

## Ένας προσωρινός ορισμός

*Οι ποιητές μάς έμαθαν τους μύθους τους,  
αλλά πώς ακριβώς τους παρέλαβαν;  
Αυτό είναι δύσκολο ερώτημα.*

W. H. Auden, *Archaeology*

ΙΣΤΟΡΙΕΣ ΟΠΩΣ ΕΚΕΙΝΕΣ ΤΟΥ ΟΡΦΕΑ, του Οιδίποδα και της Ωραίας Ελένης αναγνωρίζονται γενικά ως μύθοι – ιστορίες που ανήκουν στην πολιτιστική κληρονομιά της Δύσης, αλλά που μπορεί να έχουν το ανάλογο τους στους μυθικούς κύκλους των Αιγυπτίων, των Τευτόνων, των Ινδών ή των ιθαγενών της Αυστραλίας. Είναι επίσης γνωστό ότι ο όρος μύθος έχει ελληνική προέλευση. Εύκολα όμως ξεχνάμε πόσο βαθιά ριζωμένη στην ελληνική σκέψη είναι η αντίληψη που έχουμε για τον μύθο. Πριν από την ανάπτυξη της Εθνολογίας, ο μύθος ήταν αντικείμενο μελέτης κυρίως των κλασικών φιλολόγων και ειδικά των ελληνιστών.

Είναι ακόμη δύσκολο να ορίσουμε ικανοποιητικά τον μύθο, παρά τη μεγάλη προσοχή που έδωσαν οι μελετητές στο πρόβλημα του ορισμού του στην πορεία δυόμισι αιώνων. Προτάθηκαν πολλές λύσεις, αλλά απορρίφθηκαν. Η πιο κοινότοπη αλλά λιγότερο αμφιλεγόμενη από αυτές μπορεί να χρησιμεύσει ως αφετηρία: οι μύθοι είναι παραδοσιακές ιστορίες.<sup>1</sup> Ότι ο μύθος είναι μια ιστορία φαίνεται από την ετυμολογία της λέξης:

---

1. Βλ. ιδίως G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Μπέρκλεϋ, 1970)· W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Μπέρκλεϋ, 1979) [ελλ. έκδ.: *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία: Δομή και ιστορία*, μτφρ. Η. Ανδρεάδη, Αθήνα, 1993].

για τους πρώιμους Έλληνες ο μῦθος ήταν «λόγος» ή «ιστορία», συνώνυμος των λέξεων λόγος και ἔπος· ο μυθολόγος ήταν «αφηγητής ιστοριών».

Η λέξη άρχισε να χρησιμοποιείται με στενότερη έννοια μόνον όταν οι παραδοσιακές ιστορίες τέθηκαν υπό αμφισβήτηση. Ο Ηρόδοτος, γράφοντας στην περίοδο του σοφιστικού διαφωτισμού, ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε τη λέξη μῦθος με την έννοια της «απίθανης ιστορίας» (B 23, 1 και B 45, 1). Ο Θουκυδίδης διαχώρισε την ιστορία του, με την καινοφανή αξίωσή της για φιλαλήθεια, από το μῦθῶδες, που είναι απλή αφήγηση ιστοριών (A 22, 4). Ο Πλάτωνας διαφοροποίησε την καινούρια τέχνη της διαλεκτικής του με τη χρήση σαφέστερα καθορισμένων εννοιών, αντιδιαστέλλοντας την έννοια λόγοι, δηλαδή προτάσεις που αποδεικνύονται με τη βοήθεια της διαλεκτικής, προς την έννοια μῦθοι, που για εκείνον συχνά ήταν ψεύδη.<sup>2</sup> Μπορούμε δε να ανιχνεύσουμε στον Πλάτωνα τη σημασία που έχει συχνά ο μῦθος σήμερα: κάτι που πιστεύεται ευρέως αλλά είναι ψευδές (όπως φαίνεται στη φράση «είναι μῦθος ο κεραυνοβόλος έρωτας»).

