσέας επιτίθεται σε όποιον πολεμιστή επιδεικνύει ολιγωρία να συμμετάσχει στη μάχη, εκφράζοντας μέσω της στάσης του τις αξίες της ανδρείας και του κλέους.

Τα χαρακτηριστικά του ανδρείου πολεμιστή και του αθλητή, οι οποίοι αποζητούσαν το κλέος, αποδίδει ο αγαλματικός τύπος των κούρων με την αυστηρή μετωπικότητα και τη γυμνότητα του σώματος. Τα χέρια, τεντωμένα ή ελαφρώς λυγισμένα κατά μήκος του κορμού με σφιγμένες τις γροθιές, συνήθως εφάπτονται στους μηρούς. Το αριστερό πόδι φέρεται ελαφρά προς τα εμπρός σε μια απόπειρα να αποδοθεί μέσω του βηματισμού η κίνηση. Η κόμη μακριά, τραβηγμένη προς πίσω, στα πρώιμα παραδείγματα είναι δεμένη με ταινία, η οποία απολήγει σε κόμβο του Ηρακλέους. Τέλος, ο αγαλματικός τύπος εξελίσσεται παράλληλα με την καλύτερη γνώση του ανθρώπινου σώματος και την ανάπτυξη της τεχνικής και τον εμπλουτισμό της εργαλειοθήκης των γλυπτών.

Ένα από τα πιο πρώιμα παραδείγματα του τύπου του κούρου είναι η κεφαλή του Διπύλου, προερχόμενη από επιτύμβιο άγαλμα (περί τα 590 π.Χ.). Η ανατομία του προσώπου αποδίδεται γραμμικά και η κόμη σχηματικά με ψηφιδωτούς βοστρύχους. Ταινία, η οποία απολήγει στον τυπικό κόμβο του Ηρακλέους, συγκρατεί την κόμη. Τα αυτιά σε σχήμα έλικας, παραπέμπουν σε ιωνικό κιονόκρανο⁵⁰⁵

Αρκετές διαφορές εντοπίζονται στα κατά τόπους εργαστήρια κούρων. Οι κούροι της Αττικής είναι πιο μυώδεις και στιβαροί, ενώ τα Πελοποννησιακά έργα εμφανίζονται πιο ογκώδεις με βαρύτερες αναλογίες και παρουσιάζονται ως τύπος συντηρητικότερος στην εξέλιξη του⁵⁰⁶. Αντιπροσωπευτικά παραδείγματα κούρων προερχόμενων από Πελοποννησιακό εργαστήριο αποτελούν οι δύο αφιερωματικοί ανδριάντες του Κλέοβη και του Βίτωνας στους Δελφούς, έργο του Αργείου γλύπτη Πολυμήδη (**Εικ. 34**). Μαρτυρία για την ηρωοποίηση των δύο νέων αποτελεί ο Ηρόδοτος (Ηρόδοτος 1.31), ο οποίος αναφέρει πως οι δύο νέοι σε μια γιορτή των Αργείων προς τιμή της Ήρας αντικατέστησαν τα βόδια της αμαξάς που θα μετέφερε τη μητέρα τους. Η μητέρα τους ύστερα από την πράξη των παιδιών της στάθηκε αντίκρυ στο άγαλμα της θεάς και ευχήθηκε για τα παιδιά της να τους δώσει η θεά ό,τι καλύτερο μπορεί να τύχει σε άνθρωπο. Ύστερα από αυτή την ευχή, αφού πραγματοποίησαν θυσίες κι έφαγαν, οι δύο πέθαναν το ίδιο βράδυ, δοξασμένοι από όλους για το σεβασμό που είχαν δείξει στη μητέρα τους⁵⁰⁷. Τέλος τα ονόματα των νέων και του γλύπτη είναι χαραγμένα στη βάση των αγαλμάτων.

⁵⁰⁵ Πλάντζος 2011, 101· Richter 1974, 60· Rolley 2006, 232.

⁵⁰⁶ Πλάντζος 2011, 103. Rolley 2006, 236.

⁵⁰⁷ Πλάντζος 2011, 104.

Αντίστοιχα χαρακτηριστικά με τα Πελοποννησιακά εργαστήρια παρατηρούνται και στα Βοιωτικά εργαστήρια, ένα από τα οποία φιλοτέχνησε την επιτύμβια στήλη, η οποία περιλαμβάνει σύμπλεγμα δύο κούρων, του Δέρμυδος και του Κίττυλου (**Εικ. 35**). Ο Δέρμυς και Κίττυλος απεικονίζονται να βαδίζουν ο ένας δίπλα στον άλλον, αγκαλιασμένοι. Ο Δέρμυς έχει προτεταμένο το αριστερό του πόδι και Κίττυλος το δεξί. Τα ονόματα των δύο μορφών δηλώνονται με επιγραφές στο βάθρο του συμπλέγματος, ενώ τρίτη επιγραφή δηλώνει τον αναθέτη, τον πατέρα τους Αμφάλκης⁵⁰⁸.

Στα μέσα του 6ου αι. π.Χ., ο τύπος του κούρου αποδίδεται με περισσότερες ανατομικές λεπτομέρειες και κυριαρχεί το αρχαϊκό μείδισμα, το οποίο είχε ως στόχο να προσδώσει ζωντάνια στη μορφή⁵⁰⁹. Την εξελιγμένη μορφή του τύπου του κούρου παρουσιάζει ο κούρος της Αναβύσσου.⁵¹⁰ Ο τύπος στην πιο εξελιγμένη του μορφή εκπροσωπείται από ένα δείγμα, τον κούρο του Αριστοδίκου, προερχόμενο από αττικό νεκροταφείο (**Εικ. 36**). Ο Αριστόδικος προβάλλει το αριστερό πόδι, ενώ τα χέρια του, λυγισμένα, προτείνονται ελαφρώς. Παρόλα αυτά ο γλύπτης δεν κατάφερε να δώσει λύση στη στήριξη των χεριών, ενώνοντάς τα με τον κορμό. Η κόμη του κούρου είναι κοντή σε αντίθεση με τη μακριά κόμη των παλαιότερων κούρων, σχηματίζοντας κοντούς βοστρύχους πάνω από το μέτωπο και στον αυχένα. Η απόδοση των μυών διακρίνεται από έντονη πλαστικότητα σε σχέση με την σχηματοποίηση που κυριαρχούσε στους προηγούμενους κούρους. Στη βάση του αγάλματος είναι χαραγμένη επιγραφή με το όνομα του νεκρού σε γενική πτώση: *Αριστοδίκου*(υ)⁵¹¹.

Οι κόρες, αντίστοιχα, αποτυπώνουν το αριστοκρατικό ιδεώδες για τις γυναίκες, οι οποίες ήταν υποχρεωμένες να φροντίζουν τα του οίκου, διαθέτοντας ορθή κρίση. Οι κόρες ενδεδυμένες με χιτώνα και ιμάτιο, σπανιότερα πέπλο, αποδίδονται μετωπικά. Η κόμμωση είναι περιποιημένη και τις περισσότερες φορές είναι στολισμένες με πλούσια κοσμήματα. Ως αναθηματικά αγάλματα κρατούν συχνά προσφορές.

Οι κόρες ήταν συνήθως αναθήματα και σπανιότερα επιτύμβια αγάλματα, σήματα σε τάφους μελών των αριστοκρατικών γενών⁵¹². Βασικό στοιχείο για την ταύτιση των κορών ως επιτύμβιων, αποτελεί ο τόπος και τα ευρήματα που τις συνοδεύουν⁵¹³. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα επιτύμβιας Κόρης είναι το άγαλμα της Φρασίκλειας (**Εικ. 37**). Η

⁵⁰⁸Richter 1974, 62· Rolley 2006, 235.

⁵⁰⁹Πλάντζος 2011, 104.

⁵¹⁰Πλάντζος 2011, 104· Rolley 2006, 239.

⁵¹¹ Richter 1974, 79· Rolley 2006, 241

⁵¹²Keesling 2003, 97.

⁵¹³Karakasi 2003, 133.

βάση του αγάλματος της Φρασίκλειας φέρει επιγραφή, όπου αναγράφεται το όνομα του γλύπτη, του Αριστίωνα του Πάριου και συγχρόνως, ότι το άγαλμα αποτελεί σήμα σε τάφο νεαρής κόρης, η οποία καλείται Φρασίκλεια. Η επιγραφή δηλώνει τον πρόωρο θάνατο της νεαρής γυναίκας, η οποία θα παραμείνει στην μνήμη των ζωντανών ως άγαμος κόρη και όχι ως σύζυγος ή μητέρα⁵¹⁴.

⁵¹⁴Walter-Karydi 2001, 4.

6. ΠΡΩΙΜΗ ΙΑΤΡΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Κατά τους πρώιμους ιστορικούς χρόνους, παρότι ο άνθρωπος εφηύρε θεωρητικούς τρόπους απώθησης του άγχους του θανάτου, οι οποίοι εντάσσονταν στη σφαίρα του υπερφυσικού, δεν στερούνταν ορθολογισμού. Απόδειξη αυτού αποτελούν οι καταγραφές στοχευμένων προσπαθειών θεραπείας ασθενειών και επούλωσης πληγών, οι οποίες αποδίδονται σε αμιγώς φυσικά αίτια, επιδεικνύοντας κριτική σκέψη⁵¹⁵. Με κίνητρο να καταπραυνθεί ο φυσικός και ψυχικός πόνος, άρχισε να εξερευνάται η ανθρώπινη φυσιολογία⁵¹⁶. Εκκινώντας από την απλή παρατήρηση, αναπτύχθηκαν σταδιακά οι πρώτες εμπειρικές γνώσεις και εφαρμόστηκαν οι πρώτες θεραπευτικές πρακτικές που διαμόρφωσαν την πρώιμη ιατρική⁵¹⁷.

Στα έπη δεν είναι σπάνιες οι εμφανίσεις των όρων ιατρός και ιατρική (*Ιλιάδα* Λ 514, Λ 833, Ν 213, Π 28, *Οδύσσεια* α 514, ρ 382–6), καθώς και οι αναφορές εφαρμογής ιατρικών γνώσεων, όπου οι θεραπευτές αναπτύσσουν τεχνικές ανακούφισης κυρίως από τον πόνο των τραυμάτων⁵¹⁸. Στην *Ιλιάδα* αναφέρονται οι δύο γιοι του Ασκληπιού, Μαχάων και Ποδαλείριος, οι οποίοι, αν και συμμετείχαν στον Τρωικό πόλεμο ως αρχηγοί της Τρίκκης, της Οιχαλίας και της Ιθώμης (*Ιλιάδα* Β 729-733), μνημονεύονται, κυρίως, για την φροντίδα και τις ιατρικές υπηρεσίες που παρείχαν στους τραυματισμένους οπλίτες⁵¹⁹. Στην «Αιθιοπίδα» του Αρκτίνου, ο Μαχάων αναφέρεται ως προστάτης της στρατιωτικής χειρουργικής και ο αδελφός του ο Ποδαλείριος ως προστάτης της «επιμελουμένης τα εσωτερικά νοσήματα» Ιατρικής, της σημερινής παθολογίας. Στην *Ιλιάδα* (*Ιλιάδα* Δ 200-20), ότι το τραύμα του Μενέλαου από βέλος το περιποιήθηκε ο Μαχάων με εντολή του Αγαμέμνονα. Περιγράφονται, επίσης, οι λεπτομέρειες της ιατρικής παρέμβασης του, η οποία ολοκληρώνεται με την εφαρμογή στο τραύμα καταπραυντικής αλοιφής, δώρο του Κένταυρου Χείρωνα στον πατέρα του Ασκληπιό⁵²⁰. Επίσης, ο Μαχάων θεράπευσε τον ήρωα Φιλοκτήτη

⁵¹⁵Nutton 2004, 38· Pollak 1969, 35.

⁵¹⁶ Η γνώση του ανθρώπινου σώματος μαρτυρείται σε χωρία της *Ιλιάδας* (Ε 305–7), όπου αναφέρονται η ανατομική κατανόηση του μηρού και η περιγραφή του πόνου και της έντασής του (Α 321-326), Edelstein 1967, 261.

⁵¹⁷ Ο Kleinman διακρίνει τρία ιατρικά συστήματα: τη λαϊκή ιατρική, η οποία εφαρμόζεται από πληθυσμούς με μη εξειδικευμένη γνώση και στηρίζεται κυρίως στη χρήση γιατροσοφιών, την παραδοσιακή ιατρική των ιθαγενών, την οποία ασκούν οι σαμάνοι, οι «μάγοι - θεραπευτές και ορισμένοι θεραπευτές και τέλος, τη βιοιατρική, δηλαδή την ιατρική του δυτικού κόσμου, Kleinman 1980.

⁵¹⁸ Edelstein, 1967, 247–9· Pollak 1969, 36. Ο Frölich εντόπισε στην *Ιλιάδα* 147 συνολικά τραυματισμούς, εκ των οποίων 31 στο κεφάλι (21%), 16 στον αυχένα (11%), 79 στον κορμό (54%), 10 τραύματα στα άνω άκρα (7%) και 11 τραύματα στα κάτω άκρα (7%). Επίσης, συνέλεξε στατιστικά στοιχεία για την θνησιμότητα των τραυματιών και τα όπλα με τα οποία προκλήθηκαν. Η πλειονότητα των τραυματισμών ήταν θανατηφόροι (77,5%). Η υψηλότερη θνησιμότητα προκλήθηκε από τα τραύματα στο κεφάλι (100%), στον κορμό (85%) και στον αυχένα (81%). Οι πολεμιστές με τραυματισμούς στα άκρα είχαν χαμηλό ποσοστό θνησιμότητας (14%). Τα τραύματα προκλήθηκαν από δόρυ (106), από σπαθί (17), βέλος (12). Τέλος, τα πιο θανατηφόρα όπλα ήταν το σπαθί και το δόρυ, Frölich 1879, 56–60.

⁵¹⁹ Pollak 1969, 41.

⁵²⁰ Η εφαρμογή φαρμακευτικών σκευασμάτων για την αντιμετώπιση του πόνου είναι γνωστή από τους μυκηναϊκούς και

(Πίνδαρος, *Πυθιονίκος* I, 109a). Ο Φιλοκτήτης είχε εγκαταλειφθεί από τους Αχαιούς στην Λήμνο, λόγω της ανυπόφορης δυσωδίας που αναδυόταν από το τραύμα στο πόδι του μετά από δάγκωμα φιδιού και επέκταση της σήψης. Όταν ο Φιλοκτήτης έφτασε στη Τροία, ο Μαχάων με την βοήθεια του θεού Απόλλωνα καθάρισε το τραύμα του και εφάρμοσε βότανα, τα οποία του είχε προμηθεύσει ο Ασκληπιός και ο Κένταυρος Χείρωνας.

Έκτος από τα δύο αδέρφια, την περίθαλψη των οπλιτών αναλάμβαναν και οι συμπολεμιστές τους, οι οποίοι διέθεταν εμπειρία και γνώσεις⁵²¹. Στην ραψωδία Λ (Λ 842) αναφέρεται η περιποίηση των τραυμάτων του Ευρύπυλου από τον Πάτροκλο, καθότι ο Μαχάων ήταν τραυματισμένος και ο Ποδαλείριος βρισκόταν στη μάχη. Στον Πάτροκλο είχε διδάξει ο Αχιλλέας τον τρόπο περιποίησης των πληγών με βότανα, γνώση την οποία είχε μεταδώσει σε αυτόν ο Κένταυρος Χείρων. Στην ραψωδία Ν αναφέρεται και η περίθαλψη του Έλενος από τον Αγήνορα (Ν 598), ο οποίος είχε πληγωθεί από τον Μενέλαο. Ο Αγήνορας, αφού του τράβηξε τη χάλκινη αιχμή, έδεσε το χέρι του σφιχτά με μάλλινη λωρίδα. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στα έπη τραυματίζονται και περιθάλπονται και οι θεοί, όπως η περίπτωση του θεού Άδη (Ε 401-402), την φροντίδα του οποίου ανέλαβε ο γιατρός των Ολύμπιων θεών, ο Παιήοντας.

Στα έπη αναφέρονται ακόμη ορισμένα φαρμακευτικά σκευάσματα (Ε 401, Λ 830, Λ 846), τα οποία χρησιμεύουν στην περίθαλψη των ηρώων και εφαρμόζονται ως αναλγητικά⁵²². Τέλος, στο επικό ποίημα Μελαμπόδεια ή Μελαμποδία (Μελαμπόδεια στ.14, *Ηροδότος, Ιστορίαι*. 2.49.1), γίνεται μνεία στον μυθικό ήρωα Μελάμποδα, ο οποίος σύμφωνα με το μύθο, θεράπευσε από μανία τις κόρες του βασιλιά Προίτου.

Στα έπη αναφέρονται και δύο γυναίκες, οι οποίες περιθάλπουν τους τραυματισμένους οπλίτες⁵²³. Η Εκαμήδη (*Ιλιάδα* Ξ 6–7) προσφέρει στον τραυματισμένο Μαχάονα υπηρεσίες νοσηλείας, πλένοντας το αίμα από το σώμα του. Επιπλέον, σε άλλο απόσπασμα (*Ιλιάδα* Λ 624) προσφέρει στον Νέστορα και στον Μαχάονα πόσιμο ενισχυτικό διάλυμα, το οποίο βοηθούσε τους εξουθενωμένους οπλίτες. Επίσης, η Αγαμήδη αναφέρεται ως γνώστρια όλων των φαρμακευτικών βοτάνων⁵²⁴.

Η χρήση των ιατρικών γνώσεων και η περίθαλψη των τραυματισμένων οπλιτών μαρτυρείται

μινωικούς χρόνους. Το όπιο, αν και χρησιμοποιήθηκε για θρησκευτικούς λόγους, είναι πιθανή και η φαρμακευτική του χρήση, όπως μαρτυρεί το άγαλμα της «θεάς των μηκώνων», το οποίο φέρει στη κεφαλή τρεις καρφίδες που αναπαριστούν κεφαλές της υπνοφόρου παπαρούνας. Επιπλέον, η εύρεση ενός σωληνοειδούς αγγείου με μια οπή στα πλάγια πιστοποιεί την εισπνοή του οπίου. Μπουρνιά et al. 2001, 35.

⁵²¹Pollak 1969, 41–3. Παπαθεοδώρου 1921, 2-11.

⁵²²Μαμαλάκης 1977, 80· Μυρωνίδου-Τζουβελέκη et al. 2009, 124-9.

⁵²³Warren 1970, 364-7.

⁵²⁴Seymour 1908, 618–626.

και στις παραστατικές τέχνες, ιδιαίτερα η επίδεση των τραυμάτων⁵²⁵. Σε έναν χαλκιδικό αμφορέα (**Εικ. 38**) του 6ου αι. π.Χ. εικονίζεται ο Σθένης να επιδένει το τραυματισμένο δάχτυλο του Διομήδη. Ο Σθένης έχει αφήσει στο έδαφος την ασπίδα και το κράνος του, ενώ ο Διομήδης απεικονίζεται με πλήρη πολεμική εξάρτηση. Την παράσταση κοσμούν επιγραφές, οι οποίες ονοματίζουν τις μορφές⁵²⁶.

Στο εσωτερικό μιας κύλικας του Ζωγράφου Σωσία (500 π.Χ.) εικονίζεται ο Αχιλλέας να επιδένει την πληγή του Πάτροκλου (**Εικ. 39**). Ο Πάτροκλος κάθεται πάνω στην ασπίδα του, ενώ ο Αχιλλέας γονατιστός του επιδένει το αριστερό χέρι. Αμφότεροι οι ήρωες φορούν πολεμική ενδυμασία. Ο Πάτροκλος, ωστόσο, έχει αφαιρέσει το κράνος του, αποκαλύπτοντας τον «πόλο», ο οποίος προστάτευε το κεφάλι από τους κραδασμούς του κράνους. Τέλος, έχει λύσει την αριστερή επωμίδα, για να περιθάψει το χέρι του ο Αχιλλέας.

