



Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Ιστορία και Αρχαιολογία του Αρχαίου  
Κόσμου: από την Προϊστορία έως την Ύστερη Αρχαιότητα»

Ειδίκευση «Αρχαία Ιστορία»

Το μαντείο του Τροφωνίου στη Λεβάδεια

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Παναγιώτης Υφαντής

Επιβλέποντες Καθηγητές:

Σελήνη Ψωμά, Καθηγήτρια Αρχαίας Ιστορίας

Νικόλαος Γιαννακόπουλος, Αναπληρωτής Καθηγητής Αρχαίας Ιστορίας

Σοφία Ανεζίρη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Ιστορίας

Αθήνα, 2022

## Περιεχόμενα

<i>Βραχυγραφίες</i> .....	6
<i>Περίληψη – Summary</i> .....	9
<i>Εισαγωγή</i> .....	11

## ΜΕΡΟΣ Ι

1. Πηγές.....	12
2. Τοπογραφία.....	13
2.1 Η αρχαία Λεβάδεια.....	13
2.2 Το <i>Τροφώνιον</i> .....	15
2.2.1 Το κατώτερο τμήμα.....	15
2.2.2 Το ενδιάμεσο τμήμα.....	18
2.2.3 Το ανώτερο τμήμα.....	20
3. Εορτές: <i>Βασίλεια</i> και <i>Τροφών(ε)ια</i> .....	23
3.1 <i>Βασίλεια</i> .....	23
3.2 <i>Τροφών(ε)ια</i> .....	25
4. Ανασκαφές.....	26
4.1 <i>Τροφώνιον</i> .....	26
4.2 Ο ναός του Διός Βασιλέως.....	28

## ΜΕΡΟΣ ΙΙ

Μυθολογία του Τροφωνίου.....	29
1. Μυθικές εκδοχές.....	29
1.1 Η βοιωτική εκδοχή του Πινδάρου: θάνατος ως ανταμοιβή από τον Απόλλωνα.....	29
1.2 Ο Ομηρικός Ύμνος <i>Εἰς Ἀπόλλωνα</i> : ο <i>λάινος σῦδος</i> του ναού των Δελφών.....	30
1.3 Η εκδοχή του Πausανία: οι απατεώνες αρχιτέκτονες.....	31
1.4 Η ύστερη εκδοχή: σύνδεση με το ιερό της Λεβαδείας.....	33

2. Η παράδοση της <i>κουροτροφίας</i> του Τροφωνίου.....	34
3. Ο μύθος της ανακάλυψης του μαντείου.....	34
Συμπεράσματα.....	35
4. Γενεαλογία του Τροφωνίου.....	35
4.1 Πρόγονοι.....	35
4.2 <i>Ζεύς Τροφώνιος</i> .....	37
4.3 Απόγονοι.....	37
Συμπεράσματα.....	38
5. Τροφώνιος και συγγενείς μυθολογικοί χαρακτήρες.....	38
6. Ο μυθολογικός χαρακτήρας και η οντολογική φύση του Τροφωνίου.....	42

### ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ

Το τελετουργικό της Λεβαδείας.....	45
1. Προπαρασκευαστικές τελετουργίες.....	46
1.1 Διαμονή στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης.....	46
1.2 Αποχές: διατροφή, λουτρά.....	47
2. Διαδικασία χρησμοδοσίας.....	48
2.1 <i>Έρμαϊ</i> .....	48
2.2 Πηγές Μνημοσύνης και Λήθης.....	48
2.3 Ειδική ενδυμασία.....	50
2.4 Η <i>μελιτοῦττα</i> και τα φίδια.....	51
3. Ο τρόπος της αποκάλυψης στο <i>Τροφώνιον</i> : μια διεπιστημονική προσέγγιση.....	53
3.1 Ο μύθος του Τιμάρχου.....	53
3.2 Η περιγραφή του Πausανία.....	55
3.3 Τροποποιημένες καταστάσεις συνείδησης.....	56
3.4 Μεθοδολογία.....	59
3.5 Πλούταρχος και Πausανίας: σημεία σύνδεσης.....	60
3.5.1 Η εξωσωματική εμπειρία του Τιμάρχου.....	60
3.5.2 Η δίνη του Πausανία.....	63
3.6 Άμεση και «καθολική» αποκάλυψη.....	65

4. Η επιστροφή από το υπερπέραν.....	67
4.1 Ο Θρόνος της Μνημοσύνης.....	68
4.2 Απώλεια γέλιου.....	70
4.3 Δεύτερη διαμονή στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης.....	71
4.4 Αναγραφή της εμπειρίας σε πίνακα.....	72

#### **ΜΕΡΟΣ IV**

Όψεις της λατρείας .....	73
1. Μυστηριακές πτυχές .....	73
2. Χθόνια στοιχεία.....	78
3. Το «σαμανιστικό ερώτημα» .....	79
4. Ορφικά και πυθαγόρεια ίχνη.....	82
5. Ένας βοιωτικός λατρευτικός τύπος; .....	83
6. Τιμή χρησιμοδοσίας.....	84
7. Προέλευση των προσκυνητών.....	86
8. Θεματολογία επερωτήσεων.....	86

#### **ΜΕΡΟΣ V**

Το πάνθεον του <i>Τροφωνίου</i> .....	88
1. Ζεὺς Βασιλεύς.....	88
2. Ζεὺς Ἰέτιος.....	89
3. Δήμητρα Εὐρώπη.....	90
4. Ἔρκυνα.....	92
5. Ἥρα: Κόρη, Ἥνιόχη, Βασιλὶς.....	93
6. Κρόνος.....	93
7. Πάν και Νύμφαι.....	94
8. Δευτερεύουσες λατρείες.....	95
8.1 Μήτηρ.....	95
8.2 Ζεὺς Μειλίχιος.....	96

8.3 Λοιπές θεότητες.....	97
<i>Συμπεράσματα – Επίλογος</i> .....	98
<i>Βιβλιογραφία</i> .....	102

## Βραχυγραφίες

### Σύγχρονα έργα

<i>BABesch</i>	<i>Bulletin Antieke Beschaving</i>
<i>CCCA</i>	M. J. Vermaseren, <i>Corpus Cultus Cybelae Attidisque</i> , Brill, Leiden 1977–
<i>CPG</i>	F. W. Schneidewin, E. L. von Leutsch (επιμ.), <i>Corpus Paroemiographorum Graecorum</i> , Vandenhoeck et Ruprecht, Gottingae 1839-51
<i>FGrH</i>	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , Weidmann, Berlin 1923 –
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin 1873–
<i>JÖAI</i>	<i>Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien</i>
<i>LSJ</i>	H.G. Liddell, R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Revised and Augmented throughout by H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, With a supplement, 9th edition, Oxford 1983 [1843]
<i>OF</i>	O. Orpheus and O. Kern, <i>Orphicorum Fragmenta Collegit Otto Kern</i> , Apud Weidmannos, Berolini 1922
<i>P. Herc.</i>	<i>Herculaneum papyrus</i>
<i>PCG</i>	R. Kassel & C. Austin, <i>Poetae Comici Graeci</i> , De Gruyter, Berlin 1983–
<i>PG</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> . Garnier, Parisiis 1857-1891
<i>PGM</i>	K. Preisendanz <i>et al.</i> (επιμ.), <i>Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri</i> , 2 vols., 2nd edn., Teubner, Leipzig 1973–4
<i>SEG</i>	<i>Supplementum epigraphicum Graecum (1923–)</i>
<i>AAA</i>	<i>Αρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν</i>
<i>ΔΔ</i>	<i>Αρχαιολογικὸν Δελτίον</i>

## Αρχαίες πηγές

Ampel.	Ampelius
Arnob. <i>Adv. Nat.</i>	Arnobius, <i>Adversus Nationes</i>
Cic. <i>Div.</i>	Cicero, <i>De Divinatione</i>
----- <i>Nat. Deor.</i>	----- <i>de Natura Deorum</i>
----- <i>Tusc.</i>	----- <i>Tusculanae Disputationes</i>
Liv.	Titus Livius, <i>Ab urbe condita</i>
Plin. <i>Nat. Hist.</i>	Gaius Plinius Secundus, <i>Naturalis Historia</i>
Αθήν.	Αθήναιος, <i>Δειπνοσοφισταί</i>
Αιλ. <i>Ποικ. Ιστ.</i>	Κλαύδιος Αιλιανός, <i>Ποικίλη Ιστορία</i>
Αισχ. <i>Εύμ.</i>	Αισχύλος, <i>Εύμενίδες</i>
Απολλών.	Απολλώνιος Ρόδιος, <i>Άργοναυτικά</i>
Αποστόλ.	Μιχαήλ Αποστόλιος, <i>Συναγωγή παροιμιῶν</i>
Αριστοφ. <i>Νεφ.</i>	Αριστοφάνης, <i>Νεφέλαι</i>
Γρηγ. Κύπ.	Γρηγόριος Β΄ Κύπριος, <i>Παροιμιαί</i>
Γρηγ. Ναζ.	Γρηγόριος Ναζιανζηνός
Διογ. Λαέρτ.	Διογένης Λαέρτιος, <i>Βίοι Φιλοσόφων</i>
Διόδ.	Διόδωρος Σικελιώτης, <i>Ιστορική Βιβλιοθήκη</i>
Ευρ.	Ευριπίδης
Ηρόδ.	Ηρόδοτος, <i>Ιστορίαι</i>
ΗΣίοδ.	ΗΣίοδος
Λουκ. <i>Θεῶν Διάλ.</i>	Λουκιανός, <i>Θεῶν Διάλογοι</i>
----- <i>Νεκρ. Διάλ.</i>	----- <i>Νεκρικοὶ Διάλογοι</i>
Μάξ. Τύρ.	Μάξιμος Τύριος, <i>Λόγοι</i>
Ξεν.	Ξενοφών
Όμ. <i>Ιλ.</i>	Όμηρος, <i>Ιλιάδα</i>
Όμ. <i>Ύμν. Έρμ.</i>	Όμηρικός Ύμνος <i>Εἰς Έρμῆν</i>
Παυσ.	Παυσανίας, <i>Έλλάδος Περιήγησις</i>
Πίνδ. <i>Πυθ.</i>	Πίνδαρος, <i>Πυθιόνικοι</i>
Πλάτ. <i>Πολ.</i>	Πλάτων, <i>Πολιτεία</i>
----- <i>Πρωτ.</i>	----- <i>Πρωταγόρας</i>

Πλούτ. *Λύσ.*

----- *Παραμυθ. Ἀπολλ.*

----- *Παροιμ.*

----- *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου  
προσώπου*

----- *Σύλ.*

----- *Σωκρ. Δαιμ.*

*Πρόκλ. Χρηστομ.*

*Σοφ.*

*Στράβ.*

*Σχόλ. Stat. Theb.*

*Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ.*

*Σχόλ. Λουκ. Νεκρ. Διάλ.*

*Σχόλ. Λυκόφρ. Ἀλεξ.*

*Φιλόστρ. Βίος Ἀπολ.*

*Φώτιος Λεξ.*

*Πλούταρχος, Βίοι Παράλληλοι/Λύσανδρος*

----- *Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον*

----- *Παροιμῖαι*

----- *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς  
σελήνης*

----- *Βίοι Παράλληλοι/Σύλλας*

----- *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*

*Πρόκλος, Χρηστομαθείας γραμματικῆς Ἐκλογαί*

*Σοφοκλῆς*

*Στράβων, Γεωγραφικά*

*Σχόλια σε Statius, Thebais*

*Σχόλια σε Αριστοφάνης, Νεφέλαι*

*Σχόλια σε Λουκιανός, Νεκρικοὶ Διάλογοι*

*Σχόλια σε Λυκόφρων, Ἀλεξάνδρα*

*Φιλόστρατος, Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*

*Φώτιος, Λέξεων Συναγωγή*



## Περίληψη

Αντικείμενο της παρούσης διπλωματικής εργασίας είναι η πολύπλευρη επισκόπηση μιας από τις μεγάλες μυθικο-θρησκευτικές μορφές της Βοιωτίας, του Τροφωνίου, και του *χρηστηρίου* του στην αρχαία Λεβάδεια.

Στο πρώτο μέρος, μετά από μια σύντομη επισκόπηση των σχετικών γραμματειακών πηγών, αναλύεται η τοπογραφία του *Τροφωνίου* και της ευρύτερης περιοχής του, όπως προκύπτει από τις πρωτογενείς πηγές και τα ανασκαφικά δεδομένα, ενώ συζητούνται και οι εορτές των *Βασιλείων* και των *Τροφων(ε)ίων*.

Το επόμενο τμήμα είναι αφιερωμένο στην τροφώνεια μυθολογία. Από τις φαινομενικά ασύνδετες μεταξύ τους μυθικές εκδοχές μέχρι τις επίμονες συσχετίσεις του Τροφωνίου με συγγενικές μορφές στα κείμενα ελληνιστικών και μεταγενεστέρων συγγραφέων, επιχειρείται η κατανόηση της μυθολογικής φυσιογνωμίας του και η αποσαφήνιση της αμφίσημης οντολογικής φύσης του.

Στο τρίτο μέρος αναλύονται τα επιμέρους στάδια του ιδιόμορφου και περίπλοκου τελετουργικού του *Τροφωνίου*, από τους προπαρασκευαστικούς καθαρμούς και τις αποχές μέχρι την πόση των υδάτων της Λήθης και της Μνημοσύνης και την αυτοπρόσωπη υποχθόνια συνάντηση του προσκυνητή με τον Τροφώνιο. Με οδηγούς τα κείμενα του Πausανία και του Πλουτάρχου, και αξιοποιώντας τα ευρήματα και συμπεράσματα των συγχρόνων νευροεπιστημών, επιχειρείται μια διεπιστημονική προσέγγιση και ερμηνεία της εμπειρίας του χρηστηριαζομένου κατά την *κατάβασίν* του στο μαντικό *χάσμα γῆς*.

Το τέταρτο μέρος πραγματεύεται ποικίλες όψεις της λεβαδειακής λατρείας, από τις μυστηριακές και χθόνιες πτυχές της έως τον εντοπισμό ορφικών και πυθαγορείων αντιλήψεων, ακόμη και σαμανιστικών ιχνών στο μυθικό – λατρευτικό σύμπλεγμα του *Τροφωνίου*. Στο τελευταίο μέρος μελετάται το πάνθεον του ιερού, αποτελούμενο από τις διάφορες θεότητες που δορυφορούνται γύρω από τον πυρήνα της λατρείας, σε στενότερη ή χαλαρότερη σχέση με αυτήν.

Απώτερος σκοπός του γράφοντος είναι η παροχή μιας συνεχούς και κατατοπιστικής εικόνας σχετικά με το φαινόμενο του Τροφωνίου της Λεβαδείας, από τα μυθολογικά παρακλάδια της ιστορίας του μέχρι το προσεκτικά ενορχηστρωμένο, «εξωτικό» τελετουργικό του ιερού του: ποιες ιδέες αντιπροσώπευε στον ελληνικό νου, με ποιες πραγματικότητες συνδεόταν το όνομά του,

ποιος ήταν ο χαρακτήρας της λατρείας του και – το μεγαλύτερο μυστήριο όλων – τι εκτυλισσόταν στα βάθη του σπηλαιώδους αδύτου του.

## Summary

The subject of this thesis is the multifaceted survey of one of the great mythical – religious figures of Boeotia, Trophonios, and his *chrēstērion* (oracle) in ancient Lebadeia.

In part one, after a brief overview of the literature, the topography of the *Trophonion* and its broader area is analyzed, as it emerges from the primary sources and excavation data; the festivals of the *Basileia* and the *Trophon(e)ia* are also discussed.

The next part is dedicated to the trophoneian mythology. From the seemingly unrelated mythical versions to the persistent associations of Trophonios with related figures in the writings of Hellenistic and later authors, an attempt is made to comprehend his mythological character and to elucidate his elusive ontological nature.

In the third part, the individual stages of the peculiar and complicated ritual of the *Trophonion* are analyzed, from the preliminary purifications and abstinences to the drinking of the waters of Lēthē and Mnēmosynē and the in-person subterranean meeting of the pilgrim with Trophonios. Guided by the texts of Pausanias and Plutarch, and utilizing the findings and conclusions of modern neuroscience, a multidisciplinary approach and interpretation of the consultant's experience during his *katabasis* in the oracular earthly chasm is attempted.

Part four discusses several aspects of the Lebadean cult, from its mystic and chthonic facets to the detection of Orphic and Pythagorean views, and even shamanistic traces in the mythic – cultic complex of the *Trophonion*. In the final part, the sanctuary's pantheon is discussed, comprised of the various deities orbiting the core of the cult, loosely or more closely connected to it.

The writer's ultimate goal is to provide a cohesive and comprehensive picture of the phenomenon of Trophonios of Lebadeia, from the mythological branches of his story to the carefully orchestrated, 'exotic' ritual of his sanctuary: which ideas he represented in the Greek mind, with what realities was his name connected, what was the character of his cult and – the greatest mystery of them all – what was taking place in the depths of his cavernous shrine.

## Εισαγωγή

Εγκατεστημένο στη βοιωτική γη, στη γειτονία των Δελφών, το μαντείο του Τροφωνίου παρέμεινε ενεργό για το μεγαλύτερο τμήμα μίας χιλιετίας, από τον 6<sup>ο</sup> αι. π.Χ. έως τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. τουλάχιστον, ελκύοντας διαχρονικά το ενδιαφέρον εξαιτίας του παράξενου τελετουργικού του, που κορυφωνόταν σε μια κυριολεκτική υποχθόνια *κατάβασιν* σε αναζήτηση του πολυπόθητου χρησμού. Χάρη σε ένα συναρπαστικό κεφάλαιο του Πausανία, το τελετουργικό του *Τροφωνίου* είναι αποδεδειγμένα το πληρέστερα τεκμηριωμένο από οποιοδήποτε αρχαίο ελληνικό μαντείο. Παρά τη μεγάλη δημοφιλία της οποίας απολάμβανε το λεβαδεικό *χρηστήριον* σε πείσμα της περιφερειακής του κλίμακας, τα ίχνη του σήμερα έχουν χαθεί από το αμείλικτο πέρασμα των αιώνων· όσο για τον ίδιο τον Τροφώνιο, μετά το πέρας της Αρχαιότητας περιορίστηκε σε μια σκοτεινή μορφή, οικεία μόνο σε λίγους μυημένους. Στις ακόλουθες σελίδες, θα αποπειραθούμε να ρίξουμε λίγο φως στην *αχλύ* που περιβάλλει τη μυθολογική μορφή του Τροφωνίου και τη λατρεία του στη Λεβάδεια.

# ΜΕΡΟΣ Ι

## 1. Πηγές

Οι αναφορές στο μαντείο του Τροφωνίου και στη μορφή της λατρείας του απαντούν σε ποικίλες γραμματειακές πηγές, από τον 6ο αι. π.Χ. ως τον 2ο αι. μ.Χ.. Διάσπαρτα ίχνη εντοπίζονται ήδη από την αρχαϊκή περίοδο – στον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Ἀπόλλωνα* (296-297), στην *Τηλεγονίαν* του Ευγάμμωνος, τον Πίνδαρο (fr. 2-3) και τον Ησίοδο<sup>1</sup> – αλλά οι πρώτες αξιόλογες αναφορές βρίσκονται στον Ηρόδοτο, ο οποίος αναφέρεται στις επισκέψεις του Κροίσου (1.46-47) και του εντεταλμένου του Μαρδονίου, *Μῶς*, στο μαντείο της Λεβαδείας (8.134). Η περιπλοκότητα και η «εξωτική» ιδιομορφία του τελετουργικού του βοιωτικού ιερού δεν έλαθε της προσοχής των Αθηναίων κωμωδιογράφων, για τους οποίους απετέλεσε δημοφιλή στόχο: ο Αριστοφάνης (*Νεφ.* 506-508), ο Ευριπίδης (*Ίων* 300-302, 392-394, 403-409) και ο Κρατίνος (fr. 233-245, 358, 507 *PCG IV*, Αθήν. 7.127), συγγραφέας μιας κωμωδίας με θέμα και τίτλο τον Τροφώνιο, λαιδόρησαν τις τελετές του μαντείου ενώπιον του αθηναϊκού κοινού.

Τον επόμενο αιώνα, οι ποιητές Κηφισόδωρος (fr. 3-6 *PCG IV*, Αθήν. 12.78, 15.5, 15.40), Ἀλεξίς (fr. 238-240 *PCG II*, Αθήν. 6.41, 10.11) και Μένανδρος (Αθήν. 12.12, 3.56, 4.9), εκπρόσωποι της Μέσης και της Νέας Κωμωδίας, διακωμώδησαν με τη σειρά τους το *Τροφώνιον*. Αλλά και η φιλοσοφία ενδιαφέρθηκε για το ιερό: τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, ο περιπατητικός Δικαίαρχος ο Μεσσήνιος συνέταξε την πραγματεία *Εἰς Τροφωνίου κατάδασιν*, από την οποία μόνο λίγα πολύτιμα αποσπάσματα απομένουν (fr. 13–22 [Wehrli]).

Ο γεωγράφος Στράβων επισκέφθηκε το μαντείο, στο οποίο αναφέρεται εν συντομία (*Γεωγραφικά* 9.2.38), αλλά, πλην ελαχίστων εξαιρέσεων, οι πηγές μας σιγούν από τον 3<sup>ο</sup> αι. π.Χ. μέχρι τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., οπότε οι εκπρόσωποι της Δεύτερης Σοφιστικής – Κέλσος, Λουκιανός, Μάξιμος της Τύρου, Πανσανίας, Πλούταρχος, Φιλόστρατος, Πολύαινος – μάς προμηθεύουν με έναν απρόσμενο όγκο λεπτομερειών σχετικά με το τελετουργικό του λεβαδειακού *χρηστηρίου*. Ο Φιλόστρατος έβαλε τον ομώνυμο πρωταγωνιστή του *Βίου* του Απολλωνίου του Τυανέως να επισκέπτεται το μαντείο, με επινενοημένες λεπτομέρειες που αποσκοπούν μάλλον στην αύξηση της φήμης του ήρωά του παρά του Τροφωνίου. Μεταξύ των έργων του Πλουτάρχου που

---

<sup>1</sup> Ησίοδ. fr. 245 Merkelvach – West (έκδ. 1990, σελ. 190a = Φιλόδημος, *Περὶ Εὐσεβείας* [*P. Herc.* 243.iii]).

περιλαμβάνονται στον κατάλογο του Λαμπρία του 3<sup>ου</sup> ή 4<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., είναι ένα εξειδικευμένο έργο αφιερωμένο στο *Τροφώνιον (Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως)*, το οποίο έχει απωλεσθεί εξ ολοκλήρου. Στο *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (21-22), ο συγγραφέας από τη Χαιρώνεια αναφέρεται στη συγκλονιστική εμπειρία του Τιμάρχου, ενός συντοπίτη του ο οποίος έμεινε στο άντρο για δύο νύχτες και μια ημέρα, ενώ στην κάθοδο στο υπόγειο σπήλαιο αναφέρεται και ο Λουκιανός (*Νεκρ. Διάλ.* 3.2, *Μένιππος* 22)<sup>2</sup>.

Η πληρέστερη, ωστόσο, περιγραφή του μαντείου και του τελετουργικού ανήκει στον περιηγητή Πausανία (2<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), ο οποίος όχι μόνο το επισκέφθηκε, αλλά χρηστηριάσθηκε και ο ίδιος<sup>3</sup>. Το ιερό δεν αγνοήθηκε από τους Ρωμαίους· μετά την Πύδνα, το φθινόπωρο του 168, ο Αιμίλιος Παύλος, κατά τη διάρκεια της περιοδείας του στην Ελλάδα, πλησίασε το στόμιο του αδύτου και θυσίασε στον Δία Τροφώνιο και την Έρκυνα (*Liv.* 45.27.8). Ουσιαστική φαίνεται ότι υπήρξε η υποστήριξη του ιερού από τον Σύλλα, μετά τη λεηλασία που υπέστη η Λεβάδεια και το ίδιο το μαντείο από τις δυνάμεις του Μιθριδάτη, αλλά και κατόπιν την εκπομπής ευνοϊκών για τους Ρωμαίους προφητειών την παραμονή της μάχης του Ορχομενού (86 π.Χ.), γεγονός που ο ίδιος ο Σύλλας υπενθύμισε στα απομνημονεύματά του<sup>4</sup>.

Μετά τα μέσα του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., ο Τροφώνιος σταδιακά περιπίπτει στη λήθη, μολονότι σποραδικά μνημονεύεται από εκκλησιαστικούς Πατέρες, σχολιαστές και βυζαντινούς λεξικογράφους. Ορισμένες επιγραφές του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., οι οποίες δεν αναφέρουν το μαντείο, είναι τα τελευταία ίχνη της λατρείας. Εάν το κτίσμα της κορυφής του Προφήτη Ηλία αποτελεί όντως ανακατασκευή του αρχικού μαντείου μετά την επιδρομή των Ερούλων<sup>5</sup>, αυτή είναι και η τελευταία μαρτυρία του· για το τέλος του, όποτε και όπως αυτό επήλθε, είναι αδύνατο να εκφέρουμε ασφαλή άποψη<sup>6</sup>.

## **2. Τοπογραφία**

### **2.1 Η αρχαία Λεβάδεια**

---

<sup>2</sup> Bonnechere 2003: 32-35, Dillon 2017: 264

<sup>3</sup> Πaus. 9.39.14: *γράφω οὐκ ἀκοὴν ἀλλὰ ἐτέρους τε ἰδὼν καὶ αὐτὸς τῶ Τροφωνίῳ χρησάμενος.*

<sup>4</sup> Πλούτ. *Σύλ.* 16-17.

<sup>5</sup> Βλ. κεφ. 2.2.2.

<sup>6</sup> Bonnechere 2003: 36.

Η θέση της αρχαίας Λεβαδείας ήταν στα βορειοδυτικά του Λαφυστίου όρους και βορειοανατολικά του υψώματος του Προφήτη Ηλία. Τους δύο ορεινούς όγκους χωρίζει το βαθύ φαράγγι της Έρκυνας, ακριβώς στα νότια της πόλης<sup>7</sup>. Η περιοχή της Λεβαδείας είχε έκταση περίπου 100 τετραγωνικά χιλιόμετρα και συνόρευε με την Κορώνεια, τον Ορχομενό, τη Χαιρώνεια και τον Πανοπέα<sup>8</sup>.

Η ακριβής χρονολογία ίδρυσης της πόλεως είναι άγνωστη. Η πρώτη ιστορική αναφορά της είναι στον Ηρόδοτο (8.164), στο επεισόδιο της επίσκεψης του απεσταλμένου του Μαρδονίου στα μαντεία της περιοχής κατά τον Β΄ Περσικό Πόλεμο. Η κλασική περίοδος δεν είναι ιδιαίτερα τεκμηριωμένη, ενώ στους ελληνοιστικούς χρόνους, η Λεβάδεια εμφανίζεται ως μία ευημερούσα πόλη με αυξανόμενη επιρροή, μέσω της συμμετοχής της στους ομοσπονδιακούς βοιωτικούς θεσμούς και λόγω της φήμης του ιερού του Διός Βασιλέως.

Μετά την άφιξη της Ρώμης το 171 π.Χ., οι τοπικοί αγώνες φαίνεται ότι απέκτησαν ακόμη μεγαλύτερη αναγνώριση. Η λεηλασία της πόλης και του μαντείου κατά τον Μιθριδατικό πόλεμο (86 π.Χ.) φαίνεται ότι έθεσαν τέλος σε αυτή την κατάσταση, με μια αναβίωση να σημειώνεται στα τέλη του πρώτου μεταχριστιανικού αιώνα, για να σταματήσει και αυτή με την πτώση της ρωμαϊκής εξουσίας και της γενναιόδωρης αιγίδας της. Σε κείμενα και επιγραφές της αυτοκρατορικής περιόδου, η Λεβάδεια καλείται *πόλις ιερά*, αναμφίβολα σε αναγνώριση της λατρείας που φιλοξενούσε στο έδαφός της<sup>9</sup>, ενώ σύμφωνα με τον Πausανία (9.39.2), η πόλη δεν είχε τίποτα να ζηλέψει από τις πλέον ευκατάστατες ομολόγους της.

Το γεγονός ότι μεγάλο μέρος της αρχαίας πόλεως βρίσκεται θαμμένο κάτω από τη σύγχρονη ευθύνεται, σε μεγάλο βαθμό, για την αβεβαιότητα σχετικά με τη θέση και το σχέδιο της αρχαίας Λεβαδείας. Ενώ παλαιότερα θεωρείτο ότι η *πόλις* περιοριζόταν στη δεξιά όχθη της Έρκυνας και λίγο βορειότερα, σήμερα πιστεύεται ότι η αρχαία Λεβάδεια εκτεινόταν και στις δύο όχθες της<sup>10</sup>. Οι σημερινές εκτιμήσεις υποδηλώνουν ότι η πόλη ήταν οργανωμένη σε έναν άξονα που τοποθετεί τον οικισμό μεταξύ των ταφικών κέντρων στα βορειοανατολικά και του ιερού του Τροφωνίου στα νοτιοδυτικά<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Bonnechere 1998β: 91.

<sup>8</sup> Bonnechere 2003: 3. Βλ. Στράβ. 9.2.38.

<sup>9</sup> *Η ιερά Λεβαδέων πόλις*: IG 7.3104, 3105 (3<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), SEG 23.296 (293-305 και 305/306 μ.Χ.).

<sup>10</sup> Bonnechere 2003: 5-6.

<sup>11</sup> Bonnechere 2003: 24.

## 2.2 Το Τροφώνιον

Το ιερό συγκρότημα του *Τροφωνίου* βρισκόταν στα νότια της αρχαίας πόλης, στην περιοχή των πηγών της Έρκυνας (σημ. Κρύας), εκτεινόμενο προς το φαράγγι, το λόφο του Κάστρου (όπου σήμερα δεσπόζει το φράγκικο, και στη συνέχεια καταλανικό φρούριο) και τα γύρω υψώματα. Από τη περιγραφή του Πausανία, η οποία συμπληρώνεται από άλλες μαρτυρίες, προκύπτει μία περίπλοκη τριμερής λατρευτική διάταξη, επιβεβλημένη, δίχως άλλο, από τη μορφολογία του εδάφους.

### 2.2.1 Το κατώτερο τμήμα

Έχοντας κατ' ανάγκη ως αφετηρία το κείμενο του Πausανία, οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν καλόπιστα ως επίκεντρο της λατρείας τις πλούσιες πηγές της Έρκυνας. Εδώ τοποθετείται ο ναός *Έρκυνης* που είδε ο περιηγητής, μέσα στον οποίο υπήρχε άγαλμα της Έρκυνας με μία χήνα στην αγκαλιά της (Πaus. 9.39.3). Μέσα σε ένα σπήλαιο, από το οποίο ανάβλυζαν οι πηγές του ποταμού (ταντιζόμενο, αναμφίβολα, με το *άντρον κοΐλον* του λατρευτικού *αίτιου*), έστεκαν αγάλματα του Τροφωνίου και της Έρκυνας, εξαιρετικής ομοιότητας με τον Ασκληπιό και την Υγεία, με φίδια που περιπλέκονταν γύρω από τα σκήπτρα τους<sup>12</sup>. Σε κοντινή απόσταση βρισκόταν, ακόμη, το *μνήμα* του ήρωα Αρκεσιλάου, την ανακομιδή των οστών του οποίου από την Τροία είχε πραγματοποιήσει ο Λήϊτος (9.39.3).

Στο ιερό *άλλος* – το οποίο είτε βρισκόταν σε άμεση γειτνίαση με τις πηγές, είτε τις περιελάμβανε – τα επιφανέστερα κτίρια ήταν ο ναός του Τροφωνίου, χρονολογούμενος τουλάχιστον στην ελληνιστική εποχή, και ένα άγαλμά του, έργο του Πραξιτέλους, επίσης με ασκληπίεια χαρακτηριστικά. Ο Πausανίας (9.39.8) αναφέρει και ένα δεύτερο λατρευτικό άγαλμα, φτιαγμένο από τον Δαίδαλο, το οποίο αποκαλυπτόταν μόνο σε όσους *παρά τὸν Τροφώνιον μέλλουσιν ἔρχεσθαι* – πιθανώς επρόκειτο για το πρωιμότερο, αρχαϊκό ξόανο, το οποίο θα φυλασσόταν είτε στο *ἄδυτον* του ναού είτε σε κάποιο κοντινό κτίσμα του ιερού<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Πρβλ. Liv. 45.27.8, σύμφωνα με τον οποίο ο Iuppiter Trophonius και η Hercynna είχαν κοινό *templum*.

<sup>13</sup> Schachter (1994: 73): στο *άδυτο* του ναού, μαζί με άλλα αφιερώματα, όπως η θρυλική ασπίδα του Αριστομένου (Πaus. 4.32.5-6)· Bonnechere (2003: 8): στο *άδυτο* ή σε κοντινό κτίσμα.

Υπήρχαν, επίσης, ένα ιερό της Δήμητρας με την επίκληση *Εύρώπη*, καθώς και ένα υπαίθριο λατρευτικό άγαλμα του Διός Υετίου (Παυσ. 9.39.4). Στην κατώτερη περιοχή του συγκροτήματος βρίσκονταν, ακόμη, το οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης, απαραίτητο για τη διαμονή των επισκεπτών του ιερού, καθώς επίσης, σε ασαφή τοποθεσία, ο λεγόμενος *βόθρος* του Αγαμήδους (θυσιαστήριος λάκκος σημανόμενος από μία στήλη), και δύο κοντινές μεταξύ τους πηγές – διακριτές από τις πηγές της Έρκυνας – επονομαζόμενες της Λήθης και της Μνημοσύνης (9.39.8).

Η εικόνα της σημερινής τοποθεσίας, σε σχέση με την προηγηθείσα περιγραφή, είναι μάλλον απογοητευτική. Από το σπήλαιο δεν σώζεται ούτε ίχνος, ενώ οι αναφερόμενες πηγές πρέπει μάλλον να ταυτιστούν, όχι με τις πηγές του εποχιακού χειμάρρου της Έρκυνας, οι οποίες βρίσκονται στο βάθος του φαραγγιού και στερεύουν το καλοκαίρι, αλλά με τις πηγές της Λιβαδειάς (Κρύας), και συγκεκριμένα αυτές της δεξιάς (ανατολικής) όχθης. Όσο για τις πηγές των υδάτων της Λήθης και της Μνημοσύνης, παρά τις ποικίλες απόπειρες ταύτισής τους με τις πηγές της Λιβαδειάς, παραμένουν ανεντόπιστες<sup>14</sup>.

Στα ριζά του βράχου κάτω από το λόφο του Κάστρου, είκοσι περίπου κόγχες και άλλα λαξεύματα είναι εμφανή στο φυσικό τοίχωμα. Ένας θάλαμος, οι πλευρές του οποίου διαθέτουν πεζούλια λαξευμένα στην πέτρα, θυμίζει έντονα το σπήλαιο των πηγών του Πausανία, αλλά η απουσία πηγής δυσκολεύει την ταύτιση<sup>15</sup>. Λίγο νοτιότερα από τις κόγχες, σε ένα καμπύλο στόμιο του βράχου από το οποίο αναβλύζει νερό, είναι χαραγμένη η φράση ΕΥΒΟΥΛΟΥ. Τέλος, ο επιβλητικός προμαχώνας του φρουρίου είναι κτισμένος από αρχαίους ογκολίθους, οι οποίοι αναμφίβολα προέρχονται από τα καθιδρύματα του ιερού άλσους, ενώ ανάμεσά τους βρίσκονται εντοιχισμένες ως *spolia* διάφορες επιτύμβιες επιγραφές. Οι μαρτυρίες αρκετών περιηγητών της περιοχής για διάσπαρτα αρχαία κατάλοιπα – πλέον εξαφανισμένα χωρίς ίχνος – αλλά και η ανακάλυψη, στην περιοχή των πηγών, ενός ρωμαϊκού αγάλματος και ενός ακέφαλου αγάλματος της Δήμητρας, συμπληρώνουν την αρχαιολογική εικόνα της αριστερής (δυτικής) όχθης της Έρκυνας.

Στην αντίπερα όχθη, σε ένα ύψωμα απέναντι από το μεσαιωνικό κάστρο, βρίσκεται ο ναός των Αγίων Αναργύρων, ενώ λίγο βορειότερα, υπάρχει το εκκλησάκι του Αγίου Αντωνίου. Προς τα

---

<sup>14</sup> Bonnechere 2003: 9-10.

<sup>15</sup> Bonnechere 2003: 12-13.



νότια, σκαρφαλωμένο σε ιλιγγιώδες ύψος επάνω στο βράχο στη στροφή του φαραγγιού, αντικρύζει κανείς το παρεκκλήσι της Αγίας Ιερουσαλήμ. Ελλείπει σταθερών στοιχείων, οι οποιεσδήποτε ανακατασκευές, κυρίως στη βάση της θρησκευτικής συνέχειας – είτε ταυτίζοντας την Παλιά Παναγιά με το ναό της Έρκυνας<sup>16</sup>, είτε τους Αγίους Αναργύρους με το ναό του Τροφωνίου<sup>17</sup> ή με το οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης<sup>18</sup> – παραμένουν, στην καλύτερη περίπτωση, εμπεριστατωμένες εικασίες<sup>19</sup>.

Η έκταση του ιερού και τα όρια του ιερού άλσους, που πρέπει οπωσδήποτε να απλωνόταν σε μεγάλο τμήμα του φαραγγιού, των πηγών και του λόφου που επιστέφεται από το μεσαιωνικό κάστρο, μόνο κατά προσέγγιση εικάζονται. Οποιαδήποτε ίχνη των κτισμάτων διατηρήθηκαν μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου διαλύθηκαν ή καλύφθηκαν από τις νεότερες κατασκευές, ενώ ελάχιστα λείψανα (*spolia*) εντοιχίστηκαν στο μεγαλοπρεπή μεσαιωνικό πύργο που εξασφάλιζε την ύδρευση του φρουρίου<sup>20</sup>.

Η τοπογραφική σχέση μεταξύ του ιερού άλσους του Τροφωνίου, της Έρκυνας και της πόλης της Λεβαδείας έχει απασχολήσει αρκετά την έρευνα. Συγκεκριμένα, εξαιτίας της έλλειψης υποκειμένου του *διείργει* στο κείμενο του Πausανία (9.39.2: *διείργει δὲ ἀπ' αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου*), ορισμένοι διορθωτές έχουν εισάγει το *ποταμός* (*Έρκυνα*), καθιστώντας τη ροή του ποταμού το φυσικό σύνορο μεταξύ του *Τροφωνίου* και της πόλης, ενώ άλλοι τρέπουν το ενεργητικό *διείργει* σε παθητικό (*διείργεται*), θεωρώντας ότι το ποτάμι διέτρεχε το ιερό συγκρότημα<sup>21</sup>. Ανάλογα με την ακολουθούμενη ερμηνεία, το *Τροφώνιον* θεωρείται είτε ότι διασχιζόταν από την Έρκυνα, είτε ότι συνόρευε με αυτήν, παραμένοντας, σε κάθε περίπτωση, διακριτό από την πόλη. Αρχαία κατάλοιπα κτισμάτων έχουν βρεθεί και στις δύο όχθες του ποταμού, αλλά οι περισσότεροι ιστορικοί συμφωνούν ότι ο κύριος όγκος των ιερών κτιστημάτων βρισκόταν στην πολύ ευρύτερη δεξιά (ανατολική) όχθη. Σε αυτήν είναι κτισμένες τρεις εκκλησίες, οι οποίες ενδέχεται να αντικατέστησαν αρχαίους ναούς, δύο από τις οποίες (η Παλιά Παναγιά και οι Άγιοι Ανάργυροι) βρίσκονται ακριβώς δίπλα στις πηγές της Έρκυνας (Κρύας)<sup>22</sup>. Σύμφωνα με

---

<sup>16</sup> Turner 1994: 435-436, 489.

<sup>17</sup> Waszink 1968: 27.

<sup>18</sup> Turner 1994: 437.

<sup>19</sup> Bonnechere 2003: 13-14.

<sup>20</sup> Αραβαντινός 2012: 4.

<sup>21</sup> Βλ. Bonnechere 2010: 57-58.

<sup>22</sup> Bonnechere 2010: 59.

τον Bonnechere, η σπουδαιότητα και ο αριθμός των λατρευτικών χώρων που αναφέρει ο Πausanίας κοντά στις πηγές αποκλείουν τον περιορισμό τους αποκλειστικά στην αριστερή όχθη του φαραγγιού, η οποία είναι ιδιαίτερα στενή<sup>23</sup>. Η ανεύρεση στην περιοχή της Γρανίτσας, νοτιοανατολικά της Λεβαδείας, στα σύνορα με την Κορώνεια, ενός *ὄρου* που διαχώριζε το *Τροφώνιον* από το ιερό του Διός Λαφυστίου, καθορίζοντας τα *ὄρια τᾶς Τροφωνιάδος γᾶς ἰαρᾶς* κατά μήκος του μονοπατιού που οδηγούσε στο βωμό της κορυφής του Λαφυστίου ὄρους, υποδεικνύει ότι η επικράτεια του ιερού εκτεινόταν πράγματι και στη δεξιά κοίτη του ποταμού, ευνοώντας την ερμηνεία της συμπερίληψης της Έρκυνας εντός των ορίων του ιερού<sup>24</sup>. Σε κάθε περίπτωση, όσο η αρχαία τοπογραφία είναι αδιευκρίνιστη, το πρόβλημα παραμένει<sup>25</sup>.

### 2.2.2 Το ενδιάμεσο τμήμα

Ανηφορίζοντας κανείς στο βραχώδες ύψωμα, αφήνοντας πίσω του το άλσος, έφθανε στο κατ' εξοχήν μαντείο<sup>26</sup>. Οι διαθέσιμες περιγραφές του προέρχονται από τον Πausanία και τον Φιλόστρατο, αμφότεροι αυτόπτες μάρτυρες της τοποθεσίας. Αποτελείτο από μία κυκλική βάση από λευκό λίθο (Πaus. 9.39.9: *κρηπίς*), με περιφέρεια ίση με αυτή ενός μικρού αλωνιού, η οποία περιφρασσόταν από έναν σιδερένιο κιγκλίδωμα με πασσάλους, στο οποίο ήταν ανοιγμένη μία διπλή θύρα. Στο κέντρο της *κρηπίδος* υπήρχε μία στρογγυλή οπή (Φιλόστρ. *Βίος Ἀπολ.* 8.19: *στόμιον*), ορατή από τον εξωτερικό περίβολο<sup>27</sup>, όχι φυσική αλλά τεχνητή, η οποία άνοιγε σε ένα *χάσμα γῆς* (Πaus. 9.39.9), τη διάμετρο του οποίου ο περιηγητής υπολόγισε σε τέσσερις πήχεις και το βάθος σε οκτώ. Στον πυθμένα του θολωτού φρέατος, ο οποίος ήταν προσβάσιμος μόνο μέσω μιας φορητής, στενής σκάλας, και σε μικρό ύψος από το έδαφος, υπήρχε μία στενή οπή στην οποία ο χρηστηριαζόμενος, ξαπλώνοντας ανάσκελα στο έδαφος, προσπαθούσε να χωρέσει τα πόδια του

<sup>23</sup> Bonnechere 2003: 24.

<sup>24</sup> SEG 23.297 (Λεβάδεια/Κορώνεια, 3<sup>ος</sup> αι. π.Χ.).

<sup>25</sup> Τόσο ο P. Bonnechere όσο και η L.A. Turner δέχονται την κατανομή του *Τροφωνίου* σε αμφότερες τις πλευρές του ποταμού, αλλά, ενώ η Turner το τοποθετεί περισσότερο στην αριστερή όχθη και στην έξοδο του φαραγγιού, ώστε να ενώνεται βόρεια με τον υποτιθέμενο τόπο τέλεσης των αγώνων των *Τροφων(ε)ίων* και των *Βασιλείων*, ο Bonnechere διευρύνει το ιερό άλσος ώστε να περιλαμβάνει την είσοδο του φαραγγιού και τις δύο όχθες της Έρκυνας στα νότια της πόλης (Bonnechere 2003: 25, 2010: 59).

<sup>26</sup> Το μαντείο κατονομάζεται ποικιλοτρόπως από τις πηγές ως *κατωρυχή οἴκησις* (Χάραξ, FGrH 103F5 [Σχολ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508]), *χάσμα* (Στράβ. 9.2.38), *στόμιον* ή *σπήλαιον* (Λουκ. *Νεκρ. Διάλ.* 3) και *Τροφωνίου θαλάμαι* (Ευρ. *Ἰων* 393-394).

<sup>27</sup> Ο Αιμίλιος Παύλος, κατά την επίσκεψή του, είδε το άνοιγμα του *specus* χωρίς να εισέλθει στον περίβολο (Liv. 45.27.8).

μέχρι τα γόνατα (9.39.11). Σε κοντινή απόσταση από το *ἄδυτον*, ένας θρόνος που ονομαζόταν της *Μνημοσύνης* περίμενε τον επισκέπτη μετά την επάνοδό του (9.39.13).