Ο μῦθος είναι ιδιόμορφο είδος αφήγησης. Δεν ταυτίζεται με ένα συγκεκριμένο κείμενο ή λογοτεχνικό είδος. Για παράδειγμα, η ιστορία της δολοφονίας του Αγαμέμνονα και της εκδίκησης του Ορέστη λέγεται και στα τρία κύρια είδη της ελληνικής ποίησης: στο έπος (στην αρχή της *Οδύσσειας*), στη χορική λυρική ποίηση (στην *Ορέστεια* του Στησίχορου) και στα έργα και των τριών μεγάλων τραγικών. Ο μῦθος δεν είναι ένα ιδιαίτερο ποιητικό κείμενο. Υπερβαίνει το κείμενο: είναι το αντικείμενο, μια πλοκή αποκρυσταλλωμένη σε πολύ γενικές γραμμές με χαρακτηριστικές επίσης προσδιορισμένους, τους οποίους ο κάθε ποιητής είναι ελεύθερος να αλλάξει μόνο μέχρι κάποια όρια. Ενώ κάθε επιμέρους παραλλαγή, κάθε ποιητικό έργο, έχει έναν δημιουργό, ο μῦθος δεν έχει. Οι μῦθοι μεταβιβάζονται από τη μία γενιά στην άλλη χωρίς κανείς να γνωρίζει ποιος τους δημιούργησε: και αυτό ακριβώς υποδηλώνεται με τη φράση «παραδοσιακές ιστορίες». (Το ίδιο μπορούμε να πούμε για την προφορική ποίηση στις κοινωνίες που δεν έχουν γραφή. Η μυθική παραλλαγή στο προφορικό ποίημα, όπως και η μυθική παραλλαγή στο γραπτό ποίημα, έχει έναν αναγνωρίσιμο δημιουργό, και ορισμένοι ποιητές έχουν μεγαλύτερη ευ-

2. Η αντίθεση ανάμεσα στον μῦθο και στον λόγο εμφανίζεται πρώτη φορά στον Πίνδαρο, *Ολυμπιονικοί* Α' 28-29 (476 π.Χ.).

χέρεια ή είναι πιο δημοφιλείς από άλλους. Αλλά αυτή η παραλλαγή δεν καταγράφεται: χάνεται με την προφορική απαγγελία. Πρέπει εδώ να προσθέσουμε ότι μια προφορική σύνθεση δεν είναι λιγότερο «ποιητική» από μια γραπτή, γιατί η γλώσσα της προφορικής ποίησης δεν είναι λιγότερο τεχνητή από τη γλώσσα των γραπτών ποιημάτων που μας έχουν παραδοθεί από την αρχαία Ελλάδα.) Εκείνοι που καταγράφουν τους μύθους γνωρίζουν πολύ καλά τον παραδοσιακό τους χαρακτήρα. Για παράδειγμα, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι άκουσε την ιστορία της Ατλαντίδας, που ο ίδιος επινόησε, από τον θείο του τον Κριτία, ο οποίος την άκουσε από τον παππού του, που κι εκείνος την άκουσε από τον πατέρα του, που την είχε ακούσει από τον Σόλωνα, ο οποίος την άκουσε στην Αίγυπτο και σκόπευε να τη χρησιμοποιήσει ως κύριο θέμα σε ένα ποίημα. Επομένως, οι πηγές της ιστορίας χάνονται τόσο βαθιά μέσα στον χρόνο και τον χώρο ώστε γίνονται ανεξιχνίαστες (*Τίμαιος* 20e-21e).