Στα έπη αναφέρεται ότι η ιατρική φροντίδα λαμβάνει χώρα σε συγκεκριμένους χώρους, τις κλισίες (*Ιλιάδα* Α 306, Ι 663, Ο 478)⁵²⁷. Σε ένα αρύβαλλο που αποδίδεται στο Ζωγράφο της Κλινικής (480-70π.Χ.) εικονίζεται σκηνή ιατρείου (**Εικ. 40**). Ο γιατρός περιθάπει το τραύμα ενός ασθενούς, ενώ άλλοι ασθενείς αναμένουν τις ιατρικές υπηρεσίες. Το ιατρικό εργαλείο, το οποίο χρησιμοποιεί ο γιατρός δεν είναι ευδιάκριτο⁵²⁸. Στους τοίχους κρέμονται ιατρικά εργαλεία, όπως οι σικύες (βεντούζες). Ο γιατρός αποδίδεται σε νεαρή ηλικία και αγένειος σε αντίθεση με τους πελάτες, οι οποίοι αποδίδονται γενειοφόροι, συμβολίζοντας πιθανά την αντίθεση μεταξύ της νεαρής ηλικίας-ευρωστίας με την ώριμη ηλικία-ασθένεια⁵²⁹.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει τα ευρήματα από την ανασκαφή στην αποικία των Κλαζομενέων στα Άβδηρα της Θράκης, μεταξύ των οποίων και ένα ιατρικό περιστατικό του 7^{ου} αι. π.Χ.. Κατά τη διάρκεια των ανασκαφών εντοπίστηκε γυναικεία ταφή στην οποία ανήκει κρανίο (**Εικ. 41**) με οπή ωοειδούς σχήματος, καθιστώντας ορατή την εγκεφαλική χώρα, και με μια μεγαλύτερη σε διαστάσεις αβαθή αύλακα, η οποία παρέπεμπε σε ιατρική παρέμβαση. Είναι πιθανό η γυναίκα στην οποία ανήκε το κρανίο να τραυματίστηκε από βλήμα σφενδόνης. Στη εν λόγω περίπτωση η επέμβαση ήταν αναγκαία ώστε να αφαιρεθούν από τη πληγή τα αποτμήματα των θραυσμένων οστών και ίσως του βλήματος. Η μέθοδος, η οποία εφαρμόστηκε στην συγκεκριμένη περίπτωση

⁵²⁵ Στην αρχαιότητα ο πιο γνωστός τύπος επιδέσμου ήταν από σφενδόνη (στριμμένο μαλλί προβάτου από τη χορδή της σφενδόνης).

⁵²⁶ Koutserimpas & Samonis 2017, 684.

⁵²⁷ Koutserimpas & Samonis 2018, 659-661.

⁵²⁸ Σε ανασκαφή στο Ναυπλιο βρέθηκαν ιατρικά εργαλεία (λαβίδα, μαχαιρίδια, σμίλες, καθετήρες, οδοντωτή ψαλίδα-διαστολέας, τριπήρες), τα οποία χρονολογούνται τον 15ο αι. π.Χ. και αποκαλύπτουν ότι ήδη από τους προϊστορικούς χρόνους υπήρχε η γνώση για την πραγματοποίηση χειρουργικών επεμβάσεων, Krug 1997, 21.

⁵²⁹ Παρίσι Μουσείο Λούβρο CA 2183. Πέτση 2005, 59.

παραπέμπει στο ιατρικό σύγγραμμα του Ιπποκράτη «Περί των εν κεφαλῇ τραυμάτων»⁵³⁰. Στο σύγγραμμα γίνεται αναφορά για δύο τρόπους παρέμβασης από τον ιατρό στην κρανιακή χώρα, τον τρυπανισμό (επέμβαση με περιστρεφόμενο κυλινδρικό πριονοειδές τρυπάνι) και τη μέθοδο της απόξυσης, με ειδικό ξύστρο. Στην τελευταία πραγματοποιείται απόξυση του κρανιακού οστού κατά μήκος και εγκάρσια, ώστε να απομακρυνθούν τα θραύσματα. Οι έρευνες κατέδειξαν την επιτυχία της συγκεκριμένης παρέμβασης, αποδεικνύοντας ότι η γυναίκα, μετά τον τραυματισμό της, έζησε άλλα είκοσι χρόνια⁵³¹.

Ο σεβασμός των ανθρώπων προς τους θεραπευτές και όσους κατείχαν ιατρικές γνώσεις επαληθεύεται από τις γραπτές πηγές. Ο Ιδομενέας, αναφερόμενος στον Μαχάονα, επισημαίνει ότι ένας γιατρός αξίζει όσο πολλοί άλλοι άνδρες (Ιλιάδα Λ 514–5). Επιπλέον, στο ίδιο απόσπασμα γίνεται αναφορά στην αναντικατάστατη προσφορά των θεραπειών στα στρατεύματα, αφού οι πολεμιστές προσπαθούν να περιφρουρήσουν τον θεραπευτή Μαχάονα για να μην σκοτωθεί από τον εχθρό. Η χρησιμότητα των θεραπειών και η κοινωνική αναγνώριση τους διαπιστώνεται και από τα αρχαιολογικά ευρήματα. Σε ένα μαρμάρινο ανάγλυφο δίσκο (**Εικ. 42**) (6ου π.Χ.) απεικονίζεται ο γιατρός Αίνειος, περιμετρικά του οποίου διακρίνεται επιγραφή, η οποία αναφέρεται στη σοφία του (*ΜΝΕΜΑ ΤΟΔ' ΑΙΝΕΟ ΣΟΦΙΑΣ ΙΑΤΡΟ ΑΡΙΣΤΟ*)⁵³². Ενδεικτικό παράδειγμα της κοινωνικής εκτίμησης της οποίας έχαιραν οι κατέχοντες την ιατρική γνώση αποτελεί ο κούρος-ανάθημα του γιατρού Σομβρωτίδα από τα Υβλαία Μέγαρα (**Εικ. 43**), ο οποίος θρέθηκε στη δυτική νεκρόπολη της πόλης. Κατά μήκος του μηρού του αγάλματος υπάρχει επιγραφή σε μεγαρική διάλεκτο, η οποία αναφέρει ότι το άγαλμα ανήκει στον γιατρό Σομβροτίδα, τον γιο του Μανδροκλή ([Άγαλμα ή μνημείο] του γιατρού Σομβροτίδα, [γιου] του Μανδροκλή) και πληροφορεί τους θεατές του γλυπτού για την ιδιότητα του νεκρού⁵³³.

⁵³⁰ Στο σύγγραμμα του Ιπποκράτη αναφέρεται ότι ο χειρουργός έπρεπε πρώτα να αξιολογήσει το κεφαλικό τραύμα χωρίς να αγγίξει τον ασθενή. Ύστερα αγγίζοντας και χρησιμοποιώντας τη μήλη θα προσπαθούσε να διαγνώσει τον τύπο, το εύρος και τη σοβαρότητα του τραύματος. Επίσης, θα ρωτούσε τον ασθενή ή και τους παρευρισκόμενους σχετικά με τις συνθήκες υπό τις οποίες προκλήθηκε το τραύμα, καθώς και τις άμεσες φυσιολογικές αντιδράσεις του τραυματία αμέσως μεπτά το συμβάν. Στη συνέχεια, θα προχωρούσε στην κοπή και το άνοιγμα των μωλωπισμένων μαλακών ιστών που περιέβαλλαν το τραύμα κατά μήκος και κατά πλάτος της εστίας του, ώστε να μπορεί να το εξετάσει καλύτερα οπτικά και να προετοιμαστεί για τη χειρουργική επέμβαση πριν το περιποιηθεί με κατάπλασμά από πολύ λεπτοτριμμένου κριθάλευρου βρασμένου με ξύδι. Την επόμενη ημέρα, μετά την απομάκρυνση της επίδεσης με ξαντό και του καταπλάσματος, θα καθάριζε περαιτέρω και θα στέγνωνε τους μαλακούς ιστούς προβαίνοντας σε μία τελική διάγνωση της φύσεως και της εμβέλειας του τραύματος, ενδεχομένως επαλείφοντας διαγνωστική αγωγή μαύρης μελάνης και θεραπευτικού φαρμάκου στο καθαρισμένο οστό. Στη συνέχεια θα προσέθετε ελαφρά κάλυψη με λαδωμένο λινό και νέα επάλειψη καταπλάσματος, ώστε να ιχνηλατήσει την επόμενη ημέρα τυχόν αφανή σχισμοειδή κατάγματα που θα είχαν εν τω μεταξύ απορροφήσει μαύρη μελάνη, ευδιάκριτα φανερώνοντας την παρουσία τους. Τέλος, θα εξέταζε και θα φρόντιζε την κατάσταση της μήνιγγας.

⁵³¹ Agelarakis 2014, 256-9.

⁵³² Krug 1997, 33· Λαμπρινουδάκης 2007, 12.

⁵³³ Hyejin 2020, 45.

Στα έπη εντοπίζονται διαφορετικές χρήσεις των ιατρικών γνώσεων, συναρτήσει του διαφορετικού πλαισίου στο οποίο εντάσσονται. Στην *Ιλιάδα*, όπου εξιστορείται μια πολεμική σύγκρουση, η ιατρική εφαρμόζεται για να επουλώσει τις πληγές των τραυματισμένων οπλιτών, ενώ στην *Οδύσσεια* χρησιμοποιείται για να θεραπεύσει τον πάσχοντα από παθολογικά, αλλά και ψυχοπαθολογικά νοσήματα⁵³⁴. Ενδεικτικά, στην *Οδύσσεια* (δ 219), η προσφορά του ποτού «νηπενθούς» από την Ελένη προς το γιο του Οδυσσέα και τους συνοδούς του έχει ως στόχο να απομακρύνει τη θλίψη τους.

Οι πάμπολλες γραμματολογικές αναφορές στην εφαρμογή των ιατρικών γνώσεων από τους θεραπευτές και η αρχαιολογική τους τεκμηρίωση, αν και αποδεικνύει την συνεισφορά της πρώιμης ιατρικής επιστήμης στην αντιμετώπιση του άγχους του θανάτου, εντούτοις αναδεικνύει και τις αδυναμίες της να επιβληθεί στον θάνατο, υπερνικώντας τον. Στα έπη, κυρίως, οι θεοί και οι θεές εξασφαλίζουν την παράταση της ζωής των ανθρώπων και παρεμβαίνουν, ώστε να τους θεραπεύσουν (*Ιλιάδα* Ε 99)⁵³⁵, τονίζοντας την κυριαρχία των θρησκευτικών αντιλήψεων για τη σωτηρία του ανθρώπου. Οι αναφορές στην γνώση του Κένταυρου Χείρωνα επί των θεραπευτικών βοτάνων, την οποία μετέδωσε στους γιους του Ασκληπιού και στον Αχιλλέα, φανερώνει την αντίληψη των ανθρώπων ότι η έκβαση της υγείας, άρα και της ζωής εξαρτάται από τους θεούς⁵³⁶. Στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*, οι θεοί παρουσιάζονται ως αιτίες των λοιμών, ενώ η προσευχή θεωρείται το μέσο απαλλαγής από αυτούς. Εντούτοις, τα φάρμακα χορηγούνται χωρίς τη θεϊκή παρέμβαση. Οι γιοι του Ασκληπιού μαρτυρείται ότι περιθάλλουν τους Αχαιούς αυτόνομα, χωρίς τη βοήθεια κάποιου θεού⁵³⁷. Στην αναφορά του Κόιντου του Σμυρναίου (Κόιντος ο Σμυρναῖος, *Τὰ μεθ' Ὁμηρον*. ζ' 420- 424) για το θάνατο του Μαχάονα από τον Ευρύπυλο τονίζεται ότι, αν και ήταν γιατρός και γνώριζε όλα τα φάρμακα, δεν μπορούσε να τον σώσει ούτε ο πατέρας του από τον Όλυμπο, ακόμη και αν του πρόσφερε νέκταρ και αμβροσία. Είναι πιθανό στο απόσπασμα να φανερώνεται η αδυναμία της πρώιμης ιατρικής να παρέμβει αποτελεσματικά στο ανθρώπινο σώμα, ώστε να το προφυλάξει από το βιολογικό θάνατο, αφού ακόμα και ο γνωστότερος θεραπευτής του έπους είναι καταδικασμένος να αντικρίσει το τέλος της ζωής του.

⁵³⁴ Klimis 2008, 287–8.

⁵³⁵ Ο θεός Απόλλωνας παρουσιάζεται στην *Ιλιάδα* να κατέχει θεραπευτικές δυνάμεις και να επινοεί παυσίπονα για τη θεραπεία από τον πόνο, όπως μαρτυρείται για παράδειγμα από την προσευχή του Γλαύκου προς τον θεό (*Ιλιάδα* Π 513- 530). Επιπλέον, ο Πausanias (Πausanias, *Ελλάδος Περιήγησις, Αττικά* I, 3,4) χαρακτηρίζει τον θεό Απόλλωνα «ακέσιο» (θεραπευτής) και «αλεξικακο». Πολλές φορές το όνομα Παιήων χρησιμοποιείται ως προσωνύμιο του Απόλλωνα.

⁵³⁶ Jouanna, 2012, 9. Ο Κένταυρος Χείρωνας ήταν γιος του Κρόνου και της νύμφης Φιλλύριας. Στη μυθολογία χαρακτηρίζεται ως θεραπευτής και ο Ερατοσθένης (Ερατοσθένης, *Καταστερισμοί*. 1.40) αναφέρει ότι ήταν ο πρώτος ιατρός στον Ελλαδικό χώρο. Το όνομα του πιθανολογείται ότι προέρχεται από τη λέξη χείρ, επειδή ήταν επιδέξιος χειρουργός, Gottingen 1894, 88.

⁵³⁷ Nutton 2004, 38.

7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σε τούτο το εγχείρημα μελετήθηκαν οι τρόποι αποφυγής του άγχους του θανάτου κατά τους γεωμετρικούς και αρχαϊκούς χρόνους, εστιάζοντας στις πεποιθήσεις των ανθρώπων για τον θάνατο με ψυχοκεντρική προσέγγιση. Χρησιμοποιώντας τις μαρτυρίες της αρχαίας ελληνικής γραμματείας και των αρχαιολογικών δεδομένων, εντοπίστηκαν και καταγράφηκαν ορισμένες από τις ψυχολογικές άμυνες τις οποίες εφηύρε ο γεωμετρικός και αρχαϊκός άνθρωπος για να αντιμετωπίσει το τέλος της ύπαρξης του και να μην οδηγηθεί στην πλήρη ματαιότητα και παραίτηση από τη ζωή. Ένας από τους κύριους τρόπους αποφυγής του άγχους του θανάτου είναι η πίστη στη μεταθανάτια ύπαρξη, όπως περιγράφεται στον Όμηρο. Η αντίληψή για τη χώρα των νεκρών δεν εμπόδισε την ανάπτυξη διαφορετικών πεποιθήσεων, όπως η πίστη στη μετενσάρκωση, η οποία εκφράστηκε κυρίως από τους Ορφικούς και τους Πυθαγόρειους.

Ένας άλλος μηχανισμός αποφυγής του άγχους του θανάτου αποτελεί η πεποίθηση του ανθρώπου ότι θα καταφέρει να ζει αιώνια, επιβεβαιώνοντας τη λαϊκή ρήση η οποία τονίζει ότι οι άνθρωποι πεθαίνουν δυο φορές, μια όταν συμβαίνει ο βιολογικός τους θάνατος και μια δεύτερη, όταν πλέον οι αποθανόντες σταματήσουν να υπάρχουν στη μνήμη των ζωντανών. Το ανεξίτηλο σημάδι είτε της ατομικής ύπαρξης είτε της συλλογικής στον τόπο και στο χρόνο είναι ένας από τους τρόπους συνέχειας της ζωής. Εντούτοις οι πεποιθήσεις και οι αντιλήψεις για τον κάτω κόσμο δεν υποδηλώνουν ότι οι άνθρωποι του παρελθόντος ήταν παραδομένοι στην φυσιολογική, σκόπιμη ή αιφνίδια φθορά του βιολογικού σώματος, αλλά προσπαθούσαν μέσω της ανάπτυξης της πρώιμης ιατρικής να παρατείνουν την ανθρώπινη ζωή και να γιατρέψουν το ανθρώπινο σώμα από τον πόνο.

Μεταξύ άλλων, η σύγκριση των τρόπων με τους οποίους οι σημερινοί άνθρωποι αντιμετωπίζουν τον θάνατο σε σχέση με τις πεποιθήσεις των γεωμετρικών και αρχαϊκών χρόνων ανάδειξε και ορισμένες κοινές στρατηγικές. Τέτοιου είδους στρατηγικές είναι η πίστη στη μεταθανάτια ύπαρξη, η χρήση της ιατρικής για την παράταση της ζωής των ανθρώπων και ορισμένοι άλλοι ψυχολογικοί μηχανισμοί. Ο ηρωισμός, ένας από αυτούς τους μηχανισμούς, παρέχει στον άνθρωπο την ψευδαίσθησή ότι μπορεί μέσω της μνήμης να ζει για πάντα.

Η μελέτη των πεποιθήσεων για το θάνατο στη Γεωμετρική και Αρχαϊκή περίοδο καθιστά αναγκαία την συνεισφορά κι άλλων ανθρωπιστικών επιστημών: της κοινωνικής ανθρωπολογίας, της ιστορίας και της πολιτικής φιλοσοφίας. Η αρχαιολογική επιστήμη στην προσπάθεια να μελετήσει τις αρχαίες κοινωνίες με βάση το αρχαιολογικά στοιχεία ανέπτυξε θεωρητικά εργαλεία δανεισμένα από άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες, κυρίως από τη πολιτική φιλοσοφία.

Παρατηρώντας ο σύγχρονος μελετητής την ιστορία των ιδεών της επιστήμης της αρχαιολογίας, γίνεται φανερό ότι η εξέλιξη των θεωρητικών εργαλείων του κλάδου κινείται σχετικά αργά σε σχέση με άλλα επιστημονικά αντικείμενα όπως της ιστορίας, της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της πολιτικής φιλοσοφίας.

Η μελέτη της ιστορίας των ιδεών της αρχαιολογίας μέσα από την καταγραφή των απόψεων και των αντιλήψεων των μελετητών για τη θρησκεία, τα ταφικά έθιμα και τον θάνατο αναδεικνύει το κύριο πεδίο αντιπαράθεσης μεταξύ των αρχαιολόγων. Το πεδίο αντιπαράθεσης δεν είναι άλλο από το με ποιον τρόπο πρέπει να μελετώνται τα αρχαιολογικά στοιχεία από την συλλογή τους, την καταγραφή τους, την ερμηνεία τους και κατά προέκταση την ανάλυση των αρχαίων κοινωνιών. Η ανάλυση και ερμηνεία των κοινωνιών του παρελθόντος από τους μελετητές αποτελεί ένα ιδιαίτερα δύσκολο εγχείρημα, κυρίως λόγω των διαφορετικών μεθόδων ανάλυσης των συγχρόνων κοινωνιών στις οποίες δρουν και ζούν. Με βάση κυρίως τις πολιτικές αναλύσεις των σημερινών κοινωνιών οι αρχαιολόγοι ανέπτυξαν το ρεύμα της Νέας αρχαιολογίας, το οποίο χρησιμοποιεί τα εργαλεία ανάλυσης του δορισμού και το ρεύμα της Μετά-διαδικαστικής αρχαιολογίας. Η Μετά-διαδικαστική αρχαιολογία με τη σειρά της χρησιμοποιεί πλήθος θεωρητικών εργαλείων της πολιτικής φιλοσοφίας και κυρίως του μετά-δορισμού.