Αναφορικά με τη σχετική θέση του μαντείου, οι πηγές είναι αρκετά ξεκάθαρες: το μαντείο βρισκόταν επάνω σε ύψωμα, σε μικρή απόσταση και πάνω από το ιερό άλσος<sup>28</sup>. Διάφορες θέσεις μεταξύ του άλσους και της κορυφής του Προφήτη Ηλία έχουν προταθεί· μεταξύ αυτών, ένας τεχνητός αναβαθμός κοντά στο εκκλησάκι των Αγίων Άννας και Κωνσταντίνου<sup>29</sup>, ο οποίος φαίνεται αρκετά μικρός για να έχει φιλοξενήσει κάποτε το μαντείο, το παρεκκλήσι της Αγίας Σοφίας στο φράγκικο κάστρο<sup>30</sup>, και το παρεκκλήσι της Ζωοδόχου Πηγής<sup>31</sup>, το οποίο όμως αποδεικνύεται πολύ απόκρημνο και θα απαιτούσε μια μεγάλη παράκαμψη στο περιγραφόμενο δρομολόγιο των προσκυνητών. Μία κυκλική κατασκευή στο λόφο του Προφήτη Ηλία, νοτιοδυτικά του ναού του Διός Βασιλέως, η οποία εντοπίστηκε το 1968<sup>32</sup>, εκ πρώτης όψεως φαίνεται να ανταποκρίνεται αρκετά στον *κρίβανον* του Πausανίας (9.39.10). Ωστόσο, αρκετοί μελετητές έχουν διαφωνήσει με την ταύτιση των ανασκαφικών, θεωρώντας ότι, αν δεν πρόκειται απλώς για κάποια δεξαμενή, στην καλύτερη περίπτωση αποτελεί ύστερη ανακατασκευή του αρχικού αδύτου το οποίο θα είχε καταστραφεί κατά τη διάρκεια της εισβολής των Ερούλων τον 3<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.<sup>33</sup>.

Ο Albert Schachter, θεωρώντας ασυνήθιστη την απόσταση του κυρίως μαντείου από τα όρια του άλσους, υποστήριξε ότι η αρχική θέση του θα ήταν εντός του άλσους. Ταυτίζοντας το αρχικό μαντικό χάσμα με τον *βόθρον* του Αγαμήδους που είδε ο Πausανίας, θεώρησε ότι η ανάληψη του μνημειώδους έργου του ναού του Διός Βασιλέως στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. περιλάμβανε τη μετακίνηση του επικέντρου της λατρείας από το άλσος προς την περιοχή του ναού και την κατασκευή εκεί ενός νέου, ανθρωπογενούς κτίσματος, το οποίο αναγνώρισε στην προαναφερθείσα κυκλική κατασκευή του λόφου του Προφήτη Ηλία· όσο για το λάκκο, θα είχε αλλάξει χαρακτήρα και ονομασία μέχρι την εποχή του περιηγητή, επιβιώνοντας ως σημείο

---

<sup>28</sup> Πaus. 9.39.9: *ἔστι δὲ τὸ μαντεῖον ὑπὲρ τὸ ἄλσος ἐπὶ τοῦ ὄρους*; πρβλ. Πaus. 9.39.4: *ἀναβᾶσι δὲ ἐπὶ τὸ μαντεῖον καὶ αὐτόθεν ἰούσιν ἐς τὸ πρόσω τοῦ ὄρους*, Φιλόστρ. *Βίος Ἀπολ.* 8.19: *ὄρᾶται δ' οὐκ ἐν τῷ ἱερῷ, μικρὸν δ' ἄνω τοῦ ἱεροῦ ἐν γηλόφῳ*.

<sup>29</sup> Turner 1994: 433.

<sup>30</sup> Turner 1994: 429-430, 441.

<sup>31</sup> Waszink 1968: 27-30.

<sup>32</sup> Βαλλάς – Φαράκλας 1969: 228-233.

<sup>33</sup> Ο Bonnechere (2003: 20-21) επισημαίνει τον ακατέργαστο χαρακτήρα της κατασκευής, ο οποίος έρχεται σε αντίθεση με την αρχιτεκτονική ακρίβεια που περιγράφει ο Πausανίας (9.39.9).

προκαταρκτικών θυσιών στον αδελφό του Τροφωνίου<sup>34</sup>. Ωστόσο, η προτεινόμενη νέα τοποθεσία τοποθετεί το *ἄδυτον* λιγότερα από εκατό μέτρα από το ναό του Διός Βασιλέως, ενώ ο Πausanίας υπονοεί μια ορισμένη απόσταση μεταξύ του μαντείου και του ναού της κορυφής<sup>35</sup>, και υπερβολικά μακριά από το άλσος (ενάμισι χιλιόμετρο σε ευθεία γραμμή), σε αντίθεση με το *μικρόν δ' ἄνω* του Φιλοστράτου<sup>36</sup>.

Η επικρατέστερη υποψηφιότητα για τη θέση του μαντείου είναι ο απόκρημνος, ασβεστολιθικής σύστασης λόφος του Κάστρου: στην κατάλληλη θέση μεταξύ άλσους και όρους, θα μπορούσε να έχει φιλοξενήσει στο παρελθόν το μαντείο του Τροφωνίου, μολονότι η σημερινή του κατάσταση, αλλοιωμένη από την παρουσία του φρουρίου, δεν επιτρέπει την ταύτιση αρχαίων αρχιτεκτονικών καταλοίπων, και οι λίγες δοκιμαστικές ανασκαφές δεν απέδωσαν ενθαρρυντικά ευρήματα. Η Lee Ann Turner τοποθετεί το μαντείο κάπου στο βόρειο πλάτωμα του λόφου ή στη δυτική περιοχή του όρους του Προφήτη Ηλία, δηλαδή στο μέσο της περιοχής μεταξύ των πηγών της Έρκυνας και της κορυφής<sup>37</sup>. Συγκεκριμένα, αναγνωρίζει σε μια εκκλησία του Αγίου Ιωάννου στην περιοχή Ζαγαρά το *μαρτύριον* του Αγίου Χριστοφόρου (χαμένο πλέον), κάτω από το οποίο ένας σχολιαστής του Λουκιανού τοποθέτησε το μαντείο του Τροφωνίου<sup>38</sup>.

### 2.2.3 Το ανώτερο τμήμα

Αφήνοντας το μαντείο και συνεχίζοντας το ορεινό μονοπάτι με ανατολική κατεύθυνση, ο επισκέπτης έφθανε στον ανώτερο χώρο του λόφου του Προφήτη Ηλία, όπου συναντούσε τον ημιτελή ναό του Διός Βασιλέως. Εάν ακολουθήσουμε τη διόρθωση του αλλοιωμένου κειμένου του Πaus. 9.39.4 από *Κόρης [...]* *καλουμένη θήρα* σε *Κόρης [...]* *καλουμένης Ἴρας*<sup>39</sup>, στον ίδιο ναό συλλατρευόταν η Ἴρα με την περίεργη επίκληση *Κόρη*: διαφορετικά, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για μια τοποθεσία με το εξίσου ιδιαίτερο όνομα «το Κυνήγι της Κόρης», όπου η Κόρη είτε κυνηγά κάτι (τη χήνα του αιτιολογικού μύθου, ίσως;), είτε αποτελεί η

<sup>34</sup> Schachter 1984: 268-270, 1994: 74-79.

<sup>35</sup> Πaus. 9.39.4: *ἀναβάσι δὲ ἐπὶ τὸ μαντεῖον καὶ αὐτόθεν ἰοῦσιν ἐς τὸ πρόσω τοῦ ὄρους, Κόρης ἐστὶ καλουμένη θήρα καὶ Διὸς Βασιλέως ναός.*

<sup>36</sup> Bonnechere 2003: 21-22.

<sup>37</sup> Turner 1994: 468, 475-478.

<sup>38</sup> Σχόλ. Λουκ. Νεκρ. Διάλ. 10 (255.15 Rabe): *ὁ μὲν Τροφώνιος ἐν Λεβαδείᾳ τῆς Βοιωτίας, καθ' ὃ νῦν ἐπὶ λόφου τὸ μαρτύριον Χριστοφόρου τοῦ ἱεροῦ μάρτυρος κτλ.*

<sup>39</sup> Τη σχετική διόρθωση του Η. Ν. Ulrichs ακολουθεί ο P. Guillon (1965: 55-62).

ίδια το θήραμα (συνειρμικά οδηγείται κανείς στο μύθο της απαγωγής της από τον Πλούτωνα, ο οποίος, όμως, δεν συνδέεται με το *Τροφώνιο*)<sup>40</sup>. Σε άλλον ναό υπήρχαν αγάλματα του Δία, της Ήρας και του Κρόνου<sup>41</sup>, ενώ στην ίδια περιοχή υπήρχε και ιερό του Απόλλωνος (Παυσ. 9.39.4).

Η χρονολογία κατασκευής του μνημειώδους ελληνιστικού ναού του Διός Βασιλέως, τον οποίο ο Πausanias είδε ακόμη ημιτελή, παραμένει προβληματική. Οι γνώσεις μας για την αρχιτεκτονική δομή και τη χρονολόγησή του εξαρτώνται σε μεγάλο βαθμό από τη διάσωση ως τις μέρες μας ενός συνόλου *συνγραφῶν* χρονολογούμενων γύρω στο 220 π.Χ.<sup>42</sup>. Χάρη σε αυτά τα δημόσια συμβόλαια, τα οποία μισθώνουν τμήματα της κατασκευής του ναού σε ιδιώτες εργολάβους, είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αρκετά για την οργάνωση των αξιωματούχων και τους τεχνίτες που ασχολήθηκαν με την κατασκευή του ναού<sup>43</sup>.

Σύμφωνα με μία θεωρία, οι εργασίες στο ναό ξεκίνησαν στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα με πρωτοβουλία των Λεβαδέων. Το φιλόδοξο εγχείρημα ναυάγησε και ανελήφθη εκ νέου γύρω στο 230-220 π.Χ., από το βοιωτικό κοινό αυτή τη φορά, το οποίο θέσπισε, πιθανώς κατά το πρότυπο των δελφικών *ιερομνημόνων*, τον σύλλογο των *ναοποιῶν*, οι οποίοι προέρχονταν από τις πόλεις – μέλη του και ήταν αρμόδιοι για την επίβλεψη της κατασκευής του ναού<sup>44</sup>. Η νέα απόπειρα υπήρξε επίσης ατελέσφορη, διὰ [...] τῶν πολέμων τὸ ἀλλεπάλληλον, όπως μαρτυρά ο Πausanias (9.39.4), και, πιθανώς, λόγω έλλειψης πόρων.

Οι Etienne και Knoepfler υποστήριξαν ότι η κατασκευή αποφασίστηκε γύρω στο 228-226 και ήταν σε εξέλιξη το 220, βασιζόμενοι στην παρουσία ενός [*ἄρχοντο*]ς *Βοιωτοῖς Ἀνδρονίκου* στην *AM 22* (1897) 179-182, στ.10, ο οποίος ήταν εν ενεργεία περί το 220<sup>45</sup>, και σε έναν χρησμό του Τροφωνίου χρονολογούμενο στο α' μισό της δεκαετίας του 220 π.Χ.<sup>46</sup> που συνδέει την κατασκευή του ναού με τη λεγόμενη «μεταρρύθμιση» των Πτωίων<sup>47</sup>. Ο χρησμός (*IG 7.4136*), ο οποίος βρέθηκε στο ιερό του Απόλλωνος Πτωίου κοντά στην Ακραιφία, απευθύνεται στη βοιωτική

---

<sup>40</sup> Bonnechere 2003: 14-15.

<sup>41</sup> Η παρουσία των αγαλμάτων λειτουργεί ενισχυτικά για την ύπαρξη ενός ναού αφιερωμένου από κοινό στο θεϊκό ζεύγος Δίας – Ήρα Κόρη (Bonnechere 2003: 14-15).

<sup>42</sup> Nafissi 1995: 154, Pitt 2014: 376.

<sup>43</sup> Βλ. Schachter 1994: 113 σημ. 4, Pitt 2014: 373.

<sup>44</sup> Η ομοσπονδιακή εμπλοκή από τα τέλη του 3<sup>ου</sup> αιώνα αποδεικνύεται με βάση τη χρονολόγηση των *συνγραφῶν* με βάση τους επωνύμους ομοσπονδιακούς ἄρχοντες και τις αναφορές σε *βοιωτάρχας*, *ναοποιούς* και *κατόπτας* (Schachter 1994: 113 σημ. 4, Pitt 2014: 373, Schachter - Beck 2016: 189).

<sup>45</sup> Ο ίδιος *Ἀνδρόνικος* απαντά και στην *IG 7.214* στα Αιγόςθενα, περί το 220 π.Χ..

<sup>46</sup> Βλ. Schachter 1984: 258.

<sup>47</sup> Nafissi 1995: 155.

διάλεκτο προς κάποιον ονόματι Καλλικλίδας από τον Οπούντα της Λοκρίδος· το μαντείο παραγγέλλει την *καθιέρωσιν* της Λεβαδείας και της Ακραϊφίας, της πρώτης στον Δία Βασιλέα και στον Τροφώνιο, της δεύτερης στον Απόλλωνα Πτώιο, την από κοινού διενέργεια *ἀγερμοῦ* για τη διοργάνωση των Πτωίων στην Ακραϊφία και την κατασκευή του ναού του Διός Βασιλέως στη Λεβάδεια, καθώς και την *καταγγελίαν τοῦ ἀγῶνος ἱεροῦ* (πιθανότατα των *Πτωίων*, ή ακόμη των *Βασιλείων* ή των *Τροφων[ε]ίων*)<sup>48</sup>. Σχετικά με τον λόγο της αναζήτησης χρησμού από τον Τροφώνιο, ο A. Schachter επιχειρηματολόγησε πειστικά ότι περίπου την ίδια περίοδο, οι δύο βοιωτικές πόλεις βρίσκονταν σε αναζήτηση χρηματικής υποστήριξης, η Ακραϊφία για την αναδιοργάνωση των Πτωίων, η Λεβάδεια για την κατασκευή του ναού του Διός Βασιλέως. Ευρισκόμενο μεταξύ αντικρουόμενων συμφερόντων, το κοινό των Βοιωτών αποφάσισε να παραπέμψει το ζήτημα στο βοιωτικό μαντείο· το ερώτημα, μάλιστα, θα ετίθετο από έναν Οπούντιο Λοκρό, αντί ενός Βοιωτού<sup>49</sup>. Ο Τροφώνιος δεν μερολήπησε υπέρ κανενός, επιτρέποντας, αντιθέτως, την από κοινού συγκέντρωση *ἱερῶν χρεϊμάτων*, τα οποία, πιθανώς, θα μοιράζονταν εξίσου τα δύο μέρη· στα Πτώια αποδόθηκε ο τίτλος του *ἀγῶνος ἱεροῦ*, ενώ ορίστηκε η τίμηση με *στέφανον* όποιου αναλάμβανε την *ἐπιμέλειαν* της κατασκευής του ναού του Διός Βασιλέως<sup>50</sup>. Ο Schachter θεώρησε ότι η κατασκευή ήταν ήδη σε αρκετά προχωρημένο στάδιο όταν καταρτίστηκαν τα σύμβολα, με μία πρώτη φάση εργασιών, μάλλον παρατεταμένη και απαιτητική, και μία επαναληπτική, πριν από τη διάλυση της ομοσπονδίας, πολύ σύντομης διάρκειας<sup>51</sup>. Για τον Schachter, η παρουσία του ομοσπονδιακού άρχοντα Ανδρονίκου στις επιγραφές της Λεβαδείας παρέχει ένα *terminus ante quem* (220 π.Χ.) για την έναρξη των εργασιών, την οποία τοποθέτησε αρκετά πριν από τη χρονολογία αυτή, γύρω στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα<sup>52</sup>.

Ο Nafissi θεώρησε πιθανότερη την τοποθέτηση της έναρξης της κατασκευής μετά τη νίκη του συνασπισμού του Αντιγόνου Δώσωνος επί του Κλεομένους Γ΄ στη Σελλασία (222 π.Χ.)· μια

---

<sup>48</sup> Nafissi 1995: 155-156, 164.

<sup>49</sup> Ο ρόλος του Οπούντιου Καλλικλίδα έχει συζητηθεί αρκετά. Ο Roesch (1982: 233-235) και ο Schachter (1984: 266) τον θεώρησαν επίσημο απεσταλμένο του βοιωτικού κοινού, ενώ ο Holleaux (1890: 19-33) ως ιδιώτη που εκμεταλλεύτηκε την ευκαιρία για να θέσει τα ερωτήματα για τη Λεβάδεια και την Ακραϊφία. Ο Nafissi (1995: 158) υποστήριξε ότι ο χρησμός ανήκει στον τύπο απαντήσεων που δίνονταν σε ιδιώτες κατά τέτοιο τρόπο ώστε να δίνουν την εντύπωση αυθόρμητης και απρόσμενης προφητείας, με το όλο ζήτημα να είναι ήδη προσυμφωνημένο, τουλάχιστον μεταξύ του μαντείου και του πραγματικού αποδέκτη, εν προκειμένω του κοινού των Βοιωτών.

<sup>50</sup> Schachter 1984: 267, 1994: 114.

<sup>51</sup> Η IG 7.3073 αναφέρεται στην περίπτωση και το σηκό του ναού, τα οποία φαίνονται ήδη ολοκληρωμένα (Schachter 1994: 113)· βλ. επίσης Nafissi 1995: 166.

<sup>52</sup> Schachter 1994: 113, Nafissi 1995: 156.

ευχαριστήρια εκδήλωση προς την παμβιωτική θεότητα θα ήταν αρμόζουσα ενόψει της γενναιόδωρης υποστήριξης των Βοιωτών στον αντισπαρτιατικό σκοπό<sup>53</sup>. Συνδέοντας χρονολογικά την «αναδιοργάνωση» των Πτωίων με τη συνθήκη Βοιωτίας – Φωκίδας (IG 9,1 98) και την κατασκευή του ναού του Διός Βασιλέως, πρότεινε τη διόρθωση της χρονολογίας έναρξης των εργασιών γύρω στο 220 π.Χ.<sup>54</sup>. Ο ίδιος θεωρεί ότι, μακροπρόθεσμα, αυτό που καταδίκασε το φιλόδοξο σχέδιο σε αποτυχία, περισσότερο από το μέγεθος του και τους συνεχείς πολέμους, ήταν ο αντισπαρτιατικός και φιλομακεδονικός πολιτικός χαρακτήρας του έργου, ο οποίος, στο κλίμα μετά τον Γ΄ Μακεδονικό Πόλεμο και τη στροφή των τοπικών ελίτ προς τη Ρώμη, δεν ήταν πλέον επίκαιρος<sup>55</sup>.

Τα θεμέλια του μνημειώδους δωρικού ναού είναι σήμερα ευδιάκριτα στο πιο περίοπτο σημείο της περιοχής, στο βόρειο άκρο του λόφου του Προφήτη Ηλία. Ακριβώς στα νότια του ναού, ένας μικρός ναός του Προφήτη Ηλία καλύπτει πλέον το μικρό κυκλικό κτίριο του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., το οποίο οι Ε. Βαλλάς και Ν. Φαράκλας επιχείρησαν το 1968 να ταυτίσουν με το μαντείο του Τροφωνίου<sup>56</sup>. Μια μικρότερη κατασκευή, επίσης χαμένη σήμερα, αλλά μαρτυρούμενη από τον Η. Lolling<sup>57</sup>, πιθανώς αντιστοιχούσε στο ναό όπου λατρεύονταν ο Δίας, η Ήρα και ο Κρόνος, ενώ το ιερό του Απόλλωνος παραμένει άφαντο<sup>58</sup>.

### 3. Εορτές: Βασίλεια και Τροφών(ε)ια

#### 3.1 Βασίλεια

Σύμφωνα με τον Διόδωρο Σικελιώτη (15.53.4), τα Βασίλεια διοργανώθηκαν για πρώτη φορά μετά τη μάχη των Λεύκτρων, κατ' επιταγήν του ίδιου του Τροφωνίου: *προστέταχεν ὁ θεὸς αὐτοῖς, ὅταν ἐν Λεύκτροις νικήσωσιν, ἀγῶνα τιθέναι Διὶ βασιλεῖ στεφανίτην*. Ο χρησμός ανήκε σε μια σειρά οίωνων ευνοϊκών για τη θηβαϊκή πλευρά, προφανώς κατασκευασμένων από τον Επαμεινώνδα προς αναπτέρωση του ηθικού των στρατιωτών του ενόψει της επικείμενης σύγκρουσης με τη

---

<sup>53</sup> Nafissi 1995: 163.

<sup>54</sup> Nafissi 1995: 157.

<sup>55</sup> Nafissi 1995: 168.

<sup>56</sup> *AI* 22 (1967): 243-245, Βαλλάς – Φαράκλας 1969: 228-233.

<sup>57</sup> Lolling 1989: 122-123.

<sup>58</sup> Bonnechere 2003: 15.

Σπάρτη<sup>59</sup>. Ανεξάρτητα από την εγκυρότητα του χρησμού, ο εορτασμός των *Βασιλείων* κατά τον 4<sup>ο</sup> αι. π.Χ. επιβεβαιώνεται από την αναφορά τους σε δύο βοιωτικές επιγραφές από την Τανάγρα και τη Θήβα<sup>60</sup>.

Η επιλογή της Λεβαδείας ως τόπου διεξαγωγής των αγώνων θα πρέπει να βασίστηκε στη γεωγραφική της θέση κοντά στον δρόμο που οδηγούσε στους Δελφούς, καθώς και στη φήμη της πέραν των ορίων της Βοιωτίας ως έδρας του *Τροφονίου*. Η επιρροή και πολιτικών παραγόντων δεν αποκλείεται: ο γειτονικός Ορχομενός είχε αποστατήσει από το βοιωτικό στρατόπεδο, και ο επιδεικτικός παραγκωνισμός του για χάρη της Λεβαδείας ήταν, ίσως, μια συνειδητή επιλογή της Θήβας<sup>61</sup>.

Τα *Βασιλεία* μάς είναι γνωστά από τον 4<sup>ο</sup> έως τον 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.. Τα σωζόμενα στοιχεία για τον εορτασμό τους εμπίπτουν σε τέσσερις διακριτές περιόδους: μεταξύ των μαχών των Λεύκτρων και της Χαιρωνείας (371-338), από το 281/280 μέχρι περίπου το 172, από το β' μισό του 2<sup>ου</sup> έως τις αρχές του 1<sup>ου</sup> αιώνα, και από τη λήξη των Μιθριδατικών Πολέμων μέχρι τα μέσα του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ.<sup>62</sup>. Κατά το πρώτο διάστημα, τη διοργάνωσή τους θεωρείται ότι είχε αναλάβει η ισχυροποιημένη Θήβα. Η αναβίωση του τρίτου αιώνα συνδέεται με το ελληνιστικό βοιωτικό κοινό, ενώ αυτή του δευτέρου παραλληλίζεται με τις αναβιώσεις των *Πτωίων* και των *Μουσειών* στο μεσοδιάστημα, η Λεβαδεία πιθανώς διοργάνωσε τον δικό της αγώνα, τα *Τροφών(ε)ια*. Η τελική αναβίωση των *Βασιλείων* έγινε από το νέο βοιωτικό κοινό, το οποίο πλέον εξυπηρετούσε μόνο πολιτιστικούς σκοπούς<sup>63</sup>.

Από την επανίδρυση του βοιωτικού κοινού μετά το 146 π.Χ., τα *Βασιλεία* διοργανώνονταν υπό την αιγίδα ενός ομοσπονδιακού *άγωνοθέτου*<sup>64</sup> και των επίσης ομοσπονδιακών *ναοποιών*, ενός σώματος που κατά τον 3<sup>ο</sup> αιώνα συνδεόταν με την ανέγερση του ναού του Διός Βασιλέως, αλλά πλέον είχε αρκετά πιο διευρυμένα καθήκοντα<sup>65</sup>. Η πιθανότητα της από κοινού διοργάνωσης από

---

<sup>59</sup> Πολύαινος 2.3.8, Πανσ. 4.32.5, Cic. *Div.* 1.74. Βλ. Schachter 1994: 112, Nafissi 1995: 162, Mackil 2014: 56.

<sup>60</sup> IG 7.552 (Τανάγρα, μετά το 371 π.Χ.): *Βασιλεία*, IG 7.2532 (Θήβα, μετά το 316 π.Χ.): *Βασιλεία Διός*.

<sup>61</sup> Schachter 1994: 112, Bonnechere 2003: 28.

<sup>62</sup> Schachter 1994: 116· βλ. επίσης Bonnechere 2003: 29, σημ. 9.

<sup>63</sup> Schachter 1994: 117-118.

<sup>64</sup> SEG 3.367 (μέσα 2<sup>ου</sup> ή μέσα-τέλη 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ.): *Προκλής Θηβαγγέλου Θεσπιεύς, ό καθεσταμένος άγωνοθέτης επί τόν άγώνα τών Βασιλείων, όν τίθησι τó κοινόν Βοιωτών* κτλ. Βλ. Nafissi 1995: 168.

<sup>65</sup> Στην SEG 3.367, οι *ναοποιοί* εμφανίζονται ως ένα σώμα αξιωματούχων επιφορτισμένων από τις πόλεις του κοινού ως εκπροσώπων τους στην εορτή, με κύρια αρμοδιότητά τους την επίβλεψη των οικονομικών δραστηριοτήτων της (Müller 2014: 126).



το βοιωτικό κοινό και τη Λεβάδεια δεν μπορεί να αποκλεισθεί, ειδικά εάν θεωρηθεί ότι η πόλη θα ενδιαφερόταν να διατηρήσει έναν βαθμό ελέγχου σε μια λατρεία που πιθανότατα προϋπήρχε πολύ νωρίτερα από το 371. Το κοινό, εξάλλου, δεν είχε καμία ανάμειξη στο ίδιο το ιερό, στα πλαίσια του οποίου εντασσόταν η λατρεία του Διός Βασιλέως<sup>66</sup>.

Τα *Βασιλεια* αποτελούνταν από ένα αγωνιστικό σκέλος, το οποίο περιελάμβανε κυρίως γυμνικούς και ιππικούς αγώνες, καθώς και μουσικό διαγωνισμό<sup>67</sup>, και ένα θρησκευτικό, με πλουσιοπάροχες θυσίες<sup>68</sup>. Τα έξοδα των αγώνων επωμίζονταν οι βοιωτικές πόλεις – μέλη<sup>69</sup>. Η συχνότητα εορτασμού των *Βασιλείων* μάς είναι άγνωστη – πιθανώς πεντητηρική – αλλά γνωρίζουμε ότι οι αγώνες λάμβαναν χώρα κατά τον βοιωτικό μήνα *Πάναμον* (Αύγουστος – Σεπτέμβριος)<sup>70</sup>. Η φήμη των αγώνων προσείλκυε αθλητές, καλλιτέχνες και θεατές από όλα τα μέρη του μεσογειακού κόσμου, ενώ, το αργότερο μέχρι τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., τα *Βασιλεια* είχαν αποκτήσει το status του *στεφανίτου αγῶνος*<sup>71</sup>. Από τον 4<sup>ο</sup> και τον 3<sup>ο</sup> αιώνα, οι νικητές είναι κυρίως Βοιωτοί, με ελάχιστες εξαιρέσεις· κατά την ελληνιστική περίοδο, αντιθέτως, οι ντόπιοι αθλητές αποτελούν την εξαίρεση, ανάμεσα στους νικητές από τη Ρόδο, την Ιταλία, τη Μαγνησία του Μαιάνδρου, την Τύρο, τη Σελεύκεια στον Τίγρη και άλλες περιοχές<sup>72</sup>. Η πόλη, αλλά και το ιερό της, αναμφίβολα θα κέρδισαν πολλά από αυτή την αθρόα προσέλευση.

### 3.2 Τροφών(ε)ια

Η Λεβάδεια γιόρταζε, επίσης, τα *Τροφών(ε)ια*, προς τιμήν του επωνύμου μάντη της. Οι αγώνες τους, λιγότερο διακεκριμένοι από των *Βασιλείων*, μαρτυρούνται σε δύο διακριτές περιόδους: από τα μέσα περίπου έως τα τέλη του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ. (πιθανώς σε αντικατάσταση των *Βασιλείων*, ενόψει της διάλυσης του βοιωτικού κοινού μετά το 176), και από τον 2<sup>ο</sup> έως τα μέσα του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.. Δύο αγωνιστικές επιγραφές από την πρώτη περίοδο αναφέρονται σε νίκες στα αθλήματα της πυγμαχίας, της πάλης και του παγκρατίου και πιστοποιούν ότι οι αγώνες ήταν *στεφανίται*<sup>73</sup>. Στη

---

<sup>66</sup> Bonnechere 2003: 28.

<sup>67</sup> Βλ. Schachter 1994: 116, σημ. 5, 6.

<sup>68</sup> *Θυσίαι* αναφέρονται στην *άπολογία*ν του *ἀγωνοθέτου* Ξενάρχου (*BCH* 24 [1901] 365.19, στ. 25) και σε ένα αθηναϊκό τιμητικό ψήφισμα του 281/280 π.Χ. (*SEG* 25.90, στ. 9-11): βλ. Schachter 1994: 115, σημ. 5.

<sup>69</sup> Schachter 1994: 117.

<sup>70</sup> Schachter 1994: 118, Bonnechere 2003: 29.

<sup>71</sup> Schachter 1994: 116.

<sup>72</sup> Bonnechere 2003: 29.

<sup>73</sup> Βλ. Schachter 1994: 85 σημ. 4, Bonnechere 2003: 30.

δεύτερη περίοδο ανήκουν επιγραφές που αναφέρονται σε νίκες και έναν αυλητή. Στην SEG 14.422 (μέσα 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), ο αγών καλείται *Τροφώνεια Ολύμπια*<sup>74</sup>.

Οι ακριβείς τοποθεσίες τέλεσης τόσο των *Τροφων(ε)ίων* όσο και των *Βασιλείων* παραμένουν άγνωστες, και μόνο μελλοντικές ανασκαφές ίσως αποκαλύψουν τη θέση τους. Δύο επιγραφές, οι οποίες κάνουν λόγο για αγώνες κατά μήκος της Έρκυνας<sup>75</sup>, αποτελούν εύλογο στοιχείο για τον εντοπισμό των σχετικών εγκαταστάσεων στη δεξιά όχθη, απέναντι από το ιερό άλσος, ή στην αριστερή όχθη ακριβώς βόρεια του άλσους, ή ακόμη βορειότερα, στη βορειοδυτική συνοικία της σημερινής πόλης<sup>76</sup>.

## 4. Ανασκαφές

### 4.1 Τροφώνιον

Σε σύγκριση με τους γειτονικούς Δελφούς, αλλά και με άλλα μαντεία και ιερά του ελλαδικού χώρου, η αρχαιολογική προσοχή της οποίας έτυχε το *Τροφώνιον* είναι αξιοθρήνητη. Η μη διατήρηση ορατών αρχαίων οικοδομικών και λατρευτικών καταλοίπων *in situ*, αλλά και η φυσιογνωμία του αναγλύφου, με το βαθύ φαράγγι και το βραχώδες έξαρμα του ισχυρού μεσαιωνικού κάστρου αναμφίβολα αποτέλεσαν ανασταλτικούς παράγοντες για τη διεξαγωγή εκτεταμένων και συστηματικών ανασκαφικών ερευνών. Κατά συνέπεια, η έρευνα έχει περιορισθεί σε μια σειρά υποθέσεων για τη μνημειακή τοπογραφία του χώρου κατά την αρχαιότητα, η βασιμότητα των οποίων δεν είναι δυνατόν να επαληθευθεί<sup>77</sup>.

Από τα τέλη του 18<sup>ου</sup> και τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, ωστόσο, ξένοι περιηγητές, παρακινημένοι από την αρχαία αίγλη του μαντείου, επισκέφθηκαν το χώρο και άφησαν ενδιαφέρουσες αναφορές για την κατάστασή του. Το 1797 έφτασε στη Λιβαδειά και έκανε τις πρώτες έρευνες ο Γάλλος πρόξενος Fauvel<sup>78</sup>. Ακολούθησε ο λόρδος Elgin, ο οποίος δώρισε στη Λιβαδειά το ρολόι που σήμερα κοσμεί τον φράγκικο «Πύργο του Ρολογιού», προκειμένου να του επιτραπεί να πραγματοποιήσει ανασκαφές, ενώ από την τοποθεσία πέρασε το 1880 και ο Ε. Σλήμαν.

<sup>74</sup> Βλ. Schachter 1994: 85 σημ. 5.

<sup>75</sup> IG 9.2 614a (Λάρισα): *παρ' Ερκύγγα, ID 2552 (Δήλος): ἐφ' Ερκύννας.*

<sup>76</sup> Bonnechere 2003: 23.

<sup>77</sup> Αραβαντινός 2012: 1.

<sup>78</sup> Bonnechere 2003: Xix, σημ. 16.

Η πρώτη συστηματική ανασκαφή, περιορισμένης έκτασης και δοκιμαστικού χαρακτήρα, έγινε το 1912 από τον Έφορο Αντώνιο Κεραμόπουλλο, ο οποίος ερεύνησε την περιοχή των πηγών της Έρκυνας καθώς και το χώρο εσωτερικά και περιμετρικά του κάστρου, αλλά τα αποτελέσματα ήταν απογοητευτικά<sup>79</sup>. Το 1956, σε μικρή απόσταση βορείως της περιοχής όπου τοποθετείται το *Τροφώνιο*, ο Ιωάννης Θρεψιάδης ανέσκαψε οικοδομήματα της αρχαίας αγοράς της Λεβαδείας, και συγκεκριμένα τμήματα ρωμαϊκού λουτρού, περιβόλου και κτηρίων των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων, ένα από τα οποία ταυτίστηκε με το Μητρώο της πόλης, το οποίο είναι γνωστό από την επιγραφική<sup>80</sup>.

Το 1968, οι Ε. Βαλλάς και Ν. Φαράκλας αποκάλυψαν, σε μικρή απόσταση από το ναό του Διός Βασιλέως στο λόφο του Προφήτη Ηλία, *κατεστραμμένον κατάγειον κτίσμα, περιφερές κλιβανοειδές*, διαστάσεων λίγο μικρότερων από αυτές που παραδίδει ο Πausanίας για το μαντείο. Στο μέσο του δαπέδου υπήρχε μια ακανόνιστη οριζόντια αύλακα μικρού μήκους, και δίπλα σε αυτήν ένας μεγάλος λίθος, κοίλος από τη μία πλευρά, ικανός να καλύψει τμήμα του μήκους της. Η κατασκευή αποτελούταν από ασβεστολίθους και πωρολίθους σε δεύτερη χρήση και δεν διέθετε την περιφερική κρηπίδα που αναφέρει ο Πausanίας, ενώ τα λιγοστά όστρακα που συνελέγησαν χρονολογήθηκαν στο β' μισό του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.. Οι ανασκαφείς απέδωσαν την επανάχρηση των υλικών σε ανοικοδόμηση μετά την καταστροφή του αρχικού κτίσματος κατά την επιδρομή των Ερούλων, καταλήγοντας ότι *εύρέθη ἤδη τὸ μαντεῖον τοῦ Τροφωνίου*<sup>81</sup>. Ο P. Bonnechere εγείρει αντιρρήσεις, επιμένοντας στην αντίθεση μεταξύ της αμέλειας της οικοδομίας και στην ποιότητα και συμμετρία της κατασκευής που επισημαίνει ο Πausanίας (9.39.9), καθώς και στην ηχηρή απουσία επαναχρησιμοποιημένου υλικού προερχομένου από το υποθετικό αρχικό *ἄδυτον*, το οποίο, εάν υπήρξε, έχει εξαφανισθεί χωρίς να αφήσει ίχνη<sup>82</sup>. Δυστυχώς, εργασίες επιχωμάτωσης και δενδροφύτευσης έχουν έκτοτε καλύψει την κατασκευή, καθιστώντας αδύνατη την επανεξέταση των ανασκαφικών δεδομένων<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> *Οὕτω κατελήξαμεν εἰς τὴν γνώμην, ὅτι οὔτε ἐν τῷ Κάστρῳ οὔτε ἐν τῷ κοίλῳ πως χώρῳ πρὸς Β αὐτοῦ μέχρι τῆς βραχέδους κορυφογραμμῆς τῆς Ἀγ. Ἄννης ἦτο ποτε ἀρχαῖον τι κτίσμα θαμιζόμενον καὶ λατρευόμενον* (Κεραμόπουλλος 1912: 89).

<sup>80</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 6, σημ. 11.

<sup>81</sup> Βαλλάς – Φαράκλας 1969: 228-233.

<sup>82</sup> Bonnechere 2003: 21-22.

<sup>83</sup> Schachter 1994: 74, σημ. 3.

## 4.2 Ο ναός του Διός Βασιλέως

Καλύτερη τύχη επεφύλαξε το πέρασμα του χρόνου στα κατάλοιπα του ημιτελούς ναού του Διός Βασιλέως. Αναφορές σε αυτά υπάρχουν σε διάφορους περιηγητές που περιόδευσαν την Ελλάδα από τον 15<sup>ο</sup> αι. και ύστερα: Κυριακός ο Αγκωνίτης (1436), Ross (1834), Stephani (1842), Ulrichs (1837-1838), Welcker (1842), Lolling (1876-1877) και Fabricius (1885)<sup>84</sup>.

Το 1969 πραγματοποιήθηκε από την Αρχαιολογική Υπηρεσία μικρής έκτασης ανασκαφική έρευνα που αποκάλυψε τμήμα του νοτίου τοίχου του κρηπιδώματος του ναού. Από το σωρό των αχρησιμοποίητων ογκόλιθων και της αρχαίας λατύπης ανασύρθηκαν και διάφορα δωρικά αρχιτεκτονικά μέλη που ανήκαν σε άλλο ναό, ίσως παλαιότερο, ο οποίος ενδεχομένως ταυτίζεται με τον αναφερόμενο από τον Πausanία (9.39.4) ναό του Κρόνου, του Δία και της Ήρας<sup>85</sup>.

Το 1997, υπό την εποπτεία της Θ' Εφορείας Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων ξεκίνησαν εργασίες καθαρισμού και συλλογής των αρχιτεκτονικών μελών του ναού, οι οποίες είχαν ως αποτέλεσμα την πλήρη αποκάλυψη της κάτοψης του ναού (διαστάσεων 60 x 23 μ.), τμήματος των θεμελίων του στη βόρεια πλευρά, καθώς και του μεγαλύτερου τμήματος της κρηπίδος του<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Turner 1994: 377-381.

<sup>85</sup> Βαλλάς – Φαράκλας 1969: 230-231, σημ. 1, εικ. 4, Bonnechere 2003: 16.

<sup>86</sup> Γκαδόλου 1997: 392.

# ΜΕΡΟΣ ΙΙ

## Μυθολογία του Τροφωνίου

### 1. Μυθικές εκδοχές

Η σύγχρονη έρευνα διακρίνει μεταξύ δύο βασικών εκδοχών του μύθου του Τροφωνίου. Στην παλαιότερη σωζόμενη, ο Τροφώνιος και ο αδελφός του είναι δύο ικανοί αρχιτέκτονες που προσφέρουν τις ευλαβείς υπηρεσίες τους στον Απόλλωνα. Στη δεύτερη εκδοχή, που έχει γνωρίσει διάφορες παραλλαγές, τα αδέρφια αξιοποιούν την τέχνη τους για δόλιο σκοπό. Παραδοσιακά, οι δύο κλάδοι της τροφώνειας μυθολογίας χαρακτηρίζονταν ως μη σχετιζόμενοι μεταξύ τους και με τη λεβαδειακή λατρεία. Με μια βαθύτερη ανάλυση, ωστόσο, οι δύο εκδοχές είναι δυνατό να συμφιλιωθούν, αναδεικνύοντας το βαθύτερο κοινό νήμα που τις ενώνει.

#### 1.1 Η βοιωτική εκδοχή του Πινδάρου: θάνατος ως ανταμοιβή από τον Απόλλωνα

Στον *Παραμυθητικόν πρὸς Ἀπολλώνιον* (108f-109b), ο Πλούταρχος (ή ο ψευδο-Πλούταρχος) αναφέρει ότι ο Πίνδαρος ιστορεί για τον Τροφώνιο και τον Αγαμήδη ότι, έχοντας κτίσει το ναό των Δελφών και ζητήσει την ανταμοιβή τους από τον Απόλλωνα, ανταμείφθηκαν από το θεό την έβδομη νύχτα με τον αιώνιο ύπνο του θανάτου<sup>87</sup>. Η αναλογία αυτής της πρώτης εκδοχής με την ιστορία του Κλεόβιδος και του Βίτωνος, των εναρέτων Αργείων αδελφών που λαμβάνουν το δώρο του θανάτου ως ανταμοιβή για την ευσέβειά τους, είναι έκδηλη<sup>88</sup>: αμφότερες τις ιστορίες διατρέχει το κλασικό μοτίβο των εφήβων, αγάμων αδελφών που πεθαίνουν πάνω στο άνθος της νιότης τους, έχοντας διαπράξει μια λαμπρή πράξη ευσέβειας στην υπηρεσία μιας θεότητας. Η παροχή υπηρεσιών σε ένα ανώτερο ον είναι ένα επαναλαμβανόμενο στοιχείο των μύθων μυητικού χαρακτήρα, ενώ η τελειότητα των επιτευγμάτων των δύο αδελφών μπορεί να θεωρηθεί αντιπροσωπευτική της ολοκλήρωσης της τεχνικής, ακόμη και της μαγικής, εκπαίδευσής τους<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Βλ. επίσης Cic. *Tusc.* 1. 114, Πίνδ. fr. 2,3.

<sup>88</sup> Ηρόδ. 1.31. Στη σύγκριση, εκτός από τον Πλούταρχο (*Παραμυθ. Απολλ.* 108f-109b), προβαίνει και ο ψευδοπλατωνικός *Άξιοχος* (367c).

<sup>89</sup> Bonnechere 1999: 265-266, 2003: 67.

Όσο για τον περίεργο θάνατο του Τροφωνίου, η ερμηνεία του καθίσταται λιγότερο αινιγματική αν ιδωθεί υπό το πρίσμα της προσχώρησής του στη μαντική γνώση. Σε καμία από τις μυθικές εκδοχές, ο Τροφώνιος δεν είναι μάντης εν ζωή· αντίθετα, φαίνεται να αποκτά το προφητικό χάρισμα από τη στιγμή του θανάτου του, με τον ίδιο τρόπο που ο Οιδίπους προικίζεται με τον αληθή, μαντικό λόγο στο κατώφλι του δικού του θανάτου<sup>90</sup>. Αυτή την έμμεση, υπόρρητη σχέση μεταξύ θανάτου και μαντικής δύναμης ή αποκαλυπτικής γνώσης διακρίνει ο Bonnechere στον *Παραμυθητικὸν πρὸς Ἀπολλώνιον*, όπου ο ύπνος θεωρείται ως μύηση στο θάνατο<sup>91</sup>, αλλά και στην απάντηση της *προμάντιδος* στον Πίνδαρο ότι, ως γνώστης της ιστορίας του Τροφωνίου και του Αγαμήδους, δεν αγνοούσε *τί ἄριστόν ἐστιν ἀνθρώποις*, εννοώντας, φυσικά, τον θάνατο, ο οποίος βρήκε τον ποιητή μετά από λίγο καιρό<sup>92</sup>.

Η άρρηκτη σύζευξη θανάτου και αλήθειας αντανακλάται και στο τελετουργικό της Λεβαδείας, όπου, μέσω της *καταβάσεως*, ο χρηστηριαζόμενος αποδεχόταν έναν προσωρινό, «οιονεί θάνατο», ως προϋπόθεση της θεϊκής φανέρωσης της αλήθειας. Η αρχαϊκή, βοιωτική εκδοχή του μύθου, φαίνεται, επομένως, να εξυπηρετεί τις αιτιολογικές ανάγκες της λατρείας: ο ευσεβής Τροφώνιος, έχοντας συνδέσει το όνομά του με την κατασκευή του ναού των Δελφών, πεθαίνει νέος σε ένα εμμέσως μαντικό πλαίσιο. Ο θάνατός του δεν αποτελεί ένα απαισιόδοξο γεγονός, αλλά ένα πραγματικά θείο δώρο από τον μαντικό Απόλλωνα, συνδεδεμένο με τη μεταθανάτια προφητική του ικανότητα<sup>93</sup>.

## 1.2 Ο Ομηρικός Ύμνος *Εἰς Ἀπόλλωνα*: ο *λάινος οὐδός* του ναού των Δελφών

Στον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Ἀπόλλωνα* (296-297), που αποτελεί και την πρώτη λογοτεχνική μαρτυρία του Τροφωνίου, στους Βοιωτούς αδελφούς, οι οποίοι περιγράφονται ως *φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν*, αποδίδεται άλλο ένα αρχιτεκτονικό επίτευγμα: τοποθετούν τον *λάινον οὐδόν*, το πέτρινο κατώφλι του ναού του Απόλλωνος στους Δελφούς<sup>94</sup>. Η ιστορία, παρά τα κοινά στοιχεία με την βοιωτική

---

<sup>90</sup> Bonnechere 2003: 224.

<sup>91</sup> Πρβλ. Ξεν. *Κύρου Παιδεία* 9.7.21: *ἐγγύτερον μὲν τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδὲν ἐστὶν ὕπνου· ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ.*

<sup>92</sup> Πλούτ. *Παραμυθ. Ἀπολλ.* 109a-b. Βλ. Bonnechere 2003: 69.

<sup>93</sup> Bonnechere 1999: 269, 2003: 70.

<sup>94</sup> Κατά τον Πανσανία (10.5.13), τα αδέλφια οικοδόμησαν τον τέταρτο ναό των Δελφών, ενώ κατά τον Στράβωνα (9.3.9), τον δεύτερο.

εκδοχή του Πινδάρου, δεν φαίνεται να σχετίζεται με κάποιον κλάδο της μυθολογικής παράδοσης για τον Τροφώνιο, αλλά παρεμβάλλεται εδώ καθώς αποδεικνύεται ιδιαίτερα διαφωτιστική σχετικά με τον μυθολογικό χαρακτήρα του<sup>95</sup>.