Μια προφανής συνέπεια αυτού του ορισμού είναι ότι ένας μύθος μπορεί να μεταφραστεί από τη μια γλώσσα στην άλλη χωρίς απώλειες (ο Λεβί-Στρως χρησιμοποίησε αυτό το στοιχείο για να αποδείξει ότι το μόνο που έχει σημασία είναι η δομή του μύθου). Από αυτή την άποψη, κάθε σύντομη αφήγηση της πλοκής είναι δυνατόν να μεταφραστεί, αντίθετα με ένα λογοτεχνικό έργο, που ποτέ δεν είναι δυνατόν να μεταφραστεί επαρκώς. Στα έργα που έχουν γραφτεί για δυτικό αναγνωστικό κοινό, οι μύθοι των αναλφάβητων λαών συνήθως παραφράζονται. Πρόσφατα όμως οι μελετητές έχουν αρχίσει να καταγράφουν απευθείας σύγχρονες αφρικανικές μυθικές αφηγήσεις και έχουν αποδείξει ότι είναι σχεδόν αδύνατον να τις καταγράψουν χωρίς απώλειες, πόσο μάλλον να τις μεταφράσουν σε μια δυτική γλώσσα, καθώς αποτελούν συνθέσεις μουσικών, δραματικών και αφηγηματικών καλλιτεχνικών στοιχείων.

Η αιτία για τη διαρκή μεταβολή του μύθου, η κινητήρια δύναμη της παράδοσης (εκείνο που διασφαλίζει τη μεταβίβαση του μύθου από τη μία γενιά στην άλλη), είναι η πολιτιστική του σημασία. Ο μύθος δίνει έγκυρες πληροφορίες για την προέλευση του κόσμου, την κοινωνία και τους θεσμούς της, τους θεούς και τις σχέσεις τους με τους θνητούς, με λίγα λόγια για οτιδήποτε από το οποίο εξαρτάται η ανθρώπινη ύπαρξη. Αν οι συνθήκες αλλάξουν, πρέπει να αλλάξει και ο μύθος, για να μπορέσει να επιβιώσει. Η ικανότητά του να προσαρμόζεται στις μεταβαλλόμενες συνθήκες είναι το κριτήριο της ζωτικότητάς του. Τέτοιες προσαρμογές είναι πλού-

σια τεκμηριωμένες σε πολιτισμούς με προφορική παράδοση.<sup>3</sup> Οι μύθοι της αρχαίας Ελλάδας παρουσιάζουν επίσης αυτή την προσαρμοστικότητα. Η κρίση του ελληνικού μύθου παρουσιάστηκε τη στιγμή που η πολιτιστική συνάφεια της διήγησης του μύθου αμφισβητήθηκε από τους συνηγόρους του νέου ορθολογισμού, τη στιγμή που η ρευστή παράδοση, στην οποία οι μύθοι λέγονταν ξανά και ξανά και με κάθε επανάληψη προσαρμόζονταν στις συνθήκες του παρόντος, αντικαθίστατο σταδιακά από την ποιητική εκδοχή που συντασσόταν μία φορά και για πάντα.

Όμως η αντίληψη ότι ο μύθος περικλείει αλήθειες ξεπέρασε αυτή την κρίση. Οι ρήτορες συνέχιζαν να προσδιορίζουν τον μύθο ως «μια πλασματική ιστορία που επεξηγεί την αλήθεια» (Θέων, *Προγυμνάσματα* 3),<sup>4</sup> και οι αλληγορικοί προσπάθησαν, ώς το τέλος της αρχαιότητας και πιο πέρα, να ανακαλύψουν κάτω από την επιφάνεια του μύθου φιλοσοφικές αλήθειες και αλήθειες σχετικά με το φυσικό σύμπαν, και να διατηρήσουν έτσι την πολιτιστική του συνάφεια. Ακόμα και ο Πλάτωνας, ο οποίος εξοστράκισε αποφασιστικά τον μύθο από το βασίλειο της αλήθειας, πίστευε ότι οι μύθοι έχουν κάποια εκφραστική δύναμη για τον κόσμο, την οποία δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε με τον διαλεκτικό συλλογισμό (βλ. Κεφάλαιο 8).