Με βάση τα όσα εκτέθηκαν παραπάνω, διαπιστώνεται ότι ο αρχαιολόγος κρίνεται αναγκαίο να μελετήσει το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο θέτει ερωτήματα για τις αρχαίες κοινωνίες και μη παραβλέποντας ένα σύνολο από δυναμικές που ασκούνται ακόμα και σε βιολογικά φαινόμενα, όπως είναι η παύση των σωματικών και διανοητικών λειτουργιών. Παρατηρήθηκε ότι η ανάπτυξη της ιατρικής επιστήμης δεν ιατρικοποιεί μόνο το νεκρό σώμα ή το σώμα που νοσεί, αλλά και ολόκληρη την καθημερινότητα των ατόμων⁵³⁸. Στον δυτικό κόσμο παρατηρείται μια άρνηση του θανάτου από τις κοινωνίες, απομακρύνοντας τον άνθρωπο από τον θάνατο μέσω διάφορων διαδικασιών. Το άτομο δεν έρχεται πλέον σε στενή επαφή με τον θανόντα, ούτε αναλαμβάνει την φροντίδα του. Άλλωστε, ακόμα και το ίδιο το γεγονός του θανάτου συμβαίνει κατά πλειοψηφία σε ειδικούς διαχωρισμένους-διαμορφωμένους χώρους. Ο ασθενής πεθαίνει μακριά από τους

⁵³⁸ Αλεξιάς 1998, 140· Μακρυγιάννη 2008, 27. Στο σημερινό δυτικό κόσμο έχει διαμορφωθεί η κουλτούρα της υγιεινής και της καθαριότητας. Ο Bauman θεωρεί ότι ένα από τα κυρία χαρακτηριστικά της μεταμοντέρνας κοινωνίας είναι ο ατομικισμός, ο οποίος προκύπτει από τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Για αυτόν η κοινωνική απάντηση του νοήματος της ύπαρξης εσωτερικεύεται από τους ανθρώπους και από κοινωνικό μέλημα γίνεται ατομική προσπάθεια. Η κατάσταση της υγείας και του πνεύματος γίνεται το κύριο αντικείμενο του ατόμου μέσω της ιατρικοποίησης της ζωής. Η μετάθεση της υγείας σε ατομικό γεγονός συμβαδίζει και με την ατομοκεντρικότητα που εμφανίζεται και στα κοινωνικά, οικονομικά, πολιτικά και πολιτισμικά πεδία, δηλαδή ο τύπος ανθρώπου που επιθυμεί αυτοπροβολή, αυτοπειθαρχία, ατομική ευθύνη, ίδιον όφελος και άλλα, Bauman 2008, 174-5· Μακρυγιάννη 2008, 34. Την σύνδεση του αστικού τρόπου παραγωγής με την την απαγόρευση του θανάτου στον σημερινό δυτικό κόσμο διαπιστώνει και ο Αριές, ο οποίος θεωρεί ότι ένας πολιτισμός, που κυριαρχείται από τη συνδυασμένη αναζήτηση της ευτυχίας και του κέρδους κι από τη γρήγορη οικονομική ανάπτυξη είναι λογικό να αρνείται τον θάνατο, Αριές 1988, 159.

συγγενείς του. Οι ταφικές πρακτικές ανατίθενται σε επαγγελματίες, όπως και η φροντίδα του νεκρού σώματος. Τα παιδιά δεν εκτίθενται πλέον στη θέα ενός πτώματος και ο άνθρωπος προσπαθεί να αποφύγει εμμονικά τα σημάδια των γηρατειών του⁵³⁹. Μετασχηματίζοντας τον θάνατο από ορατό κοινωνικό συμβάν σε προσωπικό δράμα, δημιουργώντας μια αλλοιωμένη αντίληψη για το θάνατο και οδηγώντας τους αγαπημένους του νεκρού να συνεχίζουν τη ζωή χωρίς διακοπή⁵⁴⁰, μαρτυρείται η μη εγγύτητα και των σημερινών δυτικών ανθρώπων με το θάνατο και η άρνηση της συνειδητοποίησης του δικού τους τέλους.

Με βάση τα όσα εκτέθηκαν σχετικά με τις αντιλήψεις και την απεικόνιση της ψυχής στο τρίτο μέρος, συμπεραίνεται ότι ο θάνατος, λόγω του παράδοξου χαρακτήρα του είναι λογικό να προάγει αβέβαια συναισθήματα και συγκεχυμένες σκέψεις, δυσχεραίνοντας τον σχηματισμό μιας ομοιογενούς εικόνας για τις αντιλήψεις των ανθρώπων του απώτερου παρελθόντος. Σύμφωνα με τις γραπτές πηγές, στην γεωμετρική και αρχαϊκή περίοδο εκφράζονται ποικίλες αντιλήψεις για τη φύση της ψυχής. Στα ομηρικά έπη η ανθρώπινη ύπαρξη συνίσταται από δύο διακριτά μέρη, το σώμα και την ψυχή. Το σώμα είναι το φθαρτό, ενώ η ψυχή είναι το άφθαρτο στοιχείο της ύπαρξης, η οποία εγκαταλείπει το νεκρό σώμα και «πετάει» στον κόσμο του Άδη. Στην ορφική και πυθαγόρεια παράδοση, οι ψυχές αλλάζουν διαδοχικά σώματα, ξαναγεννιούνται και μετενσαρκώνονται. Η ψυχή μετά το θάνατο δεν είναι απλώς μια σκιά ή μια πνοή που κατευθύνεται στον Άδη για να παραμείνει αιχμάλωτη στον Κάτω κόσμο στην αιωνιότητα, αλλά της δίνεται η δυνατότητα να λυτρωθεί από τους κύκλους των διαδοχικών μετενσαρκώσεων και να φτάσει το θείο. Μόνο μια ηθική ζωή, μέσα από τη Μύηση στα Μυστήρια μπορεί να απελευθερώσει την Ψυχή από τον κύκλο των μετενσαρκώσεων. Ο Ηρόδοτος (II 123) σε ένα χωρίο αναφέρει ότι οι Αιγύπτιοι ήταν οι πρώτοι που υποστήριξαν ότι η ψυχή είναι αθάνατη και ότι υπάρχουν Έλληνες, οι οποίοι ενστερνίζονται τις εν λόγω πεποιθήσεις. Τέλος, κατά τον Ηράκλειτο, η ψυχή δεν έχει θεϊκή προέλευση, αλλά γήινη. Ο όρος ψυχή αναφέρεται στον λόγο και τη σκέψη, ενώ το σώμα στις αισθήσεις του ανθρώπου, αποκλείοντας το δυισμό σώμα-ψυχή.

Οι διαφορετικές πεποιθήσεις για την μεταθανάτιο ζωή είναι πιθανό να δημιουργούσαν αντιπαραθέσεις στον αρχαϊκό κόσμο. Το επικριτικό σχόλιο του Ξενοφάνη προς τον Πυθαγόρα αποτελεί, ενδεχομένως, μια ευθεία επίθεση στο δόγμα της μετεμψύχωσης, αλλά και μια θεμελιώδη διαφωνία σχετικά με την ερμηνεία του κόσμου, η οποία παρουσιάζει πολιτικά

⁵³⁹ Αλεξίας 1998, 151-157.

⁵⁴⁰ Διάφοροι μελετητές, μελετώντας την άρνηση του δυτικού κόσμου προς τον θάνατο, τονίζουν ότι ακόμα και όταν οι πενθούντες υπερβούν το καθορισμένο διάστημα που θεωρείται φυσιολογικό για το ξεπέρασμα ενός θανάτου χαρακτηρίζονται ασθενείς, Αλεξίας 1998, 157· Αριές 1988, 49· Norbert 1985· Prior 1989, 72, 85.

χαρακτηριστικά. Η πίστη- δόγμα της μετεμψύχωσης μπορεί να χρησιμοποιήθηκε και για λόγους δημαγωγίας, ώστε μια κοινωνική ομάδα να αναβαθμιστεί στο πεδίο των κοινωνικοπολιτικών συσχετισμών, επιστρατεύοντας ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα της ανθρωπίνης ύπαρξης, το ζήτημα του θανάτου.

Οι αρχαιολογικές μαρτυρίες διευρύνουν ως έναν βαθμό τις γνώσεις των σύγχρονων μελετητών για τις μεταθανάτιες πεποιθήσεις στην Γεωμετρική και Αρχαϊκή εποχή. Στις αρχαϊκές αποδόσεις, οι ψυχές απεικονίζονται κυρίως ως φτερωτές μορφές σε μικρότερη κλίμακα, όταν βρίσκονται μαζί με τους ζωντανούς. Αξιοσημείωτη είναι η απόδοση αυτών των μορφών με εμφανή την ιδιότητά τους εν ζωή. Η συγκεκριμένη εικονογραφική απόδοση των ψυχών, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί και ως μια καλλιτεχνική σύμβαση, πιθανόν κατάγεται από τους μυκηναϊκούς χρόνους και αποτελεί δάνειο από την αιγυπτιακή εικονογραφία. Κατά τη γεωμετρική περίοδο δεν υπάρχουν ενδείξεις ότι οι καλλιτέχνες προσπάθησαν συστηματικά να αναπαραστήσουν τις ψυχές των νεκρών. Τέλος, ερώτημα αποτελεί, εάν τα ομηρικά έπη άσκησαν επιρροή στην απόδοση των ψυχών στην αγγειογραφία και την πλαστική.

Με βάση τα όσα εκτέθηκαν στο τέταρτο μέρος, παρατηρήθηκε ότι οι πεποιθήσεις των ανθρώπων για την γεωγραφία του Κάτω Κόσμου και τις θεότητες που σχετίζονται με το βιολογικό φαινόμενο του θανάτου καταδεικνύουν την αντίθεση ανάμεσα σε θεότητες με άυλη και θεότητες με υλική υπόσταση. Οι άυλες θεότητες ενδεχομένως να σχετίζονται με την αδυναμία του ανθρώπου να προσλάβει το τέλος της ύπαρξης και της συνείδησης, καθώς και τον τρόπο για το άγνωστο. Η ανικανότητα του ανθρώπου να εξηγήσει το άγνωστο, ενδεχομένως να εκφράζεται και στην αδυναμία του να αποδώσει στις παραστατικές τέχνες ορισμένες θεότητες. Η δημιουργία θεοτήτων με υλική υπόσταση ίσως αποτελεί έναν τρόπο να αντιμετωπίσει ο άνθρωπος με περισσότερη ψυχραιμία το φαινόμενο του θανάτου. Τέλος, εξανθρωπισμός των θεοτήτων πραγματοποιείται σύμφωνα με τις πεποιθήσεις, οι οποίες καθορίζονται από το ιστορικό-πολιτισμικό-οικονομικό-πολιτικό πλαίσιο στο οποίο δρα.

Όσον αφορά στη μεταθανάτια ύπαρξη, οι νεκροί στο Κάτω Κόσμο παρουσιάζονται να ζουν μια άχαρη, σκιώδη ζωή και να στερούνται σε μεγάλο βαθμό τις πνευματικές τους ικανότητες, αν και εντοπίζεται πλήθος εξαιρέσεων, στις οποίες οι νεκροί συνεχίζουν να υπάρχουν στον Άδη με όμοια χαρακτηριστικά με αυτά που κατείχαν στην πραγματική τους ζωή. Η ταφή, η καύση και η κατανάλωση αίματος είναι πιθανό να μην συνδέονται με την απόκτηση ή στέρηση των νοητικών δυνατοτήτων. Η ύπαρξη του Ερμή, επίσης, δεν διαδραματίζει καίριο ρόλο στην αποσύνδεση της ψυχής από το σώμα και την μεταφορά της στο Κάτω Κόσμο, διότι υπάρχουν παραδείγματα όπου οι ψυχές οδηγούνται μόνες τους στον Άδη. Η ταφή και η καύση είναι πιθανό να διαδραματίζουν

σημαντικό ρόλο στην επικοινωνία των νεκρών με τους ζωντανούς, αποτελώντας την προϋπόθεση για το τελικό πέρασμα της ψυχής από τον κόσμο των ζωντανών στο κόσμο των νεκρών και διακόπτοντας τις επαφές του ενός κόσμου με τον άλλον⁵⁴¹.

Από τα μυθολογικά επεισόδια που αναφέρονται στις Μοίρες αναδύεται η αντίληψη των ανθρώπων για τη ζωή και το θάνατο, αλλά συγχρόνως και η ηθική της εκάστοτε κοινωνίας. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Αχιλλέα, ο οποίος επιλέγει μια μικρή, αλλά ένδοξη ζωή. Στις Μοίρες προσωποποιούνται και θεοποιούνται οι δυνάμεις που ευθύνονται για τα καλά και τα κακά της ζωής του κάθε θνητού από τη γέννηση μέχρι το θάνατό του, όπως αποδεικνύεται και από την κοινή λατρεία των Μοιρών της γέννησης και του θανάτου. Όταν η Μοίρα επιτίθεται σε έναν ήρωα ακόμη και οι θεϊκές δυνάμεις είναι ανίσχυρες να ανατρέψουν το αποτέλεσμα. Ενδεικτικό παράδειγμα είναι η μονομαχία του Αχιλλέα με τον Έκτορα, στην οποία ο Δίας δεν έχει τον αποφασιστικό ρόλο για την έκβαση της μονομαχίας, καθώς οι δυνάμεις που συγκρούονται είναι οι μοίρες των δύο ηρώων. Παρόλα αυτά στην *Οδύσσεια* (α 34) εκφράζεται η αμφισβήτηση της δύναμης της Μοίρας στα ανθρώπινα πεπραγμένα, αφού ο Δίας καταλογίζει την ευθύνη στους ανθρώπου για το θάνατό τους. Στην *Ιλιάδα*, καθώς και στην *Οδύσσεια*, το πεπρωμένο - η πορεία των γεγονότων - δεν έχει ενιαία «αιτία» (αίτιον). Ούτε οι θεοί, ούτε οι θνητοί, είναι αποκλειστικά υπεύθυνοι, γιατί ευθύνονται και οι δύο. Ενώ οι προσωπικοί θεοί διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη ζωή ενός ήρωα, οι απρόσωπες δυνάμεις, όπως οι Μοίρες ορίζουν τους κανόνες του ίδιου του πλαισίου μέσα στο οποίο δρουν οι άνθρωποι και οι θεοί⁵⁴².

Σύμφωνα με όσα εκτέθηκαν στο πέμπτο κεφάλαιο παρατηρείται ότι η πεποίθηση για ένα «παράδεισο» για τους λίγους εκλεκτούς έχει μια ασήμαντη θέση στα ομηρικά έπη, με εξαίρεση το αναφερόμενο απόσπασμα από την *Οδύσσεια*. Στο απόσπασμα εντοπίζεται, πιθανόν για πρώτη φορά, αυτή η πεποίθηση, η οποία εξαπλώνεται βαθμιαία, αλλάζοντας τις εσχατολογικές αντιλήψεις. Ενδιαφέρον αποκτά η χρονική εισαγωγή της αντίληψης του Ηλυσίου και η ανάπτυξη της, καθώς δημιουργούνται νέοι τρόποι απώθησης του άγχους του θανάτου, μέρος των οποίων εκφράζεται με συγκεκριμένες ταφικές πρακτικές, ορατές στο αρχαιολογικό αρχείο. Αυτοί οι νέοι τρόποι απώθησης του άγχους του θανάτου (αντιλήψεις και ταφικές πρακτικές) εκδηλώνονται στην προνομιακή μεταχείριση μιας ομάδας της κοινωνίας, τα μέλη των αριστοκρατικών γενών. Είναι πιθανό οι νέες ιδέες για τη μεταθανάτια ζωή να εισήχθησαν – καταγράφηκαν στα ομηρικά έπη κατά την περίοδο της τελικής σύνθεσης τους, απότοκο των κοινωνικό-πολιτικών και οικονομικών αλλαγών, οι οποίες οδήγησαν, αρχικά στην ανάδειξη των αριστοκρατικών γενών ως κυρίαρχη

⁵⁴¹Bremmer 1983, 89.

⁵⁴²Albinus 2000, 64.

ομάδα και αργότερα, στην ανάδυση και στην συγκρότηση της πόλης - κράτους.

Άξιο παρατήρησης αποτελεί το γεγονός ότι, αν και εντοπίζονται ποικίλες πεποιθήσεις για το μέλλον της ψυχής, όπως αυτές μαρτυρούνται στα σωζόμενα αποσπάσματα του Ηράκλειτου και στα έργα του Ομήρου, οι κοινωνικές αξίες που υποδεικνύουν ποιος θάνατος είναι θεμιτός και ποιος όχι παραμένουν αναλλοίωτες. Στην *Ιλιάδα* οι επιφανείς ήρωες (ο Σαρπηδόνας, ο Αχιλλέας, ο Έκτορας) γνωρίζουν ότι θα αντιμετωπίσουν την μοίρα του θανάτου. Κύριο, ωστόσο, μέλημά τους είναι το κλέος, ο ένδοξος θάνατος στο πεδίο της μάχης, ώστε να μείνει αλησμόνητη η φήμη τους στις επόμενες γενιές. Αντίστοιχες αντιλήψεις για το τέλος της ζωής και τον ένδοξο θάνατο εντοπίζονται και στον Ηράκλειτο.

Οι αντιλήψεις των ανθρώπων της Αρχαϊκής εποχής για τον ηρωικό θάνατο, εκφράζονται χαρακτηριστικά στην ευχή της μητέρας του Κλεόβη και του Βίτωνα, η οποία προσευχήθηκε στη θεά να δώσει στα τέκνα της ό,τι καλύτερο μπορεί να τύχει σε άνθρωπο, αποδεικνύοντας ότι το καλύτερο πράγμα που θα μπορούσε να συμβεί σε άνθρωπο είναι να πεθάνει τιμημένος και ένδοξα. Στην περίπτωση του Κροίσου μια επιγραφή στη βάση του αγάλματος : «ΣΤΕΘΙ ΚΑΙ ΟΙΚΤΙΡΟΝ ΚΡΟΙΣΟ / ΠΑΡΑ ΣΕΜΑ ΘΑΝΟΝΤΟΣ ΗΟΝ /ΠΟΤ' ΕΝΙ ΠΡΟΜΑΧΟΙΣ ΟΛΕΣΕ /ΘΟΡΟΣ ΑΡΕΣ» ενημερώνει ότι ο Κροίσος σκοτώθηκε σε μάχη. Στην επιγραφή αποτυπώνεται ο θρήνος για τη ζωή του νέου, ενώ παράλληλα διαφαίνεται και η περηφάνια για τον ένδοξο θάνατο του. Ο Κροίσος, αν και απεικονίζεται γυμνός αναπαρίσταται να φορά μόνο έναν λεπτό πόλο, ο οποίος εφαρμόζονταν κάτω από το κράνος, ώστε να προστατεύει το κεφάλι από τις εκδορές. Η παρουσία του πόλου αποτελεί ένα πειστήριο για το τρόπο που έχασε τη ζωής του ο νέος, ενώ πληροφορεί τους διερχόμενους για το ήθος και την ανδρεία που τον χαρακτήριζε⁵⁴³. Οι επιτύμβιες κόρες είναι σπανιότερες των κούρων.

Σχετικά με την ταφική πρακτική κάλυψης των ταφών με τύμβο παρατηρήθηκε ότι αυτή συνδέεται με τα αριστοκρατικά γένη, αποτελώντας μια άλλη έκφανση της πολιτικής κυριαρχίας τους. Τα αριστοκρατικά γένη, κυριαρχώντας ήδη από τη Γεωμετρική και την έναρξη της Αρχαϊκής Εποχής στην οικονομική και πολιτική σφαίρα μέσα σε ένα κατασκευασμένο οικιστικό χώρο, επέλεξαν να κατασκευάσουν και έναν ταφικό χώρο⁵⁴⁴, όπου να είναι ευκρινής η κοινωνική διαφοροποίηση τους από άλλες ομάδες. Η εγγύτητα των νεκροταφείων με τους οικισμούς, όπως στις περιπτώσεις των οικισμών στην περιοχή του Πωγωνίου, είχαν ως αποτέλεσμα έναν ενιαίο κατασκευασμένο χώρο (οικισμό και νεκροταφείο), ο οποίος αντιπροσώπευε την ίδια κοινότητα.

Η διαφοροποίηση στον ταφικό χώρο με την ανέγερση τύμβου πάνω από τους τάφους των προγόνων αποσκοπούσε στη σύνδεση των απογόνων με τον συγκεκριμένο τόπο και τη

⁵⁴³ Richter 1960, 118.

⁵⁴⁴ Oikonomidis 2011, 195.

νομιμοποίηση των δικαιωμάτων κυριότητας τους πάνω σε αυτόν. Αυτοί ακριβώς οι δεσμοί των ζωντανών με τον τόπο και με τους προγόνους ενδυναμώνονταν με την ανάπτυξη λατρευτικής δραστηριότητας γύρω από τους τύμβους, καθώς και αφηγήσεις για τους προγόνους, οι οποίοι σταδιακά αποκτούσαν μυθικές διαστάσεις και εξυψώνονταν σε ήρωες. Μαρτυρία της ηρωοποίησης ενός νεκρού μέσα από το ταφικό τελετουργικό παρέχεται από την *Ιλιάδα* κατά την ταφή του Πάτροκλου (*Ιλιάδα* Ψ). Σε άλλες περιπτώσεις, η ταφική πρακτική ίδρυσης τύμβων συνδέεται με την ανάγκη της κοινότητας να εξαρτήσει την καταγωγή της από έναν κοινό πρόγονο-οικιστή, χρησιμεύοντας ο τύμβος ως ένα μέσο τόνωσης της κοινωνικής μνήμης.