Το νόημα του κατώφλιού είναι πολυεπίπεδο: πέρα από απλό αρχιτεκτονικό στοιχείο, είναι ένα σημείο οριοθέτησης του ανθρωπίνου και του θεϊκού κόσμου<sup>96</sup>. Η μεταφορά είναι περίτεχνη: ο Απόλλων θέτει τα θεμέλια του ναού του, οι άνθρωποι κτίζουν επάνω τους τον ναό, και οι «ήρωες» τοποθετούν τον απαραίτητο σύνδεσμο μεταξύ θεών και ανθρώπων. Σύμβολο του ενδιαμέσου χώρου, το κατώφλι δεν διευκολύνει μόνο την επικοινωνία, αλλά και διαχωρίζει, οριοθετεί, προστατεύει και ελέγχει την πρόσβαση προς στα ενδότερα του ναού, στο *ἄδυτον*, τον ιερότερο χώρο όλων, αλλά και χώρο φύλαξης πολύτιμων λατρευτικών αντικειμένων. Το κατώφλι των Δελφών διαφυλάσσει αλλά και παρέχει πρόσβαση στο περιεχόμενο των δωματίων προς τα οποία ανοίγει<sup>97</sup>. Απομένει να ανακαλύψουμε γιατί ο Τροφώνιος και ο Αγαμήδης, εξαιτίας του μυθολογικού τους χαρακτήρα, ήταν ακριβώς οι καταλληλότεροι υποψήφιοι για την τοποθέτηση του λίθου.

### 1.3 Η εκδοχή του Πausανία: οι απατεώνες αρχιτέκτονες

Σύμφωνα με τη δεύτερη κύρια εκδοχή του μύθου, η οποία παραδίδεται από τον Πausανία (9.37.5-6), τα δύο αδέρφια ανέλαβαν να οικοδομήσουν το ναό των Δελφών και το θησαυροφυλάκιο του Υριέως, «επωνύμου» της Υρίας, στην περιοχή της Τανάγρας. Οι ευσεβείς αρχιτέκτονες του Πινδάρου γίνονται εδώ κλέφτες, απατεώνες ελισσόμενοι στον θαυμαστό κόσμο της *ἀπάτης* και της μαγικής τέχνης, σε μια ιστορία που βρίσκει το ακριβές παράλληλό της στον αιγυπτιακό θρύλο του Ραμπινίτου στον Ηρόδοτο (2.121), ενώ απαντάται σε πολυάριθμες, λιγότερο όμοιες παραλλαγές στην ευρασιατική λαογραφία<sup>98</sup>. Αφού τοποθέτησαν έναν από τους λίθους κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορεί να αφαιρείται από έξω, εισέρχονταν λάθρα στο θησαυροφυλάκιο και αφαιρούσαν από τους θησαυρούς του Υριέως. Ο τελευταίος, βλέποντας τις κλειδαριές και τις

---

Η εκδοχή μαρτυρείται επίσης στον Χάρακα (FGH 103F5 [Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ. 508]), τον ψευδοπλατωνικό *Ἀξίονον* (6.367c: *τέμενος*) και Κοσμάς Ιεροσολυμίτης σε Γρηγ. Ναζ. PG 38.613: *ιερόν*). Ίσως αυτή η παράδοση κατέστησε τον Τροφώνιο *λιθοζόον* στο Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ. 508.

<sup>95</sup> Bonnechere 2003: 71-72.

<sup>96</sup> Bonnechere 1999: 273-274.

<sup>97</sup> Bonnechere 2003: 75.

<sup>98</sup> Ustinova 2009a: 95, σημ. 270.

σφραγίδες του θησαυροφυλακίου άθικτες και το περιεχόμενο συνεχώς να λιγοστεύει, αποφάσισε να στήσει παγίδες. Ο Αγαμήδης πιάστηκε σε αυτές και ο Τροφώνιος, για να τον απαλλάξει από τα βέβαια βασανιστήρια αλλά και για να μην αποκαλυφθεί και ο ίδιος, αναγκάστηκε να τον αποκεφαλίσει. Σύμφωνα με την παράδοση, ο αδελφοκτόνος, κατά τη φυγή του εξαφανίσθηκε μυστηριωδώς μέσα σε ένα ρήγμα της γης, κατά τον Πausanία στο σημείο του ιερού του στη Λεβάδεια όπου ένα κριάρι θυσιαζόταν στον Αγαμήδη (9.37.7). Η «πελοποννησιακή» αυτή εκδοχή φαίνεται να είναι κάποιας αρχαιότητας, καθώς μαρτυρείται στην *Τηλεγονίαν*<sup>99</sup>. Σε μια παραλλαγή της στον Χάρακα της Περγάμου<sup>100</sup>, ο εξαπατημένος ηγεμόνας είναι ο Αυγείας της Ήλιδος, ενώ τα δίχτυα είναι *τεχνίον* του Δαιδάλου, του θρυλικού κατασκευαστή του λαβυρίνθου, του μάγου *par excellence*<sup>101</sup>.

Και στις δύο εκδοχές, ο Τροφώνιος και ο Αγαμήδης ενώνονται με στενούς οικογενειακούς δεσμούς (αδέρφια ή πεθερός – γαμπρός) και διακρίνονται για την τεκτονική τους δεινότητα. Η *άπατη* της εκδοχής του Πausanία, τόσο χαρακτηριστική της εφηβικής ηλικίας, βρίσκει το αντίστοιχό της στην ηλικιακή ακμή των εφήβων ηρώων του Πινδάρου. Ακόμη και αν οι τρόποι θανάτου είναι διαφορετικοί, αποδεικνύονται ισοδύναμοι δομικά στη γλώσσα του μύθου: αντί για το απολλώνιο δώρο του θανάτου, ο ήρωας βυθίζεται στα έγκατα της γης στη Λεβάδεια<sup>102</sup>.

Συμβολικά, ο *θησαυρός* του Υριέως ή του Αυγείου και το άδυτο των Δελφών αποτελούν μέρος της ίδιας πραγματικότητας: χώροι περικλειστοί, θεωρητικά απαραβίαστοι, ωστόσο διαθέτουν ένα πέρασμα, μία δυνατότητα πρόσβασης. Δεν είναι, επομένως, καθόλου αταίριαστο που οι Βοιωτοί θεώρησαν τον Τροφώνιο ως κατασκευαστή του *θαλάμου* του Αμφιτρύωνος και της Αλκμήνης στη Θήβα (Πaus. 9.11.1). Το γόνιμο καταφύγιο της συζυγικής οικειότητας διαθέτει ανάλογη δομική αξία με τον φυλασσόμενο χώρο αποθήκευσης πολύτιμων αντικειμένων και με το άδυτο των Δελφών: όπως το θησαυροφυλάκιο παραβιάζεται χάρη σε μια χαλαρά τοποθετημένη πέτρα, έτσι και ο Δίας, παραβιάζοντας την θεωρητική ακεραιότητα του νυφικού θαλάμου, γονιμοποιεί μυστικά την Αλκμήνη. Κοινό στοιχείο: η θεωρητικά απαραβίαστη ακεραιότητα του οριοθετημένου αβάτου, η οποία υπονομεύεται από ένα χαρακτηριστικό «ελάττωμα»<sup>103</sup>. Η ίδια

<sup>99</sup> Σύμφωνα με την περίληψη του Πρόκλου (*Χρηστομ.* 309-312), στην *Τηλεγονίαν* ο Οδυσσεύς έλαβε από τον Πολύξενο στην Ήλιδα έναν κρατήρα διακοσμημένο με *τὰ περὶ Τροφώνιον καὶ Αγαμήδην καὶ Αὐγέαν*.

<sup>100</sup> *FGrH* 103F5, πρβλ. *Σοῦδα, s.v. Εἰς Τροφώνιου μεμάντευται*.

<sup>101</sup> Bonnechere 2003: 75-78.

<sup>102</sup> Bonnechere 1999: 278-279.

<sup>103</sup> Bonnechere 2003: 79.



αναλογία εντοπίζεται και σε ένα ακόμη έργο που αποδιδόταν στα δύο αδέρφια στη Μαντίνεια (Παυσ. 8.5.5, 8.10.1-4): ένα λεπτό μάλλινο νήμα που «εμποδίζει» την είσοδο στο εσωτερικό του ναού του Ποσειδώνος Ιππίου λειτουργεί ως εμπόδιο, περισσότερο συμβολικό παρά ουσιαστικό, αλλά, πάντως, απαραβίαστο χωρίς τη θεϊκή άδεια<sup>104</sup>.

Οι αρχιτέκτονες αδελφοί, επομένως, διαθέτουν μια πολύ συγκεκριμένη «εξειδίκευση», η οποία δεν είναι ούτε τυχαία ούτε ύστερη προσθήκη, αλλά μέρος της πεμπτουσίας του μυθολογικού χαρακτήρα τους: είναι φύλακες δωμάτων μυστικών, αποκομμένων από τον κόσμο, γεμάτων «πλούτου», κυριολεκτικό ή μεταφορικό, στα οποία, ωστόσο, φροντίζουν να αφήνουν ανοιχτά αόρατα περάσματα. Θεωρητικά εκτός ορίων, οι χώροι αυτοί καθίστανται δυνητικά διαπερατοί με τη βοήθεια των θεών αλλά και χάρη στην τεχνική γνώση του υποκειμένου, στοιχείο που υποδεικνύει ότι το θέμα της απάτης δεν επινοήθηκε απλώς για να αιτιολογήσει την υπόγεια οίκηση του Τροφώνιου<sup>105</sup>. Η παραβίαση των κλειστών δωματίων εγκαθιδρύει την επαφή του ανθρωπίνου με τον θεϊκό κόσμο, προκαλώντας υπερφυσικά γεγονότα συνδεδόμενα με τη χθόνια διάσταση του θείου: θεϊκή γνώση στους Δελφούς, θεία γονιμοποίηση στο συζυγικό *θάλαμο* στη Θήβα, ανεξήγητη κλοπή θησαυρών στην Υρία και την Ήλιδα, μυστηριακές τελετές στη Μαντίνεια<sup>106</sup>.

#### 1.4 Η ύστερη εκδοχή: σύνδεση με το ιερό της Λεβαδείας

Θα μπορούσε κανείς να φαντασθεί ένα πιο ταιριαστό τέλος για την εκδοχή της απάτης από την άδοξη εξαφάνιση υπογείως: ίσως μια θεϊκή τιμωρία για την αδελφοκτονία<sup>107</sup>. Μια ύστερη εκδοχή του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. θέλει τον Τροφώνιο να πεθαίνει στο σημείο του σπηλαιώδους μαντείου του, το οποίο είχε κατασκευάσει ο ίδιος, ορισμένες φορές από εκούσια ασιτία<sup>108</sup>. Είναι μάλλον εύκολο να υποθέσουμε ότι και μόνη η παρουσία ενός τεχνητού μαντείου στη Λεβάδεια θα γεννούσε, σε βάθος χρόνου, ένα *αίτιον* που θα απέδιδε την κατασκευή του στον αρχιτέκτονα Τροφώνιο και θα συνέδεε στενότερα την λατρεία με το μυθικό βίο του. «Κλειστός», υπόγειος χώρος<sup>109</sup>, γεμάτος

<sup>104</sup> Bonnechere 1999: 280-281, 2003: 79.

<sup>105</sup> Ustinova 2009α: 95.

<sup>106</sup> Bonnechere 1999: 282, 2003: 80-81.

<sup>107</sup> Ustinova 2009α: 95.

<sup>108</sup> Χάραξ, *FGrH* 103F5. Βλ. επίσης Φώτιος *Λεξ.*, *s.v.* *Λεβάδεια (πόλις Βοιωτίας, ἐν ἧ Διὸς μαντεῖον Τροφωνίου κατασκευάσαντος)*, *Σχόλ.* Αριστοφ. *Νεφ.* 508, Κοσμάς Ιεροσολυμίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 38.513, Ψευδο-Νόννος Πανοπολίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 36.1069· βλ. Bonnechere 2003: 82, 112-113.

<sup>109</sup> *Θαλάμαι* (= τόπος ενέδρας, τρύπα, φωλιά, σπηλιά, λέγεται και για τον τάφο· βλ. *LSJ s.v. θαλάμη*) χαρακτηρίζει ο Ευριπίδης (*Ιων* 392-394) το *ἄδυτον* της Λεβαδείας.

«πλούτο» με κάθε έννοια<sup>110</sup>, συνοδευόμενος από χθόνιες, νεκρικές, γονιμικές και μυστηριακές συνδηλώσεις, το μαντείο εντασσόταν αβίαστα στο πεδίο δραστηριότητας του κυρίου του, ενώ το ιδιόμορφο τελετουργικό της χρησιμοδότησης, υπό μία έννοια νοούμενο ως διάβαση του ανυπέρβλητου κατωφλιού του θανάτου, ανταποκρινόταν στο μυθολογικό χαρακτήρα του Τροφωνίου ως διαμεσολαβητή μεταξύ κόσμων<sup>111</sup>. Η εκδοχή ήρθε να συνδέσει με φυσικό τρόπο το μαντείο και την τελετουργική διαδικασία με τον κυρίως μύθο του Τροφωνίου, επιλέγοντας ως κατάληξη την οικειοθελή υπόγεια αποχώρηση, αντί της αιφνίδιας, ακούσιας καταβύθισης<sup>112</sup>.

## 2. Η παράδοση της κουροτροφίας του Τροφωνίου

Αρκετά στοιχεία στη μυθολογία του Τροφωνίου παραπέμπουν στην ανατροφή ενός θεϊκού βρέφους σε μια σπηλιά, όπως ο κρητικός Δίας της Ίδης. Το ίδιο το όνομα *Τροφώνιος* (ή *Τρεφώνιος*), αβέβαιης ετυμολογίας, φαίνεται να παραπέμπει στις έννοιες της (ανα)τροφής, της αύξησης και της θρέψης, ενώ η Δήμητρα Ευρώπη παραδίδεται ως η τροφός του Τροφωνίου στη Λεβάδεια (Πανσ. 9.39.5). Το ίδιο το μαντείο υποτίθεται ότι ανακαλύφθηκε από ένα σμήνος μελισσών κατά τη διάρκεια παρατεταμένης ξηρασίας (9.40.1), ενώ η γέννηση και ανατροφή με μέλι ενός θεϊκού παιδιού σε σπήλαιο είναι απόλυτα ταιριαστή στα πλαίσια μιας μαγικής τελετής πρόκλησης βροχής. Σύμφωνα με τον Roscher, το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την παράδοση ότι ο Τροφώνιος πέθανε *λιμαγχονηθείς* (Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508), η οποία φαίνεται να συνδέεται με την παράδοση ενός λιμού, υποδηλώνουν ότι το μαντείο στη Λεβάδεια έγινε για πρώτη φορά αποδέκτης επερώτησης κατά τη διάρκεια μιας παρατεταμένης ανομβρίας<sup>113</sup>.

## 3. Ο μύθος της ανακάλυψης του Τροφωνίου

Ο Πανσανίας φροντίζει να αναφερθεί και στην παράδοση για την ίδρυση του μαντείου (9.40.1-2). Σύμφωνα με αυτή, το μαντείο της Λεβαδείας ήταν άγνωστο στους Βοιωτούς, ώσπου, σε καιρό ανομβρίας, *θεωροί* βοιωτικών πόλεων επισκέφθηκαν τους Δελφούς για να λάβουν χρησμό, και η

---

<sup>110</sup> Φήμες ανέφεραν ότι το *ἄδυτον* ήταν πλούσιο σε χρυσό και ασήμι (Πανσ. 9.39.1), προφανώς προερχόμενο από τις μυθικές λεηλασίες στις οποίες είχαν επιδοθεί τα δύο αδέλφια ανά τα έτη.

<sup>111</sup> Bonnechere 1999: 283-287.

<sup>112</sup> Bonnechere 2003: 85.

<sup>113</sup> Roscher 1909-1915: 1275-1276.

Πυθία τούς παρέπεμψε στον Τροφώνιο για τη λύση. Οι απεσταλμένοι μετέβησαν στη Λεβάδεια, αλλά δεν μπορούσαν να εντοπίσουν το μαντείο, έως ότου ο γηραιότερός τους, ο Σάων του Ακραιφνίου, εντόπισε ένα σμήνος μελισσών και το ακολούθησε μέσα στη γη. Οι μέλισσες τον οδήγησαν στο άντρο του Τροφωνίου, ο οποίος τον δίδαξε *την ιερουργίαν την καθεστηκυϊαν* για τη λατρεία που έπρεπε να εγκαθιδρυθεί<sup>114</sup>.

## Συμπεράσματα

Ο Ομηρικός Ύμνος *Εἰς Απόλλωνα* και η *Τηλεγόνια* μαρτυρούν την πρώιμη δημοτικότητα του μύθου του Τροφωνίου, οι απαρχές του οποίου θα πρέπει να βρίσκονται στη Λεβάδεια, όπου ο Τροφώνιος θα ασκούσε ήδη τη μαντική του δραστηριότητα κατά τον 6<sup>ο</sup> αιώνα τουλάχιστον. Ο πιθανός χαρακτηρισμός του επεισοδίου της κλοπής ως μεταγενέστερης προσθήκης δεν αφαιρεί από τη σημασιολογική του εγγύτητα στο ουσιαστικό υπόβαθρο του μύθου: ικανότατος αρχιτέκτονας, επιτήδειος και πανούργος, ο Τροφώνιος εξειδικευόταν στην τέχνη της χθόνιας διάβασης, ενώ διέθετε επίσης και μαντικές ικανότητες. Μολονότι αδρή, η σύνδεση μεταξύ μύθου και τελετουργικού είναι υπαρκτή: ο Τροφώνιος αποκαλύπτεται ως ένα χθόνιο ον, προφητεύον από τα βάθη της γης, η αμφίσημη δραστηριότητα του οποίου χαρακτηριζόταν από τη δημιουργία σημείων συνάντησης μεταξύ θείου και ανθρωπίνου<sup>115</sup>.

## 4. Γενεαλογία του Τροφωνίου

### 4.1 Πρόγονοι

Στον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Απόλλωνα* (296-297), ο Τροφώνιος και ο Αγαμήδης είναι γιοι του βασιλέως του Ορχομενού Εργίνου και της Θηβαίας Επικάστης. Όπως και οι περισσότεροι χαρακτήρες που σχετίζονται με τον Τροφώνιο, οι γονείς τους συνδέονται με το βοιωτικό μυκηναϊκό παρελθόν<sup>116</sup>, μολονότι κανείς τους δεν είναι από τη Λεβάδεια<sup>117</sup>. Σύμφωνα με τον

---

<sup>114</sup> Bonnechere 2003: 228-229.

<sup>115</sup> Bonnechere 2003: 85-86.

<sup>116</sup> Ο Υριεύς, ο Αμφιτρώων, ο Δαίδαλος και ο Αυγείας ανήκουν στο μυκηναϊκό μυθολογικό κεφάλαιο της Βοιωτίας (Bonnechere 2003: 88).

<sup>117</sup> Ο Bonnechere (2003: 89) βλέπει σε αυτή τη λεπτομέρεια την αναζήτηση για ενδοξότερους γονείς από μια πόλη η οποία, στην αρχαϊκή ιστορία της, φαίνεται να επισκιάζεται από τους γείτονές της.

Παυσανία (9.37.4), ο άτεκνος Εργίνος, σε προχωρημένη ηλικία, ζήτησε χρησμό από την Πυθία *περι παιδων*. Με βάση τη συμβουλή του δελφικού θεού, *ιστοβοῆι γέροντι νέην ποτίβαλλε κορώνην*, ο Εργίνος πήρε νέα γυναίκα, με την οποία απέκτησε δύο γιούς, τον Τροφώνιο και τον Αγαμήδη.

Μέλος της Αργοναυτικής εκστρατείας<sup>118</sup>, αλλά και γιος του Κλυμένου, ο χθόνιος χαρακτήρας του οποίου είναι εξόφθαλμος στη λατρεία που απολάμβανε στην Ερμιόνη<sup>119</sup>, ο Εργίνος δείχνει ιδιαίτερα ταιριαστός ως γονέας του Τροφωνίου. Σταδιακά, ωστόσο, από τον Ομηρικό Ύμνο και τον Πίνδαρο μέχρι τον Πλούταρχο, ο Τροφώνιος συνδέεται γενεαλογικά ολοένα και στενότερα με τον θεό των Δελφών<sup>120</sup>. Το επόμενο βήμα ήταν η απαρίθμηση της Επικάστης, μητέρας του Τροφωνίου, στους έρωτες του Απόλλωνος σε ένα ησιόδειο *fragmentum* των παπύρων του Φιλοδήμου<sup>121</sup>: σε μια ιστορία παρόμοια με εκείνη του Δία και της Αλκμήνης, ο Απόλλων ενώνεται με τη σύζυγο του Εργίνου, με αποτέλεσμα τη σύλληψη δύο γιων, ενός θνητού (Αγαμήδης) και ενός αθανάτου (Τροφώνιος)<sup>122</sup>. Η διαδικασία σταδιακής επιβολής ενός πατέρα μεγαλύτερου κύρους κορυφώθηκε με την αποποίηση της πατρότητας του Εργίνου και την αντικατάστασή του από τον Απόλλωνα, μολονότι ο αρχικός γεννήτορας δεν εξαφανίστηκε ποτέ τελείως<sup>123</sup>.

Οι λόγοι που επέφεραν τη σύνδεση αυτή δεν είναι δυσδιάκριτοι. Αφενός, ως προστάτης των νέων που οδεύουν προς την ενηλικίωση, ο Απόλλων δεν ήταν δύσκολο να συσχετισθεί με έναν νέο με χαρακτηριστικά μυθικού εφήβου όπως ο Τροφώνιος. Αφετέρου, ως κατεξοχήν μαντικός θεός και ένοικος ενός ισχυροτέρου γειτονικού ιερού, ο Απόλλων παρεισφρεί σταδιακά στο *Τροφώνιον*, χωρίς ποτέ να επισκιάσει ή να εκδιώξει τον μάντη της Λεβαδείας, ούτε να τον συμπαρασύρει σε μία απολλώνια αφομοίωση<sup>124</sup>.

---

<sup>118</sup> Η χθόνια φύση του ταξιδιού του Ιάσονα και των συντρόφων του έχει αναγνωρισθεί προ πολλού (βλ. Bonnechere 2003: 89, σημ. 82).

<sup>119</sup> Στην Ερμιόνη, ο ναός του Κλυμένου βρισκόταν δίπλα από αυτόν της Χθονίας, η επικράτεια της οποίας αποτελούταν από τα χωρία του Κλυμένου, του Πλούτωνος και της Αχερουσίας λίμνης: στη μερίδα του Κλυμένου, υπήρχε ένα *γῆς χάσμα*, από το οποίο λεγόταν ότι ο Ηρακλής ανέβασε τον Κέρβερο. Ο Παυσανίας παραθέτει την προσωπική του γνώμη για την πραγματική ταυτότητα του Κλυμένου: *τοῦ θεοῦ δέ ἐστὶν ἐπίκλησις, ὄντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι* (Παυσ. 2.35.9-10).

<sup>120</sup> Τα πρώτα ίχνη της εξέλιξης αυτής διακρίνονται ίσως στον Ευριπίδη (*Ίων* 300-302, 392-394, 404-409), όπου ο Τροφώνιος παραχωρεί προτεραιότητα στον δελφικό θεό.

<sup>121</sup> Ησιόδ. fr. 245, Merkelvach – West (1990): *Ἀπόλλω (...) ἐρασθῆν[αι δὲ] (...) κ[αὶ τῆς] Τροφωνίου μ[η]τρὸς Ἐπ[ὶ]κάσ[τ]ρος[της]*.

<sup>122</sup> Νόθος γιος της Επικάστης καλεῖται ο Τροφώνιος από τον Χάρακα (*FGrH* 103F5 [Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508]), μολονότι η πολυσημία της λέξης *σκότιος* (= σκοτεινός, μυστικός, λαθραῖος αλλά και νόθος, εκτός γάμου, προκειμένου για τέκνα: βλ. *LSJ s.v. σκότιος*) ενδέχεται να οδήγησε σε παρανόηση.

<sup>123</sup> Ο Απόλλωνας ως πατέρας κατονομάζεται επίσης από τον Φιλόστρατο (*Βίος Ἀπολ.* 8.19) και τον Παυσανία (9.37.5).

<sup>124</sup> Bonnechere 2003: 91-92.

Άλλες παραδόσεις αναφέρουν εναλλακτικές προγονικές γενεαλογίες για τον Τροφώνιο. Στο Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508, *οί περι Αγαμήδην* είναι παιδιά του Διός και της Ιοκάστης. Αλλού, ο Τροφώνιος εξισώνεται με τον Ερμή Καταχθόνιο, γιο του Βάκχου-Ίσχυος (Valens) και της Περσεφόνης-Κορωνίδος<sup>125</sup>, καθιστάμενος ετεροθαλής αδελφός του Θεσσαλού Ασκληπιού<sup>126</sup>. Σύμφωνα με μια πιθανώς αλλοιωμένη ένδειξη στο Σχόλ. Stat. *Theb.* 7.345, ο Τροφώνιος και ο Αγαμήδης *Tauropolitae fratres fuerunt filii Aug(i?)ae famosissimi*<sup>127</sup>.

## 4.2 Ζεὺς Τροφώνιος

Ο Τροφώνιος συνδέθηκε πολλαπλώς και με τον Δία, μολονότι δεν έφθασε ποτέ να συσχετισθεί γενεαλογικά μαζί του. Μια τάση αφομοίωσή τους, η οποία μαρτυρείται σε ορισμένες πηγές από την ελληνιστική εποχή και έπειτα<sup>128</sup>, δεν φαίνεται να έγινε καθολικά αποδεκτή· ωστόσο, οδήγησε μελετητές όπως ο Göttling να θεωρήσουν τον Τροφώνιο ως έναν χθόνιο τύπο Διός<sup>129</sup>. Άλλοι πίστεψαν σε μία σταδιακή συγχώνευση του Διός στον Τροφώνιο, αλλά η εμφάνιση των ονομάτων των δύο μορφών το ένα πλάι στο άλλο σε απελευθερωτικές πράξεις (*IG* 7.3080 κ. επ.) αρκεί για να αποκλείσει τη θεωρία της ολοκληρωτικής ταύτισής τους<sup>130</sup>.

## 4.3 Απόγονοι

Τα παιδιά του Τροφωνίου αναφέρονται φευγαλέα από τον Πausανία μεταξύ των αποδεκτών των προπαρασκευαστικών θυσιών των πρώτων ημερών (9.39.5: *τοῦ Τροφωνίου τοῖς παισὶ*). Ο Χάραξ της Περγάμου (*FGrH* 103F5 [Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508]) αναφέρει έναν γιο του Τροφωνίου, τον

---

<sup>125</sup> Cic. *Nat. Deor.* 3.56: *Mercurius [...] alter Valentis et Phoronidis filius is qui sub terris habetur idem Trophonius*. Βλ. επίσης Arnob. *Adv. Nat.* 4.14.2: *Nam Mercurius [...] sub terra est alter, Trophonius qui esse iactatur* και Ampel. 9.5.

<sup>126</sup> Ο Roscher (1909-1915: 1273) πιθανολογεί ότι ο Τροφώνιος έφθασε στην πατρίδα του Ασκληπιού μέσω των Δελφών, καθώς οι Θεσσαλοί ευγενείς είχαν λάβει μέρος στον ιερό πόλεμο και στην αναδιοργάνωση των Δελφών στις αρχές του 6ου αιώνα.

<sup>127</sup> Roscher 1909-1915: 1265-1266.

<sup>128</sup> *IG* 7.3090 (περ. 200 π.Χ.), 3098 (2<sup>ος</sup>-1<sup>ος</sup> αι. π.Χ.), Στράβ. 9.2.38: *Διὸς Τροφωνίου μαντεῖον*, Liv. 45.27.8: *templum Iovis Trophonii*, *IG* 7.3077 περ. 50-120 μ.Χ.): *ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Τροφωνίου*, *AI* 3 (1917), 421-422, αρ. 2,5 (μετά το 213 μ.Χ.), Ampel. 8.3: *Iovis templum Trophonii* στην Ήπειρο, αλλά το κείμενο είναι κατεστραμμένο (άλλη ανάγνωση: *Iovis templum Typhonis*), Julius Obsequens, *Prodigia* 50 (110): *templum Iovis Trophonii*. Βλ. επίσης Ησύχιος και Φώτιος, *Λεξ. s.v. Λεβιάδεια*.

<sup>129</sup> Göttling 1842: 4-5.

<sup>130</sup> Bonnechere 2003: 92.

Άλκανδρον, ενώ ο σχολιαστής του Λυκόφρονος κατονομάζει ως κόρη του την Έρκυννα<sup>131</sup>. Οι μυστηριώδεις Τροφονιάδαι του Πλουτάρχου (*Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου* 30), αγαθά δαιμονικά όντα που κατοικούν στη σελήνη, έχουν ταυτιστεί κατά διαστήματα με τα παιδιά του Τροφώνιου<sup>132</sup>. ο Roscher θεωρεί ότι η ονομασία είναι προσδιοριστική των νυμφών – τροφών που αναθρέφουν τον Τροφώνιο ως θεϊκό βρέφος<sup>133</sup>.

## Συμπεράσματα

Ο μύθος του Τροφώνιου αντλεί από το τοπικό βοιωτικό μυθολογικό αποθεματικό. Είτε μέσω της δελφικής προπαγάνδας είτε λόγω της έλξης μιας ισχυρότερης λατρείας, η απολλώνια γενεαλογία ενοφθαλμίσθηκε στο σώμα του τροφωνείου μύθου, ενισχύοντας την ερμηνεία της μαντικής ικανότητας του πρωταγωνιστή του, χωρίς να αλλοιώνει το βασικό νόημά του<sup>134</sup>. Γιος θνητών γονέων, ή ενός θεού και μίας θνητής, προσφιλής στους θεούς, εξοπλισμένος με περισσή πανουργία και θαυμαστές, μαγικές σχεδόν, τεχνικές ικανότητες, ο Τροφώνιος εδρεύει σε ένα χθόνιο ιερό, όπου επιδεικνύει τις μαντικές του ικανότητες σε μία νυκτερινή τελετουργία στην οποία τα όρια μεταξύ του κόσμου των νεκρών και των ζωντανών θολώνουν επικίνδυνα.

## 5. Τροφώνιος και συγγενείς μυθολογικοί χαρακτήρες

Σε διάφορες πηγές της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής, το όνομα του Τροφώνιου συσχετίζεται με διάφορες προσωπικότητες, μάντεις, ήρωες, φιλοσόφους ή θεούς, σε μια ενδιαφέρουσα σχέση που αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμη για την αποσαφήνιση του πολυδιάστατου χαρακτήρα του.

Από την ελληνιστική εποχή, η αρχαιότερη μαρτυρία είναι του Στράβωνος (16.2.39), ο οποίος, ενδεχομένως αντλώντας από τον Ποσειδώνιο της Απάμειας (*FGrH* 87F70), τον απαριθμεί σε έναν κατάλογο μάντεων που επικοινωνήσαν τις εντολές των θεών στους ανθρώπους όχι μόνο εν ζωή, αλλά και μετά θάνατον, μαζί με τα ακόλουθα ονόματα: *Αμφιάρεως, Όρφεύς, Μουσαῖος και Ζάμολξις*. Ο Αίλιος Αριστείδης (38.21) κατατάσσει μαζί τον Τροφώνιο, τον Αμφιάραο, τον

---

<sup>131</sup> Σχόλ. Λυκόφρ. *Άλεξ.* 153.

<sup>132</sup> Schachter 1994: 65.

<sup>133</sup> Roscher 1909-1915: 1273, 1275.

<sup>134</sup> Bonnechere 2003: 93-94.

Αμφίλοχο και τους Ασκληπιάδες. Ο Κέλσος (Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου* 3.34) συμπεριλαμβάνει τον Ζάλμοξι, τον Μόψο, τον Αμφίλοχο και τον Τροφώνιο στον κατάλογο των θνητών που λατρεύτηκαν παρά το θάνατό τους<sup>135</sup>.

Εκτός από το προφητικό χάρισμα<sup>136</sup>, κοινό σε όλες τις παραπάνω μορφές, οι Ζάμολξις, Αμφιάρως και Τροφώνιος ξεχωρίζουν περαιτέρω για την ιδιόμορφη υπαρξιακή κατάστασή τους: ζωντανοί ακόμα, αφανίστηκαν μυστηριωδώς κάτω από την επιφάνεια της γης, για να συνεχίσουν τη μεταθανάτια ανάμειξή τους στις ζωές των θνητών<sup>137</sup>. Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (4.94-95), οι Γέτες πίστευαν ότι δεν πέθαιναν, αλλά αποδημούσαν στον *δαιμόνα Σάλμοξιν* (επίσης *Ζάλμοξιν* ή *Ζάμλοξιν*)<sup>138</sup>, για τον οποίο οι Έλληνες του Πόντου έλεγαν ότι ήταν σκλάβος του Πυθαγόρα, ο οποίος, μετά την επιστροφή του στη Θράκη, δίδαξε στους συμπατριώτες του την ύπαρξη της μεταθανάτιας ζωής· αφού έκτισε ένα *κατάγαιον οἶκημα* στο οποίο διέμεινε για τρία χρόνια, αναδύθηκε τον τέταρτο χρόνο, αποδεικνύοντας την αλήθεια των λεγομένων του<sup>139</sup>. Στην εκδοχή του Στράβωνος (7.3.5), ο Ζάλμοξις, πρώην δούλος του Πυθαγόρα, επέστρεψε στους Γέτες, εντυπωσιάζοντάς τους με τα μαντικά του ταλέντα, για να γίνει ιερέας *τοῦ μάλιστα τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ*, προτού ανακηρυχθεί θεός και ο ίδιος<sup>140</sup>.

Με τον Αμφιάρω ο Τροφώνιος μοιράζεται τη χθόνια και μαντική, αν όχι και ηρωική, φύση του, ενώ κοινή είναι και η εξαφάνισή τους σε ένα ρήγμα γης, κοντά στο σημείο απ' όπου αργότερα εξέδιδαν τις προφητείες τους<sup>141</sup>. Αμφότεροι χρησιμοδοτούσαν από τα έγκατα της γης, προσεγγίζοντας άμεσα τον πιστό, ο οποίος κοιμόταν μέσα σε δέρμα κριού στον Ωρωπό, ενώ στο *Τροφώνιο* πραγματοποιούσε μια κυριολεκτική *κατάβασιν*. Η χρησιμοδοσία γινόταν τη νύχτα, ενώ και οι δύο μορφές συνδέονται, αν δεν ταυτίζονται, με φίδια<sup>142</sup>.

---

<sup>135</sup> Ustinova 2002: 267.

<sup>136</sup> Ο Bonnechere (2010: 60) διευκρινίζει ότι ο όρος *μάντις* θα πρέπει να εκληφθεί εδώ με την ευρεία, «μυθική», έννοια της γνώσεως αποκρύφων αληθειών στις οποίες μετέχουν οι θεοί, αντί της τυπικής έννοιας του μαντικού επαγγέλματος.

<sup>137</sup> Ustinova 2002: 267.

<sup>138</sup> Ο E. Dodds (1951: 140-147) θεώρησε τον Σάλμοξι ως αφηρωισμένο σαμάνου του μακρινού παρελθόντος, ερμηνεύοντας παρομοίως και άλλες δύο παρόμοιες μορφές, τον Άβαριν και τον Ορφέα.

<sup>139</sup> Bonnechere 2003: 95-99, Ustinova 2004: 33.

<sup>140</sup> Ustinova 2004: 33-34.

<sup>141</sup> Ο Αμφιάρως συσχετίζεται με τον Τροφώνιο και στον Φύλωνα (*Πρεσβεία πρὸς Γάιον* 78) και στον Τερτυλλιανό (*De Anima* 46).

<sup>142</sup> Schachter 1994: 70.

Αναλογίες υπάρχουν και με τον Ορφέα: η απολλώνια καταγωγή, το εξαιρετικό ταλέντο, οι χθόνιες και μυστηριακές σχέσεις, ακόμη και η παρουσία ενός κομμένου κεφαλιού – μετά την καρατόμησή του, η κεφαλή του Ορφέως συνέχισε να προφητεύει για ένα διάστημα στη Λέσβο *ἐν κοίλῃ τῇ γῆ* (Φιλόστρ. *Ἡρωικός* 703-704) – και, φυσικά, η κοινή παρουσία των αντιθετικών υδάτων της Λήθης και Μνημοσύνης στα ορφικά ελάσματα και στη Λεβάδεια<sup>143</sup>. Ο Μουσαίος υπήρξε και αυτός μάντης, μαθητής του Ορφέως<sup>144</sup>, ενώ συνδέθηκε στενά με τα Ελευσίνια μυστήρια.

Όπως απέδειξε ο Pierre Bonnechere, τέτοιες συνδέσεις μεταξύ παρομοίων προσωπικοτήτων από ποικίλα εθνο-θρησκευτικά περιβάλλοντα δεν ήταν ελληνιστικές, αλλά ανάγονταν τουλάχιστον στον πέμπτο αιώνα<sup>145</sup>. Η Yulia Ustinova διακρίνει, πίσω από τη σύνδεση των παραπάνω χαρακτήρων, οι οποίοι στην πλειονότητά τους δρουν ως θεραπευτές και εξαγνιστές εν ζωή ή χρησιμοδοτούν σχετικά με ιατρικά θέματα μετά θάνατον, έναν κοινό μυθικο-λατρευτικό τύπο με επίκεντρο χθόνιες «δαιμονικές» οντότητες, με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά: αθανασία, χθόνια οίκηση, οριακότητα (μεταξύ ανθρωπίνου και θείου), «δέσιμο» με τον τόπο λατρείας, αιτιολογικούς μύθους που αποσκοπούν στο να ερμηνεύσουν την υπόγεια οίκηση, και, συχνά, μια ιατρική-θεραπευτική όψη. Οι μορφές αυτές ήταν αναγκαίες για να εξηγήσουν την πρακτική της καταφυγής σε σπήλαια και υπόγειες κοιλότητες σε αναζήτηση της αποκάλυψης· ο ιδιόμορφος τρόπος υπόγειας διαβίωσής τους απορρέει από τη λειτουργία τους ως χθονίων δαιμόνων που αποκαλύπτουν την αλήθεια στους ανθρώπους<sup>146</sup>. Εντοπίζοντας αυτό το χθόνιο λατρευτικό μοτίβο κυρίως στην περιοχή των βορείων και κεντρικών Βαλκανίων, το απέδωσε σε μετακινήσεις πληθυσμών από τη Θράκη (Ζάλμοξις, Ρήσσοι) προς τη Θεσσαλία (Ασκληπιός, Καινεύς, Αρισταίος) και τη Βοιωτία (Αμφιάραος, Τροφώνιος), πιθανολογώντας ακόμη και μια προελληνική καταγωγή του, υπόθεση η οποία, ελλείψει δεδομένων, παραμένει ανοικτή<sup>147</sup>.

Στη ρωμαϊκή εποχή, ο κατάλογος των συγγενικών με τον Τροφώνιο προσωπικοτήτων διευρύνεται: ο Αμφίλοχος, ο Αρισταίος, ο Ασκληπιός, ο Εμπεδοτίμος, ο Ηρακλής, οι Διόσκουροι, ο Διόνυσος, ο Εμπεδοκλής, ο Μόψος, ο Τριπτόλεμος, ο Ραδάμανθς, οι μάγοι και οι Χαλδαίοι προστίθενται στους ομολόγους του Τροφωνίου<sup>148</sup>. Σε όλες τις περιπτώσεις, πρόκειται για θαυμαστές

<sup>143</sup> Βλ. Graf – Johnston 2007: 1-49.

<sup>144</sup> Πλάτ. *Ἴων* 536b, *Πρωτ.* 316d, *Πολ.* 364e.

<sup>145</sup> Bonnechere 2003: 100-101.

<sup>146</sup> Ustinova 2009a: 109.

<sup>147</sup> Ustinova 2002: 285-288.

<sup>148</sup> Βλ. σχετικές πηγές στο Bonnechere 2003: 102, σημ. 23.



προσωπικότητες εφοδιασμένες με μαντικές και θεραπευτικές ικανότητες και έντονα χθόνιο και μυστηριακό συμβολισμό· η επίμονη γειννίαση του Τροφωνίου με τις μορφές αυτές στους αυτοκρατορικούς συγγραφείς μοιάζει ολοένα και λιγότερο αινιγματική<sup>149</sup>.

Η οντολογική αμφισημία, κοινός παρονομαστής των προσωπικοτήτων αυτών, είχε ήδη προκαλέσει αμηχανία στους αρχαίους<sup>150</sup>. Το οντολογικό status του Τροφωνίου παραμένει πρωτεύικό: ενώ ο Πausanias, ο Kikérown, ο Plóutarxos και ο Xáραξ επιβεβαιώνουν τη μετάλλαξη του από άνθρωπο σε θεό<sup>151</sup>, στο Λουκιανό η ρευστή κατάστασή του μεταξύ νεκρού, ήρωα και θεού αποτελεί αντικείμενο ειρωνείας<sup>152</sup>. Ο Plínios και ο Φιλόστρατος τον αποκαλούν θεό, αλλά η ανθρώπινη προέλευσή του δεν αποσαφηνίζεται<sup>153</sup>. Ο Φίλων κατατάσσει τον Τροφώνιο ως ημίθεο, και ο Μάξιμος της Τύρου τον ονομάζει *ήρωα και δαιμόνιον* στο ίδιο κείμενο<sup>154</sup>.

Πανταχού παρούσα είναι η χθόνια πτυχή και η (συχνά αυτοθέλητη) επαφή με τον άλλο κόσμο χάρη στην ικανότητα υπέρβασης των ορίων, η οποία προκύπτει από κάποιο εξαιρετικό χάρισμα ή ικανότητα. Η επαφή με τον άλλο κόσμο δίνει πρόσβαση στον κόσμο της απόλυτης γνώσης και αλήθειας και συνεπάγεται μαντικές και θεραπευτικές δυνάμεις. Ο Αμφιάραος, ο Αμφίλοχος, ο Σαρπηδών, ο Τροφώνιος, ο Μόψος και ο Ασκληπιός είναι κάτοχοι μαντείων, λιγότερο ή περισσότερο συνδεδεμένων με τη φροντίδα και ίαση των ασθενών, αλλά σε κάθε περίπτωση διανομείς της θεϊκής αλήθειας στους θνητούς, όπως και ο Αρισταίος, ο Μουσαίος και ο Ορφέας· ο Επιμενίδης εξαγνίζει την Αθήνα από το λιμό και ο Εμπεδοκλής συγγράφει τους *Καθαρμούς*, ενώ ο Πυθαγόρας, ο Επιμενίδης και άλλοι αποσύρονται σε χθόνιες τοποθεσίες, επιστρέφοντας με εξωπραγματικές γνώσεις<sup>155</sup>.

Η ικανότητα να οδηγεί κανείς τις ψυχές των νεκρών ή να έρχεται σε επαφή μαζί τους έπεται ως λογική προέκταση του ριψοκίνδυνου ταξιδιού στον άλλο κόσμο. Ο Ορφέας είχε αποπειραθεί να σώσει την Ευριδίκη από τον Άδη, ο Ασκληπιός τιμωρήθηκε επειδή επανέφερε στη ζωή τους νεκρούς, και οι Χαλδαίοι μάγοι πιστευόταν ότι μετέβαιναν στην κόλαση για να βρουν όποιον

---

<sup>149</sup> Bonnechere 2003: 101-109.

<sup>150</sup> Κέλσος (Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου* 3.35): *Ἦ ἐστὶ τις ἐν τοῖς τοιοῦτοις εἶτε δαίμων εἶτε ἥρωας εἶτε καὶ θεός, ἐνεργῶν τινα μείζονα ἢ κατὰ ἄνθρωπον;*

<sup>151</sup> Πaus. 1.34.2, Cic. *Nat. Deor.* 3.49, Χάραξ *FGrH* 103F5 (*Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ.* 508).

<sup>152</sup> Λουκ. *Νεκρ. Διάλ.* 3.

<sup>153</sup> Plin. *Nat. Hist.* 31.15, Φιλόστρ. *Βίος Ἀπολ.* 8.19.

<sup>154</sup> Φίλων, *Πρεσβεία πρὸς Γάιον* 78, Μάξ. Τύρ. 14.2 (Bonnechere 2003: 116-117).

<sup>155</sup> Πυθαγόρας: Διογ. Λαέρτ. 8.21, Επιμενίδης: Λουκιανός, *Μένιππος* 6. Βλ. Bonnechere 2005: 172.

ήθελαν<sup>156</sup>. Ο ψυχαγωγικός χαρακτήρας δεν απουσιάζει από το *Τροφώνιον*: αν η εξομοίωση ολόκληρου του τελετουργικού με μία κάθοδο στον κάτω κόσμο δεν είναι αρκετή, η συνοδεία του χρηστηριαζομένου από τους δύο *Έρμᾶς* παραπέμπει σαφώς στο ρόλο του Ερμή ψυχοπομπού.

Το τελευταίο κοινό στοιχείο είναι οι μυστηριακές δραστηριότητες, συχνά στο περιθώριο μαντικών πρακτικών. Στην *Πρεσβεία πρὸς Γάιον* 78 του Φίλωνος (περ. 40 π.Χ.) αναφέρεται ότι ο Καλιγούλας χλεύαζε τα *χρηστήρια* και *ὄργια* του Τροφώνιου, του Αμφιαράου, του Αμφιλόχου και των ομοίων τους. Η μυστηριακή πλευρά είναι εμφανής στο *Τροφώνιον* τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.: το 197, ο Τερτυλλιανός (*Apologeticum* 21.29) συμπεριέλαβε τον Τροφώνιο, τον Ορφέα, τον Μουσαίο και τον Μελάμποδα σε εκείνους οι οποίοι *initiationibus homines obligaverunt*. Στη βυζαντινή περίοδο, δύο σχολιαστές του Γρηγορίου του Ναζιανζηνού συνδέουν *τελετάς* με το μαντείο της Λεβαδείας<sup>157</sup>.