Για να είμαστε ακριβείς, η πολιτιστική σημασία του μύθου είναι εντελώς διαφορετική από την εγκυρότητα μιας φιλοσοφικής πρότασης. Μια πρόταση θεωρείται έγκυρη από οποιονδήποτε μπορεί να αποδείξει ή να απορρίψει την ορθότητά της με τη χρήση της λογικής. Η απόδειξη ή η απόρριψη μιας πρότασης είναι μια λογική διεργασία και είναι πάντοτε και παντού δυνατόν για ένα άτομο να προσδιορίσει την εγκυρότητα μιας φιλοσοφικής πρότασης. Αντίθετα ο μύθος θεωρείται έγκυρος μόνο από την κοινότητα στην παράδοση της οποίας έχει διαμορφωθεί, μια κοινότητα –πρέπει να τονίσουμε– η οποία υπάρχει σε έναν συγκεκριμένο χρόνο και σε έναν συγκεκριμένο χώρο.

3. Ο M. Detienne, *The Creation of Mythology*, μτφρ. M. Cook (Σικάγο, 1986· πρωτ. 1981), 36-37 [ελλ. έκδ.: *Η ανακάλυψη της μυθολογίας*, μτφρ. από τα γαλλικά M. I. Γιόση, Αθήνα, 2006], προσφέρει ένα παραστατικό παράδειγμα από την Αφρική.

4. Ωστόσο οι θεωρητικοί της ρητορικής από τον Κικέρωνα (*De inventione* 1. 27) ώς τον Ισίδωρο της Σεβίλης (*Etymologiae* 1. 44. 5) προσδιόρισαν τον μύθο (*fabula*) ως μια ιστορία που δεν ήταν ούτε αληθινή ούτε αληθοφανής.

Η πολιτιστική συνάφεια του μύθου ποικίλλει ανάλογα με το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο λέγεται ο μύθος. Ο Πλάτωνας έκανε διάκριση ανάμεσα στους «μείζονες» και στους «ελάσσονες» μύθους. Οι τελευταίοι λέγονται από τις μητέρες, τις γιαγιάδες και τις τροφούς, ενώ οι πρώτοι από τους ποιητές (*Πολιτεία* 377c).

Η διαφορά μεταξύ των δύο ειδών έγκειται κυρίως στην περίσταση της αφήγησης. Οι τροφοί και οι γιαγιάδες έλεγαν ιστορίες ιδιωτικά, όποτε παρουσιαζόταν η ευκαιρία, και τις προσάρμοζαν ελεύθερα όπως ήθελαν, ενώ, ως την εποχή του Ευριπίδη, η πραγματικά σημαντική [από κοινωνικής πλευράς] αφήγηση του μύθου γινόταν δημόσια και σε χρόνο καθορισμένο από το θρησκευτικό ημερολόγιο: έτσι, μόνο οι «μείζονες» μύθοι υπέκειντο σε συλλογικό έλεγχο. Αρχικά οι τραγωδίες παριστάνονταν μόνο στα Μεγάλα Διόνυσια, την αστική γιορτή προς τιμήν του Διόνυσου. Τα χορικά άσματα επίσης άδονταν σε θρησκευτικές γιορτές και σε επινίκιους εορτασμούς.\* Ο ελληνικός επινίκιος εορτασμός δεν είχε ιδιωτικό χαρακτήρα, αλλά γινόταν από το γένος, τη φυλή ή την πόλη. Έτσι και η επική απαγγελία γινόταν, τουλάχιστον στους μεταομηρικούς χρόνους, σε προκαθορισμένες περιστάσεις. Τα ομηρικά ποιήματα απαγγέλλονταν στην Αθήνα στα Παναθήναια.