Τούτες οι λειτουργίες των τύμβων ανιχνεύονται στην Πρωτογεωμετρική, Γεωμετρική και Αρχαϊκή περίοδο στα αναφερόμενα παραδείγματα. Στη μία περίπτωση, νεκροταφεία τύμβων εκτείνονταν σε περιοχές με πλούσιους φυσικούς πόρους, ιδρυμένα σε συνάφεια με τους οικισμούς, όπως για παράδειγμα τα νεκροταφεία των τύμβων στην περιοχή του Πωγωνίου και της Θεσσαλικής Άλoux, καθώς και το «Προϊστορικό Νεκροταφείο των Τύμβων» στη Δυτική Μακεδονία. Στη δεύτερη περίπτωση, ο τύμβος αποτελούσε τον πυρήνα ανοιχτών/εκτεταμένων νεκροταφείων, όπως το νεκροταφείο του Λιατοβουνίου. Στην περιοχή του Πωγωνίου, εκτεινόμενη στην κοιλάδα του ποταμού Γορμού, όπου αφθονούν τα βοσκοτόπια, υπάρχουν άφθονες πηγές υδάτων και συγχρόνως, τα φυσικά ορεινά περάσματα επέτρεψαν την ανάπτυξη ενός χερσαίου δικτύου επικοινωνίας, κυριαρχεί η ταφική πρακτική της κάλυψης των ταφών με τύμβους, οργανωμένους σε συστάδες, πλησίον των οικισμών.

Αν και από τα δημοσιευμένα τμήματα αυτών των νεκροταφείων δεν προκύπτει τεκμηριωμένη λατρευτική δραστηριότητα γύρω από τους τύμβους, ωστόσο από τη φύση του ιδίου του τύμβου, ο οποίος με το μέγεθός του λειτουργεί ως μνημείο ενθύμησης των νεκρών προγόνων στους ζωντανούς επιγόνους⁵⁴⁵ και συγχρόνως, τονίζει τη σχέση τους με τη συγκεκριμένη γη, υπονοείται ένα είδος προγονολατρίας. Επιπλέον, το γεγονός ότι για την ύψωση των τύμβων μεταφέρθηκε χώμα από τους οικισμούς, δηλώνει ότι ως κατασκευές απαιτούσαν δαπάνη χρόνου και εργασίας, καθώς και συλλογική εργασία. Άγνωστο παραμένει, εάν η εργασία για την κατασκευή και διατήρηση των τύμβων ήταν συλλογικά προσφερόμενη από την κοινότητα ή εάν μια ορισμένη ομάδα στην κατώτερη βαθμίδα της ιεραρχίας ήταν υποχρεωμένη να προσφέρει εργασία. Ως εκ τούτων, οι τύμβοι πιθανώς λειτούργησαν και ως μέσο διαφοροποίησης μεταξύ των κοινωνικών ομάδων εντός του ιδίου οικισμού, αλλά και ως μέσο τόνωσης της συλλογικής μνήμης. Παρόμοια

⁵⁴⁵ Oikonomidis 2011, 192.

ήταν η λειτουργία των τύμβων και στη Δυτική Μακεδονία και πιθανόν και στη Θεσσαλική Άλο, όπου η εύρεση λίθινων τραπεζών δίπλα στους τάφους των τύμβων τεκμηριώνει την πραγματοποίηση νεκρικών λατρευτικών πράξεων.

Ενώ στην περιοχή του Πωγωνίου και της Δυτικής Μακεδονίας, τα νεκροταφεία των τύμβων συνέβαλαν στον ορισμό της επικράτειας των οικισμών, επικράτεια η οποία είχε τεθεί κάτω υπό την προστασία των προγόνων, ο τύμβος στη Μητρόπολη της Νάξου και ο τύμβος στο Λιατοβούνι διαδραμάτιζαν διαφορετικό ρόλο, καθώς στη συλλογική μνήμη των κοινοτήτων συνδέονταν με τον ήρωα ή ήρωες-οικιστές. Οι τύμβοι προωθούσαν τη σχέση με τον μυθικό πρόγονο ή προγόνους⁵⁴⁶, γύρω από τους οποίους αναπτύσσονταν λατρευτικές τελετουργίες. Πιθανή σύνδεση με τους μυθικούς οικιστές εξυπηρετούσε και η ένταξη μιας συστάδας τάφων στον οικισμό της Βίτσας⁵⁴⁷, όπου μάλιστα τελούνταν εναγισμοί ή άλλες τελετουργίες.

Παρόμοιες λειτουργίες φαίνεται ότι εξυπηρετούσαν και οι τύμβοι στην ύπαιθρο χώρα της Αττικής, συνδεδεμένοι με τα αριστοκρατικά γένη. Πρέπει να αναφερθεί ότι στην Ήπειρο και στη Δυτική Μακεδονία οι τύμβοι καλύπτουν κυρίως ενταφιασμούς, με εξαίρεση τύμβους στη Μακεδονία προς το τέλος της Αρχαϊκής περιόδου. Στην Αττική οι τύμβοι καλύπτουν, κυρίως, έμπυρες ταφές και γύρω από αυτούς αναπτύσσονται λατρευτικές πράξεις, όπως δηλώνεται από την εύρεση των αυλάκων προσφορών. Η ίδρυση τύμβων και οι λατρείες των προγόνων σχετίζονταν όπως και σε άλλες περιοχές με αξιώσεις γης⁵⁴⁸

Ως εκ τούτου, στις κοινότητες της Γεωμετρικής και Αρχαϊκής εποχής η λατρεία των νεκρών προγόνων πραγματώνεται πρώτα με την ίδρυση τύμβου ή τύμβων, μνημεία επεμβατικά στο τοπίο και τα οποία απαιτούσαν δαπάνη χρόνου και εργασίας και για την έγερσή τους και για την διατήρησή τους. Η λατρεία των νεκρών προγόνων πλαισιωνόταν από εναγισμούς, οι οποίοι λάμβαναν χώρα κατά τη διάρκεια της κηδείας και με άλλου είδους τελετουργικές πράξεις τελούμενες σε τακτά χρονικά διαστήματα. Εκτός από τις ανιχνεύσιμες αρχαιολογικά τελετουργίες, τα ομηρικά έπη και η εικονογραφία μαρτυρούν και άλλες ταφικές τελετές (θρήνος, αγώνες). Πρέπει να τονιστεί ότι οι λατρείες των νεκρών είχαν καθαρά τοπικό χαρακτήρα και στις περισσότερες περιπτώσεις οικογενειακό,, με εξαίρεση τους τάφους, οι οποίοι αποδίδονταν στον ήρωα – οικιστή της κοινότητας.

Προς το τέλος του 6^{ου} αι. π.Χ. και σχεδόν καθ' όλη την κλασική περίοδο συνεχίζεται η ίδρυση ταφικών τύμβων για εξέχουσες προσωπικότητες της ελίτ στην αττική ύπαιθρο χώρα, παρά την

⁵⁴⁶Kaklamanι 2017, 202· Lambrinouδakis 1988, 235-238 και 245· Οικονόμου 2012, 39.

⁵⁴⁷Βοκοτοπούλου 1986, 327.

⁵⁴⁸Alexandridou 2015, 142.

περιστολή των πολυτελών ταφικών πρακτικών από τον Κλεισθένη⁵⁴⁹. Επιπροσθέτως, η κάλυψη της ταφής από τύμβο, καθώς και εφαρμογή όλου του ταφικού τυπικού υπό την επιρροή των ομηρικών επών, φαίνεται ότι υψώνεται στη συλλογική συνείδηση στις πόλεις-κράτη ως τιμητικός τρόπος ταφής, άξιος των πεσόντων πολεμιστών σε μάχες. Η ίδρυση τύμβων-πολυάνδριων στο πεδίο της μάχης για τους πεσόντες και η απότιση τιμών αποσκοπούσαν να τους καταστήσει ισότιμους με τους ήρωες του έπους (αφηρωισμός).

Τα φαινόμενα της ηρωολατρείας και της προγονολατρείας είναι σκόπιμο να μελετηθούν στην κοινωνική-πολιτική του διάσταση. Αρκετές φορές η προγονολατρεία είχε ως στόχο οι απόγονοι να αποκομίσουν οικονομική, αλλά και πολιτική εξουσία, ειδικά σε κοινωνίες οι οποίες χαρακτηρίζονται από ταξικές και κοινωνικές ανισότητες και στηρίζονται στο θεσμό της ιδιοκτησίας για την αναπαραγωγή τους. Εντός των κοινωνιών αναπτύσσονται πεποιθήσεις, κουλτούρες αλλά και κοινωνικές ταυτότητες, χαρακτηρίζοντας ως ήρωα αυτόν το οποίο πράττει σύμφωνα με τα κυρίαρχα ιδανικά της κοινωνίας ή μιας κοινωνικής ομάδας. Επιπλέον, η ηρωολατρεία και η προγονολατρεία αναπτυχθήκαν ως φυσικό αντανakλαστικό των κοινωνιών. Χάρη στην παρουσία των προγόνων και την προσπάθειά τους για επιβίωση μπορούν να υφίστανται βιολογικά οι απόγονοι. Επίσης, η προάσπιση μιας κοινωνίας από τον αφανισμό της ή η υπεράσπιση της οικονομικής της ευημερίας είναι φυσικό να ξεχώρισε και τελικά να ηρωοποίησε και θεοποίησε κάποιες κοινωνικές ομάδες και άτομα. Τέλος, οι οικονομικές και πολιτικές αλλαγές στην οργάνωση των κοινωνιών από την φυλετική οργάνωση της πρωτογεωμετρικής περιόδου, στην αριστοκρατία και μετά στην δημοκρατία αποτυπώνεται και στην ταυτότητα του ήρωα. Στην γεωμετρική περίοδο λατρεύονται μεμονωμένα άτομα και γένη. Στην αρχαϊκή περίοδο με την επικράτηση της αριστοκρατίας λατρεύονται οι αριστοκρατικές οικογένειες και τα άτομα που υπερασπίζονται τα ιδανικά της και τέλος, στην δημοκρατία ηρωποιούνται οι Αθηναίοι πολίτες

Αν η μνήμη των ηρώων και των ανθρώπων που πέθαναν με ένδοξο τρόπο παραμένει ανεξίτηλη μπορεί να κριθεί και στο σήμερα. Οι τάφοι και τα σήματα τους, τα αναθήματα, οι τύμβοι, τα κενοτάφια και τα πολυάνδρια κατά πάσα πιθανότητα πέτυχαν τον σκοπό τους να διατηρήσουν την φήμη των νεκρών και να την αναπαράξουν ακόμα και μετά από 2500 χρόνια και πλέον. Τέλος η άφθαρτη φήμη του ήρωα έχει διασωθεί και μέσω του ποιητικού τραγουδιού, στην αρχή του οποίου ο Όμηρος (*Ιλιάδα* Β. 488-93) δηλώνει ότι θα αναφερθεί μόνο στους ήρωες και ότι όσον αφορά τους κοινούς ανθρώπους που ήρθαν στο Ίλιο δεν θα μπορούσε να ξέρει τα ονόματά τους, ούτε να τους μετρήσει καν, ακόμα και αν είχε δέκα γλώσσες, στόματα, άφθαρτη φωνή και χάλκινη καρδιά.

⁵⁴⁹Καββαδίας 2010, 160.

Με βάση τα όσα εκτέθηκαν στο έκτο μέρος, συμπεραίνεται ότι η πίστη στην θρησκεία δεν εμπόδισε την ανάπτυξη του ορθολογισμού, εφόσον αμφότερα συνυπήρξαν στις αντιλήψεις των ανθρώπων των πρώιμων ιστορικών χρόνων. Παρά τις κραταιές μοιρολατρικές αντιλήψεις, η συμβολή των ορθολογικών πρακτικών της ιατρικής επαύξησε την εξουσία του ανθρώπου στην έκβαση της ζωής του. Αυτό επιβεβαιώνεται από τις γραπτές πηγές, που αναφέρονται σε περιπτώσεις αρκετών πολεμιστών, οι οποίοι κατάφεραν να επιβιώσουν μετά από κάποιον επικίνδυνο τραυματισμό. Επιπλέον, στα χωρία των επών, στα οποία γίνεται αναφορά στην ιδιότητα του γιατρού, διαφαίνεται η εξέλιξη από την εμπειρική στην εξειδικευμένη γνώση⁵⁵⁰. Επίσης πιθανολογείται η ύπαρξη ενός είδους ιατρικής πρόληψης της μετάδοσης ασθενειών, όπως για παράδειγμα η πρακτική της αποτέφρωσης των νεκρών⁵⁵¹. Τέλος, η ικανότητα ορισμένων θεραπευτών να περιθάλλουν, δίνοντας παράταση στην ζωή, ενδέχεται να οδήγησε στη θεοποίηση τους, εφόσον οι θεοί θεωρούνταν ότι είναι εκείνοι που διαδραματίζουν αποφασιστικό ρόλο στην παύση ή μη των βιολογικών λειτουργιών του ατόμου.

⁵⁵⁰Edelstein 1967, 350. Pollak 1969, 41.

⁵⁵¹Klimis 2008, 287.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adorno, T.W., & M. Horkheimer, (1984). *The culture industry*.

Alexandridou, A.F. (2009). Offering Trenches and Funerary Ceremonies in the attic Countryside. The evidence from the North Necropolis of Vari, *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast, Acta Hyperborea 12, Copenhagen, , 497-522*.

Alexandridou, A.F. (2015). Shedding light on early archaic Attika via the evidence of mortuary practices. The case of the offering trenches, στο D.C. Haggis & C.M. Antonaccio (επιμ.), *Classical Archaeology in Context. Theory and Practice in Excavation in the Greek World*, Berlin, 121-147.

Alexandridou, A. (2017). Special burial treatment for the ‘heroized’ dead in the Attic countryside. The case of the elite cemetery of Vari, στο X. Charalambidou & C. Morgan (επιμ.), *Interpreting the Seventh Century BC: Tradition and Innovation*, Oxford, 281-291.

Althusser, L. (1983). La découverte du docteur Freud. *Revue de médecine psychosomatique et de psychologie médicale* 25(2), 81–9.

Althusser, L. (1999). *Machiavelli and us. Verso*.

Anderson, G.V. (1997). *The polis transformed. Cultural innovation and invention of tradition in Cleisthenic Athens*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Yale University.

Antonaccio, C.M. (1993). The Archaeology of Ancestors, στο C. Dougherty & L. Kurke (επιμ.), *Cultural poetics in Archaic Greece: cult, performance, politics*, Cambridge, 46-70.

Aravantinos, V. & K. Psaraki (2011). Mounds over dwellings: the transformation of domestic spaces into community monuments in EH II Thebes, Greece, στο E. Borgna και S. Müller-Celka (επιμ.), *Ancestral landscapes, Burial Mounds in the Copper and Bronze ages (Central and Eastern Europe–Balkans – Adriatic– Aegean, 4th-2nd millennium B.C.), Proceedings of the International Conference held in Udine, May 15th–18th 2008*, 401–14. TMO 58. Lyon: Maison de l’ Orient et de la Méditerranée.

Arbman, E. (1926-27). Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellungen mit besonder Rücksicht auf Indien. *Le Monde Oriental*, Hl, Uppsala, 1924-28.

Asouhidou, S., (2012). The Early Bronze Age Burial Mound at Kriaritsi – Sykia (Central Macedonia, Greece). *Proceedings of the International Conference held in Udine, May 15th-18th 2008*, 383-390.

Barrett, J. C. (1987). Contextual archaeology. *Antiquity* 61.233, 468-473.

Bradbury, M. (1999). *Representation of Death: A Social Psychological Perspective*, London and New York.

Becker, E. (1973). *The Denial of Death*, New York.

Berard, Cl. (1970). *L’hérôon à la porte de l’ Ouest, Eretria III*, Bern.

Bernays, U. (1928). Bickel, E.: Homerischer Seelenglaube. *Orientalistische Literaturzeitung* 31, 91.

- Binford, L. R. (1962). "Archaeology as anthropology", *American antiquity* 28.2, 217-225.
- Binford, L. R. (1964). A consideration of archaeological research design. *American antiquity*, 425-441.
- Binford L. R. (1971). Mortuary practices: their study and their potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25, 6-29.
- Binford, L.R. & S.L. Binford (επιμ.). (1968). *Archeology in Cultural Systems*. Routledge, New York.
- Binford, L. R., & J. A. Sabloff. (1982). Paradigms, systematics, and archaeology. *Journal of Anthropological Research*, 38(2), 137-153
- Binford, L. R., J. A. Sabloff & P. A. McAnany (1987). Understanding the archaeological record., *Antiquity* 61(232), 203-209.
- Bintliff, J. (2011). The death of archaeological theory?, στο J. L. Bintliff και M. Pearce (επιμ.) *The Death of Archaeological Theory?*, 7-22, Oxford, Oxbow Press.
- Blegen, C.W., H. Palmer & R.S. Young. (1964). *Corinth XIII, The North Cemetery*, Princeton, New Jersey.
- Bloch, M. (1977). The past and the present in the present. *Manns* 12, 278-92.
- Bodinaku, N., (1995). The Late Bronze Age Culture of Albania and the Relations with the Balcanic and Aegean-Adriatic Areas, στο Bernhard Hansel (επιμ.), *Handel, Tausch und Verkehr im bronze und fruheisenzeitlichen Sudosteuropa. Praehistorische Archaologie in Sudosteuropa 11*, Munchen, Berlin, 259-268.
- Böhme, J. (1929). *Die Seele und Das Ich Im Homerischen Epos* (mit einem Anhang *Vergleich mit dem Glauben der Primitiven*), Leipzig and Berlin.
- Bordoy, F. C. (2013). On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul. *On Pythagoreanism*, 153-76.
- Bourdieu, P. (1984). *A social critique of the judgement of taste*, (Traducido del francés por R. Nice). Londres, London and New York.
- Bourdieu, P. & L. Wacquant. (1992). *Réponses*. Vol. 4.
- Bremmer, J. (1983). *The Early Greek Concepts of the Soul*, Princeton.
- Brown, A. R. (1922). *The Andaman islanders: a study in social anthropology*, Cambridge, The University press
- Brown, A. R. (1952). *On the Concept of Function in Social Science [in:] Structure and Function in Primitive Societ*, London.
- Brown, N., I. Szeman, J. Beasley-Murray, C. Betensky, P. Bourdieu, B. G. Ekelund & C. A. Stabile. (2000). *Pierre Bourdieu: fieldwork in culture*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers.

- Brück, J. (2015). The value of archaeology. *Current Swedish Archaeology* 23.1, 33-36.
- Budja, M. (2010). The archaeology of death: from social personae to relational personhood., *Documenta Praehistorica* 37, 44-54.
- Burkert, W., (1985). *Greek religion*, Harvard University Press.
- Callewaert, S., (2006). Bourdieu, critic of Foucault: The case of empirical social science against double-game-philosophy. *Theory, Culture & Society* 23.6, 73-98.
- Cantarella, E. (1986). Η θέση της γυναίκας στην Αθήνα της κλασικής εποχής. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 21, 14-8.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Vol. 4. Paris.
- Chapman, J. (2000). *Fragmentation in archaeology: People, places, and broken objects in the prehistory of south-eastern Europe*, London and New York.
- Chrysoulaki, S. (2019). The excavations at Phaleron cemetery 2012-2017. An introduction, στο C. Graml, A. Doronzio & V. Capozzoli (επιμ.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars: Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München (Munich, 23th-24th February 2017)*, 103-114. München.
- Chrysoulaki, S., T. Aggouras & I. Pappas. (2017). Comportements et émotions face à la mort. Étude de cas: le cimetière du Phalère, στο L. Korma, B. Legras, M. Patera, B. Perez-Jean, S. Perentidis, J. Wallestein (επιμ.), *Saisir et gerer la peur: Anthropologie de la peur en Grece de l' Antiquite a l' ere chretienne, Colloque International interdisciplinaire, mecredi 13 au samedi 16 septembre 2017, Universite "Panteion" des sciences sociales et politiques et Institut suédois d'Athènes* (υπό εκτύπωση).
- Coldstream, J.N. (1997). Γεωμετρική Ελλάδα (μτφρ. Ευριδίκη Κεφαλίδου), Αθήνα.
- Costello, S. K. (2016). What is Processual Archaeology. *The Five-Minute Archaeologist in the Southern Levant*, 147-50.
- Craib, I. (2011). *Anthony Giddens (Routledge Revivals)*, London and New York.
- Forsén J. (1992). *The twilight of the Early Helladics: A study of the disturbances in east-central and southern Greece towards the end of the Early Bronze Age* (Studies . archaeology and literature. Pocket-book, 116), Jonsered, Sweden.
- Danforth, L.M. (1982). *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton.
- Damm, C. (1991). The Danish single grave culture-Ethnic migration or social construction. *Journal of Danish Archaeology* 10.1, 199-204.
- Dawdy, S. L. (2019). Death and Archaeology in the Present Tense. *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, 179-193.