## 6. Ο μυθολογικός χαρακτήρας και η οντολογική φύση του Τροφώνιου

Η μελέτη των μύθων για τον Τροφώνιο που παραθέτουν ο Πλούταρχος και ο Παυσανίας, καθώς και των καταλόγων ονομάτων που τον συμπεριλαμβάνουν, μάς επιτρέπουν να διαμορφώσουμε μια αρκετά σαφή εικόνα για τον χαρακτήρα του από την κλασική εποχή έως τον δεύτερο μεταχριστιανικό αιώνα: αθάνατος ένοικος ενός υπογείου σπηλαιώδους μαντείου, κάτοχος της αλήθειας, πάροχος νυκτερινών χρησμών, σχετιζόμενος με μυστηριακές και χθόνιες τελετές.

Τι ήταν, τελικά, ο Τροφώνιος; Αφηρωισμένος θνητός, έκπτωτος θεός, πνεύμα της βλάστησης, επιχώριος δαίμων, θεός; Οι σποραδικές μαρτυρίες του Διός Τροφώνιου από τον 2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. δεν είναι αρκετές για να στοιχειοθετήσουν τη θεϊκή του προέλευση<sup>158</sup>. Η επιχειρηματολογία εκ του ονόματος, το οποίο έχει συσχετισθεί με τη ρίζα *τροφ-*, και κατ' επέκταση με τις έννοιες της θρέψης, της αύξησης και της γονιμότητας, βασίζεται υπερβολικά στην ετυμολογία και, ως εκ τούτου, κρίνεται ανίσχυρη να καταστήσει τον Τροφώνιο έναν χθόνιο «δαίμονα της βλάστησης»<sup>159</sup>. Η

---

<sup>156</sup> Bonnechere 2003: 120.

<sup>157</sup> Κοσμάς Ιεροσολυμίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 68.513, Ψευδο-Νόννος Πανοπολίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 36.1069 (βλ. Bonnechere 1998a: 438, 2003: 121, σημ. 76).

<sup>158</sup> Βλ. ενότητα *Ζεὺς Τροφώνιος*.

<sup>159</sup> Οι περισσότερες προτεινόμενες ερμηνείες του Τροφώνιου (ή *Τρεφώνιου* στη βοιωτική διάλεκτο) βασίζονται στη ρίζα *τροφ-* ή *τρεφ-*, καθιστώντας τον Τροφώνιο το αντικείμενο ή το υποκείμενο μιας ανατροφής, βρέφος ή τροφό αντίστοιχα. Ο A. Motte (1973: 243-244) ετυμολογεί το όνομα από το *τρέφειν*, θεωρώντας τον Τροφώνιο μια χθόνια γονιμική θεότητα (Schachter 1994: 71-72).

προσφυγή στην εικονογραφία δεν είναι περισσότερο παραγωγική, καθώς δεν έχει επιβιώσει ούτε ένα άγαλμα του Τροφώνιου ως τις μέρες μας<sup>160</sup>.

Θα μπορούσε, άραγε, ο Τροφώνιος να συγγενεύει με τους ησιόδειους δαίμονες, της τάξεως της αργυρής φυλής των ανθρώπων που έγιναν *ύποχθόνιοι μάκαρες* μετά θάνατον, ή ακόμη και της χρυσής φυλής, οι οποίοι, θέτοντας τα χαρίσματά τους την υπηρεσία της ανθρωπότητας, έγιναν οι καλοπροαίρετοι *δαίμονες άγνοϊ έπιχθόνιοι*<sup>161</sup>; Στον Πλούταρχο, οι μυστηριώδεις *Τροφωνιάδαι* είναι σαφέστατα δαίμονες, και ο ίδιος ο Τροφώνιος, αν και δεν κατονομάζεται ως τέτοιος, διαθέτει όλη τη σκευή των δαιμόνων του Ησιόδου. Μια αμυδρή ένδειξη πιθανής συμπερίληψης του Τροφώνιου στους δαίμονες από την κλασική εποχή παρέχεται από το fr. 235 του Κρατίνου, *χαίρετε δαίμονες ο΄ Λεβάδειαν Βοιώτιον ο΄θηρ άρούρης*. Ωστόσο, ο Πausanias (1.34.2) τον αντιμετωπίζει, μαζί με τον Αμφιάραο και τον Πρωτεσίλαο, ως *άνθρώπους, ο΄ θεῶν παρ΄ Έλλησι τιμὰς ἔχουσι*, και ως θεό θα τον αντιμετωπίσει και ο Φιλόστρατος (*Βίος Άπολ.* 8.19), ενώ μέσω του Ωριγένους (*Κατὰ Κέλσου* 7.35) πληροφορούμαστε ότι ο Κέλσος θεωρούσε τον Τροφώνιο και τους ομοίους του *άνθρωποειδείς θεούς*.

Ο E. Rohde δεν θεώρησε τον Τροφώνιο και τον Αμφιάραο ως ήρωες *strictu sensu*, καθώς δεν πέθαναν αλλά, μεταλλαχθέντες οντολογικά, συνέχισαν την ύπαρξή τους υπογείως, παραδίδοντας τους χρησμούς τους στους ανθρώπους: ωστόσο, στον Πίνδαρο, ο Τροφώνιος και ο Αγαμήδης όντως πεθαίνουν στον ύπνο τους ως ανταμοιβή από τον Απόλλωνα. Ο Schachter διαβλέπει μία απόκλιση μεταξύ του λατρευτικού αιτίου και της λατρείας: ο μύθος αναφέρεται σε θνητούς, αλλά η λατρεία είναι αυτή ενός χθονίου, αθανάτου θεού<sup>162</sup>.

Παρόλα αυτά, ο Τροφώνιος φαίνεται να συγκεντρώνει αρκετά χαρακτηριστικά ενός ήρωα: γεννήθηκε και έζησε ως θνητός, και η σφαίρα επιρροής του είναι γεωγραφικά περιορισμένη<sup>163</sup>. Η ηρωική σκευή είναι πλήρης, σύμφωνα με τον Bonnechere, εκτός από ένα στοιχείο: τον τάφο, και τη συνακόλουθη βεβαιότητα του θανάτου του<sup>164</sup>. Ωστόσο, ενώ για ορισμένους μελετητές, η απουσία τάφου αποκλείει την ηρωική φύση του Τροφώνιου, άλλοι υπενθυμίζουν ότι δεν θα ήταν

---

<sup>160</sup> Bonnechere 2003: 127.

<sup>161</sup> Ησιόδ. *Έργα και Ημέραι* 122, 141.

<sup>162</sup> Schachter 1994: 71.

<sup>163</sup> Schachter 1992: 52.

<sup>164</sup> Bonnechere 2003: 92.

ο μοναδικός ήρωας με αυτή την ιδιομορφία<sup>165</sup>. Σε γενικές γραμμές, οι πηγές φαίνονται να κατατάσσουν τον Τροφώνιο περισσότερο προς τη θεϊκή/δαιμονική πλευρά, παρά προς την ανθρώπινη/ηρωική<sup>166</sup>.

Η αναζήτηση της οντολογικής φύσης του Τροφωνίου φαίνεται σισύφεια. Δεν οφείλουμε, όμως, να αναρωτηθούμε μήπως αγωνιζόμαστε μάταια να καθορίσουμε μία αυστηρή τυπολογία η οποία δεν απασχολούσε το ίδιο ενεργά τον αρχαίο νου; Η υπαρξιακή ασάφεια και η αδυναμία – απροθυμία σχεδόν – κατηγοριοποίησης είναι ένα διαχρονικό χαρακτηριστικό της ελληνικής θρησκευτικής σκέψης από τις απαρχές της· πώς θα μπορούσαν οι σύγχρονοι μελετητές της να επεξεργασθούν αυτή τη ρευστή εικόνα του Τροφωνίου, την τόσο κοντά στα συναισθήματα και τα πρότυπα του αρχαίου μυαλού;<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Η Emily Kearns (1992: 66-67) επισημαίνει τη διαφορούμενη φύση ορισμένων ηρώων, η λατρεία των οποίων είτε διέθετε κenoτάφια (λατρεία του Αχιλλέως στην Ήλιδα, Πaus. 6.23.3), είτε ιερά και τεμένη από τα οποία απουσίαζε εντελώς ο τάφος (λατρεία του Αιακού στην Αθήνα, Πaus. 5.89).

<sup>166</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 358-360 (παράρτημα 5).

<sup>167</sup> Bonnechere 2003: 125-128.

## ΜΕΡΟΣ ΙΙΙ

### Το τελετουργικό της Λεβαθείας

Η κύρια πηγή μας για το τελετουργικό είναι η αφήγηση των *Βοιωτικῶν* του Πausανία (9.39.5 κ. επ.), ο οποίος έφθασε στη Λεβάδεια προερχόμενος από τη Θήβα με προορισμό το ιερό των Δελφών, αφιερώνοντας μια μοναδική σε ενάργεια αφήγηση στο μαντείο της. Από την περιγραφή του περιηγητή, οι λεπτομέρειες της οποίας συχνά επιβεβαιώνονται και συμπληρώνονται από άλλες πηγές, προκύπτει ένα σύνθετο και πολυσταδιακό τελετουργικό, το οποίο περιλάμβανε εξαγνιστική απομόνωση, καθαρμούς, θυσίες, ειδική διατροφή, κρύα λουτρά, πόση ύδατος, τελετουργική ένδυση και την εξαιρετική εμπειρία της *καταβάσεως*. Η πλειοψηφία της έρευνας συμφωνεί ότι οι τελετές παρέμειναν, σε γενικές γραμμές, αρκετά σταθερές καθ' όλη τη διάρκεια της γνωστής ιστορίας του ιερού, καθώς οι λιγοστές ενδείξεις των πρωιμοτέρων πηγών συνάδουν κατ' αρχήν με την περιγραφή του Πausανία<sup>168</sup>.

Μετά την άφιξή του στο ιερό, ο επισκέπτης αρχικά διέμενε στο *οἶκημα* του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης. Κατά την προπαρασκευαστική αυτή περίοδο λάμβαναν χώρα διάφοροι καθαρμοί, λουτρά στα κρύα νερά της Έρκυνας και θυσίες στον Τροφώνιο και τα παιδιά του, τον Απόλλωνα, τον Κρόνο, τον Δία Βασιλέα, την Ήρα Ηνιόχη και τη Δήμητρα Ευρώπη (Πaus. 9.39.5). Τα εντόσθια των θυμάτων εξετάζονταν προκειμένου να καθοριστεί εάν η επερώτηση ήταν επιτρεπτή, αλλά η καθοριστική θυσία λάμβανε χώρα τη νύχτα της καθόδου: ένα κριάρι που θυσιαζόταν σε *βόθρον* στον Αγαμήδη έπρεπε να επιβεβαιώσει την τελική αποδοχή του υποψηφίου (39.9.6). Δύο αγόρια δεκατριών ετών, επονομαζόμενα *Έρμαϊ*, έλουζαν τον προσκυνητή στην Έρκυνα και τον έχριζαν με έλαιο (39.9.7). Πριν πραγματοποιήσει την *κατάβασιν*, ο χρηστηριαζόμενος έπινε από τις πηγές της Λήθης και της Μνημοσύνης και προσευχόταν ενώπιον του δαιδαλικού αγάλματος του Τροφωνίου, το οποίο επιδεικνυόταν μόνο στους επισκέπτες του υψώματος (39.9.8)<sup>169</sup>.

Η επερώτηση λάμβανε χώρα στο υπόγειο *μαντεῖον*, στο οποίο ο επισκέπτης κατερχόταν από μία στενή και ελαφριά σκάλα και ξάπλωνε στο έδαφος, προσπαθώντας να χωρέσει τα πόδια του σε μια στενή οπή (Πaus. 9.39.10). Οι μαρτυρίες για τα τεκταινόμενα στο σπηλαιώδες άδυτο είναι

---

<sup>168</sup> Bonnechere 2003: 36.

<sup>169</sup> Roscher 1909-1915: 1271.

ασαφείς· πάντως η εμπειρία της χρησιμοδοσίας ποίκιλλε από άτομο σε άτομο, καθώς και σε διάρκεια – μερικές φορές οι επερωτούντες επέστρεφαν αυθημερόν, ενώ άλλοι παρέμεναν υπογείως για ημέρες (Πλούτ. *Σωκρ. Δαιμ.* 21). Μετά την ασφαλή επιστροφή του χρηστηριαζομένου, οι ιερείς τον κάθιζαν στον θρόνο της Μνημοσύνης, προσπαθώντας να ταξινομήσουν τις συγκεχυμένες αναμνήσεις της εμπειρίας και να εξαγάγουν τον χρησμό· κατόπιν, τον οδηγούσαν και πάλι στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης, όπου σταδιακά θα ανακτούσε τις δυνάμεις του (Παυσ. 9.39.13). Προτού αποχωρήσει, ο επισκέπτης όφειλε να αφιερώσει έναν πίνακα όπου θα περιέγραφε την εμπειρία του (9.39.14).

Στις ακόλουθες ενότητες, θα σχολιασθούν περαιτέρω ορισμένα στάδια του τελετουργικού, προκειμένου να φωτισθεί πληρέστερα ο ρόλος, η θέση και η σημασία τους στην πορεία του χρηστηριαζομένου προς τη μαντική αποκάλυψη.

## **1. Προπαρασκευαστικές τελετουργίες**

### **1.1 Διαμονή στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης**

Η παρουσία του οικήματος του αφιερωμένου στον Αγαθό Δαίμονα και την Αγαθή Τύχη στο ξεκίνημα και στο τέλος ενός ταξιδιού με χθόνιο και απόκοσμο χαρακτήρα μοιάζει απολύτως δικαιολογημένη. Η εμφάνισή του στο *Τροφώνιον* δεν δύναται να χρονολογηθεί, χωρίς αυτό να δικαιολογεί το χαρακτηρισμό του ως ύστερης προσθήκης. Η μορφή του οικήματος θεωρείται αρκετά πιθανό να ήταν αυτή ενός *καταγωγίου*, οικήματος φιλοξενίας των προσκυνητών παρομοίου με των άλλων μεγάλων ιερών των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων (Ολυμπία, Επίδαυρος, Δήλος κ.α.). Θα επρόκειτο, πιθανώς, για ένα λιτό κτήριο, με δωμάτια (*ἀνδρῶνες*) εφοδιασμένα απλώς με ξύλινα ανάκλιτρα<sup>170</sup>.

Η έννοια του Αγαθού Δαίμονος ως καλοπροαίρετου πνεύματος απαντάται σε ποικίλα, κυρίως ιδιωτικά πλαίσια ως σχετιζόμενη με τη γονιμότητα, την ευημερία και την προστασία του οίκου<sup>171</sup>. Οι επιγραφικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες του φθάνουν μέχρι τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, ενώ οι μοναδικές επιβεβαιωμένες σχετικές λογοτεχνικές μαρτυρίες από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα είναι ορισμένες αναφορές της κωμωδίας στο έθιμο της προσφοράς χοών ακράτου οίνου προς τιμήν του Αγαθού Δαίμονος στο

---

<sup>170</sup> Bonnechere 2003: 148

<sup>171</sup> Martin 2012: 1.

τέλος του γεύματος<sup>172</sup>. Η λατρεία του Αγαθού Δαίμονος γνώρισε ιδιαίτερη ανάπτυξη κατά την ελληνιστική περίοδο, ιδίως στην Αλεξάνδρεια, όπου ταυτίστηκε με την αιγυπτιακή θεότητα *Shai*, σχετιζόμενη με τις έννοιες της καλοτυχίας και της γονιμότητας. Οι λιγότες προ-Πτολεμαϊκές αναπαραστάσεις του στην Ελλάδα είναι κυρίως ανθρωπομορφικές· ξεκάθαρες ενδείξεις οφιόμορφης απεικόνισής του δεν υπάρχουν πριν από την ίδρυση της Αλεξάνδρειας<sup>173</sup>. Η Αγαθή Τύχη εμφανίζεται ως συνοδός θεότητα του Αγαθού Δαίμονος σε αφιερώσεις, ενώ οι δύο θεότητες συσχετίζονται οντολογικά στην ελληνική μυθιστοριογραφία, τη μαγική λογοτεχνία αλλά και τα κείμενα των πυθαγορείων του πέμπτου αιώνα<sup>174</sup>.

Στο πλαίσιο της έμφασης που δινόταν στις δαιμονικές οντότητες την εποχή του περιηγητή, η παρουσία στην αρχή και στο τέλος του τελετουργικού δύο ευνοϊκών δυνάμεων σχετιζομένων με την τύχη, την κατάλληλη στιγμή και το αίσιο αποτέλεσμα μοιάζει ως ιδανική συνθήκη για την αποκάλυψη. Η θέση του χρηστηριαζομένου υπό την επιρροή τους είχε το νόημα της επιστράτευσης όλης της καλής τύχης που θα χρειαζόταν ο επίδοξος καταβάτης στο υποχθόνιο ταξίδι του<sup>175</sup>.

## 1.2 Αποχές: διατροφή, λουτρά

Η αποχή από τα θερμά λουτρά ήταν επιβεβλημένη καθ' όλο το διάστημα της *διαίτης* του προσκυνητή (Παυσ. 9.39.5), με τα παγωμένα νερά της Έρκυνας να αποτελούν τη μοναδική εναλλακτική. Η υποχρέωση σε ψυχρά λουτρά ενδεχομένως σχετιζόταν με τις ελληνικές πεποιθήσεις σε θέματα ιατρομαντείας· η χαμηλή θερμοκρασία του νερού ήταν, επίσης, χαρακτηριστική στη λατρεία του Αμφιαράου<sup>176</sup>.

Σε ένα απόσπασμα του χαμένου *Τροφωνίου* του Κρατίνου<sup>177</sup> αναφέρεται η απαγόρευση κατανάλωσης ορισμένων ψαριών, όπως μπαρμπουνιού (*τρίγλη*), μελανουριού (*μελάνουρος*) και ενός είδους σαλαχιού (*τρυγών*). Διατροφικές απαγορεύσεις δεν προκύπτουν ρητά από τον

<sup>172</sup> Αριστοφ. *Τιπής* 85-86, *Σφήκες* 525, *Ειρήνη* 300. Βλ. επίσης Martin 2012: 1, Ogden 2013: 298.

<sup>173</sup> Η πρωιμότερη βέβαιη απεικόνιση του Αγαθού Δαίμονος ως ερπετού είναι σε ένα ελληνιστικό ανάγλυφο ιδιωτικής οικίας στη Δήλο, όπου ο θεός εικονίζεται ως γενειοφόρο φίδι πάνω σε βωμό (Ogden 2013: 297, 300-301).

<sup>174</sup> Bonnechere 2003: 234.

<sup>175</sup> Bonnechere 2003: 206-207.

<sup>176</sup> Ξεν. *Απομνημονεύματα* 3.13.3· βλ. Bonnechere 2003: 149.

<sup>177</sup> Κρατίνος fr. 236 PCG IV: *οὐδ' Αἰζωνίδ' ἐρυθράχρων ἐσθίειν ἔτι τρίγλην, οὐδὲ τρυγόνος οὐδὲ δεινοῦ φηὴν μελανούρου.*

Παυσανία, ο οποίος αναφέρει την αφθονία κρέατος από τις θυσίες (9.39.5), αλλά κάνει γενικώς λόγο για την ύπαρξη και άλλων καθαρμών (*τά τε ἄλλα καθαρεύει*).

Ο λόγος για την αποχή από την κατανάλωση ορισμένων τροφών, η οποία απαντάται αρκετά συχνά σε μυστηριακές και εγκοιμητικές λατρείες, δεν είναι πάντοτε σαφής. Εικάζεται ότι οι τροφές αυτές θεωρούνταν ότι παρενέβαιναν με κάποιον τρόπο στην προφητική ή μυστηριακή εμπειρία· η *τρίγλη*, παραδείγματος χάριν, θεωρούταν βαριά και δύσπεπτη τροφή, και, ως εκ τούτου, πιθανώς ως μη ευνοϊκή για μια υγιή αποκάλυψη<sup>178</sup>. Σε κάθε περίπτωση, τα κρύα λουτρά, οι διατροφικές απαγορεύσεις και οι πάσης φύσεως καθαρμοί και εξαγνισμοί έχουν τη θέση τους στην τελετουργική προετοιμασία μιας μαντικής αποκάλυψης.

## 2. Διαδικασία χρησμοδοσίας

### 2.1 Έρμαϊ

Μία ψυχοπομπική πτυχή είναι εμφανής στο χρίσμα με έλαιο και το λουτρό του υποψηφίου στην Έρκυνα από τους *Ερμαῖς*, δύο *παῖδες* δεκατριών ετών (Παυσ. 9.39.7)· η εύγλωττη ονομασία παραπέμπει σαφώς στον Ερμή ψυχοπομπό, ενισχύοντας την αφομοίωση του προσκυνητή στους νεκρούς. Το χρίσμα με έλαιο, αν δεν περιορίζεται απλώς στην πρακτική χρησιμότητα της αύξησης της θερμοκρασίας του σώματος μέσω της εντριβής, έχει σίγουρα μαγική σημασία, καθώς απαντάται συχνά σε μαγικές τελετές προσέγγισης του κάτω κόσμου<sup>179</sup>.

### 2.2 Πηγές Μνημοσύνης και Λήθης

Δεδομένου του κυρίαρχα χθονίου χαρακτήρα του ιερού, η παρουσία στο τελετουργικό πραγματικοτήτων συνδεδεμένων με τις εσχατολογικές αντιλήψεις του ελληνικού κόσμου μοιάζει απολύτως φυσιολογική, αν όχι αναμενόμενη<sup>180</sup>.

Η αντίθεση μεταξύ της μνήμης των ζωντανών και της λήθης των νεκρών είναι θεμελιώδες στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης ήδη στον Όμηρο: οι ψυχές των νεκρών στην ενδέκατη ραψωδία της

<sup>178</sup> Δίφιλος (Αθήν. 8.355). Βλ. Dillon 2017: 266-267.

<sup>179</sup> Bonnechere 2003: 236.

<sup>180</sup> Bonnechere 2003: 282-283.



Όδύσσειας πρέπει να πιουν το αίμα του κριαριού για να ανακτήσουν τη μνήμη της ύπαρξής τους. Ο θάνατος ήταν η απώλεια της μνήμης, ουσιαστικά, η απώλεια της ταυτότητας. Το νερό, επιπλέον, θεωρούταν ως φορέας προφητικής δύναμης, σημαντικό στοιχείο του μηχανισμού της παροχής χρησμών<sup>181</sup>.

Στα ορφικά ταφικά ελάσματα, χρονολογούμενα τουλάχιστον από τον πέμπτο αιώνα, το έργο ή δῶρον της Μνημοσύνης είναι ζωτικής σημασίας για τον αποθανόντα μύστην, η ψυχή του οποίου βρίσκεται αντιμέτωπη με μια καίρια επιλογή μεταξύ δύο πηγών: η μία, συχνά η αριστερή, είναι συνήθως θερμή, ενώ η άλλη, συχνά στα δεξιά, είναι κρύα και το νερό της προέρχεται από τη λίμνη της Μνήμης<sup>182</sup>. Το νερό της πρώτης πηγής πρέπει να αποφεύγεται πάση θυσία, καθώς συνεπάγεται απώλεια της αθανασίας· αντίθετα, το νερό της Μνημοσύνης θα οδηγήσει την ψυχή στον μακαρισμό. Στον Πλάτωνα (*Πολ.* 621a-b), όσες ψυχές έπιναν με απληστία από το νερό του ποταμού *Άμέλητος* στην πεδιάδα της Λήθης έχαναν αμέσως κάθε προηγούμενη ανάμνησή τους<sup>183</sup>. Όπως κατέδειξε ο Bonnechere, το αντιθετικό ζεύγος μνήμης – λήθης είναι δυνατόν να εντοπισθεί στα συμφραζόμενα των αριστοφανικών *Νεφελών*, γεγονός που καθιστά τις δίδυμες πηγές της Λεβαδείας (*Παυσ.* 9.39.8) περίπου σύγχρονες των αρχαιοτέρων ορφικών ταφικών ελασμάτων<sup>184</sup>.

Πώς δύνανται να συνταιριασθούν οι παραπάνω περιρρέουσες εσχατολογικές αντιλήψεις με την παρουσία των πηγών στο *Τροφώνιον*; Σύμφωνα με τον Bonnechere, οι πηγές της Λεβαδείας είχαν πολυσημικό χαρακτήρα, βασιζόμενες σε αντιλήψεις συμπληρωματικές, και όχι αντιφατικές μεταξύ τους. Η πόση του νερού της Λήθης είχε μνητική – μυστηριακή σημασία: ο προσκυνητής απεκδυόταν της ιδιότητάς του ως ζωντανού και λησμονούσε την προσωπικότητά του, αφομοιούμενος στους νεκρούς. Το ύδωρ της Λήθης ήταν μια μεταφορά για τη μετάλλαξή του σε νεκρό, το τελικό στάδιο σε μία διαδικασία η οποία μετέβαλε το οντολογικό status του. Έχοντας αφήσει πίσω την προηγούμενη ζωή του, ο χρηστηριαζόμενος έπινε από την πηγή της Μνημοσύνης, γινόμενος δεκτικός προς την εξαιρετική εμπειρία της αποκάλυψης, σύμφωνα με την «ομηρική» αντίληψη η οποία πρέσβευε ότι η μνήμη έδινε πρόσβαση στη γνώση.

Ωστόσο, η ανάγκη να πει κανείς ταυτόχρονα και από τις δύο πηγές φαίνεται παράδοξη: γιατί είναι απαραίτητος ο εμποτισμός με τη Λήθη, ενώ καμία αποκάλυψη δεν έχει προηγηθεί, και ενώ η

---

<sup>181</sup> Ustinova 2012: 116.

<sup>182</sup> Βλ. Graf – Johnston 2007: 4 -49.

<sup>183</sup> Bonnechere 2003: 284-285, Ustinova 2012: 116

<sup>184</sup> Bonnechere 2003: 137, 250-253, 282-283.

Μνήμη, δηλαδή η απόλυτη γνώση, παρέχεται λίγα βήματα πιο πέρα; Η απάντηση φαίνεται ότι κρύβεται στην «ενδιάμεση» κατάσταση του υποψηφίου μεταξύ νεκρού και ζωντανού: σε αντίθεση με τις ομηρικές, τις ορφικές ή τις πλατωνικές ψυχές, για τον επισκέπτη του ιερού, το ταξίδι στον κόσμο των νεκρών δεν θα είναι παρά μία παρένθεση στην επίγεια ζωή του, στην οποία θα πρέπει σύντομα να επιστρέψει<sup>185</sup>.

### 2.3 Ειδική ενδυμασία

Μετά την ενατένιση του δαιδαλικού αγάλματος του Τροφωνίου, ο χρηστηριαζόμενος άλλαζε ενδυμασία, φορώντας *χιτώνα λινού*, συκρατούμενο με ταινίες στη μέση, και *έπιχωρίας κρηπίδας* (Παυσ. 9.39.8)<sup>186</sup>. Η αλλαγή της ενδυμασίας είχε τη συμβολική σημασία της ένδυσης μίας νέας ταυτότητας, λίγο πριν την πιο κρίσιμη στιγμή της διαδικασίας. Ο *χιτών* απαντά συχνά σε μυστηριακά πλαίσια: στον κανονισμό των μυστηρίων της Ανδανίας<sup>187</sup>, οι αυστηροί κανόνες που διέπουν την ενδυμασία των συμμετεχόντων αναφέρουν *χιτώνα λίνεον καὶ εἰμάτιον, καλάσηριν και σινδονίταν* (στ. 17-20). Το υλικό του χιτώνας φαίνεται, επίσης, σημαντικό, καθώς λινά υφάσματα χρησιμοποιούνταν στις αιγυπτιακές ιερές τελετουργίες, ενώ στους μαγικούς παπύρους είναι συνώνυμο της απόλυτης καθαρότητας<sup>188</sup>.

Σε ένα απόσπασμα του *Τροφωνίου* του Κηφισοδώρου (fr. 4 *PCG* IV) που αναφέρεται στη λεβαδειακή λατρεία, αναφέρονται *σανδάλιά τε τῶν λεπτοσχιδῶν, εφ' οἷς τὰ χρυσᾶ ταῦτ' ἔπεστιν ἄνθεμα*: θα ήταν ατυχές εάν τα σανδάλια της κωμωδίας δεν είχαν καμία σχέση με τις *έπιχωρίας κρηπίδας* του περιηγητή. Η αναφορά των *έμβάδων* τις οποίες χάνει στο σωκρατικό άντρο ο Στρεπιάδης των *Νεφελῶν* (858-859), το κωμικό ανάλογο του χρηστηριαζομένου του *Τροφωνίου*, είναι, ίσως, η πρωιμότερη μαρτυρία του συγκεκριμένου τμήματος του τελετουργικού της Λεβαδείας.

Ενόψει της επικείμενης *καταβάσεως* του προσκυνητή, ο συμβολισμός των υποδημάτων έχει ιδιαίτερη σημασία. Στο μύθο και τη λατρεία, τα κατάλληλα υποδήματα είναι απαραίτητα για την

---

<sup>185</sup> Bonnechere 2003: 287.

<sup>186</sup> Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508: *ἱερὸν σχῆμα*, Μάξ. Τύρ. 14.2: *ένσκευασάμενος ὀθόνη ποδήρει*, Λουκ. *Νεκρ. Διάλ.* 3.2: *έσταλμένος ταῖς ὀθόνας γελοῖως*, Φιλόστρ. *Βίος Ἀπολ.* 8.19: *λευκῆ δ' ἔσθητι*.

<sup>187</sup> *IG* V<sup>1</sup> 1390.

<sup>188</sup> Bonnechere 2003: 239-240.

επιτυχή διάβαση των συνόρων μεταξύ θεωρητικά ερμητικών κόσμων, ειδικά για τη διείσδυση στον Άδη· το επαναλαμβανόμενο μυθικό μοτίβο του μονοσανδαλισμού και της «βαδιστικής ασυμμετρίας» είναι δηλωτικό της μετέωρης κατάστασης μεταξύ του κόσμου των ζωντανών και του επέκεινα<sup>189</sup>. Στη Λεβάδεια, η κατάλληλη υπόδηση είναι συγχρόνως προϋπόθεση της συνάντησης με τον Τροφώνιο και εγγύηση της ασφαλούς επιστροφής του προσκυνητή<sup>190</sup>.

## 2.4 Η μελιτοῦττα και τα φίδια

Μια ισχυρή παράδοση, αρχής γενομένης από τον Αριστοφάνη και τον Κρατίνο, μιλά για την παρουσία φιδιών στον πυθμένα του *ἀδύτου*, από τα οποία ο επισκέπτης προφυλασσόταν προσφέροντάς τους πίττες με μέλι<sup>191</sup>. Το ενδεχόμενο να υπήρχαν πραγματικά φίδια στο *ἀδυτο*, παρά τις πρακτικές δυσκολίες που μπορεί κανείς να φαντασθεί ότι θα συνόδευαν τόσο την παρουσία τους εκεί όσο και τη συντήρησή τους, δεν μπορεί εκ πρώτης όψεως να αποκλεισθεί<sup>192</sup>. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι τα φίδια στην πραγματικότητα δεν μπορούν να καταναλώσουν μέλι ή γεύματα όπως πίττες, αλλά τρέφονται με ζωντανά ή προσφάτως νεκρά ζώα, καθώς και αυγά, τα οποία καταπίνουν ολόκληρα. Ένα πιο εύλογο συμπέρασμα, συνεπώς, θα ήταν ότι η προσφορά είχε κυρίως συμβολικό χαρακτήρα, είτε προς εξευμενισμό του δυνητικά επιθετικού ερπετού «γλυκαίνοντάς» το, είτε προς αναγνώριση της παράδοξης, αμφιλεγόμενης γλυκύτητας που κρύβουν πλάσματα όπως τα ιερά φίδια<sup>193</sup>.

Η συσχέτιση ηρώων, νεκρών, αφηρωισμένων νεκρών και χθονίων θεοτήτων με το κατεξοχήν χθόνιο ζώο, το φίδι, είναι γνωστή για τον ελληνικό κόσμο<sup>194</sup>. Σύμφωνα με τον Daniel Ogden, οι οφιοειδείς συσχετίσεις του Τροφωνίου δεν αποκλείεται να αποκτήθηκαν γύρω στη δεκαετία του

---

<sup>189</sup> Λουκ. *Φιλοψευδής* 27, Διογ. Λαέρτ. 8.69: *Ἐμπεδοκλῆς*, Απολλών. 1.8-11. Βλ. επίσης Ginzburg 1991: 230 κ.επ.

<sup>190</sup> Bonnechere 2003: 240-245.

<sup>191</sup> Αριστοφ. *Νεφ.* 506-508: *ἐς τὸ χειρὲ νυν δός μοι μελιτοῦτταν πρότερον*, Κρατίνος fr. 241 *PCG IV*: *παρεῖαι ὄφεις*, Πaus. 9.39.11: *μάζας μεμαγμένας μέλιτι*, Φιλόστρ. *Βίος Ἀπολ.* 8.19: *μελιτοῦττας ἀπάγοντες ἐν ταῖν χεροῖν μειλίγματα ἔρπετων, ἃ τοῖς κατιοῦσιν ἐγγρίπτει*, Λουκ. *Νεκρ. Διάλ.* 3.2: *μᾶζαν ἐν ταῖν χεροῖν ἔχων*, Μάξ. Τύρ. 14.2: *μᾶζας τε ἐν χεροῖν ἔχων*. Βλ. επίσης Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 506-508, Αποστόλ. 17.3 (Schachter 1994: 81, Ogden 2013: 356, Bonnechere 2018: 241).

Το ἔδεσμα ονομάζεται επίσης *μαγίς* (*Μέγα Ἐτυμολογικόν s.v. μαγίς*), και *βοῦς* (*idem, s.v. βοῦς*) λόγω των *μυκηθμῶν* που υποτίθεται ότι ακούγονταν κατά καιρούς στο σπήλαιο, τους οποίους ο Roscher (1909-1915: 1271) αποδίδει σε σεισμικές δονήσεις στο εσωτερικό της γης, μεγεθυνόμενες από την ακουστική του σπηλαίου.

<sup>192</sup> Ogden 2013: 349.

<sup>193</sup> Ogden 2013: 366.

<sup>194</sup> Ogden 2013: 249.

420 π.Χ., στο κλίμα της γενικότερης ανόδου των οφιομόρφων θεών τη συγκεκριμένη περίοδο<sup>195</sup>. Ύστερες πηγές υπαινίσσονται την οφιομορφή φύση του ίδιου του Τροφωνίου: ο Πολυδεύκης (*Όνομαστικόν* 6.76) θεωρεί τον ίδιο ως τον αποδέκτη της *μελιτοῦττης*, της χαρακτηριστικής προσφοράς σε ιερά φίδια, ένας σχολιαστής του Αριστοφάνη δηλώνει απερίφραστα ότι *ὄφεις ἦν ὁ μαντευόμενος* (*Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ.* 506), ενώ στη *Σοῦδα* (s.v. *μελιττοῦτα*), οι *μαντευόμενοι* (πληθ.) είναι *οἱ ὄφεις* και αποδέκτες της *μελιττοῦττης* είναι οι νεκροί<sup>196</sup>.

Από τον Πausανία μαθαίνουμε ότι το κύριο λατρευτικό άγαλμα του Τροφωνίου στη Λεβάδεια έμοιαζε εκπληκτικά με τη μορφή του Ασκληπιού, ο οποίος συχνά εικονιζόταν με ραβδί στο οποίο τυλιγόταν ένα φίδι (9.39.4). Στο ζεύγος αγαλμάτων του σπηλαίου των πηγών της Έρκυνας που απεικόνιζε τον Τροφώνιο και την Έρκυνα ήταν *περιειλιγμένοι [...]* *αὐτῶν τοῖς σκήπτροις δράκοντες* (9.39.3). Στο ελληνιστικό μητρικό ανάγλυφο που βρέθηκε στην Έρκυνα<sup>197</sup>, η κεντρική ανδρική μορφή, η οποία έχει συχνά θεωρηθεί ότι δεν είναι άλλος από τον Τροφώνιο, εικονίζεται με δύο φίδια να υψώνονται προς κάθε χέρι του<sup>198</sup>.

Δεδομένης της χθόνιας φύσης του Τροφωνίου, η συσχέτιση και, ενίοτε, η ταύτισή του με φίδια δεν είναι εκπληκτική. Στο σημείο αυτό, αξίζει ίσως να προσέξουμε ένα άλλο σημείο της αφήγησης του Πausανία, αυτό της δίνης ή του βιαίου ρεύματος που ρουφά ολόκληρο το σώμα του επισκέπτη του αδύτου (9.39.11). Όπως επισημαίνει ο D. Ogden, η ικανότητα της «αντίστροφης ανάσας» ήταν μία από τις δυνάμεις που αποδίδονταν στους μυθικούς *δράκοντες* της ελληνορωμαϊκής μυθολογίας. Πηγή της αντίληψης ήταν, πιθανώς, η παρατήρηση ότι τα φίδια καταπίνουν ολόκληρη τη λεία τους, αλλά δεν αποκλείεται η ερμηνεία της στη βάση των χθονίων συσχετισμών των ερπετών: η ιδιότητα της υπόγειας εξαφάνισης, εν είδει «κατάποσης», είναι σταθερό γνώρισμα των υπογείων χασμάτων<sup>199</sup>. Στο μύθο, ο Τροφώνιος εξαφανίζεται αιφνιδίως σε ένα χάσμα γης, ενώ στο υπόγειο μαντείο του, όπου φωλιάζουν ερπετά, ενίοτε ταυτιζόμενα με τον ίδιο, ο χρηστηριαζόμενος ρουφιέται από μία δίνη και εξαφανίζεται· οι συνδέσεις μεταξύ των στοιχείων δεν είναι ευδιάκριτες, και ορισμένοι συνδετικοί κρίκοι ενδεχομένως απουσιάζουν, αλλά η αλληλουχία φίδια – κάτω κόσμος – βίαη κατάποση αξίζει της προσοχής μας.

---

<sup>195</sup> Ogden 2013: 271-272, 325.

<sup>196</sup> Ogden 2013: 323.

<sup>197</sup> CCA 2.131.432.

<sup>198</sup> Ogden 2013: 324.

<sup>199</sup> Ogden 2013: 230-231.

Εκτός από τα φίδια, ο Τροφώνιος διατηρούσε στενούς δεσμούς και με τις μέλισσες, οι οποίες κάνουν συχνά την εμφάνισή τους στις πηγές μας. Η διαπλοκή των μελισσών με τη μαντεία είναι αρχαία και σημαντική. Ο Αρισταίος, ο οποίος θεωρήθηκε ο εφευρέτης της μελισσοκομίας, ήταν γιος του Απόλλωνος, προικισμένος με μαντικά χαρίσματα, έτυχε ανατροφής από Νύμφες και λατρεύτηκε *ίσοθέοις τιμαῖς* (Διόδ. 4.81.1-3). Ο Πίνδαρος (*Πυθ.* 4.60), όταν αποκαλεί την Πυθία *μέλισσαν Δελφίδα*, παραπέμπει στο έντομο που, ως διαμεσολαβητικός πράκτορας, συγκεντρώνει στο μέλι τις εναέριες προφητείες που αποστέλλει ο Απόλλων<sup>200</sup>. Ο ρόλος των μελισσών υπήρξε καίριος για την ανακάλυψη του μαντείου από τον Σάωνα της Ακραιφίας, ο οποίος οδηγήθηκε υπογείως στο μαντείο του Τροφώνιου ακολουθώντας ένα σμήνος μελισσών<sup>201</sup>. Το μέλι ήταν, επίσης, απαραίτητο για τη λήψη χρησμού στο *Τροφώνιον*, καθώς αποτελούσε το κύριο συστατικό των προσφερομένων *μαζῶν*<sup>202</sup>. Όπως ο μάντης της Λεβαδείας, και οι μέλισσες είναι ένοικοι σπηλαίων, ενώ δεν αποκλείεται να επιτελούσαν μία λειτουργία ανατροφής στην τροφώνεια μυθολογία, ενόψει της ιδιότητας του Τροφώνιου ως θείου τροφίμου της Δήμητρας<sup>203</sup>.

### 3. Ο τρόπος της αποκάλυψης στο *Τροφώνιον*: μια διεπιστημονική προσέγγιση

Το καλύτερα κρυμμένο από τα μυστικά του Τροφώνιου, η αποκάλυψη που λάμβανε χώρα στα βάθη του αδύτου έχει απασχολήσει τους μελετητές όσο καμία άλλη πτυχή της λεβαδειακής λατρείας. Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί η εξερεύνηση αυτού του μυστικού, η αποκρυπτογράφηση της φύσης της εμπειρίας και η ορθολογική ερμηνεία της διαδικασίας χρησιμοδοσίας μέσω μιας προσέγγισης με διεπιστημονικά εργαλεία και οδηγούς το κείμενο του Πausανία και τον φιλοσοφικό μύθο του Τιμάρχου.

#### 3.1 Ο μύθος του Τιμάρχου

Η υπερβατική εμπειρία του *καταβάντος* περιγράφεται στο έργο του Πλουτάρχου *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (21-22), ένα σημαντικό έργο του μεσοπλατωνισμού. Στον διάλογο, οι πρωταγωνιστές, οι Θηβαίοι πατριώτες που πρόκειται να σφαγιάσουν τη σπαρτιατική φρουρά στην

---

<sup>200</sup> Bonnechere 2003: 228-232.

<sup>201</sup> Πaus. 9.40.1-2. Βλ. επίσης Σχόλ. Αριστοφ. *Νεφ.* 508.

<sup>202</sup> Πaus. 9.39.11.

<sup>203</sup> Bonnechere 2003: 229.

Καδμεία το 379 π.Χ., συζητούν φιλοσοφικά για τη φύση των δαιμόνων σε μια ιδιαίτερα πλατωνική προοπτική. Στη συνέχεια, ένας από αυτούς διηγείται τον μύθο του Τιμάρχου του Χαιρωνέως, ο οποίος, στα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ., επισκέφθηκε το μαντείο του Τροφωνίου για να ρωτήσει σχετικά με τη φύση του φαινομένου της προμνηματικής συνείδησης (*δαιμονίου*) του Σωκράτους· εκεί, αφού πέρασε δύο νύκτες και μία ημέρα στη σπηλιά, έζησε μία προνομιακή εμπειρία επαφής με το θείο, από την οποία επέζησε για μόλις δύο μήνες<sup>204</sup>.

Η εμπειρία του Τιμάρχου ήταν η ακόλουθη. Μέσα στο απόλυτο σκοτάδι του αδύτου, και αφού είχε προσευχηθεί για αρκετές ώρες, έφθασε σε μία κατάσταση μεταξύ ονείρου και εγρήγορσης (*οὐ μάλα συμφρονῶν έναργῶς εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτ' ὠνειροπόλει*). Τότε αισθάνθηκε ένα δυνατό χτύπημα στο κεφάλι του και ένιωσε να χάνει τη συνείδησή του· η ψυχή του δραπετεύσε από το σώμα του μέσα από τις ανοιγμένες ραφές του κρανίου του (*τὰς ραφὰς διαστάσας μεθίεναι τὴν ψυχὴν*) και, αναμειγνυόμενη με τον περιβάλλοντα καθαρό αέρα, αισθάνθηκε τη χαρά της απελευθέρωσης από τα σωματικά δεσμά. Σε ένα μεγαλειώδες όραμα γεμάτο λαμπερά, υπέροχα χρώματα, μια ευχάριστη φωνή τού αποκάλυψε το πεπρωμένο όλων των ψυχών και πώς, αφού ελευθερωθούν από τα σωματικά δεσμά μέσω του θανάτου, πολλές επιστρέφουν στον κύκλο των γεννήσεων επειδή δεν έχουν εξαγνιστεί επαρκώς κατά τη διάρκεια της γήινης ζωής τους. Ορισμένες, ανήκουσες σε εξαιρετικά όντα όπως ο Σωκράτης, καταφέρνουν να φθάσουν στη σελήνη και να γίνουν ενσαρκωμένοι δαίμονες, ευνοϊκοί για τους ανθρώπους. «*Ταῦτα δ' εἶση*, του είπε στο τέλος η ασώματη φωνή, «*σαφέστερον, ὧ νεανία, τρίτῳ μηνὶ· νῦν δ' ἄπιθι*». Στρεφόμενος για να δει ποιος μιλούσε, ο Τιμάρχος ένιωσε άλλον έναν οξύ πόνο, σαν να συμπιεζόταν το κεφάλι του, και λιποθύμησε· ξύπνησε λίγο αργότερα στην είσοδο του σπηλαίου, όπου είχε ξεκινήσει το ταξίδι του<sup>205</sup>.

Το επεισόδιο θεωρείται από τους περισσότερους ειδικούς ως λογοτεχνική επινόηση του Πλουτάρχου<sup>206</sup>, αλλά η ιστορικότητα του Τιμάρχου είναι αδιάφορη για τους σκοπούς της παρούσας συζήτησης. Η εμπειρία του παρουσιάζει εξαιρετικές ομοιότητες με εκείνες του Ηρό,

---

<sup>204</sup> Bonnechere 2008: 156, Ustinova 2011: 58

<sup>205</sup> Πλούτ. *Σωκ. Λαίμ.* 22. Βλ. επίσης Bonnechere 2008: 157, Friese 2010: 36.

<sup>206</sup> Ο Bonnechere θεωρεί ότι αναγνωρίζει, στο δέκατο επίγραμμα του Καλλιμάχου (*Παλατινή Ανθολογία* 7.520) για κάποιον Τιμάρχο, γιο του Πausanία από την Πτολεμαΐδα φυλή, το ομώνυμο πρόσωπο του διαλόγου του Πλουτάρχου. Αν η ταύτιση είναι ορθή, το επίγραμμα αποτελεί την πρώτη αναφορά στο φιλοσοφικό μύθο του Τιμάρχου, ενός προσώπου υπαρκτού ή φανταστικού, αλλά πάντως κατάφορτου μεταφυσικών και εσχατολογικών συνδηλώσεων και συνδεδεμένου με την αναζήτηση των μυστικών της μεταθανάτιας ύπαρξης (Bonnechere 2008: *passim*).