Ο Ησίοδος παρουσίασε τα ποιήματά του στην κηδεία ενός Ευβοέα αριστοκράτη. Ακόμα και η λυρική μονωδία συνετίθετο για ειδικές περιπτώσεις. Ο Αρχίλοχος και ο Αλκαίος συνέθεταν για τα συμπόσια, που είχαν στοιχεία θρησκευτικής εκδήλωσης. Τα ποιήματα της Σαπφούς απαγγέλλονταν στις τελετές του θιάσου (θρησκευτικής κοινότητας) των ανύπαντρων κοριτσιών.<sup>5</sup> Συχνά η παρουσίαση έπαιρνε τη μορφή διαγωνισμού, όπως οι τραγικοί ή οι ραψωδικοί αγώνες. Σε δημόσιες εκδηλώσεις όπως αυτές, η προσεκτική ποιητική παραλλαγή ενός παραδοσιακού μύθου υπέκειτο στον εξονυχιστικό έλεγχο της ομάδας. Η κρίση της ομάδας ήταν εκείνη που έθετε όρια στον ευέλικτο χειρισμό του μυθικού θέματος. Ο

\* [Για την παράσταση χορικών ασμάτων, βλ. τώρα Λ. Αθανασάκη, *Ζείδετο πᾶν τέμενος. Οι χορικές παραστάσεις και το κοινό τους στην αρχαϊκή και πρώιμη κλασική περίοδο* (Ηράκλειο, 2009)· A. Neumann-Hartmann, *Epinikien und ihr Aufführungsrahmen* (Χίλντεσχαϊμ, 2009)].

5. Βλ. B. Gentili, *Poetry and Its Public in Ancient Greece: From Homer to the Fifth Century*, μτφρ. A. T. Cole (Βαλτιμόρη, 1988· πρωτ. 1985).

Ευριπίδης, που απέκλινε πιο πολύ από την παράδοση, κέρδισε τις λιγότερες νίκες. Στο πεζογραφικό του βιβλίο\* ο Εκαταίος ο Μιλήσιος (περ. 500 π.Χ.) εφαρμόζει για πρώτη φορά την πρακτική της εκ νέου διήγησης των μύθων για να τους εξορθολογίσει και να τους δώσει περισσότερο ιστορικό χαρακτήρα, και επομένως να τους αποκαθάρει από στοιχεία που φαίνονται αναληθή. Η πόλις ή η ομάδα δεν άσκησαν λογοκρισία στο βιβλίο του Εκαταίου. Παρόμοια οι φιλόσοφοι και οι μετακλασικοί ποιητές διέφυγαν τον δημόσιο εξονυχιστικό έλεγχο.

Για να είμαστε σαφείς, αυτό που υποστηρίζουμε εδώ δεν είναι μια αναβίωση της παλιάς άποψης – η οποία είχε τους υπέρμαχούς της ακόμα και στον 20ό αιώνα – ότι ο μύθος είναι ποίηση, «ένα αισθητικό δημιούργημα της ανθρώπινης φαντασίας». <sup>6</sup> Είναι γεγονός ότι για τους Έλληνες, όπως και για άλλους λαούς, η προφορική ή γραπτή παρουσίαση ενός μυθικού θέματος μπορούσε να θεωρηθεί αισθητικό δημιούργημα με σκόπιμα καλλιεργημένη γλώσσα και μορφή στον βαθμό που η παρουσίαση αυτή ήγειρε την αξίωση να έχει γενική ισχύ, δηλαδή ισχυριζόταν ότι εκφράζει τις πεποιθήσεις των ακροατών ή των αναγνωστών της. Όμως αυτή η άποψη δεν μας λέει τίποτα για την προέλευση των μύθων (παρά μόνο για την προέλευση των μυθικών αφηγήσεων). Δεν αποκλείεται αρχικά οι μύθοι να μην παραδίδονταν σε ποιητική μορφή, αλλά ως πεζές, καθημερινές διηγήσεις που δεν συνδέονταν με καθιερωμένους θεσμούς, σαν τις ιστορίες που αφηγούνταν οι τροφοί και οι γιαγιάδες του Πλάτωνα. Όμως αυτές οι ιστορίες λέγονταν για ιδιωτική διασκέδαση και για περιστασιακές νουθεσίες και δεν είχαν ποτέ την κοινωνική επίδραση ή τον πολιτιστικό αντίκτυπο της ποιητικής διήγησης του μύθου. Ομολογουμένως με δυσκολία μπορούμε να φανταστούμε με ποια μορφή διαδόθηκαν οι μυθικές διηγήσεις της αρχαϊκής εποχής, εκτός από το ότι ήταν στο μεγαλύτερο μέρος τους προφορικές. Μια αδέσποτη πληροφορία για την Αρκαδία, την πιο αρχαϊκή περιοχή της αρχαίας Ελλάδας, ρίχνει κάποιο φως στο μυστήριο. Ο Πολύβιος αναφέρει πως ακόμα και στις μέρες του τα παιδιά της Αρκαδίας «συνήθιζαν από πολύ μικρή ηλικία να τραγουδούν ύμνους και παιάνες με τους οποίους τιμούσαν τους τοπικούς θεούς και ήρωες σύμφωνα με