Dodds, E.R., 1951. *The Greeks and the Irrational*, London.

Dörpfeld, W. (1927). *Alt- Ithaka. Ein Beitrag zur Homer Frage. Studien und Ausgrabungen auf der Insel Leukas-Ithaka*, München.

Douzougli, A., Papadopoulos, J. (2010). Liatovouni. A Molossian Cemetery and Settlement in Epirus. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 125, 1-87.

Edelstein, L. (1967). *Der hippokratische Eid*, Stuttgart.

Edmonds, R. (1999). *Tearing apart the Zagreus myth: A few disparaging remarks on Orphism and original sin*. *Classical Antiquity* 18.1, 35-73.

Eliade, M. (1958). *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth* (trans. Willard R. Task). New York, Hagerstown, San Fransisco, London.

Fagan, B. M. (1984). Lewis R. Binford: *In pursuit of the past: decoding the archaeological record*, London & New York: Thames & Hudson, 1983. *Antiquity* 58 (222), 62-63.

Finley, M.I. (1962). *The Black Sea and Danubian Regions and the Slave Trade in Antiquity*, Klio.

Forsén, B., J. Forsén, K. Lazari & E. Tikkala. (2011). Catalogue of Sites in the Central Kokytos Valley, στο B. Forsén, E. Tikkala (επιμ.), *Thesprotia Expedition II. Environment and Settlement Patterns*, , 73-122, Helsinki.

Foucault, M., I.D. Arnold, B. Graham (2008). *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*, New York.

Fowler, K.D. (1997). *Status and society in the Greek Neolithic, a multi-dimensional approach to the study of mortuary remains*, MS thesis, Department of Anthropology University of Manitoba Winnipeg.

Frank, A. (2010). Norbert Elias, The Loneliness of Dying; Humana Conditio. *Canadian Journal of Sociology* 35.4, 633-635.

Fröhlich, H. (1879). *The military medicine of Homer*. Stuttgart: Enke-Verlag (1879), 56-60.

Gäb, S. (2021). *Seelenvorstellung und Totenglaube bei Homer*, München

Gall, P. L. & A. A. Saxe (1977). *The ecological evolution of culture: The state as predator in succession theory*, στο T.K. Earle & J.E. Ericson (επιμ.), *Exchange systems in prehistory*, 255-268, New York. Academic Press

Garland, R. (1985). *The Greek Way of Death*. New York.

Garland, R. (2001). *The Greek Way of Death*, Ithaca-New York

Garrow, D. & T. Yarrow. (2010). *Archaeology and anthropology: understanding similarity, exploring difference*, Oxbow.

Garwood, P., M.P. Pearson, D. Jennings, R. Skeates & T. Judith. (1989). *Sacred and profane: proceedings of a conference on archaeology, ritual and religion*. Oxford, 1989 [Oxford University committee for Archaeology. *Antiquity* 66.251, 566-568.

Glaser, G. & A. L. Strauss. (1966). *The purpose and credibility of qualitative research*. *Nursing research* 15.1, 56-61.

Goldstein, L. (1981). *One-dimensional archaeology and multi-dimensional people: spatial organization and mortuary analysis*, στο Chapman, I. Kinnes and K. Randsborg (επιμ.) *The Archaeology of Death*. Cambridge University Press, Cambridge: 53–69.

Goldstein, L. & K. Kintigh. (1990). *Ethics and the reburial controversy*, *American Antiquity* 55.3, 585-591.

Graf, F., J. Sarah & S. Johnston. (2013). *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London.

Gramsch, A. & T. Meier, (2013). *An Archaeological Outline of Ritual Dynamic and Social Space, Counterpoint*, στο Sophie Bergerbrant & Serena Sabatini (επιμ.), *Essays on Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, 193-198, Oxford.

Guthrie, W.K.C. (1935). *Orpheus and Greek Religion*, Princeton.

Haentjens, A. (2006). *Mors immatura in iron age Attica*, στο C. Mattusch & A. Donohue (επιμ.) *Common ground: Archaeology, Art, Science and Humanities*, 450–52, Oxford: Oxbow.

Hamilakis, Y. (2000). *Cyberspace/Cyberpast/ Cybernation: Constructing Hellenism in Hyperreality*,. *European Journal of Mediterranean Archaeology* 3 (2), 241-64.

Hamilakis, Y. & E. Yalouri, (1996). *Antiquities as symbolic capital in modern Greek society*. *Antiquity* 70, 117-129.

Hammond, N.G.L. (1974). *The Tumulus-burials of Leukas and their Connections in the Balkans and Northern Greece*. *BSA* 69:129-144.

Hammond, N.G.L. (1976). *Migrations and Invasions in Greece and Adjacent Areas*, New Jersey.

Hanson, V. D. (2009). *The Western way of war: Infantry battle in classical Greece*, Los Angeles California.

Harrison, J. E. (1903). *Foucart's Mysteries of Eleusis*. *Classical Review* 17(1), 84-86.

Henrichs, A. (2011). *Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I-II)*, στο Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Eugenio R. Luján Martínez, Raquel Martín Hernández, Marco Antonio Santamaría Álvarez, Sofía Torallas (επιμ.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, τόμος 10, 61-68. Gernany.

Hertz, R. (2009). *A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*, στο Marcel Mauss, Henri Hubert & Robert Hertz (επιμ.) *Saints, Heroes, Myths, and Rites, Classical Durkheimian*

Studies of Religion and Society, 29-86. New York

Hodder, I. (1982a). *Symbols in action*, University Press, Cambridge

Hodder, I. (1982b). *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge

Hodder, I. (1987a). *The archaeology of contextual meanings*, Cambridge.

Hodder, I. (1987b). *Archaeology as long-term history*, Cambridge.

Hodder, I. (1998). *The archaeological process: An introduction*, Oxford.

Hodder, I. 1998. *Archaeological theory today*, Cambridge.

Hodder, I. (2001). *Archaeological theory today*, Cambridge.

Hodder, I. & S. Hutson. (2003). *Reading the past*, Cambridge.

Hodder, I., A. Alexandri, V. Buchli, M. Shanks, J. Carman, J. Last, G. Lucas & M. Shanks (επιμ...). (1995). *Interpreting archaeology: finding meaning in the past*, London.

Hoepfner, W., 2005. *Ιστορία της Κατοικίας 5000 π.Χ.-500 μ.Χ.* (μτφρ. Τσιρικκάκης Ηλίας), Αθήνα.

Horkheimer, M. & A. Schmidt (1988). *Gesammelte Schriften/Bd. 4 Schriften 1936-1941/hrsg. von Alfred Schmidt*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Horky, P.S. (2021). *Pythagorean Immortality of the Soul. Immortality in Ancient Philosophy*, 41.

Horky, P.S. (2021). *Archytas: Author and Authenticator of Pythagoreanism*, στο Constantinos Macris, Luc Brisson & Tiziano Dorandi (επιμ.), *Pythagoras Redivivus: Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag. 141-76.

Houby-Nielsen, S. (1995). *Burial language" in Archaic and Classical Kerameikos*, στο Søren Dietz (επιμ.), *Proceedings of the Danish institute at Athens 1*, 129-172, Αθήνα.

Huffman, C., (2009). *The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus*, στο Dorothea Frede & Burkhard Reis (επιμ.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, 21-44 Berlin, New York.

Hultkrantz, Å. (1953). *Conceptions of the Soul Among North American Indians*, Stockholm.

Hunter, J. (2018) P.F., Hunter, J., P.F., Tremlett, H. Graham & T. Sutherland. *Edward Burnett Tylor, (2017) Religion and Culture', Fieldwork in Religion*, 13(2), 231-233.

Hussey, E. (1991). *Heraclitus on living and dying*, *The Monist* 74.4, 517-530.

Hyejin, K. (2020). *Implications of the Ancient Greek Alphabet on the Aesthetic Evolution of Archaic free-standing Sculptures*, στο Κώστας Κοπανιάς και Γιώργιος Δουλφής (επιμ.) *Τέχνης εμπειρία. Νέα αρχαιολογικά ευρήματα και πορίσματα*, Τιμητικός τόμος για την καθηγήτρια Γεωργία Κοκκορού-Αλευρά, 39-54, Αθήνα.

Ingvarsson, A. & Y. Bäckström (2019). Bioarchaeological field analysis of human remains from the mass graves at Phaleron, Greece, *Opuscula, Annual of the Swedish Institutes at Athens & Rome* 12, 7-158.

Jakobson, R. & C. Lévi-Strauss (1962). *Les Chats de Charles Baudelaire, L'homme* (1962), 5-21.

Jeanmaire, H. (1951). *Dionysos, Paris*.

Johnson, M. H. (1999). *Archaeological Theory, An Introduction*, Oxford.

Johnson, A. L. (2004). *Processual Archaeology, Exploring Analytical Strategies, Frames of Reference, and Culture Process*, London.

Kahn, C.H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis/Cambridge.

Kaklamani, O. (2017). Early Iron Age Cyclades through the Funerary Evidence, στο. Alexander Mazarakis Ainian, Alexandra Alexandridou & Xenia Charalambidou (επιμ.) *Regional stories towards a new perception of the Early Greek World. Acts of an International Symposium in honour of Professor Jan Bouzek* Volos 18-21 June 2015 Volos 2017 University of Thessaly dpt of History, Archaeology and Social Anthropology, 197-221, Volos.

Kerényi, K. (1976). *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München & Wien.

Kessels, A. (1969). Ancient Systems of Dream-Classification. *Mnemosyne*, 22, 389-424.

Kessels, A. (1978). *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht.

Kilian-Dirlmeier I. (2005). *Die bronzezeitliche Gräber bei Nidri auf Leukas. Ausgrabungen von W. Dörpfeld 1903-1913, Monographien rGZM 62*, Mainz.

Kirk, G.S. (1949). Heraclitus and death in battle. *The American Journal of Philology* 70.4, 384-393.

Kistler, E. (1998). *Die ,Opferrinne-Zeremonie: Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen*, Stuttgart.

Kleinman, S. (1982). Actors' conflicting theories of negotiation: The case of a holistic health center. *Urban Life*, 11(3), 312-327.

Kotsakis, K. (2002). *The past is ours: images of Greek Macedonia*, στο Lynn Meskell (επιμ.), *Archaeology under fire. Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, 44-67, London and New York

Koutserimpas C., K. Alpentaki & G. Samonis (2017). Trauma management in Homer's Iliad. *International Wound Journal* 14.4, 682-684.

Koutserimpas, C. & G. Samonis (2018). Machaon: the first trauma surgeon in Western history? *Journal of Wound Care* 27 (10), 659-661

Kroeber, Alfred L., 1927. *Disposal of the dead*. *American Anthropologist* 29.3, 308-315.

Kruijt, A. C. (1906). *Het animisme in den Indischen Archipel*, Toronto.

Lambrinoudakis, V. K. (1988). *Veneration of ancestors in geometric Naxos*», στο R. Hägg, N. Marinatos & G.C. Nordquist (επιμ.), *Early Greek Cult Practice*, Proceedings of the 5th International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26 - 29 June 1986, 235-246. Stockholm.

Leake, W.M. (1841). *The demi of Attika*, London.

Lera, P., Oikonomidis, S., Papayiannis, A., Tsonos, A. (2017). *The ancestral message of the dead: tumuli, settlements, landscape and the utility of memory in the prehistory of Albania and Western Greece*, στο Michael Fotiadis, Robert Laffineur, Yannis Lolos & Andreas Vlachopoulos, *Εσπερος / Hesperos. The Aegean Seen from the West, Proceedings of the 16th International Aegean Conference, University of Ioannina, Department of History and Archaeology, Unit of Archaeology and Art History, 18-21 May 2016 (Aegaeum 41)*, 223-234, Leuven-Liege.

Lévi-Strauss, C. (1962). A crise moderna da antropologia. *Revista De Antropologia*, 10(1-2), 19-26.

Lévi-Strauss, C. (1984). *Paroles données*, Plon, Paris.

Linforth, I.M. (1941). *The Arts of Orpheus*, New York.

Lowenthal, D. (1988). *Classical antiquities as national and global heritage*. *Antiquity* 62, 726-735.

Malinowski, B. (1925). *Magic, science and religion and other essays*, Glencoe, Illinois

Mansfeld, J. (2015). *Heraclitus on Soul and Super-Soul with an Afterthought on the Afterlife*. *Rhizomata* 3.1, 62-93.

Mazarakis Aenian, A. (1997). *From rulers' dwelling to temples. Architecture, religion and society in Early Iron Age of Greece (1100=700 π.Χ.)*, (SIMA 121), Jonsered

Mazarakis Aenian, A. (1999). Reflections on hero cult in the Early Iron Age Greece, στο *Ancient Greek Hero Cult* 1999, 9-36.

McHugh, F. (1999). *Theoretical and Quantitative Approaches to the Study of Mortuary Practice*, Oxford.

Mellor, P.A. (1992). *Death in high modernity: the contemporary presence and absence of death*. *The Sociological Review* 40, 11-30.

Merkouri Ch & M.Kouli (2011). *The Spatial Distribution and Location of Bronze Age Tumuli in Greece*, στο E. Borgna-S. Celka (επιμ.), *Ancestral Landscapes. Burial Mounds in the Copper and Bronze Ages (Central and Eastern Europe-Balkans-Adriatic-Aegean, 4th-2nd millennium B.C.)*, TMO,58, 203-217.

Metcalf, P. & R. Huntington (1991). *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.

Mithen, S. (2010). *Excavating the Prehistoric Mind: The Brain as a Cultural Artefact and Material Culture as Biological Extension*, στο Robin Dunbar, Clive Gamble & John Gowlett (επιμ.), *Social Brain, Distributed Mind*, 481-503, London

Moore, C.H. (1916). *Religious Thoughts of the Greeks*, Cambridge.

Morford, M. & R. Lenardon, (1999). *Classical mythology*, Oxford.

Morris, I. (1987). *Burials and ancient society: The rise of the Greek City State*, Cambridge.

Morris I. (1989). Circulation, deposition and the formation of the Greek Iron Age. *Man* 24, 505-519.

Morris I. (1992). *Death ritual and social structure in Classical Antiquity*, Cambridge.

Morris, I. (1995). *Burning the Dead in Archaic Athens*, στο A. Verbanck-Piérard & D.Viviers (επιμ.), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l' époque archaïque: actes du colloque international organisé à l'Université libre de Bruxelles du 25 au 27 avril 1991 par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique et la Fondation Archéologique de l'U.L.B.*, 45-74. Bruxelles.

Mouliou, M. (1996). *Ancient Greece, its classical heritage and the modern Greeks: aspects of nationalism in museum exhibitions*. *Nationalism and archaeology*, 174-199.

Mulkay, M. & j. Ernst (1991). *The changing profile of social death*. *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie* 32.1, 172-196.

Mureddu, N. (2018). *A Dark Dionysus: The transformation of a Greek god between the Bronze and Iron Age*. *Rosetta* 22, 90-111.

Nilsson, M.P. (1967). *Geschichte der Griechische Religion*, München.

Norbert, E. (1985). *The Loneliness of the Dying*, Oxford.

Nutton, V, (2004). *Ancient Medicine*, London.

Oakley, J. (2003). *Death and the Child*, στο J. Neils and J.H. Oakley (επιμ.), *Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past*, 162-194. New Haven.

Oestigaard, T. (2004). *Death and ambivalent materiality—Human Flesh as Culture and Cosmology*, στο Oestigaard, T., Anfinset, N. & Saetersdal, T. (επιμ.), *Combining the Past and the Present: Archaeological perspectives on society*, 23-30. BAR International Series 1210. Oxford.

Oikonomidis, S., A. Papayiannis & A. Tsonos (2011). *The Emergence and the Architectural Development of the Tumulus Burial Custom in NW Greece (Epirus and the Ionian Islands) and Albania and its Connections to Settlement Organization*, στο E. Borgna, S. Müller Celka (επιμ.), *Ancestral Landscapes. Burial Mounds in the Copper and Bronze Ages, Proceedings of the International Conference held in Udine 2008*, 185-201, Lyon.

O' Shea, J. M., (1984). *Mortuary variability: an archaeological investigation*, Academic Press.

O' Shea, J. & M. Zvelebil (1984). *Oleneostrovski mogilnik: Reconstructing the social and economic organization of prehistoric foragers in northern Russia. Journal of Anthropological Archaeology* 3.1, 1-40.

Otto, W.F. (1927). *Die Manen*, Darmstadt.

Otto, W.F. (1955). *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt

Paulson, I. (1958). *Die Primitive Seelenvorstellungen des nordeuropäischen Völkern*. Stockholm.

Pearson, M. P. (1993). *The powerful dead: archaeological relationships between the living and the dead. Cambridge Archaeological Journal*, 3(2), 203-229.

Pearson, M. P. (2003). *The archaeology of death and burial*, Texas.

Peebles, C. S. & S.M. Kus (1977). *Some archaeological correlates of ranked societies. American Antiquity* 42.3, 421-448.

Pfohl G. (επιμ.) (1967). *Greek poems on stones. Vol. I: Epitaphs from the seventh to the fifth centuries B.C.*, Leiden. Powna.

Pollak K. (1969). *Die Heilkunde der antike. Griechenland - Rom - Byzanz. Die medizin in bibel und Talmud*, Dusseldorf und Wien.

Porath, N. (2016). *The Hume/Tylor Genealogy and Andrew Lang. Of Miracles and Marvels, Animism, and Materialism. Anthropos* 111.1, 185-200.

Preucel, R.W. (1995). *The postprocessual condition. Journal of archaeological research* 3, 147-175.

Prior, L. (1989). *The social organisation of death: medical discourse and social practices*, Belfast, Eastleigh and London.

Pritchett, W.K. (1985). *The Greek State at war*, Berkeley.

Pullen, D.J (1985) *Social organization in Early Bronze Age Greece: a multi-dimensional approach*. Ph.D. Dissertation, Indiana University. University Microfilms International Ann Arbor.

Rakita, G. F.M., J. E. Buikstra , L. A. Beck & S. R. Williams (επιμ.) (2005). *Interacting With the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium*, University Press of Florida, Gainesville.

Renfrew, C. (1982). *Towards an Archaeology of Mind: an Inaugural Lecture Delivered Before the University of Cambridge on 30th November 1982*, CUP Archive.

Renfrew, C. & P. G. Bahn (2005). *Archaeology: the key concepts*, London and New York.

Richter G. (1960). *Kouroi. Archaic Greek Youths*, London.

Robb, K. (1986). *Psyche and Logos, in the fragments of Heraclitus: The origins of the concept of soul. The Monist* 69.3, 315-351.

Robinson, T. M. (1986). *Heraclitus on soul. The Monist* 69.3, 305-314.