του Αριστέα της Προκοννήσου, του Αβάριδος, του Εμπεδοτίμου, του Πυθαγόρα και του Επιμενίδη<sup>207</sup>. Από την πλουτάρχεια διήγηση προκύπτει ξεκάθαρα το βίωμα μιας εξωσωματικής εμπειρίας: διαφυγή της ψυχής από το σώμα, έλλειψη επίγνωσης του περιβάλλοντος, πέρασμα από το σκοτάδι προς το φως, πτήση πάνω από μία υπέροχη χώρα, οπτικοακουστικές παραισθήσεις, αίσθηση αγαλίας και δέους, και το τελικό δώρο της πρόγνωσης του επερχόμενου θανάτου<sup>208</sup>.

### 3.2 Η περιγραφή του Πausανία

Η δεύτερη σημαντική πηγή μας είναι το κείμενο του Πausανία (9.39.11), και είναι, ίσως, παράδοξο που το κείμενο ενός αυτόπτη μάρτυρα χαρακτηρίζεται από μεγαλύτερη ασάφεια σχετικά με το πιο κρίσιμο τμήμα της διαδικασίας από έναν φιλοσοφικό μύθο. Οι μόνες πληροφορίες του περιηγητή για τα τεκταινόμενα στο άδυτο είναι ότι, μετά την *κατάκλιση* του προσκυνητή και το πέρασμα των γονάτων του στη στενή οπή, το υπόλοιπο σώμα του παρασύρεται ξαφνικά *ὥσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συνδεθέντα ὑπὸ δίνης ἀποκρύψειεν ἂν ἄνθρωπον*.

Με βάση την εικόνα του σώματος που ακολουθεί τα γόνατα σαν να παρασύρεται από ένα ορμητικό ποτάμι, συμπεραίνεται συχνά η ύπαρξη ενός δευτέρου, μυστικού δωματίου, του *ἀδύτου strictu sensu*, όπου ο προσκυνητής μεταφερόταν με κάποιον τρόπο. Η κυριότερη δυσκολία αποδοχής της συγκεκριμένης ερμηνείας έγκειται στις διαστάσεις που αναφέρει ο Πausανίας για την *ὀπήν*: *σπιθαμῶν τὸ εὖρος δύο, τὸ δὲ ὕψος ἐφαίνετο εἶναι σπιθαμῆς* (9.39.19). ὅσο κι αν θεωρηθεί ότι ο περιηγητής υποτίμησε τις διαστάσεις του ανοίγματος, το μέγεθός του φαίνεται εξαιρετικά μικρό για να χωρέσει οποιοδήποτε ανθρώπινο σώμα<sup>209</sup>. Τελείως αδιευκρίνιστη παραμένει και η αιτία της αιφνίδιας έλξης του χρηστηριαζόμενου στο άνοιγμα, η οποία απουσιάζει εντελώς από την εμπειρία του Τιμάρχου, που χαρακτηρίζεται από πλήρη σωματική ακινησία: η περιγραφή του Πausανία, αν εκληφθεί κυριολεκτικά, βαρύνεται από έντονες αβεβαιότητες.

Πώς θα μπορούσε να επιλυθεί το αδιέξοδο; Ακολουθώντας την ερμηνεία του Bonnechere, θα διακινδυνεύσουμε την υπόθεση ότι ο Πausανίας, μιλώντας για μια δίνη που παρέσυρε το σώμα

---

<sup>207</sup> Clark 1968: 66-67.

<sup>208</sup> Ustinova 2011: 58-59.

<sup>209</sup> Ανθρωπομετρική μονάδα μήκους, η σπιθαμή ισούται με το άνοιγμα της παλάμης ενός ενήλικου, δηλαδή περίπου 18-22 εκ. Η *ὀπή* του μαντείου, επομένως, θα είχε ύψος 22 και πλάτος 44 εκατοστά περίπου (Bonnechere 2003: 159-160).

του προσκυνητή, δεν κυριολεκτούσε. Δεν θα μπορούσε η εικόνα του στροβίλου και της καταβύθισης να είναι ο τρόπος ενός αυτόπτη μάρτυρα της διαδικασίας, ελλείψει ακριβέστερης διαθέσιμης ορολογίας, να περιγράψει την περίεργη αίσθηση που ένιωσε στο βάθος του μαντικού χάσματος<sup>210</sup>; Η ερμηνεία δύναται να συμφιλιώσει την αφήγηση του Πausανία με την ιστορία του Τιμάρχου και ανταποκρίνεται στις ισχύουσες ελληνικές πεποιθήσεις περί ψυχής, μετατρέποντας την εικόνα της δίνης από μία πιστή περιγραφή της πραγματικότητας σε μια επιτηδευμένη μεταφορά για τη διαδικασία της ψυχικής απόδρασης<sup>211</sup>. Συγχρόνως, καθιστά περιττή την ύπαρξη ενός ακόμη κρυφού δωματίου· το *ἄδυτον* του Τροφωνίου δεν ήταν άλλο από το ίδιο το κυκλικό χάσμα, στο τοίχωμα του οποίου ήταν σκαμμένη μια οπή για τα πόδια, η οποία δεν οδηγούσε πουθενά<sup>212</sup>.

Μία εξαιρετική εξωσωματική εμπειρία συνοδευόμενη από οπτικοακουστικές παραισθήσεις και οράματα επηρεασμένα από τις τρέχουσες θρησκευτικές και φιλοσοφικές ιδέες, και μία ασαφής, μεταφορική περιγραφή ενός ψυχικού φαινομένου· τα κοινά στοιχεία δείχνουν να οδηγούν προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση. Σε αυτό το σημείο, κρίνεται αναγκαία μία παρέκβαση, προκειμένου να αιτιολογηθεί η μεθοδολογική προσέγγιση και να αποσαφηνισθεί η ακολουθούμενη συλλογιστική διαδικασία.

### 3.3 Τροποποιημένες καταστάσεις συνείδησης

Η ανακρίβεια στον τρόπο με τον οποίο οι αρχαίοι συγγραφείς περιέγραψαν τις εμπειρίες στο *άδυτο* του *Τροφωνίου* έχει οδηγήσει τους ερευνητές προς την κατεύθυνση μιας κατάστασης την οποία η σύγχρονη νευροβιολογία περιγράφει με τον όρο «τροποποιημένη κατάσταση συνείδησης», ένα φαινόμενο πολύπλευρο, ψυχοβιολογικού υποβάθρου μεν, αλλά και υποκείμενο σε πολιτισμική επίδραση<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Bonnechere 2003: 160-161.

<sup>211</sup> Bonnechere 2010: 65.

<sup>212</sup> Την ερμηνεία αυτή επιβεβαιώνει η ανακάλυψη της κατασκευής που ταυτίζεται με το ανακατασκευασμένο κατά τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. *άδυτο* (εάν η ταυτοποίηση είναι σωστή), καθώς στο βάθος της κατασκευής, στο επίπεδο του εδάφους, βρέθηκε ένας μικρός λάκκος ύψους 20 και μήκους 50 εκατοστών (Βαλλάς – Φαράκλας 1969: 231, Bonnechere 2003: 161).

<sup>213</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 145 κ. επ., Ustinova 2011: 58-59.



Η ίδια η έννοια της τροποποιημένης (ή αλλοιωμένης) συνειδησιακής κατάστασης προϋποθέτει εξ ορισμού την ύπαρξη μιας «κανονικής» κατάστασης συνείδησης, αυτής της εγρήγορσης, η οποία θεωρείται η κύρια, συνήθης κατάσταση εντός ενός ευρύτερου φάσματος. Σύμφωνα με τον συνήθως χρησιμοποιούμενο ορισμό του Ludwig, ως τροποποιημένη κατάσταση συνείδησης (*altered state of consciousness*) ορίζεται οποιαδήποτε πνευματική κατάσταση που προκαλείται από τη δράση φυσιολογικών, ψυχολογικών ή φαρμακολογικών παραγόντων και αντιπροσωπεύει μια επαρκή απόκλιση στην υποκειμενική εμπειρία της ψυχολογικής λειτουργίας από το σύνθητες για το συγκεκριμένο άτομο κατά την εν εγρηγόρσει συνείδηση<sup>214</sup>. Ο ψυχολόγος Charles Tart όρισε την τροποποίηση της συνείδησης ως μία ποιοτική μεταβολή στο συνολικό μοτίβο της νοητικής λειτουργίας, τέτοια ώστε το υποκείμενο να αισθάνεται ότι η συνείδησή του είναι ριζικά διαφορετική από τον τρόπο κανονικής λειτουργίας της<sup>215</sup>.

Ως σχετιζόμενες με ηλεκτροχημικές διεργασίες του ανθρωπίνου εγκεφάλου και την αλληλεπίδραση μεταξύ του συμπαθητικού και παρασυμπαθητικού νευρικού συστήματος, οι τροποποιημένες καταστάσεις συνείδησης μπορούν να προκληθούν με διάφορα μέσα. Σύμφωνα με τον Ludwig, οι βασικές τεχνικές τροποποίησης της συνείδησης είναι: α) αισθητηριακή υπερδιέγερση, εκτεταμένη κινητική δραστηριότητα, συναισθηματική φόρτιση (αισθητηριακός «βομβαρδισμός»), β) αισθητηριακή αποστέρηση, μείωση της κινητικής δραστηριότητας και του συναισθήματος, γ) αύξηση της εγρήγορσης ή της πνευματικής συγκέντρωσης (διαλογισμός), δ) μείωση της εγρήγορσης ή χαλάρωση βασικών λειτουργιών (ύπνωση), ε) άμεση αλλαγή της χημείας ή της νευρολογικής λειτουργίας του σώματος (εξάντληση, νηστεία, κατανάλωση ψυχοτροπικών ουσιών ή παθολογικές καταστάσεις όπως σχιζοφρένεια και επιληψία)<sup>216</sup>.

Το κοινό χαρακτηριστικό των τροποποιημένων συνειδησιακών καταστάσεων είναι η σίγηση της «κανονικής» συνείδησης και η απελευθέρωση του μυαλού από τους περιορισμούς του εν εγρηγόρσει εαυτού. Στα γενικά χαρακτηριστικά τους ανήκουν οι μεταβολές στον τρόπο σκέψης (διαταραχές σε συγκέντρωση, κρίση και μνήμη), η αλλοιωμένη αίσθηση του χρόνου, η απώλεια του αυτοελέγχου, η αλλαγή στη συναισθηματική έκφραση (ακραίες συναισθηματικές εκφράσεις, από τον τρόμο έως την πλήρη έκσταση), στη σωματική εικόνα (διαστρέβλωση στην αντίληψη του σώματος, αποπροσωποποίηση κ.α.), στην αντίληψη (παραισθήσεις με περιεχόμενο καθοριζόμενο

---

<sup>214</sup> Ludwig 1966: 225.

<sup>215</sup> Tart 1972: 1.

<sup>216</sup> Ludwig 1966: 26-29· βλ. επίσης Ustinova 2009α: 19-20.

από πολιτισμικούς, προσωπικούς και νευροφυσιολογικούς παράγοντες), στην απόδοση νοήματος ή σημασίας, η αίσθηση του «απερίγραπτου» (αδυναμία μετάδοσης της φύσης ή της ουσίας της εμπειρίας σε τρίτους), τα αισθήματα αναζωογόνησης και η αυξημένη δυνατότητα υποβολής (τάση ευεπηρεασμού και μη κριτικής αποδοχής οδηγιών)<sup>217</sup>.

Διαπολιτισμικές μελέτες, ιδίως από τις δεκαετίες του 1960 και 1970 και έπειτα, έχουν αναδείξει τόσο διαπολιτισμικές ομοιότητες μεταξύ των εμπειριών τροποποίησης της συνείδησης, υποδεικνύοντας τη δράση βιολογικών λειτουργιών του ανθρωπίνου εγκεφάλου, όσο και πολιτισμικές διαφορές στις εκδηλώσεις αυτών των βιολογικών δυνατοτήτων, οι οποίες αποδεικνύουν την επίδραση κοινωνικο-πολιτισμικών παραγόντων<sup>218</sup>. Ανθρωπολογικές μελέτες με διαπολιτισμική προοπτική, όπως της Erika Bourguignon<sup>219</sup>, απέδειξαν την παρουσία στους περισσότερους πολιτισμούς θεσμοθετημένων μορφών συνειδησιακής τροποποίησης που δείχνουν να προέρχονται από κοινές, πανανθρώπινες ψυχοβιολογικές δυνατότητες<sup>220</sup>. Οι τελετουργίες τροποποίησης της συνείδησης θεωρούνται πλέον μια σταθερά των ανθρωπίνων πολιτισμών, αντικατοπτρίζοντας μια βασική ανθρώπινη κινητήριο δύναμη θεμελιώδους σημασίας για τα θρησκευτικά φαινόμενα<sup>221</sup>. Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι, στην πλειοψηφία των περιπτώσεων, καταστάσεις τροποποίησης της συνείδησης εμφανίζονται σε άτομα ψυχικά υγιή, σύμφωνα με τα σταθμά του πολιτισμού τους αλλά και με τα μέτρα της σύγχρονης δυτικής ψυχιατρικής· οι εκστάσεις δεν είναι παράγωγο ενός δυσλειτουργικού μυαλού<sup>222</sup>.

Η βαθιά βιολογική βάση της δυνατότητας για τροποποίηση της συνείδησης αποδεικνύεται από την αποτύπωση όψεων σαμανιστικών τελετουργιών και εμπειριών τροποποιημένης συνείδησης στη βρεγματική τέχνη της Ανώτερης Παλαιολιθικής Περιόδου<sup>223</sup>. Ο γνωσιακός αρχαιολόγος David Lewis-Williams έχει αποδείξει ότι διάφορα σημάδια σε προϊστορικές σπηλαιογραφίες (ζιγκ-ζαγκ, πλέγματα, τελείες κ.α.) βασίζονταν σε γεωμετρικές και αφηρημένες εικόνες οι οποίες συχνά εμφανίζονται σε καταστάσεις συνειδησιακής τροποποίησης (εντοπτικά φαινόμενα). Η

---

<sup>217</sup> Ludwig 1966: 228-231, Bourguignon 1973: 7.

<sup>218</sup> Μελέτες αποδεικνύουν ότι οι πολιτισμικά εξαρτώμενες εμπειρίες βιώνονται στα μεταγενέστερα στάδια των επιθανατίων εμπειριών, ενώ τα αρχικά έχουν περισσότερο κοινή βιολογική βάση (Blackmore 2017: 129). Βλ. επίσης Ustinova 2009α: 22, Winkelman 2011α: 23.

<sup>219</sup> Bourguignon 1966 και 1973.

<sup>220</sup> Vaitl *et al.* 2005: 99.

<sup>221</sup> Ustinova 2009α: 22, Winkelman 2011α: 23.

<sup>222</sup> Ustinova 2009α: 26.

<sup>223</sup> Η τεκμηρίωση του σαμανισμού κατά τη μετάβαση από τη Μέση στην Ανώτερη Παλαιολιθική Περίοδο είναι ακόμη αμφιλεγόμενη (Winkelman 2010: 74, 2011β: 163).

επαναστατική αυτή ερμηνεία, αντλώντας από την νευροφυσιολογική έρευνα, ουσιαστικά αναγνωρίζει στην τέχνη των σπηλαίων απεικονίσεις εντοπικών φαινομένων νευρολογικής βάσεως τα οποία λαμβάνουν χώρα κατά τα αρχικά στάδια των εμπειριών τροποποίησης της συνείδησης<sup>224</sup>.

### 3.4 Μεθοδολογία

Ως θρησκευτικό – λατρευτικό φαινόμενο, η εμπειρία του *Τροφωνίου*, εκτός από την εξωτερική όψη, τη συμπεριφορά των υποκειμένων, διαθέτει και μία εσωτερική, τη συνείδηση, η οποία υπαγορεύει τη δράση<sup>225</sup>. Μια ανάλυση της ανθρώπινης συνείδησης, ακόμη και σε μία τόσο μακρινή εποχή, δεν μπορεί να βασίζεται αποκλειστικά στην έρευνα του πολιτισμού που την παρήγαγε. Τα θρησκευτικά φαινόμενα συνιστούν πολυδιάστατες εμπειρίες, κατά τις οποίες το σώμα του συμμετέχοντος δρα ως «ξεχωριστό σημείο διεπαφής και διευθέτησης μεταξύ του βιολογικού, πολιτισμικού και προσωπικού»<sup>226</sup>. Η εξαιρετικά περιορισμένη και ασαφής φύση των μαρτυριών για τα τεκταινόμενα στον πυθμένα του αδύτου της Λεβαδείας καθώς και ο προσωπικός χαρακτήρας της εμπειρίας καλούν για τη συμπλήρωση των γνώσεών μας για τους ανθρώπους του παρελθόντος με την εφαρμογή δεδομένων και εξηγητικών μοντέλων της ανθρωπολογίας και των νευροεπιστημών, τα οποία βασίζονται στη μελέτη σημερινών ανθρώπων<sup>227</sup>.

Παρά την αδιαμφισβήτητη επίδραση του πολιτισμού στη διάπλαση της συνείδησης, το γεγονός ότι η βασική βιολογία του εγκεφάλου του *Homo sapiens* έχει παραμείνει ουσιαστικά αναλλοίωτη τα τελευταία 150.000 χρόνια δικαιολογεί την εφαρμογή της νευροεπιστήμης στη μελέτη παρελθοντικών θρησκευτικών φαινομένων, παράλληλα με την παραδοσιακή ιστορική προσέγγιση<sup>228</sup>. Η καθολικότητα των εμπειριών τροποποιημένης συνείδησης και η εξαιρετική ομοιότητά τους ανεξαρτήτως πολιτισμού και ηλικίας αποδεικνύει τη δυνατότητα νευροεπιστημονικής ερμηνείας τους<sup>229</sup>. Ο διαπολιτισμικός και πανανθρώπινος χαρακτήρας των εξωσωματικών, επιθανατίων και άλλων εμπειριών τροποποίησης της συνείδησης πιστοποιεί τη

---

<sup>224</sup> Lewis-Williams 2002: *passim*. Βλ. επίσης Ustinova 2011: 46-48.

<sup>225</sup> Ustinova 2009: 15.

<sup>226</sup> Meskell 1996: 3.

<sup>227</sup> Ustinova 2011: 10-11.

<sup>228</sup> Ustinova 2009α: 15.

<sup>229</sup> Blackmore 2017: 129.

μεθοδολογική επάρκεια της συγκριτικής μελέτης συγχρόνων εμπειριών για την άντληση αξιόπιστων συμπερασμάτων για το παρελθόν<sup>230</sup>.

### 3.5 Πλούταρχος και Πausανίας: σημεία σύνδεσης

Ποιας εφαρμογής μπορεί να τύχουν τα προεκτεθέντα περί καταστάσεων τροποποίησης της συνείδησης στην παρούσα μελέτη για το *Τροφώνιον*; Είναι δυνατόν να εντοπισθούν στις διηγήσεις του Πλουτάρχου και του Πausανία χαρακτηριστικά εμπειριών συνειδησιακής τροποποίησης;

#### 3.5.1 Η εξωσωματική εμπειρία του Τιμάρχου

Σημείο εκκίνησης αποτελεί η εμπειρία του Τιμάρχου, στην οποία ήδη αναγνωρίστηκαν χαρακτηριστικά μιας τυπικής εξωσωματικής εμπειρίας, όπως η έξοδος της ψυχής από το σώμα και το αίσθημα επαφής με μία ανώτερη πραγματικότητα. Οι εξωσωματικές εμπειρίες (ή αποσυνδεδετικές εμπειρίες, ταξίδι της ψυχής, αστρική προβολή)<sup>231</sup> αποτελούν χαρακτηριστικές εκδηλώσεις τροποποίησης της συνείδησης, και η πρόκλησή τους με φυσιολογικό τρόπο είναι απόλυτα εφικτή<sup>232</sup>. Υπεύθυνη για την παραγωγή τους θεωρείται η κροταφοβρεγματική σύνδεση, η περιοχή του εγκεφάλου όπου ο κροταφικός και ο βρεγματικός λοβός συναντώνται· ως μέρος του εγκεφαλικού «αυτοσυστήματος», σχετίζεται με την κατασκευή του σχήματος του σώματός μας, με το νοητικό μοντέλο των πράξεων και της θέσης του μέσα στο χώρο<sup>233</sup>.

Ο αρχαίος επισκέπτης της Λεβαδείας, έχοντας υποβληθεί σε μια πολυήμερη τελετουργία σωματικής, πνευματικής και ψυχικής προετοιμασίας, εξαγνισμών, ενδοσκόπησης, επηρεασμένος από τις θαυμαστές ιστορίες που θα διηγούνταν το ιερατικό προσωπικό και οι άλλοι επισκέπτες, μαγνητισμένος από την επίδραση του άγριου τοπίου και πεπεισμένος για τη θεϊκή παρουσία και την εγγύτητα του κάτω κόσμου, καθ' οδόν προς την πολυαναμενόμενη θεϊκή συνάντηση, αναμφίβολα θα βρισκόταν σε μία πνευματική και συναισθηματική κατάσταση πέραν του συνηθισμένου<sup>234</sup>. Καμία άλλη εξωτερική βοήθεια δεν ήταν απαραίτητη για την τροποποίηση της

---

<sup>230</sup> Ustinova 2018: 141.

<sup>231</sup> Ustinova 2009β: 270.

<sup>232</sup> Ustinova 2011: 39.

<sup>233</sup> Blackmore 2017: 128.

<sup>234</sup> Bonnechere 2003: 146-147.

συνείδησης: η συναισθηματική φόρτιση (φόβος, προσμονή, υπερδιέγερση), η αύξηση της εγρήγορσης και της πνευματικής συγκέντρωσης, συνεπεία των προσωπικών προσδοκιών αλλά και της στοχευμένης τελετουργικής διαδικασίας, η σωματική κόπωση και κυρίως η έντονη αυθυποβολή του προσκυνητή θα ήταν αρκετές για να καταστήσουν ιδιαίτερα πιθανή την περιέλευση σε κατάσταση συνειδησιακής τροποποίησης<sup>235</sup>.

Οι ιδιαίτερες συνθήκες του σπηλαιώδους αδύτου θα πρέπει να συνέβαλλαν περαιτέρω στην επίτευξη μιας κατάστασης ευνοϊκής για την τροποποίηση της συνείδησης. Η εμπειρία της εισόδου σε μια σπηλιά προσομοιάζει με τη διάσχιση του ορίου από τον κόσμο του γνωστού προς το άγνωστο· ο φόβος, η δυσφορία, η κλειστοφοβία, ο αποπροσανατολισμός και η μειωμένη ορατότητα αρκούν για να καταστήσουν την εμπειρία συνταρακτική<sup>236</sup>. Είναι ακριβώς αυτά τα χαρακτηριστικά των σπηλαίων που διαχρονικά τα κατέστησαν ιδανικά περιβάλλοντα για διαβατήριες τελετές: η διάβαση του κατωφλιού, η τραυματική εμπειρία σε ένα ανοίκειο περιβάλλον και η επιστροφή στην κοινωνία ως αλλαγμένος άνθρωπος τοποθετούνταν πολύ κατάλληλα στο υπόβαθρο των σπηλαίων<sup>237</sup>.

Το σκοτάδι, η απομόνωση και η ησυχία των σπηλαίων είναι ένα από τα χαρακτηριστικά που αποδεικνύονται ιδιαίτερα σημαντικά για τους σκοπούς της παρούσας μελέτης. Δεδομένου ότι η αισθητηριακή στέρηση λογίζεται μεταξύ των πλέον συνήθων μεθόδων τροποποίησης της συνείδησης και επίτευξης μιας αποσυνδεδεμένης εμπειρίας, επιφέροντας φυσιολογικές και βιοχημικές μεταβολές στον εγκέφαλο, είναι επόμενο, στο σπηλαιώδες περιβάλλον, η σίγηση του «θορύβου» της εξωτερικής πραγματικότητας να διευκολύνει την επικέντρωση στον εαυτό του υποκειμένου και την απελευθέρωση εσωτερικών εικόνων<sup>238</sup>. Η καταπίεση των σωματοαισθητηριακών εισαγωγών οδηγεί τον οργανισμό σε «πέινα ερεθισμάτων», ενισχύοντας το παραμικρό ερέθισμα στον υπέρτατο βαθμό· ένα μικρό φως μέσα στο σκοτάδι μπορεί ξαφνικά να αποκτήσει κοσμική διάσταση<sup>239</sup>. Η ίδια υφέρπουσα λογική κρύβεται πίσω από τη διαπολιτισμική πεποίθηση της σύνδεσης της τυφλότητας με την ανώτερη σοφία, την κατανόηση αποκρύφων αληθειών και την πρόγνωση του μέλλοντος: το μόνιμο σκοτάδι της τυφλότητας

---

<sup>235</sup> Ustinova 2011: 59.

<sup>236</sup> Ustinova 2009α: 32.

<sup>237</sup> Ustinova 2009α: 32-33.

<sup>238</sup> Ustinova 2009α: 33, 2009β: 270.

<sup>239</sup> Ustinova 2009α: 33-37.

θεωρούταν ότι ενίσχυε την ευαισθησία σε άλλες δυνάμεις. Στην πραγματικότητα, σε μία κατάσταση διαρκούς οπτικής αποστέρησης, το μυαλό παράγει τις δικές του εικόνες<sup>240</sup>.

Σε πειράματα, η αποστέρηση των ερεθισμάτων μιας ή περισσότερων αισθήσεων για εκτεταμένα χρονικά διαστήματα οδηγεί σε ακραίες αγχώδεις διαταραχές, αντικοινωνική συμπεριφορά, περίεργες σκέψεις και παραισθήσεις: στο σκοτάδι και την υγρασία του σπηλαίου, η κατάσταση του υποψηφίου χρησμολήπτη δεν θα πρέπει να απείχε πολύ από τις τεχνητά προκαλούμενες συνθήκες των συγχρόνων εργαστηρίων. Κατόπιν μελέτης του R. Whitehouse σε προϊστορικά σπήλαια της μεσογειακής Ευρώπης που χρησιμοποιούνταν πιθανότατα για μνητικές τελετές, τα φυσικά φαινόμενα είχαν έντονη επίδραση στη σωματική εμπειρία των συμμετεχόντων: ενώ τα τοιχώματα ορισμένων σπηλαίων απορροφούσαν εντελώς τον ήχο μέσα σε λίγα μόλις μέτρα, αλλού, ο ήχος των ζώων, των σταγόνων νερού, η ηχώ, σε συνδυασμό με τη μυρωδιά των ζωικών περιττωμάτων και της μικροπανίδας του σπηλαίου, δημιουργούσαν μία αποσυντονιστική και τρομακτική ατμόσφαιρα<sup>241</sup>.

Φόβος, αυθυποβολή, υπερδιέγερση, απομόνωση, κόπωση, αποσυντονισμός: η συνεργιστική δράση μερικών τουλάχιστον από αυτούς τους παράγοντες θα πρέπει να συνέβαλλε στη δημιουργία μιας στρεσογόνας κατάστασης για τον επισκέπτη του *Τροφώνιου*. Σύμφωνα με μία ερμηνεία, οι αποσυσχετιστικές εμπειρίες οφείλονται σε μία εξελικτική ικανότητα η οποία βοηθά το άτομο να λάβει αποτελεσματικότερες αποφάσεις εν μέσω εξαιρετικά στρεσογόνων καταστάσεων, κατά παράκαμψη των συνήθων λειτουργιών, αυξάνοντας την ικανότητα πρόσβασης σε πληροφορίες που κανονικά βρίσκονται υποσυνείδητα<sup>242</sup>.

Το γεγονός ότι η εξωσωματική εμπειρία του Τιμάρχου συνοδεύεται από πολιτισμικά μοτίβα ανταποκρινόμενα στις ελληνικές θρησκευτικές και φιλοσοφικές πεποιθήσεις της εποχής του δεν προκαλεί καμία έκπληξη: τόσο ο Πausanίας όσο και ο Πλούταρχος φαίνονται καλά πληροφορημένοι για την ποικιλία στο είδος των παραισθήσεων που βίωνε κανείς στο εσωτερικό του αδύτου<sup>243</sup>. Είναι εύλογο να αναμένουμε ότι και στο *Τροφώνιον*, η βιολογικά εδραζόμενη

---

<sup>240</sup> Ustinova 2009α: 175.

<sup>241</sup> Whitehouse 2001: 162, Friese 2010: 36-37.

<sup>242</sup> Lynn 2005: *passim*, Winkelmann 2011: 164-165.

<sup>243</sup> Ένα απόσπασμα του πλατωνικού *Φαίδωνος* ίσως αποδεικνύει ότι η ποικιλία στην ικανότητα επίτευξης καταστάσεων συνειδησιακής τροποποίησης δεν ήταν άγνωστη στους Έλληνες: *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι* (Ustinova 2011: 64). Αυτό ακριβώς το στοιχείο της ποικιλομορφίας, τονίζει η E. Bourguignon (1973: 338), εξαρτάται από το βαθμό ελέγχου των τελετουργικών συνθηκών: όσο μικρότερος ο έλεγχος, τόσο περισσότερος χώρος αφήνεται στην εκδήλωση της ατομικότητας του υποκειμένου. Βλ. επίσης Ustinova 2009α: 93, 2011: 59.

τροποποίηση της συνείδησης θα εξαρτάτο, επίσης, από την πολιτισμική επίδραση αλλά και την προσωπικότητα του εκάστοτε υποκειμένου, με όλο το φάσμα των ιδιαιτέρων ψυχικών συνιστωσών της<sup>244</sup>.

### 3.5.2 Η δίνη του Πausανία

Επιστρέφοντας στη διήγηση του Πausανία και την εικόνα της στροβιλώδους έλξης του σώματος του προσκυνητή από μία δίνη: όπως αποδεικνύει η σχετική βιβλιογραφία, ενώ στο αρχικό στάδιο των εμπειριών τροποποίησης της συνείδησης, το υποκείμενο «βλέπει» οπτικές παραισθήσεις (καθώς δεν πρόκειται για εξωτερικό οπτικό ερέθισμα, αλλά για εσωτερικές, αυτογενείς εικόνες, είναι αδιάφορο εάν τα μάτια είναι κλειστά ή ανοιχτά), όπως γεωμετρικά σχήματα (ζιγκ-ζαγκ, πλέγματα, κηλίδες κ.α.), τα οποία συχνά ερμηνεύονται στη βάση των οικείων πολιτισμικών προσλαμβανουσών, στο αμέσως επόμενο στάδιο ανήκουν οι αναφορές για μία αίσθηση δίνης ή περάσματος μέσα από έναν περιστρεφόμενο σκοτεινό χώρο, ο οποίος ορίζεται ποικιλοτρόπως ως σήραγγα, διάδρομος, σωλήνας, σπήλαιο, λάκκος ή στρόβιλος<sup>245</sup>. Το κυριότερο χαρακτηριστικό του φαινομένου είναι η σήραγγοειδής προοπτική, η οποία συχνά απολήγει σε ένα λαμπρό φως στο κέντρο του πεδίου όρασης, το οποίο ενίοτε περιγράφεται ως θερμό ή ήπιο<sup>246</sup>. Το μοτίβο της σπείρας, το οποίο αναγνωρίστηκε στη βρεγματική τέχνη της Νεολιθικής Εποχής ως απεικόνιση εντοπικών φαινομένων, εμφανίζεται και στις αναπαραστάσεις των οραμάτων των συγχρόνων σαμάνων, ερμηνευόμενο ως πέρασμα προς άλλες κοσμικές διαστάσεις<sup>247</sup>. Στην κορύφωση της «εμπειρίας του σπηλαίου», το άτομο βλέπει τον εαυτό του να υφίσταται φανταστικές μεταμορφώσεις (σε ζώα ή άλλες τρομακτικές μορφές), απότοκες του εκάστοτε πολιτισμικού αποθεματικού και των προσωπικών εμπειριών του· η εμπειρία φορτίζει συγκινησιακά το υποκείμενο σε ακραίο βαθμό, επηρεάζοντάς το βαθύτατα<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> Bonnechere 2010: 67.

<sup>245</sup> Ως αποτέλεσμα αυτής της απόδοσης «τοπογραφικής πραγματικότητας» σε πνευματικές εμπειρίες, τα συγκεκριμένα φυσικά στοιχεία (σπηλιές, στενές σήραγγες και υπόγεια περάσματα) θεωρήθηκαν ως είσοδοι στον κόσμο των πνευμάτων και η νοητική εικόνα του σπηλαίου ανήχθη σε σημαντικό χθόνιο σύμβολο. Τα φυσικά σπήλαια συνδέθηκαν, επιπλέον, με την αναζήτηση της απόλυτης αλήθειας (το ταξίδι προς την οποία περιελάμβανε συχνά μια εμπειρία τροποποίησης της συνείδησης), προσελκύοντας επίδοξους αναζητητές της: η «νοητική σπηλιά» απέκτησε υπόσταση στον πραγματικό κόσμο και έγινε σύμβολο του περάσματος προς την απόλυτη αλήθεια (Ustinova 2009α: 31, 2011: 46-48, 2018: 141).

<sup>246</sup> Ustinova 2018: 141.

<sup>247</sup> Lewis-Williams & Pearce 2005: 250–280.

<sup>248</sup> Ustinova 2009α: 30.

Η εμπειρία της δίνης είναι πολυαισθητηριακή: τα υποκείμενα ακούνε φωνές και ήχους, νιώθουν ελαφρότητα και απώλεια της βαρύτητας, έχουν θολή όραση ή αισθάνονται ότι βρίσκονται σε μία άλλη πραγματικότητα<sup>249</sup>. Οι σύγχρονες νευροεπιστήμες αποκαλύπτουν πώς διάφορα φαινόμενα συνειδησιακής τροποποίησης μπορούν να εξηγηθούν από την τυχαία, εκτεταμένη πυροδότηση διαφορετικών τμημάτων του εγκεφάλου: η υπερενεργοποίηση του οπτικού φλοιού του εγκεφάλου παράγει «εικόνες» όπως σήραγγες, σπείρες και φώτα, ενώ η υπερδραστηριότητα στην κροταφοβρεγματική σύνδεση οδηγεί σε αλλαγές στη σωματική εικόνα (π.χ. μεταμορφώσεις) και εξωσωματικές εμπειρίες<sup>250</sup>.

Έχοντας αποκλείσει την κυριολεκτική ανάγνωση της περιγραφής του Πausανία, η επιλογή της μεταφοράς του στροβίλου για την περιγραφή της σπηλαιώδους εμπειρίας από τον περιηγητή κάθε άλλο παρά τυχαία φαίνεται να είναι: η εντύπωση του ρουφήγματος από μία δίνη θα μπορούσε να έχει επιλεγεί προκειμένου να αποδώσει την «εμπειρία του τούνελ» που βίωσε ο επισκέπτης κατά τα αρχικά στάδια της τροποποίησης της συνείδησής του<sup>251</sup>.

Η εμπειρία του χρηστηριαζόμενου μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: μία φυσιολογικά προκαλούμενη τροποποίηση της συνείδησης, επιχρωματισμένη με πολιτισμικά μοτίβα και παραμετροποιημένη ανάλογα με τις ατομικές ιδιαιτερότητες του καθενός, αλλά καθοριζόμενη από τη καθολικότητα της νευρολογίας του ανθρωπίνου εγκεφάλου<sup>252</sup>. Η αντίδραση αυτή, δυνάμενη να προκληθεί υπό συγκεκριμένες – μολονότι όχι *υπερβολικά* εξαιρετικές – συνθήκες, δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα συνέβαινε πάντοτε, ακόμα και μετά από την προσεκτική διαλογή των υποψηφίων: ο Pausanias περιγράφει μάλλον μια ιδεατή, επιθυμητή κατάσταση, η οποία πιθανότατα δεν θα χαρακτήριζε τις εμπειρίες όλων ανεξαιρέτως των επισκεπτών. Ακόμη και έτσι, όμως, ο χρησμολήπτης θα ήταν τουλάχιστον, σύμφωνα με τον Bonnechere, σε μια κατάσταση διανοητικής υπερδιέγερσης που θα άφηνε το πεδίο ανοιχτό στην εισβολή σκέψεων που θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως μαντική παρόρμηση<sup>253</sup>.

Η ανωτέρω ορθολογική ερμηνεία της διαδικασίας, πέραν της συμφιλίωσης των δύο κυρίων πηγών μας, έχει το πρόσθετο πλεονέκτημα της αποφυγής του σκοπέλου της δολιότητας του ιερατείου και

---

<sup>249</sup> Lewis-Williams 2002: 209, Ustinova 2009α: 31.

<sup>250</sup> Blackmore 2017: 129.

<sup>251</sup> Ustinova 2009α: 92, 2011: 57.

<sup>252</sup> Ustinova 2009α: 261.

<sup>253</sup> Bonnechere 2003: 163.



της ηθελημένης «παραχάραξης» της εμπειρίας<sup>254</sup>, οποιαδήποτε ανέντιμη χειραγώγηση τυχόν λάμβανε χώρα, θα ήταν κατά τη διαδικασία του θρόνου της Μνημοσύνης και, ως εκ τούτου, μετά το πέρας της καταβάσεως.

### 3.6 Άμεση και «καθολική» αποκάλυψη

Τόσο ο Πausanias (9.39.11) όσο και ο Πλούταρχος (*Σωκρ. Δαιμ.* 22) και ο Μάξιμος ο Τύριος (*Λόγοι* 14.2) επιβεβαιώνουν τη συνέργεια των αισθήσεων της όρασης και της ακοής κατά τη χρησμοδοτική διαδικασία<sup>255</sup>. Παλαιότερες θεωρίες των ιστορικών της ελληνικής θρησκείας συνήθως έβλεπαν σε αυτή την ασυνήθιστη σύμμετρη των αισθήσεων ένα αρχαίο εγκοιμητικό υπόστρωμα (εικόνες) επάνω στο οποίο ενοφθαλμίσθηκε αργότερα ένας τύπος εμπνευσμένης μαντικής (ήχοι: προφορική παράδοση του χρησμού από τους ιερείς), υπό την επιρροή της απολλώνιας επιτυχίας στη Βοιωτία κατά τον 8<sup>ο</sup> και τον 7<sup>ο</sup> αιώνα. Η ερμηνεία κρίνεται πλέον μη ικανοποιητική: αφ' ενός, η παρουσία του Απόλλωνος στο *Τροφώνιον* δεν είναι ιδιαίτερα ισχυρή· αφ' ετέρου, οι δύο μέθοδοι πρακτικά θα ήταν αδύνατο να συνδυασθούν, εφόσον κατά την εγκοίμηση οι ιερείς δεν μπορούν να επηρεάσουν τη διαδικασία, ενώ, αν ο χρηστηριαζόμενος είναι ξύπνιος, δεν μπορεί να υπάρξει ονειρομαντεία<sup>256</sup>. Η εμπειρία του Τιμάρχου δεν φαίνεται να είναι εγκοιμητική, αντίστοιχη με αυτή ενός ασθενούς του Αμφιαράου ή του Ασκληπιού: πουθενά από το κείμενο του Πλουτάρχου δεν προκύπτει ότι ο Τιμάρχος κοιμήθηκε<sup>257</sup>. Ο συνδυασμός των αισθήσεων είναι, αντιθέτως, δυνατός στην περίπτωση της τροποποίησης της συνείδησης. Αν ο Τροφώνιος εμφανιζόταν στους επισκέπτες του, θα ήταν σε ένα όραμα, ως αποτέλεσμα της πρόκλησης μιας οριακής ψυχικής κατάστασης και της εξασθένησης των αισθήσεων και του νου, σε μια έκσταση που βιώνόταν ως ένα ταξίδι της ψυχής και ερμηνευόταν ως θεϊκή επαφή<sup>258</sup>.

Ο χαρακτήρας της αποκάλυψη του *Τροφωνίου* ήταν άμεσος και προσωπικός, χωρίς μεσάζοντες· σε αυτό δεν διέφερε από την εγκοίμηση του Ασκληπιού, όπου ο θεός εμφανιζόταν αυτοπροσώπως στον ενδιαφερόμενο. Η διαδικασία μπορεί να περιγραφεί ως «αυτοεμπειρία», με την έννοια της

---

<sup>254</sup> Bonnechere 2003: 163-164.

<sup>255</sup> Clark 1968: 69-70.

<sup>256</sup> Bonnechere 2005: 176.

<sup>257</sup> Clark 1968: 64-65.

<sup>258</sup> Bonnechere 2003: 183-184, 2010: 65.

αδιαμεσολάβητης επαφής του πιστού, χωρίς την παρεμβολή ενός διαμέσου (*medium*)<sup>259</sup>. Το ανέλεγκτο στοιχείο της αδιαμεσολάβητης επαφής αναμφίβολα ενείχε ένα βαθμό κινδύνου για τη διαδικασία, και πρέπει να υποθέσουμε ότι άλλα μέτρα θα παίρνονταν για να εξασφαλισθεί η ακεραιότητα της επαφής μεταξύ του πιστού και του θεού<sup>260</sup>. Το κείμενο του Πausanία δικαιολογεί αυτή την εντύπωση: κάθε θυσία, τις ημέρες που προηγούνταν της καθόδου, έδινε αφορμή για μια ιεροσκοπική ετυμολογία σχετικά με τις προθέσεις του Τροφώνιου, αλλά όλοι αυτοί οι προηγούμενοι οιωνοί ήταν άνευ σημασίας εάν, το βράδυ της καταβάσεως, η ερμηνεία των σπλάχνων του θυσιασθέντος κριού δεν ήταν ευνοϊκή<sup>261</sup>. Το γεγονός αυτό έχει ωθήσει αρκετούς μελετητές στο συμπέρασμα ότι η τελική θυσία ήταν μία «δικλείδα ασφαλείας» για τους ιερείς, οι οποίοι, εάν υποπτεύονταν ότι κάποιος ήταν σε θέση να ανακαλύψει την απάτη τους, τον απέρριπταν χωρίς έφεση. Ένα απόσπασμα του Φιλοστράτου (*Βίος Απολ.* 8.19) φαίνεται να δικαιολογεί τη συγκεκριμένη ερμηνεία: στον Απολλώνιο των Τυάνων είχε απαγορευτεί η κατάβαση στο μαντείο από τους ιερείς, οι οποίοι τον αποκαλούσαν τσαρλατάνο (*γόης*) και ήθελαν να τον εμποδίσουν να επιχειρηματολογήσει κατά του ιερού, χρησιμοποιώντας ως πρόσχημα κακές και ακάθαρτες ημέρες. Ο Τροφώνιος εμφανίστηκε τότε στους ιερείς του για να τους επιπλήξει, ενώ ο Απολλώνιος εισέβαλε με τη βία στο άδυτο<sup>262</sup>.

Η ιδέα της εξαπάτησης του υποψηφίου χρησμολήπτη από ένα κακόβουλο ιερατείο είναι αρκετά παλιά στην έρευνα: ο Fontenelle εξαπολύει την κατηγορία κατά του Τροφώνιου ήδη το 1687, στο έργο του *Histoire des oracles*<sup>263</sup>. Για τον Raymond Clark, οι ήχοι που άκουγε ο καταβάτης θα ήταν οι φωνές ενός ιερέα, οι οποίες, συνοδευόμενες από πιθανές οπτικές παραισθήσεις μέσα στο απόλυτο σκοτάδι του χάσματος, θα συμπλήρωναν την οπτικοακουστική εμπειρία. Ο ίδιος δεν αποκλείει την υπόθεση της σκηνοθέτησης της επιφάνειας του Τροφώνιου από τους επιτήδειους ιερείς, ακόμα και την πιθανότητα προσθήκης παραισθησιογόνων ουσιών στα ύδατα της Λήθης και Μνημοσύνης, καθιστώντας, έτσι, την εμπειρία του επισκέπτη εντελώς «ψυχεδελική»<sup>264</sup>!

Μία εντύπωση εποπτείας της όλης διαδικασίας από το ιερατείο προκύπτει αναμφίβολα από τις πηγές, αλλά η ερμηνεία της ως ένδειξη μιας καλοστημένης απάτης δεν είναι μονόδρομος.

---

<sup>259</sup> Friese 2010: 34.

<sup>260</sup> Friese 2010: 35.

<sup>261</sup> Bonnechere 2002: 180.

<sup>262</sup> Bonnechere 2002: 180-181.

<sup>263</sup> Bonnechere 2003: xvii.

<sup>264</sup> Clark 1968: 73-74.