---

\* [Γενεαλογία ή Ιστορία ή Ηρωολογία.]

6. R. Chase, *Quest for Myth* (Μπατόν Ρουζ, 1949), 73.

τα προγονικά έθιμα» (Δ 20, 8). Σε αυτή την περίπτωση το μυθικό θέμα μεταβιβαζόταν από γενιά σε γενιά με ποιητική μορφή έχοντας διασυνδέσεις με τους θεσμούς. Γιατί οι νέοι δεν μάθαιναν μόνον τους ύμνους, αλλά υποθέτουμε ότι τους τραγουδούσαν επ' ευκαιρία των κοινοτικών εορτών για τους θεούς και τους ήρωές τους.

Οι μελετητές συχνά δυσκολεύονται να κάνουν διάκριση ανάμεσα στον μύθο και σε άλλα είδη παραδοσιακών αφηγήσεων: τη σάγκα (μεσαιωνικό πεζολογικό έπος), τον θρύλο, το παραμύθι και τον αλληγορικό μύθο. Και δεν είναι πάντοτε αναγκαίο, ούτε δυνατόν, να γίνονται τέτοιες διακρίσεις. Για τους ομιλητές της Γερμανικής, ο όρος σάγκα (Sage) είναι λίγο πολύ συνώνυμος με τον όρο μύθος: για παράδειγμα, η πιο γνωστή συλλογή ελληνικών μύθων είναι το έργο του Γκούσταφ Σβαμπ «Οι ωραιότερες σάγκα της κλασικής αρχαιότητας» (*Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*), και η πιο σημαντική μελέτη των γερμανικών σάγκα είναι το έργο του Γιάκοπ Γκριμ «Γερμανική μυθολογία» (*Germanische Mythologie*). Ο Γκριμ χρησιμοποιεί μερικές φορές τους δύο όρους ως συνώνυμα, αν και φαίνεται σε μερικές περιπτώσεις ότι θέλει να περιορίσει τον όρο μύθος (Mythus) στην αρχαιότητα. Οι διακρίσεις των παραπάνω όρων γίνονται για να δηλωθεί το πολιτιστικό περιβάλλον μέσα στο οποίο γεννήθηκε μια ιστορία. Έτσι, οι ντόπιες ιστορίες αποκαλούνται σάγκα, οι ξένες μύθοι. Το ίδιο συμβαίνει με τον όρο θρύλος (Legende). Με την ευρεία έννοια ο θρύλος είναι συνώνυμος του μύθου· με τη στενότερη, όμως, ο θρύλος είναι μια ιστορία για έναν άγιο των χριστιανών. Για άλλη μια φορά, το ντόπιο και χριστιανικό αντιδιαστέλλεται από το ξένο και ειδωλολατρικό.