- Rohde, E. (1925). *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the ancient Greeks, Great Britain.*
- Rohde, E. (Robertson, N. (1983). *The Collective Burial of Fallen Soldiers at Athens, Sparta and Elsewhere: "Ancestral Custom" and Modern Misunderstanding, Echos du monde classique: Classical views, Volume XXVII, n.s. 2, Number 1, 78-92, Toronto.*
- Rose, H.J. (1925). *Primitive Culture in Greece, London.*
- Saler, B. (1997). *EB Tylor and the Anthropology of Religion. Marburg Journal of Religion 2.1, 1-6..*
- Saxe, A.A. (1970). *Social Dimensions of Mortuary Practices, Michigan.*
- Shackel, P. A.& B. J. Little (1992). *Post-processual approaches to meanings and uses of material culture in historical archaeology. Historical Archaeology 26, 5-11.*
- Shanks, M. (2008). *Post-processual archaeology and after. Handbook of archaeological theories, 133-146.*
- Siebert, G. (1979). Gérard Siebert. Eidôla: le problème de la figurabilité dans l'art grec. Méthodologie iconographique, στο *Actes du colloque de Strasbourg 27-28 avril 1979, AEGR, Strasbourg, 63-73, , 1981.*
- Sidebottom, H. (2004). *Ancient warfare: A very short introduction. Vol. 117, Oxford.*
- Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought (μτφρ. Thomas Gustav Rosenmeyer), Oxford:*
- Snodgrass, A. (1990). Les origines du culte des héros dans la Grèce antique, στο Gnoli, G., & Vernant, J. (επιμ.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 107-120.*
- Stroszeck, J. (2014). *Der Kerameikos in Athen: Geschichte, Bauten und Denkmäler im archäologischen Park, Möhnesee*
- Sudnow, D. (1967). *Dead on arrival, Trans-action 5.1, 36-43.*
- Swartz, D.L. (2013). *Symbolic power, politics, and intellectuals: The political sociology of Pierre Bourdieu. University of Chicago Press.*
- Tainter, J. A.(1978). *Mortuary practices and the study of prehistoric social systems, Advances in Archaeological Method and Theory Vol. 1, 105-141*
- Tilley, C. (1990). *On modernity and archaeological discourse, στο Ian Bapty & Tim Yates (επιμ.), Archaeology after structuralism: post-structuralism and the practice of archaeology, 127-52, London.*
- Trigger, B.G. (1989). *A history of archaeological thought, Cambridge.*

Tsiafakis, D. (2000). *The allure and repulsion of Thracians in the art of Classical Athens*, στο B. Cohen (επιμ.), *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Brill, 364-389.

Turner, B. S., (1992). *Regulating bodies, Essays in Medical Sociology*, London.

Tylor, E. B. (1881α). *On the Origin of the Plough, and Wheel-Carriage*. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 10, 74-84.

Tylor, E.B. (1881β). *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, London.

Tylor, E.B. (1892). *On the Limits of Savage Religion*. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 21, 283-301.

Tylor, E.B. (1902). *Malay Divining Rods*. *Man* 2: 49-50.

Tylor, E.B. (1920). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 Vols, London: John Murray. [Orig. 1871].

Tylor, J. M. (1921). *The new stone age of northern Europe*, New York.

Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*, Chicago.

Vermeule, E. J. (1981). *Aspects of Death in early Greek Art and Poetry*, London.

Viollier, D., 1911. *Essai sur les rites funeraires en Suisse des origines a la conquete romaine*, Paris.

Vlachou, V. (2012). *Death and burial*. *ThesCRA VIII*, 363-384.

Warden, J. (1971). *Ψυχή in Homeric Death-Descriptions*. *Phoenix - Journal of the Classical Association of Canada*, vol. 25, 95-103.

Warren, C. P. (1970). *Some aspects of medicine in the Greek bronze age*. *Medical history* 14.4, 364-377.

West, M.L. (1983). *The Orphic Poems*, Oxford.

Whitley, D. S. (επιμ.) (1998). *Reader in archaeological theory: post-processual and cognitive approaches*, New York.

Willems, W. J. H., (1978). *Burial analysis: a new approach to an old problem*. *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 28, 81-98.

Winthrop, R. (1991). *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology*, New York.

Zafeiropoulou, Ph. & Agelarakis, A. (2005). *Warriors of Paros*. *Archaeology* 58.1, 30-35.

Zafeiropoulou, Ph. N. (2006). *Geometric battle scenes on vases from Paros*, στο Rystedt, B. Wells (επιμ.) *Pictorial pursuits Figurative painting on Mycenaean and Geometric Pottery, Papers From Two Seminars at the Swedish Institute at Athens in 1999 and 2001*, Stockholm, 271-277.

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγκάμπεν, J. (2005). *HOMO SACER. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, (μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας), Αθήνα.

Αναγνώστης, Α. (2014). *Κρανίο γυναίκας με ίχνη χειρουργικής επέμβασης, στο Γ. Τασούλας (επιμ.), ΙΑΣΙΣ. Υγεία, Νόσος, Θεραπεία, από τον Όμηρο στον Γαληνό, αρ. 124, Αθήνα, 256 – 259.*

Αλεξιάς, Γ. (2010). *Λόγος Περί Ζωής και Θανάτου, Η Ιατρική Πράξη ως Μορφή Κοινωνικής Αλληλόδρασης στις Μονάδες Εντατικής Θεραπείας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Ανδρέου, Η. (1982). Οι τύμβοι Πωγωνίου Μερόπης. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 3, 54-60.

Ασουχίδου Σ., Μανταζή Δ. & Τσολάκης Στ. (1998). Ταφικός τύμβος Π.Ε.Χ. στο Κριαρίτσι Συκιάς Ν. Χαλκιδικής. *ΑΕΜΘ* 12, 269-282.

Ανδρέου, Η. & Ι. Ανδρέου. (1999). Η κοιλάδα του Γορμού στο Πωγώνι της Ηπείρου, κέντρο ζωής και ανάπτυξης κατά την Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου, στο *Η Περιφέρεια του Μυκηναϊκού Κόσμου, Α' Διεθνές Διεπιστημονικό Συμπόσιο, Λαμία 1994*, 77-90. Λαμία.

Ανδρέου, Η. & Χρ. Κλείτσας (2018). 1979-2009: Αρχαιολογικές έρευνες κοιλάδας ποταμού Γορμού Πωγωνίου Ιωαννίνων. Δεδομένα και προοπτικές, στο *1ο Αρχαιολογικό Έργο στη Βορειοδυτική Ελλάδα και τα Νησιά του Ιονίου, Ιωάννινα 2014*, 87-100. Αθήνα.

Ανδρόνικος, Μ. (1969). *Βεργίνα Ι. Το Νεκροταφείον των Τύμβων*, Αθήνα.

Αντωνοπούλου, Μ. (2011). *Οι κλασσικοί της Κοινωνιολογίας: κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Αθήνα.

Αριές, Φ. (1988). *Δοκίμια για το θάνατο στη Δύση*, (μτφρ. Καρίνα Λάμψα), Αθήνα.

Βαλαβάνης, Π. Δ. (2010). *Αρχαία Αθήνα και Αττική, Ιστορική τοπογραφία του άστεως και της χώρας*, Αθήνα.

Bauman, Z. (2008). *Θνητότητα, αθανασία και άλλες στρατηγικές ζωής. Περί θανάτου, η πολιτική διαχείριση της θνητότητας.*, 131-164. Αθήνα.

Βέικος, Θ. (1998). *Οι προσωκρατικοί*, Αθήνα.

Βελισσαροπούλου, Γ. (1982). Πειρατεία και πειρατές στην ελληνική αρχαιότητα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 3, 17-8.

Βελισσαροπούλου, Γ. (1984). Η ποινή του θανάτου. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 3, 42-4.

Βικάτου, Ο. (2017). Νέα αρχαιολογικά δεδομένα για το τέλος της Ύστερης Εποχής του Χαλκού και τους Σκοτεινούς Αιώνες από το Μεγανήσι», στο Ευ. Μέρμηγκα (επιμ.), *Σπείρα. Επιστημονική συνάντηση προς τιμήν της Αγγέλικας Ντούζουγλη και του Κωνσταντίνου Ζάχου*, Ιωάννινα 1-3 Νοεμβρίου 2012, 169-184. Αθήνα.

Βικάτου, Ο. (2018). Οι τύμβοι του Μεγανησίου, στο Ολυμπία Βικάτου, Βίβιαν Στάικου & Φωτεινή Σαράντη (επιμ.), *Πρακτικά 2ου Διεθνούς Αρχαιολογικού και Ιστορικού Συνεδρίου «Το Αρχαιολογικό Έργο στην Αιτωλοακαρνανία και Λευκάδα, Ι.Π. Μεσολογγίου 6-8 Δεκεμβρίου 2013*, Μεσολόγγι, 399-432.

Βικάτου, Ο. (2019). Στα ίχνη των Ταφίων Πειρατών: Οι Περιπλανήσεις τους στο Ιόνιο Πέλαγος κατά την Ύστερη Εποχή του Χαλκού και τους Σκοτεινούς Χρόνους, στο *ΙΑ΄ Διεθνές Πανιώνιο Συνέδριο, Κεφαλονιά 21-25 Μαΐου, Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών 2018*, 75-110.

Βοκοτοπούλου, Ι. (1986). *Βίτσα. Τα νεκροταφεία μιας μολοσσικής κώμης*, Αθήνα.

Boardman, J. & Kurtz, D. (2011). *Έθιμα Ταφής στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο*, (μτφρ. Ουρανία Βιζυηνού – Θεόδωρος Ξένος), Αθήνα.

Γερουλάνος, Σ. (2016). Ιπποκρατική και παρα-ιπποκρατική χειρουργική. Τι ισχύει σήμερα; στο Π. Ν. Ζηρογιάννης & Ε. Βογιατζάκης (επιμ.), *Η Σχέση του Σύγχρονου Γιατρού με τις Ιπποκρατικές Αρχές και την Ιστορία της Επιστήμης του*, 87-108.

Γουλάκος, Ο. (2015). *Αττικοί Τύμβοι των Πρώιμων Ιστορικών Χρόνων*, (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών).

Corso, A. (2006). Η αυτοκτονία στις αρχαίες εικαστικές τέχνες. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 98, 21-26.

Dodds, E. R. (1978). *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, (μτφρ. Γιώργη Γιατρομανωλάκη), Αθήνα

Norbert, E. (1982). Βία και αθλήματα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 4, 51-52.

Ζάχος, Κ. Λ. & Α. Σ. Ντούζουγλη (2003). *Λευκάδα. Ιστορική – Αρχαιολογική Επισκόπηση μέσα από τα Εκθέματα του Αρχαιολογικού Μουσείου*, Υπουργείο Πολιτισμού, ΙΒ΄ Εφορεία Προϊστορικών και

Κλασικών Αρχαιοτήτων, Αθήνα.

Garland, R. (2005). *Η Θρησκεία και οι Έλληνες*, (μτφρ. Ταχμαζίδου Λένα), Αθήνα.

Ζαφειροπούλου, Φ. (2000). Το αρχαίο νεκροταφείο της Πάρου στη γεωμετρική και αρχαϊκή εποχή. *ΑΕ 139*, 283-293.

Ιακώβου, Β. (2008). Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα. *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Αθήνα, 297-324.

Ιακώβου, Β., 2008. *Η Σχολή της Φρανκφούρτης και η Νεωτερικότητα*, Αθήνα.

Κακαμανούδης, Α. (2017). *Οργάνωση των χώρων ταφής στην αρχαία Μακεδονία: από την πρώιμη εποχή του σιδήρου έως την ελληνιστική περίοδο*. (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης).

Κακριδής, Ι.Θ. (1986). *Ελληνική Μυθολογία. Οι Θεοί, Τόμος 2*, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα.

Κεραμόπουλος, Α. (1923). *Ο αποτυμπανισμός*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας αρ. 22, Αθήναι.

Κερένυι, Κ. (1966). *Η Μυθολογία των Ελλήνων*, (μτφρ. Δημήτρη Σταθοπούλου), Εστία, Αθήνα.

Κοτταρίδη, Α. (2013). *Αιγές. Η Βασιλική Νεκρόπολη των Μακεδόνων*, Αθήνα.

Κουσουλάκου, Ν. & Σ. Παπαδόπουλος (1984). Πρόθεση και εκφορά του νεκρού στην αρχαία Ελλάδα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 11, 45-8.

Κοφινιώτης, Ε. (1993). *Άπαντα Ομήρου, Ομηρικό Λεξικό*, Αθήνα.

Λαμπράκη, Α. (1982). *Τι έτρωγαν οι αρχαίοι. Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 2, 91.

Λαμπρινουδάκης, Β. Κ. (2007). Η φροντίδα της υγείας και η εξέλιξη της ιατρικής κατά την αρχαιότητα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 102, 10-14.

Μαραγγιανού, Ε. (2018). Η έννοια της μεταβολής ως υπέρβασης του θανάτου στην αρχαία ελληνική μυθολογία και στην προσωκρατική φιλοσοφία, στο *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy. Vol. 2. No. 1*, 71-78..

Μαζαράκης Αινιάν, Α. (1995). Μαραθώνας, Θέση Μπόριζα, *ΑΔ 50, Χρονικά Β1*, 64-66.

Μαζαρακης Αινιάν, Α. (2000). Νέα στοιχεία για την «Ιερά Οικία» της Ελευσίνας από το αρχείο του Ι. Τραυλού. *ΑΕ 1999 (138)*, 44-63.

Μακρυνιώτη, Δ. (2008). *Περί θανάτου, η πολιτική διαχείριση της θνητότητας*. Αθήνα.

Μαλακασιώτη Ζ. & Α. Μουσιώνη. (2004). Νέα ευρήματα της Ύστερης Εποχής του Χαλκού και της Εποχής του Σιδήρου στην Άλο, στο Ν. Σταμπολίδης & Α. Γιαννικουρή (επιμ.), *Το Αιγαίο στην Πρώιμη Εποχή του Σιδήρου. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου. Ρόδος, 1-4 Νοεμβρίου 2002*, 353-368.

Αθήνα.

Μαλακασιώτη Ζ. & Φ. Τσιούκα, (2011). Ζητήματα ταφικών πρακτικών στα νεκροταφεία της Εποχής του Σιδήρου στην αρχαία Άλο στη θέση «Βουκάλυβα», στο Α. Mazarakis Ainian (επιμ.), *The "Dark Ages" revisited. Acts of an International Symposium in memory of William D.E. Coulson*, University of Thessaly, Volos, 14-17 June 2007, 609-625. Volos (University of Thessaly Press)

Μαμαλάκης, Μ. (1977). *Συμβολή στη σπουδή της Ιατρικής των ραψωδιών του Ομήρου*. (Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών), Αθήνα.

Μελάς, Μ. (2003). *Η Αρχαιολογία Σήμερα. Κοινωνική-Πολιτισμική Θεωρία, Ανθρωπολογία και Αρχαιολογική Ερμηνεία*, Αθήνα

Morris, I. (1997). *Ταφικά Τελετουργικά Έθιμα και Κοινωνική Δομή στην Κλασική Αρχαιότητα*, (μτφρ. Κάτια Μαντέλη), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.

Μότσιας, Χ. (1982). *Τί έτρωγαν οι αρχαίοι Έλληνες*, Αθήνα.

Μουρατίδης, Ι. (2009). *Ιστορία Φυσικής Αγωγής με στοιχεία Φιλοσοφίας, Θεσσαλονίκη*.

Μπουρνιά, Β.Κ., Θ. Κούση, Σ. Κατσίνης, Γ. Λασκαράτος & Γ. Κωστοπαναγιώτου. (2001). *Η αντιμετώπιση του πόνου διαμέσου των αιώνων, Ιστορική αναδρομή στην εξέλιξη της αναλγησίας. Ελληνική Αναισθησιολογία 35, 130-42.*

Μυλωνάς, Γ. (1975). *Το Δυτικό Νεκροταφείο της Ελευσίνας*, Αθήνα.

Μυρωνίδου-Τζουβελέκη, Μ., Κ. Καλούσης & Ε. Χριστοπούλου-Αλετρά. (2009). *Η αναλγητική αγωγή από την Ομηρική στην Ιπποκρατική Ιατρική. Αρχεία Ελληνικής Ιατρικής, 26 (1), 124-129.*

Nilsson, M. P. (1984). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, (μτφρ. Αικατερίνης Παπασταθοπούλου), Αθήνα.

Οικονομίδης, Σ., Α. Παπαγιάννης & Α. Τσώνος. (2018). *Το ταφικό έθιμο της ανέγερσης τύμβου κατά μήκος της Ιονίας και Άδριατικής ακτής ως πολιτιστικό και κοινωνικό φαινόμενο. AURA, Τόμος 1, 25-59.*

Οικονόμου, Σ. (2012). *Ταφές Πεσόντων, Πολυάνδριο, Κενοτάφια και Ηρώα από την Ύστερη Εποχή του Χαλκού έως και τους Κλασικούς Χρόνους στον Ελλαδικό Χώρο. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Κρήτης,*

Παλαιοθόδωρος, Δ. (2010). *Οι Απεικονίσεις των Ψυχών στην Αρχαία Τέχνη. Αρχαιολογία και Τέχνες, τεύχος 118, 1-13*

Πανταζής, Β. (1995). *Τα ομηρικά ρέθρα. Φιλολογική 53, 12-16.*

Παπαθεοδώρου, Ι. (1921). *Η στρατιωτική Ιατρική παρά τοις αρχαίοις Έλλησιν*, Αθήνα.

Πετρόπουλος, Ι. (2006). *Αυθαίρετος θάνατος. Από την αυτοκτονία στον κοινωνικό βίο. Αρχαιολογία και Τέχνες, τεύχος 98, 49-54.*

- Πετρόπουλος, Ι. (2006). Αυτόχειρες στην αρχαιότητα. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 98, 6-7.
- Πουλάκη-Παντερμαλή, Ε. (2013). *Μακεδονικός Όλυμπος. Μύθος - Ιστορία- Αρχαιολογία*, Υπουργείο Πολιτισμού και Αθλητισμού ΚΖ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων, Θεσσαλονίκη.
- Polignac, F. (2000). *Η γέννηση της αρχαίας ελληνικής πόλης, Λατρείες, χώρος και κοινωνία: 8ος-7ος αι.*, (μτφρ. Νίκος Κυριαζόπουλος), Αθήνα.
- Πλάντζος, Δ. (2011). *Ελληνική Τέχνη και Αρχαιολογία 1200-30 π.Χ.*, Αθήνα.
- Πλάντζος, Δ. (2014). *Οι Αρχαιολογίες του Κλασικού. Αναθεωρώντας τον Εμπειρικό Κανόνα*, Αθήνα.
- Ρήγου, Μ. (1993). *Ο θάνατος στη νεωτερικότητα, μια επικοινωνιακή και ηθική προβληματική*, Αθήνα.
- Ritzer G. (2003). Δομικός λειτουργισμός και η εμφάνιση μιας εναλλακτικής θεωρίας με έμφαση στις συγκρούσεις, στο *Μ.Πετμεζίδου (επιμ.), Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία (τόμος 1)*, (μτφρ. Β. Καπετανγιάννης, Γ. Μπαρουκτσής), 41-95.
- Σαρίδης, Ε. (1982). *Το αρχαίο ελληνικό έπιπλο. Αρχαιολογία και Τέχνες 2*, 65-7.
- Στάης, Β. (1893). Ο εν Μαραθώνι Τύμβος. *ΑΜ* 18, 46-63.
- Σκοπετέα, Ε. (1988). *Το "Πρότυπο Βασίλειο" και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα*, Αθήνα.
- Steven, M. (2010). *Η Προϊστορία του Νου. Οι γνωσιακές απαρχές της τέχνης, της θρησκείας και της επιστήμης* (μτφρ. Δημήτρης Ξυγαλατάς, Ρουμπέκας, Νικόλας), Θεσσαλονίκη.
- Τσιρώνης, Χ. (2012). Οι έρευνες για τη θρησκευτικότητα στη σύγχρονη Ελλάδα. Επιστημολογικά προλεγόμενα. *Culture and Research 1*, 68-82.
- Trigger B. G. (2005). *Μία Ιστορία της Αρχαιολογικής Σκέψης*, (μτφρ. Βσιλική Λαλιώτη), Αθήνα.
- Vernant, J. P. (1989). *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφρ. Γεωργούδη Στέλλα), Αθήνα.
- Vernant, J. P. (1992). *Το Βλέμμα του Θανάτου, Μορφές της Ετερότητας στην Αρχαία Ελλάδα*, (μτφρ. Γιάννης Παππάς), Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Vernant, J. P. (2008). *Πανδώρα- Οδυσσέας- Περσέας: Τρεις Διαλέξεις*, (μτφρ. Ανθή Ξενάκη), Αθήνα.
- Yalom, I. (2011). *Στον Κήπο του Επίκουρου, Αφήνοντας πίσω τον Τρόμο του Θανάτου*, (μτφρ. Ευαγγελία Αδριτσάνου, Ιωάννης Ζέρβας), Αθήνα.
- Φουκώ. Μ. (1961). *Οι λέξεις και τα πράγματα*, (μτφρ. Κωνσταντίνος Παπαγεώργης Κ.), Αθήνα.
- Φουκώ, Μ. (1978). *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμος 1, (μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, Γιάννης Κρητικός), Αθήνα.