Καταρχάς, όπως επισημαίνει ο Bonnechere, οι ιερείς συχνά είναι οι πρώτοι που είναι πεπεισμένοι για την ιερότητα του αξιώματός και της διαδικασίας, ενώ μία τόσο μακρόβια και δημοφιλής λατρεία όπως του Τροφωνίου δεν θα μπορούσε να επιβιώσει εν μέσω φημών περί εξαπάτησης<sup>265</sup>. Αναζητώντας μια εξορθολογισμένη ερμηνεία της διαδικασίας, ο Bonnechere συμπεραίνει ότι η τελική ιεροσκοπία ενσωματωνόταν σε μία ευρύτερη εκτίμηση της ψυχοφυσιολογικής διάθεσης του υποψηφίου και της δεκτικότητάς του στην αποκάλυψη: το ιερατείο, έμπειρο και ικανότατο στην αξιολόγηση της ψυχικής κατάστασης των υποψηφίων, έχοντας παρακολουθήσει προσεκτικά τον κάθε επισκέπτη από την πρώτη ημέρα της άφιξής του, αναζητούσε σε αυτόν τα σημάδια που θα προέδιδαν την επιθυμητή ψυχική και σωματική αποσταθεροποίηση. Είναι βέβαιο ότι αρκετοί επισκέπτες του ιερού θα αντιστέκονταν σθεναρότερα στην αποσταθεροποιητική διαδικασία και δεν θα κάμπτονταν το ίδιο εύκολα με τους υπολοίπους· αυτοί θα ήταν και οι αποκλειόμενοι κατά το τελικό στάδιο, ως έχοντες ελάχιστες πιθανότητες να γνωρίσουν την αποκάλυψη. Δεν είναι αναγκαίο να δούμε σε αυτό μία ανέντιμη παρέμβαση· εάν ο ψυχικός κλονισμός ήταν ο σκοπός της προπαρασκευής του χρηστηριαζομένου, τότε η μη επίτευξή του δεν θα θεωρούταν ως απροθυμία του Τροφωνίου να χαρίσει τη ζητούμενη αποκάλυψη στον υποψήφιο<sup>266</sup>;

Σε κάθε περίπτωση, ο έγκαιρος αποκλεισμός των ακαταλλήλων υποψηφίων σε πρώιμο στάδιο θα διασφάλιζε σε μεγάλο βαθμό την επιθυμητή εξέλιξη της αυτοπρόσωπης συνάντησης με τον Τροφώνιο. Οι αναφερόμενες εμπειρίες τροποποίησης της συνείδησης από τους επισκέπτες του ιερού, οι παρατηρήσιμες αλλαγές (έστω βραχυπρόθεσμες) στη διάθεση ή, πιθανώς, στην προσωπικότητα του χρηστηριασθέντος, ακόμη και η πιθανή αδυναμία ή απροθυμία επικοινωνίας της εμπειρίας σε τρίτους θα ήταν αρκετά για να συντηρήσουν τη φήμη του μαντείου και να διασφαλίσουν την εύρυθμη λειτουργία του<sup>267</sup>.

#### **4. Η επιστροφή από το υπερέραν**

Η επιστροφή από το άδυτο γινόταν, μας πληροφορεί ο Πανσανίας, από την είσοδο, αλλά με τα πόδια μπροστά (9.39.11: *προεκθεόντων σφίσι τῶν ποδῶν*). Η «αντιστροφή» αυτή θυμίζει την παραδοσιακή απαγόρευση του να κοιτάζει κανείς πίσω του σε υποχθόνια περιβάλλοντα, ενώ έχει

---

<sup>265</sup> Bonnechere 2002: 181.

<sup>266</sup> Bonnechere 2002: 181-182.

<sup>267</sup> Ustinova 2009a: 155.

συγκριθεί και με τον τρόπο μεταφοράς των πτωμάτων, προκειμένου να μην θυμούνται το δρόμο επιστροφής προς το σπίτι – άλλο ένα σημείο εξομοίωσης του χρηστηριαζομένου με νεκρό που επιστρέφει στη ζωή<sup>268</sup>. Πρακτικά, ωστόσο, ένα τέτοιο ενδεχόμενο φαίνεται αδύνατο, εκτός αν δεχτούμε ότι το σώμα ανύψωναν αόρατα χέρια ιερέων ή άλλων λειτουργών που βρίσκονταν υπογείως<sup>269</sup>.

#### 4.1 Ο Θρόνος της Μνημοσύνης

Η συνέχεια του τελετουργικού αποσκοπούσε στην ενθύμηση της αποκάλυψης από τον διαταραγμένο ψυχικά και πνευματικά *ἀναβάντα παρὰ τοῦ Τροφωνίου*: αφού τοποθετείτο στον θρόνο της Μνημοσύνης, οι ιερείς επιχειρούσαν, με ερωτήσεις σχετικά με *ὅποσα εἶδέ τε καὶ ἐπύθετο*, να οργανώσουν τις συγκεχυμένες πληροφορίες και να πληροφορηθούν το περιεχόμενο της αποκάλυψης (Παυσ. 9.39.13). Το τελετουργικό επεισόδιο φαίνεται ως λογικό επακόλουθο μιας έντονης εμπειρίας τροποποίησης της συνείδησης, με τις ποικίλες ψυχοσωματικές επιπτώσεις που αυτή μπορεί να έχει για το άτομο, αλλά και κατάλληλη, από την άποψη των τοπικών αντιλήψεων, για κάποιον που είχε ενωμένες μέσα του τις αντιφατικές δυνάμεις της λήθης και της μνήμης<sup>270</sup>.

Το ίδιο το μήνυμα, ληφθέν σε τόσο ιδιόμορφες συνθήκες σωματικής και πνευματικής αποσταθεροποίησης, έπρεπε να τύχει κάποιας επεξεργασίας προκειμένου να διαμορφωθεί σε μαντική απάντηση. Δεν γνωρίζουμε την ακριβή διαδικασία που ακολουθούσαν οι λειτουργοί του μαντείου και δεν διαθέτουμε κανένα στοιχείο που να υπονοεί την υστερόβουλη στρέβλωση του νοήματος εκ μέρους τους, προκειμένου να εκβιάσουν κάποιο θεϊκό μήνυμα. Η μετατροπή της άκρως προσωπικής εμπειρίας σε απάντηση στο ακριβές ερώτημα που είχε κατά νου ο επισκέπτης της Λεβαδείας δεν θα πρέπει να ήταν εύκολη υπόθεση, αλλά σε αυτό το σημείο η «ανθρώπινη ατέλεια» του μέσου θα άφηνε πολλά περιθώρια ευελιξίας στην ερμηνεία<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Bonnechere 2003: 249.

<sup>269</sup> Άλλες πηγές μιλούν για εναλλακτικές εξόδους, που επίσης είναι δύσκολο να εκλογικευθούν, βλ. Φιλόστρ. *Βίος Απολ.* 8.19 (Levin 2016: 1640).

<sup>270</sup> Bonnechere 2003: 249-250.

<sup>271</sup> Bonnechere 2010: 72.

Η τελετή ενθρόνισης της Λεβαδείας θα φαινόταν ως ύστερη τελετουργία, αν δεν έβρισκε το ανάλογο της στον Αριστοφάνη (*Νεφ.* 254-255). Το κωμικό αντι-παράδειγμα του Στρεψιάδου, που κάθεται στον *ἱερὸν σκίμποδα* – ουσιαστικά, σε έναν θρόνο της Λήθης – δεχόμενος, μάταια, τις εκμαιευτικές ερωτήσεις του Σωκράτη σχετικά με την πρόσφατα δεχθείσα αποκάλυψη, φαίνεται να αντιστοιχεί στο τελετουργικό της *θρονώσεως* του *Τροφωνίου*. Η έμμεση σύγκριση αυξάνει τις πιθανότητες ο λεβαδειακός θρόνος της Μνημοσύνης να είναι μία πραγματικότητα της κλασικής περιόδου<sup>272</sup>.

Στο ελληνικό φαντασιακό, ο θρόνος απαντάται συχνά στο υπερπέραν<sup>273</sup>, παρέχοντας πρόσβαση στην υπεράνθρωπη γνώση και την αλήθεια: χθόνιες και εσχατολογικές συμπαραδηλώσεις συνοδεύουν την *θρόνωσιν* της Λεβαδείας, καθιστώντας και αυτήν μέρος του ταξιδιού στον Κάτω Κόσμο<sup>274</sup>. Ο θρόνος, επίσης, διαπνέεται από έναν βαθύ μαντικό συμβολισμό – θεοί και ήρωες κάθονται σε θρόνους σε παρόμοια μεταξύ τους πλαίσια κατοχής, γνώσης ή αποκάλυψης της αλήθειας<sup>275</sup> – ενώ, στον μετακλασικό νου τουλάχιστον, η μαντική όψη του θρόνου διαθέτει μία μυστηριακή χροιά<sup>276</sup>.

Το έργο της μνήμης, σε μια τελετουργία με μυστηριακά και μνητικά χαρακτηριστικά η οποία κορυφωνόταν στην πρόκληση μιας κατάστασης τροποποίησης της συνείδησης, είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Η επίδραση της εξαιρετικής εμπειρίας θα εξανεμιζόταν εάν η μνήμη της αίσθησης και της συνακόλουθης φώτισης χανόταν· η ανάμνηση της τελετουργίας ήταν αναγκαίο να διαρκέσει για μακρό χρονικό διάστημα, ιδανικά διά βίου. Η ίδια ανάγκη υφίστατο και στα μυστήρια, όπου ο μύστης συχνά μάθαινε ειδικά απόκρυφα *σύμβολα* ή *συνθήματα*, ή κρατούσε υλικά ενθύμια της εμπειρίας<sup>277</sup>. Το έργο της μνήμης αναφέρεται στα ορφικά χρυσά ελάσματα ως απαραίτητο για τον νεκρό μύστη, εκφραζόμενο ως παράκληση να πει η ψυχή του νεκρού από τη λίμνη της Μνημοσύνης στον κάτω κόσμο<sup>278</sup>. Η Yulia Ustinova επισημαίνει την αμφίδρομη σύνδεση μεταξύ *μανίας* (κατάστασης συνειδησιακής τροποποίησης) και μνήμης: η συναισθηματική εμπλοκή του

---

<sup>272</sup> Bonnechere 2003: 251-253.

<sup>273</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 254, σημ. 12.

<sup>274</sup> Bonnechere 2003: 253-254.

<sup>275</sup> Αισχ. *Εὐμ.* 616 (ο Απόλλων κάθεται *μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις*), Όμ. *Ιλ.* 8.842 (ο Ζεὺς κάθεται *χρύσειον ἐπὶ θρόνον*), Σοφ. *Αντιγόνη* 999-1000 (ο Τειρεσίας μαθαίνει την αλήθεια για τον Οιδίποδα *εἰς γὰρ παλαιὸν θᾶκον ὄρνιθοσκόπον ἴζων*). Βλ. Bonnechere 2003: 254, 255, σημ. 15-18 (ένθρονες Νύμφες).

<sup>276</sup> Bonnechere 2003: 254-260, 261, σημ. 39-41.

<sup>277</sup> Ustinova 2012: 115.

<sup>278</sup> *OF* 474 κ. επ. (βλ. Graf – Johnston 2007: 1-49).

συμμετέχοντος και η υποκειμενική εκτίμηση της εμπειρίας ως εξαιρετικής είναι προϋπόθεση και εγγύηση της διάρκειας της ανάμνησής της, αλλά και ίδια η εμπειρία καθίσταται εξαιρετική εξαιτίας αυτού του αξιομνημόνευτου χαρακτήρα της<sup>279</sup>.

## 4.2 Απόλεια γέλιου

Η αντίθεση θλίψης – χαράς, θεμελιώδης σε χθόνιες λατρείες και μυστήρια, ήταν παρούσα και στο *Τροφώνιον*: ο επισκέπτης, μετά την καταπρόσωπο υποχθόνια συνάντηση, λεγόταν ότι έχανε το γέλιο του, το οποίο επανερχόταν σταδιακά, όπως διαβεβαιώνει ο Πausanias (9.39.13), αν και, προφανώς, όχι αρκετά έγκαιρα ώστε να εμποδίσει την καθιέρωση της έκφρασης *ές Τροφωνίου μεμάντευται* ως παρωνυμίου για όποιον κυκλοφορούσε βλοσυρός και κακοδιάθετος<sup>280</sup>.

Πώς πρέπει να κατανοήσουμε αυτή την επίμονη ταύτιση των σκυθρωπών, αγέλαστων ανθρώπων, με τους επισκέπτες του *Τροφωνίου* στους αρχαίους παροιμιογράφους; Καταρχάς, δεν αποκλείεται η απουσία γέλιου στο *Τροφώνιον* να μην ήταν κάτι περισσότερο από μία τελετουργική επιταγή, στο πνεύμα της σοβαρότητας που οφείλεται να τηρείται σε θρησκευτικά περιβάλλοντα<sup>281</sup>. Ωστόσο, στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία, κάθε ταξίδι της ψυχής είναι τρομακτικό, εξαντλητικό και αφήνει το ανεξίτηλο σημάδι του στον συμμετέχοντα. Οι *καταβάντες*, μόλις προερχόμενοι από μια διόλου ευκαταφρόνητη, και πολύ πιθανόν τραυματική βιωματική εμπειρία, θα πρέπει να βρίσκονταν σε κατάσταση σοκ, πολλώ δε μάλλον εφόσον θα ήταν πεπεισμένοι ότι είχαν επιστρέψει από τη μετά θάνατον ζωή· ένα ταξίδι στον κάτω κόσμο δεν αποτελεί σίγουρα πρόξενο θυμηδίας. Μπορούμε με σχετική βεβαιότητα να θεωρήσουμε ότι στην εμπειρία δεν υπήρχε κάτι *αντικειμενικά* απειλητικό – οι επανειλημμένες επισκέψεις, αν μη τι άλλο, επιβεβαιώνουν ότι η εμπειρία άξιζε τον κόπο – απλώς η αυθυποβολή και ο ψυχικός κλονισμός του υποκειμένου καθιστούσαν την εμπειρία τρομακτική<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> Ustinova 2012: 110.

<sup>280</sup> Σοῦδα, *s.v. Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται*, Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ. 508, Ζηνόβιος 3.61 (CPG 1.72), Μακάριος 3.63 (CPG 2.161), Πλούτ. Παροιμ. 1.51 (CPG 1.329), Αποστόλ. 6.82, 17.30 (CPG 2.387, 695), Σήμος *FGrH* 396F10 (Αθην. 14.2), Διογενιανός 1.8 (CPG 1.181), Γρηγ. Κύπ. 2.24 (CPG 1.360). Βλ. Roscher 1909-1915: 1272, Dillon 2017: 312, σημ. 27.

<sup>281</sup> Bonnechere 2003: 264.

<sup>282</sup> Bonnechere 2003: 263-264.

Σύμφωνα με τον Bonnechere, το κλειδί για την κατανόηση της απώλειας του γέλιου στη Λεβαδέια είναι η ερμηνεία της διαδικασίας χρησιμοδοσίας ως καθόδου στον Άδη. Στον ελληνικό κόσμο, η μετά θάνατον ζωή ήταν χωρίς γέλιο ή χαμόγελο<sup>283</sup>. αν οι νεκροί είναι αγέλαστοι, ο επισκέπτης του μαντείου, προσωρινά αφομοιωθείς στις τάξεις τους, είναι λογικό να μην αποβάλει αμέσως τη δανεική προσωπικότητά του. Η ανάκτηση του γέλιου, μετά από την περίοδο απομόνωσης, σηματοδοτεί την επιστροφή του οιονεί νεκρού στον κόσμο των ζωντανών<sup>284</sup>.

Με βάση την ερμηνεία της μαντικής διαδικασίας ως μιας εμπειρίας τροποποίησης της συνείδησης, ίσως είναι δυνατόν να προσθέσουμε άλλη μία πτυχή στην απουσία του γέλιου από τους επισκέπτες του *Τροφωνίου*. Η αναστολή των συνήθων γλωσσικών ικανοτήτων είναι ένα από τα αναφερόμενα συμπτώματα σε καταστάσεις συνειδησιακής τροποποίησης: το υποκείμενο αδυνατεί να μεταφέρει πειστικά το υποκειμενικά αποδιδόμενο υπερβατικό νόημα των καταστάσεων που έχει βιώσει, καθιστώντας την εμπειρία του ουσιαστικά «απερίγραπτη»<sup>285</sup>. Η άκρως υποκειμενική εμπειρία της Λεβαδείας, βιωθείσα υπό καθεστώς έντονης υποβολής και συνειδησιακής τροποποίησης, είναι επόμενο να είναι αδύνατο να επικοινωνηθεί επαρκώς με λόγια. Θα ήταν, άραγε, υπερβολικό να αποδώσουμε σε αυτή την «αίσθηση του απερίγραπτου», κοινή στις εμπειρίες τροποποίησης της συνείδησης και στις μυστηριακές μυήσεις, μία από τις αιτίες της κατήφειας και της κοινωνικής περιθωριοποίησης που χαρακτήριζαν διαχρονικά τους επισκέπτες του ιερού, τουλάχιστον για ένα διάστημα μετά την υποχθόνια εμπειρία τους<sup>286</sup>;

### 4.3 Δεύτερη διαμονή στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης

Το τελευταίο στάδιο του τελετουργικού περιελάμβανε την επιστροφή του προσκυνητή στο σημείο εκκίνησης της επίσκεψής του, στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης (Παυσ. 9.39.13). Η πρακτική ανάγκη της φυσικής ανάκαμψης και ανάρρωσης μετά τη μακρά περίοδο προετοιμασίας και την τραυματική νυκτερινή εμπειρία της καταβάσεως θα αρκούσε, ίσως, να αιτιολογήσουν αυτή τη δεύτερη διαμονή, αλλά οι λόγοι φαίνεται να ήταν κυρίως θρησκευτικοί: οι απόκοσμες δυνάμεις του επέκεινα παρέμεναν επικίνδυνες για τους ζωντανούς, και μία περίοδος

---

<sup>283</sup> Μια συναφής ιδέα, καθώς φαίνεται, είχε συνδεθεί με την Ελευσίνα *αγέλαστον πέτραν*, η οποία επίσης βρισκόταν σε μια είσοδο του Άδη (Διογενιανός 1.8 [CPG 1.181])· βλ. Roscher 1909-1915: 1272.

<sup>284</sup> Bonnechere 2003: 265.

<sup>285</sup> Ustinova 2009α: 231.

<sup>286</sup> Ustinova 2018: 144.

εξαγνιστικής απομόνωσης θα θεωρούταν ως κατάλληλη για την αποφυγή αυτού του κινδύνου<sup>287</sup>. Η ιδιότητα του Αγαθού Δαίμονος ως *ίλαροϋ*, όπως καλείται σε έναν μαγικό πάπυρο που θεωρείται αντίγραφο ενός αρχικού του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.<sup>288</sup>, ενδεχομένως φωτίζει πληρέστερα το ρόλο αυτής της δύναμης στη Λεβάδεια, η οποία παρακολουθούσε τον προσκυνητή στο ξεκίνημα και το τελείωμα της συναρπαστικής εμπειρίας του. Η διαμονή μαζί με το θεό του γέλιου θα αποτελούσε, έτσι, το κατάλληλο πλαίσιο αλλά και μια ταιριαστή αντίθεση με την επίσκεψη στον αγέλαστο Τροφώνιο<sup>289</sup>.

#### 4.4 Αναγραφή της εμπειρίας σε πίνακα

Η τελική ενέργεια του χρηστηριαζομένου πριν την αποχώρησή του ήταν η αφιέρωση ενός αναμνηστικού πίνακα όπου αναγράφονταν οι λεπτομέρειες της εμπειρίας του (Παυσ. 9.39.14). Μέρος των συνηθισμένων τελετών της ελληνικής θρησκείας, η χειρονομία είχε σκοπό να υπενθυμίσει στους επόμενους επισκέπτες, αλλά και στη θεότητα, ότι ο σύμβουλος έχει εκπληρώσει τις τελετές. Η σημασία των καταγεγραμμένων εμπειριών του *Τροφωνίου* στην πρόκληση εντυπώσεων και τη διαμόρφωση ιδεών για το ιερό και την ξεχωριστή εμπειρία που υποσχόταν στους επίδοξους επισκέπτες του δεν πρέπει να υποτιμηθεί: σε μια διαρκώς ανατροφοδοτούμενη σχέση μεταξύ *παθειν* και *μαθειν*, κάθε προσωπική εμπειρία συνέβαλε στη συλλογική παράδοση, αλλά και διαμορφωνόταν από τις προϋπάρχουσες αντιλήψεις και διηγήσεις<sup>290</sup>.

---

<sup>287</sup> Bonnechere 2003: 270-272.

<sup>288</sup> PGM 4, 1607-1615.

<sup>289</sup> Bonnechere 2003: 266.

<sup>290</sup> de Jáuregui 2018: 120.



# ΜΕΡΟΣ IV

## Όψεις της λατρείας

### 1. Μυστηριακές πτυχές

Οι μυστηριακές κλίσεις του Τροφώνιου μαρτυρούνται σε αρκετά κείμενα της ύστερης ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου, ενώ οι περίπλοκες μυθολογικές σχέσεις του με μορφές με τις οποίες μοιράζεται μια μορφή αθανασίας, χθόνια υπόσταση, στενή σχέση με το υπερπέραν, μαντικές, θεραπευτικές και ψυχαγωγικές ικανότητες και άρτια εκμάθηση της αλήθειας αποτελούν ένα κατάλληλο υπόβαθρο για την ύπαρξη ορισμένων μυστηριακών πτυχών στο ιερό της Λεβαδείας. Ο Bonnechere μελέτησε και ανέδειξε αυτή την εσωτερική σχέση της λατρείας και της μυθολογίας του Τροφώνιου με τα μυστήρια, στην οποία διέκρινε μια παράδοση που ανάγεται τουλάχιστον στην κλασική εποχή.

Η πρώτη κατηγορηματική αναφορά σε μυστήρια σχετικά με το *Τροφώνιον* βρίσκεται στην *Πρεσβεία προς Γάιον* 78 του Φίλωνος, όπου *ὄργια καὶ χρηστήρια* συνδέονται με τον Τροφώνιο και άλλες μορφές<sup>291</sup>. Αναφορές σε μυστηριακά στοιχεία απαντώνται σε διάφορους συγγραφείς του 2<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., όπως ο Φιλόστρατος, ο Τερτυλλιανός και ο Κέλσος<sup>292</sup>. Στο *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, ο Τροφώνιος είναι κάτοχος *χρηστηρίων* και *ὀργίων*. Ο Πλούταρχος, επίσης, ακολουθώντας τον Πλάτωνα και άλλους, λογάριάζε τον Τροφώνιο μεταξύ των καλοπροαίρετων σεληνιακών δαιμόνων<sup>293</sup>, διαμεσολαβητών μεταξύ θεών και ανθρώπων, οι οποίοι, μεταξύ άλλων, θεωρούνταν ότι ασκούσαν μαντικές (*χρηστηρίων [...] ἐπιμελησόμενοι*) και μυστηριακές δραστηριότητες (*συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν*)<sup>294</sup>.

Είναι εφικτό να επιβεβαιώσουμε αυτές τις αναφορές σε μυστήρια με στοιχεία από το τελετουργικό της Λεβαδείας; Ας διευκρινισθεί, αρχικά, ότι δεν υπήρξαν ποτέ με την αυστηρή έννοια *μυστήρια*

---

<sup>291</sup> Βλ. κεφ. *Τροφώνιος και συγγενείς μυθολογικοί χαρακτήρες*.

<sup>292</sup> Στον Φιλόστρατο (*Βίος Απολ.* 8.19), ο Απολλώνιος ο Τυανεύς, μετά από το ασυνήθιστα μακρό διάστημα των επτά ημερών παραμονής του στο υπόγειο μαντείο, αναδύθηκε επιβεβαιώνοντας τη συμφωνία του Τροφώνιου με *τὰς Πυθαγόρου δόξας*. Ο Τερτυλλιανός (*Apologeticum* 21.29) συμπεριέλαβε τον Τροφώνιο στους μεσολαβητές προς το θείο οι οποίοι *initiationibus homines obligaverunt*. Ο Κέλσος (Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσου* 3.34), ανέφερε *τελετάς* σε σχέση με τον Τροφώνιο. Βλ. επίσης Κοσμάς Ιεροσολυμίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 38.513, Ψευδο-Νόννος Πανοπολίτης σε Γρηγ. Ναζ. *PG* 36.1069 (Bonnechere 2005: 170-171).

<sup>293</sup> Πλούτ. *Περὶ τῶν ἐκλελοιπῶτων χρηστηρίων* 38-52.

<sup>294</sup> Πλούτ. *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου* 30. Βλ. Bonnechere 2005: 169.

του Τροφωνίου, ο οποίος παρέμενε, καταρχήν, ο κύριος ενός μαντείου, ούτε κάποια κοινότητα μυημένων ανάλογη των Ελευσινίων μυστών. Η πρακτική της αναγραφής της μαντικής εμπειρίας σε πινακίδα αποδεικνύει, αν μη τι άλλο, ότι κανένας περιορισμός δεν ετίθετο στους επισκέπτες να μην αποκαλύψουν τις λεπτομέρειές της, και αν ο Πausanίας δεν είχε λέξη για το δικό του βίωμα, αυτό προφανώς οφείλεται σε δική του ευλάβεια, και όχι σε κάποια απαγόρευση. Τούτου λεχθέντος, η συνολική ατμόσφαιρα του *Τροφωνίου*, με την αποκάλυψη της αλήθειας, τη διακίνησή της από τον κόσμο των θεών στους θνητούς, το ταξίδι της ψυχής και την εκστατική εμπειρία είναι πολύ παρόμοια με αυτή των μυστηρίων<sup>295</sup>.

Η συνάντηση με το θάνατο βρίσκεται στο σταυροδρόμι των μυστηρίων και του *Τροφωνίου*. Στη Λεβάδεια, κάθε επίδοξος χρησμολήπτης έπρεπε να πραγματοποιήσει ένα αρκετά πραγματικό ταξίδι στον κάτω κόσμο. Ο ίδιος ο Τροφώνιος, από τον Ομηρικό Ύμνο *Εἰς Ἀπόλλωνα* και τον Πίνδαρο, είναι πρωτίστως ένας πορθμέας μεταξύ κόσμων. Για τον Πλούταρχο (*Περὶ ψυχῆς* fr. 178, Sandbach), ο ψευδο-θάνατος» ορισμένων μυστηριακών μύσεων είναι μία μύηση στην αλήθεια την οποία οι τελετές αυτές υπόσχονται να αποκαλύψουν στον μούμενο, όπως ακριβώς στον πραγματικό θάνατο η ψυχή μαθαίνει την αλήθεια για τη μοίρα της. Η ιδέα ότι ο θάνατος αποτελεί μύηση στην αλήθεια, κεντρική στην πλατωνική φιλοσοφία και παρούσα στο fr. 178 του Πλουτάρχου, αρμόζει τέλεια σε ένα μαντείο που περιλαμβάνει έναν εικονικό θάνατο ως προϋπόθεση της αποκάλυψης<sup>296</sup>.

Διάσπαρτα στοιχεία σε ποικίλους συγγραφείς υποδεικνύουν ότι σκοπός των μυστηρίων ήταν η απόκτηση αρμονίας και γαλήνης εκ μέρους του μνουμένου, μέσω της ανοχής του φόβου του θανάτου· όσο βαθύτερη η αίσθηση του θανάτου, τόσο μεγαλύτερη η ευτυχία. Η μύηση μεταμόρφωνε την προσωπικότητα του μνουμένου μεταβάλλοντας τη στάση του απέναντι στη ζωή και το θάνατο. Υπό αυτή την άποψη, οι μυστηριακές μύσεις έμοιαζαν με τις επιθανάτιες εμπειρίες, οι οποίες συχνά συντελούν στην αλλαγή της προσωπικότητας του υποκειμένου<sup>297</sup>. Τα κεντρικά στοιχεία της περιγραφής των *μεγάλων τελετῶν* (πιθανώς των Ελευσινίων μυστηρίων) από τον Πλούταρχο (*Περὶ ψυχῆς* fr. 178) – η μακρά και τρομακτική περιπλάνηση μέσα στο σκοτάδι, οι *περιδρομαὶ κοπώδεις*, το *φῶς τι θαυμάσιον* στο τέλος, τα κάθε λογής οράματα, η λυτρωτική αίσθηση της ευτυχίας – θα ταίριαζαν απόλυτα σε μια περιγραφή επιθανάτιας εμπειρίας.

---

<sup>295</sup> Bonnechere 2003: 190.

<sup>296</sup> Bonnechere 2005: 178.

<sup>297</sup> Ustinova 2011: 61.

Στο *Τροφώνιον*, ο κλωνιστικός χαρακτήρας της υποχθόνιας «οιονεί επιθανάτιας» εμπειρίας προκύπτει σαφώς από τις πηγές και κυρίως από την προσωρινή απώλεια του γέλιου που έχει υποστεί ο χρηστηριαζόμενος: η διαβεβαίωση του Πausanία ότι *γέλως ἐπάνεισίν οί* (9.39.13) μαρτυρά την τελική αντικατάσταση των όποιων αρνητικών συναισθημάτων από αισθήματα κατάφασης και επιδοκιμασίας.

Κεντρικό στοιχείο των μυστηρίων αποτελούσε το σκοτάδι, ή μάλλον η αντίθεση φωτός – σκότους, ακόμη και τυφλότητας – όρασης<sup>298</sup>. Το νυκτερινό σκηνικό είναι παρόν στη Λεβάδεια, όπου ο χρηστηριαζόμενος οδηγείται υπό το φως των δαυλών στο μονοπάτι προς το *ἄδυτον*. Ένα άλλο αντιθετικό ζεύγος είναι, επίσης, κοινό με τα μυστήρια: η αντίθεση ευθυμίας – σοβαρότητας, θεμελιώδης στην Ελευσίνα αλλά και στα μυστήρια της Μητρός, όπου την ημέρα του αίματος (*Dies sanguinis*) διαδεχόταν η ημέρα του γέλιου (*Hilaria*), είναι παρούσα και στο *Τροφώνιον*, όπου η παράδοση για τον φόβο των επισκεπτών και την παροδική απώλεια της ικανότητας του γέλιου ανιχνεύεται μέχρι τον Αριστοφάνη (*Νεφ.* 816–819)<sup>299</sup>.

Σε αντίθεση με την πλειονότητα των μαντείων, το μέρος όπου ο Τροφώνιος διανέμει τις προφητείες του είναι ο κάτω κόσμος, ο οποίος είναι επίσης ο κόσμος της απόλυτης γνώσης. Θεωρητικά αδύνατη, η πρόσβαση στον άλλο κόσμο είναι κατ' εξαίρεσιν εφικτή μόνο από λιγοστους «μυημένους», ήρωες και άλλες προνομιούχες μορφές όπως ο Τροφώνιος και οι ομότεχνοί του. Επιστρέφοντας από το βασίλειο των νεκρών, ο καταβάτης που είχε την τύχη να υπομείνει τον προσωρινό του θάνατο είχε κερδίσει, μαζί με το χρησμό, και τη μύησή του στη μεταθανάτια ζωή<sup>300</sup>. Η ιστορία της δέουσας τιμωρίας του δορυφόρου του Δημητρίου, που μόνος αυτός από τους *καταβάντας* βρήκε το θάνατο καθώς είχε εισβάλει στο άδυτο με σκοπό τη λεηλασία (Πaus. 9.39.12), αποδεικνύει ότι η κάθοδος στο σπήλαιο γινόταν αντιληπτή ως «μύηση» με την ευρεία έννοια.

Όπως έχει ήδη αναλυθεί, η απάντηση που λάμβανε κανείς στο *Τροφώνιον* ήταν μάλλον «ολόπλευρη» παρά στοχευμένη: αν ο επισκέπτης του μαντείου αναζητούσε μια απάντηση σε κάποιο ερώτημα, ήλπιζε να τη βρει σε ένα όραμα πολύ ευρύτερο από το θέμα που τον απασχολούσε, όπως ακριβώς ο Τίμαρχος που, θέλοντας να πληροφορηθεί για το δαιμόνιο του

<sup>298</sup> Το δέσιμο των ματιών των μυστών αποτελούσε συνήθη πρακτική (Ustinova 2009α: 230).

<sup>299</sup> *Hilaria*: Lancelotti 2002: 83· Bonnechere 2005: 177-178.

<sup>300</sup> Bonnechere 2003: 248.

Σωκράτους, είδε να του αποκαλύπτονται μπροστά στα μάτια του τα μεγαλύτερα μυστικά της ζωής<sup>301</sup>. Όπως και στα μυστήρια, η αλήθεια του *Τροφωνίου* περισσότερο «βιωνόταν» παρά εκφραζόταν με λόγια, σε μια εμπειρία, ο αντίκτυπος της οποίας είναι δύσκολα μετρήσιμος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (fr. 15 Rose), ο σκοπός της μυστηριακής εμπειρίας δεν ήταν η αποκόμιση γνώσης (*οὐ μαθεῖν*), αλλά η ίδια η εμπειρία (*παθεῖν*)<sup>302</sup>. Κανένα δόγμα δεν αρθρωνόταν, καμία διδασκαλία δεν λάμβανε χώρα: σκοπός των μύσεων ήταν να παράσχουν στο υποκείμενο το βίωμα μιας συγκεκριμένης «εξαιρετικής» εμπειρίας, η οποία επέφερε το απερίγραπτο αίσθημα της φώτισης και της ελπίδας<sup>303</sup>. Φυσικά, ο υποψήφιος έπρεπε να είναι ευνοϊκά προδιατεθειμένος προκειμένου να σημασιοδοτήσει τα φαινομενικά ασήμαντα δρώμενα ως αυθεντική αποκάλυψη<sup>304</sup>: το βίωμα του *πάθους* ήταν απαραίτητο για την εγκυρότητα, την πειστικότητα και τη μακροβιότητα της εντύπωσης της εμπειρίας<sup>305</sup>.

Όσον αφορά την υποχρέωση μυστικότητας που συνοδεύει απαραίτητως τα μυστήρια, παρά τη δημόσια καταγραφή των εμπειριών των επισκεπτών του *Τροφωνίου*, θα ήταν, ίσως, υπερβολικό να ισχυρισθούμε ότι τίποτα δεν ήταν κρυφό στη Λεβάδεια. Το δαιδαλικό άγαλμα του Τροφωνίου φανερωνόταν μόνο στους χρηστηριαζόμενους στην τελική φάση της διαδικασίας, καθ' οδόν για τη μοιραία *κατάβασιν* (Παυσ. 9.39.8). Η ίδια η κάθοδος στο άδυτο, εξάλλου, απαγορευόταν στους απλούς επισκέπτες, οι οποίοι δεν είχαν υποστεί την πολυήμερη προετοιμασία του ιερού<sup>306</sup>.

Εκτός Λεβαδείας, οι μυστηριακές συνδέσεις του Τροφωνίου φαίνεται να επιβεβαιώνονται από την παρουσία ενός δήμου με το όνομά του στην πόλη της Αντινοόπολης, την οποία ίδρυσε ο Αδριανός μετά το θάνατο του εραστή του. Δεδομένου του ότι οι υπόλοιποι δήμοι της ίδιας φυλής (*Αρμόνιος*, *Γαμήλιος*, [*Φυ*]-*ταλιεύς*, *Ήραίος*) σχετίζονται με τα μυστήρια της Ελευσίνας και της Σαμοθράκης, στα οποία είχε μνηθεί ο Αδριανός, καθώς και το γεγονός ότι ο αυτοκράτορας είχε επισκεφθεί τη Λεβάδεια<sup>307</sup>, η παρουσία του ονόματος του Τροφωνίου μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο εάν θεωρείτο ως δραστηριοποιούμενος σε ένα συγγενές μυστηριακό περιβάλλον<sup>308</sup>.

---

<sup>301</sup> Bonnechere 2005: 178.

<sup>302</sup> Bonnechere 2010: 67.

<sup>303</sup> Ustinova 2012: 119.

<sup>304</sup> Ustinova 2009a: 229.

<sup>305</sup> de Jáuregui 2018: 116.

<sup>306</sup> Bonnechere 2010: 65.

<sup>307</sup> *IG* 7.1675.

<sup>308</sup> Bonnechere 2003: 210-212, 2006: 85.

Η παρουσία μυστηριακών συνιστωσών στη λεβαδειακή λατρεία είναι ο λόγος για τον οποίον τόσο αρχαίοι συγγραφείς μιλούν για τον Τροφώνιο με ένα λεξιλόγιο που αναντίρρητα τον συνδέει με τον κόσμο των μυστηρίων<sup>309</sup>. Οι αναφορές αυτές έχουν συχνά θεωρηθεί από τους σύγχρονους μελετητές ότι μαρτυρούν μια προσπάθεια αναζωογόνησης της λατρείας κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους μέσω του εμπλουτισμού της με μυστηριακό χρώμα<sup>310</sup>. Εντούτοις, όπως έχει αποδείξει ο P. Bonnechere, μια προσεκτική ανάλυση των *Νεφελών* του Αριστοφάνη, ενός έργου που διαδραματίζεται στον κόσμο των μυστηριακών αποκαλύψεων και αποτελεί κωμικό αντικατοπτρισμό του τελετουργικού της Λεβαδείας, προδίδει την ύπαρξη μιας μυστηριακής προοπτικής στο ιερό ήδη από την κλασική περίοδο<sup>311</sup>. Η αντίθεση μνημοσύνης – λήθης των *Νεφελών*<sup>312</sup>, παρούσα στο *Τροφώνιον* με τη μορφή των διδύμων ομωνύμων πηγών, οι οποίες είναι περίπου σύγχρονες των χθονίων πηγών των ορφικών ελασμάτων του 5<sup>ου</sup> αιώνα, η τελετουργική κατάβαση του προσκυνητή κρατώντας μελόπιττες<sup>313</sup> και το ταξίδι της ψυχής του Στρεψιάδη και του Τιμάρχου<sup>314</sup> είναι όλα ίχνη της παρουσίας μιας μυστηριακής παράδοσης στο *Τροφώνιον* η οποία φαίνεται να είναι αρκετά αρχαία, αναγόμενη τουλάχιστον στον 5<sup>ο</sup> αιώνα<sup>315</sup>.

Εξαιτίας των τελετών του, αλλά και της φύσης της αποκάλυψής του, το *Τροφώνιον* θεωρήθηκε, τουλάχιστον από τον Αριστοφάνη και έπειτα, ως προσομοιάζον σε μυστηριακό ιερό. Ο μυστηριακός χαρακτήρας του ιερού καθιστά επιτυχημένη την αναλογία των *Νεφελών* και είναι ο λόγος που ο Πλούταρχος τοποθετεί την αποκάλυψη του Τιμάρχου στο *Τροφώνιον*<sup>316</sup>. η κατανόηση της εμπειρίας του *Τροφώνιου* ως μύησης σε μια μυστηριακή αποκάλυψη πρέπει να ήταν

---

<sup>309</sup> Bonnechere 2010: 63.

<sup>310</sup> Schachter 1994: 82, σημ. 1.

<sup>311</sup> Κατά τον Bonnechere (2003: 132-134), τα μυστηριακά στοιχεία των *Νεφελών* πρέπει μάλλον να θεωρηθούν ως ένα γενικευτικό αμάλγαμα διαφόρων μυστηριακών προσλαμβανουσών, παρά να αναχθούν στη μονόπλευρη επιρροή ενός συγκεκριμένου ρεύματος.

<sup>312</sup> Στην ερώτηση του Σωκράτη *ἢ μνημονικὸς εἶ*, ο ηλικιωμένος αγρότης Στρεψιάδης απαντά: *δύο τρόπω νῆ τὸν Δία: ἦν μὲν γὰρ ὀφείληται τί μοι, μνήμων πάνυ: ἐὰν δ' ὀφείλω, σκέτλιος, ἐπιλήσμων πάνυ* (στ. 483-485).

<sup>313</sup> Λίγο πριν την έναρξη της μύησης του στα μυστήρια των Νεφελών, ο Στρεψιάδης, εμφανώς φοβισμένος, παρακαλεί τον Σωκράτη: *ἐς τὸ χεῖρὲ νυν δός μοι μελιτοῦτταν πρότερον: ὡς δέδοικ' ἐγὼ εἴσω καταβαίνων ὥσπερ ἐς Τροφώνιου* (στ. 506), σε μια σκηνή που ανακαλεί έντονα την τρομακτική κατάβαση του χρηστηριαζομένου στον Τροφώνιο, *ἔχων μάζας μεμαγμένας μέλιτι* (Παυσ. 9.39.11).

<sup>314</sup> Ο Στρεψιάδης, αφού καλωσορίσει τις Νεφέλες και ακούσει τη φωνή τους, αισθάνεται την ψυχή του να πετάει μακριά (*ἢ ψυχὴ μου πεπότηται*): ο Τιμάρχος αισθάνεται την ψυχή του να γλιστράει έξω από το σώμα του μέσα από τα ράμματα του κρανίου του (*τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθιέναι τὴν ψυχὴν*).

<sup>315</sup> Bonnechere 1998a: *passim*, 1998β: 99.

<sup>316</sup> Bonnechere 2003: 191-193.

αυτονόητη στους Έλληνες, και αναμφίβολα εγγεγραμμένη στο τελετουργικό σε ένα πολύ πρώιμο στάδιο<sup>317</sup>.

## 2. Χθόνια στοιχεία

Από τη χθόνια απομόνωση στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης έως τη διαδικασία χρησιμοδοσίας, η οποία συνίστατο σε μια κυριολεκτική κάθοδο στον κάτω κόσμο, το δρομολόγιο του προσκυνητή του Τροφωνίου ήταν ένα απείκασμα του ταξιδιού στη μετά θάνατον ζωή.

Σχεδόν κάθε στάδιο του λεβαδειακού τελετουργικού ήταν σχεδιασμένο για να υπενθυμίζει στον επισκέπτη του ιερού την ιδιότητά του ως χθονίου ταξιδευτή<sup>318</sup>. Η θυσία ενός μαύρου κριού στον Αγαμήδη σηματοδοτεί την έναρξη του χθονίου ταξιδιού. Δύο νεαρά αγόρια, οι *Έρμαϊ*, τον οδηγούν στον ποταμό, που ετυμολογικά συνδέεται με την ιδέα των συνόρων<sup>319</sup>. Οι ιερείς τον βάζουν να πει από τις πηγές της Λήθης και της Μνημοσύνης, που απαντώνται σταθερά στη γεωγραφία του επέκεινα στα ορφικά ελάσματα, σε μια χειρονομία που σηματοδοτεί το διαχωρισμό της επικείμενης εμπειρίας από τα εγκόσμια<sup>320</sup>. Στην αργή, νυκτερινή πορεία του προς το άδυτο, ο χρηστηριαζόμενος μοιάζει με νεκρό στο δρόμο προς την αποκάλυψη και την απελευθέρωση της ψυχής. Διερχόμενος από ολοένα και περισσότερα στάδια διαχωρισμού του από τον κόσμο των ζωντανών, περνά τις πύλες του περιβόλου του μαντείου (το κυκλικό σχήμα του οποίου παραπέμπει στην κυκλικότητα πολλών χθονίων κατασκευών<sup>321</sup>) και κατεβαίνει στο υπόγειο χάσμα. Η έξοδος του σώματος ήταν με τα πόδια πρώτα, σύμφωνα με το τελετουργικό της μεταφοράς των πτωμάτων, προκειμένου να μην επιστρέψουν για να στοιχειώσουν τους ζωντανούς<sup>322</sup>.

Την ιδιότητα του *Τροφωνίου* ως χθόνιας τοποθεσίας ενισχύει η παρουσία της μορφής του Ευβούλου στη Λεβάδεια: το όνομά του είναι χαραγμένο με όμορφα ελληνιστικά ή ρωμαϊκά γράμματα σε ένα τοξωτό άνοιγμα μιας αδύναμης πηγής στην αριστερή όχθη της Έρκυνας, ακριβώς

---

<sup>317</sup> Bonnechere 2003: 216.

<sup>318</sup> Bonnechere 2002: 179.

<sup>319</sup> Η ετυμολογία του ποταμωνυμίου *Έρκυνα* εκ του *έρκος* (< *εἶργω*) είναι γενικά αποδεκτή (βλ. Schachter 1986: 38, Bonnechere 2003: 25).

<sup>320</sup> Dillon 2017: 267.

<sup>321</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 18.

<sup>322</sup> Bonnechere 1998β: 93.

κάτω από το καταλανικό φρούριο<sup>323</sup>. Την ταύτιση του Ευβούλου με τον Ευβουλέα, έναν από τους μεγάλους θεούς των μυστηρίων της Ελευσίνας, όπου δρούσε ως οδηγός της Περσεφόνης κατά την άνοδό της προς το φως και τη θλιμμένη μητέρα της στην αγέλαστο πέτρα, επιβεβαιώνουν αρκετά κείμενα. Στο περιβάλλον του *Τροφώνιου*, όπου η νεαρή Έρκυνα παίζει με την Κόρη, και η Δήμητρα κατέχει περίοπτη θέση ως τροφός του Τροφώνιου, η παρουσία ενός μυστηριακού θεού ειδικευμένου στις χθόνιες διελεύσεις πάνω από ένα στενό πέρασμα δε μοιάζει καθόλου με σύμπτωση<sup>324</sup>.

### 3. Το «σαμανιστικό ερώτημα»

Η έρευνα έχει από καιρό εντοπίσει ότι ορισμένες από τις προσωπικότητες με τις οποίες συσχετίζεται ο Τροφώνιος, όπως ο Ζάλμοξις, ο Εμπεδοτύμος, ο Ορφέας, ο Μουσαίος, ο Εμπεδοκλής και ο Πυθαγόρας, ανήκουν στην ευριστική κατηγορία των «Ελλήνων σαμάνων»<sup>325</sup>. Ο προβληματικός όρος *σαμάνος* (*šaman*), ο οποίος προέρχεται από την επαφή των Ευρωπαίων με τις τουνγκουζικές γλώσσες της κεντρικής Ασίας<sup>326</sup>, χρησιμοποιείται εδώ με τη συγκριτική (*etic*) έννοια για να περιγράψει συνοπτικά άτομα με την ικανότητα να αποσυνδέουν την ψυχή από το σώμα τους και να περνούν στον άλλο κόσμο· η κατηγορία περιλαμβάνει, ουσιαστικά, εξαιρετικούς ανθρώπους οι οποίοι, χάρη στις δικές τους ικανότητες και σε προσωπική άσκηση, καθώς και μέσω θείκης βοήθειας και έμπνευσης, είχαν καταφέρει να αυξήσουν τις γνώσεις τους και τις δυνάμεις τους πάνω στις δικές τους ψυχές αλλά και στις ψυχές των άλλων<sup>327</sup>. Πράγματι, μορφές όπως του Αβάριδος, του Αριστέως του Προκοννησίου, του Επιμενίδου και του Πυθαγόρα εκδηλώνουν αρκετά στοιχεία χαρακτηριστικά των ευρασιατικών σαμανιστικών παραδόσεων, γεγονός που έχει συχνά θεωρηθεί ως ενδεικτικό της αλληλεπίδρασης των Ελλήνων αποίκων με τους νομάδες της στέππας σε ένα συνοριακό πολιτισμικό περιβάλλον, όπου η εισροή όψεων του νομαδικού πολιτισμού στην αρχαϊκή-κλασική ελληνική συνείδηση θα ήταν εφικτή<sup>328</sup>.