Πιο εύκολη είναι η διάκριση ανάμεσα στο λαϊκό παραμύθι (Märchen) και τον μύθο. Με την πρώτη ματιά οι δύο αυτές κατηγορίες φαίνεται να έχουν τέτοια ελαστικότητα ώστε να μπορούν να εναλλάσσονται. Οι περισσότεροι τόμοι της συλλογής «Παραμύθια της παγκόσμιας λογοτεχνίας» (*Märchen der Weltliteratur*) περιέχουν ιστορίες που αλλού αποκαλούνται μύθοι· οι κλασικοί μύθοι εμφανίζονται αργότερα σε παραμύθια ή λέγονται και οι ίδιοι σαν παραμύθια. Τέτοιος είναι και ο μύθος του περιπλανώμενου και άστεγου «Φουσκοπόδαρου» (του Οιδίποδα, του άντρα με τα πρησμένα πόδια, ένα όνομα με σημασία, τυπικό για τέτοιες ιστορίες), που απελευθερώνει ένα βασίλειο από ένα τέρας, τη Σφίγγα, κερδίζοντας έτσι τον θρόνο και τη βασίλισσα. Η πλοκή αυτού του μύθου βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με το δομικό σχήμα που ανέπτυξε ο

Βλαντίμιρ Προπ για τα ρωσικά παραμύθια.<sup>7</sup> Όταν όμως σύγχρονοι μελετητές κάνουν λόγο για μοτίβα παραμυθιών στον μύθο, απλώς αποφεύγουν το πρόβλημα του ορισμού. Η διαφορά έγκειται στον δεσμευτικό χαρακτήρα του μύθου. Το παραμύθι δεν έχει καμία τέτοια αξίωση και γι' αυτό βρίσκεται έξω από τα όρια συγκεκριμένου χώρου και χρόνου. «Μια φορά κι έναν καιρό ήταν μια πριγκίπισσα που πήγε στο δάσος...»: έτσι αρχίζει η πολύ γνωστή συλλογή των αδελφών Γκριμ. Αντίθετα από το παραμύθι, ο μύθος μιλάει για έναν συγκεκριμένο χώρο (τη Θήβα στον μύθο του Οιδίποδα) και για έναν συγκεκριμένο χρόνο, τουλάχιστον για τους Έλληνες (δύο γενιές πριν από τον Τρωικό Πόλεμο). Επίσης το παραμύθι δεν συνδέεται με μια συγκεκριμένη κοινότητα και δεν παρουσιάζεται επίσημα σε ένα κοινό· μπορούμε, αν θέλουμε, να θεωρήσουμε ως παραμύθια τους «ελάχιστους μύθους» του Πλάτωνα, αλλά, επειδή τέτοια παραμύθια δεν διασώθηκαν σε γραπτή μορφή, δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα αν ήταν αυτό που θα ονομάζαμε σήμερα παραμύθια. Η αφήγηση του Απουλήιου για τον Έρωτα και την Ψυχή (*Μεταμορφώσεις* 4. 28 και 6. 24), αν και ανταποκρίνεται στον τύπο του «συζύγου με τη μορφή ζώου» των παραμυθιών, εντούτοις είναι φανερά διαφορετική από αυτό που συνήθως εννοούμε ως «παραμύθι». Ο Έρωτας, η Ψυχή και η Ηδονή, η κόρη της Ψυχής, εκφράζουν τις πλατωνίζουσες ιδέες των φιλοσόφων της ελληνιστικής εποχής (αυτές οι μορφές προσωποποιούν αντίστοιχα την αγάπη, την ψυχή και την ευχαρίστηση), και ακόμα στον συγκεκριμένο μύθο, όπως σε πολλούς μύθους, υπάρχει ένα θεϊκό σύστημα.<sup>8</sup> Όταν μιλάμε για αρχαίους και μη ευρωπαϊκούς πολιτισμούς, είναι ίσως καλύτερα να μη χρησιμοποιούμε καθόλου την κατηγορία του παραμυθιού, αλλά να τη θεωρούμε, με την ιδιάζουσα μορφή της και την κοινωνική της λειτουργία, ως προϊόν της μεταγενέστερης κοινωνικής και πολιτιστικής ιστορίας της Ευρώπης.<sup>9</sup>

7. V. Propp, *Morphology of the Folktale*, μτφρ. L. Scott, αναθ. L. A. Wagner (Ωστιν, Τέξας, 1968).

8. Βλ. D. Fehling, *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen* (Βήσμπαντεν, 1977).