Φουκό, Μ. (1987). *Εξουσία, γνώση και ηθική*, (μτφρ. Ζήσης Σαρίκας), Αθήνα.

Φουκώ, Μ. (1989), *Επιτήρηση και τιμωρία, Η γέννηση της φυλακής*, (μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη), Αθήνα.

Φουκό, Μ. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας*, (μτφρ.-σχόλια Λίλα Τραυλού), Αθήνα.

Φουκό, Μ. (2002). *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, (μτφρ. Τιτίκα Δημητρούλια), Αθήνα.

Φουκό, Μ., (2008). *Το μάτι της εξουσίας*, (μτφρ. Τάσος Μπέτζελος), Θεσσαλονίκη.

Φουκώ, Μ. (2020). *Η γέννηση της βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978- 1979)*. (μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης), Αθήνα.

Χατζηκοκόλη-Συράκου, Σ. Χ., Α. Συράκου & Θ. Συράκος. (2001). Ελληνική μυθολογία: μια πηγή φιλοσοφικών και ιδεολογικών αρχών για τη φροντίδα υγείας. *Αρχαιολογία και Τέχνες* 79, 90-2.

Hodder, I. (2002). Διαβάζοντας Το Παρελθόν: Τρέχουσες Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις Στην Αρχαιολογία, Αθήνα.

Χρυσουλάκη, Σ. (2019). Νεκροταφείο στο Δέλτα Φαλήρου: όψεις της αθηναϊκής κοινωνίας των πρώιμων αρχαϊκών χρόνων, στο *Ιδία η μνήμη γινάμενη παρόν. Το Αρχαιολογικό Έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων κατά τη χρονική περίοδο 2011-2019, 25-28 Νοεμβρίου 2019*, Αθήνα, 25-28.

ΑΡΧΑΙΕΣ ΠΗΓΕΣ

Άριστοτέλης, *Περί ψυχῆς*.

Απολλώνιος ὁ Ρόδιος, *Ἀργοναυτικά*.

Διόδωρος ὁ Σικελιώτης, *Ἱστορική Βιβλιοθήκη*.

Διογένης ὁ Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*.

Διογένης ὁ Λαέρτιος, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*.

Εὐριπίδης, *Ἀλκυστις*.

Διανέλος – Γεωργούλης, Γ. (επιμ.) (2003). *Ἡράκλειτος Εφέσιος- Κείμενα, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος*.

Ἡροδότου, *Ἱστορίαι*.

Ἡσίοδος, *Ἀσπὶς Ἡρακλέους*.

Ἡσίοδος, *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*.

Ἡσίοδος, *Θεογονία*.

Κόιντος ὁ Σμυρναῖος, *Τὰ μεθ' Ὅμηρον*.

Προσωκρατικοί: Ἀπαντα (ἑβδομος τόμος) Ξενοφάνης (μτφρ. Ἄννα Κελεσίδου), Κάκτος

Ὀλυμπιόδωρος. *Εἰς Φαίδωνα*.

Όμηρικός Ύμνος, Εἰς Ἑστίαν.

Όμηρος, Ἰλιάδα.

Όμηρος, Ὀδύσσεια.

Όρφικός Ύμνος, Τιτάνων.

Παυσανίας, Ἀρκαδικά

Πίνδαρος, Πυθιονίκος.

Πορφύριος, Περί ἀποχῆς ἐμψύχων.

Ψευδο-Ερατοσθένης, Καταστερισμοί.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΕΙΚΟΝΩΝ

EIKONA 1: Σχεδιαστική αποτύπωση των κλοιών από το πολυάνδρειο στο Φαληρικό Δέλτα (7ος αιώνας π.Χ.), Κεραμόπουλος 1923, 15.

EIKONA 2: Ομαδική ταφή ατόμων από τη νεκρόπολη του Φαληρικού Δέλτα (7ος αιώνας π.Χ.), <https://www.archaiologia.gr/blog/2016/04/15/12-09-2022>.

EIKONA 3: Οι δύο όψεις Πρωτοαττικού σκυφοειδούς κρατήρα ο οποίος χρησιμοποιήθηκε ως ταφικό σήμα. Στη μία όψη εντός μετόπης δεσπόζει μεγάλη σφίγγα με πολύχρωμα φτερά (γ' τέταρτο του 7ου αι. π.Χ.). Μπάνου & Μπουρνιάς 2014, 121.

EIKONA 4: Μελανομορφή κύλικα (555-550 π.Χ.). Στο μετάλλιο εικονίζεται ζεύγος ανδρικών μορφών να μεταφέρουν στον ώμο τους νεκρό, Βερολίνο, Kurtz & Boardman 1994, 149.

EIKONA 5: Κροίσος ή ο κούρος της Αναβύσσου (530-525 π.Χ.), Richter 1960, 118.

EIKONA 6: Πρωτοαττικό κύπελλο με ψηλό πόδι από τον Κεραμεικό της Αθήνας με απεικόνιση της ψυχής (680 π.Χ.). Μουσείο Κεραμικού. Παλαιοθόδωρος 2010, 8 και εικ. 2β.

EIKONA 7: Πρωτοαττικό κύπελλο με ψηλό πόδι από τον Κεραμεικό της Αθήνας με απεικόνιση της ψυχής (680 π.Χ.), λεπτομέρεια, Μουσείο Κεραμικού, Παλαιοθόδωρος 2010, 8 και εικ. 2α.

EIKONA 8: Πήλινη «τράπεζα παιχνιδιού» με παράσταση εκφοράς νεκρού από τη Βάρη της Αττικής (7ο αι. π.Χ.) Vermeule 1979, 18.

EIKONA 9: Γραπτός πίνακας από την Αττική ο οποίος φέρει παράσταση πρόθεσης (7^{ου} αι. π.Χ.), Vermeule 1979, 19.

EIKONA 10: Λήκυθος λευκού εδάφους, με παράσταση του Ερμή να ζυγίζει τις ψυχές του Αχιλλέα

και του Μέμωνα (490-480 π.Χ.) Λονδίνο, Βρετανικό Μουσείο (B639).

ΕΙΚΟΝΑ 11: Μελανόμορφη υδρία της Ομάδας του Λεάγρου, όπου απεικονίζεται το είδωλον του Πατρόκλου να ξεπηδά από τύμβο (510 π.Χ.), Βοστώνη, Μουσείο Καλών Τεχνών, Siebert 1981, 66.

ΕΙΚΟΝΑ 12: Όψη αμφορέα με παράσταση του ειδώλου του Αχιλλέα ή του Πάτροκλου (τελευταίο τέταρτο του 5ου αι. π.Χ.), Siebert 1981, 66.

ΕΙΚΟΝΑ 13: Όψη αμφορέα με λαιμό του ζωγράφου του Διόσφου, όπου απεικονίζονται ο Θάνατος και ο Ύπνος να μεταφέρουν το νεκρό σώμα του Σαρπηδόνα ή του Μέμωνα, Tsingarida 2009, 140.

ΕΙΚΟΝΑ 14: Μελανόμορφο αγγείο του ζωγράφου του Εξηκία, όπου απεικονίζεται ο Αχιλλέας και ο Αϊάντας να παίζουν ένα επιτραπέζιο παιχνίδι (540-530 π.Χ.). Μουσείο του Βατικανού, 62 https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/art/page_038.html/02-06-2022.

ΕΙΚΟΝΑ 15: Οφθαλμωτή κύλικα με απεικόνιση δύο γυμνών, φτερωτών ανδρικών μορφών, οι οποίες παίζουν ένα επιτραπέζιο παιχνίδι (540-530 π.Χ.).

ΕΙΚΟΝΑ 16: Καλυκόσχημος κρατήρας με την υπογραφή του Ευφρονίου, με απεικόνιση του Ύπνου και του Θάνατου να μεταφέρουν τον νεκρό Σαρπηδόνα (520-505 π.Χ.), Νέα Υόρκη (Μητροπολιτικό Μουσείο). Boardman 1985 εικ 22.

ΕΙΚΟΝΑ 17: Αττική ερυθρόμορφη κύλικα του ζωγράφου του Νικοσθένη και του αγγειοπλάστη Παμφαίου, με απεικόνιση του Ύπνου και του Θάνατου να μεταφέρουν τον νεκρό Σαρπηδόνα (510-500 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/23.htm/06-09-2022>.

ΕΙΚΟΝΑ 18: Ετρουσκικός σκαραβαίος από σάρδιο λίθο, όπου απεικονίζονται ο Θάνατος με την Ηώ να μεταφέρουν τη σωρό του νεκρού Μέμωνα (500 π.Χ.), Νέα Υόρκη (Μητροπολιτικό Μουσείο), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/23.htm/19-03-2021>.

ΕΙΚΟΝΑ 19: Χειλεωτή κύλικα του ζωγράφου του Ξενοκλή, όπου απεικονίζονται στο κέντρο ο Ποσειδώνας κρατώντας τρίαινα, πίσω του ο Δίας με κεραυνό και αριστερά ο Άδης. Την παράσταση πλαισιώνουν φτερωτά άλογα (550-525 π.Χ.). Λονδίνο (Βρετανικό Μουσείο), Boardman 1980 εικ 112.

ΕΙΚΟΝΑ 20: Λήκυθος λευκού εδάφους, με παράσταση του Ερμή και του Κέρβερου (500-480 π.Χ.), Παρίσι (Μουσείο Λούβρου), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/179.htm/1702-2022>.

ΕΙΚΟΝΑ 21: Μελανόμορφη οينوχόη του ζωγράφου του Βατικανού, με παράσταση του Ερμή και του Κέρβερος (500 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/179.htm/18-6-2021>.

ΕΙΚΟΝΑ 22: Μελανόμορφος αμφορέας του Ανδοκίδη, με παράσταση του Ηρακλή, ο οποίος μεταφέρει τον Κέρβερο (540-520 π.Χ.) Παρίσι (Μουσείο Λούβρου), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/179.htm/11-09-2021>.

ΕΙΚΟΝΑ 23: Μελανόμορφος αμφορέας, με παράσταση του Ηρακλή, ο οποίος μεταφέρει τον Κέρβερο έξω από τον Άδη με την παρουσία του Ερμή και της Αθηνάς (525-500 510 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/179.htm/15-04-2022>.

ΕΙΚΟΝΑ 24: Μελανόμορφος αμφορέας του ζωγράφου του Αντιμένη, με παράσταση του Ηρακλή, ο οποίος μεταφέρει τον Κέρβερο έξω από τον Άδη με την παρουσία Ερμή (510 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/mixogeni/179.htm>.

ΕΙΚΟΝΑ 25: Μελανόμορφη υδρία της ομάδας του Λεάγρου. Φέρει παράσταση της αρπαγής της Περσεφόνης (510-500 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/theotites/persephone.htm>.

ΕΙΚΟΝΑ 26: Στάμνος της Βοστώνης, με παράσταση του Ερμή ανάμεσα σε δύο γυναίκες κρατά κηρύκειο και ζυγίζει τις ψυχές του Αχιλλέα και του Μέμνωννα (470 π.Χ.), <http://users.sch.gr/ipap/Ellinikos%20Politismos/klasiki/Syracuse06.htm>.

ΕΙΚΟΝΑ 27: Χάρτης, όπου σημειώνονται οι θέσεις των τύμβων στον ελλαδικό χώρο κατά τη Μέση και Ύστερη Εποχή του Χαλκού και να εξαπλώνεται, Merkouri & Kouli 2011, 204.

ΕΙΚΟΝΑ 28: Πανοραμική άποψη του εσωτερικού αρχιπελάγους του Ιονίου από την κορυφή του όρους Σκάρος στη Λευκάδα, φωτ. Κώστας Ζήσης, Γαλανίδου 2018, 460, εικ. 2.

ΕΙΚΟΝΑ 29: Τύποι τάφων Νεκροταφείων Βίτσας (τομή κατά πλάτος). Βοκοτοποπουλου 1986, 328, εικ.33.

ΕΙΚΟΝΑ 30: Λιατοβούνι Κόνιτσας. Τάφος 59. α) Άποψη του τάφου από ΒΔ. με τα χάλκινα όπλα in situ, Ntouzougli & Papadopoulos 2010, 24 και εικ. 5α). β) Χάλκινα εξαρτήματα πιθανόν δερμάτινου θώρακα, όπως ανακατασκευάστηκε και εκτίθεται στο Μουσείο Ιωαννίνων, Ntouzougli & Papadopoulos 2010, 30 και εικ. 8).

ΕΙΚΟΝΑ 31: Πάρος, Πολυάνδρειο. Σύνολο τεφροδόχων αγγείων in situ, Zafeiropoulou & Agelarakis 2005, 32-33.

ΕΙΚΟΝΑ 32: Αψιδωτό κτίριο στο Λευκαντί Εύβοιας, Lefkandi II.2, 7-33.

ΕΙΚΟΝΑ 33: Σχεδιαστική αναπαράσταση ταφικών σημάτων από τον Κεραμικό, Vlachou 2012, εικ.13.

ΕΙΚΟΝΑ 34: Σύμπλεγμα Κλέοβι και Βίτωνα (590 π.Χ.), Αρχαιολογικό Μουσείο Δελφών, Πλάντζος 2011, 104.

ΕΙΚΟΝΑ 35: Σύμπλεγμα κούρων, Δέρμυς και Κιττύλος, Richter 1974, 62.

ΕΙΚΟΝΑ 36: Ο κούρος Αριστόδικος (510-500 π.Χ.), Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Rolley 2006, 241.

ΕΙΚΟΝΑ 37: Επιτύμβια Κόρη. Φρασίκλεια (550 και 540 π.Χ.), Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, Walter-Karydi 2001, 4.

ΕΙΚΟΝΑ 39: Χαλκιδικός αμφορέας, με παράσταση του Σθένελου να επιδένει το τραυματισμένο δάχτυλο του Διομήδη (520 π.Χ.), Koutserimpas κ.ά. 2017, 684.

ΕΙΚΟΝΑ 39: Κύλικα του Ζωγράφου Σωσία, όπου εικονίζεται ο Αχιλλέας να επιδένει την πληγή του Πάτροκλου (500 π.Χ.), Παλαιό Μουσείο (Altes Museum), Βερολίνο,

https://www.researchgate.net/publication/354062459_Ygeia-Astheneia-Iasis/ 12-09-2022..

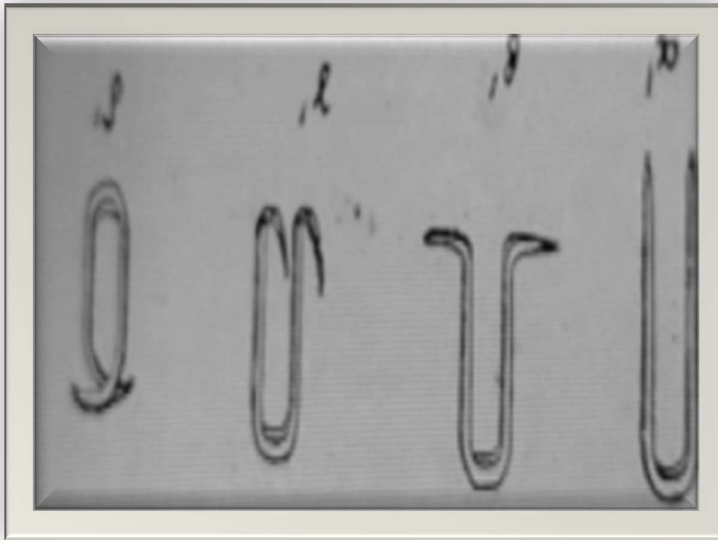
ΕΙΚΟΝΑ 40: Αρύβαλλος του Ζωγράφου της Κλινικής στον οποίο απεικονίζεται σκηνή ιατρού (480-70π.Χ), Παρίσι Μουσείο Λούβρο CA 2183. Πέτση 2005, 59.

ΕΙΚΟΝΑ 41: Κρανίο με σπή ωσειδούς σχήματος. Βρέθηκε σε γυναικεία ταφή στην αποικία των Κλαζομενέων στα Άβδηρα της Θράκης (7^{ος} αι. π.Χ.), Agelarakis 2014, 256-9.

ΕΙΚΟΝΑ 42: Μαρμάρινος ανάγλυφος δίσκος, όπου απεικονίζεται ο γιατρός Αίνειος, περιμετρικά του οποίου διακρίνεται επιγραφή (6^{ος} αι. π.Χ.), Krug 1997, 33.

ΕΙΚΟΝΑ 43: Κούρος,-ανάθημα του γιατρού Σομβρωτίδα από τα Υβλαία Μέγαρα(7^{ος} αι. π.Χ.), Hyejin 2020, 45.