---

<sup>323</sup> IG 7.3108: *Εύβουλος*.

<sup>324</sup> Bonnechere 2003: 212-214.

<sup>325</sup> Ο πρώτος που εντόπισε σαμανιστικές όψεις στις δραστηριότητες Ελλήνων σοφών και φιλοσόφων ήταν ο H. Diels (1897), αλλά η ιδέα ενός «ελληνικού σαμανισμού» διατυπώθηκε το 1951 από τον E. R. Dodds στο έργο του *The Greeks and the Irrational* (Ustinova 2009a: 5, σημ. 26, Linebaugh 2018: 67).

<sup>326</sup> Winkelman 2010: 278, Linebaugh 2018: 1. Βλ. επίσης Bonnechere 2003: 141.

<sup>327</sup> Ο Bonnechere προτιμά τον όρο *Sages grecs* (Ελληνες σοφοί) ή *maîtres de verité* (δάσκαλοι της αλήθειας) (Bonnechere 2010: 62, Bonnechere - Cursaru 2015: 8).

<sup>328</sup> Linebaugh 2018: 121.

Ο ίδιος ο Τροφώνιος φέρει χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να τον εντάξουν στην καταχρηστική, μολονότι αρκετά πρακτική, κατηγορία του «σαμάνου». Η βασικότερη κοινή συνισταμένη είναι ο τρόπος επαφής με το θείο στη Λεβάδεια, στον οποίο αναγνωρίστηκε μια μορφή τροποποιημένης συνειδησιακής κατάστασης, η οποία μοιράζεται πολλά κοινά με τη σαμανιστική έκσταση<sup>329</sup>. Εξάλλου, οι επανειλημμένες συνδέσεις του Τροφώνιου με «σαμανιστικές» μορφές στους καταλόγους των αρχαίων συγγραφέων δεν είναι τυχαίες· υπήρχαν ουσιαστικές ομοιότητες στις ιδιότητες των χαρακτήρων, οι οποίες οδήγησαν στην προσέγγισή τους ήδη από τον πέμπτο αιώνα<sup>330</sup>. Καταβάσεις στον άλλο κόσμο, ενίοτε συνοδευόμενες από θριαμβευτικές επανόδους, υπόγεια καταφύγια περιορισμένης προσβασιμότητας, πρόσβαση στη μεταθανάτια ζωή, προνομιακή γνώση των παρόντων, παρελθόντων και μελλουμένων: η ατμόσφαιρα στην οποία κινούνται οι χαρακτήρες που η παράδοση κατέστησε «Έλληνες σαμάνους» είναι παρόμοια με του Τροφώνιου, ο οποίος, στη συντροφιά τους, δε μοιάζει παράταιρος<sup>331</sup>.

Η συμπερίληψη του Τροφώνιου στη χορεία των «Ελλήνων σαμάνων» και οι ομοιότητες της εμπειρίας του Τιμάρχου με τις εκστάσεις των σαμάνων έχουν από καιρό εγείρει ένα «σαμανιστικό ερώτημα» γύρω από το μαντείο του Τροφώνιου. Είναι εφικτό, καθώς και θεμιτό μεθοδολογικά, να πιστοποιήσουμε την ύπαρξη «σαμανιστικών πραγματικοτήτων» στο μυθικό-πολιτισμικό σύμπλεγμα της Λεβαδείας;

Αρχικά, θα πρέπει να ξεκαθαρισθεί ότι ο σαμανισμός, με την ανθρωπολογική έννοια του όρου, αποτελεί συμβολικό σύστημα αναπαράστασης και ερμηνείας του κόσμου. Ελλείψει σαφούς ορισμού, η έρευνα ακολουθεί είτε μία ημική (*emic*) προσέγγιση, η οποία αποδέχεται την εφαρμογή του όρου μόνο εντός των πλαισίων της αρχικής προέλευσής του, δηλαδή των πολιτισμών της Σιβηρίας και της κεντρικής Ευρασίας, είτε προσεγγίζει το φαινόμενο από ητική (*etic*) σκοπιά, θεωρώντας ότι ο σαμανισμός μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την κατανόηση της πανανθρώπινης σταθεράς της τροποποίησης της συνείδησης<sup>332</sup>.

Το πρόβλημα του σαμανισμού, ήδη ακανθώδες, δεν μπορεί παρά να επιδεινωθεί μεταφερόμενο στον αρχαιοελληνικό χώρο. Ίχνη τα οποία θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως «σαμανιστικά»

---

<sup>329</sup> Bonnechere 2003: 111.

<sup>330</sup> Bonnechere 2003: 115.

<sup>331</sup> Bonnechere 2003: 109-115.

<sup>332</sup> Ustinova 2009α: 47-48, Linebaugh 2018: 3, 8.



απαντούν, πράγματι, σε αρκετούς χαρακτήρες, έθιμα και αντιλήψεις της αρχαίας Ελλάδας, και οι σχετικές συγκρίσεις είναι τόσο χρήσιμες όσο και ενδιαφέρουσες, αλλά τα αποσπασματικά στοιχεία δεν οδηγούν πάντοτε σε πλήρη επικάλυψη. Για παράδειγμα, ακόμη και μία τόσο εξόφθαλμη αναλογία όσο η έκσταση – κοινή στο *Τροφώνιον* και στη σαμανιστική εμπειρία – δεν αποτελεί ασφαλές σημείο σύγκρισης: ούτε όλες οι εκστάσεις είναι σαμανιστικές, ούτε και οι σαμανιστικές εκστάσεις είναι όλες όμοιες μεταξύ τους. Άλλα καίρια στοιχεία του σαμανιστικού συστήματος, όπως το «κάλεσμα» και η δοκιμασία του σαμάνου, απουσιάζουν παντελώς, ενώ το ταξίδι της ψυχής του σαμάνου και του Τιμάρχου είναι πολύ διαφορετικής φύσεως: ο σαμάνος περνά στον άλλο κόσμο, όπου συμπεριφέρεται ως κυνηγός ψυχών, ενώ στο *Τροφώνιον*, η έννοια της «αλίευσης ψυχών» είναι απύσχα<sup>333</sup>. Η έρευνα έχει αποτύχει μέχρι σήμερα να καταλήξει τόσο σε έναν συνεκτικό ορισμό ενός οργανωμένου «ελληνικού σαμανισμού» όσο και στον εντοπισμό της ακριβούς προέλευσης των μεμονωμένων πεποιθήσεων και πρακτικών οι οποίες χαρακτηρίζονται ως «σαμανιστικές».

Με άλλα λόγια, είναι μεθοδολογικά επικίνδυνο, ελλείπει μιας ολοκληρωμένης έρευνας που θα πιστοποιήσει με εγκυρότητα την ύπαρξη ή όχι μιας ελληνικής «σαμανιστικής» νοοτροπίας, να αναγνωρίσουμε στον Τροφώνιο έναν σαμάνο, και στην εμπειρία του Τιμάρχου μία γνήσια σαμανιστική εμπειρία. Θα ήταν, όμως, εθελοτυφλία να αγνοήσουμε επιδεικτικά τα σημεία και να απορρίψουμε ολοκληρωτικά οποιαδήποτε σύνδεση μεταξύ του ελληνικού κόσμου και του σαμανισμού. Η θεωρία του προοδευτικού κατακερματισμού των δυνάμεων που αρχικά ήταν συγκεντρωμένες στα χέρια των σαμάνων θα ήταν, ίσως, κατάλληλη για να ερμηνεύσει την παρουσία σαμανιστικών ιχνών σε πολιτισμούς όπως ο ελληνικός, όπου ο σαμανισμός θα είχε πλέον εκλείψει<sup>334</sup>. Ο Bonnechere έχει προτείνει, συμβιβαστικά, τις έννοιες των «σαμανιστικών χαρακτηριστικών» και των «εκστατικών στοιχείων» για την περιγραφή μεμονωμένων ελληνικών φαινομένων και αντιλήψεων που αντιστοιχούν σε σαμανιστικές αντιλήψεις άλλων πολιτισμών, ή αυτήν του «σαμανιστικού υποβάθρου», δηλαδή ιχνών που επιβιώνουν διάσπαρτα σε μύθους και τελετουργίες, ανανοηματοδοτημένα στο σύστημα σκέψης της αρχαίας ελληνικής θρησκείας<sup>335</sup>.

Παρόλα αυτά, η αναζήτηση διαδρομών διάχυσης σαμανιστικών τεχνικών στον ελληνικό χώρο ίσως αποδεικνύεται περιττή. Όπως επισημαίνει η Yulia Ustinova, χαρακτηριστικές εκδηλώσεις

---

<sup>333</sup> Ustinova 2002: 287, Bonnechere 2003: 139-143.

<sup>334</sup> Bonnechere 2003: 144.

<sup>335</sup> Bonnechere 2003: 133-145, 2010: 62.

του σαμανισμού, όπως το εξωσωματικό ταξίδι της ψυχής, η επαφή με τον κόσμο των πνευμάτων, τα οράματα, η προφητεία, και κυρίως η τροποποίηση της συνείδησης, αντικατοπτρίζουν νευρογνωστικές δομές βασισμένες σε εγγενείς ψυχοβιολογικές δυνατότητες, προσδίδοντας δυναμικά στην *etic* έννοια του «σαμάνου» ένα διαπολιτισμικό status' ως εγγενώς ανθρώπινη δυνατότητα, οι σαμανιστικές εκφάνσεις της τροποποίησης της συνείδησης δεν θα μπορούσαν να μην έχουν εκδηλωθεί στο ελληνικό πολιτισμικό και θρησκευτικό περιβάλλον<sup>336</sup>.

#### 4. Ορφικά και πυθαγόρεια ίχνη

Η σύγχρονη έρευνα έχει συχνά επισημάνει αρκετές αναλογίες μεταξύ των προκαταρκτικών καθαρμών του *Τροφονίου* και των θρησκευτικών αντιλήψεων που χαρακτηρίζονται ως ορφικές και πυθαγόρειες<sup>337</sup>. Είναι δυνατόν να εντοπισθούν συνιστώσες που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στη σύνδεση της βωιωτικής λατρείας με τα κινήματα σκέψης που διέτρεξαν τον ελληνικό κόσμο τον πέμπτο αιώνα και ακόμη νωρίτερα;

Οι ομοιότητες του μυθολογικού χαρακτήρα του Τροφονίου με τον Πυθαγόρα έχουν ήδη επισημανθεί: πυθαγόρειες συνδέσεις, μάλιστα, είναι δυνατόν να εντοπισθούν στη Λεβιάδεια πολύ νωρίτερα από τον Φιλόστρατο και *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*. Οι καταβάσεις του Πυθαγόρα σε απόκρυφες κάμαρες ήταν περίφημες, με το μοτίβο να γνωρίζει αρκετές παραλλαγές στο μύθο του<sup>338</sup>: η παράδοση που τον ήθελε να κατεβαίνει στον Άδη ήταν ήδη γνωστή στον Ιερώνυμο τον Ρόδιο τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ενώ ο Έρμιππος της Σμύρνης αφηγείτο τη θαυμαστή ιστορία της παραμονής του στον υπόγειο *οἰκίσκον* του για έναν ολόκληρο χρόνο, στο τέλος του οποίου επανεμφανίστηκε, κάτισχνος και σκελετωμένος, στην εκκλησία του δήμου, *φάσκειν ὡς ἀφῖκται ἐξ ᾄδου*<sup>339</sup>. Οι διατροφικές απαγορεύσεις είναι επίσης κοινά στοιχεία<sup>340</sup>, και ο λινός χιτώνας του *Τροφονίου* απηχεί το υποχρεωτικό ένδυμα των Πυθαγορείων. Κοινή είναι και η απουσία του γέλιου, ενώ η Μνημοσύνη, η πρώτη θεά των Πυθαγορείων, κατέχει εξέχουσα θέση στο τελετουργικό της Λεβαδείας<sup>341</sup>. Η ισχυρή δαιμονική παρουσία στο *Τροφώνιον* (Αγαθός Δαίμων,

<sup>336</sup> Ustinova 2009a: 49-50, 262.

<sup>337</sup> Bonnechere 2003: 273.

<sup>338</sup> Βλ. Ustinova 2012: 121.

<sup>339</sup> Διογ. Λαέρτ. 8.21, 8.41.

<sup>340</sup> Κοινή απαγόρευση βρώσης *τρίγλης* και *μελανούρου*: Διογ. Λαέρτ. 8.33 (*ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων*), Κρατίνος fr. 236 *PCG* IV. Βλ. Bonnechere 2003: 277.

<sup>341</sup> Bonnechere 2003: 278, σημ. 19, 20.

Τροφωνιάδες, αν όχι και ο ίδιος ο Τροφώνιος) βρίσκει το αντίστοιχό της στην πυθαγόρεια σκέψη, την πάντα επιφυλακτική απέναντι σε τέτοιες δυνάμεις<sup>342</sup>. Στην ιστορία του Τιμάρχου στο *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, οι πυθαγόρειες – καθώς και ορφικές και πλατωνικές – επιρροές είναι εμφανείς στην πεποίθηση της μετεμψύχωσης, καθώς και της ανάμνησης των περασμένων εμπειριών των ψυχών.

Το τελετουργικό της Λεβαδείας απαιτούσε να πει κανείς από τα ύδατα της Λήθης και της Μνημοσύνης προτού πραγματοποιήσει το υποχθόνιο ταξίδι του, ενώ, μετά την επάνοδό του στα εγκόσμια, ο χρηστηριαζόμενος καθόταν αυτοπροσώπως στο θρόνο της Μνημοσύνης. Η ομοιότητα με την εσχατολογία των ορφικών ταφικών ελασμάτων είναι εμφανής: στα κείμενά τους, οι ορφικοί μύστες προσέχουν να μην πίνουν από μια κακόβουλη πηγή (σίγουρα αυτή της Λήθης, το όνομα της οποίας όμως δεν αναφέρεται ποτέ) και ζητούν από τους χθόνιους φύλακες το κρύο νερό *τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης*<sup>343</sup>. Άλλες συνδέσεις είναι πιο έμμεσες, αλλά όχι λιγότερο διαυγείς. Στον P. Cornell 55 (αρχές 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.), ο Τροφώνιος απαριθμείται μαζί με τον ελευσινιακό Τριπτόλεμο, ο οποίος λέγεται από ορισμένους ότι είναι γιος της Γης και του Ουρανού· η δήλωση θυμίζει τη φορμουλαϊκή διακήρυξη των ορφικών ταφικών ελασμάτων, *εἶπον· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*<sup>344</sup>.

Ο εντοπισμός ορφικών και πυθαγορείων στοιχείων στο τελετουργικό της Λεβαδείας αποδεικνύει ότι το *Τροφώνιον* αποτελεί έναν εξαιρετικό καθρέφτη των θρησκευτικών κινήματων που κήρυτταν την οριστική διαφυγή της ψυχής προς την αθανασία<sup>345</sup>. Κατά την κλασική εποχή, το βιωτικό μαντείο, στην καρδιά της ηπειρωτικής Ελλάδας, συνδέθηκε έτσι με τις μυστηριακές πεποιθήσεις που απαντώνται λίγο αργότερα στη νότια Ιταλία, τη Θεσσαλία και την Κρήτη<sup>346</sup>.

## 5. Ένας βιωτικός λατρευτικός τύπος;

Ο A. Schachter ενέταξε τη λατρεία του Τροφωνίου στα πλαίσια ενός ενιαίου εντοπίου «μαντικού λατρευτικού τύπου» (*oracular cult type*), δείγματα του οποίου εντόπισε σε συνολικά έξι

---

<sup>342</sup> Bonnechere 2003: 277-279.

<sup>343</sup> *OF* 476 (= Graf – Johnston 2007: 6)

<sup>344</sup> *OF* 475 (= Graf – Johnston 2007: 16). Βλ. Bonnechere 2006: 86.

<sup>345</sup> Bonnechere 2003: 280-282.

<sup>346</sup> Bonnechere 2006: 86.

παραλίμνιες λατρείες περιμετρικά της λεκάνης της Κωπαΐδος. Εκτός από τον Τροφώνιο, οι άλλες πέντε βοιωτικές λατρείες ανήκουν στον Απόλλωνα: στο Πτώιον της Ακραφίας, στο Ισμήνιον των Θηβών, στην Τιλφούσ(σ)α (ή Τιλφῶσσα) δυτικά της Αλιάρτου, στο όρος Θούριον κοντά στη Χαιρώνεια, και στην Τεγύρα<sup>347</sup>. Το φυσικό περιβάλλον του τύπου που αναγνώρισε ο Schachter αποτελείται από ένα λόφο ή βουνό, από το οποίο αναβλύζει μία πηγή. Η μαντική λατρεία περιλαμβάνει έναν άνδρα προφήτη, ο οποίος ενίοτε αντλεί τη μαντική του έμπνευση πίνοντας από το νερό της πηγής. Το λατρευτικό σύνολο περιλαμβάνει έναν ήρωα, ο οποίος αποτελεί προσωποποίηση του λόφου, και μία θεά, την μητέρα ή τροφό του, προσωποποίηση της πηγής<sup>348</sup>.

Με βάση τη γεωγραφική κατανομή των λατρειών γύρω από τις όχθες της Κωπαΐδος, και εντοπίζοντας παρόμοιες μαντικές λατρείες σε περιοχές παραδοσιακά σχετιζόμενες με τη Βοιωτία (Δωδώνη, Ιωνία), ο Schachter θεώρησε ότι η κατανομή της λατρείας απηχούσε πληθυσμιακές μετακινήσεις. Σύμφωνα με την υπόθεσή του, ο συγκεκριμένος τύπος λατρείας ανήκε σε βοιωτικά φύλα, τα οποία μετανάστευσαν (τον 8<sup>ο</sup> αιώνα;) αρχικά νότια προς τη Βοιωτία και τη Φωκίδα, και αργότερα, με τις αποικιστικές κινήσεις των Ελλήνων, προς την Ιωνία<sup>349</sup>.

Το σχήμα του Schachter δίστασε να αποδεχθεί ένας άλλος σπουδαίος μελετητής της βοιωτικής μαντικής· παρόλο που αναγνωρίζει τα επιμέρους χαρακτηριστικά στοιχεία (βουνό και πηγή, ήρωας και νύμφη, άνδρας προφήτης και μαντικό ύδωρ), ο Bonnechere βρίσκει τη θεωρία της εντόπιας λατρευτικής οργάνωσης πάσχουσα στο επίπεδο των αποδείξεων<sup>350</sup>.

## 6. Τιμή χρησιμοδοσίας

Το κόστος της χρησιμοληψίας στο *Τροφώνιον*, σύμφωνα με ένα ψήφισμα της πόλεως της Λεβαδείας από τα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι.<sup>351</sup>, ήταν δέκα δραχμές (*νόμισμα ἀρ[γού]ρι[ο]ν [κῆ] δέκα δραχμάων*), οι οποίες έπρεπε να κατατεθούν από τον χρηστηριαζόμενο στον *θησαυρόν* του Τροφωνίου, καθώς και δέκα *εἰλύται*<sup>352</sup>, κατ' αναλογία με τον *πέλανον* των Δελφών. Μία μάλλον

---

<sup>347</sup> Schachter 1967: 1.

<sup>348</sup> Schachter 1967:8, 1986: 38.

<sup>349</sup> Schachter 1967:13.

<sup>350</sup> Bonnechere 1990: 60.

<sup>351</sup> IG 7.3055 (=Schachter 1994: 86–89, Appendix 1).

<sup>352</sup> *Εἰλύτας, ἑλύτης, ἑλλύτας* = πλακοῦς, «κουλλοῦρα» (*LSJ s.v. εἰλύτας*)

ασυνήθιστη ρήτρα προσέθετε ότι σε όποιον κατέβαλε μόνο τους δέκα *εϊλύτας* θα επιβαλλόταν πρόστιμο τριών ταλάντων<sup>353</sup>.

Για τα δεδομένα ενός μαντικού ιερού, η τιμή των δέκα δραχμών φαίνεται ιδιαίτερα υψηλή – συγκριτικά, η τιμή των έξι ή εννέα οβολών στο Αμφιάρειο του Ωρωπού κατά το α΄ τρίτο του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. φαντάζει ταπεινή<sup>354</sup> – ωστόσο, ελλείπει άλλων μαρτυριών, δεν δικαιούμαστε να θεωρήσουμε ότι το κόστος δεν θα υφίστατο διακυμάνσεις ανά περιόδους. Οι δέκα δραχμές, πάντως, αντιπροσώπευαν μόνο ένα μικρό μέρος των εξόδων που συνεπαγόταν η επίσκεψη στο *Τροφώνιον*. Συνυπολογίζοντας τις θυσίες που έπρεπε να προσφερθούν σε καθεμία από τις τοπικές θεότητες (επτά, μαζί με την αγορά του κριού για τον Αγαμήδη), το κόστος θα ανερχόταν σε τριάντα έως εκατό δραχμές, ανάλογα και με το είδος των οφειλομένων ζώων. Εάν προστεθούν οι δαπάνες ταξιδιού, διαμονής και διατροφής, καθώς και διάφορα τοπικά μικροέξοδα, συνειδητοποιεί κανείς ότι η επερώτηση του Τροφωνίου δεν ήταν ένα αμελητέο οικονομικό ζήτημα<sup>355</sup>.

Η IG 7.3055 διασώζει, επίσης, υπό μορφήν καταλόγου, περίπου δεκαπέντε καταγραφές ονομάτων, πατρωνύμων και εθνικών ατόμων που συμβουλευθήκαν το μαντείο, καθώς και τα ποσά που κατέβαλαν για την κατάβαση στο άντρο. Ορισμένα από τα ονόματα επαναλαμβάνονται, δηλώνοντας πολλαπλές επισκέψεις: *Πυθόνικος Φιλοκράτειος Ταναγρῆος* (τρεις φορές διαδοχικά, που σημαίνει ότι οι επισκέψεις πραγματοποιήθηκαν σε πολύ μικρά χρονικά διαστήματα), *Εὐανθίδας Μικρίωνος Λοκρός* (τρεις ή τέσσερις φορές). Τα καταβληθέντα ποσά είναι υψηλά: ο Πυθόνικος καταβάλλει δύο φορές *δέκα στατήρας* και μία φορά *τριάκοντα [σ]τατ[ῆ]ρας ἄ[ργ]υ[ρ]ίω*. ο Ευανθίδας πληρώνει την πρώτη φορά *[δ]α[ρι]κόν* (;), στη συνέχεια δύο φορές *ἑβδομείκοντα δραχμάς*, ενώ η τελευταία καταγραφή δεν είναι ευανάγνωστη. Ο Bonnechere θεωρεί τους επανειλημμένους «θαμώνες» που πληρώνουν τα πιο γενναιόδωρα ποσά ως εκπροσώπους θεσμοθετημένων φορέων, όπως πόλεων ή του βοιωτικού κοινού, βλέποντας στις επαναλαμβανόμενες επερωτήσεις τους μάλλον έναν «διάλογο» μεταξύ του μαντείου και των εκπροσωπούμενων φορέων, παρά τις γνήσιες ανησυχίες ατόμων που αναζητούν απάντηση σε

---

<sup>353</sup> Βλ. Dillon 2017: 265.

<sup>354</sup> Petropoulou 1981: 40 (στ. 5-6: *ἐμβάλοντα εἰς τὸ [ν] θησαυρὸν μὴ ἔλαττον δραχμῆς Βοιωτίης*) και 49-50 (στ. 22-23: *μὴ ἔλ<α>ττον [ἐννέ' ὀβολοὺς δοκί]μου ἀργυρίου*) (= LSCG 35 και 69).

<sup>355</sup> Bonnechere 2003: 57-58.

προσωπικά προβλήματα, ενώ από τις συνεισφορές και των υπολοίπων, συνάγεται ότι πρόκειται για αρκετά ευκατάστατα άτομα<sup>356</sup>.

## 7. Προέλευση των προσκυνητών

Την καταγραφή του ονόματος του Μακεδόνας βασιλέως *Ἀμύντα Περδίκκα* στην *IG 7.3055* συνοδεύει η διευκρίνιση *καταβάς ἐν τῷ ἄντρον ὑπὲρ αὐτοσαντῶ*· το ότι η προσωπική πραγματοποίηση της κατάβασης από τον διακεκριμένο επισκέπτη θεωρήθηκε αξία αναφοράς αποδεικνύει ότι, περί τα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. π.Χ. τουλάχιστον, η κατάβαση δι' αντιπροσώπου δεν ήταν κάτι το ασυνήθιστο<sup>357</sup>. Τόσο η *IG 7.3055* όσο και άλλες επιγραφικές μαρτυρίες αποδεικνύουν ότι, ενώ αρκετοί επισκέπτες του μαντείου διήνυαν υπολογίσιμες αποστάσεις, η πλειοψηφία των προσκυνητών προερχόταν από τη Βοιωτία<sup>358</sup>. Προς την κατεύθυνση του καθολικού αποκλεισμού των γυναικών από τη λατρεία δείχνει να οδηγεί η παντελής απουσία τους από τις λογοτεχνικές και επιγραφικές μαρτυρίες· ωστόσο, ελλείψει ρητών μαρτυριών, η υπόθεση παραμένει ανοιχτή<sup>359</sup>.

## 8. Θεματολογία επερωτήσεων

Διάφορα καθημερινά θέματα απασχολούσαν τους επισκέπτες του Τροφωνίου, όπως η δυνατότητα τεκνοποίησης<sup>360</sup>, αλλά οι περισσότερες από τις προφητείες που μας παραδίδονται αφορούν δημόσια θέματα. Ο Φίλιππος Β' (382–336) δέχθηκε την προειδοποίηση του μαντείου ότι *φυλάττεσθαι δεῖν τὸ ἄρμα*, αλλά η ερώτησή του πιθανότατα θα αφορούσε πολιτειακά ζητήματα (Αιλ. Ποικ. Ιστ. 3.45). Για δημόσια θέματα θα πρέπει να συμβουλευτήκαν το μαντείο ο Αμύντας και οι άλλοι σημαντικοί δωρητές της *IG 7.3055*. Ο Τροφώνιος χρησιμοποίησε σχετικά με τη νικηφόρα για τον Σύλλα αντιμετώπιση του Μιθριδάτη και του στρατηγού του Αρχελάου στις μάχες της Χαιρωνείας και της Κοπαΐδος, καθώς και για τρέχοντα ζητήματα στην Ιταλία (Πλούτ. Σύλ. 17.1-2). Ο Απολλώνιος των Τυάνων (Φιλόστρ. Βίος Ἀπολ. 8.19.2) ζήτησε να μάθει ποια

<sup>356</sup> Bonnechere 2003: 59-60.

<sup>357</sup> Bonnechere 2003: 60-61.

<sup>358</sup> *IG 7.3055*: Χαλκίδα, Λοκρίδα, Μακεδονία, Πελλήνη, Τήνος, Μίλητος κ.α.: βλ. επίσης *IG 7.3098*, 7.4136, 7.1675, καθώς και Bonnechere 2003: 364–67 (table 7).

<sup>359</sup> Bonnechere 2003: 62.

<sup>360</sup> Τα δύο ιερά που επισκέφθηκε ο Ξοῦθος για την ατεκνία του ήταν οι Δελφοί και η Λεβάδεια (Ευρ. Ἴων 300–302, 392–94, 403–406).

φιλοσοφία ήταν *ἀρτιωτάτη καὶ καθαρωτάτη*, ενώ ο Τίμαρχος θέλησε να πληροφορηθεί για τη φύση του δαιμονίου του Σωκράτους (Πλούτ. *Σωκρ. Δαιμ.* 22)<sup>361</sup>.

Οι περιορισμένες γνώσεις μας για τη θεματολογία των επερωτήσεων του Τροφώνιου οφείλονται στο ότι ελάχιστοι χρησμοί του διασώζονται ή παρατέθηκαν στην αρχαία γραμματεία<sup>362</sup>. Ο Roscher θεώρησε ότι ιδίως οι άρρωστοι θα ήταν αυτοί που θα στρέφονταν στον Τροφώνιο για βοήθεια<sup>363</sup>. Ιατρικές – θεραπευτικές όψεις, άμεσα ή έμμεσα σχετιζόμενες με τη μαντεία, ανιχνεύονται, πράγματι, στο περιθώριο της λεβαδειακής λατρείας. Αν ο Τροφώνιος δεν είναι ένας καθαρά ιατρικός ήρωας, όπως ο Ασκληπιός ή ο Αμφιάραος, η σχέση του με την ιατρομαντεία φαίνεται αδιαμφισβήτητη. Στην κλασική περίοδο, ο Πραξιτέλης φιλοτέχνησε με τα χαρακτηριστικά του Ασκληπιού, του κατεξοχήν θεραπευτή θεού, τη μορφή του Τροφώνιου (Παυσ. 9.39.4)<sup>364</sup>, ο οποίος στον Κικέρωνα (*Nat. Deor.* 3.56) έγινε ετεροθαλής αδελφός του Θεσσαλού Ασκληπιού, γιος του Ίσχυος και της Κορωνίδος, ενώ το φίδι πιθανόν θεωρούνταν ως προάγγελος της θεραπείας στη Λεβάδεια, όπως και στα ιερά του Ασκληπιού (*Σχόλ. Αριστοφ. Νεφ.* 508).

---

<sup>361</sup> Dillon 2017: 268, 312 σημ. 30

<sup>362</sup> Ο Πανσανίας (4.32.5-6) παραδίδει έναν έμμετρο χρησμό απευθυνόμενο στους Θηβαίους από την περίοδο πριν τη μάχη των Λεύκτρων. Βλ. επίσης Levin 2016: 1641.

<sup>363</sup> Roscher 1909-1915: 1276.

<sup>364</sup> Bonnechere 2003: 107.

# ΜΕΡΟΣ V

## Το πάνθεον του *Τροφωνίου*

Ο προσδιορισμός του περίπλοκου πανθέου του *Τροφωνίου*, το οποίο μάς είναι μόνο ατελώς γνωστό χάρη στον Πausανία (9.39.1-4), θα είναι το τελευταίο κεφάλαιο στην απόπειρα φωτισμού της λατρείας της Λεβαδείας.

Εκτός από τον Τροφώνιο, στην ευρύτερη περιοχή του ιερού, από τις πηγές έως τον λόφο του Προφήτη Ηλία, αναφέρεται η λατρεία των εξής θεοτήτων: του Διός Βασιλέως, του Απόλλωνος, του Κρόνου, της Ήρας Ηνιόχης, της Δήμητρας Ευρώπης, της Κόρης, της Έρκυνας, του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης. Από γραπτές πηγές, καθώς και αρχαιολογικά και ιδίως επιγραφικά ευρήματα μαρτυρείται η λατρεία και άλλων θεοτήτων στη Λεβάδεια, μεταξύ των οποίων η Μήτηρ, η Άρτεμις, ο Πάν, ο Διόνυσος, οι Διόσκουροι, ο Ήλιος και η Σελήνη<sup>365</sup>. Στις πηγές μας μαρτυρούνται, επίσης, οι αποκαλούμενοι *Τροφωνιάδαι*, αλλά δεν γνωρίζουμε ούτε το σημείο λατρείας τους, ούτε τον αριθμό τους, ούτε ακόμη την ακριβή τους φύση<sup>366</sup>.

### 1. Ζεύς Βασιλεύς

Η στενή σχέση του Τροφωνίου με τον Δία στη Λεβάδεια δεν βρίσκει την εξήγησή της σε κανένα παρακλάδι του μύθου ή της γενεαλογίας του Τροφωνίου, και είναι εμφανές ότι αποτελεί ύστερη εξέλιξη. Ο Schachter θεωρεί την προσέγγιση ως απόρροια της φυσικής εγγύτητας των λατρειών τους στο *Τροφώνιον*, στην οποία ανιχνεύει δύο φάσεις: την πρώτη κατά τον 2<sup>ο</sup> και 1<sup>ο</sup> αι. π.Χ., μετά την (εικαζόμενη) μετακίνηση του μαντείου στη γειτνίαση του ναού του Διός Βασιλέως στο λόφο του Προφήτη Ηλία, και τη δεύτερη περί τα τέλη του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., πιθανώς στο κλίμα της αναβίωσης των *Τροφων(ε)ίων*<sup>367</sup>. Ο Bonnechere, βασιζόμενος στα ελάχιστα ψήγματα κουροτροφίας του Τροφωνίου που ανιχνεύονται στη Λεβάδεια, πιθανολογεί ότι ίσως ήταν ο χαρακτήρας του ως θεϊκού βρέφους, της τάξεως του κρητικού Δία της Ίδης, αυτός που συνεισέφερε στην κατά καιρούς εξομοίωσή του με το Δία<sup>368</sup>. Ο ίδιος αξιολογεί τον Τροφώνιο ως

---

<sup>365</sup> Αραβαντινός 2012: 4.

<sup>366</sup> Schachter 1994: 84.

<sup>367</sup> Schachter 1984: 262.

<sup>368</sup> Bonnechere 1998β: 101.



ευρισκόμενο σε κατώτερη οντολογική θέση από τον Δία, υπό τη σκέπη του μάλλον, παρά ομόλογός του<sup>369</sup>. Η εξέλιξη της μεταξύ τους σχέσης αποτυπώνεται στη σταδιακή μετάβαση από κοινά αφιερώματα απευθυνόμενα σε δύο θεούς προς ενιαία αφιερώματα στους συνδυασμένους θεούς. Εν πάση περιπτώσει, η σύνδεση φαίνεται πως δεν υπήρξε ποτέ απόλυτη, ούτε ακολουθούταν με συνέπεια ακόμη και στην αυτοκρατορική περίοδο: ο Πausανίας (9.39.4-5), ο Λουκιανός (*Θεῶν Διάλ.* 12) και ο Μάξιμος ο Τύριος (14.2) αποδεικνύουν ότι ο Τροφόνιος αντιμετωπιζόταν και ως ξεχωριστή οντότητα<sup>370</sup>.

Το γεγονός ότι η λατρεία του Διός Βασιλέως στην κορυφή του Προφήτη Ηλία δεν έχει αφήσει αξιόπιστα ίχνη προγενέστερα του 4<sup>ου</sup> αιώνα έχει οδηγήσει αρκετούς μελετητές στο συμπέρασμα ότι δημιουργήθηκε από το κοινό των Βοιωτών· άλλοι, ωστόσο, δεν αποκλείουν να πρόκειται για μία αρχαιότερη λατρεία της Λεβαδείας, έστω και αν αργότερα τέθηκε υπό την ομοσπονδιακή αιγίδα<sup>371</sup>. Ο Nafissi επεσήμανε τον αντισπαρτιατικό χαρακτήρα της λατρείας του Διός Βασιλέως, η αφετηρία του οποίου μπορεί να εντοπισθεί στη ληλασία της Λεβαδείας από τον Λύσανδρο το 395 (Πλούτ. *Λύσ.* 28.2). Στο ιερό της Λεβαδείας τηρούνταν τα κειμήλια του Μεσσηνίου ήρωα Αριστομένους (Πaus. 4.16.7) και ο εορτασμός των *Βασιλείων* συνδεόταν άμεσα με την ευνοϊκή για τους Βοιωτούς έκβαση των Λεύκτρων, ενώ μετά τη νίκη της Ελληνικής Συμμαχίας του Αντιγόνου Δώσωνος στη Σελλασία (222) και την πολύτιμη υποστήριξη που παρείχαν οι Βοιωτοί στη νικητήρια παράταξη, ο αντισπαρτιακός χαρακτήρας της λατρείας αναθερμάνθηκε<sup>372</sup>.

## 2. Ζεὺς Ὑέτιος

Εκτός από τον Δία Βασιλέα, στην ευρύτερη περιοχή λατρεύονταν ακόμη ο Ζεὺς Ὑέτιος στο ιερό άλσος, ο Ζεὺς Λαφύστιος στο ομώνυμο ὄρος<sup>373</sup> και ο Ζεὺς Μειλίχιος σε άγνωστη τοποθεσία<sup>374</sup>.

---

<sup>369</sup> Bonnechere 2003: 295.

<sup>370</sup> Schachter 1994: 78.

<sup>371</sup> Bonnechere 2003: 16-17.

<sup>372</sup> Nafissi 1995: 163.

<sup>373</sup> Ο Ζεὺς Λαφύστιος σχετιζόταν με την ιστορία της θυσίας των παιδιών του Αθάμαντος στο ομώνυμο βοιωτικό ὄρος. Ο προσδιορισμός *Λαφύστιος* (= ο καταβροχθιστής, εκ του *λαφύσσω*, καταπίνω λαιμαργα, καταβροχθίζω) ίσως υποδηλώνει ένα μοτίβο ανθρωποθυσίας, το οποίο χαρακτηρίζει άλλα δύο ορεινά ιερά του Διός, στο θεσσαλικό Πήλιο και στο αρκαδικό Λύκαιο (Schachter 1992: 42).

<sup>374</sup> Μια ομάδα λιθίνων στηλών που καταγράφουν αφιερώσεις στον Δία Μειλίχιο βρέθηκαν το 1937 σε ανασκαφή στην είσοδο της Λιβαδείας. Έχει προταθεί η προέλευσή τους από το αρχαίο νεκροταφείο της πόλης, κάτι που θα συμφωνούσε με τη χθόνια φύση του Διός Μειλιχίου ως προστάτη των νεκρών (Schachter 1994: 119).

Στο κείμενο του Πausανία, ο Ζευς Υέτιος φαίνεται να συσχετίζεται με τη Δήμητρα Ευρώπη, σε μία σχέση που μοιάζει με αυτήν ενός θεϊκού ζεύγους: ένας Ζευς βροχοποιός που γονιμοποιεί τη Δήμητρα, θεά της βλάστησης και της γονιμότητας του εδάφους<sup>375</sup>. Ο θεός της κατά βούληση διάθεσης των ομβρίων υδάτων ενδεχομένως συνδέεται, επίσης, με τον αιτιολογικό μύθο της ανακάλυψης του μαντείου μετά από διετή ανομβρία που έπληξε τη Λεβάδεια (Πaus. 9.40.1-2), αλλά η σύνδεση είναι δυσδιάκριτη. Ελλείπει στοιχείων, οποιαδήποτε κρίση για τη χρονολόγηση της εμφάνισης του Διός Υετίου στη Λεβάδεια είναι επισφαλής. Στο βαθμό, ωστόσο, που ορισμένες ορφικές εσχατολογικές αντιλήψεις ενυπάρχουν στο *Τροφώνιον*, θα ήταν αστοχία να αγνοήσουμε την προφανή αντιστοιχία του ζεύγους ενός ουρανού θεού και μίας γήινης θεότητας με το ζεύγος *Γῆ - Οὐρανός* της περίφημης διακήρυξης των ταφικών ελασμάτων, *ὕδς Γᾶς ἐμὶ καὶ Ὅρανῶ ἀστερόεντος*<sup>376</sup>. αν η εικαζόμενη σύνδεση είναι ακριβής, δεν αποκλείεται η εμφάνιση του Διός Υετίου να ανάγεται επίσης στον 5<sup>ο</sup> αιώνα<sup>377</sup>.

### 3. *Δήμητρα Ευρώπη*

Σε μία από τις μυθικές εκδοχές, η οποία καταγράφεται μόλις τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. από τον Πausανία (9.39.5) και τους σχολιαστές του Λυκόφρονος<sup>378</sup>, ο Τροφώνιος είναι το βρέφος της *Δήμητρος Ευρώπης*. Η λεπτομέρεια αυτή, εύκολα παραβλέψιμη, προσθέτει στο χαρακτήρα του Τροφωνίου, εντάσσοντάς τον ευκολότερα στη χορεία των θεϊκών βρεφών που αναθρέφονται από τροφούς σε σπήλαια, όπως ο κρητικός Δίας του όρους Ίδη ή ο Ερμής της Κυλλήνης. Η κουροτροφία του Τροφωνίου, ενός ευσεβούς αλλά ενίοτε δολίου χαρακτήρα, θυμίζει έντονα την αμφίσημη παιδεία του πονηρού Ερμή του Ομηρικού Ύμνου<sup>379</sup>. αν υπάρχει κάποια συγγένεια εδώ, το γεγονός θα συνηγορούσε υπέρ της αρχαιότητας του θέματος αυτού στο σύμπλεγμα της Λεβαδείας<sup>380</sup>.

---

<sup>375</sup> Πaus. 9.39.4: *ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἱερὸν ἐπίκλησιν Ευρώπης καὶ Ζεὺς Υέτιος ἐν ὑπαίθρῳ*. Βλ. Bonnechere 2003: 304.

<sup>376</sup> *OF* 474, στ. 10 κ.επ. (βλ. Graf – Johnston 2007: 4 κ.επ.).

<sup>377</sup> Bonnechere 2003: 304-306.

<sup>378</sup> *Σχόλ. Λυκόφρ. Αλεξ.* 153.

<sup>379</sup> *Ομ. Ύμν. Έρμ.*

<sup>380</sup> Bonnechere 2006: 86. Ωστόσο, ο Bonnechere αλλού (2003: 296) πιθανολογεί την γέννηση της κουροτροφίας του Τροφωνίου από την ετυμολογική ερμηνεία του ονόματος εκ του *τρέφειν*, γεγονός που θα απέκλειε μια αρχαία εκδοχή της.

Την παρουσία της Δήμητρας στο ιερό από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μαρτυρά ένα μαρμάρινο άγαλμα της θεάς, το μεγαλύτερο από τα πεπλοφόρα γυναικεία αγάλματα που βρέθηκαν στην ευρύτερη περιοχή. Δεν γνωρίζουμε, ωστόσο, αν αυτή η Δήμητρα ταυτίζεται με τη Δήμητρα Ευρώπη του Πausanία ή εάν θεωρούνταν ήδη τροφός του Τροφωνίου<sup>381</sup>. Η Ευρώπη ως μυθική μορφή δεν είναι άγνωστη στη Βοιωτία, όπου εμφανίζεται στις παραδόσεις της Τευμησσού και του Ορχομενού ενδεδυμένη με ένα χθόνιο πέπλο, προσεγγίζοντας, από την άποψη αυτή, την τροφό του σπηλαιώδους Τροφωνίου.

Κατά τον 2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., η Δήμητρα συνδέεται με την Έρκυνα στην *Αλεξάνδρα* του Λυκόφρονος (152-155: [*Δήμητρα*] *Ένναία* ( ... ) *Έρκυνν' Έρινύς Θουρία Ξιφηφόρος*), σε αντίθεση με τον Πausanία, όπου είναι διακριτές. Ο Albert Schachter επιχείρησε να λύσει το αίνιγμα θεωρώντας την Έρκυνα ως την αρχική τροφό – νύμφη, η οποία, εξαιτίας της εικονογραφικής ομοιότητας των αναπαραστάσεων της ίδιας και του Τροφωνίου με τον Ασκληπιό και την Υγεία, αφομοιώθηκε με την τελευταία, μετατρέπόμενη σε κόρη του Τροφωνίου· εκλιπούσης της απαραίτητης τροφού, η Δήμητρα ανέλαβε να αναπληρώσει το λατρευτικό κενό, αρχικά ως Δήμητρα Έρκυνα, και στη συνέχεια, καθώς η Έρκυνα αποστασιοποιούταν όλο και περισσότερο από τον αρχικό της ρόλο, ως Δήμητρα Ευρώπη<sup>382</sup>. Αν η πρότασή του γίνει δεκτή, ο Λυκόφρων αποτελεί το *terminus ante quem* αυτού του μετασχηματισμού· ωστόσο, η ύπαρξη μιας αρχικά αυθύπαρκτης Έρκυνας, κόρης του Τροφωνίου, η οποία έφθασε να δώσει το όνομά της στη θεά Δήμητρα δεν μπορεί προς το παρόν να αποκλεισθεί<sup>383</sup>.

Οι επικλήσεις *Ένναία* και *Έρινύς* έχουν μυστηριακή φόρτιση, καθώς η πρώτη σχετίζεται συνδέεται με την παραγωγή της Κόρης στη Σικελία και η δεύτερη με τις μυστηριακές παραδόσεις της Βοιωτίας και της Αρκαδίας<sup>384</sup>. Όσο για τον χαρακτηρισμό *ξιφηφόρος*, τον οποίο ο σχολιαστής του Λυκόφρονος απέδωσε στην άφιξη της Δήμητρας στην περιοχή κρατώντας σπαθί, το μόνο που θυμίζει είναι το fr. 234 (*PCG IV*) του Κρατίνου, *ξίφιζε, πόδιζε και διαρρικνού*, το οποίο έχει ερμηνευθεί ως ένδειξη τελετουργικών και ερωτικών χορών· ενδεχομένως ο ποιητής να

---

<sup>381</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 11 (σημ. 30), 297.

<sup>382</sup> Schachter 1967: 6-10, 1986: 38-39.

<sup>383</sup> Ο σχολιαστής του Λυκόφρονος (*Σχόλ.* Λυκόφρ. *Αλεξ.* 153) εξηγεί ότι η λατρεία ιδρύθηκε από την Έρκυνα, κόρη του Τροφωνίου, η οποία έδωσε το όνομά της στη θεά. Βλ. Schachter 1994: 70 σημ. 2, Bonnechere 2003: 298-299.

<sup>384</sup> *Ένναία*: Διόδ. 5.3.2, *Έρινύς*: Πaus. 8.25.2-9.

αναφερόταν σε αμάρτυρες, κατά τα άλλα, ένοπλες χορευτικές τελετές προς τιμήν της Δήμητρος Ξιφηφόρου<sup>385</sup>.