9. Ως προς τους τρόπους με τους οποίους οι μύθοι μπορούν να μετασχηματιστούν σε παραμύθια ή λαϊκές ιστορίες, βλ. W. G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals* (Τασκαλούζα, Αλαμπάμα, 1986), 228-32.



Ο αλληγορικός μύθος των ζώων είναι μια ειδική περίπτωση, και οι Έλληνες είχαν γι' αυτόν τον ειδικό όρο *αἴνος*. Παρ' όλα αυτά ο Αριστοτέλης αναφέρεται στους *Αισώπων μύθους*. Ο Φιλόστρατος (*Βίος του Απολλωνίου του Τυανέως* Ε 14) αναρωτιέται αν ο αισώπειος μύθος με το απλό ηθικό δίδαγμα του είναι το καλύτερο είδος μύθου ή όχι.<sup>10</sup> Ένας αλληγορικός μύθος που δεν δίνει ένα τέτοιο μάθημα δεν διακρίνεται εύκολα από έναν μύθο. Ο Ίβυκος (απόσπ. 342 *PMG*) και ο Σοφοκλής (*TrGF* τόμ. 4, F 362) αναφέρουν πως ο Δίας έστειλε κάποτε έναν γάιδαρο να δώσει στους ανθρώπους το βοτάνι της αιώνιας νιότης ως ανταμοιβή για τη βοήθειά τους στον αγώνα του ενάντια στον Προμηθέα. Στον δρόμο ο γάιδαρος δίψασε και θέλησε να πιει από μια πηγή που τη φύλαγε ένα φίδι. Σαν πληρωμή για το νερό, το φίδι ζήτησε από τον γάιδαρο το φορτίο που κουβαλούσε. Ο γάιδαρος του έδωσε το βοτάνι· έτσι, από τότε οι άνθρωποι γερνούν, ενώ τα φίδια όχι (απλώς βγάζουν το παλιό τους δέρμα). Αν και αυτή η ιστορία, με έναν γάιδαρο και ένα φίδι ως κύριους χαρακτήρες, μοιάζει με αλληγορικό μύθο ζώων, δεν έχει κανένα απλό ηθικό δίδαγμα. Εξηγεί, όμως, ένα βασικό γεγονός της ανθρώπινης φύσης. Δεν μας εκπλήσσει επομένως το ότι το ίδιο μοτίβο υπάρχει σε ένα κείμενο τόσο παλιό όσο το *Έπος του Γκιλγκαμές*: Ύστερα από μεγάλη αναζήτηση ο Γκιλγκαμές βρίσκει το βοτάνι της αθανασίας, αλλά στην επιστροφή του το παίρνει το φίδι (*ANET* 96).

Εκείνο που διαχωρίζει τους αλληγορικούς μύθους ζώων από τους μύθους δεν είναι η χρησιμοποίηση των ζώων, αλλά ο άμεσος στόχος τους να περάσουν ένα ηθικό δίδαγμα. Συνεπώς οι αλληγορικοί μύθοι ζώων επινοούνται πιο εύκολα, όπως απέδειξε, μεταξύ άλλων, ο Λέσσιγγ. Επιπλέον, οι αλληγορικοί μύθοι δεν παρουσιάζονταν δημόσια, σε καθορισμένες περιστάσεις, όπως συνέβαινε τυπικά με τις μυθικές διηγήσεις. Δεν υπήρχαν αγώνες για αλληγορικούς μύθους, ένας διαγωνισμός για όσους τους διηγούνταν, πράγμα που αποδεικνύει ότι οι αλληγορικοί μύθοι δεν θεωρούνταν ένα είδος μύθου· αυτό συνέβη την εποχή που οι παλιό μύθοι έχασαν την κοινωνική τους λειτουργία και έγιναν αντικείμενο ηθικής ερμηνείας από τους περισσότερους αρχαίους ερμηνευτές.

10. Βλ. επίσης Θέων, *Προγυμνάσματα* 3, και Φιλόστρατος, *Εικόνες* 1. 3, για τον Αίσωπο και τους μύθους.