ΕΙΚΟΝΕΣ

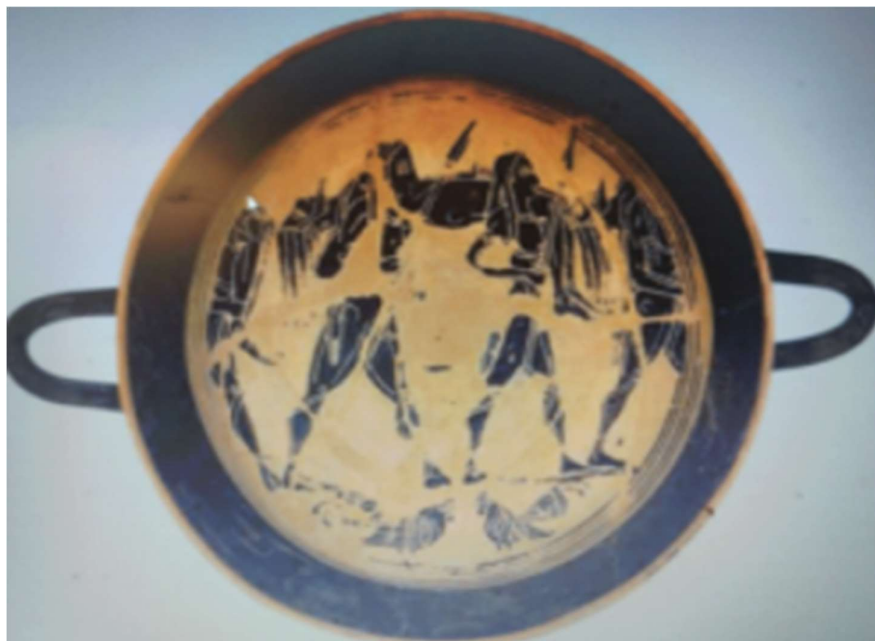


EIKONA 1

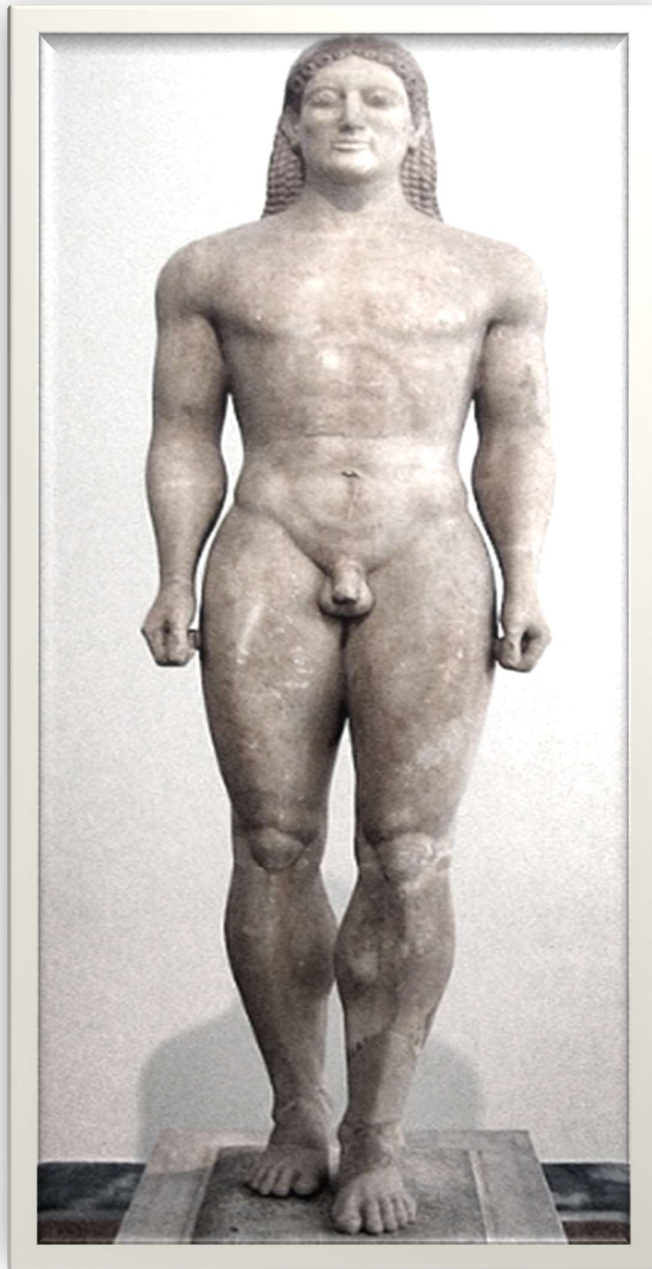




EIKONA 3



EIKONA 4



EIKONA 5



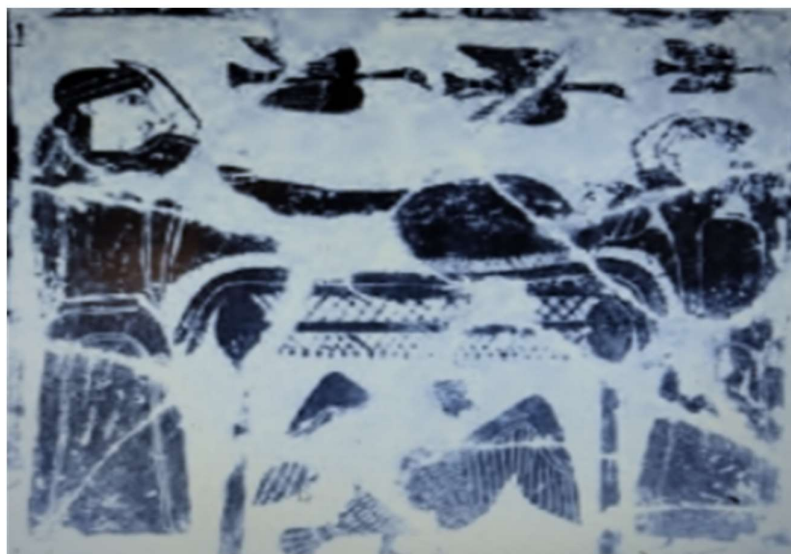
EIKONA 6



EIKONA 7



EIKONA 8



EIKONA 9



EIKONA 10



EIKONA 11



EIKONA 12



EIKONA 13



EIKONA 14



EIKONA 15



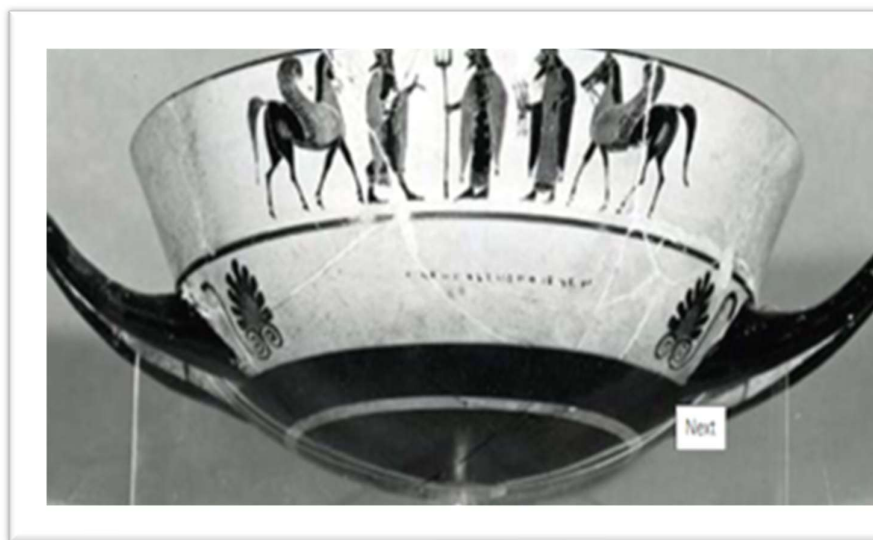
EIKONA 16



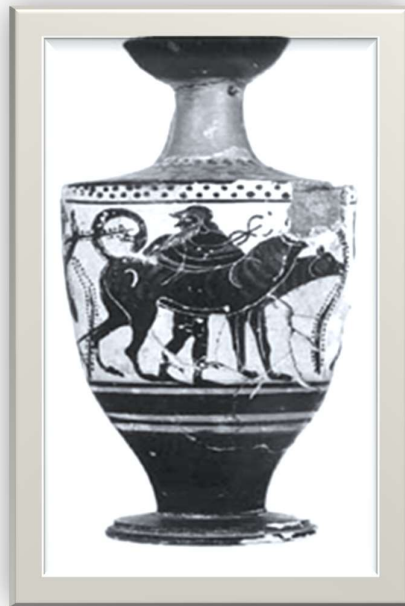
EIKONA 17



EIKONA 18



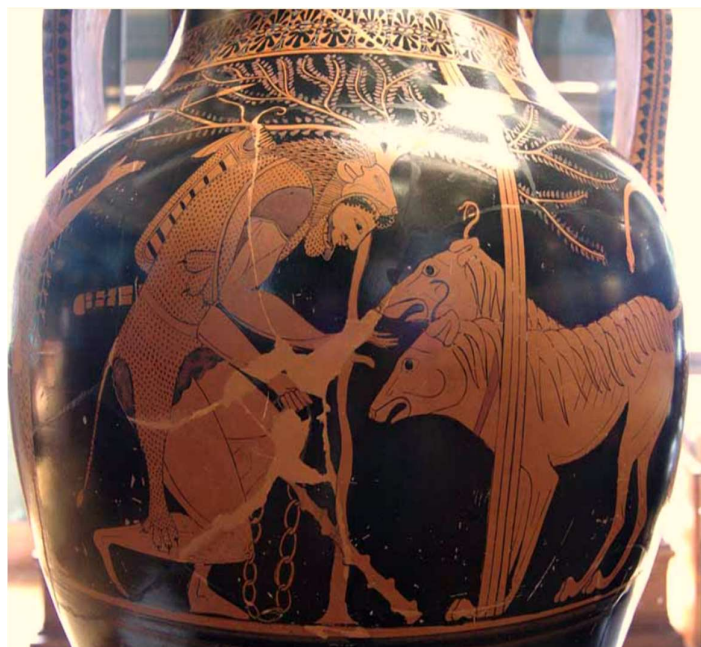
EIKONA 19



EIKONA 20



EIKONA 21



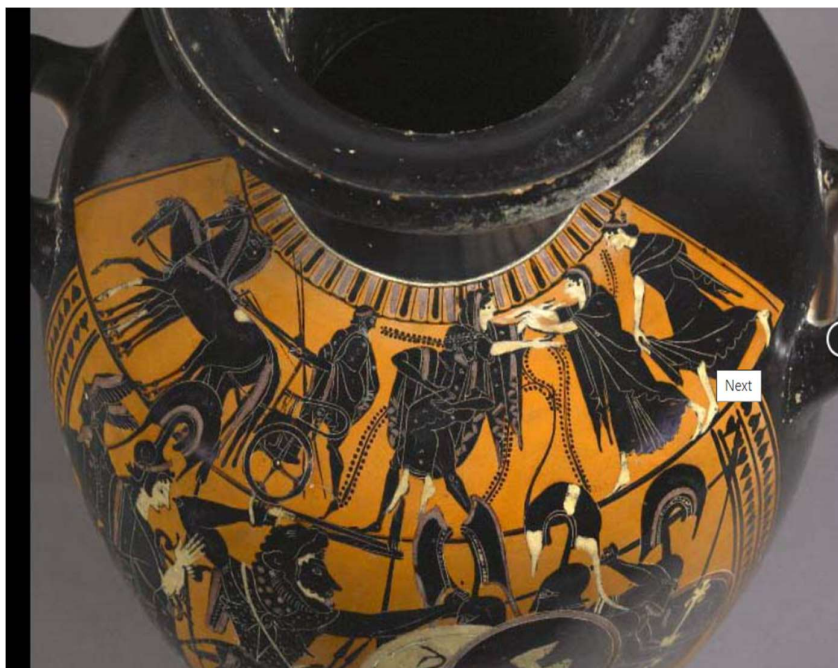
EIKONA 22



EIKONA 23



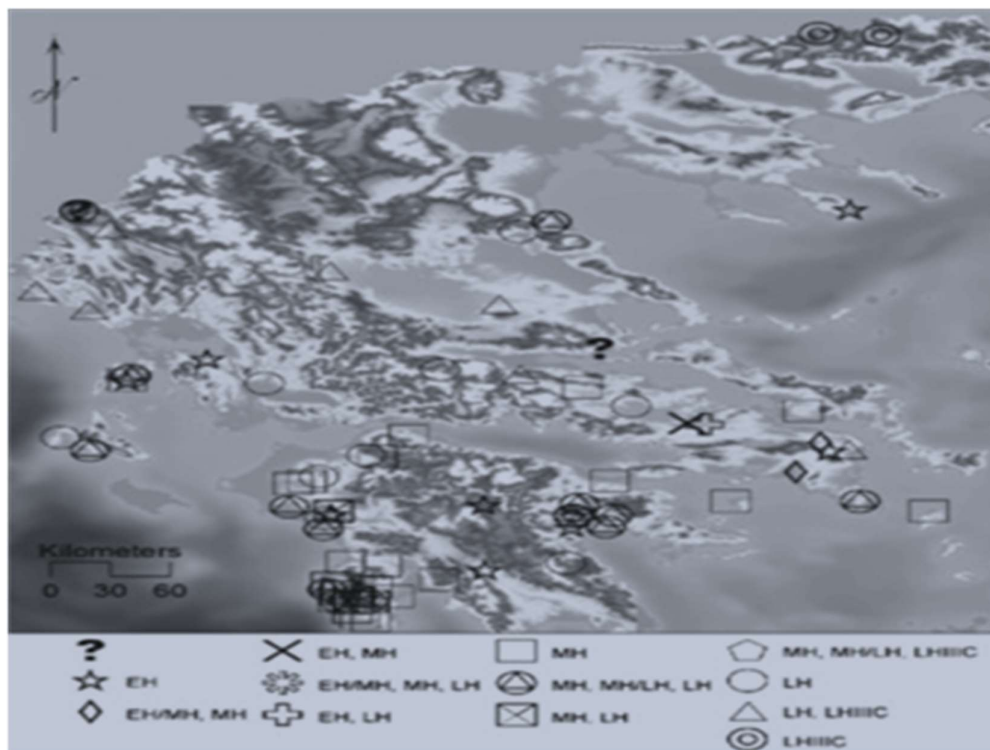
EIKONA 24



EIKONA 25



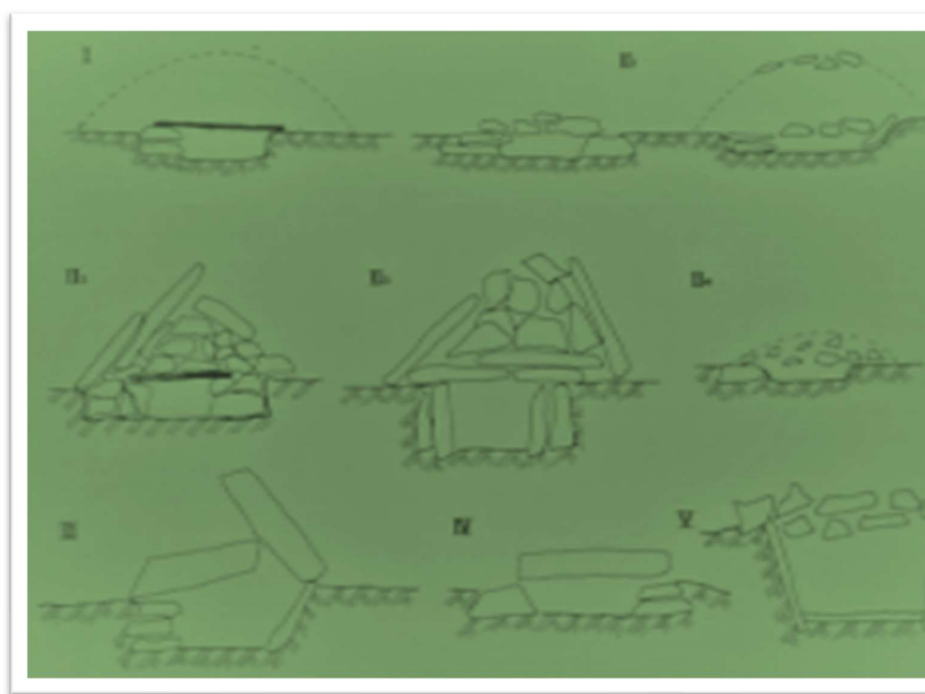
EIKONA 26



EIKONA 27



EIKONA 28



EIKONA 29



EIKONA 30α



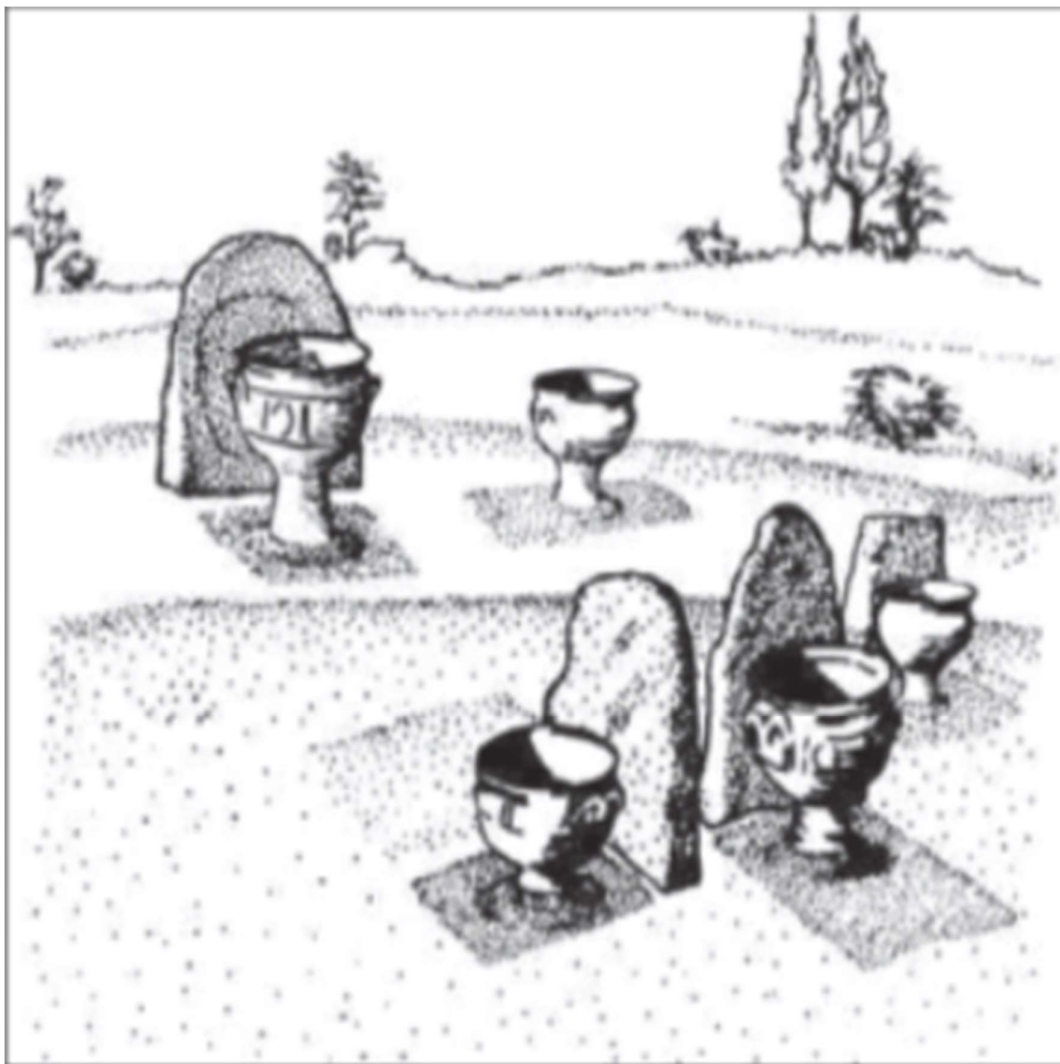
EIKONA 30β



EIKONA 31



EIKONA 32



EIKONA 33



EIKONA 34



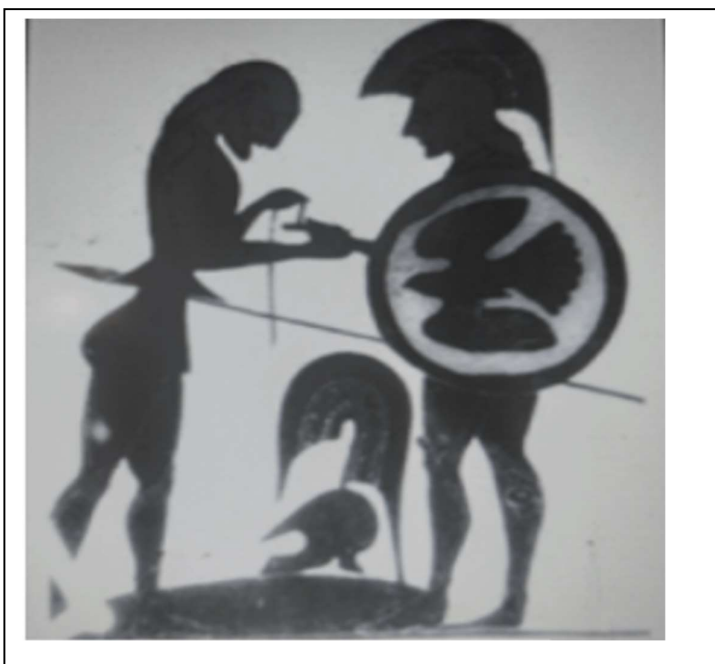
EIKONA 35



E IKONA 36



EIKONA 37



EIKONA 38



EIKONA 39



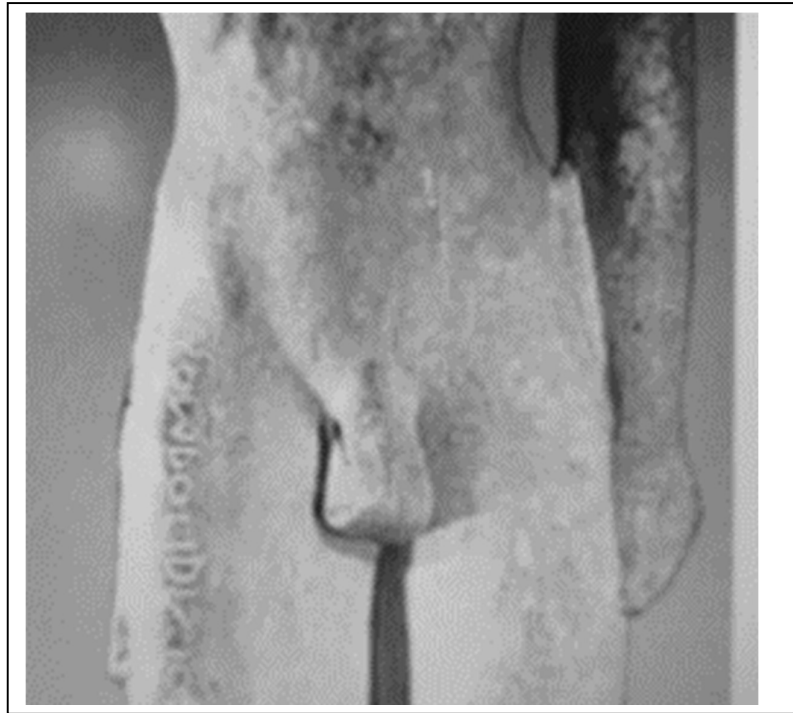
EIKONA 40



EIKONA 42



EIKONA 42



EIKONA 43