#### 4. *Έρκυνα*

Σύμφωνα με τον Πausανία (9.39.3), ο ναός της Έρκυνας βρισκόταν στην όχθη του ομώνυμου ποταμού, και το άγαλμά της στο εσωτερικό του την απεικόνιζε ως παρθένο που κρατούσε μία χήνα, προφανώς αυτήν του *αίτιου*. Ο συμβολισμός της χήνας είναι ενδιαφέρων, όσο και πολυεπίπεδος: λόγω της σύνδεσής της με την Αφροδίτη, συγκαταλεγόταν μεταξύ των ερωτικών συμβόλων, ενώ, ως συνοδό ζώο της *Ποτνίας Θηρών*, συνδεόταν με τη γονιμότητα του υγρού στοιχείου. Ο χθόνιος χαρακτήρας του ζώου είναι εμφανής στον αιτιολογικό μύθο της Λεβαδείας: το πουλί καταφεύγει σε μια σπηλιά, ενώ η ανάκτησή του συντελεί στην εκροή των υδάτων της Έρκυνας από τα βάθη της γης<sup>386</sup>. Ακόμα και αν το *αίτιον* είναι μια ύστερη επινόηση απορρέουσα από την απεικόνιση της Έρκυνας με τη χήνα, είναι ενδεικτικό των χθονίων συνειρμών που προκαλούσε η μορφή της. Η ετυμολογία του ποταμωνυμίου από το *έρκος* (εκ του *έργω*, *εΐργω*) δεν υποδηλώνει μόνο τη δράση του ποταμού ως (πιθανού) φυσικού ορίου μεταξύ της πόλεως και του ιερού άλσους, αλλά εμφέρει (και) τη μεταφορική σημασία του διαχωριστικού συνόρου μεταξύ των κόσμων των ανθρώπων και των νεκρών<sup>387</sup>.

Υπόσταση της Δήμητρας<sup>388</sup>, όπως στον Λυκόφρονα, ποτάμια νύμφη απογυμνωμένη από τον αρχικό της ρόλο ως τροφού κατά τον Schachter, ή κόρη του Τροφωνίου, όπως την θέλησαν οι υστερότερες λογοτεχνικές παραδόσεις, ο πρωταρχικός χαρακτήρας της Έρκυνας αποδεικνύεται εξίσου φευγαλέος με του Τροφωνίου. Η ερμηνεία της αρχικής νύμφης – τροφού του Τροφωνίου είναι αρκετά πειστική, αλλά δεν υπάρχει κάποιο αντικειμενικό εμπόδιο στο να θεωρήσουμε ότι το σχήμα του Pausanία, με την Έρκυνα ως κόρη του Τροφωνίου και τη Δήμητρα ως τροφό του, ίσχυε και σε παλαιότερες περιόδους<sup>389</sup>.

---

<sup>385</sup> Bonnechere 2003: 299.

<sup>386</sup> Bonnechere 2003: 300-302.

<sup>387</sup> Schachter 1986: 38.

<sup>388</sup> Ο Ησύχιος, *s.v.* *Έρκυνια*, ορίζει τη λέξη ως *έορτη Δήμητρος* (Schachter 1986: 38).

<sup>389</sup> Bonnechere 2003: 303-304.

## 5. *Ἥρα: Κόρη, Ἡνιόχη, Βασιλίσ*

Ἡ Ἥρα εμφανίζεται στο *Τροφώνιον* με δύο επικλήσεις: ως *Ἡνιόχη*, απαριθμούμενη μεταξύ των αποδεκτών των θυσιών στον Πausανία (9.39.5), και ως *Κόρη*, ακολουθώντας την ανάγνωση του σχετικού χωρίου ως *Κόρης ἐστὶ καλουμένης Ἥρας* (9.39.4). Μία τρίτη Ἥρα, ἡ *Βασιλίσ*, εἶναι γνωστή στη Λεβάδεια ἀπὸ μία ἐπιγραφή που βρέθηκε σε πρῶην τουρκικὸ τέμενος, πολὺ κοντὰ στην ἐκκλησία του Ἁγίου Νικολάου στη συνοικία Ζαγαρά<sup>390</sup>.

Ἡ ἐπίκληση *Ἡνιόχη* ἔχει συνδεθεῖ με τοὺς ἱππικὸς ἀγῶνες που λάμβαναν χώρα στα *Βασιλεια*<sup>391</sup>, μολονότι ὁ Bonnechere, ἀποδίδοντάς της μία συζυγικὴ χροιά, τὴν βλέπει ὡς τὴ θεά που ζεῦει τοὺς ἄνδρες στο ἄρμα του γάμου. Ἡ δεῦτερη ἐπίκληση τῆς θεάς, *Κόρη*, ἔρχεται να προσθέσει, πλᾶι στη Δήμητρα Ἐρκυνα και τὴ Δήμητρα Ευρώπη, ἄλλη μία θεότητα που τονίζει τὴν κατάσταση τῆς νύμφης. Το δῖλημα τῆς ὑπαρξης μίας διπλῆς θεϊκῆς μορφῆς ἢ μίας μοναδικῆς θεάς με δύο ἐπικλήσεις ἀποπειράθηκε να λύσει ὁ Pierre Guillon, ταυτίζοντας τὸν Δία Βασιλέα και τὴν Ἥρα (Κόρη) των ἱερῶν (Πaus. 9.39.4) με τὸν Δία Βασιλέα και τὴν Ἥρα Ἡνιόχη των θυσιών (9.39.5). ἴσως, ὁμως, δύο ἐπικλήσεις να εἶναι πολλῆς για μία θεά σε ἓνα μέρος<sup>392</sup>.

## 6. *Κρόνος*

Ὁ Κρόνος εμφανίζεται στην περιγραφή του Πausανία ὡς ἔνοικος ἐνός ναοῦ στο λόφο του Προφήτη Ἡλία, στον ὁποῖο συλλατρευόταν μαζί με τὸν Δία και τὴν Ἥρα (9.39.4), καθῶς και μεταξύ των ἀποδεκτῶν των θυσιών του χρηστηριαζομένου (9.39.5). Ἡ παρουσία του θεοῦ του ἀρχέγονου χάους, των ἀχρονων καταστάσεων και τῆς ἀνατροπῆς τῆς τάξης στο περιβάλλον του *Τροφωνίου* δεν εἶναι, ἴσως, το μικρότερο ἀπὸ τα μυστήρια τῆς λεβαδειακῆς λατρείας.

Το γεγονός ὅτι ὁ Κρόνος στη Λεβάδεια ἦταν ἀποδέκτης θυσιών και διέθετε το μοναδικὸ γνωστὸ σε ἐμᾶς ἀγαλμὰ του στην Ελλάδα ἀποδεικνύουν ὅτι ἡ θέση του στο *Τροφώνιον* δεν ἦταν περιθωριακῆ. Ὁ Bonnechere επικαλεῖται τὸν ἀμφίσημο χαρακτήρα του Τροφωνίου, τὴ μεταίχμιακῆ παρουσία μεταξύ κόσμων, το μεταφορικὸ ταξίδι του χρηστηριαζομένου σε μία ἄλλη διάσταση ὡς στοιχεῖα που υποδηλώνουν μία τάση ἀναστολῆς τῆς κανονικῆς ζωῆς στο

<sup>390</sup> IG 7.3098: *Ἥρα Βασιλίδι καὶ τῇ πόλει Λεβαδέων*.

<sup>391</sup> IG 7.2532 (μετὰ το 316 π.Χ.).

<sup>392</sup> Guillon 1965: 53-66, Bonnechere 2003: 307-310.

*Τροφώνιον*, για να υποστηρίξει ότι ο Τιτάνας κατείχε δικαιωματικά μία θέση στη Λεβάδεια. Μία επιπλέον σύνδεση φαίνεται να προσφέρει το *Περί τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου* του Πλουτάρχου: στον διάλογο, ο Κρόνος, σε αιώνιο ύπνο στο νησί της Ωγυγίας, περιστοιχίζεται από τους δαίμονες που τον υπηρετούσαν την εποχή που διαφέντευε τον κόσμο, οι οποίοι είναι μάντεις, επωφελούμενοι από τη γνώση που τους μεταδίδει ο δάσκαλός τους μέσω των ονείρων. Ορισμένοι από αυτούς τους σεληνιακούς δαίμονες δεν είναι άλλοι από τους *Τροφωνιάδας*<sup>393</sup>. Δεν θα ήταν εύλογο να υποθεθεί ότι η λατρεία του Κρόνου στο *Τροφώνιο* είχε να κάνει με τους Τροφωνιάδες δαίμονες, οι οποίοι σχετίζονται με τη μαντεία και τα μυστήρια, έστω και αν κανένα ξεκάθαρο ίχνος αυτής της σχέσης δεν σώζεται σήμερα<sup>394</sup>;

## 7. Πάν και Νύμφαι

Η παρουσία του Πανός και των Νυμφών στο *Τροφώνιον* επιβεβαιώνεται από τις επιγραφές που αντέγραψε ο Κυριακός Αγκωνίτης, πιθανόν χρονολογούμενες στο β' τέταρτο του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ., και οι οποίες παραμένουν ανεντόπιστες σήμερα<sup>395</sup>. Παρόλη την εγγύτητα της θέσης στην πόλη της Λεβαδείας, το άγριο, δύσβατο φαράγγι με τα ιλιγγιώδη τοιχώματα και η παρουσία του άλσους και των υδάτων της Έρκυνας συνθέτουν ένα οργιαστικό περιβάλλον κατάλληλο για τον κατεξοχήν θεό της άγριας υπαίθρου και την πομπή του. Ο Παν δεν είναι ξένος με τη μαντεία – στην πατρίδα του, την Αρκαδία, ήταν η κυρίαρχη μαντική θεότητα – ενώ η προφητική έμπνευση και η *μανία* συχνά αποδίδονταν σε *νυμφοληψία*<sup>396</sup>. Διφορούμενες μορφές, εμπνευστές εκστάσεων, πανικού, φόβου και άλλων αποσταθεροποιητικών καταστάσεων του νου, αλλά και φορείς μαντικών ικανοτήτων, ο Παν και οι Νύμφες δεν δείχνουν παράταιροι στο ευρύτερο περιβάλλον μιας χθόνιας, σπηλαιοδιαίτης μαντικής θεότητας στην καρδιά ενός φαραγγιού.

---

<sup>393</sup> Πλούτ. *Περί τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου* 26, 30.

<sup>394</sup> Bonnechere 1998β: 102, 2003: 311-313.

<sup>395</sup> Η IG 7.3092, λαξευμένη στο στόμιο ενός ανοίγματος στο βράχο δίπλα στις πηγές της Έρκυνας, καταγράφει δύο αφιερώσεις: *Θυμάδης Ξενώνιος, Αντιγενίς,| Νύμφαις, Πανί. Θυμάδης ανέθεικε | Ξενώνιος Πανί, Λιονύσωνι*. Η IG 7.3094 καταγράφει τις αφιερώσεις της *Λαμοτίδος* και του *Τιμαρέτου* στον Πάνα. Ο Παν απεικονίζεται, επίσης, στο ανάγλυφο CCCA 2.131.432 (Schachter 1986: 195).

<sup>396</sup> Δεν είναι δύσκολο να μαντέψει κανείς την αιτία της συσχέτισης των θεοτήτων της άγριας φύσης με την τρέλα και την αποσταθεροποίηση του νου: η απομάκρυνση από την ανθρώπινη κοινωνία και η απομόνωση στην ερημία της φύσης διαταράσσει το μυαλό και προκαλεί παράλογους φόβους (Ustinova 2009α: 56-57).

## 8. Δευτερεύουσες λατρείες

Γύρω από το ιερό του Τροφωνίου δορυφορούνταν διάφορες λατρείες. Οι κυριότερες από αυτές είναι η λατρεία της Μητρός και του Διός Μειλιχίου, στις οποίες αναγνωρίζεται μία σχέση με το *Τροφώνιον*, ενώ η σχέση των υπολοίπων με το ιερό είναι λιγότερο βέβαιη.

### 8.1 *Μήτηρ*

Η λατρεία της Μητρός στη Λεβάδεια μαρτυρείται από τον 4<sup>ο</sup> π.Χ. έως την αυτοκρατορική περίοδο<sup>397</sup>. Το πλέον ενδιαφέρον σχετικό εύρημα είναι ένα ελληνιστικό αναθηματικό μητρικό ανάγλυφο, ανευρεθέν τυχαία κοντά στην κοίτη της Έρκυνας και το σπήλαιο των πηγών<sup>398</sup>. Η πολυπρόσωπη παράσταση τοποθετείται στο εσωτερικό ενός σπηλαίου, όπου απεικονίζονται δώδεκα θεϊκές και αρκετές μικρότερες ανθρώπινες μορφές. Την Μητέρα/Κυβέλη, ένθρονη, φορώντας πόλο και έχοντας με ένα λιοντάρι στα πόδια της πλησιάζει μία νεαρή γυναίκα, κρατώντας ένα κλειδί και οδηγώντας μια άλλη μορφή καλυμμένη με πέπλο. Ακολουθεί ένας νεαρός Διόνυσος με κάνθαρο και πυρσό, ο κερασφόρος Παν με σύριγγα και ποιμενική βακτηρία, μία νεαρή πυρφόρος με δύο πυρσούς, ένας γενειοφόρος άνδρας με κέρας Αμαλθείας και φίδια να αναδύονται από το έδαφος προς την κατεύθυνση του κάθε χεριού του. Στο δεξιό μέρος της σκηνής βρίσκονται τρεις αγένειοι νεαροί άνδρες με κράνη και ασπίδες, καθώς και δύο άνδρες με κωνικούς *πίλους*· μπροστά από τους τελευταίους, σε αρκετά μικρότερη κλίμακα, εικονίζονται οι θνητοί που παρακολουθούν τη σκηνή<sup>399</sup>.

Η αιγιματική σκηνή θεωρήθηκε από τον αρχικό εκδότη, Ο. Walter, ως ένα χαρακτηριστικό δείγμα μητρικής εικονογραφίας, προσαρμοσμένο στις λατρευτικές ανάγκες του τόπου. Η σκηνή ερμηνεύθηκε ως *θεοξενία*, μία φανταστική μεταθανάτια μήυση ενός αφηρωισμένου νεκρού στη Μητέρα, παρουσία των ζωντανών μελών της οικογενείας του και μιας πληθώρας θεών: της *κλειδούχου* Περσεφόνης, του Διονύσου και του Πανός ως συνοδών της θεάς, του Τροφωνίου και της Έρκυνας, εκπροσώπων του τοπικού στοιχείου, των οπλισμένων Κουρητών/Κορυβάντων και

<sup>397</sup> BCH 64/65 (1940/1941) 40. Inv.7, BCH 64/65 (1940/1941) 41. Inv. 10, IG 7.3099, BCH 64/65 (1940/1941) 45. Inv. 1. Βλ. Schachter 1986: 128, σημ. 2-4 και Bonnechere 317, σημ. 10.

<sup>398</sup> CCA 2.131.432. Το ανάγλυφο βρίσκεται στο Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο, αρ. ευρ. 3492.

<sup>399</sup> Schachter 1986: 129.

των Διοσκούρων<sup>400</sup>. Άλλοι μελετητές απέρριψαν την τοπική ερμηνεία, αναγνωρίζοντας στο κεντρικό ζεύγος τον Πλούτωνα και την Περσεφόνη ή τον Ασκληπιό και την δαδοφόρο Εκάτη<sup>401</sup>. Ο Schachter αναγνώρισε και αυτός μια τυπική σκηνή *θεοξενίας*, μεταφρασμένη στο τοπικό πνεύμα, με τον Τροφώνιο και την Έρκυνα να εικονίζονται ως χθόνιος θεός (Πλούτων ή Ζευς) και νεαρή θεά αντίστοιχα (Κόρη, Εκάτη ή Άρτεμις)<sup>402</sup>. Ο Bonnechere απέρριψε την καθαρά τοπική ανάγνωση, προτιμώντας να δει στις δύο κεντρικές μορφές έναν χθόνιο Δία και την Εκάτη, στα πρόσωπα των οποίων, ωστόσο, ο μέσος επισκέπτης της Λεβαδείας δεν θα δυσκολευόταν να αναγνωρίσει τον κύριο του ιερού και την Έρκυνα<sup>403</sup>. Για τον ίδιο, το ανάγλυφο, εντασσόμενο στη μητρική λατρεία, θα μπορούσε να προσφέρεται στον Τροφώνιο, με τον οποίο η εκστατική λατρεία της Μητρός είχε κοινά στοιχεία, ή στη Δήμητρα, η οποία εξομοιωνόταν συχνά με αυτήν<sup>404</sup>.

## 8.2 Ζεύς Μειλίχιος

Η λατρεία του Διός *Μ(ε)ιλιχίου* (ή *Δαίμονος Μ[ε]ιλιχίου*) στη Λεβάδεια είναι γνωστή από ορισμένες επιγραφές οι οποίες βρέθηκαν στα βυζαντινά τείχη της πόλης. Το επίθετο του θεού παραπέμπει ευθέως στο θρησκευτικό λεξιλόγιο του εξευμενισμού και του κατευνασμού, ενώ σχετικές λέξεις (*μειλίγματα* κ.α.) χρησιμοποιούνταν ευρέως σε σχέση με οφιόμορφες θεότητες<sup>405</sup>. Ο Ζεύς Μειλίχιος απεικονίζεται είτε ανθρωπόμορφος, κρατώντας φιάλη ή κέρας Αμαλθείας, είτε ζωόμορφος, ως φίδι, ενίοτε γενειοφόρο. Η σύνδεσή του με την αφθονία της αγροτικής σοδειάς επεκτάθηκε και στην ανθρώπινη γονιμότητα, καθώς και στην προσωπική και οικογενειακή ευημερία, προσεγγίζοντας, υπό αυτή την έννοια, τον Αγαθό Δαίμονα, ο οποίος επίσης εικονιζόταν με κέρας Αμαλθείας. Οι μυστηριακές του σχέσεις προκύπτουν από το ρόλο που τού αναγνωρίζεται στα *έν Άγραις* μυστήρια των Αθηνών<sup>406</sup>. Θεός με εξαγιστικές και γονιμικές ιδιότητες,

---

<sup>400</sup> Walter 1939: 59-70· βλ. Schachter 1986: 129.

<sup>401</sup> Βλ. Schachter 1986: 129-130.

<sup>402</sup> Schachter 1986: 130.

<sup>403</sup> Bonnechere 2003: 321, 2010: 70.

<sup>404</sup> Bonnechere 2003: 322.

<sup>405</sup> Ogden 2013: 281.

<sup>406</sup> SEG 21.541 (ημερολόγιο θυσιών των Ερχιέων), στ. 37-43: *Ἀνθεστηριῶνος, Διασίους, ἐν ἄστε(ι) ἐν Ἄγρας, Διὶ Μιλιχίωι, οἷς, νηφάλιος μέχρι σπλάγγ[ν]ων*. Βλ. Bonnechere 2003: 323.



καλοπροαίρετος και πράος, αλλά πάνω από όλα χθόνιος, ο Ζευς Μειλίχιος δείχνει ταιριαστός στο περιβάλλον του *Τροφώνιου*, παρόλο που η ακριβής θέση του ιερού του αγνοείται.

### 8.3 Λοιπές θεότητες

Ένας αναθηματικός βωμός του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. με αφιέρωση στον Άττι είναι η μοναδική μαρτυρία του συνοδού της Μητρός στη Λεβάδεια<sup>407</sup>. Τα σποραδικά επιγραφικά ίχνη του Διονύσου προκύπτουν πάντοτε, κατ' ενδιαφέροντα τρόπο, σε συνδυασμό με τον Τροφώνιο, μολονότι τα στοιχεία δεν επαρκούν για τη συμπερίληψή του στον λατρευτικό κύκλο του ιερού<sup>408</sup>. Λιγιστές επιγραφές μαρτυρούν, επίσης, την παρουσία του Απόλλωνος και της Αρτέμιδος, του Ερμή (ο οποίος, ως *καταχθόνιος*, εξισώθηκε ουσιαστικά με τον Τροφώνιο<sup>409</sup>), της Ομονοίας των Ελλήνων, η οποία συσχετίζεται ξεκάθαρα με τον Τροφώνιο<sup>410</sup>, καθώς και της αυτοκρατορικής λατρείας στην ευρύτερη περιοχή της Λεβαδείας<sup>411</sup>.

---

<sup>407</sup> *AI* 3 (1917) 422, αρ. 2,3.

<sup>408</sup> *IG* 7.3092 (βλ. κεφ. *Παν και Νύμφες*), *SEG* 32.475: *ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ Τροφωνίου (...) τὸν θεὸν Διόνυσον, IG* 7.3098: *Διονύσω Εὐσταφύλω κατὰ χρησμόν Διὸς Τροφωνίου*.

<sup>409</sup> Ο Roscher (1992-1993: 1277) θεωρεί τον Ερμή, στη βάση των ψυχαγωγικών ιδιοτήτων του, ως τη μυθική αντανάκλαση των ιερέων, οι οποίοι στα αρχικά στάδια της λατρείας θα επικαλούνταν το πνεύμα του Τροφώνιου, και ίσως ονομάζονταν *Έρμαϊ*, όνομα που αργότερα θα δόθηκε στα νεαρά αγόρια που συνόδευαν τον προσκυνητή.

<sup>410</sup> *IG* 7.3426 (β' μισό 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.).

<sup>411</sup> Βλ. Bonnechere 2003: 315-317.

## Συμπεράσματα – Επίλογος

Στο δροσερό, κατάφυτο άλσος της Λεβαδείας, ανάμεσα στα τρεχούμενα νερά του φαραγγιού της Έρκυνας, το *χρηστήριον* του Τροφωνίου ήταν εγκατεστημένο σε μια ειδυλλιακή φυσική τοποθεσία. Το κατώτερο τμήμα του ιερού, κοντά στις πηγές της Έρκυνας, περιελάμβανε το ιερό άλσος και το ναό του Τροφωνίου, ενώ στην κορυφή του Προφήτη Ηλία δέσποζε ο ναός του Διός Βασιλέως. Το μαντείο βρισκόταν κάπου ενδιάμεσα, αλλά όλες οι προσπάθειες εντοπισμού του έχουν αποτύχει μέχρι στιγμής. Δυστυχώς, τα πενιχρά οικοδομικά και λατρευτικά κατάλοιπα του *Τροφωνίου* δεν είναι ικανά για σύγκριση και αμετάκλητη ταύτιση με τα στοιχεία των αρχαίων κειμένων· ας ελπίσουμε ότι το αρχαιολογικό του μέλλον μπορεί να είναι μόνο ευνοϊκότερο. Η Λεβάδεια τιμούσε τον ήρωά της διοργανώνοντας τα *Τροφών(ε)λια*, ενώ τα επιφανέστερα *Βασίλεια*, προς τιμήν του Διός Βασιλέως, απολάμβαναν ισχυρής ομοσπονδιακής υποστήριξης μετά τα Λεύκτρα, χωρίς να αποκλείεται η προϋπαρξή τους ως τοπική εορτή της πόλης.

Παρά τις ασυνέχειες της μυθολογίας του Τροφωνίου και τις προσπάθειες της δελφικής προπαγάνδας να τον υποτάξει στον Πύθιο Απόλλωνα, η ουσία του χαρακτήρα του παρέμενε αλώβητη: ο Τροφώνιος, στον ελληνικό νου, ήταν ένας νεότερος φύλακας, μια μορφή που, χάρη στην ιδιαίτερη «τέχνη» της, μπορούσε να εξασφαλίσει την επαφή με την εξωανθρώπινη γνώση και τη θεϊκή αλήθεια που κείνται πέρα από τα όρια του γνωστού κόσμου. Στο μύθο, ο πανούργος τεχνίτης Τροφώνιος οικοδομούσε κλειστά δώματα χαρακτηριζόμενα από ένα ρήγμα που μόλις επέτρεπε την επικοινωνία· στο ιερό του, ο αμφίσημος μάντης δεχόταν τους επισκέπτες του στην υποχθόνια κατοικία του για να τους επικοινωνήσει ψήγματα της θείας γνώσης. Οι δεσμοί του με συγγενείς θεϊκές ή ηρωικές μορφές από την ελληνιστική περίοδο και ύστερα αποκαλύπτουν εμμέσως τη φύση του: μαντική, χθόνια, μυστηριακή και μνητική.

Έρωας που τον κατάπιε η γη, τοπικός δαίμων ή απερίφραστα θεός· ο υπαρξιακός επαμφοτερισμός του Τροφωνίου φαίνεται ότι θα παραμείνει αξεδιάλυτος. Μολονότι ηρωικές πτυχές είναι εμφανείς στο μύθο του (εντυπωσιακή γενεαλογία, εφηβεία, ικανότητα για ευεργετικές αλλά και κακόβουλες πράξεις), η Λεβάδεια δεν είχε να επιδείξει κανέναν τάφο του Τροφωνίου, ο οποίος παρέμενε αφανής, εγκλωβισμένος στα ερεβώδη βάθη του σπηλαιίου του. Η αθανασία του είναι δεδομένη, αλλά όχι τόσο η οντολογική του φύση: πάντοτε μετέωρη και μεθοριακή, παραμένει για εμάς τόσο μυστήρια όσο ήταν και για τους αρχαίους.

Χάρη στον Πausανία, το τελετουργικό του *Τροφωνίου* είναι από τα επαρκέστερα τεκμηριωμένα του αρχαίου κόσμου. Η αναγνώριση τμημάτων του τελετουργικού σε κωμωδίες και φιλοσοφικά έργα, αλλά και η ερμηνεία των αριστοφανικών *Νεφελών* ως παρωδίας των τελετών της Λεβαδείας υποδεικνύουν ότι η τελετουργική διαδικασία διατήρησε το χαρακτήρα της από την κλασική περίοδο και έπειτα, τεκμηριώνοντας την αρχαιότητά της αλλά και τον συντηρητισμό του μαντείου, η φυσιογνωμία του οποίου δεν δείχνει να μεταβλήθηκε ιδιαίτερα ανά τους αιώνες.

Το λεβαδειακό ιερό φαίνεται ότι λειτουργούσε μέσω μιας πολυσταδιακής διαδικασίας πνευματικής, σωματικής και ψυχικής αποσταθεροποίησης και υποβολής που κορυφωνόταν σε μια άμεση και άκρως προσωπική θεϊκή επαφή στο βάθος του σπηλαιώδους αδύτου. Από την απομόνωση στο οίκημα του Αγαθού Δαίμονος και της Αγαθής Τύχης μέχρι την περιβολή με ειδική εσθήτα και την πόση των υδάτων της Λήθης και της Μνημοσύνης, κάθε προπαρασκευαστικό βήμα του χρηστηριαζόμενου αποσκοπούσε στη σταδιακή μεταμόρφωσή του σε οιονεί νεκρό, ο οποίος μεταβαίνει στον κάτω κόσμο για να λάβει το χρησμό του· εξίσου συμβολική, η επιστροφή του στη γη των ζωντανών σημαδεύεται από την ενθρόνιση στο θρόνο της Μνημοσύνης και την απώλεια του γέλιου, ενδεικτική της έντονης επήρειας της υποχθόνιας εμπειρίας.

Με οδηγό τις αρχαίες πηγές, και αξιοποιώντας σύγχρονες θεωρίες και συμπεράσματα των νευροεπιστημών, ακολουθήσαμε μια «βιοπολιτισμική» προσέγγιση<sup>412</sup> του θρησκευτικού φαινομένου του αδύτου της Λεβαδείας, φθάνοντας να αναγνωρίσουμε την εμπειρία του καταβάτη ως μια κατάσταση τροποποιημένης συνείδησης. Δίνοντας προτεραιότητα στο κείμενο του Πλουτάρχου, αποκλείσαμε την ύπαρξη ενός αδύτου *strictu sensu* στο οποίο ελκόταν μυστηριωδώς ο προσκυνητής, ερμηνεύοντας τη δίνη ενός ορμητικού ποταμού του Πausανία ως μεταφορά για την απόδοση αισθήσεων και εικόνων των εναρκτηρίων σταδίων συνειδησιακής τροποποίησης, όπως απαντούν σε ανθρωπολογικές διηγήσεις και εργαστηριακά πειράματα.

Η λύση αυτή, η οποία ωθεί στα άκρα τη μαρτυρία ενός αυτόπτη μάρτυρα, υποστηρίζεται από την ύπαρξη διαπολιτισμικών σταθερών στις καταστάσεις τροποποιημένης συνείδησης, απόδειξη της πανανθρώπινης, βιολογικής έδρασής τους, τεκμηριώνεται από το ενδιαφέρον που έδειξαν για το λεβαδειακό ιερό οι φιλοσοφικές σχολές ήδη από τον πέμπτο αιώνα στο πλαίσιο της έρευνάς τους

---

<sup>412</sup> Ο όρος *bio-cultural*, δανεισμένος από τον Winkelman, περιγράφει την προσέγγιση της θρησκευτικότητας από βιολογική και πολιτισμική σκοπιά, αντιμετωπίζοντας τα θρησκευτικά φαινόμενα ως προϊόντα τόσο εγγενών βιολογικών χαρακτηριστικών όσο και της διαδικασίας κοινωνικοποίησης στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου πολιτισμού (βλ. Winkelman 2010b: 44-45).

για την απόδραση της ψυχής από το σώμα προς στον κόσμο της απόλυτης γνώσης, και ενισχύεται από τη διαδεδομένη αρχαιοελληνική πεποίθηση ότι μόνο μέσω της απελευθέρωσης από τα σωματικά δεσμά, σε καταστάσεις όπως ο ύπνος, η έκσταση και η στενή επαφή με το θάνατο, δύναται κανείς να ατενίσει φευγαλέα το απόλυτο. Ταυτόχρονα, αποκλείει την εύκολη υπόθεση ενός χειριστικού και δολίως παρεμβατικού ιερατείου, το οποίο, ωστόσο, ήταν παρόν σε κάθε στάδιο της διαδικασίας, μη διστάζοντας να αποκλείσει όσους δεν επεδείκνυαν τα επιθυμητά σημάδια αυθυποβολής και εσωτερικού κλονισμού.

Από τα κρύα λουτρά και τις συνεχείς προσευχές μέχρι την τρομακτική, νυκτερινή κάθοδο στον υπόγειο λάκκο του άντρου, η διαδικασία ήταν σχεδιασμένη ώστε να αντλεί προοδευτικά από τα αποθέματα του επισκέπτη και να τον καθιστά σωματικά, συναισθηματικά και πνευματικά ευάλωτο στην αυθυποβολή· χωρίς την ορθολογιστική υπεροπλία και την απομαγευτική οπτική για τον κόσμο που διαθέτει ο σύγχρονος άνθρωπος, πόσο πιο επιρρεπής σε αυτήν θα πρέπει να ήταν ο αρχαίος προσκυνητής! Όσο ασύλληπτο κι αν παραμένει για εμάς το αρχαίο μυαλό, πόσο μάλλον οι παροδικές μεταβολές του, στο τέλος μιας πολυήμερης προετοιμασίας, ευρισκόμενος ξαφνικά, στη μέση της νύχτας, μόνος στον πυθμένα του σκοτεινού και κρύου αδύτου, ο καταβεβλημένος από εξάντληση, αδημονία και φόβο υποψήφιος θα πρέπει να βρισκόταν σε μία πνευματική κατάσταση δεκτική να λάβει αυτό που επιζητούσε: κάποιον ή κάτι που θα του έδινε την απάντηση στο ερώτημα που τον απασχολούσε.

Λόγω του τελετουργικού του, αλλά και της φύσης της αποκάλυψής του, το *Τροφώνιον* μοιραζόταν πλείστα κοινά σημεία με τα μυστηριακά ιερά· ο εντοπισμός μυστηριακών αναλογιών μεταξύ Λεβαδείας και *Νεφελών* επιβεβαιώνει ότι η θεώρηση του *Τροφωνίου* υπό ένα μυστηριακό φως δεν είναι μία σύγχρονη άποψη, αλλά ήδη μία αρχαία εντύπωση. Η χθόνια και μυστηριακή συμβολική φόρτισή του ήταν βαριά, ενώ οι ορφικοί και πυθαγόρειοι χρωματισμοί του τελετουργικού αποδεικνύουν ότι η λεβαδειακή λατρεία δεν είχε αναπτυχθεί σε ένα ερμητικό περιβάλλον σε σχέση με τα θρησκευτικά κινήματα που είχαν διαποτίσει ποικιλοτρόπως την Ελλάδα, από τις υψηλότερες διάνοιες μέχρι τους απλούς ανθρώπους<sup>413</sup>.

Το περίπλοκο πάνθεον του *Τροφωνίου* διανθιζόταν από διάφορες δευτερεύουσες θεότητες, σε στενότερη ή χαλαρότερη σχέση με την κύρια λατρεία, οι ακριβείς σχέσεις των οποίων δεν είναι

---

<sup>413</sup> Bonnechere 2003: xv.

πάντοτε ευδιάκριτες. Συνολικά, ωστόσο, το ιερό προσφέρει μία εικόνα τελετουργικής και λατρευτικής ενότητας, με τις διάφορες λατρείες να εντάσσονται, λιγότερο ή περισσότερο, στο πνεύμα της τροφώνειας λατρείας.

Αφανισμένος στα έγκατα της βοιωτικής γης, από τα βάθη του άντρου του στη Λεβάδεια, ο Τροφώνιος παρέδιδε τους χρησμούς του σε όσους τολμούσαν να αψηφήσουν την αγωνία της νυκτερινής καθόδου στο μαντείο του, που είχε όλα τα χαρακτηριστικά μιας αληθινής *καταβάσεως* στον κάτω κόσμο. Από την πληθώρα των μαντείων της *πολυφώνου* Βοιωτίας<sup>414</sup>, μόνον το *Τροφώνιον* φαίνεται ότι μπόρεσε να εκμεταλλευτεί τη φήμη του πέρα από τα σύνορά της. Η αίγλη του, σημαντική για ένα ουσιαστικά τοπικό μαντείο, εδραιωμένη στις αρχές της κλασικής εποχής το αργότερο και αντανakλώμενη στις αναφορές της αθηναϊκής κωμωδίας, διατηρήθηκε μέχρι τις ημέρες του Πausανία. Τα ίχνη του μαντείου ξεθωριάζουν μετά το 250 μ.Χ., μολονότι ο κοινός θνητός θα συνέχισε να συμβουλευέται τον Τροφώνιο για αρκετό διάστημα ακόμα· ο τελικός αφανισμός του ιερού πέρασε εντελώς απαρατήρητος.

\* \* \*

---

<sup>414</sup> Πλούτ. *Περὶ τῶν ἐκλελειπότην χρηστηρίων* 5.

## Βιβλιογραφία

Blackmore, S. *Consciousness: A Very Short Introduction, 2nd edn, Very Short Introductions*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Bonnechere, P. 'La Personnalité Mythologique de Trophonios', *Revue de l'histoire Des Religions* 216/3 (1999), 259-97.

Bonnechere, P. 'La scène d'initiation des *Nuées* d'Aristophane et Trophonios: nouvelles lumières sur le culte lébadéen, *Revue des Études Grecques* 111/2 (1998), 436-480.

Bonnechere, P. 'Les dieux du Trophonion lébadéen: panthéon ou amalgame?' στο Vinciane Pirenne-Delforge, *Les Panthéons des cités: Des origines à la Périégèse de Pausanias*, Presses universitaires de Liège, Liège 1998, 91-108

Bonnechere, P. 'Les oracles de Béotie', *Kernos* [Online] 3 (1990), 53-65.

Bonnechere, P. 'Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée: entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne', *Kernos* 15 (2002), 179-186.

Bonnechere, P. 'Notes Trophoniaques, I: Triptolème, Rhadamanthe, Musée, Eumolpos et Trophonios (P. Corn. 55)', *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 158 (2006), 83–87.

Bonnechere, P. 'Notes Trophoniaques, I: Triptolème, Rhadamanthe, Musée, Eumolpos et Trophonios (P. Corn.55)', *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 158 (2006), 83–87.

Bonnechere, P. 'Notes Trophoniaques, II: La Dixième Épigramme de Callimaque.' *Hermes* 136/2 (2008), 153–66.

Bonnechere, P. 'Notes trophoniaques, IV: avancées, retours, mises au point', *Les Études Classiques* 78 (2010), 57-72.

Bonnechere, P. 'The Sounds of Katabasis. Bellowing, Roaring, and Hissing at the Crossing of Impervious Boundaries' στο G. Ekroth, I. Nilsson, *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition*, Brill, Leiden, The Netherlands 2018, 240-259.

Bonnechere, P. 'Trophonius of Lebadea: Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boeotia' στο Michael B. Cosmopoulos (επιμ.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, Routledge, London and New York 2005, 169-192.

Bonnechere, P. *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique (Religions in the Graeco-Roman World 150)*, Brill, Leiden 2003.

Bonnechere, P., Cursaru, G. 'La catabase dans le monde grec entre son passé et son avenir', *Les Études classiques* 83 (2015), 3-13.

Bourguignon, E. 'World distribution and patterns of possession states' στο R. Prince (επιμ.), *Trance and possession states*, R. M. Burket Memorial Society, Montreal, Quebec 1966, 3-34.

Bourguignon, E. *Religion, altered states of consciousness and social change*, Ohio State University Press, Columbus 1973.

Clark, R. J. 'Trophonios: The Manner of His Revelation', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 99 (1968), 63-75.

de Jáuregui, M. H. 'Pathein and Mathein in the Descents to Hades' στο G. Ekroth, I. Nilsson, *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition*, Brill, Leiden, The Netherlands 2018, 103-123.

Dillon, M. *Omens and oracles: divination in ancient Greece*, Routledge, New York 2017

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951.

Friese, W. 'Facing the Dead: Landscape and Ritual of Ancient Greek Death Oracles', *Time and Mind* 3 (2010), 29 - 40.

Ginzburg, C. *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Pantheon Books, New York 1991.

Graf, F., Johnston, S. I. *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, London and New York 2007.

Guillon P. 'Notes sur le livre IX de Pausanias: Héra Corè au sanctuaire de Trophonios à Lébadée (Pausan., IX, 39, 3)', *AFLA* 39 (1965), 53-66.

Holleau, M. 'Inscriptions du temple d'Apollon Ptoos', *BCH* 14 (1890), 1-64.

Kearns, E. 'Between God and Man: Status and Function of Heroes and their Sanctuaries' στο A. Schachter (επιμ.), *Le Sanctuaire Grec: Huit Exposés Suivis De Discussions Par A. Schachter ... [Et Al.]: Entretiens Préparés Par Albert Schachter Et Présidés Par Jean Bingen*, Fondation Hardt, Vandoeuvres 1992, 65-108.

Lancelotti, M. G. *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Brill, Leiden 2002

Levin, S. 'The Old Greek Oracles in Decline' στο W. Haase (επιμ.), *Band 18/2. Teilband Religion (Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.])*, De Gruyter, Berlin 2016, 1599-1649.

Lewis-Williams, D. *The mind in the cave*, Thames & Hudson, London 2002.

Lewis-Williams, D., & Pearce, D. *Inside the Neolithic mind*, Thames & Hudson, London 2005.

Linebaugh, T. M. *Shamanism and the Ancient Greek Mysteries: The Western Imaginings of the "Primitive Other"* (Μεταπτυχιακή εργασία), Kent State University 2018. OhioLINK



Electronic Theses and Dissertations Center.

[http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc\\_num=kent1512462129881859](http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=kent1512462129881859)

Lolling H.G. *Reisenotizen aus Griechenland: 1876 und 1877*, Heinrich B. – Kalcyk H. (επιμ.), Dietrich Reimer, Berlin 1989

Ludwig, A. M. ‘Altered States of Consciousness (presentation to symposium on Possession States in Primitive People)’, *Archives of General Psychiatry* 15/3 (1966), 225–34.

Lynn, C. D. ‘Adaptive and maladaptive dissociation: An epidemiological and anthropological comparison and proposition for an expanded dissociation model’ *Anthropology of Consciousness* 16/2 (2005), 16–50.

Mackil, E. ‘Creating a Common Polity in Boeotia’ στο Nikolaos Papazarkadas (επιμ.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds, New Prospects (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 4)*, Brill, Leiden 2014, 45-67.

Martin, K. ‘Agathos Daimon’ στο R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine and S.R. Huebner (επιμ.), *The Encyclopedia of Ancient History [electronic resource]*, Wiley-Blackwell, Malden, M.A. 2012

Meskel, L. ‘The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality’, *Norwegian Archaeological Review* 29/1 (1996), 3–16.

Motte, A. *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la Religion à la Philosophie*, Palais des Académies, Bruxelles 1973.

Müller, C. ‘A Koinon after 146? Reflections on the Political and Institutional Situation of Boeotia in the Late Hellenistic Period’ στο Nikolaos Papazarkadas (επιμ.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds, New Prospects (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 4)*, Brill, Leiden 2014, 119-146.

Nafissi, M. 'Zeus Basileus di Lebadea. La politica religiosa del koinon beotico durante la guerra cleomenica', *Klio* 77/1 (1995), 149-169.

Ogden, D. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, New York: Oxford University Press, Oxford 2013.

Petropoulou, A. 'The Eparche Documents and the Early Oracle at Oropus', *Greek Roman and Byzantine Studies* 22 (1981), 39-63.

Pitt, R. 'Just as It Has Been Written: Inscribing Building Contracts at Lebadeia' στο Nikolaos Papazarkadas (επιμ.), *The Epigraphy and History of Boeotia. New Finds, New Prospects (Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 4)*, Brill, Leiden 2014, 373-394.

Roesch, P. *Études béotiennes (Centre de recherches archéologiques, Institut Fernand-Courby, units recherches archéologiques 15)*, De Boccard, Paris 1982

Roscher W. H. *Ausführliches Lexikon Der Griechischen Und Römischen Mythologie*, B.G. Teubner, Leipzig 1909-1915.

Göttling, K. W. *Narratio de oraculo Trophonii*, Typis Schreiberi, Ienae 1842.

Schachter, A. & Beck, H. *Boiotia in Antiquity: Selected Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

Schachter, A. 'A Boeotian Cult Type', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 14/ 1 (1967), 1-16.

Schachter, A. 'A Consultation of Trophonios (IG 7.4136)', *The American Journal of Philology* 105/3 (1984), 258-270.

Schachter, A. 'Cults of Boiotia 2. Herakles to Poseidon', *Bulletin Supplement (University of London. Institute of Classical Studies)* 38/2 (1986), ii-225.

Schachter, A. 'Cults of Boiotia: 3. Potnia to Zeus', *Bulletin Supplement (University of London. Institute of Classical Studies)* 38/3 (1994), 1-194.

Schachter, A. 'Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries' στο A. Schachter (επιμ.), *Le Sanctuaire Grec: Huit Exposés Suivis De Discussions Par A. Schachter ... [Et Al.]: Entretiens Préparés Par Albert Schachter Et Présidés Par Jean Bingen*, Fondation Hardt, Vandoeuvres 1992, 1-64.

Sokolowski F. *Lois Sacrées Des Cités Grecques*, E. de Boccard, Paris 1969

Tart, C. T. *Altered States of Consciousness*, Anchor Books, Garden City NY 1972.

Turner, L.A. *The History, Monuments, and Topography of Ancient Lebadeia in Boeotia*, UMI, Ann Arbor 1994.

Ustinova, Y. "'Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God": Mythical Residents of Subterranean Chambers' *Kernos* 15 (2002), 267-288.

Ustinova, Y. 'Cave Experiences and Ancient Greek Oracles', *Time and Mind* 2/3 (2009), 265-286.

Ustinova, Y. 'Consciousness Alteration Practices in the West from Prehistory to Late Antiquity' στο E. Cardeña and M. Winkelman (επιμ.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Vol. 1. History, Culture, and the Humanities*, Praeger, Santa Barbara 2011, 45-71.

Ustinova, Y. 'Madness into memory: Mania and mnêmê in Greek culture', *Scripta Classica Israelica* 31 (2012), 109-131.

Ustinova, Y. 'Truth Lies at the Bottom of a Cave: Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles', *La Parola del Passato* 59 (2004), 25-44.

Ustinova, Y. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009.

Ustinova, Y. *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, Routledge, London/ New York 2018.

Vaitl, D. *et al.* 'Psychobiology of altered states of consciousness', *Psychological Bulletin* 131/1 (2005), 98-127.

Walter, O. 'Κουριτική τριάς', *JÖAI* 31 (1939), 53-80.

Waszink E. 'The Location of the Oracle of Trophonius at Lebadeia', *BABesch* 43 (1968), 23-30.

Wehrli, F. *Die Schule des Aristoteles Texte Und Kommentar. Dikaiarchos*, Schwabe, Bâle 1944.

Whitehouse, R.D. 'A Tale of Two Caves. The Archeology of Religious Experience in Mediterranean Europe' στο P.F. Biehl and F. Bertemes (επιμ.), *The Archeology of Cult and Religion*, Archaeolingua Foundation, Budapest 2001, 161-167.

Winkelman M. *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing. 2nd ed.*, Praeger, Santa Barbara Calif 2010.

Winkelman, M. 'A Paradigm for Understanding Altered Consciousness: The Integrative Mode of Consciousness' στο E. Cardeña and M. Winkelman (επιμ.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Vol. 1. History, Culture, and the Humanities*, Praeger, Santa Barbara 2011, 23-41.

Winkelman, M. 'Shamanism and the alteration of consciousness' στο E. Cardeña and M. Winkelman (επιμ.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Vol. 1. History, Culture, and the Humanities*, Praeger, Santa Barbara 2011, 159-180.

Winkelman, M., & Baker, J.R. *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion (1st ed.)*, Routledge, London and New York 2010.

Αραβαντινός Β. «Μαντείο του Τροφωνίου», *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού*, Βοιωτία, 2012. Ανακτήθηκε από: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=14452>

Βαλλάς Ε. – Φαράκλας Ν. «Περὶ τοῦ μαντείου τοῦ Τροφωνίου ἐν Λεβαδείᾳ», *ΑΑΑ* 2 (1969), 228-233.

Γκαδόλου, Α. «Λιβαδεία - Ναός Διός Βασιλέως», *ΑΔ* 52 (1997), 392-393.

Κεραμόπουλλος, Α. «Ανασκαφαί εν Λεβαδείᾳ», *Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας* 67 (1912), 88-90.